# KONSEP 'AWĀLIM 'ABD ALLĀĤ BIN 'ABD AL-QAĤĤĀR AL-BANTANĪ DALAM DISKURSUS WUJŪDIYYAH DI NUSANTARA

## ADE FAKIH KURNIAWAN

Alumni Master Program of Islamic Mysticism di Islamic College for Advanced Studies (ICAS) – PMIAI Universitas Paramadina Jakarta fakih83@yahoo.com

#### Abstract

This article aims at observing the wujūdiyyah teaching of 'Abd Allāh bin 'Abd al-Qaĥhār al-Bantanī on the text Masyāhid an-Nāsik fī Maqāmat as-Sālik. Even though 'Abd Allāh bin 'Abd al-Qaĥhār al-Bantanī was as a great ulama in the period of Sultan Abū an-Nasr 'Ārif Syifā' Zain al-'Āsyiqīn—the ruler of the sultanate of Banten in the eighteenth century—his name was scarcely mentioned in the history of Banten. This sultan asked him to write a book of wujūdiyyah, especially dealing with tajallīyāt. The polemic of wujūdiyyah happens in Banten is different from that of in Aceh. In Banten, there is no information stating that the sultan of Banten bans and considers the adherents of wujūdiyyah teaching as infidel (unbeliever). Dealing with tajallīyāt concept, he expresses it in the explanation of tajallī phases of God over the realm that he divides into four kinds of world: 'ālam ilāhī, 'ālam jabarūt, 'ālam malakūt and 'ālam nāsūt. His division of these worlds is much different from al-Burhanpuri's concept of Martabat Tujuh and the world concepts of Hamzah Fansuri, al-Jili as well as Ibn 'Arabī.

Keywords: wujūdiyyah, 'āwalīm, Martabat Tujuh, marātib al-wujūd

#### Abstrak

Artikel ini mencoba mengkaji ajaran wujūdiyyah 'Abd Allāh bin 'Abd al-Qahhār al-Bantanī pada teks Masyāhid an-Nāsik fī Maqāmat as-Sālik. Meskipun 'Abd Allāh bin 'Abd al-Qahhār al-Bantanī adalah seorang ulama besar pada masa Sultan Abū an-Nasr 'Ārif Syifā' Zain al-'Āsyiqīn-penguasa Kesultanan Banten pada abad kedelapanbelas, namanya jarang disebut dalam sejarah Banten. Polemik paham wujūdiyyah yang terjadi di Banten berbeda dengan polemik yang terjadi di Aceh. Di Banten, tidak ada informasi yang menyatakan bahwa Sultan Banten melarang dan menganggap para pengikut

paham wujudiyyah sebagai kafir. Berkaitan dengan konsep tajalliyat, dia menyatakan bahwa tajalli Tuhan di alam ini terbagi dalam empat alam, yakni 'alam ilaĥi, 'alam jabarut, 'alam malakut and 'alam nasut. pembagian-pembagian alamnya ini berbeda dari konsep Martabat Tujuhnya al-Burhanpuri dan konsep alamnya Hamzah Fansuri, al-Jili dan Ibn 'Arabi.

Kata Kunci: wujudiyyah, 'āwalīm, Martabat Tujuh, marātib al-wujud

#### Pendahuluan

Banyak orang Eropa yang pernah berkunjung ke Kesultanan Banten pada abad ke-16 dan 17 memberikan catatan bahwa kesultanan Banten menjadi pusat kegiatan keilmuan Islam. Bahkan pada abadabad setelahnya, menurut Martin van Bruinessen, Banten terkenal dengan umat Islamnya yang lebih sadar diri dibandingkan dengan daerah lainnya di pulau Jawa. Mengutip catatan Snouck Hurgronje, menurut Martin, pada akhir abad ke-19 orang-orang Banten merupakan orang-orang yang sangat menonjol di antara orang-orang Asia Tenggara yang menetap di Makkah, baik sebagai guru maupun murid.<sup>1</sup>

Para penguasa Banten tampaknya sangat menaruh minat yang sungguh-sungguh terhadap masalah-masalah akidah dan tasawuf yang sangat dalam dan rumit (tasawuf falsafi). Misalnya, dalam Sajarah Banten—sebuah karya abad ke-17—menceritakan perihal utusan yang dikirim ke Makkah untuk mencari pendapat atau penjelasan yang berwibawa tentang tiga teks keagamaan yang rupanya mengandung doktrin-doktrin tasawuf wujūdiyyah² seperti yang diuraikan oleh Hamzah Fansuri. Selain itu, utusan tersebut diperintahkan untuk meminta pengiriman ulama yang berpengetahuan luas dari Makkah untuk memberikan penerangan di Banten.³ Utusan Banten tersebut bertemu dengan seorang ulama terkenal Muhammad 'Alī ibn 'Allān, namun mereka tidak berhasil membujuknya untuk datang ke Banten.

Untuk memberikan jawaban atas pertanyaan-pertanyaan yang diajukan oleh Sang Sultan, Abū al-Mafākhir dan puteranya, Abū al-Ma'ali Ahmad, Ibn 'Allān menulis dua risalah yang masih ada hingga kini. Salah satunya berbicara mengenai pertanyaan Sultan tentang karya al-Gazalī, Nasīhat al-Muluk (Nasihat untuk Para Raja), sebuah teks yang pasti sangat menarik bagi penguasa muslim, sedangkan risalah yang

lain membahas tentang masalah yang bersifat mistik-metafisik. Sang Sultan rupanya mempunyai minat yang sangat besar terhadap kontroversi seputar doktrin-doktrin tasawuf wujūdiyyah Ĥamzah Fanshūrī, karenanya, ia kemudian berkonsultasi dengan penentangnya yang paling terkenal, Nūr ad-Din ar-Rānīrī, yang pada waktu itu akan meninggalkan Aceh untuk kembali ke tanah kelahirannya, Gujarat. Ar-Rānīrī juga menjawab pertanyaan-pertanyaan Abū al-Mafākhir dalam salah satu dari beberapa risalahnya yang terakhir, yang memfokuskan pembahasannya pada salah satu doktrin khusus yang dikemukakan oleh Ĥamzah.<sup>4</sup>

Ajaran tasawuf yang berkembang pada masa-masa permulaan di Indonesia dapat dikategorikan sebagai mistik yang sangat identik dengan paham wahdatul wujūd atau wujūdiyyah yang merupakan pengembangan teori tajallīyāt Ibn 'Arabī.<sup>5</sup> Doktrin wahdatul wujūd atau wujūdiyyah ini trerpusat pada ajaran tentang penciptaan alam dan manusia melalui penampakan diri Tuhan dalam tujuh martabat. Konsep tujuh martabat ini kemudian dikenal sebagai teori Martabat Tujuh yang terdiri dari ahādiyyah, wahdah, wāhīdiyyah, 'ālam mitsāl, 'ālam arwāh, 'ālam ajsām, dan insān kāmil. Teori ini ide dasarnya berasal dari ajaran Ibn 'Arabī ini, untuk pertama kalinya dikembangkan oleh Fadhlullāh al-Burhanpuri dalam karyanya Tuhfah al-Mursalah ilā Rūh an-Nabī.<sup>6</sup>

Pergumulan wacana mistiko filosofi atau pemikiran tasawuf falsafi di Nusantara, yang oleh Abdurrahman Wahid dianggap telah mengambil bentuknya yang paling vulgar, mencuat terutama peristiwa perseteruan antara Nūr ad-Din ar-Rānīrī versus pengikut ajaran wujūdiyyah Ĥamzah Fanshūrī dan Syams ad-Dīn as-Sumatrānī.<sup>7</sup>

Dalam catatan sejarah, kontroversi doktrin wujūdiyyah di Aceh terjadi pada masa pemerintahan Sultan Iskandar Sani (1637-1641 M). Menurut Fathurrohman, latar belakang kontroversi tersebut dimulai ketika Nūr ad-Din ar-Rānīrī (w. 1666) mengeluarkan pernyataan (fatwa) yang cukup tegas dan sangat kontroversial bahwa ajaran wujūdiyyah Ĥamzah Fanshūrī dan Syams ad-Dīn as-Sumatrānī adalah sesat. Bahkan, seperti dikemukakan Azyumardi Azra, ar-Rānīrī, yang notabene termasuk ulama ortodoks tersebut, secara intensif menyebarkan propaganda tentang kesesatan mereka dan menganggap kelompok ini menganut paham banyak Tuhan (politheis) yang dengan demikian niscaya untuk dihukum mati.

Diskursus wahdatul wujud atau wujudiyyah selalu menjadi bahan polemik di kalangan ulama sufi. Menurut Fathurrohman, disinyalisasi paling tidak ada dua faktor utama yang memicu terjadinya polemik, yaitu faktor politis dan faktor yang timbul disebabkan perbedaan pemahaman terhadap konsep tersebut. Dalam sejarahnya, polemik itu berakhir tragis, dengan pembakaran karya-karya Hamzah Fanshūrī dan Syams ad-Dīn as-Sumatrānī serta pengejaran bahkan pembunuhan terhadap pengikut-pengikutnya yang enggan bertobat.

Iklim yang tercipta akibat kontroversi doktrin wujudiyyah di Aceh itu, tampaknya juga berpengaruh pada pemikiran-pemikiran yang lahir pada masa berikutnya. Naskah yang penulis temukan di wilayah Banten dan ditulis oleh ulama lokal menunjukkan dinamika intelektual yang terjadi pada kisaran abad ke-17 dan 18 di Nusantara. Naskah itu ditulis oleh 'Abd Allāĥ bin 'Abd al-Qaĥĥār al-Bantanī dengan judul Masyāĥid an-Nāsik fī Maqāmat as-Sālik, menerangkan tentang masalah tasawuf dan ditulis atas permintaan seorang sultan Banten yang pada saat itu tengah memerintah, yakni Sultan Abū an-Nasr Muhammad 'Ārif Syifa' Zain 'Āsyiqīn (1753-1773 M)<sup>11</sup> putra Sultan Abū al-Fath Muhammad Syifā' Zain al-'Ārifīn (1733-1750 M).<sup>12</sup>

Lain halnya dengan apa yang terjadi di Aceh, di Kesultanan Banten paham wajūdiyyah dapat berkembang tanpa adanya pengkafiran. Hal ini terjadi karena banyak sultan Banten yang cinta terhadap ilmu pengetahuan khususnya tentang ilmu keislaman. Di antara para sultan Banten yang banyak menaruh perhatian kepada penulisan dan penyalinan teks-teks Islam adalah Sultan Abū an-Nasr Muhammad 'Ārif Syifa' Zain 'Āsyiqīn yang memerintah Banten tahun 1753 – 1773. Dalam keterangan P. Voorhoeve, Sultan Abū an-Nasr Muhammad 'Ārif Syifa' Zain 'Āsyiqīn ini tak sekadar cinta terhadap ilmu, terutama dalam bidang tasawuf, tetapi beliau juga turut melakukan dan mengamalkannya. Sang Sultan mendapatkan ijāzah tarekat Qadiriyyah dari Muhammad bin 'Alī ath-Thabarī al-Husaini asy-Syāfi'ī, salah seorang guru dari 'Abd al-Qaĥĥār.

# Biografi 'Abd Allāĥ bin 'Abd al-Qaĥĥar al-Bantanī

Nama 'Abd Allāĥ bin 'Abd al-Qaĥĥār al-Bantanī (selanjutnya disebut 'Abd al-Qaĥĥār) diabadikan dalam tulisan Martin van Bruinessen meski tidak tuntas (hanya disebutkan dalam dua paragraph). Martin menyebutnya sebagai Guru Besar (tarekat) di kesultanan Banten selain Syeikh Yusuf al-Maqassari, artinya, Martin

menganggapnya sebagai ulama yang memiliki pengaruh besar di Kesultanan Banten.

Nama lengkap Sang Guru Besar itu, sebagaimana tercatat dalam berbagai sumber, adalah 'Abd Allāh bin 'Abd al-Qahhār al-Bantani. 13 Informasi mengenai ulama ini terbilang sangat minim sekalipun namanya cukup popular karena tercatat dalam beberapa karya biografi bermutu semisal Geischichte der Arabischen Literatur (GAL) karya Carl Brockelmann. Namun data-data yang disajikan dalam GAL memuat perkiraan tahun wafat hanya monumentalnya yang paling dikenal dunia yakni Risālah Syurūt al-Hajj yang ia tulis selama ia berada di Makkah pada tahun 1748 dan Kitāb al-Masā'il.14 Karena itu, pengungkapan lebih jauh mengenai jati diri tokoh ini masih menjadi pekerjaan lebih lanjut, dan penulis seringkali harus mencari-carinya dalam beberapa biografi penulis naskah maupun menelusuri naskah-naskah yang ia tulis.

Dalam buku catalog L.W.C. van den Berg ternyata dijumpai tiga nama yang mirip, yakni 'Abd Allāĥ bin 'Abd al-Qaĥĥār al-Bantanī, 'Abd Allāĥ bin 'Abd al-Qaĥĥār al-Bantanī, dan 'Abd Allāĥ bin 'Abd al-Qaĥĥār. Pertanyaannya sekarang, apakah ketiga nama tersebut merupakan orang yang satu tetapi beda penyebutan? Dalam hal ini penulis sependapat dengan R. Friederich dan L.W.C. van den Berg yang berkesimpulan bahwa ketiga nama dengan sebutan yang berbeda itu adalah orang yang sama, yakni 'Abd Allāĥ bin 'Abd al-Qaĥĥār al-Bantanī. Dalam buku katalog tersebut, nama-nama itu tercantum di halaman 42, 98, 101, 116, 117, 125, 128, dan 133. Ketiga nama tersebut juga dapat dijumpai dalam naskah-naskah sebagai berikut:

Kumpulan naskah A. 31 : halaman 236
 Kumpulan naskah A. 111 : halaman 2, dan 3

3. Kumpulan naskah A. 114 : halaman 3

4. Kumpulan naskah A. 131 : halaman 29, 54, 68, 192, 221, dan 234

5. Kumpulan naskah A. 145 : halaman 169

6. Kumpulan naskah A. 146 : halaman 157 dan 230
7. Kumpulan naskah A. 155 : halaman 1, dan 35

8. Kumpulan naskah A. 159 : halaman 317

9. Kumpulan naskah A. 656 : halaman 6, 27, 143, dan 149

Dalam salah satu tulisan di berita harian lokal, Radar Banten tanggal 27 Juni 2006, Sukar menyatakan bahwa 'Abd Allāĥ bin 'Abd al-Qaĥĥār al-Bantanī adalah cucu dari Sultan Ageng Tirtayasa. 16 Jika

yang ia maksud adalah cucu Sultan Ageng Tirtayasa melalui jalur Sultan Haji (putera Sultan Ageng Tirtayasa yang bergelar Sultan Abū an-Nasr 'Abd al-Qaĥĥār), maka menurut saya itu adalah kesimpulan yang terburu-buru. Pasalnya, tidak ada satu keterangan pun yang menyatakan bahwa Sultan Haji memiliki putera bernama 'Abd Allāh dalam silsilah keturunannya.

Dalam silsilah Sejarah Cianjur, ditemukan nama 'Abd Allāh dengan tambahan nama Rifa'i di belakangnya. 'Abd Allāh Rifa'i ini adalah putera Syeikh 'Abd al-Qahĥār, seorang ulama Banten yang menikah dengan Ratu 'Āisyah cucu Sultan Ageng Tirtayasa. Ayahanda Ratu 'Āisyah itu sendiri adalah Awliya Syeikh H. Ilyas Maulana Mansur yang dimakamkan di Cikadueun, Pandeglang, Banten. Selanjutnya dinyatakan bahwa Syeikh 'Abd Allāh Rifa'i ini menikah dengan Ny. R. Modjanagara, puteri Raden Adipati Wira Tanu Datar IV (Raden Sabirudin), seorang Adipati Cianjur. Adipati ini dikenal dengan seorang penguasa yang alim, luas pengetahuan agamanya dan sangat sholeh.

Dari perkawinan 'Abd Allāĥ Rifa'i dengan Ny. R. Modjanagara ini lahirlah beberapa putera dan puteri, yakni 1) Raden Aria Mangkupradja yang kemudian menjadi Patih Cianjur dan selanjutnya menurunkan silsilah Bupati Cianjur; 2) Raden Muhamad Husen yang kemudian menjadi *Panghulu Gede* Cianjur; 3) Nyi Bodedar yang menjadi orang terkaya di zamannya dan telah mewakafkan berhektar-hektar tanah untuk keperluan *kepenghuluan*, salah satu wakafnya yang hingga kini masih ada dikelola oleh Badan Wakaf Masjid Agung Cianjur.<sup>17</sup>

Jika kita membaca keterangan yang ada dalam teks Masyaĥid an-Nāsik fi Maqāmat as-Sālik, 'Abd al-Qaĥĥār sendiri menyatakan diri pernah tinggal di Cianjur, maka pernyataan dalam Sejarah Cianjur adalah masuk akal dan dapat diterima. Berdasarkan pernyataan dari Sejarah Cianjur di atas, maka keraguan Martin van Bruinessen mengenai apakah ayah atau ibunya yang memiliki darah Banten dapat segera terjawab. 'Abd al-Qaĥĥār merupakan keturunan Arab-Banten, ayahnya adalah ulama dari Arab, yakni 'Abd al-Qaĥĥār, dan ibunya adalah orang Banten cucu Sultan Ageng Tirtayasa, Ratu 'Āisyah.

'Abd al-Qaĥĥār merupakan anak didik Sultan Abū an-Nasr Muhammad 'Ārif Zain al-Āsyiqīn (berkuasa 1753-1773) dan disebut-sebut sebagai ulama yang produktif menyalin dan menulis karya-karya berbahasa Arab maupun Jawa yang menjadi koleksi perpustakaan Kesultanan Banten sebelum dirampas oleh Belanda pada tahun 1830

pasca likuidasi kesultanan. <sup>18</sup> Sepeninggalnya, terdapat tiga nama yang menjadi khalifah dari tarekat yang dikembangkannya, seperti *qadi* Muhammad Tahir dari Bogor, Haji Muhammad Ali dari Cianjur, dan Haji Muhammad Ibrahim Harun al-Jalis dari Cianjur. <sup>19</sup> Perihal kedekatannya dengan Sang Sultan adalah sebuah fakta, karena beberapa karyanya seringkali merupakan permintaan Sang Sultan, sehingga membawa saya untuk berasumsi bahwa ulama ini meski tidak tinggal di keraton ia tetap mendapat dukungan dan perlindungan dari Sang Sultan.

Dalam karya yang ia tulis, ia mengaku bermazhab Syāfi'ī dalam soal fikih, pengikut tarekat Syattariyah dan Qadiriyyah, mengikuti mazhab al-Maturidi dalam soal akidah, dan mendapatkan kematangan intelektualnya dari Makkah Musyarrafah. Selebihnya, tidak terdapat sumber yang memberikan informasi mengenai kehidupannya secara utuh. Namun yang jelas, ia dikenal dekat dengan Sultan Abū an-Nasr Muhammad 'Ārif Zain al-'Āsyiqīn yang kemudian banyak memintanya untuk menyalin atau menulis buku-buku keagamaan untuk dipergunakan di Banten.

Seperti disebutkan Martin van Bruinessen, tokoh ini adalah anak didik Sultan Zain al-'Āsyiqīn. Namun tidak ada keterangan lebih lanjut mengenai kapan dirinya menimba ilmu kepada penguasa Banten itu. Kemungkinan besar adalah saat dia masih kecil dan belum berangkat ke Tanah Suci. Setelah itu dia berangkat ke Tanah Suci dan menimba ilmu dengan beberapa ulama kenamaan. Nama-nama gurunya selama studi di Madinah, Makkah dan Yamman ia catat dalam manuskrip karyanya yang berjudul Fath al-Muluk Liyasīla ilā Malik al-Mulk 'alā Qā'idah Aĥl as-Sulūk.<sup>21</sup>

Dikatakan bahwa pada 1746, 'Abd al-Qaĥĥār berada di Makkah, bahkan sempat mengarang dan menyalin beberapa kitab. Namun tidak ada keterangan yang jelas berapa lama beliau berada di Makkah. Keterangan tahun tersebut saya jumpai dalam buku catalog L.W.C. van den Berg sebagai berikut:

...LII quaestiones (مسائل) de variis rebus theologicis, ut: de vita futura, de paradiso, de daemonibus, de statura corporis Adami, ect. Auctor landator Muhammad, filius doctissimi Scaich Abd al-Baqi Malachitae, mortui A.H. 1099.

Librarius fuit Abd Allah ibn Abd al-Qahhar al-Djawi qui scripsit A.H. 1159 in urbe Mekkat. Doxologia deest.<sup>22</sup>

Berdasar kutipan di atas, 'Abd al-Qaĥĥār pernah tinggal di Makkah pada tahun 1159 H/1746 M dan sempat menyalin kitab berjudul Masā'il karya Muhammad bin Syaikh al-Bāqī al-Mālikī. Sementara itu, dalam kumpulan naskah A. 131 halaman 68 juga dijumpai keterangan bahwa 'Abd al-Qaĥĥār ini pada tahun 1161 H/1748 sempat mengarang naskah berjudul Risālah Syurūt al-Hajj di Makkah. Dalam naskah tersebut beliau mengatakan dalam bahasa Arab sebagai berikut:

لما كنت جاورت في مكة المشرفة زده (زاده) الله شرفا قد طلب مني من بعض محبتي من الأحباب أن يجمع ويلحص (أن أجمع و ألحص) باختصار حدا في بيان شروط الحج واركانه وواجبته ومسنوناته ومحرماته ومكرهاته (مكروهاته)

Artinya:

Ketika saya tinggal di Makkah al-Musyarrafah—semoga Allah menambah kemuliaan atasnya—beberapa sahabat meminta saya untuk menyusun dan meringkas seringkas mungkin tentang syarat-syarat haji, rukun-rukun, kewajiban-kewajiban, sunah-sunah, yang mengharamkan dan yang memakruhkannya.

Ketika di Makkah, ia berguru kepada al-Imām Muhammad bin 'Alī ath-Thabarī, putera 'Alī ath-Thabarī yang juga guru para ulama Nusantara pada abad sebelumnya semisal 'Abd ar-Ra'ūf Singkel. Guru penting keduanya ini pernah berguru kepada 'Abd Allāĥ bin Sālim al-Bashri al-Makkī yang juga guru beberapa ulama kenamaan asal Nusantara di abad ke-17. Darinya 'Abd al-Qaĥĥār menerima ajaran tarekat Syattariyah yang kemudian ia sebarkan di daerah Banten dan sekitarnya. Dia juga memperoleh ijazah secara langsung pengajaran kitab hadis karangan Muhammad 'Alī ath-Thabarī berjudul Faydh al-Ahad fi 'Ilm bi 'Uluwwi al-Isnād.

Beberapa nama gurunya yang lain semasa di Makkah adalah Imām 'Abd al-Waĥĥāb asy-Syāfi'ī, Sa'īd asy-Syibli, 'Alī al-Yamanī, Ahmad al-Astabawī, 'Atā' al-Mishrī, Ahmad al-Maĥallī, Sa'īd al-Magribī, Sālim al-Garnuqī al-Hadhramī, Sayyid 'Umar ad-Dārīr, Sayyid Muhammad al-Mafāzī, dan 'Abd al-Waĥĥāb ath-Thanthawi al-Azharī, kepada nama yang disebut terakhir 'Abd al-Qaĥĥār belajar ilmu fikih, tafsir al-Baidhawī dan hadis di Masjid al-Haram. Sementara satu nama gurunya yang paling memebrikan pengaruh besar terhadap pemikiran 'Abd al-Qaĥĥār adalah Sayyid Ibrāĥīm al-Madanī dan al-Imām

Muhammad bin 'Alī ath-Thabarī. Hal ini terlihat dari tingginya pujian yang ia berikan kepada kedua ulama besar itu yang ia sebut sebagai al-'Alim al-'Allāmah (penghulu para ulama).

Sedangkan selama di Madinah 'Abd al-Qaĥĥār antara lain berguru kepada Sayyid Ibrāĥīm al-Madanī bin Muhammad Thāhir al-Madanī yang memberinya ijazah pengajaran kitab as-Simt al-Majīd karya Ahmad al-Qusyāsyī. Hal ini terbilang wajar karena Sayyid Ibrāĥīm al-Madanī merupakan putera dari Muhammad Thāhir al-Madanī yang disebut-sebut sebagai anak sekaligus pengganti dari Ibrāĥīm al-Kurānī. Dengan demikian, guru 'Abd al-Qaĥĥār adalah cucu ulama kenamaan abad ke-17 yang sangat berpengaruh dan menjadi guru bagi para ulama Nusantara pada abad sebelumnya. 'Abd al-Qaĥĥār juga menerima tarekat Naqsyabandiyyah dari Ibrāĥīm al-Madanī.

Ketika Syaikh Yusuf al-Maqassari memperkenalkan tarekat Naqsyabandiyyah di Banten, bukanlah merupakan tarekat dalam arti organisasi yang dibawanya melainkan hanya teknik-tekniknya, terutama zikirnya dan metodenya dalam mengatur nafas. Pasalnya, jika benar ia telah mengajarkannya pastilah akan ditemui beberapa orang khalifahnya di daerah Banten. Kasus 'Abd al-Qaĥĥār mungkin berbeda. Syaikh 'Abd al-Qaĥĥār ini telah mengangkat beberapa khalifah di daerah-daerah sekitar Banten, yang tampaknya semacam permulaan bagi organisasi yang sebenarnya, suatu jaringan yang pelanpelan mengembang. Namun, tidak ada petunjuk sama sekali bahwa sesuatu yang menyerupai gerakan massa telah timbul (bandingkan dengan pemberontakan petani Banten pada abad ke-19).

# Konsep 'Awālim

Agama sepanjang sejarahnya tidak pernah terlepas dari pembahasan akan ketuhanan. Tuhan dalam pembahasannya ini terwujud dalam ajaran tauhid, yakni bahwa Tuhan adalah Esa, Tuhan yang Mahamutlak. Tauhid merupakan puncak kesadaran, di mana manusia sebagai makhluk akan mempunyai totalitas prinsip akan Tuhan yang Esa. Dalam hal lain, tauhid menjadi sebuah "kesadaran eksistensial" bahwa tidak ada segala sesuatu apapun kecuali Tuhan (lā ilāĥa illa Allāĥ). Implikasi tersebut memunculkan kesadaran baru akan realitas yang ada, yakni hanyalah merupakan pancaran (tajallīyāt) akan Wujud Mutlak. Karena itu, perlu dipahami terlebih dahulu mengenai konsep tajallī agar pembahasan mengenai 'awālim menjadi terpahami, karena bagi Ibn 'Arabī alam adalah penampakan diri (tajallī) al-Haqq.

Istilah tajalli yang digunakan oleh Ibn 'Arabi sinonim dengan kata faidh (emanasi, pemancaran, pelimpahan), zhuhur (pemunculan, penampakan, pelahiran), tanazzul (penurunan, turunnya), dan fath (pembukaan). Tujuan Tuhan menciptakan alam ini adalah agar Ia dapat melihat diri-Nya dan memperlihatkan diri-Nya. Dia mengenal diri-Nya dan memperkenalkan diri-Nya melalui alam. Alam adalah cermin bagi Tuhan. melalui cermin itulah Dia mengenal dan memperkenalkan wajah-Nya. Di samping itu, Tuhan juga merupakan "harta simpanan tersembunyi" yang tidak dapat dikenal kecuali melalui alam. Ide ini didasarkan pada hadis Nabi tentang "harta simpanan tersembunyi" disinggung sebelumnya. yang telah Hadis mengandung pengertian bahwa Tuhan rindu untuk diketahui dan karena itu Dia menciptakan alam. Hadis inilah yang kemudian dijadikan sandaran bagi Ibn 'Arabī dan sufi lainnya untuk mendukung konsep tajallī.

Karena itu, pembahasan mengenai alam bertujuan untuk dapat mengenal Tuhan yang memang ingin dikenal. Dengan mengenal Tuhan, seorang sālik dapat mempererat intimasinya dengan Tuhan, dan pengenalan Tuhan ini dilakukan dengan memahami konsep alam sebagai salah satu tanda eksistensi dan emanasi-Nya. Ibn 'Arabī, seperti dikatakan di atas, mengumpamakan alam sebagai cermin bagi Tuhan untuk melihat diri-Nya. Cinta untuk melihat diri-Nya adalah sebab penciptaan alam. Dapat pula dikatakan bahwa alam adalah alamat atau tanda untuk mengetahui Tuhan. (Alam dalam bahasa Arab adalah al-'ālam dan alamat atau tanda adalah 'alāmah. Al-'ālam dan 'alāmah keduanya sama berasal dari akar yang sama, yakni 'lm, yang daripadanya pula berasal kata 'ilm, yang berarti pengetahuan. Kata lain yang searti dengan 'alāmah adalah āyah, yang juga berarti tanda). Alam, yaitu cermin dan tanda bagi eksistensi Tuhan, tidak aka nada tanpa tajallī-Nya.

'Awālim merupakan bentuk jamak dari kata 'ālam. Selain kata 'ālam, dalam menerangkan tajallī Tuhan juga dikenal dengan istilah martabah atau marātib, yakni tingkatan-tingkatan manifestasi Tuhan, serta hadhrah atau hadharāt, yakni penampakan diri Tuhan. tajallī secara garis besar menyebutkan ada empat macam tingkatan dalam 'awālim ini, yakni 'Ālam Ilāhī, 'Ālam Jabarūt, 'Ālam Malakūt, dan 'Ālam Nāsūt. Keempat 'ālam ini di dalamnya memiliki macam dan tingkatannya masing-masing sejak alam di mana Tuhan tak berdefinisi hingga alam insān kāmil. Pembagian dan macam-macam 'ālam tersebut menurut 'Abd Allah akan dijelaskan berikut.

#### a. 'Alam Ilahi

Menurut 'Abd al-Qaĥĥār, pada taraf ini Tuhan (atau dalam istilah Ibn 'Arabī disebut al-Haqq) belum memanifestasikan diri-Nya, Dia masih terbebas dari pembatasan dan pensifatan. Dia masih berupa Dhat yang mutlak dan tak diketahui ('adam inĥisār), wujūd yang Mahamutlak dengan kemutlakannya. Dengan bahasa sederhana dikatakan dalam taraf ini Dia tak lebih merupakan Dzat per se dalam kegelapan metafisik (tak dikenal). Meski pada taraf ini belum ada suatu emanasi—Dia sebagai dzat mutlaq yang tak diketahui—tetapi 'Abd al-Qaĥĥār membagi lagi di dalamnya yang terdiri dari lima tingkatan, yakni:

- 1. Alam yang digambarkan dengan alam yang suci dan murni (al-Baht wa as-Sirf)
- 2. Alam Dhat dan Kesucian Mutlak ('ālam Dzāt al-Mutlaq wa Bayād al-Mutlaq)
- 3. Puncak segala hakikat (Haqīqat al-Haqā'iq) dan Dzāt Yang Asal (Kunĥ adz-Dzāt)
- 4. Māĥiyyat al-Māĥiyyah dan Ĥuwiyyat adz-Dzāt
- 5. Alam di mana Dzat tak bersifat (Majhūl an-Na't) dan Mahagaib (Gaib al-Guyūb). Dalam taraf ini juga disebut alam al-Ahādiyya, al-Lāta'ayyun serta martabat alam yang digambarkan seakan kabut gamang hampa udara karena merupakan sebuah tingkatan yang betul-betul tak diketahui (Martabah al-'Āmmah).

Sehubungan dengan martabah al-'āmmah ini, 'Abd al-Qaĥĥār mencatat sebuah keterangan yang menyatakan bahwa ada pertanyaan yang disampaikan kepada Nabi SAW: "Di mana Tuhanmu berada sebelum Ia mencipta makhluk-Nya?" Nabi SAW menjawabnya: "Tuhan berada di alam al-'āmmah, yang di atas maupun di bawahnya hampa udara."

# b. 'Ālam Jabarūt

'ālam jabarūt ini menurut 'Abd al-Qaĥĥār adalah alam di mana Tuhan sudah memulai manifestasi-Nya yang pertama. Alam ini disebutnya pula dengan alam sifat-sifat ('ālam ash-shifāh) yang digambarkan sebagai berkumpulnya alam yang besar (majma' al-kubrā) dan sekat dari sekat-sekat yang besar (barzakh al-barāzikh al-kubrā). Alam ini juga disebut sebagai alam kesatuan (al-wahdah), entitas awal (at-ta'ayyun al-awwal), akal pertama (al-'aql al-awwal), martabat ketuhanan (martabah al-ilāĥī), martabat kekekalan asal (azāl al-āzāl wa abād al-ābād),

yang akhir, yang lahir dan batin. Dia juga merupakan jiwa universal (an-nafs al-kulliyyah), meliputi seluruh entitas permanen (muhīt al-a'yān ats-tsābitah), hakikat muhammad (al-haqīqah al-muhammadiyyah) yang kemudian digambarkan sebagai entitas permanen (al-a'yān ats-tsābitah), ia juga merupakan alam nama-nama ('ālam al-asmā').

### c. 'Ālam Malakūt

'Ālam al-Malakūt ini merupakan Hakikat Adam, bentuk entitas kedua (at-ta'ayyun ats-tsānī), pengetahuan ketuhanan (al-ma'lūmāh al-ilāĥiyyah), sekat kecil (al-barāzikh as-sugrā), yang batin, ciptaan tertinggi (al-falakiyyah al-'uluwiyyah), disebut juga martabat al-wāhīdiyyah. Dalam hal ini, menurut 'Abd al-Qaĥĥār, para imam berbeda pendapat mengenai al-a'yān ats-tsābitah. Menurut al-Imām Mālik r.a.: "al-A'yān ats-Tsābitah adalah qadīm karena ia erat sekali hubungannya dengan Yang Mahaqadim". Al-Imām asy-Syāfī'ī r.a. berkata: "al-A'yān ats-Tsābitah bukanlah qadīm, melainkan bersifat baru (muhdatsah) karena ia merupakan bentuk yang telah diketahui, dan setiap bentuk adalah baru (muhdatsah) menurut hukum dan hakikatnya."

Sedangkan al-Imām Abū Hanīfah r.a. menyatakan: "al-A'yān ats-Tsābitah bukan qadīm juga bukan baru (muhdatsah), karena ia merupakan sekat (barzakh) antara Sang Pencipta (Khāliq) dan ciptaan-Nya (makhlūq) dan pembentukan oleh Dzat itu didasarakan pada kalimat "kun" (dalam kalimat kun fa yakun) yang berfungsi sebagai "mediator/penengah". Maka "penengah" ini tidak bisa dikatakan sebagai qadim maupun baru (muhdatsah), seperti halnya cermin, ia tidak bisa dikatakan sebagai orang yang bercermin (realitas) maupun bayangannya." Menurut al-Imam Ahmad bin Hanbal r.a.: "terkadang al-A'yan ats-Tsabitah dikatakan qadim dan terkadang pula baru (muhdatsah), karena ia merupakan hasil ciptaan. Hal ini dikarenakan perkataan "kun" (dalam kalimat kun fa yakun) tidak lepas daripada yang Qadīm, maka dikatakan bahwa ia (al-a'yān ats-tsābitah) juga qadīm. Sedang apabila ia (al-a'yan ats-tsābitah) ini disandarkan pada makhluk yang mengamini kalimat "kun" itu maka ia termasuk baru (muhdatsah) berdasarkan bentuk-bentuknya berupa ciptaan yang terikat oleh faktor luar.

Mengenai hal ini 'Abd al-Qaĥĥār menyatakan pendapatnya yang sejalan dengan al-Gazalī r.a. yang mengatakan bahwa al-a'yān atstsābitah ini merupakan qadīm, pendapat ini merupakan bentuk kehatihatian bagi orang yang tidak mengetahui rahasia ta'wīl, dan Allah Maha Mengetahui.

'Ālam Malakut ini merupakan alam perbuatan Tuhan ('ālam alaf'āl), alam kenyataan ('ālam al-ta'tsīrāt), 'ālam arwāh, alam gaib, dan kawasan wewenang Tuhan ('ālam al-amr).

### d. 'Alam Nāsūt

'Ālam an-Nāsūt ini merupakan dunia bawah ('ālam as-sufliyyah), alam manusia ('ālam al-anām), alam jasmani, alam nyata ('ālam asy-syahādah), alam makhluk, alam zahir, alam wadag ('ālam al-ajrām), dan alam inderawi ('ālam al-mahsūsāt). 'Ālam nāsūt ini juga disebut sebagai alam insān kāmil, alam tempat penciptaan menjadi nyata, sebuah akhir pelepasan dari penciptaan (ākhir at-tanazzulāt), dan puncak dari segala adaan (khātim al-maujūdāt).

Dalam alam ini juga dikenal adanya alam lima yang berpasang-pasangan (al-khams al-muhīt). Adapun unsur-unsur alam lima yang berpasang-pasangan ini adalah: alam ruhani dan jasmani (ar-rūhāniyyah wa al-jismāniyyah); dunia atas dan dunia bawah (al-'ulūwiyyah wa as-sufliyyah); alam unsur dan mineral (al-'unshūriyyah wa al-ma'dāniyyah); alam bebatuan dan tanaman (aj-jamādiyyah wa an-nabātiyyah); serta alam hewani dan insani (al-hayawāniyyah wa al-insāniyyah).

Dalam kesimpulannya mengenai pembahasan 'awālim ini, 'Abd al-Qaĥĥār mengatakan bahwa hakikat wujud adalah Allah itu sendiri, tidak ada wujūd kecuali wujūd Tuhan. Wujud Tuhan bukanlah wujud yang bersifat luar (al-khārijī) maupun wujud yang bersifat mental (al-wujūd al-zhiĥni). Wujud yang sebagaimana adanya sebagai wujud tidaklah terikat dengan sesuatu yang lain kecuali dengan yang mutlak. Keterikatan dalam bentuk ini tidak menunjukkan universal maupun particular, tidak 'ām maupun khās, Dia adalah Esa dalam keesaan Dzat-Nya. Kebanyakan orang menetapkannya dengan martabat maupun maqāmah yang tak berkeserupaan.

Sebagai tambahan, eksistensi eksternal (al-wujūd al-khārijī) maupun eksistensi mental (al-wujūd a-dhiĥnī) ini sangat erat hubungannya dengan epistemologi. Terjadinya suatu ilmu pengetahuan adalah karena berkumpulnya kedua eksistensi tersebut melalui unifikasi fenomenal yang bersifat epistemik, bukan logis ataupun ontologis. Hal ini, karena sebuah objek eksternal selain memiliki realitas faktual dalam tatanan wujud, juga memiliki representasi fenomenal dalam pikiran kita yang terkait dengan tatanan konsepsi. Melalui unifikasi epistemik terjadi korespondensi yang bermakna "kemiripan" dalam isi dan

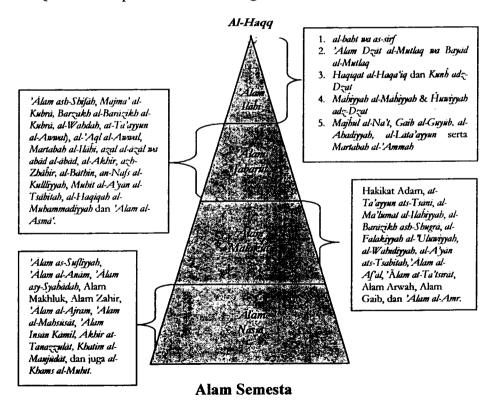
"keidentikan" dalam bentuk. Artinya, bentuk internal disatukan dengan bentuk material eksternal karena adanya saling keserupaan kedua modus eksistensi tersebut melalui unifikasi formal (bentuk; shūrah).<sup>23</sup>

Karena pada esensinya bersifat intensional (adanya tujuan bersifat eksternal), maka tindak mengetahui dimotivasi, ditentukan, dan dikonstitusi oleh obieknya. karenanya, objek memiliki saham, bersama subjek, dalam penyusunan dan penentuan tindak mengetahui, tetapi berbeda dari subjek karena memiliki peran yang unik dalam memotivasi tindak mengetahui. Oleh karena itu, sementara ciri utama objek adalah memotivasi tindakan subjek, sebaliknya subjek tak bisa mengambil bagian dalam prosedur memotivasi tindakan intensionalnya sendiri, dengan alasan sederhana bahwa orang yang hadir bagi dirinya sendiri tidak mungkin menjadi objek bagi dirinya sendiri. Dengan kata lain, pikiran dirancang untuk berfungsi sebagai kausa efisien (sebab pelaku) bagi tindak intensional mengetahui sesuatu dan objek berfungsi sebagai kausa final (sebab tujuan) bagi pelaksanaan tindakan itu. Kausa efisien tidak dianggap sepenuhnya identik dengan kausa final, sehingga suatu subjek tidak mungkin identik dengan objeknya.24

Dalam konteks ini, kausa efisien didefenisikan sebagai agen yang bertindak, artinya yang melahirkan tindak mengetahui. Adapun kausa final, berfungsi dengan dua cara berbeda tergantung pada eksistensi eksternal dan internalnya. Eksistensi eksternal objek, karena secara prima facie independen dan tidak hadir dalam pikiran, hanya bisa memotivasi kegiatan intelektual subjek dari arah luar dan tidak bisa diidentikkan dengannya. Akan tetapi, eksistensi mental objek yang sama, karena hadir dalam pikiran, merupakan kausa bagi kausalitas subjek. Artinya, subjek yang mengetahui sebagai kausa efisien pada gilirannya disebabkan dan digerakkan oleh bayangan mental objek dalam pelaksanaan tindak pengetahuan. Karena gagasan tentang objeklah yang pertama kali mengefektifkan kausasi potensial subjek dengan membawanya dari keadaan potensialitas kepada keadaan aktual. Seandainya gagasan tentang objek tidak ada dalam pikiran subjek yang mengetahui, niscaya subjek potensial tersebut tidak akan pernah sampai pada tindak mengetahui sama sekali. Oleh karena itu, dalam urutan kausasi ini, gagasan tentang objek muncul lebih dahulu, dan dipandang sebagai kausa prima (sebab utama), sedangkan realitas objektifmya merupakan kausasi terakhir dan final dari tindak imanen pengetahuan.25

Dengan hal ini, maka jelas bahwa pengetahuan yang kita miliki berasal dari proses pencerapan terhadap eksistensi atau objek eksternal melalui gambaran (shūrah) objek tersebut, yang kemudian dengan kreatifitas akal diubah menjadi eksistensi mental (objek internal) yang hadir dalam diri kita. Artinya subjek (akal) memiliki kemampuan untuk melakukan kreasi dalam menciptakan objek internal dari bentuk visual entitas yang berasal dari objek eksternal (wujud luar) bahkan menurut Mulla Shadra, bagi orang-orang yang telah mencapai taraf tertinggi yang akalnya telah aktif dan suci (kudus) secara sempurna, maka ia akan mampu mengaktualisasikan apa yang ada secara potensial di dalam akalnya sehingga terwujud di luar secara eksistensi eksternal (wujud luar) sekaligus dengan segala efek yang dihasilkannya.<sup>26</sup>

Jika diamati lebih lanjut, maka konsep 'awālim menurut 'Abd al-Qaĥĥār ini dapat diskemakan sebagai berikut



Menurut skema besar yang disampaikan oleh 'Abd al-Qaĥĥār, Tuhan ber-tajallī dalam empat tahapan besar, yakni 'ālam Ilahi, 'ālam Jabarūt, 'ālam Malakūt, dan terakhir 'ālam Nāsūt. Keempat alam ini terkesan berbeda dalam hal jumlah jika dibandingkan dengan konsep tajallī yang berkembang pada saat itu, yakni Martahat Tujuh yang diformulasikan oleh al-Burhanpuri dalam karyanya Tuhfah al-Mursalah ilā Rūh an-Nahī.

Karya Burhanpuri ini terlihat pengaruhnya secara nyata di nusantara terutama sejak abad ke-17 M. Di Sumatra dan Jawa ajaran-ajaran al-Burhanpuri yang dituangkan dalam Tuhfah al-Mursalah ilā Rūh an-Nahī yang membahas tentang Marātib al-Wujūd (tingkatan-tingkatan wujud) masih mampu bertahan cukup lama, terutama pembahasan tentang al-Marātib as-Sab'ah (Martabat Tujuh) yang menjadi pilar ajaran Tasawuf di Nusantara. Salah satu bukti bahwa ajaran Martabat Tujuh ini sangat popular pada zamannya adalah banyaknya terjemahan maupun saduran kitab Tuhfah ini dalam bahasa lokal, salah satu saduran tersebut juga saya jumpai dalam Manuskrip Pontang yang saat ini menjadi rujukan utama tesis ini. 27

Para ulama yang mengembangkan ajaran martabat tujuh itu antara lain Syaikh Syams ad-Dīn as-Sumatrānī<sup>28</sup> dalam kitabnya yang berjudul Jauĥar al-Haqāʻiq, Nūr al-Haqāʻiq, Mirʻah al-Īmān (Mirʻah al-Muʻminīn) dan Kitāb al-Harakāt, Syaikh 'Abd ash-Shamad al-Palimbanī yang di tulis dalam kitabnya Siyār as-Sālikān ilā 'Ibādah Rabb al-ʾālamīn²²² yang memasukkan karya al-Burhanpuri (al-Tuhfah) ke dalam kitab tasawuf tingkat ketiga yang tertinggi yang cocok untuk orang-orang khusus bukan untuk orang awam³⁰ dan Syaikh 'Abd ar-Raʿūf as-Sinkilī, '¹¹ martabat tujuh dan tentang wujūdiyyah dijelaskan dalam kitabnya antara lain Daqāʿiq al-Hurūf, Kifāya al-Muhtājīn al-Qāʿilīn bi Wahdat al-Wujūd, Muhammad Nafis al-Banjari, dalam kitabnya yang berjudul Durr al-Nafīs.

Konsep Martabat Tujuh menurut al-Burhanpuri dalam karyanya Tuhfah tersebut sebagai berikut:<sup>32</sup>

- 1. Martabat Ahadiyyah. Atau disebut juga sebagai alam lā ta'ayyun, yakni alam di mana Tuhan belum memanifestasikan diri-Nya, Dia masih merupakan Dzāt Muthlaq.
- 2. Martabat Wahdah. Disebut juga sebagai alam entifikasi pertama (ta'ayyun awwal), martabat ini disebut juga al-Haqiqah al-Muhammadiyyah.
- 3. Martabat Wāhidiyyah. Disebut juga sebagai alam entifikasi kedua (ta'ayyun tsāni) atau al-haqīqah al-insāniyyah.

4. Martabat alam Arwāh, yakni pengungkapan (ibarat) dari segala sesuatu yang ada di alam ini yang bersifat murni dan sederhana

yang tampak pada zat-zat dan semisalnya.

5. Martabat alam Mitsāl. Yakni pengungkapan (ibarat) dari sesuatu yang halus yang tidak menerima susunan dan tidak dapat diceraikan bagian-bagiannya, tidak dapat dimusnahkan dan dibinasakan. Amtsāl merupakan sesuatu yang (murakkab) yang halus dan tidak dapat dibagi-bagi. Nur itulah yang menjadi pakaian awal bagi-Nya dalam 'alam arwah dan alam mitsāl -

6. Martabat alam Ajsām. Yakni pengungkapan tentang segala sesuatu yang ada dan tersusun dengan susunan yang padat dan

kasar serta dapat dibagi dan dipisahkan.

7. Martabat alam Insān Kāmil. Alam ini disebut juga sebagai martabat al-jamī'ah, yakni berkumpulnya entitas Dzāt Tuhan dengan asmā', shifat, dan af al Tuhan dalam diri seorang manusia, hal itulah yang dinamakan sebagai Manusia Sempurna (Insan Kamil).

Hal yang berbeda mengenai pembahasan alam ini juga dikemukakan oleh Hamzah Fanshuri. Menurut Hamzah, Tuhan bertajalli dalam lima martabat:

1. Martabat Lā ta'ayyun. Dinamakan demikian karena akal budi

manusia tak mampu memahami dan mengetahui-Nya.

2. Martabat Entifikasi Pertama (Ta'ayyun Awwal), yakni 'ilm, wujud, syuhud, dan nur. Martabat ini dinamakan juga martabat Ahad dan Wāhid. Dinamakan Ahad karena Dzāt Allah berada dalam keesaan-Nya, namun jika disertakan sifat-Nya maka dinamakan Wāhid.

3. Martabat Entifikasi Kedua (Ta'yyun Tsāni). Alam ini disebut juga bentuk-bentuk entitas permanen (al-a'yān ats-tsābitah), pengetahuan (suwar al-'ilmiyyah), hakikat sesuatu (haqiqah alasyyā), atau ruh yang tertambat (rūh idhāfi)

4. Martabat Entifikasi Ketiga, yakni kenyataan ruh insan, ruh

hewan, dan ruh tumbuhan.

5. Martabat Entifikasi Keempat dan Kelima, yakni segala sesuatu yang berbentuk fisik, dunia corporeal serta segala makhluk. Tahap ini merupakan tahap penciptaan yang tiada akhir, ilā mā lā niĥāyatan laĥu, sebab bila tidak ada penciptaan maka Tuhan bukan merupakan Pencipta.33

Sedangkan menurut al-Jili, dalam karyanya, al-Insān al-Kāmil fi Ma'rifah al-Awākhir wa al-Awā'il, ada lima tingkatan dalam tajallī Tuhan, yakni martabat al-Ulihiyyab, al-Abadiyyab, al-Wabidiyyab, al-Rabmaniyyab, dan al-Rubūbiyyab. Tetapi dalam karyanya yang lain, Marātib al-Wujūd, al-Jili membagi tajalli Tuhan dalam empat puluh tingkat, yakni: 1) Martabat al-Gaib al-Muthlaq, 2) al-Wujud al-Muthlaq, 3) al-Wahidiyyah, 4) azh-Zhubur as-Sirf, 5) al-Wujud as-Sarī, 6) al-Rububiyyah, 7) al-Malikiyyah, 8) al-Asmā' wa ash-Shifah an-Nafsiyyah, 9) Hadhrah al-Asmā' al-Jalāliyyah, 10) Hadbrab al-Asmā' al-Jamāliyyab, 11) Hadbrab al-Asmā' al-Fi'liyyab, 12) 'ālam al-Imkān, 13) al-'Aql al-Ammal, 14) ar-Rūb al-A'zbam, 15) al-'Arsy, 16) al-Kursi, 17) 'ālam al-Armāb al-Fi'liyyab, 18) atb-Thābi'ab al-Mujarradab, 19) al-Ĥayūlā, 20) al-Ĥibā', 21) al-Janhar al-Fard, 22) al-Murakkabāt wa Aqsāmiĥa, 23) al-Falak al-Atlās, 24) Falak al-Jauzā', 25) Falak al-Aflāk, 26) Samā' al-Zubāl, 27) Samā' al-Mushtarī, 28) Samā' al-Babrām al-Marīkh, 29) Samā' asy-Syanes, 30) Samā' az-Zabrah, 31) Samā' 'Atharud, 32) Sama' al-Qamar, 33) al-Falak al-Atsīr, 34) al-Falak al-Ma'tsur, 35) al-Falak al-Musta'tsar, 36) al-Falak al-Muta'atstsar, 37) al-Ma'dan wa Anwa'ub, 38) an-Nabāt, 39) al-Hayawan, 40) al-Insān.

Seorang sufi yang lebih awal dari yang telah diuraikan di atas, Ibn 'Arabī—karya-karyanya seringkali mengilhami para sufi yang hidup belakangan termasuk sufi yang disebutkan di atas—mengungkapkan tajalti al-Haqq dalam lima martabat.<sup>34</sup>

- 1. Martabat Dzāt, yakni alam di mana Tuhan masih merupakan dzat yang mutlak dan belum ber-tajallī (al-gaib al-mutla).
- 2. Martabat sifat dan nama Tuhan, disebut juga 'ālam al-Ulābiyyab
- 3. Martabat perbuatan Tuhan (af āl), disebut juga 'ālam ar-Rubūbiyyab
- 4. Martabat 'ālam Amtsāl atau 'ālam Khayāl
- 5. Martabat 'ālam Musyaĥadab, yakni dunia korporeal.

Jika dilihat lebih cermat perbedaan-perbedaan dalam mendiskripsikan konsep tajalli al-Haqq ini, kita dapat melihat adanya persamaan yang mendasar pada kesemuanya. Konsep-konsep tersebut meskipun dideskripsikan secara berbeda tetapi semuanya hendak menyatakan bahwa Tuhan dalam kemutlakannya dan sebelum Dia bertajalli adalah esa, tak dapat diketahui dan bebas dari pensifatan apapun. Konsep tajalli ini juga menjelaskan perihal dari yang esa ke yang banyak, apa yang kita saksikan dalam alam corporeal ini ternyata tak se-real kelihatannya. Dunia yang kita anggap nyata selama ini—bagi para sufi tersebut—tak lebih dari sekadar ilusi.

Meski alam fenomenal ini bukanlah sebuah realitas yang sesungguhnya, tetapi bukan berarti ia tak bernilai atau tak berarti. Bagi para sufi, dunia fenomenal ini merupakan symbol refleksi dan representasi dari Dia yang benar-benar Riil. Tak ada wujud kecuali wujud-Nya.

Dalam mengakhiri penjelasan mengenai tajalli al-Haqq ini, 'ālam mengatakan bahwa tidak ada wujūd kecuali wujūd Tuhan, eksistensi Tuhan yang sebenarnya tidak bisa dikonsepsikan oleh akal manusia, eksistenasi-Nya tidak terikat oleh eksistensi lainnya. Dia dalam diri-Nya tidak memiliki sifat apa pun, tidak kulli maupun juz'i, tidak khās maupun 'ām, Dia Esa dalam keesaan-Nya yang tak berbilang. Sedangkan eksistensi selain diri-Nya terikat oleh eksistensi-Nya, dari Yang Esa lallu menjadi Yang Banyak tidak bisa dijelaskan kecuali dengan penjelasan tajalli-Nya dalam beberapa martabat dan maqāmāt tersebut.<sup>35</sup>

# 'Abd Allāĥ bin 'Abd al-Qaĥĥār al-Bantanī dan Posisinya dalam Konstelasi *Wujūdiyyah* di Nusantara

Sebuah pemikiran bersifat sinambung. Tidak ada pemikiran yang timbul dari ruang hampa, karena itu sebuah pemikiran tentulah berada pada ruang historis. Meski dikatakan sebuah pemikiran itu baru, namun bukan berarti ia tak terikat dengan pemikiran yang ada sebelumnya, ia merupakan sebuah ekspolari dan sebuah penafsiran baru atau evolusi penafsiran, ia ada karena adanya pembauran dari berbagai cakrawala pengetahuan sebelumnya. Untuk lebih memahami konsep-konsep wujūdiyyah 'Abd al-Qaĥhār kita mesti juga melihat pada konstelasi diskusi wujūdiyyah yang terjadi pada masanya ataupun masa sebelumnya yang dianggap mempengaruhi. Dalam hal ini saya akan membahasnya secara singkat pemahaman wujūdiyyah sebelum masa 'Abd Allah sehingga kita bisa mengetahui posisinya dalam diskursus wujūdiyyah yang terjadi di Nusantara.

Tasawuf yang dikembangkan oleh Ĥamzah Fanshūrī dan Syams ad-Dīn Sumatrani disebut oleh ar-Rānīrī dengan paham wujūdiyyah. Paham wujūdiyyah Ĥamzah Fanshūrī misalnya dapat dilihat dalam karya Ruba'iyyat-nya, dalam syairnya ia mengatakan:

Yogya kau pandang kain dan kapas Keduanya wahid asmanya lain Wahidkan hendak lahir dan batin Itulah ilmu kesudahannya main.

Dengarkan sini anak ratu, Ombak dan air asalnya satu, Seperti manikam muhith dengan batu, Inilah tamsil engkau dan ratu.<sup>37</sup>

Dalam syair perahu ia mengatakan:

Hamzah Fansuri di dalam Makkah Mencari Tuhan di Baitul Ka'bah Di Barus ke Kudus terlalu payah Akhirnya dapat di dalam rumah<sup>38</sup>

Syair-syair Ĥamzah ini berbicara mengenai konsep kesatuan wujud, seperti halnya Ibn 'Arabī, padanya lebih tampak lagi, tidak ada lagi dualismenya. Seperti kata-katanya, kain dan kapas jangan dipandang dua, manikem dan batu juga jangan dipandang dua, semuanya satu dan hanya beda pada nama. Jadi semuanya menurut Ĥamzah adalah satu realitas yakni wujud Tuhan, hal-hal yang dapat kita lihat ini berbeda hanya pada tataran nama. Dalam syair perahunya ia tak lagi memakai tamsil, ia menyebut langsung Tuhan. Baginya, Tuhan tak perlu dicari jauh-jauh karena sesungguhnya ia ada dalam diri kita sendiri. Dalam hal ini ia mirip dengan ajaran al-Hallāj mengenai bulūl.

Konsep wahdah al-wujūd (kesatuan wujud) Ĥamzah Fanshūrī juga dapat terlihat dari ilustrasinya mengenai posisi Tuhan dalam alam semesta. Dalam Asrār al-'Ārifīn, Ĥamzah Fanshūrī menjelaskan hubungan antara Tuhan dengan alam dengan mengatakan bahwa alam itu adalah cermin Tuhan. Meski secara lahir ia (alam) berwujud, namun sesungguhnya wujud itu adalah wujud waĥmi bukan wujud yang sesungguhnya. Wujud yang hakiki hanyalah Tuhan. 39 Dalam bagian yang lain Ĥamzah mengumpamakan Allah SWT. dengan alam ibarat laut dengan ombak, seperti dijelaskan:

"Laut tiada bercerai dengan ombaknya, ombak tiada bercerai dengan lautnya. Demikian juga Allah SWT. tiada bercerai dengan alam, tetapi tiada di dalam alam dan tiada di luar alam dan tiada di bawah alam dan tiada di kanan alam dan tiada di kiri alam dan tiada di hadapan alam dan tiada di belakang alam dan tiada bercerai dengan alam dan tiada bertemu dengan alam dan tiada jauh dari alam." 40

Sejalan dengan pemikiran Ĥamzah adalah pemikiran Syams ad-Dīn Sumatrānī, dan karenanya banyak peneliti menganggapnya sebagai guru-murid, namun hipotesis tersebut banyak yang membantahnya sebagaimana yang telah saya jelaskan sebelumnya. Dari beberapa karyanya dapat diketahui bahwa Syams ad-Dīn as-Sumatrānī adalah pengikut aliran wujūdiyyah. Misalnya dalam karyanya, Jauĥār al-Haqā'iq, ia menguraikan masalah wahdah al-wujūd yang dianutnya, yang terdiri dari sebuah mukadimah, lima pasal dan sebuah penutup. Kitab ini dikarang dalam bahasa Arab yang cukup baik dengan gaya bahasa sufi yang cukup menyentuh.

Tuhan dalam pengertian Syams ad-Din adalah wujud yang tidak ada satupun yang seperti Dia, dan tidak ada suatupun yang berdiri menyertainya, namun Dia adalah yang menyebabkan adanya segala sesuatu tanpa menyebabkan perubahan pada Zat dan Sifat-Nya. Dia adalah yang Pertama (al-Awwal), yang Akhir (al-Akhir), yang Tampak (azh-Zhāhir) dan Yang Tersembunyi (al-Bāthin) karena keberadaan-Nya meliputi segala sesuatu. Dengan-Nya segala sifat-sifat yaitu hidup (al-Hāyāh), pengetahuan (al-Ilm) kehendak (al-Irādah), kekuasaan (al-Qudrah), pendengaran (as-Sama') penglihatan (al-Bashar) dan pembicaraan (al-Kalām). Maka dia adalah Yang Hidup (al-Hayy), Yang Berdiri Sendiri (al-Qayyum), Yang Berkehendak (al-Murid), Maha Kuasa (al-Qādir), Yang Mengetahui (al-'Alim), Yang Mendengar (as-Sāmi), Yang Melihat (al-Bāshir) dan Yang Berbicara (al-Mutakallim) dengan Dzat-Nya sendiri.41 Sehingga wujud yang sebenarnya adalah wujud Tuhan, sedangkan alam tidak lain hanyalah bayang-bayang dari wujud Tuhan yang hakiki. Sedangkan dalam hal tajalli, Syams ad-Din mengikuti konsep Martabat Tujuh yang dirumuskan oleh al-Burhanpuri.42

Di kemudian hari, terutama setelah Sultan Iskandar Muda wafat, ajaran wujūdiyyah Ĥamzah dan Syams ad-Dīn mendapatkan serangan yang sangat hebat, terutama oleh Nūr ad-Din ar-Rānīrī. Pada dasarnya, sewaktu Sultan Iskandar Muda masih hidup telah tampak benih-benih pertentangan tersebut, tetapi dengan kebijaksanaan Sang Sultan pertentangan itu tidak sampai menimbulkan kekacauan di tengah masyarakat. Sultan Iskandar Muda pada saat itu tidak bisa diyakinkan oleh ar-Rānīrī sewaktu kedatangannya yang pertama ke Aceh untuk menentang paham wujūdiyyah itu.

Ar-Rānīrī sangat menentang ajaran wahdat al-wujūd yang diajarakan oleh Ĥamzah dan Syams ad-Dīn, baginya apapun alasannya

tidak ada kemanunggalan antara Tuhan dengan manusia, maupun yang menganggap bahwa Allah sama dengan alam dan alam adalah Allah jua. Ar-Rānīrī menambahkan bahwa Tuhan tetaplah Tuhan meskipun Ia turun (tanazzul), dan hamba akan tetaplah hamba meskipun ia naik (taraqqi). Ungkapan-ungkapan berani yang diucapkan secara terbuka ini pulalah yang mendorong ar-Rānīrī untuk meluruskan pemahaman pengikut aliran wujūdiyyah dengan cara apapun. 44

Al-Attas merangkum setidaknya ada lima poin utama kritikan ar-Rānīrī terhadap ajaran Ĥamzah Fanshūrī, yakni:

- 1. Pemikiran Hamzah mengenai Tuhan, alam, manusia, dan hubungan antar mereka, dengan kata lain, adalah identik dengan pemikiran para filsuf, Zoroaster, penganut paham inkarnasi dan para Brahman.
- 2. Keyakinan Ĥamzah adalah panteistik, yakni dzat Tuhan itu imanen dan identik dengan alam, dan segala yang terlihat di ala mini adalah Tuhan.
- 3. Ĥamzah yakin, seperti para filsuf, bahwa Tuhan merupakan wujud yang sederhana.
- 4. Keyakinan Ĥamzah bahwa al-Qur'an adalah makhluk
- 5. Ĥamzah yakin bahwa alam adalah kekal.

Ketika Aceh mengalami polemik mengenai paham wujudiyyah antara ar-Rānīrī dan para pengikut Ĥamzah Fanshūrī dan Syams ad-Dīn as-Sumatrānī, 'Abd ar-Ra'ūf as-Sinkilī berangkat ke Timur Tengah pada tahun 1052/1642. Maka sangat dimungkinkan as-Sinkilī melihat dan mengalami secara langsung polemik tersebut sampai adanya pengkafiran dan hukuman mati. Hal ini tentunya memberi kesan yang kuat kepada as-Sinkilī, sehingga kepergiannya ke Timur Tengah juga salah satunya adalah untuk belajar tentang masalah-masalah tersebut. As-Sinkilī menemukan orang yang tepat di Madinah untuk membicarakan masalah itu yaitu dengan Ahmad al-Qusyāsyī dan Ibrāhīm al-Kurānī. Pergaulannya dengan ulama-ulama ini pada gilirannya membawa as-Sinkilī menjadi salah satu eksponen neo sufisme di nusantara dan menjadi salah satu pembela mazhab Ibn 'Arabī (wahdat al-wujud) meski dengan penafsiran-penafsiran baru yang lebih ortodoks.

Berangkat dari konsep tauhid, as-Sinkilī menjelaskan hubungan ontologis antara Tuhan dan alam, antara al-Haqq dengan al-Khalq, antara yang Esa dengan yang banyak, antara wājib al-wujūd dan al-mumkināt. Ia menjelaskan bahwa alam adalah nama untuk segala

sesuatu selain al-Haqq. Dibentuknya alam seperti ini karena ia adalah sarana untuk mengetahui keberadaan Allah, maka keberadaan alam itu juga merupakan bukti adanya Allah. Oleh karena itu hakekat alam adalah wujud yang terikat pada sifat-sifat yang mumkināt. Jika dihubungkan dengan al-Haqq, maka alam itu bagaikan bayangan. Oleh karena itu, bayangan itu tidak memiliki wujud selain wujud pemilik bayangannya. Wujud manusia (alam) merupakan bayang-bayang dari wujud-Nya. Jadi mesti dipahami bahwa alam ini bukan benar-benar dzat Allah dan berbeda dengan Allah. Alam itu adalah baru karena ia tercipta dari pancaran wujud-Nya, ia bukan pula wujud yang menyertai Allah melainkan wujud yang diciptakan oleh-Nya dan berada pada tingkat di bawah-Nya. 46

Lebih lanjut as-Sinkilī menegaskan bahwasanya hamba akan tetap menjadi seorang hamba betapapun ia naik pada tingkat yang tinggi (taraqqì), dan Allah tetap Allah meskipun Ia turun (tanazzul). Demikian juga hakekatnya tidak akan berubah, hakekat hamba adalah hamba dan tidak akan berubah menjadi hakekat Allah, dan demikian pula sebaliknya, walau pada zaman azali sekalipun. Hal yang sama juga ditegaskan oleh Syaikh Yusuf al-Maqassari dalam Zubdah al-Asrār untuk menegaskan keesaan Tuhan. Pendapat terakhir yang disebutkan oleh as-Sinkilī juga senada dengan ar-Rānīrī. Kesamaan pendapat Syaikh Yusuf al-Maqassari itu terjadi karena adanya hubungan gurumurid antara dirinya dengan ar-Rānīrī. Al-Maqassari dalam karyanya, Safīnah an-Najāh, mengetengahkan silsilah tarekat Qadiriyyah dari ar-Rānīrī, bahwasanya ar-Rānīrī adalah syaikh dan gurunya.

Dalam hal ini posisi as-Sinkilī adalah moderat, ia menunjukkan ketidaksepahamannya dengan pemahaman doktrin wujūdiyyah Ĥamzah Fanshūrī dan Syams ad-Dīn yang dianggapnya terlalu menekankan imanensi Tuhan dalam alam (tasybīh), dan seringkali terkesan mengabaikan sifat transendensi-Nya (tanzīh). Namun demikian, as-Sinkilī juga tidak sependapat dengan ar-Rānīrī yang menentang ajaran tersebut secara radikal. Untuk itulah as-Sinkilī memberikan semacam reinterpretasi atas doktrin tersebut supaya dapat diterima oleh kalangan Muslim orthodoks sekalipun. Sikap seperti inilah yang telah mengukuhkan as-Sinkilī menjadi seorang ulama santun yang sangat dihormati.

Sedangkan apa yang disampaikan oleh 'Abd al-Qaĥĥār adalah senada dengan as-Sinkilī. Ia dalam beberapa risalah yang ia tulis berbicara mengenai tajallī, terutama dalam karyanya, Masyāĥid dan Fath

al-Muluk. Dalam kitab Fath al-Muluk, (kitab ini ditulis oleh 'Abd al-Qaĥĥār atas permintaan Sultan Zain al-'Āsyiqīn) 'Abd al-Qaĥĥār menerangkan tentang Martabat Tujuh yang diformulasikan oleh al-Burhanpuri. Tetapi dalam kitab Masyāĥid (kitab yang juga ditulis atas permintaan sultan yang sama dan ditulis lebih dulu dari kitab Fath al-Muluk) 'Abd al-Qaĥĥār menerangkan mengenai tajallī al-Haqq melalui alam menjadi empat alam sebagaimana yang telah dijabarkan di atas.

'Abd al-Qaĥĥār menganggap bahwa tidak ada wujūd kecuali wujūd Tuhan. Alam ini merupakan bayangan-Nya dan instrument untuk bisa mengenal Tuhan. Wujūd Tuhan dalam dzat-nya tidak bisa dikonsepsikan, Ia adalah wujūd yang tidak ada padanannya dan tak ada bandingannya. Adapun tajallī yang digambarkan oleh 'Abd al-Qaĥĥār adalah gambaran untuk mengetahui dari Yang Satu ke yang banyak (min al-wahdah ilā al-katsrah).

Meski ia berpandangan wujūdiyyah, tetapi dalam beberapa hal ia sangat menekankan peran penting syari'ah. Hal ini dapat dilihat dalam sistematika penulisan kitabnya, Masyāĥid. Dalam kitab Masyāĥid, ia menerangkan dua hal, yakni teori dan praktik tasawuf. Dalam hal teori ia menerangkan tentang tajallī al-Haqq dalam empat alam, hakikat manusia ditinjau dari segi rohaninya (rūh), dan qalb. Sedangkan dari segi praktik tasawuf ia mengajarkan juga dzikir-dzikir sebagai latihan rohani seorang sālik yang hendak bersatu dengan Tuhannya.

Dalam menerangkan dzikir-dzikir tersebut 'Abd al-Qaĥĥār mengingatkan para muridnya untuk tidak meninggalkan ajaran syari'at, terutama salat fardu di awal waktu dan dilaksanakan dengan berjamaah. Sehingga dengan mempertimbangkan beberapa ajaran 'Abd al-Qaĥĥār di atas, penulis berkesimpulan bahwa posisinya dalam diskursus wujūdiyyah di Nusantara serupa dengan as-Sinkilī, yakni sebagai ulama yang moderat, meskipun ia juga dipengaruhi oleh Syams ad-Dīn dan Ĥamzah Fanshūrī dalam hal teori-teori wujūdiyyah-nya. <sup>50</sup> Meski ia mengajarkan dan mengamalkan ajaran wujūdiyyah, tetapi ia masih menekankan adanya dualism antara Khāliq dan makhlūq, antara Tuhan dan manusia, dan menyeimbangkan antara tasybīh dan tanzīh Tuhan.

# Penutup

Nama 'Abd Allāh bin 'Abd al-Qahhār al-Bantanī ini terasa masih asing di telinga. Penulisan sejarah Banten hampir tidak pernah menyinggung namanya. Ada semacam historiographical gap dalam sejarah Banten, khususnya dalam tradisi intelektual di Kesultanan Banten.

'Abd al-Oaĥĥār memberikan penekanan bahwa apa yang dijelaskan dalam Masvahid secara umum merupakan penjelasan tentang tajallīyāt. Hal yang menarik dari sistematika penulisan dalam teks Masyāĥid itu adalah bahwa ajaran 'Abd al-Qaĥĥar bukan hanya pada tasawuf teoretis tetapi juga mengajarkan tasawuf praktis, sehingga bisa teks Masyahid ini tak ubahnya seperti buku daras mengenai paham wujudiyyah dan praktiknya. Sebuah kitab yang bisa dijadikan sebagai buku pegangan bagi para salik yang ingin melakukan perjalanan spiritual menuju Allah. Namun sayangnya, beberapa istilah tasawuf tidak ia terangkan secara komprehensif, karenanya kitab ini akan susah dimengerti bagi para murid atau para penempuh jalan spiritual tahap pemula untuk mempelajarinya secara otodidak (apalagi konsumsi masyarakat umum) tetapi harus mendapatkan bimbingan dari guru spiritual atau mursyid. Dengan kata lain, 'Abd al-Qaĥĥār dalam keryanya tersebut hendak menggambarkan: 1) posisi Tuhan, alam, dan manusia; 2) hubungan antara Tuhan dengan alam dan manusia; 3) cara mencapai kekekalan bersama Tuhan (baqā' bi Allāĥ).

### Catatan akhir:

<sup>4</sup> Al-Lama'ān fi Takfir Man Qāla bi Khalq al-Qur'ān (Cahaya Terang: Menerangkan tentang kafirnya Orang yang Mengatakan Al-Qur'an adalah Makhluk),

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Martin van Bruinessen, Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat, cet III (Bandung: Penerbit Mizan, 1999), h. 246.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Ada tiga terma penting terkait dengan wujūdiyyah ini, yakni ittihād, hulūl, dan wahdah al-wujūd. Ittihād adalah sebuah tingkatan dalam pengalaman mistis (spiritual) ketika seorang sufi telah merasa dirinya telah bersatu dengan Tuhan. Ittihād ini sering kali disandarkan kepada Abū Yazīd al-Bishthāmī sebagai orang yang memunculkan ajaran ittihād dalam tasawuf. Terma yang kedua adalah hulūl yang dibawa oleh al-Hallāj yang menurut Abū Nashr al-Hallāj, hulūl berarti Tuhan memilih tubuh-tubuh manusia tertentu setalah sifat-sifat kemanusiaannya dilenyapkan. Terminologi ketiga adalah wahdah al-wujūd yang sering disandarkan kepada Ibn 'Arabī meski dalam tulisan-tulisannya, Ibn 'Arabī tidak pernah menggunakan istilah wahdah al-wujūd ini. Lihat Kautsar Azhari Noer, Ibn al-'Arabi: Wahdat al-Wujūd dalam Perdebatan, (Jakarta: Paramadina,1995), h. 36, RA. Nicholson, "Ittihād" dalam MT. Houtsama, et. al. (ed.), First Encyclopaedia of Islam, Jilid 4, (Leiden EJ. Brill, 1987), h. 565. Harun Nasution, Falsafah dan Mistisisme dalam Islam, (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), h. 88

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Judul dari tiga teks keagamaan yang ditanyakan tersebut adalah Marqum, Muntahi (judul salah satu karya Ĥamzah Fanshūrī), dan wujudiyyah. Lihat Titik Pudjiastuti, Sajarah Banten: Edisi Kritik Teks, Tesis, (Jakarta: Universitas Indonesia, 1991) pupuh 37.7, 42.26

dideskripsikan secara ringkas oleh Ahmad Daudy dalam Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syeikh Nur al-Din al-Raniri, (Jakarta: Rajawali, 1983), h. 55-56.

- <sup>5</sup> Membicarakan doktrin wahdah al-wujud dalam tradisi Sufism, orang biasanya mengaitkannya pada sosok Ibn 'Arabī (569/1165 638/1240). Hal ini tidaklah selamanya salah karena wahdah al-wujud sebagai sebuah doktrin baru established setelah ia dilansir oleh Ibn 'Arabī, meskipun studi belakangan membatalkan tesis tersebut. Pasalnya, doktrin senada telah diajarkan beberapa sufi jauh sebelum Ibn 'Arabī seperti Ma'rūf al-Karkhī (w. 200/815), seorang sufi dari Baghdad yang hidup empat abad sebelum Ibn 'Arabī dianggap orang pertama yang memperkenalkan syahadat dengan kata-kata: "Tiada sesuatupun dalam wujud kecuali Allah". Mengenai perdebatan asal mula doktrin wahdah al-wujud ini dapat dilihat pada Kautsar Azhari Noer, Ibn al-Arabi..., h. 34-35.
- <sup>6</sup> Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (Bandung: Penerbit Mizan, 1994) cetakan II. h. 278
- <sup>7</sup> Abdurrahman Wahid, "Antara Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi," pengantar dalam Alwi Shihab, Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia, (Bandung: Mizan, 2001), h. xxv
- <sup>8</sup> Oman Fathurahman, Tanbih al-Masyi: Menyoal Wahdatul Wujud: Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17, (Bandung: Mizan, 1999), h. 36
  - <sup>9</sup> Azyumardi Azra, Jaringan Ulama,... h. 182
  - 10 Oman Fathurahman, Tanbih al-Masy... h. 21.
- 11 Penanggalan ini diambil dari catatan Yoseph Iskandar dkk, Sejarah Banten, (Jakarta: Tryana Sjam'un Corp, 2001). Namun Martin Van Bruinessen memiliki pendapat berbeda mengenai kelahiran dan kematian Sultan Zainal Asyikin, yakni 1753-1777 M. lihat Martin van Bruinessen, Kitah Kuning: Pesantren dan Tarekat, cet III (Bandung: Penerbit Mizan, 1999), h. 269.
- 12 Naskah ini penulis dapatkan dari masyarakat di daerah Pontang, Kabupaten Serang, Propinsi Banten. Karena itu manuskrip ini kemudian kami beri nama "Manuskrip Pontang". Manuskrip tersebut merupakan sebuah koleksi tulisan 'Abd Allāh bin 'Abd al-Qahhār al-Bantanī dan memuat setidaknya empat macam tarekat, yakni Syattariyah, Qadiriyah, Naqhsabandiyyah, dan Rifa'iyah. Hal ini pun menunjukkan bahwa Abdul Qahhar merupakan guru dari empat tarekat tersebut.
- 13 Lihat 'Abd Allāh bin 'Abd al-Qahhār al-Bantanī, Masyahid an-Nāsik fi Maqāmah as-Sālik (naskah yang penulis gunakan dalam penelitian ini dan ditemukan dari tangan masyarakat Pontang, Serang, Banten), h. 94. selanjutnya disebut Masyāhid...
- <sup>14</sup> Carl Brockelmann, Geschichte der Arabischen Litteratur, Vol. II, (Leiden: E.J. Brill, 1949) h. 422
- 15 L.W.C. van den Berg dan Dr. R. Friederich, Codicum Arabicorum in Bibliotheca Societatis Artium et Scientatiarum quae Bataviae Floret Asservatorum Catalogum (Bataviae Hage Comitis, 1873). h. 145
- Sukar, "Banten, Spirit Kemajuan Literasi Balenda" dalam berita harian Radar Banten, Selasa, 27 Juni 2006
- 17 Bayu Suryaningrat, Sajarah Cianjur Sareng Raden Aria Wira Tanu Dalem Cikundur, Cianjur (Jakarta: Rukun Warga Cianjur, t.t.), h. 122-124
  - 18 Martin van Bruinessen, Kitab Kuning... h. 269
  - 19 Martin van Bruinessen, Kitab Kuning... h. 270

- 20 Martin van Bruinessen, Kitab Kuning...
- <sup>21</sup> Manuskrip ini dapat kita temukan di Perpustakaan Nasional Jakarta dengan kode MS. A III.
- 22 Artinya: "Lima puluh dua pertanyaan (مسائل) tentang bermacam-macam persoalan teologi, kehidupan akhirat, surga, setan, tentang sosok tubuh Adam, dan lain-lain. Pengarangnya Muhammad putera Syaikh Abd al-Baqi bermazhab Maliki yang sangat terpelajar dan wafat tahun 1099 H. Penyalinnya adalah 'Abd Allāĥ bin 'Abd al-Qaĥĥār al-Jāwi. Ia menulis tahun 1159 H (1746 M) di kota Makkah. Tidak ada kata pujian kepada Tuhan". Lihat L.W.C. van den Berg dan Dr. R. Friederich, Codicum Arabicorum ...h. 115
- <sup>23</sup> Mehdi Hairi Yazdi, The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence, (New York: State University of New York Press, 1992) h. 48.
  - 24 Mehdi Hairi Yazdi, The Principles of Epistemology...
  - 25 Mehdi Hairi Yazdi, The Principles of Epistemology...
- <sup>26</sup> Mulla Sadra, *al-Hikmah al-Muta'āliyah*, jilid I (Beirut: Dār Ihyā' at-Turāts al-'Arabī, 1410 H), h. 266.
- <sup>27</sup> Dalam Manuskrip Pontang ini, saduran dari kitab *Tuhfah* dapat dijumpai pada halaman 142-145
- <sup>28</sup> Dahlan, Aziz, Penilaian Teologis atas Paham Wahdatul Wujud (Kesatuan Wujud) Tuhan-Alam-Manusia dalam Tasawuf Syamsudin Samatrani, (Padang: IAIN IB Press, 1999), h. 24.
- <sup>29</sup> Chatib Quzwain, Mengenal Allah: Suatu Studi tentang Ajaran Tasawuf 'Abd al-Shamad al-Palembani, (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), h. 22
  - 30 Martin Van Bruinessen, Kitab Kuning..., h. 84.
- <sup>31</sup> Alwi Shihab, *Islam Sufistik* ..., h. 148, dan Oman Fathurrahman, *Tanbih al-Masyi*..., h. 25.
- 32 Pemaparan mengenai konsep Martabat Tujuh ini dirujuk dari saduran kitab Tuhfah yang ada dalam Manuskrip Pontang halaman 142-145
- 33 Suntingn teks Zināh al-Muwahhidīn dalam Hadi WM, Abdul, Ĥamzah Fanshūrī: Risalah Tasawuf dan Puisi-Puisinya, (Bandung: Mizan, 1995). h. 84-86.
- 34 Izutsu, Toshihiko, Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts, (California: The University of California Press, 1984), h. 11
  - 35 'Abd Allāĥ bin 'Abd al-Qaĥĥār al-Bantanī, Masyāĥid..., h. 106
- 36 Pembahasan mengenai tokoh-tokoh sufi Nusantara sejak Ĥamzah Fanshūrī hingga 'Abd al-Muhyi Pamijahan telah penulis bahas dalam bab II, karenanya dalam bab ini penulis hanya akan membahasnya secara singkat untuk mengetahui posisi 'Abd Allāh bin 'Abd al-Qaĥĥār al-Bantanī dalam konstelasi diskursus wujūdiyyah di Nusantara.
- 37 Ahmad Daudi, Syekh Nur al-Din al-Raniri: Sejarah, Karya dan Sanggahan Terhadap Wujūdiyyah di Aceh, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), h. 33
- <sup>38</sup> Syed Muhammad Naguib al-Attas, *The Mysticism of Ĥamzah Fanshūri*, (Kuala Lumpur: Univ. of Malaya Press, 1970), h. 9
  - 39 Lihat Ĥamzah Fanshūrī "Asrar al-'Ārifin"..., h. 128.
  - 40 Ĥamzah Fanshūrī "Asrār al-'Ārifīn"..., h. 153
- as-Sumatrani, Jauĥār al-Haqā'iq, h. 251, bandingkan dengan konsep ahadiyyah Ĥamzah Fanshūrī dalam Syarāb al-'Āsyiqin, h. 196.

- <sup>42</sup> Lihat as-Sumatranī, "Risalah at-Tabayyun al-Mulāhazhah al-Muwahhidīn wa al-Mulhidīn fī Dzikr Allāĥ," dalam CAO Van Niewenhuijze, Samsu' l-Din van Pasai, Bijdrage Tot De Kennis Der Sumatraanche Mystiek, (Leidien: EJ Briil, 1945), h. 269. Dalam Jauhar al-Daqā'iq hanya dijelaskan lima martabat yang martabat yang pertama. Dan martabat yang kelima mempergunakan istilah 'ālam asy-syahādah dan bukan 'ālam al-mitsāl. Lihat Jauhar al-Haqā'iq, h. 245 270.
  - 43 ar-Rānīrī, Asrār al-Insān, MS, Jakarta: Perpustakaan Nasional, ML
- 44 "Maka sebut mereka itu bahwa i'tikad kami bahwasanya Allah Ta'ala itu diri kami dan wujud kami, dan kami diri-Nya dan wujud-Nya. Dan lagi pula kata mereka itu bahwa alam itu Allah dan Allah itu alam..... Dan lagi pula kitabnya yang bernama Khirqah dengan sumpahnya dalam kitab itu demikian bunyinya: "wa Allah bi Allah wa kalām Allah", insan itulah Allah dengan tiada syak dalamnya dari karena insan itulah libas yang kesudahan. Maka libas dan empunya libas sewujud dan bersuatu jua. Dan barang siapa mengenal dengan makrifah ini, maka sampailah ia dengan makrifah kunhi dzat Allah dan wujud-Nya, seperti firman Allah, "wa fi anfusikum afalā tubshirun" yakni bahwasanya wujud insan itulah wujud Allah dan wujud Allah itulah wujud insan.

Maka dari perdebatan itu ar-Rānīrī menjawab: "Hayawānāt dan nabātāt dan jamadāt dan najasāt sekaliannya adalah Allah.... Dan lagi jikalau benar seperti kata mulhid itu, niscaya adalah segala barang yang kita makan dan barang yang kita minum dan barang yang kita tunu ke dalam api sekaliannya itu Allah. Dan jikalau kita sumpah akan seseorang, niscaya gugurlah sumpah itu akan Allah. Dan jikalau kita bunuh dan kita cincang akan seseorang manusia atau lainnya, niscaya adalah yang kita bunuh dan yang kita cincang itu akan Allah jua." Lihat Fath al-Mubin, seperti dikutip dalam Daudi, Allah dan Manusia..., h. 275 – 276.

- <sup>45</sup> Menurut Rinkes yang mengkaji riwayat as-Sinkili menyatakan bahwa kemungkinan besar as-Sinkili meninggalkan Aceh pada tahun 1642. lihat, Azra, Jaringan Ulama..., h. 191.
  - 46 as-Sinkilī, Bayan Tajallī, Jakarta: Perpustakaan Nasional, ML, No. 115.
- 47 Lihat, as-Sinkilī, "Tanbīh al-Māsyī", h. 98: وقل واعتقد ان العبد عبد وان ترقى والرب رب وان تترل والحقانق لاتنقاب اعنى حقيقة العبد لاتصير حقيقة الرب وبالعكس ولو في الازلى.
  - 48 Azra, Jaringan Ulama..., h. 179 184.
  - 49 Azra, Jaringan Ulama..., h. 191.
- <sup>50</sup> Keterpengaruhannya ini dapat dilihat dari adanya karya Hamzah, al-Muntahi, yang disalin oleh 'Abd al-Qaĥhār. Selain itu, karya Syams ad-Dīn juga (yakni Jauĥār al-Haqā'iq) didapati dalam satu bentuk kompilasi bersama dengan karya 'Abd al-Qaĥhār, Masyāĥid di Perpustakaan Nasional R.I. kode A. 31.

### DAFTAR PUSTAKA

al-Bantanī, 'Abd Allāh bin 'Abd al-Qahhār, Masyāhid an-Nāsik fi Maqāmah as-Sālik, dalam Manuskrip Pontang milik Haji Mas Ahmad Tihami.

- al-Bantanī, 'Abd Allāĥ bin 'Abd al-Qaĥĥār, Masyāĥid an-Nāsik fi Maqāmah as-Sālik, Jakarta: Perpustakaan Nasional, A.31
- al-Bantanī, 'Abd Allāĥ bin 'Abd al-Qaĥĥār, Fath al-Mulūk li Yasīla ilā Mālik al-Mulk 'alā Qa'īdah Aĥl as-Sulūk, Jakarta: Perpustakaan Nasional, A. 111
- Abdul Hadi WM, Ĥamzah Fanshūrī: Risalah Tasawuf dan Puisi-Puisinya, Bandung: Mizan, 1995
- al-Attas, Syed Muhammad Naguib, The Mysticism of Ĥamzah Fanshūrī, Kuala Lumpur: Univ. of Malaya Press, 1970
- Azhari Noer, Kautsar, Ibn al-'Arabi: Wahdah al-wujud Dalam Perdebatan, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Azra, Azyumardi, Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII, Bandung: Penerbit Mizan, 1994
- Brockelmann, Carl, Geschichte der Arabischen Litteratur, Vol. II., Leiden: E.J. Brill, 1949
- al-Burhanpuri, Tuhfah al-Mursalah ilā Rūh an-Nabī, MS, Jakarta: Perpustakaan Nasional, NA. 669
- Dahlan, Aziz, Penilaian Teologis atas Paham Wahdatul Wujud (Kesatuan Wujud) Tuhan-Alam-Manusia dalam Tasawuf Syamsudin Samatrani, Padang:IAIN IB Press, 1999
- Daudy, Ahmad, Syekh Nür ad-Din ar-Rānīrī: Sejarah, karya dan Sanggahan Terhadap Wujūdiyyah di Aceh, Jakarta: Bulan Bintang, 1978
- Daudy, Ahmad, Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syeikh Nūr ad-Din ar-Rānīrī, Jakarta: Rajawali, 1983
- Fathurahman, Oman, Tanbih al-Masy: Menyoal Wahdatul wujud: Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17, Bandung: Mizan, 1999
- Houtsama, MT., et. all (ed.), First Encyclopaedia of Islam, Jilid 4, Leiden EJ. Brill, 1987
- Iskandar, Yoseph. dkk, Sejarah Banten, Jakarta: Tryana Sjam'un Corp, 2001

- Izutsu, Toshihiko, Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts, California: The University of California Press, 1984
- al-Jili, 'Abd al-Karīm, Al-Insān al-Kāmil fi Ma'rifah al-Awākhir wa al-Awā'il, Beirut: Dār al-Fikr, 1975
- al-Jili, 'Abd al-Karīm, Marātib al-Wujūd, tt.: t.p., tt
- Nasution, Harun, Falsafah dan Mistisisme dalam Islam, Jakarta: Bulan Bintang, 1990
- Pudjiastuti, Titik, Sajarah Banten: Edisi Kritik Teks, Tesis, Jakarta: Universitas Indonesia, 1991
- Quzwain, Chatib, Mengenal Allah: Suatu Studi tentang Ajaran Tasawuf 'Abd al-Shamad al-Palembani, Jakarta: Bulan Bintang, 1985
- Sadra, Mulla, *al-Hikmāh al-Muta'āliyah*, jilid I, Beirut: Dār Ihyā' at-Turāts al-'Arabī, 1410 H
- Shihab, Alwi, Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia, Bandung: Mizan, 2001
- as-Sinkilī, Bayān Tajallī, Jakarta: Perpustakaan Nasional, ML, No. 115.
- Sukar, "Banten, Spirit Kemajuan Literasi Balenda" dalam berita harian Radar Banten, Selasa, 27 Juni 2006
- Suryaningrat, Bayu, Sajarah Cianjur Sareng Raden Aria Wira Tanu Dalem Cikundur, Cianjur, Jakarta: Rukun Warga Cianjur, t.t.
- van Bruinessen, Martin, Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat, cet III, Bandung: Penerbit Mizan, 1999
- van Bruinessen, Martin, Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia, Bandung: Mizan, 1992
- van den Berg, L.W.C. dan Dr. R. Friederich, Codicum Arabicorum in Bibliotheca Societatis Artium et Scientatiarum quae Bataviae Floret Asservatorum Catalogum, Bataviae-Hage Comitis, 1873
- Yazdi, Mehdi Hairi, The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence, New York: State University of New York Press, 1992