

BUKU PANDUAN PENGKAFIRAN: Evaluasi Kritis *Tibyān fī Ma'rifat al-Adyān* karya Nūr al-Dīn al-Ranīrī

Ismail Fahmi Arrauf Nasution

Institut Agama Islam Negeri Zawiyah Cot Kala Langsa
e-mail: ismailfahmiarraufnasution@iainlangsa.ac.id

Abstract: *The aim of this article is to critically evaluate the thought of Nūr al-Dīn al-Ranīrī, particularly his thought in *Tibyān fī Ma'rifat al-Adyān*. The book contained his accusation of others as being a kafir. This Indian origin theologian explained the history of religions from the times of Adam to the times of Jesus. He claimed that those pre-Islamic religion had perverted. He discussed also Islamic theological schools such as Rafidi, Khawarij, Jabbariyah, Qadariyah, Jahmiyah, Murji'ah and Karamiyah. He said that those schools are perverted as well. According to him, only Ahl al-Sunnah wa 'l-jamā'ah is the right theology. He also discussed various ideologies and the practices of mysticism that have ever grown and claimed that those are perverted too, except the akhlaqi tasawwuf. This article reviews the historical background of Aceh chronically till this "guidance book of takfir" come into existence. For that cause, the content of *Tibyān fī Ma'rifat al-Adyān* will be discussed in brief. Finally, the theological thought of al-Ranīrī regarding the unity of being. The article focuses on the criticism over the attack of al-Ranīrī against the concept of the unity of being held by Hamzah Fansūrī and Shams al-Dīn al-Sumatranī.*

Abstrak: Tulisan ini bertujuan melakukan evaluasi kritis atas pemikiran Nūr al-Dīn al-Ranīrī, khususnya dalam bukunya *Tibyān fī Ma'rifat al-Adyān*. Dalam buku tersebut dia mengkafirkan banyak pihak. Teolog asal India itu mengulas sejarah agama-agama sejak Adam hingga Isa al-Masih. Dia mengatakan agama-agama tersebut telah menjadi agama yang sesat setelah Islam muncul. Selanjutnya dia membahas aliran-aliran teologi seperti Rafidi, Khawarij, Jabariyah, Qadariyah, Jamamiyah, Murji'ah dan Karamiyah. Dia mengatakan semua aliran teologi tersebut adalah sesat. Menurutnya aliran yang benar hanya Ahl al-Sunnah wa 'l-jamā'ah. Selanjutnya dia mengulas berbagai itikad dan praktik mistisme yang pernah berkembang dan mengatakan semua itu sesat kecuali aliran tasawuf akhlaqi. Tulisan ini mengulas tentang latar belakang Aceh secara kronologis hingga "buku panduan pengkafiran" tersebut hadir. Selanjutnya diulas secara ringkas isi *Tibyān fī Ma'rifat al-Adyān*. Terakhir dilakukan evaluasi kritis atas pandangan teologis al-Ranīrī tentang *Waḥdat al-Wujūd*. Tulisan ini berfokus pada kritik atas serangan al-Ranīrī terhadap pemikiran *Waḥdat al-Wujūd* yang dipegang oleh Hamzah Fansūrī dan Shams al-Dīn al-Sumatranī.

Keywords: *Tibyān fī Ma'rifat al-Adyān*; Nūr al-Dīn al-Ranīrī; Hamzah Fansūrī; *Waḥdat al-Wujūd*; Aceh

A. Pendahuluan

Sekalipun disusun di bawah paksaan rezim, *Tibyān fī Ma'rifat al-Adyān* benar-benar dapat menjadi representasi parsialisasi antar agama dan antar aliran teologi. Sebelum kedatangan Nūr al-Dīn al-Ranīrī ke Aceh,¹ masyarakat hidup rukun. Mereka menyikapi pluralitas mazhab fikih dan aliran teologi dengan bijaksana. Mereka mengatasi persoalan tersebut dengan melakukan diskusi-diskusi terbuka yang dihadiri banyak ulama dan kaum sufi. Namun setelah al-Ranīrī mufti Kerajaan Aceh Darussalam pada masa kekuasaan Iskandar Tsanī, dia mengeluarkan fatwa-fatwa diskriminatif seperti pembunuhan kepada para pengikut *Waḥdat al-Wujūd* dan pembakaran kitab-kitab yang membahas tentang ajaran tersebut.²

Buku *Tibyān fī Ma'rifat al-Adyān* benar-benar menjadi panduan untuk melakukan pengkafiran terhadap ajaran-ajaran selain Ahl al-Sunnah wa 'l-Jamā'ah. Buku tersebut dapat digunakan untuk melakukan pecah belah dalam rumah tangga Islam. Setelah buku tersebut ditulis, para pengikut ajaran *Waḥdat al-Wujūd* benar-benar terpojok. Apalagi setelah 'Abd al-Ra'uf al-Sinkilī menjadi mufti Kerajaan Aceh Darussalam, dia meneguhkan identitas keberagamaan masyarakat Aceh menjadi homogen dengan ajaran Ahl al-Sunnah wa 'l-Jamā'ah. Ajaran *Waḥdat al-Wujūd* benar-benar telah dia reduksi ke dalam ajaran teologi Asy'ariah.³

Mengingat pada zaman modern umat Islam dituntut untuk berpikiran terbuka, heterogen dan multikultural, maka ajaran ortodoks al-Ranīrī perlu dilakukan studi kritis, khususnya tentang serangan-serangannya kepada ajaran *Waḥdat al-Wujūd*. Karena *Waḥdat al-Wujūd* adalah ajaran yang tidak pernah mengenal predikat-predikat negatif. *Waḥdat al-Wujūd* adalah ajaran yang berprinsip: yang tidak memiliki mustahil memberikan. Karena *Ḥaqq Ta'ālā* adalah Zat yang baik, tidak mengandung unsur buruk pada diri-Nya, karena segala

¹Syed Muhammad Naquib al-Attas, *A Commentary on the Hutta al-Siddiq of Nūr al-Dīn al-Ranīrī* (Kuala Lumpur: Ministry of Culture Malaysia, 1986), 9.

²Mohd. Kalam Daud, *Tibyān Fī Ma'rifah al-Adyān Nūr al-Dīn al-Ranīrī* (Banda Aceh: Pena, 2009), 216.

³Oman Fathurrahman, *Ithāf al-Dhakī: Tafsir Wahdatul Wujud bagi Muslim Nusantara* (Bandung: Mizan, 2012); Oman Fathurrahman, *Tambih al-Masyī: Menyoyal Wahdatul Wujud: Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17* (Bandung: Mizan, 1999).

mawjūdāt adalah dari Dia, maka mustahil dia me-*wujūd*-kan *mawjūdāt*⁴ yang buruk.

Dalam pandangan *Waḥdat al-Wujūd*, semua yang berada di bawah langit adalah berasal dari Allah sehingga semuanya baik. Ajaran yang seperti inilah yang layak dikembangkan di zaman multikultural, heterogen dan modern. Bukan seperti ajaran ortodoks al-Ranīrī yang penuh dengan pengkafiran, tuduhan sesat, bid'ah, khurafat dan ejekan-ejekan lainnya kepada pihak lain. Ajaran bercorak ortodoks demikian sudah selayaknya dimusnahkan agar tidak menimbulkan kebencian antar umat manusia yang nantinya berujung pada perpecahan bangsa.

Sekalipun dominasi pemikiran ortodoks khas al-Ranīrī dan yang sealiran dengannya sempat terhenti di Aceh setelah dia terusir akibat kalah berdebat dengan Sayf al-Rizāl dari Minangkabau,⁵ tetapi dominasi corak pemikiran ortodoks kembali eksis di Aceh setelah 'Abd al-Ra'uf al-Sinkilī kembali ke Aceh⁶ dan menjadi mufti Kerajaan Aceh dalam waktu yang sangat lama. Sekalipun tidak memberi serangan sekeras al-Ranīrī terhadap ajaran *Waḥdat al-Wujūd*, tetapi 'Abd al-Ra'uf al-Sinkilī berhasil melumpuhkan *Waḥdat al-Wujūd* yang sempat kembali berkembang pada masa Sayf al-Rizāl menjadi mufti pada Kesultanan Aceh. Dengan menguasai narasi keagamaan yang sangat lama di Aceh 'Abd al-Ra'uf al-Sinkilī berhasil meneguhkan dominasi dan bahkan singularisasi Ahlussunnah Waljama'ah di Aceh hingga hari ini. Karena sealiran dengan al-Ranīrī maka tentunya kehadiran *Tibyān fī Ma'rifat al-Adyān* sebagai "buku panduan pengkafiran" menjadi rujukan di Aceh hingga hari ini.

Tulisan ini ingin berfokus melakukan studi kritis atas serangan al-Ranīrī terhadap *Waḥdat al-Wujūd* yang diajarkan oleh Hamzah Fansūrī dan muridnya Shams al-Dīn al-Sumatranī. Penulis menemukan serangan-serangan al-Ranīrī tidak memiliki argumentasi yang kuat. Al-Ranīrī juga melakukan kritik terhadap penggalan argumentasi-argumentasi '*urafā'*' sebelumnya yang merupakan

⁴*Mawjūdāt* adalah jamak dari '*mawjūd*' yang merupakan entitas ekstra mental Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M. T. Misbah Yazdi* (Jakarta: Sadra Press, 2011), 231.

⁵Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, 4th ed. (Bandung: Mizan, 1998), 268.

⁶Ahmad Rivauzi, "Landasan Filosofis Pemikiran Tasawuf Abdurrauf Singkel tentang Allah, Manusia, dan Alam," *Jurnal Theologia* 28, no. 2 (2017): 299, <https://doi.org/10.21580/teo.2017.28.2.1451>.

shatahat dengan dikemas seolah pernyataan-pernyataan tersebut adalah pendapat Hamzah Fansūrī.

B. Latar Belakang Aceh Hingga Munculnya *Tibyān fi Ma'rifat al-Adyān*

Perselisihan dalam rumah tangga Islam di Aceh telah muncul sejak Kerajaan Islam Peureulak. Di masa itu, kaum intelektual yang mengusung paham esoteris terlibat perselisihan dengan kaum intelektual yang mengusung paham eksoteris. Kaum esoteris lebih menekankan aspek batin sementara kaum eksoteris cenderung memberikan makna secara literal terhadap teks, khususnya kitab suci al-Qur'an dan al-Ḥadīth.⁷

Sejak Kerajaan Islam Peureulak, umumnya intelektualis yang berpola pikir eksoteris menimba ilmu hanya di Makkah dan Madinah saja sehingga corak berpikir mereka menjadi literalis. Sementara intelektualis yang berpola pikir esoteris menimba ilmu di banyak tempat sehingga pola pikir mereka tidak identik dengan cara berpikir bangsa Semit khas gurun Arabia.

Bangsa Semit, khususnya Arab gurun, berpikir secara literalis. Dalam kebudayaan mereka, pedang selalu menjadi simbol penting. Seringkali jawaban antara 'iya' dengan 'tidak' ditentukan oleh pedang. Misalnya, apabila ada seorang utusan dari satu kabilah ingin mengajukan negosiasi atau tawaran lainnya kepada kabilah lain, apabila utusan itu pulang dengan hadiah yang banyak, berarti tawaran diterima. Tetapi apabila yang pulang hanya kepala orang yang diutus tadi, maka berarti jawabannya tidak.⁸ Demikianlah cara berpikir dan bertindak bangsa Arab. Mereka hidup, berpikir dan bertindak serius karena tuntutan hidup sangat berat. Padang gurun benar-benar membuat watak Arab anti kompromi. Arab umumnya tidak pandai bernegosiasi. Maka itu bangsa Arab sepanjang sejarah selalu terlibat perang.

Watak demikianlah yang menjadi pengejawantah pertama ajaran Islam. Islam yang diterima melalui bangsa Arab adalah Islam yang literalis, funda-

⁷Ismail Fahmi Arrauf Nasution dan Miswari Miswari, "Rekonstruksi Identitas Konflik Kesultanan Peureulak," *Paramita: Historical Studies Journal* 27, no. 2 (2017): 168–81, <https://doi.org/10.15294/paramita.V27I2.11159>.

⁸Fritjof Schoun, *Islam dan Filsafat Perennial*, terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 1995), 87.

mental, radikal anti toleransi dan anti negosiasi. Islam oleh bangsa Arab menjadi agama yang gersang karena penuh dengan tumpukan aturan-aturan hukum yang amat rumit. Belum lagi ajaran itu penuh dengan index kafirisasi, terhadap mazhab dan agama lain.

Beruntung bangsa Persia menerima Islam dengan membuang watak Arabnya. Sehingga mereka bisa melanjutkan tradisi modernisasi dan teknologi bersama Islam yang umumnya mereka maknai dengan corak berpikir khas Persia yang dinamis, progresif dan multikulturalis. berbeda dengan Arab pada masa awal Islam, Persia sudah menjadi bangsa yang heterogen karena majunya peradaban dan teknologi.

Islam yang datang ke Nusantara pada periode pertama besar kemungkinan bukan dari Makkah atau Madinah melainkan dari Persia⁹ atau Bangla.¹⁰ Alasannya, apabila saja Islam yang hadir pertama kali ke Nusantara melalui Makkah dan Madinah, tentu akan menuai penolakan hebat dari masyarakat setempat karena Islam khas Arab sangat anti toleransi dan menolak tegas praktik-praktis yang tidak ada dalil yang jelas di dalam al-Qur'an.¹¹

Sementara di Nusantara waktu itu, ajaran masyarakat penuh dengan praktik-praktik berhubungan dengan alam. Masyarakat punya hubungan yang sangat erat dengan lingkungan sekitarnya. Praktik-praktik kebudayaan dilakukan masyarakat penuh khidmat sebagai strategi masyarakat menjalin kontinuitas hubungan intim dengan lingkungannya.

Praktik-praktik tersebut pasti akan ditentang tegas oleh Islam khas Arab yang tidak pernah mengenal yang namanya toleransi. Sehingga apabila demikian tentu Islam akan mengalami penolakan hebat oleh masyarakat sehingga Islam tidak mungkin eksis di Nusantara.

Pada hal bawah sadar masyarakat Indonesia telah mengetahui bahwa Islam masuk ke Nusantara melalui jalan damai. Sebab itulah, apabila benar demikian, tentu Islam yang masuk ke Nusantara adalah melalui Persia. karena masyarakat Persia adalah bangsa yang maju. Mereka tidak akan menganggap aneh apalagi

⁹Muhammad Said, *Aceh Sepanjang Abad* (Medan: PT. Percetakan dan Penerbitan Pustaka, 1981), 91.

¹⁰M. Abdul Karim, *Sejarah Pemikiran dan Peradaban Islam* (Yogyakarta: Bagaskara, 2012), 24.

¹¹Teori-teori populer tentang masuknya Islam ke Nusantara, lihat Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 25.

menyesatkan praktik ritual dari berbagai daerah. Tentunya mereka tidak akan menyalahkan praktik-praktik kebudayaan masyarakat sehingga mereka bisa menyebarkan Islam dengan cara yang santun dan damai.

Islam pertama kali disebar di Jeumpa dan Peureulak.¹² Pada periode-periode awal Kesultanan Peureulak, pemuka agama, sultan dan masyarakat berpola pikir esoteris. Mereka menjalankan ritual agama bersamaan dengan ritual kebudayaan. Mereka tidak menemukan kontradiksi antara agama dengan budaya karena mereka paham bahwa agama dan budaya adalah sama-sama bertujuan memberikan kesejahteraan kepada masyarakat.

Namun setelah Meurah Muhammad Amin¹³ pulang menimba ilmu di Makkah dan pulang ke Peureulak, situasi menjadi kacau. Dia menentang segala praktik dan ritual kebudayaan. Masyarakat dibuatnya bingung. Di satu sisi masyarakat mempercayakan Meurah Muhammad Amin sebagai generasi ulama masa depan yang dapat menjadi pembimbing dan pengayom masyarakat. Tetapi dia malah melarang praktik kebudayaan yang sebelumnya tidak pernah dipermasalahkan. Padahal praktik-praktik kebudayaan itu telah dilaksanakan ribuan tahun sebagai strategi masyarakat berharmonisasi dengan alam dan lingkungannya. Khalifah Peureulak sendiri menyerukan agar masyarakat tetap melaksanakan ritual keagamaan bersama ritual kebudayaan secara bersamaan.

Dalam kondisi demikian, terpecahlah masyarakat kepada dua golongan. Pertama adalah yang mengikuti Meurah Muhammad Amin dan kedua adalah orang yang tetap konsisten menjaga agama dan budaya sekaligus bersama Sultan Peureulak.

Konflik tersebut berimbas pada ranah politik. Para pengikut Meurah Muhammad Amin mendirikan kerajaan baru di sebelah selatan Peureulak yang disebut Kesultanan Peureulak Tunong. Sementara kesultanan resmi di utara disebut Kesultanan Peureulak Baroh.¹⁴

¹²A. Hasymy, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia* (Bandung: al-Ma'arif, 1993), 27.

¹³Muhammad Arifin Amin, *Sejarah Putri Nurul A'la Srikandi Bandar Khalifah Peureulak* (Aceh Timur: Majelis Ulama Aceh dan Pemerintah Aceh Timur, t.th.), 10; Muhammad Arifin Amin, *Uraian Sekitar Kerajaan Islam Peureulak* (Aceh Timur: Majelis Ulama Aceh dan Pemerintah Aceh Timur, 1980).

¹⁴Pocut Haslinda Muda, dalam Azwar T. T., *Silsilah Raja-raja Islam di Aceh: Hubungannya dengan Raja-raja Melayu Nusantara* (Jakarta: Yayasan Tun Sri Lanang, t.th.), 61.

Umumnya masyarakat menduga konflik antara Kesultanan Peureulak Baroh dengan Kesultanan Peureulak Tunong adalah antara dua aliran teologi yaitu Ahlussunnah Waljama'ah. Padahal tidak demikian. Bahkan Ahl al-Sunnah wa 'l-Jamā'ah sendiri belum lahir ketika konflik di Peureulak terjadi. Ahl al-Sunnah wa 'l-Jamā'ah sendiri baru populer di tangan Imam al-Ghazali.¹⁵

Konflik antara Kesultanan Peureulak Baroh dengan Kesultanan Peureulak Tunong adalah konflik antara masyarakat yang berpola pikir eksoteris dan esoteris. Masyarakat di bawah kekuasaan Meurah Muhammad Amin adalah masyarakat yang berpola pikir eksoteris. Mereka memaknai sesuatu hanya secara permukaannya saja. Cara pandang mereka sangat ortodoks dan anti negosiasi. Sementara masyarakat di bawah kekuasaan Sultan Peureulak berpola pikir esoteris. Mereka memaknai segala sesuatu hingga penyingkapan makna batinnya. Mereka melihat segala sesuatu tidak dari satu sudut pandang saja.

Pola pikir eksoteris dan esoteris tidak memiliki hubungan langsung dengan agama tertentu, aliran teologi tertentu dan mazhab fikih tertentu. Pola pikir demikian bisa dimiliki oleh siapa saja. Pola pikir demikian bergantung pada wawasan intelektual dan ketajaman mata hati seseorang.

Peureulak telah menjadi pelajaran bagaimana Arabisasi Islam telah memecah belah persatuan bangsa, menimbulkan radikalisme, antinegosiasi dan berpikir dari satu sudut pandang sempit saja. Akibat perpecahan itu, Peureulak dengan mudah dihancurkan Kerajaan Sriwijaya.

Pada masa Kerajaan Samudra Pasai, berbagai pemikiran, aliran, ajaran dan mazhab dalam Islam berkembang dan mendapat ruang diskursus yang sehat. Sultan membuka ruang diskursus sehingga Islam berkembang dengan baik. Sultan juga mengundang intelektual dari berbagai negeri Islam untuk mengembangkan keilmuan di Pasai.¹⁶

Salah satu intelektual yang diundang ke Pasai adalah moyangnya Hamzah Fansūrī. kepadanya diminta untuk mengelola Dayah Blang Priya yang letaknya beberapa kilometer dari pusat kerajaan Samudra Pasai. Dayah Tinggi tersebut berhasil menciptakan ulama, fuqaha, teolog dan sufi. Maulana Malik Ibrahim,

¹⁵Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 2002), 74.

¹⁶Ibn Batutah melaporkan Sultan Malik al-Zahir secara rutin membuat diskusi pertemuan dengan kaum intelektual. Lihat, Said, *Aceh Sepanjang Abad*, 93.

Sunan Bonang, Hamzah Fansūrī, Shams al-Dīn al-Sumatranī, Abd al-Rauf al-Sinkilī adalah bagian dari sejumlah intelektual yang berhasil diorbitkan dayah tersebut.

Dengan munculnya nama-nama '*urafā'* lulusan Dayah Blang Peuria seperti Hamzah Fansūrī dan Syamsuddin as-Sumatrani, maka dapat dikatakan Kesultanan Samudra Pasai telah melahirkan intelektual penganut *Waḥdat al-Wujūd*. Tak ayal, *Waḥdat al-Wujūd* ikut mewarnai kejayaan intelektualitas Samudra Pasai yang gaungnya tidak hanya mencapai Asia Tenggara tetapi mencapai hampir seluruh dunia Islam.

Pengembangan Islam oleh Samudra Pasai mengundang bayak pelajar dari seluruh penjuru Nusantara untuk datang dan menimba ilmu Islam di sana. Tidak hanya itu, intelektual Samudra Pasai juga menghasilkan karya-karya yang sangat penting dalam tema tauhid, tasawuf, fikih dan ilmu-ilmu lainnya. Dengan itu, bahasa Melayu Pasai yang digunakan sebagai sarana penulisan kitab-kitab di Pasai telah menjadi faktor utama penyebaran bahasa melayu dialek Pasai. Sehingga bukan tanpa alasan bahasa Melayu Pasai cikal bakal lahirnya bahasa Indonesia.

Setelah Kerajaan Samudra Pasai runtuh akibat serangan Majapahit dan Portugis, para ulamanya tersebar ke berbagai penjuru. Maulana Malik Ibrahim misalnya, sepulang dari Timur Tengah untuk melanjutkan pendidikan, dia menemukan Samudra Pasai sedang dalam kerusuhan sehingga dia memutuskan berlabuh ke Pulau Jawa.

Selanjutnya setelah Kerajaan Aceh Darussalam berkembang, Ali Ri'ayat Syah mengutus Hamzah Fansūrī, seorang penganut *Waḥdat al-Wujūd* dari Pasai menjadi mufti kerajaan.

Hamzah Fansūrī adalah seorang '*ārif*' yang sangat dalam ilmunya. Dia menuntut ilmu di banyak tempat di Timur-Tengah. Dia menguasai banyak bahasa termasuk Arab dan Parsi. Hamzah Fansūrī adalah penulis yang amat produktif. Tidak kurang tiga puluh judul *ruba'i* dan tiga prosa telah dia hasilkan. Semua karyanya membahas tentang *Waḥdat al-Wujūd*. Sebagaimana '*urafā'* lainnya seperti Ibn 'Arabi, Hamzah Fansūrī menyampaikan ajaran *Waḥdat al-Wujūd* melalui analogi-analogi yang mudah dipahami.

Pada masa kejayaan Kerajaan Aceh Darussalam di tangan Iskandar Muda Mahkota Alam, mufti kerajaan tetap dipegang oleh penganut *Waḥdat al-Wujūd* yang merupakan murid langsung Hamzah Fansūrī bernama Shams al-Dīn al-Sumatranī.

Pada masa Kerajaan Aceh Darussalam di tangan Iskandar Muda, tidak hanya politik yang berkembang tetapi juga pengajaran dan pengamalan Islam. Masyarakat hidup damai di bawah kondisi politik yang kuat dan ajaran agama yang damai. Kedamaian ajaran agama pada masa itu terjuwud tidak lain karena pemimpin agama tertinggi adalah pengajar *Waḥdat al-Wujūd*. Sehingga dapat dipastikan *Waḥdat al-Wujūd* adalah ajaran yang mewujudkan kedamaian, ketenteraman dan jauh dari labelisasi negatif.

Shams al-Dīn al-Sumatranī adalah murid Hamzah Fansūrī yang juga pengikut *Waḥdat al-Wujūd*. dia dipercayai Iskandar Muda sebagai mufti Kerajaan Aceh Darussalam. meski seorang *'arif* yang terkemuka dengan karya-karyanya yang begitu berharga, Shams al-Dīn al-Sumatranī mampu menjadi pemimpin agama yang mampu memenuhi tuntutan masyarakat sebagai lentera agama. Pada masanya sebuah undang-undang yang disebut *Qanūn Asasī al-Asyī* untuk mengatur hukum-hukum agama dilahirkan.

Shams al-Dīn al-Sumatranī mengajarkan *Waḥdat al-Wujūd* dengan pola Martabat Tujuh.¹⁷ Pola tersebut berisi tentang tingkatan ontologi dalam metafisika *Waḥdat al-Wujūd*. Martabat Tujuh yang diajarkan Shams al-Dīn al-Sumatranī berasal dari sebuah esai yang ditulis Fadhullah Burhanpuri yang diduga adalah guru dari Shams al-Dīn al-Sumatranī.

Diduga pada masa Iskandar Muda berkuasa, al-Ranīrī pernah berkunjung ke Aceh untuk mengajar fikih. Tetapi masyarakat kurang tertarik dengan pelajaran tersebut karena mereka punya banyak ulama yang mampu mengajar pelajaran tersebut. Masyarakat lebih tertarik membicarakan perkara-perkara ontologis dalam diskursus tasawuf falsafi (*'irfan*). Namun karena tidak mampu menjawab pertanyaan-pertanyaan masyarakat seputar tema tersebut, al-Ranīrī kembali ke Timur Tengah untuk memperdalam ilmu tentang *'irfan*.

Sekembali dari memperdalam ilmunya, al-Ranīrī tidak segera datang ke Aceh. terlebih dulu dia menetap di Malaka. Kemungkinan karena petinggi Kesultanan Malaka membutuhkan dirinya dalam perkara keagamaan, khususnya fikih. tampak al-Ranīrī memang menjadi orang kesayangan petinggi Malaka.

¹⁷Ajaran Martabat tujuh Syamsuddin al-Sumatrani, lihat Abdul Aziz Dahlan, *Penilaian Teologis Atas Paham Waḥdah al-Wujūd: Tuhan-Alam-Manusia dalam Tasawuf Syamsuddin Sumatranī* (Padang: UIN Imam Bondjol, 1999).

Setelah Iskandar Muda mangkat, karena tidak memiliki putra dari permaisuri, diangkatlah menantunya menjadi sultan dengan gelar Iskandar Tsani. Karena begitu dicintai oleh sultan yang baru itu, al-Raniri diangkat menjadi mufti kerajaan Aceh Darussalam.

Setidaknya terdapat dua perkara yang saling mendukung sehingga *Wahdat al-Wujud* yang diajarkan Shams al-Din al-Sumatrani dan Hamzah Fansuri diputuskan sebagai ajaran sesat. Pertama karena sultannya seorang yang tidak menyukai *Wahdat al-Wujud*; kedua karena latar belakang al-Raniri sebagai seorang teolog yang berpola pikir ortodoks.

Dengan posisi sebagai pemangku tertinggi otoritas keagamaan dan didukung oleh sultan, al-Raniri mengeluarkan fatwa bahwa *Wahdat al-Wujud* adalah ajaran sesat dan dilarang. Semua pengajian *Wahdat al-Wujud* dilarang, buku-buku tentang itu dimusnahkan, para penganutnya diperintahkan bertaubat dan dibunuh apabila tidak meninggalkan ajaran *Wahdat al-Wujud*.

Homogenisasi tangan besi yang diterapkan al-Raniri dan Iskandar Tsani benar-benar melumpuhkan tradisi *Wahdat al-Wujud* yang sebelumnya sangat berjaya di Aceh dalam waktu yang lama dan telah terbukti dapat mewujudkan kedamaian dalam beragama dan sosial, membuka ruang diskursus ilmiah yang tinggi.

Memang tampak Iskandar Tsani benar-benar menutup ruang diskursus ilmiah dan benar-benar tidak menyukai dan tidak memberisedikutpun toleransi kepada *Wahdat al-Wujud*. Diskursus tentang *Wahdat al-Wujud* hanya terjadi kembali setelah Iskandar Tsani mangkat. Istrinya Sultanah Safiatuddin yang menggati dirinya membuka peluang kembali *Wahdat al-Wujud* untuk didiskusikan kembali.

Pada diskusi tersebut, seorang penganut *Wahdat al-Wujud* bernama Sayf al-Rizal mengalahkan al-Raniri. Dengan kekalahan itu, al-Raniri kembali ke kampung halamannya Gujarat.¹⁸ Tetapi kembalinya al-Raniri menurut sebagian peneliti bukan karena kalah berdebat tetapi juga karena dia tidak setuju perempuan menjadi pemimpin.

Dalam beberapa tahun menetap di Aceh, al-Raniri telah menulis banyak buku. Dua judul yang berfokus pada sanggahannya terjadap ajaran *Wahdat al-*

¹⁸Azra, *Jaringan Ulama*, 268.

Wujūd yang diajarkan Hamzah Fansūrī dan Shams al-Dīn al-Sumatranī adalah *Hujjat al-Ṣiddīq li Dafī al-Zindīq (Hujjat)* dan *Tibyān fī Ma'rifat al-Adyān (Tibyān)*. Dalam *Hujjat*, al-Ranīrī menerima *Waḥdat al-Wujūd* yang diajarkan Ibn 'Arabi. Dalam *Tibyān*, dia benar-benar menolak *Waḥdat al-Wujūd* yang diajarkan Hamzah Fansūrī dan Shams al-Dīn al-Sumatranī. Sehingga dapat dikatakan al-Ranīrī membedakan *Waḥdat al-Wujūd* yang diajarkan Ibn 'Arabi dan yang diajarkan Hamzah Fansūrī dan Shams al-Dīn al-Sumatranī.

Tidak dapat dipastikan mana yang terlebih dahulu ditulis antara *Hujjat al-Ṣiddīq* dan *Tibyān fī Ma'rifat al-Adyān*. Apabila benar sebagian besar pendapat yang mengatakan *Tibyān fī Ma'rifat al-Adyān* ditulis atas permintaan Sultanah Safiatuddin, maka tentu *Hujjat al-Ṣiddīq* terlebih dahulu ditulis daripada *Tibyān fī Ma'rifat al-Adyān*.

Tibyān fī Ma'rifat al-Adyān ditulis atas permintaan Sulthanah Saiatuddin sebagai kenang-kenangan dari al-Ranīrī sebagai pedoman bagi masyarakat agar dapat mengenal ajaran-ajaran yang dianggap sesat. Sehingga dapat dikatakan kitab itu adalah panduan pengkafiran bagi agama ajaran, dan aliran selain yang diinginkan al-Ranīrī.

Sebagaimana telah disebutkan, setelah Iskandar Tsanī mangkat, barulah ada riwayat yang kembali menyebutkan dialog keagamaan yang membahas *Waḥdat al-Wujūd*.

C. Klarifikasi dalam *Tibyān fī Ma'rifat al-Adyān*

Tibyan dibagi menjadi dua bagian yakni bagian pertama membahas tentang perbandingan agama, dan bagian kedua membahas tentang perbandingan aliran-aliran dalam Islam. Al-Ranīrī mengatakan, manusia wajib memenuhi perintah Allah. Perintah tersebut diturunkan melalui rasul. Siapa saja yang mengikuti perintah Allah melalui rasul, maka selamatlah dia. Namun barang siapa mengingkari, maka celakalah dia.

Rasul pertama adalah Adam. Anak cucunya wajib mengikuti titah Allah yang dia bawa. Setelah Adam meninggal, cucu-cucunya membuatkan pantung Adam supaya mereka dapat terus mengingat Adam yang dengan demikian mereka teringat akan titah yang dibawa Adam.

Hingga kerasulan Idris, ada lima orang yang masih setia dengan ajaran yang dibawa Adam. Mereka adalah Wazad, Suwa, Yaghut, Ya'uq, dan Nasar. Kelima

mereka lalu mengikuti titah Allah melalui Idris. Setelah lima orang tersebut meninggal, murid-murid mereka membuat lima, masing-masing satu patung, orang beriman itu. Mereka membuat patung-patung itu sebagai pengingat akan ajaran-jaran yang diamalkan lima orang itu. Namun generasi selanjutnya menyalah artikan dengan menyembah patung-patung itu. Hingga tiba kerasulan Nuh melarang masyarakat menyembah lima patung itu. tetapi kebanyakan mereka tidak peduli. Hingga Allah memusnahkan mereka dengan banjir. Patung itu pun iku tertanam hingga masa Ismail. Setelah patung itu ditemukan, kesyirikan kembali dilakukan umat manusia.

Al-Ranīrī membedakan kafir dengan syirik. Kafir adalah mereka yang menutup kebenaran sebenarnya seperti Yahudi dan Nasrani. Sementara musyrik adalah mereka yang menyekutukan Allah.

Selanjutnya al-Ranīrī membahas secara detail kaum-kaum musyrik dan kafir seperti Tab'iyun, Taba'iyun, Munjim, Falakiyyah, Tsanawiyah. Ada juga Majusi yang terbagi menjadi Zamzamiyyah, Syanusiyah dan Samaniyyah.¹⁹ Dibahas pula Dahriyyah, semacam ateisme. Mereka tidak menyembah apapun. ajaran tersebut meyakini manusia tidak perlu menyembah apapun. Semuanya berjalan dengan hukum alam dan kodrat alaminya. Tuhan sebagai pengatur alam bagi mereka adalah mitos yang bersumber dari rasa takut manusia.

Selanjutnya al-Ranīrī membahas tentang pemikiran filosof. Dia menuduh filosof keliru telah meyakini alam tidak memiliki permulaan dan telah eksis bersama Allah sejak azali. Al-Ranīrī mengkritik filosof yang mengatakan Allah tidak mengetahui perkara partikular. Menurutnya pemikiran demikian adalah bentuk kemunkaran atas qudrat Allah.

Selanjutnya dibahas tentang Qitiyyah dan Sufistaiyyah. Ajaran ini memiliki tiga pandangan utama. *Pertama*, segala *mawjūdāt* tidak memiliki hakikat. Karena tidak selamanya api membakar dan air menenggelamkan. *Kedua*, hakikat segala sesuatu tidak dapat diketahui. Karena alat yang dipakai untuk mengenal segala sesuatu pada realitas eksternal hanyalah perangkat yang sangat lemah dan terbatas yakni panca indera. *Ketiga*, segala sesuatu relatif tergantung sisi pengamat. Ini adalah skeptisme.²⁰

¹⁹Daud, *Tibyān*, 26.

²⁰Daud, *Tibyān*, 45.

Selanjutnya dibahas tentang Tanasukiyah atau Brahman. Ikatakan aliran ini meyakini Allah adalah cahaya. Segala cahaya adalah dari cahaya Allah. Sebab itu ajaran ini dikatakan menyembah segala cahaya karena segalanya bersasal dari Allah. Dikatakan ajaran ini meyakini segala Allah adalah bagian dari organ Allah. Al-Ranīrī mengidentikkan Tanasukiyah ini dengan ajaran Hamzah Fansūrī dan Shams al-Dīn al-Sumatranī.

Setelah itu dibahas tentang agama Yahudi. Dikatakan ada empat orang yang memahami Taurat yaitu Musa, Harun, Yusa' dan Uzayr. Terdapat dua golongan Yahudi yakni Uzayriyah dan Samiriyyah. Uzayriyah muncul dari keyakinan bahwa Uzayr memahami Taurat tanpa proses belajar. Sementara Samiriyyah muncul dari keyakinan bahwa Allah terlalu suci bagi manusia yang kotor sehingga mausia harus menyembah Allah melalui patung sapi yang dianggap suci.

Menurut al-Ranīrī, terdapat seorang pendeta Yauhudi yang memberikan pengajaran yang berbeda tentang agama Nasrani. Kepada murid pertama dikatakan Isa adalah Allah yang turun ke bumi, dengan bukti bisa menghidupkan orang mati. kepada murid kedua dikatakan Isa bukan manusia biasa karena mampu menghidupkan orang yang telah mati. Kepada murid ketiga dikatakan Isa adalah Tuhan dan anak Tuhan yang turun kepada tiga roh suci, Dia adalah tiga yang satu. Setelah guru itu meninggal. Bertemulah ketiga murid dan masing-masing mempertahankan apa yang diajarkan yang berbeda itu. Sehingga bertikai dan bertumpah darahlah masing-masing pengikut yang menyebabkan empat puluh ribu orang tewas.

Selanjutnya al-Ranīrī mengatakan semua agama itu sesat dan hanya Islam saja agama yang benar. Setelah membahas tentang agama-agama, al-Ranīrī membahas tentang kelebihan Ahl al-Sunnah wa 'l-Jamā'ah sebagai satu-satunya aliran yang benar. Semua selain aliran tersebut dianggapnya sesat.

Setelah membahas keutamaan Ahl al-Sunnah wa 'l-Jamā'ah, al-Ranīrī membahas tentang aliran-aliran yang ada dalam Islam. Aliran pertama yang dibahas adalah Rafidi. Dikatakan Rafidi terbagi menjadi dua belas golongan. ranti mengatakan ada Rafidi yang meyakini Sayyidina Ali turun dari langit dengan melepaskan pakaian keilahiyahannya dan menjadi manusia untuk menyelesaikan beberapa urusan lalu kembali lagi ke langit. Ada pula Rafidi yang meyakini Jibril keliru memberikan wahyu. Seharusnya wahyu disampaikan kepada Sayyidina Ali, bukan Nabi Muhammad. Al-Ranīrī mengatakan aliran Rafidi dimunculkan oleh seorang Yahudi yang berpura-pura masuk Islam. Al-

Ranīrī mengatakan apabila menemukan penganut Rafidi, maka dia harus dibunuh.²¹

Selanjutnya dibahas tentang Khawarij. dikatakan aliran ini terbagi menjadi dua belas golongan. Al-Ranīrī mengatakan golongan ini sebagai golongan yang kufur karena meyakini iman adalah ucapan sementara amal dan niat hukumnya sunnah. Ada juga aliran ini yang meyakini Muslim yang berbuat dosa menjadi kufur. Dikatakan mereka meyakini segala kebaikan itu dari Allah, sementara keburukan hanya datang dari hamba. Ada pula golongan ini yang meyakini zakat tidak wajib dibayar karena kita tidak dapat memastika penerimanya adalah mukmin atau kafir. Bagi golongan ini yang meyakini Allah tidak dapat dilihat di akhira kelak, al-Ranīrī mengatakan mereka kufur karena QS. 75: 22-23 telah menegaskan bahwa Allah akan dilihat kelak.

Jabariah juga terbagi dua belas golongan. Dalam golongan ini ada yang mengatakan bahwa kebaikan dan kebaikan berasal dari Allah. Ada juga golongan yang meyakini doa dan sedekah tidak bermanfaat. Ada juga golongan ini yang meyakini Ketaatan tidak menghasilkan kebaikan dan kemaksiatan tidak menghasilkan keburukan. pola pikir demikian muncul karena mereka meyakini semuanya telah ditetapkan oleh Allah. Sehingga apapun yang dilakukan manusia bukan akibat dari perbuatannya karena segala yang terjadi memang telah menjadi ketetapan Allah.

Demikian juga Qadariyah terbagi menjadi dua belas golongan. Terdapat golongan dari aliran ini yang meyakini pentingnya amal fardhu tetapi mereka ingkar kepada amal sunnat. Ada juga golongan dari aliran ini yang mengapresiasi amal sunnat tetapi ingkar mengerjakan yang fardhu. Ada juga golongan dari aliran ini meyakini keburukan diciptakan oleh manusia dan setan, sementara kebaikan dari Allah. Al-Ranīrī mengecam aliran tersebut dengan alasan paham demikian menyekutukan Allah karena ada dua yang menjadikan.²²

Selanjutnya dibahas tentang Jahamiyah. Jahamiyah juga terdiri dari dua belas golongan. Diantaranya ada yang meyakini nama dan sifat Allah adalah makhluk. Ada pula pandangan dari aliran ini yang meyakini mereka bukan makhluk. Dia antara golongan ini ada yang meyakini apabila mukmin masuk

²¹Daud, *Tibyān*, 87.

²²Daud, *Tibyān*, 116.

neraka maka ia tidak akan keluar lagi. Ada juga golongan yang meyakini apabila isi neraka dibakar dan menjadi abu, maka mereka tidak akan hidup lagi. Ada juga yang meyakini al-Qur'an adalah makhluk dan ada yang meyakini bahwa hari pertanggungjawaban amal di kuburan dan di akhirat hanya bayangan semata. Al-Ranīrī mengatakan ajaran-ajaran mereka sebagai kekufuran.²³

Lalu dibahas tentang dua belas golongan dari aliran Murji'ah. Al-Ranīrī²⁴ mengatakan terdapat Murji'ah yang meyakini setelah menciptakan manusia, Allah tidak memerintahkannya melakukan kebaikan dan tidak melarang mereka untuk tidak melakukan kejahatan. Dikatakan ada juga golongan yang meyakini siapa saja yang telah mengucapkan dua kalimat syahadat, maka sama saja baginya berbuat taat ataupun berbuat maksiat. Ada juga aliran ini yang meyakini Allah adalah substansi dan aksiden.²⁵ Ada juga bagian dari aliran ini meyakini bahwa yang memberi petunjuk itu Rasul, bukan al-Qur'an. Al-Ranīrī mengatakan paham demikian adalah kekufuran.²⁶

Aliran selanjutnya yang menjadi sasaran pengkafiran oleh al-Ranīrī adalah Karramiyyah. Dikatakan aliran ini meyakini *'arasy* adalah tempat Allah dan *kursiy* adalah tempat kedua telapak kaki-Nya untuk berdiri. Dikatakan pula aliran ini meyakini kewalian lebih mulia daripada kenabian dan mereka meyakini al-Qur'an itu adalah makhluk.

Selanjutnya barulah al-Ranīrī membahas tentang mana sufi yang dianggapnya sesat dan mana sufi yang dianggapnya benar. Ajaran Hamzah Fansūrī dan Shams al-Dīn al-Sumatranī digolongkan sebagai ajaran sufi sesat.

D. Evaluasi Kritis Tuduhan Sesat kepada *Waḥdat al-Wujūd*

Al-Ranīrī mengatakan, paham Hamzah Fansūrī dan Shams al-Dīn al-Sumatranī yang meyakini hadits "Barang siapa mengenal dirinya maka dia mengenal Rabbnya" dengan makna "*kuntu kanzan makfiyan*" yakni "Akulah perbendaharaan tersembunyi," yang maksudnya segala makhluk telah ada

²³Daud, *Tibyān*, 130.

²⁴Daud, *Tibyān*, 137.

²⁵Paham ini tergantung bagaimana Nūr al-Dīn al-Ranīrī menafsirkannya. Karena memang Allah bahkan bukan genus. Lihat, al-Kindi, *On First Philosophy*, ed. terj. Alfred L. Ivry (Harvard: Harvard University, 1974), 14.

²⁶Daud, *Tibyān*, 142.

dalam ilmu Allah sebagaimana telah terkandung batang, daun dan buah dalam biji, dianggap al-Ranīrī sebagai paham kekufuran.²⁷

Tuduhan demikian muncul karena teolog kesulitan menerima paham filosofis yang menyatakan kemustahilan sesuatu muncul dari sesuatu yang lain. Teolog lebih nyaman menerima bahwa sesuatu muncul dari ketiadaan. Sementara sebagian filosof dan 'urafā' tidak dapat menerima hal tersebut karena menurut mereka, sesuatu mustahil muncul dari ketiadaan. Mereka lebih meyakini sesuatu muncul dari sesuatu yang lain. Berdasarkan prinsip filsafat bahwa setiap aktualitas adalah berasal dari potensialitas yang lain,²⁸ dan setiap aktualitas adalah potensialitas bagi yang lain. Misalnya aktualitas kursi adalah berasal dari potensialitas kayu. Aktualitas kursi juga berperan sebagai potensialitas bagi yang lain misalnya sebagai potensialitas abu apabila kursi tersebut dibakar. Karena itu, 'urafā' dan sebagian filosof meyakini bahwa alam semesta berasal dari potensialitas yang lain. Lalu alam ini juga menjadi potensialitas sesuatu yang lain kelak.

Tetapi teolog seperti al-Ranīrī misalnya tidak dapat menerima pandangan yang lebih masuk akal tersebut. Mereka lebih meyakini hal yang mustahil seperti sesuatu seperti alam muncul dari ketiadaan. Lalu selanjutnya alam berubah menjadi ketiadaan kembali. Sebab itulah al-Ranīrī menganggap keyakinan 'urafā' seperti Hamzah Fansūrī dan Shams al-Dīn al-Sumatranī sebagai kekufuran.

Hamzah Fansūrī mengatakan supaya tidak menganalogikan hubungan Allah dengan alam seperti kain basah dengan air. Karena kain dan air adalah dua entitas yang berbeda. Hamzah Fansūrī menyerukan agar melihat hubungan Allah dengan alam seperti laut dan ombak.²⁹ Laut dan ombak adalah satu kesatuan mutlak. Sementara menjadi ombak dan menjadi laut adalah berbeda dalam penamaan saja, realitasnya adalah tunggal yakni laut. Al-Ranīrī menegaskan pandangan demikian sebagai kekufuran.³⁰

²⁷Daud, *Tibyān*, 169.

²⁸Mengenai potensialitas dan aktualitas dalam filsafat, lihat Mohsen Gharawiyān, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam* (Jakarta: Sadra Press, 2012).

²⁹Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970), 247.

³⁰Daud, *Tibyān*, 170.

Tuduhan demikian berangkat dari pemahaman umum teolog yang meyakini *wujūd* sebagai ekuivikal, yaitu satu kata, maknanya banyak. Misalnya kata 'bisa' Rujukannya dapat diterapkan kepada racun ular dan dapat juga diterapkan pada 'bisa' yang bermakna 'dapat'. Sementara dalam pandangan 'urafā' dan sebagian filosof, kata *wujūd* bermakna univokal, yaitu satu kata, rujukan maknanya juga satu. Sehingga dalam pemahaman teolog, kata *wujūd* dapat diterapkan pada Allah dan dapat juga diterapkan pada alam.

Padahal pemahaman ini berada dalam wilaya konseptual sehingga, secara konseptual, apabila '*wujūd*' diterapkan kepada 'alam', maka kepada Allah harus diterapkan tidak *wujūd*. Namun para teolog mengabaikan sistem ini. Bahkan umumnya mereka tidak mempedulikan wilayah konseptual dengan wilayah realitas eksternal. Mereka sering mengabaikan prinsip-prinsip *intelligible*. Padahal prinsip ini sangat penting dalam membahas perkara apapun, kecuali tidak ingin pernyataan-pernyataan yang dikemukakan menjadi rasional. Sehingga membedakan antara kain dengan air berarti membedakan *wujūd* dengan non *wujūd*. Apabila kain yang *wujūd*, maka haruslah air yang non *wujūd*, atau sebaliknya. Demikian juga apabila alam itu *wujūd* maka Allah haruslah non-*wujūd* atau sebaliknya.

Karena itulah Hamzah Fansūrī menganalogikan Allah sebagai lautan dan alam sebagai ombak. Karena ombak berbeda dengan lautan hanya dari segi penyebutannya saja, sementara pada realitasnya ombak adalah juga laut. Demikian juga secara ontologis dalam pandangan 'irfan, yang nyata hanya *wujūd Ḥaqq Ta'ālā* sementara alam itu tidak memiliki *wujūd* yang nyata.

Tetapi teolog menduga pandangan demikian adalah penyamaan antara *wujūd* Allah dengan *wujūd* alam. Sehingga dengan asumsi tersebut muncul kesimpulan bahwa 'urafā' meyakini alam adalah Allah.

Pola pikir teologis demikian memunculkan kesalahan dalam memahami analogi-analogi lain yang dibuat 'urafā'. Seperti dikatakan Hamzah Fansūrī bahwa tamsil Kesatuan *Wujūd* seperti matahari panasnya dan cahayanya, adalah tiga tampilan, namun tiga penyebutan pada hakikatnya adalah satu kesatuan mutlak. Al-Ranīrī langsung menyamakan pandangan demikian dengan *i'tiqād* Nasrani yang menyatakan *wujūd* Bapa, *wujūd* Ibu dan *wujūd* Anak adalah tiga nama dalam satu *wujūd*.

Sebenarnya yang nyata adalah matahari, sementara cahaya dan panasnya adalah bergantung secara mutlak kepada matahari. Hal ini sama seperti sebuah

wujūd di hadapan beberapa buah cermin. Bayangan-bayangan yang dimunculkan cermin-cermin sangat bergantung kepada *wujūd* empunya bayangan. Alam dalam pandangan '*urafā*' adalah demikian, hanya bayangan *Ḥaqq Ta'ālā* saja. Alam sama sekali tidak memiliki *wujūd* independen. Kehadirannya bergantung mutlak pada *wujūd Ḥaqq Ta'ālā*.

Ketika '*urafa*' mengatakan "Yang mengenal dirinya maka mengenal *Rabb-nya*", maka makna diri yang dimaksud itu bukanlah bagian-bagian tertentu dari anggota tubuh, sehingga disimpulkan '*urafā*' menyamakan Allah dengan makhluk.³¹ Padahal yang dimaksud '*urafā*' sudah sangat benar, bahwa diri yang dimaksud itu adalah hakikat kedirian, bukan anggota tubuh. Sehingga dalam perenungan mistis, tidak ditemukan diri yang lain kecuali hanya *Ḥaqq Ta'ālā*. Sebab hal-hal yang dianggap sebagai kedirian manusia seperti nama dan jasad hakikatnya adalah hal-hal yang semu semata. Apabila manusia menelisik kedalam dirinya maka tidak akan ditemukan kecuali hakikat *Wujūd* yakni *Ḥaqq Ta'ālā* semata.

'*Arif*' adalah orang yang menyadari, memahami dan menegaskan bahwa manusia tidak memiliki pengetahuan, tidak memiliki kehidupan dan bahkan tidak memiliki *wujūd* yang nyata. Segala pengetahuan manusia adalah semu semata. Dengan keadaan demikian, mustahil dapat mengenal hakikat yang sesungguhnya yakni *Ḥaqq Ta'ālā*. *Ḥaqq Ta'ālā* tidak dapat dikenal melalui pengetahuannya saja. '*Urafā*' telah melepaskan kediriannya sehingga mereka mengenal *Ḥaqq Ta'ālā* dengan pengenalan Dia terhadap Dirinya.

Cara pengetahuan demikian dituduh oleh teolog seperti al-Ranīrī sebagai kekufuran.³² Alasannya dia menganggap model pengetahuan demikian menyamakan *wujūd*, ilmu dan amal makhluk dengan *wujūd*, ilmu dan amal manusia adalah sama. Padahal sudah jelas bahwa dalam keadaan demikian kedirian manusia sejatinya tidak ada, sehingga tidak dapat dikatakan menyamakan.

Dalam memahami ayat al-Qur'an, '*urafā*' dan teolog punya cara yang sangat berbeda. '*Urafā*' bertujuan melihat makna batin ayat. Sementara teolog tidak peduli dengan makna batinnya. Mereka hanya berfokus kepada makna lahir

³¹Daud, *Tibyān*, 171.

³²Daud, *Tibyān*, 172.

teks yang dipahami secara literal. Banyak dalil-dalil yang dilihat *'urafā'* sebagai pendukung gagasan *Waḥdat al-Wujūd*, oleh teolog dipandang sebagai kekufuran karena mempelesitir makna ayat.

Ayat yang menyatakan Allah bersama manusia di manapun mereka berada (QS. 57: 4) dijadikan alasan oleh *'urafā'* untuk menyatakan bahwa *Waḥdat al-Wujūd* juga terdapat di dalam al-Qur'an. Allah bersama manusia di manapun manusia berada dalam pandangan *'urafā'* bukanlah relasi dua *wujūd* yang berjarak sebagaimana dua orang yang sedang bersanding. Karena Allah tidak tunduk kepada ruang, maka Dia tidak memiliki jarak dan relasi dengan manusia. Demikian juga Dia tidak berada dalam waktu sehingga maksud waktu berada bersama ketika manusia berada di manapun, juga tidak berlaku bagi Allah. Oleh karenanya, makna Allah bersama kamu dimanapun kamu berada adalah bahwa *wujūd* yang nyata hanya kamu. Terhadap pernyataan *'urafā'* yang demikian, maka al-Ranīrī menganggap mereka menyamakan *wujūd* Allah dengan *wujūd* insan.

Ayat lainnya yang dinyatakan *'urafā'* sebagai pembuktian pengajaran *Waḥdat al-Wujūd* di dalam al-Qur'an adalah QS. 2: 115 yang menyatakan bahwa kemanapun insan menghadapkan wajahnya terdapat wajah Allah. *'urafā'* meyakini *wujūd* Allah bermanifestasi pada segenap *mawjūdāt*, sehingga pada segenap mawjudat terdapat manifestasi Allah. Tetapi teolog seperti al-Ranīrī melihatnya dengan cara berbeda. Dia menuduh pandangan *'urafā'* yang demikian adalah menjadikan segenap makhluk sebagai Allah karena pada segenap penjuru yang mereka temukan adalah *mawjūdāt*, bukan Allah.

Pernyataan di dalam al-Qur'an QS. 4: 126 yang menyatakan Allah meliputi segala sesuatu, dikatakan al-Ranīrī dimaknai *'urafā'* sebagai *wujūd* Allah bersatu dengan *wujūd* makhluk. Lalu dikatakan paham demikian adalah zindiq. Al-Ranīrī tidak menyebutkan dia menemukan pernyataan Hamzah Fansūrī yang dituduhnya sesat itu dirujuk dari mana.

Benar apa yang dikatakan *'urafā'* bahwa Allah meliputi segala sesuatu, meskipun Dia bukan bagian dari setiap sesuatu. Allah meliputi segala sesuatu berarti segala sesuatu tunduk secara mutlak kepada Allah. Segala sesuatu tidak memiliki *wujūd* kecuali me-*wujūd* dari *wujūd* Allah.

Ayat-ayat yang dianggap maknanya telah diselewengkan oleh Hamzah Fansūrī juga tidak dikemukakan makna yang benar menurut al-Ranīrī sendiri.

Dia haya mengatakan pemaknaan Hamzah Fansūrī keliru. Padahal apabila al-Ranīrī memiliki perspektif yang berbeda dalam melihat ayat, maka dapat ditemukan makna alternatif selain yang dimaknai 'urafā'. Sebab ada beberapa dalil seperti dalam beberapa hadis yang dikutip 'urafā' sebagai penegasan ajaran *Waḥdat al-Wujūd*, tampaknya tidak memiliki alternatif pemaknaan kecuali benar-benar mendukung *Waḥdat al-Wujūd*.

Terdapat sebuah hadis qudsi yang berbunyi "*Laysa fi al-wujūd illa Ana*". Al-Ranīrī langsung menuduh bahwa pemaknaan Hamzah Fansūrī terhadap hadis qudsi tersebut adalah bahwa *wujūd* makhluk yang kelihatan adalah *wujūd* Allah. Tidak disebutkan di mana Hamzah Fansūrī mengeluarkan pernyataan tersebut. Tuduhan demikian menjadi tidak adil dan tidak dewasa. Dikatakan bahwa Hamzah Fansūrī dengan berlandaskan pada hadis qudsi tersebut menyatakan bahwa *wujūd* makhluk yang kelihatan adalah *wujūd* Allah. Padahal sudah jelas bahwa 'urafā' hanya menerima bahwa yang memiliki *wujūd* adalah *Ḥaqq Ta'ālā*. Sementara selain Dia tentu tidak diakui memiliki *wujūd*.

Kesalahan telak teolog adalah menyatakan bahwa yang kelihatan mata atau yang terinderai lainnya adalah *wujūd*. Padahal, sebagaimana dinyatakan sebagian besar filosof dan 'urafā', yang terinderai itu bukanlah *wujūd*. Semua yang terinderai itu adalah *mahiyyah* (ke-apa-an, *quditty*), yang merupakan lawan bagi *wujūd*. Yang terinderai dan kemudian dikonsepsi mental itu, menurut sebagian besar filsafat adalah penanda *wujūd*, bukan *wujūd*. Sementara menurut 'urafā' apa saja yang terinderai bukan *wujūd* tetapi adalah bayangan *wujūd*.

Hadis qudsi tersebut diatas tidak bisa dimaknai lain kecuali mengakui bahwa *wujūd* hanya satu, dan itu adalah *Ḥaqq Ta'ālā*. Jadi jelas hadis qudsi itu adalah sebuah penguat bagi ajaran *Waḥdat al-Wujūd* yang dipegang 'urafā' dan menjadi pendukung argumentasi sebagian filosof.

Terdapat beberapa hadis qudsi lain yang sering dipakai 'urafā' sebagai penguat ajaran *Waḥdat al-Wujūd*. "*Ana sirr al-insān muskinuhu wa muharrikuhu*", yang artinya, "akulah rahasia insan, yang mendiarkannya dan yang menggerakkannya". Hadis qudsi ini sejalan dengan ayat al-Qur'an yang menyatakan bahwa bukanlah insan yang melempar atau yang membunuh, tetapi itu semua adalah perbuatan Allah.

Karena memang insan itu jangankan memiliki kekuatan, ilmu maupun kehendak, *wujūd* saja tidak punya. Semua itu adalah *wujūd* dan kehadiran Allah.

Pengakuan ketiadaan eksistensi insan dan pengakuan hakikat realitas bahwa yang nyata hanya *Wujūd Ḥaqq Ta'ālā* sebenarnya adalah semurni-murni tauhid. Namun teolog yang berpandangan literal seperti al-Ranīrī menuduh pandangan demikian sebagai zindiq yang sesat.³³ Al-Ranīrī menuduh 'urafā' mengarahkan ayat-ayat mutasyabihat kepada itikad yang kufur. Dituduhnya 'urafā' berniat jahat untuk menyesatkan manusia dari jalan yang sebenarnya.³⁴

Teolog membagi ayat-ayat ke dalam ayat *muḥkamat*, yakni ayat-ayat yang terang maknanya dan ayat *mutashābihāt*, yakni ayat yang memerlukan penerangan. Namun 'urafā' dan sebagian filosof berpandangan berbeda dengan teolog, mereka melihat semua ayat memiliki makna yang bertingkat. Semua ayat memiliki makna lahir dan makna batin. Makna batin ayat tidak kontradiktif dengan makna batinnya.

Al-Ranīrī mengutip pernyataan-pernyataan 'urafā' sebagaimana dikutip Hamzah Fansūrī dalam kitab *al-Muntahī*, lalu menyatakan bahwa Hamzah Fansūrī memaksudkan bahwa *wujūd* para 'urafā' itu sama dengan *wujūd* Allah. Model penuduhan demikian tidak adil dan tidak ilmiah. Karena Hamzah Fansūrī sendiri setidaknya memiliki tiga karya dalam bentuk prosa yang harus dipelajari secara teliti dan berurutan mulai dari *Sharb al-'Āshiqīn*, *Asrar al-'Ārifīn* dan *al-Muntahī*. Mengutip bagian-bagian tertentu dari *al-Muntahī* lalu memaknainya secara teologis dan literal adalah sebuah kecurangan yang tidak bermanfaat, bahkan cenderung menyesatkan.

'Urafā' memaknai kalimat "*Lā ilāha illa Allāh*" sebagai tiada *wujūd* selain Allah. Tetapi al-Ranīrī mengecam makna tersebut. Dia menyimpulkan makna tersebut sebagai menyamakan *wujūd* Allah dengan *wujūd* insan. Padahal sangat jelas kedua hal itu berbeda. Mengatakan Allah saja yang *wujūd* dengan menyamakan *wujūd* Allah dengan *wujūd* manusia tentu mudah dibedakan.

Namun al-Ranīrī tidak mampu membedakan hal ini sebab dia masih bingung, apabila yang *wujūd* Hanya *Ḥaqq Ta'ālā*, maka lantas *wujūd* manusia itu bagaimana? Karena dia meyakini manusia ber-*wujūd* dan mendengar pernyataan hanya *Ḥaqq Ta'ālā* saja yang *wujūd*, maka dia menyimpulkan *Wujūd Ḥaqq Ta'ālā* dengan *wujūd* manusia adalah satu. Padahal sebagaimana telah

³³Daud, *Tibyān*, 178.

³⁴Daud, *Tibyān*, 179.

dikatakan sebelumnya, bagi 'urafā', manusia dan segenap makhluk itu tidak memiliki *wujūd*. Status mereka hanya bayangan, dan apabila sesuatu dapat diindera, maka yang terindera itu sebenarnya bukan *wujūd* tetapi *mahiyah*.

Ketika Hamzah Fansūrī mengajukan sebuah hadis yang menyatakan bahwa Allah menjadikan Adam dari shurah-Nya, maka al-Ranīrī mengatakan yang dimaksud Hamzah Fansūrī adalah Allah menciptakan Adam dari *wujūd*-Nya. Entah bagaimana rumusnya 'shurah' dimaknai oleh al-Ranīrī sebagai *wujūd*. Yang jelas, sepanjang kritiknya pada agama-agama dan aliran-aliran selain yang diyakininya, al-Ranīrī melakukannya dengan taklid, tanpa argumentasi yang memadai.

Apabila ajaran al-Ranīrī dibiarkan terus-menerus berkembang, maka kaum Muslim di Indonesia hanya hidup dalam kebencian. Kaum Muslim akan membenci semua penganut agama dan aliran selain dengan aliran yang diyakini bersama al-Ranīrī. Tentunya ini dapat mengganggu stabilitas negara yang dibangun berdasarkan prinsip kemajemukan, toleransi dan kesatuan sesuai dengan prinsip Pancasila.

Hari ini masyarakat Aceh hidup dalam eksklusifisme beragama yang sangat luar biasa. Apabila dirunut dari akar sejarahnya, maka dapat dikatakan bahwa al-Ranīrī memiliki peran sangat penting untuk itu. Al-Ranīrī menghapus keberagaman aliran agama di Aceh dengan menggunakan kekerasan, mengklaim sesat semua agama dan aliran yang tidak sesuai dengan yang dia anut. Bahkan mewariskan prinsip tersebut melalui *Tibyān fī Ma'rifat al-Adyān*.

Sekalipun terusir dari Aceh setelah kalah berdebat dengan pengikut *Waḥdat al-Wujūd*, tetapi ajaran al-Ranīrī dikukuhkan dan dilestarikan oleh 'Abd a-Ra'uf al-Sinkilī. Al-Ranīrī dan Abd a-Ra'uf al-Sinkilī dikukuhkan sebagai ikon islamisme di Aceh dewasa ini. Dengan semangat dua tokoh tersebut, hukum Islam dibakukan dalam sistem legal formal di Aceh. Formalisasi, birokratisasi syariat Islam di Aceh adalah bentuk inklusivisme Aceh yang dibangun atas dasar prinsip keyakinan bahwa aliran dan agama selain yang dianut mayoritas di Aceh adalah aliran dan ajaran sesat sebagaimana didoktrinkan dalam *Tibyān fī Ma'rifat al-Adyān* yang telah diajarkan di Aceh dari generasi ke generasi.

E. Kesimpulan

Tinjauan teologis yang memandang sebuah teks secara literal ketika dihadapkan pada ajaran esoteris yang menuntut kepekaan tinggi dan pe-

nguasaan ontologi mendalam, holistik serta akurasi ontologis ternyata telah melahirkan kekeliruan serius. Demikianlah yang terjadi kepada al-Ranīrī. Dia melakukan kesalahan luar biasa ketika melakukan evaluasi terhadap ajaran *Waḥdat al-Wujūd*. Tidak hanya konsekuensi ilmiah, dia juga telah melakukan kekeliruan sosiologis dan historis.

Tidak dapat dipungkiri, kejayaan agama dan politik di kerajaaan Aceh Darussalam pada masa Iskandar Muda Mahkota Alam tentu tidak dapat lepas dari peran mufti kerajaan yang waktu itu yang dijabat oleh penganut *Waḥdat al-Wujūd* yaitu Shams al-Dīn al-Sumatranī. Kalau saja ajaran *Waḥdat al-Wujūd* Shams al-Dīn al-Sumatranī adalah ajaran yang sesat sebagaimana tuduhan al-Ranīrī, maka Aceh telah maju oleh ajaran sesat. Kejayaan Aceh pada masa iskandar muda telah menjadi kebanggaan masyarakat Aceh hingga hari ini. Karena itu, apabila saja *Waḥdat al-Wujūd* adalah ajaran yang sesat, maka berarti masyarakat Aceh selama ini telah berbangga dengan ajaran sesat.

Setelah dilakukan analisa kritis, ternyata terbukti bahwa evaluasi al-Ranīrī terhadap ajaran *Waḥdat al-Wujūd* adalah sebuah analisa yang tidak memenuhi kriteria ilmiah dan juga tidak sesuai dengan adab keilmuan. Padahal *Waḥdat al-Wujūd* dapat menjadi solusi atas persoalan sosial dewasa ini. Pandangan-pandangan radikal dan ekstrim dalam menghayati Islam yang berkembang selama ini sebenarnya berangkat dari paham ortodoks dengan pola pikir teologi yang literalis. Sehingga *Waḥdat al-Wujūd* dapat menjadi alternatif dalam menghayati Islam dengan nuansa heterogen, inklusif, pluralis yang jauh dari prediksi-prediksi negatif terhadap pola pandang yang majemuk.[]

DAFTAR PUSTAKA

- Amin, Muhammad Arifin. *Sejarah Putri Nurul A'la Srikandi Bandar Khalifah Peureulak*. Aceh Timur: Majelis Ulama Aceh dan Pemerintah Aceh Timur, t.th.
- . *Uraian Sekitar Kerajaan Islam Peureulak*. Aceh Timur: Majelis Ulama Aceh dan Pemerintah Aceh Timur, 19980.
- al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *A Commentary on the Hutta al-Ṣiddīq of Nūr al-Dīn al-Ranīrī*. Kuala Lumpur: Ministry of Culture Malaysia, 1986.

- . *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*. 4th ed. Bandung: Mizan, 1998.
- Dahlan, Abdul Aziz. *Penilaian Teologis Atas Paham Wahdah al-Wujūd: Tuhan-Alam-Manusia dalam Tasawuf Syamsuddin Sumatranī*. Padang: UIN Imam Bondjol, 1999.
- Daud, Mohd. Kalam. *Tibyān fi Ma'rifah al-Adyan Nūr al-Dīn al-Ranīrī*. Banda Aceh: Pena, 2009.
- Fathurrahman, Oman. *Ithāf al-Dhakī: Tafsir Wahdatul Wujud bagi Muslim Nusantara*. Bandung: Mizan, 2012.
- . *Tanbih al-Masyi: Menyoal Wahdatul Wujud: Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17*. Bandung: Mizan, 1999.
- Gharawiyān, Mohsen. *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam*. Jakarta: Sadra Press, 2012.
- Hasjmy, A. *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*. Bandung: Al-Ma'arif, 1993.
- Karim, M. Abdul. *Sejarah Pemikiran dan Peradaban Islam*. Yogyakarta: Bagaskara, 2012.
- al-Kindi. *On First Philosophy*. terj. Alfred L. Ivry. Harvard: Harvard University, 1974.
- Labib, Muhsin. *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T Misbah Yazdi*. Jakarta: Sadra Press, 2011.
- Nasution, Harun. *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI Press, 2002.
- Nasution, Ismail Fahmi Arrauf, and Miswari Miswari. "Rekonstruksi Identitas Konflik Kesultanan Peureulak." *Paramita: Historical Studies Journal* 27, no. 2 (2017): 168–81. <https://doi.org/10.15294/paramita.V27I2.11159>.
- Rivauzi, Ahmad. "Landasan Filosofis Pemikiran Tasawuf Abdurrauf Singkel Tentang Allah, Manusia, dan Alam." *Jurnal Theologia* 28, no. 2 (2017): 299–328. <https://doi.org/10.21580/teo.2017.28.2.1451>.

- Said, Muhammad. *Aceh Sepanjang Abad*. Medan: PT. Percetakan dan Penerbitan Pustaka, 1981.
- Schoun, Fritjof. *Islam dan Filsafat Perenia*. terj. Rahmani Astuti. Bandung: Mizan, 1995.
- T. T., Azwar. *Silsilah Raja-raja Islam di Aceh: Hubungannya dengan Raja-raja Melayu Nusantara*. Jakarta: Yayasan Tun Sri Lanang, t.th.

