

**WAḤDATUS SHUHŪD, KRITIK AL-RĀNIRI ATAS PANTEISME
KETUHANAN****Ahmad Fairuzi**

Pascasarjana Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia Jakarta

*fairuzi@unusia.ac.id***Sulistiya Ayu Anggraini**

Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah

*ayusulistiya6@gmail.com***ABSTRACT**

This paper discusses Al-Rāniri's criticism of the theological conception in Nusantara Sufism which contains elements of pantheism. This paper begins by describing the teachings of Waḥdah shuhūd in Sufism Al-Rāniri. This teaching believes in God, Allah as the only one and only being, while the universe (ma siwallah) is only a madzhar that testifies to the oneness of Allah Himself. That is why a being other than Allah is not separate, it is neither independent nor one (united) with God. Based on this view, Al-Rāniri criticizes, even kafuses the wujūdiyah followers because they tend to be pantheistic which unites God, Allah and humans. The Sufism teachings developed by Al-Rāniri were able to bring together sharia and Sufism. This teaching can be accepted by the people of the archipelago, Aceh in particular because the people of the Archipelago in the following years were colored by Sunni teachings that uphold the practice of sharia. This paper aims to find the position of Waḥdah shuhūd teachings in the context of Nusantara Islamic studies, especially in the field of Sufism, whose roots cannot be separated from the development of Sufism in the 17-18 century. Therefore, this study uses a descriptive-analytical approach while adhering to the accuracy of the analysis data that has been carried out by previous researchers.

Keywords : *Al-Rāniri, Waḥdah Shuhūd, Tasawuf Nusantara, Pantheism.*

ABSTRAK

Tulisan ini membahas tentang kritik Al-Rāniri atas konsepsi teologis dalam ajaran tasawuf Nusantara yang mengandung unsur panteisme. Tulisan ini dimulai dengan menjabarkan ajaran *waḥdah shuhūd* dalam tasawuf yang dikembangkan Al-Rāniri.

Ajaran ini menyakini Tuhan, Allah sebagai satu-satunya *dhāt* yang esa, sedangkan alam semesta (*mā siwallāh*) hanyalah *madzhar* yang memberi kesaksian akan keesaan Allah itu sendiri. Karena itulah *wujūd* selain Allah tidaklah terpisah, berdiri sendiri pun juga tidak menyatu (*manunggal*) bersama *Dhāt* Allah. Berdasarkan pandangan ini, Al-Rāniri mengkritik, bahkan mengkafirkan penganut aliran *wujūdiyah* kerana cenderung panteistik yang menyatukan Tuhan, Allah dengan manusia. Ajaran tasawuf yang dikembangkan Al-Rāniri ini mampu mempertemukan syariat dengan tasawuf. Ajaran ini dapat diterima oleh masyarakat Nusantara, Aceh pada khususnya karena masyarakat Nusantara di tahun-tahun berikutnya diwarnai dengan ajaran *sunni* yang memegang teguh amalan syariat. Tulisan ini bertujuan untuk mencari posisi ajaran *waḥdah shuhūd* dalam konteks kajian Islam Nusantara, khususnya dalam bidang tasawuf yang akar pemikirannya tidak dapat dilepaskan dengan perkembangan tasawuf di abad ke-17-18. Karena itu, penelitian ini menggunakan metode pendekatan deskriptif-analitis dengan tetap memegang teguh akurasi data analisis yang telah dilakukan oleh peneliti-peneiti sebelumnya.

Kata-kata Kunci : *Al-Rāniri, Waḥdah al-Shuhūd, Tasawuf Nusantara, Panteisme*

Pendahuluan

Diskursus sejarah perkembangan teologi Islam di Nusantara tidak lagi ramai diperbincangkan oleh kalangan akademisi. Konsep metafisika ketuhanan pada masyarakat Muslim Indonesia di fase awal masuknya teologi Islam kisaran abad ke-13 M, hingga periode pertengahan sekitar abad ke-16-17 M, belum terjabarkan dengan rinci—klarifikasi benar dan salahnya. Sementara itu, segala bentuk ibadah dan ritual keagamaan yang dilakukan oleh setiap umat beragama, merupakan implementasi nyata (*manifes*) dari kepercayaan mereka terhadap Tuhan. Maka, ibadah dan praktik ritual keagamaan setiap umat beragama hanya dapat dijalankan dengan benar dan absah, ketika prinsip-prinsip teologisnya dipahami dengan benar. Kerangka pikir korelatif yang menggantungkan keabsahan ibadah pada keyakinan terhadap Tuhan yang benar menarik ditelaah, guna melihat signifikansi relasi historis teologi sufistik dalam membentuk dinamika keberagamaan masyarakat Nusantara secara akademik (Nasir 2012, 3).

Mengawali tulisan ini, perlu diperhatikan bahwa budaya “*teis*”, jelmaan akidah hingga tradisi ritual keagamaan dalam masyarakat Nusantara, sudah tertanam sejak sebelum datangnya agama-agama modern, yaitu agama Jawa Purba, atau yang lebih akrab disebut dengan agama Kapitayan (Sunyoto 2012, 12). Sistem kepercayaan yang berasal dari manusia ras *Proto Melanesia* keturunan *Homo Erectus* sejak abad pra-sejarah telah menyebar di Asia

Tenggara dan pulau-pulau Nusantara (Subagya 1979, 13). Sistem kepercayaan Kapitayan yang mengkultuskan "*Sang Hyang Taya*" sebagai sesembahan utama masih membekas dalam tradisi masyarakat Jawa hingga abad ke-17 M, di mana teologi Islam mulai berkembang pesat di Nusantara. "*Taya*" dalam bahasa Jawa purba bermakna kosong atau hampa (*Awang-Uwung* atau *Suwung*). "*Taya*" juga dapat diartikan absolut (Sunyoto 2012, 37).

Konsepsi teologis agama Kapitayan sebagaimana mereka rumuskan dalam bentuk sesembahan kepada "*Sang Hyang Taya*" secara *esoteric* tidak jauh beda dengan metafisika ketuhanan umat Islam. Dalam perspektif ilmu kalam atau bahkan dalam tradisi sufisme Islam, persepsi tentang Tuhan sebagai "*Dhāt*" transenden yang adanya sebab dirinya sendiri tanpa sumbangsih "*Dhāt*" selainnya, sebagai "*Dhāt*" yang tidak mungkin dapat ber-*maqām* dalam diri makhluk, sebagai "*Dhāt*" yang sama sekali berbeda dengan makhluk, tidak memiliki perbedaan yang signifikan dengan sistem kepercayaan masyarakat Jawa pada dasarnya. Terlepas dari kiasan ini, terkait dengan konsep ketuhanan dalam teologi Islam dengan agama Jawa sebagaimana dimaksud belum tentu tepat, hal penting yang harus dicatat adalah, bahwa masyarakat Nusantara sudah "*teis*" jauh sebelum datangnya agama baru: Hindu, Budha dan Islam.

Bila dicermati berdasarkan catatan sejarah islamisasi di Nusantara, ajaran tasawuf memiliki sumbangsih yang cukup dominan. Sumbangan kuat tasawuf ini dapat dilihat sangat jelas pada pola islamisasi yang akulturatif, kompromis dan tidak membebani masyarakat dengan kewajiban-kewajiban *fiqhiyah* (Shihab 2001, 1-2). Sebab itulah kedatangan Islam di Nusantara dengan mudah diterima dan dapat berkembang dengan pesat. Secara geografis, sejak kali pertama penyebarannya, ajaran Islam tumbuh dan berkembang di daerah-daerah subordinat yang tidak banyak diwarnai oleh tradisi dan sistem kepercayaan Hindu-Budha, seperti di Maluku, Banten, Aceh, Makassar dan Minangkabau bagian pesisir. Tradisi Kapitayan, Kejawen, dan atau bahkan Hindu-Budha, lumrahnya berkembang di pedalaman. Sementara Islam datang ke daerah-darah pesisir yang memiliki akses cukup luas terhadap peradaban kosmopolitan di masanya (Thohir 2004, 324). Dari proses ini dapat dipahami bahwa datangnya Islam yang membawa seperangkat ideologi dan teologi, menghindari perjumpaannya dengan sistem teologi yang sudah ada sebelumnya.

Masuknya Islam dengan nuansa sufistik mampu meraih dua nilai penting. *Pertama*, menampilkan sikap Islam yang ramah dan santun dengan pendekatan *esoteric*. Dan *kedua*, menanamkan pondasi teologi Islam yang cukup kuat sejak dini pada masyarakat pinggiran yang tak banyak bersentuhan dengan sistem kepercayaan leluhurnya. Lanskap Muslim periode awal dengan bernuansa

sufistik ini dapat diambil contohnya pada peradaban Aceh semasa Sultan Alauddin Ri'ayat Syah (1588–1604), di mana ajaran tasawuf yang diajarkan oleh Hamzah Fansuri (sekitar abad 16-17 M) dan Syamsuddin Sumatrani (di kisaran tahun 1575-1630 M) berhasil memasukkan *wujūdiyyah* ke istana.

Dalam perkembangannya, karakteristik pemikiran dan corak ajaran tasawuf *wujūdiyyah* yang dibawa Hamzah Fansuri bersama muridnya Syamsuddin Al-Sumatrani mendapat tantangan dan kecaman sesat dari Nuruddin Al-Rāniri dan ulama-ulama besar Aceh pada masanya. Aliran *wujūdiyyah* yang diduga sebagai kelanjutan dari *waḥdatul wujūd*-nya Ibnu 'Arabi dan Al-Jilli ini dicap menyimpang dari ajaran Islam (Hermansyah 2014, 44-45). Ajaran *wujūdiyyah* yang menganggap setiap emanasi adalah aspek Tuhan, oleh Al-Rāniri “dicap” *panteisme* yang bukan meng-Esa-kan Tuhan tapi justru menyekutukan Tuhan dengan segala ciptan-Nya. Ajaran *wujūdiyyah* Hamzah tentang falsafah metafisika ketuhanan dan teologi sufinya yang dituangkan dalam *Asrār al-Ārifīn*, oleh Al-Rāniri dinilai sebagai pembelaan. Begitu pula dengan kitab *Muntahī* yang di dalamnya membahas pandangan Hamzah atas *shaṭaḥāt (teofani)* sufi Mansur al-Ḥallāj “*Anā al-Ḥaqq*” (Akulah kebenaran sejati) dinilai sebagai pembelaan diri belaka. (Sudrajat 2017, 56).

Sehingga, Al-Rāniri mengeluarkan fatwa *kufur* dan halal darahnya terhadap para penganut *wujūdiyyah* dan *waḥdatul wujūd*. Selain itu, terlepas dari kepentingan politik, Al-Rāniri yang tidak kenal kompromi melalui kuasa Sultan melakukan pembakaran terhadap kitab-kitab Syaikh Fansuri dan Sumatrani (Azwad 2008, 45). Al-Rāniri sebagai *qāḍi mālik al-‘adl*, *mufti* kesultanan sepenuhnya, membasmi aliran *wujūdiyyah*, *waḥdatul wujūd* dengan *waḥdah shuhūd* yang mengompromikan tasawuf dengan syariat.

Dialektika sufisme Islam di Nusantara seperti disebutkan di atas, dalam penelitian ini akan didalami dari dua sisi perdebatannya secara cermat, guna mencari posisi tasawuf Nusantara pada masing-masing kedua aliran tersebut. Namun begitu, penelitian ini tidak hendak mengecualikan satu dari kedua aliran dimaksud sebagai ajaran sesat yang harus dihindari. Penelitian ini akan mengelaborasi kedua aliran tersebut dalam kerangka pikir Islam Nusantara. Hasil telaah elaboratif yang cermat, secara tidak langsung pada posisi proses dialektika, penilaian hingga kritik, akan terbentuk dengan sendirinya. Penting dicatat, penelitian ini sejak awal tidak menggolongkan *wujūdiyyah* maupun *waḥdatul wujūd* sebagai aliran tasawuf yang berbau *panteisme*. Jika pengkategorian tersebut dalam proses penelitian ini tidak dapat dihindari, hal itu merupakan penilaian—yang mungkin diberikan—Al-Rāniri itu sendiri. Jabaran kerangka konsep *panteisme* yang akan dibahas di sub bab bahasan

selanjutnya, hanyalah tolak ukur teoritis yang sengaja dihadirkan secara akademik.

Penelitian ini menggunakan pendekatan deskriptif analitis pada masing-masing aliran kontroversial sebagaimana disebutkan di atas. Penggunaan istilah “tasawuf Nusantara” dalam penelitian ini tidak lain hanyalah sekadar batasan pada corak, karakteristik, dan eksperimentasi ajaran tasawuf yang pernah berkembang dan bernuansa Nusantara, mulai dari pemilihan istilah-istilah yang digunakan, pemilihan kiasan simbolik, logika berfikir hingga ruang lingkup perkembangannya yang tidak bisa dipisahkan dengan nuansa ke-Nusantara-an. Batasan ini penting ditegaskan untuk menjamin *focus* dan *scope* kajian yang akan dijabarkan selanjutnya.

Berkenalan dengan Tasawuf Nusantara

Periode pemikiran Islam abad pertama (600-1258 M) ditandai dengan lahirnya berbagai disiplin ilmu pengetahuan dari cendekiawan Muslim, salah satunya adalah disiplin ilmu tasawuf. Sejak kelahirannya, tasawuf selalu diwarnai dengan dua varian aliran yang sepiantas saling bertentangan, yaitu *tasawuf falsafi* dan *tasawuf akhlaki*. Pemikiran *tasawuf falsafi* seperti *ḥulūl*, *ittiḥād*, *fana'* dan *ittiṣāl*, lahir dari buah pemikiran Abu Yāzīd al-Bastāmi, al-Ḥallāj, Ibn 'Arabi dan al-Jilli. Sementara *tasawuf akhlaki* dipelopori oleh Junaid al-Baghdādi, al-Qushayri, dan Al-Ghazālī (Simuh 1996, 32).

Di Nusantara, kedua corak tasawuf ini juga berkembang pesat. Sebut saja beberapa nama seperti Hamzah Fansuri, Syamsuddin Al-Sumatrani, Abdur Rauf Al Fanshuri dan Syekh Burhanuddin Ulakan adalah tokoh sufi di Nusantara yang menjalankan *tasawuf falsafi* mirip dengan *waḥdatul wujūd* yang dipelopori oleh Ibn 'Arabi. Sementara itu, sufi Nusantara periode pertama yang mengajarkan *tasawuf akhlaki* adalah Nuruddin Al-Rāniri. Al-Rāniri adalah tokoh sufi Nusantara yang berusaha mempertemukan syariah dan tasawuf. Corak tasawuf Al-Rāniri lebih condong pada *sunni* sebagaimana yang diajarkan Al-Ghazālī maupun Junaid al-Baghdādi. Tasawuf Al-Rāniri dikenal dengan ajaran *shuhūdi* atau *waḥdah shuhūd* (Majid 2015, 181). Al-Rāniri sebagai tokoh sufi Aceh yang cukup berhasil membasmi bias-bias *wujūdiyyah* dengan dalih *hiretic (bid'ah)*.

Dalam perkembangannya, tasawuf Nusantara lebih menekankan pada jalan pemurnian akidah dari bias *heretic panteisme*. Melalui perpaduan rumpun ilmu fikih (syariat) dan ilmu tauhid (teologi), *tasawuf akhlaki* dapat mencapai keberhasilannya pada masa Syekh Abdus Samad al-Falimbani. Abdus Samad lebih condong mengembangkan tasawuf Al-Ghazālī. Pemikirannya tentang

teologi dituangkan dalam kitabnya *Hidāyat Al Sālikīn* dan *Sayr Al Sālikīn Ila Ibādati Rabbil ‘Alamīn*. Corak Ghazalian dalam diri Syekh Abdus Samad terlihat jelas pada kategorisasi tasawuf yang dibedakan dalam dua bentuk kerangka ilmu pengetahuan: ilmu *mu‘āmalah*, dan ilmu *mukāshafah*. Argumentasi tentang masing-masing varian dari dua ilmu ini mirip dengan keterangan yang disampaikan Al-Ghazālī dalam kitabnya *Iḥyā’ ‘Ulūmuddīn* dan *Minhājul ‘Ābidīn*. (Shihab 2017, 125). Ajaran tasawuf dengan mengelaborasi karakter, ciri khas dan coraknya yang khas Nusantara menemukan momentumnya di tangan Syekh Abdus Samad.

Ajaran tasawuf yang berkembang pesat di Nusantara juga bersumber dari ulama lainnya, yaitu Syekh Muhammad Nafis al-Banjari. Tasawuf dalam asuhan Syekh Nafis menjadi penyelamat keimanan (*‘aqīdah*) bagi setiap hamba yang sedang menempu jalan menuju Allah (*sālik*). Ini terlihat pada ajaran tasawufnya yang ditekankan pada penghayatan lafal “*lā ilāha illā Allāh*”. Dalam konsep ketuhanan, Syekh Nafis menekankan pada peng-Esa-an Tuhan. Karenanya, Syekh Nafis meyakini bahwa Allah adalah *al-ahad* yang kemudian diturunkan dalam tiga konsep, *tauḥīd al-Dhāt*, *tauḥīd al-Sifat*, dan *tauḥīd al-Af‘āl*. Seorang *Sālik* harus menjadikan tauhid sebagai jalan menuju *ma‘rifah*. Baginya, ketika seorang *Sālik* mendudukan Allah sebagai *Dhāt* yang *Wāḥid*, baik yang berhubungan dengan *wāḥid al-wujūd fi al-‘Azali* dan *wāḥid al-wujūd al-Abadi*, maka niscaya ia akan mampu mencapai *ma‘rifah Allah* (Al-Tahanāwi 1996, 528).

Aliran tasawuf Syekh Nafis dapat dipandang sebagai bentuk *tasawuf akhlaki* karena dalam beberapa kitabnya, terutama dalam *Dūr al-Nafīs*, ia banyak mengutip pendapat kalam mazhab Al-Ghazālī yang merupakan tokoh penting dalam *Ash‘ariyyah*. Sebab itulah Syekh Nafis menekankan pengetahuan tentang Allah, sebagai yang Esa dan yang *haqq* dapat disebut sebagai bagian dari ajaran *shuhūdiyyah* atau *waḥdah shuhūd*.

Selepas dari kedua tokoh tersebut, perkembangan tasawuf di Nusantara yang diwarnai dengan corak tasawuf *akhlaki* semakin berkembang pesat. Masyarakat Nusantara yang tidak mau menerima ajaran di luar *mainstream*, seperti *ḥulūl*, *ittihād* dan *wuṣūl* yang kemudian hari banyak mendapat serangan dari penganut tasawuf *sunni*, yang pada akhirnya membuat ajaran *tasawuf falsafi* hanyalah sebatas teori yang tidak banyak diperaktekkan di tengah-tengah masyarakat. Terlebih setelah memasuki pertengahan abad 20, pasca berdirinya Nahdlatul Ulama (NU) sebagai organisasi yang banyak memiliki basis ulama bermadzhab *sunni*, ajaran *Ash‘ariyyah* marak ditekuni oleh pesantren. Sejak periode itulah ajaran tasawuf yang dipadukan dengan syariat menjadi ciri khas dan karakter tasawuf Nusantara selanjutnya, hingga hari ini.

Dalam diskursus ini, hadirnya Al-Rāniri dengan ajaran *waḥdah shuhūd*-nya telah memulai babak baru tasawuf Nusantara—dari *falsafi* ke *akhlaki*. Meski demikian, tidak dapat dipungkiri pemikiran *tasawuf falsafi* masih selalu hadir dalam kajian kitab di berbagai majelis ta'lim. Keberhasilan *waḥdah shuhūd* sebagai pembasmi *wujūdiyyah* di abad 17 M, menjadi kunci utama berkembangnya *tasawuf akhlaki* sejauh ini. Bersamaan dengan keberhasilan tasawuf akhlaki, wajah tarekat yang berkembang di Nusantara, mulai *Sathoriah*, *Sammaniah*, *Qodiriyah*, *Naqsabandiah*, hingga TMA tidak memiliki kontroversi yang mencolok dari teologi *sunni*.

Heretica Tasawuf dari Alegori Teofani ke Panteisme

Perkembangan tasawuf di Nusantara sebagaimana sedikit telah dijabarkan di atas, tidak seluruhnya dapat diterima apalagi dipahami secara benar oleh masyarakat. Dari sekian banyak varian dan ajaran tasawuf, terselip satu aliran yang “dicap” *panteisme*, suatu ajaran yang mempersepsikan segala sesuatu adalah *wujūd* Tuhan (Titus 1984, 442).

Secara harfiah, kata *panteisme* terdiri dari tiga suku kata, yaitu “*pan*” yang berarti seluruh, “*teo*” yang bermakna Tuhan, dan “*isme*” yang menunjukkan paham/aliran. Secara harfiah, *panteisme* memiliki arti segala yang ada adalah Tuhan. Secara praksis, penganut *panteisme* menyepadankan Tuhan dengan segala sesuatu yang ada, dalam istilah bahasa Arab disebut *tasybih/tashabbuh*. Penganut *panteisme* memiliki argumentasi yang kuat tentang keyakinannya, yaitu kehadiran Tuhan yang aktif pada setiap segala yang ada, telah membuat segalanya ada. Penganut *panteisme* secara umum memandang Tuhan dari dua perspektif: personal dan universal. Penganut *panteisme* personal menyatakan bahwa yang benar-benar ada hanyalah Tuhan. Karena itu, segala yang ada adalah perwujudan dari keberadaan Tuhan. Madzhab ini mirip dengan tasawuf *sunni* yang menyatakan segala yang ada merupakan bukti dari adanya Tuhan. Sedangkan penganut *panteisme* universal menganggap akumulasi dari seluruh *wujūd* yang ada, terdapat pada *dhāt* Tuhan (Bakhtiar 2009, 94).

Dalam Islam, paham *panteisme* kerap kali diidentikkan dengan paham *waḥdatul wujūd* (kesatuan *wujūd*) sebagaimana yang dikonsepsikan Ibnu Al-'Arabi. Sekalipun *waḥdatul wujūd* tidak dapat disamakan secara persis dengan *panteisme*, kedua sistem keyakinan ini memiliki kemiripan teologis, bahwa pada segala yang ada terdapat *dhāt* Tuhan. *Panteisme* berkeyakinan bahwa alam adalah Tuhan dan Tuhan adalah alam. Sedangkan *waḥdatul wujūd* berkeyakinan bahwa dalam alam ada Tuhan. (Bakhtiar 2009, 93). Dapat disederhanakan, dalam aliran *waḥdatul wujūd*—di Nusantara dikenal dengan aliran *wujūdiyyah*—

ada unsur-unsur *panteisme* yang cukup kuat. Pemahaman yang demikian ini menurut Al-Rāniri, *waḥdatul wujūd* memiliki unsur *tashbih/tashabbuh* yang menghilangkan unsur-unsur *tanzih* (kesucian) pada *Dhāt* Tuhan itu sendiri.

Pada realitasnya, penganut aliran *tasawuf falsafi*, seperti *waḥdatul wujūd*, selalu identik dengan ungkapan-ungkapan *teofanik* sebagai ekspresi metafisis dari keyakinannya. Sejak awal kedatangannya, sekitar abad ke-16 M ungkapan-ungkapan *teofani* yang identik dengan aliran *tasawuf falsafi*, juga mewarnai sejarah perkembangan tasawuf Nusantara. Syekh Siti Jenar dapat dijadikan contoh konkret dalam menggambarkan akidah sesat penganut tasawuf falsafi ini. Ungkapan *syathahat* (*teofani*) yang diungkapkan Siti Jenar adalah *Manunggal ing Kawula Gusti*, yaitu keyakinan menyatu (*manunggal*) dalam (*ing*) diriku (*kawula*) Tuhan/Allah (*Gusti*). Ungkapan *teofani* yang pernah terlontar dari Siti Jenar membuat Sunan Giri marah dan mengakhiri ajaran ini dengan membunuh Siti Jenar. Menurut riwayat tradisi Jawa, Siti Jenar telah mencapai puncak estetis (kebahagiaan luar biasa) dengan pengalamannya yang bersatu (*union*) dengan Tuhan/Allah (Howwell 2001, 7070). Ajaran Siti Jenar tidak mendapat sambutan yang baik dari para ulama di masanya, tapi justru ditolak dan dimusnahkan. Karena menurut para wali waktu itu, ajaran Siti Jenar sesat dan cenderung menghilangkan dimensi *tanzih* yang inheren dengan *Dhāt* Tuhan/Allah itu sendiri. (Arifin 2012, 126)

Jika ditelaah dengan seksama, ajaran Siti Jenar tentang *Manunggal ing Kawula Gusti* sebagaimana yang terlontar dalam *syathahat*-nya memiliki kesamaan dengan ajaran *waḥdatul wujūd* sebagaimana yang diajarkan Abu Yazīd Al-Bustāmi. Al-Bustāmi dalam *shataḥāt*-nya pernah mengungkapkan “*Aku sudah melepaskan diriku seperti seekor ular melepaskan kulitnya, sesudah itu aku melihat hakikat diriku, dan aku adalah diriku sendiri, Dia (Allah)*” (Toriqularif 2018, 257). Kemunculan ajaran *Manunggal ing Kawula Gusti* Siti Jenar beserta berbagai ungkapan-ungkapan *teofaninya* yang merasa telah mencapai puncak *union* dengan Tuhan/Allah merupakan jejak hitam bagi perkembangan tasawuf tidak hanya di Nusantara, tapi dalam dunia Islam secara universal (Pramasto 2019, 102).

Ungkapan *shataḥāt* para sufi Nusantara yang dinilai *bid’ah* (*heretik*) selanjutnya terdapat pada sosok Haji Abulung seorang pengajar tasawuf dari Kalimantan Selatan. Haji Abulung adalah toko Sufi yang hidup semasa dengan Syaikh Arsyad Al-Banjari. Dalam dunia tasawuf, ungkapan *teofani heretik* dari Haji Abulung terdapat pada ajarannya yang mengatakan bahwa, “*Tidak ada wujūd selain Allah*”, “*Tidak ada Abdul Hamid (Abulung) selain Allah*”, “*Dia adalah Aku dan Aku adalah Dia*”. Ajaran ini tidak mampu bertahan dan berkembang

lama, karena bertentangan dengan aliran tasawuf yang dianut oleh Sultan Tahmidullah. Raja meminta Al-Banjari untuk menghakimi Haji Abulung. Syaikh Arsyad mengeluarkan fatwa bahwa Haji Abulung sesat, kemudian Sultan Tahmidullah memerintahkan untuk menyelesaikannya (Prasmanto 2020, 12).

Selain kedua tokoh sufi di atas, ajaran tasawuf yang dinilai sesat dan pernah berkembang di Nusantara adalah ajaran "*kesunyatan*" (hakekat) yang diajarkan oleh Haji Ahmad Mutamakin. Sejarah ini dipaparkan dalam naskah Serat Cebolek yang ditulis oleh Kyai Yasadipura I. *Serat Cebolek* menuturkan bahwa Haji Ahmad Mutamakin menuturkan bahwa dirinya telah mencapai puncak "*kasunyatan*", yaitu dengan "*menjadi Muhammad*" (Anonim 2009, 74). Haji Ahmad Mutamakin dalam khutbah-khutbahnya menganjurkan umat Muslim untuk meninggalkan Syariah (hukum Islam) (Bizawie 2002, 115). Ajaran ini jelas melemahkan keyakinan umat Islam sehingga mendapat pertentangan dari berbagai ulama pada masa itu. Ajaran *panteisme* yang disampaikan oleh Haji Ahmad Mutamakin mirip dengan ajaran Syekh Siti Jenar (Muzairi 2011, 23).

Berkaitan dengan ungkapan-ungkapan *teofanik* dari penganut aliran *tasawuf falsafi*, ungkapan mereka dinilai *heretis* karena cenderung *panteisme* dan menyekutukan Tuhan dengan selain-Nya. Para tokoh *tasawuf akhlaki* yang khas Nusantara hadir untuk menyederhanakan pemikiran dan meluruskan keyakinan sufisme *falsafi*. Pada posisi ini, tasawuf Nusantara memiliki fungsi kritik terhadap beberapa aliran tasawuf yang tidak sesuai dengan kultur dan ajaran ulama Nusantara pada umumnya. Apalagi penganut aliran *tasawuf falsafi* dalam perkembangannya di Nusantara cenderung mengesampingkan syariat Islam. Menurut Azra, aliran-aliran tasawuf yang bercorak "*filosofis*" tersebut sempat memperoleh perhatian masyarakat luas sepanjang abad ke-18 (Safwan A.M 2012, 23). Oleh sebab itulah tokoh sufi Nusantara memberikan kritik yang sangat keras dan bahkan menggolongkannya sebagai aliran sesat.

Konsep Tasawuf *Waḥdah Shuhūd* Nuruddin Al-Rāniri

Al-Rāniri sebagai tokoh sufi Nusantara memiliki konsep tersendiri tentang ketuhanan, konsep ini dikenal dengan *waḥdah shuhūd*. Bagi Al-Rāniri, *wujūd* itu Esa adanya yaitu *dhāt* Allah Ta'ala. Alam ini hanya *mazhar* (perwujudan) yang tidak lebih dari sekadar sebagai bukti adanya Allah Swt. *Waḥdah Shuhūd* Al-Rāniri mengajarkan bahwa *wujūd* Allah dengan alam berlainan, namun tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Alam semesta sebagai *wujūd majāzi* dari Allah. *Wujūd majāzi* dalam hal ini tidak dapat diartikan sebagai padanan dan atau perumpamaan, akan tetapi *wujūd majāzi* yang dimaksudkan adalah alam semesta sebagai gambaran dari *wujūd* Allah (Tim IAIN Sumut 1983, 186).

Ajaran *waḥdah shuhūd*-nya Al-Rāniri dapat diterima oleh masyarakat Nusantara, khususnya masyarakat Aceh pada abad ke-16-17 karena tidak bertentangan dengan syariat Islam. Bahkan, Al-Rāniri dipercaya sebagai *mufti* kesultanan dan sering kali diminta fatwa berkaitan dengan paham ketuhanan yang dianggap sesat dan berkembang di Aceh pada waktu itu. Penganut *wujūdiyah* kerana persepsinya yang meyamakan Tuhan dengan makhluk, menurut Al-Rāniri dapat disebut kufur dan harus kembali ke jalan syariat. Bagi mereka yang tidak mau kembali ke jalan syariat, maka pantas untuk mendapatkan hukuman (Azra 1995, 200). Al-Rāniri tidak menolak ajaran *wujūdiyah* secara sepenuhnya, tapi juga tidak menerima secara keseluruhan. Seperti dijelaskan Abdul Hadi dalam *Tasawuf yang Tertindas*, Al-Rāniri hanya menolak persamaan Tuhan dengan makhluk-Nya, dengan alasan syirik dan *panteistik*. Ini berbeda dengan pengkafiran yang dilakukan Ibnu Taimiyah yang mengkafirkan secara total penganut tasawuf Ibnu 'Arabi (Hadi WM 2001, 159).

Kalau begitu, dari uraian diatas dapat dipahami bahwa pandangan Al-Rāniri tidak jauh berbeda dengan konsep Hamzah dan Syamsuddin terutama dalam masalah hubungan antara *wujūd* Tuhan dengan alam. Sekalipun disebut bahwa Al-Rāniri adalah penentang paham Hamzah, namun sebenarnya perbedaan mereka terkesan pada pengungkapan redaksi saja. Dari sini timbul kecurigaan bahwa boleh jadi, fatwa pengkafiran oleh Al-Rāniri terhadap konsep Hamzah dan pengikutnya disebabkan oleh motif lain, seperti unsur politik dan kekuasaan, karena untuk menyebarkan pahamnya, Al-Rāniri perlu "kekuatan istana" untuk melindungi gerakannya (Tim IAIN Sumut 1983, 224). Dugaan ini bisa saja terjadi, sebab ar-Raniri merupakan seorang pendatang di Aceh dan ia tentu punya program untuk dapat bertahan dengan kepentingan idenya.

Terlepas dari motif kepentingan politik, secara kerangka paradigmatic ada perbedaan sangat kuat antara Al-Rāniri dengan Hamzah Fansuri dalam memosisikan syari'at. Menurut Al-Rāniri, syari'at tidak dapat diabaikan untuk menuju hakekat. Untuk lebih memperjelas titik tolak perbedaan pemikiran antara Al-Rāniri dengan beberapa tokoh tasawuf di masanya, penjabaran atas ragam pemikiran tasawuf penting untuk dikemukakan. Seperti dikutip Abdullah, dalam menjelaskan konsep *wujūd*, Hamzah Fansuri mengatakan bahwa *dhāt* Allah dengan alam Esa hukumnya. Dapat diibaratkan seperti cermin dan bayangan. Keduanya saling terkait dan tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Karena gambar yang ada pada cermin, pada hakikatnya satu *wujūd* dengan bendanya (Abdullah 2015, 110). Pada bagian ini, Hamzah memiliki kedekatan dengan konsep *waḥdatul wujūd* sebagaimana yang dikonsepsikan oleh Ibnu 'Arabi.

Rumusan *waḥdatul wujūd* Ibn ‘Arabi dapat diperhatikan pada syair yang dikutip oleh Abdul Aziz Dahlan dalam tesisnya:

*al-‘Abdu Rabbun wa ar-Rabbu ‘Abdun
ya layta Sya’ry Man al-Mukallaf
in qulta ‘abdu fa dzaka Rabbun
aw qulta Rabbun anna yukallaf*

Berdasarkan kutipan syair di atas, pengikut ajaran *waḥdatul wujūd* menyakini bahwa ada konsep *tanzih* dan *tashbih*—sekaligus dan menyatu, yaitu *tanzih* dalam transendensi Tuhan serta pengakuan akan imanensi Tuhan. Di sinilah letaknya kesatuan antara *wujūd* Tuhan dengan *wujūd* alam. Memang sulit dibedakan antara dua *wujūd* yang telah menyatu. Ide seperti inilah yang mempengaruhi Hamzah dan Syamsuddin dalam tasawufnya. Dari pola pikir ajaran tasawuf ini, Hamzah memiliki konsep 5 martabat yang berurutan. Zat Tuhan sebagai *lā ta’ayyun*, lalu *bertajalli*, maka muncul; *ta’ayyun awal* (ilmu, nur, *wujūd*); *ta’ayyun thāni* (manifestasi ilmu Tuhan); *ta’ayyun thālis* (roh); *ta’ayyun rābi’*; dan *khāmis* (alam semesta dan makhluk lainnya dan penciptaan alam materi terus berkelanjutan) (Dahlan 1999, 73).

Sedangkan Syamsuddin merumuskan martabat tujuh yang terinspirasi dari konsep al-Burhanpuri (1623/1029 M). Penciptaan bermula dari sifat *ilāhiyah* sampai terbentuk martabat alam yang bersifat materi (Dahlan 1999, 124). Pada dasarnya, isi rumusannya tidak berbeda jauh dengan konsep Hamzah. Hanya dibedakan dari penggunaan istilah serta posisi tingkatan.

Adapun mengenai konsep *wujūd*, Syamsuddin dan Hamzah sama-sama mendukung konsep *wujūdiyah*. Syamsuddin membagi strata *tahlil* ke dalam 3 kategori: *lā ma’būd illallāh*, *lā maqsud illallāh*, *lā maujūd illallāh*. Inilah konsep *tanzih* (3 macam) maksudnya meluputkan alam. Kategori di atas disebut sebagai tauhid murni yang harus diajarkan serta dipahami sesuai dengan tingkatan *sālik*. Rumusan tersebut yang dikritik Al-Rāniri dan dianggap penyimpangan akidah yaitu menafikan hakikat makhluk. Rusdiyanto dan Musafar dalam penelitiannya di *Potret Pemikiran: Jurnal Penelitian dan Pemikiran Islam* menjelaskan bahwa, menurut Al-Rāniri, makhluk tetap berhakikat seperti matahari dan cahaya yang masing-masing tetap punya hakikat. Jadi, menurut Al-Rāniri, ajaran Hamzah (aliran *wujūdiyah*) dengan konsep imanensi Tuhan meng-esakan dalam diri makhluk hanya hakikat Allah saja (Rusdiyanto dan Musafar 2018, 5).

Gerakan Al-Rāniri yang tergolong ekstrim dalam menyerang dan mengkritik penganut *wujūdiyyah* menimbulkan kecurigaan bahwa ada motif politik yang mendorong fatwa-fatwa penyesatan dari Al-Rāniri. Lain dari pada itu, pada dasarnya Al-Rāniri sejak sedia kala telah bertekad untuk menganjurkan pengamalan syari'at kepada masyarakat, kemudian disusul dengan amalan-amalan tasawuf. Ringkasnya, aliran *wujūdiyyah* sebagaimana diajarkan Hamzah dan Syamsuddin, memahami Tuhan secara *falsafi* dan cenderung *panteistik*. Sedangkan Al-Rāniri memahami Tuhan secara teologis sebagaimana konsep tauhid yang dianut oleh kalangan *sunni*. Berangkat dari ikhtiyar ini, Al-Rāniri membagi *wujūd* menjadi dua, yaitu *wujūd* yang dapat dilihat dengan mata kepala: alam sebagai makhluk (*mā siwallāh*), dan *wujūd* yang tidak dapat dilihat dengan mata kepala, tapi dapat dirasakan keberadaannya melalui akal (*'aql*), melalui tuntunan *shara'*, melalui mata hati spritualitas (*kashf*) maupun melalui indra perasa (*dhawq*) yaitu Tuhan, Allah (Al-Attas 1962, 150-151). Berdasarkan keterangan ini, *wujūd* Tuhan, Allah adalah *wujūd* hakiki yang hanya dapat dilihat dengan perantara *'aql*, *syara'*, *kashf* dan *dhawq*, bukan melalui mata kepala.

Penjelasan di atas dapat dilihat dalam kitabnya, *Ḥujjah al-Ṣiddiq li Daf' al-Zindiq*, Al-Rāniri mengatakan:

Wujūd adalah dhāt, yaitu keadaan sesuatu (*syay'*). Artinya diri sendiri. Maka dhāt itu ada kalanya kelihatan dengan mata kepala, tetapi menetapkan ada *'aql* dan *syara'* atau *kashf* dan *dhawq*. Ia itulah *wujūd* hakiki Allah (Al-Rāniri 2005, 43).

Jika diperhatikan secara sepintas, konsep *wujūd* sebagaimana dituliskan Al-Rāniri dalam bukunya itu memiliki kemiripan dengan konsep *wujūd* Ibnu 'Arābi dan atau bahkan dengan beberapa tokoh sufi falsafi lainnya, layaknya Syansuddin dan Hamzah sebagaimana telah dipaparkan di atas. Namun, Al-Rāniri memberi penekanan bahwa *wujūd* hakiki adalah *wujūd* Allah, sedangkan *wujūd* selan-Nya, pada hakikatnya adalah *wujūd* Tuhan, Allah yang dipinjamkan kepada makhluk. *Wujūd* Tuhan, Allah adalah esa dalam dirinya sendiri, bukan *immanen* dalam diri makhluk sebagaimana dikonsepsikan penganut *wujūdiyyah*. *Wujūd* Allah adalah *wujūd* mutlak, bukan *wujūd muqayyad* (terbatas). Ia bebas dari ikatan dan keterkaitan dengan segala sesuatu (*shai'*) dari *azali* hingga abadi. *Wujūd* Allah adalah *Dhāt*-Nya yang berdiri sendiri, Esa, tidak berbilang, tidak terbatas, tidak semua dan tidak pula sebagian. Ia bukan subtansi (*jawhar*) tapi juga bukan aksiden (*'ard*), tidak berubah juga tidak tetap, tidak berpindah juga tidak bertukar. Tidak berlawanan juga tidak serupa. Ia adalah *Dhāt* yang Esa (Al-Rāniri 2005, 32-33).

Ajaran tasawuf Al-Rāniri sebagaimana dijabarkan di atas menegaskan seluruh teori-teori tasawuf, *ḥulūl, ittiḥād, fanā', ittiṣāl, wuṣūl*. Dari itulah ajaran tasawuf Al-Rāniri menjadi kritik, antitesa terhadap *wujūdiyyah, waḥdatul wujūd, ittaḥādiyyah, waḥidiyyah* dan sejenisnya.

Bersamaan dengan itu, Al-Rāniri juga mengakui bahwa alam semesta (*mā siwallāh*) juga memiliki *wujūd* tersendiri. Alam semesta bukanlah tidak ada dan bahkan menyatu dengan Allah, akan tetapi alam semesta juga memiliki *wujūdnya* (tapi bukan *wujūdnya* sendiri), yaitu *wujūd* yang dalam artian metaforis (*majāzi*), *wujūd* yang hanya penampakan (*mazhār*), atau *wujūd* yang hanya bayang-bayang (*zill*). Untuk mencerna perihal ini dengan seksama, Al-Rāniri membagi aliran *wujūdiyyah* dalam dua bagian. *Pertama, wujūdiyyah muwāḥid*, yaitu kelompok yang secara *lafzi* dan *ma'nawi* mengesakan Tuhan, Allah. Kelompok ini sama sekali membedakan Tuhan dengan makhluk-Nya. Kelompok ini diyakini oleh kalangan *mutakallimīn* dan para *ṣūfiyyah*. *Kedua, wujūdiyyah mulḥid*, yaitu kelompok yang menganggap bahwa antara *wujūd* Tuhan dan makhluk-Nya itu satu, sama dan identik. *Wujūdiyyah mulḥid* adalah mereka yang menganggap alam adalah Allah dan menganggap Allah adalah alam. Pendangan ini sama sekali tidak dapat diterima secara *'aql* maupun *naql* (Al-Rāniri 2005, 28-43).

Semua aliran pemahaman *wujūd* sebagaimana digambarkan di atas kesemuanya mendapat kritik tajam dari Al-Rāniri (Septiawadi 2013, 197). Kalangan *wujūdiyyah mulḥid* dianggap kufur karena menyatukan, mengidentikkan, bahkan menganggap sama antara Tuhan dan makhluk-Nya (*mā siwallāh*), sementara *wujūdiyyah muwāḥid* dianggap kufur karena memisahkan secara *qaṭ'i*, secara *ma'nawi* antara *mā siwallāh* dengan Tuhan, Allah itu sendiri. Persepsi ini menjadikan dua *dhāt* yang sama sama berdiri dengan dirinya sendiri. Konsep yang benar menurut Al-Rāniri adalah hanya Tuhan, Allah *wujūd* yang Esa, *wujūd* hakiki, sementara *mā siwallāh* adalah *wujūd majāzi* yang hanyalah *mazhār* dari *dhāt wujūd* Tuhan, Allah. Oleh karena itu, hanya *wujūd majāzi*-lah yang tampak dalam mata, sedangkan *wujūd* hakiki hanya dapat dilihat, dicerna, dirasakan melalui *'aql, aql* dan *syara'* atau *kashf* dan *dhawq*. Karena itulah ajaran Al-Rāniri disebut dengan *waḥdah shuhūd* (persaksian tunggal), yaitu ajaran tasawuf yang mempersepsikan/melihat segala sesuatu apapun (*mā siwallāh*) sebagai kesaksian akan keesaan Allah dan tidak memandang *mā siwallāh* itu sebagai Tuhan, juga tidak menganggap *mā siwallāh* sebagai *dhāt* tersendiri yang terpisah dari Tuhan.

Kritik Al-Rāniri terhadap Panteisme Ketuhanan

Dalam usahanya melenyapkan *wujūdiyyah* di Aceh, Al-Rāniri memanfaatkan pengaruh hubungannya dengan Sultan. Fatwa sesat yang diberikan Al-Rāniri sebagai fatwa untuk Sultan Iskandar Tsani menjadi bukti adanya kritik terhadap ajaran *waḥdatul wujūd*. Dalam usaha pemurnian ajaran Islam ini, Al-Rāniri menggunakan cara; pendekatan intelektual dan pendekatan kekuasaan. Pendekatan intelektual yang dimaksudkan dalam hal ini, Al-Rāniri menulis sejumlah kitab tasawuf yang menerangkan kerancuan, sesat pikir penganut aliran *wujūdiyyah*. Kitab-kitab yang dikarangnya ini pada masa itu oleh Sultan Iskandar Tsani ditetapkan sebagai buku pegangan dalam perihal *'aqāid* yang benar. Sedangkan pendekatan intelektual yang dimaksudkan dalam hal ini, Al-Rāniri membuat forum diskusi dan agenda-agenda debat dengan pengikut *wujūdiyyah*. Dalam forum diskusi dan debat inilah Al-Rāniri menyampaikan kesesatan ajaran *wujūdiyyah* (Hadi WM 2001, 159).

‘Dalam kitab *Nubdhah fi Da‘wa al-Zīl ma‘a Ṣāḥibih*, yang berisi tanya jawab tentang kesesatan ajaran *wujūdiyyah* sebagaimana dikutip Abdul Majid dalam “*Karakteristik Pemikiran Islam Nuruddin Ar Raniry*” jurnal *Substantia*, Al-Rāniri kerap kali menuduh aliran tasawuf *wujūdiyyah* yang diajarkan oleh Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatrani sebagai ajaran yang sesat (Majid, 2015, 182).

Al-Rāniri tidak mengkritik Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatrani secara personal. Akan tetapi lebih fokus pada sistem keyakinan alirannya yang cenderung *panteistik* dalam memosisikan Tuhan. Bagi Al-Rāniri, kesalahan utama ajaran *wujūdiyyah* adalah menyamakan Tuhan dengan alam. *Wujūdiyyah* Hamzah Fansuri mengajarkan *imanensi* Tuhan kepada segala sesuatu yang ada. Ajaran *imanensi* ini oleh Al-Rāniri dianggap sesat kerana tidak mungkin Tuhan/Allah *tajassum* (ber-*maqam*) atau bahkan *tashabbuh* (serupa) dengan makhluk. Karena Tuhan mesti berbeda (*mukhalafah*) dengan makhluk (*lil ḥawādis*). Ketika Tuhan *tajassum* dengan makhluk, maka Tuhan akan kehilangan dimensi kesucian-Nya (*tanzih*) (Dahlan 1999, 73).

Sebagaimana dalam penjelasan sub bab sebelumnya disebutkan bahwa Al-Rāniri menerapkan konsep *waḥdah shuhūd* (kesaksian tunggal) perihal teologi sufi, dalam *Asrār al-Insān*, Al-Rāniri mengecam sistem keyakinan *waḥdatul wujūd* (kesatuan *wujūd*). Al-Rāniri menuliskan:

Jangan terlintas pada sangkamu daripada perkataan ini seperti sesat dan salah ambilnya kaum yang *zindik* lagi *mulhid*, di‘itiqadkannya dan katanya

apabila mati dan hilang fana'lah suatu *shay'* yang ada *maujud* itu maka kembali ke dalam Dhat Allah seperti keluar dari padaNya... Dan lagi pula kata yang empunya *Muntahi* (Hamzah) bahwa *murad* daripada *fa dkhulî jannatî* itu masuklah engkau, hai *nafsu'l-mutmainnah* ke dalam surga, ya'ni kembalilah hamba seperti adanya tatkala pada tempat *kuntu kanzan makhfiyyan* serta dengan Tuhannya seperti biji dalamnya pohon...(Daudy 1983, 235).

Berdasarkan kutipan ini, jelas bahwa Al-Rāniri menggambarkan teologi yang diajarkan dalam *wujūdiyyah* Hamzah Fansuri mengasumsikan Tuhan/Allah hakikatnya sama dengan alam semesta, dan ketika manusia meninggal dunia maka ia kembali ke *Dhāt* Allah (Rusdiyanto dan Musafar 2018, 5). Ajaran Hamzah tentang kesatuan *wujūd* ini juga dapat dilihat dalam alegori kiasan Tuhan dengan 'sebiji pohon kayu' yang diberikan Hamzah. Menurut Hamzah dalam kitabnya *Al-Muntahi* sebagaimana yang dikutip Rusdiyanto dalam *Jurnal Potret Pemikiran*, dikatakan bahwa "ketika seorang melihat sebatang pohon maka ia hakikatnya melihat Allah" (Majid 2015, 184).

Tentang sesat pikir aliran *wujūdiyyah* yang menganggap alam, manusia dan Tuhan itu satu dengan dalil setiap insan yang hidup berasal dari pancaran *Nūr* Tuhan. *Nūr* Tuhan yang ditiupkan pada insan, insan tersebut bisa hidup. Pada keyakinan model ini Al-Rāniri juga memberikan kritik yang sangat tajam. Ini dapat dilihat dalam kitab *Asrār al-Insān* karya Nuruddin Al-Rāniri yang dituliskan:

Seperti sabda Nabi .."*mútú qabla an tamútu*". Yaitulah *maqam fana' fī Allah wa baqa' bi Allah* dan bagi ruh insan itu *ma'nawi* dalam dunia seperti firman Alla Ta'ala.. "*wa man kana maytan faahyainâh wa ja'alnâlah nur yamsyi bih fī al-Nâs*" adakah sama barang siapa yang mati hatinya maka kami hidupkan akan dia dengan *anwar* kami dan dijadikan akan dia nur maka jalanlah ia dengan nur itu yaitulah *baqâ' bi Allah* (Al-Rāniri t.t, 88a).

Selain mengkritik Hamzah Fansuri, Al-Rāniri juga memberikan kritik pada penyamaan Allah dengan makhluk yang disampaikan Syamsuddin as-Sumatrani. As-Sumatrani beserta pengikut *wujūdiyyah* lainnya sebagaimana dikutip oleh Rusdiyanto dan Musafar dituliskan "...*i'tiqad kami* bahwasanya Allah Ta'ala itu diri kami dan *wujūd* kami, dan kami dari-Nya dan *wujūd*-Nya. Dan lagi pula kata mereka itu bahwa alam itu adalah Allah dan Allah itu alam" juga mengandung panteisme. Pernyataan seperti ini kerap kali disampaikan oleh pengikut Hamzah Fansuri ketika berdebat dengan Al-Rāniri (Rusdiyanto dan Musafar 2018, 6-8).

Untuk menguatkan kritiknya, Al-Rāniri juga menyadur pendapat Syamsuddin As-Sumatrani yang mengandung *bidah*. Sebagaimana dituliskan oleh Al-Rāniri menuliskan dalam kitabnya *Ḥujjah al-Ṣiddīq li Daf'ī al-Zindīq* :

“Demikianlah i'tiqad Hamzah Fansuri, katanya dalam kitab *Asrār al-Ārifīn*, bahwa cahaya yang pertama cerai dari pada *Dhāt* Allāh itu Nūr Muhammad. Maka dari pada perkataan ini cenderung kepada *madhhab Tanasukhiyyah*, dan serupa dengan kata falasifah bahwa adalah *Haqq Ta'ālā* itu suatu jawhar yang *bāsīt*. Dan demikian lagi iktiqad *Waṭaniyyah* yang dari pada kaum *Barāhimah* dan *Sāmiyyah* yang *hulūliyyah* mengediami Negeri Tubbat dan seperti *i'tiqād* kaum yang mendiami negeri *Halwūniyyah* dan benua Hindustan, Katanya bahwa segala *arwāh* dan segala sesuatu dari suku-suku Allah dari karena Ia berbuat dan menjadikan segala sesuatu. Maka perbuatan-Nya dan demikiannya itu jadi daripada-Nya jua. Maka segala *makhlūqāt* itu suku-suku dari Allah. Inilah mazhab Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatrani yang *dalālah* keduanya” (Al-Rāniri t.t, 88a).

Pada teks di atas dengan sangat jelas bahwa Al-Rāniri mengutuk keras para penganut ajaran yang mengandung unsur panteisme. Dalam naskah tersebut Al-Rāniri tidak hanya mengkritik *wujūdiyyah* yang *tashabbuh*, tapi juga mengecam keras *madhhab Tanasukhiyyah* yang mengatakan pancaran pertama dari *Dhāt* Allah berupa *Nur* Muhammad, kepercayaan *hulūliyyah* yang dianut oleh kaum *Barāhimah* dan *Sāmiyyah* serta kepercayaan yang menganggap bahwa *arwāh* dari segala sesuatu berasal dari suku-suku Allah seperti keyakinan kaum *Halwūniyyah*. Sederhananya ajaran *wujūdiyyah* Hamzah Fansuri oleh Al-Rāniri juga diidentikkan dengan ajaran reinkarnasi sebagaimana keyakinan *Tanasukhiyyah*, *Jawhar Basīt* dalam filsafat, *Waṭaniyyah*, *Barāhimah* dan *Hulūliyyah* (Al-Rāniri 2011, 30). Keyakinan seperti disebutkan itu secara kesemuanya cenderung *penteistik* yang menyerupakan Tuhan/Allah dengan manusia.

Ajaran-ajaran tersebut mendapatkan kecaman keras tidak hanya di Nusantara, akan tetapi sejak lama misalnya Al-Ghazālī juga membid'ahkan *tashabbuh* ini. Al-Ghazālī dalam *al-Munqidh min al-Ḍalāl* menyebut kalangan ini dengan istilah *ahl rafīdah* (Al-Tahanāwi 1996, 526). Baik menurut Al-Ghazālī maupun menurut Al-Rāniri para pengikut ajaran *panteisme* sama sekali tidak dapat dibenarkan karena menghilangkan sisi-sisi *tanzih* (kesucian) pada diri Tuhan/Allah. Menurut ulama *sunni*, para pengikut *panteisme* cenderung mengesampingkan syariat dalam perjalanannya menuju tuhan. Padahal syariat adalah perkara *basic* yang mesti ditekuni. Kalangan *panteisme* tidak

memerhatikan syariat karena inti dari seluruh ibadah adalah sampainya seorang hamba kepada Allah (*wuṣūl al-'abdi ilallāh*) melalui pengalaman-pengalaman sufistik yang dialaminya (Sangidu 2003, 23).

Bila ditelaah secara logis, penyamaan Tuhan/Allah sebagaimana teologi *panteisme* yang di dalam tradisi tasawuf Islam Nusantara terekspresikan dalam tasawuf *wujūdiyyah*, maka tentu tidak terbukti. Karena makhluk dengan segala sifatnya yang lemah, makhluk tidak akan dapat menyamai Tuhan/Allah dalam hal apapun. Allah adalah Zat yang *qiyāmu bi nafsihī* (berdiri dengan dirinya sendiri) sedangkan makhluk *qiyāmu bi ghairi* (berdiri dengan perantara *dhāt* lain). Makhluk memiliki keterbatasan dan kekurangan, sedangkan Tuhan sama sekali jauh dari itu (Saksono 1995, 22-25). Bila manusia dipaksakan sama dengan Tuhan, maka bagi Al-Rāniri setidaknya ada beberapa kemungkinan yang akan terjadi. *Pertama, intiqāl*, artinya *wujūd* Allah berpindah kepada *insān* atau makhluk, seperti berpindahnya seseorang dari satu tempat ke tempat lain. *Kedua, ittiḥād*, artinya dua *wujūd* menjadi satu, seperti bersatunya emas dengan tembaga. *Ketiga, ḥulūl*, artinya *wujūd* Allah masuk ke dalam makhluk, seperti air masuk ke dalam kendi. *Keempat, Ittiṣāl*, artinya *wujūd* Allah berhubungan dengan makhluk seperti manusia dengan anggotanya (Daudy 1983, 83).

Dari empat kemungkinan di atas, maka tidak ada satu pun yang dapat diterima akal. Al-Rāniri menganggap semua kemungkinan di atas sebagai sesuatu yang mustahil bagi Allah dan mustahil pula dari sisi rasionalitas. Sebab, empat kemungkinan tersebut hanya akan terjadi pada Zat yang *ḥudūth* yang terususun *ajsām*. Ketika Tuhan, Allah menyatu dengan makhluk, manusia dan alam yang *ḥudūth* yang terdiri dari susunan *ajsām*, atau makhluk yang mampu menempati posisi, sifat dan ihwal Tuhan, Allah, maka Tuhan tidak ada bedanya antara Tuhan, manusia, dan alam. Kemanakah dimensi *mukhalafah lil al-ḥawādith* yang itu hanya *haq li Allah?* (Al-Bāhu 2012, 30) Oleh sebab itu, penyamaan Allah dengan alam dan manusia merupakan sesuatu yang mustahil secara akal, dan membenarkannya bertentangan dengan ajaran agama. Karenanya, setiap orang yang mengikuti ajaran *wujūdiyyah*, yaitu menyamakan Tuhan dengan manusia maka mereka dianggap sesat dan keluar dari ajaran Islam.

Kesimpulan

Berdasarkan pembahasan di atas, penulis dapat menyimpulkan bahwa Al-Rāniri adalah seorang tokoh sufi yang mengembangkan ajaran *waḥdah shuhūd*-nya—ajaran teologi sufistik yang meyakini bahwa hanyalah Allah satu-satunya *Dhāt* yang Esa dan *mukhalafah lil al-ḥawādith*. *Waḥdah shuhūd*-nya mengajarkan bahwa alam ini hanya *mazhar* dari *wujūd* Allah yang tidak lebih dari sekadar

sebagai pembuktian, bukan perwujudan dan apalagi perumpamaan. Al-Rāniri mengajarkan bahwa *wujūd* Allah dengan alam berlainan, namun tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Alam semesta sebagai *wujūd majāzi* dari *wujūd* Allah.

Ajaran Al-Rāniri dapat diterima oleh masyarakat Aceh pada masa itu, kerana tidak bertentangan syariat Islam. Karena itu, ajaran tasawuf Al-Rāniri yang bercorak *sunni* pantas disebut sebagai *role* model tasawuf Nusantara. Sebuah ajaran tasawuf yang mampu mengkompromikan antara syariat dan tasawuf. Tasawuf model ini sejalan dengan teologi Asy'ariyah dan teologi sufistiknya Al-Ghazāli. Al-Rāniri tidak menolak ajaran *wujūdiyyah* secara sepenuhnya, tapi juga tidak menerima secara keseluruhan. Al-Rāniri hanya menolak sisi-sisi *panteistik* yang menyamakan Tuhan dengan makhluknya. Pada tahap selanjutnya, berdasarkan pandangannya tentang Tuhan sebagaimana yang terdapat dalam *waḥdah shuhūd*, Al-Rāniri mengkritik pemikiran dan keyakinan penganut *waḥdatul wujūd*, *wujūdiyyah*, *ḥulūl*, *ittiḥad*, *fana'*, *wuṣul* karena cenderung *mentashabbuh*-kan Allah dengan makhluk-Nya yang dan menghilangkan sisi *tanzih* (suci) yang hanya terdapat pada *Dhāt* Allah Swt.

DAFTAR RUJUKAN

- Abdullah, Muhammad. 2015. "Pergulatan Teologis antara Asy'ariyah dan Kaum Tradisionalis: Study atas Durrah Fakhirah Karya Syekh Nuruddin Ar-Raniri." *Dialog: Jurnal Penelitian dan Keagamaan* 1 (3): 103-118.
- Al-Attas, Muhammad Naqib. 1962. *Ar-Raniry and the Wujudiyah of 17th Century Aceh*. Montreal: McGill University.
- Al-Bahu, Muṣṭafa. 2012. *ʿAqīd al-Asha'irah*. Kairo: al-Maktabah al-Islamiyah.
- Al-Rāniri, Nuruddin. T.t. *Asrār al-Insān*. folio 88a.
- . 2005. *Ḥujjat al-Siddiq li Daf' al-Zindiq*. Banda Aceh: Dinas Kebudayaan.
- . 2005. *Al-Fath al-Mubīn ʿala al-Mulḥidīn*. Banda Aceh: Dinas Kebudayaan.
- . 2011. *Al-Tibyān fi Ma'rifah Al-Adyān*. Banda Aceh: Pena.
- Al-Tahanāwi, Muhammad 'Ali. 1996. *Mawsū'ah Kashf Iṣṭilāḥāt al-Funuūn wa al-'Ulūm. Di-tahqīq* oleh 'Ali Duhrij. Libanon: Maktabah Lubnan 'Āsirīn.
- Anonim, Saifulloh, ed. 2009. *Khilafah dan Jejak Islam Kesultanan Islam Nusantara*. Bogor: Pustaka Thariqul Izzah.
- Arifin, Miftah. 2012. *Sufi Nusantara: Biografi, Karya Intelektual, dan Pemikiran Tasawuf*. Jogjakarta: ArRuzz Media.

- Azra, Azyumardi. 1995. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan kepulauan Nusantara abad 17 dan 18*. Bandung: Mizan.
- Azward, Ridwan, dkk. 2008. *Aceh Bumi Iskandar Muda*. Banda Aceh: Pemerintah Nanggroe Aceh Darussalam.
- Bakhtiar, Amsal. 1997. *Filsafat Agama*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu.
- . 2009. *Filsafat Agama: Wisata Pemikiran dan Kepercayaan Manusia*. Jakarta: Rajawali Pers.
- Bizawie, Zainul Milal. 2002. *Perlawanan Kultur Agama Rakyat*. Jakarta: Samha.
- Dahlan, Abdul Aziz. 1999. *Penilaian Teologis atas Paham Waḥdatul Wujud dalam Tasawuf Syamsuddin Sumatrani*. Padang: IAIN Imam Bonjol Press.
- Daudy, Ahmad. 1983. *Allah dan Manusia Dalam Konsep Shaikh Nuruddin ar Raniry*. Jakarta: Rajawali.
- . 1983. *Syaikh Nuruddin Ar-Raniri , Sejarah, Karya dan Sanggahan terhadap Wujudiyah di Aceh*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Hadi WM, Abdul. 2001. *Tasawuf yang Tertindas*. Jakarta: Paramadina.
- Hermansyah. 2014. "Naskah Tibyan Fi Ma'rifat Al-Adyan: Interpretasi Aliran Sesat di Aceh Menurut Nuruddin Ar-Raniry." *Jumantara* 5 (1): 41-60.
- Howell, Julia Day. 2001. "Sufism and the Indonesian Islamic Revival." *The Journal of Asian Studies* 60 (3): 701-729.
- Majid, Abdul. 2015. "Karakteristik Pemikiran Islam Nuruddin Ar Raniry." *Substantia*: 17 (2): 179-188.
- Musafar, Rusdiyanto Rusdiyato dan Musafar. 2018. "Ajaran Wujudiyah Menurut Nuruddin Ar-Raniri." *Jurnal Potret Pemikiran: Jurnal Penelitian dan Pemikiran Islam* 22 (1): 1-10.
- Muzairi. 2011. "Pembangkangan Mistik Jawa Dalam Suluk Cebolek." *Esensia XII* (1): 21-38.
- Nasir, Sahilun. 2012. *Pemikiran Kalam (Teologi Islam); Sejarah, Ajaran, dan Perkembangannya*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
- Pramasto, Arafah. 2019. "Pengaruh Sosial-Politik dan Intelektual dalam Pembentukan Neo-Sufisme Imam Al-Ghazali." *Al-Mabsut: Jurnal Studi Islam dan Sosial* 13 (2): 101-114.
- . 2020. "Kritik Terhadap Pemikiran Kontroversial Bercorak Panteistik dalam Karya Syaikh Abdus Samad Al-Palimbani Abad ke-18." *Sindang: Jurnal Pendidikan Sejarah dan Kajian Sejarah* 2 (1): 8-18.
- Safwan A.M, dkk. 2012. *Islam, Iran, dan Peradaban*. Jogjakarta: Rausyan Fikr.
- Saksono, Widji. 1995. *Mengislamkan Java Land: The Study of Methods of Da'wa*

Walisongo. Bandung: Mizan Pustaka.

- Sangidu. 2003. *Waḥdatul wujud: Polemik Pemikiran Sufistik Hamzah Fansuri dan Syamsuddin As-Samatrani dengan Nuruddin Ar-Raniri*. Yogyakarta: Gama Media.
- Septiawadi. 2013. "Pergolakan Pemikiran Tasawuf di Indonesia: Kajian Tokoh Sufi Ar-Raniri." *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam* 7 (1): 183-200.
- Shihab, Alwi. 2001. *Islam Sufistik "Islam Pertama" Dan Pengaruhnya Hingga Kini Di Indonesia*. Bandung: Mizan.
- . 2009. *Akar Tasawuf di Indonesia, Antara Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi*. Depok: Pustaka IIMaN.
- Simuh. 1997. *Tasawuf dan Sejarah Perkembangannya dalam Islam*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.
- Subagya, Rahmat. 1979. *Agama dan Alam Kerohanian Asli di Indonesia*. Jakarta: CLC.
- Sudarajat, Ajat. 2017. "Pemikiran Wujudiyah Hamzah Fansuri dan Kritik Nurudin Al-Raniri." *Humanika: Kajian Ilmiah Mata Kuliah Umum* 17 (1): 55-76.
- Sunyoto, Agus. 2012. *Atlas Wali Songo (Buku Pertama Yang Mengungkap Wali Songo Sebagai Fakta Sejarah)*. Bandung: Mizan Media Utama.
- . 2012. *Sufi "Ndeso" Vs. Wahabi Kota*. Jakarta: Noura Books.
- Thohir, Ajid. 2004. *Perkembangan Peradaban Di Kawasan Dunia Islam: Melacak Akar-Akar Sejarah, Sosial, Politik, dan Budaya Umat Islam*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.
- Tim Penyusun IAIN Sumatera Utara. 1983. *Pengantar Ilmu Tasawuf*. Jakarta: Proyek Pembinaan Perguruan Tinggi Agama.
- Titus, dkk. 1984. *Persoalan-Persoalan Filsafat*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Toriqularif, Muhammad. 2018. "Abu Yazid Al Bustami dan Pengalaman Tasawufnya." *Al Falah* XVIII (2): 247-267.