

**SEJARAH PENGKAFIRAN
DAN MARGINALISASI PAHAM KEAGAMAAN
DI MELAYU DAN JAWA
(Sebuah Telaah Sumber)***

Oman Fathurrahman

PPIM UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
oman.f@uinjkt.ac.id

Abstract

The history of Islamization in the archipelago, especially that happened since the 16th century has encouraged a writing tradition of religious manuscripts in huge numbers. The manuscripts can definitely be regarded as primary sources for reconstruction a social-intellectual history of Indonesian Islam in the past. One of the most important topics discussed in such sources is that relates to the history of blaming and marginalization of religious doctrine, especially that of Unity of Being (waḥdat al-wujūd), or popularly known in Java as Manunggaling Kawula Gusti. This article will examine some Islamic works covering the discourse of controversy between the orthodoxy and heterodoxy that emerged since the mid of 16th and 19th centuries in the Archipelago. The first work that will be consulted is a Sufi treatise entitled at-Tuhfah al-Mursalāh ilā an-Nabī (the Gift addressed to the spirit of the Prophet) written by an Indian scholar, Faḍl Allāh al-Hindī al-Burhānpūrī. Furthermore, this article will demonstrate the emergence of 'derivative' local works of at-Tuhfah, written both in Arabic and local languages. The works contain both opposing and supporting thoughts of the theosophical doctrine discussed in the at-Tuhfah.

* Tulisan ini merupakan bagian dari penelitian kompetitif yang lakukan atas dukungan finansial dari Lembaga Penelitian (Lemlit) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 2010. Karenanya, penulis mengucapkan terima kasih kepada pimpinan Lemlit atas dukungan tersebut.

Abstrak

Sejarah islamisasi Nusantara khususnya yang terjadi sejak abad XVI telah menghasilkan sebuah tradisi penulisan teks-teks keagamaan dalam jumlah besar. Kini, teks-teks tersebut dijumpai dalam bentuk naskah-naskah tulisan tangan (*manuscript*) yang dapat menjadi sumber primer penulisan sejarah sosial intelektual Islam masa lalu. Di antara topik penting yang terkandung dalam sumber-sumber primer Nusantara tersebut adalah hal yang berkaitan dengan sejarah pengkafiran dan marginalisasi faham keagamaan, khususnya faham *waḥdat al-wujūd* di wilayah Melayu, atau yang dikenal sebagai *Manunggaling Kawula Gusti* di wilayah Jawa. Artikel ini bertujuan untuk memetakan dan menjelaskan teks-teks terkait wacana ortodoksi dan heterodoksi dalam konteks tasawuf falsafi yang muncul pada masa Indonesia klasik (Nusantara), atau lebih tepatnya sejak pertengahan abad XVI hingga XIX. Penelusuran akan dimulai dari sumber Arab yang paling memberikan pengaruh terhadap munculnya penafsiran doktrin-doktrin tasawuf filosofis yang kemudian dianggap sebagai heterodoks di Nusantara, yakni teks *at-Tuhfah al-Mursalāh ilā an-Nabī* karya seorang ulama India, Faḍl Allāh al-Hindī al-Burhānpūrī. Kemudian, artikel ini akan menunjukkan dan memetakan lahirnya teks-teks ‘turunan’ kitab *at-Tuhfah al-Mursalāh* tersebut di kalangan Muslim Nusantara, yang ditulis dalam bahasa lokal, baik yang bersifat menentang, mendukung, atau menengahi kecenderungan pemikiran dalam teks tersebut.

Kata Kunci: ortodoksi, heterodoksi, manuskrip, tasawuf, waḥdatul wujūd.

A. Pendahuluan

Sepanjang sejarah Nusantara, atau wilayah yang disebut Indonesia sekarang ini, kontestasi dan perebutan otoritas keagamaan telah muncul seiring dengan bersemainya beragam gagasan dan penafsiran teks-teks keagamaan oleh kelompok penafsir dengan kecenderungan yang terkadang saling berhadapan. Di satu sisi, sebagian penafsir, yang kemudian menjadi kelompok mayoritas, diidentifikasi sebagai kaum ortodoks yang mempraktikkan doktrin serta ritual keagamaan yang diyakini oleh mayoritas sebagai ‘benar’, sementara di sisi lain, kelompok yang kemudian menjadi kaum minoritas, diidentifikasi sebagai heterodoks, karena dianggap berbeda dengan norma-norma yang diyakini kebenarannya oleh kelompok mayoritas di atas.¹

¹ Contoh paling mencolok dalam hal ini adalah kontestasi Nūrudḍīn ar-Ranīrī pada pertengahan abad XVII di Aceh dengan para penganut ajaran

Pada dasarnya, tentu tidak mudah menentukan sebuah penafsiran doktrin keagamaan sebagai ‘benar’ dan ‘tidak benar’, ‘sah’ atau ‘tidak sah’, mengingat masing-masing kelompok memiliki ukurannya sendiri dalam menentukan kebenaran itu. Akan tetapi, terlepas dari kerumitan itu, ketegangan antara mereka yang disebut sebagai kaum ortodoks dan heterodoks di satu sisi telah menghasilkan sebuah khazanah intelektual yang menggambarkan sejarah dan dinamika pemikiran keagamaan, di wilayah Nusantara khususnya, dan di dunia Islam pada umumnya.

Khazanah intelektual yang dimaksud adalah berupa teks-teks keagamaan, sebagian hanya dijumpai dalam bentuk manuskrip tulisan tangan, yang ditulis oleh kaum cerdik cendikia Muslim masa lalu sebagai respon atas fenomena sosial keagamaan yang terjadi pada masanya. Terbatasnya akses terhadap manuskrip-manuskrip lokal Nusantara yang menggambarkan dinamika keagamaan Muslim masa lalu itu memang seringkali menjadi salah satu alasan mengapa sejarah ketegangan ortodoksi dan heterodoksi di Nusantara tersebut belum terpublikasikan secara komprehensif untuk khalayak luas.²

Dalam sejarah awal hubungan antar Muslim di Nusantara, salah satu isu yang memicu pertentangan serta kontestasi ortodoksi dan heterodoksi adalah berkaitan dengan penafsiran doktrin-doktrin tasawuf filosofis di kalangan para pemuka dan pemeluk agama. Ini tentu sejalan dengan teori yang umum diterima bahwa corak Islam awal yang masuk ke Nusantara adalah tasawuf.³ Diawali sejak abad XVI, ajaran tasawuf, baik aspek zikir dan

Wujūdiyyah Ḥamzah Fansūrī dan as-Sūmaṭrā’ī, seperti akan dikemukakan di bawah.

²Sebetulnya, pintu awal akses terhadap khazanah manuskrip Nusantara itu sudah cukup terbuka melalui penulisan berbagai katalog manuskrip. Tentang hal ini, lihat misalnya tulisan tentang “Katalogisasi dan Pencatatan Naskah Nusantara” dalam Oman Fathurahman dkk., *Filologi dan Islam Indonesia* (Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan Bandiklat Kementerian Agama RI, 2010), h. 56-60.

³Anthony Johns, “Sufism as a Category in Indonesian Literature and History”, *JSEAH*, 2, II, (1998): 14; lihat juga Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1980), h. 30; dan Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, cet. ke-2 (Bandung: Penerbit Mizan, 1994), bab 1.

ritual amalnya, maupun rumusan-rumusan filosofisnya, menyebar mulai dari Aceh hingga ke berbagai pelosok Nusantara,⁴ termasuk di Jawa.⁵

Nama-nama Sufi awal di Kepulauan Melayu Nusantara, khususnya Aceh, seperti Ḥamzah Fansūrī⁶, Syamsuddīn as-Sūmaṭrā'ī (w. 1630)⁷, Nūruddīn ar-Ranīrī (w. 1658)⁸, 'Abd ar-Ra'ūf ibn 'Ali al-Jāwī al-Fansūrī (1615-1693)⁹ dan sejumlah ulama lainnya

⁴Anthony Johns, "Sufism in Southeast Asia: Reflections and Reconsiderations." *Journal of Southeast Asian Studies* 26 (1995), h. 177.

⁵Merle Calvin Ricklefs, "Six Centuries of Islamization in Java." *Conversion to Islam*. Ed. N. Levtzion. (London: Oxford University Press, 1979), h. 107.

⁶Penelitian paling mutakhir berkaitan dengan informasi masa wafatnya Ḥamzah Fansūrī disampaikan oleh C. Guillot dan Ludvik Kalus. "Batu Nisan Ḥamzah Fansūrī" dalam *Inskripsi Islam Tertua di Indonesia* (Jakarta: KPG, EFEQ, dan Forum Jakarta-Paris, 2008), h. 71-93, yang menjelaskan bahwa berdasarkan bukti arkeologis, Ḥamzah Fansūrī kemungkinan sudah wafat di Mekah pada tahun 1527.

⁷Tidak banyak diketahui latar belakang kehidupannya, tapi namanya begitu saja muncul sebagai "Syaikh al-Islam" di Istana mulai masa kekuasaan Sultan 'Alauddin Ri'ayat Shah hingga dua penguasa berikutnya. Memperhatikan karya-karyanya, ia jelas mengenal dan sangat terpengaruh ajaran Ḥamzah Fansūrī, meski tidak ada bukti apapun bahwa dia pernah bertemu dengannya. Lihat Anthony Johns, "Reflections on the Mysticism of Shams al-Din al-Samatra'ī (1550?-1630)" dalam Jan van der Putten and Mary Kilcline Cody [eds.], *Lost Times and Untold Tales from the Malay World* (Singapore: NUS Press, 2009): h. 148-163. Kemudian, artikel ini diterbitkan ulang untuk pembaca yang lebih luas dalam *Studia Islamika Vol. 18 No. 2* (2011), h. 227-248. Lihat juga Peter Riddell, *Islam and the Malay-Indonesian World: Transmission and Responses* (Singapore: Horizon Books, 2001), h. 110-115.

⁸Seperti halnya Ḥamzah Fansūrī, Syamsuddīn as-Sūmaṭrā'ī, dan 'Abd ar-Ra'ūf ibn 'Ali al-Jāwī al-Fansūrī, Nūruddīn ar-Ranīrī sebetulnya juga seorang sufi yang menulis tentang ajaran *Wujūdiyyah* mazhab Ibn 'Arabi yang berujung pada doktrin *wahdatul wujūd*. Akan tetapi, terlepas dari status keilmuannya tersebut, ia seorang yang senang berpolemik dengan menuduh Ḥamzah Fansūrī dan as-Sūmaṭrā'ī sebagai kafir karena telah mengotori transendensi Tuhan dan mencampurkannya dengan pluralitas makhluk (Telaah komprehensif tentang genealogi keilmuan ar-Ranīrī, lihat Azyumardi Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Indonesian-Malay and Middle Eastern 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Century* (Australia & Honolulu: Allen & Unwin and University of Hawai'i Press, 2004), h. 54-69; lihat juga Riddell, *Islam and the Malay-Indonesian World*, h. 110-125.

⁹Dalam konteks sejarah intelektual Islam Aceh, 'Abd ar-Ra'ūf sering dikategorikan sebagai ulama ortodoks bersama ar-Ranīrī yang berseberangan dengan pandangan-pandangan teosofis Ḥamzah Fansūrī dan Syamsuddīn as-Sūmaṭrā'ī. Akan tetapi, sesungguhnya ia adalah penulis dan pembela doktrin tasawuf Ibn Arabi, dan karenanya juga melakukan propaganda doktrin *wahdatul wujūd*, meski dengan kecenderungan yang lebih santun (Tentang peran Abdurrauf dalam konteks pembaharuan tasawuf di dunia Melayu-Nusantara. Lihat Azra, *The Origins*, h. 70-86; Riddell, *Islam*, h. 125-132.

dari luar Aceh saling memperkaya pemahaman melalui karya-karya mereka yang bertujuan untuk memberikan pemahaman dan penafsiran atas doktrin-doktrin tasawuf filosofis seperti konsep *fanā'*, *ittiḥād*, *ḥulūl*, *waḥdat al-wujūd*, *wujūdiyyah*, *tauḥīd al-wujūd*, *martabat tujuh*, dan lain-lain.¹⁰

Dalam beberapa kasus, kecenderungan ortodoksi yang kemudian berjaln berkelindan dengan kekuasaan dan istana (baca: Negara, dalam konteks modern), pada gilirannya menunjukkan sebuah sikap penolakan dan marginalisasi terhadap kecenderungan heterodoksi. Wujud penolakan tersebut pun cukup beragam, mulai dari sekedar penolakan pada level gagasan hingga penolakan ekstrim yang berujung pada tindakan represif dari satu pihak terhadap pihak lain. Nyatanya bentuk pertentangan serta kontestasi ortodoksi dan heterodoksi ini tidak hanya terjadi di wilayah kepulauan Melayu pada kurun waktu tertentu saja, melainkan juga merembet hingga ke wilayah di luar Melayu, seperti Jawa, pada kurun waktu berikutnya, dan bahkan hingga ke masa kontemporer sekarang ini.¹¹

Atas latar belakang di atas, artikel ini akan memetakan dan menjelaskan teks-teks terkait wacana ortodoksi dan heterodoksi dalam konteks tasawuf falsafi yang muncul pada masa Indonesia klasik (Nusantara), atau lebih tepatnya sejak pertengahan abad XVI hingga XIX. Penelusuran akan dimulai dari satu, tapi bukan satu-satunya, sumber Arab yang paling memberikan pengaruh terhadap munculnya penafsiran doktrin-doktrin tasawuf filosofis yang kemudian dianggap sebagai heterodoks di Nusantara, yakni teks *at-Tuḥfah al-Mursalāh ilā an-Nabī* karya al-Burhanpuri.

Berawal dari teks, yang sebetulnya lahir sebagai teks sufi

¹⁰ Beberapa nama ulama lain yang sangat berpengaruh, tapi tidak akan dielaborasi dalam tulisan ini, antara lain: Muḥammad Yūsuf al-Makassārī (w. 1699), 'Abduṣṣamad al-Falimbānī (w. 1789?), Muḥammad Nafis al-Banjārī (1710-1812). Tentang tokoh-tokoh ini, lihat Azra, *The Origin*, bab 5 dan 6.

¹¹ Dalam konteks ini, istilah ortodoksi sering dihubungkan dengan faham atau mazhab yang dianggap benar berdasarkan norma yang dipakai saat itu, sedangkan heterodoksi mengacu pada faham yang sebaliknya, dianggap salah, dan bahkan sesat. Dalam *Encyclopedia of Religion*, orthodoxy diartikan sebagai '*correct and sound belief according to an authoritative norm*', sedangkan heterodoxy diartikan sebagai '*belief in a doctrine differing from the norm*'. Lihat Sheila McDonough, "Orthodoxy and Heterodoxy," dalam Lindsay Jones [ed.], *Encyclopedia of Religion v. 10* (Detroit: Macmillan Reference, 2005), h. 6909.

ortodoks di India, itulah tulisan ini kemudian akan menunjukkan dan memetakan lahirnya teks-teks ‘turunan’ di kalangan Muslim Nusantara, dan ditulis dalam bahasa lokal Nusantara, baik yang bersifat menentang, mendukung, atau menengahi kecenderungan pemikiran dalam teks *at-Tuḥfah al-Mursalāh* tersebut.

Selanjutnya, tulisan ini akan diakhiri dengan pembahasan singkat tentang motif-motif pengkafiran faham keagamaan yang dianggap heterodoks di Jawa, seperti pengkafiran Haji Ahmad Mutamakin yang dikisahkan dalam *Serat Cabolek*, selain juga tentunya motif Syaikh Siti Jenar, Sunan Panggung, Ki Bebeluk, dan Syaikh Among Raga.

B. *At-Tuḥfah al-Mursalāh*: Teks Akar Tasawuf Filosofis di Nusantara

Pertama, penting ditegaskan kembali bahwa istilah ‘heterodoks’ yang akan digunakan dalam tulisan ini tidak merujuk pada penghakiman sebuah faham sebagai benar atau salah secara hakiki, melainkan lebih untuk menunjukkan posisinya yang dianggap ‘berbeda’ dari pemahaman atau norma yang diyakini serta dipeluk oleh mayoritas. *‘Ālam*

Sejauh pengetahuan umum tentang sejarah awal persebaran Islam di Nusantara, *at-Tuḥfah al-Mursalāh ilā Rūḥ an-Nabī* (hadiah yang dipersembahkan untuk ruh Nabi) dapat dianggap sebagai teks awal yang dikenal dan beredar di kalangan Muslim wilayah ini.¹² Kitab yang ditulis pada tahun 1590 oleh seorang ulama India, yakni Faḍl Allāh al-Hindī al-Burhānpūrī (w. 1620), tersebut, telah memberikan pengaruh signifikan atas dikenalnya ajaran dasar tasawuf filosofis bahwa Tuhan adalah Wujud yang Citra-Nya dapat hadir melalui tujuh martabat emanasi, yakni: *Aḥadiyyah*, *Waḥdah*, *Waḥīdiyyah*, *‘Ālam al-Arwāḥ*, *‘Ālam al-Miṣāl*, *‘Ālam al-Ajsām*, dan *al-Insān al-Kāmil*.¹³

¹² Beberapa salinan manuskrip teks ini, berikut komentarnya dalam berbagai bahasa, lihat P. Voorhoeve *Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and Other Collection in the Netherlands* (Leiden: Leiden University Press/The Hague/Boston/London, 1980), h. 380-382.

¹³ Manuskrip *at-Tuḥfah al-Mursalāh* tersimpan, antara lain, di Perpustakaan British Library (Ad 12305) dan Perpustakaan Universitas Leiden (Cod. Or. 5594). Edisi teks ini berikut versi Jawanya yang ditulis dalam bentuk

Kitab *at-Tuhfah al-Mursalāh* sendiri sebetulnya merupakan risalah pendek tidak lebih dari 10 halaman saja, yang disebut oleh penulisnya sebagai ‘*nubẓah*’, atau ringkasan ajaran tasawuf yang tampaknya merupakan hasil ‘perasan’ dari berbagai sumber untuk memperlihatkan konsep kunci tertentu di bidang pemikiran tasawuf.¹⁴

Bagi kalangan Sufi, kitab *at-Tuhfah al-Mursalāh* sangat penting karena dianggap berhasil ‘memeras’ dan menyederhanakan gagasan metafisis mahaberoat Ibnu Arabi menjadi konsep martabat tujuh di atas. Tiga pertama di antaranya, yakni *aḥadiyyah*, *wahdah*, dan *wāḥidiyyah*, merupakan aspek-aspek milik Tuhan dalam Diri-Nya sendiri, sementara empat lainnya merepresentasikan aspek-aspek ‘eksternal’ yang menghantarkan pada manifestasi alam yang fenomenal. Selain memberikan definisi yang singkat, tapi jelas, serta penjelasan masing-masing aspek dalam martabat tujuh di atas, al-Burhanpuri juga menutup karyanya ini dengan sebuah penjelasan bahwa pencapaian spiritual tertinggi dapat dicapai melalui kalimat tauhid ‘*lā ilāha illa Allāh*’ (tiada Tuhan selain Allah).¹⁵

Dalam perkembangan berikutnya, seperti terjadi juga di wilayah Nusantara, kitab *at-Tuhfah al-Mursalāh* kemudian ‘dibesarkan’ oleh teks-teks lain yang ditulis sebagai komentar atasnya, seperti *al-Ḥaqīqah al-Muwāfiqah li asy-Syarī‘ah*¹⁶ karya al-Burhanpuri sendiri, *Nukhbah al-Mas’alah Syarḥ at-Tuhfah al-Mursalāh* karya ‘Abd al-Ganī ibn Isma‘īl an-Nābulusī, *Ithāf az-Zakī bi-syarḥ at-Tuhfah al-Mursalāh ila an-Nabī*¹⁷ karya Ibrāhīm

tembang Macapat, lihat Anthony Johns, *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet* (Canberra: Australian National University, 1965).

¹⁴ Johns, *The Gift Addressed*, h. 6.

¹⁵ Faḍlullāh al-Burhanpuri, *at-Tuhfah al-Mursalāh ila Rūḥ an-Nabī*, koleksi Surau Calau Sijunjung, Sumatra Barat, h. 1-5.

¹⁶ Manuskrip teks ini dapat ditemui baik di perpustakaan-perpustakaan maupun milik perorangan. Lihat misalnya manuskrip no. Or. 2846 yang disebut dalam P. Voorhoeve *Handlist*, h. 108. Salinan manuskrip yang terakhir saya identifikasi adalah koleksi Surau Calau, Sijunjung, Sumatra Barat.

¹⁷ Teks ini dapat dianggap sebagai salah satu sumber Arab terpenting yang memberikan penafsiran atas doktrin *tauḥīd al-wujūd* yang ditulis dalam konteks Melayu-Nusantara, seperti akan didiskusikan secara khusus di bawah. Lihat Oman Fathurahman, “Ithaf al-dhaki by Ibrahim al-Kurani: A Commentary of *Wahdat al-Wujud* for Jawi Audiences”, *Archipel* 81 (2011), h. 177-198.

al-Kūrānī, *al-Mawāhib al-Mustarsalah 'ala at-Tuḥfah*¹⁸ ('Abd ar-Ra'ūf ibn 'Ali al-Jawi al-Fansuri), *al-Mulakhkhaṣ ilā at-Tuḥfah*¹⁹ (Melayu) karya 'Abd aṣ-Ṣamad al-Falimbānī. Umumnya, kitab-kitab komentar tersebut mencoba memberikan penjelasan lebih terperinci tentang konsep-konsep tasawuf filosofis yang dibahas secara sangat singkat dalam *at-Tuḥfah al-Mursalah*.

Dalam konteks Nusantara, popularitas *at-Tuḥfah al-Mursalah*, hingga menjadikannya sebagai salah satu karya otoritatif di bidang tasawuf filosofis tersebut, diawali pada awal abad XVII ketika karya ini mulai dikaji oleh kelompok Sufi asal India di Madinah, dan sejumlah *jamā'at al-jāwīyyīn* (komunitas Muslim Nusantara) bergabung di dalamnya. Patut diduga bahwa sebagian *jamā'at al-jāwīyyīn* tersebut berkunjung ke Aceh, bertemu as-Sūmaṭrā'i, yang kemudian menunjukkan minat serta apresiasinya yang tinggi terhadap kitab karya al-Burhānpūrī tersebut. Faktanya kemudian adalah bahwa as-Sūmaṭrā'i malah dikenal sebagai Sufi Melayu pertama yang menyebarkan ajaran *martabat tujuh* dan *waḥdat al-wujūd* dalam kitab *at-Tuḥfah al-Mursalah*.

Ia misalnya menulis kitab berbahasa Arab, *Jauhar al-Ḥaqā'iq* (Permata Hakikat), yang oleh sejumlah sarjana sesungguhnya dianggap sebagai salah satu bukti puncak pencapaian intelektual Islam tertinggi yang pernah dicapai oleh seorang pemikir Muslim di wilayah Kepulauan Nusantara.²⁰ Kitab ini mengandung penjelasan mendalam as-Sūmaṭrā'i tentang konsep *waḥdat al-wujūd*, serta menawarkan pengetahuan tentang

¹⁸ Teks ini memiliki pengaruh tidak hanya di wilayah Melayu, tapi juga Jawa. Salah satu manuskrip dari teks ini dijumpai beserta terjemahannya dalam bahasa Jawa Pegon.

¹⁹ Dalam beberapa sumber, kitab ini diberi judul *Tuḥfat al-Mursalah*, sama dengan teks aslinya, lihat misalnya Shagir Abdullah, *Penyebaran Thariqat-thariqat Shufiyah Mu'tabarah di Dunia Melayu* (Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah, 2000), h. 233. Akan tetapi, al-Palimbani sendiri dalam teks ini menyebutkan: "...maka aku namai akan risalah ini *Mulakhkhaṣ li al-Tuḥfah*...", (h. 257). Analisis ringkas mengenai teks ini, lihat Oman Faturrahman, "Penulis dan Penerjemah Ulama Palembang", dalam Henri Chambert-Loir [ed.], *Sadur: Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia* (Jakarta: KPG, EFEO, bekerja sama dengan Forum Jakarta-Paris, Pusat Bahasa, dan Unpad Bandung, 2009), h. 1052-1053.

²⁰ Anthony Johns, «*Reflections*», h. 152.

Tuhan melalui Sifat-sifat dan Nama-nama-Nya.

Pengaruh *at-Tuhfah al-Mursalah* sesungguhnya tidak terbatas pada as-Sūmaṭrā'i dan sejumlah ulama Sufi Aceh lainnya, melainkan juga diadopsi, diakomodasi, dan bahkan ditafsirkan ulang oleh para ulama Sufi Nusantara lain, yang menganggap bahwa pada dasarnya tidak ada masalah dengan ajaran yang terkandung di dalamnya, hanya saja perlu penjelasan dan penafsiran yang kemungkinan dapat diterima oleh kalangan Muslim ortodoks sekalipun.

Salah satu contoh yang baik dalam konteks ini adalah kitab *Mulakhkhaṣ li at-Tuḥfah*, yang merupakan terjemahan harfiyah antarbaris dalam bahasa Melayu dari *at-Tuhfah al-Mursalah*. Dalam karya terjemahannya ini, al-Falimbānī terkesan ingin melakukan “akomodasi” atas teks aslinya, karena sebagai sebuah karya terjemahan harfiyah, al-Falimbānī malah melakukan perubahan yang sangat signifikan menyangkut pilihan kata-kata dan susunan kalimat bahasa Arabnya, kendati substansi dan sistematikanya tetap sama; sejumlah kata kerja (*fi'il*), misalnya, diungkapkan kembali dalam bentuk kata benda (*maṣdar*); beberapa ungkapan kalimat yang dianggap panjang dan *njelimet* pun diganti dengan kalimat yang lebih pendek dan sederhana. Ini berarti al-Falimbānī menghadirkan ulang teks aslinya dalam bentuk yang baru, seolah-olah “diterjemahkan” dari bahasa Arab ke dalam bahasa Arab yang lebih sederhana.

Sekedar contoh, dalam teks “versi A.H. Johns” misalnya tertulis “*wa inna ḡālika al-wujūd laisa lahu syakl wa lā ḡadd wa lā ḡaṣr wa ma'a ḡāzā ḡahara wa tajallā bi asy-syakl wa al-ḡadd wa lam yatagayyar 'ammā kāna min 'adam asy-syakl wa 'adam al-ḡadd...*”. Bagian ini ditulis kembali oleh al-Falimbānī dengan: “*...lā syakla lahu wa lā ḡadda wa lā ḡaṣra wa lā 'adda ma'a ḡḡūrihi wa tajallihi bi asy-syakl wa al-ḡadd wa 'adami tagayyurihi 'ammā kāna...*”, dengan menghilangkan kata “*wa inna ḡālika al-wujūd*” di bagian awal dan beberapa perubahan redaksi, kendati substansinya tetap sama. Selain itu, al-Falimbānī juga menghilangkan paragraf pertama teks Arabnya yang merupakan mukaddimah dalam *at-Tuhfah al-Mursalah*, dan menggantinya dengan mukaddimah versi al-Falimbānī sendiri.

Ada beberapa hipotesis yang bisa menjelaskan apa yang dilakukan oleh al-Falimbānī tersebut. Salah satunya adalah terkait dengan teks *at-Tuhfah al-Mursalāh* itu sendiri yang, seperti dijelaskan di atas, telah menyebabkan munculnya ketegangan dan pertentangan keras dari kaum ortodoks di Aceh, sehingga al-Falimbānī melakukan semacam “modifikasi” atas teks *at-Tuhfah al-Mursalāh* tersebut dan kemudian menerjemahkannya ke dalam bahasa Melayu, dengan tujuan agar lebih dapat dipahami oleh kalangan Muslim awam ortodoks. Nyatanya, al-Falimbānī memang tidak pernah dihukumi serta dikategorikan sebagai heretis, meski di dalamnya karya *masterpiece* nya, yakni *Siyar as-Sālikīn*, ia juga mencantumkan doktrin martabat tujuh seperti yang diajarkan oleh al-Burhānpūrī dalam *at-Tuhfah al-Mursalāh*, atau oleh as-as-Sūmaṭrā’i dalam *Jauhar al-Ḥaqā’iq*.

Sebuah benih yang sama, tampaknya memang belum tentu membuahkan hasil yang sama pula, jika benih tersebut ditanam dalam konteks tempat dan waktu yang berbeda. Itulah contoh yang ditunjukkan oleh al-Falimbānī.

Lain di wilayah Melayu Sumatra, lain pula dengan apa yang terjadi di wilayah Jawa. Benih heterodoksi yang tersebar di wilayah ini pada abad XVIII dan XIX sebagian juga bermuara pada ajaran *martabat tujuh* dan *wahdat al-wujūd*. Memang tidak ada bukti kuat tertulis bahwa ajaran *martabat pitu* dan *manunggaling kawula Gusti* yang tersebar dan menyebabkan pertentangan antara ortodoksi dan heterodoksi di Jawa merujuk pada ajaran yang sama dalam *at-Tuhfah al-Mursalāh*. Akan tetapi, jelas bahwa teks *at-Tuhfah al-Mursalāh* sendiri cukup populer di wilayah ini.

Salah satu indikasi popularitasnya adalah ditemukannya terjemahan kitab *at-Tuhfah al-Mursalāh* dalam bentuk tembang Jawa (*macapat*). Telaah A.H. Johns atas teks *at-Tuhfah al-Mursalāh* versi Jawa ini menunjukkan betapa sang pengarang sangat akrab dengan teks aslinya, dan bahkan merujuk pada beberapa salinan lain dari teks tersebut.²¹

Selain itu, di Jawa juga dijumpai sebuah karya terjemahan dari komentar atas kitab *at-Tuhfah al-Mursalāh*. Kitab komentar yang

²¹Anthony Johns, *The Gift Addressed*, h. 13-20.

dimaksud berjudul *al-Mawāhib al-Mustarsalah 'alā at-Tuhfah* (Aneka karunia yang terkait *at-Tuhfah*), yang beberapa salinan manuskripnya tersimpan di sejumlah perpustakaan, antara lain dua salinan di Perpustakaan Nasional dengan kode A 97 dan A 98,²² satu salinan di Museum dan Yayasan Pendidikan Ali Hasjmy,²³ dan satu salinan lainnya di Perpustakaan Universitas Leiden.²⁴

C. Pengkafiran Penganut Ajaran *Wujūdiyyah*: Tragedi Sosial Keagamaan di Aceh Abad XVII

Terlepas dari pujian para sarjana terhadap kualitas dan bobot keilmuan yang terkandung dalam *Jauhar al-Ḥaqqā'iq* khususnya dan pemikiran mistik filosofis as-Sūmaṭrā'i pada umumnya, nyatanya dalam konteks Aceh abad ke-17, pemikiran as-Sūmaṭrā'i justru mendapat tantangan keras dari Nūruddīn ar-Ranīrī (w. 1666), seorang Indo-Arab²⁵ asal Randir (Gujarat) yang fasih berbahasa Melayu. Ar-Ranīrī mengelompokkan as-Sūmaṭrā'i bersama dengan pendahulunya, Ḥamzah Fansūrī, sebagai penyebar ajaran sesat dan heterodoks sehingga pemikiran, karya-karya dan bahkan para penganutnya patut diperangi dan diberangus karena dianggap menyimpang dari ajaran ,yang benar'.

Sebagai seorang ulama ortodoks yang lebih mementingkan pengamalan syariah, ar-Ranīrī mengeluarkan fatwa bahwa doktrin *wujūdiyyah* yang diajarkan oleh kedua ulama tersebut telah menyimpang dari akidah Islam, sehingga mereka yang tidak mau bertobat dan menolak menanggalkan paham tersebut, dapat dianggap kafir, dan dijatuhi hukuman mati.²⁶

Akan tetapi, penting dikemukakan bahwa pada dasarnya

²²Tim Behrend [ed.], *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara Jilid 4; Perpustakaan Nasional Republik Indonesia* (Jakarta: Yayasan Obor Jakarta bekerjasama dengan EFEO, 1998), h. 6.

²³Oman Fathurahman dan Munawar Holil, *Katalog Naskah Ali Hajsmy Aceh* (Tokyo: Tokyo University of Foreign Studies, bekerja sama dengan Manassa Jakarta, 2007), h. 156-157.

²⁴P. Voorhoeve, *Handlist of Arabic Manuscripts*, h. 171.

²⁵Ibunya seorang Melayu, sedangkan ayahnya berasal dari keluarga imigran Hadrami yang mempunyai tradisi panjang berpindah ke Asia Selatan dan Asia Tenggara. Lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 169; Muhammad Naquib al-Attas, *Raniri and the Wujudiyyah of the 17th Century Aceh* (Singapore, Malaysian Branch: Royal Asiatic Society, 1966), h. 12.

²⁶Azra, *Jaringan Ulama*, h. 182.

ar-Ranīrī sendiri sebetulnya dapat dikategorikan sebagai sesama ulama Sufi yang banyak mengutip dan menulis tentang doktrin yang berakar dari pemikiran Ibnu ‘Arabi tersebut. Hanya saja, ia membagi *wujūdiyyah* tersebut menjadi dua: *muwahḥid* dan *mulḥ id*; label pertama untuk menyebut ajaran *wujūdiyyah* yang benar, lurus, dan sesuai dengan ajaran syariat Islam, sedangkan label kedua digunakan untuk menyebut faham *wujūdiyyah* yang sesat dan heterodoks, khususnya dialamatkan kepada Ḥamzah Fansūrī dan Syamsuddīn as-Sūmaṭrā’ī.

Berkaitan dengan Ḥamzah Fansūrī, meskipun namanya selalu disebut oleh ar-Ranīrī sebagai tokoh penyebar ajaran tasawuf heterodoks bersama dengan as-Sūmaṭrā’ī, akan tetapi sebetulnya tidak ada bukti kuat tertulis yang menyebutkan bahwa pemikiran Ḥamzah Fansūrī juga dipengaruhi oleh teks *at-Tuḥfah al-Mursalāh* seperti halnya as-Sūmaṭrā’ī. Sejumlah sumber yang mendiskusikan pemikiran-pemikiran tasawuf filosofis Ḥamzah Fansūrī umumnya hanya mengemukakan bahwa gagasan tasawuf as-Sūmaṭrā’ī memang memiliki kemiripan dengan Ḥamzah Fansūrī, yang oleh sebagian sumber tersebut sering dianggap memiliki hubungan guru murid.²⁷

Masalahnya, apakah as-Sūmaṭrā’ī memang pernah bertemu dan berguru kepada Ḥamzah Fansūrī? Dalam hal ini, sejumlah sarjana masih bersilang pendapat. Drewes (1986) mengisyaratkan bahwa dalam karya-karya puisi Ḥamzah Fansūrī, sesungguhnya tidak tampak adanya pengaruh pemikiran tasawuf yang muncul setelah tahun 1590, masa ketika teks *at-Tuḥfah al-Mursalāh* yang mengandung ajaran martabat tujuh selesai ditulis oleh al-Burhanpuri. Bahkan, Guillot & Kalus secara tegas mengatakan bahwa hubungan antara Ḥamzah Fansūrī dan as-Sūmaṭrā’ī seperti yang umum diasumsikan itu perlu dikaji ulang, apalagi setelah ditemukannya sebuah inskripsi batu nisan di Mekkah bertanggal 1527 yang disimpulkan oleh Guillot & Kalus sebagai kuburan Ḥamzah Fansūrī.²⁸

Bahwa Syamsuddīn as-Sūmaṭrā’ī sangat mengagumi

²⁷ Lihat misalnya Muhammad Naquib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970), h. 3; Abdul Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas* (Jakarta: Penerbit Paramadina, 2001), h. 115-116.

²⁸ Diskusi panjang lebar tentang hal ini, lihat Claude Guillot dan Ludvik Kalus, “Batu Nisan”, h. 71-93.

karya-karya Ḥamzah Fansūrī dan turut mempropagandakan ajaran tasawufnya tidak ada satu sumber pun yang menolak hal tersebut, karena dia memang pernah membahas syair-syair Ḥamzah Fansūrī dan sering merujuk ajaran-ajaran Ḥamzah Fansūrī dalam sejumlah karyanya. Karena itulah, meskipun as-Sūmaṭrā'ī tidak dapat dipastikan pernah bertemu dengan, dan berguru kepada, Ḥamzah Fansūrī, ar-Ranīrī selalu mengelompokkan keduanya secara bersamaan sebagai kelompok sesat yang menyebarkan ajaran *wujūdiyyah mulḥid* yang dianggap heterodoks.²⁹

Demikianlah, terlepas dari adanya beberapa kesamaan konsep, tampaknya sumber tekstual gagasan tasawuf filosofis Ḥamzah Fansūrī sedikit berbeda dengan as-Sūmaṭrā'ī, karena Ḥamzah Fansūrī misalnya nyaris tidak pernah menyebut teks *at-Tuḥfah al-Mursalāh* karangan al-Burhānpūrī dalam karya-karyanya. Ini juga barangkali dapat menjadi pertimbangan kebenaran teori telah wafatnya Ḥamzah Fansūrī pada tahun 1527, enam puluh tiga tahun sebelum teks *at-Tuḥfah al-Mursalāh* tersebut lahir.

Sejarah mencatat bahwa sikap 'permusuhan' ar-Ranīrī terhadap ajaran dan para penganut *wujūdiyyah* mendapat dukungan politik dari Sultan Iskandar Tsani (1637-1641), sehingga para pengikut Ḥamzah Fansūrī harus menanggung tindak kekerasan aparat kerajaan; mereka dikejar-kejar dan dipaksa melepaskan keyakinannya terhadap doktrin *wujūdiyyah*, jika tidak, merekapun dibunuh, bahkan karya-karya mistik Ḥamzah Fansūrī dikumpulkan dan dibakar di depan mesjid besar Banda Aceh, *Baiturrahḥmān*, karena karya-karya tersebut dianggap sebagai sumber penyimpangan akidah umat Islam.³⁰

Karenanya, dalam sejarah perkembangan sosial keagamaan di Kesultanan Aceh, tahun 1637 sering dianggap sebagai tahun kegelapan bagi penganut faham Ḥamzah Fansūrī dan as-Sūmaṭrā'ī, seiring dengan pergantian kekuasaan dari Sultan

²⁹ Claude Guillot dan Ludvik Kalus, "Batu Nisan", h. 82.

³⁰ Lihat Azra, *Jaringan Ulama*, h. 182; Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996), h. 53-54; dan C. Snouck Hurgronje, *Aceh, Rakyat dan Adat Istiadatnya II* (Jakarta: INIS, 1997), h. 12.

Iskandar Muda kepada Sultan Iskandar Tsani yang memberikan otorisasi keagamaan kepada ar-Ranīrī untuk memfatwakan ajaran keduanya sebagai sesat dan perlu diperangi.³¹

Saat itu, ar-Ranīrī sendiri sebetulnya belum lama tiba dari India dan langsung mendapat kepercayaan Sultan Iskandar Tsani, atau yang disebut oleh ar-Ranīrī sebagai Sultan Shah Marhum Darussalam, sebagai *Syaikh al-Islām* atau ulama istana. Dalam salah satu karyanya, *Fath al-Mubīn*, ar-Ranīrī menceritakan awal kedatangannya di Aceh yang langsung dihadapkan pada persoalan aliran Wujūdiyyah ini, sebagai berikut:

“....Syahdan bahwa tatkala itu aku masuk dalam Negeri Aceh pada masa Sultan Shah Marhum Darussalam, tatkala itu zahirlah kaum *wahdat al-muṭlaq*, *wujūdiyyah* yang *mulhid* lagi *zindīq*. Maka disuruh Raja himpulkan segala yang mengetahui agama dan memeriksai mana yang benar dan mana yang salah; maka berbahaslah mereka itu dengan kami beberapa kali pada majlis Marhum itu...”³²

Setelah mendengar argumen-argumen yang dikemukakan oleh mereka yang disebut sebagai ‘kaum *wahdat al-muṭlaq*’ itu, ar-Ranīrī pun tidak segan-segan menyebut mereka sebagai kafir yang sesat karena dianggap telah menyalahi prinsip-prinsip dasar syariat Islam. Ar-Ranīrī memfatwakan bahwa:

“....Barangsiapa mengambil *hujjah* dan dalil pada mesabitkan i’tikadnya dengan *zāhir* makna ayat *mutasyābihat* dan hadis sifat, dan *syathīyyāt*, maka jadilah ia kafir yang *zindīq*...”³³

Akibat fatwa kafir dan sesat yang dikeluarkan ar-Ranīrī, ditambah dengan legitimasi kekuasaan dari Sultan Iskandar Tsani itulah, pemberangusan ajaran dan penganut faham Wujūdiyyahpun berlangsung dengan sangat tragis berupa pembakaran karya-karya dan pembantaian penganutnya seperti dikemukakan di atas.

Selain sumber lokal seperti *Bustān as-Salāṭīn* (Taman Para Sultan), sebuah laporan perjalanan oleh Peter Mundy juga melukiskan peristiwa tragedi sosial keagamaan tersebut. Mundy

³¹Lihat Oman Faturrahman, *Tanbīh al-Māsyī: Menyoal Wahdatul Wujud*, Jakarta: Mizan, bekerja sama dengan EFEO, 1999.

³²Nūriddin ar-Ranīrī, *Fath al-Mubīn ‘ala al-Mulhidīn*, manuskrip No. 179/TS/4/YPAH/2005 koleksi Yayasan Ali Hasjmy Aceh, h. 2. Tentang koleksi ini, lihat Oman Faturrahman dan Munawar Holil, *Katalog Naskah*, h. 146-147.

³³Ar-Ranīrī, *Fath al-Mubīn*, h. 3.

adalah seorang pelancong Inggris yang melawat ke Aceh pada tahun 1638, artinya hanya beberapa bulan setelah peristiwa penghukuman penganut *Wujūdiyyah* terjadi. Konon, Mundy mendasarkan laporannya pada tuturan sejumlah saksi hidup yang sempat menyaksikan eksekusi hukuman mati terhadap para penganut faham *Wujūdiyyah* tersebut dengan cara yang sangat kejam, yakni melemparkannya ke tengah kobaran api.³⁴

Bahkan, ar-Ranīrī sendiri melukiskan peristiwa tersebut dalam *Fath al-Mubīn*:

“....dan lagi pula kata mereka itu: *al-’ālam huwa Allāh, huwa al-’ālam*, bahwa alam itu Allah dan Allah itu alam. Setelah sudah demikian itu, maka disuruh raja akan mereka itu membawa tobat daripada iktikad yang kufur itu. Maka dengan beberapa kali disuruh raja jua akan mereka itu membawa tobat, maka sekali-kali tiada ia mau tobat, hingga berperanglah mereka itu dengan penyuruh raja. Maka disuruh oleh raja bunuh akan mereka itu, dan disuruhnya himpulkan segala kitab karangan guru mereka di tengah medan masjid yang bernama Baiturrahmān. Maka disuruh oleh raja tunukan segala kitab itu.”³⁵

D. *Fath al-Mubīn* dan *Tibyānfi Ma’rifah al-Adyān*: Penghakiman ar-Ranīrī atas Heterodoksi Faham *Wujūdiyyah*

Dalam dialog yang terjadi antara ar-Ranīrī dan Sultan Shah Marhum Darussalam (Iskandar Tsani) di satu sisi, dengan para penganut faham *Wujūdiyyah* di sisi lain, tampak bahwa kedua belah pihak mencoba beradu argumen berkaitan dengan i’tikad dan keyakinannya masing-masing, meski sejarah mencatat bahwa argumen-argumen serta penafsiran teologis sufistik ar-Ranīrī-lah yang kemudian dianggap benar oleh sang Sultan, dan dijadikan landasan untuk membumi hanguskan karya-karya yang mengandung penafsiran berbeda, serta mengeluarkan fatwa sesat bagi penganutnya. Dengan demikian, karya-karya yang sampai kepada kita sekarang pun lebih berisi penggambaran ajaran *Wujūdiyyah* versi ar-Ranīrī.

Dalam teks *Fath al-Mubīn*, misalnya, ar-Ranīrī melukiskan bahwa di antara hal yang dikemukakan oleh kaum *waḥdat al-*

³⁴ Peter Mundy, *The Travel of Peter Mundy Vol. III Part 2* (London: tp., 1919), h. 330.

³⁵ Nūruddin ar-Ranīrī, *Fath al-Mubīn*, h. 3-4.

muṭlaq adalah mereka menyandarkan pandangan teologisnya tentang Wujūdiyyah itu pada ayat-ayat *mutasyābihāt* dalam Al-Qur'an, seperti '*yadullāh fauqa aidīhim*' (Tangan Allah di atas tangan mereka), pada hadis-hadis sifat Tuhan, seperti '*al-H{ajar al-aswad yamīnullāh fi al-arḍ*' (Hajar Aswad adalah tangan kanan Allah di bumi), dan pada ungkapan-ungkapan *syataḥāt* para sufi, seperti: '*anā Allāh*' (Aku adalah Tuhan), '*anā al-Ḥaqq*' (aku adalah Kebenaran), '*subḥāni mā a'zama sya'nī*' (Mahasuci Aku, alangkah agungnya diriku), dan '*mā fi jubbatī siwā Allāh*' (di kantong bajuku hanya ada Allah).

Menanggapi pandangan-pandangan tersebut, ar-Ranīrī memberikan penilaian bahwa kaum *Wujūdiyyah* sudah keliru menafsirkan ayat, hadis, dan ungkapan *syataḥāt*, yang menurut ar-Ranīrī harus difahami makna takwilnya, bukan makna lahir. Ar-Ranīrī mengatakan:

“...maka diubah-ubahkan mereka itu maknanya dengan bahasa Jawi supaya muwafakat i'tikadnya yang *zindīq* itu. Maka jawab kami barangsiapa mengambil hujah dan dalil pada mesabitkan i'tikadnya dengan zahir makna ayat *mutasyābihāt* dan hadis sifat dan *syataḥāt*, maka jadilah ia kafir yang *zindīq*.”³⁶

Memperhatikan penjelasan dalam *Faṭḥ al-Mubīn* di atas, jelas bahwa fatwa kafir dan sesat oleh ar-Ranīrī terhadap mereka yang disebut sebagai kaum *waḥdat al-muṭlaq* itu dihubungkan dengan motif fatwa sesat terhadap para Sufi di dunia Islam sebelumnya, seperti Abū Yazīd al-Bisṭāmī (w. 875) yang terkenal dengan faham *ittiḥād*-nya, seperti melalui ungkapan '*subḥāni mā a'zama sya'nī*' di atas, dan ajaran *ḥulūl* Ḥusain ibn Manṣūr al-Ḥallāj (w. 922), yang terkenal dengan ungkapan '*anā al-Ḥaqq*'. Seperti diketahui, keduanya difatwa sesat dan dihukum mati oleh para ulama ahli syariat pada zamannya.³⁷

Selain *Faṭḥ al-Mubīn*, karya ar-Ranīrī lain yang dianggap sebagai salah satu karya yang terpenting dalam konteks pengkafiran ajaran *Wujūdiyyah* adalah *Tibyān fi Ma'rifah al-Adyān*, selanjutnya akan disebut *Tibyān*. Secara lebih spesifik, dalam lebih dari sepertiga kitab ini ar-Ranīrī mengemukakan pembahasan tentang

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Lihat, antara lain, Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya*, h. 139-158.

argumen-argumen kesesatan ajaran Ḥamzah Fansūrī dan as-Sūmaṭrā'ī. Ar-Ranīrī sendiri bahkan merekomendasikan secara khusus untuk membaca *Tibyān* bagi mereka yang ingin mengetahui secara mendalam faham mereka yang disebut oleh ar-Ranīrī sebagai 'i'tikad kaum yang dalalah'. Dalam kitab *Mā'ul-Ḥayāh li Ahl al-Mamāt* misalnya, ar-Ranīrī mengatakan:

“Hai *ṭālib*, jika kau kehendak mengetahui setiap-tiap i'tikad kaum yang dalalah itu, maka hendaklah kamu mutala'ahkan kitab *Tibyān fi Ma'rifah al-Adyān* yang telah kami ta'likan.”³⁸

Memperhatikan mukaddimah yang ditulis oleh ar-Ranīrī pada bagian awal *Tibyān*, dapat diketahui bahwa karya ini ditulis pada masa ketika ar-Ranīrī berada di antara akhir Pemerintahan Sultan Iskandar Tsani (1636-1641) dan awal Pemerintahan penggantinya, Sultanah Safiyatuddin (1641-1676). Ar-Ranīrī melukiskan bahwa pada masa Sultan Iskandar Tsani, pihak Kesultanan pernah terlibat perdebatan dengan murid-murid as-Sūmaṭrā'ī yang dengan sangat stereotif disebut sebagai 'kaum *Wujūdiyyah yang zindīq, mulhid lagi sesat*'. Ia mengatakan:

“Maka tatkala zahirlah kaum *Wujūdiyyah* yang *zindīq*, mulhid lagi sesat yaitu daripada murid Syamsuddīn as-Sūmaṭrā'ī yang sesat...Maka berbahaslah mereka dengan kami beberapa hari di hadapan ḥaḍarat Sultan yang terlebih saleh pada masanya...”³⁹

E. Moderasi dan Reinterpretasi Doktrin-doktrin Heterodoks: Ibrahim al-Kūrānī dan Abdurrauf ibn Ali al-Jawi al-Fansuri

Gejolak sosial keagamaan di Aceh yang mulai terjadi pada akhir masa Pemerintahan Sultan Iskandar Tsani (1636-1641) akibat perbedaan pandangan terhadap ajaran tasawuf falsafi yang terkandung dalam *at-Tuḥfah al-Mursalāh*, tampaknya terjadi secara berkepanjangan, dan belum juga mereda hingga pertengahan Pemerintahan penggantinya, Sulṭānah Ṣafiyatuddīn (1641-1676).

Hal ini terbukti dari dijumpainya sebuah teks tasawuf berbahasa Arab yang ditulis pada sekitar tahun 1665 dan

³⁸ Lihat Shagir Abdullah, *Khazanah Karya Pusaka Asia Tenggara I* (Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah, 1991), h. 53.

³⁹ Nūriddin ar-Ranīrī, *Tibyān fi Ma'rifah al-Adyān*, manuskrip no. 4209/07.1437 koleksi Museum Negeri Aceh, h. 2-3.

mengandung ‘laporan’ terkait peristiwa tersebut. Teks yang dimaksud adalah *Ithāf az-Zakī bi Syarḥ at-Tuhfah al-Mursalāh ilā an-Nabī ṣallāllāhu ‘alaihi wa-sallama* yang dapat diterjemahkan sebagai “Anugerah Penjelasan *at-Tuhfah al-Mursalāh* bagi Cerdik Pandai” karangan seorang ulama Kurdi yang tinggal di Madinah, Ibrāhīm ibn Ḥasan al-Kūrānī asy-Syahrāzūrī asy-Syahrānī al-Kurḍī al-Madanī asy-Syāfi‘ī (1616-1690).⁴⁰

Seperti diisyaratkan dalam judulnya, *Ithāf az-Zakī* merupakan sebuah komentar (*syarḥ*) atas kitab *at-Tuhfah al-Mursalāh* karangan al-Burhānpuri yang dijelaskan di atas, meski dalam kenyataannya *Ithāf az-Zakī* lebih dari sekedar komentar karena pengantarnya sendiri, yang mengandung penjelasan al-Kūrānī tentang konseptualisasi tasawuf dan pengalaman para Sufi, sebetulnya menyita sekitar dua pertiga dari keseluruhan teks ini.

Laporan tentang gejolak sosial keagamaan akibat beda faham terhadap ajaran dalam *at-Tuhfah al-Mursalāh* ini terdapat pada bagian pembukaan teks *Ithāf az-Zakī* (ff. 1v-1r) yang terjemahannya sebagai berikut:

“...Kami telah menerima kabar dari sekelompok orang Jawi (*Jamā‘at al-Jāwīyyīn*) bahwa di kalangan masyarakat ‘Jawa’ telah tersebar sebagian kitab tentang ilmu hakikat dan ilmu tasawuf, yang dipelajari dan diajarkan oleh para pencinta ilmu, tapi tanpa memahami terlebih dahulu syariat Nabi yang terpilih, (Muhammad) saw.; bahkan tanpa memahami ilmu hakikat yang diberikan kepada orang-orang yang menempuh jalan Allah ta‘ālā... Hal inilah yang menyebabkan sebagian dari mereka tergelincir dari jalan yang benar, menyesatkan akidah, bahkan terjerumus ke dalam perbuatan kafir (*zindīq*) dan sesat (*ilhād*)...

Mereka menceritakan bahwa di antara kitab ilmu hakikat beredar tersebut adalah *at-Tuhfah al-Mursalāh ilā an-Nabī* saw. karangan asy-Syaikh Muhammad ibn asy-Syaikh Faḍl Allāh al-Hindī al-Burhānpūrī...beberapa dari *jamā‘at al-jāwīyyīn* meminta kepada diriku yang tak berilmu ini untuk menulis sebuah komentar (*syarḥ*) atas kitab tersebut, agar dapat menjelaskan kesesuaian masalah-masalah (yang dibahas) di dalamnya dengan prinsip-prinsip dasar agama, yang diperkuat dengan dalil-dalil dari Kitab yang mulia serta *Sunnah* (tuntunan) pemimpin para nabi...

Permintaan ini diajukan beberapa kali dalam beberapa tahun

⁴⁰ Analisis filologis dan sejarah mengenai teks ini, lihat Oman Faturrahman, “*Ithaf al-dhaki...*”.

oleh lebih dari satu orang dari kalangan *jamā'at al-jāwīyyīn* tersebut.....maka setelah melakukan istikharah berkali-kali di depan makam Nabi, akupun mengabdikan permintaan tersebut dengan menulis sebuah risalah, dan aku namai kitab ini *Ithāf az-Zakī bi-Syarḥ at-Tuhfah al-Mursalāh ilā an-Nabī saw...*”

Demikianlah beberapa penggalan dari mukadimah al-Kūrānī yang sekaligus merupakan penjelasan atas latar belakang ditulisnya *Ithāf az-Zakī*. Kita beruntung bahwa al-Kūrānī menyebutkan secara spesifik *jamā'at al-jāwīyyīn* serta dinamika sosial-keagamaan yang terjadi di dunia Melayu-Indonesia sebagai konteks ditulisnya *Ithāf az-Zakī*, karena saat ini catatan tersebut menjadi salah satu informasi penting dan langka berkaitan dengan gejala sosial keagamaan yang terjadi di Aceh pada abad XVII tersebut.

Memang, dalam pembahasan berikutnya al-Kūrānī sama sekali tidak menyebut secara khusus kasus pertentangan antara Nuruddin ar-Ranīrī dan para pengikut ajaran *Wujūdiyyah* tersebut. Hanya saja, melalui pembahasannya yang sangat terperinci mengenai konsep kesatuan eksistensi (*waḥdat al-wujūd*), atau al-Kūrānī lebih sering menyebutnya sebagai *tauḥīd al-wujūd* (mengesakan eksistensi), Eksistensi Wajib (*wājib al-wujūd*), dan Eksistensi Absolut (*wujūd muṭlaq*) tampak bahwa ia sedang berusaha memberikan penjelasan tentang sebuah pemahaman tasawuf yang benar dan berlandaskan pada prinsip-prinsip syariat dalam Al-Qur'an dan hadis Nabi saw.

Pada saat yang sama, al-Kūrānī juga menyinggung soal tidak patutnya muncul sikap sesat menyesatkan antarsesama Muslim, apalagi sampai tahap mengkafirkan (*takfīr*); ia menyarankan agar setiap Muslim memandang orang lain secara proporsional dan selalu melihat sisi baiknya. Dalam salah satu bagian *Ithāf az-Zakī* misalnya, al-Kūrānī mengatakan:

وضع أمر أخيك على أحسنه حتى يجتلك منه ما يقبلك ولا
تظن بكلمة خرجت من مسلم شرا أو سوءا وأنت تجد لها
في الخير محملا

“...dan letakkanlah urusan saudaramu sebaik-baiknya, hingga ia menunjukkan hal yang membuatmu berubah pikiran; dan

janganlah sekali-kali kamu menganggap buruk atau jelek ucapan yang berasal dari seorang muslim, sejauh kamu bisa menemukan sebuah penafsiran yang baik atasnya...”

Melalui *Ithāf az-Zakī* ini, di satu sisi tampak bahwa al-Kūrānī ingin menunjukkan ortodoksinya dengan menegaskan pentingnya pemahaman dan praktik tasawuf yang sesuai dengan tuntunan syariat, tapi di sisi lain ia juga tidak dapat membenarkan sikap pengkafiran terhadap siapapun sejauh statusnya sebagai seorang Muslim. Jika dihubungkan dengan perdebatan sengit antara Nūruddīn ar-Ranīrī dan para penganut ajaran *Wujūdiyyah* Ḥamzah Fansūrī dan as-Sūmaṭrā’i, al-Kūrānī sepertinya ingin menunjukkan moderat dengan berdiri di antara kedua pandangan tersebut.

Berkat latar belakang keilmuannya yang sedemikian kompleks, al-Kūrānī memang menjadi seorang moderat yang selalu mencoba empati terhadap pemikiran yang berbeda dengan dirinya, dan yang lebih suka menengahi dua pemikiran yang berseberangan ketimbang berdiri secara ekstrim pada salah satunya. Dalam *Ithāf az-Zakī*, al-Kūrānī sendiri mengatakan bahwa:

والجمع مقدم على الترجيح مهما أمكن

“Menghimpun [dua pemikiran yang berbeda] itu lebih diutamakan daripada memilih salah satunya, selama hal itu bisa dilakukan.”

Teks lain yang dapat ditempatkan dalam konteks upaya moderasi pertentangan faham *Wujūdiyyah* di Aceh adalah *Tanbīh al-Māsyī al-Mansūb ilā Ṭarīq al-Qusyāsyi* karangan ‘Abd ar-Ra‘ūf ibn ‘Ali al-Jāwī al-Fansūrī (1615-1690).⁴¹ Dalam teks ini, senada dengan al-Kūrānī, ‘Abd ar-Ra‘ūf memberikan reinterpretasi yang lebih kompromistis terhadap doktrin *wahdatul wujūd*, dengan menekankan pentingnya keselarasan doktrin tersebut dengan Al-Qur’an dan hadis Nabi.

‘Abd ar-Ra‘ūftampaknya sangat berhati-hati menempatkan posisi dirinya di antara dua pihak yang bertikai itu. Dalam *Tanbīh al-Māsyī*, meskipun secara implisit semangat ajaran ‘Abd ar-Ra‘ūf

⁴¹Diskusi tentang karya ini telah secara mendalam dibahas dalam Oman Faturrahman, *Tanbīh al-Māsyī*.

senadadengan ar-Ranīrī, yakni menunjukkan ketidaksepahamannya dengan doktrin *wujūdiyyah* berlebihan yang menegaskan kesatuan mutlak Tuhan dan alam, namun ia juga tidak sependapat dengan sikap ar-Ranīrī yang menentang ajaran tersebut secara radikal.⁴²

Berbeda dengan ar-Ranīrī yang menyikapi ajaran-ajaran Ḥamzah Fansūrī secara radikal, ‘Abd ar-Ra‘ūf tidak dengan serta merta mencap para pengikut ajaran *wujūdiyyah* tersebut sebagai kafir. Ia bahkan menyerang balik ar-Ranīrī yang telah dengan sangat tegas menghukumi mereka sebagai kafir dan mengeluarkan fatwa untuk membunuhinya, sehingga tindakannya itu menimbulkan perseteruan sengit dan konflik yang berkepanjangan.

F. Motif Pengkafiran Faham Heterodoks di Jawa

Konflik keagamaan antara Muslim ortodoks yang berpegang pada aspek legal formal syariat dengan para pengikut faham mistik Islam juga terjadi di Jawa. Motif pengkafiran dari para ulama syariat terhadap para sufi yang dianggap menganut faham heterodoks tampaknya terjadi secara umum mengikuti pola yang terjadi di wilayah Melayu, khususnya Aceh, dan bahkan memiliki kemiripan dengan motif pengkafiran serta pembunuhan terhadap al-Ḥallāj di dunia Islam.

Serat Cabolek adalah salah satu teks Jawa yang menggambarkan motif peristiwa pengkafiran ajaran mistik Islam tersebut. Karya berbentuk tembang ini ditulis oleh seorang Pujangga Kraton Surakarta, yakni Raden Ngabehi Yasadipura I yang mengabdikan pada masa dua penguasa, yakni Paku Buwana III (1749-1788) dan Paku Buwana IV (1788-1820). Selama pengabdianannya sebagai pujangga Kraton, terutama pada masa Paku Buwana III tersebut, Yasadipura I mendapat kepercayaan dan penghormatan yang sangat tinggi untuk menghasilkan karya-karya sastra sehingga ia berhasil menulis sejumlah teks seperti *Serat Cabolek*, *Babad Giyanti*, *Babad Prayut*, *Pasinden Badaya*, dan lainnya.⁴³

⁴² Azra, *Jaringan Ulama*, h. 191.

⁴³ S. Soebardi, *The Book of Cabolek* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1975), h. 17.

Serat Cabolek melukiskan kisah seorang sufi Haji Ahmad Mutamakin, yang hidup pada masa Pemerintahan Sunan Mangkurat IV (1719-1726) dan anaknya, Paku Buwana II (1726-1749) di Desa Cabolek, Tuban, daerah pantai Utara Jawa Timur. Ia digambarkan sebagai seorang penyebar ilmu hakikat yang menyalahi ilmu syariat kepada khalayak umum sehingga membuat masyarakat, khususnya para ulama syariat, sekitar Tuban resah. Haji Ahmad Mutamakin juga dituduh tidak loyal dan bahkan melecehkan penguasa lokal setempat ketika memberi nama Abdul Qahhar dan Kamaruddin untuk dua anjing peliharaannya, padahal kedua nama tersebut adalah pejabat Penghulu dan Ketib di Tuban. Para ulama Tuban pun melaporkan perilaku Haji Ahmad Mutamakin tersebut kepada Raja Kartasura.⁴⁴

Adalah Ketib Anom Kudus, yang diceritakan dalam *Serat Cabolek* sebagai tokoh ulama Tuban yang paling sengit menentang ajaran ilmu hakikat Haji Ahmad Mutamakin. Ia digambarkan sebagai seorang ulama ortodoks yang tidak hanya menguasai ilmu-ilmu keislaman, tapi juga tradisi Jawa. Ketib Anom Kudus lah yang memimpin para ulama Tuban untuk mengusulkan hukuman mati atas Haji Ahmad Mutamakin kepada Raja Kartasura, Sunan Mangkurat IV. Akan tetapi, sehubungan dengan wafatnya Sunan Mangkurat IV secara mendadak, maka proses pengadilan atas Haji Ahmad Mutamakin pun ditunda hingga dilantiknya Raja Kartasura baru, yakni Paku Buwana II.

Berbeda dengan kasus di Aceh, ajaran mistik yang dikemukakan Haji Ahmad Mutamakin tidak bermuara pada ajaran martabat tujuh dalam *at-Tuhfah al-Mursalah* karya al-Burhānpūrī, melainkan ajaran ilmu hakikat tentang konsep kesempurnaan hidup. Dikisahkan bahwa Haji Ahmad Mutamakin mempelajari ilmu hakikat tersebut dari seorang gurunya di Yaman, yakni Syaikh Zain, dan kemudian menemukan kesamaan dengan ajaran mistik dalam teks *Bhima Suci*, atau *Dewa Ruci*. Meski demikian, kedua ajaran tersebut tampak memiliki kesamaan dalam hal penekanan pada adanya kemungkinan menyatunya manusia dengan Realitas Tersembunyi (baca: Tuhan), ketika ia sudah mencapai tahap tertentu.

⁴⁴ *Ibid.*, h. 27.

Dalam salah satu episode teks *Bhima Suci* misalnya diceritakan bahwa Werkudara, nama lain dari Bima, diperintahkan masuk ke dalam gua garba (perut) Dewa Ruci melalui telinga kirinya, dan dalam tubuh Dewa Ruci itu Werkudara menemukan kesempurnaan hidup dengan menyaksikan *Pancamaya*, yang berarti tersingkapnya alam hakikat bagi dirinya (*mukāsyafah*), catur warna (hitam, merah, kuning, dan putih), satu nyala berwarna delapan, dan boneka gading. Semua hal yang disaksikan Werkudara tersebut kemudian ditafsirkan dan dijelaskan oleh Dewa Ruci sebagai ajaran-ajaran ilmu hakikat, termasuk soal hubungan ontologis antara Tuhan dan manusia.⁴⁵

Dalam *Serat Cabolek*, motif penghakiman ajaran Haji Ahmad Mutamakin sebagai ajaran heterodoks dan sesat memang tidak diakhiri dengan pembunuhan terhadap tokoh utamanya, meski hal itu sempat diusulkan oleh Ketib Anom Kudus kepada Raja Kartasura Paku Buwana II. Dalam hal ini, sang Raja memberikan ampunan kepada Haji Ahmad Mutamakin dengan catatan bahwa ia tidak diperkenankan lagi menyebarkan ajaran tersebut kepada Muslim awam kebanyakan. Tampaknya, pengarang *Serat Cabolek*, yakni Yasadipura I, yang notabene adalah seorang Pujangga Kraton, ingin menekankan kebaikan sang Raja dalam memberikan ampunan kepada mereka yang dianggap bersalah. Kendati demikian, motif *Serat Cabolek* ini jelas menunjukkan superioritas ajaran Islam ortodoks dengan menempatkan Ketib Anom Kudus, dengan dukungan Penguasa, sebagai pahlawan, dan menghakimi faham mistik Haji Ahmad Mutamakin sebagai heterodoks, sesat, dan bertentangan dengan syariat Islam.⁴⁶

Tentu saja, motif akhir cerita dalam *Serat Cabolek* ini berbeda dengan kasus-kasus pengkafiran terhadap ajaran mistik tokoh-tokoh lain, seperti Syaikh Siti Jenar, Sunan Panggung, Ki Bebeluk, dan Syaikh Among Raga, yang kesemuanya berakhir dengan pembunuhan terhadap tokoh-tokoh utamanya.

Syaikh Siti Jenar dihakimi oleh para ulama Wali Songo sebagai penyebar ajaran tasawuf heterodoks tentang Wujud yang

⁴⁵ Hamid Nasuhi, *Serat Dewaruci: Tasawuf Jawa Yasadipura I* (Jakarta: Ushul Press, 2009), h. 180-181.

⁴⁶ Soebardi, *The Book of Cabolek*, h. 41.

satu. Bagi Syaikh Siti Jenar, yang menurut tradisi Jawa hidup pada masa Kerajaan Giri, tidak ada realitas apapun di dunia ini selain Tuhan; karenanya diceritakan bahwa ketika salah seorang Wali Songo, yakni Sunan Giri menanyakan kepada dirinya mengapa ia tidak pernah ikut hadir di Masjid untuk shalat Jumat berjamaah, Syaikh Siti Jenar menjawab bahwa pada hakikatnya tidak ada hari Jumat, tidak ada masjid, dan tidak ada apapun, selain Wujud Tuhan yang Hakiki. Dalam tradisi Islam, Syaikh Siti Jenar jelas dapat dianggap sebagai 'al-Ḥallāj Jawa' yang karenanya ajaran-ajarannya kemudian dihukum mati oleh para Wali Songo sebagai representasi ulama ortodoks.

Demikian halnya dengan Sunan Panggung. Dalam *Serat Cabolek* diceritakan bahwa Sunan Panggung, seorang aristokrat di Demak dituduh sebagai kafir dan dibunuh karena dianggap menganut ajaran yang bertentangan dengan syariat Islam. Motif Sunan Panggung ini juga disebut dalam teks *Serat Kanda*, yang menjelaskan bahwa saking citanya terhadap Tuhan, Sunan Panggung tidak melihat sesuatupun di sekelilingnya selain Tuhan. Selain itu, ia juga dikisahkan memiliki kebiasaan membawa serta dua ekor anjing peliharaannya, yang diberi nama 'Iman' dan 'Tauhid', kapan pun ia masuk ke Masjid. Atas pemahaman keagamaan dan perilakunya ini, para ulama menganggap bahwa Sunan Panggung sudah merusak syariat Islam dan akan membahayakan kehidupan beragama di kalangan masyarakat. Cerita pengkafiran serta penghukuman Syaikh Siti Jenar dan Sunan Panggung jelas memiliki motif yang sama. Bedanya, jika nyawa Syaikh Siti Jenar berakhir dengan hukum pancung, maka hidup Sunan Panggung berakhir dalam kobaran api bersama kedua anjing peliharaannya.

Contoh lain motif pengkafiran dan penghukuman ajaran heterodoks di Jawa adalah kasus Ki Bebeluk dalam periode Kerajaan Pajang dan Syaikh Among Raga di Kerajaan Mataram. Keduanya dianggap menganut dan sekaligus menyebarkan ajaran mistik yang bertentangan dengan syariat sehingga dihukum mati dengan cara ditenggelamkan ke lautan.

G. Penutup

Demikianlah, sejarah ortodoksi dan heterodoksi faham keagamaan di Nusantara di satu sisi telah melahirkan teks-teks sastra dan keislaman yang cukup kaya, sehingga turut memperkaya tradisi keberaksaraan dan intelektual Islam, baik di wilayah Melayu maupun Jawa. Akan tetapi di sisi lain, pertentangan faham Islam ortodoks dan heterodoks ini, yang tidak jarang diakhiri dengan marginalisasi bahkan penghukuman satu pihak terhadap pihak lain, juga telah meninggalkan 'sisi gelap' sejarah sosial keagamaan di Negeri ini. Nyatanya, tindakan penghakiman satu kelompok yang mewakili faham tertentu atas kelompok lain yang dianggap sesat karena bertentangan dengan faham mayoritas, terus berlanjut hingga masa kontemporer dengan motif yang berbeda-beda.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Shagir, *Khazanah Karya Pusaka Asia Tenggara I*, Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah, 1991.
- Abdullah, Shagir, *Penyebaran Thariqat-thariqat Shufiyah Mu'tabarah di Dunia Melayu*, Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah, 2000.
- al-Attas, Muhammad Naquib, *Raniri and the Wujūdiyyah of the 17th Century Aceh*, Singapore, Malaysian Branch: Royal Asiatic Society, 1966.
- al-Attas, Muhammad Naquib, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970.
- Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, cet. ke-2, Bandung: Penerbit Mizan, 1994.
- Azra, Azyumardi, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Indonesian-Malay and Middle Eastern 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Century*, Australia & Honolulu: Allen & Unwin and University of Hawai'i Press, 2004.
- Behrend, Tim [ed.], *Katalog Induk Naskah-naskah Nusantara Jilid 4; Perpustakaan Nasional Republik Indonesia*, Jakarta: Yayasan Obor Jakarta bekerjasama dengan EFEO, 1998.
- al-Burhānpūri, Faḍlullāh, *at-Tuhfah al-Mursalāh ilā Rūḥ an-Nabī*, koleksi Surau Calau Sijunjung, Sumatra Barat.
- Chambert-Loir, Henri [ed.], *Sadur: Sejarah Terjemahan di Indonesia dan Malaysia*, Jakarta: KPG, EFEO, bekerja sama dengan Forum Jakarta-Paris, Pusat Bahasa, dan Unpad Bandung, 2009.
- Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* Jakarta: LP3ES, 1980.

- Fathurahman, Oman, *Tanbīh al-Māsyī: Menyoal Waḥdatul Wujūd*, Jakarta: Mizan, bekerja sama dengan EFEO, 1999.
- Fathurahman, Oman, “Ithaf al-dhaki by Ibrahim al-Kūrānī: A Commentary of *Waḥdat al-Wujud* for Jawi Audiences”, *Archipel* 81 (2011).
- Oman Fathurahman dkk., *Filologi dan Islam Indonesia*, Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan Bandiklat Kementerian Agama RI, 2010
- Fathurahman, Oman & Munawar Holil, *Katalog Naskah Ali Hajsmy Aceh*, Tokyo: Tokyo University of Foreign Studies, bekerja sama dengan Manassa Jakarta, 2007.
- Guillot, C. & Ludvik Kalus, *Inskripsi Islam Tertua di Indonesia*, Jakarta: KPG, EFEO, dan Forum Jakarta-Paris, 2008.
- Hadi, Abdul, *Tasawuf yang Tertindas*, Jakarta: Penerbit Paramadina, 2001.
- Hurgronje, C. Snouck, *Aceh, Rakyat dan Adat Istiadatnya II*, Jakarta: INIS, 1997.
- Johns, Anthony, *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet*, Canberra: Australian National University, 1965.
- Johns, Anthony, “Sufism in Southeast Asia: Reflections and Reconsiderations.” *Journal of Southeast Asian Studies* 26 (1995).
- Johns, Anthony, “*Sufism as a Category in Indonesian Literature and History*”, *JSEAH*, 2, II, (1998).
- Johns, Anthony, “Reflections on the Mysticism of Shams al-Din al-Samatra’i (1550?-1630)” dalam Jan van der Putten and Mary Kilcline Cody [eds.], *Lost Times and Untold Tales from the Malay World*, Singapore: NUS Press, 2009.
- Jones, Lindsay [ed.], *Encyclopedia of Religion v. 10*, Detroit: Macmillan Reference, 2005.
- Mundy, Peter, *The Travel of Peter Mundy Vol. III Part 2*, London: tp., 1919.
- Nasuhi, Hamid, *Serat Dewaruci: Tasawuf Jawa Yasadipura I*, Jakarta: Ushul Press, 2009.

- Ricklefs, Merle Calvin, "Six Centuries of Islamization in Java." *Conversion to Islam*. Ed. N. Levtzion, London: Oxford University Press, 1979.
- ar-Ranīrī, Nurūddīn, *Fath al-Mubīn 'ala al-Mulhidīn*, Manuskrip no. 179/TS/4/YPAH/2005 koleksi Yayasan Ali Hasjmy Aceh.
- ar-Ranīrī, Nurūddīn, *Tibyān fi Ma'rifah al-Adyān*, Manuskrip no. 4209/07.1437 koleksi Museum Negeri Aceh.
- Riddell, Peter, *Islam and the Malay-Indonesian World: Transmission and Responses*, Singapore: Horizon Books, 2001.
- Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996.
- Soebardi, S., *The Book of Cabolek*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1975.
- Voorhoeve P., *Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and Other Collection in the Netherlands*, Leiden: Leiden University Press/The Hague/Boston/London, 1980.