



*Abd al-Samad
al-Jawi
al-Falimbani*



Pergulatan Intelektual
di Tengah Pengaruh Kerajaan Sriwijaya
dan Kesultanan Palembang Darussalam
Abad XVIII

MULIADI KURDI

MULIADI KURDI

Abd Al-Samad Al-Jäwi
Al-Falimbani

&

Pergulatan Intelektual di Tengah
Pengaruh Kerajaan Sriwijaya dan
Kesultanan Palembang Darussalam
Abad XVIII



NASKAH ACEH

**'Abd Al-Samad al-Jawī al-Falimbāni
dan Pergulatan Intelektual di Tengah Pengaruh Kerajaan
Sriwijaya dan Kesultanan Palembang Darussalam Abad XVII**

Muliadi Kurdi

Editor: Muhammad Thalal, Ruslan

xxiv + 132 hlm. 13.5 x 20.5 cm.

ISBN. 978-623-96925-3-7

Hak Cipta Dilindungi Undang-undang

Copyright © 2021 Penerbit CV. Naskah Aceh

All rights Reserved

Cetakan pertama, Maret 2021

Desain cover & Isi: Eka Saputra

Penerbit:

CV. Naskah Aceh

Jl. Blang Bintang Lama

Desa Cot Cut, Aceh Besar

email: cvnaskahaceh@gmail.com

www.naskahaceh.co.id

Dicetak oleh:

Percetakan Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry - Banda Aceh

Jl. Ar-Raniry No.1. Komplek Pascasarjana UIN Ar-Raniry, Banda Aceh

percetakan@ar-raniry.ac.id

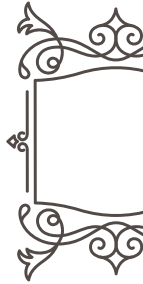
**UNDANG-UNDANG REPUBLIK INDONESIA NOMOR 19 TAHUN 2002
TENTANG HAK CIPTA**

PASAL 72

KETENTUAN PIDANA SANKSI PELANGGARAN

1. Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak mengumumkan atau memperbanyak suatu Ciptaan atau memberikan izin untuk itu, dipidana dengan pidana penjara paling singkat 1 (satu) bulan/atau denda paling sedikit Rp 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
2. Barangsiapa dengan sengaja menyerahkan, menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu Ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1), dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 500.000,00 (lima ratus juta rupiah).

Kata Pengantar



Puji dan syukur kita panjatkan ke hadhirat Allah SWT. Selawat beserta salam senantiasa kita sampaikan kepada junjungan alam Nabi besar Muhammad SAW, keluarga dan sahabat beliau sekalin.

Syaykh 'Abd. al-Samad al-Jawī al-Falimbānī sosok ulama terkenal di ranah Melayu. Dedikasinya dalam pengembangan ilmu keislaman Melayu tidak hanya dalam kesufian dan ilmu ketarekatan, tetapi alim tentang ilmu-ilmu usul fikih, fikih, ilmu falak, ilmu al-Quran dll. Indikator ini dapat dijumpai ketika membaca sejumlah karyanya dimana satu pokok bahasan yang diterangkan saling mengikat satu sama lain. Beliau



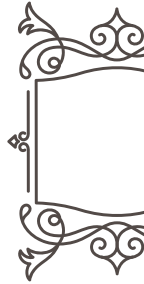
hidup sekitar pertengah abad XVIII. Dilahirkan di Palembang [Sumatera Selatan] pada tahun 1116/1704 M. Pernah belajar di Haramayn tentang ilmu tauhid, fikih dan tasawuf kepada beberapa ulama terkenal selama di sana.

Setelah menempuh pendidikan di Arabia dalam batas waktu yang lama beliau kembali ke tanah air [Palembang] untuk mengajarkan tarekat Sammaniyah dan fikih sufistik kepada masyarakat setempat. Kealiman tauhid, fikih dan tasawuf terpancar dari dua karya besar yang ditulis beliau, yaitu *Sayr al-Salikin* dan *Hidāyat al-Salikin*.

Pada masa mengajarkan ilmu keislaman dan ketarekatan pada masyarakat Palembang beliau menghadapi pengaruh Sriwijaya dan Kesultanan Palembang Darussalam. Kedua pengaruh ini diyakini telah mewarnai pengajaran keislamannya masa itu. Tetapi pun demikian al-Falimbānī berhasil melewati masa-masa itu hingga penyebaran dakwah secara lisan berjalan baik di samping melahirkan karya-karya berharga seperti ilmu tarekat, tasawuf, fikih, jihad, dll. Di tengah pengaruh dua peradaban itulah buku ini akan menerangkan kembali sejarah dan kiprah ‘Abd. al-Samad al-Falimbānī sebagai tokoh ulama Melayu Islam yang mumpuni dalam menengahi dua pengaruh peradaban.[]



Glossary



Aḥmad al-Ghazālī: Pengarang kitab *Lubāb Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Beliau adalah adik kandung dari tokoh sufi terkenal, Imam Abū Ḥamid al-Ghazālī. Beliau dikenal sebagai pembela musik spiritual [*sama'*] yang menganjurkan calon sufi untuk ber-*sama'*. Dalam pandangannya, hukum *sama'* adalah mubah dan banyak manfaat. Musik dapat meningkatkan rasa cinta kepada Allāh, terutama bagi sufi yang beraliran *irfani*. Selain itu, aliran ini berpandangan musik mampu membawa mereka sampai kepada derajat tauhid sejati. Ahmad menulis dalam risalah musik spiritualnya: “Sesungguhnya musik spiritual [*sama'*] bagi kelompok [sufi] ini salah satu upaya dilakukan secara sungguh-sungguh dalam memerhatikan berbagai cahaya rohani [*asrār*] yang sulit dimengerti dari syair-syair yang penuh dengan isyarat kerohanian. Syaykh Ahmad al-Ghazālī memiliki laqab Majd al-Dīn atau Syihab al-Dīn atau Najm al-Dīn. Dia memiliki nama lengkap, Abū al-Futuh Ahmad ibnu



Muhammad ibnu Ahmad al-Thusi al-Ghazālī. Dilahirkan di Tus setelah tahun 1058 [tahun kelahiran Imam Abu Hamid al-Ghazālī] yang diperkirakan sekitar antara tahun 1061-1067. Ahmad al-Ghazālī dan kakaknya hidup dalam kondisi yatim piatu sejak kecil. Mereka diasuh oleh seorang sufi, saudara ayah mereka. Dalam perkembangan awal, kakak-beradik ini menempuh jalan agak berbeda. Syaykh Ahmad al-Ghazālī lebih dahulu cenderung ke jalan tasawuf ketimbang kakaknya. Syaykh Ahmad al-Ghazālī lebih suka berkhalwat dan menyendiri, dan menulis syair-syair cinta Ilahi. Ketika abangnya diterpa oleh penyakit skeptisisme akut, hingga menyebabkan dirinya tidak mampu memberikan kuliah di Madrasah Nizamiyah Baghdad, Syaykh Ahmad al-Ghazālī datang untuk menggantikan posisi abangnya. Setelah dari dari penyakitnya barulah Imam al-Ghazālī pergi meninggalkan jabatan dan keluarganya, terjun ke dunia sufi secara intensif. Syaykh Ahmad al-Ghazālī menyusun sejumlah risalah mistik di antaranya mengenai *sama'* yang diberi judul, *Bawariq al-Ilma fi al-Rad 'ala man Yuharrim al-Sama' bi al-Ijma'* [Kilauan Cahaya Terang dalam Menolak Orang yang Mengharamkan Musik melalui Ijma']. Menurut beliau salah satu faedah *sama'* adalah dapat mengantarkan sufi ke derajat *al-kummal al-iyani*, derajat yang tidak bisa dicapai hanya melalui *riyāḍah*. *Al-sama'* juga dikatakan menghimpun beberapa kondisi spiritual [*ahwal*] yang sempurna, yakni puncak *maqamat*. Kata *sama'* terdiri dari huruf *sin* dan *mim*, yang menurut Syaykh Ahmad al-Ghazālī mengisyaratkan makna *al-sammu* [racun], dan



karenanya *sama'* adalah ibarat racun yang mematikan seseorang dari ketergantungannya kepada selain Allāh, sekaligus mengantarkannya ke tingkatan ghaib [maqamat al-ghaiyyah]. Selain itu, *sin* dan *mim* juga membentuk kata *al-sama* yang berarti “langit” yang berarti musik *sama'* bisa mengantar kepada ketinggian martabat. Sedangkan huruf *mim* dan *'ain* mengisyaratkan kata *ma'a* [kebersamaan], sebab sufi yang melakukan *sama'* akan sampai ke derajat kebersamaan dengan Tuhannya [*al-ma'iyah al-dzatiyah al-ilahiyah*]. Kitab lain yang terkenal adalah *Sawanih*, “Pepatah Tentang Kekasih,” yang mengukuhkannya sebagai ahli mistik besar di dunia Islam. Ahmad al-Ghazali dalam kitab ini berbicara tentang rahasia hubungan timbal-balik antara kekasih dan yang dikasihi, seperti cermin. Syaykh Ahmad al-Ghazālī menyentuh rahasia penderitaan dalam kekasih, harapannya dalam keputusan, dan rahasia rahmat Tuhan yang tak terperikan. Hadith qudsi yang dikutipnya adalah “Kebijaksanaan di dalam tindakanKu menciptakan engkau adalah untuk melihat bayanganKu dalam cermin jiwamu, cintaKu dalam hatimu.” Salah satu karamahnya yang paling masyhur dan memberi kontribusi pada perubahan hidup kakaknya adalah sebagaimana kisah berikut. Suatu ketika Imam al-Ghazālī menjadi imam di masjidnya, sementara Syaykh Ahmad al-Ghazālī tidak mau menjadi makmumnya. Karenanya Imam al-Ghazālī meminta kepada ibunya agar menyuruh sang adik itu mau menjadi makmum agar Imam al-Ghazali tidak terkena tuduhan buruk dari masyarakat. Setelah mendapat



perintah dari ibunya, maka Syaykh Ahmad al-Ghazālī pun bersedia menjadi makmum. Namun di tengah-tengah shalat Syaykh Ahmad al-Ghazālī memisahkan diri dan melakukan shalat sendirian [*munfarid*]. Selesai sembahyang Imam al-Ghazālī bertanya kepada adiknya mengapa ia memisahkan diri.

Syaykh Ahmad al-Ghazālī menjawab bahwa beliau melihat perut Imam al-Ghazālī penuh darah. Imam al-Ghazālī pun mengaku bahwa saat sembahyang, dirinya berpikir tentang penulisan persoalan darah haid. Inilah kisah singkat Ahmad al-Ghazālī yang tercantum diberbagai referensi sejarah baik melalui media cetak maupun elektronik. Dalam kaitan dengan disertasi ini, Ahmad al-Ghazālī inilah yang hakikatnya pengarang kitab *Lubāb Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* yang dinisabahkan kepada saudaranya Imam al-Ghazālī dan kitab ini pada abad XVIII, dijadikan referensi penting oleh al-Falimbāniy dalam membahasakan kembali karya tersebut ke dalam bahasa Melayu [Jāwi] yang diberi judul, *Sayr al-Sālikīn Ilā Ibādat al-Ālamīn karya al-Falimbānī*.

Aḥmad bin 'Abd al-Mun'im al-Damanhuri:

Memiliki nama lengkap, Imam Ahmad bin 'Abd al-Mun'im bin Yusuf bin Syiyam al-Damanhuri al-Azhārī. Dilahirkan di desa Damanhur Barat, Provinsi Buhaira. Beliau adalah seorang yatim yang tidak mempunyai orang yang menanggung kehidupannya. Sebelum berumur sepuluh tahun menghafalkan al-Qurān dan menguasai ilmu kaligrafi, tulis menulis dan ilmu hisab. Selanjutnya ia pergi ke Kairo untuk menimba ilmu



di al-Azhar dan mulai saat itulah kehidupan beliau ditanggung oleh al-Azhar. Syaykh Ahmad al-Damanhuri berguru kepada para ulama terkemuka, salah satunya adalah Syaykh Ali al-Za'tari, seorang pakar ilmu hisab. Selain itu beliau rajin membaca buku-buku umum, sehingga beliau menjadi keajaiban al-Azhar; menjadi alim yang mahir ilmu kesehatan, ahli teknik, ahli astronomi, ahli filsafat dan ahli ilmu kedokteran. Al-Damanhuri menimba ilmu kepada para ulama fikih madzhab empat dan diberikan izin untuk mengajarkannya kepada murid-murid beliau. Meski begitu beliau tetap memilih satu di antara madzhab empat tersebut, yaitu madhhab al-Syāfi'i.

Selain menjadi pengajar pada masjid al-Azhar, beliau juga mengajar di masjid Husayn setiap hari Jum'at. Pada tahun 1182 H beliau diangkat menjadi Syaykh al-Azhar menggantikan Syaykh Abdurrauf al-Sujayni. Beliau memimpin al-Azhar selama 10 tahun. Di antara karya-karyanya: *Kasyfu al-litsam 'an tahaddirat al-afham fi al-basmalah wa alhamdulilla*; *Hulyah al-lubbi al-Mashun Syarah Jauhar Maknun [balaghah]*; *Nihayat al-ta'rif bi aqşam al-hadits al-dha'i*; *Syarah al-aufaq al-adadiyah*. Dia wafat tanggal 10 Rajab 1192 H dalam umur 91 tahun. Syaykh inilah dalam sejarah al-Falimbānī pernah dikisahkan sebagai seorang guru tarekatnya selama di Arabia.

Al-Fanṣūrī. Ulama ini memiliki kemiripan pemikiran dengan tasawuf Ibnu 'Arabī dalam mencapai hakikat dan ma'rifat. Dia pelopor yang mempopulerkan



teori *wahdat al-wujud* di Aceh dan Nusantara. Pemikiran sufi dituangkannya dalam bentuk-bentuk syair yang sarat nilai sastra. Dari itu, bentuk tasawufnya dapat dikelompokkan ke dalam tasawuf adabi [*al-Adabu al-‘Šūfiy/al-Taşawwuf al-Islāmiy fī al-Adab*]. Dia bersaudara dengan ayah al-Singkilī. Menjelang usia remaja beliau hijrah ke Koetaradja. Al-Fanşūrī muda mempunyai nama lengkap, Syaykh Hamzah al-Jāwī al-Fanşūrī. Dilahirkan pada paruh kedua abad XVI di wilayah Singkil [dulu wilayah Aceh Selatan]. Al-Fanşūrī wafat di Singkil, dekat desa kecil Rundeng. Diperkirakan beliau wafat pada awal atau akhir masa pemerintahan Sultan Iskandar Muda Meukuta Alam [w. 29 Rajab 1046 H/27 Desember 1636 M.].

Al-Madānī. Pendiri tarekat Sammaniyah. Memiliki nama lengkap, Syaykh Muhammad bin ‘Abd al-Karim al-Samānī al-Ḥasanī al-Madānī al-Qadirī al-Quraysyī. Dia ulama fikih bermazhab al-Syāfi‘ī yang berasal dari suku Quraisy. Dilahirkan di kota Madinah pada tahun 1132 Hijriyah atau bertepatan dengan tahun 1718 Masehi. Syaykh Samman al-Madānī wafat pada hari Rabu 2 Dzulhijjah tahun 1189 H., bertepatan tahun 1775 M dan dimakamkan di pemakaman Baqi’ berdekatan dengan maqam para istri Rasūlullāh SAW. Kepada ulama ini al-Falimbānī pernah belajar dan mendalami tarekat seperti diterangkannya pada bagian awal kitab *Sayr al-Sāl’ikīn*.

Al-Jilī: Ulama ini memiliki nama lengkap, ‘Abd al-Karīm bin Ibrāhīm bin ‘Abd al-Karīm bin Khalīfah



bin Ahmad dengan laqab al-Jiliy atau Jalalayn nisbah kepada desa keluarganya, Jilān, Iraq. Dia dilahirkan dekat dengan kota kelahiran Syaykh ‘Abd. al-Qādir al-Jilānī tahun 767 H. dan wafat di Zabid, Yaman, tahun 826 H. Ulama ini tercatat dalam sejarah sebagai pencetus konsep *Insan Kamil*.

Al-Syibli: Seorang ulama yang berasal dari keluarga pejabat terhormati yang memiliki nama lengkap, Abū Bakar Dalf bin Jahdar al-Syibli. Dilahirkan di Surraman [Syiblah, wilayah Khurasan] tahun 247 H. dan wafat tahun 334 H. Dia hidup semasa dan bersahabat dengan Imam Junaid al-Baghdadī. Semasa hidup, sufi ini sering mengeluarkan kata-kata aneh, karena itu dia juga sering dijuluki “*bahlūl*” atau si gila. Di antara misteri pemikiran kesufian yang fenomenal diungkapkannya: “*Tasawuf adalah duduk bersama Allāh SWT. tanpa hasrat.*”; “*Sufi adalah orang yang mengisyaratkan dari Allāh SWT., sedangkan manusia mengisyaratkan kepada Allah SWT.*”; “*Sufi terpisah dari manusia dan bersambung dengan Allāh SWT. sebagaimana difirmankanNya kepada Musa, ‘Dan Aku telah memilihmu untuk diriKu’ [QS. Ṭāhā (20): 41], dan memisahkannya dari yang lain. Kemudian Allāh SWT. berfirman kepadanya, “Engkau tidak akan bisa melihatKu.” Selain itu, al-Syibli juga mengungkapkan, “Kaum sufi adalah anak-anak di pangkuan Tuhan Al-Ḥaq.”; “Tasawuf adalah kilat yang menyala,” dan “Tasawuf terlindung dari memandang makhluk.” Mengenai *ma’rifah* yang lainnya al-Syibli juga berkata, “Orang yang ‘arif tidaklah menunjukkan alamat, orang yang benar-benar bercinta tidaklah banyak*



mengeluh, seorang hamba kepada Tuhannya tidaklah banyak dakwa, orang yang tengah ketakutan tidaklah merasa diam, dan seorang pun tidak ada yang dapat lari dan mengelak dari jalan menuju Allah SWT.

Ibnu 'Arabī. Ulama sufi yang beraliran falsafi. Teori tasawuf yang terkenal adalah *wahdat al-wujūd*. Dia mempunyai nama lengkap, Abu Bakr Muhammad ibnu al-'Arabiy al-Hatimi al-Tai. Dilahirkan di Murcia, Spanyol tanggal 17 Ramadhan 560 H bertepatan dengan 28 Juli 1165. Ayah Ibnu 'Arabiy bernama 'Ali. Dia seorang pegawai Muhammad ibnu Sa'id ibn Mardanisy, penguasa Murcia, Spanyol. Ketika Ibnu 'Arābī berusia tujuh tahun, Murcia ditaklukkan oleh Dinasti al-Muwahiddun [al-Mohad] sehingga 'Ali membawa pergi keluarganya ke Sevilla. Di tempat itu dirinya menjadi pegawai pemerintahan. Ibnu 'Arabī memiliki status sosial yang tinggi. Salah satu adik istrinya bernama Yahya ibnu Yughan menjadi penguasa kota Tlemcen di Algeria. Pada masa mudanya Ibnu 'Arabī bekerja sebagai sekretaris Gubernur Sevilla dan menikahi Maryam seorang gadis yang berasal dari sebuah keluarga berpengaruh di wilayah Spanyol. Pada tahun 590, Ibnu 'Arabī meninggalkan Spanyol mengunjungi Tunisia. Pada tahun 597/1200 dia diilhami pergi ke timur. Dua tahun kemudian, ia melakukan ibadah haji ke Makkah dan berkenalan dengan seorang syaykh dari Isfahan yang memiliki seorang putri. Pertemuan dengan perempuan ini mengilhami Ibnu 'Arābī untuk menyusun *Tarjumān al-Asywāq*. Di Makkah ia berjumpa dengan Majd al-Din Ishaq, seorang syaykh dari Malatya, yang kelak akan



mempunyai seorang putra yang menjadi murid terbesar Ibnu 'Arabī, Shadr al-Din al-Qunawi (606-673/1210-1274). Dalam perjalanan menyertai kepulangan Majd al-Dīn ke Malatya, Ibnu 'Arabiy bermukim sementara waktu di Mosul. Selama beberapa tahun menetap di tempat ini Ibnu 'Arabiy merantau ke Turki, Suriah, Mesir, serta kota suci Makkah dan Madinah. Pada tahun 608/1211-12 M, ia dikirim ke Baghdad oleh Sultan Kay Kaus I (607-616/1210-19) dari Konya dalam misi yuridis kekhalifahan, kemungkinan ditemani oleh Majd al-Din. Ibnu 'Arabī memiliki hubungan baik dengan sultan ini dan mengirimnya surat-surat berisi nasihat praktis. Dia pun merupakan sahabat dari penguasa Aleppo, Malik Zhahir (582-615/1186-1218), putra Sultan Saladin [*Ṣalah al-Din*] al-Ayyubi. Pada tahun 620/1233, Ibnu 'Arabī menetap secara permanen di Damaskus, tempat sejumlah muridnya, termasuk al-Qunawi, menemaninya sampai akhir hayat. Menurut sejumlah sumber awal, ia menikah dengan janda Majd al-Din, ibu al-Qunawi. Selama periode tersebut, penguasa Damaskus dari Dinasti Ayyubiyah, Muzhaffar al-Din merupakan salah seorang muridnya. Ibnu 'Arabī wafat di Damaskus pada 16 November 1240 bertepatan tanggal 22 Rabiul Akhir 638 dalam usia 70 tahun.

Tasawuf: Konsepsi pengetahuan yang menekankan spiritualitas sebagai metode tercapainya kebahagiaan dan kesempurnaan dalam hidup manusia. Tasawuf bertujuan melatih jiwa dengan berbagai kegiatan yang dapat membebaskan diri manusia dari pengaruh kehidupan duniawi, berpola



hidup sederhana dan rela berkorban demi tujuan-tujuan yang lebih mulia di sisi Allāh, sehingga menjadikan selalu dekat dengan Allāh dan jiwanya bersih bersih serta memancarkan akhlak mulia. Sikap demikian pada akhirnya membawa seorang berjiwa tangguh, memiliki daya tangkap yang kuat dan efektif terhadap berbagai godaan hidup yang menyesalkan.

Tasawuf ‘Amali: Nilai-nilai tasawuf yang dibawakan dalam amal. Ciri dari tasawuf ini membagi tiga tingkatan *murid*, yakni terdiri atas *mubtadi’* [seseorang yang baru mempelajari syariat], *mutawassit* [seseorang yang sudah mengetahui pengetahuan yang cukup tentang syari‘at Islam], dan *muntahi* [seseorang yang ilmu syariatnya telah matang]. Selain itu, dia telah menjalani tarekat dan mendalami ilmu *baṭīniyah* sehingga jiwanya bersih dan tidak melakukan maksiat. Tampak di sini, syari‘at Islam berperan bagi orang-orang yang ingin memasuki ranah tasawuf. Untuk itu, pelaksanaan syari‘at Islam merupakan kriteria utama bagi seorang murid. Istilah kedua yang perlu diketahui dalam tasawuf ‘*amali* adalah Syaykh yaitu seorang pemimpin kelompok keruhanian. *Syaykh* adalah pengawas para murid dalam segala kehidupan. Syaykh ini disebut juga dengan *mursyid*. Seorang murid harus tunduk, setia, dan rela dengan perlakuan apa saja yang ia terima dari *Syaykh*-nya. Praktik tasawuf semacam ini yang diperkenalkan dalam kitab *Sary al-Sālikīn* oleh al-Falimbānī.

Tasawuf Akhlaqi: Praktik tasawuf yang dihiasi



akhlak mulia, sehat dan terpuji. Di sini, seorang pelaku tasawuf menghindari watak yang tidak sehat seperti *riyā'* [pamer], *sum'ah* [ingin didengar], *ujub* [membanggakan diri], sombong, egois, dan sebagainya. Setelah menyingkirkan watak yang tidak sehat, seseorang lalu menghiasi diri dengan takwa dan ibadah, seperti sembahyang, puasa, zakat, haji, dan lain-lain. Praktisi tasawuf *akhlaqi* selalu bersikap adil dan menjauhi sikap pendusta dan zalim. Praktik tasawuf semacam ini merupakan yang diperkenalkan oleh al-Ghazālī dalam kitab *Ihyā' 'Ulūm-Din* atau *Lubāb Ihyā' 'Ulūm-Din*.

Tasawuf Falsafi: Konsep ajaran tasawuf yang mengenal Allāh [ma'rifah] dengan pendekatan rasio [filsafat] hingga menuju tingkat yang lebih tinggi, bukan hanya Tuhan saja bahkan lebih tinggi dari itu yaitu *Waḥdat al-Wujūd* [keesaan Tuhan]. Adapun teori yang dilahirkan adalah *fanā'* dan *baqā'*, *ittihad*, *ḥulūl*, *waḥdat al-wujūd*, *insān kamil*. Pada tingkatan terakhir teori tasawuf ini memahami alam merupakan manifestasi dari Tuhan atau Tuhan dan berkomunikasi secara langsung dengan manusia. Di antara tokoh-tokoh jenis pemikiran tasawuf ini adalah Ibnu 'Arabiy, Abū Yazid al-Bistami, al-Hamaj dan al-Jīlī.

Tasawuf Sunni: Tasawuf yang berpedoman kepada Al-Qurān dan Hadith. Menurut aliran tasawuf ini, apabila seorang Muslim ingin meningkatkan kualitas pendekatan dirinya kepada Allāh maka terlebih dahulu harus memahami syari'at Islam dengan sebaik-baiknya. Sedikitnya ada dua bentuk tipe ajaran dalam tasawuf



sunni yaitu, tasawuf akhlaqi dan tasawuf amali.

Waḥdat al-Wujud: Paham kesatuan wujud antara hamba dengan sang Khaliq.

Wijdan: Sanubari, penglihatan yang dilakukan berdasarkan pertimbangan hati nurani.

Zabid: Sebuah kota peninggalan bersejarah yang terletak di yaman Selatan. Kota Zabid pernah menjadi ibukota Yaman abad XIII hingga abad XV. Secara geografis, Zabid terletak di wilayah al-Hudaybiyah. Di kota inilah dalam sejarah pernah dikunjungi ulama-ulama besar Melayu untuk belajar ilmu agama. Para ulama dimaksud adalah Syaykh Nuruddin Al-Rānirī, Abd al-Raūf al-Singkilī, al-Falimbānī, al-Makassarī, al-Fatānī, al-Bantanī dan lainnya.

Zuhud: Ketidak tertarikan pada dunia atau harta benda. Zuhud terbagi menjadi tiga tingkatan yaitu zuhud yang terendah adalah menjauhkan diri dari dunia ini agar terhindar dari hukuman di akhirat, zuhud menjauhi dunia dengan menimbang imbalan akhirat, zuhud maqam tertinggi adalah mengucilkan dunia bukan karena takut atau karena berharap, tetapi karena cinta kepada Allāh SWT..



TRANSLITERASI DAN SINGKATAN

A. Transliterasi

1. Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Tidak dilambangkan	-	Tidak dilambangkan
ب	Ba'	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	Sa'	TH	Te dan Ha
ج	Jum	J	Je
ح	Ha'	Ḥ	Ha (dengan titik di bawahnya)
خ	Kha'	KHA	Ka dan Ha
د	Dal	D	De
ذ	Zal	DH	De dan Ha
ر	Ra'	R	Er
ز	Zai	Z	Zet
س	Sin	S	Es



ش	Syin	SY	Es dan Ha
ص	Sad	Ş	Es (dengan titik di bawahnya)
ض	Dad	Ḍ	De (dengan titik bawahnya)
ط	Ta'	Ṭ	Te (dengan titik di bawahnya)
ظ	Za	Ẓ	Zet (dengan titik di bawahnya)
ع	'Ain	'	Koma terbalik di atasnya
غ	Ghain	GH	Ge dan Ha
ف	Fa'	F	Ef
ق	Qaf	Q	Qi
ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	El
م	Min	M	Em
ن	Nun	N	En
و	Wawu	W	we
ه/ة	Ha'	H	Ha
ء	Hamzah	'	Apostrof
ي	Ya'	Y	Ye

2. Konsonan yang dilambangkan dengan *W* dan *Y*



	وضع
	عوض
	دلو
	يد
	حيل
	طهي

3. Konsonan dilambangkan dengan \bar{a} , \bar{i} , dan \bar{u}

	أولى
	صورة
	ذو
	إيمان
	في
	كتاب
	سحاب
	جمان

4. Diftong dilambangkan dengan aw dan ay

	اوج
	نوم
	لو



	يسر
	شيخ
	عيني

5. Alif dan Waw

Ketika digunakan sebagai tanda baca tanpa fonetik yang bermakna tidak dilambangkan

	فعلوا
	أولائك
	أوقية

6. Penulisan *Alif Maqṣūrah*

Yang diawali dengan baris fatah, ditulis dengan lambing ā

	حتى
	مضى
	كبرى
	موسى

7. Penulisan *Alif Manqūṣah*

Yang diawali dengan baris kasrah, ditulis dengan lambang ī

	رضي الدين
	المصري

8. Penulisan *ta' marbūṭah* terdapat dalam tiga bentuk.



Apabila *ta' marbūṭah* terdapat dalam satu kata dilambangkan dengan *ha'*. Apabila *ta' marbūṭah* terdapat dalam dua kata dilambangkan *ha'*. Apabila *ta' marbūṭah* terdapat dalam bentuk *iḍāfah* dilambangkan dengan *ta'*.

	صلاة
	الرسالة البهية
	وزارة التربية

9. Penulisan Allāh

	الله
	بالله
	لله
	بسم الله

B. Singkatan

Bmn	= Biduni makan al-nasyr
Bn	= <i>Biduni al-Nasyr</i>
Bs.	= <i>Bidūni al-Sanah</i>
Cet.	= Cetakan
Ed.	= Editor
H.	= Hijriyah
Hlm.	= Halaman
HR.	= Hadith Riwayat
Jil.	= Jilid
M.	= Masehi
QS.	= Qurān Surat
Ra.	= <i>Raḍiyallāhu 'anhu</i>
Ş	= <i>Şafḥah</i>



SAW.	= <i>Ṣallallāhu 'Alaihi Wasallām</i>
SWT.	= <i>Suḥanahu Ta'ālā</i>
t.p.	= Tanpa Penerbit
t.t.	= Tanpa Tahun
terj.	= Terjemahan
w.	= Wafat
t.t.p.	= Tanpa Tempat Penerbit
p.	= page



Daftar Isi

Kata Pengantar	iii
Glosary	v
Transliterasi dan Singkatan	xvii

I

KERAJAAN SRIWIJAYA

1. Sriwijaya secara Geografis	1
2. Keterbukaan Kerajaan	6
3. Kemunduran Sriwijaya.....	15

II

KESULTANAN PALEMBANG DARUSALAM

1. Kesultanan Palembang.....	19
2. Kemajuan Islam Palembang.....	24
3. Kemunduran Islam Palembang.....	26
4. Peran Ulama Masa Kesultanan Palembang	29
5. Periode Islam Masa Pangeran Ario Kesumo 'Abd. al-Rahman.....	29



III SEJARAH HIDUP AL-FALIMBĀNĪ

1. Nasab al-Falimbānī	37
2. Pendidikan al-Falimbānī Muda	47
3. Pendidikan al-Falimbānī di Haramayn	53
4. Karir Keilmuan al-Falimbānī	67
5. 'Abd. al-Samad al-Jāwī al-Falimbānī Wafat	79
6. Karya-karya 'Abd. al-Şamad al-Jāwī al-Falimbānī	87

IV PENGARUH PEMIKIRAN AL-GHAZĀLĪ DAN 'ABD. AL-ŞAMAD AL-JĀWĪ AL-FALIMBĀNĪ DALAM MASYARAKAT MELAYU ISLAM

1. Dinamika Islam Melayu.....	101
2. Al-Falimbānī Ulama Penting Melayu.....	105
3. Al-Falimbānī Pencinta Ilmu dan Tanah Air	109
DAFTAR PUSTAKA	121
INDEX	129



Kerajaan *Sriwijaya*



1. Sriwijaya secara Geografis

Menjelaskan kembali sejarah Kerajaan Sriwijaya dan Kesultanan Palembang sebelum menerangkan sejarah hidup dan pergulatan intelektual al-Falimbānī dianggap penting. Ini bertujuan untuk membedakan corak pemikiran al-Falimbānī dalam integralisasi nilai-nilai sosio-kultural terhadap fikih sufistik yang dikembangkannya.

Sriwijaya tercatat dalam sejarah sebagai sebuah kerajaan Budha terbesar di Nusantara jauh sebelum masa kesultanan Palembang Darussalam muncul. Pada masa ini masyarakat telah dipengaruhi oleh dua bentuk perilaku kerajaan, yaitu perilaku keagamaan dan perilaku budaya. Perilaku keagamaan sering mempengaruhi sisi ritual peribadatan. Sementara kecenderungan budaya akan mempengaruhi aspek karakter sosialnya. Dua



kecenderungan ini saling mempengaruhi budaya dalam masyarakat. Kondisi ini dapat dirasakan hingga masa Kesultanan Palembang Darussalam.

Palembang hari ini merupakan ibu kota Provinsi Sumatera Selatan. Secara geografis wilayah tersebut termasuk kota terbesar kedua di Sumatera. Data statistik setempat menerangkan bahwa Palembang memiliki luas wilayah 358,55 km² yang dihuni 1,8 juta orang dengan kepadatan penduduk 4.800 per km². Di dunia Barat Palembang dijuluki, *Venice of the East* [Venesia dari Timur] [Badan Pusat Statistik Kota Palembang, 2010: 2]. Dalam sejarah Palembang pernah menjadi ibu kota kerajaan bahari Budha terbesar di Asia Tenggara masa Sriwijaya. Sriwijaya disebut juga Sribuza [Zabai] atau dari sumber-sumber Arab dikenal dengan, "*al-Mamlakat al-Maharaja*" [kerajaan Raja Diraja], atau yang disebut *Shih-li fo-shih* atau *San-fo chi* dalam sumber Cina [Azra, 2013: 23].

Kerajaan Sriwijaya muncul di pentas sejarah dunia sekitar pertengahan abad VII. Kerajaan ini memiliki kekuasaan yang luas meliputi Jawa, Sumatra dan Melayu [Shihab, 2001: 3; Kartodirjo, 1993: 2]. Dalam *Hsin T'ang Shu* dinyatakan, Sriwijaya memiliki 14 kota [Wolters, 2011: 293]. Keempat belas kota ini pada mulanya saling berseteru sebelum jatuh dalam genggaman Sriwijaya [Dick-Red, 2008: 19].

Akhir abad VIII Sriwijaya megah dalam Budhanya. Meskipun kerajaan ini tercatat paling sibuk dalam pengembangan intelektual dan spiritualitasnya.



Catatan musafir Cina bernama I Tsing mengaku bahwa ia pernah singgah di kerajaan tersebut. Tujuannya adalah untuk mendalami bahasa Sansekerta dan agama Budha. Peristiwa ini diperkirakan terjadi abad VII. Dia menggambarkan tentang kemegahan Sriwijaya dalam bidang pendidikan. Terdapat sebuah perguruan tinggi terkenal; memiliki reputasi dunia Budhisme. Perguruan tinggi tersebut bernama Universitas Nalanda. Hampir setiap waktu, menurut sejarah, perguruan ini dikunjungi oleh para mahasiswa dan cendekia dari Asia [Shihab, 2001: 3]. Selain perguruan tinggi, Sriwijaya pada tahun 775 M. mendirikan rumah-rumah ibadah [Wolters, 2011: 293]. Pada abad IX Sriwijaya mendominasi Nusantara dan Semenanjung Malaya. Peranannya dalam bidang perdagangan pun tampil selama lebih dari 500 tahun lamanya [Wolters, 2011: 1].

Berdasarkan penelitian Coedes pada tahun 1918, kekuasaan dan kemakmuran Sriwijaya disebabkan penguasaannya atas Selat Malaka yang merupakan jalur terkenal sejarah perdagangan [Wolters, 2011: 292-293]. Dari itu, Tome Pires menerangkan, “Barangsiapa yang dapat menguasai Malaka ia akan dapat menguasai Venese. Mulai dari Malaka sampai ke Cina, dan dari Cina sampai ke Maluku, dan dari Maluku sampai ke Jawa, dan dari Jawa sampai Malaka dan Sumatera berada dalam kekuasaannya” [Chavannes dalam Wolters, 2011: 19].

Catatan lain tentang kemasyhuran nama Sriwijaya abad VII dapat merujuk pada keterangan dari seorang pedagang Cina, yaitu I Tsing. Menurut versi ini dia



orang pertama yang memberi catatan sejarah tentang kerajaan Sriwijaya. Dalam catatannya I Tsing mengaku telah melakukan pelayaran tahun 671 M. ke Palembang tempat pemerintahan Kerajaan Sriwijaya [Chavannes dalam Wolters, 2011: 1].

Kemudian terdapat keterangan, I Tsing telah menghabiskan masa petualangan laut selama 24 tahun. Dalam masa itu, ia pernah singgah di Kerajaan Sriwijaya dan melihat saat itu kerajaan tersebut sangat mapan dan kuat. Pengetahuan tentang Indonesia diperoleh I Tsing tercatat tahun 695 M. sebelum dia kembali ke Cina. Menurut I Tsing Kedah di pantai barat Semenanjung Melayu selatan di masa itu sudah menjadi tanah jajahan Sriwijaya [Wolters, 2011: 1]. Pada tahun 775 M., Sriwijaya menjadi begitu terkenal sehingga penguasanya disebut “raja yang dipertuan dari Sriwijaya, raja tertinggi di antara semua raja di muka bumi” [Wolters, 2011: 1].

Mengenai bahasa yang dipakai oleh Kerajaan Sriwijaya adalah bahasa Melayu Kuna terutama dalam melakukan diplomasi dengan asing [Marsden, 2013: 434]. Pada sumber lain menerangkan bahwa kegiatan perdagangan dan keagamaan abad VII di Nusantara mayoritas pedagang memakai bahasa Melayu [*lingua franca*] [<http://badanbahasa.kemdikbud.go.id>, 2020].

Selain yang disebut sebelumnya, penuturan bahasa Melayu juga menjadi meluas di beberapa kawasan di Asia Tenggara. Misalnya, di Afrika Selatan, Sri Langka, Thailand Selatan, Filipina Selatan, Myanmar Selatan, sebagian kecil Kamboja, Papua Nugini, penduduk



pulau Cristmas dan kepulauan Cocos [bagian Australia] [https://id.wikipedia.org/wiki/Bahasa_Melayu, 2020]

Geografis Palembang sebagai pusat peradaban Sriwijaya muncul di lintas Selat Malaka yang strategis. Wilayah ini telah disinggahi oleh para pedagang yang melewati Selat Malaka menuju Cina, daerah Asia Timur maupun yang melewati jalur barat ke India dan negeri Arab serta terus melewati jalur barat ke India dan negeri Arab serta terus ke Eropa [[Wolters, 2011: 19]. Seorang penulis kronik Cina, Chou Ch'u-fei dalam *Ling-wai-tai-ta* yang ditulis tahun 1178 menerangkan:

“Sriwijaya terletak di Nan-Hai [Lautan Selatan]. Ia merupakan pusat perdagangan penting di antara berbagai negeri asing. Sebelah timur terdapat negeri-negeri Jawa, di sebelah barat terdapat Tashih [Arabia], Ku-Lin [K'un-lun, pulau-pulau selatan umumnya], dan sebagainya. Tidak ada negeri mana pun yang dapat sampai ke Cina tanpa melewati wilayahnya [Sriwijaya]” [Muslim Merchants dalam Nakahara dalam Azra, 2013: 24].

I Tsing juga membuat catatan tatkala ia singgah di Palembang, sebelum kembali ke Cina, mengamati dimana dua tempat yang sangat maju di tepi selat Malaka pada permulaan abad VII, yaitu Palembang dan Kedah. Kedua kota besar ini sering disinggahi musafir Islam. Mereka telah diterima baik dari pihak penguasa



setempat yang waktu itu diduga belum Islam. Catatan itu mengindikasikan terjadi awal abad VII. Karena abad tersebut Palembang telah terdapat hunian oleh minoritas migrasi Islam. Pihak penguasa setempat [pada waktu itu Raja Sriwijaya] telah menerima migrasi hingga mereka dapat menjalankan ibadahnya [Soekmono, 1975: 37]. Keterangan ini didukung oleh teori Ambary. Dia menerangkan bahwa pada permulaan abad VII komunitas kecil masyarakat Muslim sudah mendiami Palembang, mereka diterima oleh penguasa Sriwijaya hingga dapat menjalankan ibadahnya [Karya (et al.), 1998: 182].

Keterangan di atas manandakan adanya interaksi sosial dan budaya di Sriwijaya terutama dengan para pendatang. Budaya interaksi tersebut menandakan tingkat kekuatan sosial dan budaya yang dibangun oleh Sriwijaya mempunyai prinsip kosmopolitan terhadap bangsa pendatang. Pada tingkatan ini terbukti Sriwijaya mampu mengikat seseorang secara sosial dalam berkeadilan dan kesejahteraan [Griffiths & Callaghan, 2005].

2. Keterbukaan Kerajaan

Sriwijaya memberikan izin tinggal bagi para pendatang bahkan sebagian mereka diikat dengan tugas-tugas Negara. Misalnya, pernah mengangkat migran Arab Muslim sebagai diplomat Sriwijaya dalam upaya meningkatkan hubungan dengan Arab [Azra, 2013: 24-26] Dari keterbukaan itu para sejarawan menulis bahwa



sejak zaman Kerajaan Sriwijaya, Palembang dikenal sebagai kota kedua setelah Aceh tempat bermukim orang Arab di Nusantara [Van den Berg, 1989: 67, 73]. Selain Arab Palembang juga didatangi migrasi Cina, Hindia dan Persia. Sekitar abad X Palembang semakin padat. Wilayah ini menjadi jembatan penghubung jaringan perdagangan pusat-pusat perniagaan masa Hindia Belanda. Dari itu wilayah Palembang mendapat julukan “*de grootste handelstad van Sumatra*” [kota komersial terbesar di Sumatera] [Irwanto dkk, 2010: 27].

Selain unggul dalam bidang bisnis perdagangan dunia, seperti telah dibicarakan, Sriwijaya juga maju dalam bidang pendidikan dan pemerhati terhadap tradisi Islam. Pada tahun 775 M., kerajaan itu menyanggupi pendirian banyak rumah ibadah [Wolters, 2011: 292]. Bukti lain yang memperlihatkan simpatisannya terhadap Islam dimana kerajaan itu pernah menjalin diplomasi dengan Khilafah Banu Umayyah. Bukti-bukti diplomasi tersebut diperoleh dari referensi Arab yang ditulis oleh Faṭimī. Sumber itu menerangkan, dua pucuk surat yang mengandung bukti kuat dikirim oleh Maharaja Sriwijaya kepada dua khalifah Timur Tengah [Azra, 2013: 28-29].

Pada bagian pendahuluan surat pertama yang dikutip al-Jahiz dalam karyanya, *al-Hayāwan* [Al-Jahiz, 1925: 113; Azra, 2013: 28-29] atas dasar bahwa ia pernah mendengar berita tentang surat Maharaja yang ditujukan kepada Khalifah Mu’āwiyah (41/661) dari



Haitam bin Adi (114-207/732-822), yang mendengar tentangnya dari Abu Ya'qub al-Ṭaqafi pada gilirannya mendengar tentang surat itu pada *diwān* [sekretaris] Mu'āwiyah setelah wafatnya. Al-Jāhiz (w. 255 H.) menerangkan substansi surat tersebut sebagai berikut:

“Dari Raja al-Hindi atau tepatnya Kepulauan India yang kadang binatangnya berisikan seribu gajah, dan yang istananya terbuat dari emas dan perak, yang dilayani seribu putri raja-raja, dan yang memiliki dua sungai besar [Batanghari dan Musi], yang mengairi pohon gaharu kepada Mu'āwiyah....” [Faṭimi dalam Wolters dalam Azra, 2013: 28 & Al-Jāhiz, 1906].

Surat kedua yang mempunyai nada yang sama menurut Azra jauh lebih lengkap baik dari sisi pembukaan maupun isinya. Surat ini dikutip dari *al-Iql al-Farīd* karya Ibnu 'Abd. al-Rabbih [sastrawan Kordoba, Spanyol, 246-329/860-940]. Surat yang dialamatkan kepada Khalifah 'Umar bin 'Abd al-'Aziz (99-102/717-1720) tersebut menerangkan:

“Nu'a'im bin Hammad menulis, “Raja al-Hind [kepulauan] mengirim sepucuk surat kepada 'Umar bin 'Abd al-'Aziz, yang berbunyi sebagai berikut: “Dari Raja Diraja [Malik al-Malik]; yang adalah keturunan seribu raja; yang isterinya



juga adalah anak cucu seribu raja; yang dalam kandang binatangnya terdapat seribu gajah; yang di wilayahnya terdapat dua sungai yang mengairi pohon gaharu, bambu-bambu wewangian, pala dan kapur barus yang semerbak wewangiannya sampai menjangkau 12 mil; kepada Raja Arab [‘Umar bin ‘Abd. al-‘Aziz], yang tidak menyekutukan tuhan-tuhan lain dengan Tuhan. Saya telah mengirimkan kepada Anda hadiah, yang sebenarnya merupakan hadiah yang tak begitu banyak, tetapi sekadar tanda persahabatan; dan saya ingin Anda mengirimkan kepada saya seorang yang dapat mengajarkan Islam kepada saya, dan menjelaskan kepada saya tentang hukum - hukumnya [atau dalam versi lain, yang akan mengajarkan Islam dan menjelaskannya kepada saya]” [Faṭimi dalam Wolters dalam Azra, 2013: 28 & Al-Jāhiz, 1906].

Sebelum tahun ini Raja Sriwijaya adalah Sri Indravarman [Sri Indrawarman], prediksi sejarah menyebutkan, raja inilah yang pernah berkorespondensi dengan Khalifah ‘Umar bin ‘Abd. al-‘Aziz [‘Umar II]. Peristiwa tersebut diperkirakan terjadi pada tahun 718. Dalam surat Raja Sriwijaya itu menceritakan kepada khalifah tentang kemakmuran negeri Palembang di bawah kekuasaan Sriwijaya. Selain surat, Raja Sriwijaya juga memberikan cendera mata kepada sang khalifah. Raja Sriwijaya meminta agar khalifah dapat mengutus



ulama untuk mengajarkan Islam padanya. Permintaan itu direspon baik. Kisah ini tercatat awal masa kepemimpinan Khalifah ‘Umar bin ‘Abd. al-‘Aziz (718-720 M) [Al-Andalusī, 1983].

Selain dari sumber *al-‘Iqd al-Farīd* kisah hubungan Sriwijaya dengan Khalifah ‘Umar ‘Abd. al-‘Aziz juga pernah tersebut dalam, *al-Nujūm al-Zāhirah fi Mulūk Misr wa al-Qāhirah* karya Taghribirdī [sastrawan Kairo, Mesir] dengan redaksi yang berbeda [Taghribirdī, 1972]. Selain pernah melakukan korespodensi antara ‘Umar bin ‘Abd. al-‘Aziz dan Raja Sri Indrawarman, masa berikutnya Sriwijaya dalam sejarahnya juga pernah mengirim surat kepada khalifah Islam yang sama, yaitu masa Mu‘āwiyah (661 M./41). Terjemahan pembukaan surat yang ditujukan untuk Khalifah Mu‘āwiyah dari Maharaja Sriwijaya diterangkan sebagai berikut:

“Dari Maha Raja, yang istananya berisi ribuan gajah, istananya berkilau emas dan perak, dilayani oleh ribuan puteri raja, yang menguasai dua sungai yang mengairi gaharu untuk Mu‘awiyah.” Sementara surat kedua, yang terdokumentasikan dalam buku tulisan Ibnu ‘Abd al-Rabbih (860-940 M) berjudul, *al-‘Iqd al Farīd* [kalung istimewa], isinya lebih lengkap karena di dalamnya terdapat pembukaan dan isi. Berikut surat dari Maharaja Sriwijaya kepada Khalifah ‘Umar bin ‘Abd al-‘Aziz. “Dari Raja sekalian para raja yang juga



adalah keturunan ribuan raja, yang isterinya pun adalah cucu dari ribuan raja, yang kebun binatangnya dipenuhi ribuan gajah, yang wilayah kekuasaannya terdiri dari dua sungai yang mengairi tanaman lidah buaya, rempah wangi, pala, dan jeruk nipis, yang aroma harumnya menyebar hingga 12 mil. Kepada Raja Arab yang tidak menyembah tuhan – tuhan lain selain Allāh. Aku telah mengirimkan kepadamu bingkisan yang tak seberapa sebagai tanda persahabatan. Kuharap engkau sudi mengutus seseorang untuk menjelaskan ajaran Islam dan segala hukum–hukumnya kepadaku.” [http://www.putramelayu.web.id, 2020].

Kemudian Azra menerangkan, Ibnu Tighribirdi (813-874/1410-1470) yang juga mengutip surat ini dalam karyanya, *al-Nujūm al-Zāhirah fi Mulūk Miṣr wa al-Qāhirah* melalui otoritas Ibnu Asakir (499-571/1105-1176), memberikan tambahan kalimat yang menarik menjelang akhir surat tersebut: “Saya mengirimkan hadiah kepada Anda berupa bahan wewangian, sawo, kemenyan, dan kapur barus. Terimalah hadiah ini, karena saya adalah saudara Anda dalam Islam.”

Ibnu Tighribirdi yang dikenal sebagai orang yang sangat hati–hatian dalam mencatat penerimaan surat itu tahun 99/717, yakni tak lama setelah naik tahta ‘Umar bin ‘Abd. al-‘Aziz sebagai khalifah. Mempertimbangkan hal ini, Fatimi berpendapat bahwa



surat itu diterima Khalifah ‘Umar Abd. al-‘Aziz akhir tahun 100/718 [Faṭimi dalam Azra, 2013: 29]. Jika dilihat dari tahun penerimaan surat oleh ‘Umar ‘Abd al-‘Aziz, artinya masa yang dimaksud itu, Kerajaan Sriwijaya sedang dirajai oleh Sri Indrawarman. Hal ini seperti yang pernah disinggung dalam sumber-sumber Cina sebagai *Shih-li-t’o-pa-mo*. Dari nama Cina inilah mengisyaratkan Sri Indravarman adalah seorang Islam [Faṭimi dalam Azra, 2013: 29]. Walau dalam surat itu bertulis “saudara Islammu” namun belum ada bukti kuat berupa peninggalan bahwa Sri Indrawarman akhirnya menjadi seorang Islam. Khalifah ‘Umar bin Abd. al-‘Aziz sendiri pun memberikan hadiah balasan kepada utusan Sriwijaya dengan membawa hadiah zanji [budak wanita berkulit hitam] [Faṭimi dalam Azra, 2013: 29].

Simpulan lain yang dipahami dari dua surat yang dikirim oleh Sriwijaya kepada Raja Arab menunjukkan awal dari persentuhan budaya Arab Islam dan dunia Melayu. Selain sumber Arab yang ditulis oleh Ibnu Hordadzbeh sejak tahun 844-848 M. mengenai Sriwijaya, surat-surat tadi mencerminkan betapa Islam telah dikenal, setidaknya oleh raja Sriwijaya abad VIII, yakni lima abad sebelum berdiri kerajaan Samudra Pasai [Atjeh]. Di sini timbul dugaan setidaknya, sejak abad VIII ada sejumlah kecil rakyat Sriwijaya [Sumatera] yang telah memeluk Islam. Dilihat dari sejarah ini maka bukan hal yang mencengangkan bila penduduk Sumatra [Melayu] telah lebih dulu memeluk Islam jauh sebelum Wali Sanga menyebarkan Islam di Jawa [<http://alqassamindonesia.blogspot.co.id>, 2020]. Menghubungkan dengan teori



ini ada benarnya simpulan yang ditulis oleh A. Hasjmy bahwa Islam pertama di Nusantara adalah Islam Perlak [Aceh Timur] sejak abad VII M. [Hasjmy, 1981: 358]

Selain sumber di atas hubungan Arab dan Sriwijaya juga pernah ditulis dalam catatan sejarah T'ang. Catatan itu menerangkan bahwa adanya utusan raja Ta-che [sebutan untuk Arab] ke Kalingga pada 674 M.. Keterangan ini dipastikan, sekitar tahun ini Sumatera Selatan telah terjadi proses awal islamisasi di Nusantara. Apalagi T'ang menyebutkan telah adanya kampung Arab Muslim di pantai Barat Sumatera [Ambary, 1998]

Kemajuan dan kejayaan Sriwijaya terkenal dalam bidang bisnis perdagangan. Kerajaan tersebut memiliki kekuatan maritim yang tangguh. Dari kemajuan itu, tidak menutup kemungkinan pribumi telah terjadi kontrak dagang dengan saudagar Muslim yang sering singgah di wilayah kerajaan. Kesempatan tersebut segera digunakan oleh pribumi untuk belajar agama; diskusi dengan Arab pendatang. Bekal ini menjadi modal awal bagi pribumi hijrah ke Arabia guna mendalami Islam secara lebih luas [Ambary, 1975: 38-39].

Selain yang diterangkan di atas, pada periode pertama terdapat keterangan tentang migran Arab Islam yang pernah singgah di Sriwijaya. Mereka bermukim di tepi Sungai Musi [Palembang]. Sungai Musi waktu itu sangat sibuk; dipakai sebagai daerah pengembangan ekonomi dan hirarki agama [Andaya, 1993: 204-241]. Cikal bakal ini, Nusantara menjadi hidup yang tidak hanya dalam bidang sastra dan budaya, tetapi juga



dalam politik kesultanan di seluruh wilayah itu selama abad XVIII [Ho, 2002: 11–36].

Sejarawan menerangkan, kondisi di atas pernah tumbuh prinsip masyarakat heterogen yang terbuka [pluralistik]. Komunitas itu melahirkan konsep harmonisasi dalam bidang agama dan perdagangan yang khas sehingga mampu mengungguli zaman sebelumnya [DChandler, et al., 1987: 57]. Awal dari prinsip ini, Palembang tumbuh sebagai kota Maritim yang beradab di tepi muara sungai besar [Kartodirjo (ed.): t.t.: 2]. Dengan sifat *maritim based* ini, menjadi faktor penting untuk mengantarkan Sriwijaya sebagai kerajaan Melayu Kuna berpengaruh di masanya.

Sudah menjadi *Sunatullāh*, kejayaan dan kemunduran itu silih berganti [QS. Ali Imran (3): 140]. Demikian juga dengan Kerajaan Sriwijaya, setelah mencapai puncak keemasannya selama beberapa abad akhirnya harus menerima masa–masa sulit hingga masa keruntuhan. Pada tahun 1325 Masehi Sriwijaya mengalami kemerosotan. Kemerosotan itu membawa pengaruh ke wilayah kerajaan kecil dalam kekuasaannya. Kemunculan Malaka menjadi pusat niaga baru menemukan momentumnya. Awalnya daerah tersebut mulai berarti buat perdagangan, dalam waktu yang pendek saja menjadi pelabuhan yang terpenting di pantai Selat Malaka [Atmosudirjdo, 1957: 41].



3. Kemunduran Sriwijaya

Beberapa sumber sepakat bahwa awal dari kemunduran Kerajaan Sriwijaya terlihat dari kemerosotan politik dan bisnis perdagangan. Kemudian diterangkan sebab dari semakin menyempitnya ruang gerak seiring dengan bermunculan Negara-negara besar sebagai tandingan. Sumber lain menerangkan Sriwijaya juga mendapat serangan dari raja Rajendra Chola I, yaitu raja yang berkuasa pada kerajaan Cholamandala. Semasa raja ini tercatat dalam sejarah pernah melakukan dua kali serangan ke Kerajaan Sriwijaya. Serangan pertama terjadi pada 1007 M. dan mengalami kegagalan.

Serangan kedua terjadi tahun 1023/1024 dimana Raja Rajendra Chola I, menurut sejarah, berhasil merebut pusat kerajaan; Bandar-bandar penting dapat dikuasai, dan menawan Raja Sanggrama Wijayattunggawarman [<http://sejarahbudayanusantara.weebly.com>, 2020]. Selain serangan itu, Kerajaan Sriwijaya akhir abad XIII juga mendapat serangan dari kerajaan Singasari [Jawa Timur]. Yang waktu itu kerajaan tersebut, menurut sejarah, sedang diperintah oleh Raja Kertanegara [1268 & 1292].

Serangan bertubi-tubi terhadap Sriwijaya membuat kerajaan ini merosot. Pusat perdagangan kerajaan dikuasai oleh Bajak Laut. Sejak kemerosotannya pusat kerajaan pindah ke daerah Jambi [Kartodirjo, 1993: 3]. Pada tahun 1183 kekuasaan Sriwijaya di bawah kendali Kerajaan Dharmasraya [Muljana, 2006: 2-1; Hall, 1955; SarDesai, 1997; Shaffer,



1996; Martin. 2003]. Dalam *Cerita Asal Raja-raja Melayu* menjelaskan, Seri Teri Buana menjadi Raja Palembang pada *sanat* 575 Hijriah [Rahim, 1998: 41]. Tahun ini bila dikonversi dengan tahun Masehi menjadi tahun 1179 M. [Rahim, 1998: 41]. Ini artinya sejak tahun 1178 M., Palembang berada di ambang kehancuran [Hall, 1987: 80]. Setelah Sriwijaya jatuh, bekas pusat Kerajaan Sriwijaya menjadi milik kerajaan Hindu Majapahit, Kesultanan Demak, Pajang, dan Mataram. Pada masa kekuasaan ini berakhir muncul kerajaan baru di Palembang yaitu Kesultanan Palembang Darussalam.

Sejarah di atas menerangkan tentang kejayaan dan keagungan Kerajaan Sriwijaya. Di samping memiliki kekuasaan yang luas, kerajaan ini memberikan perhatian khusus terhadap kemajuan agama. Kondisi budaya kosmopolitan, seperti pernah diterangkan, melahirkan karakter masyarakat madani yang terbuka dan harmonis. Ini menandakan pertumbuhan agama dan budaya berkembang seiring dengan cepat.

Keberagaman dalam perilaku agama dan budaya akan dilindungi sehingga mempengaruhi kehidupan sosio-kultural dalam masyarakat hingga masa al-Falimbānī. Maka apabila dihubungkan dengan ajaran mistis [tasawuf] yang diperkenalkan al-Falimbānī melalui tradisi Sammaniyah terbukti ajaran ini mampu memberi pengaruh terhadap perilaku sosial keagamaan bagi masyarakat terutama di Aceh dan Palembang. Di Aceh pendekatan Sammaniyah dilakukan melalui pendekatan budaya; zikir-zikir sammaniyah [hu..hu/



Dialah Allah] yang diintegrasikan ke dalam gerakan seni [rateb saman]. Contoh lain pengaruh tarekat ini terhadap perilaku sosial keagamaan dapat dilihat ketika Kesultanan Palembang Darussalam [1819 M.] memberi perlawanan terhadap kolonialis. Para pejuang telah mengobarkan semangat jihad dengan syair perang Menteng yang merupakan bagian ritual dari tarekat Sammaniyah [Van Bruinessen, 1995: 331]. Indikator ini menunjukkan adanya pengaruh tarekat dalam kehidupan sosial masyarakat, di samping memiliki ikatan erat dengan kesultanan dalam melindungi tarekat [Yani, 2011: 103].



Kesultanan *Palembang Darussalam*



1. Kesultanan Palembang

Kesultanan Palembang Darussalam merupakan salah satu Kerajaan Islam Melayu yang berpengaruh di Nusantara. Kesultanan ini muncul sekitar abad XVII. Sejak berdiri hingga masa kemundurannya kesultanan tersebut tercatat sebagai lumbung dalam menghasilkan banyak ulama. Salah seorang yang paling ternama di antaranya adalah 'Abd. al-Ṣamad al-Jāwī al-Falimbānī.

Produk ulama yang dihasilkan kesultanan Palembang seperti diterangkan pada dasarnya tidak terlepas dari kontribusi Arab sekitar pertengahan abad VII. Para migrasi Arab yang mendatangi Palembang waktu itu telah mendapat dukungan dari Sriwijaya



untuk berdagang. Di sela dagang mereka melakukan dakwah secara diam-diam. Prinsip harmonisasi yang dibangun oleh komunitas kecil Arab waktu itu menyenangkan hati Raja Sriwijaya hingga beberapa orang di antara mereka dalam sejarah pernah diangkat menjadi diplomat kerajaan. Awal dari sejarah itu, karakter Islam Palembang berawal dari Arab terutama Arab Haḍramawt. Teori ini pernah ditulis oleh van den Berg dalam karyanya [Van den Berg, 1989: 67, 73].

Pada masa kesultanan Palembang, Arab turut berkontribusi memasukkan argumen-argumen penting kepada sultan, terutama dalam upaya pengembangan misi dakwah dan nilai keislaman. Argumen itu disahuti baik oleh sultan sehingga posisi ulama dan Islam di wilayah ini mendapat tempat yang mengiurkan sepanjang sejarah Melayu. Dari itu karya tulis menjadi bukti peninggalan para ulama, kini masih terkoleksi baik di Palembang [Rahman, 2000: 244].

Drewes menerangkan, yang demikian itu menandakan bahwa istana dalam wacana ilmiah Islam telah berfungsi dengan baik di wilayah Melayu [Drewes, 1997: 198-241]. Drewes bersimpulan bahwa Islam masuk ke Semenanjung Melayu termasuk Palembang adalah Islam yang berasal dari Arab [Drewes, 1997: 195]. Awalnya teori ini pernah dikemukakan oleh seorang pakar hukum Islam asal Belanda, Profesor S. Keyzer di Belanda pada tahun 1859 dan mendapat dukungan luas di antaranya G.K. Niemann, J.J. de Hollander, P.J. Veth [Drewes, 1997: 195]. Pendapat yang hampir berdekatan



juga diterangkan oleh Nor Huda. Dia berpendapat bahwa teori Arab masuk ke Semenanjung Melayu semula dikemukakan oleh Crawfurd. Dia menerangkan, Islam diperkenalkan kepada masyarakat Nusantara langsung dari tanah Arab, meskipun hubungan bangsa Melayu-Indonesia dengan umat Islam di pesisir timur India yang menurutnya juga merupakan faktor penting [Huda, 2007: 35-36].

Hal ini tentu saja berbeda dari simpulan sejarah yang dikutip oleh Chatib dari Hamka bahwa Islam ke Palembang adalah dari Demak tahun 1440 M. Demak waktu itu di bawah kekuasaan Raden Fatah. Suatu waktu Adipati Majapahit [dikenal Arya Damar] ini diutus oleh Majapahit ke wilayah Demak ini. Tidak diterangkan berapa lama ia tinggal di wilayah Demak, dan tidak juga diterangkan apakah ia pernah belajar agama pada 'alim Raden Fatah. Akhirnya, ada sejarah yang menerangkan secara diam-diam Arya Damar ini telah memeluk Islam [Quzwain, 1985: 7].

Dalam sejarah tutur Palembang dikisahkan: Setelah Kerajaan Sriwijaya lemah lalu dikalahkan oleh Majapahit, Palembang berada di bawah kekuasaan Majapahit sementara Arya Damar [Ario Dillah] dipercayakan sebagai Adipati Majapahit saat itu [Rahim, 1998: 41].

Selain Demak, Palembang sering dikunjungi oleh muballigh-muballigh Malaka. Indikator ini dapat dihubungkan, pada tahun Malaka jatuh ke tangan Portugis [1511] Palembang termasuk di antara negeri-



negeri yang telah menerima Islam [Quzwain, 1985: 7]. Hamka seperti terdapat dalam Husni Rahim juga mengakui, pada masa Arya Damar ini komunikasi berjalan baik dengan ulama Arab di Palembang [Rahim, 1998: 50].

Dalam kisah berikut dijelaskan, Arya Damar [Ario Dillah] adalah salah seorang putra dari Prabu Brawijaya Sri Kertawijaya [raja Majapahit terakhir]. Ia sengaja dikirim oleh Prabu Brawijaya V untuk menduduki jabatan adipati Palembang. Karena utusan dari Kerajaan Majapahit ini Arya Damar dapat berkuasa antara tahun 1455-1486 M. di Palembang.

Kisah lain menerangkan, seperti terdapat dalam cerita tutur Jawa, Sultan Trenggono yang merupakan Raja Demak beristerikan anak perempuan tokoh legenda Arya Damar dari Palembang hingga ia memperoleh julukan Ki Mas Palembang. Kisah ini mengindikasikan Palembang dan Demak memiliki hubungan persaudaraan. Hubungan ini merasa penguasa-penguasa Islam di Palembang paruh pertama abad XVI mengklaim sebagai keturunan Arya Damar dan miliki tali persaudaraan dengan Raja Demak.

Pada tahun 1528 M. Kerajaan Demak pernah mengutus Pangeran Sido Ing Lautan sebagai wakil kesultanan Demak. Tujuan pengutusan ini untuk menggantikan Ario Dillah [Arya Damar], sementara Pangeran Sido Ing Lautan ini adalah seorang turunan Raden Patah yang ditunjuk untuk menjadi penguasa Demak di Palembang. Diperkirakan Pangeran Sido Ing



Lautan berkuasa di Palembang sejaki tahun 1547 M hingga 1552 M. dan wafat di Laut Jawa ketika dalam pelayaran pulang ke Palembang sesudah mengantarkan upeti ke Demak [Rahim, 1998: 43].

Menurut Husni Pangeran Sido Ing Lautan adalah seorang priyayi yang masuk ke Palembang tatkala kericuhan politik terjadi di Demak. Kemudian versi De Graff menerangkan bahwa ia bernama Ki Gendeng Sura. Masyarakat Palembang mengenalnya dengan, Ki Gede Ing Sura Tua. Ki Gede Ing Suro Tua ini dalam suatu kisah tutur Palembang dianggap sebagai raja pertama. Hal ini karena diperhubungkan dengan kepergian Ki Gede Ing Suro ke Palembang dalam suasana pengambilalihan kekuasaan Demak oleh Pajang. Pendirian kerajaan Palembang itu dimaksudkan hanya untuk menunjukkan kesetiaan terhadap Demak yang dikalahkan oleh Pajang [Rahim, 1998: 43].

Ketika Palembang di bawah protektorat Demak, tulis Husni, hubungan kedua kerajaan tersebut berjalan baik. Misalnya, Palembang bersedia menyettor upeti ke pusat Pemerintahan Demak. Hubungan ini tampak kurang harmonis sejak pusat kerajaan dialihkan ke Mataram. Palembang mulai dicurigai, dianggap telah bersekongkol kompeni. Pemimpin Palembang saat itu adalah Pangeran Sido Ing Kenayan. Dia pernah mengirim upeti kembali ke Mataram, namun kiriman tersebut ditolak oleh Sultan Amangkurat I. Keadaan yang sama juga dialami oleh Ki Mas Endi Pangeran Ario Kesumo 'Abd al-Rahman yang menggantikan kakaknya Pangeran



Sido Ing Rajak [Rahim, 1998: 45-46].

Menurut sejarah, Palembang baru merasakan merdeka masa sultan Ki Mas Endi. Masa inilah Palembang dicatat sebagai wilayah merdeka, bebas dari Mataram. Menurut sejarah peristiwa tersebut terjadi dalam tahun 1659 M. Adapun di antara faktor penting Palembang harus melepaskan diri dari Mataram adalah perilaku dan sikap semena-mena dari Mataram.

2. Kemajuan Islam Palembang

Islam di Palembang berkembang baik masa pemerintahan Kyai Mas Endi yang juga dikenal dengan Pangeran Ario Kusuma Abdurrahim. Chatib menerangkan, pada masa Sultan 'Abd. al-Rahman inilah Islam dapat diistilahkan "sudah baru mulai berurat- berakar." Namun, sebelum itu agama Islam sudah berkembang juga di wilayah ini walau pun belum merata dan menjadi agama resmi kerajaan [Quzwain, 1985: 7-8].

Setelah Kesultanan Palembang berdiri sendiri dan kompeni telah berkuasa di Batavia, maka proses peralihan kekuasaan dari satu sultan kepada sultan lain sering menimbulkan konflik dan pertikaian antarkeluarga. Keadaan ini sebenarnya diperkeruh oleh kompeni sebagai upaya menanamkan pengaruh dan kekuasaannya [Rahim, 1998: 46].

Pada abad XVIII Islam di Kesultanan Palembang



telah menunjukkan kemajuan yang menonjol. Menurut Azra, abad ini perkembangan pemikiran tasawuf tidak lagi berpusat di Aceh, tetapi beralih ke Palembang dengan tokohnya Syihabuddin bin Abdullah Muhammad, Kemas Fakhrudin, 'Abd. al-Şamad al-Falimbānī, Kemas Muḥammad bin Aḥmad dan Muḥammad Muhyidin bin Syihabuddin [Azra, 1994: 243].

Tampaknya, kemajuan Islam di wilayah ini tidak terlepas dari kontribusi para sufi juga. Dua aliran tasawuf yang muncul di Palembang masa ini, yaitu tasawuf falsafi Ibnu 'Arabī dan tasawuf akhlaqi al-Ghazālī. Tasawuf falsafi tidak sejalan dengan penguasa sementara akhlaqi dilindungi, dan faktor ini membuat akhlaqi populer dan mendapat tempat di sana [Nasr, 2003: 56].

Indikator di atas menandakan tasawuf amali al-Falimbānī sebagai penerus Imam al-Ghazālī memperoleh tempat untuk berkembang. Di tangan al-Falimbānī tasawuf amali lebih unggul, berkembang cepat hingga menguasai Palembang pada abad XVIII. Mulai saat itu Palembang menaruh perhatian besar terhadap ulama sufi beraliran sunni. Sultan Najmuddin (1706-1704 M.) dan Sultan Bahauddin (1774-1804 M.) [putranya] telah membuka jalan dakwah yang lebar terhadap kaum sufi sunni.

Kedua masa sultan ini memberi perhatian yang luas bagi kemajuan Islam Palembang. Ini dapat dilihat sultan telah membangun Masjid Agung Palembang yang megah [Quzwain, 1985: 18] sebagai sarana ibadah dan



pengajaran ilmu bagi kaum sunni. Masa kemajuan itu turut dilihat oleh 'Abd. al-Şamad al-Falimbānī karena diperkirakan beliau hidup di awal abad XVIII.

3. Kemunduran Islam Palembang

Palembang mengalami kemunduran terjadi sejak Sultan Bahaudin wafat. Kemudian posisi beliau digantikan oleh anaknya, Sultan Mahmud Badaruddin. Sejahtahun 1811 M. kesultanan Palembang mulai masuk pengaruh imperialisme Barat. Kesultanan Palembang secara terus menerus melakukan perlawanan terhadap imperialisme Barat seperti disinggung oleh Peeters [Peeters, 1997: 8]. Krisis ekonomi yang dialami oleh VOC dan kemudian pemerintah Belanda mempercepat peralihan kekuasaan ke tangan Inggris.

Akhirnya pada tanggal 24 April 1812 M. Palembang jatuh ke tangan Inggris di bawah Gillespie [Kartodirjo, 1993: 272-273]. Usaha Belanda dalam mengakhiri kedaulatan politik kaum elite di Palembang menyebabkan Belanda mengirimkan ekspedisi pertama pada bulan Juni 1819 M. ke Palembang, tetapi dipukul mundur.

Pada bulan Juni 1821 M., seperti disebutkan dalam beberapa sumber, dipersiapkan lagi ekspedisi militer yang lebih besar yang dipimpin oleh Mayor Jendral H.M. de Kock [<http://id.wikipedia.org>, 2020], yang bertujuan untuk menaklukkan Kesultanan Palembang. Akhirnya ekspedisi ini berhasil merebut keraton Palembang dan membawa Sultan Badaruddin



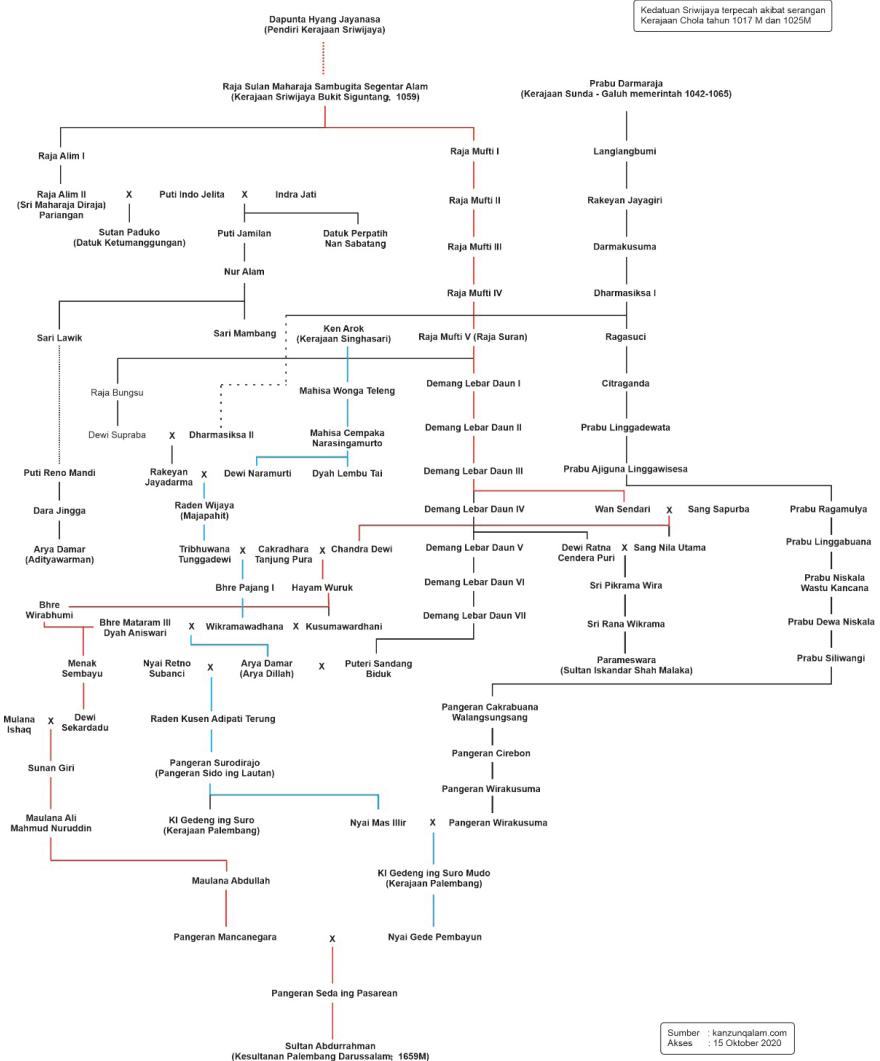
sebagai tawanan ke Batavia. Peristiwa ini tidak membuat riwayat kesultanan Palembang tamat. Sebagai pengganti Badaruddin, Belanda mengangkat Pangeran Prabu Anom putra Sultan Ahmad Najmuddin II sebagai raja Palembang dengan Susuhan Husin Dia'uddin.

Pada bulan November 1824 M., Sultan dan pengikutnya melakukan pemberontakan yang disebabkan oleh Belanda yang menyodorkan kontrak baru guna menyerahkan kedaulatan kerajaan pada pihak Belanda. Serangan ini gagal dan menyebabkan kedua raja Palembang ditawan dan dikirim ke Batavia. Sejak saat itulah sistem kesultanan dihapus oleh Belanda [Peeters, 1997: 8-9]. Untuk menarik benang merah hubungan sejarah Kerajaan Sriwijaya yang kemudian muncul Kesultanan Palembang Darussalam akan dijelaskan melalui skema berikut:



BENANG MERAH KEKERABATAN

Sriwijaya - Bukit Siguntang - Lebar Daun - Tanjung Pura
Majapahit - Giri Kedaton - Palembang Darussalam



Skema 3. Silsilah Kerajaan Sriwijaya , Bukit Siguntang, Lebar Daun, Tanjung Pura Majapahit, Giri Kedaton dan Palembang Darussalam.



4. Peran Ulama Masa Kesultanan Palembang

Kedatangan Islam ke Nusantara melahirkan peradaban dalam dimensi yang sangat luas, termasuk sistem politik, ekonomi, budaya, bahasa, dan aksara. Mengikuti pendapat Koentjaraningrat, yang diikuti pula oleh Badri Yatim, peradaban sering dipakai untuk menyebut suatu kebudayaan yang mempunyai sistem teknologi, seni bangunan, seni rupa, sistem kenegaraan dan ilmu pengetahuan yang maju dan kompleks [Yatim, 1993: 2; Koentjaraningrat, 1985: 10].

Berdasarkan keterangan di atas bila merujuk masa Kesultanan Palembang dapat dilihat dari aspek kemegahan dan kemajuannya yang tidak hanya dalam kemajuan seni bangunan dan perdagangan. Tetapi juga dapat dilihat kemajuan pengetahuan agamanya. Para ulama dan guru ngaji diberi kesempatan untuk tumbuh kembang di Palembang. Sultan memberikan kesempatan kepada mereka untuk mengembangkan karir keulamaan hingga masa itu gerakan keulamaan semakin leluasa dalam mengisi dakwah.

5. Periode Islam Masa Pangeran Ario Kesumo 'Abd. al-Rahman

Periode pemerintahan Kyai Mas Endi Pangeran Ario Kesumo 'Abd al-Rahman (1659-1706), hidup seorang ulama terkenal di Palembang, yaitu K.H. Agus Khatib Komad. Beliau seorang ahli tafsir al-Qurān dan fikih. Kemudian pada periode Sultan Mansur Joyo Ing



Lago (1700-1714) hidup Tuan Faqih Jalaluddin. Beliau terkenal 'alim dalam ilmu al-Qurān dan Ilmu *Uṣūl al-Dīn*. Ulama ini masih menjalankan dakwahnya hingga masa pemerintahan Sultan Agung Komaruddin Sri Terung (1714-1724) juga pada masa Sultan Mahmud Badaruddin Joyo Wikromo (1724-1758) sampai akhir hayatnya pada tahun 1748. Sebulan setelah beliau, wafat pula Sultan Mahmud Badaruddin Joyo Wikromo yang pernah mendirikan masjid untuk wakaf kaum Muslimin pada tanggal 25 Juni 1748. Masjid tersebut menjadi bukti kontribusi sultan untuk Islam Palembang, dan hingga sekarang ini masjid tersebut masih berdiri kokoh dengan nama lain, yaitu Masjid Agung [Gadjannata, Swasono, t.t.: 212].

Pada masa Sultan Susuhunan Aḥmad Najamuddin Adikesumo (1758-1776) inilah, seperti telah disebutkan, 'Abd. al-Ṣamad al-Falimbānī dilahirkan. Ulama kelahiran Palembang ini aktif mengembangkan agama Islam pada masa Sultan Muḥammad Bahauddin (1776-1803). Sejak belajar di Makkah ia mulai dikenal luas sehingga kemasyhurannya dapat disejajarkan dengan ulama terkenal di dunia Islam.

Pada abad XVIII al-Falimbānī kembali ke Palembang dengan membawa nuansa baru dalam membentuk pemahaman fikih sufistik, yaitu suatu pemahaman fikih yang integralkan ketauhidan dan nilai-nilai sufistik di dalamnya. Semasa di Harmayn dikabarkan ia pernah berguru kepada Muḥammad Sa'id bin Muhammad Sabun al-Syāfi'ī adalah seorang



ulama fikih dan *muḥadith* terkemuka di zaman itu. Dia juga pernah berguru kepada Muḥammad bin Sulayman al-Kurdi adalah seorang ulama terkemuka dalam fikih al-Syāfi'ī [‘Abdullah, 2015: 26-27]. Banyak lagi guru al-Falimbānī yang tidak disampaikan di sini tetapi telah disebutkan pada bagian lain.

Al-Falimbānī mulai memperkenalkan pendekatan fikih dan tasawuf kepada masyarakat yang diberi pemahaman secara bersama-sama dalam mengenal hukum Syari’ah. Dari itu, kedua ilmu tersebut menurutnya harus menjadi amalan yang seirama dalam ibadah. Terlepas pada suatu pemikiran apakah beliau termasuk golongan tasawuf al-Ghazālī atau berkolaborasi dengan *waḥdat al-wujūd* Ibnu ‘Arabī tatkala telah sampai pemahaman tasawufnya pada tingkat tinggi [ma’rifat]. Tampaknya kecenderungan kompromistik al-Falimbānī lebih kuat terhadap tasawuf falsafi. Hal ini dapat dirujuk pada kitab, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah* karya Ibnu ‘Arabī. Misalnya ketika berbicara tentang fikih dalam pokok bahasan ṭahārah antara al-Falimbānī dan Ibnū ‘Arabī memiliki persamaan.

الطَّهَارَةُ النَّظَافَةُ عَلَيْنَا أَنهَا صِفَةٌ تَزِيهِ وَهِيَ مَعْنَوِيَّةٌ وَحِسِيَّةٌ طَهَارَةٌ
 قَلْبٍ وَطَهَارَةٌ أَعْضَاءٍ مُعِينَةٌ فَالْمَعْنَوِيَّةُ طَهَارَةُ النَّفْسِ مِنْ سَفَسَافِ
 الْأَخْلَاقِ وَمَذْمُومِهَا وَطَهَارَةُ الْعَقْلِ مِنْ دَنْسِ الْأَفْكَارِ وَالشَّبَهِ
 وَطَهَارَةُ السِّرِّ مِنَ النَّظْرِ إِلَى الْأَغْيَارِ وَطَهَارَةُ الْأَعْضَاءِ فَاعْلَمْ إِنَّ



لِكُلِّ عَضْوٍ طَهَارَةٌ مَعْنَوِيَّةٌ ذَكَرْنَا فِي كِتَابِ التَّنَزُّلَاتِ الْمُوصِلِيَّةِ
 فِي أَبْوَابِ الطَّهَارَةِ مِنْهُ وَطَهَارَةُ الْحَسِّ مِنَ الْأُمُورِ الْمُسْتَقْدَرَةِ الَّتِي
 تَسْتَحِبُّهَا النَّفُوسُ طَبَعًا وَعَادَةً وَهَاتَانِ الطَّهَارَتَانِ مَشْرُوعَتَانِ
 Artinya:

Ṭahārah adalah kesucian yang kita ketahui yang bersifat *tanzih*. Sifat ini dibagi ke dalam dua bentuk. *Pertama*, *hissiyah* [inderawi], *kedua*, *maknawiyah* [hati]. Maka *ṭahārah* *maknawiyah* adalah kesucian jiwa dari akhlak yang keji dan rendah, kesucian akal dari pemikiran yang kotor dan syubhat, kesucian batin dari melihat selain Allāh. Sementara kesucian anggota badan maka ketahuilah bahwa setiap kesucian yang berhimpun antara kesucian lahir dan batin. Secara khusus bahasan ini telah kami jelaskan dalam kitab *al-Tanāzzulāt al-Muṣīliyyah*, bab *al-Ṭahārah* termasuk kesucian indera dari hal-hal yang keji yang secara alami tidak disukai. Dua macam *ṭahārah* ini disyariatkan [‘Arabī, t.t. 328].

Keterangan di atas menunjukkan bahwa pengertian fikih Ibnu ‘Arabī dalam kaitan dengan *ṭahārah* memiliki persamaan dengan al-Falimbānī. Al-Falimbānī dalam *Sayr al-Sālikīn* bab *ṭahārah* juga menerangkan, untuk memperoleh kesempurnaan dalam ibadah semisal sembahyang harus mampu menjaga kesucian lahir dan batin [hati].

Secara kasat mata al-Falimbānī memang ulama pembela al-Ghazālī. Kecenderungan dapat dilihat dari



dua kitab besar beliau yang berbahasa Jāwī, yaitu *Sayr al-Sālikīn* dan *Hidāyat al-Sālikīn*. Tetapi di sisi lain, al-Falimbānī tidak pernah memvonis salah atau sesat tasawuf falsafi Ibnu ‘Arabī, bahkan ia memberi kesempatan untuk muridnya hingga dia berpendapat bahwa jenis tasawuf ini layak dipelajari oleh umat Islam ketika pemahaman mereka sudah sampai pada tingkat tinggi. Ini terkesan al-Falimbānī bukan ulama anti tasawuf falsafi Ibnu ‘Arabī dan tidak juga sebagai penerus ajarannya.

Pemikiran fikih sufistik al-Falimbānī tampaknya lebih moderat. Melalui kedua karya yang dibahasakan kembali ke dalam Jawī, al-Falimbānī telah melakukan pendekatan *tasāmuh* [komunikatif] terhadap fikih dan ajaran tasawuf yang berbeda dengannya. Pendekatan tersebut apabila dihubungkan dengan teori *uṣūl al-fiqh* yang dibangun oleh al-Ghazālī dikenal dengan *maṣlahah mursalah*; upaya memelihara tujuan syari‘at [al-Ghazālī, 1997]. Pendekatan *istilahiyah* semacam ini sangat terkenal bahkan menjadi pertimbangan ulama sebelum al-Syātibī [Al Yasa’: 2016: 12].

Merujuk sejarah, al-Falimbānī dalam memperkenalkan Islam kepada masyarakat tidak hanya dengan pendekatan *tasāmuh* terhadap dua pemikiran yang berbeda seperti diterangkan. Akan tetapi, ia juga mengembangkan teori *tasāmuh* yang dikolaborasikan dengan teori *maṣlahah mursalah* al-Ghazālī terhadap pemikiran agama masyarakat Melayu [Palembang]. Masa itu muncul keberagaman pemikiran dalam



memahami agama di Palembang yang berlatar sejarah mistisme. Pendekatan *tasāmuḥ* tersebut dapat dilihat ketika memperkenalkan pendekatan “hong” sebagai kata kunci untuk memanggil kekuatan ghaib ditukar dengan kata “kun.”

Pendekatan di atas sering dipakai oleh para ulama [terutama ulama sufi] terutama saat mengajarkan masyarakat primitif. Karena sebelum Islam kondisi masyarakat primitif beserta para raja sebelum mempelajari Islam sangat tertarik dengan mistis. Maka nilai filosofi yang terdapat dalam sufistik mempunyai kemiripan dengan kecenderungan masyarakat mistis, misalnya ketika berbicara tentang *insān al-kāmil* [Azra, 2002: 111], yaitu berbicara tentang hakikat pada tataran yang sangat tinggi. Karena ilmu hakikat itu menjadi titik temu bagi semua kepercayaan.

Contoh, ketika menjadikan besi lentur atau dibuat tunduk menjadi air, seorang ahli harus mampu menyebut-nyebut hakikat dari asal-usul besi tersebut. Menyebutkan hakikat besi sehingga memiliki kekuatan supranatural yang luas biasa; dapat memotong besi lain, tembok atau pohon besar, dll.. Mistis seperti ini adalah contoh yang diambil.

Sepanjang sejarah masyarakat dan kerajaan di Nusantara pada kenyataannya mistis telah dijadikan sarana kepercayaan dan kekuatan; dapat memberikan kekayaan, kejayaan, mampu membuat hidup dan mati. Kepercayaan dan kemahiran dalam mengelola kekuatan mistis telah memberi pengaruh terhadap kepercayaan



masyarakat primitif dan raja-raja zaman lampau di Nusantara, sulit untuk diubah.

Dari itu ketika kekuatan mistis seperti diterangkan zaman itu, sangat mustahil bagi pendakwah mendakwah raja-raja selain kaum sufi. Karena ada teori, raja adalah undang-undang dan rakyat milik raja. Di Perancis Raja Louis XIV terkenal dengan ucapannya, "*L ' Etat C' est moi!*" [Negara itu adalah aku!]. Dalam sejarah Nusantara, raja bertitah, rakyat menyembah. Rakyat menyapa raja dengan, "Daulat Tuanku" [Budak dari rajaku yang berkuasa] [<https://www.kompasiana.com/kikipadmowiryanto>, 2020]. Contoh lain Undang-undang Malaka menerangkan bahwa sultan memerintah sebagai pemilik undang-undang, dan perpaduan hukum Islam serta hukum adat nyata mempunyai titik acuannya adalah raja [Milner dalam Ibrahim, dkk. (ed.), 1989: 49].





Sejarah Hidup *Al-Falimbani*



1. Nasab al-Falimbānī

‘Abd. al-Şamad al-Jāwī al-Falimbānī [selanjutnya ditulis ‘Abd. al-Şamad/al-Falimbānī] memiliki nama panjang, seperti tercantum pada bagian mukaddimah kitab *Sayr al-Sālikīn Ilā ‘Ibādati Rabb al-Ālamīn* adalah “*al-Faqīr al-Miskīn al-Muhtaj Ilā Raḥmati Rabb al-Ālamīn ‘Abd. al-Şamad al-Jāwī al-Falimbānī tilmīdh al-Khutub al-Rabbānī wa al-‘Arif al-Samadanī Sayyidi al-Syaykh Muhammad Ibnu Sayyid al-Syaykh ‘Abd. al-Karīm al-Şamān al-Madānī*” [al-Falimbāniy, t.t.: 2]. Pada manuskrip lain, al-Falimbānī disebut dengan “*al-Faqīr Ilā Allāh al-Ghani ‘Abd. al-Şamad al-Jāwī al-Falimbānī tilmidh al-Khutub al-Rabbānī wa al-‘Arif al-Samadanī*



Sayyid al-Syaykh Muḥammad al-Samman al-Madānī.”
[al-Falimbānī, t.t.].

Para sejarawan berbeda pendapat tentang silsilah keturunan daripada pihak ayah al-Falimbānī. Ada yang menyebutkan, ayah dari al-Falimbānī adalah al-Fakih Husayn bin Fakih ‘Abdullah al-Falimbānī. Sementara dari sanad lain atau silsilah riwayat hadith yang diriwayatkan oleh *Musnīd al-Hijaz al-‘Allāmah Syaykh Yasin bin ‘Isā al-Fadānī*, nama al-Falimbānī adalah Syaykh ‘Abd. al-Ṣamad bin ‘Abd al-Raḥman.

Menurut Wan Mohd Shaghir ‘Abdullah, selain Syaykh “Abd. al-Jalīl al-Madānī dan Faqih Husayn al-Falimbānī, ayah al-Falimbānī juga mempunyai nama ‘Abd. al-Raḥman al-Jāwī al-Falimbānī, sebagaimana tertulis dalam kitab, *Hidāyat al-Sālikīn*, terbitan Ahmadiyah Press Singapura [‘Abdullah1996: 5].

Wan Mohd Saghir ‘Abdullah juga menuliskan bahwa ayah ‘Abd. al-Ṣamad adalah Syaykh ‘Abd. al-Jalīl dari ibunya yaitu Raden Ranti [Abdullah, t.t.: ix]. Berdasarkan manuskrip *Zahrat al-Murīd* yang terdapat di Pusat Islam Malaysia, nomor MI 622, menerangkan, ayah al-Falimbānī adalah ‘Abd. al-Raḥman al-Jāwī al-Falimbānī [Abdullah, t.t.: 15].

Pada karya yang sama, seperti terdapat dalam salinan Hj. Muḥammad Husein bin ‘Abd. al-Laṭīf [Tok Kelaba al-Faṭānī], juga menyebutkan bahwa ayah al-Falimbānī adalah Syaykh ‘Abdullah al-Jāwī al-Falimbānī. Dalam salinan ini tidak tertulis ‘Abd. al-Raḥman al-Falimbānī al-Jāwī dan dua nama lainnya, yaitu Faqih



Husein al-Falimbānī dan Syaykh ‘Abd. al-Jalīl al-Madānī [Abdullah, t.t.: 6].

Sementara dalam manuskrip *Zahrat al-Murīd*, koleksi Museum Nasional Jakarta, nomor katalog MI. 788 F. [V.d.W. 49], sebutan ayah al-Falimbānī sama dengan catatan Tok Kelaba, yaitu ‘Abdullah al-Jāwī al-Falimbānī [Abdullah, t.t.: 25-26]. Nama ini juga tersebut pada cover kitab yang diterbitkan oleh *Matba’ah al-Taraqqi al-Majidiyah al-Uthmaniyah*, Makkah tahun 1331 H./1912 [Abdullah, t.t.: 6]. Pada edisi terbitan tahun ini karya al-Falimbānī tersebut ditaṣḥiḥkan kembali oleh Syaykh Idris bin Husayn al-Kelantanī, yakni salah seorang murid Syaykh Aḥmad al-Faṭānī [Abdullah, t.t.: 6].

Salah satu versi yang didasarkan pada teks *al-Tarikh Salasilah Negeri Kedah*, menyebutkan bahwa ayah dari al-Falimbānī adalah Syaykh ‘Abd. al-Jalīl ibnu Syaykh ‘Abd. Wahhab ibnu Syaykh Aḥmad al-Madānī adalah seorang ulama berasal dari Arab-Yaman [Ṣan’a] [Abdullah, t.t.: 6]. Dalam versi manuskrip *Fayḍ al-Iḥsānī* [Abdullah, t.t.: 6], menerangkan bahwa ayah Al-Falimbānī bernama ‘Abd. al-Raḥman dengan silsilahnya yaitu ‘Abd. al-Ṣamad bin ‘Abd. al-Raḥman bin Abd. al-Jalīl bin ‘Abd. al-Wahhab bin Aḥmad al-Madānī (w. 1196/1782) [Faṭimah, 2015]. Silsilah ini memperlihatkan bahwa ‘Abd. al-Ṣamad adalah anak dari ‘Abd. al-Raḥman dan ‘Abd. al-Raḥman adalah anak dari ‘Abd. al-Jalīl [Abdullah, t.t.: 15]

Model silsilah turunan seperti di atas dapat diperbandingkan dengan contoh tradisi yang lazim



terjadi pada bangsa Arab ketika menisbahkan nasabnya, misalnya al-Syāfi'ī. Al-Syāfi'ī adalah laqab yang paling dikenal ketimbang nama aslinya. Sebutan lain untuk al-Syāfi'ī adalah Abū 'Abdillah dan nama panjangnya dikenal dengan Muhammad bin Idris bin al-'Abbas bin Uthman bin Syāfi'ī bin al-Saib bin 'Ubaid bin Abd Yazid bin Hasyim bin al-Muṭallib bin **'Abd al-Manāf bin Qusyay** bin Kilab bin Murrah bin Ka'ab bin Luay bin Ghalib bin Fihri bin Malik bin al-Nadhr bin Kinanah bin Khuzaimah bin Mudrikah bin Ilyas bin Muḍar bin Nizar bin Ma'd bin Adnan [<https://kaahil.wordpress.com>, 2021].

Contoh lain dalam penisbahan nama dapat dilihat dari kitab *Lubāb Ihyā' Ulūm al-Dīn* yang dinisbahkan kepada al-Ghazālī. Padahal, karya tersebut sesungguhnya adalah karya saudaranya [adiknya] al-Ghazālī yaitu Aḥmad al-Ghazālī [al-Ghazālī, 2013: 4]. Dari teori ini sangat mungkin 'Abd. al-Jalīl adalah ayah dari 'Abd. al-Raḥman dan 'Abd. al-Raḥman merupakan ayah dari 'Abd. al-Ṣamad. Banyaknya penulisan nama 'Abd. al-Jalīl oleh para ahli sejarah sebagai ayah dari 'Abd. al-Ṣamad, maka dalam tulisan ini untuk ayah 'Abd. al-Ṣamad penulis akan menyebutkan 'Abd. al-Jalīl.

'Abd. al-Jalīl datang ke Negeri Melayu menetap di Palembang. Para pengkaji sejarah telah terjadi silang pendapat tentang kedatangan Abd. al-Jalīl di Palembang. Ada pendapat yang memperkirakan kedatangan 'Abd. al-Jalīl di wilayah ini sejak akhir abad XVII. Saat datang ke wilayah ini, 'Abd. al-Jalīl senantiasa berperan



sebagai guru yang mengajarkan ilmu agama pada masyarakat Palembang kemudian ia menikah dengan seorang perempuan setempat yang bernama Raden Ranti [Faṭimah: 17], yaitu salah seorang keturunan dari Pangeran Purbaya. Keterangan lebih lanjut diterangkan dalam manuskrip tahun 1867, *Salasilah Anak-anak Bangsawan Palembang*. Manuskrip ini juga menginformasikan bahwa Raden Ranti sebagai anak ke-15 [terakhir] dari Pangeran Purbaya yang merupakan anak laki-laki tertua dari Sultan Maḥammad Mansur [sultan Palembang kedua memerintah 1706 -1714] [Abdullah: 18].

Pernikahan Abd. al-Jalil dengan Raden Ranti dianugerahi seorang putera, yaitu ‘Abd. al-Ṣamad al-Falimbāni. Kitab *Hidāyat al-Sālikīn* versi Latin menerangkan bahwa al-Falimbānī lahir tahun 1150/1736 M. dalam lingkungan “Keraton Kuto Cerancangan.” Sumber ini juga menuliskan bahwa Abd. al-Jalil merupakan seorang pembesar istana kesultanan Palembang Darussalam pada masa Sultan Agung dan Sultan Mahmud Badaruddin I (1727-1756) [Al-Falimbānī, 2013: ix].

Azra mencatat tahun kelahiran ‘Abd. al-Ṣamad, 1116/1704 [Azra: 306], *al-Tarikh Salasilah Negeri Kedah*, 1116/1704, 1116/1704 [Muhd. Arsyad, 1968: 97] dan Mal An Abdullah menyebutkan bahwa tahun kelahiran ‘Abd al-Ṣamad, 1150/1737 M. [Abdullah, t.t.: 16-17]. Perkiraan tahun ini dapat disesuaikan dengan tahun kelahiran sahabat seangkatannya yang



semasa belajar di Haramayn [Abdullah, t.t.: 16-17] atau semasa berkumpul dalam masyarakat Jawah. Sahabat seangkatan yang dimaksud adalah Muhammad Arsyad al-Banjāri lahir tahun 1710-1812, ‘Abd al-Wahhab Bugis (1722-1786), ‘Abd. al-Raḥman al-Batawi 1116/1704-1203/1789), dan Dawūd al-Faṭānī (1721-1847 M.) [Laffan, 2015: 34-35].

Sejarah di atas menunjukkan, Abd. al-Jalīl menikah dua kali yaitu Raden Ranti dan Wan Zainab putri Dato’ Sri Maharaja Dewa. Ranti adalah seorang anak pemuka masyarakat Palembang yang dinikahinya ketika menetap di Palembang dan dari pernikahan itu dianugerahi seorang putera yang diberi nama, ‘Abd. al-Ṣamad. Sementara Wan Zainab adalah anak dari Dato’ Sri Maharaja Dewa [Puteri dari pembesar Kedah, Malaka] yang dinikahi oleh Abd. al-Jalīl dikarunia dua orang putera, yaitu Wan ‘Abd. Qadir dan Wan ‘Abdullah [Muhd. Arsyad, 1968: 161].

Mengenai isteri yang terlebih dahulu dinikahi Abd. Al-Jalīl di antara Raden Ranti atau Wan Zainab, terdapat beberapa pendapat. Chatib menuliskan bahwa Abd al-Jalīl menikah terlebih dahulu dengan Wan Zainab sebelum menikahi Raden Ranti asal Palembang. Hal ini didasari bahwa umur al-Falimbānī lebih tua dari mereka berdua, karena kedua saudaranya [Wan Abdu Qadir dan Wan ‘Abdullah] lahir setelah Syaykh ‘Abd. al-Jalīl pulang dari tiga tahun kepergiannya ke Palembang [Quzwain, 1985: 9].

Keterangan di atas, berbeda apabila dipahami



dari sisi kebahasaan yang tertulis dalam buku, *al-Tarikh Salāsilah Negeri Kedah*. Buku ini mengisahkan tentang petualangan Muḥammad Jiwa [Muhammad Diwa], putra Mahkota Negeri Kedah dan anak dari Sultan Abdullah al-Muazzam Syah (w. 1118 H.) yang menemukan ‘Abd. al-Jalīl di Palembang [Muhd. Arsyad, 1968: 97].

Saat itu, Muḥammad Jiwa singgah di Jambi dan menetap dalam beberapa waktu di Palembang, berkenalan dengan Syaykh ‘Abd. al-Jalīl dan berguru kepadanya. Dari perjumpaan tersebut, Muhammad Jiwa mengenal dekat Syaykh ini sampai memberitahukan bahwa dia berasal dari Kedah. Namun pada saat ini sengaja ia menyembunyikan jati diri sebagai seorang anak raja Kedah. Jalinan keakraban yang tidak pernah lekang sehingga ia mengajak Abd. al-Jalīl mengembara ke beberapa wilayah. Mereka meninggalkan Palembang menuju Jawa lalu ke Benggala [India]. Dalam sejarah, tidak disebutkan seberapa lama mereka menetap dan melakukan perjalanan kedua tempat itu.

Setelah beberapa lama menetap di India, mereka kembali ke Negeri Kedah dengan membawa seorang India, murid dari ‘Abd. al-Jalīl bernama Hapisah [Muhd. Arsyad, 1968: 105]. Dalam catatan lain, diceritakan juga bahwa ketika berada di Negeri Kedah, Muhammad Jiwa dinobatkan sebagai Sultan Kedah [disebut Sultan Muḥammad Jiwa Zainal Abidin Mu‘azzam Syah II]. Tidak lama setelah meminta izin untuk kembali ke Palembang, ‘Abd. al-Jalīl menjadi Syaykh al-Islam [mufti] di Negeri Kedah dan dijodohkan dengan anggota keluarga istana,



Wan Zainab. Sementara Hapisah menjadi Qadhi Negeri Kedah [Muhd. Arsyad, 1968: 97-118; Abdullah, t.t.: 20].

Keterangan di atas karya *al-Tarikh Salāsilah Negeri Kedah*, tidak menerangkan tentang masa-masa perkawinan Abd. Al-Jalil. Hal ini hanya ada dari sumber Chatib dan Azra bahwa kepulangan 'Abd. al-Jalil ke Palembang selama tiga tahun setelah diangkat sebagai mufti Kedah tahun 1112/1700 M. atau 116/1704 M. dan menikahi Raden Ranti [Azra, 246]. Dari kisah yang bersumber dari buku, *al-Tarikh Salāsilah Negeri Kedah* ini menunjukkan bahwa kemungkinan sekali 'Abd. al-Jalil menikahi Raden Ranti lebih awal, sementara pernikahan dengan Wan Zainab dinikahinya setelah ia menjabat sebagai Syaykh al-Islām Negeri Kedah atau di masa Muhammad Jiwa menjadi sultan Kedah menggantikan adiknya, Tengku Ahmad Tajuddin Halim Syah (w. 1121 H.) [Muhd. Arsyad, 1968: 100].

Dalam kaitan di atas, walaupun ada sumber yang menerangkan bahwa komunitas Arab – Yaman termasuk dari silsilah Abd. al-Jalil sebelum ke Palembang pernah menetap di Kedah. Tetapi, van de Berg dalam kutipan Jajat Burhanuddin berpendapat Palembang menjadi kota kedua yang paling banyak, setelah Aceh, dikunjungi Arab Muslim di Nusantara [Burhanuddin, 2012: 102].

Selain teori di atas dapat merujuk kepada kisah Muḥammad Jiwa dan 'Abd. al-Jalil yang tersebut dalam *al-Tarikh Salāsilah Kedah*. Dalam perjalanan pulang ke Kedah, Muḥammad Jiwa memperkenalkan tentang kemegahan Negeri Kedah. Secara bahasa kisah



ini mengisyaratkan bahwa sebelumnya Abd. al-Jalil belum pernah mendatangi Kedah. Dalam kisah tatkala bersama di India, Muḥammad Jiwa menawarkan dan memperkenalkan Kedah agar 'Abd. al-Jalil berminat mengunjungi Kedah dengan ucapan, "Kedah itu besar juga Negerinya." Sejak itu, 'Abd. al-Jalil pun menyahuti tawaran Muḥammad Jiwa. Peristiwa itu dicatat dalam sejarah setahun setelah Ahmad Tajuddin Halim Syah (w. 1122 H.) [Muhd. Arsyad, 1968: 101].

Sementara dalam kaitan dengan penobatan Muḥammad Jiwa sebagai sultan Kedah, tidak tersebut tanggal dan tahun penobatan di dalam buku, "*al-Tarikh Salāsilah Negeri Kedah*." Buku ini hanya menerangkan tahun kemangkatannya, yaitu tahun 1174 H. [Muhd. Arsyad, 1968: 128]. Artinya, masa kepemimpinan Muḥammad Jiwa dihitung sejak dia kembali ke Negeri Kedah kurang lebih 51 tahun hijriah yang seharusnya 52 tahun hijriah bila tidak dipotong masa pelayaran kembali ke Kedah yang sekiranya dapat menghabiskan waktu kurang lebih selama satu tahun.

Demikian juga dengan penobatan Abd. al-Jalil sebagai mufti Kedah. Apabila penobatan itu terjadi pada masa awal kepemimpinan Muḥammad Jiwa, berarti peristiwa penobatannya sekitar 1123 H. Apabila penobatannya setelah tiga tahun ini, berarti tahun penobatan Abd. al-Jalil sebagai mufti Kedah dalam tahun 1126 H. Dengan alasan inilah, Wan Mohd Shaghir Abdullah menolak pendapat Chatib dan Azra yang menerangkan tahun penobatan sultan Kedah dan Abd.



al-Jalīl yaitu tahun 1122/1700 M dan penobatan mufti setelah tahun ini [Abdullah, t.t.: 18].

Simpulan tahun kelahiran ‘Abd. al-Ṣamad, dapat merujuk kepada beberapa pendapat berikut. Chatib menerangkan bahwa al-Falimbānī lahir di Palembang sekitar empat tahun setelah 1112 H/1700 M. [Quzwain, 1985: 12]. Sementara Azra berpendapat, al-Falimbānī lahir tahun 1116/1704 M. [Azra: 246]. Hal yang sama juga diterangkan dalam tulisan Zada bahwa Al-Falimbānī lahir sekitar tahun 1704 M. di Palembang [Zada, dkk., 2004: 139]. Ketiga pendapat ini mendapat sanggahan dari Wan Mohd Shaghir, karena tahun tersebut dianggap tidak sesuai dengan tahun Abd. al-Jalīl datang dan menikahi Raden Ranti.

Berdasarkan tahun kelahiran di atas bila dikaitkan dengan tahun kewafatan al-Falimbānī juga masih terjadi perdebatan di antara pengkaji sejarah. Al-Baythar menyakini bahwa Al-Falimbānī wafat setelah 1200/1785 M. [Al-Baythar, 1993: 852]. Berbeda dengan Wan Mohd Shaghir yang berpendapat bahwa Al-Falimbānī meninggal setelah 1203/1789 M. [<http://www.assabile.com/convert-date-hijri-gregorian.htm>, 2021].¹ Sementara kitab *Sayr al-Sālikīn*, karya terakhir al-Falimbānī [versi manuskrip Museum Aceh] menerangkan bahwa kitab tersebut selesai dikarang tahun 1194 H. [al-Falimbānī: 601]. Artinya, kurang lebih sembilan tahun setelah karya ini dikarang, al-Falimbānī wafat dalam usia 94 tahun.

1 Untuk tahun hijriyah dan masehiyah dapat juga merujuk kepada *Convert a date between Hijri and Gregorian / Miladi*.



2. Pendidikan al-Falimbānī Muda

Kebiasaan orang tua Melayu termasuk era al-Falimbānī seorang anak mendapat pengetahuan agama pertama sekali dari orang tuanya. Peranan orang tua masa itu tidak hanya sebagai pelindung, memenuhi kebutuhan sandang-pangan, tetapi juga berfungsi sebagai guru bagi anak-anaknya. Kondisi itu terlihat tidak hanya di Palembang, tetapi hampir merata di seluruh pelosok negeri Melayu Islam. Murid-murid Jāwi periode ini seperti dijelaskan dalam penelitian Laffan, lazimnya mereka memulai belajar al-Qurān dari juz ketiga puluh, rangkaian studi dimulai dengan penekanan pada penghafalan dan pelafalan lisan yang merupakan bagian dari transmisi kesustraan Melayu secara umum [Laffan, 2015: 37].

Demikian juga di Aceh, pengajaran al-Qurān dan ilmu-ilmu agama masih dirasakan seperti diterangkan sebelumnya sekitar tahun 70-an. Pengajaran ilmu agama sering dilaksanakan di rumah-rumah sebelum diantar atau diserahkan anaknya ke *teungku* [ulama]. Ini sebagai bukti bahwa pendidikan agama yang diperankan oleh setiap keluarga masa itu, termasuk keluarga al-Falimbānī di Palembang sangatlah penting bagi perkembangan pendidikan agama kelak. Merujuk kepada manuskrip *Faydh al-Iḥsānī*² dalam referensi Mal

2 Menurut keterangan dari Mal An Abdullah, *Faidh al-Insānīy wa Midad li al-Rabbāny* adalah salah satu manuskrip Palembang yang saat ini berada dalam koleksi pribadi Kemas Andi Syarifuddin, tetapi saat ini sudah di daftarkan dalam Katalog Naskah Palembang dengan Nomor Ts/8/As. Menurut sejumlah penelusuran bahwa manuskrip pertama ditulis oleh Nyayu Halimah, yaitu salah seorangh



An ‘Abdullah menerangkan bahwa masa kecil ‘Abd al-Şamad tidak lama merasakan asuhan ibunya dan hal ini seperti diterangkan dalam *Faydh al-Ihsāni* berikut:

“Dan adalah dahulu daripada sampai umurnya setahun maka lalu ibunya ke rahmat Allāh Ta‘āla, maka jadi ia yatim di dalam rabbāniy amat mudanya...” Berikutnya, ia harus dibesarkan tidak bersama ayahnya; “... tatkala sampai umurnya kira-kira sembilan tahun berpindah bapanya kepada negeri yang sejahtera ...” Dan kepindahan itu didahului dengan kepergian ayahnya yang “... musafir kemudian daripada mati ibunya dengan kira – kira beberapa hari” [Faṭimah: 22].

Namun demikian, ketiadaan ibu dan ketidakhadiran ayah tidak menghalangi ‘Abd. al-Şamad memperoleh pendidikan agama yang baik di negerinya sendiri [Abdullah: 22]. Kemudian pada manuskrip yang sama juga menerangkan, “Dan setengah daripada yang dianugerahi ia akan daku oleh Allāh Ta‘ālā dengan dia bahwa memudahkan atasku belajar mengaji al-Qurān pada tajwidnya di dalam semudah-mudah masa daripada zaman itu dengan tiada bersusah-susah. Dan

keturunan ‘Abd al-Şamad Al-Falimbānī dari generasi ketiga yang bermukim di Palembang. Akan tetapi, sumber dari Muḥammad Yasin bin Muḥammad ‘Isā al-Fadaniy menerangkan bahwa manuskrip ini untuk pertama kalinya ditulis oleh Syaykhah Faṭimah binti ‘Abd al-Şamad al-Falimbāniy. Naskah ini menerangkan tentang sejarah hidup al-Falimbāniy, pendidikannya dan tarekatnya.



tiada ketakutan daripada kurang mengajar akan daku itu, kerana nikmat yang menugerahi Allāh Ta'ālā akan daku dengan dia daripada paham dan *hafiz* yang telah" [Faṭīmah: 23].

Selain berguru pada orang tua, tatkala di Palembang al-Falimbānī berguru pada Sayyid Hasan bin 'Umar Idrus, "... melazimkan ia bagi rumah imam yang mempunyai ma'rifat pada pengetahuan akan Allāh Ta'ālā, yaitu yang menarik akan kita, Sayyid Hasan yang anak Sayyid 'Umar Idrus, yang pilihan daripada anak cucu Nabi penghulu segala anak 'Adnan, karena menuntut ilmu dan memaham dalam agama dan membaikkkan *tajwid* membaca Qurān." Sayyid Hasan berupaya membentuk pola kesehariannya, "maka menilik akan dia dengan tilik peliharaan dan bersungguh – sungguh ia dengan membaikkkan akan kelakuannya itu ..." [Faṭīmah: 23].

Didikan sang guru meninggalkan kesan mendalam sehingga 'Abd. al-Ṣamad dalam *Faydh al-Ihsāni* menerangkan, "Tiada hasil bagiku akan berkat yang sempurna melainkan daripada berkat beberapa perkataan yang 'ālim ini lagi '*allāmah* yang ṣaliḥ lagi wara'[Faṭīmah: 23]. 'Abd. al-Ṣamad bersyukur karena di masa kecilnya tidak tergođa dengan banyak bermain: "ketiadaan berpalingaku kepada perbuatan orang ... pada masaku ... kebanyakan kanak-kanak." Hal itu dirasakan manfaatnya untuk "menjadikan akan daku faqir kepada Allāh Ta'ālā daripada masa daku kecil hingga bahwa aku jadi besar." Dari ibu bapanya ia mendapat peninggalan



harta berupa “dua peti daripada pakaian perak dan kain sutera ... baik-baik.” Tetapi ia menggunakannya tidak lama, “maka hilang binasa keduanya itu dahulu daripada aku ‘aqil baligh.” Ia tidak menyesalinya, “maka tiada aku berpaling kepada keduanya” karena merasa jalan hidupnya seperti mengikuti jalan hidup Nabi SAW: “aku ketahui bahwa Allāh Ta‘ālā menjadikan Ia akan daku mengikut dengan penghulu tempat kita berpegang, yaitu Nabi Muḥammad SAW. [Faṭimah: 24].

Saat berumur 10 tahun, al-Falimbānī tinggal dan belajar ilmu agama di Palembang dan melanjutkan belajarnya di Kedah. Kedah tempat kedua bagi al-Falimbānī belajar agama. Di lembaga pendidikan tradisional yang dibangun oleh ayahnya ini, al-Falimbānī belajar bersama dua saudara dan para sahabat yang tidak disebutkan namanya.

Setelah beberapa lama menetap di tempat itu, bersama saudaranya, Wan ‘Abdullah, ‘Abd Qadir al-Falimbānī diantarkan ayahnya ke dayah Faṭānī [Abdullah: 32-33]. Sekitar abad XVII, seperti terdapat dalam Syukri, Faṭānī pernah dijuluki sebagai negeri yang makmur dan termasuk salah satu pusat kajian Islam terbesar di Asia Tenggara [Syukri, 2002]. Sebagai pusat peradaban Islam, Patānī tercatat menghasilkan banyak ulama terkenal di tanah Melayu. Misalnya, Syaykh Dāwūd al-Faṭānī dan Syaykh Aḥmad al-Faṭānī [Abdullah, 1-5].

Berdasarkan pertemuan Wan Mohd Shaghir dengan ‘alim ulama Kampung Pauh Bok, sistem



pengajaran Dayah [pondok] di Faṭāniy zaman itu sangat terikat dengan hafalan matan–matan ilmu– ilmu ‘Arabī ah yang terkenal dengan “ilmu alat dua belas.” Dalam bidang syari‘at Islam, dimulai dengan matan–matan fikih dalam madhhab al-Syāfi‘iy. Ilmu kalam/uṣūl al-Dīn diajarkan dalam paham *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā‘ah* yang bersumber dari Imam Abū al-Ḥasan al-‘Asy‘ari dan Syaykh Abū Manṣūr al-Maturidī [Abdullah, 33-34].

Adapun dayah–dayah yang tercatat unggul di Faṭāni waktu itu adalah dayah Bendang Guncil di Kerisik, Dayah Kuala Bekah [Pondok Semala]. Di antara guru al-Falimbānī yang sangat terkenal adalah Syaykh ‘Abd al-Raḥman bin ‘Abd Mubin Pauh Bok³ sahabat Syaykh Muḥammad ‘Abd Karīm al-Sammanī [http://www.utusan.com.my/utusan, 2020]. Mengenai kemasyhuran dan kealiman ‘Abd al-Raḥman bin ‘Abd Mubin Pauh Bok, seperti tersebut dalam beberapa sumber Melayu. Di antaranya, kitab *Kaifiyat Khatam al-Qurān* yang tersebut nama Syaykh Muḥammad Ṣāliḥ bin ‘Abd al-Raḥman al-Jāwi al-Faṭāni yang berasal dari Kampung Pauh Bok. Syaykh ini adalah salah seorang ulama besar yang pernah menjadi guru agama di Masjid al-Haram,

3 Mengenai nama ulama ini bermula diketahui dari beberapa buah kitab karya ulama–ulama dunia Melayu, di antaranya dalam kitab *Kaifiyat Khatam al-Qurān* tersebut nama Syaykh Muḥammad Ṣāliḥ bin ‘Abd. al-Raḥman al-Jāwi al-Faṭāni yang berasal dari Kampung Pauh Bok. Beliau ini adalah salah seorang ulama besar yang mengajar di Masjid al-Harām, Makkah. Selain itu, *al-‘Urwat al-Wuthqa* karya Syaykh ‘Abd. al-Ṣamad al-Falimbānī ditulis dalam bahasa Melayu, beliau menamakan dirinya dengan Lebai ‘Abd al-Ṣamad al-Jāwi al-Faṭāni, bahwa beliau menerima *talqīn bay‘ah* zikir daripada Syaykh ‘Abd. al-Raḥman bin ‘Abd. al-Mubin Pauh Bok al-Fatānī.



Makkah. Syaykh Dāwūd bin ‘Abdullah al-Faṭānī termasuk salah seorang muridnya.

Dalam kitab, *Lumat al-Aurād*, karya Syaykh Wan ‘Ali bin Abd. al-Raḥman Kutan al-Kalantani menyebut, beliau mengambil ijazah do‘a Hidh al-Baḥri dari Syaykh ‘Abdullāh bin Muḥammad Ṣāliḥ. Ulama ini juga berasal dari Kampung Pauh Bok Faṭānī. Manuskrip karya ‘Abd. al-Raūf bin ‘Abd. al-Ma‘rūf al-Jāwī al-Faṭānī yang berasal dari Kampung Pauh Bok, juga menerangkan bahwa beliau juga murid dari Syaykh Muhammad Ṣāliḥ bin Syaykh ‘Abdurrahman Pauh Bok seperti pernah disinggung.

Manuskrip lain, *al-Urwat al-Wuthqa*, karya Syaykh ‘Abd. al-Ṣamad al-Falimbānī berbahasa Arab-Jawi. Di dalamnya menjelaskan bahwa dirinya menamakan dirinya dengan Lebai ‘Abd. al-Ṣamad al-Jāwī al-Faṭānī dan dia juga menerima *talqin bai‘ah* zikir daripada Syaykh ‘Abd. al-Raḥman bin ‘Abd. al-Mubīn Pauh Bok al-Faṭānī. Selain itu, nama Syaykh ‘Abd. al-Raḥman bin Syaykh al-Imam Abd. al-Mubīn al-Faṭānī juga terdapat dalam sebuah manuskrip nomor kelas MI 697 halaman 30, bahwa beliau berasal dari kampung Pauh Bunga, yaitu nama lain untuk Kampung Pauh Bok [<http://www.utusan.com.my>, 2020].

Dalam kitab *Fatihah al-Kubrā*, karya Syamsuddin al-Baḥri bin ‘Abd. al-Karīm bin ‘Umar al-Faṭānī, terdapat nama Syaykh ‘Abd. al-Raḥman bin ‘Abd. al-Mubīn Pauh Bok al-Faṭānī yang disandingkan dengan nama Syaykh Hamzah al-Fansūrī [salah seorang ulama besar



Aceh] dan Syaykh ‘Abd. al-Qadir al-Jilānī [470-561 H.]. Mengenai Syaykh imam Lebai ‘Abd. al-Mubīn Pauh Bok al-Faṭānī, yaitu ayah dari Syaykh ‘Abd. al-Rahman Pauh Bok yang sempat diketumukan beberapa karya beliau oleh peneliti dimana salah satu karya tersebut tertera tahun bertarikh 1121 H/1709 M. Selanjutnya, adik-beradik Syaykh ‘Abd. al-Rahman Pauh Bok yang lebih dikenal dengan Syaykh ‘Abdullah bin Syaykh imam Lebai ‘Abd. al-Mubin. Beliau adalah penyusun kitab berjudul, *Tanbīh al-Ghāfilīn* yang diselesaikan pada 1184 H/1770 M. [<http://www.utusan.com.my>, 2020]. Menurut sejarah, setelah membekali ilmu pengetahuan agama di Faṭānī dan mendapatkan ijazah dari Syaykh ‘Abd. al-Rahman Pauh Bok, beliau juga mendapat rekomendasi dari Syaykh Muḥammad ‘Abd. al-Karīm al-Sammani. al-Falimbānī melanjutkan pendidikan ke Makkah dan Madinah sambil menunaikan ibadah haji bersama saudaranya yang dari Kedah.

3. Pendidikan al-Falimbānī di Haramayn

Perjalanan ‘Abd. al-Ṣamad menuju Makkah tujuan utama adalah menunaikan ibadah haji sebagai rukun Islam kelima. Dalam tradisi masyarakat Islam Melayu pada masa itu, mereka pergi dan menetap di Makkah dalam beberapa kurun sambil mempelajari ilmu-ilmu keislaman. Bagi masyarakat Melayu Islam, terutama masa al-Falimbānī tradisi haji ke Makkah sambil menuntut ilmu agama lebih dihargai waktu mereka kembali ke tanah air. Kewibawaan itu diukur saat para Jāwī [Jawah] berada dalam komunitas mereka di



Arabia. Kenyataan ini ditemukan dalam catatan Snouck, “Hampir semua [ulama] Jāwi yang mengajar di tanah Suci mencapai posisi demikian tinggi karena semata-mata belajar di Makkah” [Hurgronje, 1931: 254].

Masyarakat Jawah [Jāwī] dalam referensi Arab sering diindentikkan dengan masyarakat yang berasal dari kepulauan Melayu [Yahya, 1986]. Perkataan ini adalah kata *adjektif* bagi kata nama Arab “Jawah” dan apabila dijadikan kata *adjektif* [kata sifat] “*Jawah*” menjadi “*Jāwiy*” [Moain, 1996]. Pendapat lain menerangkan tentang *Jawah* seperti terdapat dalam ungkap Ibnu Batutah yang menerangkan bahwa pemakaian nama *al-Jawah* artinya Melayu. Maksudnya, sebutan untuk *Jawah* dan Jāwī bukan kepulauan Jawa [penduduk Jawa], tetapi kepada seluruh daerah Asia Tenggara [Harb, 1987; Borham, 2012].

Al-Falimbānī sekitar abad XVIII termasuk salah seorang terpelajar Jāwi yang berkesempatan untuk melanjutkan pendidikan keulamaannya di samping menunaikan ibadah haji. Kisah ini diterangkan dalam manuskrip *Faydh al-Ihsāni*, “Setelah tiba di Makkah, ‘Abd al-Ṣamad memutuskan untuk menuntut ilmu dan bermukim di sana. Haramayn [Makkah dan Madinah] yang menjadi sasaran al-Falimbānī untuk menimba ilmu pengetahuan yang pada waktu itu kedudukannya sangat istimewa bagi umat Islam.

Di samping sebagai pusat peribadatan umat Islam, kedua kota ini juga sebagai lingkungan intelektual Dunia Muslim. Para ulama, para sufi, filosof, penyair,



pengusaha dan sejarawan Muslim bertemu dan saling menukar informasi. Inilah yang menyebabkan ulama dan penuntut ilmu, baik yang mengajar maupun belajar di sana, umumnya mempunyai pandangan keagamaan lebih luas dibandingkan mereka yang berada di kota-kota Muslim lain [Azra: 59]. Azra dan Taufik 'Abdullah [Azra: 247-251; dan Abdullah: 32-61], berpendapat bahwa Al-Falimbānī menetap di Arab selama 35 tahun, 30 tahun di Makkah, dan 5 tahun di Madinah. Di dua tempat suci ini, al-Falimbānī mendalami ilmu-ilmu hadith, tafsir dan tasawuf [Saefullah: 6].

Prof. Drewes menyakini bahwa 'Abd. al-Ṣamad menetap di Makkah awal tahun 1760-an [Drewes, 1977: 222]. Selanjutnya 'Abd. al-Ṣamad menghasilkan sejumlah karangan di Makkah dan di Ṭāif sampai tahun 1203 H/1788 M. Pada tahun 1767 'Abd. al-Ṣamad dapat menghasilkan karya pertamanya dan tatkala itu umurnya 30 tahun [Abdullah: 32].

Menurut keterangan al-Falimbānī ke Makkah bersama saudaranya dan orang tuanya. Setelah selesai menunaikan ibadah haji al-Falimbānī tetap tinggal di Makkah dan tidak kembali ke tanah air. Sementara saudara dan ayahnya kembali ke Kedah. Tidak disebutkan berapa lama saudaranya menetap di Kedah sejak kembali dari Makkah hingga dia dinobatkan sebagai Mufti di negeri Kedah menggantikan ayahnya yang wafat [Ningsih, 2002: 277].

Dilihat dari kemampuan intelektualitas al-Falimbānī termasuk salah seorang yang paling unggul



di antara komunitas Jawah masa itu. Di antara teman – temannya yang terhimpun dalam komunitas tersebut antara lain: Muḥammad Arsyad al-Banjārī, ‘Abd. al-Wahhab Bugis, ‘Abd. al-Raḥman al-Batāwī, dan Dāwūd al-Faṭānī. Berawal dari komunitas ini pula al-Falimbānī membangun jaringan dengan beberapa penguasa di Nusantara serta menanam nilai nasionalis terhadap bangsa dan agama [Zada, dkk., 2004: 140; Mansur, 2002: 277].

Al-Falimbānī berperan aktif dalam memecahkan dua persoalan pokok yang saat itu dihadapi bangsa dan tanah airnya, baik di kesultanan Palembang maupun di kepulauan Nusantara pada umumnya, yaitu menyangkut dakwah Islamiyah dan kolonialisme Barat. Mengenai dakwah Islam, ia menulis selain dua kitab tersebut di atas, yang menggabungkan mistisisme dengan syari‘at, juga menulis kitab, *Tuhfah al-Ghāribīn* (1188).

Kitab ini ditulis oleh al-Falimbānī sebagai bentuk perpanjangan pemikiran al-Ghazālī. Melalui karya ini ia mengingatkan pembaca supaya tidak tertipu dengan paham yang mengabaikan nilai-nilai syari‘at, yaitu paham *wujudiyat al-muthīd*. Drewes menyimpulkan, kitab tersebut ditulis atas permintaan sultan Palembang, Najmuddin, atau putranya Bahauddin karena di awal kitab ia mencantumkan kalau karyanya itu ditulis atas permintaan seorang pembesar istana [Drewes: 222].

Mengenai kolonialisme Barat, al-Falimbānī menulis kitab *Naṣīhat al-Muslimīn wa Tadhkirah al-Mu‘min fī Fadāil Jihād fī Sabilillāh*, dalam bahasa



Arab. Tujuan penulisan supaya umat Islam Melayu terpanggil hati untuk jihad. Ternyata karya itu sangat memberi pengaruh terhadap mental pejuang Muslim dalam melawan penjajahan Belanda. Kondisi ini dapat dirasakan di Palembang maupun di daerah-daerah lainnya. Bahkan ada sumber, seperti salah satunya terdapat dalam Alfian, yang menerangkan bahwa *Hikayat Prang Sabi* [HPS] [Alfian, 2016: 87] yang ditulis dalam bahasa Aceh tahun 1834 beberapa puluh tahun sebelum perang Aceh dimulai terinspirasi dari kitab *Naṣīhat al-Muslimīn* karya Al-Falimbānī ini [Alfian, 2016: 87; Drewes: 222].

Al-Falimbānī mengirim surat kepada Raja Mataram, Sultan Mangku bumi [Hamengkubuwono I], yang isinya: “Tuhan telah menjanjikan bahwa para Sultan akan memasuki [surga], karena keluhuran budi, kebajikan, dan keberanian mereka yang tiada tara melawan musuh dari agama lain [perang suci]. Di antara mereka ini adalah raja Jawa yang mempertahankan agama Islam dan berjaya di atas semua raja lain, dan menonjol dalam amal dalam peperangan melawan orang-orang agama lain. Orang-orang yang terbunuh dalam perang suci diliputi keharuman kudus yang tak terlukiskan; jadi ini merupakan peringatan untuk seluruh pengikut Muhammad...” [Azra: 316-359].

Selain kepada Hamengkubuwono I, al-Falimbānī juga pernah mengirimkan surat kepada Pangeran Singasari Susuhunan Prabu Jaka yang secara halus menganjurkan pemimpin-pemimpin negeri Islam itu



meneruskan perjuangan para Sultan Mataram melawan Belanda. Hal yang sama juga diterangkan oleh 'Abd. al-Raḥman Hj. 'Abdullah dalam karyanya bahwa melalui dua orang jamaah haji di Makkah, haji Basarin dan Haji Mukat Idris, al-Falimbānī mengirim dua pucuk surat, masing-masing satu pucuk surat ditujukan kepada Hamengkubuwono I dan satu pucuk surat lagi diperuntukkan kepada Pangeran Singasari Susuhunan Prabu Jaka [Abdullah, 2016: 587-588].

Selain di atas terdapat sumber dari Henri yang menguatkan bahwa pada tahun 1772 pegawai pemerintahan Belanda di Semarang menyita dua pucuk surat dalam bahasa Arab yang dibawa pulang dari Makkah oleh dua orang haji [U. Basrin dan Muḥammad Idris] dan dialamatkan kepada Sultan Hamengkubuwono I serta Pangeran Singasari [Drewes, 1976: 267 292; Loir, 2015]. Kedua surat tersebut ternyata ditulis dan direkomendasikan oleh 'Abd. al-Ṣamad al-Falimbānī. Informasi itu memperlihatkan sejak tahun 1772 'Abd al-Ṣamad telah cukup kesohor di tanah Jawa [Loir, 2005: 111].

Sikap nasionalisme terhadap agama, bangsa dan tanah air mulai tertanam dalam jiwa 'Abd al-Ṣamad sejak bersama komunitas Jawah di Makkah. Indikator ini dapat dilihat ketika beliau menulis konsep jihad kemudian mengirimkan ke beberapa tokoh di Nusantara. Namun, pada kesempatan lain 'Abd. al-Ṣamad, seperti tersebut dalam buku, *Tarikh Salāsilah Negeri Kedah* juga pernah jihad terbuka; memberikan perlawanan terhadap pasukan



Siam di Faṭānī.

Adapun karya semangat jihad melawan kafir terkenal dengan, *Nasihāt al-Muslimīn wa tadhkīrāt al-Mu'mīnīn fī faḍāil al-Jihād fī Sabīlillāh wa Karamat al-Mujahidīn fī Sabīlillāh* [Drewes, 1976: 111]. Selain kitab ini, 'Abd. al-Ṣamad juga mengarang, *Zuhrat al-Murīd*. Dari berbagai sumber sejarah, termasuk sumber yang diterangkan pada bagian lain dari bagian ini, menerangkan bahwa kitab ini adalah kumpulan dari kuliah gurunya al-Damānhuri dalam bahasa Arab semasa 'Abd. al-Ṣamad di Makkah. Kemudian pada tahun 1765 M. kuliah gurunya itu diterjemahkan ke dalam bahasa Jāwī oleh 'Abd. al-Ṣamad. Tujuan penulisan supaya masyarakat Melayu baik yang sedang belajar di sana atau di tanah Jāwī kelak mudah memahaminya [Abdullah, 2015: 30]. Dalam kaitan ini Henri menulis sebagai berikut:

“Maka tatkala ada pada hijrah Nabi SAW. seribu seratus tujuh puluh delapan (1178) tahun, maka ia datang daripada negeri Mesir kepada negeri Makkah yang *masyraf* dengan maksud haji seorang alim yang *'allāmah* yang mempunyai beberapa *ta'alif* yakni karangan kitab, yaitu Syaykh Aḥmad ibnu 'Abd al-Mun'im al-Damhuri.... Maka tatkala itu mengajar ia di dalam bulan Zulhijah akan ilmu tauhid yang karangannya. Maka hadir di dalam darasnya itu kebanyakan ulama Makkah dan ulama Mesir yang ada dalam negeri



Makkah, dan hamba yang fakir kepada Allāh Ta'ālā yaitu 'Abd. al-Ṣamad ibnu 'Abdillah al-Jāwī Falimbāni pun hadir serta mereka itu dari pada awal kitab sehingga akhirnya..... Dan tatkala sampai kepada bicara kalimat tauhid, yakni *Lā Ilāha Illā Allāh*, maka menyalakan Syaykh itu sehingga-hingga kenyataan dan adalah aku mendengar daripada *taqrīr*-nya itu sehabis-habis sehingga nyata, dan kemudian daripada mengaji itu maka aku surat *taqrīr* Syaykh itu karena hamba takut lupa.... Maka telah menuntut daripada aku setengah daripada kekasihku bahwa aku bahasakan yang kusurat ini dengan bahasa Jāwiy, maka aku perkenankan akan tuntutan karena menuntut bagi pahala, dan aku jadikan yang aku surat ini seperti matan dan yang lain seperti syarah, dan aku namai akan dia *Zuhrat al-Murīd fī bayān kalimat al-Tauhīd.*" [Loir, 2005: vii].

Adapun makna tauhid dalam keterangan di atas ditulis oleh al-Falimbāni dalam *Sayr al-Sālikīn* jilid IV sebagai berikut:

Kalimat *Lā ilāha illa Allāh Muḥammad Rasūl Allāh* dan adalah makna dua kalimat ini masuk ia ke dalam satu kalimat zikir, *Lā ilāha illa Allāh* dan adalah zikir *Lā ilāha illa Allāh* ini masuk ia ke dalam zikir *Allāh, Allāh*, dan zikir ini masuk ia ke dalam



zikir *Hū, Hī...* dan adalah zikir ini masuk di dalam zikir *Ḥaq, Ḥaq...* dan adalah zikir ini masuk dalam zikir *Ḥay, Ḥay..* dan adalah zikir ini masuk ia ke dalam zikir *Qayyum, Qayyum...* dan adalah zikir ini masuk ia ke dalam zikir *Qahhār, Qahhār...* dan adalah zikir *Qahhār* ini yaitu zikir orang yang *ʿĀrifīn* yaitu zikir *al-Quṭb*, yakni zikir Awliya' Allah yang telah sampai kepada martabat *Quṭb* seperti yang tersebut oleh Syaykh kita *Quṭb hadha al-zamān* Syaykh Muḥammad Samān di dalam risalahnya [Al-Falimbānī IV: 347-348].

Pada akhir risalah tersebut 'Abd. al-Ṣamad menerangkan lebih lanjut, ceramah Syaykh Aḥmad al-Damanhury itu berlangsung di Mesjid al-Harām pada tanggal 23 Zulhijah 1178/13 Juni 1765. Demikian juga karyanya yang terakhir, yakni *Sayr al-Sālikīn Ilā Ibādati Rabb al-Ālamīn* yang digarapnya antara tahun 1779 dan 1788 Masehi, merupakan terjemahan dan uraian dalam bahasa Melayu. Kitab ini pada dasarnya ditulis oleh saudara al-Ghazālī yaitu Aḥmad Muḥammad al-Ghazālī.

Pendapat yang sama juga ditulis oleh Henri bahwa kitab tersebut merupakan karya Aḥmad Muḥammad al-Ghazālī [saudara al-Ghazālī] yaitu, *Lubāb Ihyā' Ulūm al-Dīn* [*Syarḥ Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*] [Loir, 2005: viii]. Al-Falimbānī pada bagian *muqaddimah* kitab *Sayr al-Sālikīn* menerangkan bahwa kitab itu tidak hanya sekedar ia terjemahkan dari bahasa Arab ke bahasa Jāwi, tetapi juga memberi kejelasan dengan menambah



beberapa masalah yang penting supaya mudah dipahami maksudnya terutama bagi masyarakat Islam Melayu yang tidak menguasai bahasa Arab [al-Falimbānī IV: 2-3].

Sejak perpindahannya ke tanah Arab, al-Falimbānī mengalami perubahan besar dalam intelektualitas dan spiritualnya. Perkembangan dan perubahan itu tidak terlepas dari proses pencerahan yang diberikan para gurunya. Beberapa guru yang masyhur dan berwibawa dalam proses tersebut: Syaykh Muḥammad al-Sammani al-Madāni, pendiri tarekat al-Samaniyah al-Khalwatiyah [Shihab, 2001: 70]. Kurang lebih selama lima tahun ia belajar pada pendiri tarekat ini hingga dia dipercayakan mengajar sebagian murid al-Sammaniyah. Al-Falimbānī juga mendapatkan ijazah dari gurunya untuk memperkenalkan dan mengajarkan tarekat al-Sammaniyah di Nusantara [Zada, dkk., 2004: 14].

Hoesein Djajadiningrat dalam *“Atjesch-Nederlandsch Woordenboek”* [Batavia, 1934] menerangkan bahwa mula-mula tarekat Sammaniyah itu adalah tarekat yang bersih dan zikirnya terkenal dengan *Rateb Saman*-nya. Akan tetapi, lambat laun tarekat itu berubah menjadi sebuah kesenian tari yang hampir tidak ada sama sekali hubungannya dengan tarekat. Tari tersebut disebut *Meusaman* atau *Seudati* yang banyak dikecam oleh ulama Aceh pada waktu itu [Atjeh, 1963: 353].

Tarekat di atas pada mulanya berkembang di Aceh sekitar abad XVI/XVII. Tidak begitu jelas



bagaimana penyebaran tarekat ini pertama sekali di Aceh. Tampaknya, ini didasarkan pada konsep tasawuf *waḥdat al-wujūd* yang telah berkembang di Aceh masa itu. Hal ini diamati ketika dikaitkan dengan tokoh pendiri tarekat Sammaniyah dimana menurut sejarah tokoh ini pernah menjadi penganut paham tersebut [Mulyati, 2004: 192]. Menurut Peeters, tarekat Sammaniyah untuk pertama sekali diperkenalkan oleh ‘Abd. al-Ṣamad ke Palembang dan seterusnya tarekat ini mendapatkan pelindung dari para Sultan Palembang [Peeters: 23-24].

‘Abd al-Ṣamad belajar ilmu tasawuf dan memasuki suluk bersama teman-temannya pada halaqah Syaykh Samman al-Madānī. Beliau memasuki tarekat khalwatiyah dengan guru besar ini. Berbeda dengan teman-temannya, ‘Abd. al-Ṣamad mengkhususkan diri dalam bidang ilmu tasawuf dan menulis dengan produktif sesuai bacaan dan pengalaman sufinya yang luas. Di Makkah, ia belajar ilmu-ilmu fikih pada sejumlah ulama terkemuka, selama kira-kira 20 tahun. “Maka bersungguh-sungguh ia di dalam menuntut ilmu syari’at yang zahir dari beberapa puluh, di dalam mengaji ilmu, atas beberapa bilangan daripada *masyāikh* yang besar-besar. Dan masa menuntutnya Syaykh itu akan ilmu syari’at yang zahir itu kira-kira 20 tahun” [Faṭimah: 26-27].

Di antara guru-guru ‘Abd. al-Ṣamad periode ini, ada enam nama yang disebutkan dalam, *Faydh al-Ihsāny* yaitu: Muhammad Sa’īd bin Muḥammad Sunbul, ‘Abd. al-Ghani b. Muhammad al-Hilali, Ibrahim b. Muḥammad



Zamzami al-Rāis, Muḥammad bin Sulayman al-Kurdī [mufti madhhab al-Syāfi'i di Madinah], Sulayman 'Ujaylī [masyhur dengan Jamāl al-Dīn], dan 'Atha' Allāh b. Ahmad. Selain mereka tentu masih banyak guru yang namanya tidak tercantum: “*dan yang lain daripada mereka itu daripada beberapa ulama yang terlebih tahu atas mereka itu rahmat Tuhan Malik al-Salam*” [Faṭimah: 17-38].

Dari semua gurunya itu, 'Abd. al-Ṣamad berupaya mendapatkan kelebihan masing-masing, sebab “banyak yang masyhur–masyhur segala mereka itu dengan kelebihan dan ṣaliḥ–ṣaliḥ daripada orang Makkah yang maha murah, dan orang Madinah yang *munawwarah*, dan orang Mesir yang *Qāhirah*, yang mempunyai pengetahuan bau ilmu yang harum–harum, yakni ilmu yang manfaat bagi manusia” [Faṭimah: 27].

Di Madinah 'Abd. al-Ṣamad mengambil *talqīn* tarekat Syattariyah di rumah Ibrahim bin Muḥammad Abū Ṭahir bin Ibrahim al-Kuranī. Ia juga mengikuti pembacaan *rātib* Ahmad al-Qusyasyi [guru al-Kurānī] dalam *halaqah* di madrasah yang diasuh keturunannya, Aḥmad Abū al-Sa'adah. 'Abd. al-Ṣamad pun mengambil ijazah atas *rātib* tersebut [Faṭimah: 26-27]. Dalam perjalanan, pada waktu singgah di Jeddah, ia bertemu dengan Ṣiddiq al-Madani b. 'Umar Khan. Ṣiddiq bercerita tentang keutamaan gurunya di Madinah, Muhammad bin 'Abd. al-Karim al-Samman al-Qurasyi al-Madānī (1130/1717-1189/1775) [Faṭimah: 17-39].

Semasa teman seangkatannya semisal al-Banjāry,



al-Faṭānī dan lainnya kembali pulang ke kampung halaman tahun 1772 M, al-Falimbānī tetap bertahan di Makkah [Quzwain, 1985: 20-21]. Dia belajar dan mengabdikan diri hampir lima tahun kepada al-Sammanī. Karena belum merasa puas dengan ilmu yang ia dapatkan maka atas anjuran dari Syaykh Muḥammad al-Samman al-Madānī, al-Falimbānī meneruskan cita belajar kepada Syaykh ‘Abd al-Raḥman bin ‘Abd. al-‘Aziz al-Maghribi [Quzwain, 1985: 19]. Kepada Syaykh ini dia belajar tasawuf dan filsafat Syaykh Faḍḍallah al-Burhanfūriy al-Hindiy dalam kitab *al-Tuhfāh al-Mursālah ilā Ruh al-Nabī; sebuah karya sufi* yang paling dikenal oleh masyarakat Melayu Islam. Drewes menulis, “sesungguhnya kitab ini sangat populer di kalangan masyarakat sufi Indonesia dan merupakan referensi bagi kaum sufi sejak dasawarsa pertama abad XVII [Shihab, 2001: 70].

Keterangan di atas memperlihatkan Al-Falimbānī adalah sosok ulama yang *‘allamah* dalam bidang tasawuf dan *‘allāmah* dalam ilmu fikih. Kealiman fikih dapat dilihat dari sumber yang menerangkan bahwa dia juga telah mendalami fikih di Yaman ketika mengunjungi negeri itu. Dia menyebut beberapa guru yang ternyata mereka adalah ulama fikih [Van Bruinessen, 2015: 378]. Ulama-ulama fikih yang dimaksud antara lain: Ibrahim al-Rāis, Muḥammad Mirdad, ‘Atā’ al-Miṣrī, Muḥammad al-Jauhari dan Muḥammad bin Sulayman al-Kūrdī [Van Bruinessen, 2015: 378].

Di samping sumber di atas tersebut juga dalam



manuskrip *Faydh al-Insānī* bahwa di antara guru fikih al-Falimbānī yang lain adalah Muḥammad Sā'id bin Muḥammad Sunbul al-Syāfi'ī al-Makki, 'Abd. al-Ghani bin Muḥammad al-Miṣrī al-Hilal, Ibrahim bin Muḥammad Zamzami al-Rā'is [Abū Fawz Ibrahim bin Muḥammad al-Rā'is al-Zamzami al-Makki], Muḥammad bin Sulayman al-Kūrdī [al-Syāfi'ī], Sulayman bin 'Umar Mansūrī, 'Ujaily seorang mafassir besar al-Azhar Mesir yang masyhur dengan sebutan Jamāl al-Dīn dan 'Atā' Allāh bin Aḥmad [al-Azharyī al-Makkī] [Abdullah: 26-27].

Guru al-Falimbānī yang lain muncul dalam biografi *al-Nafīs al-Yamanī* yang disusun oleh salah seorang muridnya di Zabid yaitu 'Abd al-Raḥman al-Ahdal. Guru tersebut adalah Muḥammad Mirdad (w. 1785) dan Muḥammad Ibn Aḥmad al-Jawharī (1720-1772), seorang *muhaddith* terkemuka asal Mesir [Abdullah: 31]. Menurut Martin van Bruinessen Muḥammad Mirdad terkenal terutama kerana keahliannya di bidang fikih. [Abdullah: 118]. Dalam sejarah diterangkan bahwa walaupun 'Abd al-Ṣamad al-Falimbānī dan Muḥammad Arsyad al-Banjārī pernah berguru kepada Muḥammad Ibnu Aḥmad al-Jauhary seorang *muhaddith* terkemuka asal Mesir tetapi mereka belajar ketika di Makkah. 'Abd. al-Ṣamad dan Muḥammad Arsyad al-Banjārī serta bersama beberapa teman seangkatannya tidak sejauh ini belum terdapat referensi mereka belajar di al-Azhar, Mesir, tetapi mereka pernah ke Mesir hanya untuk sebuah perbandingan pengetahuan [Abdullah: 64].



4. Karir Keilmuan al-Falimbānī

'Abd. al-Ṣamad telah menghabiskan hampir seluruh hidupnya di tanah Arab [Makkah, Madinah dan Zabid]. Ketiga negeri inilah dia menetap dan sering dikunjunginya berdasarkan catatan sejarawan seperti yang pernah diterangkan. Al-Falimbānī mengawali karirnya dalam bidang tasawuf. Karya tasawuf pertamanya ditulis ketika ia dalam komunitas *Jawah* di Arabia.

Faydh al-Ihsāniy sebuah manuskrip yang menerangkan bahwa setelah mendapat bimbingan dari al-Samman, 'Abd. al-Ṣamad semakin kaya pemahaman tasawufnya; kitab – kitabnya dalam ilmu zahir, baik *'aqli* maupun *naqli*, "*kebanyakan dijualnya, digantikannya akan dia dengan beberapa kitab penghulu kita orang yang sufi*". Ia sering ber-*khalwat*, dan tiap-tiap tahun pergi berziarah ke kubur 'Abd Allāh bin 'Abbas di Ṭāif [Faṭimah, 2013: 1741].

Peran dan kepemimpinan 'Abd. al-Ṣamad dalam tarekat Sammaniyah setelah ditinggal wafat oleh pendirinya al-Samman (w. 1189/1775) tampak menonjol. Dalam *Faydh al-Ihsānī* menuturkan bahwa 'Abd. al-Ṣamad adalah tokoh pertama "... yang berjalan pergi ke tempat *mawlūd al-Nabī*, yakni tempat Nabi dilahirkan, dengan mengarak beberapa bendera dari beberapa sahabat Sayyid al-Syaykh Muhammad Samman pada malam *mawlūd al-Nabiy ...*" [Faṭimah, 2015: 31-32].

Zawiyah-zawiyah Sammaniyah didirikan



untuknya di banyak tempat [Makkah, Madinah, dan Ṭāif], dan beberapa rumah juga diwakafkan bagi keperluan tersebut [Faṭimah, 2015: 31-32]. Karir keilmuan ‘Abd. al-Ṣamad berkembang cepat. Pada tahun 1767, ketika berumur 30 tahun, ia sedikitnya telah menghasilkan tiga karya tulis, *Zuhrat al-Murīd fī Bayān Kalimat al-Tawhīd*, *Risālah fī Bayān Asbāb Muharramā li al-Nikāh* dan *Risālah Mi’rāj*.

Selain aktif belajar dan mencari guru, pada periode ini al-Falimbānī juga menjadi guru. Menurut *Faydh al-Iḥsānī*, ia bahkan menyelenggarakan madrasah [Faṭimah, 2015: 31-40]. Dalam menempuh pendidikan sebelum di Makkah dan Madinah al-Falimbānī tidak menyebutkan secara pasti kitab-kitab fikih dan tasawuf yang pernah dia pelajari. Akan tetapi, beberapa karya al-Falimbānī menyebutkan Syamsuddin al-Samatrānī dan ‘Abd. al-Raūf al-Jāwī al-Singkilī dapat menunjukkan bahwa ia telah mempelajari karya-karya kedua ulama Nusantara tersebut, walaupun bisa saja hal itu dipelajarinya di Makkah atau ketika di Madinah [Saefullah: 6].

Puncak keilmuan ‘Abd. al-Ṣamad digambarkan tatkala mengarang kitab, *Sayr al-Sālikīn*. Tidak lama setelah karya besar ini ditulis [selesai tahun 1203/1788], ‘Abd. al-Ṣamad diperkirakan meninggal dunia. Alasan yang memperkuat bukti ini, dimana sebagian ahli menyatakan, setelah *Sayr al-Sālikīn* tidak pernah lagi dijumpai tulisan yang bersumber dari ‘Abd. al-Ṣamad. Keterangan lain tentang hal ini juga tidak ditemukan



dalam banyak sumber sejarah termasuk dalam karya, *Faydh al-Ihsānī*.

Al-Baythar [Al-Baiṭar, 1993: 852] memberitakan bahwa pada tahun 1206/1791-2 'Abd. al-Ṣamad melakukan kunjungan ke Zabid, kota kecil di pesisir barat Yaman. Al-Bayṭar sendiri mengambil informasi itu dari sumber yang kuat, yaitu dari Kamus Biografi *al-Nafs al-Yamānīy* yang ditulis oleh murid 'Abd. al-Ṣamad yang bernama 'Abd. al-Raḥman al-Aḥdal. Karena itu tidak heran bila sumber-sumber Arab memastikan bahwa sampai tahun 1206/1791-2 ia masih aktif mengajar dan berkarya.

Dalam kamus biografinya itu, al-Aḥdal menempatkan 'Abd. al-Ṣamad dalam kategori ulama utama yang mengunjungi Zabid dan melewati waktunya di sana terutama untuk mengajar. Ini menunjukkan fase baru dalam karir keilmuan 'Abd. al-Ṣamad; pengembangan tasawuf [tepatnya neosufisme] yang meluas ke lingkungan para ulama dan penuntut ilmu umumnya di Arabia, di luar komunitas Jāwīy, dan mendapat penghargaan tinggi dari mereka. Periode ini berlangsung sesudah era *Sayr al-Sālikīn* (1203/1789) [Al-Aḥdal, 1979: 138-143].

Dengan jaringan murid dan keilmuan yang sedemikian luas, periode ini adalah puncak karir keilmuan 'Abd. al-Ṣamad. Pada masa inilah kelihatannya lahir karya besarnya yang selalu disebut oleh sumber-sumber Arab, *Fadhāil al-Ihyā' li al-Gazālī*. Selain itu, tampaknya dari masa ini pulalah lahir karyanya yang



lain, yang disebut oleh *Faydh al-Ihsānī*, yaitu *Sawāthi' al-Anwār*. Mengenai peran dan penghargaan terhadap 'Abd al-Ṣamad di Timur Tengah, catatan al-Ahdal memberikan informasi yang sangat bernilai [Abdullah: 31-40].

Nama lengkap, Wajih al-Dīn 'Abd al-Raḥman bin Sulayman bin Yahya bin 'Umar Maqbul al-Ahdal (1179/1766-1255/1839), berasal dari keluarga *sayyid* di Arabia selatan yang termasyhur dengan keunggulan di bidang keagamaan. Garis keturunan al-Ahdal terhubung dengan Imam Ja'far al-Shadiq, antara lain melalui tokoh yang dikenang sebagai Quthb al-Yaman, Abu al-Hasan 'Ali bin 'Umar b. Muḥammad al-Ahdal [Abdullah: 31-45].

'Abd. al-Samad berkunjung ke Zabid tahun 1206/1791-1792, sembilan tahun setelah al-Ahdal ditunjuk sebagai Mufti. Al-Ahdal [Al-Ahdal, 1979: 138-143] menggambarkan 'Abd. al-Ṣamad sebagai generasi ulama masa itu yang sangat terpelajar, yang terkenal saleh dan memiliki pemahaman Islam yang sungguh mendalam. Ia tercatat ulama produktif yang menulis banyak karya setelah memperkaya khazanah pengetahuan dari ulama-ulama besar semasanya. Ketika itu 'Abd. al-Ṣamad sudah sekian lama menekuni tasawuf dan memusatkan kesibukannya untuk menulis buku-bukunya tentang *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* [Faṭimah: 73].

Ketika tiba di Zabid, 'Abd. al-Ṣamad melanjutkan permintaan al-Ahdal untuk mengkaji *Ihyā'*. Al-Ahdal bersyukur [dan ia memuji Allah] karena membaca kitab tasawuf tersebut di bawah bimbingannya dari awal setiap *rubu'*. Al-Ahdal meminta 'Abd. al-Ṣamad



memberinya *ijazah* atas *lhyā'* agar ia terhubung dengan kebaikan para ulama yang meriwayatkannya dan memperoleh manfaat dari semua kandungan ilmunya.

'Abd.al-Şamad menulis *ijazah* yang sangat panjang, suatu cara yang menurut al-Ahdal lazim dilakukannya jika seorang murid datang dengan pertanyaan yang terinci dan ia melihat kebaikan pada si murid. Ia juga akan menjelaskan aspek-aspek hukum dan tata adabnya untuk memantapkan pengamalannya, dan murid pun niscaya memahaminya dengan mudah. 'Abd. al-Şamad menerangkan kepada al-Ahdal adab-adab berfatwa dan syarat-syarat mufti: tidak cukup hanya bertanya tentang fakta-fakta pada kasusnya tetapi juga mencermati relevansinya dengan situasi sekitar terkait aspek-aspek hukum yang akan difatwakannya [Faţimah: 73].

Al-Ahdal mengagumi 'Abd. al-Şamad sebagai tokoh yang tidak tergoda terhadap pesona duniawi. Ketika seorang murid terbaiknya meminta ia berkenan menulis buku baginya, ia beranjak menuju simpanan bukunya dan mempersilakan si murid untuk mengambil buku yang diinginkannya. Sang murid mengambil sejumlah buku yang harganya dinilai al-Ahdal sungguh mahal [Faţimah: 73].

Al-Ahdal adalah contoh ulama Zabid yang namanya tercantum dalam *Faydh al-Ihsāniy* [Faţimah: 73]. Selain dirinya, dan "sekalian anak cucu laki-laki keluarga Ahdal," *Faydh al-Ihsāniy* mencatat pula nama-nama masyhur lain yang juga menjadi muridnya seperti: Amr Allāh ibnu 'Abd. al-Khaliq al-Mizjaji, Yusuf ibnu



Muhammad ‘Ala’ al-Dīn al-Mizjaji dan sekalian penghulu Mizjaji, ‘Umar ibnu Ismā‘il al-Musyarrī’ dan sekalian anak cucu Musyarrī, Muhammad ibnu ‘Abd Allah ibnu Aḥmad al-Zufari, Faqih ‘Abd Allāh ibnu Aḥmad al-Khairi, ‘Ali ibnu ‘Abd al-Barr al-Husayni al-Wana’i, dan Muḥammad ‘Abd al-Khaliq ibnu ‘Ali al-Mizjaji [Abdullah: 73]. Terdapat catatan *Faydh al-Ihsānī* yang tampaknya menyangkut periode ini. Ketika meriwayatkan keberhasilan ‘Abd al-Ṣamad mengubah pandangan banyak orang terhadap tarekat, *Faydh al-Ihsānī* mencatat khusus sebagai berikut:

“Di dalam kebanyakan negeri, seperti pula negeri Makkah dan segala pewahannya (?) dan negeri Jāwiy dan negeri Yaman yang masyhur dengan ahlinya itu, sangat mereka itu mungkir atas orang yang mempunyai ilmu rahasia, maka kemudian... Syaykh mehela daripada mereka itu akan segala hati mereka...menjadi mereka itu kasih kepada Syaykh dan kepada ilmu rahasia, dan mendhahirkan ia bagi mereka itu akan ilmu rahasia yang ada dahulunya terdinding daripada mereka itu” [Abdullah: 73].

Negeri Jāwī [Melayu] yang tersebut dalam kutipan di atas menunjukkan salah satu tempat berlangsungnya upaya intensif yang digambarkan. Keterangan ini menunjukkan bahwa ‘Abd al-Ṣamad tidak



hanya menjadi guru orang Jāwiy [Melayu] di negeri Jāwi tetapi juga pernah mengajar fikih dan tasawuf kepada masyarakat Melayu semasa di Makkah. Menurut tradisi lisan Palembang, Al-Falimbānī pernah kembali ke tanah air ketika ia mengantarkan anak perempuannya Ruqayyah untuk berdiam di lingkungan kerabat mereka di Palembang.

Kemudian dia pernah juga pulang ke kampung halaman ketika menikahkan Ruqayyah dengan Kiagus Muḥammad Zain b. Syamsuddin [cucu ulama besar Palembang Faqih Jalaluddin] yang pernah belajar pada Al-Falimbānī semasa di Haramayn. Kemudian dikisahkan juga setelah Ruqayyah mendapatkan anak, Al-Falimbānī juga kerap pulang ke kampung halaman menjenguk cucunya, termasuk pada 1818 setelah Ruqayyah melahirkan anaknya yang keempat [Faṭimah, 2013].

Dalam setiap kunjungan yang diceritakan tersebut al-Falimbānī selalu mengajar. Mengikuti cerita tutur Terengganu dan Pahang, Al-Falimbānī juga berkali-kali pergi mengajar di Faṭāni dan dua wilayah itu. ‘Abd. al-Ṣamad juga mempunyai isteri asal Faṭānī, dan anaknya [yang diberi nama sama dengan ayahnya] ‘Abd al-Raḥman semula juga berdiam di Faṭāniy. Atas petunjuk ‘Abd. al-Ṣamad, pada 1810 ia pindah ke Kemaman [Terengganu], menetap di Kampung Tuan. Begitu pun Haji Senik [bangsawan Faṭānī, murid ‘Abd. al-Ṣamad], dan para pengikutnya, ikut pindah ke Kemaman dan akhirnya menetap di Beserah [Pahang], juga atas



petunjuk 'Abd. al-Şamad. Informasi tertulis tentang 'Abd al-Şamad pada masa sesudah 1206/1791-2 sejauh ini hanya tersedia dalam sumber-sumber Melayu [Abdullah: 73-75].

Dalam *al-Tarikh* terdapat catatan bahwa “pada sapuloh hari bulan Muharram tahun Hijriyah Saribu Dua Ratus Empat Puloh Empat (1244)” Tunku Muĥammad Sa'ad [sepupu Sultan Kedah] bermufakat dengan 'Abd al-Şamad, Dato' Kema Jaya Pulau Lengkawi dan para hulubalang untuk membuat angkatan yang kuat untuk merebut kembali kota Kuala Kedah yang jatuh ke tangan Siam [kini Thailand] [Abdullah: 73-75].

Merujuk *al-Tarikh*, 'Abd. al-Şamad menyertai perjuangan Muĥammad Sa'ad, sampai mereka merebut kota Kuala Kedah hingga ke Hatyai. Tetapi serangan balik besar – besaran oleh pasukan Siam membuat wilayah itu terlepas kembali. 'Abd al-Şamad diberitakan *syahid* dalam peperangan di Hatyai. Peristiwa kemenangan dan kekalahan Muĥammad Sa'ad tampaknya tidak terjadi segera pada 1244/1828. Menurut sejarawan, Kedah ditaklukkan oleh angkatan Muĥammad Sa'ad sekitar tahun 1838, sedangkan kecelahannya pada tahun berikutnya yaitu pada bulan Februari 1839. Dengan demikian, jika data ini diterima maka 'Abd. al-Şamad menyertai [persiapan] perjuangan Kedah selama hampir 11 tahun.

Dalam rentang masa tersebut besar kemungkinan 'Abd al-Şamad telah pergi ke banyak tempat di wilayah Melayu. Ada cerita tutur bahwa ia pernah menemui



sahabat-sahabatnya di Banjār dan mengajak mereka berjihad ke Faṭāniy. Di Palembang ia juga pernah menceritakan tentang rencananya berjihad. Besar kemungkinan ia masih sempat pulang ke Haramayn [Abdullah: 43].⁴ Terhadap kesimpulan ini, ada dua pandangan yang diperdebatkan. *Pertama*, apakah ‘Abd al-Ṣamad pada masa perang Kedah melawan Siam yang diidentifikasi tersebut masih dalam masa hayatnya yang mungkin berperang. *Kedua*, perang Kedah melawan Siam yang manakah yang dimaksudkan itu [Benjasmith: 2002].

Mengenai soal *pertama*, penulis seperti Chatib dan Azra menolak kemungkinan ‘Abd al-Ṣamad ikut berperang di Kedah mengingat umurnya yang sudah sangat tua. Berpegang pada tahun kelahiran 1704, mereka menghitung umur ‘Abd al-Ṣamad tahun 1244/1828 sudah mencapai 124 tahun. Dengan angka tahun kelahiran yang pasti dalam *Faydh al-Ihsānī*, 1150/1737, alasan itu tentu tertolak [Abdullah Capter 7, t.t.: 1745].

Selain data *al-Tarikh*, ada bukti lain yang diajukan oleh Abdullah, Yusof dan Benjasmith. Yaitu dipastikannya kubur ‘Abd. al-Ṣamad oleh para pengkaji sejarah Patani, pada tahun 1994. Kubur itu berada di Bantrab [Thai: Ban Trap], mukim Jenung, daerah

4 ‘Abd al-Ṣamad pulang ke tanah Jāwī berkali-kali, tersirat juga dalam catatan *Faydh al-Ihsānī* tentang kesaksian seorang muridnya mengenai *karāmah* yang dialaminya dalam pelayaran bersama ‘Abd al-Ṣamad: “... *pada hari kami berlayar sertainya darpada negeri ‘Arab kepada kufur Jāwī ...*”



Chenok [Thai: Amphoe Chana], dalam wilayah Senggora [Thai: Changwat Songkhla], yaitu di sebuah kebun getah [karet] yang berada di pinggir laluan jalan raya antara Chenok dan Senggora [Benjasmith: 2002]. Mengenai soal *kedua*, Benjasmith menyebut perjuangan yang dimaksudkan itu ialah perang Patani [1831-1832], bukan perang Kedah [1838-1839]. Yaitu perang angkatan Kedah yang dipimpin Tungku Kudin yang berakhir setelah Siam melakukan serangan balik besar – besaran, mengalahkan Tungku Kudin, dan berlanjut dengan penyisiran kekuatan Faṭāniy tahun 1832 tersebut [Mohd. Yusof, 2002].

Francis R. Bradley berpendapat bahwa kesimpulan yang diambil oleh Benjasmith sulit diterima. Menurutnya, baik versi Kedah maupun versi Faṭāniy mengenai fase perjuangan itu memastikan bahwa Dāwūd al-Faṭāniy ikut serta di dalamnya, dan ia diberitakan selamat karena berhasil mengundurkan diri ke Pulau Duyung, Terengganu. Kemudian dia menghubungkan dengan informasi ini di tahun 1832 terlihat janggal, sebab menurutnya tahun tersebut Daud Faṭāniy keberadaannya diketahui di Makkah dan menulis kitab, *Dhiyā' al-Murīd fī Ma'rifah Kalimah al-Tauhīd* [Bradley, 2010: 247, 250-252]. Ia sungguh – sungguh tidak tercatat menghasilkan karya tulis adalah lima tahun sesudahnya, yaitu antara 1837 sampai 1840. Karena itu perjuangan Kedah [1838-1839] itulah yang mungkin diikuti bersama oleh 'Abd al-Ṣamad dan al-Faṭāniy, yang membawa *syahadah* [ijazah] 'Abd al-Ṣamad [Bradley, 2010: 247, 250-252].

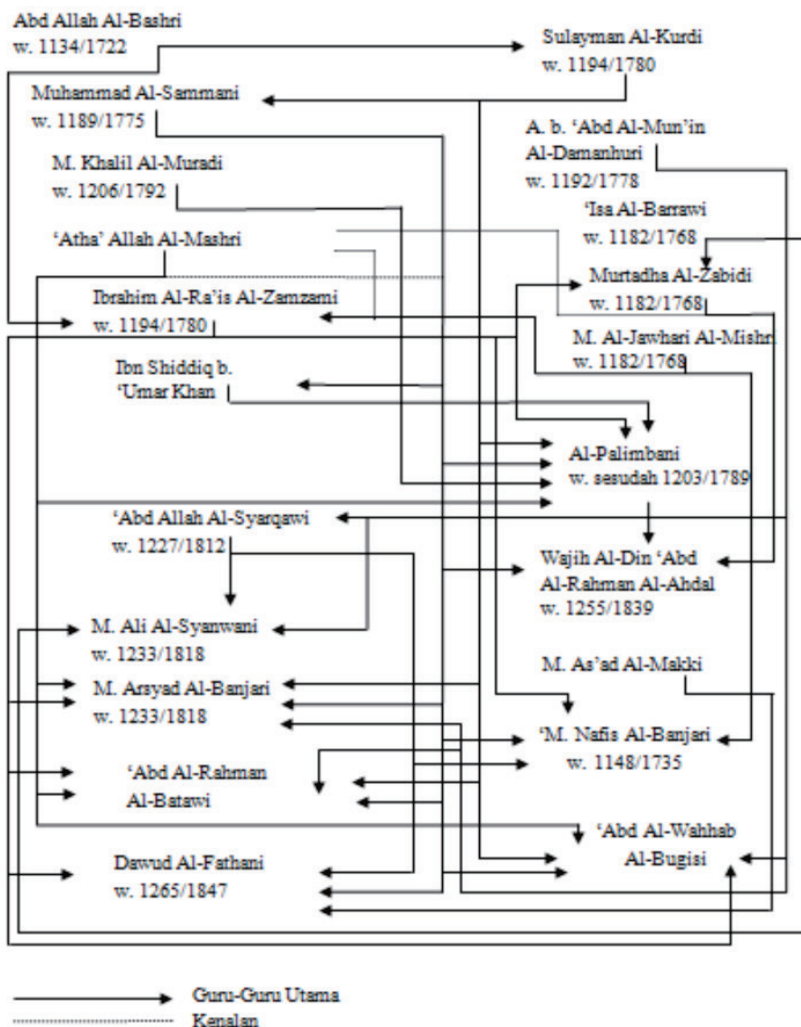


Posisi *syahīd* ‘Abd al-Şamad ditulis jelas pada manuskrip *al-‘Urwat al-Wutsqā* salinan Mahmud b. Muḥammad Yusuf Terengganu. Ulama ini dikenal sangat banyak membuat salinan manuskrip, dan ia melakukannya pada masa yang dekat dengan hayat ‘Abd al-Şamad, yaitu antara 1235/1819 sampai 1291/1874. Ia pernah belajar di Makkah dan dipercaya pernah berguru pada ‘Abd. al-Şamad.

Dalam naskah *al-‘Urwat al-Wuthqā*, bagian “hadiah al-Fatihah”, ia menulis nama ‘Abd al-Şamad dengan “*li-Syaykhinā wa ustādhinā wa mulāzinā wa maljānā al-Syaykh al-‘ālim al-‘allāmah al-syahīd fī sabīl Allāh al-Syaykh ‘Abd al-Şamad al-Falimbānī ...*” [Azra, 2013: 347]. Pada bagian ini menerangkan tentang ulama – ulama yang pernah dijumpai Al-Falimbānī ketika di Arabia. Diterangkan juga tentang kegiatannya selama di Arabia dengan siapa saja dia pernah bertemu. Selain itu, menjelaskan kegiatan Al-Falimbānī ketika di Arabia beserta murid yang pernah belajar kepadanya. Untuk mengenal lebih dekat jaringan karir keilmuan Al-Falimbānī baik yang berkaitan dengan ulama Arabia maupun ulama Melayu akan dijelaskan melalui skema berikut:



Jaringan Ulama Abad XVIII



Skema 4. Jaringan Al-Falimbānī dengan ulama-ulama Melayu abad XVIII [Azra, 2013: 347].



5. 'Abd. al-Samad al-Jāwī Al-Falimbānī Wafat

'Abd. al-Ṣamad al-Falimbānī diperkirakan wafat pada tahun 1839 di Faṭānī [dulu wilayah Siam]. Peristiwa itu terjadi ketika Kedah berperang melawan Siam sementara Al-Falimbānī saat itu tergabung dalam pasukan Kedah. Sumber ini terdapat dalam buku, *al-Tarikh Salasilah Negeri Kedah*. Selain sumber *al-Tarikh* terdapat juga keterangan dari manuskrip PNM, MSS 2367 yang menerangkan tentang tahun meninggal al-Falimbānī antara lain:

Pertama, ada jadwal *hawl* yang mencatat "... pada malam yang ketujuh belas daripada bulan Dzulqā'dah yaitu *hawl* tuan Syaykh 'Abd. al-Ṣamad r.a." *Kedua*, ada pula petunjuk tata cara ziarah yang menyebut "maka jikalau kita ziarah Syaykh 'Abd. al-Ṣamad maka hendaklah perbuat pada malam Jum'at kemudian daripada sembahyang 'Isya', dan jikalau kita perbuat pada siang hari hendaklah kemudian daripada sembahyang ḍuhur." Mengikuti dua petunjuk tersebut dapat dipahami bahwa peristiwa *syahadat*-nya terjadi pada Jum'at 17 Dzulqaidah 1254, bersamaan dengan 1 Februari 1839 M..

Berbeda dengan Chatib yang menerangkan bahwa Al-Falimbānī meninggal tidak lama setelah tahun 1203 H/1788 M. al-Falimbānī meninggal dalam suatu peperangan antara Kesultanan Kedah dengan Kerajaan Siam, tetapi bukan yang dikatakan pada tahun 1244 H/1828 M. [Quzwain, 12]. Data lain tentang 'Abd al-Ṣamad diketahui dari saudaranya bahwa pada



tahun 1832, Kedah sedang menghadapi ancaman Siam. Setelah menyusun risalah tentang keutamaan jihad di jalan Allāh [Abdullah: 64] ia yang ketika itu berada di Makkah segera pergi ke Faṭānī untuk membantu umat Islam di sana [Abdullah: 64]. Bahkan ada khabar jihad di Faṭānī disertai oleh Syaykh Daud bin ‘Abdullāh al-Faṭānī, yang kemudian terpaksa mundur ke pulau Duyung dan akhirnya kembali ke Makkah [Abdullah: 64-65].

Drewes dalam kutipan Martin menulis bahwa tanggal dan wafat al-Falimbānī tidak diketahui secara pasti, tetapi dia aktif sebagai penulis sejak tahun 1178/1164 sampai 1203/1788 [Drewes, 2015: 378]. Para sejarawan berbeda dalam memberikan keterangan tentang wafat al-Falimbānī. Sumber lain menerangkan, al-Falimbānī sejak menetap di Arab tidak pernah lagi kembali ke tanah air hingga akhir hayatnya dan meninggal di sana. Pendapat ini bersumber dari Martin van Bruinessen, Azra dan al-Bayṭar [al-Bayṭar, 1993: 852]. Henri menyakini bahwa al-Falimbānī sejak meninggalkan Nusantara tidak pernah kembali [Loir: vi]. Pendapat ini sama dengan keterangan Martin seperti pernah diterangkan sebelumnya bahwa al-Falimbānī meninggal sekitar tahun 1788 [‘Abbas, 1975: 413].

Sumber lain memberi keterangan, ‘Abd al-Ṣamad sampai dari Makkah hendak berjumpa dengan saudaranya Syaykh ‘Abd. al-Qadir yang menjadi mufti di Kedah, Datu Kema Jaya Pulau Langkawi dan Hulubalang pahlawan sekalian pun mufakat membuat angkatan yang kuat [Abdullah, Hawash, t.t.: 91-92]. Karena negeri



Kedah waktu itu sedang berperang melawan tentara Siam yang menyerang, kemungkinan besar 'Abd. al-Şamad ikut berperang membela negeri Kedah dan gugur sebagai syahid sekitar tahun 1203/1788 M. [Abdullah, Hawash, t.t.: 91-92]. Dalam buku *al-Tarikh Salasilah Negeri Kedah* meriwayatkan bahwa al-Falimbānī wafat tangga 10 Muharram 1244/1828 M. Jika tahun ini diterangkan dalam buku ini berarti menurut prediksi Azra umur al-Falimbānī sekitar 124 tahun, dan seumur itu terlalu tua untuk pergi ke medan perang [Azra: 320]. Secara lebih lengkap diterang dalam buku *al-Tarikh Salasilah Negeri Kedah* tentang al-Falimbānī ketika pergi ke medan perang bersama pembesar-pembesar Kedah sebagai berikut:

“...hatta, maka pada sepuluh hari bulan Muharram tahun Hijriah seribu dua ratus empat puluh empat (1244) duli Tengku Muḥammad Sa’ad itu saudara sepupu kepada duli baginda Sultan dan tuan Syaykh ‘Abd al-Şamad anak tuan Syaykh ‘Abd al-Jalīl al-Mahdani yang dari datang dari Makkah hendak berjumpa dengan saudaranya tuan Syaykh ‘Abd. al-Kadir yang menjadi mufti di dalam negeri Kedah, dan dato’ Kema Jaya Pulau Langkawi dan hulubalang pahlawan sekalian pun bermufakat membuat angkatan yang kuat hingga dapat balek kota Kuala itu kepada Teungku Muḥammad Sa’ad. Maka dihimpun balek orang-orang yang telah



berpecah-pecah itu dan disatukan.... Maka angkatan Teungku Muḥammad Sa'ad melanggar orang-orang Siam yang dikepalai oleh Phya Buri Saknuton yang dihimpun di Padang Alor Ganu...Adapun peperangan yang demikian itu berlanjut sampai hingga ka-Haadyai [Haak Yai]... Maka berperanglah antara kedua belah pihak dan ramailah yang mati antara kedua belah pihak... Maka tuan Syaykh 'Abd. al-Ṣamad syahid dalam peperangan itu.... dan setelah 20 hari berperang Tengku 'Abd Sa'ad dan lainnya pun undor balek dan pergi tinggal di Pulau Pinang" [Mohd Arsyad: 49-50].

Mengenai kepulangan 'Abd. al-Ṣamad ke Nusantara terdapat juga dalam karya Mal An Abdullah yang menerangkan bahwa sumber-sumber yang terhubung dengan al-Banjāriy, baik tradisi lisan maupun tertulis mencatat, 'Abd. al-Ṣamad pulang ke Nusantara bersama dengan al-Banjārī, 'Abd. al-Raḥman al-Miṣry dan 'Abd. al-Wahhab al-Bugis. 'Abd. al-Ṣamad berpisah dengan al-Banjārī semasa di Betāwī, ketika al-Banjārī bersama al-Bugis berangkat ke Banjār dan 'Abd. al-Ṣamad hendak menuju Palembang.

Peristiwa kedatangan al-Banjārī di Banjar, kampung halamannya, tercatat akhir tahun 1772 dan semestinya juga tahun adalah tahun kepulangan



pertama kali 'Abd. al-Ṣamad ke Palembang [Abdullah: 46-47]. Selain itu, diterangkan juga oleh Mal An 'Abdullah bahwa kepulangan 'Abd. al-Ṣamad berdasarkan tradisi tutur Palembang. Menurut Kiyai Zayn Syukri, 'Abd. al-Ṣamad diminta mengajar dan selain itu berupaya menunaikan pesan al-Samman mengenai masa depan pernikahannya dengan Masayu Syarifah yang masih berdiam di Palembang.

Mal An Abdullah menerangkan bahwa al-Samman juga pernah meminta 'Abd. al-Ṣamad supaya dapat kembali ke Haramayn bersama isterinya tersebut dan jika isterinya tidak mau ikut dapat menceraikannya [Abdullah: 47]. Mengenai isteri pertama 'Abd al-Ṣamad ketika di Palembang tidak disebutkan dalam *Faydh al-Insāny* hanyasanya menyebutkan bahwa ayahnya menikahkan 'Abd. al-Ṣamad dengan anak perempuan setengah daripada wazir sultan [Fatimah: 25]. Dari keterangan itu Mal An 'Abdullah bersimpulan bahwa namanya Masayu Siti Hawa [Abdullah: 25].

Pada saat 'Abd. al-Ṣamad menetap di Arab dia menikahi seorang perempuan dari Aden [Yaman Selatan] bernama 'Aisyah binti Idrus. Ketika sejarah menerangkan sepanjang perjalanan keilmuan al-Falimbānī sering disebutkan di antara yang paling sering dia kunjungi di antaranya adalah Zabid, Ruaya dan Aden. Hal ini di samping bertujuan dakwah dia juga mengunjungi keluarganya di sana.

Keterangan di atas pernah diterakan pada lembaran awal *Hidayat al-Salikin* jilid III bahwa



perkawinan ini 'Abd. al-Şamad dikarunia dua orang puteri yaitu Faţimah dan Rukiah. Rukiah menikah dengan pemuda asal Palembang yaitu Kgs. H. Muhammad Zein bin Kgs. Syamsuddin, seorang cucu ulama besar Faqih Jalaluddin (w. 1161/1748), sekaligus murid dan khalifah 'Abd. al-Şamad al-Falimbānī. Dari itu diberitakan, sebelum putrinya Rukiah menikah, 'Abd al-Şamad sering pulang ke Palembang termasuk pulang mengantarkan anak perempuannya Rukiah berdiam di lingkungan sanak kerabat di Palembang dan menikahkannya dengan Muhammad Zayn [Abdullah: 47]. Kemudian dalam tradisi lisan Palembang juga diterangkan bahwa setelah Rukiah dikarunia anak, al-Falimbānī sering juga mengunjungi cucunya itu di Palembang [Abdullah: 72].

Selain sering pulang ke Palembang selain bertujuan menjenguk sanak keluarga, al-Falimbānī juga dalam beberapa waktu sempat memberikan pelajaran kepada santri-santri di Palembang. Tidak hanya di Palembang, dalam cerita tutur Terengganu dan Pahang, 'Abd al-Şamad juga diketahui berkali-kali menemui dan mengajar muridnya di wilayah tersebut dan di Faţānī. Bahkan terdapat kisah bahwa di wilayah Faţānī 'Abd. al-Şamad juga memiliki satu orang isteri dan memperoleh anak laki-laki yang diberi nama sama dengan ayahnya yaitu 'Abd al-Raĥman [Abdullah: 72-73].

Diberitakan anak-anak dari isteri Faţānī lahir di Makkah. Menurut versi ini, setelah lahir mereka dikembalikan kepada asal ibunya untuk bekal sebagai



pejuang Faṭānī. Setelah berjuang tahun 1808, tahun 1810 ‘Abd al-Raḥman pergi ke Terengganu dan menetap di kampung Tuan, Kemaman [Abdullah: 73].

Posisi syahid ‘Abd. al-Ṣamad juga diterangkan dalam manuskrip, *al-Urwat al-Wuthqa*. Menurut Mal An ‘Abdullah manuskrip ini merupakan hadiah dari Faṭimah yang ditulis oleh Muḥammad bin Muhammad Yusuf Terengganu [Abdullah: 82].⁵ Pada koleksi PNM nomor MSS 2269, pada ucapan hadiah ia menulis nama ‘Abd al-Ṣamad dengan kata “*li Syaykhina wa usthtadzina wa mauladzima wa maljana al-Syaykh al-‘ālim al-‘allamah al-syahid fi sabil Allāh al-Syaykh ‘Abd al-Ṣamad al-Falimbānī...*” [Abdullah: 82].

Berkaitan dengan ungkapan ini, Benjasmith menyebutkan perjuangan yang dimaksud itu adalah perang Fatānī 1831-1832, setelah perang ini menyusul perang Kedah 1838-1839 [Abdullah: 82]. Berdasarkan keterangan Mal An Abdullah ini dapat ditarik simpulan bahwa ‘Abd al-Ṣamad wafat pada hari Jum‘at 17 Dzulhijjah 1254 bersamaan dengan 1 Ferbuari 1839. Jika benar tahun ini adalah tahun kewafatannya maka hitungan umur al-Falimbānī sekitar 104 tahun menurut kelender Hijriah atau 102 tahun menurut kelender Masehi [Abdullah: 84].

Selain keterangan di atas tentang kepulangan Al-Falimbānī ke tanah air sejak menetap di Haramayn

5 Ulama ini dikenal sangat banyak membuat salinan manuskrip, dan diperkirakan beliau menulis pada masa yang dekat dengan hayat ‘Abd al-Ṣamad, yaitu antara tahun 1235/1819 sampai 1291/1874.



pernah disinggung oleh Michael Laffan dalam karyanya. Dia berpendapat, al-Falimbānī pernah kembali ke tanah air terdapat dalam beberapa waktu lamanya. Selain itu Laffan dalam karya tersebut juga pernah menyinggung tentang kemenonjolan murid–murid Jāwī yang pernah belajar kepada Syaykh Samman di Madinah, di antaranya adalah ‘Abd. al-Ṣamad al-Falimbānī dan Muḥmmad Arsyad al-Banjārī. Menurut Laffan keduanya dianggap memainkan peran krusial dalam mengarahkan istana–istana Melayu pada tulisan–tulisan al-Ghazālī [Laffan, 2015: 31-32]. Selain itu diterangkan juga bahwa kedua ulama ini senantiasa mengikuti tren yang sedang berkembang di Nusantara, termasuk wilayah Palembang sebagai kampung halaman ‘Abd. al-Ṣamad yang pada waktu itu sedang berkembang pesat sebagai pusat cendikiawan abad XVIII [Laffan, 2015: 11].

Menelusuri keragaman sumber sejarah simpulan yang ditarik bahwa besar kemungkinan ‘Abd. al-Ṣamad kembali beberapa kali pulang ke Nusantara dengan maksud mengunjungi murid, sanak keluarga dan menyebarkan ajaran tarekat al-Sammaniyah. Walaupun terdapat banyak perbedaan pendapat tentang kewafatannya, menurut versi ini ada kemungkinan kalau dia syahid di Faṭānī ketika melawan tentara Siam. Karena dikisahkan dia sering pulang, berkunjung Nusantara.

Boleh jadi pada akhir kali melakukan kunjungan ke Nusantara al-Falimbānī mengantarkan anaknya ke negeri Faṭānī untuk berjuang. Kemungkinan lain,



merujuk kepada pendapat Azra bahwa dia wafat di Arabia dan mustahil dia ke medan peperangan melawan Siam mengingat usianya waktu itu sudah mencapai 124 tahun bila dihitung tahun kelahirannya tahun 1704 dan kewafatannya versi *al-Tarikh Salasilah Negeri Kedah* tahun 1828 M. Karena itu Azra berpendapat, ‘Abd. al-Şamad wafat di Arabia. Untuk mendukung pendapat ini dapat dihubungkan Yaman sebagai kampung kedua bagi Al-Falimbānī setelah Palembang atau Faṭānī. Karena itu, tidak juga menutup kemungkinan al-Falimbānī wafat di desa isterinya yaitu Aden, Yaman Selatan.

6. Karya–karya ‘Abd. al-Şamad al-Jāwī al-Falimbānī

Karakter pemikiran ‘Abd. al-Şamad menjadi warisan ilmuwan Islam Melayu yang tak terhingga dan sampai hari ini masih diteruskan oleh murid–muridnya [Fang, 1993: 77; Syamsu As., 1996: 269].⁶ Pada abad XVII, tiga ulama yang menjadi satu kesatuan mata rantai utama di wilayah Melayu–Nusantara yang membawa ajaran neo–Sufism al-Ghazālī adalah berawal dari al-Rāniriy, al-Singkiliy berkembang di kesultanan Aceh dan

6 Menurut keterangan di antara murid –murid Al-Falimbānī yang terkenal ketika beliau menatap di Makkah adalah Syaykh Daud bin ‘Abduallah al-Faṭānī yang menjadi ulama besar di Siam [Thailand]. Dari Kepulauan Nusantara terdapat Syaykh Muḥammad Arsyad al-Banjārī (1710-1812). Muridnya ini kemudian terkenal sebagai ulama yang ahli dalam bidang fiqh, tasawuf, ilmu hisab, dan ilmu falak. Pernah menjadi “Mufti” dalam Pengadilan Agama. Karya tulisnya yang kesohor dan banyak dipelajari oleh umat adalah *Perukunan Melayu* dan kitab *Sabīl al-Muhtadīn*.



al-Maḡassariy lahir di Sulawesi yang memulai karirnya di Banten Jawa Barat. Sedangkan pada abad XVIII, ada beberapa ulama yang membawa pembaruan kembali ke ortodoks Sunni yang berperan penting di Nusantara, antara lain: ‘Abd. al-Ṣamad al-Falimbānī, Muḡammad Muhyi al-Dīn bin Syihab al-Dīn, Muḡammad Arsyad al-Banjārī, Muḡammad Nafis al-Banjārī, ‘Abd. al-Wahhab al-Bugisiy, Dawūd bin ‘Abd Allāh al-Faṭānī.

Dalam sejarahnya, ‘Abd. al-Mun‘im al-Damanhurī mempunyai andil besar dalam dunia karya dan aktualisasi pemikiran al-Falimbānī. Ketika di Makkah al-Falimbānī berhasil menulis karyanya yang pertama *Zuhrat al-Murīd fī Bayān Kalimat Tauḡīd* ke dalam bahasa Melayu. Kitab yang ditulis tahun 1178 H/1765 M. itu merupakan ringkasan dari ceramah yang disampaikan oleh gurunya Ahmad bin ‘Abd. al-Mun‘im al-Damanhuri [seorang Mesir] semasa di Makkah [Loir: v-vi]. Sebuah karya dan sumbangan bagi perkembangan keilmuan Nusantara dalam bidang logika [*manṭiq*] dan teologi [*uṣhūl al-dīn*] [Khamami, dkk., 2004: 142].

Ketika disebutkan sejarah di antara tokoh ulama yang paling menonjol dan berpengaruh dalam tasawuf sunni [al-Rānirī manuskrip Nomor 4209/07. 1437]⁷ dan

7 Al-Rānirī, Syaykh Nuruddin (w. 1658 M.), seorang mufti kesultanan Aceh masa Sultan Iskandar Thani menerangkan bahwa sunni sejati adalah golongan *ahl sunnah wal jama‘ah*, yakni satu golongan dari 72 yang disebutkan oleh hadith Nabi SAW.. Kemudian di antara 72 golongan tersebut terdapat enam golongan yang menyesatkan dan keluar dari sunni sejati di antaranya: *Pertama*, Rafidhah, *kedua*, Kharijiyah, *Ketiga*, Jabariyah, *keempat*, Qadariyah, *kelima*, Jahmiyah, *keenam*, *Murji‘ah*. *Tibyān fī Ma‘rifat al-Adyān*, Museum Aceh dengan



akidah *ahlu sunnah wa al-Jamā'ah* di dunia Melayu, 'Abd. al-Ṣamad al-Falimbānī adalah orangnya. Dia dianggap seorang ulama yang menjadi faktor penentu dalam keberhasilan penyebaran ajaran tasawuf Sunni dan *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah* [Shihab: 71].

Chatib mengutip dari Drewes mengatakan bahwa Al-Falimbānī menghasilkan tujuh karya; dua karya yang telah dicetak empat karya masih berbentuk naskah dan sebuah karya baru hanya dikenal namanya saja. Chatib juga menjelaskan bahwa Al-Falimbānī pernah menyebutkan tulisan lain sehingga semua karya tulisnya berjumlah sebagai berikut [Quzwain: 22]: Annabel menerangkan bahwa dari keseluruhan naskah Al-Falimbānī 90 persen daripadanya berasal dari Aceh dan disalin oleh para terpelajar Aceh semasa di Makkah [<http://blogs.bl.uk> akses 20 Februari 2020].

Zuhrat al-Murīd fī Bayān Kalimat al-Tauḥīd. Kitab Al-Falimbānī ini dikarang dalam bahasa Melayu ketika di Makkah (1178/1764 M.) yang bersumber dari materi kuliah yang disampaikan oleh salah seorang ulama al-Azhar, Mesir yaitu Aḥmad al-Damanhuri. Kitab ini menerangkan tentang *mantiq* dan *uṣūl al-dīn* [Fang, 1993: 77]. Wan Mohd. Shaghir 'Abdullah menemukan tiga manuskrip versi yang dicetak dan diterbitkan pertama sekali pada tahun 1331/1912, yaitu manuskrip terbitan Matba'ah al-Taraqqi al-Majidiyah al-Uthmaniyah Makkah [Abdullah: 86]. Selain itu terdapat di Perpustakaan Nasional Jakarta yang ditulis pada

Nomor 4209/07. 1437 edisi teks lengkap.



tahun 1181 H/1767 M, naskah asli yang berasal dari Aceh juga dapat ditemukan di Universitas Bibliothek Leiden [Quzwain: 22].

Naṣīḥah li al-Muslimīn wa Tadhkirat al-Mu'minīn fī Faḍāil al-Mujahidin fī Sabīlillah wa wa Ahkam al-Jihad fī Sabīlillah Rabb al'Alamin. Risalah ini terdapat dalam koleksi PNM, No MSS 3770. Risalah ditulis di Makkah, selesai pada hari senin 7 Rabi'ul Awwal 1226/1811, setelah kekalahan fatani dalam perlawanan 1808. Menurut Mal An Abdullah naskah PNM ditulis oleh Muḥammad Hasan Lampuyang [Lampeuniyang] Mi'ad, diselesaikan pada hari Ahad 5 Rabi'ul Awwal 1292 (11 April 1875 pukul 11 di Keude Teungku Muda Nyak Husein di negeri Tanjong Seumantok [Abdullah: 90]. Naskah yang dikarang dalam bahasa Arab ini merupakan risalah tentang perang suci dan keutamaan jihad.

Mungkin saja ditulis oleh seorang Aceh ketika perang Aceh melawan Belanda. Dari karya ini pula mengilhami seorang penyair Aceh untuk menulis sebuah syair dan kemudian dibacakan secara luas dalam perjuangan melawan Belanda pada seperempat terakhir abad XIX [Zada, dkk., 2004: 142]. Saat ini naskah dapat ditemukan di Perpustakaan Nasional Jakarta tahun 1181 H/1767 M. Dilihat dari isinya, kitab ini ditulis dalam waktu yang berdekatan dengan pengiriman dua pucuk suratnya ke Jawa Tengah sekitar tahun 1186 H/1772 M. [Quzwain: 23]. Kemudian sebuah naskah asli yang berasal dari Aceh di Universitas Bibliothek Leiden [Quzwain: 22]:



- » *Tuhfah al-Rāghibīn fī Bayān Ḥaqīqah Īmān al-Mu'minīn wa mā Yufsiduh fī Riddah al-Murtaddīn*, sebuah kitab yang berbahasa Melayu yang ditulis pada tahun 1188 H/1774 M. Dalam bentuk manuskrip risalah ini masih terdapat dalam koleksi Perpustakaan Nasional Jakarta, PNM, Perpustakaan Leningrad dan Saint-Petersburg [Rusia dan koleksi KAS] [ʿAbdullah: 88]. Karya ini ditulis atas permintaan Sultan Palembang. Menurut Chatib yang mengutip penjelasan Drewes, pada awal tulisan kitab tersebut, al-Falimbānī mengatakan bahwa ia diminta oleh salah seorang pembesar pada masa itu. Barangkali memang demikianlah yang sebenarnya, karena adalah suatu hal yang aneh jika Sultan Palembang pada masa itu tidak mengenal al-Falimbānī, atau tidak tergerak untuk meminta fatwanya [Quzwain: 24]. Tujuan penulisan untuk membendung pengaruh tasawuf yang menyimpang, yaitu para pengikut Hamzah al-Fanṣūrī yang difatwakan oleh al-Rānirī untuk dihukum mati [Shihab: 71]. Di dalam kitab itu, dijelaskan mengenai perbuatan ‘menyanggar’ [Quzwain: 23]. Selain itu juga mengenai “kaum yang bersufi-sufi diri”, yang antara lain adalah kaum *wujudiyah* yang *mulḥid* [*waḥdat al-wujūd*] seperti yang dijelaskan oleh al-Rānirī dalam abad sebelumnya di Aceh [Quzwain: 24].
- » *Al-ʿUrwat al-Wustqā wa Silsilat al-Waliyī al-Atqa*. Sebuah risalah yang dikarang oleh Al-Falimbānī



dalam bahasa Jāwī berisi kumpulan *awrād* [wirid-wirid] yang diperolehnya dari al-Samman. Risalah ini disebutkan dalam *Hidāyat al-Sālikīn* [Shihab: 71]. Dalam bentuk manuskrip karya ini akan dijumpai di Palembang, koleksi KAS [Abdullah: 88].

- » *Hidāyah al-Sālikīn fī Sulūk Maslak al-Muttaqīn*, sebuah kitab Jāwiy (Melayu) yang penulisannya di Makkah pada Selasa 5 Muharram 1192 H/1778 M. Kitab ini telah dicetak di Makkah pada tahun 1870 M. dan dicetak lagi pada tahun 1885 M. Pada tahun 1895 dicetak di Bombay, di Kairo pada tahun 1922 M. Selanjutnya kitab ini di cetak di Singapura (tanpa tahun) dan di Surabaya pada tahun 1933-1934 M. [Abdullah: 25]. Di Indonesia dan Singapura telah mengalami cetak ulang beberapa kali dan tersebar luas [Shihab: 71]. Risalah ini menurut al-Falimbānī merupakan terjemahan dari kitab *Bidāyah al-Hidāyah* karya al-Ghazālī. Meski demikian, karya yang mulai ditulis pada tahun 1778 M. ini bukan buku terjemahan dalam arti yang sesungguhnya [Khamami Zada, dkk.: 143]. Menurut al-Falimbānī, dalam *Hidāyah al-Sālikīn*, ia membahas beberapa masalah dengan menggunakan bahasa Jawiy dan menambahkan beberapa masalah yang baik-baik yang tidak terdapat dalam kitab *Bidāyah al-Hidāyah*. Susunan bab dan pasal yang terdapat di dalamnya berbeda dengan yang ada di dalam *Bidāyah al-Hidāyah* [Quzwain: 26]. Selain itu al-



Falimbānī juga menambahkan komentar dan keterangannya dari ungkapan dan pernyataan dalam karya-karya Al-Ghazālī lainnya, seperti *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, *Minhāj al-Ābidīn*, dan kitab *al-Arba'in fī Uṣūl al-Dīn* [Shihab: 72]. Di samping itu, di dalam kitab tersebut al-Falimbānī menjelaskan pula tingkatan-tingkatan [*maqāmat*] yang harus dilalui oleh para seorang calon sufi [Zada, dkk.: 143-144]. Manuskrip kitab ini dapat dijumpai di Museum Aceh nomor katalog 07.731, Perpustakaan Tanoh Abee dan koleksi Perpustakaan A. Hasjmy Banda Aceh.

- » *Rātib 'Abd al-Ṣamad al-Falimbāniy*, sebuah kitab kecil yang berbahasa Arab yang memuat bacaan-bacaan zikir, do'a-do'a, dan pujian – pujian kepada Nabi Muhammad SAW. Pada bagian permulaanya, kitab ini menyebut ayat-ayat al-Qurān yang harus dibaca di samping menyerukan beberapa nama Allāh dan rasulNya, yang akhirnya disudahi oleh do'a-do'a. Isi kitab ini, pada dasarnya terdapat persamaan dengan *Ratib Samman* kecuali lirik-lirik tertentu karena 'Abd. al-Ṣamad memberikan sedikit tambahannya. Dua buah kitab ini berada di Perpustakaan Nasional Jakarta. Kitab ini tidak menyebutkan kapan tahun penulisannya, tetapi jika dilihat dari isinya, kitab ini ditulis berdekatan dengan penulisan *Hidāyat al-Salikīn*. [Zada, dkk.: 27]. Manuskrip naskah ini berada dalam koleksi Perpustakaan Nasional Jakarta dan disebut dalam katalog van Ronkel nomor A. 673. Selain



di Perpustakaan Jakarta terdapat juga di Museum Aceh dengan nomor katalog 07.776.

- » *Sayr al-Sālikīn ilā Rabb al-Ālamīn* adalah penjabaran lanjutan pemikiran tasawuf dari kitab *Hidāyat al-Sālikīn*. 'Abd al-Ṣamad membagi para pejalan ruhani ke dalam tiga tingkatan [martabat] yaitu tingkatan pemula yang dikenal dengan *al-mubtadi*, tingkatan kedua yang dikenal dengan *al-mutawassit* dan tingkatan ketiga yang dikenal dengan *al-muntahi*. Masing-masing golongan itu mempunyai bacaan tersendiri yang berbeda satu sama lain. Bagi tingkatan pemula Al-Falimbānī memperkenalkan para murid bacaan tidak kurang dari 56 karya antara lain enam karya al-Ghazālī, dua karya al-Ansari, sembilan karya al-Sya'rani, tiga karya Abd Qadir al-Aidarusi dan masing-masing satu karya dari al-Qusyasyī, al-Kuranī, Taj al-Dīn al-Hindi, al-Singkilī, sekitar 13 karya al-Bakri dan al-Samman [dan murid – murid mereka] mengenai doktrin dan praktik tarekat Khalwatiyah dan tarekat Sammaniyah termasuk dalam daftar ini tiga karya al-Falimbānī, yaitu *Hidāyah al-Sālikīn*, *Sayr al-Sālikīn* dan *al-'Urwat al-Wuthqa* [Abdullah: 55].

Pada tingkatan kedua [menengah] 'Abd al-Ṣamad memperkenalkan para murid yang telah melampaui martabat pertama untuk menggali tasawuf secara lebih dalam melalui 30 bacaan yang kebanyakan karya tersebut bersifat filosofis



dan teologis. Pada daftar ini terdapat *al-Hikam* karya Ibnu 'Ata'illāh yang disarankan bersama penjelasan oleh Muhammad bin Ibrahim bin 'Abbad, Aḥmad al-Marzuqi, Aḥmad bin Ibrahim bin 'Alan dan al-Qusyasyī. Selanjutnya terdapat juga *al-Hikām* karya Raslan al-Dimasyqi, yang kemungkinan sama dengan *Risālat fī al-Tauḥīd* sebab dia menyebut pula penjelasannya yang berjudul *Fath al-Raḥman* oleh al-Anṣary, kitab yang pertama sekali dibacanya pada al-Samman [Abdullah: 55]. 'Abd al-Ṣamad juga memasukkan karya-karya teologis seperti *Yawaqit al-Jawahir* karya al-Sya'rani, *Miftaḥ al-Ma'iyah fī al-Tarīqat al-Naqsyabandiyah* karya al-Nabulasi dan beberapa karya al-Bakri dan al-Samman [Abdullah: 55].

Pada tingkatan ketiga [*muntahi*] Al-Falimbānī memperkenalkan karya – karya yang lebih rumit dan sedikit kontraversial. Pada tingkat ini diperkenalkan 25 karya semisal karya Ibnu 'Arabī termasuk *Fusūl al-Hikām* bersama penjelasannya *al-Jāmiy* oleh al-Nabulasi dan Ali al-Maha'imi, *Mawaqī' al-Nujūm*, *Futuḥāt al-Makkiyyah*. Selanjutnya kitab *al-Insān al-Kāmil* karya al-Jilī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* karya Al-Ghazālī dan beberapa karya yang lain. *Tuhfah al-Mursalāh* karya al-Burhanpuriy beserta penjelasan-penjasannya yang dikarang oleh al-Kuranī dan al-Nabulasi, *Luwāqih al-Anwar al-Qudsiyyah* karya al-Sya'rani, *Mirāt al-Haqāiq* karya al-Syinnawī dan



al-Maslak al-Mukhtar karya al-Kuranī. Selanjutnya Al-Falimbānī memasukkan karya-karya ulama Melayu Nusantara misalnya, *Jawāhir al-Haqāiq* dan *Tanbih al-Ṭullāb fī Maʿrifat al-Malik al-Wahhab* karya Syamsuddin al-Sumatrānī, *Taʿyīd al-Bayān* [*Hasyiyyah* atas *Idhah al-Bayān fī Taḥqīq Masāil al-Aʿyan*] karya al-Singkiliy dan karyanya sendiri *Zad al-Muttaqin* [Abdullah: 56].

Sayr al-Sālikīn terdiri dari empat jilid, mulai ditulis pada tahun 1193 H/1779 M. dan selesai pada tahun 1194/1780 M. [Shihab: 72]. Bagian pertama selesai di Makkah tahun 1194 H/1780 M.; bagian kedua selesai di Tāif tanggal 19 Ramadan 1195 H/1781 M.; bagian ketiga selesai di Makkah tanggal 19 Shafar 1197 H/1783 M. dan bagian keempat selesai di Tāif tanggal 20 Ramadan 1203 H/1788 M. [Quzwain: 27].

Dalam sejarahnya, penerjemahan kitab ini bersifat bebas, disingkat pada beberapa bagian, tetapi ditambah dan dilengkapi pada bagian – bagian lain. Di antara tambahan itu, terdapat suatu daftar tentang karya – karya sufi yang kebanyakan berbahasa Arab [Zada, dkk.: 144]. Kitab ini bagian besarnya merupakan terjemahan dari kitab *Lubāb Ihyāʾ ʿUlūm al-dīn*.

Namun demikian al-Falimbānī memasukkan juga beberapa bagian penting isi dari kitab *Minhāj al-ʿAbidīn*, *al-Arbaʿin fī Ushūl al-Dīn*, *Bidāyah al-Hidāyah* [ketiga kitab ini karya al-Ghazālī], *al-Nafahat al-Ilāhiyyah* karya Muḥammad al-Samman, beberapa kitab karangan ʿAbd.



al-Qadīr al-‘Aydarus [Quzwain: 28]⁸ beberapa kitab *Muṣṭafā al-Bakri* [Quzwain: 28-29]⁹ beberapa kitab karangan ‘Abdullah al-Haddad [Quzwain: 28-29],¹⁰ *al-Sayr wa al-Sulūk*,¹¹ dan beberapa kitab yang ia sebutkan di dalam kitab ini sebelumnya [Quzwain: 27-28]. Selain menggunakan referensi dari beberapa karya al-Ghazāli, Al-Falimbānī memuat ungkapan-ungkapan beberapa sufi terkemuka, seperti Abu Ṭālib al-Makki, al-Qusyayrī, dan Ibnu ‘Aṭa‘illah al-Sakandarī.

Kemudian al-Falimbānī merujuk pemikiran sufi yang beraliran filsafat seperti Syaykh Faḍlullāh al-Burhanfurī, pengarang *al-Tuhfāh al-Mursālah* yang merupakan kesinambungan pemikiran Ibnu Arabī [Shihab: 72]. Kitab *Sayr al-Sālikīn* karya Al-Falimbānī ini berusaha memadukan inti ajaran *waḥdat al-wujūd* Ibnu ‘Arabī [Iskandar, 2001: 153]¹² dengan prinsip-prinsip ajaran al-Ghazālī.

8 Dalam menerangkan literatur tasawuf yang dianjurkannya untuk dibaca oleh orang yang baru belajar tasawuf Al-Falimbānī menyebutkan tiga buah kitab karangan al-‘Aydarus, yaitu: *al-Dar al-Samin*, *al-Zubr al-Basim*, dan *al-Futūḥat al-Qudsiyyah*.

9 Al-Falimbānī menyebutkan tujuh kitab tetapi yang disebutkan judulnya hanya enam, yaitu: *al-Wasiyat al-Jaliyyah*, *Hidāyat al-Abbāb*, *Risālat al-Subbāb*, *Bulūgh al-Marām fī Khalwati Abhis-Syam*, *Nazmul Qiladab*, *al-Manbal al-‘Azib*.

10 Kitab-kitab ‘Abdullah bin Alawi al-Haddad disebutkan oleh Al-Falimbānī lima kitab, yaitu: *al-Nasā‘ih al-Diniyyah*, *Itbāf al-Sa‘id*, *al-Fusūl al-‘Ilmiyyah*, *Risālat al-Mu‘awwanah*, dan *al-Da‘wat al-Tammah*.

11 Kitab ini merupakan karya sufi Syaykh Abdul Qadir al-Jailani [Jilanī].

12 Nama lengkapnya adalah Ibnu ‘Ali Muhyidin al-Hatimy al-Tha‘i al-Andalusiy. Ia dilahirkan di Murcia, Spanyol pada tanggal 11 Ramadhan 560 H bertepatan dengan 28 Juli 1165 M.



Kedua ajaran tokoh sufi tersebut tidak dipandang sebagai dua aliran tasawuf yang berbeda dan tidak mungkin disesuaikan, tetapi sebagai ajaran yang dapat saling melengkapi [Rahim: 95]. Manuskrip kitab ini tersimpan di Museum Aceh, Banda Aceh dengan nomor katalog 07. 731 dan koleksi Perpustakaan A. Hasjmy, Banda Aceh. Selain di Museum Aceh, manuskrip naskah juga dapat ditemukan di Universitas Bibliothek, Leiden, Perpustakaan Nasional [Quzwain: 29].

- » *Zād al-Muttaqīn fī Tauḥīd Rabb al-‘Alamīn*, terbilang karya Al-Falimbānī yang hilang. Kitab ini disebut dalam *Sayr al-Sālikīn* pada dua tempat, *pertama*, pada akhir fasal dua, bab II, bagian ketiga. *Kedua*, dalam bab X, bagian ketiga di akhir penjelasannya mengenai kitab– kitab tasawuf yang menurutnya hanya boleh dibaca oleh orang yang sudah mencapai tempat penghabisan [*muntahī*] [Quzwain: 30]. Kitab ini tampaknya kumpulan hasil pengajian gurunya Syaykh al-Samman ketika di Madinah. Isinya adalah mengenai *wahdat al-wujūd* dan dalam bentuk manuskrip menurut keterangan masih dalam koleksi KAS di Palembang [Shihab: 72].
- » Selain naskah Al-Falimbānī yang diterangkan Chatib berdasarkan informasi yang diperoleh dari Drewes di atas, terdapat sejumlah karya lain dari Al-Falimbānī berdasarkan penelitian yang dilakukan oleh Mal An Abdullah sebagai berikut:
- » Risālah Mi’raj. Ditulis di Makkah, selesai pada



Jum'at 11 Rajab 1181/2 Desember 1767. Naskah ini menerangkan tentang isra' dan mi'raj yang dilalui oleh Rasulullah SAW. dan pengajaran yang diperoleh dari pengajaran itu. Judul ini menurut Wan Mohd. Şaghir Abdullah disebutkan juga dalam kitab *Kifāyat al-Muḥtaj fi al-Isra' wa al-Mi'rāj* karya Syaykh Daud Faṭāniy yang dikarang tahun 1224/1809.

- » *Al-Risālah fī Kaiḥiyat al-Ratib Lailat al-Jumū'at*. Risalah ini berbentuk manuuskrip yang tersimpan dalam koleksi KAS.
- » *Ilmu Tasawuf*. Risalah ini dikarang dalam bahasa Arab, terdapat dalam koleksi PNM. Nomor MSFB (A) 1004, dengan tambahan makna dalam bahasa Jawiy [Abdullah: 91].
- » *Anis al-Muttaqī*. Risalah ini menguraikan tema-tema akhlak yang utama menurut ilmu tasawuf [Abdullah: 91].
- » *Waḥdat al-Wujūd* dan *Sawaṭi' al-Anwar*. *Sawaṭi' al-Anwar* ini dinilai penting oleh *Faydh al-Insāniy* karena di dalamnya menerangkan *ma'rifah* dan *asrār* [Abdullah: 93].
- » *Mulhaq fi Bayān al-Fawāid al-Nafiah fi Jihad fi Sabīl Allāh*. Risalah ini merupakan karya Al-Falimbānī mengenai jihad yang memuat empat faedah. Faedah yang pertama tentang ayat al-Qurān yang jadi 'zimat yang bermanfaat dalam perang *sabīl Allāh*, dan peliharaan yang menegahkan dari kejahatan



orang kafir; faedah yang kedua tentang do'a yang manfa'at di dalam perang *sabīl Allāh*; faedah yang ketiga tentang do'a yang membinasakan bagi segala seteru dan bagi sejahtera dari kejahatan seteru; faedah yang keempat tentang do'a untuk membinasakan seteru dan segala kafir, dan bagi sejahtera dari kejahatan mereka itu [Abdullah: 91].





Pengaruh Pemikiran

*Al-Ghazālī &
Abd Al-Ṣamad Al-Jāwī
Al-Falimbānī*

dalam Masyarakat Melayu Islam



1. Dinamika Islam Melayu

Al-Ghazālī dan al-Falimbānī sama-sama mempunyai kontribusi penting dalam dinamika pemikiran Islam di dunia Melayu Islam. Sejak abad XIV hingga abad XVIII, para sufi semisal Hamzah al-Fanṣūrī, Syamsuddin al-Sumatrānī, al-Singkilī, Jalāl al-Dīn al-Tarūsānī, al-Makasārī, Muḥammad Nafis al-Banjārī, ‘Abd al-Ṣamad Al-Falimbānī dan lainnya, telah memainkan peran signifikan dalam pengembangan khazanah intelektualitas keislaman Melayu. Sekitar abad itu para ulama telah mengarang kitab-kitab dalam bahasa Jāwī maupun Arab. Banyak karya yang dilahirkan umumnya menerangkan tentang fikih, tasawuf, *ushūl al-Dīn*, hukum



pidana, hukum acara pidana, hukum perdata, ilmu tafsir, ilmu bahasa Arab, ilmu perbintangan dan lainnya.

Selain mengarang sejumlah kitab yang berbahasa Arab juga telah dilakukan alih bahasa kitab-kitab Arab ke dalam Jāwī, misalnya *Sayr al-Sālikīn* dan *Hidāyat al-Sālikīn* karya al-Falimbānī. Kitab ini telah dicetak di banyak tempat: Makkah (1306/1888), Kairo (1309/1893 dan 1372/1953) kemudian dicetak berkali-kali di Singapura, Malaysia dan Indonesia [Abdullah: 53].

Kedua kitab itu hingga hari ini masih menjadi bahan bacaan masyarakat Melayu Islam Asia Tenggara semisal Malaysia, Indonesia, Filipina Selatan, Brunai, Malaysia, Thailand Selatan [Faṭānī] dan Singapura. Sultan-sultan Melayu sepanjang sejarah sangat menghormati ulama sehingga posisi mereka sering bersanding di samping sultan. Tidak sebatas itu bahkan sultan-sultan memberi penghormatan kepada ulama setelah mereka wafat. Ini dapat dibuktikan dimana posisi makam-makam para sultan Palembang di sampingnya terlihat makam ulama-ulama beserta permaisuri [Gadjannata: 212].

Dalam kaitan dengan pemikiran fikih tentunya setiap generasi memiliki corak yang berbeda. Umumnya para ulama Melayu Islam sebelum al-Falimbānī menerangkan persoalan fikih berdiri sendiri, ini dapat dilihat dari model kitab *al-Umm* dan kitab fikih lainnya. Akan tetapi, pada masa al-Ghazālī muncul kajian fikih yang berbeda dengan sebelumnya, yaitu memadukan



antara fikih dan tasawuf. Pendekatan seperti ini diikuti oleh sejumlah ulama dunia termasuk al-Falimbānī. Ulama ini tercatat sebagai pembela paling brilian dari pemikiran fikih-tasawuf al-Ghazālī.

Azra dalam bukunya, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* memberikan beberapa alasan tentang transmisi dan penyebaran gagasan pembaharuan Islam, khususnya menjelang ekspansi kekuasaan Eropa pada abad XVII dan XVIII, yaitu, 1) sejarah sosial-intelektual Islam pada periode ini sangat sedikit dikaji, kebanyakan perhatian diberikan kepada sejarah politik Muslim, 2) sumber dinamika Islam jaringan ulama pada abad XVII dan XVIII berpusat pada di Makkah dan Madinah, 3) karena berhubungan dengan perjalanan Islam ke Nusantara, 4) adanya kekeliruan asumsi yang menyebutkan bahwa hubungan Islam di Nusantara dan Timur Tengah lebih bersifat politis daripada keagamaan dan keilmuan, 5) belum adanya kajian komprehensif terhadap jaringan ulama Timur Tengah dan Nusantara dalam aspek sumber-sumber pemikiran mereka telah mempengaruhi perjalanan historis Islam di Nusantara [Azra: 15-16].

Pada awal abad kesepuluh Islam masuk ke Palembang. Islam mulai berkembang pesat saat kejatuhan Sriwijaya dan bangkitnya Kesultanan Palembang pada awal abad XVII. Para sultan Palembang memiliki minat dan usaha terhadap agama dan mereka mendorong tumbuhnya pengetahuan dan keilmuan Islam. Para



migran Arab terutama Haḍramawt datang ke Palembang untuk tujuan dagang di samping mengajarkan tentang Islam. Istana kesultanan waktu itu menjadi pusat perhatian para pendatang dalam mengembangkan ilmu pengetahuan agama. Pada akhirnya, wilayah ini menjadi salah satu pusat peradaban Islam terbesar, setelah Aceh, dengan sejumlah peninggalan karya keislaman dari para ulama [Azra: 15-16].

Keterangan di atas diperkuat oleh beberapa sumber sejarah, salah satunya seperti terdapat dalam keterangan Azra. Dia menulis sebagian ulama Palembang dikenal melalui karya-karya yang disimpan di istana, seperti Syihab al-Dīn, Kemas Fakhr al-Dīn, Muḥammad Muhyi al-Dīn dan Kemas Muḥammad. Kebanyakan karya mereka, membahas tentang mistisme dan teologi. Ajaran yang diperkenalkan oleh para ulama ini bersifat neo-sufism yang merujuk kepada ajaran al-Junaid, al-Qusyayri dan al-Ghazālī. Salah seorang ulama Palembang yang paling menonjol pada masa itu adalah ‘Abd al-Ṣamad al-Falimbāniy [Azra: 244].

Azra menerangkan, al-Falimbānī memantapkan karirnya di Haramayn dan tidak kembali ke Nusantara. Di Haramayn al-Falimbānī satu komunitas dengan ulama Jāwiy lainnya. Sehingga beliau tetap tanggap dengan perkembangan sosio-religius dan politik di Nusantara. Di antara guru al-Falimbānī yang menjadi tokoh utama jaringan ulama abad XVIII adalah Ibrahim al-Ra’is. Guru lainnya adalah Muḥammad Murād, Muḥammad al-Jawhari dan Aṭa’illah al-Azharī [Azra: 245]



Al-Falimbānī penganut tarekat Sammaniyah [Azra: 247]. Ini dapat dilihat dari pembelaannya terhadap tarekat ini melalui sebuah kitab yang dikarangnya yaitu, *Hidāyat al-Sālikīn*. Kitab ini menerangkan tentang adab-adab tarekat yang berdasarkan ajaran Syaykh Muḥammad Samman. Selain kitab ini al-Falimbānī juga mengarang sebuah kitab yang menerangkan tentang tarekat Sammaniyah secara lebih khusus, yaitu *al-'Urwat al-Wuthqa wa Silsilat, Uli al-Ittiqā*. Di dalam kitab ini ia menerangkan tentang teknik pelaksanaann wirid-wirid yang harus dibaca pada waktu-waktu tertentu serta ratib menurut 'Abd. al-Ṣamad atau zikir-zikir berdasarkan tarekat Sammaniyah [Abdullah, 2016: 587]. Namun, sebelum seorang calon sufi masuk ke dalam tarekat ini terlebih dahulu ia melewati beberapa langkah berikut: Bai'at, suluk, pengijazahan, syukuran dan mahar, serta zikir [Azra: 245].

2. Al-Falimbānī Ulama Penting Melayu

Al-Falimbānī ulama penting [dalam jaringan ulama tasawuf] di XVIII [Azra: 10-31]. Dalam karya-karyanya al-Falimbānī tidak hanya menyebarkan ajaran neo-sufism tetapi juga menghimbau kaum muslimin untuk jihad melawan kafir Eropa [Azra: 250]. Karena itu, ulama ini dipandang tidak hanya ahli tasawuf tetapi dia seorang mujahid dan arsitek jihad. Demikian juga tentang gelar kesufiannya tidak diragukan. Beliau termasuk salah seorang pembawa pemikiran *Hujjat*



al-Islām Imam al-Ghazālī dan termasuk ulama yang memperkenalkan tarekat Sammaniyah di bumi Melayu. Tarekat yang diperkenalnya tersebar luas sehingga berimplikasi terhadap perilaku masyarakat Melayu dalam praktik ibadah [Yani: Jurnal.radenfatah.ac.id, 2020].

‘Abd. al-Ṣamad al-Falimbānī dikenal sebagai ulama tasawuf melalui dua karyanya *Hidāyat al-Sālikīn* dan *Sayr al-Sālikīn* yang keduanya merupakan alih bahasa dari karya Imam al-Ghazālī *Lubāb Ihyā’ Ulūm al-Dīn* dan *Bidāyah al-Hidāyah*. ‘Abd al-Ṣamad al-Falimbānī berhasil menyesuaikan metafisika-tasawuf Ibnu ‘Arabī dengan prinsip Imam al-Ghazālī. Menurut Azra, nama beliau cukup populer dan disegani di Timur Tengah. Hal ini dibuktikan dengan masuknya nama ‘Abd al-Ṣamad al-Falimbānī dalam kamus-kamus biografi Arab [Azra: 113].

Al-Falimbānī berperan aktif dalam memecahkan dua persoalan pokok yang saat itu dihadapi bangsa dan tanah airnya, baik di kesultanan Palembang maupun di kepulauan Nusantara pada umumnya, yaitu menyangkut dakwah Islamiyah dan kolonialisme Barat. Mengenai dakwah Islam, ia menulis selain dua kitab tersebut di atas, yang menggabungkan mistisisme dengan syari‘at, ia juga menulis *Tuhfah al-Raghibīn fī Bayān Haqīqat Iman al-Mukmīn wa Ma Yafsiduhu fī Riddah al-Murtadīn* (1188).

Kitab di atas, menurut pengarang, ditulis untuk mengingatkan pembaca supaya tidak tersesat oleh



berbagai paham yang menyimpang dari Islam seperti ajaran tasawuf yang mengabaikan syari'at, tradisi menyanggar [memberi sesajen] dan paham *wujudiyah mulhid* yang sedang marak pada waktu itu. Drewes menyimpulkan bahwa kitab ini ditulis atas permintaan sultan Palembang, Najmuddin, atau putranya Bahauddin karena di awal kitab itu ia memang menyebutkan bahwa ia diminta seorang pembesar pada waktu itu untuk menulis kitab tersebut dan keterangan ini pernah diterangkan sebelumnya.

Tarekat ini pada mulanya berkembang di Aceh pada abad XVI. Namun kurang begitu jelas bagaimana penyebaran tarekat ini di Aceh. Tampaknya, hal ini didasarkan pada konsep tasawuf *waḥdat al-wujūd* yang telah berkembang di Aceh pada masa itu. Karena hal ini dikaitkan dengan tokoh pendiri tarekat Sammaniyah yang menganut paham tersebut [Mulyati, 2004: 192].

Al-Falimbānī juga belajar *suluk* kepada Syaykh tersebut bersama-sama dengan Syaykh Muḥammad Arsyad al-Banjāri yang merupakan salah satu anggota dari “empat serangkai” dari Nusantara yang belajar di Makkah, kemudian di Madinah, pada tahun 1772 M. pulang menuju daerahnya masing-masing kecuali al-Falimbānī yang tidak pulang lagi ke Palembang [Quzwain: 20-21]. Ia lebih memilih untuk menetap dan menghabiskan seluruh umurnya di tanah suci Makkah dan Madinah, di kedua kota inilah, Al-Falimbānī terus berburu ilmu dan berkarya [Khamami Zada, dkk.: 140].

Hampir lima tahun belajar dan mengabdikan bersama



al-Sammani, al-Falimbānī belum merasa puas atas ilmu yang ia peroleh. Kemudian Syaykh Muhammad al-Samman al-Madānī menganjurkannya untuk belajar kepada Syaykh ‘Abd al-Raḥman bin ‘Abd al-‘Aziz al-Maghribī [Khamami Zada, dkk.: 140]. Pada ulama ini al-Falimbānī belajar tentang tasawuf dan filsafat. Kitab – kitab yang diajarkan kepadanya semisal *al-Tuhfāh al-Mursālah ilā Rūh al-Nabī* karya Syaykh Faḍhullāh al-Burhanfurī al-Hindī. Mengenai popularitas kitab tasawuf ini di kalangan masyarakat sufi Melayu seperti digambarkan oleh Drewes, “sesungguhnya kitab ini sangat populer di kalangan masyarakat sufi Indonesia dan merupakan referensi bagi kaum sufi sejak dasawarsa pertama abad XVII” [Shihab: 70].

Selain dua ulama di atas, masih banyak lagi nama-nama besar yang tercatat sebagai guru al-Falimbānī antara lain: Muhammad bin Sulayman al-Kūrdī [Van Bruinessen: 100]. Ibrahim al-Rais, Muḥammad Murad, Muḥammad al-Jauhari, ‘Aṭa’illah bin Maṣry, dan Aḥmad bin ‘Abd. al-Mun‘im al-Damanhurī, seorang ulama besar dari al-Azhar, Mesir [Khamami, dkk.: 141]. Al-Falimbānī sejak usia dini berada dalam lingkungan tasawuf. Hal ini menjadi salah satu sebab dirinya ketika usia dewasa ia sangat antusias terhadap ajaran tasawuf [Shihab: 70]. Di tambah lagi dengan adanya perdebatan, polemik, serta pergulatan pemikiran yang terus memanas antara penganut al-Fanṣūrī dengan al-Rānirīsehingga ikut mewarnai dan mengiringi pertumbuhan intelektual al-Falimbānī [Khamami, dkk.: 140].



Di sisi lain kecenderungan al-Falimbānī terhadap tasawuf disebabkan paruh pertama dari abad XVIII, tasawuf menjadi pelajaran agama yang paling disenangi di Palembang, sehingga di antara orang – orang Islam di sana disibukkan oleh tasawuf falsafi [Quzwain: 19]. Sementara waktu itu sedang gencarnya menuduh sesat terhadap tasawuf falsafi yang dikembangkan oleh Ibnu ‘Arabī dan al-Fanṣūrī. Pada tahun 1764 M. ia menulis kitabnya yang pertama, tentang ilmu tauhid yaitu *Zuḥrat al-Murīd fī Bayān Kalimat al-Tauḥīd* yang berisi tentang ringkasan kuliah–kuliah tauhid yang diberikan di Masjid al-Ḥarām oleh Aḥmad ibn ‘Abd. al-Mun’im al-Damanhuri dari Mesir. Pada tahun 1765 M. ia menulis *Naṣīhat al-Muslimīn wa Tadḥkirah al-Mu’minīn fī Faḍāil al-Jihād fī Sabilillah wa Karāmah al-Mujāhidīn fī Sabilillāh* yang mengilhami orang-orang Aceh melawan Belanda.

3. Al-Falimbānī Pencinta Ilmu dan Tanah Air

Pada tahun 1774 M. atas permintaan Sultan Najmuddin untuk menulis mengenai hakikat iman dan hal–hal dapat merusaknya. Untuk memenuhi permintaan itu ia menulis *Tuḥfah al-Rāghibīn fī Bayān Ḥaqīqah Īmān al-Mu’minīn wa mā Yufsiduh fī Riddah al-Murtaddīn* [Mulyati, 2006: 106-107]. Meskipun mendalami tasawuf, tidak berarti al-Falimbānī tidak kritis. Beliau dikatakan kerap mengkritik kalangan yang mempraktikkan tasawuf secara berlebihan. Melalui karyanya beliau mengingatkan bahaya kesesatan yang diakibatkan oleh beberapa aliran tasawuf. Untuk itu al-Falimbānī menulis



intisari dua kitab karangan ulama dan ahli falsafah abad pertengahan, Imam al-Ghazālī [Tim Penyusun Ensiklopedi Islam, 1997: 25] yaitu *Bidāyah al-Hidāyah* [awal bagi suatu hidayah]. Kitab ini ia terjemahkan pada awal tahun 1778 M. ke dalam bahasa Melayu dengan menambahkan di dalamnya soal-soal yang dianggapnya sangat perlu diketahui oleh setiap Muslim. Selain itu ia juga menerjemahkan kitab *Lubāb Ihyā' Ulūm al-Dīn* [ringkasan *Ihyā' Ulūm al-Dīn*] dengan judul *Sayr al-Sālikīn* yang ia selesaikan pada tahun 1788 H. [Quzwain, 1985: 18]. *Hidāyah* mengandung uraian berzikir, sedang dalam *Sayr al-Sālikīn* memberikan informasi menarik tentang lingkungan intelektual Syaykh Samman, kitab-kitab yang dipelajarinya dan ulama-ulama yang dekat dengan Samman [Van Bruinessen, 2015: 378].

Al-Falimbānī memang terkenal sebagai tokoh tasawuf tetapi dia juga telah mendalami ilmu-ilmu lainnya. Melihat dari guru-gurunya, pendidikannya bisa dikatakan dia memiliki pengetahuan agama yang amat luas dan sempurna. Dari beberapa catatan yang pernah disebutkan menandakan ia telah mempelajari ilmu seperti hadith, fikih, tafsir, dan juga tasawuf. Seorang ulama dari Yaman yang pernah berguru kepadanya ketika mengunjungi negeri itu, menyebut beberapa gurunya dan ternyata mereka itu ulama fikih. Sumber lain menyebutkan bahwa ia telah mengajar ilmu fikih di Makkah, terutama kepada jama'ah "jawah" orang Nusantara lainnya yang berada di tanah Arab pada zaman itu [Van Bruinessen, 2015: 63].



Pada tahun 1787 M, al-Falimbānī melakukan perjalanan ke Zabid¹³ untuk mengajar murid-murid setempat, terutama dari keluarga Aḥdal dan al-Mizjaji. Salah seorang muridnya di Zabid adalah Wajih al-Dīn al-Aḥdal merupakan seorang *muḥaddith* yang kemudian menduduki jabatan sebagai mufti Zabid. Ia menganggap al-Falimbānī sebagai gurunya yang paling penting. Karena itulah, ia memasukkan riwayat hidup al-Falimbānī dalam kamus biografinya, *al-Nāfis al-Yamāni wa al-Rūh al-Rayhāni* [Khamami, dkk.: 2004: 142].

Pada tahun 1787 M, al-Falimbānī pergi ke Zabid untuk mengajar murid-murid setempat, terutama dari keluarga Ahdal dan al-Mizjaji. Salah seorang muridnya di Zabid adalah Wajih al-Din al-Ahdal merupakan seorang muḥaddith yang kemudian menduduki jabatan sebagai mufti Zabid. Ia menganggap al-Falimbānī sebagai gurunya yang paling penting. Karena itulah, ia memasukkan riwayat hidup Al-Falimbānī dalam kamus biografinya yang berjudul *al-Nāfis al-Yamāni wa al-Rūh al-Raihāni* [Khamami, dkk.:142].

Al-Falimbānī, seperti diterangkan sebelumnya adalah ulama Melayu yang tidak hanya mumpuni dalam bidang tasawuf dan kalam, tetapi juga sangat menguasai fikih. Kemahiran fikih dapat dilihat dari kemampuan memadukan fikih dan sufi. Harmonisasi kedua ilmu telah mengubah wajah budaya dan masyarakat Melayu

13 Kota ini adalah bagian dari negara Yaman, kata “Zabid” berasal dari nama sebuah lembah yang diambil dari nama sebuah kabilah [Zabid]. Dahulu kala kota ini bernama Negeri Hushaib [Ardh al-Hushaib] nisbah kepada al-Hushaib bin ‘Abd Syams.



Islam ke arah kedewasaan berfikir dalam memaknai agama. Selain itu, kehadiran al-Falimbānī di dunia Melayu dipandang sebagai sumber inspiratif, memiliki kekuatan spiritual yang mampu mengukuhkan posisi manusia sebagai *insān kamīl*. Tidak hanya itu, tarekat yang diperkenalkan pun menjadi sarana perekat antaragama, sosio-kultural maupun sosio-politik bagi kesultanan Palembang maupun kesultanan lain di Nusantara.

Adapun dalam kaitan dengan dunia tasawuf, Marwati Djoened Poesponegoro [*et al.*] menerangkan bahwa ilmu ini termasuk kategori yang berfungsi dan membentuk kehidupan sosial bangsa Indonesia yang meninggalkan bukti yang jelas pada tulisan – tulisan abad XIII dan XVIII [Khamami, dkk.: 191]. Kesultanan Aceh Darussalam di masa kepemimpinan Sultan Iskandar Muda dapat dijadikan contoh. Sultan ini seorang pecinta tasawuf maka tidak heran ketika sultan menjadi pelindung terhadap para sufi di masanya. Sultan Iskandar Muda pernah hidup berdampingan [1607-1636] dengan Syamsuddin al-Sumatrānī [w. 1039/1630]. Ulama ini adalah *mufti* besar Kesultanan Aceh Darussalam penerus generasi al-Fanṣūrī.

Selain masa kesultanan Aceh, ajaran sufi juga menjadi mitra kesultanan. Demikian juga pada masa sebelum keruntuhan kesultanan Palembang 1821 M. tasawuf menjadi bagian penting dari istana yang dilindungi. Misalnya, istana Palembang yang terkenal sangat melindungi tarekat Sammaniyah. Sebagai bukti,



sultan Palembang selain menghidupkan ulama sufi, juga memberikan dukungan terhadap pengembangan ajaran sufi.

Kitab *al-'Urwat al-Wuthqā* karya Syaykh 'Abd al-Şamad, beserta *Sayr al-Sālikīn* dan *Hidāyat al-Sālikīn* merupakan kitab ajaran sufi terpendang yang paling dipedomani oleh masyarakat Islam di Palembang pada masa al-Falimbāniy. Seterusnya, kitab ini semakin masyhur bagi komunitas Muslim Melayu hingga hari ini. Dari itulah terbukti bahwa kontribusi tasawuf dalam pengembangan pemikiran keislaman di negeri Melayu Islam sangatlah besar. Tidak hanya memberi pengaruh dalam persoalan sosio-kultural, tetapi juga masuk ke ranah politik dan kekuasaan. Berdasarkan hal ini menunjukkan bahwa paham tasawuf Sammaniyah yang diperkenalkan ke istana kesultanan Palembang oleh al-Falimbānī mendapat respon yang baik seperti dideskripsikan sebelumnya.

'Abd al-Şamad al-Falimbānī dikenal pula sebagai ulama Melayu pembela ulung pemikiran tasawuf al-Ghazālī. Bukti ini dapat dirujuk dua kitab besar al-Ghazālī seperti pernah diterangkan. Atas peran inilah, ketokohan al-Falimbānī dalam sejarah perkembangan tasawuf Melayu disebut sebagai Bapak tasawuf abad XVIII dan pembela ajaran neo-sufisme al-Ghazālī.

Dilihat dari sisi kesungguhan dan kecerdasan intelektualitasnya, al-Falimbānī melampaui ulama yang hidup semasa dengannya. Dia juga melampaui ulama-ulama sebelumnya dalam kaitan dengan penempatan



al-Ghazālī sebagai pijakan dasar dalam melahirkan pemikiran fikih, tasawuf maupun kalam. Keluasan pemikiran juga dapat diukur ketika al-Falimbānī mengintegrasikan dua pemikiran sufi. Dalam karya *Sayr al-Sālikīn*, al-Falimbānī menyebutkan, dua karya Syamsuddin sebagai bacaan yang berguna bagi yang sudah mencapai martabat *al-muntahi* dalam tasawuf [Van Bruinessen: 2015: 382].

Kemampuan dalam pengharmonisasian terhadap fikih sufistik [sunni] dan jalan pemikiran tasawuf falsafi [Ibnu ‘Arabī], seperti diterangkan di atas, menandakan tasawuf amali yang dibangun al-Falimbānī memungkinkan telah menyerap jalan pemikiran al-Ghazālī dan Ibnu ‘Arabī. Pandangan ini hakikatnya akan memperkuat tradisi keilmuan al-Falimbānī dari tasawuf falsafi Ibnu ‘Arabī [‘Abdullāh: 2015:100]. Indikator ini dapat diukur dimana tasawuf amali yang diperkenalkan oleh al-Falimbānī telah mendapat tempat yang menggembirakan dalam masyarakat Melayu Islam [al-Falimbānī: 2-3].

Sebelumnya pernah dikemukakan bahwa pada awal pembahasan kitab *Sayr al-Sālikīn*, al-Falimbānī menerangkan tentang akidah; setiap individu yang akil baligh wajib mengetahui tentang kesucian Dzat; sifat dan *af’āl* Allāh Ta’āla. Dhat Allāh adalah *wajib al-wujūd* yang memiliki segala sifat kesempurnaan dan suci dari segala kekurangan. Prinsip dasar ilmu ketauhidan hakikatnya tersebut dalam konsep tauhid al-Ghazālī yaitu, *al-Tanzīh*, *al-Hayah*, *al-Qudrah*, *al-‘Ilm*, *al-Irādah*,



al-Sam', al-Basar, al-Kalam dan *al-Af'al*.

Al-Ghazālī mengategorikan sifat-sifat tersebut, selain topik *al-Af'al* menjadi empat bagian: **Pertama. Sifat Salbiyyah.** Sifat ini wajib dipercayai oleh umat Islam, seperti yang disebut oleh al-Ghazālī, yaitu Allāh SWT. sebagai Tuhan Yang Maha Esa; Tuhan yang tiada persamaan denganNya; Tuhan yang dikehendaki oleh semua hambaNya yang tidak ada bagiNya lawan, Tuhan yang bersifat *qadim* yang tiada awal dan Tuhan yang bersifat *Abadi* yang tiada akhir.

Kedua. Sifat Tanzih. Menurut al-Ghazālī, sifat ini wajib dipercayai oleh umat Islam, yaitu Allāh bukanlah *jisim* yang dibentuk; bukanlah *jawhar* yang dapat di-*had*-kan dan ditentukan; Tuhan yang tiada persamaan dengan sesuatu yang baharu; Tuhan yang tidak terikat dengan tempat dan waktu. Kemudian al-Falimbānī menjelaskan bahwa Allāh SWT. tidak diliputi oleh arah kanan, kiri, depan, belakang, atas dan bawah [Al-Subki: 1413 H.].

Ketiga. Sifat Wujudiyah atau *Sifat Ma'āni*. Sifat yang dikaitkan dengan kategori ini disebut pula dengan tujuh sifat, yaitu *al-Hayyah, al-Qudrah, al-'Ilm, al-Irādah, al-Sam', al-Başar* dan *al-Kalam*. Dalam memahami sifat-sifat ini, al-Falimbānī juga mengutip pandangan al-Ghazālī. Misalnya, pandangan al-Ghazālī bahwa Allāh SWT. memiliki sifat *al-mulk, al-malakut, al-'izzah* dan *al-jabarut*.

Menurut al-Falimbānī, sifat *al-mulk* diuraikan dengan maksud alam yang dapat dilihat dan dirasai



oleh panca indera yang lima. Sifat *al-malakut* memiliki arti bahwa alam ghaib yang tidak dapat ditanggapi dengan pancaindera yang lima. Sementara sifat *al-'izzah* bermakna bahwa sifat kemuliaan dan kesempurnaan yang tidak terhingga. Sedangkan *al-jabarut* adalah sifat yang merujuk pada nama-nama dan sifat-sifat Allah SWT..

Keempat. *Sifat Thubutiyyah* atau *Sifat Ma'nawiyyah*. Sifat ini berkaitan erat dengan sifat *Ma'āni* dalam kategori sifat *Wujudiyah*. Contoh, Allāh SWT. adalah Maha Hidup [*hayyan*] dengan sifat *al-Ḥayah*; Maha Mengetahui [*'aliman*] dengan sifat *al-'ilm*; Maha berkehendak [*muridan*] dengan sifat *al-irādah* dan seumpamanya. Al-Falimbānī menjelaskan bahwa pandangan al-Ghazālī ini berbeda dengan pendapat Mu'tazilah yang menyatakan bahwa Allāh SWT. melihat dengan DhatNya yang menyebabkan mereka keluar dari golongan *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*.

Adapun kaitan dengan topik *af'āl* Allah SWT., al-Falimbānī menyatakan bahwa *af'āl* Allāh SWT. berkaitan erat dengan sifat yang harus bagi Allāh SWT.. Dalam arti yang lain, Allāh SWT. dapat melakukan segala sesuatu yang mungkin dan juga dapat pula tidak menjadikannya. al-Falimbānī juga memasukkan dua ayat al-Qurān untuk menjelaskan pandangan al-Ghazālī [al-Falimbānī: 76-72]. yaitu “Yang berkuasa melakukan segala yang dikehendaki-Nya” [QS. Al-Burūj (85):16] dan “Dia tidak boleh ditanya tentang apa yang Dia lakukan, sedang merekalah yang akan ditanya kelak” [QS. Al-Anbiyā'



(21):23].

Menurut al-Falimbānī, kitab yang ditulisnya yaitu *Sayr al-Sālikīn* telah memadai dalam memenuhi kewajiban bagi yang melaksanakan yang *farḍu ‘ain*. Selain kitab *Mukhtaṣar Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn* atau *Lubāb Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn* ini, al-Falimbānī menyebutkan bahwa ilmu yang bermanfaat dapat juga dipenuhi melalui kitab *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, *al-Arba‘in fī Usūl al-Dīn*, *Bidāyah al-Hidāyah* dan *Hidāyah al-Sālikīn* terjemahan *Bidāyat al-Hidāyah*. Hal ini menunjukkan pemikiran al-Ghazālī, terutama melalui karya agungnya, *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, telah memengaruhi pemikiran al-Falimbānī melalui kitab yang dikarangnya dalam tulisan Jāwiy, *Sayr al-Sālikīn* [al-Falimbānī: 72-76].

Dari sisi hubungan dan koneksi ilmiah, al-Falimbānī dikenal sebagai ulama Melayu yang paling menonjol dalam jaringan ulama abad XVIII. Peran pentingnya, bukan hanya dipandang dari sudut perkembangan Islam di dunia Melayu atau keterlibatannya dalam jaringan ulama, tetapi lebih penting lagi adalah karena tulisan–tulisan yang dibaca secara luas di wilayah Melayu Islam.

Dalam karya–karya al-Falimbānī mengindikasikan tidak hanya penyambung ajaran para tokoh neo–sufisme, tetapi juga menghimbau kaum Muslimin untuk melancarkan jihad dalam melawan bangsa Eropa, terutama Belanda yang terus menggiatkan usaha mereka menundukkan entitas politik Muslim di Nusantara. Bahkan, seperti pernah disebutkan sebelumnya, *Hikayat*



Prang Sabi [HPS] yang ditulis oleh Teungku Chik Ditiro [Aceh] bersumber dari salah satu karya al-Falimbānī, yaitu *Naṣīhah al-Muslimīn wa Taẓkirah al-Mu'min fī Fadhā'il Jihād fī Sabilillāh*.

'Abd. al-Ṣamad memiliki hubungan dengan ulama fikih sezaman dengannya. Keterangan ini akan ditemukan dalam isnad yang diterbitkan oleh Syaykh Yasin Padang [Muḥammad Yasin bin Muhammad Isa al-Fadānī], *mudīr Madrasah Dār al-'Ulūm* di Makkah [Bruinessen, 2015: 379]. Semasa Syaykh Muhammad Yasin al-Fadānī menjadi mudīr Madrasah Dāl al-'Ulūm ini tidak sedikit kaum pelajar dari tanah Melayu datang ke sana.

Di tempat ini mereka menjalin *silaturrahim* antarsesama Melayu sambil mempejari ilmu-ilmu keislaman. Salah seorang ulama yang berkumpul dalam jama'ah Melayu semasa al-Fadāniy adalah Syaykh 'Abd al-Qadir al-Mandayli (1910-1965) [<http://juli.sttbandung.web.id: 2020>].¹⁴ Bahkan Ramli Awang menerangkan al-Mandayli semasa di Makkah pernah berguru secara langsung kepada Muḥammad Yasin bin Muhammad Isā al-Fadānī [<http://juli.sttbandung.web.id: 2020>].

14 Istilah al-Mandayli di atas adalah Mandailing Natal. Sebelumnya wilayah ini merupakan wilayah Tapanuli Selatan [Sumatera Utara]. Ramli Awang menerangkan bahwa ada dua nama Syaykh 'Abd al-Qadir asal Mandailing yang terkenal, satu terkenal di Makkah dan satunya lagi terkenal di dunia Melayu. Yang lebih senior dan terkenal di Makkah adalah Syaykh 'Abd al-Qadir bin Ṣabir al-Mandili, kelahiran Huta Siantar, Panyabungan Kota. Sedangkan Syaykh 'Abd. al-Qadir bin 'Abd. al-Muṭallib lebih dikenal di Melayu sebelumnya, kemudian pada tahun 1936 pergi ke Makkah untuk menuntut ilmu.



Banyak isnad Syaykh Yasin untuk kitab fikih melalui al-Falimbānī. Martin menerangkan bahwa *isnad* Syaykh Yasin ini memberikan kesan bahwa di Makkah dan di Madinah, al-Falimbānī tetap berada dalam lingkungan orang Palembang [Jāwī]. Dalam hal ini, sejumlah kitab fikih dipelajari oleh Hasanuddin bin Ja'far al-Falimbānī, saudaranya Tayyib bin Ja'far dan atau putranya Šāliḥ bin Hasanuddin al-Falimbānī [Van Bruinessen: 379].

Murid-murid al-Falimbānī menurut *isnad* adalah Muḥammad bin Kanan al-Falimbānī, Muhammad Arsyad al-Banjārī [murid tidak langsung] Salim bin 'Umar al-Samaraniy (1820-1903; penulis produktif yang dikenal Saleh darat) [Van Bruinessen: 379]. Demikian pula pada generasi berikutnya, yaitu Nawāwī al-Bantānī yang pernah belajar pada murid-murid 'Abd. al-Šamad. Satu-satunya, murid al-Falimbānī yang bukan orang Indonesia dan disebut dalam *isnād* al-Padānī, yaitu seorang Mesir yang bernama 'Uthman al-Dimyaṭī [Van Bruinessen: 379].

Selain karya al-Falimbānī terkenal dalam bidang tasawuf dan fikih karya Nafis al-Banjāriy tidak kalah penting. *Al-Durr al-Nafis* adalah sebuah karya tasawuf *waḥdat al-wujūd*. Kitab *al-Durr al-Nafis* dirampungkannya sekitar tahun 1200/1785 di Makkah, yaitu sepuluh tahun setelah Syaykh Samman wafat, dan di dalamnya juga menyebutkan sejumlah guru dan juga disebutkan oleh al-Falimbānī [Van Bruinessen: 379].

Dalam *isnād* tasawuf al-Fadānī juga hampir



semuanya menyebutkan nama Al-Falimbānī dan sebagai mata rantai berikutnya Nawāwī dari Banten, sementara guru tasawuf Al-Falimbānī telah pernah diterangkan sebelumnya. Hanya satu orang Nusantara disebut sebagai guru, ‘Aqib bin Hasanuddin al-Falimbānī [Van Bruinessen: 379]. Martin menerangkan berdasarkan *isnad* al-Padānī bahwa justru guru dari Nusantara ini Al-Falimbānī mengaji kitab yang paling sulit yaitu *al-Futūḥāt al-Makkiyyah* karya Ibnu ‘Arabī [Van Bruinessen: 379].



DAFTAR PUSTAKA

1. Buku

- 'Abbas, Siradjuddin. 1975. *Ṭabaqāt al-Syāfi'iyah, Ulama' Syafi'iy dan Kitab-kitabnya dari Abad ke Abad*. Jakarta: Pustaka Tarbiyah
- 'Abdullah, Hawash. t.t. *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara*. Surabaya: al-Ikhlās
- 'Abdullah, Mal An. 2015. *Syaykh 'Abd al-Ṣamad al-Falimbāniy*, cet. I. Yogyakarta: Pustaka Pesantren
- 'Abdullah, Taufik (ed.). 1987. *Sejarah dan Masyarakat, Lintasan Historis Islam di Indonesia*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia
- 'Abdullah, Wan Mohd Shaghir. 1996. *Syaykh Abd al-Ṣamad Palembang: Ulama Sufi dan Jihad Duni Melayu*, cet. I. Kuala Lumpur: Khazanah Faṭāniyah
- 'Arabī, Ibnu.t.t. *Al-Futuḥāt al-Makkiyyah*, jilid 1. Kairo: tp, t.t.
- 'Umar, Aḥmad Mukhtar. 2002. *Al-Mu 'jam al-Wasiṭ li al-Faẓ al-Qurān al-Karīm wa Qirā'atihi*, cet. I. Riyāḍ: al-Turāth
- A.C. Milner. 1981. *Islam dan Martabat Raja Melayu*, ringkasan dari *Journal of Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, vol. I
- Abdullah, 'Abd al-Raḥman. 2016. *Biografi Agung Syaykh Muhammad Arsyad al-Banjārī*, cet. I. Syah Alam, Selangor: Karya Bestari.
- Abdullah, Mal An. 2013. *Abd al-Samad al-Palimbani: Data Baru tentang Hayat dan Karyanya*, "Makalah." Palembang: IAIN Raden
- Abdullah, Wan Mohd Saghir. 1990. *Syaykh Daud bin 'Abdullah al-Faṭānī Ulama dan Pengarang Terulung Asia Tenggara*. Kuala Lumpur: Hibzi
- Abubakar, Al Yasa'. 2016. *Metode Istilahiyah: Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Ushul Fiqh*, cet. I. Jakarta:



Kencana

- Al-Aḥḍal, 'Abd. al-Raḥman b. Sulaiman. 1979. *Al-Nafs al-Yamānī wa al-Rūh al-Rayhānī fī Ijāzat al-Qudhāt Bany al-Syawkānī*. Sana'a: Markaz al-Dirāsāt wa al-Abhath al-Yamaniyyah
- Al-Andalusī. 1983. Aḥmad bin Muḥammad bin 'Abd Rabih *al-'Aqd al-Farīd*, cet. I. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah
- Al-Baiṭar, 'Abd al-Razzaq. 1993. *Hilyat al-Basyar fī Tārīkh al-Qarn al-Thālith 'Asyar*. Damaskus: Mathbū-'at Majma' al-Lugat al-'Arabī ah
- Al-Falimbānī, 'Abd al-Ṣamad. 2013. *Hidāyat al-Sālikīn: Mengarungi Samudera Ma'rifah*, terj. Andi Syarifuddin, cet. III. Surabaya: Pustaka Hikmah Pelajar, 2013
- , t.t. *Terjemah Sayr us al-Sālikin*, Juz I. Kedah: Khazanah Banjariah
- Alfian, Ibrahim. *Perang di Jalan Allāh: Prang Aceh 1873-1912*. Yogyakarta: Penerbit Ombak.
- Al-Ghazālī. 1997. *Al-Muṣṭafā min 'Ilm Uṣūl (taḥqīq)* Muḥammad Sulaiman al-Asyqar. Beirut: al-Risalah
- , 2013. *Mukhtaṣar 'Ulūm al-Dīn*, cet. I. Kairo: Dar al-Kutb al-'Ilmiyyat.
- Al-Jāhiz, Abu'Uthmān 'Amrū bin Bahr. 1906. *al-Hayawān*. Mesir: Maṭba'ah al-Taqaddum Bissyari' Muḥammad Ali Miṣrī.
- Al-Jahiz. 1925. *Kitab al-Hayawan*, peny. 'Abd al-Salam M. Harun. Kairo: t.p.
- Al-Subki, 'Abd al-Wahhab ibnu 'Ali. 1413 H. *Ṭabaqat al-Syafi'iyah al-Kubrā, taḥqīq* Mahmud Muḥammad al-Tanahi, cet. II. t.t.p.: Hijr li al-Tiba'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi'
- Ambary, Hasan Mu'arif. 1998. *Menemukan Peradaban, Jejak-Jejak Arkeologis dan Historis Islam Indonesia*, ed., Jajat Burhanuddin. Jakarta: Logos Wacana Ilmu
- Andaya, Barbara W. 1993. *To Live as Brothers: Southeast Sumatra in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Honolulu: University of Hawai'i Press.



- Atjeh, Abu Bakar. 1963. *Pengantar Ilmu Tarekat: Uraian tentang Mistik*. Solo: Ramadhani.
- Atmosudirjo, Prajudi. 1957. *Sejarah Ekonomi Indonesia dari Segi Ekonomi Sampai Akhir Abad XIX*. Jakarta: Pradnya Paramita.
- Azra, Azyumardi. 2013. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, edisi perenial, cet. I. Jakarta: Kencana, 2013.
- Badan Pusat Statistik Kota Palembang. 2010. *Sensus Penduduk 2010 Kota Palembang: Data Agregat per-kecamatan*. Palembang: Badan Pusat Statistik Kota Palembang.
- Benjasmith, Ismail Ishaq. 2012. "Sejarah Hubungan Keilmuan antara Ulama Silam di Nusantara," makalah seminar dalam *Pengajian Akbar Kitab Hidayat al-Sālikīn*, Pondok Pesantren Yasin, Banjar Baru, 6 Desember.
- Berg, L.W.C. van den, *Hadramaut Koloni Arab di Nusantara*. Jakarta: INIS, 1989.
- Bin Borham, 'Abd Jalil. 2012. *Tulisan Jāwy: Tulisan Serantau "Makalah" Seminar Tulisan Jāwī dan Teknologi Peringkat Kebangsaan 2012 di Dewan Astaka, Universiti Malaysia Pahang pada 18 Oktober*.
- Bin Taghribirdī, Jamaluddin Abi al-Muhāsin Yusuf. 1972. *Al-Nujūm al-Zāhirah fi Mulūk Misr wa al-Qāhirah al-Atābakī*. Mesir: Dar al-Kitub.
- Bradley, Francis R. 2010. *The Social Dynamics of Islamic Revivalism in Southeast Asia: The Rise of Patani School, 1785-1909*, "disertasi." University of Wisconsin-Madison.
- Burhanuddin, Jajat. 2012. *Ulama dan Kekuasaan: Pergumulan Elit Muslim dalam Sejarah Indonesia*, cet. I. Jakarta Selatan: Mizan.
- Chandler, David P *et al.* 1987. *In Search of Southeast Asia: A Modern History*. Honolulu: University of Hawai Press, 1987.
- Dick-Red, Robert. 2008. *Pengaruh Peradaban Nusantara di Afrika: Penjelajah Bahari*, (terj.), Edrijani Azwaldi, cet.



I. Bandung: Mizan Pustaka.

- Drewes, G.W.J. 1976. "Further data concerning 'Abd al-Şamad al-Falimbāniy", B.K.I. 132 (2-3) dalam Henri Chamber Loir, *'Abd al-Şamad Al-Falimbāni sebagai 'Ulama Jāwiy*. -----, 1977. *Directions for Travellers on the Mystic Path*. The Hague: Nijhoff.
- Drewes, G.W.J. 1985. *New Light on the Coming of Islam to Indonesia* dalam Tan Ta Sen. 2010. *Cheng Ho Penyebar Islam dan China ke Nusantara*. Jakarta: Kompas.
- Drewes, G.W.J. *Drie Javaanshe Goeroe's. Hun Leven, Onderricht en Messiaspediking*. Desertasi, Leiden dalam Martin van Brueinessen. 2015. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, cet. II. Yogyakarta: Gading.
- Fang, Liaw Yock. 1993. *Sejarah Kesusatraan Melayu Klasik* Jilid 2. Jakarta: Erlangga.
- Faţimah binti 'Abd al-Şamad al-Falimbāni. 2015. *Faydh al-Ihsāniy wa Midādā li al-Rabbāny* dalam Mal An 'Abdullah, *Syaykh 'Abd al-Şamad al-Falimbāniy: Biografi dan Warisan Keilmuan*, cet. I. Yojakarta: Pusaka Pesantren, 2015.
- Faţimi "Two Letters", 121 dalam Wolters, O.W. 1967. *The Fall of Sriwijaya in Malay History*, Ithaca, N.Y: Cornell University Press dalam kutipan Azra, Azyumardi. 2013. *Jaringan Ulama Timur-tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVIII dan XVIII*, Edisi Perennial, cet. I. Jakarta: Kencana.
- Griffiths, Martin & Callaghan, Terry O'. 2005. *International Relations: The Key Concepts* New York: Routledge the International Forum on Globalization.
- Hall, D. G. E. 1955. *A History of South-east Asia*. London: Macmillan.
- , 1987. *Sejarah Asia Tenggara*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pelajaran Malaysia
- Hamat, Mohd Fauzi & Shuhari, Mohd Hasrul. 2011. *Pengaruh Pemikiran Akidah Al-Ghazālī* dalam Kitab Jāwiy: Tinjauan terhadap kitab *al-Durr al-Nafis* dan *Sayr al-*



- Sālikīn Malaysia*: Fakultas Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, Selangor.
- Harb, Talal. 1987. *Rihlah Ibnu Batutah al-Musammah Tuhfah al-Nadzdzar fī Gharā-ib al-Amsar wa 'Ajā-ib al-Asfar*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Hasjmy, A. 1981. *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*. Bandung: al-Ma'arif.
- Ho, Engseng. 2002. *Before Parochialization: Diasporic Arabs Cast in Creole Waters, in Transcending Borders: Arabs, Politics, Trade, and Islam in Southeast Asia*, edited by Huub de Jonge and Nico Kaptein, pp. 11–36. Leiden: KITLV Press.
- Huda, Nor. 2007. *Islam Nusantara, Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media).
- Hurgronje, C. Snouck. 1931. *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*. Leiden: E.J. Brill, 1931.
- Ibrahim, Ahmad, dkk. (ed.). 1989. *Islam di Asia Tenggara: Perspektif Sejarah* (terj.), A. Setiawan Abadi, cet. I. Jakarta: LP3ES.
- Irwanto, Dedi dkk. 2010. *Iliran dan Uluan: Dinamika dan Dikotomi Sejarah Kultural Palembang* Yogyakarta: Eja Publisher.
- Iskandar, Noer. 2001. *Tasawuf, Tarekat dan Para Sufi*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- K.H.O, Gadjannata; Swasono, Sri Edi. t.t. *Masuk dan Berkembangnya Islam di Sumatera Selatan*. tp
- Kartodirjo, Sartono (ed.).t.t. *Masyarakat Kuno dan Kelompok-kelompok Sosial*. t.t.p.
- . 1993. *Pengantar Sejarah Indonesia Baru: 1500-1900 Dari Emporium Sampai Imperium* Jilid 1. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Karya, Soekma (et al.). 1998. *Ensiklopedi Mini: Sejarah dan Kebudayaan Islam*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu.
- Khamami, dkk. 2004. *Intelektualisme Pesantren*, cet. II. Jakarta: Diva Pustaka.
- Koentjaraningrat. 1985. *Kebudayaan, Mentalitas, dan*



- Pembangunan*. Jakarta: Gramedia.
- Laffan, Michael. 2015. *Sejarah Islam di Nusantara*, cet. I (terj.), Indi Aunullah & Rini Nurul Badriah. Yogyakarta: Bentang Pustaka.
- Loir, Henri Chamber. 2005. *'Abd al-Samad Al-Falimbānī sebagai 'Ulama Jāwy dalam "Sayr al-Sālikīn"* jilid I, versi Alih Aksara. Banda Aceh: Museum Aceh.
- Mansur, Laili. 2002. *Ajaran dan Teladan Para Sufi*, cet. III. Jakarta: Raja Grafindo.
- Marsden, William. 2013. *Sejarah Sumatra*, (terj.), Tim Komunitas Babbu, cet. II. Jakarta: Komunitas Bambu.
- Moain, Amat Juhari. 1996. *Sejarah Askara Jāwiy*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Mohd. Yusof, Wan Syamsudin. 2002. "Periwayatan Syeikh Abdus Samad al-Falembani," makalah Seminar, Alor Setar, 3 Desember.
- Muhd. Arsyad, Muhammad Hassan bin Tok Kerani. 1968. *Al-Tarikh Salasilah Negeri Kedah*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Muljana, Slamet. 2006. *Sriwijaya* (ed.) F.W. Stapel. Yogyakarta: LKiS Pelangi Aksara.
- Mulyati, Sri. 2004. *Mengenal dan Memahami Tarekat-Tarekat Muktabarah di Indonesia*. Jakarta: Kencana Prenada Group.
- , 2006. *Tasawuf Nusantara: Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka*. Jakarta: Kencana.
- Nasr, Sayyed Hossein. 2003. *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam Manifestasi*. Bandung: Mizan, 2003.
- Ningsih, Luzmy. 1998. "Syaykh 'Abd al-Samad al-Falimbāniy: Pemikiran Dakwah dan Karyanya." "Skripsi". DEpok: Universitas Indonesia Fakultas Sastra.
- Peeters, Jeroen. 1997. *Kaum Tuo-Kaum Mudo: Perubahan Religius di Palembang 1821-1842*. Jakarta: INIS.
- Quzwain, M. Chatib. 1985. *Mengenal Allah Suatu Studi Mengenai Ajaran Tasawuf Syaykh-Samad Al-Falimbānī*. Jakarta: Bulan Bintang



- Rahim, Husni. 1998. *Sistem Otoritas Administrasi Islam: Studi tentang Pejabat Agama Masa Kesultanan dan Kolonial di Palembang*, cet. I. Ciputat: Logos Wacana Ilmu
- Saefullah, Asep. t.t. *Kautamaan Jihad dan Kemuliaan Mujahidin Menurut al-Falimbāniy: Kajian Naskah al-Muslimīn wa Tadhkirah al-Mu'minīn*, "Makalah", hlm. 6
- SarDesai. 1997. *Southeast Asia: Past and Present*. Boulder: Westview Press.
- Shaffer, Lynda Norene. 1996. *Maritime Southeast Asia to 1500*. London: ME Sharpe Armonk.
- Shihab, Alwi. 2001. *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*. Bandung: Mizan
- Soekmono. 1975. "Archaeology and Indonesian History" dalam Soedjatmoko, dkk, ed., "an Introduction to Indonesia Historiography." London: Cornell University Press.
- Stuart-Fox, Martin. 2003. *A Short History of China and Southeast Asia: Tribute, Trade, and Influence*. London: Allen and Unwin.
- Syamsu As, Muḥammad. 1996. *Ulama Pembawa Islam di Indonesia dan Sekitarnya*. Jakarta: Lentera.
- Syukri, Ibrahim. 2002. *Sejarah Kerajaan Melayu Paṭāniy*. Malaysia: UKM.
- Tim Penyusun Ensiklopedi Islam. 1997. *Ensiklopedi Islam*, cet. IV. Jakarta: Van Hoeve Letiar Baru.
- Van Bruinessen, Martin. 2015. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, cet. II. Yogyakarta: Gading Publishing.
- Van den Berg, L.W.C. 1989. *Hadramaut Koloni Arab di Nusantara*. Jakarta: INIS.
- Wolters, O.W. 2011. *Kemaharajaan Maritim Sriwijaya dan Peristiwa Dunia Abad III-VII*, cet. I (terj.), Edi Sembodo. Jakarta: Komunitas Bambu.
- Yahya, Mahyudin. 1986. *Ensiklopedia Sejarah Islam*. Bangi: UKM.
- Yani, Zulkarnain. 2011. *Al-'Urwah al-Wuthqa: Tradisi dan Ritual Tarekat Sammaniyah di Palembang*. Jakarta: Penamadani.



- Yatim, Badri. 1993. *Sejarah Peradaban Islam (Dirasah Islamiyah II)* (Jakarta: Manajemen Grafindo Persada.
- Zada, Khamami dkk. 2004. *Intelektualisme Pesantren*, cet. II. Jakarta: Diva Pustaka.

2. Jurnal & Majalah

- Annabel Teh Gallop*. 2017. *Abd al-Samad of Palembang*, Malay guide to the writings of al-Ghazālī, “Makalah 6 Januari 2017”, “Asian and African Studies Blog”, <http://blogs.bl.uk/asian-and-african/2017>, akses 20 Februari 2017
- Majalah al-Kisah*, No.02 / tahun IV /16-29 Januari 2006
- Munir, *Dinamika Ritual Tarekat Sammānīyah Palembang*, “Jurnal Madania Vol. 20, No. 2, Desember 2016,” hlm. 199-213
- Yani, Zulkarnain *Tarekat Sammaniyah di Palembang* “Artikel” dimuat pada jurnal.radenfatah.ac.id, akses juni 2018.

3. Internet

- <http://alqassamindonesia.blogspot.co.id>, akses 25 Februari 2020
- <http://badanbahasa.kemdikbud.go.id>, akses 20 Februari 2020
- <http://juli.sttbandung.web.id>, akses 30 Desember 2020
- <http://sejarahbudayanusantara.weebly.com>, akses 4 Februari 2020
- <http://www.assabile.com/convert-date-hijri-gregorian.htm>, akses 11 Februari 2021
- <http://www.putramelayu.web.id>, akses 24 Februari 2020
- <http://www.utusan.com.my>, akses 12 Februari 2020
- https://id.wikipedia.org/wiki/Bahasa_Melayu, akses 21 Februari 2020
- <https://www.kompasiana.com/kikipadmowiryanto>, akses 15 Maret 2021



INDEX

A

- 'Abbas 38, 65, 78, 119
 'Abd al-Jalīl 36, 37, 42, 79
 'Abd. al-Jalīl 36, 37, 38, 40,
 41, 43
 'Abd al-Karīm al-Ṣamān
 al-Madāniy 35
 'Abd al-Laṭīf 36
 'Abd al-Wahhab 37, 54,
 80, 85, 120
 Abū Yazid xv
 Aceh 42, 44, 45, 51, 55,
 60, 85, 86, 87, 88, 89,
 90, 91, 95, 105, 107,
 110, 120, 124
 A. Hasjmy 90, 95, 123
 Aḥmad al-Faṭāniy 37, 48
 akhlak xiv, 96
 al-'Asy'āriy 49
 al-Banjāriy 54, 64, 80, 85,
 99, 105, 117, 119
 al-Burhanpuriy 93
 al-Damanhuri viii, 57, 87,
 107
 al-Fadāniy 36, 116
 al-Fanṣūriy 89, 99, 106,
 110
 al-Faṭāniy 48, 49, 50, 51,
 74, 78
 al-Ḥayah 114
 al-Hikām 92, 93
 al-Hindiy 63, 106
 al-'Ilm 112, 113
 al-Jayliy x, xv
 al-Jīliy 93
 al-Kurāniy 62
 al-Kūrdiy 64, 106
 al-mubtadi 91
 al-muntahi 91, 93, 95
 al-muṭḥīd 54
 al-Nabulasi 92, 93
 al-Naqsyabandiyah 92
 al-Qudrah 112, 113
 al-Qusyasyi 62, 92
 al-Samatrāny 66
 al-Sammany 49, 63
 al-Singkiliy x, xvi, 66, 85,
 92, 99
 al-Syāṭibiy 32
 al-Tanzīh 112
 al-Tarikh Salāsilah 41, 42,
 43
 al-Urwat al-Wuthqa 50
 al-Wahhab Bugis 40, 54
 Ambary 120
 Arabia ix, 52, 65, 67, 68,
 75, 78, 84
 Arab Muslim 42
 awrād 89



B

Bidāyah al-Hidāyah 90,
94, 104, 108, 115
budaya 28, 109

C

Chatib 40, 42, 43, 44, 77,
86, 88, 94, 96, 124

D

Dār al-'Ulūm 116
Drewes 53, 54, 63, 78, 86,
88, 96, 105, 106, 122

F

fanā' xv
Faṭāniy 36, 40, 48, 49, 50,
54, 71, 74, 77, 82, 84,
85, 96, 100
Faṭāniy. 48, 50, 54, 71, 82,
84, 85
Fatihat al-Kubrā 50
Fayḍ al-Iḥsāny 37
Faydh al-Ihsāny 47, 52,
61, 68

H

Haḍramawt 102
haji Basarin 56
Haji Mukat Idris 56
Hamengkubuwono I 55,
56
Hamingkubuwono I 55

Haramayn 39, 51, 52, 71,
73, 81, 102

Harmonisasi 109

Harun 120

Hidāyah al-Sālikīn 89, 92,
115

Hidāyat 32, 36, 39, 89, 91,
94, 100, 103, 104,
111, 120

Hikayat Perang Sabil 55

HPS 55, 116

I

Ibnu al-'Arabiy 30, 32

Iskandar Thani 86

J

Jawah 40, 51, 52, 54, 56,
65

Jāwiy x, 35, 36, 45, 49, 50,
51, 52, 57, 58, 60, 66,
67, 70, 73, 76, 83,
85, 89, 99, 100, 102,
115, 117, 122, 124

K

ke-18 29, 52, 84, 85, 99,
101, 102, 107, 110,
111, 115

Kedah 37, 39, 40, 41, 42,
43, 48, 51, 53, 56, 72,
73, 74, 76, 77, 78, 79,
83, 84, 120, 124



Kerisik 49

kesatuan wujud xv

L

Laffan 40, 45, 83, 84, 124

Lubāb viii, xv, 38, 59, 94,
104, 108, 115

M

Ma'rifah 74

maṣlahah 32

maṣlahah mursalah 32

Meusaman 60

mistisme 102

Muhammad Zayn 82

mulhid 89, 105

Museum Aceh 86, 95, 124

mutawassit̃ xiv, 91

N

Najmuddin 54, 105, 107

Negeri Kedah 41, 42, 43,
77, 79

Neo-Sufisme 85

Nusantara ix, 1, 3, 4, 7, 13,
14, 19, 21, 28, 33, 34,
42, 54, 56, 60, 66, 78,
80, 84, 85, 86, 93,
101, 102, 104, 105,
108, 110, 115, 118,
119, 121, 122, 123,
124, 125

P

Palembang 28, 29, 38, 39,
40, 41, 42, 44, 45, 47,
48, 54, 55, 61, 71, 73,
80, 81, 82, 84, 88, 89,
96, 100, 101, 102,
104, 105, 107, 110,
117, 119, 121, 123,
125, 126

R

Raden Ranti 36, 39, 40,
42, 44

Ratib Samman 91

S

Sabīl al-Muhtadīn 85

Sammaniyah iv, 16, 17,
60, 61, 65, 66, 84, 92,
103, 104, 105, 110,
111, 125, 126

Seudati 60

Singasari 55, 56

Snouck 52, 123

Sriwijaya 101, 122, 124,
125

Syaykh v, ix, x, xiv, xvi, 35,
36, 37, 40, 41, 48, 49,
50, 57, 59, 60, 61, 63,
65, 70, 75, 77, 78, 79,
83, 85, 86, 94, 95, 96,
103, 105, 106, 108,
111, 112, 116, 117,



119, 122, 124

T

Tāif 65, 93

Ṭāif 53, 66, 93

tasawuf akhlaqi xv

tasawuf falsafi 112

tasawuf sunni xv, 86

Ta'yīd al-Bayān 93

Tibyān 86

Tuhfah al-Ghāribīn 54

W

waḥdat al-wujūd xv, 30,

61, 89, 95, 105, 117

Wajih al-Din al-Ahdal 109

wujudiyah 89, 105

Y

Yaman xi, xvi, 37, 42, 63,

67, 68, 70, 81, 84,

108, 109

Z

Zabid xi, xvi, 64, 65, 67,

68, 69, 81, 109

Zahrat al-Murīd 36

