



سورة الفاتحة
 بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنِ
 الرَّحِيمِ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ إِيَّاكَ
 نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ اهْدِنَا
 الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ
 أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَالضَّالِّينَ

قَالَ لَمَّا قُلْتُ لَكَ أَنْتَ تَسْبِيحُ
 مَعِيَ صَدَّقَ قَالَ إِنَّ سَاتِلَكَ
 عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تَصَاحِبُهُ
 قَدْ بَاعْتَ مِنَ اللَّهِ عِنْدَكَ
 فَأَرْطَقْنَا سَاتِي إِذَا تَبَا أَمَلُ
 قَرِيْبَةٍ اسْتَطَعْنَا أَهْلَهَا
 فَأَبْرَأَكَ يَصْبِرُ مَا نُوْعِدُهَا

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ULAMA ACEH DALAM MELAHIRKAN HUMAN RESOURCE DI ACEH

...بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ...
 ...الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ...
 ...الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ...
 ...مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ...
 ...إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ...
 ...اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ...
 ...صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ...
 ...غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَالضَّالِّينَ...
 ...بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ...
 ...الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ...
 ...الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ...
 ...مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ...
 ...إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ...
 ...اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ...
 ...صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ...
 ...غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَالضَّالِّينَ...

ULAMA ACEH

DALAM MELAHIRKAN

***HUMAN RESOURCE* DI ACEH**

Tim penulis:

Muhammad Thalal, Fauzi Saleh, Jabbar Sabil, Kalam Daud,
Samsul Bahri, Ismail Muhammad, Mulyadi Nurdin, Ayyub AR,
Fuad Ramly, Firdaus M. Yunus, Ismail, Nab Bahany AS, Anton Widyanto,
Hardiansyah, Ikhram M. Amin, Imran Muhammad, Jamaluddin Thayyib,
Syamsuar Basyariah, Ruslan

Editor:

Muliadi Kurdi

PERPUSTAKAAN NASIONAL: KATALOG DALAM TERBITAN (KDT)

ULAMA ACEH

DALAM MELAHIRKAN *HUMAN RESOURCE* DI ACEH

Edisi pertama, Cet. 1 tahun 2010

Yayasan Aceh Mandiri, Banda Aceh, 2010

xvi + 294 hlm, 16 x 24 cm

ISBN 978-602-95838-8-5

HAK CIPTA PADA PENULIS

Hak cipta dilindungi undang-undang

Cetakan pertama, Nopember 2009

Tim penulis:

Muhammad Thalal, Fauzi Saleh, Jabbar Sabil, Kalam Daud, Samsul Bahri, Ismail Muhammad, Mulyadi Nurdin, Ayyub AR, Fuad Ramly, Firdaus M. Yunus, Ismail, Nab Bahany As, Anton Widyanto, Hardiansyah, Ikhrum M. Amin, Imran Muhammad, Syamsuar Basyariah, Jamaluddin Thayyib, Ruslan

Editor:

Muliadi Kurdi

Disain sampul dan tataletak:

Jabbar Sabil

Buku ini merupakan hasil penelitian

yang dilaksanakan oleh Yayasan Aceh Mandiri

2010 M/1431 H



v

Sambutan

Ketua Komisi A DPR Aceh

Puji dan syukur kita panjatkan kehadirat Allah Swt., yang telah melimpahkan rahmat dan karunia-Nya yang tak terhingga kepada kita. Shalawat dan salam semoga tercurahkan ke pangkuan junjungan ‘alam Nabi Besar Muhammad saw., sahabat dan keluarga beliau sekalian.

Dalam Alquran surat al-‘Alaq Allah Swt., menjelaskan bahwa Dia mengajarkan manusia dengan qalam. Artinya *qalam* secara simbolik memiliki makna bahwa pentingnya tulisan, uraian dan karangan yang menyingkap hukum dan hikmah. *Qalam* pernah mengantarkan umat Islam ke alam kemajuan dan keemasan (*golden age*). Dasar-dasar metodologi hukum Islam umpamanya dirumuskan Imam asy-Syafi’i dalam tulisannya yang berjudul “al-Risalah”. Demikian halnya Malik Ibn Anas yang merekam semua perbuatan ahlul Madinah dalam kitabnya yang bernama Muwaththa’.

Ulama Aceh ternyata juga tidak ketinggalan. Syekh Abdurrauf al-Singkily dengan magnum opusnya, “Turjumanul Mustafid” telah mengajarkan masyarakat Aceh dan Nusantara.

Demikian halnya At-Tarusany yang melahirkan sebuah karya besar yang mengupas telah problematika legal dalam pandangan hukum Islam. Kitab ini terasa sangat urgen bagi lembaga penegak hukum saat itu terutama dalam memutuskan perkara di mahkamah. Hingga akhir abad ini, kiprah ulama masih sangat berjaya dalam melahirkan karya. Karya bernuansa sastra juga termasuk tulisan monumental dalam mengisi perjalanan sastra di bidang penafsiran Alquran yang semakin langka. Kelangkaan ini terjadi karena minimnya sumberdaya manusia di bidangnya dan factor lain boleh jadi kurangnya kegairahan ilmuwan menghadirkan karya-karya tersebut.

Inspirasi di atas kiranya mendorong lahirnya pemikiran dan kontribusi ulama Aceh dalam melahirkan *human resource* yang handal. Pemikiran yang tetap relevan dalam menggerakkan anak bangsa untuk selalu berkarya. Karena itu, pemikiran tersebut perlu ditulis dan ulas kembali dengan beberapa modifikasi disesuaikan dengan *space* dan waktu.

Buku ini tentu diharapkan menambah khazanah keilmuan bagi masyarakat untuk bercermin pada pemikiran ulama terdahulu khususnya ulama Aceh. Hal tersebut dimaksudkan agar sejarah dan kegemilangan ulama Aceh masa lalu tidak sekedar euphoria belaka, tetapi memberikan pembelajaran yang lebih mendalam bagi generasi yang akan datang, baik dari corak pemikirannya, substansi dan arah serta logika yang dipakainya.

Kiranya ulama sangat bijak dalam memberikan arahan dan pendapat serta buah pikiran yang kemudian dituangkan dalam karya-karya besarnya. Konsideran-konsideran dalam melahirkan fatwa dan pemikiran juga menjadi barometer bagi setiap individu umat di masa sekarang dan akan datang dalam menyampaikan sesuatu kepada masyarakat.

Akhirnya, kami mengucapkan terima kasih kepada para editor, kontributor tulisan, dan semua pihak yang ikut serta dalam melahirkan karya ini. Semoga Allah Swt., akan memberkati kita sehingga apapun yang telah kita hasilkan hari ini selalu berada di bawah *'inayah* dan ridha-Nya. Banda Aceh, 9 Nopember 2010

DEWAN PERWAKILAN RAKYAT ACEH

KETUA KOMISI A

Dto

TEUNGKU H. ADNAN BEURANSYAH



Pengantar Editor

“Tinta ulama tidak kalah dibandingkan dengan darah syuhada” karena ulama selalu mengajarkan, mencurahkan dan mencerahkan kehidupan anak manusia. Ulama dianggap pelita yang menerangi kegelapan umat, obor yang menggairahkan suasana alam ini. Lebih penting lagi, tinta ulama tidak pernah kering dan selalu menggoreskan hati sanubari manusia untuk bangkit menuju kehidupan yang lebih baik.

Dalam konteks sejarah, Aceh melahirkan banyak ulama dengan variasi karya dan kontribusinya dalam berbidang keilmuan. Lembaga pendidikan agama tempo dulu (baca: *dayah*) lebih *concern* pada pembelajaran ilmu agama yang menjadi embrio kelahiran alim ulama. Memang, Aceh memiliki sejarah panjang dalam melahirkan para ulama dengan segala kontribusi pemikiran untuk kemajuan. Kontribusi ulama di Aceh dimulai sejak pertama kali Islam menjadi agama resmi di Kerajaan Aceh Darussalam. Dalam bidang politik, ulama menjadi mitra raja dalam pengambilan kebijakan. Titah raja dijadikan sebagai adat yang dilandasi pada syariat. Dengan kata lain, tidak boleh ada adat yang berlainan dengan syariat.

Pemikiran dan kontribusi ulama pada masa ini menjadi pilar kejayaan dalam hidup berpolitik.

Ulama juga ikut memberikan kontribusi luar biasa ketika penjajah hendak mengeksploitasi negeri ini. Perannya bukan hanya pada tataran sumbangan pemikiran, tetapi juga ikut berjuang di medan perang. Dalam catatan sejarah, banyak ulama Aceh yang syahid dalam perang melawan Belanda.

Dalam bidang sosial budaya, ulama di Aceh telah meletakkan dasar-dasar kehidupan bagi umat Islam khususnya di Aceh dalam berinteraksi baik intern maupun antarumat beragama. Dalam bidang ekonomi, ulama telah melahirkan konsep muamalah yang sesuai dengan kemaslahatan manusia dengan prinsip: *la dharar wa la dhirar* (tidak membahaya dan dibahayakan). Dalam bidang pendidikan, ulama telah merintis lembaga pendidikan untuk mendidik kader di seluruh penjuru Aceh bahkan di nusantara dan kawasan internasional.

Pemikiran dan langkah mereka tersebut menjadi core bergerak bagi generasi sekarang dan mendatang dengan memodifikasinya sesuai dengan hajat zaman dan *makan* (tempat). Pembangunan Aceh ke depan tidak boleh terlepas dari panduan dan siraman para ulama yang terukir dalam catatan emasnya. Catatan itu berserakan dalam lembaran kitab, piagam, nisan, dan seterusnya. kelihaihan dan kecerdasan ulama Aceh terlihat dalam mahakarya yang pernah dihasilkannya. Teungku Syiah Kuala, laqab Abdurrauf al-Singkily, telah melahirkan tafsir perdana di bumi Asia Tenggara berbahasa Melayu. Dibandingkan dengan masa sekarang, zamannya Abdurrauf termasuk masa yang serba terbatas baik referensi maupun ketersediaan bahan material untuk penulisan. Demikian pula terlihat bagaimana kegairahan al-Tarusani dalam melahirkan sebuah kitab hukum. Kitab yang dilahirkannya itu merespon persoalan umat masa itu baik terkait dengan hukum pidana atau perdata. Substansi pemikiran hukum itu dielaborasi secara baik dalam mahakaryanya *Safinat Al-Hukkam Fi Takhlis Al-Khassam*.

Kemampuan sastra ulama Aceh juga tidak terkalahkan. Teungku Chik Pante Kulu telah melahirkan sebuah hikayat "*prang sabi*". *Hikayat Prang Sabi* telah menghibur para pejuang untuk terus bergerak maju melawan penjajah. Hikayat laksana obor api yang menghangatkan suasana dan mampu melawan penjajah.

Pemikiran-pemikiran tersebut dituangkan dalam karya mereka yang sebagiannya sudah usang di makan usia, sebagian yang lain hancur karena bencana. Seandainya tidak ada usaha maksimal dari generasi sekarang untuk menyelamatkan “*peunulang*” tersebut, maka masyarakat Aceh ke depan tak ubah bagaikan anak “mantan” orang kaya. Anak yang tidak bijak, menyia-nyaiakan *turath* (peninggalan) orang tuanya sehingga ia menjadi orang yang tidak ada bekal hidup.

Buku ini merupakan di antara salah satu usaha menuju ke arah tersebut dengan maksud merekam kembali pemikiran ulama Aceh dalam lintas sejarah, baik itu terakumulasi dalam tulisan terutama bagi mereka yang telah dipanggil Tuhannya maupun yang masih hidup melalui hasil wawancara dengan mereka.

Buku ini laksana setetes air dalam lautan pemikiran ulama yang amat luas. Tentu tidak dapat mengakomodir substansi pemikiran ulama Aceh dalam lintas sejarah secara komprehensif dalam melahirkan human resource di Aceh. Untuk itu, kehadiran karya ini diharapkan ini menjadi “cemeti” bagi generasi Aceh dalam merenungi dan menghikmahikan usaha yang pernah dicetus ulama Aceh di masa lalu untuk mengisi pembangunan Aceh.

Banda Aceh, September 2010

EDITOR



xi

Daftar Isi

Sambutan Ketua Komisi A DPRA --- v

Pengantar editor --- vii

Daftar Isi --- xi

Glosarium --- xiii

Bab Satu

Pendahuluan

Dasar pemikiran --- 3

Definisi ulama --- 6

Bab Dua

Ulama Aceh dalam Melahirkan *Human Resource*

Ulama Aceh dan pengembangan keilmuan --- 11

Ulama Aceh dalam percaturan politik --- 12

Ulama sebagai guru --- 13

Ulama dan perannya di bidang politik ---- 16

Harmonisasi ulama-umara --- 18

Ulama dalam membangun sumber daya manusia --- 20

Karakteristik dan eksistensi umara --- **22**
Keselarasan hubungan ulama-umara --- **28**
'Arif umara dan 'Izzah ulama dalam kebersamaan --- **29**
Dampak keselarasan ulama-umara --- **31**
Lensa sejarah harmonisasi ulama-umara di Aceh --- **33**

Bab Tiga

Pemikiran Ulama Aceh dalam Lintas Sejarah

Pemikiran kalam --- **39**
Pemikiran fiqh negara dan politik --- **71**
Pemikiran fiqh sosial ulama Aceh --- **93**
Pemikiran fiqh pendidikan ulama Aceh --- **117**
Pemikiran fiqh pidana Islam ulama Aceh --- **137**
Pemikiran fiqh perdata Islam ulama Aceh --- **153**
Pemikiran tafsir ulama Aceh --- **179**
Pemikiran tasawuf ulama Aceh --- **199**
Pemikiran ulama pasacakemerdekaan RI --- **227**

Bab Empat

Penutup --- **269**

Daftar Pustaka --- **271**

Biografi Editor --- **289**

Biografi Tim Penulis --- **290**



Glosarium

Aceh	Sebuah Negara yang berbentuk kerajaan paling berpengaruh dan cemerlang di Nusantara pada masa pemerintahan Sultan Iskandar Muda (1607-1636). Ia dinobatkan sebagai Sultan pada tanggal 29 Juni 1606 dalam versi Don Martin Affonso, sementara dalam naskah <i>Bustanul Salatin</i> menyebutkan Iskandar Muda dinobatkan menjadi Sultan pada 6 Dzulhijjah 1015 H (awal April 1607)
Bustanul Talathin	Kitab karya Syaikh Nuruddin Ar-Raniry yang artinya "kebun para Raja"

<p>Dayah Chik</p>	<p>Balai pendidikan setara dengan perguruan tinggi Islam seperti Zawiyah Cot Kala Peurelak atau boleh juga disamakan dengan Ma`had Ali bahkan ini merupakan perkembangan lanjutan dari Perguruan Tinggi Islam Peurelak yang dikekalkan hingga ke masa Kerajaan Aceh Darussalam. Materi yang diajarkan: Ilmu Tauhid, Fiqh, Tafsir, Hadits, Tasauf, Sejarah Tata Negara, Falsafat, Ilmu Falak, atau Astronomi</p>
<p>Dayah Cut</p>	<p>Balai pendidikan disamakan dengan sekolah Aliyah pada sistem pendidikan Islam modern. Adapun materi pokok yang diajarkan disini sebagai berikut: Fiqh, Tauhid, bahasa Arab, Tasawuf, Geografi, Ilmu Faraidh, dan Sejarah Tata Negara</p>
<p>Gampong</p>	<p>Wilayah/Desa yang berada di bawah otoritas mukim di Aceh</p>
<p>Geuchik</p>	<p>Penjabat atau pimpinan masyarakat gampong. Dalam istilah adat geuchik bagaikan “ayah” atau embah sedangkan teungku meunasah adalah “ibu” kepada gampong itu</p>
<p>Hadih Madja</p>	<p>Ungkapan yang mengandung pesan-pesan moral dan nasehat yang sangat berguna bagi kehidupan sosial masyarakat Aceh.</p>
<p>Hikayat</p>	<p>Hikayat-hikayat lama mengandung nilai sastra yang sangat tinggi. Hikayat-hikayat tersebut, sangat berperan dalam dakwah Islam di zaman lampau. Di samping itu, hikayat salah satu sumber yang dipakai oleh pengkaji sejarah untuk mengkaji sejarah Aceh</p>

<p>Meunasah</p>	<p>Tempat yang dijadikan pusat pendidikan agama bagi anak laki-laki maupun orang dewasa di Aceh. Setiap kampung ada satu Meunasah, yang berdampingan dengan Masjid. Di samping balai pendidikan, Meunasah juga digunakan sebagai tempat musyawarah bagi menyelesaikan perkara-perkara yang berlaku dalam masyarakat dan juga digunakan sebagai tempat menginap pria remaja dan tamu pria</p>
<p>Nanggroe</p>	<p>Wilayah dengan otonom yang diperintah oleh uleebalang, di beberapa wilayah tertentu di Aceh, di luar Aceh Besar, uleebalang disebut Raja atau keujruen</p>
<p>Panglima Sagoe</p>	<p>Kepala sagoe, diangkat dan diberhentikan serta tunduk langsung kepada Sultan. Khusus panglima Sagoe XXII, mendapat gelar turun temurun : Panglima Polem, Panglima Sagoe juga lazim disebut Uleebalang Sagoe</p>
<p>Prang Sabi</p>	<p>Perang suci dengan penuh semangat dalam memerangi kafir atau musuh-musuh agama</p>
<p>Rangkang/Dayah</p>	<p>Suatu lembaga tingkat lanjutan dari meunasah dan diadakan di setiap mukim. Tenaga pengajarnya dipanggil Tengku Lube. Pendidikan ini setara dengan SLTP. Pada peringkat ini murid diajarkan kitab dengan bahasa Arab, dan beberapa materi pokok sebagai berikut: Tauhid, Fiqh, Tafsir, Hadits, dan lain-lain</p>

<p>Sagoe</p>	<p>Federasi mukim-mukim di Aceh Besar. Ada tiga Sagoe yaitu Sagoe XXII, Sagoe XXV dan Sagoe XXVI. Angka yang terdapat setelah Sagoe menunjukkan jumlah mukim yang tergabung dalam Sagoe tersebut</p>
<p>Sultan</p>	<p>Kepala Negara dan pemerintahan. Diangkat berdasarkan hukum adat, yakni dipilih dari kalangan putera atau kerabatnya yang telah dewasa dan memiliki kemampuan fisik serta mental, berpengetahuan dunia dan akhirat</p>
<p>Teungku</p>	<p>Sapaan kehormatan yang diberikan masyarakat Aceh kepada orang yang mengetahui banyak tentang ilmu-ilmu keislaman ('ulama), dan istilah ini juga menjadi panggilan adat dalam masyarakat Aceh walaupun tidak 'alim dalam ilmu-ilmu keislaman. Paling tidak panggilan untuk orang yang mahir dalam ilmu-ilmu keislaman di Aceh ada tiga tingkatan, <i>pertama</i>, Teungku seperti yang telah diuraikan, <i>kedua</i>, Abu, yaitu orang yang memahami ilmu-ilmu keislaman dan memiliki karismatik, <i>ketiga</i>, Teungku Chik, ulama yang 'alim dalam ilmu-ilmu keislaman dan memiliki ketokohan.</p>
<p>Teungku Meunasah</p>	<p>Elite agama yang mengurus segala sesuatu yang berkaitan dengan masalah keagamaan (hukum) dalam suatu Gampong.</p>



سورة الفاتحة
 بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
 الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ
 إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ
 اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ
 صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ
 اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ

قَالَ لَقَدْ أَقْرَبَكَ أَنْ تَسْتَبِيحَ
 بِحَيِّ صِدْقٍ قَالَ إِنَّ سَأَلْتُكَ
 عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تَسْأَلْنِي
 قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِّي عَسْلاً
 فَإِنْ طَلَبْتَ حَبْتِي إِذَا أَنَا مَهْلِكٌ
 قَرِيبٌ اسْتَطَعْتُ مَا أَمَّا هَا
 فَأَبْرَأُكَ يَاقِينُ

Bab Satu Pendahuluan

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
 الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ
 إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ
 اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ
 صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ
 اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
 الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ
 إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ
 اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ
 صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ
 اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
 الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ
 إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ
 اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ
 صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ
 اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ



Dasar pemikiran

Aceh pernah menjadi salah satu kerajaan besar Islam di dunia pada masa Sultan Iskandar Muda. Kebesaran nama kerajaan Aceh tidak terlepas dari andil ulama dalam memberikan berbagai kontribusi yang sangat signifikan. Peran tersebut tidak pernah berhenti sampai di situ, mereka secara kontinyu melakukan inovasi pemikiran dan kebudayaan dalam rangka membangun kemajuan peradaban.

Pada masa prakemerdekaan Republik Indonesia, para ulama Aceh berperan selaku motivator sekaligus terlibat langsung sebagai aktor dalam peperangan melawan penjajah. Hal tersebut di antaranya terlihat dari “*Hikayat Prang Sabi*”, salah satu karya ulama yang mampu membakar semangat jihad dalam melahirkan *energizer* bagi para pejuang dalam menghadapi musuh.

Di era Kerajaan Samudera Pasai, peranan ulama Aceh telah mampu membawa harum nama Aceh ke pentas dunia. Prestasi tersebut terjadi pada masa Sultan Malaka berkuasa, ketika terjadi perbedaan pendapat antara ulama dari Bukhara dan Samarkand¹ dan ulama dari Khurasan dan Iraq mengenai

¹ Negeri yang disebutkan “*ma wara’a al-nahar*”, adalah Bukhara dan Samarkand. Brown, *Sejarah Melayu*, 249 catatan kaki 24.

dua pendapat yang berkenaan dengan aspek teologi. *Pertama*, terkait dengan perkataan, "*man qala Allah ta'ala khaliqun wa raziqun fi al-azali faqad kafara.*" Artinya, "Barangsiapa yang mengatakan Allah Ta'ala itu sebagai Pencipta dan Pemberi Rezeki sejak masa azali maka ia dianggap telah menjadi kafir". *Kedua*, terkait dengan perkataan, "*man qala inna Allaha ta'ala lam yakun khaliqan wa raziqan fi al-azali faqad kafara.*" Artinya "Barangsiapa yang mengatakan Allah bukan Pencipta dan Pemberi rezki sejak zaman azali maka ia juga dianggap telah menjadi kafir."²

Untuk menemukan jawabannya, Sultan Malaka telah mengirimkan utusan kepada ulama Aceh di Pasai. Mewakili ulama, Sultan Pasai memberikan jawaban yang memuaskan sehingga persoalan tersebut dapat diselesaikan dengan baik.

Sejarah di atas membuktikan salah satu upaya yang pernah ditempuh oleh ulama Aceh, dalam rangka mengangkat harkat dan marwah sultan yang sangat dekat hubungan kerjasamanya dengan para ulama. Pendekatan seperti yang dilakukan oleh sultan dan ulama Aceh di Pasai kiranya sangat patut diapresiasi dan ditulis dalam sejarah peradaban Islam Nusantara. Betapa tidak, Sultan Pasai telah dipercayakan oleh Sultan Malaka menjadi tuan rumah tempat menjawab berbagai persoalan agama ketika persoalan tersebut tidak bisa dijawab oleh sultan Malaka, sehingga jawabannya ada di Pasai.

Keharmonisan antara ulama dan sultan itulah salah satu faktor utama yang menjadikan Kerajaan Islam Pasai sebagai pusat pertama kajian Islam di Nusantara. Ulama mampu menjalin hubungan antara sultan Pasai dan Malaka dalam urusan dunia dan agama. Ulama telah diikutsertakan dalam memecahkan persoalan yang sedang dihadapi umat. Ketika terjadi perdebatan masalah agama, ulama diundang, dan duduk di samping sultan.³ Ulama pun telah mendapat posisi yang menggembirakan dalam Kerajaan Islam Pasai.

Kemampuan ulama dalam menghadirkan Hukum Islam bagi kalangan sultan dan lingkungan istana terkesan telah menambah kemuliaan kerajaan. Bahkan mata uang emas pertama di Asia Tenggara bergambar simbol Qurani *al-Malik al-'adil* (Raja yang Adil). Fenomena tersebut memberi implikasi bahwa pada saat itu sudah ada *Malik al-Salih* (Raja yang saleh). Ajaran

² *Sejarah Melayu...*, 155.

³ *Ibid.*, 101.

Alquran tentang keadilan telah dijadikan sebagai sistem kerajaan, yang pada gilirannya menjadi simbol kerajaan Islam di Nusantara.

Selanjutnya pada masa Kerajaan Aceh Darussalam, ulama juga telah berperan aktif sebagai penasehat hukum istana, di samping menjadi penyuluh agama bagi masyarakat luas. Pada akhir Abad XVI-XIX M, Kerajaan Aceh Darussalam mampu menggalang kekuatan ulama untuk menyebarkan hukum Islam ke seluruh Nusantara. Terdapat beberapa nama ulama yang sangat terkenal di Nusantara seperti Hamzah Fansury, Syamsuddin as-Sumatrany, Nuruddin al-Raniry, dan 'Abdurrauf as-Sinkily.⁴

Kiprah ulama periode berikutnya terutama terlihat setelah kedatangan kolonial Belanda di Aceh, yang berbeda dengan masa kejayaan Islam Aceh di Samudera Pasai. Ulama Aceh pada masa ini lebih memikirkan strategi perang menghadapi kolonialisme Belanda. Dalam beberapa waktu lamanya ulama terpaksa mengabaikan pengajaran di dayah-dayah dan menjadi pejuang di medan tempur. Perang Aceh melawan Belanda tergolong unik, karena yang menjadi komando perang adalah kebanyakan para ulama. Di bawah komando ulama para pejuang Aceh paling ditakuti dan sulit dikalahkan oleh pihak Belanda. Ulama telah membangun dua prinsip dasar di dalam jiwa pejuang-pejuang saat itu yaitu, "*isy kariman aw mut syahidan*" artinya "hidup mulia atau mati syahid". Nilai-nilai jihad itulah yang paling menonjol di dalam "*Hikayat Prang Sabi*" karya Teungku Chik Pante Kulu.

Dengan demikian tidak dapat dipungkiri bahwa peranan ulama di Aceh, baik di era Kerajaan Samudera Pasai, Kerajaan Aceh Darussalam, menjelang kemerdekaan Republik Indonesia dan bahkan sampai hari ini pun masih begitu besar dalam menengahi berbagai persoalan umat. Peristiwa demi peristiwa penting di Aceh seperti peristiwa Cumbok, Darul Islam dan lainnya juga telah melibatkan beberapa ulama terkenal. Ulama telah mampu memfasilitasi berbagai konflik yang terjadi pada saat itu, dan berhasil menciptakan suasana kembali sejuk dan damai.

Oleh karena itu, pemikiran dan pencerahan yang pernah diprakarsai dan dipraktekkan oleh para ulama, sebagaimana yang dipaparkan atas, perlu

⁴ Sumber lain menyebutkan, pada masa kerajaan Aceh, setelah Nuruddin dan sebelum 'Abdurrauf as-Sinkily adalah Saiful Rijal, seorang ulama berasal dari Minangkabau, yang nampaknya murid Hamzah dan Syamsuddin as-Sumatrany. Dia kembali ke Aceh setelah kepergian Nuruddin. Lebih lanjut mengenai hal tersebut, baca, Takeshi Ito, "Why did Nuruddin Ar-Raniry leave Aceh in 1054 A.H.?" *BKI* 134 (1978), 489-91.

dikaji ulang melalui penelitian dan penulisan yang sangat cermat, sehingga dapat dijadikan dokumentasi penting untuk Aceh. Tentu saja dokumentasi, penelitian dan penulisan buku-buku tentang pemikiran ulama Aceh sudah pernah dilakukan, baik oleh akademisi maupun para peneliti lainnya. Tetapi dokumentasi tersebut masih sangat terbatas dan hanya berkisar pada ulama terkenal saja seperti Hamzah Fansury, Nuruddin Ar-Raniry atau Abdurrauf as-Singkily, atau beberapa ulama lainnya. Padahal masih banyak sekali pemikiran ulama Aceh yang pernah berperan dan berjasa besar di Aceh, yang perlu diteliti atau dikaji ulang. Misalnya, pemikiran ulama di kawasan Aceh Jaya, Aceh Barat, Aceh Selatan, Pidie, Bireuen, Aceh Timur dan lain sebagainya. Menurut hemat kami, sejauh ini belum pernah dilakukan sebuah penelitian dan penulisan buku tentang ulama Aceh dalam melahirkan *human resource* secara representatif.

Melalui penelitian dan penulisan buku dimaksud diharapkan akan menghasilkan sebuah konsep dan kerangka teoritis secara komprehensif dalam rangka mengisi pembangunan Aceh dalam berbagai aspeknya. Upaya ini mutlak diperlukan karena Aceh dari masa ke masa dibangun atas dua pilar penting yaitu kekuatan “penguasa” (umara) dan sumbangan pemikiran “ulama”. Kedua pilar ini diibaratkan dua sisi mata uang logam yang saling memberikan nilai tambah satu sama lain. *Hadith madja* menyebutkan, “*lagee dzat ngeun sifeut; legee mata puteh ngeun mata itam*”. Artinya dalam mengisi pembangunan di Aceh antara penguasa (pemerintah) dan ulama saling menyatu dan memberikan dukungan satu sama lain.

Definisi ulama

Ulama adalah salah satu kata yang diderivasi secara etimologis dari unsur bahasa Arab, yaitu ‘ulama’ bentuk jamak dari kata, ‘alimun, maknanya yang mengetahui⁵ atau orang yang mempunyai pengetahuan secara mendalam. Jadi secara semantik ulama berarti orang-orang yang memiliki ilmu pengetahuan tentang agama.

Alquran secara berulang-ulang mengungkapkan kata ‘ulama’ di antaranya terdapat dalam surat al-Syu’ara, ayat 197 dan surat Fatir, ayat 28. Dalam surat al-Syu’ara, ulama yang dimaksudkan adalah ulama Bani

⁵ Muhammad Idris Abdurrauf al-Marbawi al-Azhari, *Kamus Arab-Melayu*, Juz. 1 (Mesir: Al-Babil Halabi wa Awladuh, 1350), 40.

Israil. Di sini Alquran mengkritik sikap mereka di kalangan Yahudi yang ingkar wahyu yang disampaikan oleh Nabi Muhammad saw., sedangkan mayoritas mereka mengetahui kebenarannya. Sedang dalam surat Fathir, ulama yang dimaksudkan adalah orang yang mengetahui sesuatu secara jelas. Muhammad Quraish Shihab dalam tafsirnya, "Al-Misbah", mengatakan bahwa semua kata yang terbentuk oleh huruf-huruf 'ain, lam dan mim, selalu menunjukkan kepada kejelasan, seperti 'alam (bendera), 'alamah (alamat) dan sebagainya.⁶ Mayoritas pakar agama seperti Ibn 'Asyur dan Thabathaba'i memahami kata ulama itu dalam arti yang mendalami agama. Yang dimaksudkan ulama oleh Thabathaba'i adalah mereka yang mengenal Allah Swt., dengan nama-nama, sifat-sifat dan perbuatan-perbuatan-Nya, pengenalan yang bersifat sempurna sehingga hati mereka menjadi tenang, keraguan serta kegelisahan menjadi sirna, dan nampak pula pengaruhnya dalam kegiatan mereka sehingga amal mereka membenarkan ucapan mereka. Sementara Thahir Ibn 'Asyur memahami ulama itu orang-orang mengetahui tentang Allah dan Syariat.⁷

Imam al-Ghazali dalam karyanya, "Ihya 'Ulumuddin" membedakan antara ulama dunia dan ulama akhirat. Menurutnya ulama dunia itu sibuk dengan urusan duniawi, mengurus kepentingan pribadi, dan mengumpulkan harta benda secara tamak, prinsip ini menurutnya sangat bertentangan dengan karakter yang dimiliki seorang ulama (*ulama al-su'*). Penjelasan ini dikokohkan, Al-Ghazali dengan mengutip tujuh hadits dan sembilah Atsar yang mengancam keras karakter ulama seperti itu.⁸ Sedangkan karakter ulama akhirat dapat terlihat pada gerak-geriknya, perbuatan yang penuh ikhlas, tidak bermaksud memperkaya diri, tanpa mengaharap imbalan dalam memberikan ilmu pengetahuan pada orang lain, beriman dan beramal shalih. Hal ini sesuai dengan prinsip Alquran dalam surat Fatir dimana Allah menjelaskan bahwa ulama adalah orang-orang yang takut, patuh dan tunduk kepada Allah Swt. (Q.S. Fathir: 28).

Nabi Muhammad saw., memberikan hak istimewa bagi para ulama yang mampu berbuat demikian, dan dia diberikan kedudukan untuk mengurus

⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, Juz. 11 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 466.

⁷ *Ibid.*

⁸ Al-Ghazali, *Ihya 'Ulumuddin*, (tp: tt), 58; dalam Rusjdi Ali Muhammad, *Revitalisasi Syari'at Islam di Aceh*, Cet. I (Ciputat: Logos Wacana, 2003), 79.

umat manusia setelah dirinya tiada. Dalam hadits yang diriwayatkan Ibn Majah dikatakan, “Sesungguhnya ulama adalah ahli waris Nabi, para Nabi tidaklah mewariskan emas dan perak, yang mereka wariskan adalah ilmu. Barangsiapa mengambil warisannya maka ia mendapat keuntungan yang sempurna” (H.R. Ibn Majah).⁹

⁹ Ibn Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bary*, Juz. 1 (Beirut: Dar al-Fikr, 1997), 192.



Bab Dua Ulama dalam Melahirkan Human Resource

...بسم الله الرحمن الرحيم
...الحمد لله الذي جعلنا من دمه
...والصلاة والسلام على من لا نبي بعده
...والله اعلم بالصواب

...قال اولئك انك ان تسيد
...بني صدر قال ان ساتك
...عن شين بعدها فلما اخبر
...قد باقتت من لثني عند
...فانطقت احني اذا اتيا اهل
...قريته استطعا اهاها
...قابوا ان يقصوهما فوجعا

...بسم الله الرحمن الرحيم
...الحمد لله الذي جعلنا من دمه
...والصلاة والسلام على من لا نبي بعده
...والله اعلم بالصواب

...قال اولئك انك ان تسيد
...بني صدر قال ان ساتك
...عن شين بعدها فلما اخبر
...قد باقتت من لثني عند
...فانطقت احني اذا اتيا اهل
...قريته استطعا اهاها
...قابوا ان يقصوهما فوجعا

...بسم الله الرحمن الرحيم
...الحمد لله الذي جعلنا من دمه
...والصلاة والسلام على من لا نبي بعده
...والله اعلم بالصواب

...قال اولئك انك ان تسيد
...بني صدر قال ان ساتك
...عن شين بعدها فلما اخبر
...قد باقتت من لثني عند
...فانطقت احني اذا اتيا اهل
...قريته استطعا اهاها
...قابوا ان يقصوهما فوجعا

...بسم الله الرحمن الرحيم
...الحمد لله الذي جعلنا من دمه
...والصلاة والسلام على من لا نبي بعده
...والله اعلم بالصواب

...قال اولئك انك ان تسيد
...بني صدر قال ان ساتك
...عن شين بعدها فلما اخبر
...قد باقتت من لثني عند
...فانطقت احني اذا اتيا اهل
...قريته استطعا اهاها
...قابوا ان يقصوهما فوجعا

...بسم الله الرحمن الرحيم
...الحمد لله الذي جعلنا من دمه
...والصلاة والسلام على من لا نبي بعده
...والله اعلم بالصواب

...قال اولئك انك ان تسيد
...بني صدر قال ان ساتك
...عن شين بعدها فلما اخبر
...قد باقتت من لثني عند
...فانطقت احني اذا اتيا اهل
...قريته استطعا اهاها
...قابوا ان يقصوهما فوجعا



Ulama dalam masyarakat Aceh merupakan salah satu kelompok yang amat penting meskipun sebagai pemimpin informal.¹ Hal itu terlihat bagaimana hubungan segi tiga yang sinergik antara ulama, umara dan masyarakat sejak zaman dahulu. Kondisi harmonis tersebut terlihat terutama dalam perjuangan terhadap agresi Belanda. Ulama mengambil peran penting yang memberikan motivasi, inspirasi dan pelaku aksi yang menyatakan “perang” melawan segala bentuk penjajahan.

Kedudukan ulama yang begitu dominan dalam masyarakat Aceh sebenarnya tidak hanya dalam peperangan melawan kolonial Belanda, tetapi sudah terjadi sejak proses Islamisasi di bumi Nusantara, yang Aceh merupakan singgahan pertama.

Ulama Aceh dan pengembangan keilmuan

Dalam bidang ilmu pengetahuan, ulama berperan sejak awal terbentuknya masyarakat Islam secara politik yakni masa kesultanan Aceh. Contoh konkrit tentang hal ini adalah pada masa pemerintahan Malik az-Zahir, Samudera Pasai. Ibnu

¹ Ismail Ya'kob, “Dayah Manyang” dalam Muliadi Kurdi (ed.), *Kajian Tinggi Keislaman* (Banda Aceh: Biro Keistimewaan dan Kesejahteraan, Prov. NAD, 2001), 171-172.

Bathutha yang pernah mengunjungi kerajaan itu pada tahun 1345 merekam bahwa raja yang memerintah sangat taat beragama dan bagindan senantiasa berkonsultasi dengan para ulama. Di antara mereka adalah Qadhi Syarif Amir Sayyid dari Shiraz dan Tajuddin dari Isfahan.²

Ketika masa kejayaan kerajaan Islam Aceh Darussalam, Syekh Syamsuddin as-Sumatrany pernah ditunjuk menjadi penasehat dan mufti kerajaan, diikuti oleh Syekh Nuruddin Ar-Raniry sebagai Qadhi al-Malik al-'Adil dan Mufti Muaddam pada periode berikutnya. Ulama ini bertugas tidak hanya dalam bidang agama, tetapi juga dalam ekonomi dan politik. Di samping itu, Syekh Abdurrauf as-Singkili juga pernah menjadi mufti dan Qadhi Malik al-Adil kerajaan Islam Aceh selama periode empat orang ratu di Aceh.³

Dalam percaturan dinamika politik dan keagamaan Abdurrauf telah banyak meninggalkan jasanya terutama dalam menyelesaikan konflik-konflik dalam masyarakat Aceh saat itu. Konflik tersebut antara lain: *Pertama*, konflik keagamaan yang terjadi antara pengikut wujudiyah yang dikembangkan oleh Hamzah Fansury dan Syamsuddin as-Sumatrany dengan pengikut ajaran Nuruddin Ar-Raniry yang menentang aliran wujudiyah. *Kedua*, ketika terjadi konflik politik antara ulama yang tidak sependapat dengan kepemimpinan wanita dengan ulama yang setuju bahwa wanita boleh menjadi pemimpin Negara dalam Negara Islam.⁴

Ulama Aceh dalam percaturan politik

Ulama Aceh sebagaimana disebutkan sebelumnya memiliki pengaruh yang besar bagi perjuangan membela tanah air. Ulama bergerak dengan segenap lapisan masyarakat untuk berjuang menghadap agersor yang mencoba menguasai Aceh. Seperti diketahui bahwa kedatangan Portugis di akhir abad ke-15 ke Nusantara didahului dengan niat ingin menjadikan wilayah ini sebagai “dunia baru’ Eropa. Perebutan untuk mendatangkan hasil-hasil bumi yang lebih murah harganya setelah berita dari para pedagang dan petualang yang telah berhasil menjelajahi wilayah luar Eropa.⁵

² *Ibid.*, 172.

³ *Ibid.*, 173.

⁴ *Ibid.*

⁵ M. Hasbi Amiruddin (ed.), *Aceh Serambi Mekkah* (Banda Aceh: Pemerintah Aceh, 2008), 277.

Pada masa Sultan Ali Mughayat Syah berkuasa, ulama yang paling berperan adalah Syekh Syamsuddin as-Sumatrany (1575-1630). Ia diangkat menjadi Qadhi Malikul Adil sebagai posisi kedua setelah raja dan masa ini ia jalani sejak Ali Mughayat Syah hingga masa pemerintahan Iskandar Muda. Kemantapan posisinya dalam sistem pemerintahan dan di kalangan istana dalam jangka waktu yang sangat lama dibandingkan dengan ulama lainnya sehingga tetap dalam posisi sebagai orang kepercayaan sultan.⁶

As-Sumatrany yang bernama lengkap al-Arif Billah Syekh Syamsuddin as-Sumatrany adalah murid Syekh Hamzah Fansury sekaligus mitra terbaiknya. Ia merupakan sosok ulama yang menjadi juru runding yang handal yang menurut Sir. James Lancaster merupakan syekh yang berwibawa, dihormati Sultan dan segenap rakyat Aceh.⁷

Ulama lain yang sangat berpengaruh pada masa kesultanan Aceh adalah Syekh Abdurrauf as-Singkily. Ia juga ditetapkan sebagai mufti dan Qadhi Malikul Adil selama empat ratu (1641-1699) memimpin kerajaan Aceh Darussalam. As-Singkily merupakan ulama yang sangat berpengaruh di Aceh pada penghujung abad ke-17. Ia lahir di Aceh Singkil pada tahun 1620 Masehi.⁸

Ulama sebagai guru

Ulama dalam perspektif historis lebih dominan diidentikkan sebagai gurunya umat. Hal ini dikarenakan ulama telah banyak menghabiskan waktu untuk mendidik umat ke jalan kebenaran. Sifat kesederhanaan dan keikhlasan inilah yang menjadi salah satu faktor utama dalam memproduksi *human resource* yang handal dan mampu bersaing di dunia global.

Menjalankan fungsi ulama Aceh sebagai guru terlihat dalam dua institusi penting, yakni *dayah* dan *meunasah*. Dua lembaga inilah tempat dimana para ulama mengasah otak para santri baik yang muda atau pun tua untuk menjadi khalifah yang baik di atas muka bumi ini.

Dalam sejarahnya, pembentukan dan pembinaan *human resource* sejak jauh dari zaman Sultan Iskandar Muda, *meunasah* dan *dayah* merupakan lembaga yang memiliki fungsi strategis. *Meunasah* dilihat dari fungsinya,

⁶ *Ibid.*, 278.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, 279.

berarti tempat mendidik anak, tempat beribadah, tempat mengurus dan merundingkan hal-hal yang berhubungan dengan kemaslahatan gampong; pengajian, pusat perayaan hari-hari besar Islam, tempat penyelesaian berbagai persengketaan dalam masyarakat yang berkaitan dengan kepentingan syi'ar Islam dan kepentingan masyarakat.⁹ Akumulasi kegiatan tersebut, ulama merupakan sosok yang berdiri pada garda depan sebagai *pioneer* dan aktor sekaligus.

Di tempat yang penuh aktivitas sosial keagamaan seperti itulah, anak-anak Aceh tumbuh berkembang. Mereka mengambil pelajaran secara langsung dari berbagai aktivitas tersebut, sehingga hasil tempaan secara efektif menjadi wujud internalisasi pengetahuan dan kesadaran dalam diri anak.¹⁰

Dalam tradisi pendidikan di Aceh, anak-anak sejak usia empat tahun diajar mengaji Alquran. Khusus anak laki-laki, dalam usia kurang dari 10 tahun diharuskan tidur di *meunasah* untuk dididik dan diajarkan mengaji Alquran oleh *Teungku Meunasah*¹¹ (gelar ulama yang berperan dalam sub masyarakat di Aceh). Pembinaan anak yang dilakukan ulama gampong sangat efektif dampaknya dan dianggap menjadi batu loncatan penting untuk melanjutkan pendidikan ke dayah saat itu. Di *meunasah*, anak-anak mendapatkan pengajian Alquran, praktek salat, etika interaksi sosial dan belajar kebersamaan.

Adapun dayah, yang dalam sejarahnya disebutkan bahwa lembaga yang tertua bernama *dayah* Cot Kala, merupakan model pendidikan sejak kerjaan Islam Perlak. *Dayah* Cot Kala sendiri dibangun oleh seorang ulama pangeran, Teungku Chik Muhamad Amin pada akhir pada abad III H ata awal abad X M. Berdasarkan tahun berdirinya, maka dapat dipastikan sebagai lembaga dan pusat pendidikan Islam pertama dalam sejarah pendidikan Islam di Aceh khususnya dan di nusantara pada umumnya.¹²

Dayah dan sekaligus *rangkang* pada saat itu merupakan lembaga untuk pembinaan manusia untuk menghasilkan para *teungku* atau ulama.

⁹ Darwis A Soelaiman (ed.), *Aceh Bumi Iskandar Muda* (Banda Aceh: Pemerintah Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2008), 147.

¹⁰ *Ibid.*, 148.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

Lembaga pendidikan ini secara operasionalnya juga membimbing para pelawat dan calon sufi oleh seorang syekh dan menjadikan rangkang sebagai tempat penginapan. Model semacam ini disebut *riba* atau *khanaqah* dalam khazanah keilmuan di Persia.¹³

Seseorang baru mendapatkan gelar *teungku*, sebagaimana disandang oleh ulama di Aceh, jika telah belajar di beberapa dayah di luar kampungnya. Ia juga dituntut untuk berhijrah dari satu dayah ke dayah yang lain sebagai salah satu bentuk jejeringan intelektual. Setelah proses ini berjalan dengan baik, maka si *meudagang* (santri) mendapatkan syahadah dari gurunya. Seorang guru memberikannya syahadah atau ijazah dalam bentuk pernyataan lisan, jika tingkat pengetahuan keilmuan yang sudah dimiliki telah mencapai standar, baik pemahaman terhadap kitab, bahasa Arab dan terampil dalam menyampaikan ilmu, seperti ceramah atau membaca khutbah pada hari Jum'at.¹⁴

Syahadah sendiri diperlukan terkait dengan keabsahan seseorang calon *teungku* (si *meudagang*) untuk mengajarkan ilmunya atau mendirikan dayah sendiri. Dengan demikian secara tidak langsung menjadi syarat dan sarana bagi seseorang calon *teungku* untuk menekuni dan mengembangkan profesi keilmuan dan keulamaannya.¹⁵

Menurut temuan James T. Seigel, *meudagang* dengan perpindah-pindah lembaga dilakukan untuk memperoleh kemapanan (*to be stronger*). Temuan ini dielaborasi *Nouruzzaman Shiddiqi* bahwa seseorang calon *teungku* berpindah-pindah dayah karena dua alasan besar dan tujuan penting. *Pertama*, untuk menghimpun semua ilmu yang diajarkan di sejumlah dayah secara variatif. Setiap dayah memiliki spesialisasi dan spesifikasi prioritas ilmu yang dikembangkan, terutama terkait erat pula dengan kepakaran *teungku* yang memimpin satu *dayah*. Misalnya ada dayah yang mengkhususkan pada ilmu alat (bahasa Arab) dengan cabang-canganya seperti *Nahw*, *Sharf*, *Balaghah* dan seterusnya. Ada pula *dayah* yang memprioritaskan dalam kajian Tafsir dengan kitab-kitab standar yang dikajinya; ada pula yang mengkhususkan hadis serta Fiqh-ushul Fiqh.¹⁶

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, 149.

¹⁵ *Ibid.*, 150.

¹⁶ *Ibid.*

Kedua, dengan berpindah-pindah dayah, seorang calon *teungku* akan memperoleh wawasan keilmuan dan kemasyarakatan yang komprehensif, memiliki variasi tersendiri jika dibandingkan dengan sosiokultural *dayah* lain beserta masyarakat yang mengitarinya, sebab dalam kebiasaan setiap dayah berbaur dengan masyarakat. Oleh karena berpindah-pindah dayah, di samping menjadi syarat untuk bergelar *teungku*, pada tataran substantifnya, sebagai strategi pembentukan kepribadian dan kemampuan seseorang dalam *meudagang* atau calon *teungku* tadi untuk mensosialisasi dirinya dalam masyarakat.¹⁷

Uraian di atas menunjukkan betapa ketat para generasi yang dikaderkan menjadi ulama yang otomatis kemudian menjadi guru dengan ragam pengetahuan dan pengalaman yang diperolehnya semenjak awal pembelajarannya.

Ulama dan perannya di bidang politik

Tergores dalam sejarah bagaimana ulama Aceh memainkan peran dalam ranah politik. Sebagai suatu contoh, seorang ulama Aceh terkenal yang mampu melakukan itu adalah Syamsuddin al-Sumaterany yang disebut sebagai murid Hamzah Fansury. Nama lengkapnya adalah Syamsuddin ibn Abi ‘Abdullah as-Sumatrany. Kelahiran Pasai ini kemudian juga akrab dipanggil dengan Syamsuddin Pasai. Adapun penisbahan pada lafaz “as-Sumatrany” itu merujuk kepada nama bekas kerajaan besar di zaman dahulu yang selalu diintegrasikan menjadi kerajaan Pasai yang digagas oleh Malikus Saleh.¹⁸ Peran yang dimainkan Syamsuddin dan karismanya memang menggugah orang lain untuk mengikuti titahnya. Dalam sebuah hikayat singkat disebutkan:

Maka pada ketika itu Syekh Syamsuddin itulah dan segala padeta dan segala syarif dan segala hulubalang yang bernama Sri Rama ada hadir menghadap Syah ‘Alam, maka membaca Fatihah dan segala pendeta dan segala syafir mengatakan amin, main.¹⁹ Lebih lanjut John Davis sebagaimana disebutkan Mohammad Said mengatakan bahwa di Aceh banyak sekali pesantren, semau anak-anak ramah belajar. Ia menambahkan bahwa waktu

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Mohammad Said, *Aceh Sepanjang Abad* (Medan: Waspada, 1981), 323.

¹⁹ *Ibid.*, 324.

itu Aceh mempunyai kepala ulama (baca: ulama tersohor) dan banyai orang yang alim. Juga ada seorang yang amat dihormati dengan menggunakan pakaian khusus, dan ia sangat dihormati raja.²⁰

Syekh ini terkenal mahir dalam berdiplomasi. Sebagai contoh, suatu ketika terjadi dialog antara Syekh dan James Lancaster. Lancaster dalam posisi sebagai utusan Inggris yang membawa permohonan guna berdagang. Dalam dialognya, Syekh mengatakan: “Tuan, apa alasan Tuan, yang kiranya dapat kita ajukan kepada Sultan, untuk menyakinkna baginda supaya beliau bersedia menyetujui permintaan tuan?”. Selanjutnya Syekh memberikan saran-saran supaya alasan yang dimaksud dideskripsikan dalam bentuk tulisan untuk memudian dipersembahkan kepada Sultan.

Uraian di atas menunjukkan betapa seorang ulama Syamsuddin memaikan peran politik dalam mendampingi sang Sultan. Ternyata tidak hanya di bidang agama, tetapi juga di bidang-bidang yang lain. Teuku Iskandar, sebagai dikutip Mohammad Said mengatakan bahwa Syamsuddin sebagai penasihat bagian agama Sultan Iskandar muda, tidak hanya berfungsi sebagai tenaga ahli bidang persoalan dalam negeri, tetapi juga bidang politik luar negeri.²¹

Menurut kisah Federick de Houtman mengisahkan tentang posisi Syekh Samsuddin sebagai pendamping Sultan al-Mukammal. Rekamannya menerangkan bahwa Syekh ikut dalam pertemuan penting yang terdiri dari tujuh orang, yang pada saat yang sama, Sultan menerima de Houtman pada tanggal 10 September 1599. Keterlibatan Syekh dalam pertemuan ini menunjukkan bahwa ia memainkan peran dalam menenentukan kebijakan luar negeri dan ekonomi. Sesuatu yang menarik menurut Federick adalah saran-saran Syekh ketika Federick dan teman-temannya ditangkap. Saat itu, Syekh menyarankan agar ia dengan sukarela memeluk agama Islam dengan mengucapkan kalimah syahadat. Semua tahanan ini kemudian dibebaskan berkat rayuan Pangeran Maurits. Di antara mereka banyak pula yang memeluk Islam dan melakukan sunat Rasul.²²

Kemampuan politik Syamsuddin tentu dibarengi integritas keilmuannya yang tinggi. Van Nieuwenhuijze mencatat bahwa Syamusddin menulis

²⁰ *Ibid.*, 324.

²¹ *Ibid.*, 325.

²² *Ibid.*, 326.

sebanyak 12 macam ilmu, sebagian berupa koleks Snouck Hurgronje dan sebagian lagi dicatat dalam katalogus van Ronkel, Joynboll, dan lain-lain sepanjang yang diketahui karya tersebut disimpan di Perpustakaan Leiden, Belanda. Di antara karya adalah *Jawhhar al-Haqaiq* (bahasa Arab), *Nurul Daqaiq* (Arab-Melayu), *Mir'atul Mukmin* (Arab-Melayu), *Rasatul Bayyin Mulahazat al-Muwahhidin wal Mulhidin fi dzikrillah* (bahasa Arab), *Min'atul Iman* (Melayu), *Dzibr da'ra qab Qausain aw adna* (bahasa Melayu), *Mir'atul Muhaqiqin* (bahasa Melayu), *Muatul Haqiqa* (bahasa Melayu), *Tanbih al-Tullah* (bahasa Melayu) dan mungkin sekali Syarh Rubai' Hamzh al-Fansury yang belum berhasil disimpan naskahnya oleh perpustakaan.²³

Syamsuddin disebutkan sebagai orang yang mengarang surat-surat kerajaan antara lain surat Sultan Iskandar Muda kepada James I, Raja Inggris. Peran ini berakhir dengan berpulangnya Sultan kerahmatullah pada tanggal 24 Februari 1630 M.

Harmonisasi ulama-umara

Harmonisasi dalam kamus besar bahasa Indonesia diartikan dengan pencarian keselarasan.²⁴ Dalam pengertian yang sempit, harmonisasi mempunyai makna sebagai usaha bersama untuk menyamakan pandangan, penilaian atau langkah tindakan²⁵ guna dapat mencapai tujuan kemaslahatan umat manusia dalam lingkup dan kawasan tertentu.

Ada dua pilar penting yang mendamaikan kehidupan di atas muka bumi ini yakni ulama dan umara. Esensi dua pilar ini tentu diukur dengan peran dan sepak terjangnya dalam mewarnai kehidupan manusia secara keseluruhan. Umara sering diformulasikan dengan pemimpin formal yang menentukan kebijakan dan kebajikan yang mesti dilaksanakan. Biasanya pemimpin ini memiliki hirarkhi komando atau garis perintah secara vertikal. Artinya kebaikan di puncak akan memberikan efek rahmat hingga ke akar rumput. Sebaliknya bila ada *misleading* di atas akan memberikan dampak yang negatif hingga ke tataran yang paling bawah. Sedangkan "ulama" sering diidentikkan dengan pemimpin non-formal. Mereka secara eksplisit

²³ *Ibid.*, 327.

²⁴ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1996), 342.

²⁵ www.legalitas.org.

tidak disebut pemimpin, tetapi eksistensi dan perannya kadang kala menyeimbangi, kalau tidak mengalahkan, pimpinan formal.

Dalam konteks sejarah, keharmonisan dua pilar itu telah memberikan kemajuan yang luar biasa baik dalam pembangunan fisik materil maupun mental-spirituil. Bila umara memiliki otoritas dan *policy maker* (pembuat kebijakan), maka ulama dijadikan mitra yang memberikan pertimbangan dan masukan dalam membuat perencanaan dan program. Kalau perlu, umara memberikan *support* (dukungan dana) agar ulama dapat berkkiprah lebih banyak dan berkontribusi demi kemaslahatan umat.

Pada masa al-Ma'mun²⁶ misalnya, para ulama diberikan gaji yang cukup agar mereka dapat tekun dan *concern* pada penelitian yang sedang dilakukannya. Demikian halnya pada masa Khalifah al-Mansur²⁷, dikabarkan bahwa ia pernah memerintahkan penerjemahan naskah-naskah filsafat dan sains Yunani dengan upah yang besar kepada para penerjemahnya.²⁸ Ulama merasa beruntung karena inovasi yang mereka lakukan mendapatkan gaji dan insentif yang memadai. Ahmad Dallal mengilustrasikan apresiasi para khalifah seperti al-Ma'mun terhadap kegiatan ulama termasuk di dalamnya kegiatan terjemahan sebagai berikut:

²⁶ Al-Ma'mun adalah khalifah yang ketujuh dari Dinasti Abbasiyah. Nama lengkapnya adalah 'Abd Allah al-Ma'mun ibn Harun al-Rasyd. Ia memerintah dari tahun 813 M/198 H setelah terjadinya perang saudara. Ia termasuk orang yang tertarik untuk mengembangkan bahasa Arab dan pemikiran Islam. Karena itulah, ia mendirikan sebuah lembaga untuk kajian Filsafat dan penerjemahan di Kota Baghdad dengan nama *Bayt al-Hikmah*. Ia termasuk sosok khalifah yang memburu manuskrip-manuskrip di Konstantinopel, dimana tradisi Yunani dikembangkan sedemikian tinggi. Sejak itu, kualitas dan mutu terjemahan-terjemahan terbaik diperbaiki dengan baik sekali. Ian Richard Netton, *a Populare Dictionary of Islam* (Illinois: NTC Publishing Group, 1992), 160; Marshall G.S. Hodgson, *The Adventure of Islam*, diterjemahkan oleh Mulyadhi Kartanegara, *Iman dan Sejarah dalam Peradaban Dunia* (Jakarta: Paramadina, 2002), 85.

²⁷ Al-Mansur adalah khalifah yang kedua dari Dinasti Abbasiyah. Nama lengkapnya adalah 'Abd Allah ibn Muhammad 'Ali ibn 'Abd Allah al-'Abbas. Ia memerintah dari tahun 754 M sampai dengan 785 M. Dalam melaksanakan fungsi kekhalfahannya, Al-Mansur ikut memperkuat fondasi keilmuan saat itu. Ia termasuk pelopor dalam pembentuk beberapa aparaturnegara, termasuk pembentukan koordinator departemen, lembaga protokol negara, sekretaris negara, kelopolisian negara dan lembaga kehakiman negara. Karena itu, dia dianggap orang yang mengokohkan akar pemerintahan Bani Abbasiyah, menstabilkannya, dan membereskan fondasi-fondasinya. Dia meninggal di kota Mekkah pada saat melakukan ibadah haji tahun 778 M. Marshall G.S. Hodgson, *The Adventure of Islam...*, 67-71; Jaih Mubarak, *Sejarah Peradaban Islam* (Bandung: Bani Quraisy, 2005), 118-119; Ahmad al-'Usairi, *al-Tarikh al-Islami*, diterjemahkan oleh Samson Rahman dengan judul *Sejarah Islam Sejak Zaman Nabi Adam hingga Abad XX* (Jakarta: Akbar, 2002), 222-225.

²⁸ Amin Abdullah, *Penerjemahan Karya Klasik*, dalam Taufik Abdullah (ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam* (Jakarta: Ichtar Baru Van Hoeve, 2005), 18.

“During the reign of the Abbasid caliph al-Mamun (r. 813-33), translation activities gained considerable momentum, dan they continued under several successors. Translations were frequently produced at the request of patrons who commissioned and financed them. In addition to such rulers as al-Mamun, these patrons included government officials and civil servants as well as scientists and physicians often employed by members of political elite”.²⁹ (Selama kekuasaan khalifah Abbasiyah al-Ma'mun (memerintah dari 813-833 H), kegiatan penerjemahan mendapatkan tempat yang diperhitungkan, dan hal ini berlanjut pada masa beberapa khalifah setelahnya. Terjemahan-terjemahan sering dihasilkan atas permintaan para penggemar dan mereka ikut mendanainya. Ditambah lagi pada masa para khalifah seperti al-Ma'mun, para penggemar ini termasuk staff pemerintah dan pegawai negeri sipil, juga para ilmuwan dan dokter sering dipekerjakan oleh para elit politik).

Historisitas itu menunjukkan kemesraan hubungan antara ulama-umara dalam membangun peradaban dan kemakmuran ini ternyata menjadi sebuah keniscayaan. Dalam tulisan ini, harmonisasi ulama dan umara ditekankan pada bentuk hubungan mesra ulama-umara dalam mengidentifikasi problematika umat, mencari format solusi dan kemudian mengaplikasi dalam tataran nyata.

Ulama dalam membangun sumber daya manusia

Dari aspek kebahasaan kata ulama berasal dari unsur bahasa Arab yaitu 'alim. Menurut lughawi bermakna al-muttashaf bi al-'ilmi (orang yang berilmu).³⁰ Terma lain yang direfer kepada ulama seumpama ilmuwan agamis, orang terpelajar, qadhi, faqih, ayatullah dan seterusnya.³¹ Sayyid Qutub dalam tafsirnya "*Fi Zhilalil Quran*" memberi definisi sebagai, "Orang yang berilmu tentang Allah (memiliki ilmu pengetahuan keagamaan) dan keulamaan serta takut kepada-Nya." Di dalam hadis juga dijelaskan bahwa kedudukan ulama dalam masyarakat dan negara adalah pewaris Nabi, "*Al-*

²⁹ Ahmad Dallal, *Science, Medicine, and Technology, the Making of a Scientific Culture*, dalam John L. Esposito (ed.), *the Oxford History of Islam* (New York: Oxford University Press, 1999), 160-161.

³⁰ Louis Ma'luf, *Qamus al-Munjid* (Beirut: Dar al-Masyriq, 2002), 526.

³¹ Ian Richard Netton, *A Popular Dictionary of Islam* (Illinois: NTC Publishing, 1992), 251.

ulama waratsatul anbiya” artinya ulama adalah warisan para nabi. Ulama memiliki karakteristik sebagai *tabligh* (menyampaikan), *tabyin* (menjelaskan), *tahkim* (memutuskan perkara agama) dan *uswah* (contoh teladan).

Ulama sebagai pemuka agama atau pemimpin agama yang bertugas untuk mengayom, membina dan membimbing umat Islam baik dalam masalah-masalah agama maupun masalah sosial kemasyarakatan sehari-hari.³²Sedangkan umara sebagaimana disebutkan sebelumnya adalah pemimpin pemerintahan.³³Program-program pemerintahan akan berjalan lancar bila keduanya saling memberikan kontribusi pembangunan.

Di dalam Alquran, kata 'ulama' secara eksplisit dinyatakan di dalam dua ayat, pertama dalam surat asy-Syu'ara ayat 197, dan kedua di dalam surat Fathir ayat 28. Ayat pertama meskipun berkaitan dengan Bani Israel, menunjukkan bahwa seseorang itu dikatakan ulama apabila memiliki keluasan dan kedalaman ilmu-ilmu agama, tempat orang bertanya dan meminta fatwa. Ayat kedua menunjukkan bahwa seseorang dikatakan ulama, apabila memiliki rasa *khasysyah* 'takut dan cinta' yang tinggi kepada Allah Swt., senantiasa memelihara hubungan dengan Khaliqnya. Fatwa dan ilmu yang disampaikannya kepada masyarakat, mencerminkan taqwanya kepada Allah Swt. Ulama itu bukanlah semata-mata orang yang banyak ilmunya, akan tetapi banyak *kasyhsyah* (takut) kepada Allah Swt.

Sementara itu, di dalam hadis Nabi yang menerangkan tentang ulama, hampir seluruhnya menerangkan tentang akhlak dan kepribadiannya; sikapnya terhadap hak dan batil; sikapnya terhadap umat, dan sikapnya terhadap penguasa.³⁴

Rasulullah saw., bersabda, “Gambaran ulama di muka bumi adalah seperti bintang-bintang di langit yang memberi petunjuk dalam kegelapan di darat dan di laut. Apabila bintang-bintang itu terbenam, maka dikhawatirkan orang-orang akan tersesat jalannya” (H.R. Imam Ahmad).

Sepanjang sejarah, 'ulama bisa dibedakan menjadi dua kelompok, yakni *'ulama kultural* (seperti *al-Ashab* dari aliran *Mu'tazilah*) dan *'ulama struktural* (seperti Imam al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah). Ulama yang cenderung kepada kelompok struktural lebih memfokuskan dirinya untuk

³² <http://id.wikipedia.org>.

³³ <http://bahtera.org>.

³⁴ <http://www.sebi.ac.id>.

mengurus umat dalam hal agama dan tidak ingin terlibat langsung dengan percaturan politik yang ada. Sedangkan yang cenderung kepada kelompok struktural, mereka ingin membantu mewujudkan kemaslahatan umat dengan cara terlibat langsung dalam pembuatan kebijakan-kebijakan yang dibuat untuk kepentingan umat. Dalam penerapan keilmuan dan pengaruhnya di masyarakat kita bisa melihat bahwa kiyai yang cenderung terfokus dalam kultural, lambat tapi dapat bertahan lama di masyarakat, sedangkan kiyai dalam jajaran struktural, pengaruh mereka kepada masyarakat mungkin akan cepat tapi biasanya tidak bertahan lama.³⁵

Karakteristik dan eksistensi umara

Secara bahasa kata umara berasal dari kata *amir* yang berarti *man tawalla amra qawmin wa in lam yakun min ashlin syarif* (orang yang diberikan otoritas untuk *memanage* urusan suatu kaum meskipun tidak berasal dari bangsawan³⁶ atau disebut juga dengan pemimpin. Umara dalam konteks Islam terutama *fiqh siyasah dustruiyyah* (diskursus pemikiran politik Islam) memiliki urgensi tersendiri dalam mengatur kehidupan sosial masyarakat guna mencapai tujuan bersama.³⁷

Karakteristik umara

Dalam menggapai idealisme tersebut, pemimpin itu seyogianya berkarakter (1) Amanat dan adil sebagaimana disebutkan dalam Alquran:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا (٥٨)

”Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha mendengar lagi Maha Melihat” (Q.S. An-Nisaa’(4): 58).

³⁵ <http://www.fahmina.or.id>.

³⁶ Louis Ma'luf, *Qamus al-Munjid...*, 18

³⁷ Muhammad Nur, “Negara dalam Islam,” *Sosio-religia*, Vol. 8, Edisi Khusus (Yogyakarta: Linksas, 2009), 117.

(2) Saleh sebagaimana firman-Nya dalam Alquran:

وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ

”Dan sungguh Telah kami tulis didalam Zabur³⁸ sesudah (Kami tulis dalam) Lauh Mahfuzh, bahwasanya bumi Ini dipusakai hamba-hamba-Ku yang saleh (Q.S. Al-Anbiyaa’ (21): 105)

(3) Faktor ketiga karakter yang harus dimiliki oleh ulama adalah memiliki berwawasan tentang pengetahuan. Ini sebagaimana dijelaskan dalam Alquran:

وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

”Nabi mereka mengatakan kepada mereka: “Sesungguhnya Allah Telah mengangkat Thalut menjadi rajamu.” mereka menjawab: “Bagaimana Thalut memerintah kami, padahal kami lebih berhak mengendalikan pemerintahan daripadanya, sedang diapun tidak diberi kekayaan yang cukup banyak?” nabi (mereka) berkata: “Sesungguhnya Allah Telah memilih rajamu dan menganugerahinya ilmu yang luas dan tubuh yang perkasa.” Allah memberikan pemerintahan kepada siapa yang dikehendaki-Nya. dan Allah Maha luas pemberian-Nya lagi Maha Mengetahui” (Q.S. Al-Baqarah (2): 247).

(4) Faktor keempat yang harus dimiliki oleh ulama adalah sebagaimana dijelaskan di dalam surat An-Nisaa’ 83:

وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا

”Dan apabila datang kepada mereka suatu berita tentang keamanan ataupun ketakutan, mereka lalu menyiarkannya. dan kalau mereka menyerahkannya

³⁸ yang dimaksud dengan Zabur di sini ialah seluruh Kitab yang diturunkan Allah kepada nabi-nabi-Nya. sebahagian ahli tafsir mengartikan dengan Kitab yang diturunkan kepada Nabi Daud as. dengan demikian Adz Dzikir artinya adalah Kitab Taurat.

kepada Rasul dan *ulil Amri* di antara mereka, tentulah orang-orang yang ingin mengetahui kebenarannya (akan dapat) mengetahuinya dari mereka (rasul dan *ulil Amri*)³⁹. Kalau tidaklah Karena karunia dan rahmat Allah kepada kamu, tentulah kamu mengikut syaitan, kecuali sebahagian kecil saja (di antaramu)”(Q.S. An-Nisaa’ (4): 83).

Di samping penjelasan tentang kriteria-kriteria sosok pemimpin, Alquran juga mengabadikan dalam banyak ayat tertera sejumlah nama tokoh/pemimpin masyarakat dari umat-umat terdahulu, bukan saja pemimpin/pahlawan perjuangan kebenaran dan keadilan seperti para nabi dan rasul, tetapi juga diabadikan nama tokoh-tokoh pemimpin kezaliman (ketidakbenaran dan ketidakadilan) seperti Firaun, Haman, Qarun, Namruz dan lain sebagainya. Semua umat zaman akhir ini diajak berfikir dan mengambil *'itibar* (pelajaran) dari sejarah masa lalu, di antaranya betapa perilaku yang berubah dalam diri para pemimpin (dari komitmen idealisme ke penyelewengan) berujung pada merajalelanya kezaliman dan penindasan (ketidakbenaran dan ketidakadilan), dan akhirnya menyeret mereka bersama-sama dengan umatnya ke dalam suatu perubahan total dimana rakyat ditelan oleh krisis, yang disadari atau tidak, mereka para pemimpin telah menjadi faktor penyebabnya. Alquran menjelaskan bahwa hal yang demikian itu, yakni kehidupan jaya yang mereka nikmati berubah menjadi derita. Ini terjadi tidak lain disebabkan oleh perilaku mereka sendiri, baik dalam bersikap, gaya hidup dan perilakunya yang berujung pada kezaliman sampai kepada penindasan⁴⁰ sebagaimana disebutkan dalam al-Anfal:

ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

”(Siksaan) yang demikian itu adalah Karena Sesungguhnya Allah sekali-kali tidak akan meubah sesuatu nikmat yang Telah dianugerahkan-Nya kepada suatu kaum, hingga kaum itu meubah apa-apa yang ada pada diri mereka sendiri,⁴¹ dan Sesungguhnya Allah Maha mendengar lagi Maha Mengetahui” (Q.S. al-Anfal (8) : 53).

³⁹ Menurut mufassirin yang lain maksudnya ialah: kalau suatu berita tentang keamanan dan ketakutan itu disampaikan kepada Rasul dan *ulil Amri*, tentulah Rasul dan *ulil amri* yang ahli dapat menetapkan kesimpulan (istinbat) dari berita itu.

⁴⁰ <http://n2.nabble.com/Kepemimpinan-Dan-Keteladanan-td3421500.html>.

⁴¹ Allah tidak mencabut nikmat yang telah diimpahkan-Nya kepada sesuatu kaum, selama kaum itu tetap taat dan bersyukur kepada Allah.

Ada beberapa penambahan karakteristik lain yang perlu dipenuhi mengingat urgensi seorang pemimpin. Al-Farra menyatakan bahwa mereka yang dicalonkan itu mesti memiliki syarat-syarat antara lain: *Pertama*, (dalam konteks kekhalifahan) bersuku Quraisy, *kedua*, memiliki kriteria sebagaimana halnya Qadhi, yaitu merdeka, baligh, berilmu dan adil. *Ketiga*, memiliki ketegasan dan kemampuan dalam peperangan, politik dan melaksanakan hukum tanpa terbawa oleh perasaan kasih sayang. *Keempat*, memiliki kemampuan lebih dalam hal ilmu dan agama.⁴²

Sifat-sifat lain yang mendasari kepemimpinan adalah kecakapan memimpin. Setidaknya mencakup tiga unsur kecakapan pokok, yaitu [1] Kecakapan memahami individual, artinya mengetahui bahwa setiap manusia mempunyai daya motivasi yang berbeda pada berbagai saat dan keadaan yang berlainan. [2] Kemampuan untuk menggugah semangat dan memberi inspirasi. [3] Kemampuan untuk melakukan tindakan dalam suatu cara yang dapat mengembangkan suasana [iklim] yang mampu memenuhi dan sekaligus menimbulkan dan mengendalikan motivasi-motivasi. Pendapat lain, menyatakan bahwa kecakapan memimpin mencakup tiga unsur pokok yang mendasarinya yaitu [1] Seseorang pemimpin harus memiliki kemampuan persepsi sosial [*social perception*]. [2] Kemampuan berpikir abstrak [*ability in abstract thinking*], [3] Memiliki kestabilan emosi [*emosional stability*].⁴³

Ketetapan syarat ideal seorang pemimpin dalam Islam diakui oleh Snouck Hougranje. Persyaratan itu terkait dengan aspek pribadi, intelek dan peribadatan agamanya dan seterusnya berkaitan dengan hak dan kewajiban yang sekecil-kecilnya memiliki landasan hukum detail. Sang imam (baca: *umara*) tambahnya, memperoleh kewenangan dripilihan masyarakat yang alam hal ii diwakili oleh sejumlah besar daerah pemiliihan yang terdiri dari “orang-orang yang diberi kekmuasaan untuk mengikat dan melonggarkan.”⁴⁴

Eksistensi umara

Adanya sosok yang menjalankan pemerintahan sesuai dengan ketentuan qanun (undang-undang) termasuk fondasi penting dalam

⁴² Abu Ya'la Muhammad ibn al-Husayn al-Farra', *al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Beirut: Dar al-Kutub, 2000), 20.

⁴³ www.sanaky.com.

⁴⁴ Snouck Hurgronje, *The Achehnese*, (terj.), Ng. Singarimbun, “Aceh di Mata Kolonialis” (Jakarta: Yayasan Soko Guru, 1985), 362.

suatu negara. Dengan eksistensinya maka dapat menghasilkan peraturan-peraturan, mengatur kebebasan, menetapkan pajak, menetapkan hukum bagi pelaku kriminal sehingga mengantarkan kepada sebuah kondisi yang aman dan tenteram.⁴⁵

Urgensitas keberadaan pemimpin tersebut menjadi suatu yang mutlak sebagaimana disebutkan Imam Ahmad- sebagaimana dikutip al-Farra': *al-Fitnat idza lam yakun imam yaqum bi amr al-nas* (akan menjadi sebuah fitnah jika tidak ada seorang imam yang menjalankan permasalahan yang dihadapi masyarakat).⁴⁶

Dalil akan keharusan adanya pemimpin itu dapat dirujuk kepada riwayat dimana para sahabat berbeda pendapat di al-Saqifah. Al-Anshar berkata: Di antara kami ada *amir*, dan di antara kalian ada *amir*. Abu Bakar dan Umar menolak perkataan tersebut. Mereka berkata, "Sesungguhnya Arab tidak akan memegang (kepemimpinannya) melainkan orang-orang ini yang dari Quraisy. Inti dari riwayat ini adalah andaikata bukan karena kepemimpinan itu menjadi sebuah kewajiban maka akan muncul perdebatan dan diskusi yang rumit. Mungkin ada yang akan berkata: Itu tidak wajib, baik dari Quraisy atau non-Quraisy".⁴⁷

Urgennya keberadaan kepemimpinan ini dapat dilihat pada waktu Nabi Muhammad saw., wafat. Hal yang pertama kali dilakukan oleh kaum muslimin adalah berupaya untuk menemukan dan mengangkat seorang pemimpin baru lebih dahulu dari pada pengurusan jenazah beliau. Kondisi ini menggambarkan betapa dalam suatu masyarakat, keberadaan seorang pemimpin adalah merupakan suatu hal yang sangat urgen, karena dalam suatu masyarakat adanya kekosongan kepemimpinan akan membawa kepada keadaan yang kacau balau karena tidak ada yang dapat mengarahkan komunitas masyarakat tersebut.

Dalam Islam keberadaan kepemimpinan umat pada awalnya yaitu pada masa Rasulullah saw., dalam pemerintahannya pemimpin agama dan pemimpin negara berada dalam satu tampuk kepemimpinan yaitu di tangan Nabi saw. Namun dalam perkembangan selanjutnya, ketika akhir masa

⁴⁵ Yusuf al-Qaradawi, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, Jil. VIII (Beirut: Dar al-Fikr, 1997), 6214.

⁴⁶ Abu Ya'la Muhammad ibn al-Husayn al-Farra', *al-Ahkam al-Sultaniyyah* (Beirut: Dar al-Kutub, 2000), 19.

⁴⁷ *Ibid.*

pemerintahan *Khulafa' al-Rasyidin*, atau tepatnya ketika memasuki masa Dinasti Umayyah, kondisi kepemimpinan umat Islam sudah mulai terpecah, di mana seorang *Khalifah* pada umumnya tidak memiliki pengetahuan agama yang cukup, maka persoalan keagamaan diserahkan sepenuhnya kepada ulama. Pada masa pemerintahan Bani Umayyah pusat penyelenggaraan administrasi di Damaskus, sementara ulama yang ahli hukum terpusat di Madinah.⁴⁸

Kenapa pemimpin itu penting?. Pertanyaan sederhana ini sebenarnya tidak mudah untuk dijawab. Namun ada beberapa gambaran deskriptif kenapa Islam sangat menekankan akan pentingnya seorang pemimpin, di antaranya adalah pemimpin (baca: umara) memiliki otoritas untuk melaksanakan hal-hal dalam mewujudkan kemaslahatan kaum muslimin baik dalam kaitan dengan fisik material maupun mental spiritual. Karena itulah, kepemimpinan ini diistilahkan dengan *al-imamah al-kubra* (kepemimpinan besar), sementara kegiatan memimpin salat dengan *al-imamah al-sughra* (kepemimpinan kecil).⁴⁹

Kepemimpinan, yang pelakunya adalah pemimpin, menjadi bagian penting bahwa dianggap sebagai pengganti *nubuwwah* (misi kenabian) dalam memelihara agama dan kestabilan politik dunia. Kepemimpinan ini dianggap pilar yang melaksanakan kepentingan umat menjadi wajib menurut *ijma'*.⁵⁰

Syekh Abu 'Abdillah al-Qal'i dalam kitabnya, *Tahzib al-Riyasah wa Tartib al-Siyasah* menjelaskan tentang pentingnya pemimpin umat sebagai berikut, "Sekiranya tidak ada seorang pemimpin yang dipatuhi, niscaya pudarlah kemuliaan Islam. Sekiranya tidak ada pemimpin yang berkuasa, maka hilanglah stabilitas keamanan dan terputuslah jalan kemakmuran. Negara berjalan tanpa undang-undang, anak-anak yatim terlantarkan dan ibadah haji tidak bisa dilaksanakan. Jika tidak ada penguasa, niscaya anak-anak yatim tidak pernah bisa menikah dan sebagian orang akan berleluasa memakan harta sebagian yang lain".⁵¹

⁴⁸ Syekhuddin, Hubungan Ulama dan *Umara* dalam Pembinaan Hukum Islam, <http://jaringskripsi.wordpress.com/2009/09/27/>.

⁴⁹ Muhammad Dhia al-Din al-Rays, *al-Islam wa al-Khilafat fi 'Ashr al-Jadid: Naqd Kitab al-Islam wa Usul al-Hukum* (Kairo: Dar al-Turats, tt.), 341.

⁵⁰ Abu Hasan 'Ali ibn Muhammad ibn Habib al-Bashri al-Baghdadi al-Mawardi, *al-AHKam al-Sulthaniyyah wi al-wilayah wa al-Diniyyah* (Beirut: Dar al-Fikr al-'Ilmiyyah, tt.), 5.

⁵¹ <http://www.gaulislam.com/ulama-dan-umara>.

Dengan demikian, keberadaan pemimpin dalam syari'at Islam adalah wajib. Dan pemimpin yang adil diibaratkan seperti bayangan Allah di muka bumi. Nabi bersabda, “Sesungguhnya penguasa (yang adil) itu adalah bayangan Allah di bumi yang menjadi tempat berlindungnya setiap orang yang terzalimi” (H.R. Baihaqi).

Dalam konteks inilah, pemimpin menjadi tulang punggung umat. Pemimpin ini *pasca nubuwwah* diistilahkan dengan *khalifah*.⁵²Tuntutan agama kepada mereka adalah untuk mampu menegakkan Alquran dan sunnah. Karena itulah, eksistensi dan kegiatannya perlu didukung dan dibantu guna menggapai cita-cita umat.

Pemimpin yang baik hanyalah orang yang bisa melaksanakan tanggung jawabnya dengan baik. Tanggung jawab pemimpin akan terlaksana jika dia selalu adil. Dan terwujudnya keadilan bisa dilihat jika seorang pemimpin mengutamakan kesejahteraan rakyat daripada dirinya atau keluarganya. Inilah pentingnya keadilan seorang pemimpin. Dalam kitab al-Amwal, karya al-Qasim bin Salam disebutkan bahwa amalannya satu hari yang dilakukan oleh pemimpin yang adil itu lebih baik dari amal ibadah seseorang untuk keluarganya selama 100 atau 50 tahun.⁵³

Keselarasan hubungan ulama-umara

Rasulullah sejak mula munculnya Islam sampai saat ini telah menjadi referensi penting bagi umat dalam menengahi berbagai persoalan. Pada masa kepemimpinan empat khalifah relasi ketiga struktur sosial yang telah disebutkan saling melengkapi dan selaras dalam rangka mewujudkan ketenteraman dan kesejahteraan seluruh umat. Namun setelah masuk pada periode kepemimpinan dinasti yang dimulai dari dinasti Umayyah, dinasti Abbasiyah, dinasti Fatimiyah dan seterusnya, struktur sosial sudah mulai terlihat kepincangan dan ketidakharmonisan antara pilar-pilar tersebut.

Peran ulama pasif terhadap penguasa yang dibatasi pada posisi tempat meminta pertimbangan, pemikiran dan pandangan. Kemudian salah faktor para ulama banyak yang tidak terlibat atau menjauh dari dunia yang bersentuhan dengan urusan politik dan kekuasaan sebab mereka dijadikan sebagai alat untuk melegitimasi kekuasaan para penguasa dengan berbagai

⁵² Sa'id Hawwa, *al-Asrar fi...*, Jilid II, 1103.

⁵³ <http://www.gaulislam.com/ulama-dan-umara>.

dalih yang disampaikan kepada umat supaya tetap taat dan loyal kepada pemimpin yang berkuasa. Berdasarkan fakta yang telah diuraikan, terkesan bahwa peran ulama terputus dan tidak lagi produktif seperti masa Rasulullah dan Khulafaur Rasyidin yang mereka langsung terjun dalam memimpin dan ikut serta dalam menetapkan kebijakan dalam pemerintahan.⁵⁴

'Arif umara dan 'izzah ulama dalam kebersamaan

Alquran surah al-Nisa' ayat 48 secara eksplisit menerangkan keharusan untuk taat kepada *ulil amri* setelah ketaatan kepada Allah dan Rasul. M. Quraish Shihab menjelaskan yang dimaksud dengan *ulil amri* dalam ayat itu adalah orang-orang yang diberi wewenang mengurus kaum muslimin. Mereka adalah orang-orang yang diandalkan dalam menangani persoalan-persoalan kemasyarakatan. Ada yang berpendapat *ulil amri* itu bermakna penguasa/pemerintah. Ada juga yang mengatakan bahwa mereka adalah ulama. Sementara pendapat yang lain menyebutkan bahwa mereka adalah yang mewakili masyarakat dalam berbagai kelompok dan profesinya.⁵⁵

Secara lebih tegas, penjelasan siapa sebenarnya yang disebut *ulil amri* terdapat dalam tafsir al-Manar. Rasyid Ridha, pengarang al-Manar, menyebutkan bahwa para mufassir banyak berpendapat bahwa *ulil amri* itu empat kelompok, *pertama, khulafa' al-rasyidun, kedua, pimpinan militer ketika imam tidak bersama pasukan perang, ketiga, ulama yang memberikan fatwa dan mengajarkan manusia dan keempat* – dan itu pendapat kelompok *al-Rafidha: imam al-mas'um*.⁵⁶

Bagi yang berpendapat bahwa *ulil amri* dirujuk kepada makna *umara* di antara pertimbangannya adalah:

- a. Pemahaman itu sesuai dengan *asbab al-nuzul*.⁵⁷
- b. *Amir* atau *sultan* merupakan jendela kehidupan umat.
- c. Pemahaman itu juga dikuatkan dengan adanya *munasabah* (korelasi awal dan akhir ayat). Pada awal ayat, Allah swt. memerintahkan untuk menyampaikan amanah dan memelihara keadilan, sementara

⁵⁴ Watni Marpaung, *Sinergisitas Ulama, Umara dan Umat*, <http://www.waspada.co.id>.

⁵⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Alquran* (Jakarta: Lentera Hati, 2007), 484.

⁵⁶ Muhammad Rasyid Ridha, *al-Manar* (Kairo: Maktabat al-Qahirah, tt.), 183.

⁵⁷ Sa'id Hawwa, *al-Asrar fi al-Tafsir*, Jilid II (Kairo: Dar al-Salam, 1999), 1102.

akhir ayat diperintahkan untuk mengembalikan perkara yang sulit itu kepada al-Kitab dan al-Sunnah.

- d. Adanya motivasi Rasul saw.: *Man atha'ani faqath atha'a Allah, wa man atha'a amiri faqath atha'ani wa man 'asha amiri faqath 'ashani.* (Barangsiapa yang mentaati aku, berarti ia mentaati Allah. Barangsiapa yang mentaati *amirku* berarti yang mentaati aku, barangsiapa yang mengingkari *amirku* berarti ia memaksiati aku).

Adapun yang memahami bahwa *ulil amri* itu bermakna “ulama” merujuk kepada kesepakatan sebagian sahabat dengan tabi'in.⁵⁸ Wahbah al-Zuhayli menegaskan bahwa yang dikehendaki dari ayat tersebut adalah ulama dan umara sekaligus, dengan demikian dapat diartikan bahwa ada keharusan mentaati *umara* dalam hal perpolitikan, koordinasi kemiliteran dan mengatur negeri dan keharusan mentaati ulama dalam hal penjelasan hukum-hukum syariat, pengajaran agama, penyeruan kepada yang *ma'ruf* dan pencegahan dari yang mungkar. Hal yang sama ditegaskan oleh ibn 'Arabi sebagaimana dikutip al-Zuhayli.⁵⁹

Para mufassir menegaskan beberapa komponen yang diharapkan bisa bersinergi untuk membangun kemaslahatan umat, di antaranya adalah ulama dan umara. *Umara* (baca: pemerintah) yang sadar akan fungsi agama dan pengaruhnya besar dalam menggalakkan pembangunan, mengharapkan ulama menjadi rekan utama pemerintah dalam segala waktu dan persoalan khususnya dalam mendorong masyarakat meningkatkan peran serta mereka dalam pembangunan melalui pemaparan ajaran-ajaran agama serta pesesuaiannya dalam langkah-langkah kebijaksanaan pembangunan. Dengan memperhatikan fungsi masing-masing, secara teoritis, praduga tentang adanya kesenjangan antara ulama dan pemerintah tidaklah pada tepatnya.⁶⁰

Keterlibatan ulama untuk ikut akses dalam pemerintahan jelas terekam dalam sejarah. Muhammad Khalid Masud menulis, “*The historian of Muslims Spain do not forget to point out the power of the fuqaha' (the 'ulama, the jurist) in the political affairs as a trait of Muslim history in Spain*”.⁶¹

⁵⁸ Muhammad Rasyid Ridha, *al-Manar* (Kairo: Maktabat al-Qahirah, t.th.), 184.

⁵⁹ Wahbah al-Zuhayli, *al-Tafsir al-Munir*, Jili V (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, 1991), 126.

⁶⁰ M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran* (Bandung: Mizan, 2006), 380.

⁶¹ Muhammad Khalid Masud, *Syatibi's Philosophy of Islamic Law* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2000), 33.

(Sejarawan Spanyol Muslim tidak lupa untuk menerangkan otoritas fuqaha (ulama, kadi) dalam percaturan politik sebagai sebuah perlakuan terjadi dalam sejarah Muslim di Spanyol).

Dampak keselarasan ulama-umara

Urgensitas pemimpin baik formal (baca: umara) atau non-formal (baca: umara) memang tidak bisa ditawar-tawar lagi. Namun tidak kalah pentingnya adalah membangun keselarahan antara kedua pilar tersebut. Keselarasan tersebut sangat menentukan dalam melaksanakan mega-proyek umat sebagai berikut: *Pertama*, menghapus kerusakan, mencegah kemungkaran dan merealisasikan kemaslahatan serta menjadi pelopor (*pioneer*) terhadap kebaikan.⁶²*Kedua*, menegakkan hukum. Sejarawan muslim Ibn Khaldun menegaskan bahwa hukum atau kekuasaan harus didukung oleh sebuah kekuatan yang menopang dan melindunginya. Tanpa hal itu, kekuasaan tidak akan bertahan lama, itu merupakan realitas sejarah.⁶³*Ketiga*, menciptakan situasi kondusif bagi masyarakat untuk pemenuhan kebutuhan spiritual dan rohaniannya sebagaimana disimbolkan dengan penegakan shalat.⁶⁴*Keempat*, menciptakan kemakmuran dan kesejahteraan ekonomi sebagaimana dilambangkan dengan tindakan membayar zakat.⁶⁵*Kelima*, menciptakan stabilitas politik dan keamanan sebagaimana diilhamkan oleh tindakan *amar ma'ruf nahy munkar*.⁶⁶

Bagaimana bila terjadi sebaliknya?. Eskalasi disharmonisasi antara dua pilar ini akan sangat terasa dampaknya baik dalam kehidupan individual maupun kemasyarakatan. Ulama, umat dan penguasa dalam konteks sekarang ini harus dapat mensinergikan fungsinya masing-masing dalam bingkai keislaman supaya umat tetap merasa dilindungi dan diayomi. Begitu juga ulama punya peran penting untuk dapat memberikan pengarah dan bimbingan kepada umat supaya tidak tersalah dengan hal-hal yang berkaitan dalam kehidupan yang di antaranya memilih pemimpin yang akan berkuasa sekaligus mengaturnya dalam kehidupan sehari-hari. Mungkin pada bagian-

⁶² Yusuf al-Qardhawi, *Al-Hill al-Islami Faridhah wa Dharurah*, (terj.), M. Wahib Azis, Konsep Islam: Solusi Utama bagi Umat, (Jakarta: Senayan Abadi, 2004), 133.

⁶³ *Ibid.*, 138.

⁶⁴ Syamsul Anwar, *Studi Hukum Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Cakrawala, 2006), 31.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*

bagian inilah dapat dipertemukan titik temu ketiga struktur sosial di atas.

Pada masa lalu, sempat terjadi “krisis kepercayaan” umat (masyarakat) terhadap ulama (kiai) akibat ‘kedekatan’ dan kuatnya cengkeraman penguasa (*umara*). Para ulama (kiyai) atau pemuka agama kala itu dianggap sebagai “tukang stempel” yang melulu hanya memberikan pengabsahan atau ‘pembenaran’ atas kebijakan pemerintah (negara). Namun kini yang dicemaskan adalah bagaimana para ulama (kiyai) atau pemuka agama itu telah terkooptasi oleh jejaring kapitalisme. Di balik bermunculannya ulama generasi baru ini, ada sebagian kalangan yang boleh jadi tidak melihat ulama itu sebagai aktor yang memainkan nilai-nilai religiusitas.⁶⁷

Ulama juga berperan dalam melakukan pengawasan, bersikap dasar pertimbangan *al-amr bi al-ma'ruf wa nahy 'an al-munkar* atau juga pemerintah perlu menuntut dukungan atas kebijaksanaan-kebijaksanaan mereka melalui argumentasi agama, bertindak dalam batas-batas “kewajaran”. Walaupun memang harus diakui bahwa penilaian tentang “kewajaran” sering kali diperselisihkan antarkedua pihak sehingga antara ulama muncul kelompok kompromistis dan kelompok isolasionistis.⁶⁸

Menurut Quraish, ada beberapa hal yang urgen untuk mengoptimalkan kebersamaan ulama-umara: *Pertama*, temu muka ulama-umara yang hendaknya didahului oleh *husn al-dzan* (prasangka baik) dari kedua belah pihak. Sisa-sisa pendapat al-Ghazali-menurutnya, yang masih mempengaruhi sebagian ulama dan masyarakat, yang menyatakan bahwa mendatangi penguasa adalah sebagian dari tanda-tanda ulama jahat, sudah tidak dapat dipertahankan lagi. Atau paling tidak perlu mendapatkan interpretasi yang benar. Demikian pula, apa yang diungkapkan Imam Syafi'i, “Ilmu atau ulama itulah yang harus didatangi”, sudah sukar dipertahankan dalam kondisi sekarang ini. Sementara di pihak lain, *umara* pun hendaknya menyadari apa yang digariskan Rasulullah saw., “Penguasa yang curiga terhadap masyarakat berarti merusak mereka”.

Kedua, pertemuan-pertemuan antara ulama, baik yang terhimpun dalam majelis ulama maupun di luarnya, untuk membicarakan bersama-sama pandangan agama tentang masalah-masalah kemasyarakatan yang muncul. *Ketiga*, peremajaan ulama, dalam arti membebaskan kepada kaum muda

⁶⁷ <http://dinazhar.multiply.com/journal/item/158>.

⁶⁸ M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran* (Bandung: Mizan, 2006), 380.

bagian dari tugas yang dipikul ulama. Kesediaan bekerja dan menambah pengetahuan akan menutup kekurangan mereka, sehingga akan memberikan hasil yang lebih baik untuk dapat dikontribusikan bagi pembangunan.⁶⁹

Lensa sejarah harmonisasi ulama-umara di Aceh

Kerjasama ulama umara telah mendampingi perjalanan sejarah kerajaan Aceh Darussalam pada awal abad XVI dengan tampilan di depan mata dunia sebagai dunia besar Islam di atas dunia kerajaan Islam Maroko di Afrika Utara, Turki Utsmaniyyah di Asia Minor, Kerajaan Isfahan di Timur Tengah, Kerajaan Islam Agra di Anak Benua India dan kerajaan Islam Darussalam di Asia Tenggara.⁷⁰ Pada masa itu, Aceh telah mampu menjalin hubungan yang baik sesama lima besar tersebut baik dalam bidang ekonomi, politik, militer, maupun kebudayaan.⁷¹

Berdasarkan kenyataan sejarah, semenjak kerajaan Islam Perlak sampai kerajaan Aceh Darussalam, selalu ada seorang ulama besar yang mendampingi sultan. Dalam kerajaan Islam perlak, sultan Alaidan Johan Syah di dampingi seorang ulama besar, keturunan Bahi Khalifah dari Jazirah Arab. Sultan Alaidan dari kerajaan Islam Samudera/Pasai didampingi seorang ulama besar, Tenguku Cik Blang Pria yang berasal dari Persia.⁷²

Kerajaan Islam Pidir, Raja Pidir, yang nenek moyangnya terkenal amat berani, hatta di bawah Sultan Iskandar Muda untuk menaklukkan Malaka, dengan gelar Panglima Pidie, didamping ulama besar, Teungku Di Reubey, atau terkenal dengan Daeng Mansur, karena berasal dari Asia Tengah, seketurunan dengan Iskandar Muda.

Kerajaan Darussalam, rajanya yang gagah perkasa yang memeluk Islam, Maharaja Indra Sakti, didampingi ulama besar, Syekh Abdullah Kanan, berasal dari Kanan (nama lama dari Palestina). Sementara Kerajaan Islam Jaya, rajanya, Poteu Meureuhom Daya yang sangat terkenal, didampingi ulama besar, Teungku Cik Sireuleu, berasal dari Madinah.

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ Syamsuddin Mahmud, "Keharusan Kerjasama Ulama Umara" dalam Ali Hasjmy (ed.), *Ulama Aceh: Mujahid Pejuang Kemerdekaan dan Pembangunan Tamaddun Bangsa* (Jakarta: Bulan Bintang, 1997), vii.

⁷¹ A.K. Jakobi, *Aceh dalam Perang mempertahankan Kemerdekaan 1945 – 1949 dan Perana Teuku Hamid Azwar sebagai Pejuang* (Jakarta: Gramedia, 1998), 17.

⁷² Syamsuddin Mahmud, "Keharusan Kerja sama...", v.

Kerajaan Islam Teureumon, rajanya didampingi ulama Syekh Ali al-Fansury, yang kemudian dalam zaman kerajaan Aceh Darussalam, putranya Syekh Abdurrauf al-Fansury al-Singkily, menjadi ulama besar yang mendampingi empat orang sultan (sultan Alaidin Iskandar Sani, Sultanah Alaidin Safiatuddin, Sultanah Alaidin Naqiatuddin, Sultanah Alaidin Zakiatuddin Inayat Syah dan Sultanah Alaidin Kamalat Syah).

Waktu Iskandar Muda Meukuta Alam menjadi sultan Aceh, ulama besar yang mendampingi beliau adalah Syekh Syamsuddin as-Sumatrany. Dalam usaha pembebasan kerjaan Melaka dari penjajahan Portugis, Syekh Syamsuddin sebagai Kadi Malikul Adil ikut serta, dan syahid dalam perang sabil di Malaka. Makamnya terdapat di Kampung Ketek Melaka lama, dan di sana terkenal dengan keramat panjang Aceh.

Yang menarik perhatian dalam kerajaan Aceh Darussalam adalah bahwa bukanlah sultan yang mendapat mandat dari rakyat, tetapi mereka dinyatakan seperti mendapat mandat dari Tuhan semesta alam, demikian pula para haki, mereka bukan hakim dari sultan, tetapi hakim agung Tuhan semesta alam.⁷³

Untuk perang kemerdekaan Indonesia, peran ulama ternyata amat besar. A. Hasjmy merekam bahwa empat orang besar tanah Aceh, termasuk Teungku Haji Ahmad Hasballah Indrapuri, mengeluarkan fatwa bahwa perjuangan untuk mempertahankan kemerdekaan adalah *jihad fi sabilillah* dan orang-orang yang tewas dalam perjuangan tersebut adalah mati syahid.⁷⁴

Dengan demikian, di Islam Aceh Darussalam, ulama memainkan peran penting di sini. Bukan saja dalam bentuk pengajaran agama belaka, melainkan juga dalam ranah politik yang penuh dengan berbagai kepentingan. Contoh lain kemesraan ulama-umara di Aceh adalah sosok Nuruddin Ar-Raniry seorang *Qadi* kerajaan pada masa Iskandar Tsani dan beberapa masa dalam pemerintahan Ratu Safiatuddin, tidak hanya hebat dalam persoalan fikih, kalam, tasawuf saja. Abdurrauf al-Singkily juga menunjukkan kekuatan keulamaan yang luar biasa, terutama dalam menjaga keseimbangan Daulat kerajaan.⁷⁵

⁷³ *Ibid.*, vi.

⁷⁴ Ali Hasjmy (ed.), *Ulama Aceh: Mujahid Pejuang Kemerdekaan dan Pembangunan Tamaddun Bangsa* (Jakarta: Bulan Bintang, 1997), 45.

⁷⁵ http://www.acehinstitute.org/opini_alkaf_soalulama.htm.

Catatan penting di sini adalah kemegahan dan kecemerlangan Kerajaan Aceh tidak lepas dari harmonisasi dan kerjasama ulama dengan bahkan hingga diperintah oleh Sultan X, Sultan Saidil al-Mukamil (1589-1604). Sayang, setelah al-Mukamil, kerajaan ini terjadi perang saudara di tangan Sultan Muda Riayat Syah (1604-1607). Tapi hal ini diatasi oleh Sultan Iskandar Muda (1607-1636). Setelah Iskandar Muda wafat, dilanjutkan Sultan Iskandar Tsani (1636-1641). Sebagai kerajaan Islam yang terkenal, tak lepas dari peran ulama yang berkerjasama baik dengan para sultan. Ulama yang sangat tersohor di antaranya: Hamzah Fansury (w. 1600), Syamsuddin as-Sumatrany (w. 1630), Nuruddin ar-Raniry (w. 1658), dan Syekh Abdurrauf as-Singkily (w. 1693).⁷⁶

Peran ulama dalam sejarah Aceh sungguh sangat ideal sehingga kemakmuran negeri yang *baldatun thayyibatun wa rabbul ghafur* kiranya dapat tercapai. Tetapi bila terjadi sebaliknya, pencitraan terhadap peran ulama yang hanya pada posisi pemberi nasehat, pertimbangan pemikiran segera harus dilakukan pembenahan. Kenapa? Karena akan berkonsekwensi bahwa ulama diposisikan hanya sebatas miliki umat tidak boleh terjun dalam dunia kekuasaan atau politik yang diklaim umat sebagai tempatnya kebohongan dan ketidakjujuran. Padahal sebenarnya peran ulama manakala masuk ke dalam instansi pemerintah sangat diharapkan bahwa dengan ketokohan dan kharismanya dapat melakukan perubahan yang signifikan baik pada sistem terlebih lagi pada individu-individunya.⁷⁷

Sinergisitas ulama umara akhirnya diarahkan untuk mewujudkan enam sendi: *Pertama*, penghayatan agama. Agama diperlukan sebagai pengendali hawa nafsu dan pengawas melekat atas hati nurani manusia yang aan menyejahterakan dan menciptakan stabilitas kehidupan. *Kedua*, pemerintahan yang berwibawa untuk mempersatukan aspirasi masyarakat yang berbeda memimpin Negara yang mencapai sasaran yang luhur, menjaga agama, melindungi agama, dan kehormatan warga Negara serta menjami mata pencaharian warga. *Ketiga*, keadilan yang menyeluruh yang menciptakan keakraban antara sesama warga Negara, rasa hormat dan ketaatan, menyemarakkan kehidupan rakyat dan membangun minta rakyat untuk berkarya serta berprestasi. *Keempat*, keamanan semesta. Keamanan

⁷⁶ Fadhlullah bin Jamil, dalam Ali Hasjmy..., 232-249.

⁷⁷ <http://www.waspada.co.id>.

yang merata mampu menciptakan ketenangan batin dan menghilangkan rasa takut yang pada gilirannya memberi peluang bagi inisiatif dan kegiatan serta kreatifitas rakyat. *Kelima*, kesejahteraan rakyat. *Keenam*, kelangsungan hidup dari satu generasi ke generasi yang lain.⁷⁸

Keharmonisan dan kebersamaan antara ulama dan umara akan terjadi bila keterlibatan ulama dalam pembangunan mencakup bidang-bidang perencanaan, pelaksanaan dan pengawasan pembangunan, sesuai dengan kesadaran mereka akan arti keterlibatan serta kedudukan mereka sebagai rekanan pemerintah. Sementara ini, ulama merasa bahwa mereka hanya dilibatkan pada saat persoalan telah hampir berakhir, berupa pembacaan doa atau pada saat timbul keresahan dalam masyarakat lantaran penilaian negatif mereka terhadap salah satu kebijaksanaan pembangunan. Dalam hal ini, agaknya perlu diteliti sebab ketidaksempurnaan keterlibatan tersebut.⁷⁹

⁷⁸ Muhammad Nur, "Negara dalam Islam," *Sosio-religia*, Vol. 8, Edisi Khusus (Yogyakarta: Lintas, 2009), 120.

⁷⁹ M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran...*, 380.



Bab Tiga Pemikiran Ulama Aceh Dalam Lintas Sejarah

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَشْكُرَهُ لَوْلَا تَدْوِينُ رَحْمَتِ اللَّهِ عَلَيْنَا لَكُنَّا مِنَ الْخَاسِرِينَ
 الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَشْكُرَهُ لَوْلَا تَدْوِينُ رَحْمَتِ اللَّهِ عَلَيْنَا لَكُنَّا مِنَ الْخَاسِرِينَ
 الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَشْكُرَهُ لَوْلَا تَدْوِينُ رَحْمَتِ اللَّهِ عَلَيْنَا لَكُنَّا مِنَ الْخَاسِرِينَ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَشْكُرَهُ لَوْلَا تَدْوِينُ رَحْمَتِ اللَّهِ عَلَيْنَا لَكُنَّا مِنَ الْخَاسِرِينَ
 الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَشْكُرَهُ لَوْلَا تَدْوِينُ رَحْمَتِ اللَّهِ عَلَيْنَا لَكُنَّا مِنَ الْخَاسِرِينَ
 الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَشْكُرَهُ لَوْلَا تَدْوِينُ رَحْمَتِ اللَّهِ عَلَيْنَا لَكُنَّا مِنَ الْخَاسِرِينَ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَشْكُرَهُ لَوْلَا تَدْوِينُ رَحْمَتِ اللَّهِ عَلَيْنَا لَكُنَّا مِنَ الْخَاسِرِينَ
 الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَشْكُرَهُ لَوْلَا تَدْوِينُ رَحْمَتِ اللَّهِ عَلَيْنَا لَكُنَّا مِنَ الْخَاسِرِينَ
 الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَشْكُرَهُ لَوْلَا تَدْوِينُ رَحْمَتِ اللَّهِ عَلَيْنَا لَكُنَّا مِنَ الْخَاسِرِينَ



Pemikiran *kalam*

Kalam artinya berkata-kata. Dalam ilmu ketuhanan (teologi) Islam, *kalam* ada yang merupakan sifat Tuhan dan ada yang dialamatkan kepada Alquran, yakni *Kalam Allah*. Tetapi *kalam* yang dimaksudkan di sini yaitu pemecahan masalah keimanan dalam Islam dengan mengutamakan argumentasi yang bersifat rasional untuk memperkokoh akidah penganutnya.¹ Di sini sengaja tidak dipakai istilah akidah atau tauhid, karena keduanya di satu sisi pembahasannya kurang mendalam dan kurang bersifat filosofis. Sementara di sisi lain akidah atau tauhid biasanya bersifat sepihak² khusus untuk sesuatu mazhab *kalam*, sehingga sering dipersiapkan sesuai dengan kebutuhan masyarakat umum.

Pemikiran *kalam* di sini tidak dikemukakan secara meluas dan sepanjang sejarah Islam, tetapi dibatasi pada ulama-ulama Aceh, itu pun yang ada meninggalkan karya-karya tulis mereka. Ulama Aceh sebagai bagian dari masyarakat nusantara pada

¹ Ahmad Fuad al-Ahwani, *Filsafat Islam*, suntingan Sutardji Calzoum Bachri Cet.VII (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), 17.

² Harun Nasution, *Teologi Islam (Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandi - gan)*. Cet.V (Jakarta: Universitas Indonesia (UI-Press), 1986), ix-x.

umumnya berwatak mistik,³ maka pembahasannya tidak terlepas dari pemikiran akidah yang menarik mereka geluti karena sesuai dengan hasrat jiwa mereka, yaitu yang diistilahkan dengan tauhid atau lebih mendalam lagi *kalam* tasawuf. Baik dari mazhab *kalam Wahdat al-Wujud* yang pernah dianut di Aceh, maupun dari mazhab *kalam Ahl Sunnah wal Jama'ah* yang dianut oleh mayoritas masyarakat sampai hari ini. Selebihnya dibahaslah pemikiran-pemikiran akidah dari aliran pemurnian yang muncul kemudian. Demikian juga tentang objek kajiannya, di sini hanya difokuskan pada pokok-pokok bahasan pemikiran kalam yang ada hubungannya dengan sumber daya manusia (*human resource*).

1. Hubungan Pemikiran *Kalam* dengan *Human Resource*

Kuat atau lemah akidah yang dianut oleh suatu ummat dapat menimbulkan efek positif atau negatif bagi mereka. Baik dari segi kemurnian ajaran agama maupun dari segi aktivitas kehidupan penganutnya. Efek positif bagi ajaran agama, dapat memotivasi penganutnya yakin kepada tempat bersandar yaitu Tuhan, bermoral, patuh hukum, takwa dan mempunyai tujuan akhir yang jelas. Efek negatifnya ialah jika akidah yang dianut lemah, maka longgar pegangan dan acuh tak acuh dalam mencapai tujuan hidupnya. Jika menyimpang dari aslinya, maka dicap bid'ah, sesat, kafir dan musyrik. Apalagi jika tidak berakidah sama sekali. Karena hukum-hukum ciptaan manusia belum tentu dapat menjadi sandaran dan pegangan yang diyakini sepenuhnya dan sering tidak dapat memenuhi hasrat keadilan sebagaimana yang didambakan. Adapun dari segi aktifitas kehidupan duniawi, efek positifnya dapat menjadikan hidup penganutnya penuh gairah, aktif, kreatif dan dinamis. Sementara efek negatifnya, dapat menggiring mereka ke arah kehidupan yang jumud (*statis*), bahkan *fatalis* (fatal).⁴ Jika penganut efek negatif maju atau membangun, maka kemajuan dan pembangunan bukan karena betul-betul dimotivasi oleh akidahnya. Tetapi karena terpengaruh

³ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama (Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII)* Cet. I (Bandung: Mizan, 1994), 169. Sebagai contoh, dalam riwayat pendidikan, Syekh Muhammad Wali al-Khalidy ketika merantau ke Sumatra Barat pernah masuk sekolah agama, tetapi ia keluar karena banyak diajar mata pelajaran umum. Demikian juga setelah ia naik haji selama tiga bulan. Ia kembali ke Sumatra Barat, namun belum merasa puas, sehingga ia memilih tarikat *Naqsyabandi*, untuk dianutnya, sebelum ia pulang ke Aceh. Tim Penulis IAIN Ar-Raniry, *Ensiklopedi Pemikiran Ulama Aceh*, Cet. I (Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2004), 318-319.

⁴ Harun Nasution, *Teologi Islam*, 31, 150-152.

oleh orang-orang lain dari luarnya. Oleh karena kemajuan dan pembangunan datang dari pengaruh orang lain, bukan bersumber dari akidah sendiri, maka kemajuan dan pembangunan hampir-hampir tidak dapat diisi, ditata dan dimanfaatkan sebagaimana mestinya.

Jika pemikiran *kalam* (akidah) dapat menimbulkan efek positif atau negatif seperti itu, maka erat kaitannya dengan sumber daya mereka sebagai penganutnya. Penganut akidah yang dinamis dan kreatif merupakan salah satu sumber daya manusia yang mempercepat gerak langkah pembangunan dan kemajuan yang berimbang antara dunia dan akhirat. Sedangkan penganut akidah yang *statis* dan *fatalis*, mereka sulit bergerak ke arah lebih maju, bahkan akan tergilas dan ketinggalan zaman.

2. Mazhab-mazhab *kalam* yang terdapat di Aceh dan tokoh-tokohnya.

Sepanjang sejarah masuk dan berkembang Islam di Aceh, ada tiga mazhab *kalam* yang mempunyai tokoh-tokoh panutan, yang mewariskan karya-karya tulis mereka kepada kita. Yaitu mazhab *kalam Wahdat al-Wujud (Wujudiyah)*,⁵ mazhab *kalam Ahl Sunnah wa al-Jami'ah*,⁶ dan aliran pemurnian dalam Islam.⁷ Sementara mazhab-mazhab *kalam* yang lain seperti Syi'ah di awal-awal masuknya Islam ke Aceh,⁸ Ahmadiyah Qadiyani,⁹ dan lain-lainnya, hanya bersifat sepintas dan tidak dapat diterima oleh masyarakat.

a. Mazhab *kalam wahdat al-wujud*.

Wahdat al-wujud artinya kesatuan wujud. Sebagai suatu mazhab *kalam*, *wahdat al-wujud*, maksudnya suatu aliran akidah dalam Islam yang menganut paham bahwa wujud Tuhan dengan makhluk-Nya merupakan satu kesatuan, yang jika dipisah-pisahkan, akan menghilangkan kemutlakan ke-Esaan-Nya. Meskipun dalam beberapa literatur paham *wahdat al-wujud* diidentikkan dengan panteisme,¹⁰ tetapi kurang relevan karena panteisme

⁵ Mohammad Said, *Aceh Sepanjang Abad*, Cet.IV (Medan: Harian Waspada, t.t.), 216.

⁶ Sirajuddin Abbas, *Ulama Syafi'i dan Kitab-Kitabnya dari Abad ke Abad* Cet. I (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1975 M/1375 H), 379-382.

⁷ Azyumardi, *Jaringan Ulama (Timur tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII)*. Cet.. I (Bandung: Mizan, 1994 M/1415 H), 291-293.

⁸ Sirajuddin Abbas, *Sejarah dan Keagunan Mazhab Syafi'i*, Cet.II (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1972 M/ 1392 H), 233.

⁹ *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (Jakarta: Departemen Agama, 2003), 96-97.

¹⁰ Ibrahim Madkur, *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, (terj.), Yudian Wahyudi Asmin, Cet. I (Jakarta: Bumi Aksara, 1995), 109-111.

memandang alam merupakan serba Tuhan.

Mazhab *kalam wahdat al-wujud* dicetuskan oleh Ibnu 'Arabi asal Asbania (Spanyol) sekitar tahun 637 H/1240 M.¹¹ Suatu aliran dalam Islam yang terpengaruh dengan paham *Neo Platonisme* dari zaman Yunani.¹² Sebagai aliran *kalam* yang mengutamakan argumen rasional dan bersifat filosofis, semestinya ajarannya dibangun atas azas *antroposentris* (insani). Maksudnya pemikiran teologi yang dibina atas landasan cara-cara berpikir manusia.¹³ Tetapi karena mereka memakai pendekatan *kalam* (tauhid) tasawuf, maka azas *antroposentris* tidak bisa dipergunakan sepenuhnya. Karena yang namanya tasawuf, lebih membutuhkan sarana pendekatan dengan *zawq* (perasaan), dan *wijdan* (kalbu).¹⁴

Di antara ulama Aceh yang menganut mazhab *kalam wahdat al-wujud* ialah Syekh Hamzah al-Fansury, dan Syekh Syamsuddin as-Sumatrany (w. 1040H/1630 M). Tetapi yang dilihat pendapatnya di sini, hanya Syekh Hamzah al-Fansury. Karena Syekh Syamsuddin as-Sumatrany dipandang sama dengan Syekh Hamzah al-Fansury, di samping kitab-kitabnya sulit diperoleh.

Syekh Hamzah al-Fansury merupakan seorang ulama dan pujangga terkenal Aceh dalam mazhab *kalam wahdat al-wujud*. Ia hidup dan berjaya di zaman Kerajaan Aceh Darussalam dalam masa pemerintahan Sultan Alaidin Ri'ayat Syah tahun 997-1011 H/1589-1602 M). Di masa ini ia pernah menjabat sebagai mufti kerajaan yang digelar dengan *Syaykh al-Islam*.¹⁵ Meskipun kitab-kitab karangannya bukan sedikit yang sudah dibakar, namun masih ada sisa-sisanya yang dapat kita baca. Demikian juga pengikut-pengikutnya, meskipun sudah terkikis habis didesak oleh mazhab *kalam ahl al-sunnah*, namun penganutnya masih tersisa seperti di beberapa tempat di Kabupaten Nagan Raya sekarang.

¹¹ *Ibid.*, 109.

¹² *Ibid.*, 112.

¹³ Seperti yang dapat dipahami dari ucapan Al-Fansury bahwa di sisi ahli suluk "yang ada juga menjadi ada. Yang tiada itu tidak dapat menjadi ada." Karena pemikiran manusia tidak dapat menerima yang ada berasal dari yang tidak ada sama sekali. Al-Fansury, *Syarab al-'Asyiqin*, 20, Alih Aksara (Nurdin AR), Dinas Kebudayaan, Banda Aceh, 2002, 37 Zurkani Yahya, *Teologi al-Ghazali*. Cet. I (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 44.

¹⁴ Ibrahim Madkur, *Aliran dan Teori*, 107-108.

¹⁵ Azyumardi, *Jaringan Ulama*, 166 – 168.

b. Mazhab *kalam ahl sunnah wa al-jama'ah*.

Ahl al-sunnah, maksudnya pengikut *sunnah*, yakni tradisi dari masa Nabi dan para sahabatnya. *Jama'ah*, maksudnya masyarakat umum (mayoritas) yang mengikuti sunnah Nabi secara turun-temurun dari generasi ke generasi berikutnya.¹⁶ Masyarakat umum yang menganut tradisi dari masa Nabi tersebut akhirnya terbingkai menjadi dua mazhab *kalam*. Yaitu mazhab *kalam Asy'ariyyah* yang dicetuskan oleh Abu Hasan al-Asy'ari (260-330 H/873-942 M),¹⁷ dan mazhab *kalam Maturidiyyah* cabang Bukhara di bawah pimpinan al-Bazdawiy (421-493 H).¹⁸ Setelah terbingkai inilah tradisi yang dianut oleh masyarakat umum menjadi terkenal sebagai suatu mazhab *kalam* tersendiri, yaitu mazhab *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*. Sehingga jika disebut mazhab *Ahl Sunnah wa al-Jama'ah*, tidak ada lain selain dari kedua mazhab tersebut. Penganutnya yang sering disebut *sunny* merupakan jumlah mayoritas dari seluruh ummat Islam di dunia.¹⁹

Mazhab *kalam Ahl al-Sunnah* yang masuk ke Aceh adalah mazhab *Asy'ariyyah*.²⁰ Di antara tokoh-tokohnya di Aceh ada yang dari pendatang dan ada yang dari putra Aceh sendiri. Tokoh pendatang yang sangat terkenal antara lain Syekh Nuruddin ar-Raniry. Ia merupakan ulama pendatang dari Gujarat India. Pernah bermukim dan menduduki jabatan *Syaykh al-Islam* di Aceh selama tujuh tahun (1047-1054 H/1637-1644 M). Sedangkan tokoh-tokoh dari putra Aceh sendiri, antara lain Syekh 'Abdurrauf as-Singkily yang kemudian terkenal dengan lakab Syiah Kuala (1024-1105 H/1615-1696 M).²¹ Setelah Syiah Kuala, banyak muncul tokoh-tokoh *Ahl al-Sunnah* silih berganti di Aceh. Tetapi di sini diambil seorang lagi yang muncul di awal abad kedua puluh yaitu Syekh Muhammad (Muda) Wali al-Khalidy (1326-1380 H/1907-1961 M).²²

Dipilih ar-Raniry meskipun bukan putra Aceh, karena ia pernah memegang peranan penting dalam membela penganut *Ahl al-Sunnah wa*

¹⁶ Al-Isfara'ini, *Al-Farq Bayna al-Firaq* (Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), 240-244.

¹⁷ Wahbi Sulayman Ghawiji, *Nazariyyat Ilmiyyah Fi Nisbat Kitab al-Ibanah Jami'ih li Abi al-Hasan al-Asy'ari*, Cet. I (Bairut: Dar Ibn Hazm, 1989 M/1409 H), 4.

¹⁸ Harun Nasution, *Teologi Islam*, 77.

¹⁹ Ibrahim Madkur, *Aliran dan Teori*, 80-81.

²⁰ Sirajuddin Abbas, *Ulama Syafi'i*, 379-382.

²¹ Azyumardi, *Jaringan Ulama*, 177, 189.

²² Sirajuddin Abbas, *Ulama Syafi'i*, 478-479.

al-Jama'ah di Aceh. Dipilih as-Singkily, karena ia merupakan ulama asli Aceh yang sangat terkenal dan berbeda tarikat dan sikap dengan ar-Raniry meskipun kedua-duanya sama-sama menganut *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*. Ar-Raniry menganut tarikat *Rifa'iyah* dan bersikap keras terhadap penganut lawan mazhabnya. Sementara as-Singkily menganut tarikat *Syattariyyah* dan bersikap lunak, sehingga dalam ini ia berbeda dengan ar-Raniry.²³ Adapun perlu dikemukakan pendapat al-Khalidy, di samping ia menganut tarikat *Naqsyabandi*,²⁴ namun yang lebih penting disimak dari padanya bagaimana pemikiran-pemikirannya tentang akidah *Ahl al-Sunnah* ketika daerah ini memasuki abad ke dua puluh. Apakah masih sama pemikirannya dengan dua tokoh jauh sebelumnya atau tidak.

Ketiga ulama *Sunny* tersebut dalam pemikiran teologi memakai pendekatan *kalam tasawuf wahdat al-syuhud* (kesatuan kesaksian). Sementara dari segi tasawuf, ketiganya memakai pendekatan *mujahadah* (latihan rohani) dan *musyahadah* (kesaksian batin)²⁵ melalui *zawq* (perasaan) dan *wijdan* (kalbu).²⁶ *Zawq* dan *wijdan* dalam tasawuf bukan hanya harus dipakai oleh orang-orang yang dapat mencapai *fana' bi-Allah*, namun semua pesertanya harus memakai juga, meskipun cukup dengan itikad saja.²⁷ Sementara dalam membangun pemikiran teologi, mereka memakai azas *teosentris* (keilahian). Yaitu pemikiran teologi yang dibina dan bertumpu atas kemutlakan kekuasaan Tuhan.²⁸

Dipilih sampai tiga orang ulama dari mazhab *Ahl al-Sunnah*, karena ajaran merekalah yang telah berurat-berakar dianut oleh mayoritas masyarakat Aceh sampai saat ini.

c. Aliran pemurnian

Aliran pemurnian dalam Islam, lebih banyak tertuju kepada pemurnian akidah. Maksudnya membersihkan keyakinan-keyakinan dalam Islam dari hal-hal yang tidak ada dasar, apalagi menyimpang dari nas-nas syarak. Seperti percaya kepada khurafat, tahyul, dan lain-lainnya, baik berasal dari Islam

²³ Azyumardi, *Jaringan Ulama*, 166- 211.

²⁴ Sirajuddin Abbas, *Ulama Syafi'i*, 473-479.

²⁵ Ahmad Fuad al-Ahwani, *Filsafat Islam*, 24-25.

²⁶ Ibrahim Madkur, *Aliran dan Teori*, 107-108.

²⁷ Al-Khalidi, *Tanwir al-Anwar*, Maktabat al-Tawfiqiyah al-Sa'adah (Banda Aceh, t.t), 47.

²⁸ Zurkani Yahya, *Teologi al-Ghazali*, 44.

sendiri, maupun dari luarnya yang bermunculan sepanjang sejarah Islam.

Aliran pemurnian muncul setelah umat Islam cukup lama berada dalam periode taklid. Dalam periode ini umat Islam mengalami kemunduran, sehingga datang bangsa Barat menjajah, menipu, membodohi, dan mengeruk kekayaan mereka.²⁹

Di Aceh, ada beberapa orang ulama yang bergerak dan berkiprah di bidang pemurnian ajaran Islam di awal-awal abad ke-XX. Di antara mereka yang cukup terkenal adalah Tgk. Muhammad Daud Beureuéh. Tetapi ulama kharismatik yang cukup berwibawa dan disegani ini, tidak meninggalkan tulisan untuk ditelaah oleh generasi-generasi setelahnya. Hanya yang ia tebarkan adalah gagasan, contoh teladan dan kerja nyata, baik dalam bidang agama, maupun dalam sektor kehidupan lainnya.³⁰

Oleh karena itu, di sini dipilih ulama lain yang meninggalkan karyatulis tentang pemurnian akidah di Aceh, yaitu Teungku Haji Abdullah Ujong Rimba. Ia lahir di Ujông Rimba Pidie, tidak jauh dari Tiro, tahun 1328 H/1907 M. Ia merupakan ulama asal pendidikan dayah dan pernah tiga tahun memperdalam ilmunya di Makkah dan Madinah (1927-1930 M).³¹ Kedua kota suci tersebut di kala itu baru saja dikuasai sepenuhnya oleh gerakan *mujaddid* (pembaharu) dalam Islam yang terkenal dengan gerakan Wahabi. Gerakan Wahabi sudah berkembang di Minangkabau tahun 1803 M.³² Apakah Abdullah Ujong Rimba sudah terpengaruh dari orang-orang yang pernah belajar di Padang, tidak diketahui persis. Namun yang pasti ia bersentuhan dengan Wahabi ketika ia bermukim di tanah suci. Ulama yang lama menjadi ketua MUI Aceh tersebut dalam membahas pemurnian ajaran Islam, memakai metode sebagaimana ilmuan modern lainnya. Metode yang ia pakai dalam hal ini terutama metode penelitian sejarah.³³ Suatu hal yang jarang dilakukan oleh ulama lain di Aceh kala itu.

²⁹ Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam (Sejarah Pemikiran dan Gerakan)*. Cet. IX (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 12-14.

³⁰ Tim Penulis IAIN Ar-Raniry, *Ensiklopedi...*, 163-165.

³¹ Abdullah Ujông Rimba, *Hakikat Islam*. Banda Aceh: Perpustakaan Wilayah, INV. No. 18.440, t.t., e-f.

³² Aboebakar Atjeh, *Perbandingan Mazhab Salaf* (Jakarta: Permata, 1970), 87.

³³ Teliti karya tulis Abdullah Ujông Rimba. Ilmu Tarikat dan Hakikat. Pembahasan Tarikat dan Hakikat dirujuk kepada sejarah pertikaian politik antara pihak Ali dengan pihak Mu'awiyah. Abdullah Ujông Rimba, *Ilmu Tarikat dan Hakikat* (Medan: Sedarhana, t.t.), 5-9 (Mukaddimah)

Bergerak dari latarbelakang sejarah, ulama yang pernah menjadi anggota dewan pusat tersebut meneliti pemurnian-pemurnian ajaran Islam dari dua sisi. Satu sisi ia menerima tradisi dari Nabi dan para sahabatnya, jika berdasarkan penelitian data-data sejarah (hadis-hadis) yang lebih autentik atau sahih. Sementara dari satu sisi lagi, ia menolak sesuatu ajaran jika terbukti, baik karena diada-adakan dalam Islam, apalagi yang berasal dari luarnya. Terutama akibat pengaruh pertikaian politik antara 'Ali dan Mu'awiyah yang berkembang sepanjang sejarah Islam, ataupun pengaruh agama lain yang tidak dapat diterima oleh Islam.

Aliran pemurnian di Aceh terutama dianut oleh orang-orang yang berpendidikan sekolah dan penduduk perkotaan. Mereka sebenarnya masih merupakan penganut aliran *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*. Hanya yang ingin mereka murnikan dari Islam, seperti ajaran-ajaran tauhid tasawuf yang tidak bersumber dan menyimpang dari Islam. Praktek-praktekatas nama agama padahal tidak dapat dibuktikan berasal dari Nabi. Percaya kepada khurafat dan tahyul. Agar akidah Islam murni kembali sebagaimana masa Nabi dan para sahabatnya. Tetapi kendalanya, masyarakat umum yang dihadapinya lebih cenderung kepada ajaran-ajaran yang bersifat mistik, sesuai dengan watak mereka.

3. Pokok-pokok bahasan mazhab *kalam* di Aceh

a. Pemikiran tentang *kunhi* (hakikat) zat Allah.

Ketiga mazhab *kalam* yang pernah dan sampai sekarang dianut di Aceh sepakat berpendapat dan meyakini bahwa dalam Islam wajib diyakini Tuhan itu ada. Ia Mahatunggal, Mahakuasa, Mahaadil, dan Mahasempurna. Tidak mempunyai permulaan dan kesudahan dan tidak ada yang dapat menandingi dan menjangkau-Nya.

Dalam itikad *Wahdat al-Wujud*, dijelaskan oleh al-Fansury telah "*ittifaq* ulama (*Sunny*, pen,) dan *ahl al-suluk* dan *ahl al-kalam* dan *Hukama'* (failasuf, pen.) mengatakan *kunhi* zat Allah Subhanahu wa Ta'ala tiada siapa datang ke sana. Tetapi ibarat (pengungkapan, pen.)-nya dapat dikatakan sekedar kuasa kita."³⁴

Menurut al-Fansury, bahwa Tuhan yang maha tunggal dan dalam kesendirian-Nya, sepakat para ulama termasuk dari *Wahdat al-Wujud*, meyakini tidak dapat dijangkau oleh manusia. Tetapi jika Tuhan dalam keadaan

³⁴ Al-Fansury, *Syarab*, (asli) 16-15, Alih Aksara, 32.

demikian di-*i'tibar*-kan (diungkapkan),³⁵ karena manusia membutuhkan informasi tentang-Nya, maka muncullah ungkapan yang berbeda-beda sesuai dengan cara berpikir mereka masing-masing. Dengan demikian menurut al-Fansury, jika para ulama sesuai dengan aliran yang dianut, mengungkapkan tentang Tuhan yang berbeda-beda, itu hanya *i'tibar* semata, tidak menyentuh essensi-Nya. Dari itu ia (al-Fansury) sendiri telah memilih aliran *Wahdat al-Wujud* sebagai wadah, tempat ia mengabdikan dan berkiprah.

Dari segi *i'tibar*, Tuhan dipermasalahkan ketika dikaitkan dengan hasil ciptaan-Nya. Dengan demikian yang menjadi fokus permasalahan ialah hasil ciptaan, yakni sebelum, sedang dan setelah Ia mencipta. Permasalahan *kunhi* zat Tuhan adalah permasalahan sebelum Ia menciptakan segala sesuatu.

Dalam ajaran tasawuf *Wahdat al-Wujud*, ahli suluk mengistilahkan "*kunhi* zat Tuhan" sebelum Ia menciptakan makhluk-Nya dengan "*La Ta'ayyun*". Atau disebut juga Martabat Zat, atau juga Martabat *Ahadiyyah*.³⁶ Apa maksud dan kenapa diistilahkan demikian, al-Fansury menjelaskan:

"Ketahui, bahwa *kunhi* zat Allah Ta'ala itu dinamai *Ahl al-Suluk La Ta'ayyun*. Maka dinamai *La Ta'ayyun*, karena bicara ilmu dan makrifat kita tiada lulus kepadanya. Jangan ilmu dan makrifat, anbiya dan aulia pun heran olehnya itu." Maka sabda Rasul Allah saw.:

سبحانك ما عرفناك حق معرفتك

Yakni maha suci-Mu tiada kukenal sebenar kenal akan di kau. Dan sabda Rasul Allah saw.:

تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله

Yakni kamu pikirkan dalam yang dijadikan Allah, bermula jangan kamu pikirkan dalam zat Allah. Karena ini maka dinamai (oleh, pen.) *ahl al-suluk La Ta'ayyun*.³⁷

Dari ungkapan al-Fansury, dapat dipahami bahwa maksud *La Ta'ayyun* ialah nama suatu martabat (peringkat/taraf) di mana essensi zat Tuhan diyakini ada. Namun jangankan alam, Tuhan pun tak dapat dikata, karena belum ber-*tajalli* (menampak diri) ke dalam kenyataan. Di sini tak ada

³⁵ Ibrahim Madkur, *Aliran dan Tori Filsafat Islam*, 109.

³⁶ As-Singkily, *Syarh al-Mawahib al-Mustarsalah 'ala al-Tuhfat al-Mursalah* (dalam bahasa Arab), Banda Aceh: Yayasan Ali Hasjmy, No. 40/NKT/YPAH/92, 23-37.

³⁷ Al-Fansury, *Syarab*, Asli, 16-15, Alih Aksara, 32-33.

perbedaan antara zat Tuhan dengan sifat-sifat dan *asma'-asma'*-Nya. Tidak ada yang disebut Tuhan, karena tak ada yang menyebut-Nya. Jangankan antara sesama alam, antara Tuhan dengan alam tak dapat dibedakan, karena alam belum maujud ke dalam kenyataan. Demikian gelapnya *kunhi* zat dalam martabat *La Ta'ayyun*, sehingga jangankan manusia kata al-Fansury, baik para nabi maupun para aulia, baik dengan makrifat maupun ilmu, tetap tidak akan dapat mengetahuinya.³⁸

Meskipun *La Ta'ayyun* tidak terjangkau sama sekali, namun yang pasti kata Al-Fansury dilihat dari segi penciptaan, di dalamnya mesti ada empat bagai. Yaitu *'ilm, wujud, syuhud* (dan) *nur*.³⁹ Karena jika keempat bagai ini tidak ada, dari segi pemikiran *Wahdat al-Wujud*, maka alam pun tidak akan *mawjud* dalam kenyataan. Dengan demikian, menurut al-Fansury, meskipun alam belum wujud, namun sudah ada *isti'dad* (potensi)-nya dalam keempat bagai tersebut. Karena menurut al-Fansury dengan segenap argumennya, hanya dengan jalan inilah kemutlakan keesaan Tuhan dapat dimengerti. Jika dikatakan *i'tibar* dimaksud menyebabkan dipahami cikal bakal alam *qadim*, itu memang sudah merupakan konsekuensi yang relevan bagi penganut *waadah* yang tangguh.

La Ta'ayyun sebagai istilah *kalamtasawuf*, bukan hanya diterima oleh al-Fansury sebagai ulama *Wujudiyah* Aceh, tetapi juga diterima oleh ulama-ulama *Sunni* di Serambi Makkah ini. Baik sebelum abad ke dua puluh seperti Ar-Raniry dan As-Singkili, maupun setelahnya seperti al-Khalidy dan lain-lain. Karena mereka sama-sama menganut *kalamtasawuf*. Meskipun mereka berbeda mazhab dengan al-Fansury dan berbeda tarikat dengan sesamanya, namun dari segi *kalamtasawuf* menghendaki mereka menempuh jalan yang sama. Meskipun di sana si ini ada penyimpangan-penyimpangannya.

Istilah *La Ta'ayyun* terhadap *kunhi* zat Allah Ta'ala sebagaimana yang dikemukakan oleh al-Fansury dipergunakan juga oleh ar-Raniry. Karena meskipun mereka berbeda mazhab, namun sama-sama menganut versi *kalam* tasawuf. Tetapi Ar-Raniry lebih banyak menyinggung martabat kedua yaitu martabat *Ta'ayyun*, karena merupakan sentral perbedaan pendapat dengan al-Fansury.⁴⁰

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Ar-Raniry, *Hill al-Zill*. (asli 4), 17; (asli 7-8), 20.

Dari segi ajaran tasawuf *Ahl al-Sunnah*, al-Raniry dalam mengungkapkan *kunhi* zat Tuhan sependapat dengan al-Fansury, hanya ungkapannya yang berbeda. Kata al-Raniry:

“...maka *ikhtilaf* ikhtiar *mutakallimin* dan ahli sufi pada menyabitkan wujud Allah dengan wujud ‘Alam itu *ikhtilaf lafzi* juwa, bukan *ma’nawi*. Seperti kata orang lima belas dengan tengah dua puluh. Maka pada maknanya sama jua pada lafaznya berlain-lainan”⁴¹.

Pernyataan Ar-Raniry dalam hal ini sejalan dengan al-Fansury, bahwa *kunhi* zat Tuhan dalam *ke-mujarrad* (kesendiri)-an-Nya tidak akan terjangkau oleh siapa pun. Hanya yang mereka perselisihkan adalah i’tibarnya.

Bagaimana *i’tibar kunhi* zat Tuhan dalam martabat *La Ta’ayyun*, ar-Raniry mengutip pendapat golongan *Wujudiyah Muwahhid*:⁴²

“Bahwa wujud Allah itu esa juwa tiada berbilang dan berhad (berhingga, pen.). Tiada bersegala dan setengah. Tiada berhimpun dan bersukusuku. Tiada khas dan ‘*amm*. Tiada *jawhar* dan jisim. Serta demikian ada dijadikannya segala perkara yang tersebut itu. Syahdan bahwa wujud Allah itu sekali-kali tiada berubah. Dan tiada jadi segala perkara itu, karena Ia “*al-an kama kana*”. Yakni adalah Ia sekarang, seperti ada-Nya dahulu juwa. Yakni tatkala belum pai (lengkap) lagi dijadikan Hak Ta’ala segala perkara, tiada Ia jadi segala perkara itu. Yakni, demikian lagi dijadikannya segala perkara itu pun tiada jadi Ia serupa dan sewujud dengan segala perkara itu. Yakni bahwa wujud Allah itu tertentu pada zat Allah juwa. Sekali-kali tiada jadi Ia wujud makhluk dan wujud makhluk itu sekali-kali tiada jadi ia wujud Allah.”⁴³

Penjelasan ar-Raniry dalam bentuk *nafi-isbat* (negatif-positif) seperti ini, sudah tentu di samping untuk meng-*i’tibar*-kan *La Ta’ayyun* menurut konsepnya, juga sekaligus untuk menolak pendapat al-Fansury. *La Ta’ayyun* menurut ar-Raniry tegas memisahkan antara *kunhi* zat dengan alam. Alam *ma’dum* (tidak ada) sama sekali. Sementara menurut al-Fansury, dalam *La Ta’ayyun* mengandung kemajemukan cikal-bakal alam, yang akan melimpah

⁴¹ Al-Raniry, *Hujjat al-Shiddiq*, Naskah Mexwall. Dalam: Panitia Penyelenggara Musabaqah Tilawatil-Quran Tingkat Nasional ke-12 th. 1981, Banda Aceh, 181.

⁴² Bedakan dengan *Wujudiyah mulhid* (menyimpang). Dimaksudkan *Wahdat al-Wujud*.

⁴³ Al-Raniry, *Hujjat al-Shiddiq*..., 199.

akhirnya berwujud dalam kenyataan. Karenanya menurut ar-Raniry dalam martabat *La Ta'ayyun* tidak mengandung seluruh yang dapat dinisbahkan kepada alam. Dalam *La Ta'ayyun* tidak mengandung berbilang, tidak jamak (plural), tidak berhimpun, tidak bersuku dan seterusnya. Bahkan menurut ar-Raniry Tuhan yang dahulu adalah Tuhan yang sekarang juga. Karena menurut ar-Raniry walaupun bagaimana al-Fansury beralasan bahwa makhluk merupakan pelimpahan keluar dan akan mengalir kembali ke dalam-Nya, tetap menunjukkan Tuhan berubah-ubah, yakni Tuhan yang dulu tidak lagi seperti Tuhan sekarang.

Lebih lanjut ar-Raniry menegaskan bahwa *kunhi* zat Tuhan “sudah semenjak azali tiada serta-Nya segala makhluk. Tiada ada makhluk itu *mawjud* dalam ilmu, hanya sanya ia adalah *ma'dum*.”⁴⁴ Penegasan ini menunjukkan bahwa Tuhan yang maha tunggal dan dalam kesendirian-Nya, sekali-kali tidak disertai oleh makhluk pada diri-Nya, walau dalam ilmu-Nya sekali pun. Karena memang belum ada sama sekali.

Dalam ungkapan yang lain, *kunhi* zat Tuhan dalam martabat *La Ta'ayyun*, ar-Raniry menyebut juga *Wujud al-Mahdh*, karena:

“*Wujud al-mahdh* itulah yang semata-mata, yang sekali-kali tiada menerima ‘*adam*, dan tiada di dalamnya *kathrah* (plural), dan tiada *tarkib* (tersusun), dan tiada sifat dan tiada loghat dan tiada isim, dan tiada rasam dan tiada *nisbah* (kaitan)”.⁴⁵

Malah menurut Ar-Raniry Ibnu ‘Arabi sebagai pencetus mazhab *Wahdat Al-Wujud* sendiri berpendapat bahwa: “*Wajib al-wujud huwa al-wujud al-muthlaq*”.⁴⁶ Pendapat ini dikomentarkan oleh ar-Raniry:

“Yakni *Wajib al-Wujud* itulah wujud yang mutlak. Yakni, wujud Allah itu bukan wujud yang *muqayyad* (terkait dengan yang lain, pen). Maka adalah wujud Allah tiada ketahuan *kayfiyyat* (kualitas)-nya dan *kammiyyat* (kuantitas)-nya dan tiada dapat di-bahas(teliti)-kan dan di-*tafahus*(periksa)-kan dari pada hakikatnya dan *kunhi* zat-Nya”. Seperti firman Allah Ta’ala:

⁴⁴ Ar-Raniry, *Hill al-Zill*, Asli. 1, Alih Aksara., 16.

⁴⁵ Ar-Raniry, *Fath al-Mubin ‘ala-Mulhidin*, Yayasan Pustaka Ali Hasjmy, Naskah No.: 48/NKT/YPAH/1992 dan 179/TS/4/YPAH/2005, ke- 189.

⁴⁶ Ar-Raniry, *Hujjat al-Shiddiq li-Daf’i al-Zindiq*, 202.

ويحذركم الله نفسه

Ya'ni dipertakut akan kamu dari pada sampai makrifat kamu kepada *kunhi* zat-Nya.⁴⁷

“Tidak berbeda dengan ar-Raniry, as-Singkily, dan al-Khalidy juga menerima istilah *La Ta'ayyun* untuk mengi'tibarkan *kunhi* zat Tuhan.⁴⁸ Al-Singkily memberi penjelasan *La Ta'ayyun* tidak berbeda dengan ar-Raniry. Ia menjelaskan bahwa *kunhi* zat itu “*Kana Allah wa la syay' ma'ah.*” Yakni telah adalah Allah, tiadalah suatu pun serta diri-Nya.”⁴⁹

Ini menunjukkan bahwa dalam *La Ta'ayyun* tidak mempunyai cikal-bakal makhluk-Nya. Tuhan dalam martabat ini menurut as-Singkily:

ما عرف الله إلا هو ما قال الله إلا هو ما يعلم الله إلا هو ما رأى الله إلا هو

(Tiada mengenal Allah hanya Allah. Dan tiada mengata Allah hanya Allah. Dan tiada mengetahui Allah hanya Allah. Dan tiada melihat Allah hanya Allah).⁵⁰

Meskipun di sini as-Singkily menyebut nama *kunhi* zat itu Allah, namun bukan berarti nama dan yang dinamai berbilang. Karena seperti kata ar-Raniry nama dan yang dinamai adalah satu juwa. Bahwa *kunhi* zat Tuhan, sebelum menciptakan segala sesuatu, jangankan *asma'*, sifat pun tak dapat dikata.

Demikian juga menurut al-Khalidi sebagai ulama *Sunny Aceh* di awal abad kedua puluh. Ia juga menerima istilah *La Ta'ayyun* dalam mengi'tibarkan *kunhi* zat-Nya. Al-Khalidi hanya menegaskan kembali apa yang telah digariskan oleh ulama sebelumnya. Martabat zat tegas al-Khalidy, merupakan *kunhi* zat Allah Ta'ala yang tiada siapa dapat mengetahui-Nya, walau malaikat *muqarrabin* sekali pun. Jika dikaitkan dengan sifat dua puluh, maka sifat *nafsiyyah* dan sifat *salbiyyah*, adalah martabat zat. Karena sifat *nafsiyyah* tiada kenyataan pada *kharij* (empiris). Sementara sifat *salbiyyah*, tiada wujud kenyataan pada *kharij*, hanya sifat pada khabar (berita) juwa.⁵¹

⁴⁷ Ar-Raniry, *Hujjat al-Shiddiq*, 202; *Fath al-Mubin 'ala al-Mulhidin*, 189. (Alquran: 3: 28, 30).

⁴⁸ As-Singkily, *Syarh al-Mawahib* (diberikan kemudian). 23-37.

⁴⁹ As-Singkily, *Majma' al-Masa'il*, Naskah No. 61 E /TH/30/YPAH/2005, ke-13.

⁵⁰ *Ibid.*, ke-15.

⁵¹ Al-Khalidy, *Tanwir al-Anwar*, 19-20.

Artinya sifat-sifat tersebut, merupakan sifat *kunhi* zat dalam martabat *La Ta'ayyun*, sebelum dikaitkan dengan penciptaan.

Adapun hakikat zat Tuhan menurut aliran pemurnian, di sini tidak lagi dipakai istilah-istilah sebagaimana yang dipakai dalam *kalam* tasawuf dan tarikat. Sebagai tokoh pemurnian Aceh, Abdullah Ujông Rimba menjelaskan tentang hakikat zat Tuhan sebagaimana yang dapat dipahami dengan mudah dari nas-nas syara'.

“Tuhan Allah satu zat yang Mahaesa dan Mahakuasa, karena manusia tidak mengetahui Tuhan Allah, maka di antara mereka ada yang menggambarkan Tuhan itu menurut khayalannya”.

Sebenarnya Tuhan Allah bukan seperti demikian:

ليس كمثلته شيء (فى الأرض ولا فى السماء) وهو السميع البصير

”Tidak ada seumpamanya sesuatu pun baik di bumi maupun di langit. Ia jualah yang amat mendengar dan amat melihat⁵².”

Dari ungkapan ini, nampaknya yang tidak disetujui oleh Abdullah Ujong Rimba, bukan menjelaskan hakikat Tuhan sebagai i'tibar. Tetapi ia tidak setuju menjadikan Tuhan bermartabat-martabat, meskipun Tuhan diposisikan pada martabat pertamanya. Karena cara berpikir demikian tidak ditemukan dalam nas-nas syara'. Di samping menggambarkan Tuhan mirip dengan pertumbuhan makhluk. Dengan tidak memakai istilah-istilah *kalam* tasawuf, ia menjelaskan tentang Tuhan:

“Tuhan dalam Islam adalah Tuhan yang Mahaesa, tidak dapat diraba, tetapi dapat di rasa. Ia tidak beranak dan tidak ada bandingan”:

لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد

”Tidak beranak dan tidak beranak dan tidak sesuatu seumpamanya.”

“Tidak dapat dikhayal dan tidak dapat digambar oleh seseorang manusia pun. Bagaimana yang terkhayal dalam pikiran manusia maka Tuhan itu bukan seperti demikian. Bahkan tidak diketahui hakikat-Nya, sekalipun nabi dan wali yang amat muqarrabin.⁵³ Tuhan Islam

⁵² Abdullah Ujong Rimba, *Hakikat Islam*, 142. Potongan ayat yang diberi tanda kurung oleh penulis, bukan bahagian dari ayat 11 surat al-Syura, tetapi Abdullah tidak menyebutnya sebagai firman Allah.

⁵³ Abdullah Ujông Rimba, *Hakikat Islam*, 144. (Alquran: 112: 3-4).

adalah Tuhan yang maha kuasa, hidup, beribadah (ber-iradah, pen.), mendengar dan melihat”.⁵⁴

Meskipun Abdullah Ujong Rimba tidak menggunakan istilah-istilah *kalamtasawuf*, namun ia mengakui bahwa Tuhan selain dapat dibuktikan dengan akal, dapat juga dibuktikan dengan perasaan, yang dalam tasawuf disebut *zawq* dan *wijdan*.

Lebih dari itu, Abdullah juga menolak paham atheis, karena berpendapat bahwa apa yang dinamakan Tuhan tidak dapat ditangkap oleh pancaindra, maka tidak ada. Ia berargumen bahwa bukanlah segala sesuatu yang tidak dapat ditangkap pancaindra, maka ia tidak ada. Ia mengemukakan contoh akal manusia. Akal menurut Abdullah, meskipun milik manusia sendiri, namun tidak dapat diindrai oleh mereka. Akal itu tidak dapat diraba, tidak dapat dilihat, tidak dapat didengar, tidak dapat dicium, dan tidak dapat dikecap. Hanya yang dapat disaksikan oleh pemiliknya adalah hasil dari daya pikir itu sendiri. Jadi akal yang dikemukakan oleh Abdullah tentu bukan mekanisme kerja otak, karena mekanisme kerja otak dapat dijangkau oleh manusia. Tentu, Tuhan yang tidak dapat diindrai, sama sekali tidak dapat disamakan dengan mekanisme otak, tetapi jauh maha sempurna bagi Tuhan.⁵⁵

Demikian juga, meskipun Abdullah mengakui semua akidah Samawi pada dasarnya sama, yaitu percaya kepada wujud Tuhan yang maha esa.⁵⁶ Namun ia sangat menolak penggabungan akidahnya, apalagi dengan agama yang bukan Samawi. Ia mengemukakan contoh bagaimana digabungkan, jika agama Nasrani mengatakan bahwa Isa itu anak Allah, sementara Islam mengatakan ia itu hamba Allah. Bagaimana digabungkan kalau Hindu mengatakan Tuhan itu tiga dan Islam mengatakan Tuhan itu Mahaesa. Bagaimana digabungkan jika agama Majusi mengatakan bahwa api itu Tuhan, sedangkan Islam itu mengatakan api hasil ciptaan-Nya.⁵⁷

Dari uraian para ulama ketiga mazhab yang pernah dan ada di Aceh tentang hakikat zat Tuhan menunjukkan, meskipun mereka berbeda-beda dalam cara berpikir dan mengungkapkan, namun sebenarnya mereka masih tetap berpegang pada azas yang sama. Yaitu Tuhan dari segi *i'tibar kunhi* zat,

⁵⁴ *Ibid.*, 145.

⁵⁵ *Ibid.*, 145.

⁵⁶ *Ibid.*, 142.

⁵⁷ *Ibid.*, 141-142.

tidak terjangkau oleh manusia, sehingga tidak perlu ragu dalam beriman dan bertakwa kepada-Nya. Karena keyakinan kepada Tuhan di satu pihak menjadikan penganutnya punya sandaran yang tidak akan tergoyahkan. Sementara di lain pihak hidupnya mempunyai tujuan dan harapan yang jelas, tidak sia-sia dan putus asa. Jika mereka benar-benar beriman, di satu pihak harus menjadikan hidup mereka berbuat baik semaksimal mungkin. Sementara di lain pihak, mereka harus menjauhkan larangan Tuhan, walau hanya sekedar niat yang tidak jujur dalam hati. Karena kebaikan, maupun kejahatan, keduanya akan dipertanggung-jawabkan di hadapan Tuhan yang diyakininya kelak. Masing-masing pelakunya akan dibalas dengan adil, setimpal dengan usaha mereka.

b. Pemikiran tentang sifat-sifat Tuhan.

Sifat adalah sesuatu yang melekat pada zat. Zat tidak berubah-ubah, sedangkan sifat berubah-ubah. Jika tidak berubah-ubah bukan sifat namanya. Mustahil dan sulit dibayangkan ada sifat tidak ada zat sebagai tempat melekatnya. Tetapi ketika zat dan sifat dikaitkan dengan Tuhan menimbulkan permasalahan. Pertama jika sifat dikatakan melekat pada zat Tuhan, maka menghendaki zat dengan sifat, kedua-duanya menjadi berbilang dan *qadim*. Sehingga melemahkan keilahian Tuhan sendiri. Kedua jika sifat dikatakan berpisah dari zat, bagaimana dengan firman Tuhan sendiri yang menyifatkan diri-Nya dengan berbagai sifat yang sesuai dengan ketuhanan-Nya.

Dalam akidah *Wahdat al-Wujud*, al-Fansury menjelaskan bahwa sifat Tuhan yang *da'im* beserta-Nya ada tujuh. Yaitu *Hayy, 'ilm, iradah, qudrah, kalam, sama', dan bashr*. Dimaksudkan *da'im* di sini, *qadim* bersama-sama dengan zat-Nya sendiri. Jika sifat yang tujuh itu tidak *da'im* bersama-Nya, maka *naqish* (kurang, pen.) hukumnya. Karena di sisi *ahl al-suluk* sifat adalah *'ayn* (substansi) zat juga. Seperti *hayyat*, zat juga. Karena *hayyat*-Nya, maka bernama *hayyun*. Seperti *'ilm*, zat juga. Karena *'ilm*-Nya, maka bernama *'alim*. Seperti *iradah*, zat juga. Karena *iradah*-Nya, maka bernama *murid*. Dan lain-lain semua yang dapat disebut sifat bagi Tuhan adalah zat juga, *ila ma nihayata lah* (sampai tidak ada akhirnya).⁵⁸

Di sini ternyata bahwa pemikiran Al-Fansury tentang pengkaitan sifat kepada zat Tuhan adalah sejalan dengan prinsip dasar "*Wahdat al-Wujud*"

⁵⁸ Al-Fansury, *Syarab*, Asli, 20, Alih Aksara, 37.

yang dianutnya. Karena dalam paham *Wahdat al-Wujud*, jangankan dengan sifat-Nya, dengan makhluk-Nya pun Tuhan tidak bisa dihitung lebih dari satu. Pendapat al-Fansury, bahwa sifat bagi Tuhan adalah zat juga, adalah sama dengan pendapat mazhab *kalam* Muktazilah jauh sebelumnya.⁵⁹ Tetapi tujuannya tidak sama. Al-Fansury untuk menunjukkan satu kesatuan Tuhan dalam segala hal, termasuk dengan sifat-sfat-Nya. Sementara aliran Muktazilah sejalan dengan azas *tawhid* yang mereka anut, dimaksudkan agar tidak berbilang yang *qadim (ta'addud al-qudama')*. Sehingga penganutnya dapat dikatakan syirik.⁶⁰

Dalam mazhab *Ahl Sunnah*, ar-Raniry, as-Singkily, dan al-Khalidy, dapat menerima sifat-sifat Tuhan sebagaimana yang telah dijelaskan oleh al-Fansury. Namun ada perbedaan pendapat yang prinsipil antara mereka ini dengan al-Fansury.

Menurut Ar-Raniry bahwa sifat '*ilm* pada Allah, membutuhkan Allah disebut '*Alim*. Jika '*Alim*, sudah tentu membutuhkan kepada '*ma'lum*. '*Ma'lum* sebelum ada segalanya, tidak bisa lain selain dari sifat dan '*asma'*-Nya sendiri. Jika dipertanyakan, bahwa segala sifat dan '*asma'* Allah, bagaimana posisinya bagi Allah sendiri. Di sini al-Raniry menjawab, bahwa segala sifat dan '*asma'* Allah itu "*ghayr dzat Allah*" (lain dari zat Allah), namun masih dalam kenyataan zat. Tetapi ar-Raniry memperingatkan, jangan disangka bahwa segala sifat dan '*asma'* itu berwujud. Karena jika segala sifat dan '*asma'* berwujud, maka di dalam satu zat akan terdapat banyak wujud yang takkan terhitung. Di sinilah letak perbedaan pemikiran antara al-Raniry dengan al-Fansury. Karena menurut al-Fansury segala sifat dan '*asma'* memiliki wujud, sementara ar-Raniry berpendapat tidak memilikinya.⁶¹

Ar-Raniry mendukung pemikirannya tentang segala sifat dan '*asma'* sebagaimana kata segala (orang) 'arif:

الصفة والموصوف واحد، الإسم والمسمى واحد

(Yakni: Sifat dan yang empunya sifat satu juwa, nama dan yang empunya nama satu juwa)

⁵⁹ Mazhab *kalam* Muktazilah, adalah suatu aliran rasional dalam Islam yang mencapai kejayaan di zaman pemerintahan Al-Makmun dari dinasti Abbasiyyah di Baghdad. Ahmad al-Uairy, *Sejarah Islam*, (terj.), Samson Rahman, Cet. V (Jakarta: Akbar Media Eka Sarana, 2007 M/1428 H), 232-233.

⁶⁰ Harun Nasution, *Teologi Islam*, 46, 52, 135-136.

⁶¹ Ar-Raniry, *Hill al-Zill*, 20

Menurut ar-Raniry bahwa *asma'* Allah menunjukkan kepada sifat, dan segala sifat menunjukkan kepada zat. Maka segala sifat bersama-sama dengan *asma'* dari satu pihak merupakan *mazhar* (fenomena) Haqq Ta'ala pada diri-Nya dengan diri-Nya. Sementara di lain pihak merupakan *zuhur* (manifestasi) Haqq Ta'ala atas segala makhluk-Nya dengan sebab *asma'* dan sifat-Nya. Dengan demikian sifat dan *asma'* merupakan media antara Tuhan dengan makhluk-Nya.⁶² Jika demikian, meskipun Ar-Raniry menyimpang dari Al-Fansury, tetapi terlihat ia masih berjalan seiring dengannya.

Sejalan dengan ar-Raniry, dan as-Sinkili, al-Khalidi berpendapat bahwa sifat itu tidak boleh dikata satu *syay'* dengan zat. Sifat itu tiada bercerai dengan zat dan tiada bersekutu dengan zat dan tiada diketahui *kayfiyyat*-nya. Dari segi azas *antroposentris*, tidak diterima oleh akal, karena harus dipilih salah satu, bercerai atau bersekutu dengan zat. Tetapi ia menganut azas *teosentris*, ia berpendapat manusia dengan pemikirannya tidak mencernanya, hanya Tuhan sendiri yang mengetahui bagaimana hakikat yang sesungguhnya. Sekedar untuk dimengerti ia mengemukakan contoh laksana matahari dengan sinarnya sebagaimana yang telah dikemukakan oleh al-Fansury dan ar-Raniry terdahulu sesuai dengan kontek pemikirannya masing-masing. Bahwa cahaya matahari tiada sekutu dengan zat matahari. Zat Tuhan diumpamakan sebagai zat matahari. Sementara sifat-Nya diumpamakan sebagai sinar matahari. Contoh lain, api dengan asap. Asap menunjukkan ada api. Bukan asap adalah api. Tetapi tiada lain dari api. Tiada bercerai tiada sekutu. Ini bukan hanya Tuhan dengan sifat-sifat-Nya, tetapi juga Tuhan dengan makhluk-Nya. Karena makluk-Nya muncul dari sifat-sifat-Nya juga. Hamba dengan Tuhan tiada cerai, tiada sekutu. Akal heran betapa berhimpun dua yang berlawanan.⁶³

Ketiga ulama *Ahl Sunnah* dapat menerima pemikiran bahwa sifat bagi Tuhan tidak melekat dan tidak berpisah, karena mereka menganut azas *teosentris*. Sementara al-Fansury tidak dapat menerimanya karena dalam hal ini ia menganut azas *antroposentris*.⁶⁴

Kecuali itu, mengatakan sifat dan *asma'* "*ghayr dzat Allah*", sementara ia merupakan kenyataan zat, dalam mazhab *Asy'ariyyah* yang dianut oleh

⁶² Ar-Raniry, *Hill al-Zill*, 21.

⁶³ Al-Khalidy, *Tanwir al-Anwar*, 45.

⁶⁴ Ini sudah merupakan doktrin *Ahl al-Sunnah* bahwa "Tuhan maha kuasa menciptakan dari tidak ada sama sekali kepada ada".

ketiga ulama *Ahl al-Sunnah* mengundang dilema tersendiri. Karena, di satu pihak jika dikatakan mempunyai wujud dalam satu zat, akan menimbulkan kemaejjukan sebagaimana yang dituduhkan kepada al-Fansury. Sementara di lain pihak jika sifat dan *asma'* lain dari pada zat, sedang kenyataannya adalah zat, di samping tidak bisa dicerna oleh akal, juga menimbulkan permasalahan "*ta'addud al-qudama*". Tidak bisa dicerna oleh akal, karena tanggal pun tidak, melekat pun tidak. Karenanya menurut akal harus dipilih salah satunya. Maksudnya *ta'addud al-qudama'*, sifat dan *asma'* tanggal tidak, melekat tidak, menghendaki kemajemukan dan sama-sama *qadim* dengan zat. Karena, jika bukan *qadim*, baharu. Baharu mustahil berdiri pada sisi Allah.

Di sinilah al-Fansury tidak menerima pendapat dari golongan *Asy'ariyyah* yang dianut oleh ketiga ulama *Ahl Sunnah*, karena bertentangan dengan paham kesatuan dengan makhluk.

Berpijak atas sifat-sifat Tuhan yang disepakati, bagi penganut yang benar-benar beriman kepada Tuhan membutuhkan menyelaraskan diri dengan sifat-sifat Tuhan. Jika sifat Tuhan maha mengetahui, maka manusia juga harus selaras dengan maha mengetahui Tuhan. Maksudnya ia semenjak niatnya harus baik sampai kepada kelahiran dan perbuatannya pun harus baik. Karena Tuhan diyakini Mahamelihat, baik yang tersembunyi maupun yang terang. Jika Tuhan Mahaadil, maka penganut yang meyakiniya membutuhkan bertindak selaras dengan ke-Mahaadilan-Nya. Ia tidak akan bertindak semena-mena dan zalim terhadap orang lain, karena Tuhan akan membalasnya dengan yang setimpal. Ini merupakan sumber daya manusia yang perlu ditanam dan dididik lewat studi-studi tentang akidah.

c. Pemikiran tentang Penciptaan

Berpikir tentang hasil ciptaan-Nya, alam ini sudah ada, bagaimana muncul dari Allah, padahal yang *mawjud* hanya Ia sendirinya. Menurut al-Fansury:

"... kepada (di sisi, pen.) *ahl al-suluk*, yang ada juga menjadi ada. Yang tiada itu, tiada dapat menjadi ada. Yakni Allah *Subhanahu wa Ta'ala Wajib al-Wujud, qa'im* sendiri-Nya, tiada dengan lain. *Mumkin al-Wujud, qa'im* dengan Dia. Apabila *Mumkin al-Wujud qa'im* dengan Dia, hukumnya tiada berwujud."⁶⁵

⁶⁵ Al-Fansury, *Syarab*, Asli. 18, Alih Aksara, 34.

Dari kutipan ini, dapat diketahui bahwa al-Fansury dalam pemikiran *kalam* menganut azas pemikiran *antroposentris* sebagaimana yang dipergunakan oleh Ibnu 'Arabi, Ibnu Sina dan tokoh-tokoh tasawuf *Wahdat al-Wujud* dalam karya-karya tulis mereka. Menurut azas ini, bahwa segala sesuatu yang telah ada mesti muncul dari yang telah ada, mustahil muncul dari yang tidak ada sama sekali. Jika yang telah ada itu Tuhan satu-satunya, maka segala sesuatu harus muncul dari Tuhan itu sendiri. Akal manusia tidak dapat mencerna, selain dari ini.

Allah Subhanahu wa Ta'ala sebagai *Wajib al-Wujud* menurut al-Fansury, wajib berdiri sendiri dalam kemaha-tunggalan-Nya. Tidak boleh ada yang lain, karena bertentangan dengan kemaha sempurnaan-Nya. Sementara *Mumkin al-Wujud*, tidak bisa berdiri sendiri, tetapi mesti bersama *Wajib al-Wujud*. Jika *Mumkin al-Wujud* mesti bersama *Wajib al-Wujud*, kesimpulannya ia tidak berwujud.⁶⁶

Bagaimana proses dari ada kepada ada, atau dari "*La Ta'ayyun*" kepada "*Ta'ayyun*". Maka dalam pemikiran, kata Al-Fansury, agar "*Ta'ayyun*" ada, wajib ada pada "*La Ta'ayyun*" empat bagai yaitu *ilm*, *wujud*, *syuhud* dan *nur*. Keempat bagai ini diistilahkan dengan "*Ta'ayyun Awwal*". Menurut Hamzah, "*Ta'ayyun Awwal*" bisa juga disebut martabat "*Ahad*" jika dilihat dari segi zat semata. Dapat juga disebut "*Wahid*", jika dilihat dari segi disertakan dengan sifat dan ibaratnya. Di dalam *Ta'ayyun Awwal* inilah terpendam sekalian potensi yang akan menjadi aktual dalam bentuk alam. Karena dari pada *ilm* maka *'Alim* dan *ma'lumat* nyata. Karena *wujud* maka yang diadakan dan yang ditiadakan nyata. Karena *syuhud*, maka yang melihat dan yang dilihat nyata. Karena cahaya, maka yang menerangkan dan yang diterangkan nyata.⁶⁷ *Ma'lumat* yang muncul dari *'Alim*, yang diadakan, yang muncul dari *wujud*; yang dilihat, yang muncul dari *syuhud*; yang diterangkan, yang muncul dari *nur*; semuanya disebut "*Ta'ayyun Thani*". *Ta'ayyun Thani*" beragam istilahnya. Ada yang menyebutkan "*A'yan Thalith*", ada yang menyebutkan "*surah al-'Alamiyyah*", ada yang menyebutkan "*Haqa'iq al-Asyaa'*" dan ada juga yang menyebutkan "*Ruh al-Idhafi*". Dalam proses selanjutnya muncul "*Ta'ayyun Thalith*". Di sinilah muncul ruh insan, hewan dan nabati (tumbuh-tumbuhan). Sementara jasad semesta sekalian *makhluqat*, manusia, hewan,

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*, 15, Alih Aksara, 33.

tumbuh-tumbuhan dan seluruh benda dalam alam “*ila ma nihayat lah*” (hingga tak ada akhirnya), baru muncul dalam “*Ta’ayyun Rabi*”.⁶⁸

Agar lebih jelas, bagaimana proses dari ada kepada ada, atau dari “*La Ta’ayyun*” kepada “*Ta’ayyun*”, al-Fansury mengemukakan contoh laut:

“Apabila laut itu timbul, ombak namanya. Yakni apabila ‘*Alim*’ memandang diri-Nya, *ma’lum* jadi dari pada-Nya. Apabila laut itu melepas nyawanya, asap namanya. Yakni dirinya nyawa dengan dengan *Ruh al-Idhafi* kepada *A’yan Thabitah* sekalian. Apabila asap itu berhimpun di udara, awan namanya. Yakni *isti’dad* (potensi) awan *A’yan Thabitah* berhimpun hendak keluar. Apabila awan itu titik dari pada udara, hujan namanya. Yakni *Ruh al-Idhafi* ada dengan *A’yan Thabitah* keluar dengan *qawl* (firman) “*kun fayakun*” berbagai-bagai. Apabila hujan itu hilir di bumi, sungai namanya. Yakni setelah *Ruh al-Idhafi* dengan *isti’dad* asli dengan *A’yan Thabitah* hilir di bawah “*kun fayakun*” alam, namanya sungai. Apabila sungai itu pulang ke laut, laut hukumnya. Tetapi laut itu maha suci, tiada lebih dan tiada kurang. Jika keluar pun, sekalian ini, tiada ia kurang. Jika masuk pun sekalian itu, tiada ia lebih. Karena ia suci dari pada segala yang suci”.⁶⁹ Seperti firman Allah Ta’ala:

كل شيء هالك إلا وجهه

(Yakni sesta sekalian binasa, melainkan mukanya).⁷⁰

Dari ungkapan ini jelas, al-Fansury menganut paham satu kesatuan antara khalik dan makhluk-Nya. Bahkan di sini ia telah menjawab seperti sebelum ditanya, bagaimana dengan firman Tuhan “*kun fayakun*”. Tegasnya, amar ini di-*khithab* (dituju)-kan kepada yang ada,⁷¹ yakni *A’yan Thabitah* yang mengandung segenap potensi di dalamnya, sampai menjadi jasad sekalian alam.

“Kata ulama, alam ini dari pada tiada, maka diadakannya. Sesudah diadakannya, maka ditiadakannya. Kata *ahl-suluk*, jika demikian fasik

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ Al-Fansury, *Syarab*, Asli, 17-18, Alih Aksara, 34 (Alquran: 28: 88).

⁷¹ Karena menurut Al-Fansury, *ha’* dhamir pada lafaz “*lahu*” sebelum lafaz “*kun*”, yaitu sesuatu yang telah ada. Maksudnya Tuhan meng-*khithab*-kan kepada yang ada, yaitu *A’yan Thabitah*. Bukan dari tidak ada sama sekali kepada ada Alquran, 2: 117. Abdul Hadi, W.M., *Tasawuf Yang Tertindas* Cet.I (Jakarta: Paramadina, 2001), 151.

(fasid, pen.)-lah Allah Ta'ala atau berhingga. Adapun kepada kami yang tiada itu tiada dapat menjadi ada, yang ada itu (tidak dapat menjadi, pen.) tiada."⁷²

Tetapi penciptaan alam dalam pemikiran dari ada kepada ada, di satu pihak tidak menunjukkan Tuhan yang mencipta, hanya *faydh* (melimpah) seperti tidak sengaja dan tidak ada daya cipta dari pada-Nya. Sementara pelimpahan sendiri menunjukkan Tuhan tidak sanggup menahannya. Di lain pihak, bahwa dalam wujud yang tunggal, seharusnya dimaksudkan untuk membuktikan kemutlakan keesaan-Nya, namun menunjukkan mengandung banyak yang *qadim* di dalam-Nya. Di sinilah yang menyebabkan ajaran *Wahdat al-Wujud* dituding *mulhid* (menyimpang), sesat lagi syirik.

Selaku seorang pemikir Ar-Raniry dari *Ahl al-Sunnah* mempersoalkan juga bagaimana Allah yang maha tunggal dan dalam kesendirian-Nya menciptakan segala sesuatu.

Ar-Raniry mengutip pendapat *ahl al-tawhid* dan *ahl al-ma'rifah*:

"*Ma siwa Allah* pada *ahl tawhid* dan *ahl ma'rifah* tiada dapat diperikan dengan *wujud* dan tiada dapat diperikan dengan '*adam mutlak*. Dari karena sekali-kali tiada sesuatu *wujud syay'* serta Haqq Ta'ala lain dari pada zat-Nya, karena *thabit*-lah keesaan *wujud* Allah pada zat-Nya juwa. Dan tiada ma siwa Allah itu '*adam mutlak* dari karena bahwasanya tiada juwa dijadikan Haqq Ta'ala akan sesuatu *syay'* melainkan barang yang dijadikannya."⁷³

Ar-Raniry tentu tidak menerima begitu saja, jika dikatakan bahwa Tuhan menciptakan segala sesuatu dari tidak ada sama sekali kepada ada, karena mesti juga berkaitan dengan Tuhan. Maka ia juga mengemukakan teori, bahwa *mazhar* alam ada tiga martabat, yaitu martabat *Wahdah*, martabat *Wahidiyyah* dan martabat 'Alam Arwah. Martabat *Wahdah*, yaitu martabat sifat. Tatkala itu dinamai akan dia *syu'un* (kecendrungan/predisposisi). Martabat *Wahidiyyah*, yaitu matabat *asma'*-Nya. Tatkala itu dinamai akan dia "*A'yan Thabitah*". Sementara martabat 'Alam Arwah dinamai akan dia "*A'yan Kharijiyyah*" (kenyataan empiris). *A'yan Kharijiyyah* ini merupakan *zill* (citra) dari *A'yan Thabitah*. *A'yan Thabitah* merupakan citra dari zat. Sebagai citra

⁷² Al-Fansury, *Syarab*, Asli, 18, Alih Aksara, 34.

⁷³ Ar-Raniry *Hujjat al-Shiddiq*, 207.

dari zat, maka ia merupakan *ma'lumat* Allah yang *thabit* dalam '*ilm*-Nya.

A'yan Thabitah menurut ar-Raniry berbeda dengan *A'yan Thabitah* menurut al-Fansury. Menurut ar-Raniry *A'yan Thabitah* itu sekali-kali tiada berwujud, sementara menurut al-Fansury, *A'yan Thabitah* tersebut berwujud. Ar-Raniry membantah pendapat al-Fansury; jika *A'yan Thabitah* tersebut berwujud, niscaya adalah *Haqq Ta'ala* terdiri dari beribu-ribu wujud yang tiada terpemanai banyaknya. Maha Suci dan Maha tinggi Allah Ta'ala dari pada yang demikian itu. *A'yan Thabitah* merupakan *ma'lumat* Allah, ialah segala sifat dan *asma'*-Nya dan identik pula dengan ilmu Allah sendiri. Sifat dan *asma'* yang dimaksud ar-Raniry di sini, yaitu "*ghayr dzat Allah*", meskipun kenyataannya zat. Maksud sifat dan *asma'* dari ar-Raniry juga berbeda dengan sifat dan *asma'* menurut al-Fansury. Menurut ar-Raniry sifat dan *asma'* tidak berwujud, sementara menurut al-Fansury berwujud. Kerena, menurut ar-Raniry, jika sifat dan *asma'* berwujud, niscaya berbilang wujud yang tidak terkira banyaknya.

Tegasnya segala sifat dan *asma'* merupakan *mazhar Haqq Ta'ala* pada diri-Nya dengan diri-Nya. Maka *zuhur Haqq Ta'ala* atas segala makhluk-Nya dengan sebab *asma'* dan sifat-Nya. Maka tiada ada jalan makrifat kepada *Haqq Ta'ala* selain dari pada jalan ini. Karena tiap-tiap wajah zat dari pada segala zat alam menunjukkan kepada segala sifat *Haqq Ta'ala*. Maka alam dari pada pihak adanya merupakan *athar asma'* Allah yang *mawjud* artinya yang mengadakan. Dan dari pada pihak keadaannya atas kelakuan yang nyata menjadi *A'yan Kharijiyyah* dengan tiada pohon dan tiada wujud itu, merupakan *athar* isim Allah yang *Qadir*. Dan dari pihak keadaannya makhluk itu merupakan *athar* isim Allah yang *Khaliq*. Dan dari pihak keadaannya *marzuq* itu merupakan *athar* isim Allah yang *Raziq*. Dan dari pihak keadaannya melihat itu merupakan *athar* isim Allah yang *Bashir*. Dan dari pihak keadaannya yang mendengar itu merupakan *athar* isim Allah yang *Sami'*.

Agar lebih jelas lagi ar-Raniry mengemukakan contoh seorang laki-laki yang sangat pandai. Ia memiliki banyak sifat, seperti *Hayyah*, '*ilm*, *sama'*, *bashar*, *kalam*, *qudrah*, *iradah*, *shakhawah*, *syaja'ah*, *qahhar*, *rahmah*, *khalqiyyah*, *raziqiyyah*, dsb. Maka dipanggil namanya sebanyak sifat yang dimilikinya. Jika ia memiliki sifat *Hayyah*, maka dipanggil *Hayy*. Jika ia memiliki sifat '*ilm*, maka dipanggil '*Alim*. Jika ia memiliki sifat *sama'*, maka

dipanggil *sami'*. Jika ia memiliki sifat *bashar*, maka dipanggil *bashir*. Jika ia mempunyai sifat *kalam*, maka dipanggil *mutakallim*. Jika ia memiliki sifat *qudrah*, maka dipanggil *qadir*. Jika ia memiliki sifat *iradah*, maka dipanggil *murid*. Jika ia memiliki sifat *sakhawah*, maka dipanggil *sakhi*. Jika ia memiliki sifat *syaja'ah*, maka dipanggil *syuja'*. Jika ia memiliki sifat *qahhar*, maka dipanggil *qahhar*. Jika ia memiliki sifat *rahmah*, dipanggil *rahim*. Jika ia mempunyai sifat *khalqiyyah*, maka dipanggil *khalik*. Jika ia memiliki sifat *raziqiyyah*, maka ia dipanggil *raziq*, dst.

Tiap-tiap sifat dan *asma'* tersebut menghendaki kepada *mazhar*-nya. Isim *qahhar* menghendaki kepada *maqhur*, *rahim* kepada *marhum*, *khaliq* kepada *makhluq*, *raziq* kepada *marzuq* demikian seterusnya.⁷⁴

Semua yang dimiliki oleh laki-laki itu tiada nampak, namun semuanya itu pasti, lagi lazim pada dirinya. Hanya yang kelihatan zatnya juwa. Jika kepandaianya dapat memperbuat patung, kemudian patung itu dihidupkannya, maka nyatalah ada pada kepandaianya sifat *Hayyah*. *Hayyat*-nyalah yang memberi bekas pada *hayyah* patung itu. Maka *hayyah* patung itulah yang menunjukkan pada kepandaian itu ada sifat *Hayyah*. Jika sifat *hayyah* sipandai itu pindah kepada patung, niscaya matilah sipandai. Jika setengah *hayyah* sipandai pindah kepada patung, niscaya kurang dan lemahlah *hayyah* sipandai, di samping *hayyah* sipandai sejenis dengan *hayyah* patung. Jika begini, patung pun dapat menghidupkan sebagaimana sipandai menghidupkan. Bahkan menjadi berserikat antara keduanya. Dipertanyakan lagi bagaimana kita mengetahui patung tersebut menerima bekas dari pada segala sifat sipandai itu. Dalam menjawabnya ar-Raniry mengumpamakan terang dan benderang matahari yang menerpa bumi. Maka cahaya matahari, pada matahari juwa. Sekali-kali tiada tanggal dan berpindah suatu suku dari pada sumber cahaya matahari ke bumi. Jika tanggal dan berpindah, maka kelamlalah matahari. Bumi hanya menerima terang benderangnya saja, tidak lain. Demikianlah patung itu menerima bekas dari pada sipandai.

Diumpamakan lagi makhluk laksana cermin yang maha luas, yang berbetulan (menyorot) dengan sifat dan *asma'*. Maka kelihatanlah dalam cermin itu bayang-bayang sifat dan *asma'*, tetapi sekali-kali tiada masuk dalam cermin itu sifat dan *asma*. Dan ditamsilkan lagi zat Allah itu laksana cahaya matahari, sedangkan *asma'*-Nya laksana awan yang berwarna warni,

⁷⁴ Ar-Raniry, *Hill al-Zill*, Asli, 7-12, Alih Aksara, 20-22.

setara *A'yan Thabitah*. Umpama bayang-bayang awan yang berwarna-warni, maka terpantullah ke atas bumi sebagai *A'yan Kharijiyyah*.⁷⁵

Akhirnya al-Raniry mengambil kesimpulan, bahwa wujud Haqq Ta'ala sekali-kali tiada jadi wujud makhluk. Sebaliknya wujud makhluk sekali-kali tiada jadi wujud Haqq Ta'ala.⁷⁶

Tidak berbeda dengan Ar-Raniry, As-Singkily berpendapat bahwa sebelum Tuhan menciptakan alam raya, Ia selalu memikirkan diri-Nya sendiri. Akibat memikirkan diri ini, menimbulkan *Nur Muhammad*. Dari *Nur Muhammad*, Tuhan menciptakan *A'yan Thabitah* sebagai potensi. *A'yan Thabitah* menjadi sumber *A'yan Kharijiyyah* (alam empiris). Meskipun *A'yan Kharijiyyah* merupakan *faydh* dari wujud mutlak, seperti umpama tangan dengan bayangnya. Namun ia tetap mempertahankan asal akidah *Ahl Sunnah*, bahwa Tuhan transenden (tidak sama) dengan hasil ciptaan-Nya.⁷⁷

As-Singkily menuliskan “maka Allah Ta'ala hendak men-*zahir*-kan diri-Nya, maka dikaruniai pakaian *wujud*-Nya akan hamba-Nya maka *mawjud*-lah hamba-Nya sebab memakai pakaian sifat dari pada Tuhan-Nya. Maka *tajalli*-lah sifat *Hayyah* pada nyawa kita maka hiduplah kita dengan hidup Allah. Maka *tajalli*-lah dengan sifat ilmu pada hati kita maka tahu kita dengan tahu Allah”⁷⁸ demikian sifat-sifat-Nya seterusnya.

Di tempat lain as-Singkily berkata, “bahwa asal kejadian bumi dari pada air, air dari pada angin, angin dari pada api, api dari suatu rahasia, rahasia dari *Nur Muhammad*, *Nur Muhammad* dari *Nur Allah*,⁷⁹ karena Allah hendak menyatakan diri-Nya (ber-*tajalli*) agar ada selain-Nya yang mengenal-Nya.

Kecuali itu as-Singkily, merincikan Tuhan menciptakan makhluk-Nya melalui martabat-martabat yang diistilah dengan Martabat Tujuh, yaitu: Martabat *Ahadiyyah* (*La Ta'ayyun*), Martabat *Wahdah*, Martabat *Wahidiyyah*, Martabat 'Alam *Arwah*, Martabat 'Alam *Mithal*, Martabat 'Alam *Ajsam*, Martabat 'Alam *Insan*.⁸⁰

⁷⁵ Ar-Raniry, *Hill al-Zill*, Asli, 13-15, Alih Aksara, 22-24.

⁷⁶ Ar-Raniry, *Hill al-Zill*, Asli, 16, Alih Aksara, 24.

⁷⁷ Azyumardi, *Jaringan Ulama*, 206.

⁷⁸ As-Singkily, *Majmu' al-Masa'il*, 16.

⁷⁹ *Ibid.*, 14.

⁸⁰ As-Singkily, *Syarh al-Mawahib*,. 23-37 (Di sini lengkap dibahas Martabat Tujuh)

Inilah peringkat-peringkat Tuhan ber-*tajalli*, sehingga alam raya, termasuk manusia di dalamnya tercipta.

Selanjutnya, al-Khalidy juga berpendapat, jika Allah Ta'ala tidak bersifat dengan sembilan sifat yakni, *Hayyah, 'ilm, qudrah, iradah dan hayy, 'alim, qadir, murid dan wahdaniyyah*, niscaya tidak diperoleh alam. Ini artinya alam muncul dari sifat-sifat tersebut. Bagaimana cara muncul, al-Khalidy berkata bahwa dalam kitab-kitab yang muktabar air, api, angin, dan tanah jadi dari *Nur Muhammad*.⁸¹ Karena *Nur Muhammad* sudah ada sebelum ada segala-galanya.⁸²

Dilihat dari aliran pemurnian, Abdullah menolak teori Allah menciptakan alam menurut versi sufi '*arif bi-Allah* atau ahli tarikat (tauhid tasawuf).⁸³ Ini artinya, teori-teori Tuhan menciptakan makhluk-Nya sebagaimana yang telah dikemukakan oleh al-Fansury, ar-Raniry, dan al-Khalidy. menurutnya tak dapat diterima. Karena semua mereka memakai tauhid tasawuf dalam memikirkan Tuhan.

Selanjutnya ia juga menolak pendapat, bahwa alam terjadi sendiri karena mekanisme dari atom-atom. Karena menurut Abdullah bahwa atom-atom itu merupakan benda mati yang tidak memiliki iradah dan ikhtiar atau tidak mempunyai kemauan dan tujuan. Tetapi ia mengakui bahwa atom-atom itu merupakan bahan mentah yang perlu diolah untuk menciptakan langit, bumi, hewan dan insan, kayu, batu, air dan lain-lain. Ia menegaskan bahwa atom itu merupakan ciptaan Tuhan dan Ia yang sanggup mengolahnya menjadi alam.⁸⁴

Ditinjau dari segi sumber daya manusia, masyarakat penganut agama sering berpendapat bahwa segala sesuatu yang telah ada ini telah diciptakan oleh Tuhan. Dari itu penganutnya tidak perlu mengembangkan aneka macam penelitian lagi. Tetapi lewat uraian ini, ternyata dalam Islam sendiri, meskipun Tuhan telah berfirman lewat *kun fayakun* (jadi maka jadilah), bukan harga mati untuk menafikan penelitian. Lewat penelitian, manusia dapat menyingkap rahasia-rahasia alam. Dengan sebab ada penelitian inilah orang telah menemukan teknologi dan telah mencapai kemajuan yang pesat

81 Al-Khalidy, *Tanwir al-Anwar*, 41.

82 *Ibid.*, 42.

83 Abdullah Ujong Rimba, *Hakikat Islam*, 146.

84 *Ibid.*, 146.

dalam berbagai aspek kehidupan. Siapa yang mengambil banyak peran dalam bidang penelitian, merekalah yang melangkah terlebih dahulu untuk maju. Sementara siapa yang menganggap penelitian tak perlu, mereka akan ketinggalan zaman.

d. Pemikiran tentang *Af'al al-'Ibad*.

Menurut al-Fansury, selain Allah yang maha tunggal itu *'Ilm* dan *'Alim*, di satu pihak Ia *Jamil*, *Lathif* dan *'Aziz*. Sementara di lain pihak Ia juga *Jalil*, *Qahhar* dan *Mudzill*. Karena ada *'Ilm* dan *'Alim*, maka ada *Ma'lumat*. Di dalam *Ma'lumat* terpendam *isti'dad* lengkap dengan *syu'un* (kreasi dengan aktivitas)-nya. Karena ada *Jamil*, *Lathif* dan *'Aziz*, maka ada syurga, mukmin dan muslim. Karena *Jalil*, *Qahhar* dan *Mudzill*, maka ada syurga dan kafir. Jika Allah *Subhanahu wa Ta'ala* memerintahkan hamba-Nya untuk mengabdikan kepada-Nya, maka Ia memberi *tawfiq*, kekuatan, makrifat dan berahi yang sama kepada semua mereka. Tetapi karena Allah yang maha tunggal dan maha sempurna *Jamil* dan *Jalil*-Nya masing-masing telah menurunkan mereka berbeda-beda, maka perintah mengabdikan itu pun diterima oleh mereka secara berlain-lainan. Yang dari *Jamil* menerima perintah itu sebagai muslim, sementara yang dari *Jalil* menolak perintah tersebut sebagai kafir. Jadi kalau mukmin dan muslim dimasukkan ke dalam syurga dan kafir dimasukkan ke dalam neraka, berarti mereka “pulang kembali” ke tempatnya masing-masing. Di sinilah letak keadilan Tuhan dalam membalas amal perbuatan hamba-Nya. Jika Tuhan menukar-balik jalan “pulang” mereka, yang muslim dibelokkan jalan “pulang” ke neraka dan yang kafir dibelokkan jalan “pulang” ke syurga, berarti Tuhan tidak adil, zalim. Tuhan maha suci dari tidak adil dan zalim.⁸⁵

Tetapi pemikiran ini menimbulkan dilemma jika dihadapkan, bahwa Tuhan selain *'Ilm*, *'Alim*, *Jamil* dan *Jalil*, Tuhan juga memiliki *qudrah* dan *iradah*-Nya. Pemikiran seperti itu menyebabkan *qudrah* dan *iradah* Tuhan tidak berfungsi, tidak bermakna. Karena sesuatu yang telah ada terjadi dengan sendirinya sesuai dengan hukum *isti'dad*.

Al-Fansury menjawab, bahwa *iradah* dan *qudrah*-Nya sejalan dengan *isti'dad* ma'lumat, karena *isti'dad* ini *syu'un* zat-Nya. Apabila diubahnya, maka binasalah *kamal*-Nya. Seperti diubahnya gajah menjadi kuda. Kuda menjadi gajah. Kambing menjadi anjing. Anjing menjadi kambing. Ini

⁸⁵ Al-Fansury, *Syarab*, Asli, 20-23, Alih Aksara, 38-40.

menghedaki *kamal*-Nya tidak sedia, baharu. Seolah-olah *kamal* itu dahulu tidak ada, sekarang baru ada.⁸⁶

Untuk mengukuhkan pendapatnya, Al-Fansury secara halus mengeritik pendapat ulama (*sunny*) yang mengatakan Allah berbuat sekehendak-Nya. Kata *ahl al-suluk*, jika berbuat sekehendaknya, zalim hukumnya. Karena jika kafir dapat dijadikan Islam, mengapa dikafirkannya. Sudah dijadikan kafir, maka dimasukkan lagi ke dalam neraka *ila abad al-abad* (selama-lamanya, pen), tiada lagi ampun. Betapa maka dikatakan adil.⁸⁷

Pendapat ini sama dengan doktrin Muktazilah, hanya saja cara ber-pikir yang berbeda. Jika al-Fansury menyebutnya “pulang kembali” ke tempat asal masing-masing, maka Muktazilah mengatakan Tuhan tidak menciptakan perbuatan manusia, agar Tuhan tidak dituduh zalim.⁸⁸ Jika di sini dapat dipahami bahwa Tuhan dalam pemikiran Muktazilah lemah, namun dalam pemikiran al-Fansury di samping menunjukkan Tuhan lemah, juga menunjukkan manusia mengarah kepada statis dan fatalis. Dengan demikian pemakaian azas *antroposentris*, dapat dikatakan tidak begitu tajam, bukan hanya di tangan al-Fansury, tetapi juga di kalangan ahli tasawuf lainnya.

Baik ar-Raniry, al-Singkily maupun al-Khalidy, sebagai penganut *sunny*, mereka sama-sama membahas masalah ini melalui *jamil* dan *jalil* Tuhan juga.⁸⁹ Namun mereka tidak dapat melepaskan diri dari ajaran *Asy’ariyyah* yang mereka anut. Mereka sebagai ulama *sunni* sependapat bawa masalah bercerai dan tidak bersekutu, bukan hanya terbatas antara zat dan sifat Tuhan saja, tetapi juga berlanjut kepada makhluk-Nya manusia. Karena manusia merupakan jejak dari sifat dan *asma*’-Nya sendiri. Sehingga mereka tegas mengatakan tiada bercerai dan tiada sekutu Tuhan dengan manusia.⁹⁰

Bagaimana tiada bercerai, yaitu kuasa engkau itu merupakan bayang-bayang dari Kuasa Allah. Bergerak engkau karena digerakkan oleh Allah. Ikhtiar engkau adalah bayang-bayang ikhtiar Allah Ta’ala. Sementara

⁸⁶ Al-Fansury, *Syarab*, Asli, 23, Alih Aksara, 39-40

⁸⁷ *Ibid.*, Asli, 20, Alih Aksara, 38.

⁸⁸ ‘Abd al-Jabbar ibn Ahmad, *Al-Mughni Fi Abwab al-Tawhid wa al-’Adl*, Cet. IX. Al-Qahirah: al-Muassasat al-Misriyyat al-’Ammah, t.t., 5.

⁸⁹ Ar-Raniry, *Jawahir al-’Ulum*, hlm. 9293. Dalam Ahmad Daudy, *Syekh Nuruddin Ar-Raniry Sejarah Hidup, Karya dan Pemikiran* (Banda Aceh: Pusat Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Islam (P3KI) IAIN Ar-Raniry, 2006), 105.

⁹⁰ Al-Khalidi, *Tanwir al-Anwar*. 45-46.

bagaimana tiada bersekutu yaitu tiada sekali-kali engkau berkuasa serta-Nya seberat *dzarrah* sekali pun, hanya semata-mata kuasa-Nya Allah Ta'ala. Pendapat ini menurut mereka berdasarkan hadis:

لا تحرك ذرة إلا بإذن الله

(Tiada bergerak suatu *dzarrah* juwa melainkan dengan izin (kehendak) Allah Ta'ala).⁹¹

Dari pendapat ini dipahami, bahwa manusia tidak mempunyai kebebasan dalam berbuat. Artinya semua aktivitas hamba digerakkan oleh Tuhan. Dari itu dipertanyakan bagaimana jika dikaitkan dengan usaha manusia. Al-Khalidi menjawab bahwa lahir perbuatan takluk *qudrah* baharu dengan *maqdur* bersamaan (*ta'luq iqtiran*) pada *qudrah* Allah. Takluk *qudrah* Allah *maqdur*, takluk *al-ijad* menjadikan. Ini artinya usaha berada pada posisi hamba. Namun demikian usaha ini masih merupakan *kasb* (kasab) yang tidak terlepas dari intervensi Tuhan.

Abdullah Ujong Rimba mengakui bahwa manusia mempunyai iradah sendiri. Iradah manusia menurut Abdullah adalah diciptakan oleh Tuhan sendiri. Oleh karena Tuhan yang ciptakan, maka iradah manusia tidak mardeka penuh. Maksudnya tetap bergantung kepada iradah Allah. Yakni iradah Allah tetap berlaku. Jika kedua iradah tidak searah dalam mencapai tujuannya. Untuk ini ia mengemukakan dalil antara lain:

وما تشاءون إلا أن يشاء الله

“Kehendak kamu tidak berlaku, kecuali jika dikehendaki oleh Allah”.⁹²

Pemberian iradah yang tidak mardeka penuh, memberi pengertian ada sebahagian iradah yang mardeka pada manusia. Atas sebahagian iradah yang mardeka ini, maka Allah memberikan hak otonom kepada mereka. Allah menjadikan manusia sebagai khalifah-Nya dalam mengelola kehidupan dunia ini. Abdullah berdalil:

وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة

“Tatkala Tuhan engkau mengatakan kepada malaikat aku akan menjadikan Adam dalam bumi ini sebagai pengganti-Ku”.⁹³

⁹¹ *Ibid.*, 46.

⁹² Abdullah Ujong Rimba, *Hakikat Islam*,.148 (Alquran: 76:30).

⁹³ *Ibid.*, 148-149. (Alquran: 2: 30).

Dari sini dapat dipahami, meskipun disebutkan Allah memberi hak otonom kepada manusia, namun hak otonom itu tidak diberikan sepenuhnya. Pendapat Abdullah ini berbeda dengan pendapat Muktazilah, tetapi lebih dekat kepada *kasb Asy'ariyyah*,⁹⁴ karena memang ia sendiri hidup di kalangan mereka.

Selanjutnya sebagai salah seorang tokoh pemurnian, Abdullah menolak paham-paham antara lain:

a. Paham martabat tujuh

Teungku Abdullah Ujong Rimba menolak pemikiran-pemikiran tentang Allah menciptakan makhluk-Nya menurut teori Martabat Tujuh, yaitu zat mutlak Tuhan yang diistilahkan dengan Martabat *Ahadiyyah (La Ta'ayyun)*. Dalam martabat ini Tuhan tidak diketahui sama sekali, yang digambarkan sebagai sebuah lingkaran (bulatan) yang kosong di dalamnya. Martabat kedua disebut Martabat *Wahdah (Haqiqat Muhammad* atau *Ta'ayyun Awwal)*, digambarkan sebagai sebuah lingkaran yang mempunyai satu titik di tengah-tengahnya. Martabat ketiga yaitu martabat *Wahidiyyah (Ta'ayyun Thani* atau *Haqiqat Insan)*, digambarkan titik yang berada di tengah-tengah lingkaran kosong sudah menjadi *alif*, lambang Adam. Sampai di sini, kata Abdullah, ketiga-tiga martabat tersebut *qadim*. Dengan demikian, Allah, Muhammad, dan Adam bersatu di dalamnya. Ini tidak ada beda dengan paham Trinitas dalam ajaran Nasrani, bahwa Allah, Maryam (Roh Kudus, pen.) dan Isa adalah satu.⁹⁵

Abdullah Ujong Rimba menolak teori ini, karena tidak murni lagi dari ajaran Islam. Malah lebih jauh lagi, ia bukan hanya menolak ajaran al-Fansury, tetapi juga ajaran tasawuf *Ahl Sunnah* yang menerima teori tersebut.⁹⁶

b. Menolak Imam Mahdi

Bergerak dari latar-belakang sejarah, Abdullah Ujông Rimba berpendapat, bahwa percaya kepada kedatangan imam Mahdi dalam ajaran Islam adalah diada-adakan oleh aliran Syi'ah. Menurutnya, meskipun hadis-hadis tentang imam Mahdi banyak, bahkan ada yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari dan Muslim, namun dalam mata rantai sanad-sanadnya terselip

⁹⁴ Harun Nasution, *Teologi Islam*, 102-117.

⁹⁵ Abdullah Ujong Rimba, *Ilmu Tarikat dan Hakikat*, 99-100.

⁹⁶ As-Singkily, *Syarh al-Mawahib*, 23-37.

dengan orang-orang Syi'ah. Bahkan kepercayaan kepada imam Mahdi akan turun di akhir zaman, sudah menjadi peluang munculnya orang-orang yang mendakwakan diri sebagai imam Mahdi di akhir zaman di berbagai negara, namun hampir semuanya dapat ditumpas sesuai dengan ajaran Islam yang benar. Dari itu ia menyebutkan riwayat imam Mahdi sebagai dongeng yang diada-adakan oleh orang Syi'ah dengan mengelabui berbagai sanad hadis, dan ini tidak dapat diterima dalam Islam.

c. Menolak para wali versi tasawuf.

Abdullah Ujong Rimba juga menolak istilah-istilah wali sebagaimana yang dimaksudkan oleh ahli tasawuf. Karena para wali tersebut menurutnya sengaja diciptakan oleh pengikut-pengikut Syi'ah. Sebagai efek dari kegagalan mereka dalam mencapai maksud sepanjang sejarah Islam. Mereka berpendapat bahwa ayat-ayat Alquran dapat ditafsirkan dengan makna-makna batin. Sehingga wali-wali dalam nas-nas Syari'at ditafsirkan sesuai dengan makna batin tersebut. Menurut mereka para wali itu mempunyai kerajaan sendiri di alam batin yang dikendalikan oleh *Rijal al-Ghayb*. Susunan pemerintahan mereka terdiri dari seorang *Qutb* (Kutub), atau *Ghus* sebagai kepala pemerintah yang diberi nama Insan Kamil. Empat orang *Awtad* sebagai menteri, seorang di Yaman, seorang di Syam, seorang di Masyriq, dan satu orang lagi di Maghrib. Tujuh orang *Abdal* masing-masing berkediaman dalam tujuh benua. Dua belas *Nuqaba'* sebanyak *buruj* (rasi bintang) di langit yaitu sebagai panglima dan tiga ratus *Nujaba'* sebagai pengawal.

Demikian juga para wali dalam tarikat tertentu, bahwa di antara aulia yang menjadi *Qutb* ialah empat orang. *Pertama*, Abdul Kadir Jailani pemilik tarikat *Qadariyyah*, kedua, Ahmad Rifa'iy pemilik tarikat *Rifa'iyyah*, *ketiga*, Ahmad Badawi pemilik tarikat *Ahmadiyyah*, *keempat*, Ibrahim Dasuqy pemilik tarikat *Dasuqiyyah*.⁹⁷

Semua ini menurut Abdullah Ujong Rimba sangat erat hubungannya antara kaum sufi dengan Syi'ah. Dari itu sekali-kali tidak boleh dipercaya.

d. Menolak beberapa praktek dalam tarikat

Abdullah Ujông Rimba tidak menolak semua tarikat, asal menempuh tarikat *Nabawiyah*. Maksudnya ajaran-ajaran Islam yang berdasarkan

⁹⁷ Abdullah Ujong Rimba, *Ilmu Tarikat dan Hakikat*, 19-21.

kepada hadis-hadis Nabi yang sahih. Bukan seperti tarikat suluk yang terlalu mengkultuskan sang guru. Di antara syarat-syarat dalam tarikat suluk yang menyebabkan bertolak belakang dengan tarikat *Nabawiyah* kata Abdullah, yakni yang sangat berlebih-lebihan dalam mengimplementasikan syarat-syarat untuk menjadi seorang suluk. Seperti pengkultusan kepada guru, sehingga murid tidak bisa berlutik sedikit pun di hadapannya. Murid di depan guru harus seperti mayat di hadapan pemandinya. Menurut Abdullah, ajaran tarikat ini sudah bercampur aduk dengan ajaran Syi'ah, Hindu dan tarikat salaf, sehingga mencemarkan akidah Islam.⁹⁸ Memberantas tarikat ini menurut Abdullah sangat sulit, karena sudah membentuk jaringan berabad-abad dan sudah berurat berakar di kalangan masyarakat.

⁹⁸ *Ibid.*, 68-75.



Pemikiran fiqh negara dan politik

Pemikiran politik dari para ulama Aceh masih tergolong langka karena selama ini hanya ditemukan pemikiran tentang fiqh, tafsir, hadis, tauhid dan ilmu-ilmu keagamaan lainnya. Berdasarkan karya-karya yang pernah mereka hasilkan, Syekh Abdurrauf as-Singkily atau yang lebih terkenal dengan Teungku Syiah Kuala, merupakan salah seorang ulama periode pertengahan yang memiliki karya-pemikiran di bidang politik.

Bagaimana kehidupan dan biografi intelektual ulama ini, serta secara khusus bagaimana pemikiran politiknya, merupakan fokus kajian tulisan ini. Dalam asumsi, bahwa pemikiran ulama dimaksud dalam bidang politik tentu sebagai hasil interaksi pemikirannya dengan zaman dan situasi yang mengitari kehidupan sehariannya.

Abdurrauf ibn 'Ali al-Jawi al-Fansury as-Singkily,¹ sebagaimana ulama kenamaan lainnya, penulisan namanya

¹ P. Voorhoeve, *Bayan Tajalli: Bahan-Bahan untuk Mengadakan Penyelidikan lebih Mendalam tentang Abdurrauf Singkel*, Alih bahasa: Aboe Bakar (Banda Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh (PDIA), 1980), 3. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1999), 189; Oman Fathurahman, *Tanbih al-Masyi: Menyoal Wahdat al-Wujud: Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17* (Bandung: Mizan, 1999), 25.

ditambah dengan beberapa kata atau panggilan, seperti: *al-'alam*, *al-'allamat*, *al-bahr*, *al-fahhamat*, *syaiikhuna*, dan *maulana*. Terkadang dijumpai kata-kata *amin al-din* sebelum penulisan namanya.² Penggunaan kata-kata tersebut mencerminkan luas dan dalamnya ilmu pengetahuan yang dimiliki.

Mengenai tahun kelahirannya belum ada data yang pasti hingga dewasa ini. Namun demikian, menurut hipotesis D.A. Rinkes, Abdurrauf dilahirkan sekitar tahun 1615.³ Ia mendasarkan dugaannya dengan menghitung mundur dari saat kembalinya Abdurrauf dari tanah Arab ke Aceh tahun 1661. Menurutnya, usia wajar seseorang mulai berkelana adalah pada 25-30 tahun. Sedangkan dari data yang ada diketahui bahwa Abdurrauf telah menghabiskan waktu untuk studinya di negeri Arab selama 19 tahun, dan pulang setelah kematian gurunya, Ahmad al-Qusyasyi, dan setelah Ibrahim al-Kurani mengeluarkan untuknya sebuah ijazah untuk menyebarkan pengajaran dan ilmu yang telah dia terima darinya.⁴ Dari data-data di ataslah Rinkes menyarankan 1615 sebagai perkiraan bagi tahun kelahirannya. Dan dalam perkembangan selanjutnya, penentuan tahun oleh Rinkes ini menjadi pegangan sebagian besar ahli tentang Abdurrauf.⁵

Selain perkiraan di atas, ada beberapa peneliti yang berpendapat bahwa Abdurrauf lahir pada tahun 1620, seperti Van Hoeve⁶ dan Peunoh Daly⁷ bahkan ada yang menawarkan tahu lebih awal, yaitu 1593, seperti A.

² Peunoh Daly. *Hukum Nikah, Talak, Rujuk, Hadanah, dan Nafkah Kerabat dalam Naskah Mir'at al-Thullab Karya Abdurrauf Singkel* (Disertasi) (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1983), 17. Salman Harun. *Hakikat Tafsir Tarjuman al-Mustafid karya Abdurrauf Singkel*, (Disertasi tidak diterbitkan) (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1988), 12.

³ D.A. Rinkes, *Abdoerraoef van Singkel* (Heerenven: Hepkema, 1909), 25-26. Rinkes adalah salah seorang pegawai pemerintah Hindia Belanda, di antara pemula pemerhati Abdurrauf, melakukan penelitian dalam rangka memperoleh gelar doktor ilmu bahasa dan kesusasteraan pada Universitas Kerajaan Belanda di Leiden. Disertasi tersebut dipertahankannya pada tanggal 14 Oktober 1909. Hasil penelitiannya banyak dijadikan rujukan oleh peneliti selanjutnya untuk membongkar khazanah yang dimiliki Abdurrauf.

⁴ Abdurrauf tidak memberikan angka tahun kembalinya ke tanah air, kecuali hanya isyarat-isyarat seperti yang terlihat di atas. Lihat: *Ibid*; C. Snouck Hurgronje, *Aceh: Rakyat dan Adat Istiadatnya*. Jilid II (Jakarta. INIS, 1996), 18; P. Voorhoeve. *Bayan...*, 2; Azyumardi Azra. *Jaringan...*, 198.

⁵ Salman Harun. *Hakekat...* 12-13; Azyumardi Azra. *Jaringan...* 189; Oman Fathurahman. *Ta - bih...* 25.

⁶ Van Hoeve. 1960. *The Encyclopedia of Islam*. Vol. I (Leiden: E.J. Brill, 1960), 88.

⁷ Peunoh Daly. *Hukum Nikah...* 15.

Hasjmy⁸ dan M. Yunus Djamil.⁹ Hanya saja mereka tidak mengemukakan alasan penetapan angka-angka tersebut sebagai tahun kelahirannya.

Menurut A. Hasjmy, Abdurrauf memulai pendidikan dasar dari ayahnya¹⁰ pada Dayah Suro, Lipat Kajang, Simpang Kanan, Singkel. Setelah itu, dia melanjutkan studinya ke Dayah Oboh, Simpang Kiri, Hulu Singkel.¹¹ Untuk memperluas cakrawala intelektualnya, maka sekitar tahun 1642 ia melakukan pengembaraan hingga ke kawasan Timur Tengah. Satu hal yang perlu dicatat sebelum membahas pengembaraan panjang intelektual Muslim Melayu ini, bahwa pemerintahan wanita di Kerajaan Aceh Darussalam baru dimulai sebelum keberangkatan Abdurrauf ke tanah Arab. Ratu pertama yang dinobatkan sekitar awal tahun 1641 adalah janda Sultan Iskandar Tsani sekaligus puteri Sultan Iskandar Muda, Safiatuddin. Kondisi pusat pemerintahan sejak masa peralihan kekuasaan setelah wafatnya Iskandar Tsani hingga penobatan ratu ini sangat tidak menentu karena rongrongan sekelompok orang yang menentang kepemimpinan wanita. Kemungkinan besar Abdurrauf mengetahui polemik tersebut, namun dapat dipastikan bahwa dia tidak terlibat dalam penobatan Safiatuddin, karena posisinya ketika itu tidak berada di pusat pemerintahan, Bandar Aceh Darussalam.¹²

Di samping permasalahan tersebut, di Aceh pada waktu yang sama telah terjadi kontroversi dan pertikaian di bidang tasawuf antara para penganut doktrin wujudiah yang dibawa dan dikembangkan oleh Hamzah Fansury dan Syamsuddin as-Sumatrany, dengan Nuruddin Ar-Raniry dan para pengikutnya. Besar kemungkinan Abdurrauf juga mengetahui kontroversi

⁸ A. Hasjmy. 1983. *Kebudayaan Aceh dalam sejarah* (Jakarta: Beuna, 1983), 202.

⁹ M. Yunus Djamil. 1961. "Perjuangan Abdurrauf Syiah Kuala Membangun Masyarakat Kemanusiaan yang berpengetahuan." Dalam *Darussalam dan Hari Pendidikan* (Banda Aceh: Pemerintah Daerah dan Panitia Persiapan Pendirian Universitas Negeri Syiah Kuala, 1961), 18.

¹⁰ Ayah Syekh 'Ali adalah seorang alim, yang juga mendirikan sebuah dayah (pasantren) yang menarik murid-murid dari berbagai tempat di kerajaan Aceh. A. Hasjmy, "*Syekh Abdurrauf...*". 369.

¹¹ Dayah Oboh adalah sebuah lembaga pendidikan yang didirikan oleh penyair mistik kenamaan, Hamzah Fansuri. Lihat: *Ibid*; M. Yunus Djamil. "Perjuangan ...", 19. Menurut Azyumardi, setelah Abdurrauf mendapatkan pendidikan dasar dari orang tuanya, kemudian ia melanjutkan pendidikan ke Fansur. Penulis tidak mendapatkan keterangan lebih rinci tentang hal ini, kecuali dari Drakkard. Menurutnya, negeri itu adalah pusat Islam penting dan merupakan titik penghubung antara orang Melayu dengan kaum Muslim dari Asia Barat dan Asia Selatan. Lihat: Azyumardi Azra. *Jaringan....* 190.

¹² Pendapat mengenai posisinya yang ketika itu tidak berada di pusat pemerintahan dan kemungkinan dia mengetahui masalah polemik kepemimpinan wanita yang terjadi di ibukota kerajaan diketahui dari beberapa pendapat yang mencoba memprediksikan sikap dan posisinya terhadap masalah polemik tasawuf, seperti yang terlihat dalam uraian berikutnya.

yang mengakibatkan terjadinya penganiayaan terhadap para pengikut doktrin wujudiah dan pembakaran buku-buku karangan Hamzah Fansuri tersebut. Hanya saja dia berusaha melepaskan dirinya dari polemik tersebut mungkin juga karena masih merasa yunior dalam bidang ilmu yang bersangkutan, maka ia lebih memilih untuk melanjutkan studinya ke negeri Arab.¹³

Aktivitasnya selama berada di Timur Tengah dapat diketahui melalui karyanya *'Umdat al-Muhtajin*. Di Lembaran *khatimat* kitab tersebut dia memberi informasi mengenai tarekat yang diikuti, tempat-tempat dia belajar, guru-guru dari siapa dia menimba ilmu, dan para ulama yang dia temui.¹⁴ Meskipun penjelasan itu ditulis secara ringkas, namun hal tersebut memberi gambaran yang bagus tentang bagaimana seorang alim Melayu Indonesia mengadakan perjalanan jauh untuk mencari pengetahuan agama.

Abdurrauf kemungkinan besar meninggalkan Aceh menuju jazirah Arabia pada tahun 1642.¹⁵ Dia mengaku telah belajar berbagai disiplin ilmu keislaman dari 19 orang guru, sementara dengan 27 ulama lainnya dia mempunyai kontak dan hubungan pribadi.¹⁶

Selama 19 tahun berada di Arabia, Abdurrauf belajar di sejumlah tempat, yang tersebar sepanjang rute haji, dari Dhuha (Doha) di wilayah Teluk Persia, Yaman, Jeddah, dan berakhir di Makkah dan Madinah.¹⁷ Dari sekian nama kota tersebut, Dhuha yang terletak di Qatar merupakan kota pertama yang disinggahinya,¹⁸ dan di kota ini pula Abdurrauf memulai studinya dengan 'Abd al-Qadir al-Mawrir. Hanya saja, menurut perkiraan Azyumardi, Abdurrauf tidak begitu lama berada di kota ini.¹⁹

Setelah meninggalkan Dhuha, Abdurrauf melanjutkan studinya ke Yaman, terutama di Bait al-Faqih dan Zabid, meskipun ia juga pernah belajar di Mauza', Mukha, al-Luhaiyat, Hudaidat, dan Ta'iz.²⁰ Kedua kota

¹³ Al Yasa Abubakar, *Syekh Abdurrauf Singkel: Ulama Besar dan Ikhwal Kelayakannya Sebagai Lambang Otoritas Ulama di Aceh*. Makalah disampaikan pada seminar yang diselenggarakan pada tanggal 22 Juni 1991 di kota Singkil, 6; Azyumardi Azra. *Jaringan...*, 191.

¹⁴ Abdurrauf. Tanpa tahun. *'Umdat al-Muhtajin ila Suluk al-Maslak al-Mufridin*. Banda Aceh: Perpustakaan A. Hasjmy. Halaman akhir (naskah ini tidak berhalaman).

¹⁵ D.A. Rinkes. *Abdoerraoef...*, 25.

¹⁶ Abdurrauf. *'Umdat...* Halaman akhir Naskah.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Azyumardi Azra. *Jaringan...*, 193.

²⁰ Abdurrauf. *'Umdat...* Halaman akhir Naskah.

yang disebutkan di depan merupakan pusat pengetahuan Islam yang paling penting di kawasan ini.²¹ Di Bait al-Faqih, Abdurrauf belajar terutama dengan para ulama dari keluarga Ja'man,²² seperti Ibrahim ibn Muhammad ibn Ja'man (w. 1037 H/1626 M),²³ Ibrahim ibn 'Abd Allah ibn Ja'man (w. 1083 H/1672 M),²⁴ dan Ishaq ibn Muhammad ibn Ja'man (w. 1096 H/1685 M).²⁵ Di samping itu, ia menjalin hubungan dengan Faqih al-Thayyib ibn Abi Qasim ibn Ja'man dan Muhammad ibn Ja'man.²⁶

Di antara guru-guru Abdurrauf dari keluarga Ja'man, yang paling penting adalah Ibrahim ibn 'abd Allah ibn Ja'man. Dia dikenal sebagai *muhaddits*, *faqih* dan mufti produktif dan sering pula dicari untuk konsultasi.²⁷ Abdurrauf, berdasarkan informasi yang tertulis di dalam kitab *'Umdat al-Muhtajin*, melewati sebagian besar waktunya bersama ulama besar ini untuk mempelajari apa yang dinamakan *'ilm al-zhahir* (pengetahuan eksoteris),

²¹ Muhammad ibn Muhammad ibn Yahya ibn Zabarath al-Hasani al-Yamani al-Shan'ani. Tanpa tahun. *Mulhaq al-Badr al-Thali'*. Suplemen pada Muhammad ibn Muhammad 'Ali al-Syaukani. *Al-Badr al-Thali'*. Jilid II (Bairut: Dar al-Ma'rifat, tt), 9.

²² Keluarga Ja'man adalah sebuah keluarga sufi-ulama terkemuka di Yaman. Menurut keterangan al-Muhibbi, seperti yang dikutip Azyumardi, keluarga ini sebagai "Pilar masyarakat Yaman." Pada mulanya tinggal di Zabid sebelum akhirnya pindah ke Bait al-Faqih. Azyumardi Azra. *Jaringan...* 193.

²³ Dia adalah guru, muhaddits, mufti, bahkan dikatakan sebagai pilar bagi masyarakat Zabid. Dia bermazhab Syafi'i. Di antara muridnya adalah: Sayyid Abu Bakr ibn Abi al-Qasim al-Ahdal dan saudaranya Sulaiman, Sayyid Muhammad ibn Thahir ibn Bahr, Muhammad ibn 'Umar Husyair, al-Faqih Muhammad ibn Muhammad al-'Alawi. Muhammad ibn Muhammad. *Mulhaq...*, 9. Bila dikritisi dari tahun wafatnya, maka mustahil Abdurrauf sempat bertemu apalagi berguru dengannya, karena dia baru tiba di Jazirah Arab paling cepat tahun 1642. Oleh karena itu, untuk mengklarifikasi keterangan yang problematis ini, penulis menyarankan bahwa yang dimaksud berguru di situ tidak secara langsung kepada ulama besar tersebut, tetapi dengan beberapa guru lainnya yang memiliki hubungan dengannya. Sebagaimana yang tampak dalam uraian berikutnya, beberapa orang di antara gurunya adalah dari keluarga Ja'man.

²⁴ Setelah berguru dengan pamannya, Syekh Muhammad ibn Ibrahim, lalu ia tinggal di Tihamat, Yaman. Dia adalah seorang asketis (zahid) dan mufti di kota tersebut, bermazhab Syafi'i. berhubung dia juga memiliki ilmu sebagaimana saudara-saudaranya yang lain, maka tidak sedikit orang yang datang kepadanya. Di antara muridnya, selain Abdurrauf adalah Syekh 'Abd Allah ibn 'Isa al-Ghazi. Lihat: *Ibid.*, 7-8. Keterangan lebih rinci tentang dirinya, lihat uraian berikutnya.

²⁵ Dia dilahirkan di Zabid, mendapatkan pendidikan awalnya di Yaman, antara lain, dari pamannya, Ibn al-Thayyib ibn Ja'man. Setelah itu dia mengadakan perjalanan ke Haramain, di mana dia menjadi murid, atau lebih tepat disebut kawan dari Ibrahim al-Kurani, Isa al-Maghribi, dan Ibn 'Abd al-Rasul al-Barzanji. Setelah kembali ke Bait al-Faqih, dia memperoleh kemasyuran sebagai faqih dan *muhaddits* terkemuka di wilayah itu, sehingga banyak murid yang berguru kepadanya. Dia juga sebagai penyair dan pengarang yang bermazhab Syafi'i. Di antara karyanya adalah: al-Hasyiat al-Aniqat 'ala Masa'il al-Minhaj al-Daqiqat. *Ibid.*, 54. Azyumardi Azra. *Jaringan...*, 194.

²⁶ Abdurrauf. *'Umdat...*, halaman akhir Naskah.

²⁷ *Ibid.*

seperti fiqh, hadis, dan subjek-subjek lain yang terkait. Berkatnya sehingga *faqir* (Abdurrauf) ini mendapat kesempatan untuk berbuat khidmat kepada tapak wali Allah yang *kamil* lagi *mukammal*, bahkan *quthub* pada masanya, yaitu Syekh Ahmad al-Qusyasyi dalam kota Nabi, Rasul Allah Swt.²⁸

Zabid, sebagaimana yang dikemukakan di atas, merupakan salah satu kota di Yaman, yang disinggahi Abdurrauf untuk pengembangan intelektualnya. Di kota ini ia belajar, di antaranya, dengan 'Ali ibn Muhammad al-Daiba' (w. 1072 H/1661 M),²⁹ 'Abd al-Rahim ibn al-Shiddiq al-Khash, Amin ibn al-Shiddiq al-Mizjaji, dan 'Abd Allah ibn Muhammad al-'Adani. Selain nama-nama tersebut, Abdurrauf juga menjalin hubungan dengan para ulama terkemuka di Zabid atau Yaman lainnya, seperti 'Abd al-Fattah al-Khash, Sayyid al-Thahir ibn al-Husain al-Ahdal, Muhammad 'Abd al-Baqi al-Mizjaji, Muhammad ibn Abi Bakr ibn Muthayr, dan Ahmad Abu al-Abbas ibn al-Muthayr.³⁰

Setelah menimba ilmu dari beberapa ulama terkemuka di Yaman, Abdurrauf kemudian melanjutkan pengembaraannya hingga sampai di Jeddah. Di kota ini ia belajar belajar dengan 'Abd al-Qadir al-Barkhali.³¹ Dia kemudian melanjutkan perjalanannya ke Makkah, di sana ia belajar dengan Badr al-Din al-Lahuri dan 'Abd Allah al-Lahuri.³² Selain kedua guru tadi, di kota ini juga, Abdurrauf pernah belajar dengan "Ali ibn 'Abd al-Qadir al-Thabari, bahkan, menurut Azyumardi, al-Thabari merupakan gurunya yang terpenting selama ia berada di Makkah.³³

Di samping belajar dengan sejumlah ulama, yang secara khusus dikatakannya sebagai guru-gurunya, Abdurrauf juga menjalin kontak dan hubungan dengan beberapa ulama terkemuka lainnya di Makkah, baik yang menetap maupun yang hanya sekedar singgah. Dapat dipastikan bahwa mereka turut memberi inspirasi dan mendorong terbentuknya cakrawala

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Dia menimba ilmu di Mekkah kepada ulam-ulama di sana pada masanya, kemudian hijrah ke Madinah dan belajar kepada Ibrahim ibn Hasan al-Kurani dan Muhammad ibn 'Abd al-Rasul al-Barzanji. Dia sebagai penutup *muhaddits* dan ahli *qira'at*. Diantara karyanya, adalah: *Taisir al-Wushul fi 'Ulum al-Ushul*. Muhammad ibn Muhammad. *Mulhaq...*, 179.

³⁰ Abdurrauf. *'Umdat...*

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ Azyumardi Azra. *Jaringan...* Hal. 194.

sosio-intelektual Abdurrauf yang jauh lebih luas. Di antara mereka adalah 'Isa al-Maghribi, 'Abd al-'Aziz al-Zamzami, Taj al-Din ibn Ya'qub, 'Ala al-Din al-Babili, Zain al-'Abidin al-Thabari, 'Ali Jamal al-Makki, dan 'Abd Allah ibn Sa'id Ba Qasyir al-Makki.³⁴

Tahap terakhir dari perjalanan panjang Abdurrauf dalam menuntut ilmu adalah Madinah. Di kota Nabi inilah dia menyelesaikan pelajarannya. Di kota ini dia belajar dengan Ahmad al-Qusyasyi sampai gurunya ini meninggal pada tahun 1660.³⁵ dengan ulama inilah Abdurrauf mempelajari apa yang dinamakannya "ilmu-ilmu dalam" (*'ilm al-bathin*), yaitu tasawuf dan ilmu-ilmu terkait lainnya. Sebagai tanda akhir perjalanannya dalam jalan mistis, al-Qusyasyi merekomendasikannya untuk menjadi khalifah Syattariah dan Qadiriah.

Hubungan Abdurrauf dengan al-Qusyasyi, jelas sangat baik. Sebuah riwayat mengenai silsilah Syattariah di Sumatera Barat menyatakan, Abdurrauf belajar dengan dan mengabdikan pada al-Qusyasyi selama beberapa tahun. Suatu hari, sang guru memerintahkannya untuk kembali ke tanah airnya, sebab dia beranggapan Abdurrauf telah mempunyai pengetahuan yang memadai yang akan memungkinkannya membantu perkembangan Islam lebih jauh di tanah kelahirannya. Mendengar perintah itu, Abdurrauf menangis, sebab dia masih berkeinginan untuk belajar lebih banyak lagi. Akibatnya, gurunya berubah pikiran dan mengizinkannya untuk menemaninya selama dia suka.³⁶

Ibrahim al-Kurani (w. 1690) adalah ulama kenamaan lainnya di Madinah yang dijadikan guru oleh Abdurrauf. Walaupun dia telah banyak menimba ilmu di kota-kota lain sebelum tiba di kota ini dengan beberapa ulama kenamaan lainnya, namun dengan al-Kurani lah ia menimba berbagai ilmu keagamaan selain mistik secara paripurna. Oleh karena itu Azyumardi mengatakan bahwa Abdurrauf secara intelektual memiliki hutang besar kepada guru yang satu ini. Bukan hanya dalam pemikiran saja, seperti tercermin dalam tulisan-tulisannya, tetapi juga dalam tingkah laku pribadinya.³⁷

Tidak diragukan lagi, hubungan pribadi Abdurrauf dengan al-Kurani sangat dekat. Hal ini dapat dilihat dari hubungan antara keduanya yang tidak

³⁴ *Ibid.*, 195.

³⁵ Oman Fathurahman. *Tanbih...*, 27.

³⁶ Azyumardi Azra. *Jaringan...*, 195.

³⁷ *Ibid.*, 196.

putus setelah Abdurrauf kembali ke Aceh. Abdurrauf pernah mengirim surat kepadanya untuk minta pendapatnya mengenai cara Nuruddin Ar-Raniry melancarkan pembaruannya di Aceh. Permasalahan yang dihadapi muridnya di Aceh ketika itu diuraikannya di dalam karya besarnya *Ithaf al-Zaki*. Jadi mengingat ikatan intelektual dan pribadi mereka yang sangat erat, tidak mengherankan jika Johns, sebagaimana yang dikutip oleh Azyumardi, menyarankan bahwa Abdurrauf yang meminta al-Kurani untuk menulisnya.³⁸

Selain itu, al-Kurani pernah juga menulis tentang jenis zikir terbaik untuk orang yang sedang sekarat. Tulisan tersebut terangkum dalam penutup karyanya, *Lubb al-Kasyf wa al-Bayan lima yarah al-Muhtazhar bi al-'Iyan*.³⁹

Meski Abdurrauf melewati sebagian besar waktunya di Madinah untuk belajar dengan al-Qusyasyi dan al-Kurani, dia juga menjalin kontak dan hubungan keilmuan dengan beberapa ulama terkemuka di sana, seperti Mulla Muhammad Syarif al-Kurani, Ibn 'Abd al-Rasul al-Barzanji, Ibrahim ibn 'Abd al-Rahman al-Khiyari al-Madani, dan 'Ali al-Bashir al-Maliki al-Madani.⁴⁰

Sembilan belas tahun lamanya, sebagaimana yang ditulis dalam kitab *'Umdat al-Muhtajin*, Abdurrauf melakukan pengembaraan intelektual di Jazirah Arab. Fakta bahwa sebagian besar guru-gurunya dan kenalan-kenalannya tercatat dalam kamus-kamus biografi Arab menunjukkan keunggulan yang tak tertandingi dari lingkungan intelektualnya. Datang dari suatu wilayah pinggiran dari dunia Muslim, dia memasuki inti jaringan ulama dan dapat merebut hati sejumlah ulama di Haramain, sebagaimana dipaparkan di atas. Pendidikannya, tak dapat disangkal lagi, sangat lengkap; dari syariat, fiqh, hadis, dan disiplin ilmu eksotis lainnya.

Abdurrauf tidak memberikan angka tahun kembalinya ke Aceh. Namun, mengisyaratkan, bahwa dia kembali tidak lama setelah al-Qusyasyi meninggal dunia, dan setelah al-Kurani mengeluarkan untuknya sebuah ijazah untuk menyebarkan pengajaran dan ilmu yang telah dia terima darinya. Karena itu

³⁸ *Ibid.*, 196.

³⁹ Teks Melayu selengkapnya dalam Voorhoeve. *Bayan Tajalli...* 18. Karya al-Kurani ini tidak terdaftar dalam berbagai bibliografi karya-karyanya. Di wilayah Melayu-Indonesia, karya ini dikenal melalui terjemahan dalam bahasa Jawi oleh Katib Seri Raja. Risalah ini, berdasarkan penelitian Azyumardi, yang dimulai dengan bagian-bagian yang diambil dari karya Jalal al-Din al-Sayuthi yang berjudul *Syarah bi Syarah Hal al-Maut wa al-Qadr*, memberikan gambaran rinci mengenai kejadian-kejadian pada malam kematian seseorang. Azyumardi Azra. *Jaringan...*, 196.

⁴⁰ *Ibid.*, 198.

kebanyakan sarjana yang mempelajari tentangnya berpendapat, dia kembali ke Aceh sekitar tahun 1661.⁴¹

Setiba di Aceh, Abdurrauf langsung menuju ibukota kerajaan, Bandar Aceh Darussalam. Baik untuk diingat, pada saat itu Bandar Aceh Darussalam masih di bawah kekuasaan Safiatuddin, ratu yang sudah berkuasa sejak keberangkatannya ke jazirah Arab dulu. Sedangkan ulama yang memangku jabatan *Qadli Malik al-'Adil* adalah Saif al-Rijal.⁴²

Sembilan belas tahun masa pengembaraan intelektualnya di Jazirah Arab yang dilaluinya bersama para ulama dan tokoh kenamaan, seperti Ibrahim al-Kurani, Ahmad al-Qusyasyi, dan lain-lain menunjukkan bahwa Abdurrauf adalah seorang ulama yang memiliki ilmu yang dalam dan luas. Untuk mengimplementasikan ilmu tersebut ia terjun ke masyarakat bertindak, di antaranya sebagai *mubaligh*. Melalui tugas yang satu ini, di samping berusaha mengajak orang untuk berbuat kebajikan, dia juga berusaha mengetahui kondisi sosial masyarakat Aceh ketika itu. Hal ini dilakukannya dengan berbagai cara, di antaranya dengan menyamar sebagai *pawang pukat*.⁴³

Abdurrauf juga bertindak sebagai guru. Faktor kedalaman dan keluasan ilmu yang dimilikinya telah menghantarkannya menjadi ulama kenamaan. Muridnya tidak hanya berasal dari daerah sekitar kerajaan, akan tetapi juga datang dari wilayah Nusantara lainnya, seperti Burhanuddin dari Ulakan.⁴⁴ Berhubung ramainya orang yang menimba ilmu kepadanya, maka ia pun mendirikan sebuah lembaga pendidikan (*dayah*) yang letaknya di kawasan Peunayong, berdekatan dengan keraton Dar al-Dunya.⁴⁵

Satu hal yang perlu dicatat bahwa setelah beberapa saat Abdurrauf mempelajari situasi dan kondisi kerajaan Aceh dan masyarakatnya, ia tidak melihat atau mendengar aksi protes atau penolakan masyarakat terhadap

41 D.A. Rinkes. *Abdoerraoef...*, 25; C. Snouck Hurgronje. *Aceh...*, 198.

42 *Ibid.*

43 M. Yunus Djamil. "Perjuangan", 21-22. Pawang pukat adalah pawang para nelayan dalam rangka menangkap ikan di laut.

44 Zakaria Ahmad, *Sekitar Kerajaan Aceh dalam Tahun 1520-1675* (Medan: Monora, tt), 123.

45 P. Voorhoeve. *Bayan...*, 37-38. Abdurrauf memilih untuk mendirikan dayah di sana karena tempat tersebut sangat strategis, di samping dekat dengan pusat pemerintahan juga terletak di tepi sungai Aceh, sehingga Abdurrauf merasakan kemudahan dalam melakukan hubungan dengan rakyat di pedalaman dan dengan daerah-daerah lain hingga keluar negeri. Sebagian ahli berpendapat bahwa dayah tersebut didirikan di Kuala Aceh, Banda Aceh. Penulis tidak menemukan sisa-sisa arkeologis di kedua tempat tersebut kecuali makamnya yang memang benar terletak di Kuala Aceh.

kepemimpinan Safiatuddin.⁴⁶ Keterangan ini memberi petunjuk bahwa polemik kepemimpinan wanita yang pernah terjadi pada masa peralihan kekuasaan pasca Iskandar Tsani hingga masa awal pemerintahan Safiatuddin sudah tidak dibicarakan lagi di kerajaan Aceh dewasa itu.

Demikian pula dengan polemik tasawuf yang sempat mewarnai masa pemerintahan Iskandar Tsani dan masa awal pemerintahan Safiatuddin, juga sudah reda ketika Abdurrauf tiba di Aceh. Hanya saja pengaruhnya masih dirasakan bahkan masih diperbincangkan di kalangan sebagian masyarakat tertentu.

Walaupun sudah dapat dikatakan reda, namun bukan berarti kedua permasalahan tersebut tidak akan muncul kembali. Oleh karena itu Abdurrauf sangat berhati-hati dalam menyikapi kedua masalah tersebut yang pernah membuat politik di kerajaan Aceh goncang. Peran Abdurrauf dalam menyikapi kedua hal ini juga dijadikan topik bahasan dalam tulisan ini.

Setelah sekian lama ia aktif di masyarakat, keharuman nama dan kecemerlangan ilmunya sampai juga menembus dinding-dinding kekuasaan. Ulama yang sangat populer di masyarakat tersebut akhirnya mendapat undangan kehormatan dari penguasa Aceh.⁴⁷ Pada kesempatan inilah, Safiatuddin mengenal ulama kenamaan yang berasal dari Singkil itu.

Tidak lama setelah peristiwa di istana kesultanan tersebut, kemudian Abdurrauf dikunjungi seseorang yang bernama Katib Seri Raja ibn Hamzah al-'Asyi.⁴⁸ Kedatangannya dengan membawa sebuah kitab berbahasa Arab itu dengan maksud untuk bertanya kepadanya tentang masalah keagamaan seputar masalah tasawuf dan keadaan seseorang ketika menghadapi *sakarāt al-maut*.⁴⁹

Menghadapi ujian ini Abdurrauf cukup berhati-hati dalam menentukan jawaban, karena dia mengetahui bahwa di Kerajaan Aceh Darussalam sebelumnya pernah terjadi pertentangan paham keagamaan antara penganut paham wujudiah dengan penganut paham syuhudiah. Dengan bahasa merendah

⁴⁶ Al Yasa Abubakar, *Syekh Abdurrauf...*, 10; Mohammad Said. *Aceh ...*, 420.

⁴⁷ M. Yunus Djamil. "Perjuangan ...", 23.

⁴⁸ Berdasarkan dugaan Voorhoeve, orang yang menjumpai Abdurrauf adalah Keureukon Katiboy Mulok yang pada masa itu memang menjadi sekretaris (juru tulis rahasia) sultanah. Apabila dugaan ini benar, maka besar kemungkinan kedatangannya itu atas perintah majikannya untuk menguji kepandaian ulama yang baru tiba dari tanah Arab itu. P. Voorhoeve. *Bayan...*, 4.

⁴⁹ Uraian lebih rinci tentang dialog tersebut, lihat: *Ibid*, 4-18.

ia mengatakan bahwa isi tersebut tidak ia temukan dalam kitab-kitab hadits yang *mu'tabarat*, fiqh mazhab, ataupun tulisan ahli sufi yang pernah dibacanya.⁵⁰

Sebagai koreksi atas buku yang dianggapnya tidak betul tersebut, dia menyusun tiga buah risalah: *Pertama, Lubb al-Kasyf wa al-Bayan lima Yarahu al-Muhtazhar bi al-'Iyan*, disarikan dari kitab *al-Tadzkirah bi ahwal al-Mawta wa ahwal al-Akhirat*, karangan Muhammad ibn Ahmad ibn Farh al-Qurthubi. *Kedua*, Sebuah karangan tentang cara meramalkan saat kematian seseorang, disadur dari kitab berbahasa Arab berjudul *Thibb al-Mar'i min Nafsih*. Di kalangan masyarakat Aceh kitab ini dikenal dengan *Kitab Teh*. *Ketiga*, Pernyataan bahwa zikir yang paling utama pada saat sekarat adalah kalimat *la ilaha illa Allah*.

Ketiga risalah di atas, ditulis dalam bahasa Arab, kemudian diterjemahkan oleh sang penanya tadi ke dalam bahasa Melayu. Di akhir naskah tersebut dibubuhi keterangan oleh penulisnya bahwa masalah-masalah tersebut secara tertulis telah dikemukakan kepada gurunya, Ibrahim al-Kurani di Madinah yang tampaknya dapat menyetujui jawaban muridnya itu.⁵¹

Berkat keluasan dan kedalaman ilmu serta kemampuannya membaca situasi, jelaslah Abdurrauf berhasil lulus ujian tersebut. Akhirnya Ratu Safiatuddin menawarkan kepadanya jabatan *Qadli Malik al-'Adil*, lembaga yang bertanggung jawab atas administrasi masalah-masalah keagamaan. Pada mulanya ia menolak tawaran tersebut. Namun, setelah mempertimbangkan dari segi kemaslahatan umat, agama, dan negara, akhirnya tawaran tersebut diterimanya juga.⁵²

Abdurrauf menjabat sebagai *Qadli Malik al-'Adil*, menggantikan posisi Saif al-Rijal, sejak tahun 1661. Dengan adanya tugas kerajaan itu, kesibukan Abdurrauf semakin bertambah, namun demikian kegiatan yang sudah dibina sebelumnya, yaitu mengajar dan bertabligh, tetap diteruskannya sebagaimana biasa. Bahkan, di samping kesibukan-kesibukan tersebut, sejak saat itu kecenderungannya untuk menulis dapat direalisasikan karena adanya dukungan dari penguasa.

⁵⁰ *Ibid.*, 5.

⁵¹ *Ibid.*, 6. Lihat juga; Al Yasa Abubakar. *Syekh Abdurrauf...*, 7. Risalah- risalah tersebut merupakan karya tulis Abdurrauf tahap awal setelah ia berada di Bandar Aceh Darussalam.

⁵² Peunoh Daly. *Hukum Nikah...*, 22; Syahrizal, *Syeikh Abdurrauf Syiah Kuala dan Corak Pemikiran Hukum Islam; Kajian Terhadap Kitab Mir'at al-Thullab Tentang Hakim Wanita*, (Tesis tidak diterbitkan) (Banda Aceh: IAIN al-Raniry), 8.

Sebagai contoh dari kecenderungannya tersebut ia menulis *Mir'at al-Thullab*. Buku yang digunakan secara luas di wilayah takluk kerajaan Aceh ini ditulis atas permintaan Ratu Safiatuddin. Pada mulanya Abdurrauf merasa keberatan atas permintaan tersebut karena bahasa Melayu Pasainya sudah tidak dikuasanya lagi dengan baik sebagai dampak dari perantauannya yang terlalu lama.⁵³ Tetapi atas dorongan orang di sekitarnya, khususnya dua orang yang bersedia menjadi gurunya, yaitu Katib Seri Raja dan Faqih Indera Shalih maka dia bersedia untuk melakukannya. Buku yang dikarangnya itu diberi nama: *Mir'at al-Thullab fi Tashil Ma'rifat al-Ahkam al-Syar'iyat li al-Malik al-Wahhab*. Dalam bahasa Melayu judul buku ini ditulis: Cermin Segala Mereka itu yang menuntut ilmu fiqh pada Memudahkan Hukum Syara' Allah.⁵⁴ Buku ini dianggap sebagai kelanjutan dari *Shirath al-Mustaqim* karya Nuruddin Ar-Raniry, yang hanya berisikan masalah ibadah.⁵⁵

Jabatan *Qadli Malik al-'Adil* pada masa Naqiatuddin, Zakiatuddin, dan Kamalatuddin juga dipercayakan kepada Abdurrauf. Pada periode ratu-ratu ini Abdurrauf juga masih aktif menulis. Sebagai bukti kegemarannya tersebut, ia meninggalkan sejumlah naskah yang masih dapat dibaca dan diteliti hingga dewasa ini.

Lima tahun setelah menjabat *Qadli Malik al-'Adil* pada masa ratu keempat, Kamalatuddin, pada tahun 1693 Abdurrauf meninggal dunia. Berhubung pusaranya terletak di Kuala Aceh, maka orang-orang Aceh menisbarkannya juga kepada daerah tersebut. Oleh karena itu, setelah wafat ia lebih populer dengan sebutan Teungku di Kuala atau Syiah Kuala.⁵⁶

Abdurrauf telah pergi untuk selama-lamanya sejak tiga abad lebih yang lalu. Dia pun telah meninggalkan sejumlah literatur dan sebagiannya dikategorikan sebagai karya *masterpiece* dalam berbagai bidang keagamaan,

⁵³ P. Voorhoeve. *Bayan...*, 4. Voorhoeve menyatakan bahwa secara umum bahasa Melayu Abdurrauf bersifat sederhana. Dia tidak mempunyai gaya khusus seperti yang dimiliki Syamsuddin Sumatrani dan Hamzah Fansuri. Tulisannya cenderung mengikuti "bahasa kitab" yang cenderung stereotif, sebagai terjemahan harfiah dari susunan bahasa Arab. Tetapi dia juga mempunyai kelebihan, mungkin karena kekurangan tadi, maka bahasanya menjadi lebih sederhana dan mudah dipahami. *Ibid.*, 32.

⁵⁴ *Ibid.*, 4 dan 36.

⁵⁵ *Ibid.*, 36.

⁵⁶ Syiah adalah istilah lain dari kata syeikh atau syekh yang dilafazkan oleh masyarakat Aceh Besar, termasuk Banda Aceh. Masyarakat Aceh lebih mengenal tokoh ini dengan nama Syiah Kuala daripada Abdurrauf itu sendiri. Nama tersebut merupakan nisbah dari tempat "peristirahatan terakhirnya" yang terletak di Kuala, Banda Aceh.

seperti fiqh, tafsir, dan lain-lain. Abdurrauf juga dikenal sebagai pembawa dan pengembang tarekat Syattariah di Nusantara. Karena faktor inilah, para peneliti yang tidak sedikit jumlahnya, baik lokal maupun asing, telah menggali khazanah yang ditinggalkannya, bahkan penelitian tentangnya tidak pernah terhenti hingga dewasa ini. Hal ini mencerminkan bahwa Abdurrauf telah berkiprah banyak pada masa hayatnya.

Abdurrauf adalah ulama yang pernah menjabat Qadli Malik al-Adil selama empat periode pemerintahan ratu. Tidak satu periode pun dari pemerintahan wanita di Aceh yang tidak pernah dilaluinya. Hanya saja pada masa pemerintahan Safiatuddin, dia hanya sempat mendampingi pada paruh kedua dari masa pemerintahannya atau sejak 1661, sedangkan pada masa Kamalatuddin, dia hanya sempat mendampingi hingga 1693 atau hanya pada paruh awal masa pemerintahannya.

Secara historis, sebagai informasi tambahan bahwa peranan wanita di Kerajaan Aceh Darussalam mulai terdengar sejak masa pemerintahan Sultan 'Ala al-Din Ri'ayat Syah al-Mukammil (1589-1604).⁵⁷ Wanita Aceh pada periode ini telah memiliki kedudukan yang terhormat di dalam struktur kerajaan. Di antara wanita yang sangat populer namanya adalah Malahayati. Wanita ini diberi kepercayaan oleh sultan dengan berbagai jabatan, seperti sebagai Kepala Protokol Istana.⁵⁸ Di samping itu, dia juga pernah ditugaskan untuk membidani sebuah pasukan yang terdiri dari 2000 prajurit wanita janda yang lebih terkenal dengan nama *Armada Inong Balee* (Armada Wanita Janda).⁵⁹ Karena kesuksesannya dalam mengemban tugas-tugas tersebut, pada akhirnya sultan mempercayainya untuk memimpin armada laut milik kerajaan dengan pangkat laksamana. Armada ini merupakan angkatan perang kerajaan Aceh yang pada masa Sayyid-Mukammil memerintah sangat dikenal.⁶⁰ Pada periode yang sama, seorang wanita bernama Cut Limpah

⁵⁷ Jauh hari sebelum kerajaan Aceh Darussalam berdiri, peranan wanita dalam politik negara sudah tampak, yaitu sejak zaman kerajaan Islam Samudera Pasai. Kerajaan ini pernah dipimpin oleh seorang ratu yang bernama Ratu Nahrisyiah Rawangsa Khadiyu (1400-1428 M). A. Hasjmy. 1977. *59 Tahun Aceh Merdeka di Bawah Pemerintahan Ratu*. Jakarta: Bulan Bintang, 24. Lihat juga: T. Ainal Mardhiah Ali. "Pergerakan Wanita di Aceh Masa Lampau Sampai kini." dalam Ismail Suny (ed.) *Bungai Rampai Tentang Aceh*. (Jakarta: Bhratara), 283.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*, 286.

⁶⁰ Rusdi Sufi, "Laksamana Keumalahayati", dalam Ismail Sofyan dkk, (ed.) *Wanita Utama N - santara* (Jakarta: Jayakarta Agung Offset, 1994), 30.

dipercaya oleh sultan untuk memimpin "dewan rahasia" istana.⁶¹

Pada periode berikutnya, masa pemerintahan Sultan Muda Ali Riayat Syah V (1604-1607), dibentuk "*Suke Kaway Istana*" (Resimen Pengawal Istana). Resimen ini terdiri dari "Si Pai Inong" (prajurit-prajurit wanita) yang dikepalai oleh dua orang wanita yaitu, Laksamana Leurah Ganti dan Laksamana Muda Cut Meurah Inseun.⁶²

Pada masa pemerintahan Sultan Iskandar Muda (1607-1636), kedudukan wanita semakin mendapat tempat yang lebih terhormat. Penguasa zaman ini telah membentuk satu devisi pengawal istana yang anggotanya terdiri dari prajurit-prajurit wanita yang dipimpin oleh seorang wanita berpangkat jenderal, yaitu Kemala Cahaya. Sesuai dengan nama komandannya, korp ini bernama Devisi Kemala Cahaya yang ditugaskan untuk menerima tamu-tamu agung dengan barisan kehormatannya.⁶³

Di samping mengendalikan korp tentara, seperti terlihat pada uraian sebelumnya, kaum wanita di Aceh juga diberi kesempatan untuk menduduki Majelis Mahkamah Rakyat. Majelis yang identik dengan lembaga perwakilan rakyat dewasa ini, pembentukannya dipelopori oleh Permaisuri Sultan Iskandar Muda, Putro Phang (Puteria Pahang). Majelis ini beranggotakan 73 orang yang berasal dari mukim-mukim yang terdapat di kawasan Aceh Besar.⁶⁴

Peningkatan kedudukan dan peran wanita di Aceh tampak lebih konkrit pada masa pemerintahan ratu. Pada periode ini banyak kepentingan wanita yang diakomodir dan diundang-undangkan secara formal oleh para penguasanya. Bahkan periode-periode berikutnya, wanita Aceh banyak yang mengambil bagian melakukan perlawanan terhadap agresi Belanda dalam Perang Aceh.

Seorang penulis Belanda, J. Jacobs, mengatakan bahwa ketika pihak Belanda menyerang Samalanga, yang bertindak sebagai pemangku dari putra ahli waris kerajaan yang masih di bawah umur adalah seorang wanita yang bernama Pocut Meuligoe. Dia berhasil mempertahankan kekuasaannya dengan cara mengancam siapa saja dari laki-laki yang telah wajib perang mengelak dari kewajibannya dengan hukuman dera. Di Keurento sudah pernah seorang wanita menjadi uleebalang, yaitu Cut Nyak Kerti, demikian

61 *Ibid.*, 31.

62 T. Ainal Mardhiah Ali. "*Pergerakan...*", 287

63 *Ibid.* Lihat juga: A. Hasjmy. 1975. *Iskandar Muda Meukuta Alam* (Jakarta: Bulan Bintang), 97.

64 A. Hasjmy. *59 Tahun...*, 122-124.

pula dengan Cut MA Fatimah yang menjadi imum di Aceh Barat. Di samping nama-nama tersebut masih terdapat sejumlah nama lainnya yang telah mengisi lembaran sejarah perjuangan kaum wanita di kerajaan ini, seperti: Teungku Fakinah, Cut Meutia, Pocut Baren, Cut Nyak Dhien, Pocut Mirah Intan, dan lain-lain.⁶⁵

Di seluruh kawasan Nusantara, mungkin hanya di Aceh saja pakaian wanita memakai celana panjang, sebab mereka pun turut aktif memegang peranan di dalam berperangan. Apa yang terjadi di kemudian hari dalam perang melawan Belanda di Aceh bukanlah hanya peristiwa kebetulan saja. Turut sertanya kaum wanita bahu membahu dalam mempertahankan martabat dan kedaulatan kerajaan Aceh adalah warisan masa lampau yang terus hidup dalam masyarakatnya.

Berdasarkan rekonstruksi yang dilakukan terhadap masa pemerintahan para ratu di Aceh, dari empat periode pemerintahan mereka hanya dua periode yang diwarnai oleh polemik tentang kepemimpinan wanita. Kedua periode tersebut adalah periode Safiatuddin dan periode Kamalatuddin. Polemik yang terjadi pada dua periode ini pun sifatnya parsial, tidak terjadi pada seluruh masa pemerintahan, akan tetapi hanya sebagiannya saja. Pada masa Safiatuddin, polemik tersebut hanya terjadi pada masa awal pemerintahannya. Sedangkan pada masa Kamalatuddin, polemik terjadi hanya pada masa akhir pemerintahannya.

Berdasarkan uraian di atas, berarti ketika Abdurrauf tiba dan menetap di Aceh, pemerintahan waktu itu tidak diwarnai oleh polemik kepemimpinan wanita. Dengan demikian, ulama ini tidak sempat menyaksikan polemik yang sempat membawa bencana di kerajaan ini. Walaupun demikian bukan berarti Abdurrauf tidak punya peran sama sekali dalam wacana kepemimpinan wanita, bahkan apa yang dilakukannya, seperti yang diuraikan dalam bahasan berikutnya, merupakan sumbangan terbesar bagi pemerintahan ratu dalam rangka menahan terjadinya polemik yang berkepanjangan.

Peran Abdurrauf pada masa Pemerintahan Ratu

Di atas telah diuraikan bahwa ketika Abdurrauf tiba dan berdiam di Aceh dengan kedudukan sebagai Qadli Malik al-'Adil selama empat

⁶⁵ Keterangan lebih detil tentang mereka, lihat: *Ibid.*, 25-26; T. Ainal Mardhiah Ali. "Gerakan...", 296-299.

periode pemerintahan ratu, pemerintahan ratu tidak diwarnai oleh polemik kepemimpinan wanita, sebagaimana yang pernah terjadi pada masa pemerintahan Safiatuddin dan Kamalatuddin.

Walaupun demikian, seperti yang telah disinggung sebelumnya, bukan berarti Abdurrauf tidak memiliki peranan sama sekali. Bahkan apa yang dilakukannya merupakan sumbangannya terbesar dalam rangka menstabilkan pemerintahan ratu sehingga tidak diwarnai oleh polemik yang dilatarbelakangi oleh paham keagamaan, baik itu paham fiqh ataupun paham tasawuf, seperti yang pernah terjadi sebelumnya.

Di bawah ini akan diuraikan beberapa peran politik Abdurrauf yang ada relevansinya dengan bidang keagamaan, karena ia adalah sebagai lambang agama selama pemerintahan ratu di Aceh.

1. Melegitimasi kepemimpinan para ratu

Jasa utama Abdurrauf adalah melanggengkan pemerintahan ratu sejak dari masa Safiatuddin hingga Kamalatuddin adalah legitimasinya terhadap kepemimpinan mereka. Beberapa indikasi yang diuraikan di bawah ini dapat dijadikan alasan untuk menyatakan bahwa dia melegitimasi kepemimpinan mereka.

Indikasi pertama tampak dari jabatan Qadli Malik al-'Adil yang dipegangnya. Kesediaan Abdurrauf untuk memangku jabatan ini dapat dijadikan alasan untuk itu. Apabila indikasi ini dapat dijadikan bukti, berarti ulama lainnya yang memangku jabatan tersebut pada periode pemerintahan ratu (1641-1699) juga melegitimasi kepemimpinan wanita. Mereka yang pernah mengendalikan jabatan prestisius di kerajaan tersebut secara berturut-turut adalah: Nur al-Din al-Raniri dan Saiful Rijal, keduanya menjadi qadli pada paruh awal pemerintahan Safiatuddin, serta seorang ulama -yang namanya tidak populer- yang menjabat kedudukan tersebut pada paruh akhir pemerintahan Kamalatuddin, pasca wafatnya Abdurrauf.

Abdurrauf dan juga ulama lainnya bersedia menjabat Qadli Malik al-'Adil karena di samping jabatan tersebut prestisius, mereka juga berpandangan bahwa penguasa di Aceh, termasuk juga penguasa laki-laki, dalam menjalankan pemerintahannya tidak dilakukan sendirian. Dia didampingi oleh Panglima Polem yang bertindak sebagai Perdana Menteri dan juga didampingi oleh Qadli Malik al-'Adil sebagai pelaksana kekuasaan

yudikatif. Di samping itu di kerajaan ini masih terdapat beberapa lembaga seperti Balai Gading, Balai Rong Sari, dan lain-lain.⁶⁶

Penobatan penguasa yang dilakukan secara khusus hanya oleh pemangku jabatan Qadli Malik al-'Adil, dapat juga dijadikan indikasi untuk permasalahan ini. Walaupun Abdurrauf sempat memangku jabatan tersebut selama empat orde ratu, namun ia hanya menobatkan 3 orang saja dari mereka, yaitu Naqiatuddin, Zakiatuddin, dan Kamalatuddin. Sementara Safiatuddin dinobatkan oleh Nur al-Din al-Raniri. Dengan demikian al-Ranirilah, orang pertama dari kelompok ulama yang melegitimasi kepemimpinan wanita yang dianggap kontroversial oleh sebagian ulama lainnya di kerajaan Aceh. Sementara Abdurrauf, menurut penulis, adalah ulama yang merasionalisasikan tindakan ulama besar asal Ranir sebelumnya.

Indikasi lainnya juga ditemukan di dalam karya besar Abdurrauf, *Mir'at al-Thullab*. Kitab yang bermuatan fiqh ini merupakan pedoman para hakim di seluruh wilayah kerajaan Aceh. Di lembaran pendahuluan kitab tersebut, penulisnya menyampaikan kalimat *tahni'ah* dan doa untuk kepemimpinan Sultanah Safiatuddin. Di antara pernyataan tersebut adalah:

"Safiatuddin berdaulat *Zil Allah fi al-'Alam*, anak paduka Seri Sultan Raja Iskandar Muda Johan Berdaulat, dikekalkan Allah Swt. juwa kiranya akan daulat hadlarat yang Maha Mulia yang amat keras dan ditetapkan juwa kiranya akan martabat hadharat yang mahamulia dalam dunia dan akhirat, ditolongi kiranya akan hadharat yang mahamulia atas segala seteru yang dan yang batin, dan dipalingkannya juwa kiranya daripada hadharat yang mahamulia kejahatan segala mereka yang dengki akan dia daripada segala laki-laki dan perempuan, kepada kebajikan yang sekarang dan yang lagi akan datang, yang tiada siapa dapat memilhkan dia lain daripadanya, dan ditolonginya pula kiranya mereka yang menolong hadharat yang mahamulia,..."⁶⁷

Pernyataan di atas, dapat juga dijadikan indikasi legitimasi Abdurrauf terhadap kepemimpinan wanita. Muatan lain dari kitab tersebut yang ada relevansinya dengan permasalahan yang dikaji, penulisnya membolehkan se-

⁶⁶ Hamka, *Dari Perbendaharaan Lama* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982), 272 dan 285.

⁶⁷ Abdurrauf. *Mir'at...*, 3.

orang wanita menjadi hakim.⁶⁸ Legitimasi ini bila dipahami secara lebih luas dapat juga dijadikan indikasi legitimasi Abdurrauf terhadap kepemimpinan wanita seperti yang tampak dalam uraian berikutnya. Sehubungan dengan itu, maka wacana hakim wanita dalam perspektif Abdurrauf akan diuraikan sekedarnya di dalam lembaran penelitian ini.

Pada prinsipnya, Abdurrauf menginginkan hakim yang diangkat oleh penguasa hendaknya memiliki kualitas sehingga mampu menyelesaikan berbagai macam kasus gugatan dan persengketaan yang diajukan kepadanya.⁶⁹ Untuk itu ia menetapkan kriteria calon hakim sebagai berikut:

”...hendak adalah ia Islam lagi 'aqil baligh dan merdeka lagi 'adil, dan mendengar lagi melihat dan tahu berkata-kata lagi memadai pada pekerjaan hukum dan mujtahid, yakni orang yang tahu akan segala hukum Quran dan hadits dan qias dengan segala bagiannya dan yang tahu akan segala hal orang yang meriwayatkan hadits pada kuatnya dan dhaifnya dan orang yang tahu akan lughah pada nahwunya dan sarafnya dan balaghahnya.⁷⁰

Dari beberapa syarat yang dikemukakan Abdurrauf, tidak tampak kriteria laki-laki. Dari pernyataan inilah dipahami bahwa ulama asal Singkel ini membolehkan hakim wanita. Pendapat yang kurang dapat ditolerir oleh mayoritas ulama mazhab syafi'i itu, bahkan sering mengundang kontroversi, menurut pengakuannya dikutip dari kitab *Fath al-Wahhâb*.⁷¹ Sementara penulis kitab tersebut, Zakariâ al-Anshârî, menetapkan kriteria laki-laki secara konkrit sebagai salah satu syarat hakim.⁷²

Tindakan Abdurrauf seperti yang diuraikan di atas dapat saja ditafsirkan hanya untuk memuaskan penguasa yang ketika itu adalah seorang wanita, Safiatuddin. Menurut Azyumardi, sikap yang demikian menunjukkan integritas intelektual Abdurrauf tidak kokoh, bahkan ia dapat dituduh telah mengkompromikan integritas intelektualnya kepada pemerintahan seorang

⁶⁸ *Ibid.*, 7-8

⁶⁹ *Ibid.*, 7.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*

⁷² Zakariâ ibn Muhammad al-Anshâry., *Fath al-Wahhâb bi Syarh Minhâj al-Thullab* (Kairo: Musthafâ al-Babî al-Halabî, 1937), 207.

wanita.⁷³

Secara intelektual, penulis dapat memahami kritikan terhadap kealfaan yang sepertinya disengaja oleh Abdurrauf dalam masalah ini. Namun demikian, bila sejarah dan kondisi sosial masyarakat Aceh hingga waktu itu turut diperhatikan, maka, penulis berkeyakinan, tidak akan lahir kritikan yang berlebihan yang mendiskreditkan ulama asal Singkel tersebut.

Menurut penulis, apa yang dilakukan Abdurrauf seperti yang diuraikan di atas mencerminkan bagian dari peran politik keagamaannya. Ada beberapa alasan yang melatar belakangi Abdurrauf bersikap demikian. Diantaranya adalah kondisi riil kerajaan. Ketika Abdurrauf menulis buku itu (1661), kerajaan Aceh Darussalam berada di bawah kekuasaan Safiatuddin. Wanita inilah yang memintanya untuk melakukan tugas ilmiah tersebut. Besar kemungkinan pendapat tersebut merujuk kepada kepemimpinan putri Iskandar Muda yang telah dilegitimasi oleh al-Raniri. Jika jabatan kepala negara saja dapat dipegang oleh wanita, mengapa jabatan qadli tidak, dan demikian sebaliknya. Selain fakta tersebut, walaupun perselisihan dua paham keagamaan; masalah kepemimpinan wanita dan masalah tasawuf, telah reda jauh hari sebelum kedatangan Abdurrauf ke kerajaan ini, namun dampak dari konflik tersebut masih terasa bagi masyarakat hingga saat itu.

Di samping kondisi tersebut, faktor yang tidak kalah pentingnya yang turut melatarbelakangi Abdurrauf untuk melegitimasi masalah di atas adalah sejarah sosial masyarakat Aceh, khususnya kaum wanitanya, yang hingga saat itu sangat memungkinkan untuk menjadi hakim. Jangankan untuk menjadi hakim, kerajaan ketika itu berada dalam kekuasaan seorang wanita. Walaupun demikian, Abdurrauf sangat berhati-hati dalam menyikapi masalah tersebut dan juga beberapa masalah keagamaan lainnya, terutama yang berhubungan dengan eksistensi kewanitaan, seperti kepemimpinan wanita. Ia tidak menjabarkan pendapatnya secara konkrit, seperti yang terlihat di dalam *Mir'at al-Thullab*. Sekiranya Abdurrauf mengutip dan mencantumkan kriteria laki-laki sebagai salah satu syarat hakim di dalam *Mir'at al-Thullab*, maka secara tidak langsung ia mempermasalahkan wanita sebagai penguasa. Dikatakan demikian, karena hakim di kerajaan ini diangkat oleh penguasa. Apabila pengangkatan tersebut dinyatakan tidak sah karena

⁷³ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Melayu Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaharuan Pemikiran Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1999), 200.

yang mengangkat adalah wanita, maka kedudukan sang penguasa ketika itupun akan mengalami hal yang sama.

Abdurrauf juga mempekirakan apabila ia menetapkan kriteria laki-laki sebagai salah satu syarat hakim, maka tidak mustahil akan muncul reaksi dari sebagian ulama yang tidak sepeham dengan pendapat tersebut. Andai hal itu terjadi, maka sebagai dampaknya tidak menutup kemungkinan akan timbul gejolak seperti yang dialami oleh Safiatuddin pada masa awal pemerintahannya. Oleh karena itu, kehati-hatian tersebut, sepertinya untuk menghindari agar instabilitas politik yang dilatarbelakangi oleh masalah keagamaan seperti yang terjadi pada masa-masa sebelumnya tidak terulang kembali.

Demikianlah Abdurrauf, walaupun sikap tersebut akan menyebabkan dirinya dicap sebagai ulama oportunistis, namun, di sinilah letak kelihaihan dan keunggulan dirinya dalam memainkan penanya menuangkan ide-ide pembaruan dalam perspektif hukum Islam. Dan apa yang dilakukannya seperti yang diuraikan di atas sangat tepat dan bijak untuk saat itu demi menjaga stabilitas kerajaan.

Seperti yang disinggung di atas, legitimasi terhadap hakim wanita dapat juga dijadikan indikasi legitimasi Abdurrauf terhadap kepemimpinan wanita. Hal tersebut dipahami melalui jalur analogis yang dalam istilah ushul fiqh disebut qias. Metode ini sangat populer dalam mengistimbatkan suatu produk hukum.

Secara *de facto* Abdurrauf tidak mempermasalahakan jabatan kepala negara dipegang oleh wanita karena berdasarkan sejarah sosial masyarakat Aceh, terutama sejarah sosial kaum wanitanya, wanita Aceh memang layak untuk itu. Di samping itu dalam menjalankan pemerintahan, para ratu tidak sendirian, tetapi didampingi oleh banyak laki-laki melalui berbagai lembaga.⁷⁴

Sehubungan dengan kepemimpinan ratu-ratu di Aceh, sebagian peneliti berpendapat bahwa Abdurrauf membolehkan para wanita tersebut menjadi penguasa karena alasan darurat. Pendapat ini boleh jadi kurang proporsional karena bagaimana mungkin hukum darurat diberikan kepada ratu-ratu setelah Safiatuddin, sementara berdasarkan rekonstruksi yang penulis lakukan terhadap masa-masa ini, tidak terdapat konflik yang berarti,

⁷⁴ Hamka, *Dari Perbendaharaan Lama...*, 272 dan 285.

terutama pada masa peralihan kekuasaan dari ratu kedua, Naqiatuddin, ke ratu berikutnya, Zakiatuddin.

Sehubungan dengan itu, kecenderungan untuk Abdurrauf membolehkan wanita-wanita Aceh menjadi penguasa karena alasan sosio-historis. Artinya, karena kondisi kerajaanlah, baik itu ditinjau dari segi politik maupun sejarah sosial masyarakatnya, wanita-wanita Aceh dibolehkan menjadi penguasa. Pendapat ini sejalan dengan apa yang dikemukakan oleh ibn Qayyim al-Jauziat bahwa hukum itu berubah karena perubahan waktu, tempat, keadaan, adat dan niat.⁷⁵

Dengan demikian faktor sosial merupakan salah satu unsur penting yang perlu mendapat perhatian dalam menghasilkan suatu kebijakan atau produk hukum dan politik. Sikap Abdurrauf terhadap kepemimpinan para wanita di Aceh dan juga terhadap permasalahan tasawuf yang sempat menjadi polemik pada masa itu mencerminkan bahwa dia adalah ulama yang memiliki pemahaman moderat dan akomodatif di bidang politik.

⁷⁵ Ibn Qayyim al-Jauziat. Tanpa tahun. *l'Íám al-Muwaqqi'ín 'an Rabb al-'Álamín*. Juz II (Beirut: Dar al-Jail), 1.



Pemikiran fiqh sosial ulama Aceh

Pemikiran ulama Aceh terkait kemaslahatan sosial dapat kita jumpai dalam beberapa kitab terdahulu. Perhatian mereka tentang sosial sama pentingnya dengan urusan lainnya seperti tauhid, tasawuf, dan fiqh ibadah. Ini juga mencerminkan pola pikir mereka yang komprehensif di berbagai aspek kehidupan.

Dalam pembahasan tentang sosial, biasanya para ulama menggunakan beberapa hadits untuk menunjang pendapatnya, sebagiannya menggunakan ijtihad yang berlandaskan pada kaedah mazhab Syafii, ada juga yang berpedoman pada adat sehari-hari, dan juga pada kebijakan pemerintah semacam qanun Meukuta Alam Al-Asyi.

Kehidupan sosial tidak terikat dengan waktu dan tempat. Sebagai *zoon politicon*, makhluk tidak dapat hidup sendirian, tetapi saling membutuhkan antara satu dengan yang lain. Kebutuhan itu dapat dalam bentuk sesuatu yang sifatnya material atau non-material. Interaksi non-material seumpama hubungan dan etika murid kepada guru dalam menuntut ilmu pengetahuan. Hal tersebut dijelaskan dalam kitab-kitab ulama Aceh terdahulu:

Adab murid dan guru

Adab lebih tinggi dari ilmu, demikian pemahaman masyarakat Aceh mengenai pentingnya adab dan sopan

santun dalam kehidupan, adab itu sendiri berlaku bagi semua kalangan, baik masyarakat umum hingga ulama sekalipun. Adab di Aceh sudah menjadi tata krama yang mentradisi dari generasi ke generasi, sehingga melahirkan kondisi sosial masyarakat yang santun, lembut dan menghormati orang lain.

Dalam dunia pendidikan juga sama, adab itu sangat dijunjung tinggi, seorang murid harus menghormati guru, demikian juga guru harus menghargai muridnya, sehingga proses belajar mengajar berjalan dengan harmonis dan bebas dari beban psikologis. Suasana penuh keakraban dapat kita lihat dalam lembaga pendidikan agama di Aceh, tidak pernah terjadi murid memprotes guru dengan cara yang tidak wajar apalagi demonstrasi tanpa kendali.

Adab guru

Berikut beberapa kutipan tentang adab yang harus dijaga dalam dunia pendidikan sebagaimana yang diutarakan oleh Syekh Muhammad ibn Syekh Khatib dalam kitabnya *Dawaul Qulub*¹. Menurutnya, etika orang alim itu ada tujuh belas²: *Pertama, ihtimal (menanggung semua pertanyaan dan pekerjaan dari muridnya)*. Seorang guru harus profesional di bidangnya, sehingga mampu menyelesaikan berbagai persoalan yang dihadapi muridnya. Guru bukan hanya mentransfer ilmu tetapi juga memberi solusi dari persoalan yang dihadapi muridnya.

Kedua, jangan lekas marah. Seorang guru harus berjiwa besar dalam mendidik, tidak boleh emosi dalam mengajar tetapi sebaliknya harus selalu tabah dan sabar. *Ketiga, duduk dengan kelakuan yang hebat dan menundukkan kepala*. Guru diharapkan menjadi figur yang disegani oleh muridnya, sehingga dalam tingkah lakunya harus menunjukkan kewibawaan dan kharisma, walau duduk dengan posisi tegap tetapi selalu menundukkan kepala sebagai simbol dari kearifannya.

Keempat, Meninggalkan takabbur. Sombong merupakan sifat yang dilarang bagi manusia, apalagi bagi seorang guru, sebagai pendidik dia harus mengajarkan sifat-sifat mulia kepada muridnya dan tidak menunjukkan

¹ Kitab *Dawaul Qulub* merupakan salah satu kitab yang dikumpulkan dalam Kitab *jam'u Jawami' al-Mushannafat* disusun oleh Syekh Ismail bin Abdul Muthalib Al-Asyi.

² Syekh Muhammad anak dari Syekh Khatib, *Dawaul Qulub*, dalam kitab *Jam'u Jawami' Al-Musannafat*, karya Syekh Ismail bin Abdul Muthalib Al-Asyi, Penerbit *Al-Aqsa lil-Tabba'ah wal Tausik*, tanpa tahun, 93.

takabbur di depan anak didiknya. *Kelima, merendahkan diri. Tawadhuk* bukan berarti terlihat hina di depan manusia, akan tetapi ia merupakan sifat yang biasanya dimiliki oleh orang yang berhati mulia, seorang guru harus menunjukkan kerendahan hatinya. *Keenam, Jangan bermain-main dan bersenda gurau.* Dalam masyarakat Aceh sangat pantang seorang guru bersenda gurau dengan muridnya karena hal itu dapat mengurangi kawibawaan.

Ketujuh, Kasih sayang segala muridnya. Guru harus memberikan perhatian yang sama pada seluruh muridnya tanpa pilih kasih. Dengan demikian semua anak didik akan mendapatkan perhatian yang sama dan memotivasi mereka dalam mencerna ilmu pengetahuan. *Kedelapan, perlahan-lahan atas pertanyaan orang yang bebal.* Tentu saja ada orang yang berlaku kasar dan tidak sopan dalam beberapa majelis pengajian, dalam hal ini seorang pendidik harus bisa menyikapi hal tersebut dengan bijaksana dan tidak membalasnya dengan kekerasan, tetapi menjawab pertanyaan tersebut dengan lemah lembut dan tidak emosi.

Kesembilan, Menunjukkan segala orang yang jahil dan jangan menggerintang (marah) orang yang baru belajar. Guru harus menjadi pelita yang selalu menyinari hati orang jahil supaya dapat mengenal kebenaran dan bertambah ilmunya, seorang guru juga dilarang menyembunyikan ilmunya, dan tidak boleh membentak murid yang baru belajar karena kebodohnya. *Kesepuluh, Jangan malu mengata tiada kutahu jika tiada mengetahui pada suatu masalah atau syak padanya.* Seorang guru tidak boleh bersikap egois, kebenaran hendaklah dijunjung tinggi meskipun ia harus mengaku “belum tahu” atau “tidak tahu” dalam persoalan yang memang belum diketahui jawabannya. Seorang ulama dan guru harus berbesar hati dan selalu profesional sehingga tidak menjawab persoalan dengan pendapat pribadinya.

Kesebelas, Hendaklah sungguh-sungguh berhadap kepada orang yang bertanya. Walau sederhana hal ini akan memberi kesan respek dan akrab bagi murid, dengan memandang ke wajah orang yang bertanya menandakan kalau seorang guru tersebut sangat menghargai orang yang bertanya tersebut. *Keduabelas, menerima dalil dari murid yang membenarkan akan kata dirinya dan jangan menolak akan dia karena malu, karena mengikut yang benar itu wajib.* Jika ada murid yang lebih pandai darinya, seorang

guru harus menerima pendapat murid tersebut, tidak boleh menolak hanya karena merasa lebih pandai, apalagi sampai mengancam murid seakan-akan sudah melangkahi guru atau melawannya.

Ketigabelas, Jangan malu daripada kembali pada masalah yang sudah tersalah. Maksudnya seorang guru tidak perlu malu untuk mencabut kembali pernyataannya jika memang terbukti pendapat itu salah. Dengan demikian ia akan disegani dan dihormati karena jiwa besarnya. *Keempatbelas, Menegahkan orang yang berajar daripada ilmu yang tiada memberi manfaat.* Seorang guru harus memastikan semua muridnya belajar ilmu yang bermanfaat, jika memang ilmu tersebut tidak bermanfaat ia harus melarang murid untuk melanjutkan belajarnya, jangan sampai murid terus-menerus terjerumus dalam kesesatan dan kebodohan.

Kelimabelas, menegahkan orang yang berajar yang maksud lain daripada karena Allah Ta'ala. Seorang guru harus mampu membentuk karakter muridnya supaya mereka belajar sungguh-sungguh karena Allah Swt., keikhlasan akan membuat proses belajar-mengajar berjalan tanpa diganggu oleh faktor eksternal seperti mengharapkan gaji dan bantuan dari pihak manapun. *Keenambelas, menegahkan orang yang berajar fardhu kifayah dahulu daripada fardhu ain. Bermula fardhu ain itu ilmu fiqh, ilmu tauhid, dan ilmu tasawuf.* Seorang guru harus mengarahkan muridnya supaya ada prioritas dalam belajar, jangan mendahulukan pelajaran yang sebenarnya tidak mendesak dilakukan dengan meninggalkan ilmu yang seharusnya dipelajari segera. *Ketujuh belas, beramal ia seperti ilmunya supaya diikuti oleh muridnya.* Guru seringkali dijadikan idola oleh muridnya, jika ia beramal sesuai dengan ilmunya sudah tentu murid akan mengikuti jejaknya.

Adab murid

Di samping adab yang harus dijaga oleh guru, Syekh Muhammad juga menekankan pentingnya adab bagi murid, kedua pihak harus saling menjaga adab masing-masing. Menurutnya, adab seorang murid ada sebelas, *pertama, mendahului memberi salam akan gurunya.* Budaya salam sangat mengakar dalam masyarakat Aceh, setiap berjumpa dengan orang lain di mana saja selalu disertai dengan memberi salam sambil mengangkat tangan kanan, kalau tidak memberi salam orang tersebut akan dipandang sinis oleh

orang lain, seorang murid harus lebih dulu memberi salam jika berjumpa dengan gurunya, kalau tidak dia akan dianggap tidak memiliki adab dan tata krama.

Kedua, Jangan banyak kata di hadapan guru. Budaya hormat (*takzim*) guru dalam masyarakat Aceh sangat dijunjung tinggi. Seorang murid dilarang banyak berbicara jika berada di depan gurunya baik di dalam majelis ilmu maupun di tempat lainnya, sebaliknya ia harus memberi kesempatan kepada gurunya untuk bicara dan memberi nasehat. *Ketiga, Jangan berkata yang tiada ditanya oleh gurunya.* Dalam ruang belajar seorang murid dilarang berbicara kecuali ketika diminta oleh gurunya. Dengan demikian nuansa belajar terasa nyaman dan penuh konsentrasi.

Keempat, minta izin kepada gurunya ketika hendak bertanya. Dalam ruang belajar seorang murid tidak boleh berbicara tanpa izin dari guru, kalau mau bertanya pun dia harus minta izin dulu, kalau diizinkan baru mengajukan pertanyaannya. *Kelima, Jangan dikata akan gurunya bahwasanya si pulan itu bersalahan daripada yang engkau kata.* Bisa saja pendapat guru berbeda dengan pendapat orang lain, dalam hal ini seorang murid tidak boleh mengkonfrontir pendapat gurunya dengan orang lain di ruang belajar, sehingga tidak menjatuhkan martabat guru di depan murid lainnya.

Keenam, jangan mengisyarat di hadapan gurunya barang yang menyalahi bicara gurunya, maka sangkanya orang lain lebih benar dari gurunya, karena yang demikian itu kurang adab dan berkat. Jangan sekali-kali murid menyampaikan kata-kata yang membantah pendapat guru atau mengesankan seolah-olah orang lain lebih pandai gurunya. *Ketujuh, jangan berbisik-bisik di hadapan gurunya dengan orang lain.* Jangankan berbicara yang tidak perlu, berbisik-bisik saja tidak dibolehkan di depan guru yang sedang mengajar, karena akan menyebabkan guru tersinggung dan merasa diacuhkan.

Kedelapan, jangan berpaling ke kiri dan ke kanan di hadapan gurunya, tetapi duduk ia seperti dalam sembahyang. Di sini tercermin bagaimana khusyuknya suasana belajar mengajar dalam masyarakat Aceh. Pola duduk yang dianjurkan di hadapan guru adalah sebagaimana duduk di dalam shalat, tidak menoleh kiri-kanan. *Kesembilan, jangan banyak soal tatkala segan gurunya.* Kalau guru dalam keadaan segan jangan menanyakan persoalan yang dapat membebani secara psikologis tetapi lebih baik diam saja

sambil mendengar pada guru.

Kesepuluh, hendak berdiri ia tatkala berdiri gurunya atau tatkala datang. Bentuk lain dari adab murid yang sudah berlangsung lama di Aceh adalah menghormati guru dengan cara berdiri ketika datang atau ketika guru berdiri hendak keluar dari tempat mengajar.

Kesebelas, jangan jahat sangka akan gurunya tatkala kau lihat bersalahan perbuatannya dengan ilmumu. Bisa saja seorang guru melakukan sesuatu yang bertentangan dengan pendapat muridnya, dalam hal ini murid dilarang berprasangka negatif apalagi menegur langsung, karena diyakini seorang guru lebih mengetahui tentang apa yang dilakukannya.

Di antara adab yang ditekankan oleh penulis kitab tersebut adalah tidak boleh belajar kecuali ilmu yang bermanfaat, diiringi niat yang ikhlas karena Allah Swt., serta memperbanyak zikir.

Adab murid dalam masyarakat

Syekh Muhammad juga menekankan pentingnya *style* pakaian, penampilan, tingkah laku yang harus dijaga oleh seorang murid. Hal tersebut sebagaimana dituliskan dalam kitabnya: “Inilah khatimah pada menyatakan segala perbuatan yang tak dapat tiada bagi murid”.³

Di sini Syekh Muhammad mengingatkan para murid agar tetap menjaga jati dirinya di mana pun berada, seperti menjaga pakaian agar selalu menggunakan warna putih karena itu merupakan salah satu sunnah Nabi saw., selalu mendahului dalam memberi salam kepada siapa pun, menyayangi semua orang tanpa pilih kasih, tidak berburuk sangka pada manusia walaupun ia bersifat fasiq sekalipun, tidak boleh menghina orang lanjut usia, serta selalu menuntut ilmu di mana pun berada. Pesan tersebut dapat dilihat dalam uraian berikut ini:

“Dan setengah daripadanya memakai ia akan pakaian putih yang tiada baik, karena Allah Taala itu kasih ia akan pakaian putih, dan lagi pakaian putih itu setengah daripada pakaian Nabi saw. Dan setengah daripadanya mendahului memberi salam atas segala manusia karena yang demikian itu alamat tawadhuk lagi sangat kasih hak Allah akan dia. Dan setengah daripadanya mengasih akan segala manusia karena orang yang kasih akan manusia itu kasih hak Allah akan dia. Dan

³ *Ibid*, 118.

setengah daripada adab murid jangan jahat sangka akan manusia jikalau sangat fasiq sekalipun. Dan setengah daripada adab murid itu jangan menghinakan segala orang yang tuha-tuha dan hendaklah dimuliakan akan dia. Dan setengah daripada adab murid itu sentiasa ia menuntut ilmu, jangan ditinggalkan akan tuntutnya”.

Pesan-pesan di atas umumnya sejalan dengan ajaran Islam, walaupun dalam masyarakat hal tersebut telah membudaya dan menjadi jati diri masyarakat Aceh yang memang religius.

Adab orang tua dan anak

Dalam kitabnya *Syifa'ul qulub*, Maulana yang Arif Billah Syekh Abdullah menjelaskan tentang hak dan kewajiban ayah kepada anaknya dan sebaliknya, “Bermula bab yang kedua puluh sembilan pada menyatakan hak bapak atas anak.”⁴

Dalam pembahasannya beliau lebih mendahulukan kewajiban anak kepada orang tua, pada bab ke 29, sedangkan kewajiban orang tua kepada anak ditempatkan pada bab sesudahnya yaitu bab ke 30. Ini mengisyaratkan bahwa seorang anak harus selalu berbakti kepada orang tuanya, berlaku sopan dalam keluarga, menghormati dan mengabdikan serta berusaha membahagiakan mereka; “Bermula ridha Allah Taala daripada keridhaan ibu bapaknya, dan marah Allah Taala pada marah keduanya (hadis)”.

Kutipan di atas merupakan terjemahan dari hadits nabi Muhammad saw, dalam kitabnya Syekh Abdullah memang tidak menulis teks hadits dalam bahasa Arab serta perawinya, tetapi langsung menerjemahkan dalam bahasa Melayu dengan mencantumkan kata “hadis” di akhir kutipannya. Tentu saja dalam menulis kitabnya ia memuat hadis pilihan yang mendukung pemikirannya, dalam hal ini ia menghimpun hadits-hadits yang berkaitan dengan kewajiban anak terhadap orang tua dan juga kewajiban orang tua kepada anaknya.

Ini juga merupakan sebuah kesadaran bahwa keluarga sebagai institusi sosial terkecil menjadi cerminan dari watak sosial masyarakat secara keseluruhan, jika keluarga baik maka masyarakat akan baik pula. Begitu juga

⁴ Maulana yang Arif Billah Syekh Abdullah, *Syifaul Qulub*, dalam kitab *Jam'u Jawami' Al-Musannafat*, karya Syekh Ismail Bin Abdul Muthallib Al-Asyi, Penerbit *Al-Aqsa lil-Tabba'ah wal Tausik*, tanpa tahun, 58.

sebaliknya.

Terkait tanggung jawab orang tua terhadap anaknya, berikut tulisan Syekh Abdullah, “Mengajari adab seorang kamu akan anaknya itu terlebih baik daripada bahwasanya memberi sedekah pada tiap-tiap hari suatu shak.”⁵

Bagi masyarakat Aceh yang agamis pesan-pesan dengan mengutip Alquran dan hadis Nabi tentu akan lebih mudah diterima dan menyentuh perasaan, sehingga pesan-pesan yang disampaikan pun akan efektif diterima dan diamalkan oleh masyarakat luas.

Etika dalam bisnis

Sistem bisnis di Aceh tidak dilakukan menurut kehendak pelaku pasar, tetapi terdapat aturan dan norma yang tidak boleh dilanggar.

1) Monopoli dan harga barang

Teungku di Mulek dengan mengutip Qanun Meukuta Alam melarang pedagang untuk melakukan monopoli dan sabotase harga barang sehingga menyusahkan masyarakat. Jika ada yang melakukan hal tersebut, akan diberikan sanksi berat berupa 6 bulan penjara, denda 100 tahlil⁶, dan dicabut izin usaha seumur hidupnya.

“Pasal bab. Maka ketahui olehmu; telah termaktub dalam Qanun Meukuta Alam al-Asyi, bahwa tiap-tiap saudagar Aceh seluruhnya, apabila membunikan barang-barang makanan atau pakaian atau memahalkannya dengan harga yang tiada patut, hingga menjadi susah anak negeri, rakyat ‘umumiyyah, maka saudagar tersebut dihukum dengan qanun negeri enam bulan dikurung dalam pageue, dan diambil denda adatnya seratus tahlil dan selama hidupnya tiada boleh berniaga lagi”⁷.

Sementara Syekh Muhammad Wali dalam kitab *al-Fatawa*, menegaskan supaya jual beli dilakukan secara jujur, transparan, dan tidak *gharar* (adanya penipuan), misalnya tidak boleh menjual padi yang masih hijau di sawah: “Padi yang masih hijau di sawah tidak boleh di jual kalau tidak disyaratkan

⁵ *Ibid.*, 59.

⁶ 1 Tahlil = 16 mayam emas.

⁷ Teungku Dimulek, Syarah Tazkirah *Tabaqat*, alih aksara oleh Mohd. Kalam Daud, T.A. Sakti (Qanun Meukuta Alam Dalam Syarah *Tadhkirah Tabaqat* Teungku Dimulek dan Komentarnya) (Banda Aceh: Syiah Kuala University Press, 2010), 61.

potong, tetapi kalau sudah kuning induknya boleh”⁸.

2) Negosiasi barang

Etika negosiasi barang antara pedagang dan pembeli dijelaskan dalam kitab *Kifayatul Ghulam*, bahwa seseorang tidak boleh menawar barang yang sedang ditawarkan oleh orang lain sebelum ada keputusan antara keduanya, sehingga tidak ada yang tersinggung dan tidak ada yang dirugikan.

“Dan lagi haram menawar atas tawaran orang dan berjual atas jualan orang. Dan haram membeli atas beli orang dan haram menilikkan atas tilikkan orang, hingga tinggalnya akan ia. Dan haram membeli segala yang najis dan lagi haram menceraikan ibu dengan anaknya hingga mumayyiz ia maka tiadalah sah jualan lagi haram. Maka barang siapa mengetahuai akan aib hartanya niscaya wajiblah atasnya menyatakan dia bagi yang menghendaki membeli akan dia. Dan jikalau tiada seperti yang demikian maka bahwasanya telah berdiakanlah ia akan ia maka bahwasanya atas batang lehernya itu dosa”.⁹

Etika pemimpin dan rakyat

Hubungan pemimpin (raja) dengan rakyat disebutkan dengan sangat jelas dalam kitab *Syarah Tazkirah Thabaqat* karya TeungkuDi Mulek, beliau mengutip dari Qanun Meukuta Alam yang pernah berlaku pada masa kerajaan Aceh Darussalam.

Keberanian beliau dalam menuturkan amaran dan larangan bagi seorang raja menunjukkan kharisma dan juga pengaruh beliau yang sangat besar baik untuk raja maupun rakyat. Karena dalam negara sistem monarkhi kritikan dan teguran kepada raja akan berakibat fatal.

Tetapi hal itu sepertinya tidak terlalu terasa di Aceh, sehingga dalam qanun meukuta alam sebagaimana yang disyarah oleh TeungkuDi Mulek dengan sangat terbuka disebutkan hubungan antara pemimpin dan rakyat:

“Maka ketahuilah olehmu hai talib, bahwa tiap-tiap raja atau rais jumbuhriyyah dan sekalian wazir-wazir dan hulubalang dan sekalian panglima; yaitu yang ada pangkatnya dan martabatnya dan jabatannya,

⁸ Syekh Muhammad Wali Al-Khalidy Darussalam Labuhan Haji, *Al-Fatawa* (Bukit Tinggi: Nusantara, 1960), 10.

⁹ Syekh Ismail Matang Kanu, *Kifayatul Ghulam Fi Bayani Arkanil Islam Wa Syurutih* (Banda Aceh: Putra Aceh Jaya, tt.), 45.

maka janganlah pekerjaannya aniaya, zalim dan khianat kepada rakyat. Dan janganlah diberikan sakit hati rakyat. Dan jangan mengharap banyak senjatanya dan kuat lasyarkanya dengan kerasnya menindih rakyat dan bermusuh dengan rakyat.¹⁰

Di sini Teungku Dimulek dengan gamblang menegaskan supaya raja beserta seluruh pejabat publik selalu dekat dengan rakyatnya, tidak boleh menzalimi, menganiaya, dan khianat kepada rakyat. Di samping itu juga tidak boleh sekali-kali pemimpin itu menggunakan senjata dan prajuritnya untuk menyakiti dan memusuhi rakyat.

Doktrin seperti ini ditegaskan dalam qanun, dan tentunya akan membuat pemimpin lebih serius dalam memikirkan rakyatnya, dan tentara yang memilik senjata juga akan tidak dengan mudah menodongkan senjatanya kepada rakyat.

Dalam sistem kerajaan penegakan aturan akan sangat mudah dilakukan jika ada keinginan baik (*political will*) dari pemimpin tertinggi (raja atau sultan), begitu juga dengan aturan dalam Qanun Meukuta Alam sebagaimana yang diangkat oleh Teungku Dimulek di atas akan sangat efektif dilaksanakan pada masanya, sehingga pelanggaran yang dilakukan oleh aparat negara akan sangat kecil.

1) Pedoman bagi Raja

Panduan bagi penguasa dalam menjalankan pemerintahannya juga diutarakan dalam kitab *Syarah Tazkirah Thabaqat*, disitu TeungkuDi Mulek memberikan tips supaya pemimpin selalu disayangi rakyat dan tidak mendapat perlawanan dari rakyatnya sendiri:

“Syahdan, maka ketahui olehmu hai talib, bahwasanya raja atau rais sekali-kali tidak boleh bercerai dengan rakyat. Yaitu misal umpamanya daging dengan darah dan tulang dengan urat dan bulu dengan kulit dan hati dengan jantung dan akal dengan pikir”¹¹.

Bercerai dengan rakyat seperti disebutkan di atas tentu saja memiliki makna yang sangat luas, intinya seorang pemimpin harus selalu bersama

¹⁰ Teungku Dimulek, *Syarah Tazkirah Tabaqat*, alih aksara oleh Mohd. Kalam Daud, T.A. Sakti (Qanun Meukuta Alam Dalam *Syarah Tadhkirah Tabaqat* TeungkuDi Mulek dan Komentarnya) (Banda Aceh: Syiah Kuala University Press, 2010), 10.

¹¹ *Ibid.*, 11.

rakyat dalam berbagai kebijakannya, kedekatan itu tidak boleh tanggung-tanggung tetapi harus seperti kedekatan daging dengan darah.

2) Anjuran kepada raja-raja

Posisi ulama di Aceh yang kharismatik dan disegani membuat mereka berani menyampaikan pesan politik kepada pemimpin di masanya. Berikut beberapa amaran yang diserukan oleh Teungku Dimulek kepada pemimpin:

“Maka ketahui olehmu hai sekalian raja-raja dan sekalian orang yang besar-besar; bahwa raja-raja atau orang yang besar-besar maka hendaklah mengamalkannya delapan perkara¹². *Pertama*, hendaklah raja atau rais atau sekalian yang besar-besar itu syukur nikmat yang telah diberikannya oleh Allah Ta’ala kepadanya. Yakni ingat yang empunya nikmat kebesaran dan kemuliaan dunia ini dengan pemberian Allah Ta’ala. *Kedua*, berbuat baiklah raja kepada Allah dengan mengikuti sekalian suruh dan dengan menjauhkan sekalian tegahnya serta berbuat pekerjaan yang adil. *Ketiga*, raja-raja atau rais janganlah datang segera amarah kepada yang di bawah perintahnya dan kepada sekalian rakyat dan manusia ‘umumiyyah”. Maksudnya pemimpin jangan bersikap emosional terhadap bawahannya, juga kepada rakyat dan manusia semuanya. *Keempat*, janganlah raja-raja itu mempermudah-mudah musuh itu dengan pandangan kecil atau memandang enteng dan ringan. Hendaklah dijaga dan diamati dengan sungguh dan sempurna”.

Maksudnya Jangan menyepelekan musuh, tetapi perhatikan semua ancaman terhadap keamanan negara dengan sungguh-sungguh. *Kelima*, raja itu menghalaukan musuh dengan tipu muslihat. Serta lasykar sipa-i infantri Khan Bahadur yang kuat-kuat dan ahli dan yang setia kepada negeri dan agama dan bangsa dan taat kepada qanun, bay’at dan sumpah”.

Disini seorang pemimpin dituntut untuk menyiapkan strategi yang jitu dalam berhadapan dengan musuh, berupa kekuatan senjata, pasukan dan tenaga ahli yang mamadai.

Keenam, raja-raja atau rais jumhuriyyah janganlah kehendak keinginan dunia dengan zalim kepada rakyat. Yaitu dengan zalim kepada rakyat.

¹² *Ibid.*, 34.

Yaitu sebab memikir bahwa saya raja negeri dan karenanya bisa dapat memperbuat satu-satu hal dengan sebab banyak lasykar sipa-i dan senjata kuat, maka tentu lulus sekalian pekerjaannya karena semuanya di belakang raja.”

Walaupun seorang pemimpin memiliki semua wewenang dan fasilitas, jangan sekali-kali menzalimi rakyat karena kepentingan *duniawi*, jangan sampai arogansi kekuasaan dikedepankan.

“Ketujuh, bahwa tiap-tiap raja atau rais yaitu seyogia meneguh janji pada sekalian yang telah dijanjikan (kepada) sekalian rakyat dengan selesai dan sempurna. Maka taatlah rakyat kepada raja serta kasih sayang dan setia rakyat kepada raja dan setia raja kepada rakyat dengan hukum adil dan aman negeri. Maka makmurlah rakyat dengan senang dan sempurna, maka masyhurlah kerajaannya.”

Kunci kemasyhuran dan kemakmuran negara adalah ketika rakyat mencintai pemimpinnya, dan pemimpin juga mencintai rakyatnya. Hal itu akan dapat dicapai jika semua pemimpin tidak membohongi rakyat, tetapi menjalankan semua janji yang telah diberikan.

“Kedelapan, hendaklah raja-raja atau rais jumbuhriyyah bersangat takut kepada Allah dan kepada Rasul dan hendaklah sopan raja kepada rakyatnya”.

Pemimpin juga dianjurkan berlaku sopan kepada rakyatnya, di samping memang harus selalu takut kepada Allah Swt.

Dari beberapa pesan di atas dapat dibayangkan bagaimana kondisi Aceh masa lalu, bahwa antara ulama dan umara saling melengkapi dan mendukung. Malah ulama dapat dengan tegas memberikan masukannya kepada raja.

Etika dalam perbedaan mazhab

Teungku Dimulek merupakan salah satu ulama Aceh yang sangat toleran dalam bermazhab, beliau mengakui keberadaan empat mazhab yaitu: Syafii, Hanbali, Maliki dan Hanafi. Hal itu dengan tegas dituliskan dalam kitabnya:

“Maka peganglah dengan sungguh-sungguh hati Qanun Meukuta Alam al-Asyi dari karena mengikuti... Imam Hanafi, Imam Maliki, Imam

Syafi'i (dan) Imam Hanbali. Dan empat mazhab itu semuanya tunduk kepada Syari'at Rasulullah saw. Yakni berhimpun empat, yaitu Islam dan Iman dan Tauhid dan Makrifat, maka barulah bernama agama¹³

Disini juga mencerminkan pemikiran mazhab ulama Aceh masa lalu yang multi mazhab dan toleran dengan dinamika persoalan umat. Bahkan mereka berani pindah mazhab jika suatu persoalan tidak bisa diselesaikan oleh salah satu mazhab.

“Yaitu jika tiada boleh hukumnya dalam mazhab Imam Syafi'i, maka dicari hukumnya dalam mazhab Ahmad Imam Hanbali. Dan jika tiada hukumnya dalam mazhab Imam Hanbali, maka dicari hukumnya dalam mazhab Imam Malik. Dan jika tiada dalam mazhab Imam Malik, maka dicari hukumnya dalam mazhab Imam Abu Hanifah. Karena adalah Imam yang empat itu pangkat Mujtahid Mutlak yang sah dalam Ahlussunnah waljama'ah”.¹⁴

Keragaman mazhab di sini hanya terbatas pada empat mazhab saja karena masih dalam koridor ahlu sunnah wal jamaah sebagaimana yang ditegaskan oleh TeungkuDi Mulek. Malah pada masa Iskandar Muda di Aceh dibentuk mufti empat mazhab yang disebut dengan Syekh Al-Islam supaya dapat mengakomodir semua pemasalahan umat.

“Maka sebab itulah paduka Sri Sultan Sulaiman Meukuta Alam Iskandar Muda Perkasa Alam Syah mendirikan Mufti empat mazhab, yakni Syaikh al-Islam; Mufti Empat dalam negeri Aceh Darussalam. Karena menjaga dan memelihara hukum Syara' Syari'at Rasulullah saw. dari kaum yang Tujuh Puluh Dua yang khianat kepada agama Islam.

Dan maka jika alim ulama yang Ahlus-Sunnah Waljama'ah masuk ke dalam negeri Aceh dari luar negeri, maka dipermuliakannya oleh Sultan Iskandar Muda serta diberikan surat ber-Cap Sembilan dan diberikan tadah. Jika alim ulama itu bermukim dalam negeri Aceh. Dan jika ia musafir maka diberikan belanja sekedar mencukupi yaitu makanan dan pakaian. Dan jika

¹³ Teungku Dimulek, Syarah Tazkirah *Tabaqat*, alih aksara oleh Mohd. Kalam Daud, T.A. Sakti (Qanun Meukuta Alam Dalam *Syarah Tadhkirah Tabaqat* Teungku Dimulek dan Komentarnya) (Banda Aceh: Syiah Kuala University Press, 2010), 3.

¹⁴ *Ibid.*, 5.

pulang ia ke negeri di mana pun negerinya maka diberikan hadiahnya dan ongkos kapal dibayar oleh kerajaan Aceh.”¹⁵

Di sini disebutkan bahwa Iskandar Muda sangat hormat pada ulama berbagai mazhab ahlus sunnah wal jamaah, juga disediakan berbagai fasilitas yang dibutuhkan. Sehingga banyak terdapat ulama dari berbagai bangsa yang menetap dan ikut mengajar masyarakat Aceh.

Interaksi sosial

Keharmonisan hubungan sosial sangat diperhatikan oleh ulama Aceh, seperti Waliyullah bila niza’, ikutan orang yang arifin, Syekh Abdurrauf Fansury, dalam kitabnya *Mawaizul badi’ah*, dan juga Syekh Muhammad ibn Syekh Khatib dalam kitab *Dawaul Qulub*.

Berikut tulisan Waliyullah bila niza’, ikutan orang yang arifin, Syekh Abdurrauf Fansury dengan mengutip Hadits Qudsi:

“Barangsiapa takabbur ia atas segala orang miskin niscaya aku (Allah) himpunkan akan dia pada hari kiamat atas rupa semut yang kecil, dan barangsiapa merendahkan diri bagi orang yang alim niscaya aku angkatkan akandia di dalam dunia dan dalam akhirat. Dan barangsiapa mendatang ia bagi membukakan akan satu aib bagi orang yang Islam niscaya membukakan oleh Allah Taala akan aibnya tujuh puluh kali aib. Dan barangsiapa menghina ia akan orang yang papa, maka sesungguhnya menzahir ia akan daku (Allah) dengan berperang”¹⁶

Sangat jelas terlihat bahwa Syekh Abdurrauf Fansury mengharapkan terwujudnya masyarakat yang harmonis, bebas dari sifat sombong, angkuh, dengki dan khianat, di samping memberikan penghormatan sewajarnya kepada para ulama, dan larangan saling membuka aib sesama masyarakat muslim.

Dalam tulisannya beliau menggunakan hadits Qudsi supaya dapat menyentuh langsung nilai-nilai religius masyarakat Aceh, sehingga pesan itu akan dapat langsung diamalkan karena terdapat balasan di akhirat.

Menjaga lingkungan

¹⁵ *Ibid.*, 39.

¹⁶ Syekh Abdurrauf Fansury, *Mawaizul badi’ah*, dalam kitab *Jam’u Jawami’ Al-Musannafat*, karya Syekh Ismail bin Abdul Muthallib Al-Asyi (*Al-Aqsa lil-Tabba’ah wal Tauzik*, tt), 68.

Sementara dalam lingkup yang lebih luas Syekh Muhammad anak dari Syekh Khatib dalam kitabnya *Dawaul Qulub* menegaskan larangan merusak lingkungan hidup seperti pepohonan. Berikut kutipannya:

“Dan lagi jangan mengerat kayu pada pohonnya hingga daunnya sekalipun, karena yang demikian itu alamat kurang umur orang yang berbuat dia, jika ada perbuatan itu sia-sia jua. Dan jika ada maksud pada yang demikian itu, maka yaitu harus”¹⁷

Syekh Muhammad menempatkan larangan merusak tanaman di bawah bab maksiat anggota badan, ini bisa bermakna bahwa mengganggu makhluk hidup yang tidak bersalah merupakan salah satu dosa anggota badan yang harus dijauhi.

Ini juga menjadi pertanda bahwa ulama dahulu sangat peduli dengan keselamatan lingkungan hidup termasuk hutan dan pepohonan, dimana hanya membolehkan menebang pohon jika dirasa sangat perlu, sehingga keseimbangan ekosisten dapat terpelihara.

Larangan memukul manusia dan binatang

Syekh Muhammad anak dari Syekh Khatib dalam kitabnya *Dawaul Qulub* melarang memukul hamba sahaya, wanita, anak-anak dan binatang: “Dan lagi haram dipalukan hamba, dan binatang dan perempuan dan anak, dengan tiada sebab pada hukum syarak, atau lebih daripada had.”¹⁸

Ini juga mencerminkan nilai humanisme yang tinggi dari ulama Aceh, mereka dengan sangat tegas melarang orang tua memukul anaknya kecuali dalam hal sangat penting sesuai ketentuan syarak, proses pendidikan hendaknya dilakukan dengan pendekatan persuasif, demikian juga dengan suami dilarang memukul istrinya kecuali dalam hal yang dibolehkan oleh syariat, sehingga kekerasan dalam rumah tangga dapat dicegah seminimal mungkin.

Malah lebih luas lagi dilarang memukul binatang tanpa alasan yang jelas. Sehingga keharmonisan sosial antara sesama manusia, manusia dengan tumbuhan dan manusia dengan binatang sekalipun dapat terwujud. Prinsip tersebut telah melahirkan tradisi khas masyarakat Aceh yang tidak

¹⁷ Syekh Muhammad anak dari Syekh Khatib, *Dawaul Qulub*, dalam kitab *Jam'u Jawami' Al-Musannafat*, karya Syekh Ismail bin Abdul Muthallib Al-Asyi, Penerbit *Al-Aqsa lil-Tabba'ah wal Tausik*, tanpa tahun, 97.

¹⁸ *Ibid.* 98.

sembarangan ketika menebang pohon di hutan, tetapi melalui proses adat seperti *seumapa* dengan pohon yang bersangkutan yang berisi syair dan nazam dengan tujuan dialog dan minta izin pada pohon yang hendak ditebang. Hal itu dilakukan karena mereka yakin pohon sebagai makhluk hidup dapat mendengar ucapan manusia.

Demikian juga dalam menghadapi binatang, budaya Aceh lebih melakukan pendekatan dialogis dan *seumaloe* kekerasan. Misalnya jika berjumpa dengan harimau atau babi hutan, binatang tersebut akan disapa dan diperintahkan untuk pergi ke tempat lain supaya tidak mengganggu manusia. Dengan demikian binatang liar sekalipun tidak semena-mena mengganggu manusia sebagaimana yang banyak terjadi belakangan ini.

Kepedulian sosial

1. Anjuran zakat

Sebagaimana ajaran Islam pada umumnya, ulama Aceh terdahulu juga sangat peduli dengan persoalan sosial masyarakat termasuk pemberdayaan ekonomi melalui zakat. Adalah Maulana yang Arif Billah Syekh Abdullah dalam kitabnya *Syifaul Qulub* menegaskan pentingnya zakat, malah menurut beliau harta akan binasa jika tidak dikeluarkan zakatnya. “Tiada binasa harta darat dan di laut melainkan dengan sebab menegahkan zakat (hadits)”¹⁹

Dalam kitab tersebut penulis menghimpun hadits yang sudah diterjemahkan tanpa ada teks asli bahasa Arab berkaitan dengan keutamaan zakat dan ancaman bagi orang yang tidak mau membayar zakat. Mungkin menurutnya fiqh zakat sudah banyak disebutkan dalam kitab lain, tetapi motivasi masyarakat dalam membayar zakat harus ditampilkan juga sehingga semua orang mengerti hakikat dari zakat, bukan hanya melepas kewajiban tetapi juga mendapat pahala yang sangat besar bagi pelakunya, dan tentu saja ada ancaman bagi yang melanggarnya.

Kalau semangat untuk membayar zakat sudah tumbuh, dalam perjalanannya fiqh bisa dijelaskan kepada orang yang bersangkutan, karena biasanya kalau hendak melakukan sesuatu orang pasti akan bertanya lebih banyak tentang hal tersebut.

¹⁹ Maulana yang Arif Billah Syekh Abdullah, *Syifaul Qulub*, dalam kitab *Jam'u Jawami' Al-Musannafat*, karya Syekh Ismail bin Abdul Muthallib Al-Asyi, Penerbit *Al-Aqsa lil-Tabba'ah wal Tausik*, tanpa tahun, 53.

Berbeda dengan itu adalah Jalaluddin anak Syekh Arif Billah Jalaluddin anak Qadhi Baginda Khatib, mengetengahkan hukum zakat dan jenis-jenis harta yang dikenakan zakat dalam kitabnya *Hidayatul Awam*²⁰. “*Bermula zakat itu wajib atas tiap-tiap Islam laki-laki dan perempuan kecil dan besar yang sampai nisab hartanya*”²¹

Penegasan hukum fiqh ini melengkapi kitab *fadhail* yang ada pada bagian sebelumnya sehingga semua orang dapat menunaikan zakatnya. Dalam kitab *Hidayatul Awam* penulis membagi zakat kepada dua bagian yaitu zakat harta dan zakat fitrah, disertai penjelasan singkat tentang jenis-jenis harta yang wajib zakat dan juga tata cara mengeluarkan zakat fitrah.

Pengaruh pemikiran ulama tentang zakat sangat dirasakan dalam masyarakat Aceh. Budaya membayar zakat sudah mentradisi sejak lama dan masih berlangsung hingga kini. Malah institusi adat seperti Keuchik, Imum dan Mukim terlibat aktif dalam pengutipan dan penyaluran zakat.

Kontrol sosial masyarakat terhadap zakat juga sangat tinggi, biasanya nama-nama pembayar zakat ditulis pada papan pengumuman *meunasah* atau mesjid sehingga semua orang dapat membacanya. Penyalurannya pun dilakukan dengan sangat transparan di *meunasah* atau mesjid dengan melibatkan semua petua kampung setempat, mulai dari penentuan nama-nama orang yang berhak menerima dan juga proses penyalurannya.

2. Anjuran sedekah

Salah satu hal yang menjadi perhatian ulama Aceh adalah saling membantu dalam bentuk sedekah serta tidak boleh memarahi orang yang meminta-minta, “Barangsiapa marah ia akan orang yang minta sedekah, niscaya marah akan dia oleh Allah dan malaikat pada hari kiamat (hadis)”²²

²⁰ Kitab *Hidayatul Awam* disusun oleh Syekh Jalaluddin (ada juga yang menulis Jamaluddin) atas perintah Sultan Alaidin Ahmadsyah (1727-1735M), ayahnya bernama Jalaluddin Al-Tarusany penulis kitab *Safinat Al-hukkam* atas perintah sultan Alaidin Johansyah (1735-1760M), kakeknya bernama Qadhi Baginda Khatib, ulama dan politikus terkenal, qadhi negeri Tarusan yang hidup pada masa Sultan Jamalul Alam badrul Munir (1703-1726M).

²¹ Jalaluddin anak Syeikh Arif Billah Jalaluddin anak Qadhi Baginda Khatib, *Hidayatul Awam*, dalam Kitab *jam'u Jawami' al-Mushannafat* karya Syeikh Ismail Bin Abdul Muthallib Al-Asyi, Penerbit *Al-Aqsa lil-Tabba'ah wal Tausik*, tanpa tahun, 17.

²² Maulana yang Arif Billah Syekh Abdullah, *Syifaul Qulub*, dalam kitab *Jam'u Jawami' Al-Musannafat*, karya Syeikh Ismail bin Abdul Muthallib Al-Asyi, Penerbit *Al-Aqsa lil-Tabba'ah wal Tausik*, tanpa tahun, 53.

Di sini jelas bahwa setiap orang dianjurkan untuk bersedekah, malah kalau tidak mampu bersedekah cukup menolaknya dengan kata-kata yang sopan, tidak boleh memarahi orang yang meminta sedekah.

3. Memberi salam

Budaya memberi salam sudah sangat melekat dengan masyarakat Aceh, malah kalau tidak dimulai dengan salam, masyarakat Aceh akan enggan berkomunikasi dengan tamu yang datang ke kampungnya. Hal itu tentu saja terinspirasi dari anjuran agama Islam dan penegasan kembali oleh ulama Aceh sendiri. “Barangsiapa memulai ia akan kamu dengan berkata dahulu daripada salam, maka jangan kamu jawab akan dia (hadis).”²³

Kutipan yang dituliskan dalam kitab *Syifaul qulub* di atas sangat jelas adanya larangan bagi seseorang untuk menjawab pertanyaan orang lain kalau tidak dimulai dengan salam. Hingga kini budaya salam masih terus dipertahankan masyarakat Aceh terutama di gampong-gompong.

4. Mengunjungi orang sakit

Saling mengunjungi (*keumunjong*) terutama orang yang mendapat musibah baik sakit maupun meninggal dunia merupakan tradisi masyarakat Aceh yang masih terus berlangsung hingga kini. Ulama telah berjasa dalam membumikan kebiasaan itu di tengah masyarakat dengan memberikan motivasi berupa pahala bagi yang melakukannya.

“Kunjung olehmu akan orang yang sakit dan ikut olehmu akan jenazah, makasanya mengingat ia akan kamu akan akhirat (hadis)”²⁴

Pesan yang disampaikan dari kutipan di atas sangat jelas berupa perintah untuk mengunjungi orang sakit dan mengantarkan jenazah ke pemakaman, dan fadhilahnya adalah akan mengingatkan orang tersebut pada akhirat.

Budaya mengantarkan jenazah ke kuburan telah menjadi bagian penting dalam kehidupan sosial masyarakat, malah kalau ada orang yang tidak pernah hadir pada pemakaman orang kampungnya, akan dikucilkan dalam masyarakat, dan orang lain juga tidak akan hadir ketika musibah yang sama menimpa orang tersebut.

²³ *Ibid.*, 54.

²⁴ *Ibid.*, 60.

“Bermula mengunjungi orang yang sakit itu terlebih pahalanya daripada seekor unta yang mensedekah ia akan dia (hadis).”

Ini merupakan strategi lain dalam penulisan kitab, di samping memerintahkan masyarakat untuk mengunjungi orang sakit, juga disebutkan salah satu pahala yang akan diterimanya di akhirat kelak, sehingga terdapat dua sisi dalam kegiatan tersebut, duniawi dan ukhrawi.

Secara duniawi merupakan kewajiban sebagai sesama muslim, sedangkan ukhrawi mendapat pahala dari Allah Swt.

5. Menjalin silaturahmi

Salah satu tatanan sosial yang harus dijaga oleh masyarakat adalah silaturahmi, sehingga masyarakat akan hidup berdampingan, saling menyayangi, dan saling membantu di antara mereka. Syekh Muhammad ibn Syekh Khatib dalam kitabnya *Dawaul Qulub* menuliskan:

“Tiada halal bagi orang Islam mencengum ia akan saudaranya lebih daripada tiga hari, maka barangsiapa mencengum ia lebih daripada tiga hari maka mati ia dalam halnya, niscaya masuk ia ke dalam neraka.”²⁵

Dalam tulisannya Syekh khatib mengutip hadis Nabi saw., yang melarang umat Islam memutuskan silaturahmi lebih dari 3 hari atau ia akan dimasukkan ke dalam neraka.

6. Tranfusi darah dan menjual darah

Salah bentuk kepadulian sosial adalah membantu orang sakit melalui transfusi darah. Mengingat pentingnya darah bagi pasien yang mengalami pendarahan atau menjalani operasi, hal tersebut ikut menjadi perhatian ulama Aceh. Adalah Syekh Muhammad Wali Al-Khalidy Darussalam Labuhan Haji, Aceh Selatan dalam kitab *al-fatawa* mencantumkan hal berikut:

“Hukum memindah darah itu boleh asal ada syarat-syarat yang tersebut di bawah ini:

1. Tidak sakit
2. Lekas sembuh
3. Tidak mendatangkan kerusakan pada orang yang dipindah darah itu²⁶

²⁵ Syekh Muhammad anak dari Syekh Khatib, *Dawaul Qulub*, dalam kitab *Jam'u Jawami' Al-Musannafat*, karya Syekh Ismail bin Abdul Muthallib Al-Asyi, Penerbit *Al-Aqsa lil-Tabba'ah wal Tausik*, tanpa tahun, 97.

²⁶ Syekh Muhammad Wali Al-Khalidy Darussalam Labuhan Haji, *Al-Fatawa* (Bukit Tinggi: Nusantara, 1960), 40.

Kiranya ketiga syarat yang diutarakan oleh Syekh Muhammad Wali sudah sangat logis dan tidak memberatkan pihak manapun. Walaupun membolehkan transfusi darah, Syekh Muhammad Wali mengharamkan menjual darah.

“Hukumnya jual darah itu tidak sah, karena darah tersebut tidak suci dan tidak mungkin disucikan, tetapi kalau dimaksudnya dengan jual itu memindahkan ikhtishas adalah sah... dan wang harganya tidak halal dengan maksud jual tersebut, dan yang serupa dengan anjing sama dengan anjing, karena sabda nabi: Naha ‘an Tsamani al-kalbi. Tetapi kalau diberikannya wang itu dengan hati yang senang dan bukan atas nama harga jual darah, maka kalau begitu halal hukumnya”

Diharamkannya menjual darah diqiyaskan kepada anjing karena keduanya bernajis, akan tetapi dampak positif dari fatwa ini dapat dirasakan langsung oleh orang sakit, sehingga darah tidak menjadi ajang bisnis yang akan memberatkan pasien yang tidak mampu.

7. Bantuan *meugang*

Meugang atau *Makmeugang*, dalam kitab *Syarah Tazkirah Thabaqat* disebut *Madmeugang*, merupakan kebiasaan makan daging menjelang bulan Ramadhan, Idul Fitri dan Idul Adha. Kebiasaan itu telah sangat merakyat di Aceh sehingga setiap keluarga seakan-akan wajib membeli daging pada hari tersebut.

Teungku Dimulek²⁷ dalam kitab *Syarah Tazkirah Thabaqat* tidak melarang prosesi *meugang*, tetapi beliau menawarkan solusi supaya semua orang dapat menikmati daging pada hari “sakral” tersebut:

“Maka dibuka oleh Qadi Mu’azzam khazanah Balai Silatur-Rahmi yaitu mengambil dirham dan kain dan dibeli kerbau atau sapi hendak dipotong hari Madmeugang. Maka dibagi-bagikanlah daging kepada sekalian mereka itu yang tersebut. Yaitu pada tiap-tiap satu orang maka yaitu seemas daging, dan dapat uang lima mas, dan dapat kain enam hasta. Maka pada sekalian yang tersebut semua diserahkan kepada

²⁷ Nama asli Teungku Dimulek adalah Sayid Abdullah Jamalul Lail. Ia merupakan keturunan dari Sultan Aceh, Sultan Jamalul Lail Badrul Munir dan Sultan Perkasa Alam Jamalul Lail. Diperkirakan ia hidup menjelang masa-masa kerajaan Aceh hampir berakhir (1270H (1849M), ia berdomisili di Lam Garot, Keutapang Dua, Darul Imarah, Aceh Besar.

Geuchik-nya masing-masing gampong daerahnya²⁸.

Di sini Teungku Dimulek menegaskan supaya pada hari meugang, setiap orang yang tidak mampu membeli daging, harus mendapat bantuan *meugang* dari pemerintah berupa seemas daging, uang lima mas, dan kain 6 hasta.

Beliau menegaskan bahwa hal tersebut telah termaktub dalam Qanun Meukuta Alam Al-Asyi Darussalam, yang menandakan bahwa aturan itu telah diterapkan secara resmi pada masa kerajaan Aceh Darussalam tempo dulu.

Tata cara penyaluran bantuan *meugang* dilakukan melalui *geuchik* di gampong, sebagaimana pendataan orang miskin juga dilakukan melalui *geuchik* tersebut.

Penyakit sosial

1. Cabul dan pornografi

Perbuatan cabul dan Pornografi dalam masyarakat Aceh sangat tabu dan dilarang secara agama dan adat istiadat. Dalam kitab *al-Fatawa* Syekh Muhammad Wali Al-Khalidy Darussalam Labuhan Haji menegaskan bahwa perbuatan cabul dan pornografi tergolong dalam katagori kurang ajar.

“Maka saya berkata: dipaham dari buku ensiklopedia bahasa Indonesia tersebut adalah cabul itu ringkasnya kurang ajar, dengan arti kata tidak bermalu, kalau di Minangkabau tidak beradat, dan dalam agama artinya tidak beradab dan tidak bermarwah, dalam agama Islam kurang ajar itu dapat disimpulkan dalam tiga bahagi: (1) Kurang ajar yang melanggar agama dan adat istiadat manusia seumumnya (2) Kurang ajar yang melanggar adat istiadat manusia tetapi tidak melanggar hukum agama (3) Kurang ajar yang salah menurut agama Islam tetapi tidak mengapa menurut adat setempat²⁹.”

Walau Syekh membagi kurang ajar dalam 3 bagian, namun tetap saja ketiga-tiganya tidak boleh dilakukan karena bertentangan dengan sosio kultural masyarakat.

²⁸ TeungkuDi Mulek, Syarah Tazkirah *Tabaqat*, alih aksara oleh Mohd. Kalam Daud, T.A. Sakti (Qanun Meukuta Alam Dalam *Syarah Tadhkirah Tabaqat* Teungku Dimulek dan Komentarnya) (Banda Aceh: Syiah Kuala University Press, 2010), 31.

²⁹ Syekh Muhammad Wali Al-Khalidy Darussalam Labuhan Haji, *Al-Fatawa* (Bukit Tinggi: Nusantara,1960), 106.

2. Minuman Keras

Minuman keras (*khamar*) sangat dilarang dalam masyarakat Aceh, sanksi yang diberikan juga tergolong berat, di samping adanya sanksi agama berupa hukuman di akhirat, juga diberikan sanksi sosial berupa dikucilkan oleh masyarakat sekitar.

Maulana yang Arif Billah Syekh Abdullah menulis dalam kitabnya *syifaul qulub*: “Barangsiapa memberi salam ia kepada orang yang minum arak, atau menjabat tangan ia akan dia, atau bertaulan ia akan dia, niscaya membatalkan oleh Allah Taala amalannya empat puluh tahun”³⁰

Kiranya sanksi ini jika berlaku dalam masyarakat akan sangat membuat jera pelakunya, dimana masyarakat akan dilarang untuk berhubungan bahkan tidak boleh berjabat tangan dengan orang yang mabuk-mabukan. Pengertian *khamar* tentu saja berlaku juga pada setiap zat yang dapat memabukkan seperti sabu-sabu dan sejenisnya.

3. Merendah diri

Ulama Aceh sangat mendambakan masyarakat hidup dalam nuansa yang harmonis, bebas dari penindasan antara yang kuat dan lemah, atau yang kaya terhadap yang miskin. Setelah adanya anjuran bagi orang kaya supaya bersikap rendah hati (*tawadhuk*), juga ada seruan kepada orang miskin supaya tidak menjadi penjilat dengan menghinakan diri di depan orang kaya untuk meminta belas kasihan.

Dalam kitab *Dawaul Qulub* disebutkan: “Dan lagi jangan engkau berjalan kepada orang yang kaya dengan kau menghina diri kepadanya karena yang demikian itu haram.”³¹ Dengan adanya ketegasan hukum haram artinya ulama sangat serius memandang persoalan sosial seperti ini supaya masyarakat hidup dalam optimisme dan tidak menjadi bangsa yang meminta-minta.

Sementara itu dalam pengertian yang lebih luas lagi, Waliyullah bila niza’, ikutan orang yang arifin, Syekh Abdurrauf Fansury, dalam kitabnya *Mawaizul badi’ah*, malah melarang untuk menjilat penguasa untuk mendapat jabatan dan kepentingan pribadi:

³⁰ *Syifaul qulub*, 58

³¹ Syekh Muhammad anak dari Syekh Khatib, *Dawaul Qulub*, dalam kitab *Jam’u Jawami’ Al-Musannafat*, karya Syekh Ismail bin Abdul Muthallib Al-Asyi, Penerbit *Al-Aqsa lil-Tabba’ah wal Tausik*, tanpa tahun, 97.

“Hai anak Adam ketahui olehmu bahwasanya barang siapa tiada mengamalkan tiga perkara ini maka tiada memberi manfaat oleh Allah ta’ala akan amalnya dan jikalau ada ia alim dari pada segala manusia isi dunia sekalipun. *Pertama*, jangan engkau kasih akan dunia yang lebih dari pada sekedar hajat. *Kedua*, jangan engkau sakiti akan hati seorang dengan tiada sebenar karena menyakiti hati orang itu bukan dari pada perangai mukmin. *Ketiga*, jangan engkau bersahabat dengan segala raja karena ia bukan sahabat orang yang mukmin.”³²

Ketiga larangan dalam kitab tersebut kiranya dapat membangun stabilitas emosional masyarakat dalam berinteraksi dengan dinamika kehidupan sehari-hari, tidak berlebih-lebihan dalam menyikapi sesuatu.

4. Sogok-menyogok

Al-Tarusany menempatkan *risywah* (sogok-menyogok) secara umum adalah haram, dengan menggunakan kaedah bahwa apa saja yang tidak boleh diambil berarti juga tidak boleh memberinya oleh siapapun (dua arah). Namun dalam kondisi tertentu beliau juga membolehkan sogok menyogok jika dengan sogok itu haknya bisa didapat kembali.

“Kaidah: barang yang haram mengambil dia maka haram pula memberi dia, seperti riba dan mahar jalang dan upah bertunang dan risywah dan upah menyabak dan upah berserune dan gendrang dan yang sebagainya. Maka keluar dari pada kaedah ini beberapa surah, dan yaitu: risywah bagi hakim, supaya sampai ia kepada haknya, dan melepaskan tawanan, dan memberi suap bagi orang yang dapat menolak aniaya orang kepadanya, dan menolak orang yang merampas dan merebut. Maka yang demikian itu harus”.³³

Di sini disebutkan bahwa menyogok hakim hanya dapat dilakukan jika: *Pertama*, Dengan sogokan itu bisa memperoleh kembali hak seseorang yang dizalimi. *Kedua*, Dapat melepaskan tawanan yang sudah tiba masanya. *Ketiga*, dapat mencegah seseorang dari aniaya, perampasan dan perebutan hak oleh orang lain. Semua ini masuk dalam teori darurat, sehingga hal dilarang boleh dilakukan karena darurat.

³² Syekh Abdurrauf Fansury, *Mawaizul badi'ah*, dalam kitab *Jam'u Jawami' Al-Musannafat*, karya Syekh Ismail Bin Abdul Muthallib Al-Asyi, Penerbit *Al-Aqsa lil-Tabba'ah wal Tauzik*, tt., 90.

³³ *Ibid*, 165.



Pemikiran fiqh pendidikan ulama Aceh

Islam di Aceh memiliki sejarah yang unik tersendiri yang berbeda dengan daerah-daerah lainnya di dunia. Aceh dijuluki dengan nama Serambi Mekkah yang menurut Hasbi Amiruddin dikarenakan sejak Islam datang ke Aceh telah diperjuangkan dan dipertahankan sedemikian rupa dari berbagai ancaman dari luar sehingga akhirnya Islam begitu mengakar kuat dalam pribadi masyarakat Aceh. Aceh berbeda dengan beberapa kawasan dunia Islam lainnya yang kemudian berubah menjadi negeri non Muslim.¹ Mengapa Islam begitu membumi dalam jiwa raga masyarakat Aceh tentu kemudian menjadi pertanyaan penting yang perlu dibahas. Hal itu tak terlepas dari peran penting ulama Aceh yang tak pernah putus dalam mendidik masyarakat Aceh sejak permulaan Islam sampai saat ini.

Para saudagar Muslim dari Arab, Persia dan India telah datang ke Bandar Peureulak untuk berniaga pada tahun 173 H/800 M dan sejak saat itulah Islam mulai diperkenalkan kepada penduduk setempat secara berangsur-angsur. Kesultanan Peureulak sebagai kerajaan Islam pertama di bumi Aceh

¹ M. Hasbi Amiruddin, *Aceh dan Serambi Mekkah* (Banda Aceh: Yayasan Pena, 2006), 80.

berdiri pada tahun 225 H/840 M atau sekitar 40 tahun sejak misi Islam pertama mendarat di Aceh.²

Dari kesultanan Peureulak, Islam menyebar ke negeri-negeri lainnya di Aceh. Salah seorang Sultan Peureulak yaitu Sultan Makhdum Alaidin Malik Muhammad Amin Syah Johan Berdaulat yang memerintah dari tahun 310 H-334 H/922-946 M dikenal sebelum menjadi sultan sebagai Teungku Cot Kala karena ia adalah ulama yang telah mendirikan Perguruan Pendidikan Dayah Cot Kala di Bayeuen, Peureulak.³Lembaga pendidikan ini sangat berperan dalam mendidik ulama-ulama dalam negeri Peureulak yang selanjutnya mengajarkan Islam kepada putera-puteri Peureulak. Akibat invasi Kerajaan Sriwijaya yang beragama Budha pada tahun 375 H/986 H, banyak ulama-ulama Peureulak mengungsi ke negeri-negeri sekitar sehingga akhirnya berkembanglah Islam di negeri-negeri baru seperti Samudra Pasai, Negeri Isak, Negeri Lingga (Aceh Tengah), Negeri Seribu-jadi dan Peunaroon.

Pada masa kerajaan Samudra Pasai, ulama sangat berperan aktif dalam mendidik calon-calon sultan serta sering terlibat diskusi-diskusi ilmiah dengan sultan. Menurut keterangan Ibnu Bathuthah yang pernah singgah di Samudra Pasai pada tahun 745 H/1346 M, Sultan Ahmad Malikud-Dhahir yang memerintah pada masa itu adalah seorang yang saleh dan alim serta sangat menyukai diskusi ilmiah tentang berbagai ilmu pengetahuan dengan para ulama.⁴

Saat itu, pendidikan di Samudra Pasai dapat dikatakan telah mencapai kemajuan karena mayoritas ulama yang menjadi guru di daerah ini berasal dari Timur Tengah yang sebelumnya telah mempelajari ilmu pengetahuan di pusat-pusat peradaban Muslim seperti Mekkah, Madinah, Kufah, Baghdad dan lain-lain. Dengan demikian, pengetahuan tentang ilmu-ilmu keislaman di Samudra Pasai telah berkembang pesat sehingga mampu melahirkan ulama dan karya yang tak ternilai harganya.

Ada sebuah kasus yang menunjukkan bahwa Samudra Pasai sebagai pusat pendidikan yang paling terkenal pada masanya. Ada seorang ulama

² Anas M. Yunus (ed.), *Gerak Kebangkitan Aceh: Kumpulan Karya Sejarah Muhammad Junus Djamil* (Bandung: Jaya Mukti, 2005), 5-6.

³ *Ibid.*, 13.

⁴ *Ibid.*, 19.

bernama Maulana Abu Bakar yang diutus oleh Sultan Mansyur Syah (1459 M – 1477 M) dari Kerajaan Melaka ke Samudra Pasai untuk menerjemahkan kitab Durr al-Manzum. Kemudian Sultan Samudera Pasai memerintahkan seorang ulama yang bernama Makhdum Pamatakan untuk melakukan tugas tersebut yang diselesaikannya dengan sempurna sehingga sangat menyenangkan hati Sultan Melaka.

Selain itu, apabila ada persoalan-persoalan dalam agama Islam yang tidak dapat dipecahkan di pusat-pusat kerajaan Islam lainnya di Nusantara maka dikirimlah utusan untuk bertanya kepada ulama Pasai yang selalu dapat dijawab tuntas oleh mereka. Catatan ini memperlihatkan bahwa Samudra Pasai sejak saat itu telah menjadi pusat kajian Islam pertama di Nusantara.⁵

Masuknya Islam ke daerah Aceh Besar yang pada pertengahan abad VI H atau abad XII M masih bernama Kerajaan Indra Purba (Lamuri) adalah dibawa oleh rombongan dari Perguruan Islam Dayah Cot Kala Bayeuen, Peureulak yang dipimpin oleh Syiah Hudan (Syekh Abdullah Kan'an) yang kemudian terkenal dengan Teungku Chik Lampeuneu'eun. Mereka menetap di daerah Mamprai kawasan pegunungan dekat Sibreh, Aceh Besar. Kemudian kelompok ini membantu Maharaja Indra Sakti dari Kerajaan Indra Purba yang sedang berperang dengan Kerajaan Seudu (Kantoli). Atas bantuan ini Kerajaan Indra Purba yang masih beragama Hindu memperoleh kemenangan gemilang sehingga membuat Maharaja Sakti beserta keluarganya tertarik dengan Islam dan akhirnya memeluk Islam. Diperkirakan hanya dalam kurun waktu 25 tahun terhitung sejak Raja Maharaja Indra Sakti memeluk Islam, Kerajaan Aceh Darussalam berdiri (601 H/1205 M).⁶

Mulai saat itulah, ulama mulai mencurahkan perhatian besar terhadap pendidikan hingga akhir abad ke-16 dan pertengahan abad ke 17 M telah muncul beberapa nama ulama terkemuka seperti Hamzah Fansury, Syamsuddin As-Sumatrany, Nuruddin Ar-Raniry dan Abdurrauf As-Singkily. Terlepas dari sebagian ajaran mereka dalam agama Islam kemudian ditentang oleh ulama lain karena adanya perbedaan pemikiran, akan tetapi kontribusi mereka dalam pendidikan masyarakat Aceh pada masa itu sangatlah besar dengan meninggalkan banyak karya-karya yang bermanfaat.

Sebuah karya klasik ulama Aceh masa itu yang terkenal adalah

⁵ Muliadi Kurdi, *Aceh di Mata Sejarawan* (Banda Aceh: LKAS, 2009), 189.

⁶ Anas M. Yunus, *Gerak Kebangkitan Aceh*, 35.

kitab *Mir'atul Tullab* yang ditulis oleh Syekh Abdurrauf As-Singkily (yang juga dikenal dengan Teungku Syiah Kuala) pada tahun 1074 H/1663 M. Penyusunan kitab ini mengemukakan berbagai aspek fiqh seperti mu'amalah, politik, sosial dan ekonomi. Kitab ini berfungsi untuk mendidik kaum muslim di Aceh dan di dunia Melayu dengan penekanannya bahwa doktrin-doktrin hukum Islam itu tidak terbatas pada ibadah saja, tetapi juga mencakup semua aspek kehidupan sehari-hari masyarakat.⁷

Untuk membuat pendidikan di Aceh lebih sistematis, para ulama tersebut juga mendirikan lembaga-lembaga pendidikan Dayah (*zawiyah*, Arab) yang sebagiannya saat ini hanya tinggal namanya saja. Dayah Abdurrauf As-Singkily berlokasi di kawasan Peunayong sekarang ini, bekasnya sudah hilang akibat terjangan tsunami 26 Desember 2004. Syekh Nuruddin Ar-Raniry juga pernah membangun dayah yang kabarnya terletak di daerah Raneue di pedalaman Calang, Aceh Jaya. Pada tahun 1939, Ismail Yakub telah berusaha mencari lokasi dayah Raneue tersebut dengan bantuan Teuku Sabi Uleebalang Taneue dan Lageun akan tetapi tidak berhasil karena sudah ditumbuhi hutan belukar dan banyak binatang buas di sekitarnya.⁸

Selain itu di kawasan lain di Aceh juga didirikan dayah-dayah sebagai tempat para ulama mengajarkan ilmu-ilmu agama. Di Aceh Utara pernah terkenal Dayah Awe Geutah di daerah pedalaman Peusangan yang dikunjungi oleh banyak penuntut ilmu dari seluruh Aceh. Mereka yang kembali dari belajar di dayah tersebut kemudian membuka dayah-dayah lainnya di daerah masing-masing.

Pada masa masih berdirinya kerajaan-kerajaan Islam di Aceh, lembaga pendidikan dayah mengalami kemajuan yang sangat signifikan. Jumlah dayah dan ulama yang mengajar di lembaga pendidikan tersebut semakin bertambah banyak. Pengajar di dayah selain ulama-ulama lokal Aceh ada juga ulama yang berasal dari negeri luar, terutama kawasan Timur Tengah. Sebagian ulama lokal juga belajar lebih lanjut ke luar negeri seperti ke Mekkah dan Madinah.

Majunya pendidikan pada masa sebelum kedatangan penjajah Kolonial Belanda di Aceh disebabkan kualitas ulama itu sendiri. Menurut Sri Suyanta,

⁷ Muliadi Kurdi, *Aceh...*, 199.

⁸ Ismail Yakub, *Gambaran Pendidikan di Aceh Sesudah Perang Aceh-Belanda Sampai Sekarang*, dalam Ismail Sunny, *Bunga Rampai Tentang Aceh* (Jakarta: Bhatara Karya Aksara, 1980) 324.

ulama Aceh pada masa kerajaan Islam dapat dibagi dalam beberapa periode: *Pertama*, Periode Peureulak yaitu ulama yang terdiri dari para juru dakwah asal Arab, India dan Persia di antaranya Sayyed Ali Ouraisy dan Qaid al-Mujahiddin Maulana Naina al-Malabari. Keturunan mereka selanjutnya menjadi Sultan Peureulak. *Kedua*, periode Pasai yaitu ulama yang mayoritas berasal dari luar Aceh seperti Arab, Persia dan India. Di antaranya Makhdum Sadar Jahan, Tun Makhdum Mua, Tun Hasan, dan Syakh Isma'il Makkah dari Arab, Faqir Ma'abri dan Amir Dawlusa Delhi dari India, dan Qadi Amir Sayyid Syiraz dan Faqih Tajuddin Isfahan dari Persia. Kemudian Ulama Aceh Darussalam yang tidak lagi didominasi oleh ulama luar Aceh seperti Hamzah Fansury dari Barus Melayu, Syamsuddin As-Sumatrany dari Pasai, Nuruddin Ar-Raniry dari India, Saifur Rijal dari Minangkabau, Abdurrauf As-Singkily dari Aceh Singkil dan Burhanuddin dari Minangkabau. *Ketiga*, periode kolonial Belanda di Aceh yaitu ulama pada masa ini dalam membangun lembaga pendidikan dayah mengalami masa-masa suram. Banyak ulama-ulama pendidik terjun dan menjadi pemimpin perang dan akhirnya syahid di medan perang. Kemudian banyak dayah beserta perpustakaanannya yang dibakar oleh Belanda. Hal ini menyebabkan hilangnya banyak kitab-kitab dalam berbagai disiplin ilmu baik yang ditulis oleh ulama Aceh sendiri ataupun ulama luar. Selain pembumihangusan itu, Belanda juga mendesain kembali kurikulum yang diajarkan di dayah. Beberapa pelajaran yang ada kaitan dengan politik dan yang dapat membuka wawasan orang Aceh untuk menentang Belanda tidak boleh diajarkan lagi. Akhirnya yang tinggal hanyalah ilmu-ilmu yang berkaitan dengan ibadah murni saja seperti fiqh, tauhid dan tasawuf. Selanjutnya sampai tahun 1900-an lembaga pendidikan yang tersedia di Aceh hanyalah dayah, baru sekitar tahun 1903 Belanda memperkenalkan lembaga pendidikan sekuler.⁹

Pada masa perang kolonial Belanda para ulama turut terjun ke medan perang untuk memimpin perang jihad melawan agresi penjajah Belanda. Meskipun sebagai pejuang di medan perang, peran pendidik tetap melekat pada ulama-ulama tersebut sehingga mereka dikenal dengan sebutan *Ulama Prang Sabi* karena peran mereka yang besar dalam memotivasi rakyat untuk ikut dalam perang suci. Di antara para ulama tersebut adalah Teungku Muhammad Saman Ditiro, Teungku Muhammad Amin Ditiro, Teungku

⁹ M. Hasbi Amiruddin, *Aceh dan Serambi Mekkah*, 26.-27.

Muhammad Saleh Lampoh Raya, Teungku Chik Kuta Karang, Teungku Chik Pante Kulu, Teungku Dimata Ie, Teungku Abdul Djalil, Teungku Cot Plieng dan Teungku di Barat.

Menjelang kedatangan Jepang ke Aceh, para ulama telah membentuk sebuah wadah organisasi untuk menghimpun ulama dari seluruh Aceh yang disebut PUSA (Persatuan Ulama Seluruh Aceh). Organisasi PUSA dibentuk pada tanggal 5 Mei 1939 yang dipelopori oleh ulama-ulama seperti Teungku Muhammad Daud Beureueh, Teungku Abdullah Ujong Rimba dan Teungku Hasballah Indrapuri. Organisasi tersebut banyak melakukan terobosan baru dalam bidang pendidikan di Aceh, salah satunya adalah dengan mereformasi sistem pendidikan. Misalnya adalah reformasi metode mengajar dari cara duduk di lantai balai-balai menjadi duduk di bangku dan memakai papan tulis yang ternyata kemudian lebih efektif. Selain itu juga dilakukan penambahan materi pendidikan dari sebelumnya hanya diisi dengan pendidikan agama dengan materi-materi pendidikan umum.¹⁰

Selama masa Orde Baru, banyak ulama Aceh bergabung dalam wadah yang dibentuk secara nasional dan berpusat di Jakarta. Mereka disebut dengan Ulama MUI (Majelis Ulama Indonesia) seperti Ismail Muhammad Syah, Ali Hasjmi dan Ibrahim Husein. Sejak era Reformasi, wadah ulama di Aceh berganti namanya sehingga disebut ulama MPU (Majelis Permusyawaratan Ulama), di antaranya adalah Teungku Muslim Ibrahim, Al Yasa' Abubakar, Teungku M. Daud Zamzami dan Teungku Ismail Ya'kub.

Meskipun di tiap periode tersebut ada berbagai peran yang dimainkan ulama terkait dengan pemerintahan, akan tetapi peran pendidikan nampaknya yang paling menonjol karena sifat pendidik itu telah melekat pada diri ulama tersebut semenjak awal.¹¹

Jauh sebelum lahirnya teori pendidikan modern di negara-negara-negara Barat, sebagai hasil temuan eksperimen yang dilakukan para sarjana mereka semisal Albert Bandura, Gagne, Bruner, Thorndike, Pavlov dan sederet ilmuwan Barat lainnya, para ulama Aceh telah lebih dahulu memiliki konsep pendidikan sendiri yang berdasarkan kepada spirit Alquran dan hadis yang diimplementasikan dalam konteks Aceh dengan segala kekhususannya.

¹⁰ Taufik Abdullah, *Agama dan Perubahan Sosial* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996), 63.

¹¹ Sri Suyanta, *Dinamika Peran Ulama Aceh* (Yogyakarta: A.K. Group bekerjasama dengan Ar-Raniry Press Banda Aceh, 2008), 257-259.

Konsep yang ditawarkan oleh ulama-ulama Aceh dalam bidang pendidikan itu memang belum terangkum dalam suatu fiqh pendidikan Islam Aceh yang komprehensif, akan tetapi masih harus dikompilasi dari berbagai sumber yang ditulis mengenai ulama Aceh maupun pemikiran-pemikiran pendidikan yang dapat dipahami dalam berbagai karya para ulama tersebut meskipun karya-karya tersebut biasanya dalam bidang ilmu tasawuf dan fiqh.

Pendidikan yang diterapkan di Aceh semenjak masa Kerajaan Peureulak dan Kerajaan Samudra Pasai sampai masa Kerajaan Aceh Darussalam dapat dikatakan pendidikan yang berdasarkan agama Islam.¹² Hal ini terlihat dari istilah yang digunakan untuk menamai lembaga pendidikan dari dayah, (*zawiyah*, Arab), rangkang, balee dan meunasah. Ulama atau guru yang mengajar di lembaga-lembaga tersebut pun mempunyai gelar tersendiri yaitu *Teungku* (berasal dari kata *Tuwanku* sebagai penghormatan kepada orang yang alim) dengan beberapa sebutan untuk menunjukkan tingkat intelektualitas mereka. Peringkat tertinggi disebut *Teungku Chik* yang setara dengan Guru Besar atau Professor pada masa sekarang, lalu diikuti oleh *Teungku di Balee* (ulama atau guru senior), *Teungku di Rangkang* (ulama atau guru junior), *Teungku Meuseujid* (ulama tingkat mesjid di mukim), *Teungku Meunasah* (ulama setingkat gampong), dan *Seumeubuet* (ulama atau guru yang mengajar di rumah).¹³

Sistem pendidikan yang diterapkan pada waktu itu tentu berbeda dengan sistem pendidikan sekolah seperti zaman sekarang ini. Anak-anak dididik oleh orang tuanya secara langsung ataupun dibawa untuk belajar di rumah seorang guru atau di tempat belajar lainnya seperti mesjid di tingkat mukim atau meunasah di tingkat gampong. Meunasah yang berasal dari kata bahasa Arab *Madrasah* artinya tempat belajar merupakan tempat belajar pengetahuan agama bagi anak-anak dan orang tua yang berdomisili di gampong tersebut. Meunasah terdapat di semua gampong di Aceh yang pada zaman Kesultanan Aceh dahulu berfungsi sebagai tempat belajar dan tempat salat. Akan tetapi dewasa ini lebih banyak difungsikan sebagai tempat ibadah saja. Pada zaman dahulu pendidikan yang dilakukan di meunasah dilakukan oleh seorang *Teungku Meunasah* yang juga mengetuai meunasah

¹² Ismail Yakub, *Gambaran Pendidikan di Aceh*, 322.

¹³ Sri Suyanta, *Dinamika...*, 47.

tersebut untuk kegiatan keagamaan masyarakat *gampong* seperti urusan ibadah salat, zakat, pernikahan, kematian dan lain sebagainya.¹⁴

Bila pendidikan yang dilakukan di meunasah biasanya untuk tingkat rendah, maka pendidikan yang dilaksanakan di dayah dimulai dari tingkat rendah sampai tingkat tinggi. Pendidikan untuk bagian rendah ditangani oleh seorang santri yang sudah tinggi ilmunya. Begitu juga untuk bagian menengah diajar oleh santri yang ilmunya sudah lebih tinggi. Santri-santri pengajar tersebut dinamakan *Teungku Rangkang*. *Teungku-Teungku Rangkang* tersebut mendapatkan pengajaran lebih lanjut dari Teungku di Balee atau guru senior.¹⁵

Menurut Ismail Yakub untuk pendidikan di luar pengetahuan agama seperti pengetahuan ketrampilan pada umumnya diajarkan secara turun-temurun dari bapak kepada anak dan dari anak kepada cucu dan seterusnya. Sehingga kebiasaan pada waktu itu seorang anak tukang kayu akan menjadi tukang kayu, anak pandai besi menjadi pandai besi, anak petani menjadi petani, anak nelayan menjadi nelayan, anak pedagang menjadi pedagang, anak ahli agama menjadi ahli agama, anak Teungku Meunasah menjadi Teungku Meunasah, anak uleebalang menjadi uleebalang dan anak raja menjadi raja.¹⁶ Jadi tidak mengherankan bila pendidikan ketrampilan (*skill*) pada masa dahulu di Aceh bersifat keturunan dan hanya bisa dinikmati oleh golongan tertentu saja.

Selain pendidikan agama yang biasanya dilakukan di meunasah itu, pendidikan kemiliteran, ekonomi dan tata negara telah berkembang pesat pada masa Kesultanan Aceh Darussalam. Meskipun hampir tidak ada lagi jejaknya sekarang ini, tetapi sejarah menunjukkan bahwa pada tahun 1547 M Sultan Turki telah mengirimkan persenjataan yang banyak ke Aceh yang diantaranya Meuriam Lada Sicupak serta 300 orang tenaga ahli teknik, ekonomi dan tata negara.¹⁷ Mereka kemudian mengajari orang-orang Aceh dengan berbagai pengetahuan dan keahlian tersebut sehingga terbentuklah kekuatan militer Aceh yang disegani di kawasan Asia Tenggara yang telah menguasai hampir seluruh Pulau Sumatera dan Semenanjung Melayu.

¹⁴ Ismail Yakub, *Gambaran Pendidikan di Aceh*, 323.

¹⁵ *Ibid.*, 325.

¹⁶ *Ibid.*, 323.

¹⁷ H. Anas M. Yunus, *Gerak Kebangkitan Aceh*, 39.

Dengan demikian nyatalah bahwa kuatnya Kerajaan Aceh Darussalam pada masa lampau karena kepintaran dalam ilmu pengetahuan agama Islam dan pengetahuan umum sebagai hasil didikan dari para ulama baik yang berasal dari Aceh maupun dari negara-negara lainnya terutama Arab dan Turki.

Meskipun pendidikan di dayah berdasarkan agama Islam, tetapi kurikulum pendidikan di dayah sebelum masa peperangan dengan penjajah Belanda tidak hanya ilmu agama semata. Menurut Hasbi Amiruddin, pada masa lalu semua pejabat negara adalah alumni dayah mulai dari pejabat rendahan sampai sultan sendiri, begitu juga dalam militer dari tamtama sampai panglima adalah alumni dayah. Hal ini menunjukkan bahwa kurikulum dayah di masa lalu telah menawarkan berbagai mata pelajaran sehingga banyak ulama-ulama pada waktu itu yang ahli dalam ilmu pertanian, ilmu falak, dan bahkan ilmu persenjataan.¹⁸

Para ulama Aceh dahulu telah sepakat bahwa ilmu merupakan salah satu persyaratan untuk sah berdirinya suatu negeri. Dalam Qanun Meukuta Alam yang dikomentari Teungku Dimulek disebutkan bahwa ilmu merupakan rukun keempat sahnya berdiri suatu negeri, “Maka keluar dari pada itu dikatakannya rukun sah negeri, yaitu sembilan perkara. *Pertama*, pedang. *Kedua*, qalam. *Ketiga*, kalaam. *Keempat*, ilmu. *Kelima*, makmur rakyat. *Keenam*, aman negeri. *Ketujuh*, adil hukum. *Kedelapan*, amr bil-ma’ruf wa nahy ‘anil-munkar dan berdiri hak manusia. *Kesembilan*, kepala negara; yaitu sultan atau rais jumbuhriyyah.”¹⁹

Untuk terealisasi ilmu dalam Kerajaan Aceh Darussalam, proses belajar mengajar sangat diperhatikan oleh negara, termasuk menggunakan dana Baitul Mal untuk kepentingan pembiayaan pendidikan. Dalam Qanun Meukuta Alam dengan penjelasan Teungku Dimulek itu disebutkan bahwa pembiayaan pendidikan itu termasuk memberikan beasiswa bagi mereka yang belajar di dalam dan di luar negeri.

“...maka hendaklah dimasukkan dalam khazanah Qanun Meukuta Alam harta tersebut; jangan diserahkan kepada ulama jahiliah yang tamak. Maka jika perlu harta itu, maka dikeluarkannya. Misal, perlu belanja orang yang mengajar yang tidak dapat tadah daripada kerajaan,

¹⁸ Hasbi Amiruddin, *Aceh...*, 26.

¹⁹ Darni M. Daud (ed.), *Qanun Meukuta Alam dalam Syarah Tadhkirah Tabaqat Teungku Dimulek dan Komentarnya* (Banda Aceh: Syiah Kuala University Press, 2010), 48.

itu boleh. Umpama orang yang belajar ilmu di dalam negeri atau hendak ke luar negeri; yaitu seperti Makkah atau lain-lain negeri Islam. Itupun jika tidak mencukupi biayanya sendiri, maka diberikan oleh pemerintah kerajaan Aceh.”²⁰

Syekh Abdurrauf As-Singkili, ulama terkenal Kerajaan Aceh Darussalam pada masa pemerintahan Sultanah Shafiatuddin (1645-1675H), menuliskan beberapa kitab terkenal dalam bidang tasawuf dan fiqh yang juga dipenuhi dengan konsep-konsepnya dalam pendidikan dan pengajaran. Kitab-kitab abad ke-17 tersebut antara lain *Umdat al-Muhtajin ila Suluk Maslak al-Mufradin*, *al-Mawa'iz al-Badi'ah*, dan *Mir-at at-Thullab*.

Menurut Damanhuri Basyir, Kitab *Umdat al-Muhtajin* merupakan panduan bagi murid-murid Abdurrauf dalam mempelajari tarikat Syattariyah. Konsep pendidikan nampak sekali dalam Bagian Kedua kitab *Umdat* pada faidah kelima yang berisi tentang talqin dan bai'at. Dijelaskan mengenai pengesahan ilmu kepada seseorang murid dengan memberikan *ijazah* sebagai pengukuhannya. Hal ini menunjukkan bahwa pengamalan ilmu itu tidak boleh ikut-ikutan tetapi harus melalui suatu pengukuhan di depan guru.²¹

Kitab ini juga menampilkan fiqh pendidikan akhlak yang sangat kental dengan ajaran tasawuf. Dalam melakukan pengajarannya, Abdurrauf selalu memulainya dengan ayat Alquran yang lalu diterjemahkan secara bebas, diperkuat dengan hadis-hadis Nabi saw. dan selanjutnya diikuti dengan pendapat para ulama, Syekh Abdurrauf dalam menerangkan pengajaran kepada muridnya tidak pernah mencaci maki atau menghina seseorang sehingga penyajiannya benar-benar bernada nasehat dan mengayomi. Pengajaran Abdurrauf yang terkandung dalam kitab *Umdat* ini senantiasa mengandung motivasi bagi bagi murid-murid agar selalu berusaha keras untuk mencapai hidup sejahtera di dunia dan di akhirat.²²

Menurut Damanhuri Basyir, pemikiran Abdurrauf dalam bidang pendidikan lebih moderat daripada ulama-ulama Aceh lainnya yang hidup pada abad ke-17 seperti Nuruddin Ar-Raniry dan Hamzah Fansury.

²⁰ Darni M. Daud (ed.), *Qanun Meukuta Alam*, 52.

²¹ Damanhuri Basyir, *Tradisi Kehidupan Agama di Aceh Abad XVII* (Banda Aceh: Ar-Raniry Press bekerjasama dengan A.K. Group Yogyakarta, 2008), 37.

²² *Ibid.*, 39-40.

Perbedaannya dengan Hamzah Fansury adalah dalam konsep pengajaran ilmu terhadap orang awam. Abdur Rauf tidak menyetujui konsep Fansuri yang memilih mengajarkan ilmu kepada orang awam yang tidak mempunyai kemampuan untuk memahaminya. Ia juga tidak sependapat dengan konsep Nuruddin Ar-Raniry yang cara penyampaian ilmu pengetahuannya sangat tegas dan keras bahkan dengan mudah menuduh orang telah kafir.²³

Kitab *al-Mawa'iz al-Badi'ah* diterjemahkan oleh Abdurrauf dengan *Pengajaran yang Indah-Indah* berisi 50 pengajaran yang berdasarkan firman Allah, hadis, ucapan sahabat, dan petuah orang-orang bijak. Pemikiran pendidikan Abdurrauf yang sangat kentara dalam kitab ini adalah pengamalan suatu ilmu itu lebih penting daripada hanya mengetahui ilmu itu sendiri. Menurut Abdurrauf pengamalan satu kitab itu lebih baik daripada menghafal 1000 kitab tapi tidak mengamalkannya. Hal ini terlihat pada pengantar kitab *al-Mawa'iz*:

“Taruhkan olehmu pengajaran ini pada sisi kamu, jangan beri jauh akan dia dan tilik oleh kamu kepadanya sehari-hari sekali atau sejum'at sekali atau sebulan sekali. Jangan kamu takkhirkan daripadanya, mudah-mudahan jadi lembut hati kamu. Hai anak Adam, jika kamu percahaya akan pengajaran ini serta kamu amalkan akan dia, maka kamulah hamba Allah yang pilihan dan jika kamu mungkar akan dia dan tiada kamu amalkan akan dia, maka kamulah makhluk Allah yang kerugian, dan jikalau kamu hafaz (hafal) seribu kitab sekalipun. Dan barangsiapa berkehendak kemenangan dalam dunia dan dalam akhirat, maka hendaklah menaruh akan kitab ini serta melazimkan menilik ke dalamnya karena adalah kitab ini beberapa pengajaran.”²⁴

Abdurrauf menambahkan bahwa orang yang berilmu tapi tidak mengamalkannya merupakan orang yang sangat merugi. Ia juga menganalogikan ilmu tanpa diamalkan dengan cuaca mendung yang tak kunjung turun hujan. Hal itu terungkap dalam pengajaran yang ke-38 dari kitab *al-Mawa'iz* dimana disebutkan: “Sabda Nabi saw., bermula orang yang alim dengan tiada ‘amal itu seperti redup dengan tiada hujan. Bermula orang yang kaya dengan tiada murah seperti kayu dengan tiada buahnya.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, 42.

Bermula orang yang padam dengan tiada sabar seperti sungai dengan tiada air. Bermula raja dengan tiada adil itu seperti kambing dengan tiada orang yang mengembala. Bermula orang yang muda dengan tiada taubat seperti rumah dengan tiada atap. Bermula perempuan dengan tiada malu itu seperti makanan dengan tiada garam.”²⁵

Pemikiran pendidikan dan pengajaran Syekh Abdurrauf As-Singkily yang lain dapat dipahami dari penulisan kitab *Mir-at al-Thullab* yang ditulis atas permintaan Sultanah Safiatuddin sebagai buku panduan bagi para kadi atau hakim dalam melaksanakan tugasnya. Konsep pendidikan yang dianut Abdurrauf nampak dari *metode dialogis* (tanya jawab) yang dipergunakan dalam penulisan kitab tersebut. Abdurrauf memberikan kesempatan kepada pembaca dan muridnya untuk berfikir, menganalisa dan memutuskan sendiri dalam menghadapi berbagai persoalan dalam masyarakat. Metode yang ditempuh oleh Abdurrauf itu menurut kajian Damanhuri Basyir serupa dengan metode yang digunakan oleh Imam Syafi'i dalam penulisan kitab-kitab Fiqh serta metode yang digunakan oleh Socrates dalam pembahasan filsafat klasik.²⁶

Pemikiran Abdurrauf ini merupakan salah satu metode pembelajaran yang modern yang biasa ditemukan di sekolah-sekolah pada abad ke-20 dan ke-21. Sebagai perbandingan, proses pendidikan yang diterapkan di Universitas Al-Azhar di Mesir dan beberapa negara Arab hingga akhir abad ke-20 masih terpaku pada metode pendidikan tradisional yang difokuskan pada ceramah dan doktrinisasi. Guru menyampaikan dan murid hanya mendengarkan. Sangat sedikit terjadi proses tanya jawab antara mereka, apalagi suatu proses dialog untuk memecahkan masalah yang mengutamakan kegiatan berfikir, menganalisa dan membuat keputusan sendiri. Kegiatan menghafal masih merupakan hal yang sangat dominan dalam proses pembelajaran.

Sebaliknya negara-negara barat baru menerapkan metode pendidikan seperti yang dicetuskan oleh Abdurrauf As-Singkily sejak abad ke-19 dan 20 jauh setelah konsep tersebut dicetuskan oleh Abdurrauf di Aceh pada abad ke 16. Hal ini dengan sendirinya membantah pernyataan sebagian besar orang, terutama lulusan negara-negara Barat bahwa Barat-lah yang mencetus konsep pembelajaran yang mengutamakan kegiatan dialog dan analisis.

²⁵ *Ibid.*, 48.

²⁶ *Ibid.*, 52-53.

Meskipun konsep pemikiran Abdurrauf As-Singkily sudah sangat brilian, akan tetapi model pembelajaran di dayah pada masa-masa sesudahnya kebanyakan masih menggunakan metode lisan dan hafalan. Guru dan murid biasanya duduk dalam sebuah halaqah berbentuk lingkaran meskipun sejak tahun 1960-an sebagian dayah telah menggunakan ruang kelas dan duduk di atas kursi. Guru biasanya menerangkan teks-teks dari kitab kepada murid yang duduk di sekitar atau depannya, mendengarkan dan kemudian berpartisipasi dalam diskusi.

Ada metode lain dimana murid mendatangi guru dengan copy teks yang sedang mereka pelajari, kemudian guru membaca teks, memberikan komentar dan catatan dalam bacaan tersebut, kemudian meminta murid membaca kembali teks yang telah ia bacakan. Sedang pada kelas-kelas yang lebih tinggi, lebih sering diadakan diskusi sehingga kelas menyerupai ruang seminar. Para guru bertindak sebagai moderator sekaligus sebagai narasumber dalam diskusi.²⁷ Suatu metode pembelajaran yang juga dikenal dalam dayah yang disebut *surah*. Guru membaca kitab, memberi makna secara harfiah dan mengambil kesimpulan dari pengertian umum, sedangkan murid hanya menyimak apa yang dibaca serta apa yang dijelaskan oleh guru.²⁸

Dengan demikian nampak bila pemikiran dialogis Abdurrauf juga mewarnai pendidikan di dayah, terutama di kelas-kelas tinggi atau lebih dikenal dengan Dayah Manyang (tinggi).

Ketika Pemerintah Kolonial Belanda mulai berkuasa di kota-kota di Aceh dan sekitarnya, mereka pun membuka lembaga pendidikan model baru dalam bentuk sekolah-sekolah. Meskipun demikian para ulama Aceh tetap meneruskan sistem pendidikan dayah yang terletak jauh dari kota di daerah-daerah terpencil, sehingga pada masa Belanda berkuasa di Aceh terdapat dua sistem pendidikan yang saling bertolak belakang yaitu sistem pendidikan dayah yang merupakan corak pendidikan asli Aceh dan sistem pendidikan sekolah model Belanda.

Karena sistem pendidikan model Belanda itu sangat terkait dengan politik pendidikan Pemerintah Hindia Belanda dalam usahanya untuk membentuk generasi yang pro dan tunduk kepada Pemerintah Hindia

²⁷ M. Hasbi Amiruddin, *Menatap Masa Depan Dayah di Aceh* (Banda Aceh: Yayasan PENA, 2008), 50.

²⁸ *Ibid.*, 75.

Belanda, maka timbullah respon-respon dari pihak ulama yang dengan tegas menyatakan bahwa barangsiapa yang menyerahkan anaknya ke sekolah yang didirikan oleh Belanda, anak itu akan menjadi kafir. Dengan kata lain para ulama berfikir bahwa haram hukumnya menyerahkan anak belajar di sekolah buatan Belanda.²⁹

Pada masa kekuasaan Kolonial Belanda di Aceh, Teungku Haji Hasan Krueng Kalee (1883 – 1973 M), salah seorang ulama kharismatik di Aceh Besar, berangkat ke luar negeri untuk menuntut ilmu pada tahun 1905 M. Dalam menuntut ilmu, Teungku Haji Hasan Krueng Kalee berpandangan bahwa menuntut ilmu agama itu hukumnya fardhu 'ain seperti rukun Islam yang diwajibkan kepada setiap orang Islam. Sedangkan menuntut ilmu dunia yang diperlukan untuk kehidupan sosial masyarakat itu adalah fardhu kifayah. Oleh karena itu Teungku Haji Hasan Krueng Kalee dalam *rihlah* intelektualnya tidak hanya mempelajari ilmu-ilmu yang berhubungan dengan ibadah semata, tetapi juga mendalami beberapa ilmu pengetahuan lainnya seperti ilmu astronomi (falak), sehingga kemudian ia digelar dengan Teungku Haji Hasan Krueng Kalee al-Fallaki.³⁰

Pada tahun 1916 M sekembalinya ke Aceh, Teungku Haji Hasan Krueng Kalee membuka sebuah lembaga pendidikan yang bernama Dayah Krueng Kalee yang terletak di Gampong Siem Aceh Besar dengan tujuan untuk mentransfer ilmu pengetahuan secara teratur kepada masyarakat yang sebelumnya telah lama berperang dengan Belanda.³¹

Pengajian yang dikembangkan oleh Teungku Haji Hasan Krueng Kalee adalah sebagai usaha pemantapan aqidah para santri untuk dapat mengenal Allah Swt., serta mengetahui fungsi dan tanggung jawabnya sebagai makhluk dan khalifah Allah Swt., di bumi. Materi pengajian meliputi pembacaan dan pemahaman Alquran, ilmu tauhid, ilmu tafsir, ilmu hadis, ilmu ma'ani, ilmu bayan, ilmu badi', ilmu falak, ilmu nahwu dan sejarah Islam. Adapun metode pembelajaran yang beliau gunakan masih berlangsung secara missal, belum secara klasikal.³²Pembelajaran secara missal itu merupakan proses

²⁹ Ismail Ya'kub, *Gambaran Pendidikan di Aceh*, 330.

³⁰ Rusdi Sufi & Adami Umar, *Tgk. Hasan Krueng Kalee (Profil Seorang Ulama)*, (Banda Aceh: Dinas Kebudayaan Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Program Pelestarian dan Pengembangan Kebudayaan Daerah dan Seni, 2006), 42.

³¹ *Ibid.*, 69.

³² *Ibid.*, 70.

pembelajaran dengan meniru perilaku, sikap dan emosi guru atau orang lain. Metode pembelajaran missal yang dilakukan oleh Teungku Haji Hasan Krueng Kalee telah berlangsung sejak tahun 1916, jauh sebelum metode tersebut diklaim sebagai bagian teori belajar sosial (*Social Learning theory*) yang dicetuskan oleh Albert Bandura pada tahun 1970-an.

Pengabdian ilmu yang dilakukan oleh Teungku Haji Hasan Krueng Kalee sangat tulus dan ikhlas karena Allah Swt., dengan tidak mengharapkan imbalan dari siapa pun. Sasaran yang diinginkan oleh Teungku Haji Hasan Krueng Kalee adalah membawa umat Islam ke jalan yang benar berdasarkan syariat Islam. Dengan pemikiran pendidikan yang demikian, Dayah Teungku Haji Hasan Krueng Kalee telah banyak berperan dalam melahirkan tokoh-tokoh ulama, pejuang dan pemimpin masyarakat Aceh.

Adalah suatu fakta di masa lampau bahwa kemajuan suatu dayah sangat tergantung kepada ketokohan ulama yang memimpin dayah tersebut, bukan karena nama dayah itu sendiri. Hal inilah yang mendorong murid-murid dari seluruh penjuru Aceh dan nusantara datang berguru kepada Teungku Haji Hasan Krueng Kalee disebabkan oleh ketinggian ilmu pengetahuan yang dimilikinya. Sebab lainnya adalah karena keunikan dari sistem pembelajaran yang dikembangkan oleh Teungku Haji Hasan Krueng Kalee sendiri yang menekankan sikap jujur, ikhlas dan disiplin kepada santrinya dalam menuntut ilmu. Beliau memberikan kebebasan kepada para santri dalam mengikuti pengajian dengan mengikuti materi yang telah sanggup dipelajari dan dikembangkan.

Sikap ikhlas dan disiplin dalam belajar yang dikembangkan Teungku Haji Hasan Krueng Kalee membuat santri mematuhi segala aturan, menyegani dan menghargai guru sehingga para alumni didikan beliau berhasil menjadi tokoh intelektual Islam yang handal. Ketajaman berfikir dan wawasan yang luas dari Teungku Haji Hasan Krueng Kalee membuat masyarakat pada masa itu selalu mematuhi dan menghargai ilmu yang diajarkan kepada mereka.³³

Dengan demikian jelaslah bahwa pemikiran Teungku Haji Hasan Krueng Kalee dalam pendidikan sangat dipengaruhi oleh ilmu tasawuf dengan mengutamakan adab, keikhlasan, kejujuran dan kedisiplinan dalam menuntut ilmu. Integritas akademik sangat menjadi prioritas beliau. Kenyataan yang terjadi dewasa ini dalam dunia akademik di Aceh sudah sangat menyimpang.

³³ *Ibid.*, 76.

Semakin sedikit pelajar dan mahasiswa yang menghormati dan menghargai guru. Begitu juga keikhlasan dalam menuntut ilmu dapat dikatakan hampir hilang, karena sudah berubah dengan tujuan mendapatkan ijazah semata dan selanjutnya mencari pekerjaan. Kebiasaan menyontek dalam ujian semakin merajalela. Kejujuran dan kedisiplinan yang sudah menjadi barang langka dengan berbagai plagiarisme yang dilakukan dari tingkat pelajar dan mahasiswa hingga guru dan dosen. Pembuatan skripsi, thesis dan tugas akhir lainnya dilakukan oleh orang lain hanya dengan imbalan uang.

Keadaan di Aceh yang notabene negeri syariat Islam tersebut sangat bertolak belakang dengan pendidikan di negara-negara maju yang non Muslim yang sangat menyanjung integritas akademik. Misalnya di Texas A&M University, sebuah universitas di Texas Amerika Serikat, terkenal slogan yang harus dipatuhi oleh semua mahasiswa, *“An Aggie does not lie, cheat, and tolerate those who do.”* Yang artinya seorang Aggie (mahasiswa Texas A&M) tidak akan berbohong, menyontek ataupun memberikan toleransi kepada yang melakukannya. Orang-orang yang melanggar kejujuran dan kedisiplinan dalam menuntut ilmu itu diberikan sanksi yang sangat berat, bahkan dikeluarkan dari lembaga pendidikan.

Orang Barat telah sangat maju pendidikannya karena menyanjung tinggi integritas akademik yang sebenarnya adalah salah satu konsep dasar pendidikan Islam seperti dikembangkan oleh Teungku Haji Hasan Krueng Kalee. Sudah sepantasnya rakyat Aceh melihat kembali konsep tersebut dan mengimplementasikan dalam sistem pendidikan mereka untuk mencapai kemajuan pendidikan yang setara dengan dunia Barat.

Pada awal abad ke-20 telah terjadi perubahan besar dalam sistem pendidikan di Aceh sebagai pengaruh politik pendidikan yang dikembangkan Pemerintah Hindia Belanda. Sebagai tanggapan terhadap pembaharuan bidang pendidikan yang terjadi besar-besaran di awal abad ke-20 di seluruh nusantara, mulai terjadi pemikiran untuk mendirikan madrasah di Aceh sebagai lembaga alternatif dari sekolah-sekolah yang didirikan Belanda. Kemudian para ulama Aceh setelah itu mulai berkeinginan untuk mengubah sistem pendidikan tradisional di Aceh yang berbeda dari bentuk dayah yang didirikan oleh Teungku Haji Hasan Krueng Kalee.

Teungku Abdurrahman Meunasah Meucap (1897-1949 M) adalah seorang ulama dayah dari daerah Peusangan Bireun yang merupakan salah

seorang penggagas organisasi Persatuan Ulama Seluruh Aceh (PUSA) dan tokoh pembaharu pendidikan agama di Aceh, yang memiliki gagasan untuk mengubah cara belajar dari sistem halaqah di dayah dengan memakai bangku dan papan tulis yang menurutnya lebih efektif setelah mengamati sistem pendidikan agama yang dilakukan di sebuah sekolah agama di Tanjung Pura, Langkat, Sumatera Utara.

Selain itu, karena luas pergaulan dan wawasannya yang tidak hanya dengan kalangan dayah, Teungku Abdurrahman Meunasah Meucap mendapatkan banyak informasi tentang kemajuan pendidikan agama di luar Aceh yang telah menjalankan sistem pendidikan dengan sistem sekolah. Faktor pengaruh kehadiran pendidikan Belanda di Aceh yang kemudian diterima oleh rakyat Aceh menyebabkan Teungku Abdurrahman banyak berdiskusi dengan ulama-ulama lain dengan membandingkan pola pendidikan agama yang sudah ada di Aceh dengan sistem sekolah Belanda. Selain itu ia juga mempunyai pemikiran bahwa untuk membentuk kader-kader yang berilmu pengetahuan tidaklah cukup dengan pengetahuan agama saja, tetapi juga harus mengetahui ilmu pengetahuan umum.

Hal di atas ternyata mempengaruhi Teungku Abdurrahman untuk menerima ide baru mengubah sistem pengajaran agama dari sistem pengajaran tradisional dayah ke sistem sekolah atau madrasah. Akhirnya timbullah pemikiran Teungku Abdurrahman untuk mentransformasi sistem pendidikan agama di Aceh dari sistem dayah yang tradisional ke sistem modern dengan meniru beberapa model dari pendidikan Belanda. Pemikiran Teungku Abdurrahman ini pada mulanya ditentang oleh sebagian ulama Aceh karena pada waktu itu orang masih menganggap segala sesuatu yang mencontoh Belanda itu hukumnya haram. Atas dasar pemikiran Teungku Abdurrahman Meunasah Meucap ini akhirnya berdirilah Madrasah Al-Muslim di Peusangan Bireun yang kemudian berkembang ke daerah-daerah lainnya.³⁴

Teungku Ahmad Hasballah Indrapuri (1888 – 1959 M) yang memimpin Dayah Indrapuri di Aceh Besar juga memiliki pemikiran serupa dengan Teungku Abdurrahman Meunasah Meucap dalam pengembangan sistem

³⁴ Agus Budi Wibowo dkk, *Dinamika dan Peran Persatuan Ulama Seluruh Aceh (PUSA) dalam Kehidupan Sosial Budaya Masyarakat Aceh*, peny. Rusdi Sufi (Banda Aceh: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional, 2005), 78-86.

pendidikan di Aceh. Pembaharuan pendidikan Islam yang dilakukannya di Dayah Indrapuri adalah dengan peningkatan pendidikan iman dan ibadah. Pemikiran beliau yang demikian agaknya dipengaruhi oleh ajaran tauhid Muhammad bin Abdul Wahab yang dipelajarinya selama belajar di Mekkah.

Dalam usaha transformasi sistem pendidikan dayah menjadi sistem madrasah, pada tahun 1927 M Teungku Hasballah Indrapuri mendirikan *Madrasah Hasbiyah* di lingkungan Dayah Indrapuri yang terbuka untuk laki-laki dan perempuan. Kemudian ia juga mendirikan *al-Madrasah lil Ummahat* di Tanjung Karang Lheue sebagai bagian dari Dayah Indrapuri.³⁵ Akan tetapi kurikulum yang digunakan pada waktu itu masih diisi dengan pelajaran ilmu-ilmu agama Islam saja.

Pertentangan pun mulai muncul di kalangan ulama-ulama Aceh ketika dalam pendidikan agama akan dimasukkan pengetahuan umum seperti ilmu bumi, matematik dan lain-lain. Para ulama yang dipelopori oleh Teungku Mohamad Amin Jumphoh Aceh Pidie mengeluarkan fatwa bahwa haram mempelajari ilmu pengetahuan selain dari ilmu pengetahuan agama. Mereka juga menyatakan bahwa pria mengajar kaum wanita hukumnya haram, dengan alasan karena duduk berbaris pada bangku panjang, sehingga baris yang di muka membelakangi baris yang belakang. Terutama waktu pelajaran membaca Alquran akan membuat pelajar membelakangi Alquran.

Menanggapi pemikiran tersebut, maka berkumpullah para ulama Aceh lainnya pada Tabligh Akbar di Lubuk pada malam Jumat 16 Rajab 1355 H bertepatan dengan 1-2 Oktober 1936 yang dihadiri oleh 10.000 orang lebih. Di antara tokoh ulama yang menyampaikan pemikiran mereka mengenai pendidikan Aceh pada masa itu adalah Teungku Abdullah Lam U, Teungku Hasballah Indrapuri, Teungku Abdullah Ujung Rimba, Teungku Haji Paru.³⁶

Menurut Teungku Abdullah Lam U, pembelajaran dan madrasah sudah ada sejak zaman Nabi Muhammad saw hingga puncak kejayaan Islam pada masa Khilafah Abbasiyah. Perhatian negara pada waktu itu terhadap pembelajaran sudah sangat besar dengan adanya kas negara yang digunakan untuk keperluan pendidikan dan pengajaran. Ini mengingatkan kita dengan perhatian Kerajaan Aceh Darussalam terhadap pendidikan

³⁵ *Ibid.*, 99.

³⁶ Ismail Yakub, *Gambaran Pendidikan di Aceh*, 346.

seperti digambarkan dalam Qanun Meukuta Alam yang disyarah oleh Teungku Dimulek di atas. Teungku Abdullah Lam U juga sangat memuji dan menghargai jasa Syekh Muhammad Abduh dan pengikutnya dalam pengembangan pendidikan Islam modern.

Menurut keterangan Ismail Yakub, agaknya pihak ulama yang mengharamkan sekolah (madrasah) berpedoman karena sekolah agama itu diadakan oleh Syekh Muhammad Abduh yang menurut mereka dicap sesat. Oleh karena itu Teungku Abdullah Lam U ingin mengklarifikasikan hal itu dengan menyatakan bahwa Syekh Muhammad Abduh sangat besar jasanya bagi ketinggian dan kemuliaan Islam. Para ulama yang mengharamkan sekolah mendapat informasi yang tidak akurat ketika mengatakan bahwa sekolah agama itu diadakan oleh Syekh Muhammad Abduh yang kemudian ditiru oleh umat Islam lainnya. Yang benar bahwa Syekh Muhammad Abduh mereformasi Al-Azhar di Mesir secara modern sehingga menjadi perguruan tinggi yang sesuai dengan perkembangan zaman.³⁷

Teungku Hasballah Indrapuri juga menanggapi fatwa yang mengharamkan laki-laki mengajar perempuan dengan menjelaskan bahwa Nabi Muhammad saw., menyuruh para sahabat untuk menuntut ilmu pada Aisyah. Apabila orang laki-laki boleh berguru pada orang perempuan maka tentulah perempuan boleh belajar pada orang laki-laki.³⁸

Selanjutnya pada tanggal 12 Oktober 1936 M, para ulama Aceh beserta sejumlah uleebalang dan tokoh-tokoh masyarakat mengadakan rapat tertutup di rumah Teuku Nyak Arif, *Keudahsingel* Kutaraja untuk membahas permasalahan pendidikan agama dengan berfokus pada tiga hal yaitu *pertama*, hukum mempelajari ilmu seperti geografi, kimia, ilmu kesehatan dan segala ilmu yang berhubungan dengan kemajuan umat Islam. *Kedua*, hukum memasukkan pelajaran-pelajaran umum tersebut ke dalam sekolah-sekolah agama. *Ketiga*, hukum orang perempuan belajar kepada orang laki-laki di tempat-tempat yang aman dan terpelihara.

Menurut catatan Ismail Yakub ada sebanyak 19 orang ulama yang hadir pada waktu itu yaitu: Teungku Zakaria Teupin Raya, Teungku Abdullah Lam U, Teungku Usman Gigieng Pidie, Teungku Haji Hasan Krueng Kalee, Teungku Muhammad Amin Jeumphoh Pidie, Teungku Muhammad Saleh

³⁷ *Ibid.*, 351.

³⁸ *Ibid.*, 348.

Lambhuk, Teungku Abdul Rani, Teungku Umar Beureudu Pidie, Teungku Hasbi Ash-Shiddiqi Kuta Raja, Teungku Abdullah Meureudu, Teungku Muhammad Amin Alue Aceh Besar, Teungku Abdullah Ujong Rimba Aceh Besar, Teungku Muhammad Daud Beureueh Pidie, Teungku Haji Trienggadeng Pidie, Teungku H.M. Amin (Teungku Diyan) Garut Pidie, Teungku Haji Hasballah Meunasah Kumbang Pasee Aceh Utara, dan Teungku Jalaluddin Amin Tapaktuan Aceh Barat.

Seluruh ulama Aceh tersebut akhirnya mempunyai pemikiran yang sama mengenai ketiga pokok persoalan di atas, sehingga diambil keputusan sebagai berikut: *Pertama*, tidak sekali-kali terlarang dalam agama Islam mempelajari ilmu keduniaan yang tiada berlawanan dengan syariat, malah wajib dan tidak layak ditinggalkan buat mempelajarinya. *Kedua*, sudah menjadi kebutuhan untuk memasukkan pelajaran-pelajaran umum itu ke dalam sekolah-sekolah agama. *Ketiga*, syariat Islam tidak melarang orang perempuan untuk berguru kepada orang laki-laki. Pemikiran para ulama Aceh tersebut kemudian terkenal dengan *Keputusan Keudahsingel* yang selanjutnya sangat berpengaruh dalam pengembangan dan pertumbuhan pelajaran dan pendidikan dalam sekolah dan perguruan agama di seluruh Aceh.³⁹

³⁹ *Ibid.*, 352-351.



Pemikiran fiqh pidana Islam ulama Aceh

Seiring dengan pelaksanaan syariat Islam di Aceh, maka perangkat berupa *hardware* (perangkat keras) dan *software* (perangkat lunak)nya tentu perlu dipersiapkan dan di-*upgrade* agar mampu mengakomodir ruh zaman dan *maqam* (tempat). Hukum merupakan aspek penting dalam penerapan syariat di bumi syariat. Karena itu, hukum harus merupakan produk yang hidup (*living law*) dalam masyarakat yang diramu dari dimensi masa lalu, sekarang dan prospektif mendatang. *Safinat al-Hukkam fi Takhlis al-Khassam* karya Jalaluddin at-Tarusany merupakan salah satu konsiderasi dalam proses *istinbat* hukum dari dimensi masa lalu.

At-Tarusany, ulama Nusantara abad XVIII, mampu mengelaborasi problematika *jarimah* (kejahatan) dan hukumannya yang dalam penelitian ini difokuskan pada kasus *bughat*. Beberapa hal yang menarik diungkapkan at-Tarusany terkait dengan kriteria *bughat*, alternatif hukuman dan cakupan perilaku *bughat* dalam kehidupan bernegara. Kitab ini memberikan kesan betapa seorang at-Tarusany mampu berpikir kontekstual dan bebas dari pengaruh mazhab yang dianut masyarakat saat itu. inilah yang menjadikan at-Tarusany sebagai seorang faqih yang mampu melampaui zamannya.

Kitab *Safinat al-Hukkam fi Takhlis al-Hukkam* ditulis Jalaluddin ibn Kamaluddin ibn Baginda Khatib dari Tarusan atas perintah Sultan Alaidin Johansyah (1735-1760 M/1147-1174 H) yang diterima pada hari Jum'at, 4 Muharram 1153 H.¹ Karya yang judulnya, “Bahtera para hakim dalam menyelesaikan berbagai perkara” merupakan sebuah magnum opus yang ditorehkan atas perintah sultan. Karena itu, isinya memuat sesuatu yang sangat *urgen* bagi raja. Lebih dari itu, kitab ini menjadi salah satu referensi hukum yang penting mengingat isinya yang komprehensif mencakup problematika umat terutama sekali bagi penerapan syariat Islam di Aceh.

Safinat al-Hukkam menjadi panduan para hakim masa Sultan Alaidin Johan Syah untuk memutuskan perkara (hukum acara) dan penyempurna kitab hukum lainnya seperti *Shirat al-Mustaqim* karya Nuruddin ar-Raniry dan *Mir'at al-Thullab* karya Abdurrauf Syiah Kuala. Dari segi sistematika penulisan, karya ini terdiri dari tiga bagian: mukaddimah, isi dan penutup. Mukaddimah berisi dua bagian yaitu terminology (penejelasan istilah) dan hal-hal yang berhubungan dengan hakim. Pada bab isi diuraikan tiga bab fiqh yang seikiranya terjadi sengketa akan menjadi kewenangan pengadilan untuk menyelesaikannya yaitu dalam hal jual beli, nikah dan hukum pidana. Sedangkan bab penutup berisi hukum faraidh. Salah satu keunikan kitab ini dibanding dengan kitab-kitab lama lainnya adalah di bab penutup terdapat angka-angka bersama dengan penjelasannya. Angka-angka tersebut berhubungan dengan penyelesaian masalah faraidh, transaksi dagang, zakat, pajak, cukai dan sengketa perdagangan.²

Alasan-alasan di atas mendorong penulis untuk meneliti lebih jauh tentang kitab tersebut. Karena besar volume isinya, maka penulis hanya menfokus satu sub-bab yang berkenaan dengan *bughat*. Problematika *bughat* ini terasa penting untuk dikaji dalam mencari *frame* hukum dalam mengidentifikasi *bughat* dan hukuman pelakunya terutama dalam usaha menjaga kestabilan keamanan dan kenyamanan suatu negara. Kitab ini paling kurang memberikan gambaran historis bagaimana secara praktis penerapan terma ini pada masa lalu dan kemungkinan diadopsi atau dimodifikasi dalam konteks kekinian.

¹ Al Yasa' Abubakar dkk, “Kata Pengantar Transliterasi” dalam Jalaluddin At-Tarusany, *Safinat al-Hukkam fi Takhlis al-Khassam* (Banda Aceh: Pusat Penelitian dan Penerjemahan IAIN Ar-Raniry, 2001), Vii.

² *ibid.*, iv.

Bughat dalam kitab *safinat al-hukkam fi takhlis al-khassam*

Kekeliruan yang dilakukan pihak berwenang terhadap pelaku kejahatan disebabkan kesalahan identifikasi. at-Tarusany selalu mengawali pembicaraan dengan identifikasi terma yang akan diuraikan, termasuk masalah *bughat*.

1. Identifikasi *bughat*

a. Definisi *bughat*

Secara etimologi, Jalaluddin at-Tarusany tidak menyebutnya dalam kitab *Safinat al-Hukkam fi Takhlis al-Khassam*, *bughat* berasal dari kata *bagha*, *yabghi*, *baghyan* berarti mencari, menyimpang dari hak, durhaka, bohong, bertindak zalim dan menganiaya³. Sementara secara terminologis, At-Tarusany menuliskan: *Bughah* dimaknai sebagai sikap durhaka kepada sang raja. Itulah yang ditafsirkan at-Tarusany dengan “*baghat ihdahuma ‘ala al-ukhra*” dalam firman Allah Swt., Q.S. al-Hujurat/49: 9. “Durhaka” dalam kamus besar bahasa Indonesia diartikan dengan (1) ingkar terhadap perintah (Tuhan, orang tua dan sebagainya) (2) tidak setia kepada kekuasaan yang sah (Negara).⁴ Kata “raja” digunakan karena at-Tarusany memang hidup dalam Negara dengan system kerajaan. At-Tarusany memaknai durhaka secara mutlak, tanpa ada *qayyid* tertentu. Artinya pendurhakaan rakyat kepada sang raja baik dalam kondisi raja itu adil atau zalim dapat dikategorikan sebagai *bughat*.

Ini tentu berbeda dengan pendapat Syafi’iyyah. Menurut mazhab ini, pemerintah disyaratkan berlaku adil. Dengan kata lain, bila ada sekelompok yang menentang pemerintah dhalim, menurut Syafi’iyyah tidak dapat dikategorikan sebagai *bughat*. Sementara at-Tarusany lebih sependapat dengan al-Hanabilah yang mengatakan bahwa pemimpin atau pemerintah yang ditentang di sini tidak disyarakatan adil.⁵ Dengan kata lain, seorang pemimpin baik adil atau dhalim harus ditaati oleh rakyatnya.

Landasan at-Tarusany mungkin merujuk kepada hadits: “*Man kharaja min al-jama’ah wa faraq al-jama’ah mata maytat jahilyyah*”⁶. (Barangsiapa yang meninggalkan dan memisahkan diri dari jama’ah, lalu ia mati,

³ Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), 98.

⁴ Lukman Ali, dkk., *Kamus Besar Bahasa Indoneia*, Cet. X (Jakarta: Balai Pustaka, 1999), 247.

⁵ Azyumardi Azra, *Ensiklopedi Islam*, Jilid 2 (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2005), 39.

⁶ H.R. Muslim dan an-Nasa’i.

matinya itu dalam keadaan Jahiliyyah). “*Man ra’a amirah sya’an yakrah fal yasbir; fa innah man faraq al-jama’ah syibran, fa mata, famaytatuah jahiliyyah*” (Barangsiapa yang melihat pemimpin(nya) sesuatu yang ia tidak sukainya, hendaklah bersabar. Karena barangsiapa yang meninggalkan jam’ah sejengkal, lalu ia mati, maka matinya dalam keadaan jahiliyyah).

“Durhaka kepada raja” dalam istilah fiqh mazhab disebut *al-khuruj ‘ala al-imam*. Maksudnya adalah menyalahi/melawan raja (baca: pemerintah) dan melakukan aksi untuk membebaskan diri dari naungannya atau tidak melaksanakan kewajiban sebagai warga Negara baik terkait dengan hak Allah (*public interest*) atau hak individu.⁸

Dalam Ensiklopedi Islam, *bughat* adalah sikap menentang atau tidak taat sekelompok muslimin kepada khalifah atau pemerintah karena terdapat perbedaan paham dan pandangan mengenai masalah yang menyangkut kenegaraan. Dalam pengertian modern, *bughat* disamakan dengan pemberontak dalam suatu negara yang berdaulat.⁹

Definisi at-Tarusany tentang *bughat* menurut penulis sangat umum dibandingkan umpamanya dengan *ta’rif* al-Hanafiah dan al-Malikiyyah. Al-Hanafiah menerangkan bahwa *bughat* itu kelompok yang memiliki kriteria;

1. memiliki senjata (*syawkah*) yang digunakan untuk melawan imam dengan kekuatan – dalam istilah ‘Ali Awdah: *al-khuruj mughalabah*;¹⁰
2. memiliki *man’ah* (kamp pertahanan/*mahsan*);
3. memiliki sikap berbeda dengan kaum muslim pada sebagian masalah dengan cara pentakwilan pemahaman;
4. melakukan perlawanan terhadap negara;
5. memiliki kekuatan pasukan;
6. Menerapkan hukum produk mereka.¹¹

Sementara al-Malikiyyah mendefenisikan *bughat* sebagai kelompok

⁷ H.R. Syaykhan.

⁸ ‘Abd al-Qadir al-‘Awdah, *al-Tasyri’ al-Jina’i al-Islami: Muqaranan bi al-Qanun al-Wad’i*, Jilid II (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1992), 675.

⁹ Azyumardi Azra, *Ensiklopedi Islam*, Jilid 2 (Jakarta: Ichtisar Baru van Hoeve, 2005), hal. 39.

¹⁰ ‘Abd al-Qadir al-‘Awdah, *al-Tasyri’...*, 578.

¹¹ Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, jilid. 7, (Beirut: Dar al-Fikr, 1997), 5478-5479.

yang melakukan;

1. penyerangan atas dasar *ta'wil*,¹² pemahaman ideologi;
2. meninggalkan *imam* (pemimpin yang sah) dan/atau;
3. tidak mau taat kepada pemerintah dan/atau;
4. tidak mau menjalankan kewajiban yang dibebankan kepada mereka seperti zakat.¹³

Namun, bila dikaji lebih jauh, maka at-Tarusany memberikan definisi yang mirip dengan al-Hanbali,¹⁴ dan Ahmad ibn Muhammad 'Ali ibn Hajr al-Makki al-Haytami.¹⁵

Menurut at-Tarusany, perbuatan segolongan (*thaiifah*) umat Islam yang memberontak untuk menentang dan mendurhaka kepada pemerintah baik dengan *ta'wil* maupun tanpa *ta'wil* dapat dikelompokkan *jarimah siyasadah*.¹⁶ Karena itu, *jarimah* ini harus diperangi sehingga pemerintah dapat mengembalikan kondisi normal sebagaimana sebelumnya dengan selalu membuka pintu maaf bila kelompok tersebut berencana untuk ruju' (kembali) ke pangkuan pemerintahan yang sah. Hal tersebut diungkapkan dalam Q.S. al-Hujurat: 9.

Pada satu sisi, *ta'rif* at-Tarusany memberikan otoritas penuh kepada pemerintah agar dapat mengidentifikasi pihak yang berseberangan dengan mudah. Tetapi di sisi lain, *ta'rif* ini dikhawatirkan akan memberikan kesan adanya persamaan antara *bughat* dengan *muharib*. Padahal, menurut Wahbah al-Zuhayli, kedua terma tersebut sangat berbeda. *Muharib* adalah orang/kelompok yang melawan pemerintah sebagai bentuk kefasikan dan kemaksiatan tanpa didasari pada *ta'wil* (alasan logis-ideologis yang dipertahankan). Sementara *al-Bughat* melakukan perlawanan dengan maksud

¹² Ta'wil di sini yang mengartikan sebagai alasan atau penjelasan yang dinilai tidak memiliki kesalahan yang pasti. Dengan katan lain, penjelasan itu bisa jadi mengandung kebenaran. Alasan yang tidak memiliki nilai kebenaran sama sekali tidak dapat dikategorikan sebagai *ta'wil mu'tabar* (diperhitungkan) bagi alasan untuk suatu tindakan bughat. Adapun yang menjadi standar penilaian adalah agama, bukan perasaan, akal maupun hawa nafsu Azyumardi Azra, *Ensiklopedi Islam*, Jilid 2 (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2005), 39.

¹³ Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh...*, jilid 7, 5479.

¹⁴ Bughat menurut Hanbali adalah: *al-kharijun 'ala imam walaw ghayr 'adil. Ghayatul Muntaha*, 3/348, Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, jilid 7, 5479.

¹⁵ Ahmad ibn Muhammad 'Ali ibn Hajr al-Makki al-Haytami, *al-Zawajir 'an Iqtiraf al-Kabair* (Berut: Dar al-Fikr, 1987), 181.

¹⁶ <http://bincang.net/forum/showthread.php?54211-Konsep-Bughah-Dalam-Islam>

mempertahankan ideology/alasan tertentu (ta'wil dalam istilah Fiqh).¹⁷

Daripada Ibn Abbas r.a. bahwa Rasulullah saw. bersabda yang maksudnya; Siapa saja yang melihat sesuatu perkara yang ia tidak sukai dari seorang pemimpin maka hendaklah dia bersabar. Sesungguhnya sesiapa yang berpisah daripada jamaah walaupun sejengkal lalu dia mati maka matinya adalah mati jahiliah".¹⁸

b. Kriteria *bughat*

Dalam menjelaskan terma ini, at-Tarusany mengutip sebuah hadis dengan menyebutkan maknanya sebagai berikut:

"Barangsiapa menceraikan ia akan jama'ah kadar sejengkal makasanya telah meinggalkan ia akan tali Islam daripada batang lehernya"¹⁹

Maka ditanggung mafhum hadits ini atas menyalah raja dengan tiada uzur dan tiada takwil, maka adalah dinamai bughah itu yaitu menyalah raja yang besar dengan keluar daripada taat atasnya dan...²⁰

Kriteria bughat menurut at-Tarusany adalah:

1. Melawan raja (baca: pemimpin Negara) tanpa ada alasan yang dapat diterima (uzur) dan takwil (alasan yang dapat diterima secara penjelasan yang logis)
2. Tidak mentaati titah raja
3. Meninggalkan jama'ah

Kriteria yang disebutkan at-Tarusany sama dengan pendapat kebanyakan fuqaha, hanya saja sebagian faqih menambahkan kriteria yang lain yaitu *mana'ah* (memiliki kekuatan dan benteng untuk melawan pemerintahan yang sah).²¹

Di antara kata penting dalam hadits di atas yang tidak dijelaskan at-

¹⁷ Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, jilid 7, 5479.

¹⁸ Riwayat al-Bukhari dan Muslim.

¹⁹ Jalaluddin at-Tarusany, *Safinat al-Hukkam...*, 278.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Dalam Kitab *Kifayat al-Akhyar* disebutkan bahwa *bughat* yang boleh diperangi bila memiliki tiga criteria yakni (1) berada dalam *mana'ah* (pertahanan) (2) keluar dari gengaman (kekuasaan) pemerintah yang sah dan (3) melakukan *takwil* yang melegalkan diri mereka untuk melawan kekuasaan yang sah. Abu Bakar ibn Muhammad al-Husayni al-Dimasyqi al-Syafi'i, *Kifayat al-Akhyar fi Hill Ghayat al-Ikhtisar*, Jilid II (Makkah: Dar al-Baz, t.t.), 122.

Tarusany adalah “jama’ah”. Terma “*jama’ah*” dalam hukum Islam (baca: fiqh) memiliki konotasi yang beragam. Kalau dirujuk dari apa yang dijelaskan sebelumnya, kiranya at-Tarusany menghendaki makna “*jama’ah*” dalam konteks ini adalah negara atau kekuasaan Negara.

At-Tarusany tidak menerangkan bentuk negara yang bagaimana yang apabila rakyat melanggar atau melawan pemimpinnya dianggap *bughat*. Boleh jadi at-Tarusany beranggapan tidak ada bentuk atau format baku tentang Negara itu sendiri. Sepanjang sejarah Islam, Negara pada masa awal dipegang oleh Rasulullah saw., kemudian dilanjutkan dengan *Khulafaurrasyidin* dengan pemimpinnya (baca: khalifah) dipilih oleh umat. Fase berikutnya, Bani Umaiyyah dan Abbasiyyah kelihatannya bersifat kerajaan karena pemimpin Negara berlaku secara turun temurun. Ini menunjukkan terdapat dinamika yang luar biasa baik dari segi bentuk Negara maupun tata cara pelaksanaan pemerintahannya.

Ketiadaan format yang baku mendorong sebagian ilmuwan berpendapat bahwa Negara itu bersifat teritorial sebagaimana dilontarkan Abdullahi Ahmed an-Naim.²² Beda dengan al-Mawardi, menurutnya Islam memiliki bentuk dan sistem kenegaraan yang disebut dengan imamah. Imamah (atau khilafah) adalah suatu kedudukan yang diadakan untuk mengganti peranan kenabian dalam urusan memelihara agama (Islam) dan mengendalikan dunia.²³ Terma itu kemudian didefinisikan Ibnu Khaldun sebagai adalah *shahibus-Syari’* (yaitu seseorang yang bertugas memelihara dan melaksanakan syariat) dalam memelihara urusan agama dan mengelola dunia.”²⁴

Terlepas dari perbedaan tersebut, at-Tarusany rasanya tidak permasalahan apakah raja (baca: pemimpin) itu dalam sebuah negara muslim atau non-muslim. Bila pemahaman itu dipertajam kembali, maka timbul pertanyaan lain: apakah ada istilah *bughat* dalam Negara non-muslim atau negara sekuler?

Untuk mendapatkan pemahaman yang lebih komprehensif, maka perlu dilihat beberapa pemikiran ulama lain tentang kapan seseorang itu disebut *bughat*. at-Tarusany menyebutkan:

“Bahwasanya ia mengenal akan hendak dibunuh orang akan Usman

²² Abdullahi Ahmed an-Na’im, *Islam dan Negara Sekular* (Bandung: Mizan, 2007), 65.

²³ Al-Mawardi, *al-Ahkam alShulthaniyah*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t), 5.

²⁴ Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t), 159.

ra dapat ditahannya akan dia dapat diambilnya akan qisas maka tiada diperbuatnya akan dia karna dengki dan merebut kerajaannya dan menahan zakat daripada Abu Bakar ra bahwasanya mereka itu tiada memberi zakat bagi yang lain daripada Nabi saw serta ada bagi mereka itu syaukah yakni kekerasan pada melawan raja”.²⁵

Menurut Khawarij, Ali ra., mengenal orang yang membunuh Utsman, sehingga dengan mudah dapat menangkap dan meng*qisas*nya. Tetapi, kata Khawarij, sayang, Ali tidak melakukan itu. Ali dituduh oleh kaum Khawarij haus kekuasaan sehingga tidak membela kematian Utsman. Tuduhan dan pembangkangan semacam khawarij ini dapat dikategorikan menurut at-Tarusany sebagai *bughat*.

Termasuk dalam kelompok *bughat* pula menurut at-Tarusany mereka yang tidak mau membayar zakat ketika Rasulullah saw., telah wafat. Dianggap *bughat* karena mereka memiliki kekuatan untuk melawan raja (baca: khalifah Abubakar ra.). Karena itulah, Abubakar memerangi mereka sebagai kelompok pemberontak terhadap pemerintahan yang sah.

Dari uraian ini dapat disimpulkan bahwa setiap aktivitas yang mengarah pada pembangkangan terhadap pemerintahan yang sah dapat dikategorikan sebagai *bughat* dan pemerintah berhak mengambil tindakan-tindakan seperlunya untuk melumpuhkan dan mengembalikan kesetiaan mereka kepada pemerintahan yang sah.

“Bermula, segala yang menahan syara’ seperti yang tiada mau menunaikan zakat atau ada takwilnya batal seperti murtad dan segala qaum khawarij yang mengi’tikadkan kafir atas yang mengejarkan dosa besar dan ditukas mereka itu akan segala Imam Ahuls-Sunnah-waljama’ah dengan bid’ah dan di-*laghanakan* mereka itu akan diri daripada ahulul bid’ah dan tiada mereka itu sembahyang Jum’at dan jama’ah maka sekalian itu bukan daripada jenis *bughah*, maka jika diam mereka itu daripada memerang kita atau ada mereka itu dalam gengaman raja jua maka kita biarkan mereka itu”.²⁶

Dalam ungkapan tegas, at-Tarusany mengatakan bahwa setiap insan yang menolak terhadap perintah syara’ seperti tidak mau membayar zakat

²⁵ Jalaluddin at-Tarusany, *Safinat al-Hukkam ...*, 278.

²⁶ *Ibid.*, 278.

atau menganggap perintah syara' batal maka orang tersebut digolong murtad.

c. Posisi khawarij dalam terma *bughat*

Menurut at-Tarusany, tidak dapat digolong kelompok *bughat* orang khawarij yang memiliki kriteria:

- a. Mengkafirkan pelaku dosa besar
- b. Tidak mau melaksanakan shalat jum'at dan jama'ah

Selama mereka tidak pernah menyakiti dan melakukan penyerangan serta melawan pemerintah, maka mereka tidak perlu diganggu. Dalam konteks syariat, orang yang tidak menjalankannya karena malas tidak dianggap sebagai kafir atau *bughat*, namun orang yang meninggalkan syariat karena sikap melawan terhadap raja (pimpinan Negara) dalam menjalankan perintah agama maka dapat digolongkan sebagai *bughat*. Syariat yang dimaksud di sini menurut pemahaman penulis adalah syariat yang diberikan otoritas pelaksanaannya kepada pemerintah seperti zakat dan lainnya. Sementara ibadah *mahdhah* seperti shalat bila seseorang menafikan kewajibannya maka ia termasuk kafir *i'tiqadan* dan keluar dari Islam.

Kriteria yang menjadi pegangan at-Tarusany sejalan dengan pemahaman substansi berikut: Daripada `Awf bin Malik al-Asja`i, beliau berkata yang bermaksud, "Aku dengar Rasulullah saw., bersabda; Sebaik-baik pemimpin kamu ialah yang kamu sayangi kasihi mereka dan mereka menyayangimu, kamu memdoakan mereka dan mereka mendoakan kamu. Seburuk-buruk pemimpin ialah pemimpin yang kamu benci dan mereka bencikan kamu, kamu melaknat mereka dan mereka melaknat kamu. Kami berkata; Wahai Rasulullah saw., bolehkah kami memerangi mereka? Baginda menjawab; Jangan selama mereka bersembahyang bersama kamu kecuali orang yang diperintah oleh seorang pemimpin yang melakukan maksiat maka hendaklah dia membenci maksiat yang dilakukannya itu dan janganlah sekali-kali kamu menafikan ketaatan".²⁷

d. Dua raja dalam satu negeri

Poin yang menarik dideskripsikan at-Tarusany tentang hukum dua raja dalam satu negeri. Bisakah hal itu terjadi, rasioanilitasnya diungkapkan oleh

²⁷ H.R. Muslim, dan Ahmad.

at-Tarusany sebagai berikut:

“...sama ada mendirikan mereka itu akan raja yang lain atau tiada dan sama ada raja yang didirikan mereka itu adil atau tiada karena raja itu tiada turun ia dengan sebab dhalim dan adalah bagi mereka itu takwil yang batil dan dii'tikadkan mereka itu harus keluar daripada taat akan raja seperti takwil kaum khawarij atas Ali ra...”²⁸

At-Tarusany menjelaskan bahwa bila seseorang atau sekelompok berada dalam suatu negeri yang dipimpin oleh seorang raja, lalu mereka mengangkat raja yang lain dalam negeri yang sama, maka kelompok tersebut dianggap pengkhianat atau pemberontak. Tidak boleh ada dua raja dalam satu negeri meskipun raja yang memerintah saat itu berlaku dhalim.

Bila ada yang memahami sebaliknya -menurut at-Tarusany- itu dianggap takwil batil yang tidak boleh diterima. Pemahaman terbalik tentu akan menyesatkan dan terjebak pada perilaku yang melanggar syarak seperti yang dilakukan kaum Khawarij terhadap Ali ra. Khawarij berpendapat bahwa 'Ali sudah melepaskan kekuasaan kepada orang yang tidak berhak. Menurut Khawarij, pemimpin semacam itu mesti dilawan. Penakwilan ini akhirnya berujung pada pembunuhan Khalifah 'Ali ibn Abi Thalib ra., oleh Ibn Muljam. Khawarij sebenarnya sudah termasuk kategori orang yang melakukan perlawanan terhadap raja (meminjam istilah At-Tarusany) dan berhak mendapatkan hukuman yang setimpal dengan perbuatannya itu apalagi sampai membunuh sang khalifah.

2. Hukuman terhadap *bughat*

Hukuman yang dikenakan kepada *bughat* dapat dibagi menjadi dua, yakni perdata dan pidana.

a. Hukuman perdata

Terkait dengan hukuman perdata dalam ditelusuri dari pernyataan At-Tarusany berikut ini:

“Dan telah ijmak segala sahabat Nabi saw. atas memerang mereka itu maka wajiblah atas segala raja-raja memerang akan mereka itu maka jika ruju mereka itu kepada *thaiifah* yang shalih niscaya diterima taubat

²⁸ Jalaluddin at-Tarusany, *Safinat al-Hukkam...*, 278.

itu dan ditinggalkan lah memerang mereka itu.²⁹ Dan bahwasanya yang bughat itu tiada mereka fasiq, maka sebab itulah diluaskannya hukum mereka itu dan syahadat mereka itu dan nikah mereka itu dan segala *tassarruf*, tetapi mereka itu bersalah, pada mereka itu takwil jua”.³⁰

At-Tarusany mengklaim telah terjadi ijmak para sahabat tentang hukuman terhadap *bughat*. Hukumannya adalah bughat mesti diperangi. Namun bila mereka melakukan *ishlah* dan kembali kepangkuan negara yang diistilahkan dengan *thaifah* (kelompok) masyarakat yang baik dan taat hukum, maka mereka kembali diperlakukan sebagai rakyat yang baik untuk:

- (1) mendapatkan hak-hak mereka sebagai warga negara
- (2) diterima kesaksian (*syahadat*) mereka
- (3) pengakuan pernikahan
- (4) semua *tasarruf* (taransaksi yang dilakukan).

Uraian at-Tarusany bila didekati dengan *mafhum mukhalafah* maka dipahami bahwa *bughat* di samping pidana berupa diperangi, mereka diberikan sanksi di bidang muamalah, yakni kehilangan hak yang layak didapatkan seorang warga, ditolak kesaksian, diabaikan pernikahannya dan tidak diakui segala bentuk transaksinya.

b. Hukuman pidana

Secara eksplisit, at-Tarusany menjelaskan bahwa pidana yang dijatuhkan kepada *bughat* berupa ta'zir.³¹ Hal tersebut dipahami dari keterangannya: "...meninggalkan daripada mengingat baginya pada pekerjaan taat dan mubah atau menahan mereka itu akan hak yang wajib atas mereka itu seperti qisas atau hadd atau lain daripada keduanya..."³²

At-Tarusany memberikan pilihan terhadap mereka yang melakukan *bughat*: *Pertama*: melupakan mereka, artinya tidak pernah menghukum

²⁹ *Ibid.*, 277.

³⁰ *Ibid.*, 278.

³¹ Sesungguhnya hukuman ta'zir ini memiliki alternatif yang banyak, keluasan dan keluesan bagi penguasa untuk memiliki yang paling maslahat. Intinya, hukuman yang diterapkan hendaknya cocok, layak dan sesuai dengan volume kesalahan. Ahmad Fathi Bahnisi, *al-Siyasah al-Jinaiyyah fi al-Syari'ah al-Islamiyyah* (Kairo: Maktabat Dar al-'Urubah, 1965), 222.

³² Jalaluddin at-Tarusany, *Safinat al-Hukkam...*, 278.

lagi mereka bila sudah kembali kepada ketaatan. *Kedua*, melakukan pidana terhadap pelaku yang tidak mau bertaubat dengan beberapa alternatif pemidanaan:

1. *Al-Habs* (memenjarakannya) dengan waktu dan tempat ditetapkan oleh penguasa dengan mempertimbangkan aspek kemaslahatan dan *kemafsadatan* yang timbul.
2. Hukuman badan seumpama
 - a. *qisas* yakni melakukan balasan atas penderitaan yang pernah dilakukan bughat terhadap pihak lain
 - b. *had*. *Had* yang dimaksud at-Tarusany mungkin bukan had terminologis sebagai lawan *ta'zir*. Ini dikarenakan at-Tarusany dari awal telah memberikan pilihan-pilihan yang seolah-olah memberikan ruang kepada penguasa untuk memutuskan mana yang lebih masalah sesuai dengan frekuensi kejahatan yang dilakukan pemberontak. Atau mungkin juga *had* itu memang yang berarti hukuman yang telah ditetapkan kadarnya dalam nash.
 - c. Hukuman lainnya sebagai hasil ijtihadiyah penguasa untuk dikenakan kepada pelaku bughat sehingga memberikan efek jera (*zajr*) bagi pelaku dan pelajaran bagi masyarakat.

Ulama mazhab menjelaskan bahwa hukuman yang dijatuhkan kepada *bughat* dapat dirinci sebagai berikut:

1. Memerangi dan mendorong mereka bertaubat.

Point ini dilakukan bila *bughat* tidak memiliki benteng pertahanan, maka pemerintah memerangi, menahan dan meminta mereka kembali kepada jalan yang benar. Bila mereka memiliki pertahanan yang memadai dan dilengkapi dengan senjata, maka imam berhak untuk mengajak mereka kembali sebagai langkah awal. Bila *bughat* bersikeras dengan sikapnya, maka pemerintah boleh memerangi dan membunuh pemimpin mereka. Hukuman pidana merujuk kepada firman Allah Swt., Q.S. al-Hujurat/49: 9 dan sabda Nabi saw., kepada 'Ali ra.: *innaka tuqatil 'ala al-ta'wil kama tuqatil 'ala al-tanzil*.³³
2. Ganti rugi terhadap harta dan jiwa yang binasa. Tidak sebaliknya, artinya bila sekelompok muslim yang adil menghancurkan harta dan jiwa mereka,

³³ H.R. Ahmad dan sanad Hasan.

maka kelompok 'adil ini tidak perlu ganti rugi.³⁴

3. *Uqubat al-jarimah*

Para ulama berbeda pendapat tentang *jarimah* (kriminalitas) yang dilakukan *bughat* seumpama mencuri, apakah dapat dikenakan pidana hudud? Menurut Jumhur, *bughat* tidak dapat dikenakan hukuman hudud atas perbuatan itu karena pemerintah tidak memiliki wewenang terhadap kawasan (*dar*) *bughat*.³⁵

Namun al-Hanafiyyah dan asy-Syafi'iyyah berpendapat bahwa kejahatan apa saja yang dilakukan *bughati* dan berakibat pada kerugian harta maka wajib dikenakan hukuman³⁶ dan apabila harta yang dirampas itu masih tersisa maka harus dikembalikan kepada pemiliknya.³⁷ Alasan dikenakan *had* karena pelaku adalah penjahat, degan demikian berhak mendapat hukuman yang setimpal.³⁸

Menurut sebagian fuqaha, tiada boleh digabungkan dua hukuman terhadap seorang pelaku kejahatan. Seumpama dalam kasus *bughat* atau *muharabah*, bila si pelaku juga mencuri atau membunuh umpamanya, maka yang bersangkutan diterapkan salah satu dari dua hukuman yang berhak dikenakan kepadanya. Betapa banyak *muharib* atau *bughat* yang tidak membunuh boleh jadi lebih berbahaya dari yang membunuh.³⁹

c. Pidana dan khawarij mudhir

Pergolakan politik akhir pemerintahan Utsman dan di awal kekhalifahan Ali menimbulkan friksi dan fraksi pemahaman kenegaraan. Salah satunya adalah munculnya kelompok khawarij yang secara eksplisit menyatakan perang terhadap khalifah Ali.

Al-Tarusani menyebutkan bagaimana hukuman yang dikenakan kepada

³⁴ Muhammad ibn Ahmad 'Arafah al-Dasuqi al-Maliki, *Hasyiah al-Dasuqi* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996), 360-361.

³⁵ Abd al-Qadir al-'Awdah, *al-Tasyri' al-Jina'i al-Islami*, jilid II, 699. Al-Mughni: 8/113, Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, jilid 7, 5482.

³⁶ Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Rusyd, *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqt - sid*, Jilid II (Kairo: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah, 1989), 719.

³⁷ Ibn Qudamah, *al-Mughni*, Jilid 12 (Kairo: Hajr, 1992), 487.

³⁸ Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Rusyd, *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqt - sid*, Jilid II (Kairo: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah, 1989), 719.

³⁹ Ahmad ibn Idris ibn 'Abd al-Rahman al-Sanhaji al-Misri (al-Qarafi), *al-Dhakhirah fi Furu' al-Malikiyyah*, Jilid IX (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001), 406.

Khawarij atau kelompok lain yang berpandangan dan bereaksi seperti Khawarij. Dia menerangkannya sebagai berikut:

“Jikalau memberi mudharat kita dengan sebab mereka itu akan kita perang akan mereka itu hingga hilanglah yang memberi mudharat itu daripada mereka itu atas kita maka segala yang marit dalam negeri maka hukum mereka itu seperti hukum penyamun yang di tengah jalan dalam hutan jika diqashad mereka itu bertakut jalan maka sekalian mereka itu fasiq maka dilakukanlah atas mereka itu puntung...”⁴⁰.

Posisi khawarij jika mereka membawa kemudharatan kepada umat, maka pemerintah harus memberantas dan memeranginya. Penyerangan itu berakhir bila mereka menghentikan sikap dan perbuatan yang menyengsarakan kaum muslimin. Karena kemaslahatan kaum muslimin menjadi tanggung jawab pemimpin negeri. Bila tidak, mereka dapat dikenakan hukuman pidana yang sama dengan pidana penyamun di tengah hutan dan melakukan intimidasi terhadap manusia. Pidana yang dijatuhkan kepada mereka adalah eksekusi pemetongan tangan dan kaki secara bersilang.

“...seperti hukum mencuri maka jika membunuh mereka itu akan yang empunya harta maka dibunuh pula akan mereka itu kemudian maka di-*sulakan* atas⁴¹ mereka itu maka tiada daripada jumlah bughah yang seorang diri...”⁴²

Hukuman akan ditambah bila pemberontak melakukan pembunuhan. Sama halnya dengan hukuma seorang pencuri. Bila melakukan pencurian mencapai *nisab* maka pelaku akan dipotong tangannya. Namun bila melakukan pembunuhan terhadap korban, maka ditambah lagi hukuman pidananya dengan qisas. Bughat biasanya dilatarbelakangi beberapa kasus yang lain yang terakumulasi menjadi satu paket alasan untuk melakukan pemberontakan.

“...seperti Ibn Muljam yang membunuh Ali ra pada halnya mentakwilkan bahwasanya ia wakil seorang perempuan yang dibunuh Ali akan bughah maka diambilnya dengan qisas daripada Ali ra., karena

⁴⁰ Jalaluddin At-Tarusany, *Safinat al-Hukkam...*, 278.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

belum lagi gugur qisas itu daripadanya, maka hukum yang mempunyai syaukat dengan tiada takwil seperti hukum bughah tetapi wajib atas raja memberi nasehat akan mereka itu maka jika tiada diterima mereka itu nasehat maka diperangi atas mereka itu hingga kembali mereka itu kepada taat dan lalim atas segala rakyat raja melawan bagi yang dua muka daripada keduanya seperti hukum perang dan kafir jua.”⁴³

Perilaku *bughat* dalam kasus ini seorang Khawarij, Ibn Muljam membunuh Ali yang memosisikan dirinya pembalas dendam (*tueng bila*) terhadap seorang perempuan yang dibunuh Ali karena dianggap *bughat*. Ibn Muljam beranggapan bahwa pembunuhan terhadap Ali sebagai *qisas*. Sebelum segalanya terjadi, maka wajib bagi seorang raja untuk memberikan nasehat kepada *bughat* untuk kembali setia kepada pemerintah. Kalau si *bughat* menolak, maka raja wajib memerangi *bughat* dengan maksud akhir agar mereka kembali kepada ketaatan.

“Faedah: kata imam Ghazali ra.: barangsiapa mendakwa ia bahwasanya antaranya dan antara Allah swt. ada suatu hal yang menggugurkan ia maka wajib sembahyang atasnya seperti dikatanya apabila sempurnalah ma’rifat kepada Allah maka tiadalah lagi wajib sembahyang atasnya maka membunuh seorang seperti orang yang berkata demikian terlebih afdhal daripada membunuh seratus kafir karena mudharatnya terlebih sangat daripada seratus kafir, maka adalah kafir itu telah nyata sesatnya dan ia terbawanya sesatnya pada segala ‘awam maka disangka mereka itu akan dia Islam diikuti mereka itu aan dia tetapi ia ‘*indannas* dan kafir ia indahlah maka yaitulah kafir majusi dan kafir mulhid yakni sesat dan kafir bagi zindiq yang *dhalalah* yakni menzahirkan Islamnya dan menyembunyikan kafirnya”.⁴⁴

At-Tarusany memberikan kriteria lain orang-orang yang dapat dikategorikan *bughat*, yakni orang yang mengaku adanya keistimewaan sehingga menggugurkan kewajiban semacam shalat, maka orang tersebut mesti dibunuh. Lebih ekstrim lagi, membunuh mereka yang bersikap semacam itu lebih utama daripada seratus kafir. Alasannya, kalau kafir sudah jelas

⁴³ *Ibid.*, 278.

⁴⁴ *Ibid.*, 279.

kekefukurannya dan umat tidak mungkin mengikutinya. Sementara model kedua, umat menyangka dia seorang muslim lalu mengikuti sikap dan perilakunya. Dengan demikian, dampak kesesatannya akan menular kepada individu yang lain. Dengan kata lain, seorang *bughat* jauh berbahaya daripada kafir. *Bughat* dapat menyampaikan bahasa kaumnya yang senegara dan lebih mudah diterima masyarakat sementara kafir dianggap orang luar yang tidak mudah memberikan *sharing* kepada masyarakat.

Dalam penelaahan kitab karangan at-Tarusany terdapat beberapa kesimpulan penting: *Pertama*, at-Tarusany dalam kasus *al-bughat* ini tidak terikat dengan mazhab yang menjadi panutan dalam negara saat itu, bukan Syafi'i *oriented*. Artinya at-Tarusany dalam melakukan *law finding* selalu mempertimbangkan setting sosial-politik yang mengelilinginya. Hal tersebut terlihat bahwa pendefinisian *bughat* cenderung mengikuti mazhab Hanbali dan hal itu sangat memberikan dampak positif dalam menjaga stabilitas negara. Dengan kata lain, *bughat* tidak diberikan kesempatan memberikan *ta'wil*-nya untuk mencari legalitas perilaku melawan pemerintah yang sah. *Kedua*, Pendefinisian *bughat* dalam pendapat at-Tarusany tidak terikat dengan: Keadilan dan keadilan penguasa dan bentuk dan sistem negara yang berlaku saat itu.

Ta'rif ini memposisikan negara dan penguasa pada posisi aman dari *ta'wil* (pemahaman) mereka yang berseberangan. *Ketiga*, At-Tarusany berpendapat bahwa hukuman yang dijatuhkan kepada *bughat* itu sepenuhnya diberikan kepada penguasa (pemerintah). Otoritas penuh penguasa ini terlihat ketika pidana *bughat* digolongkan ke dalam kategori *ta'zir* sehingga penguasa dapat menggunakan hak untuk menentukan pidana yang paling memberikan kemaslahatan bagi masyarakat dan negara.



Pemikiran fiqh perdata Islam ulama Aceh

Islam pada dasarnya tidak mengenal adanya pemilahan antara hukum pidana dan hukum lainnya, lalu pemilahan ini terjadi setelah persentuhan Islam dengan peradaban Barat. Oleh karena itu, sangatlah wajar jika buku-buku pedoman hukum Islam abad 17-18 di Aceh masih belum memisahkan antara hukum perdata dengan hukum pidana dalam kodifikasinya.¹

Istilah kodifikasi² sendiri juga tidak tepat benar ditujukan kepada penulisan kitab hukum pidana atau perdata di Aceh.³

¹ Khallâf, 'Abd al-Wahhâb, *'Ilm al-Usûl al-Fiqh* Cet. XII (Kuwait: Dâr al-Kalâm, 1978), 23. 'Abd al-Wahhâb al-Khallâf membagi hukum sebagai berikut: *Pertama*, Hukum Keluarga (*al-ahkâm al-ahwâl al-syakhsiiyyah*) yang mengatur hubungan suami-isteri dan kekerabatan, ada sekitar 70 ayat yang terkait dengan ini dalam Alquran. *Kedua*, Hukum Perdata (*al-ahkâm al-madaniyyah*) yang mengatur hubungan antar individu dengan individu lain dalam hal kegiatan ekonomi (transaksi), menunai perjanjian dan pemeliharaan hak. Terkait dengan ini, terdapat sekitar 70 ayat Alquran. *Ketiga*, Hukum Pidana (*al-ahkâm al-jinâ'iyyah*) sekitar 30 ayat. *Keempat*, Hukum Acara (*al-ahkâm al-murâfa'ah*) sekitar 13 ayat. *Kelima*, Hukum Tatanegara (*al-ahkâm al-dustûriyyah*) sekitar 10 ayat. *Keenam*, Hukum Internasional (*al-ahkâm al-dawliyyah*) sekitar 25 ayat. *Ketujuh*, Hukum Ekonomi (*al-ahkâm al-iqtisâd wa al-mâliyyah*) sekitar 10 ayat.

² Kodifikasi; himpunan berbagai peraturan menjadi undang-undang; hal penyusunan kitab perundang-undangan. Tim Redaksi KBBI Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*; Edisi IV (Jakarta: Gramedia, 2008), 711.

³ Ibrahim Alfian, *Wajah Aceh dalam Lintasan Sejarah* (Banda Aceh: PDIA, 1999), 57. Menurut Ibrahim Alfian, *Kitab Mir'at al-Thullâb* merupakan kitab pertama kodifikasi hukum Islam yang ditulis dalam bahasa Melayu.

Sebab dari manuskrip yang ditemukan, terbukti masih berupa penulisan dalam bentuk kitab fiqh yang umumnya ditulis berdasar rujukan kepada kitab-kitab fiqh Syafi'iyah. Karena berbentuk fatwa yang tidak mengikat, maka kitab-kitab fiqh di Aceh tidak secara mutlak dapat dinyatakan sebagai kodifikasi yang berlaku sebagai hukum positif. Kalaupun dipandang sebagai kodifikasi, hal itu karena melihat kitab-kitab itu sebagai rujukan para qadhi dalam memutuskan perkara.

Sebagai perbandingan, kiranya bentuk ideal kodifikasi fiqh sebagai hukum positif dapat dicontohkan seperti yang dilakukan di Turki. Kodifikasi hukum perdata Islam di Turki dilakukan pada abad 19 yaitu *Majallat al-Ahkâm* yang ditulis dalam periode tanzimat (1839-1880). Tanzimat, atau reorganisasi adalah satu periode di mana serangkaian pembaruan dalam bidang hukum dilakukan di Turki Usmani.⁴ Jika sumbangsih ulama Aceh bisa dinyatakan sebagai kodifikasi, maka dapat disimpulkan bahwa Aceh telah lebih awal melakukan kodifikasi dibanding Turki. Memang bisa diterima bahwa gagasan kodifikasi hukum Islam telah diwacanakan jauh sebelum Turki melakukan pembaharuan, tapi untuk kasus Aceh, diperlukan penelitian lebih lanjut.

Sejauh penelusuran yang penulis lakukan, para ulama telah banyak berkontribusi terhadap usaha pengembangan dan penerapan hukum perdata di Aceh. Usaha ini mencakup penulisan buku-buku tentang materi hukum perdata, sampai kepada usaha implementasinya. Meskipun materi hukum itu masih ditulis bersama hukum pidana dalam satu buku, namun usaha penulisan dalam bahasa Jawi membuktikan gigihnya perjuangan mereka dalam hal implementasi.

Fakta ini juga terlihat dari seriusnya perhatian pihak kerajaan, dalam menerbitkan kitab hukum berbahasa Jawi sebagai bahan bacaan bagi mereka yang menjabat qadhi. Dan satu hal yang mengejutkan bagi penulis, ternyata ulama klasik Aceh juga telah menulis kitab hukum acara perdata. Dari sudut pandang ini, terbuka kemungkinan untuk berasumsi, bahwa penulisan kitab-kitab fiqh dalam bidang hukum ditujukan sebagai kodifikasi hukum materil. Namun asumsi ini perlu diperkuat dengan informasi lain, tentang ada tidaknya positivisasi terhadap materi hukum dalam kitab-kitab fiqh ini.

⁴ Anderson, *Islamic Law in Modern World* (Connecticut: Greenwood Press, 1975), 21.

Manuskrip berisi hukum perdata di Aceh

Dalam konsepsi hukum konvensional, hukum perdata adalah hukum perikatan. Konsepsi ini muncul dari esensi hukum itu sendiri yang sebagian mengatur kepentingan publik, dan sebagian mengatur kepentingan khusus. Dengan merujuk kepada klasifikasi Ulpianus (ahli hukum Romawi), maka hukum yang mengatur kepentingan khusus ini disebut hukum perdata.⁵

Sebagai hukum yang mengatur hubungan hukum antar satu dengan lain orang, maka hukum perdata menitikberatkan pada pengaturan kepentingan perorangan, keluarga, harta kekayaan, dan warisan.⁶ Hukum perorangan memuat aturan tentang manusia sebagai subjek hukum, dan kecakapan untuk memiliki hak serta bertindak. Hukum keluarga mengatur tentang perkawinan serta harta suami isteri, hubungan orangtua-anak, perwalian, dan pengampuan. Hukum harta kekayaan mengatur tentang hak mutlak setiap orang, dan hak pribadi dalam hal tertentu. Hukum waris mengatur tentang harta seseorang setelah ia meninggal.

Materi hukum yang disebutkan di atas, secara tegas dapat dipastikan telah ditulis dalam kitab-kitab fikih. Sejauh ini ada beberapa salinan kitab tentang hukum perdata yang ditulis dalam bahasa Jawi oleh para ulama Aceh. Namun kitab yang berhasil ditemukan hanya berasal dari masa setelah Sultan Iskandar Muda (1607-1636 M). Meski kajian keilmuan di masa Sultan Iskandar Muda diakui sudah cukup tinggi, namun kitab-kitab berbahasa Jawi yang terwarisi kebanyakan berisi tentang tauhid dan akhlak.

Penulis berasumsi bahwa di masa Sultan Iskandar Muda dan masa-masa sebelumnya, penulisan tentang materi hukum dalam bahasa Jawi belum digalakkan. Kajian hukum masih menggunakan kitab-kitab berbahasa Arab yang disalin ulang di Aceh. Hal ini terbukti dari naskah yang ada di pustaka Dayah Tanoh Abee. Salah satunya kitab *Syarh al-Mahalli 'ala al-Minhaj*, karya Jalaluddin al-Mahalli yang disalin ulang di Aceh pada tahun 1029 H/1619 M.⁷ Dari tahun yang tertera pada naskah ini tampak bahwa penyalinan dilakukan di masa Sultan Iskandar Muda. Jadi dapat disimpulkan penulisan materi hukum perdata secara khusus dalam bahasa Jawi belum

⁵ Van Apeldoorn, *Pengantar Ilmu Hukum*, Cet. XXV (Jakarta: Pradnya Paramitha, 1993). 171.

⁶ C. S. T. Kansil, *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Indonesia*, Cet. VII (Jakarta: Balai Pustaka, 1986), 214.

⁷ Oman Fathurrahman, *Katalog Naskah Dayah Tanoh Abee Aceh Besar* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2010), 151.

dilakukan pada masa itu.

Adapun pada masa setelah Sultan Iskandar Muda, banyak sekali kitab-kitab hukum perdata yang ditulis khusus secara tersendiri dalam bahasa Jawi, baik ditulis oleh ulama dari luar Aceh, mau pun putera Aceh sendiri. Dari daftar karya ar-Raniry yang dibuat Ali Hasjmy, tertangkap kesan bahwa kitab berisi hukum perdata tertua adalah karya ulama asal India, ar-Raniry, berjudul *Bab an-Nikah*. Jika ini benar, mungkin saja kitab ini ditulis di masa Sultan Iskandar Tsani (1636-1641 M), atau masa Sultanah Safiatuddin (1641-1675 M).⁸ Namun salinan kitab *Bab al-Nikah* ini tidak ditemukan dalam katalog koleksi Dayah Tanoh Abee, sehingga tidak bisa dikaji silang.

Berbeda dari Ali Hasjmy, Snouck Hurgronje menginformasikan adanya kitab bernama *Bâb al-Nikâh*, buah karya seorang Aceh bernama Muhammad Zain ibn Jalaluddin. Menurut Snouck, kitab ini memuat ajaran yang dirancang untuk memenuhi keperluan hidup masyarakat Aceh, ia pernah melihat dan membacanya. Kitab ini pernah dicetak litografi di Konstantinopel pada tahun 1304 H/1886 M dengan judul *Bab al-Nikah*.⁹ Sayangnya tahun penulisan kitab ini tidak diketahui, sama halnya dengan kitab *Bidayah al-Hidayah* yang ditulis oleh Muhammad Zain dalam bidang ushuluddin.¹⁰

Meski tahun penulisan kitab *Bâb al-Nikâh* tidak diketahui secara pasti, namun bisa diduga masanya. Snouck Hurgronje mengindikasikan bahwa ayah Muhammad Zain, yaitu Jalaluddin, adalah Teungku Lam Gut yang dalam tahun 1826-1827 M, telah menulis kitab *Tanbih al-Ghafilin*. Jadi jelaslah bahwa kitab *Bab al-Nikah* ini bukan kitab hukum perdata Islam tertua.

Dengan demikian, kitab hukum perdata tertua di Aceh adalah kitab *Mir'at al-Thullab*, karya Syekh Abdurrauf as-Singkily yang ditulis atas permintaan Sultanah Tajul Alam Safiatuddin (1641-1675 M). Menurut Ali Hasjmy, Syekh Abdurrauf juga memiliki dua kitab fiqh lainnya, yaitu *'Umdat al-Ahkâm* berisi pengantar hukum Islam, dan *Hidâyat al-Balâghah 'alâ Jamâ'at al-Mukhashshamah* yang berisi hukum acara dalam fiqh Islam.¹¹

⁸ Karya lainnya dari ar-Raniry adalah *Shirâth al-Mustaqîm*, namun kitab ini tidak membahas hukum perdata. Kitab ini berisi pembahasan ibadah, tentang makanan dan sembelihan, dan beberapa aspek dari tasawuf.

⁹ Snouck Hurgronje, *Achehnese*, terj., Ng. Singarimbun, Jil. II (Jakarta: Soko Guru, 1985), 22.

¹⁰ Oman Fathurrahman, *Katalog Naskah Dayah Tanoh Abee Aceh Besar*, 57.

¹¹ Hasjmy, *Nafas Islam dalam Kesusasteraan Aceh*, dalam; Panitia Penyelenggara MTQN 12, *Dari Sini la Bersemi* (Banda Aceh: Pemerintah Daerah Istimewa Aceh, 1981), 274.

Namun penulis tidak menemukan kedua judul kitab ini dalam Katalog Naskah Dayah Tanoh Abee, bisa saja ada pada kolektor lain. Tetapi untuk judul kedua, penulis menduga terjadi kekeliruan identifikasi.

Kelihatannya persoalan teknis mengakibatkan kekeliruan ejaan terhadap judul kitab di atas, bisa saja naskah yang diteliti Hasjmy telah rusak parah. Sebab untuk identifikasi isi yang sama, di Dayah Tanoh Abee terdapat sebuah kitab berjudul *Hujjah Balighah 'alâ Jamâ'at al-Mukhashamah*, ditulis oleh Faqih Jalaluddin ibn Syekh Kamaluddin.¹²Dugaan ini menjadi lebih kuat saat dicocokkan dengan salinan naskah yang sama koleksi Saudara Tarmizi A. Hamid. Dalam kolofon naskah bernomor Tr 006, jelas tertera nama penulis Jalaluddin ibn Syekh Kamaluddin ibn al-Qadhi.

Di masa berikutnya, ada kitab *Hidayat al-'Awâm*, karya Jamaluddin al-Asyi yang ditulis atas permintaan Sultan Alaiddin Ahmad Syah (1727-1735 M). Juga ada kitab *Safinat al-Hukkâm fî Takhlîsh al-Khashsham*, karya Jalaluddin al-Tarusani yang ditulis atas permintaan Sultan Alaiddin Johan Syah (1735-1760 M). Selain itu juga ada kitab *Hujja Bâlighah 'alâ Jamâ'at al-Mukhâshamah*, karya Jalaluddin ibn Syekh Kamaluddin ibn al-Qadhi yang juga ditulis pada masa Sultan Alaiddin Johan Syah. Kitab yang disebut terakhir, isinya khusus tentang hukum acara perdata.

Dari uraian di atas, terlihat bahwa kecenderungan untuk menulis hukum pidana dan perdata Islam secara mandiri telah dimulai pada masa Sultanah Safiatuddin. Hukum pidana dan perdata Islam telah ditulis dalam satu kitab tersendiri, terpisah dari bagian ibadah. Hal ini merupakan terobosan baru, mengingat dalam tradisi Islam, kitab-kitab fiqh biasanya ditulis dalam empat bagian tak terpisah, yaitu *rubû'* ibadah, *rubû'* muamalah, *rubû'* munakahat, dan *rubû'* jinayat.

Kecenderungan ini semakin kuat pada masa-masa setelahnya, seperti terlihat pada kitab hukum keluarga yang ditulis oleh putera Aceh asli, yaitu *Kitab pada Menyatakan Hukum Nikah*. Kitab ini khusus memuat tentang hukum keluarga, ditulis oleh Fakih Abdul Wahab, atau dikenal sebagai Malem Itam. Menurut Snouck Hurgronje, kitab ini sudah berumur satu abad penuh.¹³Seandainya Snouck menemukan kitab ini ketika ia berada di Aceh, maka dapat diperkirakan kitab itu ditulis sekitar tahun 1791, sebab

¹² Oman Fathurrahman, *Katalog Naskah Dayah Tanoh Abee Aceh Besar*, 183.

¹³ Snouck Hurgronje, *Achehnese*, Jil. II, 22.

Snouck bermukim di Aceh sejak Juli 1891 sampai Februari 1892.¹⁴

Sampai di sini dapat disimpulkan, bahwa dalam masa-masa pemerintahan sultanah yang merupakan masa kemunduran secara politik, ternyata terjadi kemajuan dalam bidang ilmu dan hukum secara signifikan. Dalam masa ini ditemukan kitab-kitab fiqh berisi hukum perdata secara khusus. Sebagian dari karya ini dapat dinyatakan sebagai bentuk kodifikasi, karena adanya perintah penulisan dari sultan.

Berikut ini ditabulasikan kronologi penulisan kitab hukum dalam masa kerajaan Aceh, untuk melihat perkembangan tradisi pembukuan hukum di Aceh.

No.	Nama Kitab, Penulis, dan Tahun	Tahun penulisan/penyalinan	Masa penulisan
1	<i>Syarh al-Mahallī, Jalāl al-Mahallī</i>	Disalin th. 1619 M	Iskandar Muda (1607-1636 M)
2	<i>Mir'at al-Thullāb, al-Singkili</i>	1672 M	Safiatuddin (1641-1675 M)
3	<i>Shirāth al-Mustaqīm, al-Raniry</i>	1675 M	
4	<i>Ilmu Fikih</i>	Ditulis di Aceh th. 1711 M	Jamalul Alam (1704-1726 M)
5	<i>Syarqawī, Syarkawi, 1811 M</i>	Disalin th. 1718 M	
6	<i>Safīnat al-Hukkām, Jalaluddin al-Tarusani</i>	Ditulis di Aceh th. 1740 M	Johan Syah (1735-1760 M)
7	<i>Hujjah Bâlighah, Jalaluddin</i>	Ditulis di Aceh th. 1745 M	
8	<i>Syarh al-Zubad, al-Fusayni</i>	Disalin th. 1797 M	Muhammad Syah (1781-1795 M)
9	<i>Syarqawi, 1778 M</i>	Disalin th. 1818 M	Alam Syah (1815-1819 M)
10	<i>Ilmu Fikih, Hakami</i>	Ditulis tahun 1818 m	
11	<i>Sabīlal Muhtadi, al-Banjari, 1781 M</i>	Disalin th. 1822 M	Alam Syah (1819-1823 M)
12	<i>Fath al-Qarīb, Ibn Qasim</i>	Disalin th. 1825 M	Muhammad Syah (1823-1836 M)
13	<i>Fath al-Wahhāb, Zakaria al-Anshari</i>	Disalin th. 1830 M	
14	<i>Tuhfat al-Muhtaj, jld. IV, Ibn Hajar</i>	Disalin th. 1842 M	Mansur Syah (1858-1870 M)
15	<i>Tahrīr, Zakaria Ansari, 1591 M</i>	Disalin th. 1843 M	
16	<i>Kitab Fikih</i>	Disalin th. 1846 M	
17	<i>Al-Zubab, al-Ramli, 1440 M</i>	Disalin th. 1851 M	
18	<i>Minhaj al-Thâlibîn, Nawawi</i>	Disalin th. 1861 M	
19	<i>Fath al-Jawad, al-Ramli</i>	Disalin th. 1867 M	
20	<i>Fayd al-Malik, Qalyubi</i>	Disalin th. 1867 M	
21	<i>Al-Rahbiyah, Mardini, 1506</i>	Disalin th. 1871 M	
22	<i>Nihâyat al-Muhtaj, al-Ramli</i>	Disalin th. 1874 M	Mahmud Syah (1870-1874 M)

¹⁴ Snouck Hurgronje, *De Atjehers*, (terj.), Sutan Maimoen, *Aceh, Rakyat dan Adat Istiadatnya*, Jil. I (Jakarta: INIS, 1996), xvii.

23	<i>Majlis fi Shiyam</i>	Disalin th. 1875 M	M Daud Syah (1874-1903 M)
24	<i>Bidâyat al-Hidâyah</i> , al-Ghazâlî 1111 M	Disalin th. 1877 M	
25	<i>Kitab Hukum Nikah</i> , Fakeh Abd. Wahab	Ditulis di Aceh th. 1891 M	
26	<i>Matla' al-Hukm</i>	Ditulis di Aceh th. 1905 M	Masa perang gerilya
27	<i>Akhbâr al-Karîm</i> , Abu Seumatang, 1916 M	Disalin th. 1920 M	

Kitab yang ditampilkan dalam tabel di atas hanya kitab yang diketahui tahun penulisan atau tahun penyalinannya. Hal ini dilakukan untuk memperoleh data yang akurat. Data yang digunakan juga terbatas, yaitu koleksi yang telah dikatalogkan dari pustaka Dayah Tanoh Abee dan beberapa manuskrip lain. Kelihatannya data di atas sudah cukup memadai untuk sekedar mendapatkan gambaran umum tentang perkembangan tradisi menulis kitab hukum kala itu.

Kesimpulan yang cukup kuat dapat ditarik, bahwa penulisan kitab hukum perdata dalam artian bertujuan untuk penerapan, secara serius, baru dilakukan dalam abad 18. Adapun kitab yang, menurut penulis, dapat dikategorikan sebagai kodifikasi hukum perdata adalah tiga kitab dalam tabel berikut:

No	Nama Kitab dan Tahun	Penulis	Masa Penulisan
1	<i>Mir'at al-Thullâb</i> , 1672 M	Syekh Abdurrauf al-Singkili	Sultanah Tajul Alam Safiatuddin (1641-1675 M)
2	<i>Safinat al-Hukkâm fi Takhliṣ al-Khashsham</i> , 1740 M	Jalaluddin al-Tarusani	Sultan Alaidin Johan Syah (1735-1760 M)
3	<i>Hujjah Bâlighah</i> , 1745 M	Jalaluddin ibn Syekh Kamaluddin ibn al-Qadhi	Sultan Alaidin Johan Syah (1735-1760 M)

- *Mir'at al-Thullâb*.

Kitab ini ditulis oleh Syekh Abdurrauf as-Singkily atas permintaan Sultanah Tajul Alam Safiatuddin (1641-1675 M). Dalam sebuah salinan *Mir'at al-Thullâb* milik Saudara Tarmizi A. Hamid tertulis:¹⁵

“Maka bahwasanya adalah hadarat yang mahamulia bersabda kepadaku daripada sangat lobanya akan agama Rasulullah bahwa kukarang baginya sebuah kitab dengan bahasa Jawi yang dibangsakan kepada bahasa

¹⁵ Naskah ini disalin oleh 'Abd al-Qahhâr, di Ulim (sekarang Kabupaten Pidie Jaya).

Pasai yang *muhtaj* kepadanya orang yang menjabat jabatan qadhi pada pekerjaan hukum-hukumnya daripada segala hukum syarak Allah yang muktamad pada segala ulama yang dibangsakan kepada Imam Syafi'i radhiallahu 'anhu".

Buku *Katalog Naskah Dayah Tanoh Abee Aceh Besar*, mencatat adanya tiga salinan naskah kitab ini. Dalam salinan itu tercatat informasi bahwa kitab ini selesai ditulis pada Sabtu, 8 Jumadilakhir 1083 H/1 Oktober 1672 M. Akan tetapi tanggal ini sedikit berbeda dengan tanggal yang tertulis dalam kitab *Mir'at al-Thullâb* versi cetak terbitan Mathba'ah al-Mishriyyah, yaitu Selasa, 24 Rajab 1184 H/13 November 1770 M. Dalam hal ini, Oman Fathurrahman merujuk pendapat Abdullah, bahwa tanggal pertama lebih mendekati kebenaran.¹⁶

Judul lengkap kitab ini dapat dibaca dalam ungkapan penulis sendiri; *Wa sammaytuhu Mir'at at-Thullab fî Tashîl Ma'rifat Ahkam al-Syar'iyah li al-Malik al-Wahhâb; dan kunamai kitab ini Mir'at al-Thullâb, artinya cermin segala mereka yang menuntut ilmu fiqh pada memudahkan mengenal segala hukum syarak Allah."*

Mir'at at-Thullab berisi aturan-aturan tentang muamalah (mencakup hukum dagang dan perdata), munakahat (hukum keluarga), dan jinayat (pidana). Dalam kitab yang disusun berbentuk tanya jawab ini tidak terdapat aturan tentang ibadah. Dengan demikian, kitab *Mir'at at-Thullab* ditulis secara spesifik sebagai kitab hukum, mencakup hukum pidana dan perdata.

Setelah mukaddimah yang mencapai empat halaman tulisan, *Mir'at at-Thullab* memulai pembahasan dengan anjuran dan ancaman jabatan qadhi, serta syarat-syarat qadhi dalam dua halaman tulisan. Baru kemudian masuk pada bagian pertama kitab yang berisi hukum muamalah. Berdasar salinan naskah koleksi Saudara Tarmizi A. Hamid, bagian muamalah ini menyita ruang lebih besar dari pembahasan lain, mencapai 172 halaman kitab.¹⁷ Pembahasan dimulai dengan kata; "*Adapun setengah daripada segala hukum yang seyogyanya diketahui oleh qadhi akan dia itu maka yaitu hukum bay'...*"

¹⁶ Oman Fathurrahman, *Katalog Naskah Dayah Tanoh Abee Aceh Besar*, 183.

¹⁷ Kitab ini tergolong cukup padat dan tebal, kecuali dua halaman pembuka, semua halaman naskah ditulis dengan rapat. Satu halaman naskah memuat 27 baris tulisan, dan masing-masing baris memuat 65 sampai 70 huruf.

Bagian muamalat berisi bahasan tentang hukum jual beli, termasuk jual beli salam, hutang piutang, pinjam meminjam, wakalah, dan sebagainya. Pembahasan berangkat dari kajian teoretis dengan merujuk pendapat ulama Syafi'iyah, sampai tataran aplikatif yang dekat dengan keseharian masyarakat. Misalnya kasus peminjaman tanah untuk ditanami atau didirikan rumah, lalu dibatalkan setelah ditanami, atau setelah rumah didirikan.

Bagian kedua dari kitab *Mir'at al-Thullâb* berisi tentang hukum keluarga. Bagian ini dimulai dengan kalimat:

“Dan demikian lagi setengah daripada segala hukum yang seyogyanya diketahui oleh qadhi akan dia itu hukum nikah, dan segala yang ta'luq dengan dia yang lagi akan datang sebutannya, Insya Allah Ta'ala. Maka arti nikah itu dua perkata, suatu artinya pada lughat, kedua artinya pada syarak...”

Dari kutipan di atas terlihat, bahwa redaksi kalimat yang digunakan untuk mengawali setiap bagian dari bab-bab kitab, merupakan penekanan bahwa kitab ini memang dimaksudkan sebagai pegangan para qadhi dalam melaksanakan tugasnya. Maka norma-norma hukum yang terkandung di dalamnya dapat dilihat sebagai kodifikasi yang berlaku sebagai hukum positif. Namun keberlakuannya tidak sama seperti sistem *anglo saxon*. Jika hendak dicari padanannya, mungkin model seperti ini agak mirip dengan sistem *common law*.

Bagian munakahat dimulai dengan definisi nikah, dasar hukum (ayat dan hadis), lalu pembahasan disusun secara kronologis sesuai tahapan pernikahan, yaitu dimulai dari hukum melihat calon pengantin. Setelah pembahasan tentang nikah tuntas, tulisan dilanjutkan dengan bab jinayat. Pada ujung bagian ini dibahas tentang hukum *qathi' at-Thariq* (penyamun), minuman keras, hukum khitan bagi lelaki dan perempuan, jihad, pembagian harta *fay'* dan ganimah, pajak, 'aqiqah dan qurban, aturan tentang budak dan tuannya.

Satu hal yang sangat menarik, di antara masalah-masalah yang disebut di atas, terdapat bahasan terkait ketatanegaraan, atau pengadilan tata usaha negara. Sebagai contoh dapat dilihat kutipan berikut:

“Soal, jika bertanya seorang, apa hukum apabila dikerjakan oleh imam suatu atas seorang dengan tersalah pada hukum atau pada *hadd*

seperti bahwa dipukul orang minum tuak dengan delapan puluh kali umpamanya, maka mati ia, maka atas siapa diyat yang tersebut itu? Jawab, bahwa adalah diyatnya itu atas *'âqilah* imam, tiada atas *bayt al-mâl*. Dan jikalau dirikannya *hadd* atas seorang dengan dua orang saksi yang tiada patut keduanya akan saksi dalamnya ada bicara, maka jika *taqshîr* ia pada memeriksa ia keduanya, niscaya adalah *dhaman* itu atasnya, sama ada ia dengan qisas atau dengan diyat. Dan jika tiada ia *taqshîr* pada yang demikian itu niscaya adalah *dhaman* dengan diyat atas *'âqilah*-nya dan tiada disuruh *ruju'* *'âqilah* atas keduanya karena keduanya dikatanya darinya bani, melainkan apabila ada keduanya itu daripada orang yang menzahirkan fasiknya maka harus bagi *'âqilah* itu *ruju'* kepada keduanya, kemudian daripada ia memayar diyat itu”.

Dari pembahasan ini terlihat bahwa kitab *Mir'at al-Thullâb* merupakan kitab hukum yang dapat disebut sebagai kodifikasi pertama hukum Islam dalam bahasa Jawi. Namun kitab ini tidak khusus berisi hukum perdata sebagaimana dua kitab berikut ini.

- *Safînat al-Hukkâm fî Takhlîsh al-Khashsham*

Kitab ini ditulis oleh Jalaluddin ibn Kamaluddin ibn Baginda Khatib dari Tarusan atas perintah Sultan Alauddin Johan Syah (1735-1760 M). Al-Tarusani menerima perintah ini pada hari Jumat, 4 Muharram 1153 H/31 Maret 1740 M. Dalam mukaddimah kitabnya ia menulis:

“Adapun kemudian dari itu, berkata faqir yang hina khadim ulama Jalaluddin anak Syaikh Muhammad Kamaluddin anak Kadhi Baginda Khatib di negeri Tarusan, telah dikasihi Allah subhanahu wa ta'ala jua keduanya. Bermula tatkala adalah seratus lima puluh tiga tahun kemudian daripada seribu daripada hijrah yang maha tinggi dan masa yang maha mulia atas yang empunya dia itu selebih rahmat dan sejahtera pada masa empat hari bulan yang amat berkat yaitu bulan Muharram pada hari Jumat, telah menjunjungkan titah akan daku tuan kita Sultan yang amat besar kerajaannya dan yang turun menurun silsilahnya daripada raja-raja yang amat besar yaitu Sultan Alauddin Johan Syah, anak tuan kita marhum Sultan Alauddin Ahmad Syah berdaulat *zhill Allâh fî al-'alam*, telah dipelihara Allah jua

keduanya itu, akan kuhimpunkan baginya satu risalah yang simpan pada menyatakan segala dakwa dan saksi pada menyelesaikan segala orang yang berkhusumat”.

Menurut tim peneliti IAIN Ar-Raniry, di Aceh masih tersimpan—paling kurang-tiga naskah salinan kitab ini. Satu naskah milik museum negeri Aceh, satu lagi koleksi Ali Hasjimy, dan terakhir koleksi Dayah Tanoh Abee.¹⁸Tentang nama kitab ini al-Tarusani menulis: “Dan kunamai kitab ini *Safīnat al-Hukkām fī Takhlīsh al-Khashshām*, artinya bahtera segala hakim pada menyelesaikan segala orang yang berkhusumat”.

Kitab ini dimulai dengan dua mukaddimah. Mukaddimah pertama berisi penjelasan istilah yang diperlukan untuk memahami isi kitab, dan penjelasan dasar teori pengembangan hukum, yaitu *qiyās* dan *al-‘illah*. Mukaddimah kedua dimulai dengan peringatan kepada qadhi, tentang ancaman dan keutamaan menjabat qadhi. Lalu dilanjutkan dengan pembahasan tentang dasar-dasar negara, kedudukan raja, sifat yang harus dimiliki raja, dan diteruskan dengan hukum acara yang terkait dengan persaksian.

Pembahasan tentang hukum acara yang ditempatkan dalam mukaddimah menghabiskan sepertiga isi buku. Hal ini mengindikasikan bahwa bagian ini memang dimaksudkan sebagai tuntunan beracara bagi para hakim. Hanya saja sistematika penulisan tidak dibuat menjadi mandiri sebagai bab khusus. Jika penulis *Safīnat al-Hukkām* adalah juga penulis kitab *Hujjah Bālighah*, maka ia juga menganggap penting penulisan buku hukum acara perdata secara tersendiri.

Bagian isi *Safīnat al-Hukkām* dibagi dalam tiga bab. Pertama tentang peradilan (*kitāb al-aqdhīyah*) yang merupakan bagian terbesar dari buku ini. Kelihatannya bagian ini merupakan tujuan utama penyusunan buku ini, sebab isinya merupakan materi hukum perdata tentang perikatan yang disebutnya “*kitāb al-aqdhīyah*”, bukan “bab” seperti dua bab berikutnya. Sedangkan materi hukum perdata yang mengatur hukum keluarga, disebut dengan “bab nikah”, sama dengan materi hukum pidana yang disebut “bab jinayah”. Kelihatannya kedua bab ini ditempatkan sebagai bagian berbeda di bawah *kitāb al-aqdhīyah* sehingga dijadikan bab tersendiri. Namun dari

¹⁸ Jalaluddin at-Tarusany, *Safīnat al-Hukkām fī Takhlīsh al-Khashshām*, Tim Penyunting, *Kata Pengantar* (Banda Aceh: Pusat Penerbitan dan Penerjemahan IAIN ar-Raniry, 2001), vi.

porsi yang diberikan, bab jinayah lebih kecil porsinya, yaitu seperlima dari seluruh isi kitab. Maka dapat diyakini, bahwa kitab ini memang dimaksudkan sebagai kitab hukum perdata, dan hukum acara perdata.

Bagian pertama *kitâb al-aqdhiyyah* diawali pembahasan kesepakatan empat mazhab tentang status hukum kekuatan ijtihad qadhi. Di antaranya, ijtihad pertama yang berbeda dari ijtihad kedua, tidak menjatuhkan ijtihad pertama. Hal ini menjadi penting mengingat eksekusi yang dilakukan berdasar ijtihad pertama. Kitab ini juga menggariskan bahwa seorang qadhi tidak harus mencapai derajat mujtahid, tapi cukup dengan mengamalkan pendapat para ulama mujtahid. Dalam hal adanya ikhtilaf antar mujtahid, disarankan berpegang kepada pendapat kebanyakan ulama (*jumhur ulama*). Namun dengan sangat moderat penulis kitab ini lebih mengutamakan keberanian men-*tarjih* masalah:

“Tetapi keluar daripada khilaf ulama itu terutama serta harapan akan menjalani hukum yang sebenarnya daripada Allah ta’ala. Kata *sayyiduna wa qudwatuna ila Allah ta’ala*, Sayyid asy-Syekh ‘Abd al-Wahhâb Sya’rawî; “Aku benci akan orang yang tetap ia pada mazhab bapaknya dan syekhnya pada suatu hukum serta diketahuinya hukum itu tiada maslahat pada bagi umat Muhammmad pada masanya, lagi dapat ia berpindah kepada yang lain daripada mazhab bapaknya dan syeikhnya.” Umpamanya apabila hadir dua orang yang berkhusumah kepadanya dan adalah pada hukum itu *muwafaqat* ia dengan barang yang masyhur pada imam yang tiga, lagi terlebih manfaat bagi keduanya seperti berwakil dengan tiada ridha *khasam* dalamnya, dan adalah hakim itu Hanafi mazhabnya, dan Imam Abu Hanifah menegahkan dia, maka berpaling ia daripada hukum imam yang tiga, tiada menilik akan yang ia memberi mudarat bagi umat Muhammad pada masanya. Seperti *mudda’i* umpamanya perempuan, atau sakit, atau barang sebagainya jua, maka dikehendaknya jua mengamalkan hukum Abu Hanifah sendirinya, serta ada diperolehnya jalan yang lain yang memberi manfaat pada menyelesaikan khusumah segala umat Muhammad yaitu fatwa imam yang tiga. Maka diketahui bahwa hakim itu mengikuti hawa nafsunya, lagi tiada mendengarkan kata yang benar daripada Allah dan daripada Rasul Allah saw., karena imam yang tiga itu tiada mereka itu mengerjakan kerja yang menyalahi Alquran dan Hadis, dan tiada diperoleh dalil yang *sharih* pada mazhab

darinya itu...”.

Wilayah teritorial kewenangan qadhi juga diatur dalam kitab ini, bahwa tergugat yang tinggal di daerah lain yang ada qadhinya, tidak bisa dihadirkan ke wilayah di mana pendakwa tinggal. Satu hal yang juga menarik, di awal bagian *kitâb al-aqdhyyah* ini dijelaskan maksud kosa kata bahasa Jawi yang digunakan sebagai bahasa hukum dalam materi hukum kitab ini.

Setelah menjelaskan beberapa kaedah umum yang menjadi panduan bagi hakim, kitab ini masuk dalam materi hukum perdata. Materi hukum itu ditulis dengan bahasa hukum yang cukup jelas sampai pada detil hukumannya. Misalnya tentang ta'zir carut berikut ini:

“Bermula syarat *tsabit* hak yang dicarut atas yang mencarut itu bahwa ada ia merdeka lagi akil baligh lagi terpelihara daripada zina lagi *muhshân*. Maka jika ada ia sahaya atau kanak-kanak atau majnun atau fasik atau tiada *muhshân*, maka wajib atas yang mencarut dia dengan tukas ta'zir, tiada *hadd*, dan yaitu barang yang antara dua puluh hingga tiga puluh dera atas sekira-kira ijtihad hakim pada bilangannya”.

Contoh lain dalam hal mencuri yang tidak sampai nisab:

“Bermula *hadd* orang yang mencuri arta yang kurang daripada nisab yang dipuntung pencuri dengan dia dera jua dengan ijtihad hakim sekira-kira janganlah lebih ia daripada tigapuluh dera. Maka adalah nisab arta yang dipuntung pencuri sesuku dinar yaitu kira-kira dua emas dirham Aceh manakala dicurinya arta kurang daripada nisab ini maka wajib atasnya ta'zir dera jua tiada dipuntung”.

Tampak dalam dua kutipan di atas, penulis kitab ini memuat materi hukum yang detil sampai kepada jenis dan jumlah hukuman. Kadar hukuman juga telah dikonversi dalam ukuran yang dikenal kala itu, yaitu dirham emas Aceh. Pembahasan kitab ini berlanjut kepada hukum perikatan, yaitu jual beli, hutang piutang, sewa menyewa dan seterusnya.¹⁹Gaya penulisan

¹⁹ Isi *kitâb al-aqdhyyah* berdasar transkripsi pusat penerbitan dan penerjemahan IAIN Ar-Raniry; matlab dan ikhtilaf pada dakwa dan *bayyinah*, *mathlab ikhtilaf* Imam yang empat, *mathlab muwafaqat* dan khilaf pada saksi, *mathlab qawa'id* kitab Jawi, *mathlab* kaidah saksi, *mathlab* kaidah yang pertama, *mathlab masbuk* pada Jum'at, *mathlab* memukul perempuan, *mathlab* kaidah ketiga, pasal berlawanan 'uruf dan syara', pasal berlawanan 'uruf dan *lughah*, pasal berlawanan 'uruf dan 'am, *mathlab* harus mengambil manfaat galar, *mathlab* jual 'ainiyyah, *mathlab qawa'id* yang bercerai-berai, *mathlab* anugerah sultan, *mathlab* bilangan berhingga, *mathlab taghrîb ash-shaqafah*, *mathlab* berjual benih serta bumi, *mathlab*

seperti ini tergolong moderat untuk masa di mana kitab ini ditulis.

Moderatisme at-Tarusany juga terlihat dari pemikirannya dalam bab nikah, salah satunya saat membicarakan masalah talak. Bagi al-Tarusani, talak hanya jatuh jika diucapkan dengan penuh kesadaran, ia mensyaratkan adanya *qashd* dalam ucapan talak. Pendirian seperti ini berbeda dengan pendapat umum di kalangan Syafi'iyah yang menyatakan talak jatuh meski dengan ucapan yang tidak disengaja.²⁰

Sampai di sini terlihat spesifikasi kitab *Safinat al-Hukkâm* sebagai kitab hukum perdata yang berisi hukum perikatan dan hukum keluarga. Kesimpulan ini cukup kuat karena bab jinayah hanya dimuat dalam porsi yang sedikit.

- *Hujjah Balighah 'ala Jama'at al-Mukhashamah*

Dua kitab (manuskrip) yang dibahas secukupnya di atas menunjukkan fakta bahwa penulisan materi hukum sudah cukup diperhatikan sejak masa Sultanah Safiatuddin (1641-1675 M). Namun penulisan pada masa itu masih menyatukan antara materi hukum pidana dengan hukum perdata, dan hukum acara. Perkembangan penulisan ke arah yang lebih spesifik terjadi di masa Sultan Alaidin Johan Syah (1735-1760 M). Pada masa ini telah ditulis sebuah kitab yang khusus berisi hukum acara perdata,²¹ yaitu kitab *Hujjah Bâlighah*.

Dalam mukaddimah kitabnya, Jalaluddin ibn Kamaluddin al-Qadhi menulis:

“Kemudian dari itu maka tatkala adalah hijrah Nabi saw. seratus lima puluh delapan tahun kemudian daripada seribu pada masa empat

lepas orang yang mengaku, *mathlab* sembayang Jum'at, *mathlab* pekerjaan raja-raja, *mathlab* mudabbar, *mathlab* terlanjur air berkumur-kumur, *mathlab* soal dibilang pada jawab, *mathlab* risywah yang halal, *mathlab* satu akad, *mathlab* dua akad, *mathlab wilayat*, *mathlab nazar*, *mathlab ta'zirin fiqhiyatin*, pasal *ta'zir* carut, *mathlab* jual beli, *mathlab* khiyar, *mathlab* bay' salam, pasal rahn, pasal hajr, pasal shulh, hiwalah, dhaman, rukun dhaman dan lafaznya, *ibra'*, *syirkah*, *mathlab* segala akad, *mathlab* bersatu yang memberi dan yang menerima, wakalah, ikrar, *mathlab* ikrar sahaya, penjamin, *ghashab*, *ijarah*, *ji'alah*, menghidupkan tanah mati, *wakaf*, *hibah*, *luqatah*, *wadi'ah*, *washaya*.

²⁰ Bab Nikah berisi: menyelang antara ijab dan kabul, khiyar suami isteri pada akad, mahram yang haram dinikahi, shadaq (jinamu), *walimah*, *bayah* dan durhaka, *khulu'*, talak, *raj'ah*, *ila'*, *zihar*, *kafarat*, *li'an*, *'iddah*, *istibra'*, *ridha'*, *nafakah*, dan *hadhanah*.

²¹ Hukum acara perdata adalah rangkaian peraturan hukum yang menentukan bagaimana cara-cara mengajukan perkara ke depan pengadilan, serta cara-cara hakim memberi putusan. Kansil, *Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Indonesia*, 329.

hari bulan Muharram waktu dhuha hari Sabtu zaman *sayyidina wa mawlana* paduka Sri Sultan 'Alâ' al-Dîn Johan Syah berdaulat *zhillu Allâh fi al-'Âlam* telah meminta kepadaku setengah seorang dari pada laki-laki kekasihku salah seorang daripada pegawai sultan yang tersebut itu bahwa kusuratkan baginya suatu risalah yang simpan pada menyatakan segala rukun da'wa dan bayyinah yaitu saksi dan barang yang bergantung dengan keduanya”.

Mengenai nama dan isi kitab ini, Jalaluddin menulis sebagai berikut:

“Dan kunamai akan dia dengan *Hujjah Bâlighah*, kata yang tiada berlawan atas segala jamaah yang bershumat... Dan kutertibkan akan dia atas tiga bab... *Bab yang pertama* pada menyatakan qadhi dan barang yang bergantung dengan dia... dan *bab yang kedua* pada menyatakan da'wa dan bayyinah dan barang yang bergantung dengan dia keduanya... dan *bab yang ketiga* pada menyatakan saksi dan sumpah dan barang yang bergantung dengan keduanya”.

Bab pertama dimulai dengan pendefinisian hakim, hukum dan dasar hukum dari ayat dan hadis. Lalu dilanjutkan tentang sikap-sikap ideal qadhi, ancaman terhadap qadhi yang melakukan penyimpangan, dan balasan bagi qadhi yang baik. Pada bab ini juga dijelaskan kewenangan qadhi dan wakilnya sebagai pengganti saat berhalangan. Bahwa qadhi pengganti hanya boleh bertahkim pada kasus yang tidak diganjar dengan hadd, dan atas dasar persetujuan para pihak.

Dalam bab pertama ini juga diangkat beberapa kaedah fiqhiyyah sebagai pedoman bagi para qadhi. Di sini juga ditegaskan kewajiban qadhi untuk bersikap sama terhadap semua orang, larangan menerima hadiah dan suap (*risywah*), dan tatacara memutuskan perkara dalam persidangan.

Bab kedua dimulai dengan ayat tentang da'wa, dan hadis tentang saksi: “Bermula saksi atas yang mendakwa ia dengan saksi yang sah tsabit seperti didakwa, dan sumpah atas yang munkar jika tiada bersaksi ia atau batal saksi yang mendakwa, maka sumpahnya si muda'a 'alayh, demikian dhabit hukum syara' dan sabda Nabi saw....”

Pembahasan dilanjutkan dengan cara-cara pengajuan dakwaan (perkara), lengkap dengan syarat dan rukunnya secara terperinci, dan uraian sah tidaknya suatu dakwaan. Segala bentuk dakwaan dan ikrar di angkat

dalam bab ini, mulai dari wasiat, hutang piutang, wakaf, warisan, jual-beli, hibah, dan sebagainya.

Bab ketiga membahas tentang macam-macam saksi, sumpah dan hal-hal yang terkait dengannya. Sebagaimana dua bab sebelumnya, bab ini juga dimulai dengan penjelasan dasar hukum dari ayat dan hadits. Lalu dilanjutkan dengan pembahasan tentang syarat sah saksi, rukun-rukun persaksian, dan tentang taubat bagi seorang saksi.

Dalam bab ini juga dijelaskan beberapa jenis hukuman dan penjelasan istilah teknis hukuman tertentu. Misalnya tentang hukuman dera:

“Bermula dera itu adalah ia dengan cemeti atau rotan jika ada ia kembar empat maka dikira ia bilang, jika sepuluh kali dera maka jadilah bilangan empat puluh maka qiyaskan olehmu yang demikian itu dan adalah pula itu dengan sekira-kira keluar sedikit darahnya supaya terhardik dengan dia orang yang lain dan hendaklah ia atas kain kasar dan diceraikan pula itu atas segala anggotanya dan janganlah pada tempat pemohon”.

Dalam kitab ini juga dijelaskan perbedaan antara hukuman hadd dan dera, Jalaluddin menulis sebagai berikut: “Maka adalah parak antara hadd dan ta‘zir, maka bahwasanya hadd itu sekurang-kurangnya empat puluh dera, dan sebanyak-banyaknya seratus dera, dan sebanyak ta‘zir itu sepuluh dera, dan sekurang-kurangnya satu dera jua”.

Adapun contoh detil hukuman dapat dilihat dari kutipan berikut: “Fasal, apabila menampar seorang akan seorang dengan tangannya pada mukanya atau pada kepalanya maka wajib atasnya pada tiap-tiap satu tampar itu lima dera, dan jika ada tampar itu dengan kaus maka wajib atasnya tiga puluh dera...”

Dari kutipan ini tampaklah bahwa kitab ini berisi pembahasan yang cukup memadai bagi sebuah kitab hukum acara perdata di zamannya. Demikian pula dua kitab di atas sebagai pedoman bagi qadhi dalam hal materi hukum perdata. Namun sejauhmana kitab-kitab ini efektif berlaku sebagai hukum perdata dan hukum acara perdata, tentu harus dilihat dari dua sisi. *Pertama* bagaimana posisi kitab-kitab ini dalam tata hukum Kerajaan Aceh Darussalam. *Kedua*, sejauhmana dapat dibuktikan bahwa kitab ini telah dirujuk dalam putusan di pengadilan. Kedua pertanyaan ini akan dicoba

diskusikan dalam pembahasan berikut ini.

Kedudukan kitab hukum perdata dalam Kerajaan Aceh Darussalam

Rangkaian pembahasan di atas memberi gambaran tentang kitab hukum perdata yang pernah dihasilkan ulama sehingga memungkinkan pembenaran adanya kodifikasi hukum perdata di Aceh. Penulisannya dalam bahasa Jawi menunjukkan adanya upaya keras penerapan hukum tersebut. Namun apakah dokumen dan data-data yang tersedia cukup beralasan untuk menyatakannya berlaku sebagai hukum positif?

Menyatakan keberadaan hukum perdata positif di Aceh mungkin butuh data lebih dari sekedar tiga kitab di atas. Namun sejauh ini penulis belum menemukan kitab-kitab lain sebagai pendukung keberadaan ketiga kitab yang telah disebutkan di atas sebagai hukum perdata positif. Oleh karena itu, dengan segala keterbatasan, penulis hanya bisa melakukan analisa berdasar pijakan kepada tiga kitab di atas.

Merujuk materi yang terkandung dalam ketiga kitab di atas, tentu tidak bisa disangkal bahwa ia merupakan norma hukum Islam, atau turunan darinya sebagai hasil ijtihad para ulama. Bagian dari turunan ini bisa saja kemudian menjelma menjadi adat yang berlaku di tengah masyarakat. Lalu sejauhmana norma ini diakui keberlakuannya dalam sebuah negara, tentu harus merujuk kepada undang-undang dasar yang berlaku di negara tersebut.

Terkait dengan Aceh, hal ini bisa dilihat dalam *Kitab Tazkirât al-Tabâqât al-Qanûn al-Syar'î Kerajaan Aceh*. Dalam undang-undang dasar tertua kerajaan Aceh ini disebutkan; "...telah berdiri Kerajaan Aceh Bandar Darussalam pada 12 Rabiulawal 913 H (21 Juli 1507 M) dan Pohon Kerajaan diistiharkan oleh Paduka Sri Sultan 'Ala' al-Dîn Johan 'Ali Ibrâhim Mughayat Syah."²²

Berpijak pada literatur ini, maka dapat dipastikan bahwa Islam telah menjadi dasar negara bagi Kesultanan Aceh Darussalam sejak dari masa sultan pertamanya, yaitu Sultan 'Ali Mughayat Syah (w. 1530 M). Berikut kutipan penggalan transkripsinya:

"Bahwasanya kita semua satu negeri bernama Aceh,, yakni satu negeri, satu bangsa, dan satu kerajaan, dan satu 'alam (bendera) dan

²² Ibrahim Alfian, *Refleksi tentang Gempa-Tsunami: Kegemilangan dalam Sejarah Aceh*, [dalam; *Aceh Kembali ke Masa Depan*] (Jakarta: IKJ Press, 2005), 99.

satu ajaran yakni Islam dengan mengikuti syariat Nabi Muhammad saw. atas jalan *ahlussunnah wal jama'ah r.a.* dengan mengambil hukum dari pada Quran dan Hadis Nabi dan qiyas dan ijma' alim ulama ahlussunnah waljama'ah r.a. dengan hukum dengan adat dengan reusam dengan qanun yaitu syara' Allah syara' Rasulullah dan syara' kami bernaung di bawah panji-panji syariat Nabi Muhammad saw. dari dunia sampai akhirat dan dalam dunia sepanjang masa”.

Berikutnya mengenai dasar hukum dalam tata negara Kerajaan Aceh Darussalam, dapat kita temukan dalam pasal 7 *Adat Meukuta Alam* tentang ketetapan tugas-tugas ulebalang. Setelah ditetapkannya tugas-tugas ulebalang kemudian *Adat Meukuta Alam* menggariskan agar keadilan dalam negeri dipelihara dengan mengikuti syarak Nabi Muhammad serta menjauhi maksiat. Pasal ini juga diikuti dengan ancaman gugurnya jabatan uleebalang, sebagai wakil sultan, jika ternyata melanggar ketentuan hukum ini.²³ Pasal ini memberi kejelasan tentang posisi hukum Islam, baik pidana maupun perdata, sebagai hukum materil, sebab jika dilanggar justru jabatan ulebalang itu yang gugur.

Pernyataan di atas memberi gambaran seberapa ketatnya konstitusi Kerajaan Aceh memberlakukan hukum Islam di wilayahnya. Hal ini mengantar pada pertanyaan berikutnya tentang seberapa luas wilayah keberlakuan hukum Islam ini. Dengan merujuk *Adat Meukuta Alam*, keberlakuannya hukum itu mengikuti wilayah teritori “Tiga Sagi Aceh”. Perhatikan pasal 35, dan 36 *Adat Meukuta Alam*; “Yang merampas itu telah lari keluar dari dalam tiga sagi negeri Aceh maka tiada boleh berbalik ke dalam tiga sagi negeri Aceh. Dan jikalau yang merampas berbalik masuk dalam tiga sagi negeri Aceh maka wajiblah hulubalang menangkap dan memotong tangannya”.²⁴

Memperhatikan pasal-pasal *Adat Meukuta Alam* di atas, dapat diyakini hukum Islam telah berlaku secara konstitusional di Kerajaan Aceh, setidaknya dalam teritori wilayah tiga sagi Aceh. Pemberlakuannya telah dilakukan dengan cukup terorganisir, terbukti dengan adanya ketentuan-ketentuan mengenai kepolisian dan peradilan dapat dijumpai dalam bab I *Adat Meukuta Alam*.

²³ Abdul Jalil, Tuanku, *Adat Meukuta Alam* (Banda Aceh: PDIA, 1991), 11.

²⁴ *Ibid.*, 22.

Pasal-pasal di atas memberi kita gambaran tentang penerapan hukum di abad 17, khususnya di masa kekuasaan Sultan Iskandar Muda. Bahkan menurut Van Langen, di abad 18 ketentuan-ketentuan tersebut sedikit banyak tetap menjadi pedoman dalam peradilan.²⁵Pernyataan Van Langen ini memberi kita alasan untuk berasumsi bahwa keberlakuan hukum Islam masih terus berlanjut di masa sultan berikutnya sampai masa perang Aceh. Dan keberlakuan hukum perdata Islam sebagai hukum positif menjadi lebih jelas dengan dituliskannya kitab-kitab hukum dalam bahasa Jawi di bawah perintah sultan. Namun kesimpulan belum bisa dirumuskan sebelum meninjau penerapan hukum-hukum ini di pengadilan. Lalu bagaimana bentuk peradilan kala itu, dan bagaimana contoh putusannya?

Meskipun Adat Meukuta Alam telah menggariskan ketentuan tentang peradilan, tapi ternyata bentuk peradilan tidak diinformasikan. Untuk itu, salah satu informasi dapat diperoleh dari laporan Beaulieu. Sebagaimana dikutip oleh Denys Lombard, Beaulieu menceritakan adanya empat macam kekuasaan yang melakukan peradilan di Aceh, yaitu 1) Perdata, dipimpin oleh orang kaya; 2) Pidana, dipimpin oleh beberapa orang kaya secara bergantian; 3) Agama, dipimpin oleh qadhi, mengadili pelanggaran agama meliputi akhlak dan perilaku beragama; dan 4) Niaga, dipimpin oleh orang kaya laksamana, menangani kasus perselisihan antar pedagang baik asing maupun pribumi. Sebagian ahli menilai aneh adanya pembagian kewenangan peradilan seperti ini, karena mengesankan tidak terpusatnya kekuasaan peradilan. Namun bagi Lombard, pengkhususan seperti ini tidak mengherankan dalam masyarakat yang sangat beragam.²⁶

Sebenarnya praktek peradilan sebagaimana dilaporkan Beaulieu dijalankan di bawah kuasa *kali malikon ade* sebagai pemegang kekuasaan kehakiman tertinggi yang dilukiskan sebagai punggawa istana terkemuka. Menurut Snouck Hurgronje, ia dijadikan sejenis *uleebalang poteu* atau hulubalang raja kami yang setingkat kedudukannya dengan kepala wilayah provinsi dengan segala kebesaran yang melekat pada kedudukan tersebut, namun tanpa wilayah keuleebalangan. Namun Snouck mengkritisi, bahwa

²⁵ Van Langen, KFH., *Susunan Pemerintahan Aceh Semasa Kesultanan*, alih bahasa: Aboe Bakar (Banda Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi, 1997), 47.

²⁶ Denys Lombard, *Kerajaan Aceh Jaman Sultan Iskandar Muda* (terj.), Winarsih Arifin (Jakarta: Balai Pustaka, 1986), 106; Amirul Hadi, *Islam and State in Sumatra* (Leiden: Koninklijke Brill, 2004), 163.

gelar teuku yang disandangnya membuktikan kedudukan tersebut hanya bersifat sekuler semata.²⁷

Kesimpulan Snouck ini berbeda dengan pandangan Amirul Hadi yang menyimpulkan bahwa pembidangan dalam peradilan ini tidaklah secara langsung mengantarkan kita pada kesimpulan adanya sekularisasi. Amirul Hadi menampilkan fakta bahwa sepanjang abad ke tujuhbelas peran *al-qâdhi mâlik al-'adl* sangat mencolok dalam lembaga kenegaraan selama kekuasaan al-Mukammil dan Iskandar Muda, bahkan tak mengalami perubahan di masa sesudah keduanya. *Al-qadhi Malik al-'adl* tetap menempati posisi pertama dalam urusan administrasi hukum dan peradilan. Adanya pendelegasian peradilan ini adalah suatu fakta bahwa sultan adalah penguasa peradilan tertinggi, di mana hukum yang berlaku adalah adat dan hukum Islam.²⁸

Penulis sendiri cenderung kepada kesimpulan Amirul Hadi, lebih-lebih dengan adanya fakta peranan Syekh Jalaluddin al-Tarusani yang menjabat sebagai *al-qadhi mâlik al-'adl* di masa Sultan 'Alauddin Ahmad Syah (1727-1735 M) dan 'Alauddin Johan Syah (1735-1760 M). Padahal masa pemerintahan dua sultan ini adalah masa-masa kekacauan akibat berkecamuknya perang saudara, namun beliau berhasil mengorganisir dan mengatur tata peradilan. Bahkan di masa ini berhasil disusun suatu kitab berisi materi hukum perdata Islam, yaitu kitab *Safinat al-Hukâm*.²⁹

Penjelasan di atas memperlihatkan fakta tentang eksistensi dan esensi peradilan di masa Kerajaan Aceh Darussalam. Untuk lebih menyederhanakan, tepat kiranya dikutip pandangan Cik Hasan Bisri yang menyimpulkan, bahwa pelaksanaan hukum Islam di Aceh menyatu dengan pengadilan yang diselenggarakan secara berjenjang. Tingkat pertama diselenggarakan oleh pengadilan tingkat *gampong* yang dipimpin oleh *geuchik*. Pengadilan itu hanya menangani perkara-perkara ringan, sedangkan perkara-perkara yang berat diselenggarakan oleh balai hukum mukim. Apabila pihak berperkara tidak merasa puas atas putusan pengadilan tingkat pertama dapat mengajukan banding kepada panglima sagi. Selanjutnya kepada *uleebalang* (pengadilan tingkat kedua), selanjutnya dapat diajukan banding kepada Panglima Sagi. Selanjutnya dapat dilakukan banding kepada Sultan yang pelaksanaannya

²⁷ Snouck Hurgronje, *Aceh di Mata Kolonialis*, 114.

²⁸ Amirul Hadi, *Islam and State...*, 161-164.

²⁹ Hasjmy, *Bunga Rampai Revolusi dari Tanah Aceh* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), 114.

dilakukan oleh mahkamah agung yang keanggotaannya terdiri atas malikul 'adil, orang kaya sri paduka tuan, orang kaya raja bendahara dan fakih (ulama).³⁰

Pembahasan ini memberi gambaran tentang perangkat pelaksana hukum di Kerajaan Aceh Darussalam. Jika dikaitkan dengan keberadaan kitab-kitab hukum yang ditulis ulama, maka jelas kitab-kitab itu memang ditujukan sebagai pegangan para qadhi. Memang kelihatan tidak ada satu pasal pun dari undang-undang Aceh semisal *Adat Meukuta Alam* yang menyatakan keberlakuan kitab-kitab hukum itu sebagai hukum positif. Tetapi juga tidak bisa dijadikan alasan menyatakan kitab-kitab itu tidak menjadi hukum positif. Hal ini bisa dimaklumi, mengingat hukum Islam membuka ruang ijtihad bagi qadhi pada setiap kasus yang dihadapi.

Dengan demikian, merujuknya qadhi kepada kitab-kitab hukum yang ditulis ulama di atas, merupakan fakta keberlakuan kitab-kitab itu sebagai hukum positif di Kerajaan Aceh Darussalam. Satu hal yang sangat disayangkan, penulis tidak berhasil menemukan contoh perkara yang pernah diputuskan oleh satu peradilan di masa itu. Sejauh ini belum ditemukan catatan-catatan putusan yang ditetapkan pengadilan untuk bahan analisa. Namun begitu, sumbangsih ulama dalam hal pengembangan hukum perdata Islam di Aceh dapat ditemukan dalam beberapa literatur. Sumbangan pemikiran dalam bidang keperdataan terlihat sangat moderat, terbukti dengan beberapa pembaruan hukum yang dilakukan.

Sumbangan para ulama terhadap pengembangan hukum perdata di Aceh

Membaca kitab-kitab di atas, membuka pengetahuan akan gigihnya usaha para ulama terdahulu dalam usaha pengembangan hukum perdata Islam di Aceh. Pengembangan itu tidak hanya bermanfaat dalam lingkup keacehan saja, tapi juga menjadi sumbangsih bagi Islam Nusantara. Gerakan penulisan yang dilakukan di Aceh membuka kesempatan bagi transformasi ilmu ke wilayah-wilayah lain di kepulauan nusantara. Kitab *Mir'at at-Thullab* merupakan salah satu bukti sumbangsih para ulama Aceh bagi perkembangan Islam di nusantara.

Menurut Ibrahim Alfian, setelah lebih dari 150 tahun ditulis, kitab *Mir'at al-Thullâb* masih dipelajari di Kerajaan Riau. Setidaknya kesimpulan ini dapat dibenarkan berdasarkan sebuah naskah dari Riau yang ditulis

³⁰ Cik Hasan Bisri, *Peradilan Agama di Indonesia* (Jakarta: Raja Grafindo, 1996), 108.

antara tahun 1866-1872. Raja Ali Haji yang mengarang kitab *Tuhfat al-nafis* menulis, bahwa Yang Dipertuan Muda Rajar Jafar yang ditabalkan menjadi raja Kerajaan Riau pada tahun 1805 adalah seorang raja yang salih dan kuat menuntut ilmu. Di antara kitab-kitab yang didalami baginda tersebut adalah *Kitab Mir'at al-Thullâb*.³¹

Untuk konteks Aceh sendiri, peredaran kitab *Mir'at at-Thullab* tidak hanya terbatas dalam tiga sagi Aceh, tapi meluas ke seluruh wilayah otonomi dan taklukan Kerajaan Aceh Darussalam. Salinan kitab *Mir'at at-Thullab* di Ulim (Pidie Jaya) oleh 'Abd al-Qahhar, merupakan bukti bahwa kitab ini telah menjadi pedoman para qadhi di seluruh wilayah kekuasaan Kerajaan Aceh Darussalam. Perlu dicatat, sampai saat ini masih banyak naskah kitab hukum (manuskrip) bertulis tangan yang ditemukan di Aceh Utara, Pidie, Aceh Timur dan daerah-daerah lain di Aceh. Sayangnya naskah-naskah itu tidak terawat, dan banyak yang telah dijual oleh pemiliknya kepada pihak asing yang sangat berminat.

Dalam hal pengembangan materi hukum perdata, sumbangan para ulama Aceh sangat nyata dalam usaha menjawab kebutuhan umat atas berbagai persoalan sehari-hari. Ulama Aceh sangat moderat, terbukti mereka mampu menerjemahkan norma hukum Islam ke dalam aturan-aturan dan kasus-kasus hukum yang juz'iyah. Bahkan pada detil hukum yang tidak ditemukan adanya petunjuk nas, mereka justru mampu beristinbat secara bertanggungjawab. Sebagai contoh dapat dilihat pada ketentuan hukuman dera yang telah dikutip di atas.

Contoh lain dapat dirujuk pada kasus pembagian harta (*farâ'id*) yang terjadi di masa Sultan Iskandar Muda. Kala itu ahli waris yang perempuan mendapat sawah, dan laki-laki mendapat rumah. Ahli waris perempuan ditetapkan supaya meninggalkan rumah karena akan ditempati oleh ahli waris laki-laki. Tetapi ahli waris perempuan keberatan, sebab ia tidak memiliki tempat tinggal yang lain. Ketika kasus ini terdengar oleh permaisuri (Putroe Phang), maka iapun membela ahli waris perempuan karena menurutnya, perempuan tidak memiliki alternatif lain untuk tempat tinggal, sementara laki-laki, bisa menginap di meunasah. Pendapat ini disetujui oleh Sultan selaku pemegang kekuasaan peradilan tertinggi, lalu kemudian berlaku

³¹ Ibrahim Alfian, *Wajah Aceh dalam Lintasan Sejarah*, 57.

menjadi norma adat.³²

Zakaria Ahmad berpendapat, bahwa penyesuaian hukum adat dan hukum Islam adalah bukti betapa mendalamnya ajaran Islam meresap dalam kehidupan masyarakat Aceh. Bahkan para ulama Aceh dinilai progressif, terlihat dari posisi wanita yang begitu dihargai di mata hukum.³³ Contoh lain hasil kreasi ulama di zaman Sultan Iskandar Muda; hak serikat harta pencarian suami isteri (harta gono-gini) telah diperhatikan, wanita dipandang turut serta sebagai pemegang saham atas harta pencarian bersama.³⁴

Di masa pemerintahan Kolonial Belanda, diyat dalam Adat Meukuta Alam telah diakui oleh Pemerintah Hindia Belanda, kendatipun tidak disinggung, masalah diyat diputuskan oleh pengadilan bumiputra (*meusapat* yang diadakan di setiap daerah Kewedanaan) yang diketuai oleh kontrolir dengan anggota-anggotanya; Uleebalang, juru tulis kantor Kontrolir sebagai Jaksa dan seorang ulama.³⁵

Penerapan hukum perdata Islam seperti tergambar di atas, tidaklah selalu berjalan mulus. Ada juga ditemukan penyelewengan dalam pelaksanaan peradilan. Penyimpangan ini terjadi akibat terlalu luasnya kekuasaan uleebalang sehingga mengecewakan rakyat. Salah satu hal yang menggambarkan kekecewaan atas kesewenang-wenangan uleebalang terhadap rakyat adalah tuntutan dari Syekh Abdul Wahab (w. 1894 M) ketika diadakan rapat untuk menghadapi agresi Belanda, beliau menyampaikan tuntutan:

“Sebelum kita memerangi musuh lahir, perangilah musuh batin dahulu, yaitu hawa nafsu. Harta rakyat yang ada pada kita masing-masing yang telah diambil karena menurut hawa nafsu, serahkanlah kembali dengan segera kepada yang berhak. Janganlah rakyat itu selalu teraniaya; tegakkanlah keadilan di tengah-tengah kita terlebih dahulu, sebelum kita minta keadilan pada orang lain. Dari itu, tobatlah wahai *teuku-teuku* dahulu sebelum mengajak rakyat memerangi kompeni. Kalau tidak juga dikembalikan harta rakyat yang diambil dengan jalan yang tidak sah, yakinlah rakyat akan membelakangi kita dan kita akan

³² Mohammad Said, *Aceh Sepanjang Abad*, Jil. I, Cet. II (Medan: Waspada, 1981), 340.

³³ Zakaria Ahmad, *Sekitar Kerajaan Atjeh dalam Tahun 1520-1675* (Medan: Monora, 1972), 94.

³⁴ Mohammad Said, *Aceh Sepanjang Abad*, 380.

³⁵ Abdul Djalil, Tuanku, *Adat Meukuta Alam*, 20.

tersapu bersih dari Aceh ini, melebihi dari sudah-sudah. Kalau yang saya minta *teuku-teuku* dipenuhi, maka saya akan bersama *Teuku-teuku* ke medan perang. Bila tidak, saya dan para pengikut saya jangan dibawa serta.³⁶

Dari kutipan ini jelas terlihat bagaimana penyelewengan oleh penguasa telah menjadi rahasia umum, dan penyelewengan ini telah menempatkan ulama sebagai oposan bagi uleebalang. Snouck Hurgronje memandang konflik ini sebagai konflik yang diakibatkan oleh konflik antara Hukum Islam dengan adat yang biasa ditemukan di daerah Islam lainnya.³⁷

Secara teori, tugas-tugas uleebalang dalam lapangan kehakiman dibantu oleh qadhi. Namun kenyataannya seringkali uleebalang tidak menyertakan qadhi dalam menyidangkan suatu perkara. Atau kadang diundang namun hanya sekedar basa-basi, lalu setelah ditanyai seakan-akan bersungguh-sungguh lalu ia mohon kepada qadhi itu agar kali ini diperkenankan mengambil keputusan menurut hukum adat.³⁸

Terlalu besarnya kekuasaan uleebalang dan diakuinya keberlakuan hukum adat, membuka peluang terjadinya sekularisasi hukum perdata Islam di Aceh. Putusan berdasar adat tidak bisa dinyatakan Islami tanpa pertimbangan qadhi, atau rujukan kepada kitab hukum perdata yang ditulis ulama. Itulah kenapa Snouck Hurgronje menilai telah terjadi kemerosotan kedudukan qadhi yang juga berimbas pada degradasi peran *kali rabbon jale (qâdî rabb al-jalîl)* yang bertugas sebagai qadhi pada wilayah mukim (kesatuan beberapa gampong). Kemerosotan itu menurut Snouck disebabkan oleh pewarisan jabatan ini secara turun temurun.³⁹

Faktor pewarisan jabatan qadhi memang berpengaruh secara sosial bagi kuat tidaknya pengaruh seorang qadhi dalam satu wilayah keulebalangan. Namun dari sisi standar keilmuan seorang qadhi, kesimpulan Snouck Hurgronje tidak sepenuhnya benar. Nyatanya dari keturunan-keturunan Tgk. Chik Tanoh Abe yang memegang jabatan *qâdî rabb al-jalîl* di Mukim XXII ternyata memiliki kualifikasi keilmuan yang cukup memadai untuk jabatan

³⁶ Ali Hasjmy, *Apa Sebab Rakyat Aceh Sanggup Berperang Puluhan Tahun Melawan Agresi Belanda* (Jakarta; Bulan Bintang, 1977), 40.

³⁷ Snouck Hurgronje, *Aceh di Mata Kolonialis*, Jil. I, 173.

³⁸ *Ibid.*, 110.

³⁹ Snouck Hurgronje, *Aceh di Mata Kolonialis*, Jil. I, 116.

itu. Bahkan Syekh Abdul Wahab al-Baghdadi (w. 1311 H/1894 M) sempat melanjutkan pelajarannya ke Mekkah dan Madinah sebelum memegang jabatan *qadi rabb al-jalil*.

Kualifikasi keilmuan qadhi dapat diasumsikan menurun setelah pecahnya perang kolonial, karena pimpinan Dayah Tanoh Abe ikut memimpin *jihad*. Pimpinan dayah tidak sempat lagi memperdalam ilmunya ke luar negeri, kala itu mereka hanya sempat mengajarkan kitab berbahasa Melayu. Kitab melayu yang tersedia pun relatif cukup untuk menjawab kebutuhan hukum, hanya kemampuan membaca langsung dari teks Arabnya yang mungkin menurun. Tentu sangatlah wajar jika pada masa itu mereka tidak dapat memperdalam ilmunya, karena perang telah menghancurkan segalanya.⁴⁰

Peran para ulama sebagai qadhi semakin menurun di masa Pemerintah Kolonial Belanda berkuasa di Aceh, sebab peran ulebalang semakin dominan kala itu. Bahkan kemudian wewenang pengadilan agama semakin dibatasi oleh Pemerintah Kolonial Belanda. Dalam *staadblad* tahun 1937 wewenang Pengadilan Agama dibatasi dalam hal waris dan waqaf. Mulai tahun itu perselisihan dalam soal waris dan waqaf diadili oleh Pengadilan Negeri yang mendasarkan keputusannya atas hukum adat.⁴¹

Dari pengalaman bersama rakyat Aceh, Snouck menginginkan agar hubungan yang asli antara uleebalang dan rakyat dikembalikan, dan ulama disingkirkan dari arena politik. Menurut Snouck, Islam telah mengganggu tatanan sosial yang asli di Aceh. Namun James T. Siegel membantah pendapat Snouck, ia mengatakan bahwa Aceh bukanlah satu masyarakat yang terbagi dalam ke-Islam-an dan elemen adat, tetapi mereka adalah satu kesatuan yang di dalamnya terdiri dari uleebalang, ulama, masyarakat petani dan sultan. Mereka adalah satu kelompok masyarakat yang memiliki pandangan

⁴⁰ Hasjmy, *Ulama Aceh; Mujahid Pejuang Kemerdekaan dan Pembangun Tamaddun Bangsa* (Jakarta: Bulan Bintang, 1997), 4. Keluarga Tanoh Abe yang memegang jabatan *qâdî rabb al-jalîl*:

1. Syekh Nayan Firusi al-Baghdady.
2. Syekh Abdul Hafidh al-Baghdady.
3. Syekh Abdurrahim Hafidh al-Baghdady
4. Syekh Muhammad Saleh al-Baghdady.
5. Syekh Abdul Wahab al-Baghdady.

Setelah perang kolonial pecah, jabatan *qadi rabb al-jalil* tidak lagi berjalan, namun kepemimpinan Dayah Tanoh Abe yang telah menjadi markas militer dipegang oleh Syekh Muhammad Said al-Baghdady, dan setelahnya oleh Teungku Muhammad Ali al-Baghdady.

⁴¹ Deliar Noer, *Administrasi Islam di Indonesia* (Jakarta: Rajawali, 1983), 85.

tersendiri yang bersumber dari Islam dan adat.⁴²

Penyingkiran ulama dari ranah peradilan menimbulkan ketidakpuasan dan kekecewaan di tengah rakyat. Sampai di sini, ada satu fakta menarik yang muncul di Aceh, akumulasi kekecewaan itu kemudian menimbulkan gerakan-gerakan massif yang terdorong oleh perasaan tertindas dan merasa adanya ketidakadilan. Seringkali malah pengadilan yang tidak mampu memberikan keadilan menyebabkan si pencari keadilan menjadi jengkel dan akhirnya membunuh penguasa daerah yang menjadi ketua pengadilan (*meusapat*). R.A. Kern yang melakukan penelitian tentang sebab-sebab terjadinya pembunuhan Aceh mengatakan; bahwa tidak ada jalan lain selain dari adanya pengadilan yang adil. Karena orang-orang yang dikecewakan itu dapat dihinggapi semangat liar dan tak terkendali yang memang dimiliki oleh orang-orang Aceh.⁴³Inilah yang kemudian dikenal sebagai sebutan “*Aceh Moorden*” (*Aceh Pungo*).

Kesimpulan James T. Siegel di atas terlihat lebih menggambarkan kondisi sosial masyarakat Aceh. Itulah kenapa terlihat kedudukan ulama sangat dimuliakan dalam masyarakat. Terbukti ketika Teungku Chik Tanoh Abee (Syekh Muhammad Said al-Baghdady) meninggal dalam tawanan Belanda, rakyat menolak tawaran kereta jenazah untuk mengantar jenazah beliau. Tetapi rakyat memilih untuk membawa pulang jenazah beliau dengan cara menggotong secara estafet. Jarak yang ditempuh lebih kurang 50 km. dari Gampong Keudah ke Tanoh Abee.⁴⁴

Kiranya tulisan ini dapat memberikan gambaran tentang sumbangsih ulama terhadap pengembangan hukum perdata di Aceh. Beberapa sudut pandang yang diangkat hendaknya memberi inspirasi untuk anjang-ancang, peran apa yang bisa dilakoni untuk menyambung perjuangan para ulama. Tidak perlu terlalu muluk dan tergesa. Sebab satu hal yang perlu diingat, bahwa peran penuh para ulama tempo dulu, secara politik dan agamis, hanya benar-benar terwujud dalam pada masa perang melawan Belanda. Tepatnya dalam masa konsolidasi *jihad fi sabilillah*.

⁴² James T. Siegel, *The Rope of God* (Barkeley: University of California Press, 1969), 10-11.

⁴³ Kern, R.A., *Hasil Penyelidikan tentang Sebab Musabab Terjadinya “Pembunuhan Aceh”*, (terj.), Aboe Bakar (Banda Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh [PDIA], 1997), 23-25.

⁴⁴ Hasjmy, *Ulama Aceh...*, 9.



Pemikiran tafsir ulama Aceh

Dari penelusuran yang dilakukan untuk mencari naskah kitab tafsir dan terjemahan Alquran yang ditulis dan dikembangkan oleh ulama Aceh, ditemukan beberapa naskah tafsir dan terjemahannya seperti naskah *Alquran al-Karim wa Bihamisyihi Turjuman al-Mustafid*, yang ditulis oleh Syekh Abdurrauf bin Ali al-Fansury as-Singkily, *Tafsir al-Fatihah* oleh Ali Hasymi, *Tafsir al-Bayan* oleh Muhammad Hasbi al-Shiddiqy, *Tafsir Pase* oleh Abdul Mufakhir dkk, *Terjemahan Alquran Bersajak Aceh*, oleh Teungku Mahjiddin Yusuf. Dari sekian banyak naskah yang ditemukan, dalam tulisan ini penulis hanya akan menguraikan tiga hasil karya seperti berikut:

1. *Turjuman al-mustafid*

Dari sekian banyak naskah tafsir yang pernah ditulis oleh orang Aceh, yang paling menarik untuk dibahas lebih jauh adalah naskah hasil karya Syekh Abdurrauf bin Ali al-Fansury yang diberi nama *Alquran al-Karim wa Bihamisyihi Turjuman al-Mustafid* (Selanjutnya disebut *Turjuman al-Mustafid*). Naskah ini akan mendapat porsi yang lebih banyak untuk diuraikan dalam tulisan ini.

Syekh Abdurrauf al-Fansury adalah juga dikenal sebagai Teungku Syiah Kuala. Ia adalah seorang ulama

terkenal, terutama di Aceh dan merupakan ulama produktif yang banyak menghasilkan karya intelektual. Dalam ensiklopedi Islam disebutkan bahwa Teungku Syiah Kuala lahir di Singkel pada tahun 1035 H. Beliau pernah berguru pada Syekh Syamsuddin As-Samathrany, di Samudra Pasai. Sewaktu Syamsuddin diangkat menjadi Qadli Malikul 'Adil (Kadi Besar) pada zaman Sultan Iskandar Muda Darma Wangsa Perkasa Alam Syah. Abdurrauf bertolak ke Mekkah dan merantau ke beberapa negara Asia Barat lain untuk memperdalam ilmunya. Kemudian beliau pernah menjadi mufti Kerajaan Aceh ketika zaman Sultan Safiatuddin Tajul Alam (1641-1643).¹

Syekh Abdurrauf dikenal sebagai penulis yang produktif, dengan menulis banyak kitab atau naskah ilmiah agama Islam. Di antara naskah-naskah tersebut adalah *Alquran al-Karim wa Bihamisyihi Turjuman al-Mustafid*. Naskah asli dari kitab Turjuman al-Mustafid tidak ditemukan lagi, namun salinan dari naskah asli masih ada dan salah satunya disimpan oleh Teungku Damanhuri Basyir, MA. Tafsir ini selesai dirampungkan dalam bentuk manuskrip pada tahun 1675, kemudian di-*tashih* dan dicetak pada tahun 1884.²

Untuk menganalisis naskah ini, penulis berpegang kepada naskah Turjuman al-Mustafid, yang diterbitkan oleh Penerbit Darul Fikri. Penulis mempunyai naskah ini, yaitu cetakan tahun 1990 yang di-*tanqih* oleh Syekh Muhammad Idris Abdurrauf Marbawi. Pada kulit depan edisi terbitan Darul Fikri disebutkan secara jelas bahwa kitab Turjuman al-Mustafid merupakan terjemahan dari kitab *Anwar al-Tanzil wa Asrar a-Takwil* (Tafsir Baidawi)³ ke dalam bahasa Jawi. Pada akhir naskah yang diterbitkan "Darul Fikri", disebutkan bahwa naskah terjemahan ini telah disahkan oleh Amir Mekkah, dengan para pen-*tashih* oleh Syekh Ahmad al-Fatany, Syekh Idris bin Husein al-Kelantany dan Syekh Daud bin Ismail al-Fatany. Dalam keterangan *tashih* disebutkan bahwa naskah ini para pen-*tashih* melihat bahwa isi teks Alquran yang terdapat dalam kitab ini (*Turjuman al-Mustafid*) sesuai dengan naskah

¹ <http://darisrajih.wordpress.com/2008/03/30/Syekh-abdurrauf-as-singkily/>, tanggal 15 Agustus 2010.

² Irfan Soleh, *TARJUMAN AL MUSTAFID*, <http://irvansoleh.blogspot.com/2009/09/tarjuman-al-mustafid.html> diunduh pada tanggal 17 Agustus 2010.

³ Kitab Tafsir *Anwar al-Tanzil wa Asrar a-Takwil*, dikenal sebagai Tafsir Baidhawi, ditulis Oleh Nashiruddin Abu al-Khair Abdullah bin Umar bin Muhammad bin Ali al-Baidhawi al-Syafa'i, wafat di Tibriz tahun 685 Hijrah.

asli dalam bahasa Arab, tanpa tambahan, pengurangan dan perubahan kandungan. Para pen”*tashih*” menyebutkan bahwa Syekh Abdurrauf al-Fansury merupakan ulama yang cemerlang pada zamannya dan menulis kitab agar dapat dimanfaatkan oleh masyarakat sekitar beliau (masyarakat Aceh dan Nusantara), karena mereka tidak mengetahui bahasa Arab.

Keterangan dalam kulit depan edisi terbitan Darul Fikri ini perlu dikoreksi sekurangnya dalam dua hal: *Pertama*, kitab ini tidak ditulis atau diterjemahkan ke dalam bahasa Jawi, karena semua isi kitab ditulis dalam bahasa Arab, dan bahasa Melayu. Namun pernyataan yang tertulis disampul ini tidak mengherankan, karena kebanyakan orang Arab me”*nisbah*”kan orang Indonesia sebagai orang Jawi. *Kedua*, Isi dari *Turjuman al-Mustafid* tidaklah merupakan terjemahan seluruhnya dari kitab Tafsir Baidawi. Realitas ini malah dapat ditemukan pada bagian awal (yang berisi surat al-Fatihah) dari kitab *Turjuman al-Mustafid* yang isinya adalah terjemahan surat al-Fatihah secara lengkap dan selebihnya adalah karya asli dari Syekh Abdurrauf al-Fanshury yang lebih ringkas dibandingkan dengan tulisan yang terdapat dalam kitab Baidawi. Namun benar jika disebutkan bahwa Syekh Abdurrauf banyak mengutip dari kitab Baidawi dengan menyebut asal kutipannya.⁴

Naskah ini merupakan naskah terjemah dan tafsir pertama yang ditulis dalam Melayu. Karena itu Syekh Abdurrauf pantas disebut sebagai “Bapak (Pahlawan) penterjemah Alquran ke dalam bahasa Melayu”.⁵ Menurut Prof. Muhammad Amin Suma setelah penulisan naskah ini tidak pernah lahir kitab tafsir atau terjemahan Alquran yang ditulis dalam bahasa Melayu

⁴ Menurut Azyumardi Azra pernyataan bahwa kitab *Turjuman al-Mustafid* adalah pendapat yang disampaikan oleh Snouck Hurgronje: Ia menuding kitab //Turjuman Al-Mustafid// bukan karya orisinil Abdurrauf Singkel akan tetapi disadur dari kitab tafsir karangan Al-Baidlawi. “Padahal pendapat itu salah dan bertentangan dengan fakta sejarah (<http://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/10/07/19/125424-kajian-naskah-islam-nusantara-minim>) diunduh tangga 15 Agustus 2010. Lihat juga Irfan Soleh yang menyebutkan: Diantara mereka berdua - Anthony Johns dan Peter Riddel - ada perselisihan pendapat mengenai apakah tafsir Tarjuman ini adaptasi dari tafsir Jalalain atau dari tafsir Baidhowi. Menurut Anthony Johns dari tafsir Jalalain sedangkan Peter Riddel dari Baidhawii. Disamping mereka berdua ada lagi peneliti dari Indonesia yaitu Salman Harun yang menulis disertasi pada tahun 1987 dan beliau memperkuat pendapatnya Peter Riddel. Irfan Soleh, *TARJUMAN AL MUSTAFID*, <http://irvansoleh.blogspot.com/2009/09/tarjuman-al-mustafid.html> diunduh pada tgl 17 Agustus 2010).

⁵ Ada pendapat menyebutkan bahwa karya ini tidak sempat diselesaikan oleh Syekh Abdurrauf secara utuh dan penyempurnaannya dilakukan oleh murid beliau, yaitu Baba Daud bin Agha Ismail al-Jawi bin Ag. ha Mustafa al-Rumi (Wan Mohd. Shaghir Abdullah, “*Pengenalan Ulama Asia Tenggara Dahulu dan Sekarang*” dalam *Wawasan Pemikiran Islam Ulama Asia Tenggara*, Jil. I (Kuala Lumpur: Khazanah Fataniah, 2000), 36-37.

sampai lahirnya terjemahan Alquran dalam bahasa Indonesia oleh Mahmud Yunus pada tahun 1922.⁶Dengan demikian para pengkaji agama Islam di Indonesia, selama lebih dari dua abad tidak merujuk kepada terjemahan lain dari Alquran selain kepada naskah Melayu ini.

Syekh Abdurrauf al-Fansury menterjemahkan semua teks Alquran ke dalam bahasa Melayu, mulai dari surat al-Fatihah sampai surat al-Nas. Terjemahan tersebut ditulis dalam teks bahasa Melayu dengan menggunakan huruf Arab-Jawi. Bahasa Melayu yang dipakai merupakan bahasa Melayu pada tahun penulisan naskah, dimana terdapat rentang waktu yang sangat jauh dari waktu lahirnya ejaan bahasa Indonesia. Jadi tidak layak jika seseorang mengkritik kitab ini dengan meninjaunya dari aspek bahasa Indonesia (yang digunakan).

Seperti isi kitab tafsir lainnya, kitab *Turjuman al-Mustafid* dipisahkan menurut masing-masing surat. Setiap awal surat, sebelum memasuki menulis ayat dan terjemahannya, Syekh Abdurrauf terlebih dahulu memberi penjelasan mengenai surat yang akan dibahas. Keterangan awal ini mencakup jumlah ayat, Makki atau Madani dan keterangan-keterangan tentang keutamaan surat tersebut. Untuk penjelasan mengenai keutamaan surat tersebut Syekh Abdurrauf mengutip dari beberapa kitab dengan menyebutkan sumber. Dalam hal ini yang paling banyak dikutip adalah dari Kitab *Baidawi* dan dilengkapi dengan penjelasan dari kitab *Manafi' Alquran*. Sebagai contoh dapat diperhatikan dari awal surat al-Fatihah, di mana Syekh Abdurrauf menulis:

سورة فاتحة الكتاب مكية

وهي سبع آيات

إين سورة الفاتحة يات توجه آيات يغ دبغساكن اي كفد مكة يعنى يغ تورن دمكة مك
ددالم بيبضاوى بهوا فاتحة ايت فناور بك تيف ٢ فيكيت دان ترسبوت ددالم منافع القرآن
برغسياف ممباچدى اداله بكيث درفد فهلان يغ تياد دافت مئكندائى دى كتاب دان ممبرى
منفعة اكن بريايك ٢ أورغ دان فركاسيه , وألله أعلم

“Ini surat al-Fatihah yaitu tujuh ayat yang dibangsakan ia kepada Mekkah, yakni yang turun di Mekkah, maka tersebut di dalam *Baidawi* (kitab Tafsir

⁶ Muhammad Amin Suma, *Studi Ilmu-ilmu Alquran*, jil. I (Jakarta: Firdaus, 2000), 149.

al-Baidawi: pen.) bahwa Fatihah itu penawar bagi tiap-tiap penyakit dan tersebut dalam *Manafi' Alquran* (Nama Kitab: Pen) barang siapa membaca dia adalah baginya daripada fahlanya yang tiada dapat menggandai dia kitab dan memberi manfaat akan berbanyak-banyak orang dan perkasih. *Wallu a'lam*".⁷ Naskah bahasa Melayu seperti di atas agak sukar dipahami, bagi mereka yang tidak sering membaca tulisan Arab-Melayu. Apalagi jika teks tersebut dibuat dengan redaksi bahasa Indonesia EYD, maka teksnya akan jadi seperti berikut: "Surat ini tujuh ayat dan dibangsakan kepada Mekkah, karena turun di kota Mekkah. Dalam kitab *Baidawi* disebutkan bahwa surat al-Fatihah menjadi penawar bagi setiap penyakit, dan dalam kitab *Manafi' Alquran* disebutkan bahwa orang yang membaca al-Fatihah akan mendapatkan pahala yang banyak, tidak sebanding dengan membaca surat lain, dan memberi banyak manfaat serta menjadi doa pengasih. *Wallahu a'lam*."

Setelah mengawali penjelasan dengan penjelasan mengenai awal surat, Syekh Abdurrauf, menulis kitabnya dengan pola yang hampir sama dalam semua surat. Ayat Alquran ditulis secara lengkap, dan ini merupakan persyaratan utama dari penterjemahan dan penafsiran Alquran.

Seperti disebutkan di atas, terkadang kata-kata yang dipilih membuat pembaca agak sukar memahaminya, dengan bahasa dan penjelasan-penjelasan yang agak aneh dan "geli" di zaman sekarang, dan bahkan agak melenceng dari nash asli Alquran. Dalam hal ini, diperlukan pemandu bagi pembaca untuk memahami terjemahan dari Syekh Abdurrauf dalam tafsir ini. Misalnya terjemahan dari ayat 34, surat al-Nisak berikut:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ

Terjemahan oleh Syekh Abdurrauf adalah sebagai berikut:

برمل سكل لاك ٢ آيت دكراسكن مركئيت اتس سكل فرمفوان دغن سبب دلبهكن الله
تعالى سكل لك ٢ آيت اتس سكل فرمفوان دغن علم دان عقل دان ولاية دان دغن سبب
ديباپكن مركئيت اتس مركئيت درفد سكل ارت مركئيت

(Bermula segala laki-laki itu dikeraskan mereka itu atas segala perempuan dengan sebab dilebihkan Allah Swt., segala laki-laki itu atas segala perempuan

⁷ Abdurrauf bin Ali al-Fansury al-Jawi, *Alquran al-Karim wa bihamihi Turjuman al-Mustafid* (Beirut: Darul Fikri, 1990), 1.

dengan ilmu dan akal dan *wilayah* dan dengan sebab dibanyakkan mereka itu atas mereka itu daripada segala urat mereka itu). Bandingkan terjemahan tersebut dengan yang terdapat dalam terjemahan Departemen Agama RI, untuk ayat yang sama, berikut “Kaum laki-laki adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (wanita), dan karena mereka telah menafkahkan sebagian dari harta mereka”.⁸

Sebagian ayat Alquran turun dengan adanya sebab yang disebut dengan *asbab al-nuzul*. Jika ayat tersebut mempunyai asbab turun dengan adanya *asbab al-nuzul* maka Syekh Abdurrauf menjelaskan *asbab al-nuzul* dari ayat tersebut. *Asbab al-nuzul* ini diuraikan secara jelas yang dimulai dengan kata “القصة” yang ditulis dalam kurung. Dalam menjelaskan *asbab al-nuzul* adakalanya Syekh Abdurrauf menyebut sumber kutipan, dan terkadang tidak. Sebagai contoh dapat diamati dalam penjelasannya dalam Surat al-Anfal, ayat 11, berikut ini.

(قصة) ترسبوت ددالم خازن اداله سكل مؤمن ددوق مركثيت فد هاري فرغ بدر اتس كرسك يغ لومة تسرلغ ددالم سكل تافك ككى مانسي دان سكل اتنا دان اداله سكل مشركى ايت تله مندهلوى مركثيت ددوق فد اير بدر مك بربك ٢ مسلم اتس تياد اير فد حال ستغه مركثيت حدث دان ستغه مركثيت جنب دان مغائى مركثيت دهكا مك دوسواسكن اكن ستغه مركثيت اوله شيطان دكتان كامى كات ديري كامى اتس جالن يغ سبنر ٢ ن دان فدا كامى نبى الله دان كمى سكلين اولياء الله تعالى... .

“(Qissah) Tersebut di dalam Khazin adalah segala mukmin duduk mereka itu pada hari perang badar atas yang lemah tesorlung dalam segala tapak kaki manusia dan segala unta dan adalah segala musyrikin itu telah mendahului mereka itu duduk pada air Badar, maka berbagi-bagi muslim atas tiada air, padahal setengah mereka itu hadas, dan setengah mereka itu junub, dan mengai mereka itu dahaga maka diwaswaskan akan setengah mereka itu oleh Syaithan, dikatanya kami kata diri kami atas jalan yang sebenar-benarnya dan pada kami Nabi Allah dan kami sekalian aulia Allah ta’ala. . . .”⁹

⁸ Abdurrauf bin Ali al-Fansury al-Jawi, *Alquran al-Karim...*, 85.

⁹ *Ibid.*, 176.

Kutipan di atas menjelaskan bahwa dalam kitab *Turjuman al-Mustafid* Syekh Abdurrauf menguraikan tentang *qissah* dari *asbab al-nuzul* dengan menyebutkan sumber *qissah* yaitu mengambil dari kitab *Lubab al-Ta'wil fi Ma'ani al-Tanzil* yang ditulis oleh Alauddin Abu al-Hasan Ali bin Muhammad bin Ibrahim bin Umar bin Khalil al-Syahi al-Baghdady.¹⁰ Contoh di atas juga menunjukkan bahwa Syekh Abdurrauf tidak hanya menyadur dari *Anwar al-Tanzil wa Asrar a-Takwil* (Kitab Baidawi), seperti yang disangka orang, tetapi juga mengutip dari kitab lain.

Jika dalam bacaan terdapat sesuatu ayat yang di antara para *qurra* terdapat perbedaan cara membaca, Syekh Abdurrauf menguraikan semua model bacaan mereka pada bagian khusus, yang pada umumnya dimulai dengan kata “فائدة” yang juga ditulis dalam kurung. Contoh tentang penjelasan mengenai perbedaan para *qurra* dalam membaca ayat Alquran adalah:

فائدة) فد میتکن إختلاف أنترا سکل قاری یغ تیئک فد ممباچ عوجا مک نافع دان خفص ممباچدی عوجا دغن سکنه یغ لطیفه دغن تیاد تنوین دان تیاد قطع فد وصل دان قالون سرت دوری دغن تنوین فد وصل . . .

“(Faedah). Pada menyatakan ikhtilaf antara segala *Qari* yang tiga pada membaca kata (عوجا) maka Nafi’ dan Khafash membaca dia (عوجا) dengan *saktah* yang *lathifah* dengan tiada *tanwin* dan tiada *qatha’*, pada *washal* dan Qalun serta Duri dengan *tanwin* pada *washal* . . .”.

Pada umumnya dalam menjelaskan tentang bacaan para *Qurra* ini, Syekh Abdurrauf menjelaskan sebagaimana yang diterangkan oleh Baidhawi, tapi bukan menterjemahkannya secara persis, melainkan dengan menggunakan caranya sendiri atau meringkasnya.

Namun perlu diperhatikan bahwa kadang kala kode “فائدة” tidak difungsikan sebagai penjelasan tentang perbedaan bacaan, tetapi juga tentang hal-hal lainnya, seperti penjelasan-penjelasan-penjelasan tambahan mengenai cerita yang dijelaskan dalam ayat. Misal tentang ini dapat diperhatikan pada surat al-Baqarah ayat 84.¹¹

فائدة) فد میتکن أصل حکایة آین بهوا ترسبت ددالم ثعلبی بهوسن الله سبحانه وتعالی

¹⁰ Dikenal dengan istilah Khazin, dan wafat pada tahun 741 Hijrah.

¹¹ Abdurrauf bin Ali al-Fansury al-Jawi, *Alquran al-Karim* . . . , 14.

تله مغمبل جنج اتس قوم بنى إسرائيل ددالم تورة بهوا جاغن ممبونه ستغه مريكتت اكن
 ستغهثن دان جاغن مغلوراكن ستغه مريكتت درفد كمفوغن دان اقبيل ددافت مريكتت
 سورغ درفد قوم بنر اسرائيل دفرسهيا اورغ نسچاي دتبوس مريكتت اكندى كمدين مك
 دمردمهكاكن مريكتت اكندى دان اداله قوم قريظة سات قبيله درفد يهودى برسمله
 ستيا دغن اوس دان نصير سات قبيله درفدا نصارى برسمله ستيا دغن خرج دان اداله
 مريكتت بربونه ٢هن فدماس فرغ فديغ برنام راج سمير مك ممبونه قوم قريظة ايت برسام
 سمفه ستياث اوس دان نصير ايتفون ممبونه برسمله ستياث خرج دان اقبيل غالب مريكتت
 نسچاي دنبساكن مريكتت سكل كنفوغ لاونث دان دكلوركن مريكتت اي درفدثان دان
 اقبيل تراتون سورغ درفد قوم ايت نسچي برهmfون مريكتت منبوسدي دان ممدهكان دي

“Pada menyatakan asal hikayat ini bahwa tersebut di dalam tafsir *Tsa’labi*¹² bahwasanya Allah Swt., telah mengambil janji atas kaum Bani Israil di dalam Taurat, bahwa jangan membunuh setengah mereka itu akan setengahnya, dan jangan mengeluarkan setengah mereka itu akan setengahnya dari pada gampongnya, dan apabila didapati mereka itu seorang dari pada kaum Bani Israil dipersahaya orang, niscaya ditebus mereka itu akan dia, kemudian maka dimerdekakan mereka itu akan dia, dan adalah kaum *Quraidah* satu qabilah Yahudi bersumpah setia dengan *Aus*, dan *Nadhir* satu qabilah daripada *nashara* bersumpah setia dengan *Khazraj*, dan adalah mereka itu berbunuh-bunuhan pada masa perang pada yang bernama Raja Samir, maka membunuh kaum *Quraidah* itu bersama sumpah setianya *Aus*, dan *Nadhir* itupun membunuh bersama dengan sumpah setinya *Khazraj*. . .”

Di atas telah disebutkan bahwa setiap kitab tafsir digolongkan ke dalam metode tertentu dan dalam corak tertentu. Jika ditinjau dari aspek metode penulisannya, kitab *Turjuman al-Mustafid* maka kitab ini dapat digolongkan sebagai kitab yang menggunakan metode ijmal (global). Artinya, dalam penulisan kitab ini Syekh Abdurrauf kurang mengandalkan dan mengembangkan analisis terhadap suatu masalah. Untuk menjelaskan suatu masalah, Syekh Abdurrauf pada umumnya lebih memilih untuk mengutip

¹² Yang dimaksud dengan *Tafsir Tsa’labi* adalah kitab tafsir yang ditulis oleh Abu Ishaq Ahmad bin Ibrahim al-Tsa’labi al-Naisabury yaitu kitab *al-Kasyfu wa al-Bayan an Tafsir Alquran*. Ia seorang mufassir dan *Qurra*, wafat pada tahun 427 H.

dari pendapat dan penjelasan yang terdapat dalam tiga kitab rujukan utamanya yaitu tafsir Bidhawi, tafsir Khazin dan tafsir Tsa'labi. Kutipan tersebut pada umumnya merupakan dalam bentuk kisah dapat ditelusuri melalui riwayat yang jelas. Jika ditinjau dari aspek corak, kitab *Alquran al-Karim wa bihamilihi Turjuman al-Mustafid*, tidak dapat digolongkan dalam sesuatu corak, kecuali corak dakwah, karena secara tersirat dapat dipahami bahwa tujuan dari penterjemahan dan penafsiran Alquran yang diangkat oleh Syekh Abdurrauf, adalah sebagai media untuk membantu umat Islam pada waktu itu dalam memahami kandungan Alquran.

2. *Al-Bayan, tafsir penjelas Alquran al-Karim*

Teungku Muhammad Hasbi ash-Shidiqi menulis dua kitab terjemahan dan Alquran, yaitu tafsir an-Nur dan tafsir al-Bayan yang mempunyai nama lengkap sebagai *Al-Bayan, Tafsir Penjelas Alquran al-Karim* (selanjutnya disebut tafsir Al-Bayan). Tafsir al-Nur ditulis sejak tahun 1952 hingga tahun 1961 di sela-sela kesibukannya mengajar di Fakultas Syariah IAIN dan menjadi anggota konstituante dari partai Masyumi. Sedangkan tafsir Al-Bayan ditulis sejak tahun 1966, sebagai memenuhi permintaan Rabithah Alam Islamy, yang bertujuan untuk membagi tafsir ini secara cuma-cuma kepada masyarakat.

Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy lahir di Lhokseumawe pada 10 Maret 1904. Ayahnya Teungku Husien ibn Muhammad Su'ud, dan ibunya bernama Teungku Amrah binti Abdul Aziz. Pendidikan awal diperoleh dari orang tunya yang juga seorang ulama lokal. Pada tahun 1926 Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy berangkat ke Surabaya untuk belajar di Madrasah al-Irsyad yang dipimpin oleh Syekh Ahmad Soorkati (1874-1943). Kemudian beliau banyak bergelut dengan pendidikan dan pengembangan ilmu pengetahuan Agama Islam dengan menulis buku-buku agama Islam. Atas jasanya tersebut Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy memperoleh dua gelar doktor honoris causa yaitu yang pertama dari Universitas Islam Bandung dan (UNISBA) pada 22 Maret 1975. Kemudian pada tanggal 29 Oktober 1975 memperoleh gelar doktor honoris causa yang kedua dari IAIN Sunan kalijaga Yogyakarta.

Al-Bayan, tafsir penjelas Alquran al-Karim, seperti yang disebutkan dalam pengantarnya, merupakan sebuah terjemahan dan tafsir ringkas, yang

digunakan untuk menjelaskan maksud ayat. Sehingga ayat-ayat Alquran tidaklah diterjemahkan secara harfiah, tetapi dengan menguraikan maksud dari setiap ayat tersebut. Untuk ini Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy menyusun Tafsir al-Bayan dengan terlebih dahulu menjelaskan “khiththah penerjemahan”, sebagai petunjuk kerja beliau dalam menafsirkan ayat, yang berisi beberapa penjelasan berikut:

1. Menerjemahkan makna lafal dan menerjemahkan kata-kata yang dipandang ada, baik di awal, di tengah maupun di akhirnya.
2. Menerjemahkan kata-kata yang mempunyai dua terjemahan dengan lengkap, dengan menyebut terjemahan kedua dalam (.....)
3. Menerjemahkan lafal-lafal yang ditakdirkan, atau kalimat-kalimat pelancar, dalam dua strip -.....-
4. Menterjemahkan makna ayat yang dapat diterjemahkan lebih dari satu macam, lantaran berlainan i'rab dan sebagainya. Terjemahan yang kedua diletakkan di dalam catatan kaki diawali oleh perkataan: “dapat juga diterjemahkan....”.
5. Menerangkan pendapat-pendapat ulama di dalam memaknakan suatu ayat atau kata yang berbeda-beda, di tempat yang dipandang perlu dan penting diberi perhatian, karena kuat dalilnya. Hal ini disebutkan dalam catatan kaki.
6. Menerjemahkan lafal-lafal sifat Allah, Swt. Yang sewazan *fi'il* yang berfaedah “kebanyakan” dan “kesangatan” dengan mengawali terjemahannya dengan “yang sangat” atau “yang sangat banyak”, atau “yang Maha” seperti: *ghafur* = maha pengampun atau sangat pengampun, atau yang banyak mengampuni.¹³

Sebelum menguraikan makna dan tafsir dari ayat-ayat Alquran, Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy terlebih dahulu melengkapi tafsir Al-Bayan dengan penjelasan *ulum Alquran*, yang meliputi beberapa hal yaitu: Hikmah Alquran diturunkan berangsur-angsur, Kemukjizatan Alquran, Nuzul Alquran, Sejarah penghimpunan Alquran, Hukum menerjemahkan Alquran, Nasakh wa al-Mansukh dan beberapa hal lain.

Tafsir al-Bayan terdiri dari dua jilid. Jilid pertama berisi tafsir surat al-Fatihah sampai surat al-Kahfi ayat 74, dan jilid kedua berisi dari surah al-

¹³ Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy, *Al-Bayan, Tafsir Penjelas Alquran al-Karim* (Semarang: Rizki Putra, 2002), xiii.

Kahf ayat ke 75 dan berakhir dengan surah al-Nas. Pada bagian awal dari jilid pertama berisi muqaddimah tafsir al-Bayan yang di dalamnya berisi tentang *ulum Alquran*, yang mencapai 91 halaman isi kitab.¹⁴Kemudian dilanjutkan dengan menguraikan pengenalan terhadap surat al-Fatihah.¹⁵Setelah pengenalan terhadap surat al-Fatihah, barulah penafsiran dimulai yaitu dengan membagi kitab kepada dua bagian. Pada bagian atas diperuntukkan terhadap lokasi penulisan ayat dan terjemahannya. Pada bagian bawahnya, Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy menguraikan tentang segala hal yang berhubungan dengan ayat yang ditulis di atas, sebagai penafsirannya. Jadi penafsiran ayat Alquran dalam tafsir al-Bayan ditulis dalam bentuk catatan kaki. Surat-surat tertentu Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy membuat catatan penutup, yang di dalamnya diuraikan kesimpulan dan kandungan utama dari surat tersebut.

Suatu keistimewaan dari tafsir al-Bayan adalah Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy memisahkan satu ayat atau sekelompok ayat dari setiap surat berdasarkan aspek pembahasannya masing-masing. Jumlah ayat dalam setiap kelompok tidak tertentu, karena didasarkan kepada aspek bahas ayat-ayat tersebut. Pembagian kelompok ini jelas terlihat pada daftar isi setiap surat, di mana setiap kelompok ayat diberi topik tersendiri. Misalnya dapat diperhatikan dalam surat al-Baqarah yang pembagiannya mencapai 100 kelompok. Kelompok ayat pertama dari surat al-Baqarah hanya membahas tentang satu ayat, yaitu ayat dua dengan topik “Alquran Kitab yang sangat sempurna, datang dari Allah untuk menjadi sumber hidayah”.

ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَيْبَ فِيْهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ

Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy menterjemahkan ayat tersebut, “Ini, adalah Al-Kitab (Alquran) yang sempurna, tidak ada yang diragukan tentang kebenaran isinya; yang memberikan petunjuk kepada muttaqin”.¹⁶

¹⁴ Kitab Tafsir Albayan yang penulis teliti adalah *Al-Bayan, Tafsir Penjelas Alquran al-Karim*, yang diterbitkan Rizki Putra Semarang pada 6 September 2002.

¹⁵ Sebagai catatan tambahan disini adalah Teungku Muhammad Hasbi ash Shiddieqy setiap memulia surat, terlebih dahulu menyediakan ruang tulisannya untuk memperkenalkan surat tersebut. Pola ini merupakan pola umum, yang banyak dianut oleh para mufasir lainnya.

¹⁶ Teungku Muhammad Hasbi ash Shiddieqy, *Al-Bayan, Tafsir...*, 11. (Bandingkan dengan terjemahan dalam Tim Departemen Agama RI berikut: “*Kitab (Alquran) ini tidak ada keraguan padanya; petunjuk bagi mereka yang bertaqwa*”).

Kemudian dilanjutkan dengan kelompok dua yang bertopik “Orang-orang kafir dan ganjaran yang diperolehnya” yang berisi ayat 3, 4 dan 5.

الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ (۱) وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ (۲) أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (۳)

Terjemahan ayat di atas menurut Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy adalah: (3). yaitu orang-orang yang mengimani yang gaib dan mendirikan “shalat” dan selalu menafkahkan, di jalan Allah, sebagian rezeki yang telah kami anugerahkan kepada mereka, (4). Dan orang-orang yang mengimani Al-Kitab yang diturunkan kepada engkau dan yang diturunkan sebelum engkau, mereka meyakini dengan tidak ragu-ragu adanya negeri akhirat. (5). Mereka, yang bersifat demikian, itu berketetapan dalam petunjuk dari Tuhan mereka (dapat mempergunakan petunjuk sebaik-baiknya) dan mereka itu adalah orang-orang yang memperoleh kemenangan”.¹⁷

Mengelompokkan ayat seperti yang dilakukan oleh Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy memberikan kemudahan kepada pembaca dalam mencari ayat-ayat yang diperlukan sehubungan dengan persoalan yang dihadapi. Misalnya ketika pembaca ingin mencari ayat tentang “nabi Musa dan Khaidhir”, pembaca dapat mencarinya di dalam daftar isi, yang akan memandunya ke surat al-Kahfi. Penjelasan-penjelasan yang diuraikan dalam tafsir al-bayan ini, Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy merujuk kepada kitab-kitab tafsir yang besar seperti: Tafsir Ibnu Katsir, Tafsir al-Manar, Tafsir al-Maraghy, dan tafsir al-Wadhih.

Jika ditinjau dari aspek metode, kitab tafsir al-Bayan dapat digolongkan sebagai menggunakan metode ijmal (global), di mana dalam menjelaskan ayat-ayat Alquran Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy menguraikan secara global dengan menggunakan riwayat-riwayat yang terdapat dalam tafsir rujukannya, tanpa memberikan analisis secara lebih mendalam. Dalam tafsir al-Bayan juga dapat diamati bahwa corak tafsir yang dituju tidak

¹⁷ Teungku Muhammad Hasbi ash Shiddieqy, *Al-Bayan, Tafsir ...*, 12. (Bandingkan dengan terjemahan dalam Tim Departemen Agama RI berikut: 3. (yaitu) mereka yang beriman kepada yang ghaib, yang mendirikan shalat, dan menafkahkan sebahagian rezki yang kami anugerahkan kepada mereka. 4. Dan mereka yang beriman kepada Kitab (Alquran) yang Telah diturunkan kepadamu dan kitab-kitab yang Telah diturunkan sebelumnya, serta mereka yakin akan adanya (kehidupan) akhirat. 5. Mereka Itulah yang tetap mendapat petunjuk dari Tuhan mereka, dan merekalah orang-orang yang beruntung).

terlalu jelas, namun dari sekian uraian yang dibahas, jelas bahwa Teungku Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy berpegang teguh kepada pemikiran *ahlu al-sunnah wa al-jamah*, bukan syiah atau yang lainnya. Berdasarkan itu penjelasan-penjelasan dari ayat yang dikemukakan digolongkan ke dalam corak aqidah, fikih dan da'wah *ahlu al-sunnah wa al-jamah*. Wallahu a'lam.

3. *Alquran al-Karim, terjemahan bebas bersajak Aceh*

Pada bagian terdahulu dari tulisan ini telah dijelaskan bahwa Syekh Abdurraufseselai menulis kitab tafsir *Alquran al-Karim wa bihamilihit turjuman al-Mustafid* pada tahun 1675. Kitab tersebut ditulis dalam bahasa Indonesia (Melayu lama). Kemudian orang Aceh lainnya yaitu Teungku Muhammad Hasbi al-Shiddiqiy, menulis tafsir al-Bayan, yang juga dalam bahasa Indonesia. Ini menunjukkan bahwa walaupun mereka orang Aceh, tetapi mereka menulis dengan bahasa Indonesia, bukan bahasa Aceh. Dengan demikian terjemahan Alquran ke dalam bahasa Aceh belum pernah ada, sampai lahirnya terjemahan Alquran bersajak dalam bahasa Aceh yang ditulis oleh Teungku Mahjiddin Yusuf, yang publikasinya dilaksanakan oleh Pusat Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Islam (P3KI) IAIN Ar-Raniry-Banda Aceh, sejak April 1993.

Teungku Mahjiddin Yusuf lahir di Peusangan pada tanggal 16 September 1918. Pendidikan formal pertama yang diikutinya adalah di Madrasah al-Muslim Matang Geulumpang Dua, sampai tahun 1937. Kemudian melanjutkan pendidikannya di Normal Islam Padang, sampai tahun 1941. Setelah pulang ke Aceh, beliau menjadi pimpinan al-Muslim. Pekerjaan terakhir sebelum pensiun adalah Kepala PGAN Banda Aceh, yang diemban sampai tahun 1974.

Alquranul-Karim, terjemahan bebas bersajak Aceh, mulai digarap oleh Teungku Mahjiddin Yusuf sejak 25 Nopember 1955, sewaktu beliau berada dalam tahanan di Binjei (Sumatra Utara), atas tuduhan terlibat dalam gerakan D.I (Darul Islam). Terjemahan ini pernah di[publikasikan dalam harian Duta Pantjatjita Banda Aceh pada bulan Januari dan Pebruari 1965. Penerjemahan ini diselesaikan pada tahun 1988, atau tiga puluh tahun sejak penterjemahan dimulai. Menurut beliau, dalam penterjemahan kitab ini beliau merujuk pada Tafsir Alquranal Adhim oleh Ibnu Katsir, tafsir al-Kasyaf oleh al-Zamakhsyari, al-Thabari, Terjemahan Alquran dalam bahasa

Indonesia oleh Mahmud Yunus, HB Jassin dan Alquran terjemahan oleh TIM Departemen Agama RI.

Sebelum dipublikasikan oleh P3KI IAIN Ar-Raniry, *Alquranal-Karim, Terjemahan Bebas Bersajak Aceh*, naskah aslinya terlebih disempurnakan dengan diedit oleh Tim Editor P3KI IAIN Ar-Raniry. Editorial terakhir dilaksanakan pada tahun 2006 dan diluncurkan pada tahun 2007, atas kerjasama dengan Badan Rekontruksi dan Rehabilitasi NAD-NIAS.

Alquran al-Karim, Terjemahan Bebas Bersajak Aceh mempunyai ketebalan sebanyak 976 halaman yang mencakup 30 Juz dari Alquran atau 114 surat. Dalam daftar isinya, setiap surat langsung diterjemahkan dalam bahasa Aceh. Seperti kitab terjemahan Alquranlainnya, pada setiap ayat yang diterjemahkan mesti terlebih dahulu ditulis ayat Alquran secara sempurna, maka demikian juga halnya dengan *Alquran al-Karim, terjemahan bebas bersajak Aceh*. Penulisan teks asli ini sangat penting terutama dalam kitab *Alquranal-Karim, terjemahan bebas bersajak Aceh* ini, karena kalau tanpa teks asli terkadang pemahaman terhadap kandungan asli ayat akan menjadi kabur dan bias.

Seperti namanya yaitu *Alquran al-Karim, terjemahan bebas bersajak Aceh*, maka terjemahan Alquran yang terdapat dalam naskahnya tidaklah merupakan terjemahan langsung ke dalam bahasa Aceh secara harfiah, dan kandungannya hanya bisa dipahami secara maknawi, yang terkadang dalam bentuk majaz dan kinayah.

Untuk memahami terjemahan *Alquran al-Karim, Terjemahan Bebas Bersajak Aceh* terdapat beberapa persoalan yang harus diperhatikan, yaitu:

1. Untuk menyesuaikan dengan irama sajak, penulisnya banyak menambah kata-kata lain, jika dibandingkan dengan teks asli Alquran. Sebagai contoh, dapat diperhatikan dalam penterjemahan ayat-ayat awal dari surat al-Fatihah berikut ini.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Ngon nama Allah lon pubhon surat (Dengan nama Nama Allah, saya mulai surat) *Tuhan hadharat yang Maha Murah* (Tuhan hadharat yang Maha pemurah) *Tuhanku sidrou geumaseh that-that* (Tuhanku satu yang sangat pengasih) *Donya akherat rahmat neulimpah* (Di dunia dan akhirat melimpahkan rahmat)

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

Sigala pujo bandum lat-batat (Segala puji dari semua makhluk) *Bandum nyan meuhad milek potallah* (Semua itu hanya untuk Allah) *Nyang peujeut alam timu ngon barat* (yang menjadikan alam timur dan barat) *Bandum lat-batat peuneujuet Allah* (Semua makhluk ciptaan Allah).

Bandingkan terjemahan tersebut dengan terjemahan oleh Tim Departemen Agama berikut: “1. Dengan menyebut nama Allah yang Maha Pemurah lagi Maha Penyayang. 2. Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam. Dari terjemahan Teungku Mahjiddin Yusuf tersebut terlihat banyak kata tambahan yang pada dasarnya tidak ada dalam terjemahan tersebut, kalau terjemahan itu dipadankan dengan makna harfiah. Kata-kata tambahan tersebut adalah hasil kreatifitas beliau, semata-mata untuk menyesuaikan dengan bait pantun sajak. Namun demikian secara maknawi, kandungan ayat tersebut dapat dipahami bagi orang yang mengerti bahasa Aceh secara baik.

2. Bagi pembaca yang tidak memahami makna sajak dan kurang memahami kandungan fikih Islam dan tauhid, membaca terjemahan ayat ini terkadang dapat menimbulkan kesalahan dalam memahami makna al-Quran, karena terkadang penulisnya dalam menuliskan makna, memaksakan makna tersebut agar sesuai dengan irama sajak.

Misalnya terjemahan yang terdapat dalam surat al-Maidah ayat tiga berikut:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ

Dalam terjemahan bersajak Aceh, ayat di atas diterjemahkan seperti berikut: “*Ka geupeuharem bangke keu gata* (diharamkan bangkai untuk engkau) *Menan cit juga darah yang mirah*” (demikian juga darah yang merah).

Di sini dapat menimbulkan tafsiran yang bias, misalnya kalau darah tersebut tidak lagi merah apakah tidak haram lagi?

Lihat juga sajak dalam menterjemahkan surat al-Zumal ayat 71 berikut:

وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا ۖ حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا فَتَحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ

رُسُلٌ مِنْكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ

Nyang kaphe bandum geuparoh teuma (Orang kafir nanti akan dihalau)
Dalam nuraka geuyu jak bagah (ke dalam neraka disuruh segera)
Meutamon-tamon keunan dum teuka (Berduyun-duyun ke sana mereka datang)
Pinto nuraka teuma geu peuhah (Pintu neraka lantas dibuka)
Ube na pinto mandum geubuka (Semua pintu neraka dibuka)
Le Ureung jaga geutanyong bagah (Oleh orang yang menjaganya langsung ditanya).

Di sini dapat menimbulkan pertanyaan, apakah neraka itu dijaga oleh manusia? Padahal yang dimaksud dengan penjaga di sini adalah para malaikat yang tergolong dalam pasukan Malik Zabaniah.

3. Penulis dan Tim editor *Alquranal-Karim, Terjemahan Bebas Bersajak Aceh* membuat sajak dalam bentuk pantun a/b dan a/b empat baris dalam satu bait. Sistem ini membuat susah ketika menterjemahkan ayat yang panjang, karena untuk menterjemahkan satu ayat dalam bentuk bait pantun, kandungannya terkadang mencapai lebih dari enam bait. Akibat dari banyaknya bait tersebut, bagi orang yang tidak mengerti dasar-dasar bahasa Arab, terjemahan tersebut menjadi tidak dapat dihubungkan dengan teks asli. Bahagian mana untuk teks ayat yang mana? Perhatikan surat al-An'am, ayat 144 berikut di mana terjemahannya mencapai lima bait:

وَمِنَ الْإِبِلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ قُلْ الذَّكْرَيْنِ حَرَّمَ أَمَ الْإِنثَيْنِ أَمَ
كُنتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ وَصَّكُمْ اللَّهُ بِهَذَا فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ
اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ

Unta pih dua lemo pih dua (Unta juga dua dan lembu juga dua)
Takhen toh teuma tacuba peugah (Tunjukkan yang mana)
Dua yang agam got dua inong (Dua yang jantan atau dua yang betina)
Nyang toh yang hareum cuba ci peugah (Yang mana yang haram, coba katakan)
Peu dit nyang mantong di dalam rahim (Apa yang masih di dalam rahim)
Dua yang inong yang golom leumah (dua yang betina yang belum terlihat)
Atawa gata dumna takalon (atau kamu sudah melihat semua)
Watee neukheun nyan bandum

le Allah (Ketika semua itu dikatakan oleh Allah) *Watee neuwasiet dum nyoe bak gata* (Waktu diwasiatkan ini semua pada kalian) *Peuna dum gata watee neupeugah* (Apakah kalian ada pada waktu itu) *Jipeuna-peuna sulet keu Tuhan* (Mereka mengaada-ada terhadap Allah) *So leubeh Lalem Coba tapeugah* (siapa yang lebih dhalim, coba katakan) *Hana yang lalem leubeh nibak jih* (Tiada yang dhalim melebihi mereka) *Sisat sebab jih dum hamba Allah* (Karena dia membuat banyak orang menjadi sesat) *Jiepeusisat gop 'eleme jih tan* (Menyesatkan orang, padahal dia tidak punya ilmu) *Muruka Tuhan keujih that leupah* (Tuhan sangat murka kepadanya) *Teuma di Tuhan han neuputunyok* (Tuhan tak akan menunjuki) *So yang hantem cok ban yang peurintah* (siapa pun yang tidak mau mengikuti perintah). *Han neuputunyok kaom yang lalem* (Tidak akan ditunjuk kaum yang dhalim). *Sabab han jitem turot peurintah.* (sebab mereka tidak mau mengikuti perintah).

Bait-bait pantun di atas mungkin bisa dipahami maknanya, tetapi sukar menentukan ketepatan dari kata-kata yang mana untuk makna yang mana.

4. Sebenarnya yang paling mudah dipahami dari makna suatu ayat dalam bentuk sajak adalah jika satu ayat diterjemahkan ke dalam satu bait pantun. Namun sulitnya adalah ayat Alquran tidak sama panjangnya, sehingga menyulitkan untuk menterjemahkannya dalam satu bait pantun. Sebagai solusi dari kesulitan ini Teungku Mahjiddin Yusuf, memasukkan makna dari satu ayat ke dalam bait pantun dari ayat yang lain. Akibatnya karena terlalu mengejar *buhur* pantun pemaknaan terhadap ayat menjadi campur baur antar ayat. Salah satu contohnya adalah seperti yang terdapat dalam surat al-Mu'minin, ayat 68 dan 69 berikut:

أَقْلَمُ يَدَّبَرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا مَرَّيَاتِ آبَاءِهِمُ الْأُولِينَ

Harusnya makna dari ayat tersebut menurut sajak adalah empat baris yang berikut:

Peue tan dipike narit yang dikhen (Apa tidak dipikirkan kata-kata yang dikeluarkan) *Bak du-dujih kon kalheh geu puegah* (Pada moyangnya dulu juga telah disampaikan) *Atawa du-dujih dilee awai (atau moyangnya, di waktu dulu)* *Goh lom trok sagai geuba peurintah (belum menerima perintah)*

Tetapi dua baris terakhir bait (yang ditulis miring) tersebut digabung dengan bait ayat berikutnya

أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ

(*Atawa du-dujih dilee awai Goh lom trok sagai geuba peurintah*)
Peu han jituri Rasul jih nyan dum (apa mereka tidak mengenai Rasul mereka) *Jeut jiungki dum pu yang geupeugah* (boleh dilihat apa yang dikatakan).

Berdasarkan beberapa kelemahan di atas, maka terjemahan *Alquran al-Karim, Terjemahan Bebas Bersajak Aceh* agak kurang baik kalau dijadikan rujukan dalam pemahaman terhadap Alquran bagi orang awam. Namun sangat baik dan indah bagi orang yang sudah memahami Alquran secara baik terlebih dahulu. Mereka akan dapat menangkap makna kandungan Alquran dengan cara yang baru, dan membuat mereka lebih tertarik untuk mengeksplor kandungan Alquran. Akan tetapi jika pembaca belum mengerti secara mendasar ilmu gama Islam, ditambah dengan pemahaman terhadap bahasa Aceh dan sajak Aceh yang masih kurang kuat, maka sebaiknya tidak menjadi (sekali lagi) *Alquran al-Karim, Terjemahan Bebas Bersajak Aceh* sebagai rujukan.

Bagimanapun *Alquran al-Karim, Terjemahan Bebas Bersajak Aceh* merupakan satu-satunya terjemahan Alquran dalam bahasa Aceh yang mencakup keseluruhan Alquran yang tiga puluh juz. Dalam ini Teungku Mahhjiddin Yusuf, layak memperoleh penghargaan atas hasil karyanya ini.

Secara tersirat dapat ditemukan bahwa manfaat dari penulisan *Alquran al-Karim, Terjemahan Bebas Bersajak Aceh* ini adalah, selain untuk menjadi media informasi dan dakwah Islam kepada masyarakat Aceh, karya ini juga bermanfaat untuk lebih mendekatkan Alquran kepada masyarakat Aceh, yang diaplikasikan dengan menjadikan Alquran sebagai budaya dan memasukkannya ke dalam sastra. Menurut Tim editor “Melalui karya ini penulisnya tidak hanya ingin menyampaikan informasi tentang isi Alquran kepada masyarakat Aceh, tetapi juga ingin mempengaruhi emosi pembaca, dan berusaha mendekatkan makna terjemahan dengan latar

belakang budaya dan lingkungan pembacanya”.¹⁸Manfaat lainnya *Alquran al-Karim, Terjemahan Bebas Bersajak Aceh* adalah ketika masyarakat Aceh, yang pada umumnya penggemar syair Aceh, membawakan pantun-pantun Aceh dalam suatu acara resmi atau tidak resmi, mereka tidak akan terlalu rumit mencari rujukan dalam Alquran, karena semua ayat Alquran telah diterjemahkan secara sastrawi oleh Teungku Mahjiddin Yusuf. Selain itu, Islam yang telah menjadi agama yang dianut oleh masyarakat Aceh belum mempunyai terjemahan Alquran dalam bahasa Aceh, dan keberadaan *Alquran al-Karim, Terjemahan Bebas Bersajak Aceh* mengisi kekosongan ini dan menjadi bukti bahwa Islam di Aceh telah mengalir ke dalam setiap titik kehidupan.

¹⁸ Kata pengantar penyunting, dalam *Alquranul-Karim, terjemahan bebas bersajak Aceh* (Banda Aceh: LP3KI, 2007), xxii



Pemikiran tasawuf ulama Aceh

Tasawuf tergolong sebagai salah satu disiplin ilmu yang dijadikan obyek diskursus panjang di kalangan ahli dan peminat studi keislaman. Diskursus sekurang-kurangnya berkenaan dengan dua dimensi; eksternal dan internal tasawuf. Dimensi eksternal terkait dengan faktor-faktor orisinalitas tasawuf; apakah sebagai sesuatu yang murni dari ajaran Islam, atau sebaliknya yang dipandang berasal dari unsur ajaran lainnya yang dimasukkan ke dalam Islam. Akan halnya dimensi internal yang banyak memicu terjadinya perdebatan panjang terhadap tasawuf adalah adanya konsep-konsep kontroversial yang dikembangkan dari ilmu ini.

Perbincangan di seputar orisinalitas tasawuf agaknya sudah mencapai titik temu yang hampir disepakati. Tasawuf mempunyai landasan ajaran yang otentik di dalam sumber-sumber keislaman seperti Alquran dan hadis. Sekalipun sumber-sumber normatif Islam tersebut tidak mengakomodasi bahasan tasawuf secara eksplisit, namun cukup banyak ayat Alquran¹ dan hadis² yang mengisyaratkan kedekatan manusia dengan Tuhan

¹ Q.S. al-Baqarah: 115 dan 186; al-Anfal: 17; Qaf : 16.

² Salah satunya adalah sabda Nabi; *Man 'arafa nafsahu faqad 'arafa rabbahu.*

sebagaimana inti ajaran tasawuf. Atas dasar itu para ahli berkeyakinan, ajaran Islam memungkinkan tumbuh dan berkembangnya tasawuf walaupun tidak dipengaruhi oleh ajaran agama lain.³Ini artinya, perdebatan di seputar keotentikan tasawuf berpeluang untuk dibatasi dengan mengemukakan fakta teks dan konteks kesejarahan. Lain halnya dengan diskursus tentang konsep-konsep tasawuf, terutama yang bersifat kontroversial, tentu tidak mungkin dipertemukan dengan fakta-fakta seperti disebutkan.

Konsep-konsep tasawuf yang terkesan kontroversial bukan hanya sulit dipertemukan, tetapi juga dipandang tidak perlu diselesaikan. Bahkan konsep tersebut berdampak pada dinamika intelektual dan spiritual umat. Perkembangan tasawuf menjadi sangat pesat justeru karena eksistensi dimensi kontroversialnya. Keadaan ini terjadi di hampir semua wilayah keislaman, termasuk salah satunya di Aceh. Aceh pernah menjadi sebuah wilayah yang menjadi tempat tumbuh dan berkembangnya diskursus tasawuf dalam waktu yang sangat lama. Diskursus paling *massive* terjadi berbarengan dengan masa-masa kejayaan Islam di wilayah ini baik secara politik maupun peradaban. Oleh karena itu, tidak jarang muncul anggapan bahwa kemajuan sebuah wilayah atau bangsa ikut dipengaruhi oleh dinamika intelektual bangsa tersebut. Sebuah bangsa yang terbiasa berpikir leluasa melalui diskursus pemikiran yang intensif biasanya akan mencapai kemajuan. Anggapan ini boleh jadi berlaku secara terbalik; oleh karena sebuah bangsa sudah maju, maka mereka terbiasa berpikir secara lebih leluasa sehingga memicu diskursus pemikiran dalam berbagai bidang.

Sulit agaknya memastikan mana yang menjadi sebab dan mana yang merupakan akibat antara kemajuan dengan dinamika berpikir; sesulit mengidentifikasi mana lebih dahulu ada antara ayam dengan telur. Namun yang pasti, kemajuan sebuah bangsa berhubungan erat dengan dinamika berpikir masyarakatnya. Kemajuan Aceh sebagai sebuah bangsa di masa tertentu dalam sejarahnya terjadi bersamaan dengan tradisi berpikir dinamis yang dibangun tokoh-tokoh intelektual di wilayah tersebut. Tradisi dimaksud di antaranya terlihat pada kemunculan dan berkembangnya sejumlah konsep tasawuf yang sebagian di antaranya memicu perdebatan.

Tulisan ini mengupayakan penelusuran konsep-konsep tasawuf yang dikembangkan para ulama Aceh pada masa wilayah ini mencapai

³ Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), 36.

kejayaannya, dan sedapat mungkin menemukan implikasi dan relevansinya bagi pembentukan *human resources* masyarakat Aceh dalam bidang terkait. Penelusuran dilakukan terhadap karya ulama dalam bentuk tertulis untuk memelihara keaslian konsep dimaksud dalam wujud aslinya. Oleh karena sebagian di antara karya mereka masih dalam bentuk manuskrip, maka penggunaan sumber skunder berupa transkripsi dan transliterasi (alih aksara) agaknya sulit untuk dihindari. Sumber berupa transkripsi dan transliterasi digunakan dengan asumsi bahwa karya-karya tersebut sudah melalui seleksi keilmuan dan dapat dipertanggungjawabkan.

Tasawuf dan dinamika pergumulan intelektual

Perkembangan Islam dalam sejarah tidak hanya berkenaan dengan perluasan wilayah dan pertambahan jumlah penganutnya, tetapi juga yang sangat penting adalah dinamika pemahaman terhadap sumber-sumber ajaran Islam. Perkembangan pemahaman berdampak pada pertumbuhan sejumlah disiplin ilmu yang menjadikan sumber ajaran Islam sebagai obyek kajiannya. Dewasa ini sudah cukup banyak disiplin ilmu yang mengkaji sumber dan ajaran Islam, dan masih berkemungkinan bertambah seiring perkembangan situasi dan kondisi umat.

Salah satu ilmu keislaman yang mandiri dan berkembang pesat adalah tasawuf. Tasawuf merupakan salah satu bidang ilmu keislaman yang memusatkan perhatian pada pembersihan aspek rohani manusia.⁴Tasawuf secara etimologis dihubungkan kepada sekurang-kurangnya lima ungkapan; *shafa*, *shaf*, *ahl al-shuffah*, *sophos* dan *shuf*.⁵ *Shafa* adalah bahasa Arab yang berarti bersih, jernih.⁶ Tasawuf dihubungkan dengan ungkapan *shafa* karena dianggap sebagai sebuah aktivitas yang bertujuan untuk membersihkan dan menjernihkan jiwa sehingga mencapai kesucian. *Shaf* juga bahasa Arab yang artinya adalah barisan atau deretan dalam shalat.⁷ Penggunaan ungkapan ini karena menurut sebagian ahli, orang-orang yang menjalani kehidupan tasawuf yang dikenal sebagai kaum sufi biasanya memilih berdiri di barisan

⁴ Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, Cet. IX (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), 283.

⁵ Harun Nasution, "Tasawuf" dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1995), 161-180.

⁶ Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir, Kamus Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), 783.

⁷ Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir...*, 782.

terdepan dalam pelaksanaan shalat berjama'ah.

Istilah *ahl al-Shuffah* yang juga dihubungkan dengan tasawuf dimaknai sebagai orang-orang yang bertempat tinggal di serambi mesjid Madinah dan menjalani kehidupan sederhana dengan tidur beralaskan *shuffah* (pelana) karena sebagian besar harta mereka ditinggalkan di Mekah ketika ikut berhijrah. *Sophos* adalah bahasa Yunani yang berarti hikmah. Ungkapan ini dipandang berhubungan dengan orang-orang yang menjalani kehidupan tasawuf yang mementingkan hikmah. Selanjutnya, *shuf* artinya adalah kain wol kasar yang sering digunakan oleh kaum sufi karena kesederhanaan mereka dalam menjalani kehidupan. Ungkapan yang disebut terakhir ini dipandang para ahli lebih dapat diterima sebagai asal kata tasawuf.⁸Penerimaan dimaksud didasarkan pada sejumlah bukti kesejarahan bahwa kaum sufi ingin hidup sederhana dan menjauhi keduniaan dan kesenangan jasmani, dan untuk itu mereka hidup sebagai orang-orang miskin dengan memakai wol kasar. Mereka tidak mau mengenakan pakaian mewah yang umumnya digunakan waktu itu seperti sutera.

Pendefinisian tasawuf secara terminologis sesungguhnya sudah dilakukan oleh para ahli, sekalipun sejauh ini masih dipandang belum mampu merepresentasikan tasawuf secara utuh. Beberapa definisi tasawuf yang sangat dikenal dalam literatur para ahli dapat dikemukakan sebagai berikut. Abu Muhammad al-Jariri (w. 211 H) menyebutkan bahwa tasawuf ialah mengerjakan akhlak yang baik dan meninggalkan akhlak yang buruk.⁹Al-Kattani (w. 222 H) mengatakan, tasawuf adalah akhlak, barangsiapa yang bertambah akhlaknya bertambah pula tasawufnya.¹⁰Seterusnya, al-Junaid (w. 279 H) mengemukakan sebuah statemen yang sangat filosofis tentang tasawuf yaitu:¹¹

ذَكَرَ مَعَ اجْتِمَاعٍ وَوَجَدَ مَعَ اسْتِمَاعٍ وَعَمَلَ مَعَ اتِّبَاعٍ

Definisi tasawuf sejauh ini sangat banyak dikemukakan para ahli. Ibrahim Basyuni menghimpun tidak kurang dari tiga puluh definisi tasawuf

⁸ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, jilid II, Cet. XXI (Jakarta: UI Press, 2001), 71-72.

⁹ 'Abd. Al-Karim al-Qusyairi, *al-Risalah al-Qusyairiyyah* (Kairo: Muhammad Ali Shubaih, 1996), 217. Teks aslinya; *الدخول في كل خلق سني والخروج من كل خلق ديني*.

¹⁰ 'Abd. al-Karim al-Qusyairi, *al-Risalah al-Qusyairiyyah*..., 218.

Teks asli: *التصوف خلق فمن زاد في الخلق زاد عليه في الصفاء*.

¹¹ 'Abd. al-Karim al-Qusyairi, *al-Risalah al-Qusyairiyyah*..., 218.

yang beredar dan digunakan para ahli dalam berbagai karya mereka.¹²Secara kategoris, definisi itu menurut Basyuni terbagi atas tiga bagian. *Pertama*, definisi-definisi yang menjelaskan atau menggambarkan tahap *bidayat*, yakni tahap permulaan, yaitu definisi yang menekankan pengertian bahwa tasawuf adalah kecenderungan manusia yang bersifat fitrah untuk mendekatkan diri kepada Allah. *Kedua*, definisi yang mengandung makna *mujahadah*, perjuangan rohani untuk mendekatkan diri kepada Allah. *Ketiga*, definisi yang mengandung arti *mazaqat*, yang berarti rasa, kesadaran rohani, atau pengalaman rohani dekat dengan Allah.¹³Atas dasar itu, Basyuni mengemukakan;¹⁴

التصوف يتقظ فطري يوجه النفس الصادقة إلى أن تجاهد حتى تحظى بمداقات الوصول فالإتصال بالوجود المطلق .

”Tasawuf ialah kesadaran rohani yang bersifat fitrah yang mendorong jiwa manusia yang tulus kepada Allah untuk menempuh perjuangan rohani sehingga memperoleh pengalaman rohani dapat bertemu dan kemudian bersatu dengan Wujud Yang Mutlak itu”.

Sampai di sini terlihat bahwa definisi-definisi tasawuf umumnya menjelaskan sisi tertentu dari tasawuf berdasarkan sudut pandang dan kecenderungan pemberi definisi.¹⁵Sekurang-kurangnya terdapat tiga sudut pandang para ahli dalam mendefinisikan tasawuf. *Pertama*, sudut pandang manusia sebagai makhluk terbatas; *kedua*, sudut pandang manusia sebagai makhluk yang harus berjuang; *ketiga*, sudut pandang manusia sebagai makhluk bertuhan.¹⁶Pemaduan tiga sudut pandang ini berkemungkinan melahirkan sebuah definisi tasawuf, yaitu upaya melatih jiwa dengan berbagai kegiatan yang dapat membebaskan diri dari pengaruh kehidupan duniawi, selalu dekat dengan Allah, sehingga jiwanya bersih dan memancarkan akhlak mulia.¹⁷

Tasawuf merupakan salah satu disiplin ilmu keislaman yang berkembang pesat dalam sejarah umat ini di berbagai wilayah. Kemunculan tasawuf

¹² Ibrahim Basyuni, *Nasy'ah al-Tasawwuf al-Islami* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1969), 25-27.

¹³ *Ibid.*, 28.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (terj.), Sapardi Djoko Damono), *Dimensi Mistik dalam Islam* (Jakarta : Pustaka Firdaus, 1986), xi.

¹⁶ Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam...*, 287-288.

¹⁷ *Ibid.*

secara embrional dianggap sudah terjadi sejak masa-masa paling awal dalam bentuk pengamalan personal. Rasulullah sendiri bahkan dipandang oleh sebagian ahli sebagai peletak dasar bangunan ilmu tasawuf yang tercermin pada perilaku kesederhanaan Beliau.¹⁸ Perilaku dimaksud selanjutnya diikuti oleh sejumlah orang dari generasi sahabat, tabi'in dan seterusnya sehingga tasawuf mengalami formulasi sebagai sebuah bidang ilmu. Atas dasar itu, pengamal tasawuf umumnya meyakini bahwa amalan mereka memiliki akar tradisi dari sunnah. Referensi utama bagi pengamalan mereka adalah Rasulullah yang tentu saja diyakini sebagai sosok yang memiliki otoritas syar'iyah dalam batas-batas tertentu.

Sebagian ahli lainnya menolak pandangan yang menyebutkan bahwa tasawuf sudah ada sejak zaman Rasulullah. Bukti-bukti kesejarahan tasawuf yang otentik umumnya merujuk kepada periode-periode yang lebih belakangan. Generasi tabi'in sering disebut-sebut sebagai periode penting bagi kemunculan tasawuf berdasarkan catatan mengenai keterlibatan sejumlah orang dari generasi ini dalam memunculkan term dan konsep-konsep yang berkenaan dengan tasawuf.¹⁹ Alasan lainnya sehingga tasawuf ditolak sebagai berasal dari Rasulullah karena sumber-sumber normatif seperti Alquran dan sunnah tidak menyinggung persoalan tasawuf secara eksplisit. Tasawuf umumnya hanya didasarkan pada pemahaman terhadap sumber-sumber ajaran dimaksud melalui aktivitas intelektual para ahli.

Dugaan bahwa tasawuf sebagai ilmu yang munculnya belakangan sama sekali tidak menyebabkan kedudukan ilmu ini menjadi lemah. Posisi tasawuf dalam studi keislaman sesungguhnya tidak tergantikan. Ilmu tasawuf bukan sebagai komplementer atau pelengkap bagi progresivitas ilmu-

¹⁸ Hamzah Fansury bahkan berpandangan bahwa tasawuf diajarkan oleh Nabi melalui sabdanya; *al-syari'atu aqwali wa al-thariqatu af'ali wa al-haqiqatu ahwali*. Hamzah Fansuri, *Zinatul Muwahhidin* (terj.), M. Yusuf USA (Banda Aceh: Dinas Kebudayaan, 2005), 46. Ada perbedaan dalam mengidentifikasi judul asli karya Hamzah Fansuri ini. Sebagian ahli menyebutkan; *Zinat al-Wahidin*. Abdul Hadi W.M., *Hamzah Fansury Risalah Tasawuf dan Puisi-puisinya* (Bandung: Mizan, 1995), 17, 18. Dalam manuskrip yang dilampirkan Abdul Hadi W.M. pada bagian apendiks dari bukunya di atas tertulis judul *Zinat al-Wahidin*. Abdul Hadi W.M., *Hamzah Fansuri...*, 172. Sementara itu M. Yusuf USA memberi judul untuk karya Hamzah Fansury dimaksud adalah *Zinat al-Muwahhidin* berdasarkan naskah manuskrip yang dipedomaninya yang juga dilampirkan dalam transkripsi tersebut. Agaknya ada dua versi manuskrip yang dinisbahkan sebagai karya Hamzah Fansury sehingga memiliki dua nama, namun isinya secara keseluruhan tidak berbeda.

¹⁹ Sebut saja misalnya Abu Muhammad al-Jariri (w. 211 H), al-Kattani (w. 222 H) dan al-Junaid (w.279 H). 'Abd. al-Karim al-Qusyairi, *al-Risalah al-Qusyairiyyah...*, 218.

ilmu keislaman lainnya. Tasawuf adalah ilmu yang mandiri dengan bingkai epistemologi yang khas serta memiliki obyek forma tersendiri. Hal yang lebih penting lagi adalah adanya fakta historis bahwa tasawuf menjadi salah satu ilmu keislaman yang dominan pada fase tertentu dari sejarah panjang umat ini. Dominasi perkembangan tasawuf mempunyai implikasi signifikan bagi progresivitas intelektual dan spiritual umat.

Perkembangan tasawuf di Aceh

Perkembangan tasawuf di Aceh diperkirakan berlangsung sejak awal masuk dan berkembangnya Islam di kawasan paling barat Nusantara ini. Perkiraan ini didasarkan pada dua hal: *Pertama*, tasawuf sedang menjadi pemikiran yang dominan di berbagai belahan dunia Islam pada saat masuk dan berkembangnya Islam di Aceh. *Kedua*, warisan intelektual ulama Aceh masa lalu umumnya berkenaan dengan tasawuf, atau sekurang-kurangnya memiliki nuansa tasawuf yang sangat kental.

Sejauh ini sulit sekali memastikan kapan masuknya Islam ke Aceh. Para ahli memiliki pendapat yang beragam. Keragaman pendapat sangat dipengaruhi oleh perspektif yang mereka bangun sehubungan dengan penafsiran terhadap data terkait yang jumlahnya sangat terbatas.

Teori-teori paling awal menyebutkan bahwa Islam masuk ke Indonesia melalui Gujarat pada abad ke-12. Para ahli mendukung teori ini yang diperkuat dengan fakta-fakta sosiologis dan arkeologis melalui tafsiran tertentu. Fakta sosiologis yang mereka ketengahkan di antaranya adalah kesamaan mazhab yang dianut oleh kedua masyarakat tersebut. Kaum muslim Gujarat dan masyarakat Aceh disebut sama-sama menganut mazhab asy-Syafi'iy.²⁰Selanjutnya, fakta arkeologis yang digunakan untuk mendukung pendapat bahwa Islam yang masuk ke Aceh berasal dari Gujarat adalah bentuk batu nisan yang digunakan raja-raja Pasai memiliki kemiripan dengan batu nisan masyarakat Gujarat.²¹Argumen yang disebut terakhir ini sangat lemah karena Gujarat masih merupakan sebuah kerajaan Hindu sampai wafatnya

²⁰ Drewes dan Snouck Hurgronje adalah dua sarjana Belanda yang mendukung teori ini. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, Cet. II (Jakarta: Prenada Media, 2005), 2-3.

²¹ Pendukung teori ini di antaranya adalah RO. Winstedt. Selengkapnya baca Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama...*, 3.

Sultan Pasai yang pertama tahun 1297 M.²²Jika demikian halnya, Islam lebih dahulu berkembang di Pasai dibandingkan dengan Gujarat.

Teori Gujarat dibantah oleh sejumlah ahli yang menyebutkan, kedatangan Islam ke Aceh adalah berasal dari wilayah Arabia.²³Teori Arabia juga meralat masa kedatangan Islam sebagai yang disebutkan dalam teori Gujarat. Pendukung teori Arabia mengemukakan beberapa alternatif waktu kedatangan Islam ke Aceh antara abad VII dan VIII M. Penelusuran catatan kedatangan Islam ke Aceh yang lebih akurat agaknya tidak terlalu perlu diperpanjang pembahasannya di sini. Hal yang paling penting adalah memperoleh kepastian bahwa pada tahun-tahun kedatangan Islam ke Aceh, tasawuf sudah berkembang di berbagai wilayah Islam. Fakta ini dapat menjadi asumsi bahwa Islam yang masuk dan berkembang di Aceh berpeluang memiliki corak tasawuf.

Asumsi seperti disebutkan di atas dapat diperkuat dengan sejumlah analisis para ahli dan peneliti tasawuf yang memandang pelaku utama penyebaran Islam di kawasan nusantara adalah para sufi.²⁴ Diduga kuat, bentuk mistisisme tertentu diperkenalkan di nusantara bersamaan dengan diperkenalkannya Islam.²⁵Islam yang dianut masyarakat muslim Aceh dan nusantara pada masa-masa awal dengan demikian dapat disebut sebagai Islam yang bertipologi tasawuf.

Dominasi perkembangan tasawuf dan pengaruh kaum sufi di Aceh agaknya berlanjut sampai masa kesultanan Aceh mencapai puncak kemajuan. Disebutkan dalam salah satu hikayat yang ditulis atas titah Sultan Iskandar Muda (1607-1636 M), betapa tua muda, kalangan menengah atas, dan bawah sama-sama bergairah mempelajari ilmu tasawuf. Kala itu justru pada saat Kesultanan Aceh Darussalam berada di puncak kejayaannya, dan minat tasawuf tidak menyebabkan kegiatan ekonomi dan perdagangan mundur. Begitu juga kegiatan pendidikan dan pengajaran ilmu-ilmu agama

²² Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama...*, 5.

²³ Arnold dan Crawford termasuk dua di antara sarjana yang mengemukakan teori kedatangan Islam dari Arabia. Sarjana lainnya, Naquib al-Attas termasuk yang paling keras menolak teori Gujarat dengan sejumlah argument yang sangat mendasar. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama...*, 8-9.

²⁴ A.H. Johns menjelaskan bahwa para sufi memiliki jasa besar dalam mengislamkan masyarakat di nusantara karena kharisma dan otoritas magis mereka di samping sikap akomodatif kaum sufi terhadap adap istilah dan unsur-unsur kebudayaan pra-Islam. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama...*, 14-15.

²⁵ C. Snouck Hurgronje, *The Achehnese* (Leiden: Brill, 1906), 9-10 sebagai dikutip Sehat Ihsan Shadiqin, *Tasawuf Aceh* (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2009), 41 dan 46.

dan pengetahuan umum.²⁶Tasawuf yang berkembang pada masa itu ikut memotivasi kesultanan Aceh meraih kemajuan dalam berbagai bidang. Sekurang-kurangnya dapat dipastikan, keberadaan tasawuf di Aceh sama sekali tidak menghambat kemajuan kesultanan Aceh.

Bukti pengaruh dan dominasi tasawuf di Aceh paling akurat adalah fakta keberadaan sejumlah karya para ulama Aceh. Sebagian besar dari karya mereka berisikan penjelasan tentang tasawuf, atau sekurang-kurangnya mempunyai pengaruh tasawuf yang sangat menonjol. Karya-karya ulama Aceh berkenaan dengan tasawuf yang masih dalam bentuk manuskrip berjumlah sangat banyak. Sebagian di antaranya disimpan di perpustakaan, museum dan tempat-tempat penyimpanan pribadi. Perpustakaan Ali Hasjmy di Banda Aceh mengoleksi naskah tasawuf mencapai 47 naskah.²⁷Jumlah ini sesungguhnya sangat besar, mencapai 15 persen dari keseluruhan naskah yang ada. Karya-karya tasawuf juga mendominasi naskah yang tersimpan di perpustakaan kono Dayah Tanoh Abee, mencapai 55 naskah.²⁸Semua catatan ini menunjukkan, tasawuf merupakan studi yang mendapatkan porsi perhatian sangat besar dari para ulama Aceh.

Tokoh-tokoh sufi Aceh yang mengemukakan konsep pemikiran tasawuf dalam sejumlah karya tertulis yang paling terkenal di antaranya adalah Hamzah Fansury, Syamsuddin al-Sumatrany, Nuruddin ar-Raniry dan Abdurrauf as-Singkily.²⁹Empat tokoh sufi ini hidup dan berkarir antara abad ke-16 dan ke-17 M. di mana kesultanan Aceh sedang mencapai kemajuan yang signifikan dalam masa-masa tersebut.

Hamzah Fansury adalah tokoh sufi pertama yang dikenal memiliki karya intelektual dalam bidang tasawuf di Aceh. Ia diperkirakan hidup dan

²⁶ Abdul Hadi W.M. "Keberadaan Tasawuf dan Relevansinya di Indonesia" dalam <http://icasjakarta.wordpress.com/2008/04/02>.

²⁷ Oman Fathurrahman & Munawar Hoilil, *Katalog Naskah Ali Hasjmy Aceh* (Tokyo: C-Dats & Tokyo University of Foreign Studies, 2007), 142-190.

²⁸ <http://www.manassa.org/main/publikasi/index.php?detail=20100802170545>

²⁹Peneliti tasawuf Aceh umumnya merujuk empat nama sufi ini. Tokoh sufi Aceh lainnya jarang disebut dalam sejumlah telaahan disebabkan kesulitan memastikan karya mereka dalam bentuk tertulis. Lihat misalnya Sehat Ihsan Shadiqin, *Tasawuf Aceh...*, 47, 79, 97 dan 117. Pada bagian lain dari bukunya, Sehat Ihsan menyebutkan nama-nama Teungku Disimpang, Teungku Hasan Krueng Kalee, Teungku Mudawali al-Khalidy dan lain-lain tanpa menyertakan nama atau judul karya mereka tentang tasawuf, kecuali berupa tulisan yang sangat terbatas. Sehat Ihsan Shadiqin, *Tasawuf Aceh...*, 140, 143, 147 dan 149.

berkarir antara pertengahan abad ke-16 sampai awal abad ke-17.³⁰Selain sulit memastikan tahun lahir dan wafatnya, para ahli juga tidak sepakat dalam menyebutkan asal-usul dan tempat kelahiran sufi besar dan pujangga ternama ini. Beberapa penggalan syair berikut agaknya dapat dijadikan sebagai rujukan awal untuk melacak asal-usul Hamzah Fansury;

Hamzah nin asalnya Fansury
mendapat wujud di tanah Shahrnawi
beroleh khilafat ilmu yang 'ali
daripada 'Abd al-Qadir Jilani.³¹

Hamzah di negeri Melayu
tempatnya kapur di dalam kayu
asalnya manikam tiadakan layu
dengan ilmu dunia di manakan payu.³²

Hamzah Fansury di dalam Mekkah
mencapai Tuhan di Baitul Ka'bah
dari Barus terlalu payah
akhirnya dijumpa di dalam rumah.³³

Hamzah miskin orang uryani
seperti ismail menjadi qurbani
bukan Ajami lagi Arabi
senantiasa wasil dengan Yang Baqi³⁴

Penggalan-penggalan syair di atas melukiskan bahwa Hamzah Fansury berasal dari Fansur yang dikenal juga sebagai negeri Barus. Negeri tersebut termasuk kawasan Melayu, bukan bagian dari wilayah Arab dan Persia ('ajam). Negeri Barus dikenal sebagai penghasil kapur dari bagian dalam

³⁰ Pendapat tentang tahun lahir dan wafat Hamzah Fansury sangat variatif. Abdul Hadi W.M., *Hamzah Fanshuri Risalah Tasawuf dan Puisi-puisinya* (Bandung: Mizan, 1995), 13 dan 44, terutama pada catatan kaki no. 10.

³¹ Bait ke-47 dari syairnya yang berjudul *Laut Mahatinggi* ditransliterasi oleh Abdul Hadi WM, *Hamzah Fansury, Risalah Tasawuf dan Puisi-puisinya* (Bandung: Mizan, 1995), 142.

³² Bait ke-13 syair berjudul *Burung Pinggai* ditransliterasi oleh Abdul Hadi WM, *Hamzah Fansury...*, 128-129.

³³ Bait terakhir syairnya yang berjudul *Sidang Ahli Suluk* ditransliterasi oleh Abdul Hadi WM, *Hamzah Fansury...*, 126.

³⁴ Bait ke-11 syairnya yang berjudul *Sidang Ahli Suluk* ditransliterasi oleh Abdul Hadi WM, *Hamzah Fansury...*, 122.

kayu tertentu, yang dikenal dewasa ini sebagai kapur barus.

Pemahaman seperti ini lazim beredar di kalangan para ahli. Perbedaan pendapat hanya terjadi berkenaan dengan pemahaman terhadap ungkapan Shahrnawi sebagai terdapat pada bait pertama syair di atas. Syed Naquib al-Attas menafsirkan ungkapan dimaksud sebagai sebuah tempat di Thailand Selatan.³⁵Peneliti lainnya meyakini bahwa Shahrnawi terletak di Aceh, namun tidak diketahui persis di mana tempatnya. Teuku Iskandar menyebutkan bahwa Shahrnawi terletak di Peureulak, Aceh Timur.³⁶Hilmy Bakar Almascaty memaknai Shahrnawi sebagai wilayah Jeumpa atau Bireun sekarang.³⁷Masing-masing pendapat ini tentunya diperkuat oleh argumen tersendiri, terutama dalam menafsirkan ungkapan-ungkapan yang digunakan Hamzah Fansury di dalam karya-karyanya.

Tokoh sufi kedua yang sangat berpengaruh dalam perkembangan tasawuf di Aceh adalah Syamsuddin as-Sumatran yang hidup dan berkarir pada masa Sultan Iskandar Muda. Riwayat hidup dan asal-usul Syamsuddin al-Sumatran relatif lebih banyak diketahui karena tokoh ini mempunyai kedudukan penting di lingkungan istana. Tahun lahirnya memang tidak diketahui secara pasti, namun Syamsuddin wafat tahun 1630.³⁸Syamsuddin as-Sumatran dikenal sebagai murid dan penyebar paham tasawuf Hamzah Fansury. Dalam batas-batas tertentu, Syamsuddin mengemukakan pemikiran orisinilnya selain yang pernah dikemukakan oleh gurunya. Atas dasar itu, Syamsuddin menempati posisi tersendiri dalam perkembangan pemikiran tasawuf di Aceh.

Nuruddin ar-Raniry adalah tokoh sufi ketiga yang berpengaruh besar dalam dinamika tasawuf di Aceh. Ia diperkirakan lahir menjelang akhir abad ke-16 di kota Ranir, India,³⁹ dan wafat pada 21 September 1658.⁴⁰ Pada 6 Muharram 1047 bertepatan dengan 31 Mei 1637. Nuruddin

³⁵ Syed Naquib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansury* (Kuala Lumpur: University Malaya Press, 1970), 11.

³⁶ Teuku Iskandar, *Kesusasteraan Klasik Melayu Sepanjang Abad* (Jakarta: Libra, 1996), 154.

³⁷ Hilmy Bakar Almascaty, *Negeri Asal Syekh Hamzah Fansury* dalam <http://www.scribd.com/doc/12076025/Negeri-Asal-Syekh-Hamzah-Fansury>.

³⁸ Sehat Ihsan Shadiqin, *Tasawuf Aceh...*, 80. Efrizal Nurbai, *Tasawuf Falsafi di Nusantara* dalam <http://filsafat.kompasiana.com/2010/01/19/tasawuf-falsafi-di-nusantara-abad-ke-xvii-m/>.

³⁹ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama...*, 202.

⁴⁰ http://id.wikipedia.org/wiki/Nuruddin_ar-Raniry.

ar-Raniry datang ke Aceh, dan segera saja diangkat sebagai penasehat kesultanan.⁴¹Keterangan-keterangan mengenai riwayat hidup Nuruddin ar-Raniry sejauh ini juga cukup memadai sehingga jarang terdapat perbedaan para ahli.

Tokoh sufi lainnya yang mempunyai pengaruh sangat besar di Aceh adalah Abdurrauf as-Singkily. Ia diperkirakan lahir tahun 1615 dan wafat tahun 1693.⁴² Ketokohan Abdurrauf di Aceh sangat menonjol, tidak hanya dalam bidang tasawuf, tetapi juga dalam bidang fiqh, tafsir dan hadis. Karyakaryanya banyak yang sudah diterbitkan, walaupun sebagiannya masih dalam bentuk manuskrip. Riwayat hidup dan keterangan kesejarahan lainnya tentang Abdurrauf cukup banyak ditemui sehingga tidak terlalu panjang penjelasannya di sini.⁴³Hal utama yang penting dijelaskan di sini adalah pemikiran para tokoh dimaksud serta implikasinya bagi kehidupan social keagamaan masyarakat Aceh. Penyebutan riwayat hidup dilakukan hanya sekilas guna mengenali tokoh terkait secara global.

Corak pemikiran tasawuf ulama Aceh

Pemikiran tasawuf beracu dari konsep dasar bahwa ilmu ini bertujuan untuk mendekatkan diri sedekat mungkin dengan Tuhan sehingga ia dapat melihat-Nya dengan mata hati, bahkan rohnya dapat bersatu dengan Roh Tuhan.⁴⁴Jalan yang ditempuh seseorang untuk sampai ke tingkat sebagaimana disebutkan itu, amat panjang dan rumit. Jalan itu disebut *thariqah* (ungkapan bahasa Arab yang berarti jalan), dan agaknya dari sinilah istilah “tarikah” digunakan dalam Bahasa Indonesia.

Inti *thariqah* adalah penyucian diri yang berlangsung dalam sejumlah tahap. Term spesifik mengenai tahap-tahap dimaksud adalah *maqamat* yang terdiri atas sekurang-kurangnya tujuh; *taubat, wara', zuhud, faqr, shabar,*

⁴¹ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama...*,212. Terkait dengan pengangkatannya sebagai penasehat kesultanan yang begitu cepat, dianalisis Azyumardi sebagai bukti bahwa antara Nuruddin dengan Sultan Iskandar Tsani sudah ada kontak sebelumnya; apakah semasa Iskandar Tsani masih sebagai pangeran di Pahang atau sesudah menjadi menantu Sultan Iskandar Muda di Aceh.

⁴² Oman Fathurahman, *Tanbih al-Masyi, Menyoal Wahdatul wujud, Kasus Abdurrauf Singkel Abad 17* (Bandung : Mizan, 1999), 25.

⁴³ A. Hasjmy, *Syi'ah dan Ahlussunnah Saling Rebut Pengaruh dan Kekuasaan Sejak Awal Sejarah Islam di Kepulauan Nusantara* (Surabaya: Bina Ilmu, 1983), 112. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama...*, 229-230.

⁴⁴ Harun Nasution, “Tasawuf” dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah...*, 161.

tawakkal, dan *ridha*.⁴⁵ Masing-masing dari *maqam* di atas memiliki pengertian secara terminologis yang berbeda dengan pengertiannya secara umum. *Taubat* misalnya, dimaksudkan bukan sekedar menyesali dan meninggalkan dosa besar; tetapi juga mencakupi taubat dari dosa kecil, dari perbuatan makruh, dan bahkan taubat dari hal-hal yang sifatnya *syubhat*.⁴⁶ Oleh karena adanya pengertian spesifik dari sejumlah term yang digunakan dalam tasawuf maka berimplikasi pada munculnya sejumlah konsep yang hanya dapat dipahami dengan cara pandang ilmu tasawuf.

Corak pemikiran tasawuf ulama Aceh pada dasarnya memiliki persamaan, atau sekurang-kurangnya kemiripan dengan pemikiran ulama tasawuf di berbagai belahan dunia Islam sebelumnya. Secara historis, kemunculan tokoh-tokoh sufi Aceh dengan segenap pemikirannya merupakan bagian dari mata rantai perkembangan tasawuf secara umum.

Penjelasan tentang *maqamat* sebagai salah satu tema dasar dan merupakan kata kunci untuk memasuki wilayah kajian tasawuf terungkap dalam karya-karya tasawuf di Aceh. Tokoh sufi paling awal di Aceh, Hamzah Fansury mengakui tujuh *maqam* ruhani untuk penyucian hati demi mencapai tujuan hakiki seorang sufi. *Maqam* pertama adalah *taubat* yang dijelaskan oleh Hamzah dalam beberapa karyanya. Salah satunya adalah *Zinat al-Wahidin*, yang mengakomodasi pembahasan tentang *taubat* pada bagian kedua dengan pernyataan; ‘...adapun permulaan tarikat taubat nashuha dari pada dosa yang hadhir...’⁴⁷

Hamzah mengutip dua ayat Alquran yang berkenaan dengan taubat, yaitu surah 66 ayat 8 dan surah 2 ayat 222. Pembahasan tentang *maqam zuhud* dijelaskan oleh Hamzah dalam ungkapan: “...dan *tarkuddunya*, yakni jangan menaruh harta yang banyak lebih daripada makan dan berkain...”⁴⁸

⁴⁵ Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), 49.

⁴⁶ Harun Nasution, “Tasawuf” dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah...*, 165-166.

⁴⁷ Hamzah Fansury, *Zinat al-Wahidin*, teks asli manuskrip yang dilampirkan pada bagian apendiks buku yang ditulis oleh Abdul Hadi W.M., *Hamzah Fansury...*, 176. Barangkali Abdul Hadi memandang ungkapan *hadhir* pada manuskrip dimaksud kurang tepat sehingga transliterasinya ditulis dengan ungkapan *madhi*. Abdul Hadi W.M., *Hamzah Fansury...*, 69. Hal yang mirip seperti itu terdapat dalam transkripsi M. Yusuf USA, *Zinatul Muwahhidin* (Banda Aceh: Dinas Kebudayaan, 2005), 37. M. Yusuf USA mengakui bahwa teks asli pada manuskrip yang ditranskripsinya adalah adapun amal tarikat pertama taubat seperti taubat nashuha daripada segala dosa yang madi.

⁴⁸ Hamzah Fansury, *Zinat al-Wahidin*, teks asli manuskrip dalam Abdul Hadi W.M., *Hamzah Fansury*, 177. Bandingkan dengan transkripsi M. Yusuf USA, *Zinatul Muwahhidin...*, 38.

Pernyataan ini ditujukan untuk menjelaskan tentang *maqam zuhud* sebagai tahap kedua dalam proses penyucian hati kaum sufi.⁴⁹ Hamzah Fansury agaknya tidak menyebutkan secara eksplisit dua *maqam* selanjutnya, yaitu *wara'* dan *faqr* dalam manuskrip dimaksud, tetapi langsung meloncat kepada *maqam* sabar, tawakkal dan ridha.⁵⁰ Meskipun demikian, dua *maqam* dimaksud diungkapkan dalam beberapa karyanya yang lain seperti syair yang berjudul *Minuman Para Pencinta* dan *Sidang Ahli Suluk*. Penggalan syairnya sebagai berikut:

Birahimu daim akan orang kaya
manakan dapat tiada berbahaya
'ajib sekali akan hati saya
hendak berdekap dengan mulia raya.

tiada kau tahu akan karmamu
terlalu *ghurur* dengan hartamu
nafsu dan syahwat da'im sertamu
'asyiq dan mabuk bukan kerjamu

dunia nin kau sandang-sandang
manakan dapat ke bukit rantang
angan-anganmu terlalu panjang
manakan dapat segera memandang.⁵¹

Setelah menjalani tujuh tahapan di atas, seorang sufi dipandang telah sampai kepada *stasion* yang memungkinkannya mengalami sejumlah pengalaman kesufian. Beberapa pengalaman di antaranya menurut para ahli meliputi *mahabbah* (cinta), *ma'rifah* (pengetahuan), dan *ittihad* (bersatu dengan Tuhan).⁵² *Mahabbah* adalah sebuah konsep yang dikembangkan dari pengalaman kesufian berupa kecintaan yang hakiki kepada Allah. Sufi yang masyhur dalam sejarah tasawuf dengan pengalaman

⁴⁹ Harun Nasution, "Tasawuf" dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah...*, 166. Bandingkan dengan Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam...*, 49.

⁵⁰ Hamzah Fansury, *Zinat al-Wahidin*, teks asli manuskrip dalam Abdul Hadi W.M., *Hamzah Fansury...*, 177-178. Lihat juga transkripsi M. Yusuf USA, *Zinatul Muwahhidin...*, 38-45.

⁵¹ Syair *Minuman Para Pencinta*, bait ke-51, 52, 54 dan 55.

⁵² Harun Nasution, "Tasawuf" dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah...*, 168-171. Bandingkan dengan Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam...*, 90, 121, 142-143.

cinta adalah seorang wanita bernama Rabi'ah al-'Adawiah (713-801 M) di Basrah.⁵³

Pengalaman ma'rifah pertama sekali diungkapkan oleh Zunnun al-Misri (w.860 M).⁵⁴ Ma'rifah adalah anugerah Tuhan kepada sufi dalam bentuk pengetahuan yang diperoleh langsung dari Tuhan. Ma'rifah diperoleh karena seorang sufi mencintai Tuhan dengan ikhlas dan sungguh-sungguh. Karena cinta ikhlas dan suci itulah Tuhan mengungkapkan tabir dari pandangan sufi dan dengan terbukanya tabir itu sufi pun dapat menerima cahaya yang dipancarkan Tuhan dan sufi pun melihat keindahan-Nya yang abadi.

Sebagian sufi merasa belum puas dengan pencapaian ma'rifah. Ia ingin berada lebih dekat lagi dengan Tuhan. Ia ingin mengalami persatuan dengan Tuhan, yang di dalam istilah tasawuf disebut ittihad. Pengalaman ittihad ini diperkenalkan antara lain oleh Abu Yazid al-Bustami (w. 874 M).⁵⁵ Dalam ittihad, seorang sufi mengeluarkan pernyataan yang aneh-aneh menurut sudut pandang kemanusiaan yang diistilahkan dengan *syathahat*. Di antara contoh ungkapan sufi yang tergolong *syathahat* adalah apa yang dikemukakan oleh Abu Yazid al-Bustami:

“Maha Suci Aku, Maha Suci Aku, Maha Besar Aku, Aku adalah Allah. Tiada Allah selain Aku, maka sembahlah Aku.”⁵⁶

Sepintas ungkapan di atas berdampak pada kesimpulan bahwa Abu Yazid mengakui dirinya sebagai Tuhan, dan ini merupakan dosa besar. Dari perspektif tasawuf, apa yang dilakukan oleh Abu Yazid itu dapat dijelaskan bahwa Abu Yazid adalah seorang sufi; jangankan melakukan dosa besar, ia bahkan sudah taubat dari dosa kecil dan *syubhat* sejak mulai memasuki dunia kesufian melalui *maqam* pertama yang bernama *maqam taubat*. Ungkapan-ungkapan di atas hanya meluncur melalui lidah Abu Yazid, padahal sesungguhnya berasal dari Allah. Atas dasar itu, Abu Yazid sesungguhnya tidak menyadari telah mengeluarkan ungkapan-ungkapan tersebut. Seandainya ia menyadarinya, tentu ia tidak akan mengatakannya karena dapat berdampak pada dosa besar.

⁵³ *Ibid.*, 168.

⁵⁴ *Ibid.*, 169.

⁵⁵ *Ibid.*, 170.

⁵⁶ *Ibid.*, 173.

Jika ditelaah lebih jauh, Hamzah Fansury juga memiliki beberapa ungkapan yang senada dengan pernyataan Abu Yazid di atas. Dalam beberapa syairnya, Hamzah mengakui telah bertemu dengan Tuhan, bahkan merasakan telah menyatu dengan-Nya;

Hamzah Fansury di dalam Mekkah
Mencari Tuhan di Baitul Kakbah
Dari Barus ke Qudus terlalu payah
Akhirnya dapat di dalam rumah⁵⁷

Hamzah miskin orang 'uryani
Seperti Ismail jadi *qurbani*
Bukannya 'ajami lagi 'Arabi
Nantiasa *washil* dengan Yang *Baqi*.⁵⁸

Pada bait pertama syair di atas terlihat pengakuan Hamzah Fansury yang dapat menemui Tuhan di dalam rumahnya sendiri. Sedangkan pada bait kedua, ia mengakui sering menyatu dengan Tuhan. Pengakuan-pengakuan ini memiliki kemiripan dengan ungkapan *syathahat* yang meluncur dari Abu Yazid sebagaimana dijelaskan sebelumnya. Dalam karyanya berbentuk prosa, Hamzah Fansury secara tegas menyebutkan proses *ittihad* seorang sufi melalui konsep *tajrid* dan *tafrid*.⁵⁹ Makna *tajrid* ialah tanggal dari dirinya, dan *tafrid* bermakna tunggal dengan Tuhannya.⁶⁰ Seorang sufi yang sudah tanggal dari dirinya dan tunggal dengan Tuhannya menurut Hamzah Fansury, sudah mengalami 'asyiq dan 'mabuk'.⁶¹ Sufi dalam keadaan seperti itu diistilahkan Hamzah sebagai orang berahi yang tidak lagi memiliki rasa takut kepada harimau dan ular; bahkan tidak takut kepada neraka dan tidak menginginkan surga.

Pemikiran tasawuf Hamzah Fansury agaknya tidak sebatas konsep *ittihad* sebagaimana dilukiskan di atas. Hamzah sepertinya juga mengakui konsep-konsep tasawuf lainnya yang lebih mendalam seperti *hulul*, *wahdat*

⁵⁷ Abdul Hadi W.M., *Hamzah Fansury...*, 126.

⁵⁸ *Ibid.*, 122.

⁵⁹ Hamzah Fansury, *Zinat al-Wahidin*, teks asli manuskrip pada bagian apendiks Abdul Hadi W.M., *Hamzah Fansury...*, 194. Hamzah Fansury, *Zinat al-Muwahhidin* (transkripsi M. Yusuf USA), *Zinatul Muwahhidin...*, 86.

⁶⁰ Hamzah Fansury, *Zinat al-Wahidin*, teks asli manuskrip pada bagian apendiks Abdul Hadi W.M., *Hamzah Fansury...*, 194.

⁶¹ *Ibid.*, 87.

al-wujud, dan konsep tentang *insan kamil*.

Konsep *hulul* diperkenalkan pertama sekali oleh Husain ibn Mansur al-Hallaj (858-922 M), yang juga mengaku menyatu dengan Tuhan sehingga ia mengemukakan ungkapan *ana al-Haq* (akulah Yang Maha Benar).⁶² Dalam literatur tasawuf, *hulul* diartikan, Tuhan memilih tubuh-tubuh manusia tertentu untuk bersemayam di dalamnya dengan sifat-sifat ketuhanannya, setelah sifat-sifat kemanusiaan yang ada dalam tubuh itu dihancurkan.⁶³ Sekilas konsep ini juga sangat kontroversial, namun tasawuf mempunyai penjelasan dengan perspektif tertentu.

Manusia menurut perspektif tasawuf mempunyai dua sifat dasar: *nasut* (kemanusiaan) dan *lahut* (ketuhanan). Demikian juga Tuhan mempunyai dua sifat dasar; *lahut* (ketuhanan) dan *nasut* (kemanusiaan). Landasan bahwa Tuhan dan manusia sama-sama mempunyai sifat tersebut dipahami dari hadis yang menegaskan bahwa Tuhan menciptakan Adam sesuai dengan bentuk-Nya.⁶⁴ Hadis ini mengandung arti bahwa di dalam diri Adam ada bentuk Tuhan dan itulah yang disebut *lahut* manusia. Sebaliknya di dalam diri Tuhan terdapat bentuk Adam dan itulah yang disebut *nasut* Tuhan.⁶⁵ Persatuan manusia dengan Tuhan dalam konsep *hulul* adalah bertemunya *lahut* manusia dengan *nasut* Tuhan.

Penjelasan Hamzah Fansury tentang *hulul* ditemukan dalam karya-karyanya, baik dalam bentuk puisi maupun prosa. Ini mengisyaratkan bahwa Hamzah Fansury ikut andil dalam mengembangkan konsep ini. Jasa Hamzah dalam kaitan ini tampaknya sangat menonjol karena keberhasilannya menjelaskan konsep yang pada mulanya susah dimengerti itu menjadi sesuatu yang membumi dan sejalan dengan tradisi kebahasaan masyarakat lokal. Hamzah memilih ungkapan-ungkapan yang mudah dimengerti lalu mengemasnya dalam bentuk syair yang disukai oleh masyarakat. Salah satu syairnya berjudul *Burung Pingai* mengulang-ulang penjelasannya tentang konsep *nasut* dan *lahut*;

⁶² Harun Nasution, "Tasawuf" dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah...*, 173-174.

⁶³ *Ibid.*, 174.

⁶⁴ Hadis dimaksud di antaranya diriwayatkan oleh Bukhari pada urutan ke 5759. Teks selengkapnya: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ

⁶⁵ Harun Nasution, "Tasawuf" dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah...*, 174.

Alam nasut akan hambanya
perisai malakut akan kutanya
duldul jabbarut nama kudanya
menyerang lahut akan kerjanya⁶⁶

Dalam karya prosanya, Hamzah juga memperlihatkan jasanya dalam mempermudah masyarakat memahami konsep *hulul*. Ia menyebutkan bahwa ungkapan *ana al-Haq* yang dikemukakan oleh al-Hallaj itu terjadi dalam keadaan mabuk.⁶⁷ Ungkapan itu bukan disampaikan sesuka hati. Dalam syair berikut terungkap dengan begitu jelasnya bahwa Hamzah sepaham dengan al-Hallaj:

Di laut 'ulya yogya berhanyut
Dengan hidup suwari jangan berkabut
Katakan *ana al-Haq* jangan kau takut
Itulah ombak menjadi laut.⁶⁸

Keyakinan persatuan manusia dengan Tuhan dalam pandangan para sufi juga dijelaskan melalui konsep *wahdat al-wujud* yang dikemukakan pertama sekali oleh Ibn 'Arabi (1165-1240)⁶⁹ dan konsep *insan kamil* yang diperkenalkan antara lain oleh Abd al-Karim al-Jilli (1366-1428).⁷⁰ Dua konsep yang disebut terakhir ini agaknya juga menjadi bagian dari konsep tasawuf yang dikembangkan oleh Hamzah Fansury. Unikinya, di tangan Hamzah kedua konsep tersebut dapat dijelaskan secara berbarengan sehingga terlihat lebih utuh.

⁶⁶ Abdul Hadi W.M., *Hamzah Fansury...*, 130

⁶⁷ Hamzah Fansury, *Zinatul Muwahhidin...*, 88.

⁶⁸ Syair berjudul *Laut Mahatinggi*. Abdul Hadi W.M., *Hamzah Fansury...*, 140.

⁶⁹ *Wahdat al-wujud* adalah konsep yang mengajarkan bahwa alam sebagai makhluk, adalah penampakan diri atau tajalli dari Tuhan. Alam sebagai cermin yang didalamnya terdapat gambar Tuhan. Dengan kata lain, alam adalah bayangan Tuhan. Sebagai bayangan, wujud alam tak akan ada tanpa wujud Tuhan. Wujud alam tergantung pada wujud Tuhan. Sebagai bayangan, wujud alam bersatu dengan wujud Tuhan. Lihat antara lain Harun Nasution, "Tasawuf" dalam Budhy Munawar-Rachman (Ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah...*, 176.

⁷⁰ Dalam konsep *insan kamil* disebutkan bahwa tajalli atau penampakan diri Tuhan mengambil tiga tahap tanazul (turun), ahadiyah, Huwiah dan Aniyah. Pada tahap ahadiyah, Tuhan dalam keabsolutannya baru keluar dari al-'ama, kabut kegelapan, tanpa nama dan sifat. Pada tahap hawiah nama dan sifat Tuhan telah muncul, tetapi masih dalam bentuk potensial. Pada tahap aniah, Tuhan menampakkan diri dengan nama-nama dan sifat-sifat-Nya pada makhluk-Nya. Di antara semua makhluk-Nya, pada diri manusia Ia menampakkan diri-Nya dengan segala sifat-Nya. Harun Nasution, "Tasawuf" dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah...*, 176-177.

Hamzah Fansury mengibaratkan hubungan antara Tuhan dengan alam adalah seperti pohon dan biji; meskipun kelihatannya berbeda, hakikatnya adalah satu. Dalam karyanya *al-Muntahi* ia menulis: "...seperti biji dan pohon; pohonnya dalam sebiji itu, sungguhpun tiada kelihatan, hukumnya ada dalam biji itu".⁷¹

Pada kali yang lain Hamzah menggunakan ungkapan laut dan ombak sebagai ibarat hubungan Tuhan dengan alam semesta. Hamzah menulis dalam *al-Muntahi*: "Laut itu qadim, apabila berpalu, baharu ombak namanya dikata, tetapi pada hakikatnya laut jua karena laut dan ombak esa tiada dua".⁷²

Hamzah Fansury juga memilih matahari, cahaya dan panas sebagai tempat pengibaratkan dimaksud untuk ketiga kalinya agar semakin mudah dipahami; "Seperti matahari dengan cahayanya dengan panasnya, namanya tiga haqiqatnya satu jua".⁷³

Penjelasan Hamzah Fansury tentang konsep *wahdat al-wujud* dan *insan kamil* sesungguhnya cukup sistematis. Ia memulai pembahasan dengan menyebutkan bahwa penciptaan berlangsung dalam lima tahapan; *la ta'ayyun* (tidak nyata), *ta'ayyun awwal* (nyata pertama), *ta'ayyun tsani* (nyata kedua) atau *a'yan tsabitah* (kenyataan yang tetap), *ta'ayyun tsalits* (nyata ketiga) atau *a'yan kharijiyah* (kenyataan yang ada di luar), dan *ta'ayyun rabi' wa khamis ila ma la nihayata lahu* (nyata keempat dan kelima sehingga tidak ada batasnya).⁷⁴

Tahapan *la ta'ayyun*, tidak dijelaskan oleh Hamzah secara rinci karena pada tahapan ini Allah sebagai zat mutlak, tidak bernama, tidak bersifat, dan tidak mempunyai hubungan dengan apapun sehingga tidak bisa diketahui. Atas dasar itulah disebut sebagai *la ta'ayyun* (tidak nyata). Akan halnya pada tahapan *ta'ayyun awwal* (nyata pertama), sudah terdapat empat hal; *'ilm*, *wujud*, *syuhud* dan *nur*. Oleh karena ada *'ilm*, maka nyatalah *'alim* dan *ma'lum*; karena ada *wujud*, maka nyatalah Yang Mengadakan dan yang diadakan; karena ada *syuhud*, maka yang melihat dan dilihat nyata; dan oleh karena ada *nur*, maka yang menerangkan dan yang diterangkan nyata.⁷⁵Semua

⁷¹ Syed Naquib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansury...*, 330.

⁷² *Ibid.*, 331.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ Hamzah Fansury, *Zinat al-Muwahhidin...*, 61-63.

⁷⁵ Hamzah Fansury, *Zinat al-Wahidin*, teks asli manuskrip pada bagian apendiks Abdul Hadi W.M., *Hamzah Fansury...*, 185.

yang menjadi nyata dimaksud disebutkan oleh Hamzah Fansury sebagai *a'yan tsabitah* atau disebut juga sebagai *suwar al-'ilmiyyah* atau *haqiqat al-asya* atau *ruh idhafi* dan termasuk pada tahapan *ta'ayyun tsani* (nyata kedua).⁷⁶ Selanjutnya, pada tahapan *ta'ayyun tsalits* (nyata ketiga) terciptalah ruh insan, hewan dan tumbuhan. Kemudian pada *ta'ayyun rabi'* dan *ta'ayyun khamis* (nyata keempat dan kelima) tercipta jasmani semua makhluk. Dalam kaitan ini Hamzah Fansury menegaskan, bahwasanya *'ilm, wujud, syuhud* dan *nur* tidak bercerai dengan semua *ta'ayyun*; karena jika tidak ada yang empat ini, maka yang empunya *ta'ayyun* tidak dapat ber-*ta'ayyun*. Atas dasar itu, wujud alam sekalian adalah wujud Allah.⁷⁷

Penjelasan-penjelasan Hamzah Fansury di atas memperlihatkan bahwa konsep *wahdat al-wujud* yang diperkenalkan Ibn 'Arabi sudah disintesakan dengan konsep *tajalli* Tuhan versi al-Jilli, serta diperkaya dengan analisis dan rincian dari Hamzah sendiri. Pemaduan konsep yang disertai analisis dan rincian menyebabkan konsep-konsep dimaksud menjadi mudah dipahami. Di sinilah agaknya keunggulan Hamzah sehingga ilmu tasawuf yang diajarkannya mendapat tempat di berbagai kalangan masyarakat. Tasawuf pernah menjadi ilmu yang paling populer di tengah masyarakat Aceh, dan disebutkan bahwa Hamzah Fansury memainkan peran penting dalam hal ini.

Pemikiran Hamzah Fansury sebagaimana disebutkan di atas selanjutnya dikembangkan oleh Syamsuddin al-Sumatrani. Lima tahapan penciptaan yang diajarkan Hamzah Fansury direformulasi dan dimodifikasi oleh Syamsuddin al-Sumatrani dan mengistilahkannya sebagai martabat tujuh. Martabat tujuh agaknya menjadi konsep tersendiri di tangan Syamsuddin al-Sumatrani meskipun substansinya sama dengan uraian Hamzah Fansury tentang *ta'ayyun*, plus beberapa penambahan.

Martabat tujuh mencakup *martabat ahadiyah*, *martabat wahdah*, *martabat wahidiyah*, *martabat alam arwah*, *martabat alam mitsal*, *martabat alam ajsam* dan *martabat alam insan*.⁷⁸ Substansi *martabat ahadiyah* adalah sama dengan tahapan *la ta'ayyun* pada konsep Hamzah Fansury, di mana Tuhan adalah Zat Mutlak yang tidak dapat dikenali karena belum memiliki

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ Sehat Ihsan Shadiqin, *Tasawuf Aceh...*, 91-93 sebagaimana dikutip dari Sangidu, *Wahdatul Wujud Polemik Pemikiran antara Hamzah Fansury dan Syamsuddin as-Sumatrani dengan Nuruddin ar-Raniry* (Yogyakarta: Gama Media, 2003), 67-68.

nama, sifat dan hubungan. Demikian pula dengan *martabat wahdah* sama persis dengan tahapan *ta'ayyun awwal* dalam pemikiran Hamzah Fansury, bahwa Allah bertajalli melalui sifat-sifat yang empat; *'ilm, wujud, syuhud* dan *nur*. Bedanya, Syamsuddin menyebutkan secara eksplisit, tahap ini adalah tahap Nur Muhammad atau Hakikat Muhammad yang merupakan sebab terjadinya alam.

Persamaan antara Hamzah Fansury dan Syamsuddin al-Sumatrani juga terjadi pada penjelasan tentang *martabat wahidiyah* dan *martabat alam arwah* yang semakna dengan *ta'ayyun tsani* dan *ta'ayyun tsalits* pada konsep Hamzah Fansury. Perbedaan baru terjadi ketika pembahasan berkenaan dengan *martabat alam mitsal* yang dipandang Syamsuddin sebagai perantara alam *arwah* dan alam *jism*. Hamzah Fansury menggabung *ta'ayyun rabi' dan khamis* sebagai tahap penciptaan jasmani semua makhluk. Syamsuddin as-Sumatrani memisahkannya sehingga tahapan *ta'ayyun rabi'* ia kategorikan sebagai *martabat alam mitsal*, dan *ta'ayyun khamis* sebagai *martabat alam ajsam*. Selanjutnya Syamsuddin menambah satu tahapan yang diistilahkan dengan *martabat alam insan*, di mana Tuhan mengalami *tajalli* pada manusia. *Tajalli* Tuhan yang sempurna terjadi pada manusia pilihan yang diistilahkan dengan *insan kamil*.

Sampai di sini terlihat bahwa penjelasan-penjelasan Syamsuddin al-Sumatrani tentang *wahdat al-wujud* mengikuti sepenuhnya pada acuan yang dikemukakan oleh Hamzah Fansury. Dampaknya, pemikiran tasawuf dengan *frame* yang disebutkan itu semakin berkembang di Aceh melalui Syamsuddin as-Sumatrani. Perkembangan dimaksud mulai mengalami ganjalan setelah Nuruddin ar-Raniry berupaya membendungnya dan menganggap ajaran tasawuf yang sudah berkembang itu mengandung kekeliruan bahkan menyesatkan.

Nuruddin ar-Raniry mengemukakan sejumlah pandangan dan analisisnya terhadap pemikiran tasawuf yang dikembangkan Hamzah Fansury dan Syamsuddin as-Sumatrani sebagai paham sesat. Dalam salah satu karyanya, Nuruddin ar-Raniry menulis:

...dan lagi kata mereka itu, *al-'alam huwa Allah, huwa al-'alam*, bahwa alam itu Allah dan Allah itu alam. Setelah sudah demikian itu, maka disuruh raja akan mereka itu membawa tobat daripada iktikad yang kufur itu. Maka dengan beberapa kali disuruh raja jua akan mereka

itu membawa tobat, maka sekali-kali tiada ia mau tobat, hingga berperanglah mereka itu dengan penyuruh raja. Maka disuruh oleh raja akan bunuh mereka itu, dan disuruhnya himpulkan segala kitab karangan guru mereka di tengah medan mesjid yang bernama Baiturrahman. Maka disuruh oleh raja tunukan segala kitab itu.⁷⁹

Nuruddin ar-Raniry mengemukakan sekurang-kurangnya terdapat lima hal yang sangat mendasar pada pemikiran tasawuf yang dikembangkan Hamzah Fansury dan Syamsuddin as-Sumatrany sehingga dapat dipandang sebagai sesat, atau sekurang-kurangnya, kufur. Lima hal tersebut dapat dikemukakan sebagai berikut:

Pertama, gagasan Hamzah Fansury tentang tahapan penciptaan alam semesta melalui *tajalli* Tuhan hingga tercipta *Nur Muhammad* sebagai cahaya pertama dan sempurna, menurut ar-Raniry tidak berbeda dengan keyakinan kaum Majusi dan Brahmanisme. Hal ini dinyatakan ar-Raniry dalam salah satu karyanya yang berjudul *Tibyan fi Ma'rifat al-Adyan*;

“...ketiga thaifah daripada majusi itu bernama Sumaniyyah. Adalah mereka itu menyembah tiap-tiap cahaya daripada matahari dan bulan dan bintang dan api dan barang sebagainya. Seperti katanya adalah sekalian cahaya itu daripada suatu cahaya jua dahulu daripada dijadikan Allah segala makhluk. Maka tatkala dijadikan Allah segala perkara itu, jadi bercerailah segala cahaya itu; yaitu pada penglihatan mata jua, tetapi pada hakikatnya sekalian cahaya itu suatu jua, yaitu Nur Allah. Demikianlah I'tiqad Hamzah Fansury. Katanya dalam kitab *Asrar al-'Arifin* bahwa cahaya yang pertama-tama cerai daripada zat Allah itu Nur Muhammad. Maka daripada perkataan ini cenderung kepada mazhab Tanasukiyah, dan serupa dengan kata falasifah bahwa adalah Haq ta'ala itu suatu *jauhar* yang *basith*. Dan demikian lagi I'tiqad Watsaniyyah yang daripada kaum Barahimah dan Samiyyah yang mendiami negeri Tubbat. Dan seperti I'tiqad kaum Hululiyah yang mendiami negeri Halwaniyyah dan benua Hindustan. Demikianlah I'tiqad mereka itu...”⁸⁰

⁷⁹ Nuruddin ar-Raniry, *Fath al-Mubin*, sebagai dikuti A. Hasjmy, *Syi'ah dan Ahlussunnah*, 109.

⁸⁰ Kutipan pada teks yang dilampirkan dalam Syed Naquib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansury...*, 478. Oman Fathurahman, *Tanbih al-Masyi, Menyoal Wahdat al-Wujud...*, 37.

Kedua, Nuruddin ar-Raniry memandang konsep *wahdat al-wujud* yang dikembangkan Hamzah Fansury sebagai paham sesat (*dhalalah*);

...katanya bahwa segala *arwah* dan segala sesuatu itu daripada suku-suku Allah dari karena Ia berbuat dan menjadikan segala sesuatu. Maka perbuatannya dan yang demikiannya itu jadi daripada-Nya dan kembali pula kepada-Nya jua. Maka segala *makhlukat* itu suku-suku daripada Allah. Inilah mazhab Hamzah Fansury dan Syamsuddin al-Sumatrani yang *dhalalah* keduanya...⁸¹

Ketiga, konsep *wujudiyah* yang dikembangkan Hamzah Fansury menurut Nuruddin ar-Raniry adalah paham sesat karena mengajarkan bahwa Tuhan adalah wujud absolut tanpa sifat. Hamzah Fansury melukiskan wujud Tuhan:

“...yakni tatkala bumi dan langit belum ada. Arasy dan kursi belum ada. Semesta sekalian pun belum ada. Apa jua yang pertama?Yakni yang pertama Zat semata, sendiri-Nya, tiada dengan sifat, tiada dengan Asma-Nya, itulah Yang Pertama. Adapun nama Zat itu Huwa...”⁸²

Keempat, Nuruddin Ar-Raniry memandang Hamzah Fansury dan muridnya, Syamsuddin As-Sumatrany mengembangkan paham kemakhlukan Alquran. Paham ini menurut Nuruddin adalah kufur sebagaimana dijelaskan berikut:

“...Syahdan. Lagi pula i'tiqad kaum Qadariyah...dan setengah daripada mereka itu i'tiqadnya bahwa Quran itu makhluk. Maka i'tiqad yang demikian itu kufur...inilah i'tiqad wujudiyah Hamzah Fansury. Katanya dalam kitab *Asrar al-'Arifin* bahwa kalam Allah yang dibawa Jibrail itu dapat dikata akan dia makhluk. Maka i'tiqad yang demikian itu kufur...”⁸³

Kelima, Nuruddin ar-Raniry berpandangan, konsep wujudiyah mengajarkan bahwa alam ini adalah *qadim*, bertentangan dengan akidah Islam:

“...kesembilan kaum Jahmiyah Zanadiqiyyah namanya. Adalah i'tiqad

81 Syed Naquib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansury...*, 478-479.

82 Hamzah Fansury, *Asrar al-'Arifin*, dalam Syed Naquib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansury...*, 239-240.

83 Kutipan pada teks yang dilampirkan dalam Syed Naquib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansury...*, 482-483.

mereka itu dan katanya bahwa alam itu *qadim* dan *ma'dum* itu satu jua; dan Allah ta'ala tiada *ma'dum*. Maka inilah i'tiqad Hamzah Fansury dan Syamsuddin al-Sumatrani dan segala yang mengikut keduanya. Maka i'tiqad yang demikian itu kufur...”⁸⁴

Penentangan Nuruddin Ar-Raniry terhadap pemikiran Tasawuf Hamzah Fansury mempunyai implikasi sosial dan keagamaan yang signifikan. Signifikansinya terutama ketika Sultan ikut campur tangan dalam menangani masalah dimaksud. Keikutsertaan Sultan dilukiskan di antaranya oleh Nuruddin ar-Raniry yang berdampak pada pemusnahan kitab-kitab yang ditulis oleh Hamzah Fansury dan Syamsuddin as-Sumatrany, serta penjatuhan hukuman mati kepada pengikutnya.⁸⁵

Dampak lebih jauh dapat diperkirakan, masyarakat mulai bersikap kritis dan selektif dalam memilih ajaran tasawuf yang dipelajari dan diamalkan. Hal ini di satu sisi dapat menghambat perkembangan pemikiran dalam bidang tasawuf, namun di sisi lain dapat mendorong sejumlah orang untuk mempelajari tasawuf secara lebih intensif.

Salah satu tokoh yang dipandang sangat terinspirasi oleh peristiwa di atas adalah Abdurrauf al-Singkily. Tokoh ini berupaya mendapatkan pelajaran tasawuf dari sumber-sumber yang sangat otoritatif waktu itu. Ia bahkan disebut-sebut membawa kasus perdebatan pemikiran tasawuf di Aceh ke dunia internasional melalui sejumlah pertemuannya dengan para sumber otoritatif tersebut.⁸⁶Dari pengembaraan intelektualnya Abdurrauf as-Singkily memperoleh pengetahuan yang mendalam sehingga mampu menyikapi diskursus pemikiran tasawuf yang disulut Nuruddin ar-Raniry. Abdurrauf as-Singkily tidak setuju dengan cara-cara yang dilakukan Ar-Raniry dalam menghujat paham tasawuf yang dikembangkan Hamzah Fansury dan Syamsuddin as-Sumatrany, meskipun ia juga tidak menegaskan persetujuannya dengan paham dua tokoh sufi di atas.

Konsep-konsep tasawuf yang diperkenalkan Hamzah Fansury dan Syamsuddin as-Sumatrany agaknya sudah mencapai titik kulminasi perkembangan tasawuf di Aceh. Kemunculan tokoh lain sesudah mereka dapat dikatakan

⁸⁴ *Ibid.*, 483.

⁸⁵ Azyumardi Azra, *Jaringan ulama...*, 219.

⁸⁶ *Ibid.*, 238.

tidak melahirkan gagasan baru yang bersifat orisinil. Meskipun demikian, posisi Abdurrauf as-Singkily dalam konteks ini sangat penting. Ia memberikan sejumlah analisis terhadap konsep-konsep tasawuf yang dihujat Nuruddin ar-Raniry secara proporsional. Tuduhan sesat dan kufur terhadap Hamzah Fansury dan pengikutnya ditolak.⁸⁷ Abdurrauf As-Singkily bahkan memandang hal ini sebagai bagian dari *ghibah* dan pelakunya tentu akan berdosa.⁸⁸

Di antara penyebab kekufuran Hamzah Fansury dan pengikutnya menurut Nuruddin ar-Raniry adalah konsep *wahdat al-wujud* yang dikembangkan mereka. Konsep ini mengajarkan bahwa alam adalah bayangan Tuhan sehingga antara Tuhan dengan alam tidak terpisahkan.⁸⁹ Abdurrauf as-Singkily menolak pengidentikan Tuhan dengan alam karena betapapun miripnya suatu bayangan dengan benda aslinya, ia tetap berbeda dengan benda tersebut.⁹⁰ Artinya, betapapun alam adalah bayangan Tuhan, ia tetap bukan Zat Tuhan. Abdurrauf as-Singkily tidak menolak *wahdat al-wujud* sebagai sebuah konsep dalam tasawuf, melainkan meluruskan kekeliruan pemahaman sebagian orang terhadap konsep dimaksud.

Persoalan-persoalan tasawuf kontroversial lainnya juga mendapat perhatian intensif dari Abdurrauf as-Singkily. Konsep penyatuan manusia dengan Tuhan sebagai dikemukakan oleh Hamzah Fansury yang merujuk al-Hallaj tidak secara serta merta ditolak. Hamzah Fansury mentolerir ungkapan-ungkapan yang menunjukkan penyatuan manusia dengan Tuhan karena diungkapkan dalam keadaan *mabok* dan *berahi* sebagaimana sudah disinggung di atas. Bagi Abdurrauf as-Singkily, ungkapan-ungkapan itu harus disikapi secara hati-hati. Kehati-hatian diperlukan karena ungkapan tersebut mengandung makna yang tidak umum, sehingga jika dipahami secara lahiriah saja, akan menjerumuskan seseorang kepada kekafiran.⁹¹ Intinya, Abdurrauf as-Singkily tidak menuduh seseorang telah menjadi kafir akibat

⁸⁷ Abdurrauf ibn Ali al-Jawiy al-Fansury, *Tanbih al-Masyi* (Teks manuskrip), 44. Naskah ini sudah ditranskripsi dan diterjemahkan oleh Oman Fathurahman dan diakomodasi pada bab keempat dari bukunya. Oman Fathurahman, *Tanbih al-Masyi, Menyoal Wahdatul wujud, Kasus Abdurrauf Singkel Abad 17...*, 90-162.

⁸⁸ Abdurrauf ibn Ali al-Jawiy al-Fansury, *Tanbih al-Masyi* (Teks manuskrip), 44.

⁸⁹ Syed Naquib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansury...*, 331.

⁹⁰ Oman Fathurahman, *Tanbih al-Masyi, Menyoal Wahdatul wujud, Kasus Abdurrauf Singkel Abad 17...*, 54.

⁹¹ Abdurrauf ibn Ali al-Jawiy al-Fansury, *Tanbih al-Masyi* (Teks manuskrip), 7-8.

mencucapkan kalimat-kalimat aneh ketika mengalami *syathahat*. Kekufuran akan terjadi jika ucapan itu dipahami secara lahiriah.

Peran Abdurrauf as-Singkily sangat penting dalam mempertahankan tasawuf serta konsep-konsep yang terdapat di dalamnya sebagai bagian dari khazanah intelektual dan spiritual umat. Tasawuf boleh jadi akan ditinggalkan oleh masyarakat Aceh akibat fatwa Nuruddin ar-Raniry. Sekurang-kurangnya, konsep tasawuf tertentu yang dipandang menyesatkan atau membawa seseorang kepada kekufuran mungkin akan diberantas habis-habisan seandainya tidak mendapatkan analisis yang proporsional dari Abdurrauf as-Singkily. Konsep-konsep tersebut bahkan semakin *legitimate* karena dalam batas-batas tertentu, mengalami pemurnian di tangan Abdurrauf al-Singkily.

Sulit agaknya memastikan bahwa Abdurrauf menolak pemikiran tasawuf yang dikembangkan sebelumnya di Aceh, terutama konsep-konsep yang dinisbahkan kepada Hamzah Fansury dan Syamsuddin as-Sumatrany. Dalam hal tertentu, Abdurrauf As-Singkily dipastikan mempunyai banyak kesamaan pemahaman dengan kedua tokoh sufi dimaksud. Ketika menjelaskan pemikirannya, Abdurrauf as-Singkily banyak merujuk pendapat Ibn 'Arabi yang menjadi sumber utama bangunan pemikiran tasawuf Hamzah Fansury dan Syamsuddin al-Sumatrany.

Salah satu konsep tasawuf yang dirujuk kepada Ibn 'Arabi dan menjadi bagian dari intensitas perhatian Abdurrauf As-Singkily adalah berkenaan dengan Nur Muhammad. Bagi Hamzah Fansury dan Syamsuddin as-Sumatrany, konsep Nur Muhammad merupakan bagian penting dari teori besarnya mengenai *tajalli* Tuhan di alam semesta. Abdurrauf as-Singkily memposisikan konsep Nur Muhammad untuk mempertahankan urgensi syari'ah dalam memahami dan mengamalkan tasawuf. Melalui konsep ini, Abdurrauf as-Singkily menyatakan bahwa alam tidak diciptakan dari tiada, melainkan diciptakan dari rahmat Allah. Dari rahmat-Nya inilah, menurut Abdurrauf al-Singkily, Allah menciptakan alam berdasarkan pengetahuan-Nya di zaman azali secara tertib. Dan yang pertama diciptakan Allah adalah Nur Muhammad. Abdurrauf mendasarkan pendapatnya pada salah satu hadis Nabi yang diriwayatkan oleh Jabir; Wahai jabir, sesungguhnya sebelum menciptakan segala sesuatu, Allah menciptakan cahaya Nabimu dari cahaya-Nya.⁹²

⁹² *Ibid.*, 16.

Abdurrauf as-Singkily kemudian melanjutkan, ketika hendak menciptakan makhluk lainnya, Allah membagi Nur Muhammad itu kepada empat bagian. Dari bagian pertama Ia ciptakan pena, dari bagian kedua Ia ciptakan *lauh*, dari bagian ketiga Ia ciptakan *'arsy*, dan dari bagian keempat, Ia bagi kembali menjadi empat bagian. Dari bagian pertama Ia ciptakan *hamlat al-'arsy*, dari bagian kedua dan ketiga Ia ciptakan *kursi* dan malaikat, dan bagian keempat dibagi lagi menjadi empat bagian. *Bagian pertama*, Diciptakan langit, bagian kedua Diciptakan bumi, *bagian ketiga*, Diciptakan surga dan neraka, dan bagian keempat dibagi lagi menjadi empat bagian. Dari bagian pertama Ia menciptakan cahaya penglihatan orang-orang mukmin, dari bagian kedua, cahaya hati mereka, dari bagian ketiga Ia menciptakan cahaya kemanusiaan.⁹³

Berdasarkan pernyataan ini dapat dipahami bahwa konsep Nur Muhammad menduduki posisi penting dalam pemikiran tasawuf Abdurrauf as-Singkily dalam menjelaskan penciptaan alam. Dari konsep ini, dibangun pula pemahaman bahwa Nabi Muhammad adalah sosok manusia utama, dan karenanya manusia mesti mengikuti ajaran syari'at yang dibawanya. Pemaduan konsep tasawuf dan syari'at dilakukan Abdurrauf as-Singkily untuk menghindari kemungkinan pengabaian syari'at dalam pemahaman dan pengamalan tasawuf.

Tasawuf berkembang di Aceh sejak masa-masa awal perkembangan Islam di wilayah ini. Perkembangan tasawuf mencapai puncaknya berbarengan dengan pencapaian Kerajaan Aceh Darussalam sebagai salah satu imperium Islam terbesar di Asia Tenggara abad ke-16 dan ke-17 M. Kemajuan tasawuf di Aceh ditandai oleh intensitas diskursus para ahli dalam bidang dimaksud sehingga melahirkan sejumlah konsep pemikiran yang kreatif dan inspiratif. Konsep-konsep tasawuf yang dikembangkan ulama Aceh memiliki corak yang unik, sekalipun substansi ajarannya tidak jauh berbeda dengan tasawuf yang berkembang di wilayah Islam lainnya. Keunikan tasawuf Aceh sangat dipengaruhi oleh kemampuan para pengembangnya yang berhasil melakukan sintesis terhadap sejumlah konsep dengan bahasa dan budaya lokal. Tasawuf dengan demikian menjadi ilmu yang membumi dan akrab dengan kehidupan masyarakat Aceh sehari-hari.

Konsep-konsep tasawuf yang dikemukakan para ulama atau tokoh sufi

⁹³ *Ibid.*, 17.

Aceh merupakan warisan kesejarahan yang tidak ternilai harganya. Sebagian dari warisan itu terakomodasi dalam lembaran-lembaran manuskrip yang tidak diterbitkan. Kondisi ini menimbulkan kekhawatiran terhadap kesinambungan eksistensi konsep tersebut pada masa-masa mendatang. Eksistensi teks secara fisik sulit dipertahankan karena berbentuk manuskrip yang sangat berpeluang rusak dan musnah. Demikian pula halnya dengan eksistensi konsep yang dikandung teks-teks tersebut akan sulit bertahan karena jumlah pembaca teks dimaksud sangat terbatas. Harus diakui, sejauh ini konsep-konsep tersebut sudah memberikan dampak intelektual dan spiritual umat yang sangat berarti. Dengan kondisi teks sebagaimana diutarakan di atas, sulit untuk berharap agar konsep-konsep tasawuf gagasan ulama atau tokoh sufi Aceh mempunyai implikasi serupa di masa-masa mendatang.



Pemikiran ulama Aceh pascakemerdekaan RI

Abuya Muhammad Wali Al-Khalidy

Dalam menjalankan sistem pendidikan Dayah, Muhammad Wali (Muda Wali) menggunakan dua sistem. *Pertama*, Sistem qadim. Sistem pendidikan yang telah dijalankan oleh para ulama sebelumnya, yakni dengan menekankan agar kitab-kitab yang dipelajari mesti khatam. Tugas guru hanya membaca, menerjemahkan dan menjelaskan sepiantas lalu makna yang terkandung di dalamnya. Menurut beliau sistem ini kita umpamakan seperti naik bus pada malam hari, yang kita lihat hanyalah jalan yang disorot oleh lampu bus saja. Walaupun perjalanannya panjang dan banyak yang kita lihat tetapi hanyalah sekedar jalan yang diterangi oleh lampu bus tersebut sedang di kiri kanannya kita tidak melihatnya. *Kedua*, Sistem madrasah. Sistem ini para pelajar sudah menggunakan bangku dan papan tulis. Pada sistem kedua ini tidak ditekankan pada khatam kitab, tetapi harus banyak diskusi untuk pendalamannya. Sebagai contoh, apabila pelajaran fiqh yang dibaca adalah kitab *Tuhfah al-Muhtaj syarah Minhajul Thalibin*, maka yang dibaca hanya sekitar 10 baris saja, dilanjutkan dengan pembahasan pada matannya,

syarahnya serta hasyiahnya serta pendalaman berdasarkan dalil-dalilnya baik dari Alquran, Alhadis ataupun disiplin ilmu lainnya. Ini memang memakan waktu yang lama, tetapi bila para santri terbiasa dengan sistem ini maka akan menghasilkan pemahaman yang mendalam dalam ilmu kitab kuning. Rupanya kedua sitem ini sangat menarik sehingga banyak santri yang berdatangan ke Dayah Darussalam dari berbagai penjuru tanah air.

Syekh Muhammad Wali telah mengamalkan ilmunya penuh keyakinan. Pukul 6.00 pagi beliau mengajar semua santri mulai dari tingkat yang paling rendah sampai yang paling tinggi. Di sini terbuka pintu bagi semua santri untuk menanyakan segala sesuatu tentang lafaz yang beliau baca. Pukul 9.00 pagi setelah sarapan dan salat dhuha beliau menagajar pada tingkat yang lebih tinggi yang terdiri dari para dewan guru. Kitab yang dibaca adalah *Tuhfah Al Muhtaj, jam`ul jawami`* dan kitab besar lainnya sampai waktu ashar. Sesudah ashar beliau juga menyediakan waktu bagi siapa saja yang berminat mengambil ilmu dari beliau. Dalam mengajar juga tercatat Syekh Muhammad Wali sangat disiplin sehingga dalam kondisi sakitpun beliau tetap mengajar. Pernah pada satu kali pada saat beliau sakit, para murid beliau sepakat untuk tidak mendebat beliau, tetapi hanya mendengarkan penjelasan dari beliau. Rupanya hal ini membuat beliau marah, kenapa para murid beliau tidak mendebat beliau. Pertanyaan dan debatan dari murid mrid beliau rupanya menjadi obat yang sangat mujarab bagi beliau. Pada setiap bulan Ramadan Syekh Muhammad Wali mengadakan khalwat (sulok) bagi masyarakat yang dimulai sejak sepuluh hari sebelum Ramadan sampai hari raya idul fithri. Ada yang berkhalwat selama 40 hari ada juga yang 30 hari dan ada juga yang mengambil 20 hari. Selain dalam bulan Ramadan, khalwat juga diadakan dalam bulam Rabiul awal selama 10 hari. Demikian juga pada bulan Zulhijjah selama 10 hari semenjak tanggal satu sampai 10 Zulhijjah.

Dalam bidang politik Muhammad Wali tercatat juga salah seorang tokoh PERTI yang tidak setuju dengan gerakan DI/TII. Pada ttanggal 18 November 1959 dalam suatu rapat umum di Labuhan Haji Muhammad Wali mengharamkan pemberontakan tersebut. Ia menyatakan siap memberi bantuan dengan segala kemampuannya. Menurut Muhammad Wali para ulama sangat kecewa kenapa pemberontakan ini tidak dimusyawarahkan terlebih dahulu dengan para ulama-ulama besar di Aceh. Menurut

pandangan politiknya kebijakan Pemerintah Orde Lama (ORBA) memang kurang benar namun harus ditanggapi secara arif bukan secara kekerasan. Guna menghindari eksekusi negatif gerakan DI/TII beliau membentuk pasukan barisan Pedang Panjang. Tujuan lain dari kehadiran pasukan ini untuk menjadi keamanan di lingkungan Dayah Darussalam dari kemungkinan-kemungkinan masuknya gerakan DI/TII. Sebagai salah seorang tokoh PERTI yang berkedudukan sebagai penasehat pada lembaga ini, Muhammad Wali telah memberi pengaruh besar di tingkat lokal maupun Nasional. Oleh karena itu, pada tahun 1957 melalui Menteri Agama K.H. Mansur Presiden Soekarno mengundang Muhammad Wali ke istana Bogor untuk menghadiri konferensi ulama se-Indonesia. Salah satu agenda penting yang dibahas dalam rapat ini adalah membuat rancangan untuk memberikan gelar *Ulul Amri* kepada Presiden Soekarno. Muhammad Wali satu-satunya ulama yang menyetujui pemberian gelar tersebut dengan catatan harus ditambah dengan *Adh-Dharuri Bisy-Syawqah*. Usulan beliau ini telah mendapatkan dukungan secara aklamasi dari peserta rapat.

Teungku Abdul 'Aziz Samalanga (Abon)

Memulai karirnya sebagai pemimpin dayah dari tahun 1958 sampai dengan tahun 1989. Semenjak dayah Lembaga Pendidikan Islam (LPI) MUDI Masjid Raya berada di bawah kepemimpinannya, banyak perubahan terjadi, terutama menyangkut tentang kurikulum pendidikan yang semula tidak terlalu fokus pada ilmu-ilmu alat (bantu) seperti ilmu mantik, ushul al-fiqh, bayan, ma'ani, dan lain-lain. Selain dari aktifitas di dayah, Abon juga membuka pengajian mingguan di Jeunieb. Aktifitas pengajian ini dikenal dengan sebutan *Balee Hameh*, karena pengajian diadakan seminggu sekali pada setiap hari Kamis.

Keahlian Abon yang sangat menonjol adalah dalam bidang ilmu mantik sehingga Abon digelar dengan al-Mantiki. Abon sangat disiplin dan memiliki semangat luar biasa dalam mengajar, sehingga dalam keadaan beliau sakit pun beliau tetap mengajar. Maka tidak heran jika dalam nasehatnya, ia selalu mengamanatkan kepada murid-muridnya untuk selalu belajar-mengajar (*beut-seumeubeut*).

Sebuah informasi mengatakan bahwa Abon pernah mengikat komitmen dengan Abu Tanoh Mirah (Teungku H. Abdullah), dan Abu Tu Min

Blangbladeh (Teungku Muhammad Amin). Dalam komitmen itu Abon akan konsisten mencetak kader-kader dayah sehingga keberadaan dayah akan merata di seluruh Aceh. Menurut Abon, idealnya dayah harus ada di setiap kecamatan. Berpijak pada komitmen ini, Abon menjadi sangat konsisten menjalankan program pendidikan di dayah MUDI Mesjid Raya. Para santri dituntut disiplin belajar dan tidak diizinkan nyantri sambil sekolah. Secara tegas Abon menolak santri yang ingin mondok sambil bersekolah di luar dayah karena mengganggu disiplin belajar di dayah. Belakangan larangan ini dipahami secara lebih luas, sehingga para santrinya meyakini bahwa Abon juga melarang santrinya kuliah di perguruan tinggi.

Di sisi lain, Abon sangat membenci paham Wahabiyah sehingga dalam pengajarannya beliau tidak pernah bosan mengurai kesesatan paham tersebut. Bahkan hampir setiap hari Abon menyinggung tentang kesesatan paham tersebut yang telah melancarkan pembunuhan terhadap para ulama *sunni* di tanah haram dan jazirah Arab. Kala itu ada beberapa dosen di IAIN Ar-Raniry yang menurut Abon mengembangkan ajaran wahabiyah. Kiranya hal ini menimbulkan sikap anti IAIN dalam diri Abon sehingga beliau melarang santrinya kuliah di IAIN.

Larangan ini bukan berarti sikap anti perubahan atau mempertahankan ortodoksi, tapi lebih sebagai upaya memelihara akidah santri yang masih lemah dari kegoncangan. Buktinya Abon tidak mencela beberapa orang santri yang dipandang telah siap dan cakap untuk kuliah di perguruan tinggi. Sebagai contoh dapat disebut Alm. Abu Kasim TB, (pimpinan Dayah Istiqamah Bireuen) dan Teungku Ghazali Mohd. Syam (mantan Ka.Kanwil Depag Aceh) yang kuliah di IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh. Meski keduanya telah kuliah, tapi masih diterima dengan tangan terbuka oleh Abon.

Semasa hidupnya, Abon telah banyak memberikan kontribusi sosial kemasyarakatan, di samping aktifitas dakwah melalui majelis pengajian, Abon juga ikut serta terlibat dalam pembangunan fisik. Misalnya keterlibatan langsung beliau dalam pembangunan jalan menuju perkebunan di Gampong Gle Mendong Samalanga. Abon juga memprakarsai penggarapan kembali sawah yang telah terlantar selama bertahun-tahun agar menjadi produktif lagi. Bersama murid-muridnya dan masyarakat, Abon menata kembali perkebunan dan persawahan telantar, semua beliau lakukan demi menghidupkan perekonomian masyarakat.

Dalam dunia perpolitikan, Abon pernah memberi dukungan kepada partai PERTI. Abon memilih partai tersebut karena partai ini berlatarbelakang paham *ahlussunnah wal jama'ah*. Dari semua aktifitas yang dilakukan Abon, tidak ada yang lebih utama bagi beliau selain mengajar. Alokasi waktu untuk kegiatan ekonomi atau politik diatur dalam skedul yang tidak mengganggu jadwal mengajar. Kristalisasi dari sikap inilah yang mendasari beliau untuk selalu berpesan kepada murid-muridnya di mana pun dan dalam kondisi bagaimana pun tetap mengutamakan belajar-mengajar. Ia menaruh harapan kelak ketika murid-muridnya meninggalkan dayah ini kembali ke gampong halamannya masing-masing dapat mendirikan dayah walau hanya bermodal sebuah balai di depan rumah. Pesan tersebut telah menjadi doktrin yang menjiwai pemikiran murid-murid beliau.

Teungku H. Mahmud ibn Usman (Abu Rawang)

Dalam keorganisasian PUSA, Abu Rawang termasuk salah seorang komisariss yang terdiri dari; Teungku Muhammad Amin Alu, Teungku Abdul Wahab Seulimeum, Teungku Abdullah Ujong Rimba, Teungku Usman Lampoh Awe, Teungku Abdul Hamid Samalanga, Teungku Muhammad Yusuf Cunda, Teungku Usman Aziz Lhoksukon, Teungku Muhammad Daud Blang Paseh Langsa, Teungku Damanhuri Takengon, dan Teungku Mahmud Simpang Ulim (Abu Rawang). Penasehat organisasi terdiri dari: Teungku Muhammad Amin Di Yon Garot, Teungku Yahya Peudada, dan Teungku H. A. Hasballah Indrapuri, (Sulaiman, M. Isa, 1997: 47).

Setelah mendirikan dayah Abu Rawang menemukan kenyataan kurangnya animo masyarakat sekitar Simpang Ulim untuk belajar di dayah. Menyikapi kondisi ini, Abu Rawang menempuh alternatif lain dengan mendirikan madrasah yang dinamainya Madrasah Adabiyah pada tahun 1931. Tidak hanya masyarakat sekitar Simpang Ulim, murid-murid madrasah ini bahkan datang dari Lhok Sukon (Aceh Utara) dengan kereta api sebagai alat transportasinya.

Guru yang pernah mengajar di Madrasah Adabiyah ini antara lain: Teungku Abdul Latif, Pante Panah, Lhok Nibong, Teungku Mahyiddin, Pucök Alue, Simpang Ulim, Teungku H. Mu'id, Bantayan, Simpang Ulim, Teungku Musa Usman, Simpang Ulim, Teungku Muhammad, Nicah Awe, Simpang Ulim, Teungku Syekh Ibrahim, Tanjung Pura, Sumatera Utara.

Akses mendirikan madrasah di Simpang Ulim terbuka lebar karena Abu Rawang kala itu menjabat sebagai Kepala Kantor Djawatan Agama Atjeh Timur. Jabatan ini dipangku sampai akhirnya ditinggalkan saat Abu Rawang memutuskan naik gunung bersama Abu Beureu-eh (DI/TII, tahun 1953).

Seiring dengan perkembangan Madrasah di Aceh, Madrasah Adabiyah disesuaikan menjadi Sekolah Rendah Islam pada tahun 1953. Lalu sebagai lanjutan, pada tahun 1966 didirikan PGA (Pendidikan Guru Agama) yang kemudian berubah menjadi Madrasah Tsanawiyah (Sekolah Menengah Islam/SMI) pada tahun 1969. Pada masa ini SPP dari siswa dikutip dalam bentuk padi sejumlah 40 kilogram perbulan persiswa, lalu dibagikan kepada guru sejumlah 100 kilogram per orang.

Satu hal yang cukup istimewa pada Madrasah Adabiyah, gurugurunya diberi pembelajaran khusus oleh Abu Rawang. Seorang muridnya, Muhammad Thaib (lahir 1942), mengungkapkan bahwa para guru Adabiyah mengikuti pengajian pada Abu Rawang setiap hari seusai salat subuh. Kitab rujukannya menggunakan kitab *Minhaj al-Talibin*, *Fathul Mu'in*, dan *Fathul Wahab*.

Sekembalinya dari pendidikan di Ie Leubeu, Teungku Mahmud Usman menghadapi beberapa praktek khurafat dalam masyarakat antara lain: *tulak bala*, wujudiyah yang mengajarkan zikir *rateb la ilaha illa ana, peh situek* (memukul belarak, bagian pelepah pinang yang lebar) dalam peringatan kenduri maulid, dan *meuratöh/niyahah* (meratapi orang meninggal).

Tulak bala merupakan ritual yang biasa dilakukan masyarakat pada hari Rabu terakhir dalam bulan Safar. Bulan ini dipandang sebagai bulan bala karena Nabi Muhammad jatuh sakit dalam bulan ini, sakit yang mengantarkan kewafatan beliau. Oleh karena itu masyarakat melakukan ritual *tulak bala* di pinggir pantai, pinggir sungai, alur, dan ada pula yang melaksanakannya di bawah pohon besar agar terhindar dari bala.

Keberadaan praktek khurafat semakin parah dengan adanya paham wujudiyah di sekitar Simpang Ulim. Pada tahun 1950, aktifitas kelompok wujudiyah ini dipusatkan di Gampong Matang Perlak, Lhok Nibong yang secara berjamaah berzikir dengan lafal *la ilaha illa ana*. Sayangnya jamaah ini diikuti oleh masyarakat awam yang belum memiliki bekal keilmuan yang cukup untuk mengamalkan zikir seperti ini. Akibatnya muncul polemik seputar akidah di tengah masyarakat.

Abu Rawang berkonsolidasi dengan tokoh masyarakat dan menghimpun murid-muridnya memberantas praktek khurafat dan wujudiyah ini. Beliau sendiri terjun langsung bersama murid-muridnya melarang dan memberi pemahaman yang benar kepada masyarakat. Jika ada penolakan, beliau tidak sungkan membuka ruang dialog dan diskusi secara terbuka.

Selain itu di tengah masyarakat juga berkembang tradisi *peh situek* (bagian pelepah pinang yang lebar) dalam memperingati maulid. Dalam tradisi ini, masyarakat ramai-ramai berselawat dan meratap, suatu amalan bid'ah yang dengan tegas diberantas Abu Rawang. Ratapan serupa juga dilaksanakan masyarakat dalam kenduri kematian (*meratoh/moe ba-e/niyahah*), tidak hanya oleh pihak keluarga, bahkan ahli ratap dihadirkan dengan upah tertentu. Abu Rawang bersama murid dan pengikutnya menyusun kekuatan guna memberantas bidah dan khurafat seperti ini.

Idealisme, patriotisme dan jiwa militan yang tertanam dalam diri Abu Rawang sudah terlihat dari gerakan berantas khurafat yang dimotorinya. Idealisme ini juga menjadi energi yang selalu menggelorakan semangat pembaharuan dalam diri beliau. Tidak hanya sampai di sini, idealisme juga mengantarkan langkah Abu Rawang untuk bergabung dengan Abu Beureueh dalam barisan Darul Islam di tahun 1953.

Jabatan yang dipangkunya sebagai Kepala Kantor Djawatan Agama Atjeh Timur tidak membuatnya alpa atas apa yang dipandang Abu Beureueh sebagai pelecehan oleh Pemerintah Pusat. Maka semangat perlawanan dalam dirinya pun tersulut. Ia meninggalkan jabatan yang di matanya telah bergelimang ketidakadilan, dan memilih naik gunung sebagai qadhi dalam susunan pemerintahan DI/TII. Di sini ia berharap bisa mengabdikan hidupnya demi keadilan *lillahi ta'ala*.

Dalam gerakan ini Abu Rawang bertugas memeriksa dan mengadili orang-orang yang diduga bersalah oleh Darul Islam. Namun di luar dugaan beliau, ada saja orang-orang yang dieksekusi di luar pengetahuan beliau. Kasus-kasus tertentu yang menyangkut jiwa manusia tidak pernah sampai kepada beliau untuk disidangkan, dan beliau baru mengetahuinya setelah yang bersangkutan terbunuh. Hal ini menyusahkan Abu Rawang karena merasa terkianati, akibatnya beliau terbebani dan mengalami depresi berat.

Hasan Saleh yang sempat mengunjunginya pada masa ini (tahun

1954), menyatakan bahwa depresi yang dialami Abu Rawang tergolong parah sehingga sulit diajak berkomunikasi, bahkan tugas-tugas ibadah juga sering terlupakan. Kala itu Abu Rawang berada di Gampong Blang Seunong dibantu pengikutnya Teungku Lampoih yang setia membacakan *Hikayat Umarmiah* untuknya (Saleh, Hasan, 1992: 266).

Teungku Muhammad Daud Beureu-eh

Sejak tahun 1914 Muhammad Daud Beureu-eh mulai mendidik ummat untuk memerangi penjajahan Belanda dan menghancurkan berbagai bentuk kedhaliman di bumi Aceh. Pada masa itu Belanda sedang gencar menjajah Aceh (kawasan-kawasan tertentu) mereka mendapat bantuan kerja sama dengan Uleebalang. Namun Muhammad Daud Beureu-eh tidak pernah tunduk dan patuh kepada penjajah walaupun semua orang takut kepada mereka ketika itu. Watak keras dan sikap berani yang dimilikinya telah menghantarkannya menjadi seorang ulama dan pemimpin besar untuk ummat di zaman tersebut.

Terhitung dalam kurun waktu dua puluh tahun sejak tahun 1926 sampai tahun 1942, Muhammad Daud Beureu-eh mulai membangun madrasah-madrasah dan mendidik kader Islam di seluruh Aceh secara berencana. Di antara dayah-dayah yang pernah didirikan terletak di Usi Kecamatan Mutiara Timur, di Garot Kecamatan Indra Jaya, di Pekan Pidie Kecamatan Pidie, di Balang Paseh Kecamatan Kota Sigli, di Bireun dan beberapa tempat lainnya termasuk memperkuat keberadaan pendidikan al-Muslim di Matang Gelumpang Dua yang didirikan Teungku Abdurrahman Menasah Meucap (Hasanuddin Yusuf Adan: 2007). Latar belakang pendidikan dayahnya telah berpengaruh terhadap pola pikirnya sehingga banyak di antara ulama-ulama Aceh pada waktu itu yang menaruh simpati dan harapan besar padanya.

Pada tahun 1931 ia mendirikan Madrasah Sa`adah Adabiyah di Sigli. Ia yang dikenal sebagai ulama yang berpendirian tegas sangat sering berbeda pendapat dengan para penguasa, terutama tentang masalah pemerintahan dan agama. Ia sangat anti komunis yang dipandanginya sebagai musuh Islam, karena itu umat Islam diperintahkan supaya menjauhkan diri dari partai komunis Indonesia yang disebut dengan PKI ketika organisasi itu mulai berkembang (Nina M. Armando, 90: 2005)

Dalam pandangan Abu Daud Beureu-eh, Islam itu satu-satunya *al-Din*

yang mampu mengatur kehidupan dunia dan akhirat. Islam juga memiliki sistem hidup yang sangat sempurna dan tidak dapat dipisahkan antara satu sama lain seperti sistem dakwah, pendidikan, kemasyarakatan, ekonomi, kesehatan dan politik. Sementara ulama-ulama tradisional tidak begitu akrab dengan konsep ini, sedangkan intelektual sekular pula suka memisahkan antara Islam dan politik.

Dalam mendidik kader-kader penerus, ia sangat menekankan pendidikan dan berpedomankan penuh kepada Alquran dan Sunnah. Hal ini sesuai dengan pegangan hidupnya sendiri dalam beramal yang senantiasa mengutamakan kedua sumber tersebut. Disebutkan bahwa Abu Beureueh berlawanan prinsipnya dengan ulama-ulama tradisional dalam beberapa amalan yang dipraktekkan dalam masyarakat, misalnya shalat tarawih dua puluh rakaat, qunut pada shalat subuh dan talkin setelah mayat dikebumikan. Menurutnyanya amalan tersebut pernah dilakukan Nabi delapan rakaat shalat tarawih, pernah tidak membaca qunut pada shalat subuh dan tidak pernah ada talkin mayit (Hasanuddin Yusuf Adan, 122:L 2005).

Dengan demikian sangat ramai murid- murid dari kalangan ulama tradisional yang tidak menyenangi Abu Beureueh. Dalam keadaan seperti ini nampak dua kubu di Aceh waktu itu yaitu kader dayah tradisional yang dipimpin ulama dayah tradisional dan kader Abu Beureueh yang terkenal dengan kader pembaharu. Abu Beureueh mendidik kader-kader pembaharunya selepas ia belajar di beberapa dayah di tanah Aceh. Langkah pertama ia membangun sebuah dayah di Usi. Dengan dayah ini, ramai orang jahat di sana yang menjadi baik dan taat kepada Allah. Sangat banyak orang bodoh menjadi pandai, orang yang diperas Uleebalang menjadi terbebas dan juga banyak orang dari luar mendatanginya untuk belajar sehingga dalam waktu yang singkat tempat itu menjadi terkenal.

Selain mengajar mengaji di dayah, Abu Beureueh juga memimpin berbagai pengajian di kawasan lain. Ini dilakukannya setelah melihat berbagai perkembangan di negara-negara luar yang sudah jauh lebih maju dari negaranya sendiri terutama dalam bidang pendidikan. Namun semua itu, tidak terlepas dari dukungan kawan dan rekan seangkatannya seperti Ayah Hamid, TeungkuAbdulllah Ujong Rimba, Teungku Abdurrahman Meunasah Meucap didirikanlah sebuah pendidikan modern yaitu *Madrasah Jamiatutdiniyah* di Garot, *Madrasah Saadah Adabiyah* di Sigli (Agus Budi

Wibowo dkk, 45: 2005). Karena Teungku Beureu-eh berasal dari dayah, maka ia mempekerjakan beberapa guru muda lulusan madrasah modern dari luar Aceh.

Selain Abu Beuru-eh, juga banyak pemimpin dan ulama yang telah mengubah pandangannya terhadap kelembagaan pendidikan Islam untuk ikut mengambil bagian dalam membangun madrasah seperti Tuwanku Raja Keumala membangun sebuah madrasah bernama *Khairiyah* di kompleks Mesjid Raya Koetaraja. Kemudian di Aceh Besar diikuti oleh Teungku Abdul Wahab Seulimem yang mendirikan madrasah bernama *Najdiyah*. Teuku Main, Uleebalang Montasik juga membangun madrasah bernama *Jamiah Diniyah al-Montasiah*. Teungku Hasballah Indrapuri di Indrapuri membangun *Madrasah Hasbiyah*. Madrasah-madrasah tersebut juga mempekerjakan guru-guru yang telah memperoleh pendidikan di luar Aceh.

Banyaknya madrasah yang bermunculan pada saat itu telah membawa dampak perubahan pola pikir masyarakat dalam memahami Islam. Selain itu dengan adanya madrasah-madrasah ini timbul persaingan antara para ulama terutama yang berpaham tradisional dengan yang berpaham pembaharu hingga persoalan khilafiyah. Berawal dari fenomena ini maka timbul kekhawatiran dari pihak ulama Aceh saat itu termasuk Abu Beureu-eh yang pada tanggal 5 Mei 1937 terbentuklah sebuah wadah pemersatu ulama, yakni PUSA (Persatuan Ulama Seluruh Aceh).

Pada acara pembentukan cabang PUSA Langsa tahun 1940, Abu Beureu-eh menyatakan maksudnya membentuk organisasi itu untuk membasmi itiqad yang batil dalam agama yang dapat merusak masyarakat Aceh. Pernyataan ini secara jelas memperlihatkan cita-cita dari organisasi tersebut untuk membentuk masyarakat Aceh yang berwajah Islami, dengan kata lain beban yang dipikul adalah memurnikan ajaran Islam dari segala bentuk tahayul dan kurafat. Usaha memurnikan Islam yang dilakukan PUSA menimbulkan konflik dengan ulama tradisional dan pemimpin-pemimpin tarekat di Aceh. Di satu sisi ulama pembaharu ini berusaha memberantas hal yang mereka anggap takhayul dan kurafat, di sisi lain ulama tradisional masih mengakomodir tradisi lokal yang diamalkan umat Islam Aceh seperti pemujaan kuburan keramat, upacara tolak bala yang dalam persepsi ulama pembaharu dianggap mengotori ajaran Islam. Selain itu ulama pembaharu juga menggugat praktek yang bersifat khilafiyah yang dipertahankan ulama

tradisional.

Hasanuddin Yusuf menyebutkan Abu Beureu-eh dalam menyelesaikan persoalan senantiasa menghindari hal-hal yang menjurus pada perpecahan dengan caranya sendiri, misalnya ia menolak persoalan khilafiyah tanpa memberikan penjelasan, sebab ia tidak mau adanya perpecahan yang disebabkan persoalan furu'iyah dalam masyarakat. Dalam masalah qunut, ia memberikan toleransi bagi siapa yang mengerjakan dan yang tidak mengerjakannya. Demikian juga tarawih ia memberikan kebebasan bagi yang mengerjakan delapan atau dua puluh rakaat, dengan alasan rasul sendiri berbuat demikian. Dalam pelaksanaan shalat jum`at, ia tidak mengulangi khutbahnya dan berpegang kepada satu kali azan setelah khatib selesai memberi salam atas mimbar. Namun ia menghormati tatacara versi ulama tradisional ketika berada di masjid ulama tersebut. Ia juga menolak membayar fidyah dan kafarat orang-orang yang telah banyak meninggalkan shalat. Dan suatu hal yang sangat di bencinya ialah pergi ke orang pintar untuk melihat barang yang telah hilang (*keumalon*) dan menjual air yang telah dibaca (*dirajah*) untuk kesembuhan suatu penyakit. Sungguh ini perkara yang masih juga terjadi sampai saat ini, dan boleh dikatakan sudah membumi di mana saja di Aceh. Barangkali bisa dibayangkan kalau Teungku Beureu-eh masih ada sekarang, tentu ia akan mengambil andil besar dalam mengatasi ini (Hasanuddin Yusuf Adan: 2005).

Perkara-perkara lain seperti tepung tawar atau *peusujuk* dalam istilah orang Aceh, mengadakan kenduri yang tidak ada dasarnya dalam syariat menurutnya, semisal kenduri laut (*kanduri laot*), kenduri sawah (*kanduri blang*), kenduri lorong (*kanduri jurong*) dan seumpamanya juga menjadi sasaran pembaharuannya yang tidak ia izinkan masyarakat untuk melakukannya. Sebaliknya ulama tradisional dengan perkara-perkara tersebut menentang pembaharuan yang dilakukan Abu Beureu-eh, di antara ulama yang menentang itu adalah Teungku Amin Jumphoh dan Teungku Saleh Iboeh. Mereka sangat menentangnya karena tidak sesuai dengan alur pemikiran mereka yang klasik.

Usaha yang lakukan Abu Beureu-eh selama hidupnya telah banyak mandatkan manfaat untuk ummat. Usaha pembangunan yang ia buat dianggap sesuai untuk semua zaman. Ia beramal mengikuti jejak Rasulullah saw., yaitu dengan memulainya dari diri sendiri dan tidak mementingkan

kepentingan pribadi.

Hampir semua orang tahu bahwa untuk menyelesaikan sesuatu proyek seperti membuat jalan, selokan air, membangun masjid, ia tidak pernah menyuruh orang lain bekerja kecuali ia sendiri memulainya dan bekerja bersama mereka. Pada tahun 1968 ketika ia membangun selokan air di Payaroh Teupin Raya, seorang anak perempuannya meninggal dunia, namun ia pulang sebentar untuk tajhiz jenazah kemudian kembali lagi ke Payaroh menyelesaikan pekerjaannya bersama dengan sejumlah masyarakat setempat. Demikian kepribadian beliau dalam hidupnya bersama masyarakat. Sulit atau boleh dikatakan hampir tidak ada lagi seseorang yang menjadi rela berbuat seperti yang dilakukan oleh Teungku Beureu-eh.

Pada tahun 1966, Abu Daud Beureu-eh bersama pengikutnya berkunjung ke Meulaboh dengan tujuan dakwah di beberapa lokasi. Ia diberikan uang satu juta rupiah, namun diambil 250 ribu saja sekedar biaya transportasi dan selebihnya dikembalikan ke panitia yang dikirim melalui pos ke Beureunun untuk biaya pembangunan masjid. Hal ini salah satu figur publik yang dimilikinya sehingga membuat dirinya lebih dikagumi dan disegani oleh masyarakat.

Dalam berbagai aktifitas ia senantiasa membantu dan mendidik masyarakat yang tidak mendapatkan pendidikan, baik selama menjadi ketua PUSA, Gubernur Militer, Gubernur Aceh, maupun sesudahnya. Untuk yang dilakukannya ini mampu menghapus generasi semua buta huruf, kebodohan dan penindasan di bumi Aceh waktu itu. Abu Daud Beureu-eh mampu mendidik masyarakat secara keseluruhan. Dalam prinsipnya kalau hanya anak sendiri saja yang dididik masyarakat akan bodoh, dan sebaliknya kalau masyarakat yang dididik mereka akan pandai dan kapan saja boleh mendidik anak-anaknya jika dibutuhkan.

Apapun yang ia lakukan mencerminkan konsep pembinaan dan pembangunan umat dalam Islam sebagaimana dilakukan Rasulullah. Usaha ini tentu memberikan manfaat bagi masyarakat di Aceh. Faktor-faktor inilah yang menarik perhatian semua pihak termasuk Djuangga Batubara, seorang bekas pengikutnya, dalam buku yang berjudul *Teungku Tjik Muhammad Dawud Beureu-eh Mujahid Teragung di Nusantara*, ia menyebut beliau sebagai Bapak Pembebasan Umat. Jelas kelihatannya bagaimana seorang Daud Beureu-eh melakukan sesuatu kepada masyarakat dengan hati yang

tulus dan ikhlas. Sungguh ini merupakan sebuah tauladan yang boleh dijadikan contoh dari beliau yang barangkali sudah ditinggalkan oleh seorang pemimpin yang sejati.

Teungku Muhammad Hasbi Ash-Siddieqy

Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy pernah mengatakan bahwa banyak umat Islam, khususnya di Indonesia, yang tidak membedakan antara syariat yang langsung berasal dari Allah Swt., dan fiqh yang merupakan pemahaman ulama mujtahid terhadap syariat tersebut. Selama ini terdapat kesan bahwa umat Islam Indonesia cenderung menganggap fiqh sebagai syariat yang berlaku absolut. Akibatnya, kitab-kitab fiqh yang ditulis imam-imam mazhab dipandang sebagai sumber syariat, walaupun terkadang relevansi pendapat imam mazhab tersebut ada yang perlu diteliti dan dikaji ulang dengan konteks kekinian, karena hasil ijtihad mereka tidak terlepas dari situasi dan kondisi sosial budaya serta lingkungan geografis mereka. Tentu saja hal ini berbeda dengan kondisi masyarakat kita sekarang.

Hasbi juga berpandangan bahwa hukum fiqh yang dianut oleh masyarakat Islam Indonesia banyak yang tidak sesuai dengan kepribadian bangsa Indonesia. Mereka cenderung memaksakan keberlakuan fiqh imam-imam mazhab tersebut. Sebagai alternatif terhadap sikap tersebut, ia mengajukan gagasan perumusan kembali fiqh Islam yang berkepribadian Indonesia. Umat Islam menurut beliau harus dapat menciptakan hukum fiqh yang sesuai dengan latar belakang sosiokultur dan religi masyarakat Indonesia. Namun begitu, hasil ijtihad ulama masa lalu bukan berarti harus dibuang sama sekali, melainkan harus diteliti dan dipelajari secara bebas, kritis dan terlepas dari sikap fanatik. Dengan demikian, pendapat ulama dari mazhab manapun, asal sesuai dan relevan dengan situasi masyarakat Indonesia, dapat diterima dan diterapkan.

Menanggapi fenomena ini Hasbi menambahkan, seharusnya ulama mengembangkan dan menggalakkan ijtihad. Hasbi menolak pandangan bahwa pintu ijtihad tidak pernah tertutup, karena ijtihad adalah suatu kebutuhan yang tidak dapat dielakkan dari masa ke masa. Menurutnya, untuk menuju fiqh Islam yang berwawasan ke-indonesiaan, ada tiga bentuk ijtihad yang perlu dilakukan. *Pertama*, ijtihad dengan mengklasifikasi

hukum-hukum produk ulama mazhab masa lalu. Ini dimaksudkan agar dapat dipilih pendapat yang masih cocok untuk diterapkan dalam masyarakat kita. *Kedua*, ijtihad dengan mengklasifikasi hukum-hukum yang semata-mata didasarkan pada adat kebiasaan dan suasana masyarakat di mana hukum itu berkembang. Hukum ini, menurutnya, berubah sesuai dengan perubahan masa dan keadaan masyarakat. *Ketiga*, ijtihad dengan mencari hukum-hukum terhadap masalah kontemporer yang timbul sebagai akibat dari kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, seperti transplantasi organ tubuh, bank, asuransi, bank, air susu ibu, dan inseminasi buatan.

Karena kompleksnya permasalahan yang terjadi sebagai dampak kemajuan peradaban, maka pendekatan yang dilakukan untuk mengatasinya tidak bisa terpilah-pilah pada bidang tertentu saja. Permasalahan ekonomi, umpamanya, akan berdampak pula pada aspek-aspek lain. Oleh karena itu, menurutnya ijtihad tidak dapat terlaksana dengan efektif kalau dilakukan oleh pribadi-pribadi saja. Hasbi ash-Shiddieqy menawarkan gagasan ijtihad jama'i (ijtihad kolektif).

Dalam ijtihad kolektif itu tentu saja anggotanya tidak hanya terdiri dari kalangan ulama, tetapi juga dari berbagai kalangan ilmuwan muslim seperti ekonom, dokter, budayawan, dan politikus, yang mempunyai visi dan wawasan yang tajam terhadap permasalahan yang dihadapi umat Islam. Masing-masing mereka yang duduk dalam lembaga ijtihad kolektif ini berusaha memberikan kontribusi pemikiran sesuai dengan keahlian dan disiplin ilmunya. Dengan demikian, rumusan ijtihad yang diputuskan oleh lembaga ini lebih mendekati kebenaran dan jauh lebih sesuai dengan tuntutan situasi dan kemaslahatan masyarakat. Dalam gagasan ijtihad ini ia memandang urgensi metodologi pengambilan dan penetapan hukum (istinbath) yang telah dirumuskan oleh ulama seperti qias, istihsan, masalah mursalah (maslahat) dan *urf*.

Lewat ijtihad kolektif ini, masih menurut Hasbi, umat Islam Indonesia dapat merumuskan sendiri fiqh yang sesuai dengan kepribadian bangsa Indonesia. Rumusan fiqh tersebut tidak harus terikat pada salah satu mazhab, tetapi merupakan penggabungan pendapat yang sesuai dengan keadaan masyarakat. Memang diakui Hasbi bahwa hukum yang baik adalah yang mempertimbangkan dan memperhatikan kondisi sosial, ekonomi, budaya, adat-istiadat, dan kecenderungan masyarakat yang bersangkutan.

Tapi ia menegaskan sepanjang sejarah tidak terhitung jumlah kitab fiqh yang ditulis oleh ulama mengacu kepada adat-istiadat (*urf*) suatu daerah. Contoh paling tepat dalam hal ini adalah pendapat Imam asy-Syafi'i yang berubah sesuai dengan lingkungan tempat tinggalnya. Pendapat Asy-Syafi'i ketika ia masih di Irak (qaul qadim) telah berubah ketika ia telah di Mesir (qaul jadid). Perubahan ini dikarenakan perbedaan lingkungan dan adat-istiadat kedua daerah.

Selain pemikiran di atas, Hasbi juga melakukan ijtihad untuk menjawab permasalahan hukum yang muncul dalam masyarakat. Dalam persoalan zakat, umpamanya, pemikiran ijtihad Hasbi tergolong moderat dan maju. Secara umum ia sependapat dengan jumbuh ulama yang mengatakan bahwa yang menjadi objek zakat adalah harta, bukan orang. Oleh karena itu, dari harta anak kecil yang belum mukallaf yang telah sampai nisabnya wajib dikeluarkan zakatnya oleh walinya. Dalam kondisi ini Hasbi memandang zakat adalah ibadah sosial yang bertujuan untuk menjembatani jurang antara yang kaya dan yang miskin. Ia berpendapat bahwa zakat dapat dipungut dari non muslim (kafir kitabi) untuk diserahkan kembali demi kepentingan mereka sendiri. Ia mendasarkan pemikirannya pada keputusan Umar ibn al-Khaththab (581-644 M.) khalifah kedua dari Khulafaurasyidin yang pernah memberikan zakat kepada kaum zimmi atau *ahluz zimmah* (orang-orang non muslim yang bertempat tinggal di wilayah negara Islam) yang sudah tua dan miskin saat itu. Umar juga pernah memungut zakat dari orang Nasrani Bani Tughlab. Pendapat ini dilandasi oleh prinsip pembinaan kesejahteraan bersama dalam suatu negara, tanpa memandang agama dan golongannya.

Dalam pandangan Hasbi fungsi sosial zakat sebagai sarana pengentasan kemiskinan, maka prinsip keadilan haruslah diutamakan dalam pemungutan zakat. Ia berpendapat bahwa standarisasi ukuran nisab sebagai syarat wajib perlu ditinjau ulang. Ia memahami ukuran nisab tidak secara tekstual, yaitu sebagai simbol-simbol bilangan yang kaku. Ia menandakan bahwa nisab zakat memang telah diatur dan tidak dapat diubah menurut perkembangan zaman. Akan tetapi, standar nisab ini harus diukur dengan emas yaitu 20 miskal atau 90 gram emas. Menurutnya, emas dijadikan standar nisab karena nilainya stabil sebagai alat tukar.

Sejalan dengantujuannya untuk menciptakan kesejahteraan masyarakat, ia memandang pemerintah sebagai ulil-amri (penguasa pemerintahan di

negara Islam) dapat mengambil zakat secara paksa terhadap orang yang enggan membayarnya. Ia juga berpendapat bahwa pemerintah hendaknya membentuk sebuah dewan zakat (Baitul Mal) untuk mengkoordinasi dan mengatur pengelolaan zakat. Dewan ini haruslah berdiri sendiri, tidak dimasukkan dalam Departemen Keuangan atau perbendaharaan negara. Karena pentingnya masalah zakat ini, ia mengusulkan agar pengaturannya dituangkan dalam bentuk undang-undang yang mempunyai kekuatan hukum.

Professor Safwan Idris

Masyarakat pada umumnya menyangka bahwa Safwan adalah salah seorang ulama yang ahli dalam bidang hukum Islam bukan ahli dalam bidang ilmu pendidikan. Tidak tercatat jumlah pemikirannya yang selalu ia kemukakan tentang bagaimana menjadikan ulama sebagai sebuah komunitas strategis. Pemikiran ini sering ia sampaikan melalui wadah Ishafuddin dimana saat itu ia dipercayakan menjabat ketua II Persatuan Dayah Inshafuddin Aceh dalam dua periode (1986-1991 dan 1991-1996). Bagi Safwan ulama merupakan individu-individu yang harus memberikan kontribusi yang lebih besar dalam mengayomi masyarakat, karena itu ulama perlu dijaga dan mampu menjaga ruh keulamaannya. Pemikiran ini sering ia kemukakan dalam rapat-rapat intern Majelis Ulama Indonesia (MUI) Aceh dan MUI Pusat. Saat itu posisi di MUI pusat sebagai dewan pakar (1999-2005) sedangkan di MUI Aceh sebagai komisi Litbang (1988-1993). Dari pemikiran-pemikiran yang tajam disampaikan oleh Safwan membuat dirinya semakin kuat dan diterima oleh masyarakat. Dari kepercayaan ini Safwan terpilih sebagai ketua umum ikatan persaudaraan haji Indonesia daerah Istimewa Aceh 1989-1994). Sedangkan dalam masalah pendidikan ia diangkat sebagai salah seorang pakar kebijakan pendidikan berkedudukan sebagai wakil ketua II Ikatan Sarjana Pendidikan Indonesia D.I Aceh selama dua kali pemilihan (1995-1993 dan 1993-2000).

Safwan Idris mempunyai pandangan jauh ke depan yang banyak tidak sempat dituangkan di dalam bentuk tulisan. Hal ini sangat disayangkan mengingat semakin sedikitnya ide dan pemikiran original yang muncul di lingkungan civitas akademika yang bisa disebut sebagai terobosan baru dalam pelaksanaan manajemen kampus. Terkadang pemikiran Safwan tidak

mudah untuk dipahami oleh sesama koleganya.

Salah satu penjabaran pemikirannya untuk membawa perubahan positif kampus IAIN Ar-Raniry adalah menghidupkan kembali mesjid Fathun Qarib sebagai pusat berbagai kegiatan kampus dan masyarakat disekitar kampus. Safwan pernah mewajibkan kepada staf dan dosen di lingkungannya untuk salat dhuhur secara berjamaah di mesjid Fathul Qarib, yaitu mesjid IAIN itu sendiri. Setelah salat, secara bergiliran para dosen akan memberikan ceramah singkat kepada jamaah, kegiatan ini terus berjalan sampai akhir kepemimpinannya.

Dalam meningkatkan kualitas pendidikan tinggi dan membawa IAIN Ar-Raniry sebagai salah satu *research university*, Safwan membuka lebar kesempatan bagi para dosen untuk ikut serta dalam berbagai kegiatan professional development bahkan dengan mengirimkan para dosen untuk mengikuti jenjang pendidikan yang lebih tinggi. Pembukaan konsentrasi ilmu baru juga dijalankannya dengan harapan IAIN kedepan mampu bersaing dengan universitas umum lainnya di tanah air. Kecuali itu, Safwan pernah memberikan subsidi kepada setiap alumni IAIN yang ingin melanjutkan pendidikan Magister (S2) pada Program Pascasarjana IAIN yang baru dibuka saat itu. Ia mewajibkan mereka membayar biaya semesteran kuliah 50% dari biaya yang telah ditetapkan.

Perhatiannya terhadap kesejahteraan dosen juga terlihat ketika ia berencana ingin membangun perumahan layak bagi dosen IAIN Ar-Raniry dengan membeli tanah di Lambaro Angan, Aceh Besar. Untuk pembayaran rumah yang akan ditempati, para dosen membayar dengan cara mengangsur cicilan ringan setiap bulannya. Hal ini dilakukannya dengan harapan suatu saat nanti seluruh civitas akademika di IAIN Ar-Raniry bisa memiliki rumah mereka sendiri.

Pemikirannya tentang pengelolaan zakat sebagai media pemberdayaan ekonomi umat tertuang dalam buku yang dikarangnya yang berjudul "*Gerakan Zakat dalam Pemberdayaan Ekonomi Ummat*". Dalam buku ini Safwan mengemukakan pentingnya zakat dalam menggali potensi ummat Islam yang selama ini terkubur. Potensi yang bisa dimanfaatkan oleh umat Islam jika potensi zakat bisa direalisasikan akan mampu meningkatkan kekuatan ekonomi Islam secara signifikan. Karena itulah, kesadaran umat Islam serta keinginan untuk merubah keadaan yang dihadapi sekarang ini menjadi kunci

keberhasilan gerakan zakat. Untuk itu, menurut Safwan, perlu diterapkan metode pendekatan dan pengembangan yang tepat. Demikian bersarnya perhatian tentang zakat, Safwan menuliskan buku, “Pemberdayaan Zakat”. Dalam buku ia menjelaskan tentang pendekatan demokratis dan pendekatan dialogis dalam membumikan gerakan zakat dikalangan umat Islam.

Safwan juga pernah menyampaikan bahwa niatnya untuk memagar lembaga bahasa IAIN dan mengasramakan para mahasiswa-mahasiswa terpilih dari setiap Fakultas untuk dilatih agar bisa belajar di luar negeri. Maka tak heran ketika Safwan berada di atas mimbar di sela-sela pidatonya ia sering kemukakan, alumni IAIN harus mampu bersaing di tingkat nasional bahkan harus *go international*. Selain itu, Safwan juga mencita-citakan membuka pusat Islam pendidikan terpadu dimana para murid diharapkan dapat mengelola dan membiayai biaya operasional pendidikan dari berbagai kegiatan ekonomi di lingkungan pendidikan tersebut. Ide ini akan direalisasikannya di tanah yang dibelinya di daerah Blang Bintang Aceh Besar. Sangat disayangkan ide ini belum sempat terlaksana karena beliau meninggal ditembak di rumahnya pada tanggal 16 September 2000. Selamat jalan cendikiawan, memang engkau alumnus Barat tapi hatimu selalu ke Timur (Ka’bah), semoga

Teungku Muhammad Amin Blang Bladeh (Tu Min)

Menurut Tu Min pelajaran yang diajarkan di SRI dulu hampir sama dengan pelajaran di dayah. Misalnya pelajaran nahu’ yang diajarkan di SRI sama seperti pelajaran nahu’ yang diajarkan di dayah. Demikian pula pelajaran fiqah, juga sama dengan yang diajarkan di dayah, karena kitab fiqah yang diajarkan di SRI dulu adalah *bajuri* sama dengan pelajaran fiqh di dayah. “Sekarang pelajaran seperti itu tidak ada lagi di sekolah-sekolah agama. Dulu, orang tamat SRI sudah bisa menguasai kitab *bajuri* dan sudah menguasai ilmu nahu saraf, sekarang kalau SRI itu disamakan dengan sekolah Madrasah Ibtidaiyah Negeri (MIN), berarti dari segi penguasaan ilmu agama antara SRI dulu dengan MIN sekarang sudah jauh sekali berubah,” tutur Teungku Muhammad Amin.

Sementara di Labuhan Haji sendiri Tu. Min menimba ilmu pada Abuya Muda Wali lebih kurang 6 tahun, tepatnya tahun 1959 Tu. Min kembali ke kampung halamannya Blang Blahdeh. Saat itulah (1960) beliau kembali

menghidupkan dayah yang ditinggalkan orang tuanya Teungku Mahmud Syah. Saat itu, dayah yang dipimpinnya sekarang belum ada bangunan apa-apa selain beberapa buah bale dan sebuah Masjid yang sangat sederhana. Dan menurut Tu. Min sendiri, status dayah yang dipimpinnya sekarang pada dasarnya juga milik Masjid. Apabila suatu saat dayah yang dipimpinnya sekarang tidak ada lagi nanti, maka semua aset dayah yang ada dalam kompleks Masjid dengan sendirinya akan menjadi hak daripada Masjid itu sendiri.

Agak sulit untuk ditebak di antara ilmu yang paling dikuasai Abu Tu. Min. Sebenarnya ia sangat mendalami ilmu apa, kerana beliau mengaku yang diajarkan kepada muridnya sekarang adalah berbagai ilmu agama sesuai yang dikuasainya. Baik menyangkut syariat, akidah, fiqah, dan tasawuf. Itu semua adalah ilmu yang saling berhubungan satu sama lain. Menurut Abu Tu. Min Hadis dengan ilmu Hadis itu berbeda. Ilmu Hadis adalah ilmu untuk mengetahui sanad dan matan Hadis. Kalau Hadis seperti sahih Bukhari, sahih Muslim dan perawi-perawi Hadis lain yang sudah diakui kesahihannya. Sedangkan ilmu Hadis adalah *mustalah* yang membahas tentang sanatnya dan hukum matannya. Demikian pula Alquran dengan ilmu Alquran juga berbeda. Kalau yang dikatakan Alquran mulai dari *alif lam min* sampai tamat. Sedangkan ilmu Alquran adalah untuk mengetahui makna yang terkandung dalam Alquran, atau asbabun nuzul, naskh atau manshuk dan lain sebagainya. Begitu pun lughah dengan ilmu lughah juga berbeda. Kalau lughah adalah kalimat sedangkan ilmu lughah adalah mempelajari nahu'nya, sarafnya dan mateknya.

“Semua ilmu itu saya ajarkan bagi yang belajar di dayah yang saya pimpin di sini. Jadi kalau ditanyakan ilmu apa yang paling saya dalam, saya sendiri tidak tahu menjawabnya, karena semua ilmu yang telah saya sebutkan tadi, semuanya saya berikan kepada santri-santri yang belajar sama saya di dayah ini,” ungkap Abu Tu Min.

Oleh karenanya, kesalahpahaman dalam memahami ilmu agama yang sering menimbulkan persoalan khilafiah, menurut Tu Min adalah hal yang biasa bagi ulama-ulama dayah. Sehingga Tu Min sendiri tidak sedikit harus menyelesaikan kesalahpahaman itu untuk menyatukan persepsi sesama ulama terhadap sesuatu persoalan keagamaan untuk tidak membingungkan masyarakat. Kadang di antara masalah keagamaan yang diselesaikan itu harus dibawa dalam sebuah muzakarah untuk diputuskan secara bersama-

sama di antara para ulama. Seperti masalah ajaran sesat yang terjadi di Aceh Timur pada tahun 2009.

“Kami para ulama di Aceh duduk bermuzakarah membahas apakah ajaran sesat yang meresahkan masyarakat di Aceh Timur waktu itu benar ajaran sesat sebagaimana disampaikan oleh masyarakat. Hasil dari muzakarah kami waktu itu sepakat ajaran tersebut kita putuskan untuk dihentikan penyebarannya dalam masyarakat di Aceh Timur, karena ajaran tersebut kita anggap menyalahi dari ajaran Islam yang kita pahami secara *ahlusunnah waljamaah* yang dianut oleh mayoritas umat Islam Indonesia, terutama di Aceh,” jelas Teungku Muhammad Amin.

Sebagai ulama yang sudah menjadi Imum Chik dalam masyarakat Aceh, terutama di wilayah Bireuen dan Aceh Utara, Abu Tu. Min dalam kesehariannya dikenal sebagai ulama yang sangat akrab dengan masyarakat. Di samping kesibukannya membimbing dan mengajar santri di dayahnya juga menyediakan waktu khusus untuk masyarakat yang meminta petunjuk dalam berbagai persoalan yang dihadapi. Sehingga dalam hari-harinya, Abu Tu. Min menyediakan waktu khusus untuk masyarakat pada hari Jumat dan hari Sabtu. Di luar dari jadwal itu beliau mengajar penuh di dayahnya.

Masyarakat yang datang pada Abu Tu Min umumnya untuk mencari penyelesaian masalah yang mereka hadapi, baik masalah agama, sosial, dan masalah kekeluargaan. Semua itu dilayani Tu Min dengan senang hati. Dan tidak terhitung masalah yang dihadapi masyarakat, dapat diselesaikan Tu. Min secara kekeluargaan. Baik masalah sengketa harta, masalah keluarga, dan lain sebagainya menyangkut masalah masyarakat. “Semua itu saya selesaikan secara kekeluargaan, kalau selesai *Alhamdulillah*, kalau tidak selesai saya pulangkan pada yang bersangkutan. Tapi *Alhamdulillah* setiap orang yang datang pada saya dengan membawa perkara masing-masing umumnya dapat kita selesaikan dengan baik,” ujar Teungku Muhammad Amin. Dan semua ini adalah kontribusi seorang ulama yang sangat berperan dalam masyarakat.

Sebagai ulama yang sangat berpengaruh di Aceh, Abu Tu. Min juga memberikan beberapa pandangannya terhadap Aceh dalam kondisi pasca damai (GAM-RI) sekarang ini. Rakyat Aceh menurutnya harus bersyukur dengan telah diberikan Undang-undang oleh Pemerintah Pusat terhadap pelaksanaan Syariat Islam di Aceh secara lebih luas daripada Provinsi-Provinsi

lain di Indonesia. Namun demikian, Syariat Islam di Aceh tidak akan bejalan bila Pemerintah Aceh tidak membuat qanun sebagai payung atau pegangan dalam menjalankan Syariat Islam bagi masyarakat Aceh. Sehubungan dengan itu, Aceh juga harus menyatakan secara qanun akidah atau amalan apa yang dianut oleh masyarakat Aceh. Karena menurut Abu Tu Min, kondisi beragama di Aceh sekarang kalau dimisalkan sama dengan orang berkebun yang tidak memiliki pagar, sama halnya dengan Indonesia dalam hal beragama Islam. Apapun ajaran atas nama Islam bebas masuk ke Indonesia, karena tidak ada ajaran Islam resmi yang ditetapkan oleh Negara.

Oleh sebab itu, menurut Tu. Min, apapun ajaran yang masuk ke Indonesia bisa dikembangkan, karena tidak ada yang memagarinya. Indonesia dalam pandangan Tu. Min adalah negara yang tidak memiliki agama resmi (agama negara). Dan ini sesuatu yang keliru, karena secara bahasa, Indonesia adalah negara yang bertuhan, bukan negara beragama. Sehingga apapun aliran yang masuk ke Indonesia dengan mudah dapat berkembang. Seperti berkembangnya aliran Ahmadiyah, yang menurut Tu. Min Amadiyah ini adalah aliran yang sangat bertentangan dengan ajaran Islam, tapi bisa berkembang di Indonesia. Demikian pula aliran-aliran lainnya, sangat dengan mudah berkembang di Indonesia.

Begitu pula halnya di Aceh, berbagai akidah sekarang telah berkembang di Aceh, seperti jamur di musim hujan. Karena Aceh tidak menganut suatu aliran atau akidah secara pemerintahan. Tidak seperti di Malaysia, agama resmi bagi negara Malaysia adalah agama Islam, akidahnya Ahlusunnah, Syariatnya mazhab Syafi'i. Dan ini bukan berarti bahwa orang di Malaysia tidak boleh berakidah lain selain Islam, bisa saja, tapi akidah itu tidak boleh dikembangkan. Kalau itu tidak dipagari seperti di Malaysia, maka di Aceh dan Indonesia pada umumnya akan bisa berkembang berbagai aliran lain yang tidak jelas.

Sekarang, menurut Abu Tu. Min, di Aceh telah ada aliran Syiah, dan aliran Islam JIL (Jaringan Islam Liberal). Hal ini terjadi karena Aceh tidak ada sebuah ketegasan dari pemerintah untuk mencegah masuknya aliran-aliran yang bertentangan dengan *Ahlusunnah Waljamaah*. Untuk itu, menurut Abu Tu. Min, di Aceh perlu suatu qanun tentang kejelasan Islam yang dianutnya. Dengan adanya qanun kejelasan Islam yang dianut di Aceh, maka kalau ada aliran lain yang bertentangan dengan qanun tersebut akan sangat mudah

untuk dicegah.

Demikian pula dengan pendidikan Syariat Islam di Aceh, menurut Tu. Min, harus diterapkan setaraf dengan pendidikan umum secara nasional khusus untuk Aceh. Fasilitas yang dibutuhkan pendidikan umum harus disamakan dengan yang dibutuhkan oleh pendidikan agama di Aceh. Pendidikan dayah di Aceh menurut Abu Tu. Min harus sama mendapat hak dari pemerintah seperti pendidikan umum mulai tingkat SD, SMP dan SMU serta Perguruan Tinggi. Sekarang untuk anggaran pendidikan agama di Aceh tidak dianggar khusus, tapi diflot dalam bentuk program yang lain, kemudian baru diberikan pada pemberdayaan pendidikan agama. “Seharusnya fasilitas untuk pendidikan agama seperti di dayah harus dianggar khusus pemerintah Aceh sama halnya dengan pengadaan fasilitas-fasilitas sekolah umum, kalau pemerintah Aceh ingin menjalankan Syariat Islam secara serius di Aceh,” untkat Tu. Min.

Sekarang di Aceh sudah diberlakukan Syariat Islam, siapa yang akan menerimanya jika pendidikan di Aceh tidak berideologi dengan ideologi Islam, tidak berideologi dengan ideologi *Ahlusunnah Waljamaah*, dan tidak berideologi dengan ideologi Syariat. Maka apa yang telah diundang-undang dalam pelaksanaan Syariat Islam di Aceh—sementara ideologi pendidikan yang dikembangkan lain dari yang diundang-undang—maka yang terjadi di Aceh adalah suatu pertentangan hebat antara Undang-undang pelaksanaan Syariat Islam dengan ideologi pendidikan yang dikembangkan tidak sejalan dengan pengembangan ideologi Syariat Islam di Aceh. “Ini harus disadari oleh semua pihak, kenapa Syariat Islam tidak berjalan sebagaimana yang diharapkan di Aceh. Masalahnya, ya karena pertentangan ideologi pendidikan tadi,” tutur Teungku Tu. Muhammad Amin Blang Blahdeh.

Sekarang satu-satunya harapan untuk mempertahankan ideologi keislaman di Aceh, menurut Abu Tu. Min, adalah pendidikan dayah. Apabila dayah ini tidak lagi berjalan di Aceh, maka semua tatanan keislaman orang Aceh akan hancur brantakan. Oleh karenanya untuk mempertahankan kehidupan dayah sebagai basis ideologi keislaman dalam pendidikan agama bagi generasi Aceh ke depan sangat diperlukan. Karena apabila pendidikan dayah sudah mati di Aceh, maka tidak ada lagi yang bisa diharapkan dari pendidikan masyarakat Aceh dalam memperkuat ideologi keislamannya.

Bagaimana cara memperkuat ideologi keislaman sekarang, Abu Tu.

Min mengutip sebuah Hadist Rasulullah: *Innama Bu 'itstu Li Utammima Makarimal Ahklaq*. Yang maksudnya, “Sesungguhnya aku (Rasulullah) diutus oleh Allah adalah untuk memperbaiki akhlak manusia”. Jadi menurut Tu. Min untuk memperkuat kembali idiologi keislaman pada generasi sekarang dan yang akan datang adalah dengan memperbaiki akhlaknya lebih dulu. Dan salah satu cara untuk memperbaiki akhlak manusia yang paling mantap dan berhasil adalah dengan Syariat. Inilah sebenarnya hakekat dan fungsi pelaksanaan Syariat Islam di Aceh yang harus ditegakkan menurut Teungku H. Muhammad Amin.

Teungku Abdullah Ujong Rimba

Teungku Haji Abdullah Ujong Rimba dalam hidupnya terus melakukan usaha pemurnian tasawuf dari praktik yang tidak sesuai dengan kaidah syariat Islam. Hal ini dilakukan oleh Abdullah Ujong Rimba, dengan mencoba menghapus praktik *salek buta* dalam masyarakat. Dalam pandangan Abdullah Ujong Rimba, tasawuf sebagai ilmu untuk memperbaiki sifat manusia dan perilakunya. Untuk itu, tasawuf harus mampu membersihkan diri lahir dan batin untuk menggapai hakikat sampai kepada Allah. Islam yang diidealkan oleh Abdullah Ujong Rimba adalah Islam syariat, yaitu pemahaman dan penerapan syariat merupakan hal paling utama dan harus ditempuh oleh setiap muslim. Dengan pemahaman dan penerapan syariat dalam kehidupan, secara implisit mengantarkan seseorang pada tataran yang lebih sempurna, baik di mata Tuhan maupun dalam pandangan manusia. Dengan demikian dalam hal hubungan sesama insan dan makhluk lainnya, aspirasi spiritual atau apa yang disebut tasawuf juga membentuk dasarnya yang kokoh, sebab syariat telah dijadikan fondasi dalam kehidupan. Oleh karenanya, penggalian dan penerapan syariat menjadi sesuatu yang lebih utama dan dianggap mustahil seseorang langsung melangkah melampaui ke tasawuf, apalagi dalam pembicaraan hakikat dan makrifat, sebelum memiliki fondasi syariat.

Bila dilihat dari karakter tasawuf yang dipahami oleh Abdullah Ujong Rimba cenderung pada tasawuf periode awal atau dikenal dengan tasawuf nabawiyah atau tasawuf syariat, yaitu fokusnya pada hubungan manusia dengan Allah. Definisinya tidak menjangkau perihal interaksi sosial dengan masyarakat dan dunia di mana mereka berada. Definisi demikian kemudian

dikuatkan dengan uraian *mabadi* (bangunan) ilmu tasawuf sebagaimana ilmu lain seperti tafsir, hadis, fiqh dan nahwu. Keduanya ternyata dapat sejalan dan kait mengkait yang tidak dapat dipisahkan. Definisi dirumusnya sebagai bagian wawasan dan unsur-unsur dari *mabadi* tasawuf. Ahli tasawuf mengatakan kalau ingin memahami tasawuf secara lebih mendalam, haruslah mengetahui mabadi-mabadi ilmu tasawuf itu sendiri antara lain: *Pertama*, takrifnya, bermacam-macam pendapat ulama sufi mengenai takrif ilmu tasawuf. *Kedua*, maudhu'inya, yaitu zat Allah *Subhanahu wataala*. *Ketiga*, penciptaanya yaitu Nabi Muhammad saw. Setelah itu diserahkan kepada Ali bin Abi Thalib. Kemudian oleh Ali diterimakan kepada Hasan Basri. *Keempat*, namanya yaitu ilmu tasawuf. *Kelima*, hukumnya yaitu wajib atas masing-masing mukallaf mengamalkannya. *Keenam*, mengetahui masalah-masalahnya yaitu istilah-istilah dan perkataan-perkataan yang beredar di antara ulama-ulama sufi. *Ketujuh*, fadhilahnya, yaitu semulia-mulia ilmu secara mutlak. *Kedelapan*, perbandingan dengan lain-lain ilmu yaitu setinggi-tinggi ilmu secara mutlak. *Kesembilan*, faedahnya yaitu bersih lahir dan batin dari sifat-sifat yang kotor dan mengetahui Tuhan *Rabbal'alamin*. *Kesepuluh*, sumbernya yaitu dari kitab suci, sunnah Rasulullah saw., dan pendapat-pendapat ulama sufi dari ilmu *kasyaf*. Oleh karenanya, tasawuf dalam pandangan Abdullah Ujong Rimba merupakan tataran lanjutan dari syariat, tidak semuanya benar dan sesuai dengan aspirasi spiritual Islam sendiri (Misri A. Muchsin: 2004).

Teungku Haji Abdullah Ujong Rimba, beranggapan bahwa ajaran tasawuf yang berkembang dan dipraktekkan secara luas di Aceh adalah ajaran tasawuf *wahdatul wujud*. Dasar ajaran ini diletakkan dan disebarluaskan oleh Hamzah Fansury, Syamsuddin as-Sumatrany dan Sayf al-Rijal. Menurut Abdullah, ajaran atau paham *wahdah al-wujud* tersebut merupakan tujuan utama dari ahli tasawuf di Aceh. Mereka menamakannya dengan ilmu ma'rifat dan ilmu *haqqul yaqin*, yaitu ilmu untuk mengetahui zat Allah dan sifat-sifatnya. Oleh karena itu, menurut mereka orang yang menganut paham ini dinamakan dengan *waliyullah* atau *'arifbillah*. Hal demikian dalam pandangan Abdullah dapat dikatakan benar, kalau demikian adanya, maka ilmu para sufi yang disebut *haqqu al-yakin* lebih tinggi derajatnya dari ilmu yang dimiliki oleh Rasulullah saw. Pada dasarnya, *haqqul yaqin* yang menjadi istilah dan sebutan tingkatan yang dimiliki oleh para sufi bukanlah *ainu al-*

yaqin dan *haqqul yaqin* sebagaimana yang ada dalam Alquran. Sebab *haqqul yaqin* dalam Alquran adalah apa yang disampaikan Allah kepada Rasul-Nya melalui wahyu, yang kebenarannya tidak perlu diragukan lagi. Oleh karena itu, *ainul yaqin* dan *haqqul yaqin* yang dianut oleh kaum sufi tidak ada keharusan untuk percaya seutuhnya apalagi betentangan dengan Alquran dan hadis.

Paham wujudivyah atau *wahdatul wujud* menurut Abdullah Ujong Rimba sama ada dengan paham panteisme, karena mereka berpendapat bahwa hakikat Allah adalah alam semesta dimana Allah jabaran dari alam dan sebaliknya alam pun demikian adanya. Abdullah beranggapan paham *wahdatul wujud* larut dalam kesatuan wujud secara absolut hanya dengan aspek ketuhanan makhluk, bukan penyatuan wujud zat Allah dengan alam, tetapi penyatuan wujud absolut yang qadim dengan wujud alam dari aspek ketuhanan. Paham sufi Aceh dalam abad XX mengemukakan pula bahwa alam ini pada hakikatnya adalah Allah, ta'at dan maksiat, syurga dan neraka pada hakikatnya sama. Pernyataan demikian menunjukkan tiada *khaliq* (Allah) selaku pencipta alam, karena *Khaliq* dianggap makhluk dan makhluk diasumsikan dengan *khaliq*. Kepercayaan penganut *wahdatul wujud* yang demikian, menurut Abdullah, sesuatu yang tidak dapat dimengerti secara akal sehat.

Selanjutnya Abdullah Ujong Rimba menyebutkan, paham kaum wujudivyah yang *'arifbillah* lebih dekat dengan ajaran kaum komunis, yang mengatakan tidak ada Tuhan pencipta alam. Akan tetapi dalam alam segala isinya tumbuh berkembang sendiri, semacam benda mati yang dinamakan *maddah* (benda asli). Akhirnya, Abdullah Ujong Rimba berkesimpulan bahwa Tuhan kaum *wahdatul wujud* tidak pasti dan tidak dapat diyakini, karena Tuhan yang mereka maksudkan bukanlah Tuhan yang dimaksudkan oleh Nabi Muhammad saw., alasannya karena Tuhan yang diyakini Nabi Muhammad itu adalah Tuhan yang sudah pasti dan karenanya harus diyakini, yakni Allah Swt. Ia *Khaliq*, bukan makhluk. Sebaliknya alam makhluk, bukan *Khaliq*, dan tidak ada satu pun yang menyerupakan-Nya.

Di sisi lain yang menjadi fokus kritikan Abdullah Ujong Rimba adalah masalah salik buta (*saleek buta* atau *ileumèe salék*) yang pernah berkembang di Aceh. Paham ini memiliki hubungan langsung dengan praktek tasawuf wujudivyah yang pernah jaya di masa kesultanan Iskandar Muda. Hamzah

Fansury yang ditokohkan saat itu sangat leluasa dalam menyebarluaskan paham dan praktek tasawuf dalam masyarakat Aceh. Abdullah Ujong Rimba menganggap paham dan praktek salik buta yang pernah berkembang di Aceh itu bertentangan dengan ajaran syariat. Oleh karenanya, paham ini menurut Abdullah harus dihilangkan. Bahkan untuk menghapus dan menolak paham salik buta, Abdullah telah menulis sebuah kitab dengan judul, “Pedoman Menolak Salik Buta”. Dalam buku ini Abdullah menjelaskan sejarah salek buta dan “kesesatannya”. Abdullah Ujong Rimba mengatakan bila dilihat dari sisi sejarah perkembangan paham salik buta ajaran salik buta yang pernah berkembang di Aceh hingga abad XX, berasal dari sufi-sufi besar Aceh, yaitu sufi yang hidup dalam abad XVI-XVII. Sebagai yang memotori gerakan tasawuf, idealnya golongan ini secara terus menerus berupaya meningkatkan moralitas atau akhlak. Akan tetapi realitasnya, menurut Abdullah Ujong Rimba, kaum salik buta justru sebaliknya. Beliau menyebutkan, “.....inilah sebagian daripada i’tiqad-i’tiqad kaum salik buta. Asalnya i’tiqad ini datang daripada beberapa orang luaran yang pernah datang ke negeri Aceh seperti Hamzah Fansury dan Syamsuddin as-Sumatrany...”.

Selanjutnya Abdullah secara lebih keras lagi mengkritisi paham ini dengan menuduh, ajaran ini bukan dari Islam, tetapi dari ajaran agama lain. Beliau mencontohkan ajaran tentang pengekangan dan pematian nafsu, yang dalam Islam tidaklah seperti yang dikembangkan dan dipahami kaum salik buta. Menurut beliau, manusia menjadi makhluk istimewa karena memiliki tiga unsur, yaitu nafsu, ruh, dan akal. Ajaran yang berkenaan dengan mematikan nafsu sebagai satu ajaran suluk, menurut beliau diadopsi dari ajaran Hindu. Abdullah Ujong Rimba memiliki alibi yang kuat untuk berkesimpulan bahwa seluruh ajaran tareqat sufi (*wahdatul wujud*, salik buta, dan tarekat lainnya) yang berkembang di Aceh merupakan pengaruh dan kebanyakan diadopsi dari ajaran Hindu Brahmana.

Teungku Muhammad Daud Zamzami

Teungku Muhammad Daud Zamzami (Abu Daud) memiliki keluasan ilmu keislaman yang ditularkan kepada murid-muridnya. Di antara ilmu yang dikuasainya meski tidak mendalam antara lain ilmu fiqh, usul fiqh, matik, ilmu nahu’, tasawuf dan ilmu tareqat Alhaddadiyah menjadi anutannya yaitu tareqat yang dikembangkan oleh Muhammad Abdul Hamid Hamdan. Namun,

dari beberapa ilmu yang disebutkan yang paling didalami Muhammad Daud Zamzami adalah ilmu Fiqah dan Usul Fiqah, dua ilmu ini telamasuk kensentrasinya ketika ia belajar di Dayah Darussalam Labuhan Haji, Aceh Selatan pada Syekh Abuya Muda Wali al-Khalidy.

Oleh karena itu, menurut Abu Daud Zamzami banyak masalah keagamaan yang terjadi dalam masyarakat, terutama soal khilafiyah, bukan dilatari oleh agama itu sendiri, melainkan lebih disebabkan oleh politisasi agama yang mengarah pada timbulnya persoalan khilafiah di kalangan umat. “Sebenarnya dalam masalah agama sangat sedikit terjadi *khilah*. *Khilah* ini muncul ketika agama sudah berbaur dengan politik,” kata Muhammad Daud Zamzami. Dari banyak kasus yang terjadi, masalah khilafiyah ini karena adanya saling merebut pengaruh, terutama di kalangan orang-orang yang masih muda yang baru selesai dari sebuah tempat belajarnya. Sebab kalau orang yang sudah memahami agama secara matang, mereka sudah memahami perbedaan-perbedaan yang ada dalam ilmu fiqh, sehingga tidak ada masalah karena sudah dapat saling memahami perbedaan itu.

Dalam penyusunan Rancangan Undang-undang Pemerintahan Aceh (RUUPA), yang sekarang sudah disahkan menjadi UUPA Nomor 11 Tahun 2006, Abu Daud Zamzami termasuk salah satu dari ulama Aceh yang dilibatkan menjadi anggota Tim pengawas RUUPA tersebut. Hal ini dimaksudkan agar porsi pasal-pasal penguatan agama di Aceh dalam draft RUUPA diajukan ke Pemerintah Pusat jangan sampai terlalu banyak mengalami perubahan. Karena itu, menurut Abu Daud dalam pembahasan RUUPA dulu diusulkan untuk dibentuk Pansus di DPR Pusat supaya dalam Pansus itu dapat dimasukkan banyak orang Aceh. Kalau RUUPA itu dibahas dalam bentuk Komisi-komisi, maka keterlibatan orang Aceh di DPR Pusat akan sangat sedikit untuk membahas RUUPA itu.

Demikian pula pada masa konflik Aceh, Teungku Muhammad Daud Zamzami termasuk yang berperan banyak dalam memfasilitasi pencetusan perdamaian Aceh. Pada waktu Presiden Megawati datang ke Aceh, ketika itu Abu Daud dalam pertemuannya di Pendopo Gubernur Aceh yang mewakili ulama menyampaikan strategi yang harus dipikirkan bersama untuk menciptakan perdamaian Aceh dengan Pemerintah RI adalah menghentikan kekerasan. Mendamaikan Aceh dalam konflik yang terjadi saat itu, menurut Teungku Daud Zamzami tidak boleh seperti Cina dengan Hongkong.

Keduanya sama-sama keras, maka konflik itu tidak akan pernah terhenti, dan perdamaian tidak akan tercipta. Dalam konflik RI dan GAM, kata Abu Daud Zamzami, “Sedangkan yang terus menjadi korban adalah anak-anak bangsa kita sendiri.”

Setelah pertemuan itu, Susilo Bambang Yudhoyono sebagai Menkopolkam ketika itu menyatakan sangat setuju dengan apa yang dikatakan Abu Daud. Sehingga tak lama setelah tsunami di Aceh, Susilo yang saat itu sudah menjadi Presiden mengundang khusus beberapa tokoh Aceh ke istana negara untuk membicarakan perdamaian Aceh. Tokoh-tokoh Aceh yang diundang khusus Presiden Susilo adalah Gubernur Aceh, Rektor IAIN, Rektor Unsyiah, Ketua Majelis Permusyawaratan Ulama, Dr. Daniel Djuned, Teungku Muhammad Daud Zamzami. Dalam pertemuan itu Presiden Susilo Bambang Yudhoyono mengatakan pada Abu Daud Zamzami bahwa apa yang pernah disampaikan Abu Daud dalam pertemuan di Pendopo Gubernur Aceh dulu, kata Presiden Susilo Bambang Yudhoyono sudah masanya direalisasikan. Tak lama setelah pertemuan itu terciptalah perdamaian Aceh pada 15 Agustus 2005.

Begitulan peran seorang ulama Teungku Muhammad Daud Zamzami dalam masyarakat Aceh, yang tentu apa yang telah disumbang bagi kemaslahatan umat terutama bagi masyarakat Aceh tidak mudah untuk dilupakan. Kini usia Teungku Muhammad Daud Zamzami sudah mendekati usai 80 tahun. Fisik beliau sudah kelihatan uzur sekali, namun semangatnya masih tetap menyala untuk terus menerangi umat sebagai seorang ulama yang patut diteladani di Aceh.

Professor Teungku Haji Muslim Ibrahim

Persoalan beda pandangan dan pendapat di kalangan umat Islam, terutama dalam masyarakat gampong terhadap pelaksanaan ibadah dan muamalah telah melahirkan banyak konflik kilafiah yang tak kunjung usai dalam masyarakat. Hal ini pula telah mendorong Muslim Ibrahim untuk berkonsentrasi pada ilmu *Fiqh Muqaran* ketika belajar di Universitas Al-Azhar Kairo selama 12 tahun. Menurut Prof. Muslim, ilmu *Fiqh Muqaran* yang menjadi konsentrasinnya adalah ilmu perbandingan Fiqh. Ilmu perbandingan Fiqh ini berbeda dengan perbandingan mazhab. Kalau perbandingan mazhab yang dipelajari hanya empat mazhab dalam Islam. Tapi kalau perbandingan

Fiqh mempelajari semua Fiqh yang ada. Di dunia ini, menurut Muslim Ibrahim, kalau kita lihat ada *Fiqh Samawi* dan *Fiqh Ardhi*. Fiqh Samawi ini maksudnya Fiqh dalam agama Samawi, seperti agama Coptik (agama Kristen asli—seperti yang ada di Mesir), Nasrani (Yahudi) dan agama Islam. Sementara Fiqh Ardhi adalah hukum-hukum yang buat oleh manusia, seperti hukum Rumawi dan hukum-hukum buatan manusia lainnya. Kecuali agama Hindu dan Budha, mereka tidak punya Fiqh.

Jadi yang dimaksud dengan *Fiqh Muqaran*, semua Fiqh yang ada dalam agama itu diperbandingkan. Sebagai contoh, dalam hal pertunangan misalnya. Bagaimana pola menurut agama Nasrani melaksanakan tatacara pertunangan, demikian pula menurut agama Yahudi dan agama Islam, bagaimana mengatur tatacara pelaksanaan pertunangan itu. Menurut Dr. Muslim tatacara pelaksanaan pertunangan dalam tiga agama itu memang ada perbedaan, tapi hampir sama. Dalam ketiga agama ini baik Nasrani, Yahudi, maupun Islam pertunangan adalah suatu perbuatan yang dianjurkan sebelum pernikahan, tapi tataranya berbeda. Kalau agama Islam cukup dengan pertunangan biasa. Artinya pelaksanaan pertunangan yang dilakukan orang Islam untuk diketahui orang. Sedangkan dalam agama Coptik (agama Kritek asli di Mesir) dari segi pelaksanaan pertunangan itu juga hampir sama dengan orang Islam. Laki-laki datang ketempat perempuan melakukan peminangan. Tapi yang bedanya dalam agama Coptik ini setelah peminangan dilakukan nama keduanya baik laki maupun perempuan harus ditempel di Gereja selama satu minggu. Bila dalam satu minggu itu ternyata salah satu nama yang sudah bertunangan itu tercabut atau dihilangkan pada tempelan di Gereja, maka pertunangan tersebut menurut tatacara pertunangan dalam agama Coptik (agama Kristen asli di Mesir) pertunangan itu harus ditinjau ulang, yaitu dengan melakukan penyelidikan apakah penghilangan salah satu nama yang sudah bertunangan yang tertempel di Gereja itu sengaja dihilangkan atau bukan. Yang jelas, dengan hilangnya salah satu nama dari ditempelannya di Gereja, pertunangan mereka harus di tinjau ulang. Sedangkan dalam Islam tidak begitu, pelaksanaan pertunangan orang Islam tidak boleh terjadi pinangan di atas pinangan. “Jadi begitulah perbandingan-perbandingan yang kita dapatkan dalam konsentrasi *Fiqh Muqaran*”, ujar Muslim Ibrahim.

Lalu bagaimana dengan *Fiqh Ardhi* (hukum buatan manusia), Prof.

Muslim mencontohkan, misalnya hukum Agraria Pertanahan di Indonesia. Dalam hukum Agraria Pertanahan Indonesia, kadaluarsa tanah dihitung selama 20 tahun. Bila sebidang tanah itu sudah dimiliki dan kemudian ditinggalkan oleh pemiliknya dalam jangka waktu 20 tahun, maka tanah tersebut dapat diambil oleh orang lain. Sedangkan dalam hukum Syariah (hukum Fiqh Islam) ada beberapa pendapat, ada yang mengatakan kadaluarsa yang dapat dimiliki orang lain selama 15 tahun, ada pendapat 20 tahun dan ada yang mengatakan 25 tahun. “Nah, beda pendapat ini dalam Islam kita *muqararah*-kan, mana pendapat yang lebih kuat berdasarkan Alquran, Hadis, ijmak dan qias. Dari hasil *muqararah* ini misalnya kita temukan pendapat yang terkuat 25 tahun. Sedangkan dalam hukum pertanahan Indonesia kadaluarsa tanah itu 20 tahun, karena dalam Islam juga ada pendapat yang mengatakan 20 tahun. Jadi kalau misalnya kita di Aceh nanti ingin membuat hukum pertanahan secara Islami, maka untuk lebih memudahkan kita bisa saja menetapkan kadaluarsa tanah yang baru boleh dimiliki oleh orang lain adalah tanah yang telah ditinggalkan (terbengkalai) selama 20 tahun. Begitulah kajian-kajian dalam konsentrasi perbandingan kita antara Fiqh Samawi dengan Fiqh Ardhi yang memang selalu menarik untuk dikaji,” tutur Prof. Dr. Muslim Ibrahim, MA.

Muslim Ibrahim juga mengakui bahwa sebenarnya banyak di antara persoalan-persoalan keagamaan di Aceh dulu sudah pernah terselesaikan dengan adanya fatwa-fatwa dari para ulama seperti Teungku Chik Hasan Krueng Kalee dalam masalah pembaharuan pendidikan di Aceh. Demikian pula masa Teungku Abdullah Ujong Rimba dalam soal seni budaya di Aceh. Namun karena fatwa-fatwa penyelesaian persoalan keagamaan itu kurang tersosialisasikan, maka persoalan-persoalan agama yang sudah pernah terselesaikan di Aceh dulu kembali berhadapan dengan perkembangan yang luar biasa. Maka menurut Prof. Muslim, apa yang dulunya telah pernah terselesaikan kembali mencuat kepermukaan, di samping akibat penyelesaian persoalan agama yang dulunya kurang mengikat dalam masyarakat, juga akibat munculnya persoalan-persoalan baru yang terus berhadapan dengan masyarakat sekarang ini. Sehingga terkesan sekarang banyak persoalan-persoalan keagamaan dalam masyarakat tidak kunjung selesai.

Yang lebih merisaukan lagi, menurut Prof. Muslim Ibrahim persoalan keagamaan di Aceh tidak hanya dalam bentuk *Ikhtilafiyah* yang atinya

dibolehkan, tapi sudah menjadi *khilafiyah* yang artinya tidak dibolehkan. *Ikhtilafiyah* juga dapat dimaknai berbeda jalan. Sedangkan *khilafiah* adalah pertentangan. Pertentangan ini misalnya *Mukhalafatuhu Lilhawadis* (Allah itu tidak pernah mati), sedangkan manusia pasti mati. Inilah yang dimaksud dengan pertentangan (khilaf). Jadi persoalan agama di Aceh, Muslim Ibrahim, lebih banyak mengambil *ikhtilaf* yang kemudian berubah menjadi *khilaf*. Misalnya Salat selain agama kita berbeda dengan kita, yang kalau dilacak mungkin Salat mereka dengan Salat kita keduanya dibolehkan. Ini namanya merobah yang berbeda menjadi bertentangan. Karena tiap orang melakukan Salat tidak mungkin dibuat-buat, pasti mereka punya dalil, baik Ayat maupun Hadis. Meskipun dalil Hadis yang digunakan itu berbeda-beda. Muslim mencontohkan, misalnya doa dalam Salat, ada yang membaca *Allah Humma Wajjahtu Wajhiya*, dan ada yang membaca *Allah Humma Ba'id*. Akibat berbeda bacaan ini terjadi pertentangan yang hebat dan menjadi persoalan keagamaan dalam pelaksanaan ibadah. Padahal kedua bacaan doa dalam Salat itu juga dilakukan oleh Nabi, kenapa harus dipertentangkan. "Itulah yang saya maksud kita di Aceh masih menggunakan *ikhtilafiyah* menjadi *khilafiyah*," ujar Muslim Ibrahim.

Persoalan yang paling mendasar dalam Islam, menurut Teungku Muslim Ibrahim sebenarnya adalah masalah akidah, kalau terjadi perbedaan, apalagi bertentangan soal akidah ini mungkin harus dihentikan lebih dulu untuk ditempatkan pada suatu persoalan tersendiri. Sedangkan dalam soal ibadah, muamalah, dan dinayad ini memang sering terjadi perbedaan-perbedaan dari dulu, yang dinamakan dengan *furu'*. Dr. Muslim mencontohkan seperti Syi'ah misalnya. Syi'ah ini paling kurang ada tiga sekte. Ada Syi'ah yang hampir mirip dengan Sunni, sehingga Syi'ah sekte ini ajarannya hampir sama dengan Mazhab Syafi'i. Kecuali dalam tiga perkara, pertama menurut Syi'ah sekte ini boleh kawin mut'ah, kedua boleh *tadqiyah*, artinya kalau kita sudah kepepet boleh mengaku orang kafir, dan ketiga pendirian negara harus dengan hukum Islam.

Perbedaan itupun kalau dikaji akan ditemukan persamaan dengan ajaran Syafi'iyah. Misalnya dalam mazhab Syafi'i kalau kita sudah kepet daging ular itu boleh dimakan. Demikian juga hukum Islam dalam negara. Penerapan Syariat Islam dalam satu negeri tidak akan jalan bila tidak didukung oleh pemerintah. Ini berarti agak ada persamaan apa yang

dipahami orang Syi'ah sekte ini dengan apa yang ada dalam pemahaman Ahlusunnah bahwa keterlibatan negara dalam pemberlakuan Syariat Islam di suatu negara mutlak diperlukan. Sedangkan nikah mut'ah memang tidak dikenal dalam ajaran Sunni. Tapi menurut orang Syi'ah nikah mut'ah ini boleh dilakukan berdasarkan pada sebuah Hadis yang menurut Syi'ah sekte ini Hadis itu lemah. Sementara menurut orang Syafi'iyah Hadis itu kuat. Jadi letak perbedaannya antara sekte Syi'ah ini dengan Ahlusunnah hanya pada kelemahan dan kuatnya Hadis tersebut sebagai suatu sumber hukum yang sama.

Tetapi ada juga Syi'ah yang paling ekstrim, Syi'ah sekte ini malah dengan tegas mengatakan yang seharusnya menjadi Nabi adalah Saidina Ali, bukan Nabi Muhammad. Tapi karena Jibril as. (Malaikat) salah dalam memberikan wahyu, maka yang jadi Nabi adalah Muhammad. Sebenarnya, kata Prof. Muslim Ibrahim, menurut Syi'ah ini wahyu pertama *Iqra*k itu yang berarti bacalah ditujukan kepada Sayyidina Ali, bukan kepada Muhammad, karena Muhammad tidak bisa membaca yang bisa membaca adalah Ali. Padahal, Sayyidina Ali sendiri disuruh belajar oleh Nabi Muhammad untuk dapat menguasai beberapa bahasa. "Sehingga kalau tidak salah Sayyidina Ali kemudian dapat menguasai sekitar 18 bahasa karena disuruh belajar oleh Nabi," jelas Muslim Ibrahim. Jadi jelasnya, menurut orang Syi'ah sekte ini Nabi Muhammad itu bukan Rasul Allah. Yang seharusnya menjadi Rasul Allah menurut orang Syi'ah ini adalah Sayyidina Ali. "Saya kira pikiran seperti orang Syi'ah ekstrim ini harus kita buang jauh-jauh, karena ini menyangkut masalah akidah dalam Islam," sebut Prof. Dr. Muslim Ibrahim.

Sedangkan apa yang disebut Wahabiyah, secara akidah, menurut Dr. Muslim, mereka tidak salah, akidah mereka persis seperti akidah kita orang Ahlusunnah. Hanya saja mereka lebih keras dalam pemberantasan pengkaramatan kuburan-kuburan yang disebut sebagi kurafad. Mereka khawatir, bila itu tidak diberantas, umat Islam nanti akan menyembah kuburan-kuburan secara berlebihan. Lebih-lebih bagi orang Arab dulu banyak yang menyembah patung termasuk menyembah kuburan-kuburan. Ini sangat dikhawatirkan oleh kaum Wahabiah bukan tidak mungkin suatu ketika Nabi Muhammad akan dibuat petungnya untuk disembah. Atau kuburannya akan dipuja secara berlebihan, karena Nabi Muhammad-lah yang telah berjasa besar dalam mencerdaskan masyarakat Badui di tanah Arab.

Oleh sebab itu, orang Wahabi sangat keras dalam masalah pemberantasan pemujaan kuburan-kuburan ini yang dianggap sebagai bid'ah. Malah menurut Prof. Muslim Ibrahim, sangking kerasnya pemberantasan pemujaan umat Islam ini terhadap kuburan, sehingga kuburan Nabi Muhammad sendiri pernah ingin dibongkar oleh kaum Wahabi untuk dipindahkan. Tapi negara-negara Islam ketika itu semuanya protes kalau kaum Wahabi ini akan membongkar kuburan Nabi Muhammad, maka semua negara Islam akan memerangi negara Arab yang waktu itu dipimpin oleh Raja Ibnu Sa'udi. Sebagaimana diketahui, Ibnu Sa'udi dalam menunjang kekuasaannya di Arab dulu menggunakan Muhammad bin Abdul Wahab yang kenal sebagai pelopor gerakan pembaharuan dalam Islam, yang disebut dengan gerakan Waahabbiyah. Malah nama Wahabiyah sendiri yang kemudian disebut Wahabi adalah nama diambil dari nama tokohnya Muhammad bin Abdul Wahab. Oleh karena itu, menurut Dr. Muslim Ibrahim, karena Muhammad bin Abdul Wahab ini memiliki hubungan penunjang kekuasaan terhadap Ibnu Sa'udi, maka gerakan kaum Wahabi ini dinilai juga mengandung unsur politik ketika itu.

Lalu bagaimana pandangan terhadap Wahabi dalam konteks Aceh, menurut Prof. Muslim Ibrahim, politik keagamaan yang berkembang di Aceh bertentangan dengan penguasa Sa'udi sebelumnya. Makanya orang yang muncul kemudian dan melawan rezim sebelumnya, ini dianggap musuh. Di sinilah sebenarnya yang membuat perbedaan begitu tajam terhadap Wahabi di Aceh. Sebenarnya perbedaan yang kita tuduhkan kepada Wahabi ini tidak seberapa parah. Misalnya dalam kaidah sumber pegangan hukum Islam, Alquran, Hadis, Ijmak, dan Qias. Orang Wahabi juga menggunakan keempat sumber hukum ini, sama dengan Ahlusunnah. Tapi khusus mengenai Hadis, menurut orang Wahabi kalau Hadis itu dhaif tidak boleh digunakan sebagai rujukan. Sedangkan orang Ahlusunnah, bila Hadis itu dhaif, dan tidak begitu dhaif, untuk dijadikan sumber pegangan dalam melaksanakan ibadah tambahan, Hadis tersebut boleh saja dijadikan sebagai sumber pegangannya. Jadi kalau dilihat dari segi perbedaan ini, antara Wahabiyah dengan Ahlusunnah, perbedaannya hanya beda, beda tipis, kecuali dalam hal kuburan tadi yang membuat kaum Wahabi terkesan lebih keras dan radikal. Dan secara mazhab orang Wahabi ini adalah penganut mazhab Muhammad bin Ibnu Hanbal yang dikenal dengan mazhab Hanbali.

Abuya Zamzami Syam.

Tokoh ulama yang dihormati di Kabupaten Aceh Singkil. Dalam wawancara yang dilakukan tim peneliti bersama beliau, ia mengatakan bahwa dayah di Aceh merupakan lembaga pendidikan yang harus didukung dan diprioritaskan sehingga proses penyelenggaraan pendidikan sesuai dengan yang diharapkan. Dukungan itu dapat dilakukan dengan meningkatkan kebutuhan proses belajar mengajar di dayah itu sendiri. Demikian pula untuk pendidikan non formal seperti kursus, dan peningkatan kualitas sumber daya guru, harus terus ditingkatkan dan negara menjamin kesejahteraan mereka.

Sisi lain yang juga diperhatikan Abuya Zamzami Syam adalah toleransi antarumat beragama. Beliau memberi kontribusi lewat agenda dakwah yang diprogramkannya dalam kontek menghargai pluralitas. Kondisi sosial di Aceh Singkil, misalnya, dimana warganya terdiri keberagaman keyakinan sehingga menuntut kehadiran tokoh yang memiliki pola pikir komprehensif. Demikian juga ketika pelaksanaan syariat Islam di wilayah ini, Abuya Zamzami mengharapkan akan ada pola penerapan syariat Islam yang proporsional.

Dalam aspek politik, Abuya Zamzami Syam tidak setuju sikap politisi yang mengatas namakan Islam. Karena umumnya hanya dijadikan topeng oleh para pegiat politik praktis, dan ulama dijadikan alat untuk kepentingan sesaat. Namun begitu, Abuya Zamzami mengharap agar para politisi menjalankan politik secara Islami. Menurut Abuya Zamzami, Islam merupakan agama *rahmatan lil alamin* yang ajarannya mencakup segala aspek kehidupan, tak terkecuali politik.

Menyingung masalah budaya, Abuya Zamzami mengatakan bahwa kebudayaan Aceh identik dengan kebudayaan yang berkembang di tengah masyarakat Islam. Karena itu beliau berharap kepada pemerintah dan masyarakat untuk secara kritis membangun kesadaran tentang perlunya kajian sejarah kebudayaan Aceh yang sudah mulai hilang identitasnya. Solidaritas masyarakat sangat diperlukan dalam upaya mempertahankan basis Islam sebagai pondasi budaya Aceh. Namun upaya ini juga tidak boleh mengabaikan sikap moderat yang menghargai pluralitas. Untuk itu, selain melibatkan masyarakat luas, juga harus mengoptimalkan peran lembaga adat.

Gagasan dan pemikiran seperti di atas sampaikan Abuya Zamzami Syam lewat berbagai media dan kajian keislaman, baik secara rutin di

dayah, maupun dalam ceramah di tengah masyarakat. Selain itu, beliau juga memanfaatkan media tulisan yang diterbitkan di mesjid-mesjid dan fasilitas umum lain. Satu sarana yang juga sangat efektif untuk dakwah beliau, adalah jamaah suluk yang dibinanya. Sebagai pengikut tariqat, beliau tak henti-hentinya membina spiritualitas masyarakat melalui suluk agar berkepribadian zuhud, sabar dan tawakal.

Abdussalam Syah.

Ulama yang tergolong berhasil mendidik masyarakat Aceh Tamiang di samping keluarganya. Beliau mampu mengajar anak-anaknya untuk bias menghafal Alquran 30 juz. Alhasil sejumlah anaknya bisa menghafal Alquran dan memperoleh beasiswa untuk melanjutkan pendidikan di Al-Azhar University, Egypt, Kairo. Hal ini bukanlah hal yang mudah bagi setiap orang tua untuk mampu menjadikan anak-anaknya hafidz dan hafidzah, apalagi tantangan dan pengaruh zaman modern dewasa ini. Pada tahun 1979 s/d 2003 Abdussalam Syah kembali ke Kedah dan mengajar di Taufiqiyah, Kedah, Malaysia.

Di samping mengajar di Taufiqiyah, beliau juga memberi pengajian di surau, memberi ceramah kepada masyarakat dan membentuk majlis taklim. Setelah Kabupaten Aceh Tamiang dimekarkan dari Kabupaten Aceh Timur, beliau kembali ke Aceh Tamiang pada ahun 2003 dan diangkat menjadi wakil ketua MPU priode 2003 – 2007. Dalam organisasi ulama, Abdussalam Syah memiliki jasa besar dalam menyelesaikan berbagai persoalan agama, baik yang dihadapi oleh MPU maupun persoalan agama dalam masyarakat. Beliau sangat konsekwen dan konsisten dalam menyelesaikan kasus agama dan kemasyarakatan dengan merujuk kepada pendapat imam Asy-Syafi'i.

Pendapat-pendapat Abdussalam yang menonjol dan diaplikasikan dalam masyarakat antara lain tentang: Salat tarawih dilaksanakan 23 rakaat termasuk witr. (Mazhab Imam Syafi'i), zakat harus dibayar dengan beras (makanan pokok), Bilangan jamaah jumat 40 orang ahli jumat, memperbaiki arah kiblat di masjid-masjid di Kabupaten Aceh Tamiang, dan bacaan salat ketika menjadi imam wajib fasih. Itulah beberapa kontribusi dan pemikiran beliau yang menonjol bahkan pemikiran beliau itu telah dituangkan dalam satu keputusan (tausiyah) MPU Kabupaten Aceh Tamiang dan disebarakan kepada seluruh masyarakat se Kabupaten Aceh Tamiang.

Professor Ibrahim Husein.

Semasa hidupnya, Ibrahim Husein tidak hanya berkarir di jajaran IAIN Ar-Raniry, tetapi juga di jajaran Departemen Agama ia sangat diperhitungkan. Ia pernah dipercayakan menjabat Kanwil Departemen Agama (1974-1982). Pada masa kepemimpinannya Kantor Wilayah Departemen Agama telah mampu menerbitkan Majalah Santunan sebagai forum komunikasi dan wadah penulisan aktualisasi pemikiran para Guru dan Karyawan Departemen Agama, biar pun saat itu, peran media masih sangat terbatas.

Sejak menjadi memimpin instansi ini, Ibrahim mendukung dan menjalan pemungutan zakat Jasa/gaji bagi karyawan, berdasarkan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Propinsi Daerah Istimewa Aceh dan itu untuk instansi pertama sekali berlaku di Aceh. Ibrahim Husein saat itu` sebagai seorang Wakil Ketua MUI dan anggota Majelis Fatwa Hukum MUI Propinsi Daerah Istimewa Aceh. Penerapan fatwa zakat ini telah mendapatkan kritikan dan penolakan dari masyarakat Aceh, karena umumnya masyarakat Aceh saat itu masih memegang pada fatwa-fatwa lama tentang sistem dan jenis-jenis yang akan dikeluarkan zakat.

Hasil zakat jasa yang terkumpul di jajaran Departemen Agama Aceh pada masa Ibrahim Husein selain disalurkan kepada para asnaf, ia juga telah menggunakan pendapatan ini untuk membangun Asrama pelajar/ Mahasiswa di Kampus Darussalam, yang pada saat itu prioritas utama dimanfaatkan bagi putri-putri Karyawan Kanwil Departemen Agama.

Perkembangan lain dari Departemen Agama Aceh pada masa kepemimpinan Ibrahim Husein bahwa ia pendukung, pelanjut pelaksanaan dan pengembangan PORSONI DEPAG (Pekan Olah Raga dan Seni) Kanwil Depag yang di bangun dan didirikan sejak masa Akta MA memangku jabatan Kepala Kanwil Departemen Agama Propinsi Daerah Istimewa Aceh. Dukungan yang diberikan ini telah membuat PORSONI semakin populer sehingga kegiatan ini tidak hanya diikuti oleh pelajar MIN/ MTsN/ MAN dan PGA saja, tetapi juga diikuti oleh seluruh karyawan Kanwil Depag, Peradilan Agama (sekarang Mahkamah Syariah) dan IAIN Ar-Raniry.

Sebagai ahli pendidikan, kapasitas Ibrahim Husin sebagai Kepala Kantor Wilayah Depag Propinsi Daerah Istimewa Aceh telah mencetuskan dan menjadi pendukung utama merintis berdirinya Madrasah Bustanul Ulum Langsa bersama dukungan penuh dari Bupati Zainuddin Mard waktu

itu. Kini Madrasah tersebut menjadi salah satu Madrasah favorit di Aceh dan telah banyak menghasilkan alumnus yang mampu melanjutkan pendidikan ke berbagai perguruan tinggi baik dalam dan di luar negeri. Derap langkah keberhasilan Ibrahim Husin pada dasarnya karena integritas beliau yang sangat komit dan konsisten dalam kedisiplinan, kejujuran, serta amanah dan tegas dalam profil yang bersih dan bijak dalam tindakan.

Dalam pengembangan pemikiran membangun Aceh, Ibrahim Husin selalu bermitra secara integratif dan komunikatif dengan Professor A. Hasjmy dan Prof. Dr. H. Ibrahim Hasan, MBA. Banyak pihak amat mengagumi ketiga tokoh ini, bahkan menjadi sumber ketauladanan, terutama dalam memajukan pendidikan di Aceh. Tidak hanya mendengarkan dalam ucapan, komitmen dan konsistensi ketiga tokoh ini pada kultur budaya adat Aceh terlihat begitu kental dan mengakar. Mereka telah melakukan usaha untuk mengembalikan adat budaya itu ke dalam kehidupan sosial masyarakat sesuai dengan nilai-nilai keacehannya.

Ada beberapa hal yang sangat berkesan berkaitan dengan kepribadian Prof. H. Ibrahim Husein MA tersebut. Yang utama adalah beliau sangat konsisten dengan prinsip yang dipercayainya benar. Ketika wacana zakat jasa awal tahun 70an berkembang yang di antaranya adalah zakat gaji diperkenalkan, maka beliau dapat dianggap di antara yang paling mula-mula melembagakan pengumpulan zakat gaji/jasa di Aceh ketika menjabat sebagai Kakanwil maupun Rektor IAIN. Sejak itu seluruh guru dan pegawai yang berada di bawah Depag Aceh bersedia mengumpulkan zakat gaji yang kemudian dimanfaatkan sesuai dengan aturan dan kesepakatan, untuk kemaslahatan umat. Selesai menjabat Kanwil, tradisi baik ini juga dibawa ke Darussalam.

Tidak lama setelah dilantik jadi Rektor IAIN Ar-Raniry Ibrahim Husein terus mencanangkan pengumpulan zakat jasa bagi Dosen dan Karyawan IAIN Ar-Raniry. Meyakini keteguhan hati Rektor dalam pengumpulan zakat, sebahagian pegawai yang belum masuk kategori wajib zakat-pun minta kepada Rektor agar gajinya juga sedia diambil zakatnya. Syukur, tradisi ini terus berlangsung sampai sekarang.

Dalam hal berpakaian nampaknya susah ada tandingan. Artinya jenis bahan, kerapian, kombinasi warna, dan keselarasan dalam berpakaian sangat-sangat menonjol. Bahkan ada yang berkomentar, bahwa pak Ibrahim

itu sebahagian wibawanya ada di pakaian beliau. Artinya kebersahajaan dalam berpakaian yang seolah tidak pernah kusut dan dalam komposisi yang harmonis telah membuat muru'ah Ibrahim Husein bertambah. Sangat sedikit, kalau ada, murid-muridnya yang sanggup meniru tradisi baik ini. Nampaknya beliau berpegang teguh pada ungkapan: "*Libasukum yukrimukum qablal julus, wa 'ilmukum yukrimukum ba'dah.*" Kedua hal ini nampaknya ada dan setia menyertai kehidupan beliau.

Professor Peunoh Daly.

Ulama haus ilmu yang paling banyak menghasilkan karya tulis. Salah satu pemikiran yang sering diutarakan, Peunoh Daly mengenai reaktualisasi ajaran hukum Islam berkaitan dengan kewarisan. Dengan tegas ia menyatakan bahwa dalam urusan warisan Alquran telah menguraikan rincian pembagiannya berdasarkan status (kedudukan) seseorang dalam keluarga, lalu ditetapkan persentase yang menjadi haknya masing-masing. Kedudukan seseorang dalam keluarga tidak pernah berubah; anak wanita dalam keluarganya tetap anak wanita meskipun di luar (keluarga) sebagai Kepala Angkatan Laut; suami tetap kedudukannya dalam keluarga sebagai suami meskipun isterinya Kepala Negara dan seterusnya, maka bagiannya dalam warisan mengikuti kedudukannya dalam keluarga.

Pada konteks lain Peunoh Daly mengungkapkan bahwa ulama dengan otoritas keilmuan yang ada padanya diberi wewenang untuk berjihad merumuskan hukum halal atau haramnya sesuatu masalah. Tugasnya adalah menjabarkan hukum yang dikehendaki Allah, sehubungan dengan nash-nash yang tidak pasti tunjukan makna (dalalahnya). Ulama sama sekali bukan menggantikan posisi Tuhan sebagai penentu hukum mengenai halal dan haram, melainkan sekedar pencari dan perumus hukum yang dikehendaki-Nya dalam kitab-Nya. Hukum yang diperoleh melalui ijtihad ulama bersifat nisbi, tidak mutlak benar. Kemutlakan tetap berada di tangan Tuhan. Hal seperti ini menurut Peunoh Daly perlu disadari umat Islam agar tidak terjebak ke dalam model penentuan hukum halal dan haram yang dilakukan para ulama dan rahib-rahib di luar Islam.

Mengamati corak dan pola pemikiran Peunoh Daly dalam bidang Hukum Islam, ada 2 (dua) pendekatan yang diterapkan, yaitu pendekatan klasik dan modern. Melalui dua pendekatan ini pemikiran Peunoh Daly

menjadi *up to date*. Metodologi pemikirannya dapat dikembangkan sesuai dengan pembaharuan penalaran ayat-ayat hukum dan teknologi modern. Bisa dikatakan bahwa pendekatan yang dipakai Peunoh Daly di sini adalah pendekatan kritis. Fiqih sebagai sebuah produk dalam hukum Islam dipandang sebagai sesuatu yang dinamis. Konsekuensinya, ijtihad tidak boleh berhenti.



Bab Empat Penutup

سورة الفاتحة
بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم
ملك يوم الدين اياك نعبد واياك نستعين اهدنا الصراط المستقيم
صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين

قال اولئك انك ان تسب
بمجي صدق قال انك ان تسب
عن شين بعدها فلما خاف
قد باقت من لسان عدل
فانطقت احثي اذا اتيا اهل
قريه استطعها اهاها
قابولك يقصوهما فوجعا

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم
ملك يوم الدين اياك نعبد واياك نستعين اهدنا الصراط المستقيم
صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين

الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم
ملك يوم الدين اياك نعبد واياك نستعين اهدنا الصراط المستقيم
صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم
ملك يوم الدين اياك نعبد واياك نستعين اهدنا الصراط المستقيم
صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم
ملك يوم الدين اياك نعبد واياك نستعين اهدنا الصراط المستقيم
صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين



Penutup

Kajian ini berusaha mengetengahkan penjelasan komprehensif dan akurat tentang pemikiran para ulama Aceh di masa lalu dalam melahirkan *human resource* di Aceh. Dulu, ulama Aceh telah berkontribusi melalui gagasan maupun karya tulis dalam membentuk *mindset* masyarakat untuk mengisi pembangunan sosial. Kajian ini berupaya menjawab beberapa masalah pokok antara lain: *Pertama*, bagaimana jaringan keilmuan ulama Aceh terbentuk sehingga mampu beradaptasi dengan murid, masyarakat, lingkungan, dan menjalin harmonisasi dengan pemimpin serta tokoh dunia, *kedua*, apa pendekatan yang dilakukan oleh para ulama dulu sehingga mampu melahirkan *human resource* di Aceh yang diprediksikan sebagian tokoh masyarakat, 'alim ulama dan intelektual yang menduduki poisisi penting dalam mengisi pembagunan Aceh saat ini tidak terlepas dari andil dan produk para ulama zaman dulu, *ketiga*, bagaimana terbentuk sistem pengajaran dan pola pikir ulama Aceh hingga hari ini masih mendominasi bahkan menjadi konsumsi para inteletual modern.

Tiga ciri penting dari wacana ilmiah di atas telah dituangkan di dalam buku ini melauai berbagai telaahan

manuskrip kitab klasik karya ulama Aceh seperti pemikiran kalam, fiqh Negara, fiqh sosial, pidana Islam, perdata Islam, tafsir dan pemikiran tentang tasawuf. Ini, dapat mendorong para tokoh, ulama, intelektual, dan masyarakat Aceh untuk memperoleh apresiasi yang lebih baik dalam memperoleh dukungan keseimbangan antara pembangunan fisik dan mental sesuai dengan nilai kearifannya. Semoga karya ini akan memberi kontribusi positif bagi masyarakat Aceh dan para pembaca sekalian dalam mengisi pembangunan fisik dan mental yang berkeadaban.



Daftar Pustaka

- 'Abd al-Qadir al-'Awdah, *al-Tasyri' al-Jina'i al-Islami: Muqaranan bi al-Qanun al-Wad'I*, Jilid II. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1992.
- 'Abd. Al-Karim al-Qusyairi. *al-Risalah al-Qusyairiyyah*. Kairo: Muhammad Ali Shubaih, 1996.
- A. Hasjmy. "Syeikh Abdurrauf Syiah Kuala, Ulama Negarawan yang Bijaksana." Dalam *Universitas Syiah Kuala Menjelang 20 Tahun*. Medan: Waspada, 1983.
- . *Iskandar Muda Meukuta Alam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- . *59 Tahun Aceh Merdeka di Bawah Pemerintahan Ratu*. Jakarta: Bulan Bintang, 1997.
- . *Kebudayaan Aceh dalam sejarah*. Jakarta: Beuna, 1983.
- . *Syi'ah dan Ahlussunnah Saling Rebut Pengaruh dan Kekuasaan Sejak Awal Sejarah Islam di Kepulauan Nusantara*. Surabaya : Bina Ilmu, 1983.

- (ed.). *Ulama Aceh: Mujahid Pejuang Kemerdekaan dan Pembangunan Tamaddun Bangsa*. Jakarta: Bulan Bintang, 1997.
- . *Nafas Islam dalam Kesusateraan Aceh*, dalam; Panitia Penyelenggara MTQN 12, *Dari Sini Ia Bersemi*. Banda Aceh: Pemerintah Daerah Istimewa Aceh, 1981.
- . *Apa Sebab Rakyat Aceh Sanggup Berperang Puluhan Tahun Melawan Agresi Belanda*. Jakarta: Bulan Bintang, 1977.
- . *Bunga Rampai Revolusi dari Tanah Aceh*. Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- A.K. Jakobi. *Aceh dalam Perang mempertahankan Kemerdekaan 1945-1949 dan Peranan Teuku Hamid Azwar sebagai Pejuang*. Jakarta: Gramedia, 1998.
- 'Abd al-Jabbar ibn Ahmad. *Al-Mughni Fi Abwab al-Tawhid wa al-'Adl*, Cet. IX. al-Qahirah: al-Muassasat al-Miariyyat al-'Ammah, tt..
- Abdul Hadi W.M. "Keberadaan Tasawuf dan Relevansinya di Indonesia" dalam <http://icasjakarta.wordpress.com/2008/04/02>.
- . *Hamzah Fanshuri Risalah Tasawuf dan Puisi-puisinya*. Bandung: Mizan, 1995.
- . *Hamzah Fansury, Risalah Tasawuf dan Puisi-puisinya*. Bandung: Mizan, 1995.
- . *Tasawuf Yang Tertindas* Cet.I. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Abdul Jalil, Tuanku. *Adat Meukuta Alam*. Banda Aceh: PDIA, 1991.
- Abdullah Ujông Rimba. *Ilmu Tarikat dan Hakikat*. Medan: Sederhana, t.t.
- . *Hakikat Islam*. Banda Aceh: Perpustakaan Wilayah, INV, No.18.440., t.t., e-f.
- Abdullahi Ahmed an-Na'im. *Islam dan Negara Sekular*. Bandung: Mizan, 2007.

- 'Abdurrauf bin Ali al-Fansury al-Jawi. *Syarh al-Mawahib al-Murstarsalah 'ala al-Tuhfat al-Mursalalah*. Banda Aceh: Naskah No. 40/NKT/YPAH/1992.
- . *Alquran al-Karim wa Bihamihi Turjuman al-Mustafid*. Beirut: Darul Fikri, 1990.
- . *Mir'at al-Thullâb*. Banda Aceh: Manuskrip koleksi Tarmizi A. Hamid, 1672 M.
- . *Majmu' al-Masa'il*, Naskah No. 61 E /TH/30/YPAH/2005, ke-13
- . *Syarh al-Mawahib al-Mustarsalah 'ala al-Tuhfat al-Mursalalah* (dalam bahasa Arab). Banda Aceh: Yayasan Ali Hasjmy, No. 40/NKT/YPAH/92.
- . *Tanbih al-Masyi* (teks manuskrip).
- . *'Umdat al-Muhtajin ila Suluk al-Maslak al-Mufridin*. Banda Aceh: Perpustakaan A. Hasjmy, tt.,
- Aboebakar Atjeh. *Perbandingan Mazhab Salaf*. Jakarta: Permata, 1970.
- Abu Bakar ibn Muhammad al-Husayni al-Dimasyqi al-Syafi'i, *Kifayat al-Akhyar fi Hill Ghayat al-Ikhtisar*, Jilid II. Makkah: Dar al-Baz, t.th..
- Abu Bakar ibn Muhammad al-Husayni al-Dimasyqi al-Syafi'i. *Kifayat al-Akhyar fi Hill Ghayat al-Ikhtisar*, Jilid II. Makkah: Dar al-Baz, t.th.
- Abu Hasan 'Ali ibn Muhammad ibn Habib al-Bashri al-Baghdadi al-Mawardi. *al-Ahkam al-Sulthaniyyah wi al-wilayah wa al-Diniyyah*. Beirut: Dar al-Fikr al-'Ilmiyyah, tt..
- Abu Hasan 'Ali ibn Muhammad ibn Habib al-Bashri al-Baghdady al-Mawardi. *al-Ahkam al-Sulthaniyyah wi al-wilayah wa al-Diniyyah*. Beirut: Dar al-Fikr al-'Ilmiyyah, tt..
- Abu Ishaq Ahmad bin Ibrahim al-Tsa'labi al-Naisabury. *al-Kasyfu wa al-Bayan an Tafsir Alquran*.

- Abu Ya'la Muhammad ibn al-Husayn al-Farra'. *al-Ahkam al-Sultaniyyah*. Beirut: Dar al-Kutub, 2000.
- Abuddin Nata. *Metodologi Studi Islam*, Cet. IX. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004.
- Agus Budi Wibowo dkk. *Dinamika dan Peran Persatuan Ulama Seluruh Aceh (PUSA) dalam Kehidupan Sosial Budaya Masyarakat Aceh*, (peny.), Rusdi Sufi. Banda Aceh: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional, 2005.
- Ahmad al-'Usairy. *al-Tarikh al-Islami* (terj.), Samson Rahman, *Sejarah Islam Sejak Zaman Nabi Adam hingga Abad XX*. Jakarta: Akbar, 2002.
- Ahmad Dallal. *Science, Medicine, and Technology, the Making of a Scientific Culture*, dalam John L. Esposito (Ed.), *the Oxford History of Islam*. New York: Oxford University Press, 1999.
- Ahmad Daudy. *Syekh Nuruddin Ar-Raniry Sejarah Hidup, Karya dan Pemikiran*. Banda Aceh: Pusat Penelitian dan Pengkajian Kebudayaan Islam (P3KI) IAIN Ar-Raniry, 2006.
- Ahmad Fathi Bahnisi. *al-Siyasah al-Jina'iyyah fi al-Syari'ah al-Islamiyyah*. Kairo: Maktabat Dar al-'Urubah, 1965.
- Ahmad Fuad al-Ahwany. *Filsafat Islam*, terj. Pustaka Firdaus. Cet. VII. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995.
- Ahmad ibn Idris ibn 'Abd al-Rahman al-Sanhaji al-Misri (al-Qarafi). *al-Dhakhirah fi Furu' al-Malikiyyah*, Jilid IX. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001.
- Ahmad ibn Muhammad 'Ali ibn Hajr al-Makki al-Haytami. *al-Zawajir 'an Iqtiraf al-Kabair*. Beirut: Dar al-Fikr, 1987.
- Ahmad Warson Munawwir. *Al-Munawwir, Kamus Arab-Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.
- Al Yasa Abubakar, dan Wamad Abdullah. *Manuskrip Dayah Tanoh Abee; Kajian Keislaman di Aceh Pada Masa Kesultanan*. Banda Aceh: P3KI, 1992.

- . *Syekh Abdurrauf Singkel: Ulama Besar dan Ikhwal Kelayakannya Sebagai Lambang Otoritas Ulama di Aceh*. Makalah disampaikan pada seminar yang diselenggarakan pada tanggal 22 Juni 1991 di Kota Singkel.
- . “Kata Pengantar Transliterasi” dalam Jalaluddin al-Tarusani, *Safinat al-Hukkam fi Takhlis al-Khussam*. Banda Aceh: Pusat Penelitian dan Penerjemahan IAIN Ar-Raniry, 2001.
- Al-Isfari’ini. *Al-Farq Bayna al-Firaq*. Bayrut Labnan: Dar al-Kutub al-’Ilmiyyah, t.t.
- Al-Khalidy. *Tanwir al-Anwar*. Maktabat al-Tawfiqiyah al-Sa’adah, Banda Aceh, t.t..
- Al-Mawardi. *al-Ahkam alShulthaniyah*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Amin Abdullah. *Penerjemahan Karya Klasik*, dalam Taufik Abdullah (ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005.
- Amirul Hadi. *Islam and State in Sumatra*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2004.
- Anas M. Yunus (Ed.). *Gerak Kebangkitan Aceh: Kumpulan Karya Sejarah Muhammad Junus Djamil*. Bandung: Jaya Mukti, 2005.
- Anderson. *Islamic Law in Modern World*. Connecticut: Greenwood Press, 1975.
- Annemarie Schimmel. *Mystical Dimensions of Islam* (terj.), Sapardi Djoko Damono), *Dimensi Mistik dalam Islam*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986.
- Azyumardi Azra. *Ensiklopedi Islam*, Jil. 2. Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2005.
- . *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Melayu Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaharuan Pemikiran Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1999.
- Baba Daud bin Agha Ismail al-Jawi bin Ag. ha Mustafa al-Rumi (Wan Mohd. Shaghir Abdullah. “*Pengenalan Ulama Asia Tenggara Dahulu dan*

- Sekarang***” dalam Wawasan Pemikiran Islam Ulama Asia Tenggara, Jil. 1. Kuala Lumpur: Khazanah Fataniah, 2000.
- C. S. T. Kansil. ***Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Indonesia***, Cet. Ketujuh. Jakarta: Balai Pustaka, 1986.
- C. Snouck Hurgronje. ***The Achehnese***. Leiden: Brill, 1906.
- Cik Hasan Bisri. ***Peradilan Agama di Indonesia***. Jakarta: RajaGrafindo, 1996.
- Damanhuri Basyir. ***Tradisi Kehidupan Agama di Aceh Abad XVII***. Banda Aceh: Ar-Raniry Press bekerjasama dengan A.K. Group Yogyakarta, 2008.
- Darni M. Daud (Ed.). ***Qanun Meukuta Alam dalam Syarah Tadhkirah Tabaqat Teungku Dimulek dan Komentarnya***. Banda Aceh: Syiah Kuala University Press, 2010.
- Darwis A Soelaiman (Ed.). ***Aceh Bumi Iskandar Muda***. Banda Aceh: Pemerintah Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, 2008.
- Deliar Noer. ***Administrasi Islam di Indonesia***. Jakarta: Rajawali, 1983.
- Denys Lombard. ***Kerajaan Aceh Jaman Sultan Iskandar Muda***, (terj.), Winarsih Arifin. Jakarta: Balai Pustaka, 1986.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, ***Kamus Besar Bahasa Indonesia***. Jakarta: Balai Pustaka, 1996.
- Efrizal Nurbai. ***Tasawuf Falsafi di Nusantara*** dalam <http://filsafat.kompasiana.com/2010/01/19/tasawuf-falsafi-di-nusantara-abad-ke-xvii-m/>.
- Hamzah al-Fansury. ***Syarab al-'Asyiqin***. halaman asli. 20, Alih Aksara (Nurdin AR), Dinas Kebudayaan, Banda Aceh, 2002.
- Hamzah Fashury. ***Zinatul Muwahhidin*** (terj.), M. Yusuf USA. Banda Aceh: Dinas Kebudayaan, 2005.
- Harun Nasution. “Tasawuf” dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), ***Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah***. Jakarta:

- Paramadina, 1995.
- . ***Falsafah dan Mistisisme dalam Islam***. Jakarta : Bulan Bintang, 1986.
- . ***Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya, jilid II***, Cet. XXI. Jakarta: UI Press, 2001.
- . ***Pembaharuan dalam Islam (Sejarah Pemikiran dan Gerakan)***. Cet. IX. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- . ***Teologi Islam (Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan)***. Cet.V. Jakarta: Univrsitas Indonesia (UI-Press), 1986.
- Hasanuddin Yusuf Adan. ***Teungku Muhammad Daud Bereu-eh Ulama, Pemimpin dan Tokoh Pembaharuan***. Malaysia: Universitas Kebangsaan Malaysia, 2005.
- Hasanuddin Yusuf Adan. ***Teungku Muhammad Daud Beureu-eh dan Perjuangan Pemberontakan di Aceh***. Banda Aceh: `Adnin Foundation, 2007.
- Hilmy Bakar Almascaty. ***Negeri Asal Syekh Hamzah Fansury*** dalam <http://www.scribd.com/doc/12076025/Negeri-Asal-Syekh-Hamzah-Fansuri>.
- Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia***. Jakarta: Departemen Agama RI, 2003
- Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia***. Jakarta: Departemen Agama, 2003.
- HR. Ahmad dan sanad Hasan.
- HR. Muslim dan Ahmad.
- HR. Muslim dan al-Nasa'i.
- HR. Syaykhan.
- <http://bahtera.org>.
- <http://bincang.net/forum/showthread.php>.

<http://bincang.net/forum/showthread.php?54211-Konsep-Bughah-Dalam-Islam>.

<http://dinazhar.multiply.com/journal/item/158>.

<http://dinazhar.multiply.com/journal/item/158>.

<http://id.wikipedia.org>.

<http://id.wikipedia.org>.

http://id.wikipedia.org/wiki/Daud_Beureueh.

http://id.wikipedia.org/wiki/Daud_Beureueh.

http://id.wikipedia.org/wiki/Nuruddin_ar-Raniry.

http://id.wikipedia.org/wiki/Nuruddin_ar-Raniry.

<http://n2.nabble.com/Kepemimpinan-Dan-Keteladanan-td3421500.html>

<http://n2.nabble.com/Kepemimpinan-Dan-Keteladanan-td3421500.html>.

<http://oase.kompas.com>

<http://oase.kompas.com>

http://www.acehinstitute.org/opini_alkaf_soalulama.htm.

<http://www.fahmina.or.id>.

<http://www.gaulislam.com/ulama-dan-umara>.

<http://www.manassa.org/main/publikasi/index.php?detail=20100802170545>

<http://www.manassa.org/main/publikasi/index.php?detail=20100802170545>

<http://www.sebi.ac.id>.

<http://www.sebi.ac.id>.

<http://www.waspada.co.id>.

<http://www.waspada.co.id>.

Ian Richard Netton. *A Popular Dictionary of Islam*. Illinois: NTC Publishing, 1992.

Ibn Qayyim al-Jauziat. Tanpa tahun. *I'lâm al-Muwaqqi'în 'an Rabb al-Âlamîn*. Juz II. Beirut: Dar al-Jail, tt..

Ibn Qudamah. *al-Mughni*, Jilid 12. Kairo: Hajr, 1992.

Ibnu Khaldun. *Muqaddimah*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

Ibrahim Alfian. *Refleksi tentang Gempa-Tsunami: Kegemilangan dalam Sejarah Aceh*, [dalam; Aceh Kembali ke Masa Depan]. Jakarta: IKJ Press, 2005.

-----*.Wajah Aceh dalam Lintasan Sejarah*. Banda Aceh: PDIA, 1999.

Ibrahim Basyuni. *Nasy'ah al-Tasawwuf al-Islami*. Kairo: Dar al-Ma'arif, 1969.

Ibrahim Madkur. *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, (terj.), Yudian Wahyudi Asmin, Cet. I. Jakarta: Bumi Aksara, 1995.

-----*. Aliran dan Teori Filsafat Islam*, (terj.), Yudian Wahyudi Asmin, Jakarta: Bumi Aksara, Cet.I, 1995.

Ismail Ya'kob. "Dayah Manyang" dalam dalam Muliadi Kurdi (editor), *Kajian Tinggi Keislaman*. Banda Aceh: Biro Keistimewaan dan Kesejahteraan, Prov. NAD, 2001.

-----*. Gambaran Pendidikan di Aceh Sesudah Perang Aceh-Belanda Sampai Sekarang*, dalam Ismail Sunny, *Bunga Rampai Tentang Aceh*. Jakarta: Bhatara Karya Aksara, 1980.

Jaih Mubarak. *Sejarah Peradaban Islam*. Bandung: Bani Quraisy, 2005.

Jalaluddin al-Tarusani. *Safinat al-Hukkam fi Takhlis al-Khussam*, (terj.), Al Yasa' Abubakar dkk. Banda Aceh: Pusat Penelitian dan Penerjemahan IAIN Ar-Raniry, 2001.

- Jalaluddin. *Hujjah Bâlighah 'alâ Jamâ'at al-Mukhâshamah*. Banda Aceh: manuskrip koleksi Tarmizi A. Hamid, 1745 M.
- Jalaluddin anak Syekh Arif Billah Jalaluddin anak Qadhi Baginda Khatib. *Hidayatul Awam*, dalam Kitab *jam'u Jawami' al-Mushannafat* karya Syekh Ismail Bin Abdul Muthallib Al-Asyi *Al-Aqsa lil-Tabba'ah wal Tazik*, tt..
- Kern, R.A. *Hasil Penyelidikan tentang Sebab Musabab Terjadinya "Pembunuhan Aceh"*, (terj.), Aboe Bakar. Banda Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh (PDIA), 1997.
- Khallâf, 'Abd al-Wahhâb. *'Ilm al-Ushûl al-Fiqh*, Cet. 12. Kuwait: Dar al-Kalam, 1978.
- Kitab Tafsir Albayan yang penulis teliti adalah *Al-Bayan, Tafsir Penjelas Alquran al-Karim*, yang diterbitkan Rizki Putra Semarang pada 6 September 2002.
- Louis Ma'luf. *Qamus al-Munjid*. Beirut: Dar al-Masyriq, 2002.
- Lukman Ali, dkk. *Kamus Besar Bahasa Indoneia*, Cet. X. Jakarta: Balai Pustaka, 1999.
- M. Hasbi Amiruddin (Ed.), *Aceh Serambi Mekkah*. Banda Aceh: Pemerintah Aceh, 2008.
- . *Menatap Masa Depan Dayah di Aceh*. Banda Aceh: Yayasan PENA, 2008.
- . *Ulama Dayah dan Responnya terhadap Persoalan Masyarakat di Aceh*, dalam Amirul Hadi (dkk), Kearifan yang Terganjil; Safwan Idris Ulama dan Intelektual Aceh. Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2002.
- M. Quraish Shihab. *Membumikan Alquran*. Bandung: Mizan, 2006.
- . *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Alquran*. Jakarta: Lentera Hati, 2007.
- . *Tafsir Al-Misbah*, Juz. 11. Jakarta: Lentera Hati, 2002.

- M. Yunus Djamil. "Perjuangan Abdurrauf Syiah Kuala Membangun Masyarakat Kemanusiaan yang berpengetahuan." Dalam ***Darussalam dan Hari Pendidikan***. Banda Aceh: Pemerintah Daerah dan Panitia Persiapan Pendirian Universitas Negeri Syiah Kuala, 1961.
- Majmu' al-Masa'il***. Banda Aceh: Yayasan Pustaka Ali Hasjmy, Naskah No. 61 E/ TH/30/YPAH/2005.
- Marshall G.S. Hodgson. ***The Adventure of Islam***, (terj.), Mulyadhi Kartanegara, ***Iman dan Sejarah dalam Peradaban Dunia***. Jakarta: Paramadina, 2002.
- Maulana yang Arif Billah Syeikh Abdullah. ***Syifaul Qulub***, dalam kitab ***Jam'u Jawami' Al-Musannafat***, karya Syekh Ismail bin Abdul Muthallib Al-Asyi. ***Al-Aqsa lil-Tabba'ah wal Tauzik***, tt..
- Mohammad Said. ***Aceh Sepanjang Abad***, Cet. II. Medan: Waspada, 1981.
- Muhammad Amin Suma. ***Studi Ilmu-ilmu Alquran***, jil. I. Jakarta: Firdaus, 2000.
- Muhammad Dhia al-Din al-Rays. ***al-Islam wa al-Khilafat fi 'Ashr al-Jadid: Naqd Kitab al-Islam wa Usul al-Hukum***. Kairo: Dar al-Turats, t.th..
- Muhammad Dhia al-Din al-Rays. ***al-Islam wa al-Khilafat fi 'Ashr al-Jadid: Naqd Kitab al-Islam wa Usul al-Hukum***. Kairo: Dar al-Turats, t.th..
- Muhammad Hasbi ash Shiddieqy. ***Al-Bayan, Tafsir Penjelas Alquran al-Karim***. Semarang: Rizki Putra, 2002.
- Muhammad ibn Ahmad 'Arafah al-Dasuqi al-Maliki. ***Hasyiah al-Dasuqi***. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996.
- Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Rusyd. ***Bidayat al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtasid***, Jilid II. Kairo: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah, 1989.

- Muhammad ibn Muhammad ibn Yahya ibn Zabarath al-Hasani al-Yamani al-Shan'ani. ***Mulhaq al-Badr al-Thali'***. Suplemen pada Muhammad ibn Muhammad 'Ali al-Syaukani. ***Al-Badr al-Thali'***. Jilid II. Bairut: Dar al-Ma'rifat, tt.,
- Muhammad Khalid Masud. ***Syatibi's Philosophy of Islamic Law***. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2000.
- Muhammad Nur. "Negara dalam Islam," ***Sosio-religia***, Vol. 8, Edisi Khusus. Yogyakarta: Linksas, 2009.
- Muhammad Rasyid Ridha. ***al-Manar***. Kairo: Maktabat al-Qahirah, t.th..
- Muhammad Wali al-Khalidy. ***Tanwir al-Anwar***. Maktabat al-Tawfiqiyat al-Sa'adah, Banda Aceh, t.t.
- . ***Al-Fatawa***. Bukit Tinggi, Nusantara, 1960.
- Muliadi Kurdi. ***Aceh di Mata Sejarawan; Rekonstruksi Sejarah Sosial Budaya***. Banda Aceh: LKAS, 2009.
- . ***Menelusuri Karakteristik Masyarakat Desa; Pendekatan Sosiologi Budaya dalam Masyarakat Aceh***, Cet.1. Banda Aceh: Yayasan PeNA, 2005.
- (ed.). ***Kajian Tinggi Keislaman***, Banda Aceh: Biro Kesra Setda Aceh, 2001
- Nina M. Armando. ***Ensiklopedi Islam***, jilid 2. Jakarta: Ikhtiar Baru van Hoeve, 2005.
- Nuruddin ar-Raniry. ***Fath al-Mubin 'ala-Mulhidin***, Yayasan Pustaka Ali Hasjmy, Naskah No.: 48/NKT/ YPAH/1992 dan 179/TS/4/ YPAH/2005.
- . ***Hujjat al-Shiddiq***. Naskah Mexwall. Dalam: Panitia Penyelenggara Musabaqah Tilawatil-Quran Tingkat Nasional ke-12. Banda Aceh, 1981.
- Oman Fathurrahman. ***Katalog Naskah Dayah Tanoh Abee Aceh Besar***. Jakarta: Komunitas Bambu, 2010.

- . *Tanbih al-Masyi, Menyoal Wahdatul wujud, Kasus Abdurrauf Singkel Abad 17*. Bandung : Mizan, 1999.
- . *Tanbih al-Masyi, Menyoal Wahdatul wujud, Kasus Abdurrauf Singkel Abad 17*. Bandung : Mizan, 1999.
- . & Munawar Holil. *Katalog Naskah Ali Hasjmy Aceh*. Tokyo: C-Dats & Tokyo University of Foreign Studies, 2007.
- P. Voorhoeve. *Bayan Tajalli: Bahan-Bahan untuk Mengadakan Penyelidikan lebih Mendalam tentang Abdurrauf Singkel*. Alih bahasa oleh: Aboe Bakar. Banda Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh PDIA, 1980.
- Peunoh Daly. *Hukum Nikah, Talak, Rujuk, Hadanah, dan Nafkah Kerabat dalam Naskah Mir'at al-Thullab Karya Abdurrauf Singkel*. (Disertasi). Jakarta. IAIN Syarif Hidayatullah, 1983.
- Rusdi Sufi & Adami Umar. *Teungku Hasan Krueng Kalee (Profil Seorang Ulama)*. Banda Aceh: Dinas Kebudayaan Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Program Pelestarian dan Pengembangan Kebudayaan Daerah dan Seni.
- . "Laksamana Keumalahayati". Dalam Ismail Sofyan dkk. (Ed.) *Wanita Utama Nusantara*. Jakarta: Jayakarta Agung Offset, 1994.
- Sa'id Hawwa. *al-Asrar fi al-Tafsir*, Jilid II. Kairo: Dar al-Salam, 1999.
- Salman Harun. *Hakikat Tafsir Tarjuman al-Mustafid karya Abdurrauf Singkel*. Disertasi tidak diterbitkan. Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1988.
- Sangidu. *Wahdatul Wujud Polemik Pemikiran antara Hamzah Fansury dan Syamsuddin as-Sumatrany dengan Nuruddin ar-Raniry*. Yogyakarta: Gama Media, 2003.
- Sehat Ihsan Shadiqin. *Tasawuf Aceh*. Banda Aceh: Bandar Publishing, 2009.
- Siegel, James T. *The Rope of God*. Barkeley: University of California Press, 1969.

- Sirajuddin Abbas. *Sejarah dan Keagunan Mazhab Syafi'i*. Jakarta: Pustaka Tarbiyah, Cet.II, 1972 M/ 1392 H.
- . *Ulama Syafi'i dan Kitab-Kitabnya dari Abad ke Abad* Cet. 1. Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1975 M/1375 H.
- Snouck Hurgronje. De Atjèhers, (terj.), Sutan Maimoen, Aceh, Rakyat dan Adat Istiadatnya. Jakarta: INIS, 1996.
- . *Achehnese*, (terj.), Ng. Singarimbun. Jakarta: Soko Guru, 1985.
- . *Dinamika Peran Ulama Aceh*. Yogyakarta: A.K. Group bekerjasama dengan Ar-Raniry Press Banda Aceh, 2008.
- Syahrizal Abbas. *Syeikh Abdurrauf Syiah Kuala dan Corak Pemikiran Hukum Islam; Kajian Terhadap Kitab Mir'at al-Thullab tentang Hakim Wanita* (Tesis belum diterbitkan). Banda Aceh: IAIN al-Raniry, 1995.
- Syamsuddin Mahmud. "Keharusan Kerjasama Ulama Umara" dalam Ali Hasjmy (ed.), *Ulama Aceh: Mujahid Pejuang Kemerdekaan dan Pembangunan Tamaddun Bangsa*. Jakarta: Bulan Bintang, 1997.
- Syamsul Anwar. *Studi Hukum Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Cakrawala, 2006.
- Syed Naquib al-Attas. *The Mysticism of Hamzah Fansury*. Kuala Lumpur: University Malaya Press, 1970.
- Syeikh Muhammad anak dari Syeikh Khatib. *Dawaul Qulub*, dalam kitab *Jam'u Jawami' Al-Musannafat*, karya Syeikh Ismail bin Abdul Muthallib Al-Asyi, Penerbit *Al-Aqsa lil-Tabba'ah wal Tausik*, tt..
- Syekh Abdurrauf Fansury. *Mawaizul badi'ah*, dalam kitab *Jam'u Jawami' Al-Musannafat*, karya Syekh Ismail bin Abdul Muthallib Al-Asyi. *Al-Aqsa lil-Tabba'ah wal Tausik*, tt..
- Syekh Ismail Matang Kanu. *Kifayatul Ghulam fi Bayani Arkanil Islam Wa Syurutih*. Banda Aceh: Putra Aceh Jaya, tt..
- Syekhuddin. *Hubungan Ulama dan Umara* dalam Pembinaan Hukum Islam, <http://jaringskripsi.wordpress.com/2009/09/2>.

- T. Ainal Mardhiah Ali. "Pergerakan Wanita di Aceh Masa Lampau Sampai kini." Dalam Ismail Suny (Ed.) *Bungai Rampai Tentang Aceh*. Jakarta: Bhratarata, tt.
- Taufik Abdullah. *Agama dan Perubahan Sosial*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996.
- Teuku Iskandar. *Kesusasteraan Klasik Melayu Sepanjang Abad*. Jakarta: Libra, 1996.
- Teungku Dimulek. *Syarah Tazkirah Tabaqat*, alih aksara oleh Mohd. Kalam Daud, T.A. Sakti. Qanun Meukuta Alam Dalam *Syarah Tadhkirah Tabaqat* Teungku Dimulek dan Komentarnya). Banda Aceh: Syiah Kuala University Press, 2010.
- Tim Penulis IAIN Ar-Raniry. *Ensiklopedi Pemikiran Ulama Aceh*. Banda Aceh: ArRaniry Press, Cet. I, 2004.
- Tim Redaksi KBBI Pusat Bahasa. *Kamus Besar Bahasa Indonesia; Edisi Keempat*. Jakarta: Gramedia, 2008.
- Van Apeldoorn. *Pengantar Ilmu Hukum*, Cet. Kedua puluh lima. Jakarta: Pradnya Paramitha, 1993.
- Van Hoeve. *The Encyclopedia of Islam*. Vol. I. Leiden: E.J. Brill, 1960.
- Van Langen, KFH. *Susunan Pemerintahan Aceh Semasa Kesultanan* (alih bahasa), Aboe Bakar. Banda Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi, 1997.
- Wahbah al-Zuhayli. *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, Beirut: Dar al-Fikr, 1997.
- . *al-Tafsir al-Munir*, Jili V. Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, 1991.
- . *al-Tafsir al-Munir*, Jili V. Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, 1991.
- Wahbi Sulayman Ghawiji. *Nazariyyat 'Ilmiyyah fi Nisbat Kitab al-Ibanah Jami'ih li Abu al-Hasan al-Asy'ari*. Bayrut: Dar Ibn Hazm, Cet.I, 1989 M/1409 H.

Watni Marpaung. *Sinergisitas Ulama, Umara dan Umat*, <http://www.waspada.co.id>.

www.legalitas.org.

www.lkas.org

www.sanaky.com.

Yusuf al-Qardhawi. *al-Hill al-Islami Faridhah wa Dharurah*, (terj.), M. Wahib Azis, "Konsep Islam: Solusi Utama bagi Umat". Jakarta: Senayan Abadi, 2004.

Zakaria Ahmad. *Sekitar Kerajaan Atjeh dalam Tahun 1520-1675*. Medan: Monora, 1972.

Zakaria ibn Muhammad al-Anshârî. *Fath al-Wahhâb bi Syarh Minhâj al-Thullab*. Kairo: Musthafâ al-Babî al-Halabî, 1937.

Zurkani Yahya. *Teologi al-Ghazali*. Cet. I. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

al-Aslqalany, Ibn Hajar. *Fath al-Bary*, Juz. 1. Beirut: Dar al-Fikr, 1997.

al-Azhari, Muhammad Idris Abdurrauf al-Marbawi. *Kamus Arab-Melayu*, Juz. 1. Mesir: Al-Babil Halabi wa Awladuh, 1350

Al-Ghazali. *Ihya 'Ulumuddin*. tp: tt.

Isa, Abdul Gani. *Ulama Aceh di Era Reformasi*, (tesis) tidak dipublikasikan.

Muhammad, Rusjdi Ali. *Revitalisasi Syari'at Islam di Aceh*, Cet. 1. Ciputat: Logos Wacana, 2003.

Verr, P. Vant. *Perang Belanda di Aceh*, (terj.), Aboebakar Aceh. Banda Aceh: Dinas P & K, 1977.

Interview

Wawancara dengan Drs. H. Rusli Ibrahim Su'ud, cucu Muhammad Su'ud paman dari Teungku Haji Hasan Krueng Kalee, di Tanjong Deah 12 Mei 2010.

Wawancara dengan Halimatun Sakdiah, cicit Abu Calang, dan masih memiliki hubungan famili dengan Prof. Dr. Daniel Djuned, MA, di desa Dayah Baro, Calang pada Sabtu, tanggal 10 April 2010.

Wawancara dengan Hj.Nurmalawati, S.Ag, widow of Teungku Abdussalam Syah, on 10 June 2010, at 16.00.

Wawancara dengan M. Yunus Gade, tanggal 19 Mei 2010.

Wawancara dengan Muhammad Amin, cucu Abu Calang, dari tiga bersaudara, yakni Abdul Halim dan Ahmatunnur di desa Dayah Baro, Calang pada Sabtu, tanggal 10 April 2010.

Wawancara dengan T. Muhibuddin anak dari Abu Lhung Ie (Teungku H. Teuku Usman Fauzi).

Wawancara dengan Teungku Asnawi (Aba Asnawi) tanggal 9 April 2010, pimpinan Dayah BUDI Gampong Jangut Lamno, Aceh Jaya.

Wawancara dengan Teungku H. Hasanoel Bashry bin H. Gadeng, pemimpin dayah MUDI Mesjid Raya Samalanga.

Wawancara dengan Teungku Hasbi Sufi, cucu daripada Teungku Chik Pantee Geulima, Rabu, 20 Juli 2010.

Wawancara dengan Teungku Muhammad Kurdi Syam, murid langsung Abu Calang, di Gampong Kayee Unoe, Padang Datar, Kecamatan Krueng Sabee, Aceh Jaya pada hari Sabtu, 10 April 2010.

Wawancara dengan Teungku Muhammad Zen (Anak pertama Abu Lamteh).

Wawancara dengan Teungku Muslim (Abati) di Tanoh Anoe, Aceh Jaya, Tgl. 10 April 2010.

Wawancara dengan Teungku Nasruddin, (menantu Abu Woyla) dan anaknya

Salmiah, serta Teungku Muhammad Kurdi Syam (warga gampong Kayee Unoe, Calang) di kompleks makam Abu Woyla di Gampong Pasie Aceh, Kecamatan Woyla Induk, Aceh Barat, tanggal 10 April 2010.

Wawancara dengan Abuya Zamzami Syam Singkil, tanggal, 15 April 2010.

Wawancara dengan Tuwanku Maimun (cicit dari Tuwanku Raja Keumala) di kediamannya di Lamlagang Banda Aceh, 2010.

Wawancara dengan Umi Dasniar, tanggal 09 Mei 2010.

**Biografi Editor:**

MULIADI KURDI. Peneliti dan penulis. Penelitian dan tulisannya mencakup ilmu-ilmu keislaman dan kemasyarakatan. Tulisan-tulisan yang pernah dipublikasikan antara lain Prinsip-prinsip marketing dalam Islam; kajian etika bisnis qurani, Pasar dan laba dalam Islam, Ensiklopedi theologis; perspektif filosofis Islam, Konsep tauhid Aba Muwahidun dan bangsa Arab, Kedamaian dalam salat, Pendidikan Islam, Problematika fiqh modern, Karakteristik masyarakat desa; pendekatan sosiologi budaya dalam masyarakat Aceh, Membangun umat pilihan melalui mesjid, Damai dalam perspektif Islam, Dimensi pemikiran hukum dalam implementasi syariat Islam di Aceh, Syariat Islam dan paradigma kemanusiaan, Khutbah jum'at; menuju umat pilihan, Aceh di mata sejarawan; rekonstruksi sejarah sosial budaya. Di samping aktif sebagai peneliti dan penulis ia juga menjadi editor buku, majalah dan jurnal ilmiah di berbagai lembaga pendidikan di Aceh. Editor lahir di Gampong Lambeusoe, Lamno, Aceh Jaya, 15 Oktober 1972. Mengawali pendidikan dasar (SDN) Inpres Keude Krueng Sabee, Sekolah Menengah Pertama (MTsN) Calang dan Sekolah Menengah Atas (SMAN) Calang. Melanjutkan pendidikan Strata Satu (S1) pada Fakultas Tarbiyah, jurusan

bahasa Arab, IAIN Ar-Raniry, Strata Dua (S2) Konsentrasi Fiqh Modern, IAIN Ar-Raniry. Saat ia bekerja sebagai dosen bidang hukum Islam pada Institut Agama Islam Negeri Ar-Raniry, Banda Aceh, di samping sebagai pengurus Majelis Adat Aceh (MAA) bidang Hukum Adat.

Biografi Tim Penulis:

JABBAR SABIL. Alumnus Dayah MUDI Samalanga yang sekarang ini sedang menyelesaikan Program Doktor pada Pascasarjana, IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh. Ia dilahirkan di Aceh Timur, 3 Februari 1974. Sekarang ia bekerja sebagai Penyuluh Agama Islam pada Kanwil Kemenag Aceh.

MUHAMMAD THALAL. Dilahirkan di Banda Aceh, 16 Oktober 1978. Setelah menempuh pendidikan MTsN ia mempelajari kitab kuning dan bahasa Arab di Madrasah Aliyah Program Khusus (MAPK), Banda Aceh hingga selesai tahun 1996. Pada tahun 1996 Muhammad Thalal terpilih sebagai penerima Minhah Al-Azhar (Al-Azhar Scholarship) untuk belajar di Al-Azhar Al-Sharif University Cairo, Egypt tamat tahun 2001. Selama lima tahun di Cairo, ia sempat aktif mendalami bahasa Perancis di *The French Cultural Center* di Munira dan belajar bahasa Urdu/Hindi di Maulana Abul Kalam Azad for Indian Culture (MACIC) di Indian Embassy Cairo. Pada akhir tahun 2001 ia melanjutkan pendidikan ke Program Pascasarjana Universitas Indonesia (UI) dalam Program Studi Timur Tengah dan Islam (2004). Pada tahun 2006 ia kembali memperoleh beasiswa Fulbright melalui Bush-Clinton Foundation untuk mendalami pengetahuan dalam bidang ilmu kurikulum & pembelajaran di Texas A&M University, Texas, Amerika Serikat, dengan konsentrasi pendidikan multikultur dan pembelajaran bahasa Inggris. Sekarang Muhammad Thalal bekerja sebagai dosen pada Program Studi Sejarah dan Kebudayaan Islam, Fakultas Adab, IAIN Ar-Raniry Banda Aceh dan Peneliti pada Lembaga Kajian Agama dan Sosial (LKAS) Banda Aceh.

SAMSUL BAHRI. Dilahirkan di Paya Undan, Nagan Raya, 6 Mei 1970. Pendidikan sarjana (S1) dalam ilmu tafsir hadis pada Fakultas Ushuluddin, IAIN Ar-Raniry selesai tahun 1995. Magister (S2) diselesaikannya pada tahun 1998 dalam bidang Dirasah Islamiyah di IAIN Alauddin, Makassar, Sulawesi Selatan.

KALAM DAUD. Dilahirkan di Sigli, 31 Desember 1957. Pendidikan sarjana (S1) pada Fakultas Syariah, IAIN Ar-Raniry, selesai tahun 1982. Magister (S2) di selesaikannya pada Program Pasacasarjana IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh tahun 2006. Sekarang ia bekerja sebagai dosen pada Fakultas Syariah, IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh.

FAUZI SALEH. Dilahirkan di Gampong Ujong Sudeun, Lamno, Aceh Jaya, tanggal 20 Mei 1974. Setahun mengabdikan di Gontor (almamater), ia meneruskan pendidikan ke Jurusan Tarbiyah Sekolah Tinggi Agama Islam Az-Ziyadah (STAIZA) (2001) dan Fakultas Syari'ah Lembaga Pengetahuan Islam dan Arab (LIPIA) Jakarta (2002). Program Pascasarjana (S2) diselesaikan pada tahun 2003 di Institut Ilmu Alquran (IIQ) Jakarta. Melanjutkan pendidikan pada Program Doktor pada IAIN Ar-Raniry Darussalam Banda Aceh selesai 2009 dengan judul Disertasi: Hak Cipta dalam Pandangan Hukum Islam; Penalaran Istishlahi al-Syatibi. Sekarang ia bekerja sebagai dosen pada Fakultas Ushuluddin IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh.

ANTON WIDYANTO. Kandidat Doktor pada Program Pascasarjana IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh. Ia dilahirkan di Bojonegoro, Jawa Timur, 9 Oktober 1976. Sekarang ia bekerja sebagai dosen pada fakultas Tarbiyah IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh.

AYYUB AR. Dilahirkan di Tangse, Pidie, 20 Oktober 1959. Menyelesaikan pendidikan sarjana (S1) pada Pendidikan bahasa Inggris (1987), Fakultas Tarbiyah, IAIN Ar-Raniry. Melanjutkan pendidikan Magister (S2) pada Konsentrasi Pendidikan Agama Islam, Pascasarjana IAIN Ar-Raniry, selesai tahun 2006. Sekarang ia bekerja sebagai dosen bahasa Inggris pada Fakultas Tarbiyah IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh.

FIRDAUS M. YUNUS. Magister ilmu filsafat dan sosiologi pada Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta. Ia dilahirkan dilahirkan Gampong Meucat Pangwa Kec. Tringgadeng, Pidie Jaya, 4 Juli 1977. Sekarang ia bekerja sebagai dosen pada fakultas Ushuluddin, IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh.\

ISMAIL. Dilahirkan di Gampong Rawa, Pidie, 31 Desember 1958.

Pendidikan sarjana (S1) Sospol pada Universitas Iskandar Muda selesai 1990. Pendidikan Magister (S2) diselesaikan pada UNIMER, Malang tahun 2007. Sekarang ia bekerja sebagai dosen pada UNIDA, Banda Aceh.

JAMALUDDIN THAYYIB. Alumnus LIPIA Jakarta. Ia dilahirkan di Alue Kumba, Aceh Timur, 17 Juni 1975. Sekarang ia bekerja sebagai dosen pada Fakultas Tarbiyah IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh.

MULYADI NURDIN. Dilahirkan di Ulim, Pidie Jaya, 4 Agustus 1977. Pendidikan Sarjana (Lc) pada Al-Azhar University, Egypt, Mesir. Sekarang ia bekerja sebagai PNS pada Departemen Agama, Aceh Besar, di samping itu ia juga sebagai anggota Majelis Adat Aceh (MAA).

SYAMSUAR BASYARIAH. Doktor dalam Konsentrasi Fiqh Modern pada IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh. Ia dilahirkan di Gampong Laksana, Banda Aceh, 26 Desember 1965. Sekarang ia bekerja sebagai Ketua STAI Teungku Dirundeng Meulaboh, Aceh Barat.

ISMAIL MUHAMMAD. Dilahirkan di Geurugok, Bireuen, 11 April 1967. Pendidikan sarjana (S1) pada Jurusan bahasa arab, Fakultas Tarbiyah, IAIN AR-Raniry, Magister (S2) dalam ilmu bahasa dan sastra pada UIN Syarif Hidatullah, Jakarta, sedangkan pendidikan doktor (S3) dalam ilmu pembelajaran bahasa Arab diselesaikannya pada UIN Syarif Hidatullah, Jakarta. Sekarang ia bekerja sebagai dosen pada Fakultas Tarbiyah IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh.

NAB BAHANY AS. Sarjana Sejarah Kebudayaan Islam pada Fakultas Adab IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh. Ia dilahirkan di Ulee Glee, Pidie Jaya, 1 Januari 1964. Sekarang ia bekerja sebagai budayawan dan penulis.

IKHRAM M. AMIN. Magister Ilmu Pendidikan pada Universitas Syiah Kuala. Ia dilahirkan di Gampong Miruk, Aceh Besar, 5 Oktober 1981. Sekarang ia bekerja sebagai PNS dan penggasuh Pesantren Modern Al-Manar, Aceh Besar.

RUSLAN. Master dalam ilmu Library and Information Science, McGill University, Canada. Ia dilahirkan di Banda Aceh pada tahun 1977. Sekarang ia bekerja sebagai dosen pada Fakultas Adab IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh.

FUAD RAMLY. Kandidat doktor Filsafat pada Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta. Ia dilahirkan di Banda Aceh, 15 Maret 1969. Sekarang ia bekerja sebagai dosen pada Fakultas Ushuluddin IAIN Ar-Raniry, Banda Aceh.

