

KRITIK TERHADAP PEMIKIRAN TASAWUF AL-RANIRI

Syaifan Nur¹

Abstract

Al-Raniri is often positioned by some scholars as “superior” figure, which is contrasted to Hamzah Fansuri and Syamsuddin Sumaterani, and that is why they predicate him as one of pioneer of Islamic reformer in Malay-Indonesian archipelago. Anti-*wujūdiyyah* Sufism campaign by al-Raniri quite successful to some extent to amputate the rate of development of philosophical Sufism was brought by Fansuri and Sumaterani in the one hand, and strike off the nature of moral Sufism in the other, redeemed by bloodshed. This article discussed the “superiority” of al-Raniri’s thought of Sufism, viewed from a broader spectrum, either in relation to problems of faith or theology and politics surrounding the circumstance of his time.

Abstract : Philosophical tasawuf, neo-sufism, panteism, *tajallī*, God’s attribute

Abstrak

Al-Raniri oleh banyak kalangan seringkali diposisikan sebagai tokoh “superior” yang diperlawankan dengan Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumaterani, dan itu sebabnya para ahli memberinya predikat sebagai seorang pelopor pembaru (*mujaddid*) Islam di Nusantara. Anti tasawuf *wujūdiyyah* yang dikampanyekan oleh al-Raniri cukup berhasil mengamputasi laju perkembangan tasawuf falsafi yang dibawa oleh Fansuri dan Sumaterani di satu sisi, dan melancarkan laju corak tasawuf akhlaki di sisi lain, yang ditebus dengan cara pertumpahan darah. Tulisan ini mendiskusikan “superioritas” pemikiran tasawuf al-Raniri tersebut, dilihat dari spektrum yang lebih luas, baik menyangkut persoalan keyakinan atau teologi maupun politik yang mengitari situasi zamannya.

Abstrak : Tasawuf falsafi, neo-sufisme, panteisme, *tajallī*, sifat Tuhan

1 *Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Yogyakarta.*
E-mail: syaifannur_uin@yahoo.co.id

Pendahuluan

Al-Raniri adalah tokoh penting dalam penyebaran Islam di Nusantara, terutama di kawasan Aceh. Pemikiran-pemikirannya oleh banyak kalangan, dianggap berhasil memantapkan pengaruh dan dominasi paham *ahlussunnah wa al-jama'ah*,² fiqh bermadzhab Syafi'i. Azyumardi Azra menyebut kiprah dan peran al-Raniri sebagai tokoh pembaru (*mujaddid*) paling penting di Nusantara abad ke-17.³

Al-Raniri sebagai seorang sufi, dianggap sebagai pelopor yang merepresentasikan paham neo-sufisme. Istilah neo-sufisme, sebagaimana dijelaskan oleh Fazlur Rahman dan dijadikan sebagai konstruksi pengetahuan dalam studi Azra, adalah tasawuf yang diperbarui, melucuti ciri dan kandungan ekstatik dan metafisiknya, dan digantikan dengan kandungan yang tidak lain dari dalil-dalil ortodoksi Islam.⁴ Tasawuf model ini menekankan dan memperbarui faktor moral dan kontrol diri yang puritan dalam tasawuf yang mengorbankan ciri-ciri berlebihan dari tasawuf yang menyimpang (*unorthodox Sufism*). Pusat perhatian neo-sufisme adalah rekonstruksi sosio-moral dari masyarakat muslim. Ini berbeda dengan tasawuf sebelumnya, yang terutama menekankan individu dan bukan masyarakat.⁵

Al-Raniri dianggap memenuhi kriteria neo-sufisme tersebut, meski sebenarnya terdapat beberapa catatan penting menyertainya—sebagaimana akan diuraikan dalam sub-bab nanti. Al-Raniri dikenal sebagai seorang ahli tasawuf dan atau sufi, politisi, ahli sejarah dan ilmu kalam. Ia pernah menjabat mufti (*syekh al-islam*) di Kerajaan Aceh pada era Sultan Iskandar Tsani dan Sultanah Shafiatu al-Din.⁶

Menurut riwayat, al-Raniri tinggal di Aceh selama tujuh tahun (1637-1644) menjadi seorang alim, mufti, dan penulis produktif yang menentang

2 Alwi Shihab, *Antara Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi: Akar Tasawuf di Indonesia* (Jakarta: Pustaka Iman, 2009), hlm. 78. Lihat juga Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara: Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka* (Jakarta: Kencana, 2006), hlm. 95.

3 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, cet. V, 1999), hlm. 169. Lihat juga tulisan Azra dalam bahasa Inggris, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia* (Honolulu, Allen & Unwin and University of Hawai'i Press, 2004), hlm 52-86.

4 Lihat Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), hlm. 205-206.

5 Fazlur Rahman, "Revival and Reform", dalam P.M Holt (peny.), *The Cambridge History of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), hlm. 637. Lihat juga Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama...*, hlm. 110.

6 Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara...*, hlm. 98.

doktrin *wujūdiyyah* yang diyakininya sebagai ajaran sesat.⁷ Paham *wujūdiyyah* yang dianggap sesat ini mengacu pada dua tokoh sebelumnya, yaitu pemikiran tasawuf Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumaterani.⁸ Al-Raniri mengeluarkan fatwa untuk memburu orang yang dianggap sesat (berpaham *wujūdiyyah*), membunuh orang yang menolak bertobat dari kesesatan, serta membakar buku-buku yang (dianggap) berisi ajaran sesat.⁹

Fakta tersebut memunculkan persepsi, bahwa gelar *mujaddid* al-Raniri, kalau kita setuju dengan predikat itu, disertai oleh “tumbal politik” berupa banyaknya korban jiwa. Tulisan ini mengeksplorasi tentang kritik terhadap beberapa pokok ajaran al-Raniri dan “cerita-cerita lain” yang mengitari ketokohnya sebagai pembaru dan neo-sufisme.

Sejarah kehidupan al-Raniri

Aceh sejak dahulu dikenal banyak didatangi dan menerima ulama pendatang yang umumnya berasal dari India dan Persia,¹⁰ apalagi di masa kejayaan pada pemerintahan Sultan Iskandar Muda. Hal ini menurut Hawash Abdullah, disebabkan dua faktor yang tidak bisa dinafikan. *Pertama*, bahwa kerajaan aceh jika ditinjau dari aspek geografis, mempunyai letak yang sangat strategis dalam lalu lintas niaga di Asia Tenggara. Selat Malaka senantiasa dilalui oleh kapal-kapal besar dan kecil yang sebagian besar banyak datang dari negeri-negeri yang telah kuat pengaruh Islamnya. Dengan banyaknya pedagang yang datang banyak pula pengembang agama Islam ikut menyertainya.

Kedua, karena Sultannya yang bernama Iskandar Muda adalah seorang sultan yang mencintai Islam, alim ulama dan berilmu pengetahuan. Ilmu pengetahuan adalah menjadi perhatiannya, mendapat tempat yang paling utama dari masalah-masalah lainnya.¹¹

7 Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara...*, hlm. 98.

8 Nama al-Raniri dan Fansuri serta muridnya (Sumaterani) merupakan nama yang saling berkaitan dalam sejarah Tasawuf Nusantara. Ketiganya, dalam sejarah filsafat Islam, meminjam istilah Alwi Shihab, seperti al-Ghazali dan Ibn Rusyd. Al-Raniri bersikap sangat menentang pendapat-pendapat Fansuri maupun Sumaterani. Dia bangkit atas nama *ahlu al-sunnah wa al-jama'ah* dan atas nama tasawuf yang murni menolak tasawuf Fansuri dan Sumaterani yang dinilainya sebagai tasawuf menyimpang dan kafir. Lihat Alwi Shihab, *Antara Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi...*, hlm. 148.

9 Alwi Shihab, *Antara Tasawuf*, hlm. 98-99.

10 Iskandar, *Tokoh Dua Melayu Klasik* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa, 1987), hlm. 101.

11 Hawash Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara*

Al-Raniri dilahirkan di Ranir, sebuah kota pelabuhan tua di Pantai Gujarat, India.¹² Nama lengkapnya adalah Nuruddin Muhammad bin Hasanji al-Hamid al-Syafi'i al-Asy'ari al-Raniri. Tanggal dan tahun kelahirannya tidak diketahui secara pasti, tetapi diperkirakan menjelang akhir abad ke-16.¹³ Ibunya, menurut al-Attas, adalah seorang Melayu,¹⁴ sedangkan ayahnya berasal dari keluarga imigran Hadhrami yang mempunyai tradisi panjang berpindah ke Asia Selatan dan Asia Tenggara.¹⁵

Dalam bidang pendidikan, al-Raniri banyak mengikuti jejak keluarganya. Pendidikan pertamanya diperoleh di Ranir dan kemudian melanjutkannya ke Hadramaut. Menurut Daudi, di antara guru yang paling banyak mempengaruhinya adalah Abu Nafs Sayyid Imam bin 'Abdullah bin Syaiban, seorang guru Tarekat Rifa'iyah keturunan Hadramaut Gujarat, India.¹⁶

Al-Raniri di kemudian hari menjadi seorang syekh dalam Tarekat Rifa'iyah, yang didirikan oleh Ahmad Rifa'i yang meninggal pada tahun 578 H (1183 M) tersebut. Al-Raniri mengikuti jejak pamannya yang lebih dulu datang ke Aceh, Syekh Muhammad Jailani Ibn Hasan ibn Muhammad Hamid al-Raniri. Syekh ini di Aceh mengajarkan ilmu-ilmu seperti ilmu mantiq, *ma'ani*, bayan, *badi'*, ilmu ushul dan ushul fikih. Karena banyak murid-muridnya yang ingin belajar ilmu tasawuf padanya, maka syekh tersebut pergi ke Mekkah untuk memperdalam ilmu tersebut. Pada tahun 996

(Surabaya: al-Ikhlâs, tt), hlm. 30.

- 12 Ada juga pendapat lain yang mengatakan kalau Ranir, yang disebut sebagai tempat lahirnya al-Raniri sebenarnya adalah kampong Raneuer, masuk bagian Lageuen Kecamatan Calang Kabupaten Aceh Barat. Di daerah ini masih banyak terdapat karangan-karangan al-Raniri berbahasa Arab. Peneliti Belanda belum banyak menjamah daerah ini, karena adanya beberapa pemberontakan terhadap kekuasaan Belanda pada waktu itu, seperti pemberontakan Raja Tampak di pedalaman Aceh Barat, perang Bahongan yang terjadi sekitar tahun 1926 M. Lihat Proyek Pembinaan Perguruan Tinggi Agama Institut Agama Islam Negeri Sumatera Utara, *Pengantar Ilmu Tasawuf* (Sumatera Utara: IAIN Sumatera Utara, 1981), hlm. 219.
- 13 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama...*, hlm.169.
- 14 S.M.N. Al-Attas, *A Commentary on the Hujjat Al-Siddiq of Nur al-Din al-Raniri* (Kuala Lumpur: Ministry of Culture, 1986), hlm. xiii.
- 15 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama...*, hlm.169. Pendapat lain mengatakan bahwa ayahnya adalah keturunan Arab Qurasy dari Hadramaut dan ibunya seorang muslimat India. Mereka ini termasuk keluarga yang terkemuka di tengah-tengah masyarakat umumnya. Lihat Proyek Pembinaan Perguruan Tinggi Agama Institut Agama Islam Negeri Sumatera Utara, *Pengantar Ilmu Tasawuf...*, hlm. 219.
- 16 Ahmad Daudi, *Allah dan Manusia dalam Konsep Syekh Nuruddin al-Raniri* (Jakarta: Rajawali Press, 1983), hlm. 36.

H (1588 M), Syekh Muhammad Jailani kembali lagi ke Aceh melalui Gujarat dan mengajar ilmu tasawuf serta menyelesaikan masalah “*a’yan al-tsabitah*” yang diperdebatkan pada waktu itu.¹⁷

Al-Raniri tiba di Aceh tanggal 6 Muharam 1047 H (31 Mei 1637), yaitu pada zaman Sultan Iskandar Tsani. Pendapat lain menjelaskan bahwa al-Raniri datang sebelum 1637 masa Iskandar Muda, tetapi karena tidak diterima dengan baik, ia pergi ke Pahang (Malaysia) Semenanjung Tanah Melayu.¹⁸ Hal ini terlihat, menurut riwayat, pengetahuan al-Raniri yang sangat baik tentang bahasa dan sejarah Melayu pada umumnya dan silsilah kesultanan Pahang pada khususnya. Di samping itu al-Raniri berhubungan baik pula dengan Sultan Iskandar Tsani, menantu dan pengganti Iskandar Muda.¹⁹

Pada saat al-Raniri berada di Aceh untuk kedua kalinya (1637 M) suasana politik dan agama di Aceh sudah berubah. Syekh Syamsuddin telah meninggal dunia pada tahun 1630 dan enam tahun setelah itu Sultan Iskandar Muda mangkat (1636). Tahta kerajaan kemudian jatuh kepada menantunya, Sultan Iskandar Tsani yang berasal dari Pahang dan memberikan kedudukan yang sangat baik bagi al-Raniri dalam istana dan Kerajaan Aceh. Sejak itulah, karena kepercayaan dan perlindungan Sultan, al-Raniri memanfaatkan keadaan ini dengan melakukan kritik tajam, menyerang dan membasmi ajaran *wujūdiyyah* dari Hamzah fansuri dan Syamsuddin Sumaterani.²⁰

17 Dalam kitab *Bustān al-Salāthin*, karya al-Raniri, mengemukakan bahwa pada tahun 990 H (1582 M) telah datang ke Aceh dua orang ulama dari Mekkah. *Pertama*, Abul Khair ibn Syekh ibn al-Hajar, penulis kitab *Saif al-Qathi* (pedang yang tajam), suatu kitab yang membahasa *a’yan al-tsabitah*, yaitu masalah yang dibicarakan dengan panjang lebar oleh Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumaterani dalam berbagai kitabnya. *Kedua*, Syekh Muhammad Yamani yang mengajar ilmu ushul. Kedua syekh ini berdiskusi tentang masalah tersebut, tetapi tidak diperoleh penyelesaian dan akhirnya mereka berlayar kembali ke Mekkah untuk memperdalam ilmunya. Kemudian datang ke Aceh seorang ulama dari Gujarat, yaitu paman al-Raniri sendiri, Syekh Muhammad Jailani Ibn Hasan ibn Muhammad Hamid al-Raniri. Lihat Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara...*, hlm. 89-90.

18 Sebagaimana diketahui pada waktu Iskandar Muda berkuasa di Aceh, ulama yang sangat berperan dan menonjol adalah Syekh Syamsuddin Sumaterani yang merupakan orang kedua setelah Sultan dan bertindak sebagai penasihat dan mufti kerajaan. Paham *wujūdiyyah* yang dianut dan dikembangkan merupakan ajaran resmi dan direstui oleh Sultan. Karena itu dapatlah dimengerti apabila paham baru yang (akan) dikembangkan al-Raniri dan yang bertentangan dengan ajaran *wujūdiyyah* tersebut tidak mendapat tempat dalam kerajaan Aceh. Lihat Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara*, hlm. 90.

19 Proyek Pembinaan Perguruan Tinggi Agama Institut Agama Islam Negeri Sumatera Utara, *Pengantar Ilmu Tasawuf...*, hlm. 220.

20 Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara...*, hlm. 91.

Selain menulis buku, al-Raniri juga aktif mendebat para pengikut Fansuri dan Sumaterani, yang konon, tidak kurang dari 40 ulama dan ahli fiqih yang berhasil dihimpun untuk mendiskusikan pemikiran-pemikiran tentang *wahdāt al-wujūd*, atau apa yang dalam istilah populer atau modern disebut “panteisme”.²¹ Debat publik ini sering pula disaksikan langsung oleh Sultan.

Al-Raniri memfatwakan sesatnya ajaran yang diajarkan oleh Fansuri dan Sumaterani serta para pengikutnya adalah murtad secara hukum, halal diperangi jika tidak bertobat dan kembali kepada jalan yang benar.²² Selain itu, buku atau karya-karya Fansuri dan Sumaterani dibakar di depan masjid Baiturrahman, dan para pengikutnya yang setia diburu dan dibunuh, termasuk saudara kandung Sultan sendiri. Kampanye anti-Fansuri dan anti-Sumaterani demikian sangat massif pada waktu itu, dan hanya sedikit di antara pengikutnya yang selamat.²³

Al-Raniri telah menulis buku sebanyak 29 judul,²⁴ dan ada pula yang berpendapat sebanyak 30 judul.²⁵ Buku-buku tersebut dapat disebutkan sebagai berikut: *Al-Shirāt al-Mustaqīm*, *Durr al-Farā'id bi Syarh al-'Aqā'id*, *Hidayat al-Habib fī al-Targhib wa al-Tarhib*, *Bustān al-Salāthin fī Dzīkr al-Awwālīn al-Ākhirīn*, *Nubdzah fī Da'wā al-Zhill Ma'a Shāhibīn*, *Lathā'if al-Asrār*, *Asrār al-Lisān fī Ma'rīfat al-Rūh wa al-Rahmān*, *Tibyān fī Ma'rīfat al-Adyān*, *Akhbār al-Ākhirah fī Ahwāl al-Qiyāmah*, *Hill al-Zhill*, *Mā'a al-Hayāt li Ahl al-Mamāt*, *Jawāhir al-'Ulūm fī Kasyf al-Ma'lūm*, *Aina al-'Alām Qalb al-Yukhlak*, *Syifā' al-Qulūb*, *Hujjat al-Shiddīq li Daf'I al-Zindīq*, *Al-Fath al-Mubīn 'alā al-Mulhidīn*, *Al-Lama'ān fī takfīr man qāla bi al-Khalq al-Qur'ān*, *Shawārim al-Shiddīq li Qath'i al-Zindīq*, *Rahīq al-*

21 Pantesime menurut al-Raniri, *pertama*, sama dengan pendapat-pendapat filosof, agama Zoroaster, dan ajaran Reinkarnasi dalam hubungan antara Khalik dan makhluk. Hal ini tercermin dalam ungkapan mereka, “tiada perbedaan antara Khalik dan makhluk”; *kedua*, panteisme mempraktikkan ajaran *al-hulul*-nya orang-orang ateis, yaitu percaya bahwa Tuhan berada di dalam makhluk; *ketiga*, panteisme percaya bahwa wujud Allah adalah *basīth* (simple); *keempat*, panteisme mengikuti doktrin “al-Quran adalah sebuah makhluk” sesuai dengan aliran Mu'tazilah; dan *kelima*, panteisme percaya bahwa alam bersifat *qadīm* seperti halnya ajaran-ajaran sebagian filosof. Lihat Alwi Shihab, *Antara Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi...*, hlm. 89.

22 S.M.N Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: Malay University, 1909), hlm. 66.

23 Ahmad Daudi, *Allah dan Manusia...*, hlm. 42.

24 Ahmad Daudi, *Allah dan Manusia*, hlm. 9-26. Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara...*, hlm. 97-98.

25 Alwi Shihab, *Antara Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi...*, hlm. 85-88.

Muhammadīyyah fī Tharīq al-Shūfīyyah, Bad'ū Khalq al-samāwāt wa al-Ardh, kaifiyat al-Shalāt, Hidāyat al-Īmān bi Fadhl al-Mannān, 'Alāqat Allāh bi al-'Ālam, 'Aqā'id al-Shūfīyyat al-Muwāhhidin, Al-fath al-Wadūd fī Bayān Wahdāt al-Wujūd, Awdhah al-Sabīl wa al-Dalīl laysa li Abathīl al-Mulhidīn, Awdhah al-Sabīl laysa li Kalām al-Mulhidīn Ta'wīl, Syadr al-Mazīd, dan satu lagi bagi yang berpendapat 30 judul, yaitu 'Umdah al-I'tiqād.

Teori Wujud al-Raniri dan Kritikanya terhadap Hamzah Fansuri

Dalam karya-karyanya itu, al-Raniri umumnya memuat bantahan terhadap paham-paham Fansuri dan Sumaterani. Sebagian dari kitab-kitab itu ditulis atas keinginannya sendiri, dan sebagian lainnya ia tulis atas permintaan Sultan Iskandar Tsani.²⁶ Berikut ini dijelaskan sebagian pokok-pokok ajaran tasawuf al-Raniri, tentang teori wujud atau teori ketuhanan, yang mendasari serangannya kepada teori wujud Fansuri dan Sumaterani.

Pendirian al-Raniri dalam masalah ketuhanan pada umumnya bersifat kompromis, yang menyatukan paham mutakallimin dengan paham para sufi yang diwakili Ibn 'Arabi.²⁷ Ungkapan “Wujud Allah dan Alam Esa” berarti alam ini merupakan sisi lahiriah dari hakikat-Nya yang batin, yaitu Allah. Namun ungkapan itu pada hakikatnya menjelaskan bahwa alam ini tidak ada, yang ada hanyalah wujud Allah Yang Esa.

Jadi, menurut al-Raniri, tidak dapat dikatakan bahwa alam ini bersatu dengan Allah. Pandangan al-Raniri hampir sama dengan Ibn 'Arabi bahwa alam ini merupakan manifestasi Allah, namun tafsirannya terlepas dari label panteisme. Al-Raniri menolak teori *al-faydh* (emanasi) al-Farabi, karena hal itu dapat memunculkan pengakuan bahwa alam ini *qadim*, sehingga menjerumuskan pada kemusyrikan.²⁸

Pemikiran tentang teori wujud al-Raniri sebenarnya tidak hanya ditujukan kepada Fansuri dan Sumaterani, tapi secara umum juga kepada ahli kalam, sebagaimana dikutip oleh al-Attas berikut ini:

26 Proyek Pembinaan Perguruan Tinggi Agama Institut Agama Islam Negeri Sumatera Utara, *Pengantar Ilmu Tasawuf...*, hlm. 220.

27 Ahmad Daudi, *Allah dan Manusia...*, hlm. 82.

28 S.M.N al-Attas, *Raniri and the Wujudiyyah of 17 th* (Singapore: MMBRAS III, 1966), hlm. 83-84. Alam dan falak, menurut al-Raniri merupakan wadah manifestasi nama dan sifat Allah dalam bentuk yang konkret; nama *Rahmān* bermanifestasi pada *arsy*; nama *Rahīm* bermanifestasi pada *kursy*; nama *Raziq* ber-*tajalli* pada falak ketuju, dan seterusnya. Lihat Ahmad Daudi, *Allah dan Manusia...*, hlm. 128.

Menurut para ahli kalam, wujud ada dua macam, yaitu wujud hakiki dan wujud alam. Keberadaan Allah merupakan wujud pasti, sedangkan keberadaan alam adalah wujud *mumkīn* (ketergantungan). Allah menciptakan alam menjadi wujud empiris, sehingga keberadaan alam tergantung kepada Allah. Karena itu, hakekat kedua wujud itu berbeda; yang pertama *qadim* (keberadaan awal yang tidak didahului wujud apa pun), dan yang kedua tercipta dan baru. Dari sini, menurut ahli kalam, wujud terbagi menjadi dua macam: wujud Allah dan wujud hakiki (yang dipinjamkan). Apabila keduanya tidak berbeda, berarti menjadi satu. Karena itu, setiap yang percaya bahwa Allah dan alam merupakan satu wujud, berarti dia telah kafir mengingat wujud Allah dan wujud alam bukan satu wujud.²⁹

Al-Raniri dalam *Hidāyat al-Īmān bi Fadhl al-Mannān*, membagi Sifat Allah menjadi dua bagian. *Pertama*, sifat khusus Zat, yaitu *al-wahdaniyah* (kemahaesaan), *al-qidam* (tiada wujud mendahului), *al-baqā'* (abadi), dan *mukhālafah li al-hawādits* (bebeda dengan setiap makhluk ciptaan). *Kedua*, sifat *al-ma'āni* (sifat yang dipahami secara maknawi), yaitu *al-hayah* (kehidupan), *al-'ilm* (pengetahuan), *al-qudrah* (kekuasaan), *al-irādah* (kehendak), *al-sami'* (pendengaran), *al-bashār* (penglihatan), *al-kalām* (perkataan), dan seterusnya. Membandingkan keterangan al-Raniri di sini, menurut Alwi Shihab, dapat disimpulkan bahwa pandangan al-Raniri sepenuhnya sesuai dengan *ahlu al-sunnah wa al-jamā'ah*.³⁰

Inti ajaran *wujūdiyyah*, menurut al-Raniri berpusat pada *wahdat al-wujūd*, yang disalahartikan kaum *wujūdiyyah* dengan arti kemanunggalan Allah dengan alam. Menurut pendapat Hamzah Fansuri tentang *wahdat al-wujūd* dapat membawa kepada kekafiran. Al-Raniri berpandangan bahwa jika benar Tuhan dan makhluk hakikatnya satu, dapat dikatakan bahwa manusia adalah Tuhan dan Tuhan adalah manusia dan jadilah seluruh makhluk sebagai Tuhan. Semua yang dilakukan manusia, baik atau buruk, Tuhan turut serta melakukannya. Jika demikian halnya, maka manusia mempunyai sifat-sifat Tuhan, dan al-Raniri menentang anggapan ini.

29 S.M.N Al-Attas, *Raniri and the Wujūdiyyah of 17 th...*, hlm. 82.

30 Lihat Alwi Shihab, *Antara Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi...*, hlm. 93-94.

Alwi Shihab menyimpulkan beberapa poin penting tentang kritik al-Raniri terhadap Fansuri, yang di antaranya sebagai berikut.³¹ *Pertama*, menurut al-Raniri, kelompok *Sumayyah* yang berasal dari Majusi mempunyai tradisi beribadah kepada segala jenis cahaya yang memancar dari matahari, bulan, bintang-bintang, api, dan sejenisnya. Mereka berkeyakinan bahwa cahaya itu sudah tercipta sejak *azali*. Dari cahaya itu, diciptakan *arsy*, *lauh*, dan langit tujuh. Cahaya itu—dengan pandangan mata telanjang—seolah-olah terpancar dan terbagi, namun pada hakikatnya satu, yaitu Cahaya atau Nur Ilahi. Dalam bukunya *Asrār al-‘Ārifīn*, bagian pertama, al-Raniri menyebutkan, sesungguhnya yang pertama memancar adalah *al-Nūr al-Muhammadi*, keyakinan ini dianut oleh kelompok *Tanāsukhiyah* (yang menganut paham inkarnasi). Sementara keyakinan ini sendiri mirip pendapat para filsuf yang mengatakan bahwa Allah adalah unsur yang sederhana. Ini juga merupakan keyakinan golongan *wathaniyah* yang merupakan cabang dari *Barahimah* dan *Samiah* di gunung Tibet dan pendapat orang hulul di India.

Kedua, al-Raniri berpendapat, sebagian orang meyakini bahwa ruh-ruh dan semua yang ada di alam ini merupakan bagian dari Allah, karena Ia yang menciptakan segala sesuatu dan segala sesuatu itu pada akhirnya akan kembali kepada-Nya. Keyakinan inilah yang dianut oleh Fansuri dan Sumaterani, sehingga menurutnya keduanya sesat, sebab meyakini pendapat ini, berarti menyamakan antara ciptaan dengan Sang Pencipta, atau antara yang membuat dengan yang dibuat.

Ketiga, al-Raniri berkata, Fansuri dalam bukunya *al-Muntahā*, mengisyaratkan sebuah hadis rasulullah, yang berbunyi: *Siapa yang mengenal dirinya berarti telah mengenal Tuhannya*. Ini artinya, jiwa manusia dan sekalian makhluk bertempat atau mengambil bagian dalam Tuhan diumpamakan dengan hubungan pohon dan biji. Keluarnya alam ini dari Allah seumpama keluarnya pohon dari biji. Keyakinan seperti ini menurut al-Raniri adalah inti kekufuran.

Kritik terhadap Pemikiran Tasawuf al-Raniri

Pemikiran tasawuf al-Raniri oleh para ahli memang seringkali diperlawankan dengan Fansuri dan Sumaterani, yang seolah-olah diposisikan sebagai “oposisi biner”; benar-salah, baik-buruk, sesuai syariat-tidak sesuai

31 Lebih lengkapnya, lihat Alwi Shihab, *Antara Tasawuf Sunni*, hlm. 148-152.

syariat, dan seterusnya. Pemikiran al-Raniri, dalam hal ini diposisikan antitesa terhadap pemikiran Fansuri dan Sumaterani, yang diidentikkan dengan yang benar, baik, sesuai syariat, dan padanan positif lainnya, sehingga al-Raniri kemudian diberi predikat *mujaddid* dan atau pelopor gerakan neo-sufisme di Indonesia.

Benarkah demikian faktanya? Tulisan ini justru hendak menguji oposisi biner tersebut dengan mengajukan sejumlah fakta sejarah maupun pandangan modern mengenai personifikasi al-Raniri sebagai politisi dan sekaligus ahli agama/tasawuf. Pemikiran tasawuf Fansuri dan Sumaterani yang terlanjur dianggap kontroversial, sesungguhnya juga berlaku kepada al-Raniri, yang bahkan meresahkan ulama-ulama yang hidup sezaman maupun setelahnya, dan karena itu persoalan tersebut dapat ditinjau setidaknnya dari dua sisi.

Pertama, aspek politik. Paham al-Raniri sebenarnya hampir sama dengan Fansuri dan Sumaterani, terutama dalam masalah hubungan antara wujud Tuhan dengan alam; antara al-Raniri dan Fansuri sebenarnya dalam beberapa hal tidak jauh berbeda, bahkan hanya sekadar berbeda dalam redaksi saja. Jadi kalau pun sering dianggap terjadi pertentangan antara keduanya, bukanlah semata-mata karena perbedaan paham, tetapi juga mungkin karena persoalan politik kekuasaan masa itu. Oleh karena seorang ulama yang telah diangkat dan direstui Kerajaan, akan lebih leluasa menyebarkan pemahannya dan paham-paham yang berbeda dengannya akan ditolak dan diberantas oleh pemerintah.³²

Para ahli berusaha menjelaskan mengapa al-Raniri memanfaatkan kedudukannya sebagai Syekh al-Islam Kesultanan untuk mengeluarkan fatwa yang menyatakan kafir para pendukung *wujūdiyyah*. Daudy, misalnya, menyatakan, kepribadian al-Raniri yang tidak kenal kompromi erat kaitannya dengan pengalaman masa lalunya ketika hidup di lingkungan Hindu yang penuh permusuhan di India.³³ Konflik sosial dan keagamaan yang berkepanjangan antara kelompok minoritas muslim dan mayoritas Hindu tidak menciptakan toleransi di dalam segmen-segmen kedua golongan masyarakat itu, dan al-Raniri adalah produk masyarakat semacam itu.³⁴

Rupanya pembunuhan kaum *wujūdiyyah* ini ada kaitannya dengan kegiatan kelompok lain yang mengarah kepada perebutan kekuasaan. Karena

32 Proyek Pembinaan Perguruan Tinggi Agama Institut Agama Islam Negeri Sumatera Utara, *Pengantar Ilmu Tasawuf...*, hlm. 223-224.

33 Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia...*, hlm. 44.

34 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama...*, hlm. 182.

itu Sultan Iskandar tsani bertindak keras dengan membunuh mereka secara besar-besaran dengan cara yang sangat kejam dan mengerikan. Peristiwa penting ini tidak disinggung oleh al-Raniri dalam kitabnya *Bustān al-Salāthin* dan juga ia tidak sedikit pun menulis dalam kitab tersebut pembunuhan yang dilakukan oleh Sultan ini terhadap anak kandung mertuanya, Sultan Iskandar Muda.³⁵

Pada aspek itulah, dapat diamati bahwa pemikiran tasawuf al-Raniri yang tertuang dalam kitab-kitabnya tidak sepenuhnya menyuarakan kebenaran, sebab jika ia jujur, mestinya ia menulis fakta yang sebenarnya terjadi, seperti kekejaman yang dilakukan oleh Sultan Iskandar Tsani. Al-Raniri tidak berani ambil resiko, meski mungkin ia tahu terhadap kebohongan ini, dan sudah dipastikan al-Raniri tidak akan menulis hal-hal yang tidak menyenangkan Sultan Iskandar Tsani, pelindungnya yang kuat selama di Aceh.

Hukuman mati terhadap para pengikut *wujūdiyyah* meninggalkan dampak yang melekat lama dalam kehidupan Islam di Nusantara. Ia mendorong dialakukannya peninjauan kembali di kalangan para ulama, terutama Al-Sinkili, atas konsep-konsep seperti “muslim”, “kafir”, *tasamuh* (toleransi keagamaan), dan semacamnya. Hal yang lebih penting lagi, sebagaimana ditulis Azyumardi Azra,³⁶ bahwa fatwa atau tindakan mengkafirkan (*takfir*) al-Raniri serta pembunuhan terhadap kaum muslim penganut *wujūdiyyah* sampai ke Haramain, di mana sebuah naskah anonim yang ditulis pada 1086/1675 menyatakan bahwa naskah itu merupakan jawaban sang penulis terhadap pertanyaan-pertanyaan yang berasal dari pulau di wilayah Jawa (*min ba’dh jaza’ir Jawah*). Masalah yang dikemukakan di dalam naskah itu adalah bahwa seorang alim yang datang dari “Atas Angin” menuduh seorang sufi *wujūdiyyah* sebagai kafir.

Kasus itu dibawa ke istana untuk mendapat perhatian Sultan, kemudian para alim tersebut menuntut agar ahli sufi itu bertobat dari pahamnya yang sesat, tetapi ia menolak dengan alasan ajarannya itu benar, hanya ia tidak dimengerti oleh orang dan karena itu tidak mungkin ia bertobat. Tetapi alasan tersebut tidak didengar orang dan akhirnya Sultan memerintahkan agar ahli sufi itu dibunuh bersama pengikutnya. Kemudian mereka itu dilemparkan ke dalam api. Yang menjadi pertanyaan kemudian adalah mengapa ahli sufi itu dihukum kafir dan dibakar?³⁷

35 Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara...*, hlm. 92.

36 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama...*, hlm. 183.

37 Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara...*, hlm. 93.

Menurut pengarang risalah itu, bagaimanapun kasusnya, adalah salah besar membunuh ahli sufi itu berserta pengikutnya. Lebih jauh dia menjelaskan, tuduhan itu jelas didasarkan pemahaman harfiah atas doktrin *wujūdiyyah*; namun sikap ini tidak dilarang dalam Islam. Selanjutnya dia mengutip Nabi bahwa setiap pernyataan kaum muslim tidak bisa dianggap salah selama ada orang lain yang dapat menafsirkannya dengan cara yang berbeda.³⁸

Penulis risalah itu adalah Ibrahim al-Kurani; alim dari “Atas Angin” itu jelas adalah al-Raniri; sang Sultan adalah Iskandar Tsani.³⁹ Ibrahim al-Kurani dikenal juga dengan nama Maula Ibrahim, pengganti Ahmad al-Qusyasyi, guru Syekh Abdurauf al-Singkel dan Syekh Yusuf al-Makassari. Pertanyaan itu diduga dating dari Syekh Abdurrauf al-Singkel yang pada waktu itu bertindak sebagai mufti Kerajaan Aceh.⁴⁰

Kedua, aspek doktrinal ajaran tasawuf dan teologi. Tentang persoalan ini, Alwi Shihab telah memaparkan sangat terang beberapa kelemahan nalar yang dikemukakan al-Raniri, yang dapat diringkaskan ke dalam uraian berikut.⁴¹ *Pertama*, strategi awal al-Raniri adalah menempatkan Fansuri pada jajaran penganut agama Majusi yang menyembah matahari. Dia mengatur ulasannya sedemikian rupa untuk meyakinkan pembaca bahwa kata “*nūr*” (cahaya) yang digunakan orang-orang Majusi, dan Fansuri menunjukkan konotasi yang sama.

Al-Raniri tidak mungkin tidak memahami maksud konsep *Nur Muhammad* menurut sufi pada umumnya dan Ibn ‘Arabi pada khususnya, karena (1) dia sendiri mengulas konsep tersebut dalam karyanya, *Asrār al-Insān*. Di buku itu dia menyatakan bahwa yang pertama kali diciptakan Allah adalah akal, yang dinamakan juga *Haqīqah Muhammadiyyah* atau ruh universal, yang “berdzat tunggal dalam multidimensi” atau “multidimensi dalam dzat tunggal”. Ia adalah manifestasi Allah paling awal. (2) Fansuri sebenarnya hanya menyitir pemikiran Ibn ‘Arabi, meski tanpa memaparkannya secara utuh, maka sudah semestinya al-Raniri mengarahkan kritiknya kepada Ibn ‘Arabi yang menjadi sumber pemikiran Fansuri, bukan kepada penukilnya. Al-Raniri berkali-kali menyebut nama Ibn ‘Arabi dalam karyanya, namun tidak pernah melontarkan kritik apalagi menuduhnya kafir, sebab bisa

38 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama...*, hlm. 183.

39 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama...*, hlm. 184.

40 Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara...*, hlm. 94.

41 Alwi Shihab, *Antara Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi...*, hlm. 155-163

jadi, karena dia terkesan dengan pemikiran Ibn ‘Arabi tentang *al-a’yān al-tsābitah*.

Kedua, al-Raniri melontarkan kritik kepada Fansuri dengan mengasumsikannya sebagai Nasrani penganut Trinitas. Pendekatan al-Raniri di sini sangat subjektif; seharusnya dia meletakkan permasalahan secara proposional. Perumpamaan kesatuan matahari dengan sinar dan panasnya dimaksudkan sebagai kesatuan wujud Zat Ilahi, Sifat, dan Nama-nama-Nya atau *wahdāt al-wujūd* menurut Ibn ‘Arabi. Wujud gelombang pada laut tidak dinamakan wujud hakiki. Cahayan dan panas tidak dianggap wujud hakiki seperti hakikinya yang menjadi sumbernya.

Ketiga, berkaitan dengan kecaman al-Raniri bahwa Fansuri menyamakan antara Tuhan dan makhluk, Fansuri telah menjelaskan persoalan ini dengan mengutip Ibn ‘Arabi: “Makhluk, sekalipun mempunyai nama dan bentuk, tetapi tidak memiliki wujud hakiki. Ia hanyalah bayangan yang merefleksikan dzat, seperti proyeksi gambar di cermin, padahal pada hakikatnya tidak ada”.

Keempat, tentang tuduhan kafir terhadap Fansuri mengenai al-Qur’an yang diklaim sebagai makhluk. Pada hakikatnya, berpendapat bahwa al-Qur’an merupakan makhluk, tidak lantas menjadikan yang bersangkutan kafir. Mu’tazilah yang juga menolak sifat-sifat *ma’āni* bagi Allah, tidak saja berpandangan al-Qur’an itu makhluk, tetapi mereka juga menetapkan pandangan ini sebagai doktrin agama. Sifat-sifat yang disebutkan dalam al-Qur’an misalnya, mereka takwilkan sebagai nama-nama bagi Zat Tuhan.

Semua tuduhan yang diarahkan al-Raniri kepada Fansuri, menurut Alwi Shihab,⁴² tidak dipaparkan secara utuh. Pada umumnya al-Raniri mengutip dari *al-Muntahā* yang pada dasarnya tidak merepresentasikan pendapat Fansuri yang sebenarnya. Muatan *al-Muntahā* hanya berupa kumpulan pendapat tokoh sufi sebelumnya yang dihimpun tanpa mengajukan komentar dan penjelasan rinci. Kitab yang terbilang ringkas ini tidak dapat menjadi rujukan memadai untuk mengidentifikasi pendapat utuh Fansuri apalagi untuk mengkritiknya.

Al-Raniri mestinya merujuk *Asrār al-‘Arifīn* dan *Syarab al-‘Āsyiqīn*, jika hendak mendiskusikan pandangan-pandangan Fansuri. Menurut al-Attas, tampaknya al-Raniri tidak menyerap pendapat Fansuri, tidak berhasil memperoleh pemahaman yang lebih mendalam sehingga tidak mampu

42 Alwi Shihab, *Antara Tasawuf Sunni*, hlm. 152.

mengenal istilah-istilah yang digunakan Fansuri. Kritik-kritiknya hanya didasarkan pada *al-Muntahā*. Ibaratnya, seseorang hendak mengkritik pendapat al-Ghazali dengan hanya merujuk *Misykāt al-Anwār*, tanpa melihat karya-karyanya yang lain.

Penutup

Pemikiran tasawuf al-Raniri, secara umum, yang merupakan respon atau antitesa terhadap pemikiran tasawuf sebelumnya, yaitu Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumaterani, menimbulkan kontroversi dan keresahan bagi masyarakat dan ulama-ulama semasanya, sebagaimana pernah dikecam oleh al-Kurani, seorang ulama dan guru sufi di Timur Tengah. Persepsi ini merupakan fakta yang sebenarnya terjadi pada diri al-Raniri, yang oleh banyak kalangan dianggap sebagai pembaru atau *mujaddid* tokoh muslim Nusantara.

Kritik keras yang dilancarkan al-Raniri kepada Fansuri dan Sumaterani bukan semata-mata menyangkut persoalan teologi atau perbedaan paham ajaran tasawuf, tetapi lebih didominasi pula oleh kompetisi kekuasaan di antara mereka. Fakta ini semakin menegaskan bahwa mencampuradukkan urusan agama ke dalam persoalan politik, atau sebaliknya, yang saling “menunggangi”, dapat merusak stabilitas sosio-politik, sebagaimana yang terjadi di zaman kerajaan Aceh.

DAFTAR RUJUKAN

- Abdullah, Hawash. Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara. Surabaya: al-Ikhlas, tt
- Al-Attas, S.M.N. A Commentary on the Hujjat Al-Siddiq of Nur Al-Din Al-Raniri. Kuala Lumpur: Ministry of Culture, 1986
- . Raniri and the Wujūdiyyah of 17 th. Singapore: MMBRAS III, 1966
- . The Mysticism of Hamzah Fansuri. Kuala Lumpur: Malay University, 1909
- Azra, Azyumardi. Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII. Bandung: Mizan, cet. V, 1999
- .The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia. Honolulu, Allen & Unwin and University of Hawai'i Press, 2004
- Daudi, Ahmad. Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syeikh Nuruddin Ar-Raniri. Jakarta: Rajawali Press, 1983
- Iskandar. Tokoh Dua Melayu Klasik. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa, 1987
- Mulyati, Sri. Tasawuf Nusantara: Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka. Jakarta: Kencana, 2006
- Proyek Pembinaan Perguruan Tinggi Agama Institut Agama Islam Negeri Sumatera Utara. Pengantar Ilmu Tasawuf. Sumatera Utara: IAIN Sumatera Utara, 1981
- Rahman, Fazlur. "Revival and Reform", dalam P.M Holt (peny.), The Cambridge History of islam. Cambridge: Cambridge University Press, 1970
- . Islam. Chicago: University of Chicago Press, 1979
- Shihab, Alwi. Antara Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi: Akar Tasawuf di Indonesia. Jakarta: Pustaka Iman, 2009