

**AYAT-AYAT WAḤDAT AL-WUJŪD:**  
**Upaya Rekonsiliasi Paham Waḥdat al-Wujūd dalam**  
**Kitab *Tanbīh al-Māshī* Karya ‘Abdurrauf al-Sinkili**

*Asep Nahrul Musadad*

UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta

email: crhapsodia@gmail.com

**Abstract:** *One of the key moments in discussing the history of Indonesian Islam is a polemic related to the negotiation on the doctrine of waḥdat al-wujūd that occurred in Aceh in 17<sup>th</sup> century between the followers of Hamzah al-Fansuri and Nuruddin al-Raniri. This article focuses on analyzing several Qur’anic verses used by ‘Abdurrauf as the confirmation of his argument. In the polemical context, Abdurrauf al-Sinkili appeared to be an actor of reconciliation between two opposite sides. He tried to respond to the disputed issues through his book called “Tanbīh al-Māshī”. As an exponent of the so-called moderate sufism (mysticism), he built the argument concerning waḥdat al-wujūd based on the Qur’anic text. After making a thematic classification chronologically, his interpretation on these verses is analyzed by using Hussain al-Dhahaby’s theory of sufistic exegesis. In conclusion, it shows that ‘Abdurrauf’s commentary is “sufi-nazari type”, featured by his exegeses pattern. This, of course, represents his attitude as a reconciler who then needs to seek confirmation to the Qur’anic verses in evaluating waḥdat al-wujūd doctrine, through which such a polemical issues occurred at that time.*

**المخلص:** إن من المرحلة الأساسية التي مرّ بها تاريخ الإسلام في اندونيسيا الجدل و النزاع حول عقيدة وحدة الوجود في أتشيه (Aceh) حول قرن السابع عشر بين أتباع حمزة الفنسوري و نور الدين الرانيري. ففي ذلك الخطاب النزاعي جاء عبد الرؤوف السنكلي مصلحا بين الجانبين المعاكسين. وعلى مقتضى الظروف، كتب كتاب “تنبيه الماشي” الذي تطرّق فيه طريق التوسّط، ممثلا للتصوّف المتدل. اعتمد عبد الرؤوف على النصوص القرآنية في تحقيق آراءه حول تناقضات وحدة الوجود. فهذه المقالة تطرح نفسها في تحليل الآيات القرآنية التي استخدمها عبد الرؤوف تأكيدا لحجته. بعد إجراء تصنيف موضوعي لتفسيره، سيتم التحليل باستخدام نظرية حسين الذهبي عن التفسير الصوفي. فيمكن القول بأن

مادة تفسيره تدخل تحت لون "الصوفي النظري" التي ظهرت من قبل eisegesis (من النظرية الى النص). فهذا بالطبع يمثل على موقفه في الاعتدالية و باعتباره مصلحا، حتى يحتاج الى القرآن في التأكيد و التقييم للمسائل حول وحدة الوجود التي حدث من خلالها مثل هذا الجدل في ذلك الوقت.

**Abstrak:** *Salah satu momen kunci dalam perbincangan sejarah Islam Indonesia adalah polemik terkait negosiasi doktrin waḥdat al-wujūd yang terjadi di Aceh pada abad ke-17 antara pengikut Ḥamzah al-Fansūrī dan Nūr al-Dīn al-Rānirī. Dalam konteks polemikal tersebut, Abdurrauf al-Sinkili muncul sebagai sosok rekonsiliator. Ia mencoba merespon pertikaian tersebut lewat kitabnya yang berjudul "Tanbīh al-Māshi". Sebagai eksponen tasawuf moderat, ia mendasarkan argumentasi terkait paham waḥdat al-wujūd kepada al-Qur'an. Tulisan ini membincang ayat-ayat al-Qur'an yang digunakan sebagai konfirmasi dalam argumentasi Abdurrauf. Setelah dikelompokan secara tematik-kronologis, tafsiran Abdurrauf terhadap beberapa ayat al-Qur'an yang terkait waḥdat al-wujūd dianalisis menggunakan teori tafsir sufistik Hussein al-Dhahaby. Secara konklusif dapat dikatakan bahwa uraian Abdurrauf tersebut merupakan sebuah tafsir sufistik versi "ṣūfi-nazari" yang menggunakan pola "eisegesis" (dari gagasan ke teks). Hal ini tentunya merepresentasikan sikapnya sebagai rekonsiliator yang kemudian merasa perlu untuk mencari konfirmasi terhadap ayat al-Qur'an dalam evaluasinya terhadap doktrin waḥdat al-wujūd yang kontroversial ketika itu.*

**Keywords:** Abdurrauf al-Sinkili, waḥdat al-wujūd, rekonsiliasi, tafsir sufi

## PENDAHULUAN

Salah satu ajaran tasawuf yang menempati peran sentral dalam perancangan intelektual Islam Nusantara medio abad ke-16 dan 17 adalah waḥdat al-wujūd atau wujūdiyyah. Bisa dikatakan bahwa sejarah awal Islam Nusantara pada saat itu terpusat pada resistensi dan negosiasi terhadap paham kontroversial tersebut. Salah satu momen terpenting terkait hal ini adalah polemik antara pengikut Ḥamzah al-Fansūrī (w. 1590 M.) dan Syamsuddin al-Sumatranī (w. 1630 M.) yang memeluk paham waḥdat al-wujūd dengan pengikut

Nūr al-Dīn al-Rānīrī (w. 1658 M.) sebagai perwakilan ortodoksi. Polemik tersebut berujung dengan pembakaran karya-karya mistik Hamzah al-Fansuri di depan Mesjid Baiturrahman.<sup>1</sup>

Dalam kaitannya dengan nuansa pemikiran Islam ketika itu yang dipenuhi dengan nuansa sufisme, ‘Abdurrauf al-Sinkili (w. 1695 M.) muncul sebagai sosok moderat dan kompromistik dalam mengurai ketegangan antara tasawuf dan ortodoksi di Aceh. Hal ini jelas terlihat dalam salah satu kitabnya yang berjudul *Tanbīh al-Māshī al-Mansūb ilā Ṭarīq al-Qushāshi*. Kitab ini terlahir dari fenomena sosial-keagamaan terkait kontroversi doktrin *waḥdat al-wujūd* tersebut. Ia memberitahukan posisi Abdurrauf dalam menyikapi dua kubu yang berseberangan. Hal yang menarik untuk digarisbawahi adalah bagaimana ‘Abdurrauf mendasarkan argumentasinya terhadap beberapa teks al-Qur’an dalam redefinisi konsep *wujūdiyyah*. Tafsiran ‘Abdurrauf terhadap ayat al-Qur’an dalam kitab *Tanbīh al-Māshī* secara jenial didasakan pada lingkaran epistemologi sufistik, terutama menyangkut doktrin *wujūdiyyah* yang menjadi latar utama dalam penulisan kitab tersebut. Tulisan singkat ini membicarakan beberapa hal terkait tafsiran Abdurrauf terhadap ayat-ayat al-Qur’an dalam *Tanbīh al-Māshī* yang berkaitan dengan rekonstruksi konsep *waḥdat al-wujūd*. Dalam hal ini, materi tafsir ‘Abdurrauf akan diklasifikasikan secara tematis-kronologis untuk kemudian dianalisis dengan menggunakan teori Hussayn al-Dhabīb tentang dua pola interpretasi yang terdapat dalam tafsir sufistik. Pada akhirnya, hal ini membawa kepada kesimpulan terkait sikap dan posisi ‘Abdurrauf dalam narasi besar polemik *waḥdat al-wujūd* tersebut .

‘Abdurrauf bin ‘Alī al-Jāwī<sup>2</sup> al-Fansūrī al-Sinkīlī merupakan ulama Melayu yang berasal dari daerah Fansur, Sinkel, di wilayah pantai barat laut Aceh. Tidak ada data yang valid terkait waktu kelahirannya. Meski demikian, beberapa pakar mencoba membuat beberapa hipotesis, Rinkes misalnya mengajukan tahun 1615

---

<sup>1</sup>Edwar Djamaris, *Hamzah Fansuri dan Nuruddin ar Raniri* (Jakarta: Proyek Pengembangan Media Kebudayaan Depdikbud, 1995), 2.

<sup>2</sup>Nisbat *al-jāwī* berasal dari *al-jāwah* yang ketika itu merupakan sebutan bagi kawasan Melayu-Indonesia. Ia digunakan untuk menyebut muslim asal Melayu-Indonesia yang belajar Islam di tanah Arab. Beberapa ulama di sana mengidentifikasi mereka dengan sebutan *aṣḥāb al-jāwīyyīn* atau *jamā’at al-jāwīyyīn* (komunitas Jawa).

sebagai tahun kelahirannya.<sup>3</sup> Nenek moyangnya berasal dari keturunan Persia yang telah bermukim di Aceh sejak masa kesultanan Samudera Pasai di akhir abad ke-13. Ia wafat pada tahun 1693 dan dimakamkan di Kuala sungai Aceh, oleh karenanya ia juga dikenal dengan *Teungku di Kuala*.

‘Abdurrauf mulai belajar agama di tanah kelahirannya. Untuk memperluas horizon keilmuan, ia kemudian pergi ke tanah Arab. Menurut Azra, ia diperkirakan berangkat sekitar tahun 1642.<sup>4</sup> Hal yang perlu digarisbawahi adalah bahwa beberapa saat sebelum ‘Abdurrauf pergi ke tanah Arab, di Aceh telah terjadi sebuah pertikaian sengit antara penganut doktrin *wahdat al-wujūd* yang disebarkan Hamzah al-Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatrani dengan pengikut Nuruddin al-Raniri. Atas dukungan sultan ketika itu, al-Raniri kemudian berhasil memusnahkan karya-karya Hamzah Fansuri, bahkan sampai menahan para pengikut ajarannya. Dengan demikian dapat dipastikan bahwa sebelum keberangkatannya, ‘Abdurrauf mengetahui secara persis kontroversi tersebut.<sup>5</sup>

Dalam perjalanan dari Aceh menuju tanah Arab, ‘Abdurrauf belajar di sejumlah tempat yang tersebar sepanjang rute haji; mulai dari Doha, di wilayah teluk Persia, Yaman, Jeddah, dan akhirnya sampai Makkah dan Madinah. Sebagaimana ditegaskan oleh beberapa pakar, pengaruh intelektual terbesar ‘Abdurrauf berasal dari al-Qushāshī dan Ibrāhīm al-Kurānī.<sup>6</sup> Dari al-Qushāshī, ‘Abdurrauf mempelajari tasawuf sampai ia mendapatkan ijazah untuk menjadi khalifah dalam tarikat Syaṭṭāriyah dan Qādiriyyah. Setelah itu, ia menyelesaikan pendidikannya dengan al-Kurānī setelah al-Qushāshī wafat.

Dalam perjalanan ilmiah tersebut, ‘Abdurrauf menghabiskan waktu sekitar 19 tahun dengan belajar kepada 15 orang guru, 27 ulama terkenal, dan 15 tokoh mistik kenamaan. Ia kembali ke Aceh

<sup>3</sup>Oman Fathurrahman, *Tanbīh al-Māsyī: Menyoal Wahdatul Wujud* (Bandung: Mizan, 2009), 25

<sup>4</sup>Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1994), 193.

<sup>5</sup>Kontroversi ini kemudian menjadi sebuah fenomena yang menjadi latar belakang terlahirnya kitab *Ithāf al-Dhaki*, karya seorang sufi besar Madinah, al-Kurani (w. 1690 M.) yang didedikasikan untuk para muridnya yang berasal dari nusantara. Lihat A. H. Johns “Kata Pengantar”, dalam Oman Fathurrahman, *Ithāf al-Dhaki: Tafsir Wahdatul Wujud Bagi Muslim Nusantara* (Bandung: Mizan: 2012), vii.

<sup>6</sup>Azra, *Jaringan Ulama*, 196 dan Fathurrahman, *Tanbīh al-Māsyī*.

sekitar tahun 1661 dan segera diangkat menjadi *Qāḍī* oleh Sultanah Safiyatullah.<sup>7</sup> Hal yang harus mendapat perhatian adalah al-Kurānī – sebagai salah satu guru Kurdi yang paling berpengaruh kepada ‘Abdurrauf, sosok rekonsiliator antara tasawuf dan syari’at dan guru pertama yang membai’at Tarikat Syattariyah kepada murid Indonesia.<sup>8</sup>

### **WAḤDAT AL-WUJŪD DI ACEH ABAD KE-17 M**

*Waḥdat al-wujūd* merupakan salah satu produk dari tradisi tasawuf-falsafi.<sup>9</sup> Secara etimologis, *waḥdat al-wujūd* berarti “kesatuan wujud”. Ia berawal dari asumsi dasar yang menyatakan bahwa hakikat wujud adalah satu secara substansial (*jawharihā*) dan terbilang dari segi atribusi dan identitas (*al-ṣifāt wa al-asmā*).<sup>10</sup> Dalam hal ini, harus dibedakan antara *wujūd* (ada) sebagai atribut ontologis murni dan *maujūd* (yang ada) sebagai benda yang mengada atau diadakan. *wujūd* disebut juga dengan “*ens*”, yaitu aksi metafisik dari “ada” (*the act of existence*) yang penuh dengan tabir misterius dan *maujūd* sebagai *esto*, atau sesuatu yang ada (*existent*).<sup>11</sup>

Dalam tipe pertama, ‘ada’ bersifat transenden, sedangkan tipe kedua, ia menjadi imanen. Oleh karenanya, doktrin Ibn ‘Arabī disebut dengan *waḥdat al-wujūd*, bukan *waḥdat al-mawjūd*. Menurut paham ini, hanya ada satu *wujūd*, yaitu *wujūd* Tuhan, tidak ada yang lain. Benda-benda yang tampak ada hanya sekedar manifestasi atau teofani (*tajally*) dari *wujūd* Tuhan. Dalam titik inilah, warna panteistik doktrin *waḥdat al-wujūd* dipertanyakan. Dalam hal ini, panteisme tersebut dimaksudkan dalam arti Tuhan sebagai *immanent cause*; apakah kesatuan *wujūd* kemudian membuat Tuhan menjadi imanen? Faktanya, paham tersebut memang dipahami secara ganda; sebagian berpandangan bahwa corak *waḥdat al-*

<sup>7</sup>Fathurrahman, *Tanbīh al-Māsyi*, 27-28.

<sup>8</sup>Fathurrahman, *Ithāf al-Dhaki*, vii, Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Kitab Kuning* (Yogyakarta: Gading Punlishing, 2012), 24.

<sup>9</sup>Suatu aliran sufisme yang memadukan antara visi mistis dan visi rasional. Tasawuf ini menggunakan terminologi filosofis dalam pengungkapannya yang berasal dari berbagai macam ajaran filsafat. Lihat Abū al-Wafā’ al-Taftāzānīy, *al-Madkhal li al-Taṣawwuf al-Islāmīy* (Kairo: Dār la-Thaqāfah li al-Nashr wa al-Tawzī’, t.t.), 99-143.

<sup>10</sup>Abū al-‘Alā ‘Afifi, “*Taṣdīr*”, dalam Muhyi al-Dīn Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikām*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Kitāb a’Araby, t.t.), 24.

<sup>11</sup>Sceyyed Hossein Nasr, *Knowledge and The Sacred* (New York: State University of New York Press, 1989), 124.

*wujūd* Ibn ‘Arabī memang panteistik dan sebagian lagi menyatakan sebaliknya.

Abad pertama Islamisasi di kawasan Asia Tenggara bertepatan dengan persebaran masif tradisi sufisme abad pertengahan dan berkembangnya tarekat (*sufi order*). Mayoritas pakar bersepakat bahwa bentuk Islam yang pertama kali diperkenalkan ke Indonesia adalah ajaran yang sarat dengan tasawuf/sufisme, baik dalam doktrin maupun praktik keagamaannya.<sup>12</sup> Salah satu ajaran sufisme yang masuk ketika itu adalah paham *waḥdat al-wujūd*.

Paham tersebut diintrodusir untuk pertama kalinya oleh Hamzah al-Fansuri (w. 1590 M.) lewat puisi-puisi sufistiknya<sup>13</sup> dan diteruskan oleh Syamsuddin al-Sumatrani (w. 1630 M.). Tulisan al-Fansuri jelas sangat terpengaruh oleh Ibn ‘Arabī, al-Jillī, dan beberapa tokoh sufi lainnya seperti al-Buṣṭāmī, al-Ḥallāj, Junayd al-Baghdādī, dan sebagainya.<sup>14</sup> Menurut justifikasi beberapa penafsirnya, seperti al-Raniri, corak *waḥdat al-wujūd* Hamzah al-Fansuri mengafirmasi imanensi Tuhan dan alam. Hal ini misalnya terlihat dalam salah satu puisinya dalam kitab *al-Muntahi*: “*Seperti sebiji dan puhun; puhunnya dalam sebiji itu, sungguhpun tiada kelihatan, tetapi hukumnya ada dalam biji itu*”.<sup>15</sup>

Menurutnya, wujud Allah dan wujud alam adalah satu, sebagaimana bersatunya Dzat Allah dengan wujud-Nya dan alam dengan wujudnya. Meski demikian, Hamzah al-Fansuri masih memberikan distingsi antara Tuhan dan alam dalam tingkat predikat; bahwa wujud Tuhan bersifat hakiki dan wujud alam adalah imajiner (*wahmī*). Tendensi panteistik tersebut juga terlihat ketika ia menjawab suatu pertanyaan yang diajukannya sendiri; jika esensi Tuhan itu imanen dalam segala sesuatu, lantas bagaimana bisa ia ada dalam beberapa hal yang kotor dan najis? Ia kemudian mengatakan bahwa Tuhan bak cahaya matahari yang memancar kepada segala

---

<sup>12</sup>Vladimir Braginsky, *Tasawuf dan Sastra Melayu: Kajian Teks-Teks* (Jakarta: Pusat Pengembangan Bahasa & Leiden University, 1993), xi, Martin van Bruinessen, “Origins and Development of The Sufi Order (Tarekat) in Southeast Asia,” dalam *Jurnal Studia Islamika*, Vol.1, No. 1, Tahun 1994, 1-2.

<sup>13</sup>Abdul Hadi WM, *Syekh Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-Puisinya* (Bandung: Mizan, 1995), 79.

<sup>14</sup>Muhammad Naguib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970), 14.

<sup>15</sup>*Ibid.*, 242.

hal, meski terdapat dalam benda kotor, Tuhan tetap saja Tuhan Yang Maha Suci.<sup>16</sup>

Hal inilah yang kemudian tidak dapat diterima oleh Nuruddin al-Raniri, seorang sufi ortodoks<sup>17</sup> yang datang kemudian. Ia menganggap ajaran yang telah disebarkan oleh keduanya sebagai bid'ah dan mengklaim para penganutnya sebagai kafir.<sup>18</sup> Hal tersebut terjadi ketika masa pemerintahan Sultan Iskandar Sani (1637-1641 M.). Atas dukungan dari sultan, para pengikut keduanya harus berhadapan dengan represi aparat kerajaan. Al-Raniri berhasil membakar karya-karya mistis keduanya dan menahan, bahkan mengancam membunuh siapa saja yang tidak ingin melepas keyakinannya.<sup>19</sup> Dalam latar semacam inilah, 'Abdurrauf muncul dan turut serta dalam perhelatan intelektual di Aceh ketika itu. Sebagaimana dinyatakan Fathurrahman, sebelum kepergiannya ke Mekkah sekitar tahun 1642, 'Abdurrauf dipastikan mengetahui dengan persis pertikaian tersebut.<sup>20</sup>

### **AYAT-AYAT WAḤDAT AL-WUJŪD DALAM KITAB TANBĪH AL-MĀSHI**

Kitab *Tanbīh al-Māshi al-Mansūb ilā Ṭarīq al-Qushāshi*,<sup>21</sup> pada dasarnya merupakan sebuah kitab yang berisi ajaran 'Abdurrauf di bidang tasawuf serta berbagai unsurnya yang mencakup akidah, syari'at, tarekat, hakikat dan ma'rifat. Unsur akidah mencerminkan ajarannya tentang *waḥdat al-wujūd* dan empat unsur lainnya mencerminkan ajaran lainnya tentang tasawwuf. Ia juga berisi tata cara

<sup>16</sup>Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, 15

<sup>17</sup>Al-'Attas lebih suka mengidentifikasi al-Raniri sebagai *qāḍī* atau mufti kenegaraan (*religious officialdom*) daripada sebagai seorang tokoh sufi.

<sup>18</sup>Menurut al-'Attas, ada 5 alasan di balik klaim *kafir* al-Raniri terhadap paham *waḥdat al-wujūd* yang berkembang ketika itu; (1) paham tersebut identik dengan keyakinan para filosof, zoroaster, inkarnasionis, dan brahmaisme, (2) bersifat pantheistik; bahwa Tuhan seluruhnya bersifat imanen di dalam alam, (3) meyakini bahwa Tuhan adalah wujud yang sederhana (*basīṭ*), (4) meyakini bahwa al-Qur'an adalah makhluk, dan (5) meyakini ke-*qadim*-an alam. Lihat al-Attas, *The Mysticism*, 31.

<sup>19</sup>Fathurrahman, *Tanbīh al-Māsyī*, 21.

<sup>20</sup>*Ibid.*, 27-28.

<sup>21</sup>Naskah yang dijadikan acuan dalam tulis ini adalah edisi yang diterbitkan oleh Oman Fathurrahman yang disertai dengan beberapa catatan pengantar terkait 'Abdurrauf, pandangannya tentang *waḥdat al-wujūd* dan sekelumit tentang *Tanbīh al-Māshi*. Ia berasal dari tesis penulisnya di Fakultas Sastra Universitas Indonesia yang kemudian diterbitkan oleh Mizan pada tahun 1998.

zikir dalam tarekat-tarekat Syaṭṭāriyyah berikut silsilah gurunya. Ajaran tasawuf yang ada dalamnya juga sama dengan ajaran yang ada di alam karya ‘Abdurrauf yang lain seperti *‘Umdat al-Muḥtājīn*, *Sullam al-Mustaḥdīn*, dan *Daqāiq al-Ḥurūf*.<sup>22</sup>

Teks kitab ini ditulis sekitar paruh kedua abad ke-17. Diduga kuat, ia ditulis setelah tahun 1660 M., tidak lama setelah ‘Abdurrauf kembali dari tanah Arab. Berdasarkan penelitian intertekstual yang dilakukan oleh Fathurrahman, kitab ini secara tidak langsung merupakan responnya terhadap polemik *waḥdat al-wujūd* yang melibatkan pengikut Hamzah al-Fansuri dan Nuruddin al-Raniri. Dalam hal ini, ia memilih jalan tengah dengan mengkritik ajaran *waḥdat al-wujūd* versi Hamzah al-Fansuri dan Syamsuddin Sumatrani yang mengafirmasi imanensi Tuhan dan pada saat yang sama juga mengkritik sikap radikal al-Raniri yang dengan tegas mengkafirkan pengikut ajaran *wujūdiyyah* sebagai kafir dan mengeluarkan fatwa untuk membunuhnya.<sup>23</sup>

Kitab setebal 37 halaman ini ditulis seluruhnya dalam bahasa Arab dan ditulis dengan deskripsi lepas tanpa disertai fitur tema atau bab. Isi kitab ini diawali dengan penjelasan tentang kewajiban bertauhid dan berakhir dengan silsilah guru ‘Abdurrauf dalam tarikat Syaṭṭāriyyah dan Qādiriyyah. Tercatat sekitar 19 ayat al-Qur’an dan 54 buah hadis Nabi yang dijadikan rujukan dalam penjelasan ‘Abdurrauf. Selain itu, seringkali ia mengutip perkataan gurunya, al-Kurāni dan tokoh-tokoh sufi lain seperti Ibn ‘Arabī, al-Suyūṭī, al-Ghazālī, dan beberapa tokoh lain.

Di dalam kitab ini ‘Abdurrauf melakukan semacam evaluasi terhadap konsep *waḥdat al-wujūd* yang menurutnya telah disalahpahami. Sebagai perwakilan tasawuf moderat yang memposisikan secara tasawuf dan syari’at secara seimbang, ia kemudian banyak mendasarkan argumentasinya terhadap beberapa ayat al-Qur’an dalam melegitimasi hal tersebut sebagaimana telah diuraikan. Selanjutnya, tulisan ini akan memfokuskan pada tafsiran ‘Abdurrauf terhadap beberapa ayat tertentu yang dijadikan landasan dalam rekonstruksi paham *waḥdat al-wujūd* yang kemudian menjelaskan posisi dan upaya rekonsiliasinya.

Pada dasarnya, hal yang ingin diluruskan oleh ‘Abdurrauf terkait *waḥdat al-wujūd* adalah terkait kejelasan relasi ontologis

<sup>22</sup>Fathurrahman, *Tanbīh al-Māsyī*, 32-34.

<sup>23</sup>*Ibid.*, 32,34, 53, dan 62.

antara Tuhan dan alam. Ia berangkat dari pertanyaan mendasar; apakah Tuhan identik dengan alam? bagaimana relasi eksistensial keduanya? Dalam hal ini, ia menolak imanensi mutlak Tuhan dalam konsep *waḥdat al-wujūd*. Ia mengatakan bahwa relasi alam dengan Tuhan tak ubahnya seperti bayangan dari suatu benda atau bayangan dari bayangan tersebut. Terkait hal ini ia mengatakan:

وهو بالنسبة الى الحق كالظل وليس هو شيئا زائدا . . فالانسان على هذا ظل الحق او ظل ظله<sup>24</sup>

Tuhan merupakan wujud yang sebenarnya, sedangkan alam/makhluk hanya merupakan bayangan yang wujud-Nya sangat bergantung kepada sumber bayangan. Wujud yang hakiki hanya dimiliki sumber bayangan, sedangkan wujud bayangan seluruhnya tergantung pada sumber tersebut. Implikasi dari hal tersebut adalah bahwa esensi Tuhan jelas bukan alam dan sebaliknya. Dalam hal ini, ia jelas menolak imanensi Tuhan dalam alam sebagaimana tercermin dalam ajaran Hamzah Fansuri. Meskipun manusia naik ke *maqām* tertinggi, ia tetap saja manusia, tidak akan menjadi Tuhan. Demikian halnya dengan Tuhan, seberapapun Dia “turun”, tetap saja Dia adalah Tuhan. Terkait hal ini, ia mengatakan secara tegas penolakannya terhadap panteisme dalam *waḥdat al-wujūd*:

فافهم هذا التقرير ولا تخلط الأمور فان الخلط من دأب الجاهلين بالله وقل واعتقد ان العبد عبد وان ترقى والرب رب وان تتزل<sup>25</sup>

Selain melakukan evaluasi dan koreksi terhadap beberapa “penyimpangan” dalam paham *waḥdat al-wujūd*, ia juga mengajukan sebuah redefinisi terhadap doktrin tersebut. *Waḥdat al-wujūd*, menurutnya, adalah bahwa alam bukan merupakan “wujud kedua” yang berdiri sendiri selain wujud Tuhan dan bahwa Tuhan itu Maha Esa, tiada sesuatu apapun yang menyertainya, namun Ia menyertai segala sesuatu, sejak di permulaan sampai akhir. Inilah yang dimaksud dengan *waḥdat al-wujūd* dalam versi ‘Abdurrauf. Terkait hal ini, ia berkata:

لأن المراد بها ان العالم ليس موجودا ثانيا مع الحق مستقلا وان الله سبحانه وتعالى هو الواحد الأحد ليس معه كل شئ وهو مع كل شئ أولا وآخرا<sup>26</sup>

<sup>24</sup>Al-Sinkili, “Tanbīh al-Māsyī”, 92.

<sup>25</sup>*Ibid.*, 98.

<sup>26</sup>*Ibid.*, 96.A

Setelah menegaskan penolakannya terhadap imanensi Tuhan dalam kesatuannya dengan alam, ia kemudian juga menjabarkan paham *wahdat al-wujūd* dalam aksen emanasi. Terkait hal tersebut, ia mengatakan bahwa wujud alam tidak bersifat hakiki, ia terjadi melalui proses emanasi (*al-fayḍ*). Hal tersebut tidak berbeda dengan memancarnya pengetahuan (*al-‘ilm*) dari Tuhan. Selanjutnya, “pancaran” Tuhan tersebut memiliki dua status; bahwa ia sama sekali bukan esensi Tuhan, mengingat ia merupakan wujud baru (*mubda’*) dan pada saat yang sama juga tidak sepenuhnya berlainan (*mugā’irah tāmimah*) dari esensi Tuhan. Alam bukan wujud yang berdiri sendiri karena sejak azali tidak ada yang menyertai Tuhan dan ia bersifat baru karena diciptakan dari pancaran-Nya. Singkatnya, alam tidak memiliki tingkatan yang sejajar dengan Tuhan.<sup>27</sup>

### Tauhid dan Relasi Ontologis Tuhan-Alam

Perbincangan terkait *wahdat al-wujūd* diawali dengan konsep tauhid (meng-esa-kan Tuhan), sebagai pintu masuknya. Seluruh umat Islam, tanpa terkecuali, meyakini bahwa tauhid merupakan intisari ajaran Islam. Pada mulanya, ia hanya berbicara tentang kewajiban meng-esa-kan Tuhan dan meniadakan sekutu bagi-Nya. Singkatnya Tuhan itu wajib “satu”, kenapa harus satu?, jawabannya bisa beragam; di samping jawaban doktrinal-apologetik, ia juga didukung oleh argumentasi logis. ‘Abdurrauf memakai jawaban jenis kedua. Sebagaimana biasa dilakukan oleh para teolog, ia membuktikan ke-esa-an Tuhan lewat entitas yang “lain” (*siwallāhi*), yaitu ciptaannya. Dalil atas ke-esa-an Tuhan adalah utuhnya alam semesta; jika ia banyak, niscaya rusaklah alam semesta dikarenakan perbedaan kehendak “para tuhan.” Ia mendasarkan argumen tersebut pada QS. al-Anbiyā’: 22.

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا

*Artinya: Sekiranya di langit dan bumi ada tuhan-tuhan lain selain Allah, niscaya keduanya telah hancur.*

Ketika umat Islam bersentuhan dengan tradisi metafisika, persoalan tidak hanya berhenti di sana. Dengan segera, beberapa pertanyaan muncul ke permukaan; bagaimana menjelaskan wujud

<sup>27</sup>*Ibid.*

Tuhan dan juga alam?, apakah tauhid juga berarti menolak dualitas wujud (*itsnayniyyāt al-wujūd*) dengan meng-esa-kan wujud Tuhan dan meniadakan wujud makhluk? bagaimana menjelaskan status wujud keduanya?, dan beberapa refleksi filosofis lainnya.

Dalam konteks inilah, ‘Abdurrauf membawa tafsir ayat di atas kepada persoalan relasi ontologis antara Tuhan dengan alam. Langit dan bumi dalam ayat tersebut merupakan bagian dari sesuatu yang disebut alam. Pertama-tama, ia mendefinisikan alam sebagai sesuatu apapun “selain” Tuhan (*kullu mā siwallāhi*). Dalam hal ini, alam memiliki atribusi dasarnya sebagai suatu entitas yang “berbeda” dengan Tuhan. Hal tersebut dikarenakan secara substantif, alam adalah suatu yang keberadaannya terikat oleh atribut-atribut kontingensi (*mumkināt*). ‘Abdurrauf mengatakan:

وهما من جملة العالم والعالم كما قال بعضهم اسم لما سوى الحق عز وجل... وحقيقة العالم هو الوجود المقيد بصفات الممكنات، ولهذا يطلق عليه سوى الحق<sup>28</sup>

Pada tema pertama ini, kesimpulan awal adalah bahwa secara ontologis, alam merupakan sesuatu “selain Tuhan” dikarenakan ia bersifat *mumkināt*. Akan tetapi, dikarenakan alam diciptakan oleh Tuhan sendiri, maka ia tidak “sepenuhnya berlainan” dengan Tuhan. Dalam hal inilah, relasi eksistensial keduanya bisa dijelaskan, bahwa wujud alam merupakan wujud “turunan” dari wujud Tuhan. Terinspirasi dari beberapa sufi seperti Ibn ‘Arabī, ‘Abdurrauf menyebut wujud alam sebagai “bayangan” Tuhan, sebagaimana telah dijelaskan dalam pembahasan sebelumnya, terkait evaluasi ‘Abdurrauf terhadap *waḥdat al-wujūd*.

### **Penolakan Immanensi Tuhan: Dua Macam Relasi antara Tuhan-Alam**

Dalam menjawab beberapa pertanyaan tersebut, ‘Abdurrauf memberikan dua macam relasi yang berbeda antara Tuhan dengan alam. Pertama, relasi *‘ayniyyah*, di mana Tuhan menjadi immanen. Dalam hal ini, Tuhan tiada lain adalah alam itu sendiri, bahkan secara material-sensorik. Kedua, relasi *ghayriyyah*, di mana Tuhan dan alam tetap merupakan suatu hal yang “berbeda”, bahwa Tuhan adalah transenden dan alam berstatus immanen, namun keduanya tetap menjadi satu kesatuan wujud, dalam sudut pandang alam

<sup>28</sup>*Ibid.*, 92.

sebagai yang diciptakan oleh Tuhan, dan Tuhan sebagai pencipta alam.<sup>29</sup>

Dalam hal ini, ‘Abdurrauf dengan tegas menolak relasi ‘*ayniyyah*’ antara Tuhan dan alam. Pendapat yang mengatakan bahwa Tuhan dan alam “sepenuhnya” tiada beda adalah mengada-ada. Dalam hal ini, penjelasan ‘Abdurrauf bersifat fisik-sensorik daripada metafisik. Jika alam adalah Tuhan, niscaya manusia akan bisa mengerjakan sesuatu yang diperbuat oleh Tuhan, seperti ketika menginginkan sesuatu, cukup hanya dengan mengatakan “jadilah ! (*kun*)”. Akan tetapi, hal tersebut mustahil dilakukan oleh seorang manusia. Dalam hal ini ia mengutip QS. Yāsīn: 82, sebagai dalil terkait perbuatan Tuhan yang mustahil dilakukan oleh seorang manusia,

إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

*Artinya: Sesungguhnya, jika Ia menghendaki sesuatu, cukuplah berkata: ‘jadilah’ maka terjadilah ia.*

Selain itu, ‘Abdurrauf juga melandaskan argumentasinya dengan mengambil beberapa konsekuensi logis dari beberapa ayat lainnya. Dalam hal ini, ia juga mengutip QS. al-An’ām: 102, QS. al-Ra’d: 16, dan QS. al-Fātihah.

خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ

*Artinya: Yang menciptakan segala sesuatu*

قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ

*Artinya: Katakanlah (wahai Muhamamad), Allah adalah Yang menciptakan segala sesuatu*

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

*Artinya: Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam*

Menurut ‘Abdurrauf, tiga ayat ini dengan serta merta membatalkan klaim immanensi Tuhan. Jika Tuhan adalah alam, ketiga ayat ini jelas akan tidak berarti. Hal ini dikarenakan jika “segala sesuatu” atau “semesta alam” tersebut adalah Tuhan itu sendiri, maka hal itu sama saja dengan mengatakan bahwa Tuhan menciptakan diri-Nya sendiri. Sedangkan hal tersebut adalah mustahil. Terkait hal ini ia berkata:

وتعلم أيضا أنه ليس بعين الحق من كل الوجوه لأنه لو كان عينه لمل صح (خالق كل شيء) لأن الخالق لا يتصور أن يخلق عينه<sup>30</sup>

<sup>29</sup>*Ibid.*, 92, 94, 98, dan 104.

<sup>30</sup>*Ibid.*, 92.

Demikianlah ‘Abdurrauf mendasarkan argumentasinya dengan mengambil suatu konsekuensi logis dari beberapa ayat al-Qur’an. Meskipun hal tersebut memang menghasilkan suatu benang merah, akan tetapi harus diakui bahwa dalam hal ini, sejatinya ia hanya mencari konfirmasi terhadap ayat-ayat al-Qur’an dengan mengambil beberapa konsekuensi logis.

### **Kebersamaan Tuhan dengan Makhluk-Nya**

Setelah menjelaskan garis demarkasi antara wujud Tuhan yang hakiki dan wujud alam yang nisbi, ‘Abdurrauf menjelaskan bahwa salah satu basis *waḥdatul wujūd* adalah kebersamaan Tuhan dengan manusia di mana pun mereka berada.<sup>31</sup> Ia mendasarkan pendapatnya kepada QS. al-Ḥādīd: 4.

وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ

*Artinya: dan Dia bersama kamu, di mana pun kamu berada*

Dalam konteks inilah, relasi kedua (*gayriyyah*), sebagaimana disinggung di atas, berlaku sebagai kata kunci dalam menjelaskan limitasi *waḥdat al-wujūd*. Kebersamaan Tuhan dengan makhluk-Nya tidak serta merta mengakibatkan turunya derajat Tuhan menjadi imanen atau naiknya derajat manusia menjadi transenden,<sup>32</sup> sebagaimana telah dijelaskan dalam uraian sebelumnya terkait evaluasi ‘Abdurrauf terhadap *waḥdat al-wujūd*.

Relasi *ghayriyyah* ini diilustrasikan dengan huruf yang ditulis, tinta, dan pena. Huruf tersebut pada awalnya adalah tinta sebelum dimasukan ke dalam pena, ketika tinta ada di pena dan seseorang menuliskannya, ia bukan tinta lagi dan bukan pula pena, akan tetapi sesuatu yang sebagaimana terlihat dalam tulisan.<sup>33</sup> Dalam korelasi inilah *waḥdat al-wujūd* versi ‘Abdurrauf diletakkan.

### **Pengetahuan tentang Tuhan: Teologi Negatif**

Dalam perbincangan *waḥdat al-wujūd*, salah satu tema lain yang tak kalah penting adalah terkait penggambaran “sosok” Tuhan. ‘Abdurrauf mengatakan bahwa Allah meliputi segala sesuatu, Ia nyata dalam pengetahuan (*ta’rīf*) namun samar dalam bentuknya (*takyīf*). Ia mengatakan bahwa orang yang telah mengenal Allah

<sup>31</sup>*Ibid.*

<sup>32</sup>*Ibid.*

<sup>33</sup>*Ibid.*, 102.

adalah mereka yang kemudian mengetahui bahwa Ia terlalu agung untuk benar-benar diketahui. Ia menegaskan bahwa dalam mengenal Allah, akal memiliki keterbatasan dan puncak dalam mengetahui Allah adalah rasa bingung. Terkait hal ini, ia berkata:

من عرف بأنه أجل من أن يعرف بالاحاطة فقد عرفه... وغاية القصوى في معرفة الحق حيرة

Menurutnya, pengetahuan tertinggi tentang *al-Haqq* atau Tuhan adalah sebuah “kebingungan” (*al-ḥiyarah*) dalam memikirkan hakikat-Nya. Hal ini jelas menunjukkan bahwa ‘Abdurrauf sedang berbicara tentang teologi negatif<sup>34</sup> dalam memahami sosok Tuhan. Bahwa kata dan makna mencapai batasnya ketika hendak mencapai pengetahuan tertinggi tentang realitas ketuhanan. Motif teologi semacam ini sangat jelas terlihat dalam ajaran Ibn ‘Arabī yang mengatakan bahwa Tuhan pada dirinya adalah Tuhan yang tidak dapat diketahui (*al-Ilāh al-Majhūl*).<sup>35</sup>

Dengan mengutip perkataan Junayd al-Baghdādī, ‘Abdurrauf secara simbolik menafsirkan QS.al-Ḥajj: 5 sebagai isyarat al-Qur’an terkait akhir dari perjalanan pengetahuan manusia; bahwa akhir dari segala sesuatu (*al-nihāyah*) adalah kembali ke permulaannya (*al-bidāyah*):

لَكَيْلًا يَعْلَمُ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا

Artinya: supaya dia tidak mengetahui sesuatu apapun yang dulu pernah diketahuinya.

Ayat tersebut merupakan isyarat tentang keterbatasan akal manusia dan menyatakan bahwa akhir dari pengetahuan adalah negasi dari pengetahuan itu sendiri. Atas dasar inilah, ‘Abdurrauf mengatakan bahwa yang tidak ada yang benar-benar bisa mengenal Allah kecuali Ia sendiri.<sup>36</sup> Hal ini tentu saja bertolak belakang dengan paham yang seolah bisa mengetahui Tuhan bahkan dalam aksen imanensi seperti yang dinyatakan oleh Hamzah al-Fansuri.

<sup>34</sup>Teologi negatif memiliki pola dasar “*saying no*” tentang Tuhan bahwa ungkapan apapun tentang Tuhan harus dinegasikan. Hal ini bukan berarti menyatakan bahwa Tuhan tidak ada, melainkan hanya ingin menyiratkan bahwa kita tidak pernah benar-benar mengetahui keberadaan-Nya. Lihat Muhammad al-Fayyadl, *Teologi Negatif Ibnu ‘Araby* (Yogyakarta: LKiS, 2012), 97.

<sup>35</sup>Al-Fayyadl, *Teologi*, 11.

<sup>36</sup>Al-Sinkili, *Tanbīh al-Māsyī*, 105.

### Kosmologi “Rahmat Tuhan”

Fitur pembahasan lain terkait *waḥdat al-wujūd* adalah konsep kosmologi,<sup>37</sup> ketika Tuhan menciptakan alam semesta. Dalam hal ini, ‘Abdurrauf kembali menyoal status imanensi (*‘ayniyyah*) suatu benda. Menurutnya, segala sesuatu, sebelum ia menjadi ada (termanifestasi) di alam nyata, pada awalnya merupakan satu kesatuan transendental dengan wujud Allah pada level *aḥadiyyah*. Akan tetapi setelah termanifestasi, statusnya berubah menjadi immanen. Dengan demikian, segala sesuatu memiliki dua status wujud.<sup>38</sup>

Selanjutnya, ‘Abdurrauf menjelaskan arti penting dari proses penciptaan, bahwa segala sesuatu diciptakan oleh Allah dari tiada menjadi ada dengan rahmat-Nya. Ia mendasarkan pandangan tersebut kepada QS.al-An’ām: 133:

وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ

*Artinya: Dan Tuhanmu Maha Kaya dan mempunyai rahmat*

Pandangan ini berasal dari konsep “*al-naḥs al-raḥmānī*” (hembusan Sang Maha Kasih) dari Ibn ‘Arabī. Ajaran ini mengatakan bahwa alam semesta merupakan suatu simbol dari pengetahuan Tuhan akan esensi-Nya. Dalam pengetahuan tentang diri-Nya, Tuhan mengetahui semua simbol wujud. Dalam mengekspresikan pengetahuan-Nya melalui perkataan kreatif-Nya “*kun*” (jadilah), Tuhan mengartikulasikan segala sesuatu di dalam wujud, sebagai sebuah substratum dari seluruh “perkataan” eksistensial. Inilah yang dikenal dengan “hembusan Yang Maha Pengasih” (*al-naḥs al-raḥmānī*).<sup>39</sup>

### Tuhan dan Bayangan-Nya: Teofani dan Teopatik

Konsep kunci terakhir dalam penjelasan *waḥdat al-wujūd* versi ‘Abdurrauf adalah terkait distingsi antara wujud Tuhan dan “bayangan-Nya”. Dalam hal ini, ‘Abdurrauf lebih suka memilih

<sup>37</sup>Pengertian kosmologi di sini tidak merujuk kepada kosmologi saintifik modern sebagai perbincangan terkait jagat raya yang bersinggungan dengan astronomi, dan ilmu saintifik lainnya, namun kosmologi yang dimaksud adalah kosmologi yang disebut oleh William Chittick sebagai kosmologi profetik (*prophetic cosmology*) yang mendasarkan teks Al-Qur’an sebagai basis argumentasinya. Lihat William C. Chittick, *The Self Disclosure of God: Principles of Ibn Arabi’s Cosmology* (New York: State University of New York Press, 1998), xiii.

<sup>38</sup>Al-Sinkili, *Tanbīh al-Māsyi*, 107.

<sup>39</sup>Chittick, *The Self Disclosure of God*, 20.

ilustrasi bayangan untuk menjelaskan *waḥdat al-wujūd*. Simbolisme tersebut berasal dari QS. al-Furqān: 45

أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ

*Artinya: Apakah engkau tidak memperhatikan bagaimana Tuhan-Mua memanjangkan bayangan.*

Abdurrauf menafsirkan kata *al-zill* (bayangan) dalam ayat ini dengan wujud. Ayat ini merupakan simbol penciptaan mengenai bagaimana Tuhan mengembangkan titik wujud-Nya yang hakiki. Dalam hal ini, alam merupakan merupakan bentuk “teofani” (*tajallī*) dan proses penurunan titik wujud ke dalam bentuk “huruf” dan “kata-kata” Ilahi dan segenap alam semesta. Ia mengatakan:

(أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ) عبارة عن انبساط النقطة الوجودية وتعيينها بتعينات الحروف والكلمات الإلهية والكونية<sup>40</sup>

Dalam hal inilah *waḥdat al-wujūd* menemukan momentum-nya. Bahwa kesatuan antara wujud Tuhan dan makhluk merupakan kesatuan teofani (*tajallī*), jika ditinjau dari sudut pandang pencipta dan kesatuan teopatik, jika dilihat dari sisi makhluk. Kesatuan tersebut sama sekali bukan – meminjam bahasa Henry Corbin<sup>41</sup> – kesatuan hipostatik, atau kesatuan sifat manusia dan sifat Tuhan dalam suatu pribadi. Dalam hal ini, suatu bentuk teofani dari Tuhan tetap dikatakan berbeda dengan Tuhan itu sendiri. Dengan demikian, bayangan tetaplah bayangan, dan Tuhan tetaplah Sang memiliki bayangan.

## AYAT-AYAT *WAḤDAT AL-WUJŪD* SEBAGAI INSTRUMEN REKONSILIASI

Perbincangan terkait ayat *waḥdat al-wujūd* di atas tentunya mengungkap banyak hal. Hal pertama yang harus disebutkan adalah bahwa pendasaran ‘Abdurrauf kepada ayat-ayat tersebut ketika membincang *waḥdat al-wujūd* menunjukkan posisinya sebagai sosok neo-sufisme yang mendamaikan antara tasawuf dan ortodoksi.<sup>42</sup>

<sup>40</sup>Al-Sinkili, *Tanbīh al-Māsyi*, 107.

<sup>41</sup>Henry Corbin, *Alone with The Alone: Creative Imagination in The Sufism of Ibn ‘Araby*; terj. Ralph Manheim (Princeton: Princeton University Press, 1969), 209.

<sup>42</sup>Ketegangan antara Islam ortodoks dan sufisme telah menjadi ciri khas dalam situasi spiritual di dunia Islam hingga abad pertengahan. Meski demikian, ketegangan tersebut perlahan direkonsiliasi oleh kelompok “neo-sufisme” yang mencoba untuk mengurai ketegangan antara sufisme dan ortodoksi. Al-Ghazālī merupakan salah satu

Kebiasaan dalam menggunakan ayat-ayat al-Qur'an dalam menjelaskan uraian sufisme merupakan salah satu karakteristik utama kelompok ini. Al-Qushashi, seorang neo-sufisme yang merupakan guru 'Abdurrauf juga banyak mengutip teks al-Qur'an dan hadis ketika menjelaskan tentang hakikat.<sup>43</sup>

Pada saat yang sama, bisa dikatakan bahwa materi tafsir dalam *Tanbīh al-Māshī* merupakan salah satu tafsir sufistik pertama dalam literatur tertulis Islam Indonesia. Berdasarkan kategorisasi al-Dhahabī yang membagi dua macam tafsir sufistik; *ṣūfi-falsafī* dan *ṣūfi-ishārī*, tafsir 'Abdurrauf memperlihatkan tipe *ṣūfi-falsafī* atau tafsir *ṣūfi-naẓarī*, yaitu tafsir yang berdiri di atas landasan landasan teoritis tertentu. Lain halnya dengan corak *ṣūfi-ishārī* atau *ṣūfi-amalī* yang mendeterminasi makna suatu ayat dengan praktek asketis tertentu sampai pada tahap *kasyf*, tanpa didahului oleh elaborasi dan pemapanan terhadap suatu teori sufisme tertentu.<sup>44</sup>

Aspek lain yang tak kalah penting adalah pola interpretasi dalam tafsir 'Abdurrauf. Dalam wacana interpretasi, terdapat dua polarisasi utama yang berkembang *eisegesis* dan *exegetis*. *Eisegesis* – disebut juga dengan *reading into* – adalah membaca suatu teks dengan memasukan gagasan seseorang ke dalamnya. Sedangkan *exegetis* adalah kebalikannya, yakni mencoba melakukan eksposisi dan eksplanasi secara kritis dalam menginterpretasi sebuah teks.<sup>45</sup>

Dalam hal ini, pola *eisegesis* sangat dominan dalam tafsir 'Abdurrauf. Dalam artian bahwa ayat-ayat tersebut dijadikan sebagai “motto” atau dasar legitimasi terhadap argumentasi tertentu terkait dengan penegasan paham *waḥdat al-wujūd*. Dengan demikian, pola yang berlaku di sini adalah dari gagasan ke ayat, bukan sebaliknya. Sebagaimana ditegaskan oleh al-Dhahabī, pola semacam ini memang lazim ditemukan dalam corak tafsir *ṣūfi-falsafī*

---

tokoh yang mencangkan gerakan untuk mendamaikan keduanya. Tokoh lainnya adalah dua guru 'Abdurrauf, yaitu al-Qushashi dan al-Kurani, yang sufi sekaligus ahli fiqih. Lihat M. Mansur, “Mengurai Ketegangan Antara Sufisme dan Ortodoksi”, dalam Sahiron Syamsuddin, *Islam, Tradisi dan Peradaban* (Yogyakarta: Budi Mulia Press, 2012), 273.

<sup>43</sup>Mansur, *Mengurai*, 276.

<sup>44</sup>Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Taḥṣīn wa al-Mufaṣṣir*, Vol. 2 (Kairo: Dār Wahbah, t.t.), 251-261.

<sup>45</sup>Kristin Zahra Sand, *Sufi Commentaries on The Qur'an in Classical Islam* (London: Routledge, t.t.), 1 dan Chris Baldick, *Oxford Dictionary of Literary Terms* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 88.

atau *ṣūfī-nazarī*.<sup>46</sup> Dengan demikian, pola tafsir ‘Abdurrauf bersifat deduktif; dari teori ke ayat dan motif dalam mencari legitimasi suatu pendapat tertentu terlihat sangat jelas. Misalnya ketika ia hanya mencari konsekuensi logis dari beberapa ayat untuk mendukung argumentasinya dalam mematahkan teori imanensi Tuhan.

Secara operasional, ‘Abdurrauf juga menerapkan metode allegoris dalam menafsirkan suatu ayat. Dalam hal ini, secara simbolik, ia mencoba menguak beberapa *ishārat* yang terkandung di lubuk suatu ayat. Harus diakui bahwa konten tafsir yang dijelaskannya merupakan “turunan” dari pemahaman awalnya terkait *wahdat al-wujūd*, sebagaimana telah dijelaskan. Hal ini misalnya terlihat ketika ia menafsirkan *al-zill* yang ia tafsirkan sebagai wujud dan beberapa contoh lainnya.

## PENUTUP

Dalam leksikon tafsir nusantara, *Tanbīh al-Māshī* bisa dikatakan sebagai salah satu literatur paling awal yang memuat uraian tafsir sufistik. Ia ditulis sekitar pertengahan abad ke-17. Ia memuat beberapa tema sufisme terkait *wahdat al-wujūd*. Materi tafsir dalam kitab tersebut bisa dikatakan sebagai elaborasi “turunan” dari konsep ‘Abdurrauf tentang *wahdat al-wujūd*. Kemunculan beberapa ayat al-Qur’an dalam uraian ‘Abdurrauf terkait evaluasi *wahdatul wujūd* merupakan implikasi dari kecenderungan ‘Abdurrauf dalam kapasitasnya sebagai rekonsiliator antara sufisme dan ortodoksi. Dalam hal ini ia mengikuti kecenderungan neo-sufisme sebagaimana dicontohkan oleh guru-gurunya yang menjadikan ayat-ayat al-Qur’an sebagai instrumen utama dalam menjelaskan doktrin-doktrin tasawuf

## DAFTAR RUJUKAN

- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Bandung: Mizan, 1994.
- Al-Attas, Muhammad Naguib. *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970.

---

<sup>46</sup>Al-Dhahabī, *al-Tafsīr*, 251-252.

- Baldick, Chris. *Oxford Dictionary of Literary Terms*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Braginsky, Vladimir. *Tasawuf dan Sastera Melayu: Kajian Teks-Teks*. Jakarta: Pusat Pengembangan Bahasa & Leiden University, 1993.
- Chittick, William C. *The Self Disclosure of God: Principles of Ibn Arabi's Cosmology*. New York: State University of New York Press, 1998.
- Corbin, Henry. *Alone with The Alone: Creative Imagination in The Sufism of Ibn 'Arabī*, terj. Ralph Manheim. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- Al-Dhahabī, Muḥammad Ḥusayn. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Kairo: Dār Wahbah, t.t.
- Djamaris, Edwar. *Hamzah al-Fansuri dan Nuruddin ar Raniri*. Jakarta: Proyek Pengembangan Media Kebudayaan Depdikbud, 1995.
- Fathurrahman, Oman. *Ithaf al-Dhaki: Tafsir Wahdatul Wujud bagi Muslim Nusantara*. Bandung: Mizan, 2012.
- Fathurrahman, Oman. *Tanbih al-Masyi: Menyoal Wahdatul Wujud*. Bandung: Mizan, 1999.
- Al-Fayyadl, Muhammad. *Teologi Negatif Ibnu 'Arabī*. Yogyakarta: LKiS, 2012.
- Al-Taftazānī, Abū al-Wafā. *Al-Madkhal li al-Taṣawwuf al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Tsaqāfah li al-Nashr wa al-Tawzī', t.t.
- Hadi WM, Abdul. *Syekh Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-Puisinya*. Bandung: Mizan, 1995.
- Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn. *Fuṣūs al-Ḥikam*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, t.t.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Knowledge and The Sacred*. New York: State University of New York Press, 1989.
- Sand, Kristin Zahra. *Sufi Commentaries on The Qur'an in Classical Islam* London: Routledge, t.t.

Syamsuddin, Sahiron. *Islam, Tradisi, dan Peradaban*. Yogyakarta: Budi Mulia Press, 2012.

Van Bruinessen, Martin. *Kitab Kuning, Pesantren dan Kitab Kuning*. Yogyakarta: Gading Punlishing, 2012.

Van Bruinessen, Martin. "Origins and Development of The Sufi Order (Tarekat) in Southeast Asia," *Studia Islamika*, Vol. 1, No. 1, 1994.