



SAMARAH

Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam
Jl. Syeikh Abdur Rauf Kopelma Darussalam Banda Aceh
<http://jurnal.arraniry.ac.id/index.php/samarah>

LETTER OF ACCEPTANCE

Number: 18/Un.08/Samarah/PP.00.9/2026

On behalf of Samarah: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam explains that:

Author : Syah Reza Ayub, Syamsul Rijal, and Abdul Manan
Affiliation : Universitas Islam Negeri Ar-Raniry
Email : rzsyeach@gmail.com
Article ID : 36398
Title : "The Relationship Between God and Man According to Abdurrauf Singkel's Philosophy of Existence: Integration of Sufism and Islamic Jurisprudence in Resolving the Wujudiyah Polemic in Aceh"

The above article has been submitted to Samarah: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam. The article is in the process of being published, and it will be published in Vol. 10, No. 3, November 2026. Thus, this certificate is made to be used as necessary.

Banda Aceh, July 27, 2026
Editor-in-Chief of Samarah


Samarah
Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam

Prof. Dr. Mursyid Djawas, M.HI



Samarah: Jurnal Hukum Keluarga dan Hukum Islam
Volume 00 No. 00. Nov 2026
ISSN: 2549 – 3132; E-ISSN: 2549 – 3167
DOI:

The Relationship between God and Man According to Abdurrauf Singkel's Philosophy of Existence: Integration of Sufism and Islamic Jurisprudence in Resolving the Wujudiyah Polemic in Aceh

Syah Redha

Master Student of Islamic Studies Program, Concentration in Islamic Thought of Postgraduate Program of Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, Indonesia

Syamsul Rijal

Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, Indonesia

Abdul Manan

Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, Indonesia Email: rzsyech@gmail.com

Abstract

This article examines the relationship between God and man in Abdurrauf Singkel's philosophy of being and the model of integration of Sufism and Islamic jurisprudence that he formulated in response to the *Wujudiyah* polemic in Aceh in the 17th century. The debate between supporters of *Wahdat al-Wujud* on the one hand and groups of scholars who rejected it on the other has given rise to socio-religious polarization that requires the formulation of moderate thought. Abdurrauf Singkel, a prominent Sufi scholar with extensive mastery of Islamic sciences, introduced an integrative paradigm for resolving the religious controversies that emerged during his era. This study aims to analyze the ontological construction of the relationship between God and humanity in Abdurrauf Singkel's thought and explain how the integration of Sufism and Islamic jurisprudence becomes

|| Submitted: 22 July 2026 || Accepted: 27 July 2026 || Published:

the basis for resolving religious conflicts. The study uses a qualitative method with an Islamic philosophical approach and a literature study of Abdurrauf Singkel's main works, especially *Kifāyat al-Muḥtājīn ilā Mashrab al-Muwaḥḥidīn al-Qā'ilīn bi Waḥdat al-Wujūd*, and is supported by relevant primary and secondary literature. The analysis is conducted through a philosophical and historical approach to reconstruct the metaphysical framework of being and the intellectual context of his thought. The results of the study indicate that Abdurrauf Singkel's concept of existence does not lead to pantheism or ontological unification between God and humans, but rather emphasizes the essential difference between the Creator and creatures. This is emphasized through key concepts of Sufism such as the *Seven Dignities* (*Martabat Tujuh*), *Tajalli*, *Tanzih*, *Tasybih*, *Nur Muhammad*, and *A'yan Tsabitah* within the framework of monotheism (*Tawhid*). The integration of Sufism and Islamic jurisprudence that he formulated presents a model of religiosity that balances spiritual experience with adherence to *sharia*, thus being able to reduce extreme attitudes in thought, especially in facing the discourse of *Wujudiyah*. These findings indicate that Abdurrauf Singkel's philosophy of existence is an epistemological synthesis that contributes to the development of Islamic thought, especially in maintaining the harmony of the three dimensions of Islam: faith (*Aqidah*), *sharia*, and Sufism (*tasawwuf*).

Keywords: Abdurrauf Singkel; philosophy of being; relationship between God and man; *Wujudiyah*; Sufism; Islamic jurisprudence.

Abstrak : Artikel ini mengkaji relasi Tuhan dan manusia dalam filsafat wujud Abdurrauf Singkel serta model integrasi tasawuf dan fikih yang dirumuskannya untuk merespons polemik Wujudiyah di Aceh pada abad ke-17. Perdebatan antara pendukung wahdat al-wujud di satu sisi dan kelompok ulama penolak di sisi lain telah menimbulkan polarisasi sosial-keagamaan yang memerlukan formulasi pemikiran yang lebih moderat. Abdurrauf Singkel seorang ulama tasawuf yang menguasai ilmu agama hadir membawa paradigma integratif dalam menyelesaikan polemik keagamaan saat itu. Penelitian ini bertujuan menganalisis konstruksi ontologis relasi wujud Tuhan-manusia dalam pemikiran Abdurrauf Singkel dan menjelaskan bagaimana integrasi tasawuf dan fikih menjadi landasan

Relasi Tuhan dan Manusia Menurut Filsafat Wujud

Syah Redha, et. al.

DOI:

penyelesaian konflik keagamaan. Penelitian menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan filsafat Islam dan studi kepustakaan terhadap karya utama Abdurrauf Singkel, khususnya Kifayat al-Muhtajin ila Masyrab al-Muwahhidin al-Qailin bi Wahdat al-Wujud, serta didukung literatur primer dan sekunder relevan. Analisis dilakukan melalui pendekatan filosofis dan historis untuk merekonstruksi kerangka metafisika wujud dan konteks intelektual pemikirannya. Hasil penelitian menunjukkan bahwa konsep wujud Abdurrauf Singkel tidak mengarah pada panteisme maupun penyatuan ontologis antara Tuhan dan manusia, melainkan menegaskan perbedaan hakiki antara Khaliq dan makhluk. Hal ini ditegaskan melalui konsep-konsep kunci tasawuf seperti *Martabat Tujuh*, *Tajalli*, *Tanzih*, *Tasybih*, *Nur Muhammad*, dan *A'yan Tsabitah* dalam kerangka tauhid. Integrasi tasawuf dan fikih yang dirumuskannya menghadirkan model keberagamaan yang menyeimbangkan pengalaman spiritual dengan kepatuhan syariat, sehingga mampu meredam sikap ekstrem dalam pemikiran, khususnya dalam menghadapi diskursus Wujudiyah. Temuan ini menunjukkan bahwa filsafat wujud Abdurrauf Singkel merupakan sintesis epistemologis yang berkontribusi pada pengembangan pemikiran Islam, khususnya dalam menjaga harmoni tiga dimensi Islam: akidah, syariat, dan tasawuf.

Kata kunci: Abdurrauf Singkel; filsafat wujud; relasi Tuhan dan manusia; Wujudiyah; tasawuf; fikih.

Pendahuluan

Salah satu tema sentral yang masih menjadi perdebatan serius dalam diskursus Filsafat Islam yaitu tentang konsep wujud. Kaum filosof, ahli kalam dan kaum sufi adalah di antara kalangan muslim yang cukup besar perhatian mengeksplorasi konsep metafisika tersebut. Perbedaan sudut pandang, landasan epistemologis yang digunakan membuat penafsiran atas hakikat wujud (*the reality of existence*) tak bisa dipungkiri menjadi beragam. Dalam sejarah Islam, penafsiran relasi Tuhan dan manusia telah memunculkan beragam corak pemikiran Teologi. Setidaknya ada dua kutub ekstrem yang muncul dalam memahami wujud Tuhan. *Pertama*, kalangan yang menekankan transendensi mutlak Tuhan atas

manusia (*Tanzih*) menafsirkan Tuhan tak mampu dijangkau oleh manusia, bahkan pengetahuan tentang-Nya sangat terbatas, sehingga manusia seakan tidak memiliki hubungan eksistensial dengan Sang Pencipta. Kutub ekstrem lain yaitu kalangan yang menekankan emanensi (*Tasybih*) Tuhan atas makhluk. Dimana Tuhan diyakini identik dengan ciptaan, bahkan memungkinkan terjadinya peleburan eksistensi Tuhan dengan makhluk (*Phanteism*). Perbedaan pandangan terhadap konsep-konsep tersebut kerap memunculkan perdebatan teologis yang tidak hanya berlangsung pada tataran intelektual, tetapi juga mempengaruhi dinamika sosial dan politik di berbagai wilayah Islam, termasuk di Kesultanan Aceh pada abad ke-17.

Aceh pada masa itu merupakan salah satu pusat perkembangan intelektual Islam di Asia Tenggara yang mempertemukan berbagai tradisi keilmuan dari Timur Tengah, India, dan dunia Melayu. Di tengah berkembangnya tradisi tasawuf yang kental dengan unsur filosofis, doktrin *wahdat al-wujud* yang dipopulerkan oleh Ibn 'Arabi memperoleh elaborasi kreatif melalui karya-karya Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatrani. Keduanya mengembangkan konsep *wahdat al-wujud* dengan corak filosofis dan simbolik yang memperkaya khazanah tasawuf Melayu. Namun, penerimaan terhadap ajaran tersebut tidak berlangsung tanpa resistensi. Perbedaan penafsiran mengenai makna kesatuan wujud memunculkan polemik yang melibatkan ulama, penguasa, dan masyarakat, hingga berujung pada munculnya kritik keras dari ulama di pemerintahan pada masa itu yang menilai sebagian pemahaman Wujudiyah telah keluar dari rel tasawuf yang lurus, dan menyimpang dari prinsip-prinsip akidah Islam.

Puncak kontroversi tasawuf yaitu ketika konsep *wahdatul wujud* menjadi konsumsi publik dan dipahami secara keliru, dampaknya menyulut konflik sosial-keagamaan lebih luas. Di Aceh, doktrin wujudiyah sempat menjadi polemik yang cukup serius terutama pada abad 17 M. Paham wujudiyah awalnya dianut oleh masyarakat Aceh dan menjadi mazhab resmi kerajaan Aceh Darussalam sejak masa Sultan 'Alaidin Ri'ayat Syah (1588-1604 M) hingga puncaknya masa Iskandar Muda (1607-1636 M). Pasca masa sultan Iskandar Muda berkuasa bersamaan dengan wafatnya sang Qadhi Malikul Adil yaitu Syamsuddin As-Sumatrani, mandat

kepemimpinan beralih ke sultan Iskandar Tsani(1636-1641 M). Pada periode tersebut, mazhab keagamaan mulai mengalami reformasi, terutama pada aspek teologi.

Nuruddin Ar-Raniry seorang qadhi pada masa itu tampil sebagai tokoh sentral yang menyuarakan reformasi tasawuf. Ia membuka ruang dialektika tentang doktrin *wahdatul wujud*. Dengan meyakinkan, tema *wahdatul wujud* yang semula menjadi diskursus terbatas akhirnya menjadi perdebatan di ruang publik. Ia menulis karya secara khusus menentang ajaran wujudiyyah, sekaligus tampil di atas podium debat dengan kalangan wujudiyah yang difasilitasi oleh pihak kerajaan. Sebagai pemangku otoritas agama di kerjaaan ia membedah ajaran tasawuf yang dibawa oleh Hamzah Fansuri -yang menurutnya- bertentangan dengan akidah Islam.¹

Menurut Nuruddin, Hamzah menganut wujudiyah yang keliru (*wujudiyah mulhidah*), di mana Tuhan adalah makhluk, makhluk adalah Tuhan. Artinya, dalam penanfsirannya, entitas Tuhan dan makhluk adalah satu. Dalam karyanya *Tibyan fi Ma'rifat al-Adyan*, Nuruddin membentangkan setiap pernyataan Hamzah Fansuri yang menyimpang, lalu membantah disertai argumentasi dalil naqli dan aqli.² Ia secara berulang-ulang menyebut kedua guru sufi di atas (Hamzah dan Syamsuddin) sesat.³ Tak berhenti pada fatwa *dzindiq*, ulama asal india itu juga mengaitkan ajaran Hamzah Fansuri dengan paham menyimpang lainnya, seperti Tanasukhiyah (reinkarnasi), Brahmaniyah, hulul, Jahmiyah, filsafat Yunani, Zoroaster, dan lainnya.⁴ Dalam beberapa tema yang terkait dengan akidah, ia tak ragu memvonis Hamzah Fansuri sebagai kafir.⁵ Atas sederet fatwanya tersebut yang mendapat dukungan dari Sultan Iskandar Tsani, pengikut wujudiyah kemudian diburu oleh pihak kerajaan, dan

¹ Nuruddin Ar-Raniry, "Tibyan fi Ma'rifat Al-Adyan" dalam *Twee Malaische Geschriften van Nuruddin*, P. Voorhoeve (ed.), (Leiden: Brill, 1995), hlm. 97.

² Terhadap bantahannya akan diuraikan secara lengkap pada Bab II.

³ Dikutip dari Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Raniry and the Wujudiyyah of 17th Century Acheh*, (Singapore: MBRAS, 1996), hlm. 15.

⁴ Kata Nuruddin, "...Maka tatkala zahirlah qaum Wujudiyyah yang zindiq mulhid lagi sesat daripada murid Shamsu'l-Din al-Sumatrani yang sesat...", lihat Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Raniry..*, hlm. 18-38.

⁵ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Raniry...*, hlm. 28.

karya-karya yang terasosiasi dengan ajaran Hamzah Fansuri dibakar di depan Masjid Raya Baiturrahman.⁶

Penilaian Nuruddin atas Hamzah jika ditelaah lebih jauh, tampak tidak sepenuhnya selaras dengan apa yang dimaksud Hamzah Fansuri maupun Syamsuddin as-Sumatrani. Bukti itu bisa ditemukan dalam salah satu penjelasan Hamzah atas posisi Tauhidnya. Dalam *Zinatul Muhahidin*, Hamzah Fansuri menulis;

"Allah Subhanahu wa Ta'ala tiada bercherai dengan 'alam. Tiada di dalam alam, di luar alam, dan tiada di atas alam, tiada di hadapan alam, tiada di belakang 'alam, tiada bercherai dengan alam dan tiada bertemu dengan alam, tiada hampir (dekat) dengan alam, tiada jauh dengan alam." Seperti yang dikatakan Imam Junaid Al-Baghdadi juga, "*Huwa-l ana kama kana*." Dia sekarang sebagaimana Ia terdahulu." Dan Firman Allah, "*Subhanallahi 'amma yasifun*."⁷

Begitu juga dalam salah satu bait syair Hamzah Fansuri, tampak kontradiksi dengan apa yang dituduhkan Nuruddin atasnya. Kata Hamzah Fansuri;⁸

Aho segala kita yang ummat Rasul !
Tuntut ilmu haqiqat al-wusul
Karena ilmu itu pada Allah qabul,
I'tiqadmu jangan ittihad dan hulul.

Hamzah terlihat jelas menentang paham *hulul* dan *ittihad* dalam akidah. Namun di sisi lain Nuruddin tetap memegang pendapatnya bahwa paham wujudiyah Hamzah Fansuri mengarah pada hulul. Begitu juga dengan konsep tauhidnya Hamzah Fansuri tampak sejalan dengan formulasi akidah Asy'ariyah dan kaum sufi awal, namun tuduhan Nuruddin

⁶ Everett Jenkins, JR, *The Muslim Diaspora; A Comprehensive Chronology of the Spread of Islam in Asia, Africa, Europa and Americas Vol. 2 1500-1799*, (London: McFarland, 2000) hlm. 161. Peristiwa blibiosida yaitu pemusnahan literatur ilmu pengetahuan, baik dengan cara dibakar atau dihilangkan jejaknya bisa dilacak dalam karya Fernando Baez, *A Universal History of the Destruction of Books; From Ancient Sumer to Modern Iraq*, Translated from the Spanish by Alfreed MacAdam, (New York: Atlas & Co., 2008).

⁷ Hamzah Fansuri, *Zinatul Muwahidin*,

⁸ Hamzah Fansuri, *Asrar Al-'Arifin*, MS dikutip oleh Syed M.N. Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970), hlm. 47.

atas Hamzah Fansuri sebagai *mulhid*, sesat dan kafir menyisakan tanda tanya terhadap polemik tersebut.

Ahmad Daudy menilai fatwa Nuruddin tersebut sudah tepat, karena *wahdatul wujud* yang dianut Hamzah Fansuri memang mengarah pada panteisme, dan paham tersebut -sebagaimana yang dikembangkan oleh Ibn Arabi- tidak ada dalam ajaran Islam baik dari Al-Quran maupun hadis Nabi.⁹ Sebaliknya, Syed M.N. Al-Attas membela wujudiyah Hamzah Fansuri -menurutnya- jika dikaji secara utuh akan didapati pandangan Hamzah selaras dengan ajaran Tauhid. Ia menilai Nuruddin melakukan distorsi atas paham yang dianut kaum wujudiyah, artinya, interpretasinya tidak sebagaimana yang dimaksudkan Hamzah Fansuri. Disamping itu, Al-Attas juga mempertanyakan motif di balik serangan Nuruddin tersebut, karena ditemukan kontradiksi dan inkonsistensi dari kritiknya kepada ajaran Hamzah Fansuri. Padahal dirinya sendiri juga penganut wujudiyah yang tidak beda secara konseptual dengan kaum wujudiyah yang ia serang.¹⁰

Sekalipun demikian, polemik tasawuf tidak kunjung mendapat titik terang pasca perdebatan sengit yang difasilitasi oleh kerajaan antara Nuruddin dengan Saifurrijal.¹¹ Walaupun kemudian argumentasi Saifurrijal menarik perhatian Sultanah Safiyatuddin hingga dirinya ditunjuk menjadi Qadhi menggantikan Nuruddin, tetapi dampak atas polemik tersebut tak dapat dipungkiri telah membentuk perpecahan antar masyarakat.

Kehadiran Abdurrauf Singkel pasca perseteruan sengit tersebut ibarat munculnya seberkas cahaya di tengah gelapnya malam. Setelah diangkat menjadi qadhi oleh Sultanah, Abdurrauf tak hanya menguraikan benang kusut keagamaan yang terjadi, tetapi juga menjelaskan kembali setiap konsep kunci yang terkait dengan doktrin *wahdatul wujud*. Tak berbeda dengan pola Nuruddin yang menyertakan sumber wahyu disetiap argumentasinya, hanya saja Abdurrauf lebih mengedepankan sudut pandang tasawuf dan memadukan dengan otoritasnya dalam fikih saat menjelaskan hakikat *wahdatul wujud*. Ia menghindari perangkat metodologi kalam yang kental dengan fatwa teologis. Itu tampak dari sikap kehati-hatiannya dalam menjustifikasi persoalan tersebut, dengan diawali

⁹ Ahmad Daudy, *Syekh Nuruddin..*, hlm. 76.

¹⁰ Syed M.N. Al-Attas, *The Mysticism..*, hlm. 57.

¹¹ Seorang ulama asal Minangkabau yang juga pendukung kaum wujudiyah. Lihat, Ahmad Daudy, *Syekh Nuruddin..*, hlm. 44.

menjelaskan konsep ketuhanan yang sesuai mazhab Ahlussunnah, diikuti dengan konsep wujud *khaliq* dan makhluk dengan sumber Al-Quran dan hadis Nabi.¹²

Secara umum, konsep tasawuf Abdurrauf banyak merefer kepada ajaran Ibn 'Arabi, Abdurrahmah Jami' dan sufi periode awal. Jika disandingkan dengan Hamzah Fansuri, perbedaan yang mencolok ada pada corak metodologisnya yang mengedepankan argumentasi logika tasawuf.¹³ Isyarat simbolik-metaforis yang identik dengan ekspresi spiritual kaum sufi ekstase, seperti Abu Yazid Al-Bistami, Abu Mansur al-Hallaj ataupun kaum wujudiyah sendiri jarang ditemukan dalam tasawuf Abdurrauf. Begitu juga dengan analogi yang dipakai cenderung tidak pelik, sehingga mampu dijangkau oleh nalar awam sekalipun. Sebagai contoh saat Abdurrauf menjelaskan hubungan wujud Tuhan dan manusia, ia menggunakan analogi cermin. Dalam *kifayat al-Muhtajin* Abdurrauf menulis;

“...Jikalau kita hantarkan beberapa cermin yang berbagi-bagi di hadapan kita, niscaya adalah rupa kita dalam segala cermin itu beberapa bagi. Maka yang kita yaitu adalah seorang jua...tiada bayang-bayang itu maujud berdiri sendirinya melainkan berdiri dengan empunya bayang-bayang.”¹⁴

Dengan tamsil wujud dan pantulan bayangan dalam cermin, Abdurrauf menjelaskan bahwa wujud Tuhan berbeda dengan dan bukan alam. Bayangan dianalogikan dengan makhluk, sedang wujud ril ditamsilkan dengan wujud Tuhan.¹⁵ Walau tampak identik, tapi bayangan itu bukanlah Zat-Nya.¹⁶ Menurutnya, alam bukan wujud Tuhan, dan bukan juga wujud kedua yang berdiri sendiri selain Tuhan. Sekalipun alam diciptakan oleh-Nya tetapi ia (alam) berada dalam pengetahuan-Nya yang

¹² Lihat Abdurrauf Singkel, *Tanbih al-Masyi.*, hlm. 3-5.

¹³ Perangkat logika yang digunakan dalam tasawuf lebih banyak menggunakan analogi dibandingkan abstraksi filosofis dalam menjelaskan perihal di luar alam indera.

¹⁴ Abdurrauf Singkel, *Kifayat Al-Muhtajin ila Masyrab al-Muwahhidin al-Qailin bi Wahdat al-Wujud*, MSS 2466, Koleksi Manuskrip, Perpustakaan Negara Malaysia, hlm. 84-85.

¹⁵ Perumpaan ini bukanlah tasybih (menyerupakan Tuhan dengan makhluk), tetapi hanya pengantar yang memandu akal manusia untuk memahami keterhubungan dan keterpisahan hakikat makhluk dengan Tuhan.

¹⁶ Abdurrauf Singkel, *Kifayat Al-Muhtajin.*, hlm. 85.

tiada terbatas. Dalam konsep relasi wujud Tuhan dan manusia, ia berpegang pada metode kesatuan dan keterpisahan (*al-jam'u wa tafriqah*) sebagaimana yang dianut oleh guru sufi awal, seperti Imam Qusyairi, Al-Ghazali dan lainnya.¹⁷

Dibandingkan dengan dua tokoh sebelumnya (Nuruddin dan Hamzah Fansuri), yang menarik dari Abdurrauf adalah titik fokusnya menguraikan secara jelas konsep wujudiyah yang mengandung makna ambigu yang sering disalahpahami. Di samping itu, agar tidak pincang dalam menilai sebuah konsep, Abdurrauf juga memberi panduan metodologis bagaimana seharusnya menyikapi istilah-istilah dalam kajian tasawuf.¹⁸ Upaya reinterpretasi terhadap ajaran *wahdat al-wujud* yang dilakukannya selalu merujuk pada dalil syariat, baik Al-Quran, hadis maupun kalam para ulama *mu'tabar*. Selain mengedepankan kehati-hatian dalam interpretasi, sisi yang menarik lainnya dari Abdurrauf adalah sikap proporsionalnya. Di mana di satu sisi ia mengkritik paham wujudiyah, dan di sisi lain ia seperti pensyarah ulung paham *wahdatul wujud* melampaui tokoh sebelumnya.

Berangkat dari realitas historis tersebut, maka untuk menemukan bentuk sempurna dari gagasan pemikiran filosofisnya tentang relasi wujud Tuhan dan manusia, penelitian ini penting dilakukan. Karena kosekuensi dari konsepnya tersebut akan tergambarkan model reinterpretasi sekaligus perannya dalam menyelesaikan polemik *wahdat al-wujud* di Aceh abad 17 M.

Data primer dalam penelitian ini adalah naskah-naskah salinan karya Abdurrauf Singkel. Di antaranya kitab *Kifayah al-Muhtajin ila Mashrab al-Muwahhidin al-Qailin bi Wahdah al-Wujud* (Bekal Bagi Orang yang Membutuhkan Minuman Ahli Tauhid Penganut Wahdatul Wujud, bahasa Melayu), *Umdah al-Muhtajin ila Suluk Maslak al-Mufarridin* (Pijakan bagi orang-

¹⁷ Muhammad Rasyid, *Wahdah al-Wujud baina al-Ghazali ila Ibn al-'Arabi*, (Suriah, Awail, 2003), hlm. 18.

¹⁸ Mengutip perkataan Al-Ghazali, Abdurrauf mengatakan bahwa kalam sufi ibarat ayat mutasyabihat dalam al-Quran dan Sunnah. Barangsiapa yang ebrpegang pada makna lahirnya, maka kafirlah ia, karena ungkapan-ungkapan tersebut memiliki makna khusus. Lihat Abdurrauf Ibn Ali Al-Jawi Al-Fansuri, *Tanbih al-Masyi al-Mansub ila Tariq al-Qusyasyi*, A 655 dan A 101, (Jakarta: Pustaka Nasional Republik Indonesia), hlm. 3.

orang yang menempuh jalan Tasawuf, bahasa Melayu),¹⁹ *"Tanbih al-Mashī"* dalam karya *Tanbih al-Mashi* hasil penelitian filologi Oman Fathurrahman, dan teks *Daqaiq al-Ḥuruf* (Kedalaman Makna Huruf, bahasa Melayu).

Metode penelitian yang digunakan adalah pendekatan tasawuf dan filsafat dengan objek penelitian pemikiran Abdurrauf Singkel tentang filsafat wujud. Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*), dan termasuk kategori penelitian kualitatif karena terdapatnya kepentingan terhadap penafsiran dan mencari makna dari teks-teks tertulis, pada sumber-sumber kepustakaan.²⁰

Biografi dan Pemikiran Abdurrauf Singkel

Abdurrauf Singkel yang populer dengan laqab Syiah Kuala memiliki nama lengkap sebagai 'Abd al-Ra'uf ibn 'Ali al-Jawi al-Fansuri (1615–1693),²¹ merupakan salah satu ulama paling penting dalam perkembangan intelektual Islam di Aceh pada abad ke-17. Ia diperkirakan lahir sekitar awal abad ke-17 di wilayah Singkil, Aceh, meskipun tahun kelahirannya tidak dapat dipastikan secara definitif. Sejumlah sumber menyebut bahwa Abdurrauf berasal dari lingkungan keluarga yang memiliki keterkaitan dengan tradisi keilmuan Islam. Masa awal kehidupannya berlangsung dalam konteks Aceh yang sedang berkembang sebagai salah satu pusat perdagangan sekaligus pusat studi Islam di kawasan Melayu-Nusantara. Lingkungan intelektual tersebut menjadi landasan bagi perkembangan keilmuan Abdurrauf sebelum ia melanjutkan perjalanan intelektualnya ke Timur Tengah.

Perjalanan intelektual Abdurrauf di Timur Tengah menjadi fase penting dalam pembentukan corak pemikirannya. Ia belajar kepada sejumlah ulama di berbagai pusat keilmuan Islam, terutama di Makkah dan Madinah. Salah satu guru terpentingnya adalah Aḥmad al-Qushashi di Madinah, seorang ulama dan mursyid Tarekat Syattariyah yang memiliki

¹⁹ Teks-teks ini penulis peroleh dari Pustaka Negara malaysia.

²⁰ Bagong Suyanto dan Sutinah, *Metode Penelitian Sosial; Berbagai Alternatif Pendekatan* (Jakarta: Kencana, 2005), h. 186

²¹ Lihat A.H. Johns, *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet* (Canberra: Published by Australian National University, 1965), h. 11.

jaringan keilmuan luas. Setelah al-Qushāshī wafat, Abdurrauf melanjutkan pembelajarannya kepada Ibrahim al-Kurani, seorang ulama yang juga memiliki perhatian besar terhadap tasawuf dan persoalan teologi. Melalui kedua tokoh tersebut, Abdurrauf memperoleh penguasaan terhadap berbagai disiplin keislaman sekaligus mendapatkan transmisi intelektual dan spiritual Tarekat Syattariyah. Jaringan keilmuan Timur Tengah inilah yang kemudian berperan penting dalam membentuk pemikirannya mengenai hubungan antara syariat, tasawuf, dan ma‘rifat.²²

Setelah menyelesaikan masa belajarnya di Timur Tengah, Abdurrauf kembali ke Aceh pada paruh kedua abad ke-17. Kepulangannya berlangsung dalam situasi intelektual yang berbeda dari masa sebelumnya. Aceh telah mengalami perdebatan keras mengenai persoalan tasawuf, khususnya berkaitan dengan ajaran Wujudiyah yang sebelumnya dikembangkan oleh Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatrani dan kemudian mendapatkan kritik keras dari Nuruddin al-Raniri. Dalam konteks tersebut, Abdurrauf tampil sebagai ulama yang tidak mengambil posisi polemis secara ekstrem. Ia mengembangkan corak pemikiran yang berusaha menempatkan tasawuf dalam kerangka syariat dan fikih. Pengaruhnya semakin besar ketika ia memperoleh kedudukan penting dalam kehidupan keagamaan Kesultanan Aceh dan menjadi salah satu ulama yang berpengaruh pada masa pemerintahan Sultanah Safiatuddin Syah.

Abdurrauf kemudian dikenal sebagai ulama yang memiliki kontribusi besar dalam bidang tafsir, fikih, tasawuf, dan pendidikan Islam. Di antara karya pentingnya adalah *Tarjuman al-Mustafid*, yang secara umum dikenal sebagai salah satu karya tafsir lengkap berbahasa Melayu paling awal di kawasan Nusantara, *Mir’at al-Ṭullab* dalam bidang fikih, serta *Tanbih al-Mashi al-Mansub ila Ṭariq al-Qushashi* yang berkaitan erat dengan ajaran Tarekat Syattariyah.²³ Karya-karya tersebut memperlihatkan

²² Oman Fathurrahman, *Tanbīh al-Māshī; Menyoal Wahdatul Wujud, Kasus Abdurrahman Singkel di Aceh Abad 17* (Jakarta: Mizan, 1999) Cet.I, h. 25,

²³ Nama tarekat *Shatāriyyah* dihubungkan kepada Syekh ‘Abd Allah al-Shaṭār (w. 890 H/1485 M), seorang ulama yang masih memiliki hubungan kekeluargaan dengan Syihab al-Dīn Suhrawardi (539-632 H/1145-1234 M), ulama sufi yang mempopulerkan tarekat

karakter pemikiran Abdurrauf yang berusaha mempertemukan dimensi syariat dengan dimensi tasawuf. Karena itu, posisi Abdurrauf dalam sejarah intelektual Aceh tidak hanya penting sebagai penerus tradisi tasawuf, tetapi juga sebagai figur yang membantu membangun sintesis antara fikih dan tasawuf setelah polemik Wujudiyah. Abdurrauf diperkirakan wafat pada sekitar 1693 dan kemudian dikenang sebagai salah satu ulama paling berpengaruh dalam transmisi jaringan keilmuan Islam dari Timur Tengah ke Nusantara. Perjalanan intelektualnya ke Timur Tengah, terutama ke Makkah dan Madinah, mempertemukannya dengan berbagai tradisi keilmuan Islam, termasuk fikih, tafsir, hadis, dan tasawuf. Pengalaman tersebut kemudian membentuk corak pemikirannya yang berusaha mempertemukan dimensi syariat dan tasawuf dalam satu kerangka keagamaan yang harmonis.²⁴

Tasawuf sebagai pendidikan keruhanian harus memiliki dasar yang melandasi pemikiran dan seluruh aktivitasnya. Menurut Achmadi, dasar berfikir menyangkut masalah ideal dan fundamental sehingga pandangan hidup yang melandasi pemikiran dan pendidikan tersebut menjadi kokoh dan komprehensif, serta tidak goyah.²⁵

Al-Qur'an dan Hadis sebagai Dasar Pemikiran

Achmadi menjelaskan sebagaimana dikutip Nata, pandangan hidup seorang Muslim adalah al-Qur'an dan Hadis, maka dasar dari pendidikan di dalam Islam adalah al-Qur'an dan Hadis. Dua sumber dan dasar ini diyakini mengandung kebenaran mutlak yang bersifat transendental, universal, dan *eternal* (abadi), sehingga secara akidah diyakini akan selalu sesuai dengan fitrah manusia dan

Suhrawardiyyah dan merupakan salah seorang tokoh *Tashawwuf amali* pendiri tarekat al-Suhrāwardiyyah. Baca: Abu al-Wafa' al-Ghanimi Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman (Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī)*, terj. Ahmad Rofi Usmani (Bandung: Pustaka, 1985), h. 238, lihat juga: Harun Nasution dkk. *Ensiklopedi Islam Indonesia* (Jakarta: Djambatan, 1992), h. 868-869; dan Ilma Nugrahani Ismael, *'Awārif al-Ma'ārif: Sebauah Buku Daras Klasik Tashawwuf* (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1998).

²⁴ Azyumardi Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia: Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern 'Ulamā' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004), h. 1-25.

²⁵ Achmadi, *Ideologi Pendidikan Islam Paradigma Humanisme Teosentris* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), h. 81.

akan selalu memenuhi kebutuhan manusia kapan dan di mana saja.

Al-Qur'an dan Hadis sebagai dasar pendidikan melahirkan nilai-nilai dasar yang dapat diklasifikasikan kepada nilai dasar intrinsik dan nilai dasar instrumental. Nilai intrinsik adalah nilai yang ada dengan sendirinya, bukan prasarat atau alat bagi nilai yang lainnya. Nilai intrinsik, fundamental, dan menempati posisi paling tinggi adalah tauhid. Sedangkan kesungguhan dalam ibadah, shabar, syukur dan lain sebagainya adalah nilai instrumental untuk mencapai tauhid. Dengan dasar tauhid, seluruh kegiatan pendidikan di dalam Islam dijiwai oleh norma-norma ilahiyah dan sekaligus dimotivasi sebagai ibadah. Dengan ibadah, aktivitas pendidikan menjadi lebih bermakna, tidak hanya makna material tetapi juga makna spiritual. Dari dasar tauhid ini muncul dasar-dasar pendidikan lainnya yaitu humanisme (manusiwi), kesatuan umat manusia, keseimbangan, dan rahmat bagi semesta alam.¹⁹

Abdurrauf menegaskan bahwa sangat penting berpedoman kepada al-Qur'an dan Hadis Nabi sehingga pengetahuan seseorang akan terpelihara dari kesesatan. Abdurrauf mengutip hadis²⁶

Maka pamilah itu dan berpegang teguhlah kepada al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah yang mulia, niscaya engkau dapat petunjuk dan tetap berada pada jalan yang lurus. Nabi Muhammad tidak berkata berdasarkan hawa nafsunya, beliau bersabda: "Aku tinggal dua perkara bagimu, yaitu kitab Allah dan Sunnahku, maka, jelaskanlah al-Qur'an dengan Sunnahku, karena matamu tidak akan buta, kakimu tidak akan terpeleset, dan tanganmu tidak akan putus selama kamu berpegang teguh pada keduanya.

Kesetiaan dan komitmen Abdurrauf untuk senantiasa menjadikan dalil-dali dalam al-Qur'an dan Hadis sebagai dasar dan sumber pemikiran tasawufnya, merupakan landasan utama secara normatif bagi Abdurrauf Singkel dalam membangun pemikiran tasawufnya. Hal ini dapat terlihat pada konsep dan pemahamannya tentang tauhid dan membincang hal-hal ontologis lainnya, misalnya pemahamannya tentang hakikat wujud, eksistensi Allah, hubungan ontologis antara Allah dan manusia.

²⁶ Hadis yang dikutip Abdurrauf di atas adalah dari Abi Nu'im. Baca: Ibrāhīm bin 'Umar bin Hasan al-Ribāth bin 'Alī bin Abī Bakar al-Biqā'ī (w 885 H), *Maṣā'id al-Nazari li al-Ashrāf'ala Maqāṣidi al-Siwari* (Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, 1987 M/1408 H).

Doktrin Wahdatul Wujud

Wahdat al-wujud adalah ungkapan yang terdiri dari dua kata yaitu *waḥdāt* dan *Wahdat al-wujud* artinya sendiri, tunggal atau kesatuan sedang *al-wujud* artinya ada. Dengan demikian *waḥdat al-wujud* berarti kesatuan wujud. Konsep *waḥdat al-wujud* dianggap berasal dari seorang tokoh sufi Ibn ‘Arabi. Nama lengkapnya Muhammad bin Ali bin Ahmad bin Abdullah ath-Tha’i al-Haitami. Lahir pada 27 Ramadhan 560 H (17 Agustus 1165 M) di Murcia, Andalusia tengah, Spanyol. Istilah ini dipandang bukan berasal dari Ibn ‘Arabi sendiri melainkan berasal dari Ibn Taymiyah tokoh yang paling keras dalam mengecam dan mengkritik ajaran tersebut. Ibnu Taimiyah telah berjasa dalam mempopulerkan sebutan *Wahdat al-wujud* ke dalam masyarakat Islam.²⁷

Dalam keadaan *fāna*, *waḥdāt al-wujūd* ini dapat dipahami dan terlihat dalam ungkapan “wajah sebenarnya satu tetapi jika engkau perbanyak cermin ia menjadi banyak”.²⁸ Abdurrauf Singkel menjelaskan dalam *Kifāyah al-Muhtājīn* bahwa ketika Allah menjadikan alam ini, Dia melihat diri-Nya dalam diri-Nya. Penjelasan ini menunjukkan bahwa Allah melihat eksistensi-Nya melalui diri-Nya, Dia ciptakan alam sebagai tempat *tajalli*-Nya, dan diciptakan-Nya Adam (citra kemanusiaan) sebagai kerangka cermin, atau laksana tubuh tanpa nyawa, sehingga asma’ Allah dan sifat-Nya adalah ruh dari tubuh itu.

Pada dasarnya, hal yang ingin diluruskan oleh ‘Abdurrauf terkait *wahdat al-wujud* adalah terkait kejelasan relasi ontologis antara Tuhan dan alam. Ia berangkat dari pertanyaan mendasar; apakah Tuhan identik dengan alam? bagaimana relasi eksistensial keduanya? Dalam hal ini, ia menolak imanensi mutlak Tuhan dalam konsep *wahdat al-wujud*. Ia mengatakan bahwa relasi alam dengan Tuhan tak ubahnya seperti bayangan dari suatu benda atau bayangan dari bayangan tersebut. Terkait hal ini ia mengatakan:

²⁷ Rosihan Anwar, *Ilmu Tashawwuf* (Bandung, Pustaka Setia. 2000), h. 145.

²⁸ Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), h. 93.

وهو بالنسبة إلى الحق كالظل وليس هو شيئاً زائداً... فالإنسان على هذا ظلُّ الحق أو ظلُّ ظله²⁹

Tuhan merupakan wujud yang sebenarnya, sedangkan alam/makhluk hanya merupakan bayangan yang wujud-Nya sangat bergantung kepada sumber bayangan. Wujud yang hakiki hanya di-miliki sumber bayangan, sedangkan wujud bayangan seluruhnya tergantung pada sumber tersebut. Implikasi dari hal tersebut adalah bahwa esensi Tuhan jelas bukan alam dan sebaliknya.

Dalam hal ini, ia jelas menolak imanensi Tuhan dalam alam sebagaimana ter-cermin dalam ajaran Hamzah Fansuri. Meskipun manusia naik ke *maqam* tertinggi, ia tetap saja manusia, tidak akan menjadi Tuhan. Demikian halnya dengan Tuhan, seberapapun Dia “turun”, tetap saja Dia adalah Tuhan. Terkait hal ini, ia mengatakan secara tegas penolakannya terhadap panteisme dalam *wahdat al-wujud*:

فافهم هذا التقرير ولا تخط الأمور، فإن الخلط من دأب الجاهلين بالله، وقل واعتقد أن العبد عبْدٌ وإن ترقى، والرب ربٌّ وإن تنزَّل³⁰

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

لأن المراد بها أن العالم ليس موجوداً ثانياً مع الحق استقلالاً، وإن الله سبحانه وتعالى هو الواحد الأحد، ليس معه كلُّ شيء، وهو مع كلِّ شيء أولاً وآخر³¹

Setelah menegaskan penolakannya terhadap imanensi Tuhan dalam kesatuannya dengan alam, ia kemudian juga menjabarkan paham *wahdat*

²⁹ Al-Sinkili, “Tanbih al-Masyi”, 92.

³⁰ *Ibid.*, 98.

³¹ *Ibid.*, 96.A

al-wujud dalam aksen emanasi. Terkait hal tersebut, ia mengatakan bahwa wujud alam tidak bersifat hakiki, ia terjadi melalui proses emanasi (*al-fayd*). Hal tersebut tidak berbeda dengan memancarnya pengetahuan (*al-'ilm*) dari Tuhan. Selanjutnya, “pancaran” Tuhan tersebut memiliki dua status; bahwa ia sama sekali bukan esensi Tuhan, mengingat ia merupakan wujud baru (*mubda'*) dan pada saat yang sama juga tidak sepenuhnya berlainan (*muga'irah tammah*) dari esensi Tuhan. Alam bukan wujud yang berdiri sendiri karena sejak azali tidak ada yang menyertai Tuhan dan ia bersifat baru karena diciptakan dari pancaran-Nya. Singkatnya, alam tidak memiliki tingkatan yang sejajar dengan Tuhan.³²

Tauhid dan Relasi Ontologis Tuhan-Alam

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

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا

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

³² *Ibid.*

Ketika umat Islam bersentuhan dengan tradisi metafisika, persoalan tidak hanya berhenti di sana. Dengan segera, beberapa pertanyaan muncul ke permukaan; bagaimana menjelaskan wujud Tuhan dan juga alam?, apakah tauhid juga berarti menolak dualitas wujud (*itsnayniyyat al-wujud*) dengan meng-esa-kan wujud Tuhan dan meniadakan wujud makhluk? bagaimana menjelaskan status wujud keduanya?, dan beberapa refleksi filosofis lainnya.

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

وهما من جملة العالم، والعالم كما قال بعضهم اسم لما سوى الحق عز وجل، وحقيقة العالم هو الوجود المقيّد بصفات الممكنات؛ ولهذا يُطلق عليه سوى الحق³³

Pada tema pertama ini, kesimpulan awal adalah bahwa secara ontologis, alam merupakan sesuatu “selain Tuhan” dikarenakan ia bersifat *mumkinat*. Akan tetapi, dikarenakan alam diciptakan oleh Tuhan sendiri, maka ia tidak “sepenuhnya berlainan” dengan Tuhan. Dalam hal inilah, relasi eksistensial keduanya bisa dijelaskan, bahwa wujud alam merupakan wujud “turunan” dari wujud Tuhan. Terinspirasi dari beberapa sufi seperti Ibn ‘Arabi, ‘Abdurrauf menyebut wujud alam sebagai “bayangan” Tuhan (*zil*).

³³ Terjemahan: "Keduanya termasuk bagian dari alam. Alam, sebagaimana dikatakan oleh sebagian ulama, adalah nama bagi segala sesuatu selain al-Ḥaqq ('Azza wa Jalla). Hakikat alam adalah wujud yang dibatasi oleh sifat-sifat segala yang mungkin (*mumkināt*); karena itu alam disebut sebagai sesuatu selain al-Ḥaqq." Lihat. *Ibid.*, 92.

Penolakan Immanensi Tuhan

Dalam menjawab beberapa pertanyaan tersebut, ‘Abdurrauf memberikan dua macam relasi yang berbeda antara Tuhan dengan alam. Pertama, relasi *‘ayniyyah*, di mana Tuhan menjadi immanen. Dalam hal ini, Tuhan tiada lain adalah alam itu sendiri, bahkan secara material-sensorik. Kedua, relasi *ghayriyyah*, di mana Tuhan dan alam tetap merupakan suatu hal yang “berbeda”, bahwa Tuhan adalah transenden dan alam berstatus immanen, namun keduanya tetap menjadi satu kesatuan wujud, dalam sudut pandang alam sebagai yang diciptakan oleh Tuhan, dan Tuhan sebagai pencipta alam.³⁴

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

إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

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

Selain itu, ‘Abdurrauf juga melandaskan argumentasinya dengan mengambil beberapa konsekuensi logis dari beberapa ayat lainnya. Dalam hal ini, ia juga mengutip QS. al-An’am: 102, QS. al-Ra’d: 16, dan QS. al-Fatihah. Menurut ‘Abdurrauf, tiga ayat ini dengan serta merta membatalkan klaim immanensi Tuhan. Jika Tuhan adalah alam, ketiga ayat ini

³⁴ *Ibid.*, 92, 94, 98, dan 104.

jelas akan tidak berarti. Hal ini dikarenakan jika “segala sesuatu” atau “semesta alam” tersebut adalah Tuhan itu sendiri, maka hal itu sama saja dengan mengatakan bahwa Tuhan menciptakan diri-Nya sendiri. Sedangkan hal tersebut adalah mustahil. Terkait hal ini ia berkata:

واعلم أيضًا أنه ليس بعين الحق من كلّ الوجود، لأنه لو كان عينه لصحّ (خالق كلّ شيء)، لأن الخالق لا يُتصوّر أن يخلق عينه³⁵

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

Kebersamaan Tuhan dengan Makhluk-Nya

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

وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ

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

Dalam konteks inilah, relasi kedua (*gayriyyah*), sebagaimana disinggung di atas, berlaku sebagai kata kunci dalam menjelaskan limitasi *wahdat al-wujud*. Kebersamaan Tuhan dengan makhluk-Nya tidak serta merta mengakibatkan turunnya derajat Tuhan menjadi imanen atau naiknya derajat manusia menjadi transenden,³² sebagaimana telah

³⁵ Terjemahan: "Ketahuilah pula bahwa alam bukanlah identik dengan Zat al-Ḥaqq dalam seluruh keberadaannya. Sebab, jika alam merupakan Zat-Nya sendiri, niscaya benar ungkapan 'Pencipta segala sesuatu', padahal hal itu mengharuskan bahwa Sang Pencipta menciptakan diri-Nya sendiri, sedangkan hal tersebut tidak dapat dibayangkan (mustahil)." *Ibid.*, 92

dijelaskan dalam uraian sebelumnya terkait evaluasi 'Abdurrauf terhadap *wahdat al-wujud*.

Relasi *ghayriyyah* ini diilustrasikan dengan huruf yang ditulis, tinta, dan pena. Huruf tersebut pada awalnya adalah tinta sebelum dimasukkan ke dalam pena, ketika tinta ada di pena dan seseorang menuliskannya, ia bukan tinta lagi dan bukan pula pena, akan tetapi sesuatu yang sebagaimana terlihat dalam tulisan.³⁶ Dalam korelasi inilah *wahdat al-wujud* versi 'Abdurrauf diletakkan.

Kosmologi Penciptaan

Abdurrauf menjelaskan tentang unsur penciptaan manusia, yang dinamakan *a'yan kharijiyyah* dan ada *a'yan thabitah*. *A'yan kharijiyyah* adalah penampakan luar atau tubuh kasar atau disebut juga wujud alam, sedangkan *a'yan thabitah* adalah tubuh yang halus (sesuatu yang tetap dalam ilmu Allah). *A'yan kharijiyyah* adalah bayangan dari *a'yan thabitah*, dan *a'yan thabitah* adalah bayangan dari zat Allah. Dengan demikian, bayang-bayang bukanlah yang punya bayang-bayang namun juga bukan sesuatu yang lain dari pada yang punya bayang-bayang. Bayang-bayang bukanlah sesuatu yang wujud dengan sendirinya. Inilah yang dimaksudkan oleh Abdurrauf Singkel dengan kesatuan wujud atau *wahdat al-wujud* itu.³⁷

Analogi lainnya adalah laksana tangan dan gerakannya. Gerak bukanlah tangan namun bukan sesuatu yang lain darinya. Melalui paparan analogi tangan dan gerak tangan di atas, Abdurrauf ingin menegaskan bahwa gerak tangan dan tangan tidak lain, tetapi gerak tangan dan tangan tentunya berbeda, gerak adalah gerak, dan tangan adalah tangan. Sama juga halnya dengan perumpamaan si Zaid dengan ilmu yang dimilikinya.³⁸

Wujud itu hanya satu yaitu Zat Allah, sedangkan yang lainnya hanya bayang-bayang atau bayangan dari bayang-bayang Allah. Abdurrauf menulis, bahwa ketika alam semesta ini diciptakan oleh Allah, maka alam semesta tersebut tidak boleh dikatakan sebagai *'ain al-Haqq* (Allah). Alam semesta ini tidak dapat mewujudkan dengan sendirinya, tetapi bergantung

³⁶ *Ibid.*, 102.

³⁷ Abdurrauf Singkel, *Kifāyah al-Muhtajin*, h. 2-4.

³⁸ *Ibid.*, h. 4-5.

kepada wujud Allah. Segala sesuatu yang tidak wujud dengan sendirinya, tetapi bergantung kepada wujud lainnya, maka pada hakikatnya wujud sesuatu itu merupakan milik dari wujud lainnya itu, dan tidak ada yang *maujūd* itu pada hakikatnya selain dari pada Allah. Sebab ketika dikaji hakikat wujud alam semesta ini, maka kita akan sampai kepada kesimpulan akan ketiadaan wujudnya. Inilah puncak dari pemahaman tauhid yang dituntut oleh Allah.³⁹

Kesimpulan

Dalam kontruksi pemikiran keagamaannya, terutama dalam menguraikan metafisika wujud, tampak warna tasawuf yang dominan dalam pemikiran Abdurrauf dengan mengedepankan epistemologi, dimana akal dan wahyu sebagai instrumen utama. Abdurauf lebih membangun integralitas Islam sebagaimana yang pernah dilakukan oleh Al-Ghazali. Ia tidak memandang tasawuf sebagai sesuatu yang terpisah dari fikih, begitu juga sebaliknya. Sebaliknya, perjalanan spiritual menuju Tuhan harus ditempuh melalui kepatuhan terhadap syariat atau fikih. Dengan demikian, hubungan antara Tuhan dan manusia tidak dipahami sebagai peleburan ontologis antara manusia dan Tuhan, tetapi lebih kepada hubungan antara Tuhan sebagai Khalik dan manusia sebagai makhluk yang mencapai kedekatan kepada-Nya hanya melalui sarana ibadah, suluk, dan ma'rifat yang merupakan bagian dari tauhid uluhiyah.⁴⁰

Oleh karena itu, dapat dipahami bahwa posisi Abdurrauf yaitu sebagai mediator antara tradisi tasawuf dan fikih sekaligus, antara kecenderungan metafisik Wujudiyah dan aksiologi Islam. Ia tidak sekadar melanjutkan pemikiran tasawuf sebelumnya, tetapi melakukan artikulasi ulang terhadap hubungan Tuhan-manusia sehingga pengalaman mistik dapat diterima dalam kerangka syariat. Posisi tersebut menjadikan Abdurrauf penting dalam proses pembentukan corak Islam Aceh yang menggabungkan dimensi spiritual, hukum, dan sosial-keagamaan.

³⁹ *Ibid.*, h. 6.

⁴⁰ Oman Fathurahman, *Tanbih Al-Masyi: Menyoal Wahdatul Wujud: Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17* (Jakarta: Mizan, 2012), 1–20.

Relasi Tuhan dan Manusia Menurut Filsafat Wujud

Syah Redha, et. al.

DOI:

Daftar Pustaka

Al-Quran dan Terjemahan

Abd al-Hamid Fatah, *Nasha'at al-Falsafa al-Suyya wa Tatawiraha*" Beirut: Dar al-Jil, 1993.

Abdul Qadir Isa, *Haqiq 'an at-Tasawwuf*, Syiria: Dar Al-'Irfan, 2007.

Abdullah Anshari Al-Hawari, *Manazil As-Sairin*, ed. A. Shirvani, Tp: *al-Matba' Al-Quds*, 1417 H.

Abdurrauf Singkel, *Kifayat Al-Muhtajin ila Masyrab al-Muwahhidin al-Qailin bi Wahdat al-Wujud*, MSS 2466, Koleksi Manuskrip, Perpustakaan Negara Malaysia.

Abdurrauf Singkel, *Tanbih al-Masyi al-Mansub ila Tariq al-Qusyasyi*, A 655 dan A 101, (Jakarta: Pustaka Nasional Republik Indonesia)

Abu al-Wafa Al-Ghanimi Al-Taftazani, *Madkhal ila Tasawuf al-Islami*, Cairo: Dar As-Tsaqafah li al-Nasyr wa al-Tauzi', 1979

Abu Hamid Al-Ghazali, *Kimiya Sa'adah wa Risalah al-Laduniyah*, Cairo: Maktabah as-Sa'adi wa Sihwar Muhafadhah Misr, 1924

Abu Hamid Al-Ghazali, *Al-Risalah al-laduniyah*, Cairo: Dar al-Maqtham li an-Nasyr wa Tauzi', : 2014.

Ahmad Daudy, *Syekh Nuruddin Ar-Raniry; Sejarah Hidup, Karya dan Pemikiran*, Banda Aceh: P3KI IAIN Ar-Raniry, 2006.

Ahmad Zarruq Al-Fasi, *Qawaid at-Tasawwuf wa Syawahid at-ta'arruf*, Beirut: Al-Markaz Al-'Arabi Al-Kitab, tth.

Ali Hasyimi, *59 Tahun Aceh Merdeka di Bawah Pemerintahan Ratu*, Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, 1977.

Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, New Delhi: Yoda Press, 1975

Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, Jakarta: Kencana, 2005

Everett Jenkins, JR, *The Muslim Diaspora; A Comprehensive Chronology of the Spread of Islam in Asia, Africa, Europa and Americas Vol. 2 1500-1799*, London: McFarland, 2000

Fazlurrahman, *Islam*, Chicago: University of Chicago Press, 1979.

Fernando Baez, *A Universal History of the Destruction of Books; From Ancient Sumer to Modern Iraq*, Translated from the Spanish by Alfreed MacAdam, New York: Atlas & Co., 2008.

Relasi Tuhan dan Manusia Menurut Filsafat Wujud

Syah Redha, et. al.

DOI:

- Hamzah Fansuri, *Asrar Al-'Arifin*, MS dikutip oleh Syed M.N. Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970.
- Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisme dalam Islam*, Jakarta : PT. Bulan Bintang, 2014.
- Ibn al-Daqq al-'Id, *Syarah al-Arba'in Hadithan al-Nawawiyah*, Makkah; Maktabah Al-Faishaliyah, tth.
- Ibnu Ajibah Al Hasani, *al-Futuh al-Ilahiyyah fi Syarhi al-Mabahits al-Ashaliyyah*, Lebanon: Darul Kutub Al-Ilmiyah, (2010), 64.
- Ibrahim Madkhour, *Fi Falsafat al-Islamiyah Manhaj wa Tathbiquhu*, Cairo: Dar al-Ma'arif, 2007.
- Ignaz Goldziher, *Madzahib fi at-Tafsir al-Islami*, terj. Abd al-Halim Al-Najjar, Mesir-Baghdad: Maktabah Al-Khanji dan Maktabah Al-Mutsanna, 1955.
- Kaelan, *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat*, Yogyakarta: Paradigma, 2005.
- Kamal ad-Din Abdurrazaq Al-Qasyani, *Manazil as-Sairin li Abi Ismail Abdullah Al-Anshari*, Dar Al-Haurak, tth.
- M. Afif Anshori, *Tasawuf Falsafi Syaikh Hamzah Fansuri*, Yogyakarta: Gelombang Pasang, 2004.
- Muhammad bin al-Hasan al-Hajwi, *al-Fikr al-Sami Fi Tarikh al-Fiqh al-Islamiy* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, tth.
- Muhammad Rasyid, *Wahdah al-Wujud baina al-Ghazali ila Ibn al-'Arabi*, Suriah, Awaail, 2003.
- Muhyi ad-Din Ibn 'Arabi, *Al-Futuh al-Makkiyah*, Beirut, Dar As-Sadr, tt, juz II.
- Nuruddin Ar-Raniry, "Tibyan fi Ma'rifat Al-Adyan" dalam *Twee Malaische Geschriften van Nuruddin*, P. Voorhoeve (ed.), Leiden: Brill, 1995.
- Oman Fathurahman, *Tanbih Al-Masyi: Menyoal Wahdatul Wujud: Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17*, Jakarta: Mizan, 2012.
- R.A Nicholson, *The Mystics of Islam*, London: G. Bell and Sons LTD, 1914.
- Rahmat Effendi, "Sufism In The Perspetive Of Ibn Khaldun And Ibn Taimiyah: A Comparative Study," *Jurnal Fuaduna: Jurnal Kajian Keagamaan dan Kemasyarakatan*, Vol. 5, No. 1, 2021, h. 70-80.
- Rosihan Anwar, *Ilmu Tashawwuf*, Bandung, Pustaka Setia. 2000
- Sayid Syarif Jurjani, *Mu'jam Ta'rifat*, Kairo: Darul Fadhilah, tt
- Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002.
- Syamsuddin Arief, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*, Jakarta: Gema Insani Press, 2008.

Relasi Tuhan dan Manusia Menurut Filsafat Wujud

Syah Redha, et. al.

DOI:

- Syed Muhammad al-Naquib al-Attas, *The Positive Aspects of Tasawwuf; Preliminary thoughts on an Islamic Philosophy of Science*, Malaysia: Islamic Academy of Science (ASASI), 1981.
- Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *A Commentary on The Hujjat al-Shiddiq of Nur al-Din al-Raniri*, Kuala Lumpur: Ministry of Culture, 1986.
- Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Prolegomena to The Metaphysics of Islam*, Kuala Lumpur, ISTAC, 1995.
- Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Raniry and the Wujudiyyah of 17th Century Aceh*, Singapore: MBRAS, 1996.
- Van Der Voo, B. P., *Review of Abdoerraoef van Singkel. Bijdrage Tot de Kennis van de Mystiek op Sumatra en Java*, by D. A. Rinkes]. *Revue de l'histoire Des Religions*, Vol. 62, 1910.
- William C. Chittick, "Mysticism Versus Philosophy in Earlier Islamic History: The Thusi, Al-Qunawi Correspondence," dalam *Religious Studies*, Vol. 17, No. 1, Mar., 1981.
- William Chittinck, *On The Theology of Perfection*, dalam Seyed Safavi (ed), *Perfection According to Mulla Sadra and Western Schools of Philosophy*, London, Salman, 1995.
- Winarno, *Dasar dan Teknik Research*, Bandung: Tasito, 1978
- Zakki Mubarak, *at-Tashawwuf al-Islami fi al-Adab wa al-Akhlak*, seperti dikutip Muhammad al-Rasyid, *Wahdah al-wujud min al-Ghazali ila Ibn 'Arabi: Allah, al-Insan, al-'Alam*, Damaskus: al-'Awail li an-Nasyr wa at-Tawzi' wa al-Khidamat al-Thiba'iyah, 2003.