Dr. Nur Kolis, M.Ag

PARADIGMA TASAWUF FALSAFI

Diskursus Ajaran Misik Nur Muhammad di Nusantara

PARADIGMA TASAWUF FALSAFI Dr. Nur Kolis, M.Ag

Nata Karya
REDAKSI :
Jl. Pramuka 139
Ponorogo
IKAPI
bukunatakarya 085232813769
ISBN 978-623-5346-01-4
9 786235 346014
Nata Karya

Dr. Nur Kolis, M.Ag

PARADIGMA TASAWUF FALSAFI

Diskursus Ajaran Mistik Nur Muhammad di Nusantara

CV. Nata Karya

PARADIGMA TASAWUF FALSAFI
Diskursus Ajaran Mistik Nur Muhammad di Nusantara

Hak Cipta @ Dr. Nur Kolis, M.Ag
ISBN : 978-623-5346-01-4

Layout : Team Nata Karya
Hak Terbit © 2022, Penerbit : CV. Nata Karya
Jl. Pramuka 139 Ponorogo
Telp. 085232813769
Anggota IKAPI
Email :
Penerbit.natakarya@gmail.com

Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2002, Tentang Hak Cipta

1) Barang siapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) atau Pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/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) Barang siapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu Ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dipidana dengn pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

KATA PENGANTAR

Kajian tentang Nur Muhammad di kalangan cendekiawan muslim selama ini tidak dianggap sebagai isu akademik yang penting. Buku ini merupakan hasil kajian hermeneutika objektif yang membuktikan bahwa paham Nur Muhammad penting untuk diangkat sebagai wacana akademik sambil menunjukkan argumentasi kitab-kitab turats karya para sufi besar dan penafsirnya serta buku-buku lain yang relevan.

Teori Nur Muhammad mendasari setiap pemikiran dalam tasawuf dan berimplikasi secara logis pada praktek keagamaan yang positif dan pengalaman kerohanian yang berkesan. Nur Muhammad yang pada masa Nabi hanya dipahami sebagai doktrin, hari ini telah berkembang menjadi paradigma filsafat tasawuf. Dikatakan sebagai paradigma tasawuf sebab seluruh pemikiran yang berkembang dalam ilmu tasawuf merupakan konsekuensi logis dari teori ini.

Sebagai sebuah ajaran tasawuf falsafi, teori Nur Muhammad harus dipahami dengan benar sebelum diamalkan. Tanpa dimulai dari pemahaman yang benar tentang Nur Muhammad, seorang salik tidak akan bisa mengenali Tuhannya.

Ponorogo, 14 April 2022

Penulis

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR ii
DAFTAR ISI v
PENDAHULUAN 1
A. Latar Belakang 1
B. Permasalahan dan Signifikansi 8
C. Metode Penulisan 10
D. Kajian Teori dan Penulisan Terdahulu 12
E. Urgensi Kajian tentang Nur Muhammad 34
F. Sistematika Penulisan 35
ISLAMIC MYSTICISM 37
A. Pendahuluan 37
B. Mistisisme 39
C. Tasawuf 41
1. Dasar-dasar Tasawuf 50
2. Landasan Filosofis dan Wahyu 53
D. Perkembangan Asketisme menuju Tasawuf 57
3. Latar Belakang Perkembangan 59
4. Posisi Ahli Shufi di antara Masyarakat Muslim 63
E. Perkembangan Praktik Asketik 67
F. Penutup 76
PARADIGMA NUR MUHAMMAD 78
A. Pendahuluan 78
B. Pemikiran Sufistik *Nur Muhammad* 79

1. Pengertian *Nur Muhammad* 79
2. Ayat-ayat *Nur Muhammad* dalam Al-Qur'an 92
3. Hadis-hadis *Nur Muhammad* 100
4. Diskursus *Nur Muhammad* dalam Kitab Hadis 116

C. Pemikiran *Nur Muhammad* dalam Tasawuf 135

D. Sejarah *Nur Muhammad* dalam Tasawuf 145

E. Kesimpulan 162

DINAMIKA PEMIKIRAN NŪR MUHAMMAD DI NUSANTARA 166

A. Pendahuluan 166

B. Masuknya Islam Sufistik ke Nusantara 167

C. *Nūr Muhammad* dalam Perkembangan Pemikiran Tasawuf di Nusantara Abad ke-16 Hingga Abad ke-18M. 185

1. *Nūr Muhammad* dalam Pemikiran Syeikh Siti Jenar (w. + 1506 M.) 185
2. *Nūr Muhammad* dalam Pemikiran Syeikh Hamzah Fansuri (w. 1607 M.) 199
3. *Nūr Muhammad* dalam Pemikiran Syeikh Shamsuddin al-Sumatraniy (w. 1630 M.) 207
4. *Nūr Muhammad* dalam Pemikiran Syeikh Nūr al-Din al-Rāniriy (w. 1658M.) 215
5. *Nūr Muhammad* dalam Pemikiran Syeikh 'Abd al-Ra'ūf al-Sinkiliy (1615- 1693 M.) 227
6. *Nūr Muhammad* dalam Pemikiran Syeikh Muhammad Nafis al-Banjāriy (w. 1786 M.) 232

D. Kesimpulan 239

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Dewasa ini dunia disibukkan dengan berbagai upaya untuk menangkal ancaman radikalisme, intoleransi, dan terorisme yang semakin fenomenal. Tak heran bila banyak pihak mulai menyuarakan perdamaian, tidak hanya pemimpin politik dan aktivis HAM, tetapi para imam sufi dan pemimpin tarekat di berbagai belahan dunia juga menyuarakan pentingnya mewujudkan perdamaian, tentu dengan cara mengedepankan nilai-nilai cinta kasih sebagaimana yang diajarkan dalam doktrin tasawuf.[1]

Mengapa sufisme perlu diangkat sebagai alternatif untuk membangun dunia yang damai dan harmoni? Karena dari berbagai perspektif keagamaan, sufisme dipandang lebih menjanjikan untuk mendukung harapan lahirnya kehidupan dunia lebih damai dibandingkan, misalnya, perspektif fikih yang hitam putih. Apalagi, pendekatan politik, yang memandang segala sesuatu dari sudut untung rugi. Paradigma

---

[1] Seminar yang betajuk "*The role of al-Imam al-Ghazalis's Su fism: Building world civilization in peacefully and harmony*" diselenggarakan oleh *Jam'iyyah Ahl al-Thariqah al-Mu`tabarah al-Nahdhiyyah* (JATMAN), pimpinan Habib Luthfi bin Yahya, Yayasan Amanah Kita (Hartono Limin), UIA (Profesor Achmad Mubarok), dan didukung PBNU pada tanggal 18-20 Januari 2018 di Hotel Borobudur Jakarta

sufisme menarik karena konstruksi epistemologisnya dibangun di atas empat prinsip yang membuat ia berbeda dari paradigma Islam lain. *Pertama*, Allah SWT sebagai pusat dan sumber kebenaran, diposisikan sebagai Yang Terkasih. Sehingga keberagamaan lebih didorong hasrat ingin dekat, bukan komunikasi *patron-client* yang didorong ancaman dan rasa takut. Maka itu, orang beriman kepada Allah dan Rasul mesti meneruskan kasih sayang Allah itu dengan selalu berbuat baik kepada sesama manusia, sesuai misi dasar Islam, *rahmatan lil`alamin*.[2]

Kedua, sufisme menekankan semangat peningkatan moral dan keluhuran budi pekerti. Ini penting karena Islam sejatinya adalah agama akhlak. Seorang tak disebut beragama bila ia mengabaikan akhlak mulia. Semangat dasar Alquran, menurut Fazlur Rahman, adalah membangun komunitas moral yang adil dan egaliter. *Ketiga*, pemahaman agama didasarkan pada kekuatan rasa, spiritual, dan bukan akal semata. Dengan terus mengasah dan membersihkan diri dari dosa dan maksiat, mengingat Allah sepanjang waktu, dan melakukan olah jiwa,[3] potensi rohani dan kekuatan manusia yang menurut Alexis

---

[2] QS Al-Anbiya, 21: 107

[3] Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, *Madkhal ila al-Tashawwuf al-Islam*, terjemahan oleh. Ahmad Rofi' 'Utsmani, *Sufi dari Zaman ke Zaman.* (Bandung: Penerbit Pustaka, 2013).

Carrel tak terbatas, sebagai makhluk tertinggi ciptaan Allah dengan citra ketuhanan, bisa dikenali dan dieksplorasi lebih mendalam.[4]

Keempat, para sufi memahami agama tidak hanya dari sisi lahir, tetapi terlebih lagi dari bagian dalam agama sehingga diharapkan mampu menemukan substansi, yakni kebenaran sejati yang bersifat universal. Dari sudut pandang ini, paradigma sufisme tampak memiliki kelebihan, tentu saja di luar kelemahan-kelemahannya. Di antara kelebihannya, ia lebih toleran terhadap perbedaan, baik internal maupun eksternal. Ia juga lebih terbuka bahkan lebih rendah hati, jauh dari *truth claim* karena kesadaran bahwa ilmu Allah terlalu luas untuk bisa dicapai semua oleh manusia. Dengan rendah hati Guru Besar Sufi, Syekh Junaid al-Baghdadi, pernah berkata, "Sebuah cangkir teh tak kan mungkin bisa menampung semua air laut."[5]

Ada dua prinsip ajaran sufisme yang perlu dikemukakan. *Pertama*, prinsip cinta dan kasih sayang. *Kedua*, prinsip trilogi persaudaraan, yaitu saudara sesama Islam,

---

[4] Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992).

[5] Ali Hasan Abdel Kader, *Imam al-Junaid al-Baghdadi Pemimpin Kaum Sufi*, (Yogyakarta: Diva Press, 2018)

saudara sebangsa dan setanah air, dan saudara sesama manusia. Sufisme yang menekankan cinta kasih kepada sesama manusia, bahkan memperoleh momentumnya yang tepat saat ini, kala dunia diancam perpecahan dan kekerasan.

Bagi dunia, doktrin sufistik yang menekankan cinta dan persaudaraan menjadi sangat penting, bahkan absolut mengatasi berbagai disharmoni dan disintegrasi kemanusiaan abad ini. Paradigma pemikiran tasawuf sebagai jalan tengah Islam, bukan hanya relevan melainkan makin urgen untuk dikedepankan. Paling tidak untuk memompa spirit perdamaian yang ditiupkan oleh para tokoh dunia, tidak hanya antarsekte Islam, antara Sunni-Syi`i, Ortodoksi-Sunni dan Salafi-Wahabi, tetapi juga dalam konteks hubungan antar umat manusia.

Sufisme sudah diakui sebagai bagian dari ajaran Islam yang humanis pada satu sisi. Namun di sisi yang lain, moderasi ajaran tasawuf masih menjadi barang yang asing bagi kalangan tertentu. Bahkan tidak sedikit dari mereka yang tidak memahaminya dan malah memandang negatif kepada tasawuf. Ada pula yang gagal dalam mengimplementasikan nilai-nilai sufisme secara kafah pada tataran praktis. Berangkat dari kenyataan demikian, perlu dilakukan kajian secara kritis, sistematis, dan mendalam tentang ajaran tasawuf, kemudian

mendeskripsikannya secara logis dan sistematis sehingga pesan tasawuf bisa dipahami dan diimplementasikan sebagaimana mestinya.

Inti ajaran tasawuf adalah tauhid, yaitu menafikan segala sesuatu sehingga hanya Allah saja yang wujud. Kesadaran tauhid yang "*la wujud illa Allah*, tidak ada yang wujud selain Allah" seperti ini oleh Ibn Arabi, al-Jili, dan juga oleh banyak sufi Nusantara ditanamkan melalui satu doktrin yang disebut dengan *Nur Muhammad*, suatu bentuk ajaran dalam tasawuf falsafi untuk mengenalkan Tuhan yang Tunggal dan hubungannya dengan realitas yang plural. Melalui doktrin *Nur Muhammad* diajarkan satu keyakinan tauhid bahwa sesungguhnya dunia ini tidak benar-benar wujud karena wujudnya bergantung kepada Tuhan dan hanya Tuhanlah yang benar-benar wujud.

Para ulama sufi bersepakat doktrin *Nur Muhammad* sebagai sebuah paham kerohanian mengajarkan bahwa segala sesuatu tercipta dari *Nur Muhammad*, baik yang bersifat lahir maupun batin. Tuhan mencipta seluruh makhluk, seperti tujuh langit dan penghuninya, bintang-gemintang dan bumi, serta segala apa yang terdapat di permukaan dan di dasar lautannya,

yang nampak dan yang gaib, berasal dari asal yang sama, yaitu *Nur Muhammad*.

Dalam Islam, term Nur Muhammad telah diperbincangkan sejak Nabi masih hidup. Jabir Ibn Abdullah pernah bertanya kepada baginda Nabi Saw tentang apakah yang paling awal diciptakan oleh Allah Swt. Nabi menjawab:

يا جابر إن الله تعالى خلق قبل الأشياء نور نبيك من نوره

> *"Ya Jabir, sesungguhnya Allah Swt sebelum menciptakan segala sesuatu lebih dahulu diciptakan cahaya nabimu (Nur Muhammad) dari Nur Allah." (HR. Abd. Razak)*[6]

Nur Muhammad sebagai doktrin telah ada sejak jaman Nabi dan berkembang hingga sekarang sebagai paradigma pemikiran tasawuf falsafi. Dikatakan sebagai paradigma sebab seluruh pemikiran dalam tasawuf falsafi bermuara dari pengembangan gagasan *Nur Muhammad* yang mulanya berupa doktrin.

Sebagai langkah solutif untuk memudahkan pemahaman akan doktrin *Nur Muhammad*, khususnya tentang

---

[6] Syekh Yusuf al-Nabhany, *Al-Anwar al-Muhammadiyah*, (Indonesia: Maktabah Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyah, t.th.) 13. Untuk *hadits* riwayat Jabir lihat Ismail ibn Muhammad al-'Ajlany, *Kasyf al-Khifa'*, (Beirut: Dar al-Kutub, 1988 M./1408 H.) Jilid I. 310.

bagaimana eksistensi Tuhan dan alam semesta, tokoh-tokoh besar sufi mengajarkannya melalui teori yang identik dengan filsafat emanasi. Ibn arabi menggunakan teori *al-faidh dan tajalli,* Syuhrawardi memakai teori *al-isyraq*, dan lain sebagainya. Penglibatan metode filosofis pada ranah tasawuf kemudian memunculkan pengelompokan aliran tasawuf dalam Islam, yaitu tasawuf falsafi dan tasawuf sunni dengan tokoh dan cirikhas ajarannya masing-masing dalam bentuk berbagai macam aliran tarekat. Namun bukan masalah kelompok aliran yang menjadi focus kajian ini, tetapi bagaimana teori *Nur Muhammad* dalam perkembangannya dielaborasi dari sebuah doktrin menjadi teori yang mendasari seluruh pemikiran tasawuf.

Penulisan ini membahas tentang *Nur Muhammad* baik sebagai doktrin maupun teori tasawuf yang tentu berimplikasi pada pola pemikiran dan praktek ritual. Pendekatan kesejarahan digunakan untuk menunjukkan kuatnya silsilah keilmuan dalam tradisi tasawuf yang secara sambung-menyambung dapat ditarik dari sumbernya, yaitu dari Nabi Muhammad, dari Jibril, dari Allah Swt. Melalui pendekatan kesejarahan perkembangan pemahaman tentang *Nur Muhammad* pada setiap pereode dapat dilacak genealoginya dari tanah Arab sampai ke Nusantara. Penulisan ini juga

merekam dinamika dan sekaligus ketegangan dalam memahami doktrin *Nur Muhammad* dan kaitannya dengan ilmu-ilmu lain dalam rentang panjang peradaban Islam. Setiap ide, apalagi yang berpotensi menjadi paradigma, selalu mengalami momen transisi. Pada momen tersebut, ide mengalami dinamika, ditimbang-timbang oleh komunitas ilmuan pada masa tertentu, serta kemudian dikemas ulang melalui proses elaborasi, verifikasi dan bahkan falsifikasi.[7]

B. Permasalahan dan Signifikansi

Berdasarkan permasalahan di atas, maka kajian ini membahas pemahaman tentang *Nur Muhammad* itu sendiri, yakni bagaimana paham tentang *Nur Muhammad* dielaborasi dari sebuah doktrin pada era Rasulullah sehingga menjadi sebuah teori yang mendasari pemikiran tasawuf pada era sesudahnya.

Sejalan dengan permasalahan tersebut, maka tujuan utama kajian ini adalah menjelaskan tentang paham *Nur Muhammad* secara kritis sesuai dengan konteks kesejarahan yang mempengaruhinya. Harapan yang terkandung dalam tujuan

---

[7] Abdul Kadir Riyadi, *Arkeologi Tasawuf: Melacak Jejak Pemikiran Tasawuf dari Al-Muhasibi hingga Tasawuf Nusantara*, (Bandung: Penerbit Mizan, Juli 2016)

tersebut ialah agar dapat lebih dipahami perkembangan doktrin *Nur Muhammad* secara objektif, logis, dan sistematis dan pada akhirnya dapat dipahami kedudukan *Nur Muhammad* sebagai paradigma dalam pemikiran tasawuf (falsafi) yang berimplikasi pada praktik keagamaan dan pengalaman kerohanian.

Dengan demikian, kajian ini sangat penting untuk memberi ”kejelasan” bagi kekaburan makna *Nur Muhammad* yang selama ini dipahami secara dangkal dan parsial. Pandangan yang menganggap konseps *Nur Muhammad* hanya bersifat hayali dapat ditinjau kembali. Demikian pula halnya, bagi mereka yang memahami *Nur Muhammad* sebagai sebuah pemikiran tasawuf yang bersumber dari luar Islam semata, dengan sendirinya dapat dipertimbangkan kewujudannya.

Penjelasan yang objektif, logis, dan sistematis tentang dinamika pemikiran *Nūr Muhammad* sebagaimana yang diinginkan dalam kajian ini adalah penting untuk membantu pelbagai pihak dalam memahami tasawuf falsafah secara lebih mendalam, baik dari segi teori maupun praktiknya. Hasil kajian berupa rumusan yang lengkap tentang teori *Nūr Muhammad* tentu sangat bermanfaat bagi masyarakat muslim yang ingin menjumpai Tuhannya melalui jalan intuitif. Hasil

kajian ini pula bisa menjadi bahan informasi untuk mengurangi keresahan di masyarakat yang mempertikaikan kesahihan ajaran *Nūr Muhammad*.

C. Metode Penulisan

Penulisan ini adalah penulisan kualitatif. Sedangkan dalam rangka mengumpulkan data, penulis menggunakan metode penulisan kepustakaan (*library research*), yaitu menganalisa kandungan, khususnya terhadap naskah-naskah tua karya para ulama sufi yang berhubungan dengan objek penulisan. Dengan kata lain, analisa data berdasarkan penulisan dokumen pada manuskrip, kitab, dan buku-buku yang berkaitan dengan doktrin dan pemikiran *Nur Muhammad*. Sudah barang tentu analisis kajian ini menggunakan metode *ta'wil*, yaitu suatu pendekatan menganalisa dan menelaah makna-makna yang bersifat samar-samar atau tersembunyi dari teks dan memberi makna atau pemahaman terhadap teks.

Analisis kajian melibatkan dokumen yang berkaitan dengan pemikiran tentang *Nur Muhammad* yang sekaligus menjadi data primer. Sedangkan data sekunder dalam kajian ini ialah beberapa informasi yang sesuai dengan permasalahan penulisan ini dalam manuskrip, tulisan ilmiah, bahan-bahan

cetak, penulisan terdahulu dan sekarang, informasi lain yang terdapat dalam jurnal, prosiding seminar, dan laman-laman web tertentu yang ada hubungannya dengan permasalahan penulisan.

Penulis juga menggunakan pendekatan penulisan kesejarahan (*historical research*), di mana identifikasi mengenai keperluan terhadap informasi sejarah (*historical knowledge*) telah dilakukan sebelumnya dan informasi yang berkaitan telah dikumpulkan dari sumber manuskrip, buku-buku, dokumen, pengalaman dan informasi perseorangan mengenai subjek yang dikaji. Penulisan sejarah dapat dilihat dari perspektif sejarah/historis, serta waktu terjadinya fenomena-fenomena yang diselidiki.

Penulis tidak menggunakan metode dokumenter, karena metode dokumenter dapat saja mengenai masalah maslah kini dan tidak perlu mengenai masalah lalu. Sedangkan penulisan ini menggunakan catatan observasi atau pengamatan catatan observasi atau pengamatan orang lain yang tidak dapat diulang-ulang kembali.

D. Kajian Teori dan Penulisan Terdahulu

Sudah umum diketahui oleh para ulama dan cendekiawan Islam bahwa paham tasawuf *Nur Muhammad* selalu dibicarakan, apalagi di Nusantara ini, memang sudah menjadi darah daging dalam tradisi tasawuf.[8] Penulisan dan pembahasan tentang Nur Muhammad sejak kemunculannya hingga sekarang memang mengalami perjalanan panjang yang mungkin tidak dapat diketahui semuanya. Akan tetapi penulis berusaha sekuat tenaga menemukan penulisan-penulisan terdahulu yang dapat diinformasikan pada masa sekarang.

Pertama, sebagai sebuah ajaran, *Nur Muhammad* telah disusun dan dibukukan oleh tokoh-tokoh sufi seperti halnya Muhyiddin Ibnu Arabi. Ia menyebutkan bahwa *Nur Muhammad* merupakan *tajalli* Allah (penampakan diri-Nya) yang menjelma dalam *Nur Muhammad* dan dari sanalah awal ciptaan Allah dimulai. Ajaran ini disebutkan dalam bukunya *Futuhat al-Makkiyah*.[9] Ajaran Ibn Arabi ini membuahkan ajaran *wahdatul wujud* yang kemudian diperdebatkan di kalangan ulama-ulama sufi. Tokoh lain yang membahas

---

[8]Abdulfatah Haron Ibrahim, *Ahli Sunnah dan Wujudiah-Batiniah*, (Kuala Lumpur: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM), 1999) viii.

[9]Muhyiddin Ibn Arabi, *Futuhat al-Makkiyah*, (Kairo: al-Hai'ah al-Misrhriyyah al-'Ammat li al-Kitab, 1972).

tentang Nur Muhammad adalah Abdul Karim al-Jilli. Dia menyebutkan bahwa apa yang disebut *insan kamil* tiada lain adalah *Nur Muhammad* yang juga disebutnya dengan istilah *haqiqat al-muhammadiyah*. Penjelasan konsep ini dipaparkan dalam bukunya *al-Insan al-Kamil fi al-Ma'rifati al-Awail wa al-Awakhir*. Abd al-Karim ibn Ibrahim al-Jilli menyebutkan bahwa kalbu Nur yang dapat juga disebut *Nur Muhammad* adalah penghubung antara Allah dengan hambanya.[10]

Konsep *Nur Muhammad* di samping kontroversial, ia juga *complicated*. Di antara isu kontroversial tentang *Nur Muhammad* ini adalah sebagaimana terdapat dalam pandangan Syekh Yusuf al-Nabhani. Menurutnya, "Nur Muhammad memiliki dua sifat, yakni *qadim* dan *huduth* (baru). Ia *qadim* ketika bertemu (*liqa*) dengan Tuhan. Dan ia baru (*hadits*) ketika bertemu dengan manusia dan alam". Jadi manusia dan alam hanya dapat bertemu dengan Tuhan melalui *Nur Muhammad*, sebab *Nur Muhammad* adalah "pintu Allah" (*Bab Allah*). Manusia dan alam itu *fana'* (lebur) dalam *Nur Muhammad*. Jadi, makhluk (manusia dan alam semesta ini) tidak pernah "tercampur"; "lebur" dan "bersatu-padu" dengan Tuhan. Makhluk hanya lebur, bersatu dengan *Nur Muhammad*.

---

[10] Abd al-Karim ibn Ibrahim al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-awa'il wa al-Awakhir*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1975) 71-75.

Adapun dasar argumentasi al-Nabhani adalah QS. Al-Fath (48): 8-9; al-Taubah (9): 62. Dalam ayat ini, Allah dan rasul-Nya disebut dalam *dhamir mufrad (huwa);* dan bukan *dhamir muthanna (huma).* Ini menunjukkan bahwa Allah dan Muhammad adalah ”satu”.

Bagi al-Nabhani, *Nur Muhammad* itu tercipta, dan tidak melimpah sebagaimana teori emanasi (*al-faid*) Plotinus. Sebab, ia bukanlah *kaifiyah*, ia bukan zat yang memiliki bentuk; ia hanya sebuah nama. Itulah sebabnya, al-Nabhani tidak menggunakan istilah *al-hulul, al-lahut, al-nasut*, dan atau *wahdatul wujud* dalam konsep *Nur Muhammad*-nya. Di samping ia hendak menunjukkan bahwa konsep *Nur Muhammad* bersumber dari Islam, bukan Filsafat Yunani.[11]

Kajian lain yang tak kalah menariknya, dilakukan oleh Efram Bar Nabba Bambang Norsena, penginjil Kanisah Ortodoks Syiria (KOS), ia menulis ”Superioritas Yesus atas Muhammad lewat ide Nur Muhammad”. Pada bab V dari bukunya,[12] Bambang menulis tentang ”Isa Terang Dunia dan Nur Muhammad dalam Tasawuf Islam.” Tentang Isa,

---

[11]Syekh Yusuf al-Nabhani, *Al-Anwar al-Muhammadiyah min al-Mawahib al-Ladunniyah.* (Indonesia: Maktabah Dar al-Ihya al-Kutub al-Arabiyah, t.th.) 11-16.

[12] Bambang Nur Sena, *Menuju Dialog Teologis Kristen-Islam,* (Yogyakarta: Yayasan ANDI, 2001)

Bambang menyatakan: *"Dzalika al-Nur aladdzi kana qabla al-'alam, wa al-Hikmat al-asasiyat al-'Aqliyat al-kaanahu qabla al-Duhr, wa al-Kalimat al-Hayy, al-kainu ma'a al-'Abi min al-'abad'i, alladdzi huwa Allah, al-mauludu al-'Awwal al-wahid min Allah, al-kainu qabla kulla khaliqat."* (Itulah Nur atau cahaya yang sudah ada sebelum alam semesta diciptakan, hikmat dan akal Ilahi yang sudah ada sebelum zaman-zaman, yaitu Firman yang hidup, yang bersama-sama dengan Bapa sejak kekal. Ia adalah Allah sendiri. karena firman itu satu-satunya yang keluar dari Allah dan pertama dilahirkan-Nya, sudah ada sebelum segala diciptakan).[13]

Bambang menyatakan bahwa ungkapan sejarawan gereja, Eusebius dari Kaisare (wafat tahun 340) kutipan di atas, diterapkan bagi Isa al-Masih. Seperti ditekankan dalam Injil bahwa sebagai Firman Allah (*logos*), Isa disebut juga "*hikmat*, akal Allah", dan "*al-nur al-ladzi kana qabla al-'alam*" (cahaya yang sudah ada sebelum alam sekalian).

Ungkapan Bambang ini menjadi *complecated* apabila dipertemukan dengan konsep *Nur Muhammad* dalam Tasawuf Islam sebagaimana disebutkan dalam sebuah hadits, *"Awwalu ma khuliqa nuriy, wa fi riwayatin ruhiy* (Permulaan dari

---

[13] *Eusebius al-Qaisari, Tarikh al-Kanisah I*, 2.

ciptaan Allah adalah nur-Ku, atau dalam riwayat lain sebagai ruh-Ku).

Namun perlu dicatat di sini bahwa meskipun "*Nur Muhammad*" dalam faham tasawuf juga bersifat pra-ada (*pre-existence*), tetapi ia tetap sebagai ciptaan (*al-makhluk*). Sedangkan dalam Kristen, khususnya seperti ditegaskan dalam Injil, Yesus sebagai "Sabda Allah" sama-sama kekal dengan zat Allah sendiri. Karena itu, "Sabda Allah" itu *ghayr al-makhluq* (bukan ciptaan).

Dalam tasawuf, konsep *Nur Muhammad* yang berujung pada pemujaan kepada Nabi Muhammad Saw yang sangat tinggi, bahkan melampaui para nabi dan rasul yang lain serta seluruh makhluk ciptaan Tuhan, masih tetap dicatat bahwa Muhammad adalah *abduh* (hamba-Nya). Ia tidak diusung untuk mendekati derajat dan posisi ketuhanan, Muhammad tidak disembah. Jadi, konsep *Nur Muhammad* di sini, tidak mencemari kemurnian tauhid Islam. Hal ini sebagaimana dipaparkan oleh A. Schimmel berkaitan dengan fenomena pujian kepada Nabi Muhammad Saw. Bahwa menurut sufi, pertemuan dengan Tuhan agak susah, sehingga mereka menumpahkan pujian, penghormatan dan kerinduan kepada Nabi Saw. Meskipun Muhammad Saw. Dipuji dan dijunjung

setinggi langit, ia tetap saja ”*abduh*” (hamba-Nya); manusia yang sangat dikasihi-Nya; ia tetap sosok manusia yang kepadanya sesama makhluk boleh berpaling dengan penuh kasih-sayang, harapan, dan pemujaan.[14]

Annemarie Schimmel, menyebutkan bahwa Muhammad itu menempati kedudukan sebagai manusia sempurna. Allah mencipta microkosmos manusia sempurna (*insan kamil*). Pandangan di atas disebutkan dalam bukunya yang berjudul *Mystical Dimension of Islam.*[15] Penulisannya ini terkait dengan pandangan al-Hallaj tentang imanensi Tuhan melalui *insan kamil* (*Nur Muhammad*). Menurut Annnemarie Schimmel, pandangan al-Hallaj bersumber dari ajaran Yunani.

Selanjutnya, di antara ulama klasik dan modern di Nusantara yang melakukan kajian tentang Nur Muhammad dapat disebutkan sebagai berikut.

Syaikh Nur al-Din al-Raniri menulis tentang *Nur Muhammad* dalam kitabnya *Bad’ Khalq al-Samawat wa al-Ard* yang tercetak di tepi kitab *Taj al-Muluk* (tanpa tarikh). Di

---

[14] Lihat Annemarie Schimmel, *And Muhammad is His Messenger*, terj. Rahmani Astuti, *Dan Muhammad adalah Utusan Allah*, (Bandung: Mizan, 1993), 199.

[15] Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, (Chapel Hill: The University of North California Press, 1975).

antara nas-nas yang disebut di dalamnya ialah *hadits* qudsi yang terkenal yang bermaksud: "Aku adalah perbendaharaan yang tersembunyi, maka Aku kasih bahwa Aku dikenali, maka Aku jadikan makhluk, maka dengannya mereka mengenali-Ku".[16] Juga dinukilnya *hadits* bermaksud: "Sesungguhnya Allah menjadikan ruh nabi dari zat-Nya dan Ia menjadikan alam semuanya dari ruh Muhammad."[17] Maksudnya Ia menjadikan ruh nabi dari tidak ada kepada ada dari Sisi-Nya, bukannya bermakna bahwa ruh nabi itu dijadikan dari sebagian zat Tuhan. Dikutipnya juga *hadits* yang bermaksud: "Aku dari Allah, dan orang mu'min dariku".[18] Maksudnya, diri nabi adalah makhluk yang pertama yang dijadikan Allah dan seluruh diri orang mu'min itu dijadikan Allah dari Baginda (yaitu dari nurnya).[19] Beliau juga mengutip *hadits* yang bermaksud: "Aku (Tuhan) menjadikan segala perkara karena engkau (wahai Muhammad) dan Aku jadikan engkau kerana-Ku".[20] Juga *hadits* yang bermaksud "kalaulah tidak

---

[16] Syaikh Nur al-Din al-Raniri, *Bad' Khalq al-Samawat wa al-Ard*, (t.tp, t.th.) 10. Lihat "Kosmologi para Fuqaha & Ulama Sufiah Dalam pemikiran Melayu", dalam *Kosmologi Melayu*, penyelenggaraan Yaacob Harun, (Akademi Pengajian Melayu, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2001) 10-22.

[17] Syaikh Nur al-Din al-Raniri, *Bad' Khalq al-Samawat wa al-Ard*, (t.tp. t.th.) 10.

[18] *Ibid.*

[19] *Ibid.*

[20] *Ibid.*

karena engkau, Aku tidak jadikan seluruh falak ini",[21] juga *hadits* yang bermaksud: "Aku telah menjadi nabi sedangkan Adam masih berada antara air dan tanah"[22]

Menurut Syaikh Nur al-Din, Allah menjadikan *Nur Muhammad* itu dari pancaran *Nur Ahadiah*-Nya, keterangan ini terdapat dalam kitab *al-Manzum*:: "Telah berdempeklah sifat Jalal dan sifat Jamal, maka ghaliblah jamal itu atas sifat jalal, Allah menjadikan Ruh Muhammad dari dua sifat itu, diciptakan dari 'adam kepada wujud.[23]

Kata beliau bahwa setelah Allah menjadikan *Nur Muhammad* atau *Ruh Muhammad*, Ia pandang kepadanya dengan pandangan *mahabbah* atau kasih, maka ia malu dan berkeringan, dari tetesan keringatnya itulah dijadikan ruh-ruh seluruh *anbia*, *aulia* dan nyawa seluruh orang mukmin yang salih, dan dari nyawa seluruh mukmin yang salih itu dijadikan nyawa seluruh mukmin yang fasik, dari mukmin yang fasik dijadikan nyawa seluruh mukmin yang munafik dan mereka yang kafir.[24] Dan dijadikan dari nyawa insan itu nyawa seluruh malaikat, dan dari malaikat itu nyawa seluruh jin, dan dari jin

---

[21] Syaikh Nur al-Din al-Raniri, *Bad' Khalq al-Samawat wa al-Ard*, (t.tp. t.th.) 11.

[22] *Ibid.*

[23] *Ibid.* 12.

[24] *Ibid.* 13.

itu nyawa seluruh syaitan, dan dari syaitan itu nyawa seluruh binatang, dari binatang itu nyawa seluruh tumbuh-tumbuhan, sebagiannya mempunyai martabat yang melebihi lainnya; jadilah pula segala jenis nafas tumbuh-tumbuhan itu dan segala anasir hawa, api, air dan angin.[25]

Kemudian beliau menyebut bagaimana Allah melihat dengan tilikan *haibah*, hancurlah Nur Muhammad, setengahnya menjadi air, setengahnya menjadi api yang menghanguskan air, keluarlah asap, naik ke angkasa, daripadanya Allah menciptakan tujuh petala langit. Setelah itu ada sisanya yang tinggal, daripadanya dijadikan matahari, bulan, dan bintang.[26] Demikian seterusnya.

Beliau menukilkan pula riwayat yang lain, yang masyhur, bahwa Allah menjadikan sepohon kayu dengan empat dahannya, dinamakan *Shajarat al-Yaqin*. Kemudian dijadikan Nur Muhammad dalam bentuk burung merak, diletakkan atas pohon itu, lalu ia mengucap *tasbih* kepada Allah, selama tujuh puluh ribu tahun. Bila si merak itu terpandang terlalu cantik rupanya, dengan elok bulunya, dan lainnya, sujudlah ia lima kali sujud, kemudian jadilah sujud itu

---

[25] Syaikh Nur al-Din al-Raniri, *Bad' Khalq al-Samawat*, (t.tp., t.th.) 13.

[26] *Ibid.*

sembahyang lima waktu yang wajib atas umat Muhammad Saw.

Di antara kitab Jawi (Melayu) yang popular sebagai rujukan dalam masalah *Nur Muhammad* ialah kitab *Kashf al-Ghaibiyyah*[27] karangan Zain al-'Abidin al-Fatani rh. Dalam kitab "*Kashf al-Ghaibiyyah*" pada halaman 3 dst. terdapat bab awal berkenaan dengan penciptaan roh teragung, *al-Ruh al-A'zam*, yaitu *Nur Muhammad*. Kata beliau:

> "Sesungguhnya telah datang pada khabar bahwasanya Allah taala telah menjadikan satu pohon kayu yang memiliki empat dahan, dinamakan *Syajarat al-Muttaqin* (pokok orang-orang yang bertaqwa), dan pada setengah riwayat *Syajarah al-yaqin* (Pohon Keyakinan), kemudian Allah menjadikan *Nur Muhammad* di dalam *hijab* dari permata yang sangat putih seumpama rupa burung merak dan diantarkan ke atas pohon kayu itu, di atas dahan pohon *syajarat al-yaqin*, *Nur Muhammad* bertasbih selama tujuh puluh ribu tahun. Kemudian Allah menjadikan cermin malu, *mir'at al-haya'*, ketika burung merak menatap gambarnya di *mir'at al-haya'* ia melihat dirinya begitu elok dan indah, sehingga ia merasa malu dan menyebabkannya berkeringat enam tetes. Tetesan

---

[27] Kitab *Kashf al-Ghaibiyyah* dikarang oleh Zain al-'Abidin al-Fatani berdasarkan karangan asalnya "*Daqa'iq al-Akhbar fi Dhikr al-Jannah wa al-Nar*" karangan Imam 'Abd al-Rahim bin Ahmad al-Qadhi, dan kitab "*Durar al-Hisan*" karangan al-Suyuti, dan "*Mashariq al-Anwar*" oleh Shaikh Hasan al-'Adawi, diterbitkan Maktabah wa Matba'ah Dar al-Ma'arif, Pulau Pinang, t.t. Kitab ini dikarang oleh beliau pada tahun 1301 Hijrah.

> keringat yang pertama menjadi ruh Abu Bakar *radiyallahu 'anhu*, dan dari tetes yang kedua menjadi ruh 'Umar *radiyallahu 'anhu* dan dari tetes yang ketiga menjadi ruh 'Utsman *radiyallahu 'anhu*, dan dari tetes yang keempat menjadi ruh 'Ali *radiyallahu 'anhu*, dan dari tetes yang kelima menjadi pohon bunga mawar dan dari tetes keringat yang keenam menjadi padi"[28]

Kemudian disebut bagaimana *Nur Muhammad* itu sujud lima kali, dengan itu, menjadi fardu sujud, lalu difardukan sembahyang yang lima waktu atas Muhammad dan ummatnya. Kemudian disebut Allah memendang kepada nur itu, lalu ia malu, berkeringat karena malunya. Dari keringat hidungnya Allah jadikan Malaikat, dari keringat mukanya Allah jadikan *'arasy*, *Kursi*, *Lauh* dan *Qalam*, Matahari, Bulan, *Hijab*, segala bintang, dan barang-barang yang ada di langit. Dari keringat dadanya dijadikan anbia, mursalin, ulama, syuhada dan solihin. Dari keringat belakangnya dijadikan *Bait al-Ma'mur, Ka'bah, Bait al-Maqdis*, dan segala tempat masjid dalam dunia.[29]

Disebutkan beberapa kejadian lagi dari keringatnya itu. Dari keringat dua kening: mukminin dan mukminat dari umat Muhammad; dari keringat dua telinganya: arwah Yahudi dan

---

[28] Zain al-'Abidin al-Fatani, *Kashf al-Ghaibiyyah*, (Pulau Pinang: Maktabah wa Matba'ah Dar al-Ma'arif, t.th.) 3.

[29] Zain al-'Abidin al-Fatani, *Kashf al-Ghaibiyyah*, 3-4.

Nasrani, dan Majusi, golongan *mulhid*, kafir yang ingkar kebenaran, munafikin. Dari keringat dua kaki: segala bumi dari Timur dan Barat dan yang ada di dalamnya.[30]

Kemudian Allah memerintah *Nur* itu supaya memandang ke depan, di hadapannya ada nur, di kanan dan kirinya juga nur. Mereka itu ialah Abu Bakar, ‘Umar, ‘Uthman, dan ‘Ali. Kemudian Nur itu mengucap tasbih selama tujuh puluh ribu tahun.

Kemudian diriwayatkan bahwa Allah menciptakan *kandil* dari akik merah yang indah, bagian dalamnya nampak seperti bagian luarnya, kemudian dijadikan rupa Muhammad seperti Baginda di dunia ini, kemudian diletakkan di dalam kandil tersebut, berdiri Baginda di dalamnya seperti berdirinya di dalam sembahyang; kemudian roh seluruh anbia dan lainnya berkeliling di sekeliling kandil *Nur Muhammad ‘alaihis-salam*, mengucap *tasbih* dan mengucap *tahlil* selama seratus ribu tahun; kemudian Allah menyuruh seluruh ruh itu melihat kepadanya; yang melihat kepada kepalanya menjadi khalifah dan sultan antara seluruh makhluk; yang melihat kepada dahinya menjadi amir yang adil; yang melihat kepada dua matanya menjadi *hafiz* kalam Allah; yang melihat dua

---

[30] Zain al-‘Abidin al-Fatani, *Kashf al-Ghaibiyyah*, 4.

keningnya menjadi tukang lukis; yang melihat kepada dua telinganya jadilah ia menuntut dengar dan menerima (pengajaran); yang melihat dua pipinya jadilah ia berbuat baik dan berakal; yang melihat dua bibir mulutnya menjadi orang-orang besar raja. Yang melihat hidung menjadi hakim dan tabib dan penjual bau-bauan. Yang melihat mulut menjadi orang puasa. Demikian seterusnya dengan melihat anggota tertentu, jadilah orang itu mempunyai sifat-sifat tertentu di dunia nanti. Misalnya yang melihat dadanya menjadi orang alim, mulia dan mujtahid.[31] Dan orang yang tidak melihat sesuatu kepadanya jadilah ia mengaku menjadi Tuhan seperti Fir'aun dan yang separtinya.[32]

Beliau menyebut *hadits* qudsi (كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لاعرف) Adalah Aku perbendaharaan yang tersembunyi maka Aku kehendak akan diperkenal akan daku maka Aku jadikan segala makhluk supaya dikenalnya akan daku.[33]

Kemudian beliau menyebut *hadits* Nabi Saw. أول ما خلق الله روحى تعالى نورى وفى رواية. Artinya yang awal-awal dijadikan Allah taala itu nurku dan pada suatu riwayat ruhku. Kata

---

[31] Zain al-'Abidin al-Fatani, *Kashf al-Ghaibiyyah*, 5.
[32] *Ibid.*, 5.
[33] *Ibid.*, 6.

pengarang ini: Maka adalah seluruh alam ini dijadikan Allah subhanahu taala dari sebab Nur Muhammad Saw. seperti yang teleh tersebut. Lalu ia menyebut pula *hadits* qudsi: خلقت الاشياء لاجلك وخلقتك لاجلى. Artinya: Aku jadikan segala perkara itu karena engkau ya Muhammad dan Aku jadikan akan dikau itu karena Aku, yakni dijadikan Nur Muhammad itu dengan tiada wasitah suatu jua pun.[34]

Selanjutnya, pada tahun 1304 H. Syaikh Muhammad bin Isma'il Daud al-Fatani rh. mengarang kitab *al-Kaukab al-Durri fi al-Nur al-Muhammadi* dierbitkan oleh Khazanah al-Fattaniyyah, Kuala Lumpur. Kitab ini berbicara tentang *Nur Muhammad* dari halaman 2-7. Isinya berdasarkan riwayat Ka'ab al-Akhbar, sebagaimana yang ada dalam kitab *Kashf al-Ghaibiyyah* karangan Syaikh Zain al-'Abidin al-Fatani. Di antara penjelasannya ialah: Tuhan menggenggam satu genggam dari Nur-Nya, diperintah menjadi Muhammad, terjadilah Muhammad, ia menjadi tiang, sujud kepada Allah, lalu nur itu dibagi menjadi empat bagian. Pertama menjadi *Lauh*, kedua *qalam*, *qalam* diperintah supaya menulis, sampai kepada umat nabi-nabi, yang taat dan yang durhaka, dengan akibat-akibat mereka. Disebutkan pula riwayat tentang siapa

---

[34] *Ibid.*, 6.

yang melihat nur itu pada bagian-bagian tertentu jadilah ia mempunyai sifat-sifat tertentu. seluruh makhluk dijadikan dari nurnya. Syekh Muhammad mengakhiri pembahasannya dengan menyebut bahwa makhluk apabila sembahyang membentuk huruf Ahmad dan Muhammad, berdiri *qiyam* seumpama *alif*, *ruku'* seumpama *ha'*, *sujud* seumpama *mim*, duduk seperti rupa *dal*. Juga dikatakan makhluk dijadikan atas rupa huruf nama *Muhammad* (محمد), kepala bulat seperti *mim*, dua tangan seperti rupa *ha'*, perut seperti rupa *mim*, dua kaki seperti rupa *dal*.[35]

Syaikh Ahmad ibn Muhammad Yunus Langka menerjemahkan kitab *Daqa'iq al-Akhbar fi Dhikr al-jannah wa al-Nar*. Diterjemahkan pada 1312 Hijrah di Makkah dahulunya diterbitkan oleh Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, Mesir. Kemudian ia diterbitkan oleh Maktabah wa Matba'ah al-Ma'arif, Pulau Pinang, tanpa tahun. Isi kitab ini berkenaan dengan *Nur Muhammad* Saw., asal kejadiannya, bagaimana semua makhluk dijadikan daripadanya. Isi kandungan kitab ini adalah sebagaimana yang disebutkan oleh Syaikh Zain al-'Abidin dalam *Kasshf al-Ghaibiyah* yang menjadikan kitab ini

---

[35] Syaikh Muhammad bin Isma'il Daud al-Fatani, *al-Kaukab al-Durri fi al-Nur al-Muhammadi*, (Kuala Lumpur: Terbitan Khazanah al-Fattaniyyah, 2001) 2-7.

sebagai satu dari sumber-sumbernya, sebagaimana yang dinyatakan dalam bagian permulaan kitabnya.

Nawawi al-Bantani rh menulis kitab *Madarij al-Su'ud ila 'ktisa' al-Burud*, dalam Bahasa Arab, syarah bagi kitab *Maulid al-Barzanji*. Dalam mensyarahkan kata-kata dalam *al-Barzanji* bermaksud "Segala puji-pujian bagi Allah yang membuka (seluruh) wujud ini dengan *Nur Muhammad* (*al-Nur al-Muhammadi*) yang mengalir dalam tiap-tiap perkara (perkara yang ditakdirkannya oleh Allah taala sebelum dari Ia menjadikan langit-langit dan bumi selama lima puluh ribu tahun).[36]

Kemudian kata Syaikh Nawawi rh lagi menukil *Ka'ab al-Akhbar*, Allah meridhainya: "Bila Allah hendak menjadikan seluruh makhluk dan menghamparkan bumi dan menegakkan langit, Ia mengambil segumpal dari nur-Nya lalu berfirman "Jadilah kamu Muhammad", maka jadilah ia sebagai tiang dari nur dan gemilang, bercahaya hingga sampai kepada *hijab zulmah* kemudian ia sujud, sambil katanya: *Al-hamdulillah*, kemudian Allah berfirman "kerana itu Aku jadikan engkau dan menamakan engkau Muhammad, dari engkau Aku memulakan penciptaan dan (dengan engkau) Aku mengkhatamkan seluruh

---

[36] *Al-Barzanji*, (Surabaya: t.tp, t.th. dan Singapura: t.tp., t.th.) 2-3

rasul”; kemudian Allah Taala membagikan nurnya itu kepada empat bagian, dijadikan dari yang pertamanya *lauh* dari yang keduanya *al-qalam,* kemudian Allah berfirman kepada *qalam* tulislah, kemudian *qalam,* selama seribu tahun kepara kehebatan Kalam Allah taala kemudian ia berkata; Apa yang hamba hendak tuliskan, Tuhan berfirman ‘Tulislah ‘*la ilaha illa’Allah Muhammadun Rasulullah*’ maka *qalam* pun menulis yang demikian itu, kemudian ia menjadi terbimbing kepada Ilmu Allah dalam makhluk-Nya, kemudian ia menulis anak-anak Adam siapa yang taat akan Allah dimasukkan-Nya ke dalam Syurga dan siapa yang durhaka kepada-Nya dimasukkan-Nya ke dalam Neraka;

Kemudian (ia menulis) tentang umat Nuh, siapa yang taat kepada Allah dimasukkan ke dalam Syurga dan siapa yang durhaka kepada-Nya dimasukkan ke dalam Neraka…

Demikian seterusnya dengan menyebut umat nabi Ibrahim, umat nabi Musa, umat Nabi ‘Isa, sampai kepada umat nabi Muhammad Saw., kemudian bila *qalam* hendak menulis siapa yang durhaka dari umat Muhammad akan dimasukkan ke dalam Neraka, terdengar suara dari Tuhan yang Maha Tinggi ‘wahai *qalam,* beradablah, maka pecahlah *qalam karena* rasa *haibah* itu. Kemudian keterangan dalam kitab ini diikuti

dengan sebutan tentang bagian ketiga dijadikan *'arasy*, dan bagian yang keempat dibagi empat pula dari yang awalnya dijadikan akal, dari yang kedua dijadikan ma'rifah, dari yang ketiga dijadikan cahaya *'arasy*, dan cahaya mata, serta cahaya siang, maka tiap-tiap cahaya ini adalah dari Nur Muhammad.

Kemudian dinyatakan yang bagian yang keempat itu diletakkan di bawah *'arasy* sehinggalah Allah menjadikan Adam as, maka Allah letakkan nur itu pada belakangnya, dan dijadikan para malaikat sujud kepadanya, dimasukkannya ke dalam Syurga, walhal para malaikat bersaf di belakang Adam, melihat kepada Nur Muhammad. Bila Adam alaihis-salam bertanya mengapa malaikat berdiri di belakangnya bersaf Allah menjawab mereka itu sedang melihat kepada nur kekasihNya Muhammad yang menjadi khatam seluruh rasul dan anbia. Kemudian Adam meminta nur itu dipindahkan ke hadapan, lalu diletakkan pada dahi Baginda. Maka malaikat mengadap wajahnya pula. Adam meminta pula dipindahkannya lalu diletakkan pada jari telunjuknya supaya ia boleh melihatnya; maka bertambah-tambahlah cantiknya nur itu. Kemudian disebut nur itu dipindah kepada Hawwa, kemudian kepada nabi Shith, dan seterusnya. Demikianlah nur itu berpindah dari satu rahim yang suci kepada rahim suci

yang lain, sampai ia kepada *sulbi* ‘Abdullah bapanya, kemudian keluarlah ia ke dunia melalui rahim ibunya.[37]

Berbagai macam corak pemahaman *Nur Muhammad* sebagaimana disebutkan di atas, merupakan hasil ijtihad sufi tentang perwujudan alam dan hubungannya dengan Tuhan. Ia sukar dimengerti oleh kebanyakan masyarakat sekarang, karena kebanyakan sufi dalam memaparkan pengalamannya menggunakan simbol-simbol[38] dan bahasa khusus sesuai dengan pengalamannya dan tingkat pemahaman masyarakat pada masa itu yang mungkin telah tidak sesuai lagi dengan metode dan sistematika ilmiah sekarang. Justru, materi yang disampaikan oleh sufi adalah informasi ghaib yang diperolehnya pada saat mata hati mampu menyaksikan rahasia kebenaran Tuhan melalui *kasyf*. Informasi ghaib itu berupa cahaya yang terpancar ke dalam dada sufi. Cahaya itulah yang menurut al-Ghazali berperan sebagai kunci dari sebagian besar pengetahuan.[39] Akhirnya, dapat dimaklumi kiranya keterangan

---

[37] Nawawi al-Bantani, *Madarij al-Su’ud ila ‘ktisa’ al-Burud*, (Surabaya: t.tp., t.th.) 2-3.

[38]Bahasa simbol bagi orang awam lebih menarik sebab kebanyakan orang awam tidak mampu memahami argumen-argumen yang bersifat demonstratif (*burhani*), tetapi paham terhadap argumen-argumen yang bersifat dialektik (*jadali*) atau retorik (*khitabi*).

[39]Bruno Guiderdoni, *Membaca Alam Membaca Ayat*, (Bandung, Mizan, 2004) 103.

sufi tentang *Nur Muhammad* menjadi tidak bermakna bagi sebagian orang dan dianggap menyesatkan.

Belakangan, beberapa ilmuan muslim modern juga melakukan studi tentang teori *Nur Muhammad*. Simuh, dalam kajiannya tentang *Mistik Islam Kejawen* mengemukakan bahwa, pancaran pertama dinamakan *Nur Muhammad* atau *Hakikat Muhammadiyah*. Dari *Nur Muhammad* itulah tercipta segala sesuatu di alam semesta ini termasuk juga manusia. Kata Simuh, dalil yang mendasari teori yang dibangun oleh al-Hallaj tersebut bersifat *israilliyyat* dan bersumber dari Perjanjian Lama yaitu tentang penciptaan Adam, di mana Allah menciptakannya segambar dengan Dia (Allah). Studi ini disebutkan dalam bukunya *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam.*[40]

Pengkaji Nur Muhammad yang lain adalah Harun Nasution. Dalam hal ini, Harun menggunakan istilah *qarib*, yaitu dekatnya makhluk dengan Allah. Gagasan Harun Nasuton ini diinspirasi oleh Ibn Arabi. Ia juga menggunakan nash atau *hadits* yang dimaksud berbunyi:

كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبي عرفوني

---

[40] Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996).

Artinya:

Aku pada mulanya harta yang tesembunyi, kemudian Aku ingin dikenal, maka Kuciptakan makhluk dan melalui Aku, merekapun kenal pada-Ku.[41]

Kajian Harun tersebut menyebutkan bahwa Tuhan dengan makhluk pada hakekatnya adalah satu. karena melalui makhluk, Tuhan dikenal. Kajian ini disebutkan dalam bukunya *falsafah dan Mistisisme dalam Islam*.[42]

Sementara, pada lamanweb di internet, penulis menemukan beberapa postingan yang bernada membela dan mendukung teori *Nur Muhammad*. Antaranya ada yang berupa paparan argumentatif yang cukup panjang dan lebar dengan menunjukkan beberapa konsepnya menurut para ahli--*mushannif al-kutub*--yang *mu'tabar* di kalangan *ahlussunnah wal jama'ah*. Dalam pembelaannya itu beliau menjelaskan bahwa berdasarkan kajian ke atas riwayat-riwayat berdasarkan dokumentasi para *mufassirin* dan *muhaddithin* dapat

---

[41] *Hadits* tersebut di atas dikutip oleh Muhyiddin Ibn 'Arabi, *Futuhat al-Makkiyah,* Jilid II, 399. Lihat juga Jalaluddin al-Suyuthy, *al-Durar al-Muntathirah fi al-Ahadits al-Musthtahirah,* (Mesir: Dar al-Kutub al-Arabiyah, 1978) 126.

[42] Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973).

disimpulkan Bahwa Nabi Muhammad saw sudah ada hakikatnya, nurnya, sebelum seluruh makhluk dijadikan. Bahkan nurnyalah yang merupakan makhluk pertama yang dijadikan oleh Tuhan, sebagai kekasih-Nya. Ia juga punca bagi seluruh makhluk yang lain, baik alam tinggi atau alam bawah atau alam rendahnya, alam yang boleh dipandang dengan mata atau alam yang tidak boleh dipandang dengan mata. Ia makhluk yang terawal dicipta dan yang terkemudian sekali dibangkit dengan jasad dan rohnya dalam sejarah alam ini. Namun kewujudannya sebagai nabi dan rasul diketahui oleh seluruh nabi dan rasul dalam seluruh sejarah umat manusia, antaranya, khususnya jelas dari *hadits-hadits* berkenaan dengan *Isra'* dan *Mi'raj* yang banyak dinukil oleh Ibn Katsir dalam Tafsirnya berkenaan dengan ayat awal Surah Bani Isra'il.[43]

Selanjutya, penjelasan yang menggunakan logika filosofis nampak dalam logika argumentasi bahwa benar manusia Adam dicipta dari tanah tetapi hakikatnya tanah itupun asalnya dari 'nur', yang kemudian dimanifestasikan dalam bentuk tanah dan lainnya.[44] Dengan itu, 'nur' nabi itu bukan saja maknawi, secara bahasa misalan, tetapi memang

---

[43] Abdullah al-Qari. hj. Salleh. *Salah Faham*, (t.tp., t.th.) 4-5.
[44] *Ibid.*, 4-5.

hakikatnya ia nur, yang melintasi seluruh nur, sehingga ia makhluk yang berupa nur yang daripadanya dijadikan nur-nur yang lain dan zat-zat yang lain. Kalau sekarang mereka berbicara tentang alam dari segi elektron, proton, neutron, ‘quarks’, ‘photon’ dan apa lagi, maka pada kita, seluruh dari itu semua, dasar segalanya adalah asalnya ‘nur’ nabi kita. Yang lain-lain itu, bila benar pada pengamatan ilmiah yang mentaati syarat-syaratnya bisa diterima.

Dari kajian, penulisan melalui literatur baik yang berbahasa Arab, Inggris maupun yang berbahasa Indonesia dan Melayu sebagaimana telah disebutkan di atas, penulis berpendapat bahwa kajian tersebut sangat berkualitas. Kajian ini akan melengkapi kajian yang ada dari aspek ontology, epistemology, dan aksiologinya.

E. Urgensi Kajian tentang Nur Muhammad

Meyakini *Nur Muhammad* secara *taken for granted* adalah sebuah kebodohan, sedang menolaknya tanpa argumentasi (dalil) yang kuat adalah sebuah “kecongkakan”. Penulisan ini bukan hendak ikut mendukung atau menentang teori *Nur Muhammad* sebagaimana dilakukan oleh kebanyakan pengkaji. Justru kajian ini adalah sebuah upaya untuk

memosisikan kembali *Nur Muhammad* sebagai sebuah "paradigma tasawuf" sehingga dapat memberi kejelasan makna *Nur Muhammad* yang telah dipahami secara dangkal dan parsial. Harapan akhir dari penulisan ini adalah peninjauan kembali terhadap pandangan yang menganggap konsep Nur Muhammad hanya bersifat hayali dan atau diambil dari tradisi dan paham keagamaan lain. Penulisan ini membuktikan bahwa Nur Muhammad adalah paradigma pemikiran tasawuf.

F. Sistematika Penulisan

Penyusunan penulisan ini dibagi menjadi enam bagian, dengan sistematika penulisan sebagai berikut:

Bagian pertama pendahuluan. Pada bab ini penulis kemukakan beberapa hal yang meliputi; latar belakang masalah; permasalahan; tujuan penulisan; rumusan masalah; metode penulisan; dan penulisan terdahulu. Pada penulisan ini, dimaksudkan agar pembahasan ini lebih terfokus dan terarah serta dapat menggambarkan tetang pentingnya konsep *Nur Muhammad* ditelaah lebih jauh. Bahasan ini sebetulnya merupakan sketsa awal dari keseluruhan kajian.

Bagian kedua, Islamic mysticism, membahas tentang ajaran Islam dari sudut pandang mistiknya, yakni aspek

tasawuf dalam Islam yang lebih menekankan pada teori-teori tentang ketuhanan dan bagaimana hubungan antara Tuhan dan alam ini terjadi.

Bagian ketiga, Paradigma *Nur Muhammad*. Pada bab ini, pembahasannya dibagi ke dalam bagian Pendahuluan; Pemikiran Sufistik Nur Muhammad, pengertian dan diskursus tentang Nur Muhammad; Nur Muhammad dalam Tradisi Tasawuf; Sejarah Nur Muhammad dalam Tasawuf; dan Kesimpulan.

Bagian keempat, Dinamika Pemikiran Nur Muhammad di Nusantara. Pembahasan bab ini disajikan mulai dari Pendahuluan; Masuknya Islam Sufistik ke Nusantara, Perkembangan pemikiran Nur Muhammad pada di Nusantara; dan terakhir Kesimpulan.

ISLAMIC MYSTICISM

A. Pendahuluan

Salah satu ajaran dasar dalam agama Islam ialah bahwa manusia tersusun dari dua unsur, unsur roh dan jasad. Sedangkan roh itu berasal dari hadirat Tuhan, *wa nafakhtu fihi min ruhi*, dan akan kembali kepada Tuhan. Tuhan adalah suci dan roh yang datang dari Tuhan juga suci dan akan dapat kembali ke tempat aslinya di sisi Tuhan kalau ia tetap suci, jika ia menjadi kotor sebab masuk ke dalam manusia yang bersifat materi itu, ia tak akan dapat kembali ke tempat asalnya. Oleh karena itu harus diusahakan supaya roh tetap suci dan manusia menjadi baik. Dalam Islam diajarkan aturan-aturan agar manusia menjadi baik, yakni tersimpul dalam syariat yang mengambil bentuk salat, puasa, zakat, haji, dan ajaran-ajaran mengenai moral atau akhlak Islam. Nabi Saw. mengatakan bahwa beliau datang untuk menyempurnakan budi pekerti luhur, *innama bu'itstu liutammima makarim al-akhlaq*.

Unsur jasad pada diri manusia selanjutnya disebut unsur materi, yaitu tubuh yang mempunyai hayat, sedangkan unsur roh disebut unsur immateri yaitu berupa jiwa yang

mempunyai dua daya; daya berfikir yang disebut akal dan daya merasa yang disebut kalbu.

Dalam ajaran Islam, seperti diketahui, kedua daya tersebut telah dikembangkan oleh ulama-ulama muslim. Kalau kaum filosof dan juga kaum teolog lebih mengembangkan daya berpikir (akal), maka daya rasa (kalbu) lebih dikembangkan oleh kaum sufi.

Perbedaan daya berpikir (akal) menurut kaum filosof dan kaum teolog, bahwa daya berpikir (akal) dalam paham kaum filosof lebih ditekankan kepada kesanggupan menangkap hal-hal yang abstrak murni. Sedangkan kaum teolog mengartikan daya berpikir (akal) sebagai daya untuk menangkap pengetahuan di alam materi dan untuk membedakan antara kebaikan dan kejahatan.[45]

Daya jiwa yang satu lagi yang disebut daya merasa (kalbu), dikembangkan oleh kaum sufi. Mereka adalah segolongan umat Islam yang belum merasa puas dengan pendekatan diri kepada Tuhan melalui ibadat-ibadat salat, puasa, zakat, dan haji. Dengan kata lain, hidup spiritual yang

---

[45]Harun Nasution, dalam *Islam dan Pendidikan Nasional*, (Jakarta: LP. IAIN Jakarta, 1983), h. 66.

diperoleh melalui ibadat biasa belum memuaskan kebutuhan spiritual mereka. Maka mereka mencari jalan yang membawa mereka lebih dekat kepada Tuhan, sehingga mereka merasa dapat melihat Tuhan dengan hati sanubari, bahkan bersatu dengan Tuhan.[46] Jalan yang dimaksud tidak lain adalah jalan tasawuf atau yang oleh orang Barat disebut mistisisme Islam '*Islam mysticism'*.

B. Mistisisme

Perkataan mistisisme (*mysticism*) secara harfiah berarti sesuatu yang misterius (*some thing mysterious*). Dalam Bahasa Inggris, kata *mystic* mempunyai akar kata yang sama dengan *mystery*; keduanya berasal dari bahasa Yunani yaitu *myein* yang berarti menutup mata. Mistisisme, merupakan kecenderungan spiritual yang terdapat pada semua agama, atau kesadaran terhadap wujud yang satu.[47]

---

[46]Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta: UI Press, 1985), h. 30--31.

[47]Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, Terjemahan oleh Supardi Djoko Damono dkk. dari *Mistical Dimention of Islam*, (1975), (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986), h. 1, Lihat juga h. 3--4.

Mistik dapat didefinisikan sebagai cinta kepada yang Muthlak, sebab kekuatan yang bisa memisahkan mistik sejati dari sekedar *tapabrata (astekism*) adalah cinta. Cinta Ilahi membuat si pencari cinta mampu menyandang, bahkan menikmati segala sakit dan penderitaan yang dianugerahkan Tuhan kepadanya untuk mengujinya dan memurnikan jiwanya. Cinta menghantarkan jiwa ke hadapan Ilahi "bagaikan elang membawa mangsanya", yakni memisahkannya dari segala yang tercipta dalam ruang dan waktu.[48]

Mistisisme di dalam tradisi Kristen merupakan paham menjauhi dunia dan hidup mengasingkan diri di dalam biara-biara. Di dalam literatur Arab dijumpai tulisan-tulisan tentang Rahib-rahib yang mengasingkan diri di padang pasir Arabia, hidup menyendiri, jauh dari keramaian dunia, agar lebih dekat kepada kehidupan abadi di alam transenden dengan selalu merenung (kontemplasi) dan mengingat-ingat (zikir) akan kesucian Tuhan.

Dalam agama Budha terdapat paham Nirwana, untuk mencapai nirwana orang harus meninggalkan dunia dan memasuki hidup kontemplasi, bahkan *fana*, meleburkan

---

[48]*Ibid.*

perasaan jasmaniah ke dalam perasaan ruhani, agar dekat di sisi Tuhan. Demikian halnya agama Hindu, di dalamnya terdapat ajaran yang mendorong manusia untuk meninggalkan dunia dan mendekati Tuhan untuk mencapai persatuan Atman dengan Brahman.

Di dalam Islam yang disebut mistisisme itu tidak lain adalah apa yang disebut oleh kaum orientalis Barat sebagai sufisme atau yang oleh kalangan muslim dikenal dengan tasawuf. Tujuan mistisisme, baik yang di dalam maupun yang di luar Islam adalah untuk memperoleh hubungan langsung dengan Tuhan, sehingga disadari benar bahwa seseorang berada di hadirat Tuhan.[49] Intisari dari mistisisme, ialah kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog antara roh manusia dengan Tuhan dengan mengasingkan diri, zikir, dan berkontemplasi.[50]

C. Tasawuf

Istilah tasawuf berasal dari kata Arab *tashawwuf* adalah bentuk masdar dari kata *tashawwafa* yang berarti memakai

---

[49]Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), h. 56.

[50]*Ibid.* h. 57

pakaian dari bulu domba (*al-Shuf).* Oleh karena itu, orang yang hidupnya semata-mata dalam ke-*shufi*-an, yang biasanya berpakaian dari bulu domba, disebut dengan *shufi* (sufi). Sehubungan dengan itu, sudah selayaknyalah ditolak pendapat yang tidak sesuai dengan pengertian di atas. Seperti pendapat yang mengatakan bahwa kata *tashawwuf* berasal dari kata *ahlu al-Shuffah* (orang-orang ahli ibadah yang tinggal di emper masjid Nabawi di Madinah), atau berasal dari kata *shaffu al-awwal* (orang yang shalat pada baris pertama), atau berasal dari kata *al-shaufanah* (nama dari sayuran yang tumbuh di padang pasir), atau berasal dari kata *shaufatu al-qafa* (orang-orang yang rambutnya panjang sampai ke belakang leher), atau dari kata *shafa* (bersih), dari kata itu jadilah kata *shufia.*

Pada abad ke-18 masehi bersamaan dengan kata *shufia* yang berarti orang yang memakai pakaian dari bulu domba sebagai sindiran bagi orang yang suka beribadah, dipakai juga kata *shopie* yang terambil dari bahasa Yunani *theosophie* yang menjadi kata *tashawwuf* dalam bahasa Arab. Namun *Noldeke* tidak sependapat, dengan alasan bahwa dalam bahasa Yunani tidak dikenal huruf *sin* yang diubah menjadi huruf *shad* dalam *'Aramiyyah* sebagai induk dari bahasa Arab.

Di dalam sejarah, gelar *shufi* diberikan kepada orang-orang untuk pertama kalinya terjadi pada pertengahan abad ke-8 masehi, yakni ketika Jabir Ibnu Hayyan diberi gelar *shufi*. Dia adalah seorang ahli kimia beraliran Syi'ah yang tinggal di Kufah dan dia mempunyai pendapat khusus tentang *zuhud*. Tercatat juga seorang *shufi* yang bernama *Abu Hasyim al-Kufi*.

Adapun bentuk jamak dari *shufi* adalah *shufiyyah* yang muncul pada tahun 199 H/814 M menunjukkan kepada suatu aliran dari beberapa aliran tashawuf Islam yang bermazhab Syi'ah di Kufah, seperti yang dijelaskan oleh *al-Muhasibi* dan *al-Jahiz* yang masa timbulnya berdekatan dengan masa yang dijelaskan di atas. *Abdak* seorang pemimpin shufi terakhir dari golongan mereka itu berpendapat bahwa *imamah* (kepemimpinan) haruslah melalui penunjukkan. Abdak tidak pernah makan daging, dan meninggal di Bagdad sekitar tahun 210 H/820 M. Dengan demikian, kata *shufi* pada mulanya hanya terbatas di kalangan ulama Kufah saja.

Pada akhirnya, istilah ini mendapat tempat yang penting dan setelah lima puluh tahun kemudian istilah ini diberikan kepada semua orang *shufi* di Irak, sedangkan di Khurasan dinamai *al-malamatiah* yang kemudian istilah ini

diberikan pula kepada semua orang yang ahli di dalam bidang kerohanian dari kaum muslimin sampai dua abad kemudian sebagaimana kita sekarang memberikan gelar *shufi* dan *shuffiah* kepada orang-orang tertentu. Sepanjang masa itu pakaian bulu domba merupakan pakaian khas bagi golongan Ahlusunnah, meskipun demikian pakaian ini pernah dikonotasikan jelek pada tahun 100 H karena dianggap pakaian Nasrani, kaum muslimin mencela *Farqad al-Sanzi* salah seorang murid al-Hasan al-Bisri karena memakai pakaian demikian, meski demikian ternyata al-Jubayari pernah meriwayatkan hadis dari Nabi yang menganjurkan memakai pakaian dari bulu domba bagi pemimpin agama, akan tetapi hadis ini dinilai sebagai palsu.

1. Pengertian Tasawuf

Terdapat beberapa pendapat tentang definisi tasawuf yang dikemukakan oleh sejumlah tokoh sufi. Ibrahim Basyumi telah memilih empat puluh definisi tasawuf yang diambil dari pendapat tokoh-tokoh sufi yang hidup pada abad ketiga Hijriah, yaitu antara tahun 200-334 H. Kemudian dia mengklasifikasikan berbagai pendapat itu menjadi tiga tataran definisi, yaitu 1). Tasawuf dalam tataran elementri (*al-*

Bidayah); 2). Tasawuf dalam tataran intermidiate (*al-Mujahadah*); dan 3). Tasawuf dalam tataran advance *(al-Mazaqat*).[51]

Definisi dalam tataran *al-bidayah* di antaranya adalah pendapat-pendapat sebagai berikut: 1) Ma'r-f al-Karkhy (w. 200 H.) mengemukakan bahwa tasawuf adalah mencari yang hakikat dan putus asa terhadap apa yang ada di tangan makhluk. Barangsiapa yang belum bersungguh-sungguh dalam kefakiran, berarti dia belum bersungguh-sungguh dalam bertasawuf.[52] 2). Abu Turab al-Nakhsabi (w. 245 H.) menyatakan bahwa seorang sufi itu tidak terkotori hatinya oleh sesuatu dan dapat membersihkan segala sesuatu.[53] 3). Sahl ibn Abd Allah al-Tustariy (w. 283 H.) mengatakan bahwa sufi ialah orang yang hatinya jernih dari kekeruhan, penuh dengan renungan kepada Tuhan, putus hubungan dengan manusia, dan memandang sama antara emas dengan kerikil.[54] 4). Abu al-Husain al-Nuri (w. 295 H.) menyatakan bahwa kaum sufi

---

[51]Ibrahim Basyumi, *Nasy'ah al-Ta¡awuf al-Islami,* (Makah: Dar al-Ma'arif, 1969), h. 17--24.

[52]Al-Suhrawardi, *Awarif al-Ma'arif,* (Kairo: Maktabah al-'Alamiyah, 1358 H.), h. 41.

[53]*Loc.cit.,*

[54]*Ibid.,* h. 43.

adalah kaum yang bersih dari segala kekeruhan dan penyakit batin manusia, dan mereka bebas dari pengaruh syahwat, hingga jadilah mereka orang-orang yang menempati saf yang pertama dan derajat yang tinggi dalam kebenaran. Tatkala mereka meninggalkan apa yang selain Allah, jadilah mereka orang yang tidak memiliki dan tidak dimiliki. Selanjutnya, ia mengatakan bahwa tasawuf adalah membenci dunia dan mencintai Tuhan.

Pada tataran *al-Mujahadah*, tasawuf berkisar pada penghiasan diri dengan suatu perbuatan yang diingini oleh agama (*al-khair*) dan kebiasaan yang baik (*al-ma'r-f*). Dalam hal ini ada beberapa pendapat sebagai berikut: 1). Ab-Muhammad al-Jariri mengartikan tasawuf adalah masuk ke dalam akhlak yang mulia dan keluar dari semua akhlak yang hina.[55] 2). Al-Katany menyatakan bahwa tasawuf itu adalah akhlak yang mulia, barangsiapa yang bertambah baik akhlaknya, bertambah pula kejernihan hatinya.[56] 3) Al-Nury menjelaskan bahwa yang disebut tasawuf itu bukan sekedar tulisan dan ilmu, melainkan ia adalah akhlak yang mulia.

---

[55]Al-Qusyairi, *Al-Risalah al-Qusyairiyah*, (Mesir: al-Bab al-Halaby, 1940), h. 138

[56]*Ibid.*, h. 139.

Sekiranya ia hanya sekedar tulisan maka dapat diusahakan dengan bersungguh-sungguh, seandainya ia ilmu, tentu dapat dicapai dengan belajar. Akan tetapi, tasawuf adalah berakhlak dengan akhlak Allah. Keadaan ini tidak bisa diperoleh dengan tulisan dan ilmu.

Selanjutnya, pada tataran *al-Mzaqat* pada tataran ini dalam kehidupan tasawuf segala kemauan ditundukkan untuk melarut ke dalam kehendak Tuhan, dengan jalan rindu (*'isyq*) dan intuisi (*wajd*). Sedang kegiatan hati dan usia dikerahkan sepenuhnya sehingga hubungan antara hamba dan Tuhan lebih kuat, bersih, dan menyatu. Perasaan yang dialami oleh sufi digambarkan sebagai berikut: 1) Abu Husain al-Muzyu mengatakan bahwa tasawuf adalah berserah diri secara bulat kepada Al-Haq.[57] 2) Ruwain menyatakan bahwa tasawuf adalah membiarkan diri dengan Allah menurut kehendaknya.[58] 3) Al-Syibly mengungkapkan bahwa para sufi adalah anak-anak kecil di pangkuan Tuhan.[59] 4) Al-Junaid mengutarakan tasawuf adalah bahwa engkau beserta Allah dengan tanpa

---

[57]Al-Haq adalah istilah yang sering digunakan kaum sufi apabila mereka menyebut atau merujuk kepada Tuhan.

[58]Al-Qusyairi, *Op.cit.*, h. 139.

[59]*Ibid.*

penghubung. 5) Al-Hallaj menyatakan bahwa tasawuf itu kesatuan zat.[60]

Dari beberapa definisi tersebut, Ibrahim Basyumi mengambil pengertian menyeluruh bahwa tasawuf adalah kesadaran yang murni dan mengarahkan jiwa yang benar kepada amal dan kegiatan yang sungguh-sungguh menjauhkan diri dari keduniaan dalam rangka mendekatkan diri kepada Tuhan, untuk mendapatkan perasaan berhubungan yang erat dengan wujud yang mutlak.

Senada dengan pendapat di atas, Harun mengatakan bahwa Tasawuf merupakan suatu ilmu pengetahuan, dan sebagai ilmu pengetahuan, tasawuf atau sufisme mempelajari cara dan jalan bagaimana seorang Islam dapat berada sedekat mungkin dengan Allah Swt.[61]

Hal senadapun diungkapkan oleh A.R. Badawi dalam bukunya *Tarikh al-Tasawwuf al-Islamiy*, yaitu bahwa dalam tasawuf terdapat dua unsur utama: 1) Adanya pengalaman rohani dalam berkomunikasi dengan Tuhan (*ittisal*) dan 2)

---

[60]*Ibid.*

[61]Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam, Op.cit.,* h. 56.

Mengakui persatuan (*imkan al-ittihad*) antara sufi dengan Tuhan. Lebih lanjut, baginya, tasawuf bukan sekedar pengetahuan tentang Tuhan sebagai Wujud yang Satu, tetapi sejak semula para sufi telah mengarahkan dirinya untuk bersatu dengan Tuhan.[62]

Sedangkan Abu al-Wafa al-Ghanimi al-Taftazani dalam bukunya *Madkhal ila al-Tasawwuf al-Islamiy*, mengemukakan secara rinci lima karakteristik tasawuf, yaitu: 1) Tasawuf mengajarkan penyucian jiwa melalui peningkatan akhlak yang mulia, 2) Adanya pengalaman ruhani berupa *fana*, yakni hancurnya kesadaran manusia terhadap dirinya dan untuk selanjutnya berganti dengan baqa, yakni tetapnya pengetahuan yang bersifat intuitif (zauqi), yang diyakini datang secara langsung dari Tuhan. 4) Adanya ketenteraman dan kebahagiaan bagi orang yang memperoleh pengalaman ruhani. 5) Bahwa ajaran-ajaran tasawuf sering diungkapkan secara simbolik (*al-ta'bir*), karena bersifat rasa (*wujdaniyah*), dan merupakan pengalaman pribadi (*zatiyyah*).[63]

---

[62]A.R. Badawi, *Tarikh al-Ta¡awwuf al-Islamiy,* (Makah: Dar al-Ma'arif, 1975), h. 21.

[63]Al-Taftazani, *Op.cit.*, 1983, h. 8--9.

1. Dasar-dasar Tasawuf

Tafsir-tafsir isyari terhadap ayat-ayat al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi tentang kehidupan rohani Nabi Muhammad hanya sedikit yang kita ketahui dan sampainya pun kepada kita agak terlambat sehingga menimbulkan keraguan, namun kecenderungan kepada kehidupan rohani ternyata selalu ada sehingga hampir disetiap negeri atau umat terdapat kecenderungan itu. Sepanjang abad kedua hijriah masih belum dikenal oleh umat Islam. Kalaulah kita tidak terlalu kritis terhadap cerita-cerita yang berkembang saat itu, *al-Jahiz* dan *Ibnu Jauzi* telah meriwayatkan kepada kita sekitar 40 orang zahid yang hidup kala itu yang kehidupan rohaninya mereka lakukan secara sembunyi, merupakan bukti atas pernyataan di atas. Tetapi bukan berarti nabi Muhammd SAW. mengeluarkan orang-orang shufi dari golongan kaum muslimin karena munculnya hadis *la ruhbaniyyata fi al-Islam* (tidak ada kerahiban di dalam Islam), yang dinilai oleh *Sprenger* sebagai hadis palsu. Hadis ini disebarkan pada abad ketiga hijriah sebagai tafsir dari ayat 27 surat al-Hadid yang didalamnya terdapat kata *Rahbaniyah*. Sebenarnya Islam tidak membenarkan tafsir seperti itu. Para mufassir pada tiga abad yang terdahulu seperti *Mujahid* dan *abi Umamah al-Bahiliy*

dan para shufi terdahulu yang terkenal keshufiannya telah sepakat membolehkan tafsir tentang keabsahan dan pujian akan keberadaan al-Rahbaniyyah itu, sebelum muncul dan tersebarnya tafsir yang menentang akan keberadaan al-rahbaniyyah yang dipelopori *al-Zamakhsyari.*

Kalangan *Mutashawwiyah* berpendapat bahwa terdapat dua orang shahabat nabi yang hidup menjalani kerohanian yang sempurna yakni *Abu Zarrin (al-Ghiffari)* dan *Huzaifah*, sedangkan *Uwais* dan *Shuhaib* tidak jelas statusnya apakah termasuk golongan ini ataukah tidak, setelah itu datanglah para *Ubbad* (ahli ibadah), para *zuhud*, para *Pembimbing* dan *Da'i*. Pada mulanya mereka bagaikan para fukaha yang berpusat di Kufah dan juga di Basrah.

Orang-orang yang tinggal di Basrah berasal dari *Suku Tamim*, umumnya mereka sangat kritis menghadapi berbagai persoalan yang tidak akan mudah percaya kepada sesuatu kecuali didukung dengan fakta, tidak suka berkhayal dalam menggubah syi'ir, senantiasa memakai logika dalam pembicaraan dan sangat kritis terhadap kualitas hadis. Mereka beraliran Ahlussunnah wal Jama'ah yang cenderung pada aliran Mu'tazilah dan Qadariyah. Pemimpin mereka dalam

bidang tashawuf adalah al-Hasan al-Basri (w. 110 H/828 M), Malik ibnu Dinar, Fadlal Raqasyi, Rabbah ibnu Amru al-Qaysi, Shalih al-Marry, dan Abdul Wahid ibnu Zaid (w. 177 H/793 M) seorang pemimpin para zuhud di Abadan.

Sementara itu, orang-orang Arab yang tinggal di Kufah, berasal dari Yaman, mereka suka meniru, suka berkhayal dalam menggubah syi'ir dan suka memakai arti zahir dalam bidang hadis. Mereka beraliran syi'ah yang lebih cenderung kepada Murji'ah. Para pemimpin mereka dalam bidang tashawwuf adalah Rabi' al-Haitsan (w. 67 H/686 M), Abu Israil Mansur ibnu Ammar, Abu al-Atahiyyah dan Abdak. Ketiga orang yang disebut terakhir ini telah tinggal di Bagdad sekitar separo dari kehidupan mereka, dan Bagdad saat itu menjadi pusat pemerintahan Islam juga menjadi pusat gerakan tashawwuf setelah tahun 250 H. Dan ditahun itulah dimulainya berbagai kegiatan dan pertemuan diskusi masalah keagamaan dan ilmu tashawwuf diajarkan di masjid-masjid.

Pada saat itu juga mulai munculnya perselisihan antara ahli tashawuf dengan ahli fikih secara terang-terangan. Di tahun 240 H Zunnun al-Misri dihadapkan ke pengadilan kota Bagdad, demikian pula dengan al-Nury, Abu Hamzah (antara

tahun 262 H - 269 H bertepatan dengan tahun 875 M - 882 M) dan al-Hallaj.

2. Landasan Filosofis dan Wahyu

Tasawuf atau yang oleh orang Barat disebut Mistisisme Islam pada dasarnya adalah upaya pendekatan diri sedekat-dekatnya kepada Tuhan, sehingga Tuhan dapat dilihat dengan mata hati, bahkan roh seseorang dapat bersatu dengan Tuhan. Landasan filosofis yang mendasarinya adalah, *pertama* Tuhan bersifat rohani, maka bagian yang dapat mendekatkan diri pada Tuhan adalah roh, bukan jasadnya. *Kedua*, Tuhan adalah Maha Suci, maka yang dapat diterima Tuhan untuk mendekatinya adalah roh yang suci pula. Tasawuf adalah ilmu yang membahas masalah pendekatan diri manusia kepada Tuhan melalui penyucian rohnya.

Tuhan sangat dekat dengan manusia, dalam Alquran banyak ayat yang menunjukkan bahwa Tuhan serba *immanent*, senantiasa hadir bersama hamba-hambanya dan selalu maujud di mana-mana. Ayat 186 dari Surat al-Baqarah mengatakan:

واذا سألك عبادى عنى فإنى قريب, أجيب دعوة الداعى اذا دعان, ...
{البقرة: 186}

> "Jika hambaku bertanya kepadamu tentang Aku, maka aku dekat dan mengabulkan seruan orang yang memanggil jika aku dipanggil..." (QS. Al-Baqarah: 186)

Pada ayat 115 surah yang sama Allah mengatakan:

ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله... {البقرة: 115}

> "Timur dan Barat kepunyaan Tuhan, maka ke mana saja kamu berpaling di situ ada wajah Tuhan..." (QS. Al-Baqarah: 115)

Ayat berikut menggambarkan lebih lanjut betapa dekatnya Tuhan dengan manusia:

ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه, ونحن أقرب اليه من حبل الوريد {قاف: 16}

> "Telah Kami ciptakan manusia dan Kami tahu apa yang dibisikkan dirinya kepadanya, dan kami lebih dekat dengan manusia daripada pembuluh darah yang ada di lehernya" (QS. Qaf: 16)

Serupa dengan ayat di atas adalah hadis Rasulullah saw. "*Siapa yang mengetahui dirinya mengetahui Tuhannya*"

Untuk mencari Tuhan, sufi cukup masuk ke dalam dirinya. Di sana ia akan berjumpa dan menyatu dengan Tuhan.

Dalam konteks inilah hadis berikut ini dipahami oleh kaum sufi.

من عرف نفسه فقد عرف ربه

> "Barang siapa yang telah mengenal dirinya, ia telah mengenal Tuhannya".

Dalam konteks ini, sufi melihat persatuan manusia dengan Tuhan. Perbuatan manusia adalah perbuatan Tuhan. Bahwa Tuhan dekat bukan hanya kepada manusia, tetapi juga kepada makhluk lain sebagaimana dijelaskan pada hadis qudsi, firman Allah yang lafalnya dari Muhammad saw. menegaskan sebagai berikut: "*Pada mulanya Aku adalah harta yang tersembunyi, kemudian Aku ingin dikenal, maka Kuciptakan makhluk, dan melalui mereka Aku-pun dikenal".*

Hadis di atas sering dipakai oleh kalangan sufi sebagai dalil atas kemungkinan Tuhan dan makhluk bersatu (*wahdatul wujud*). Bentuk persatuan ini dapat mengambil bentuk ittihad dan hulul.

Uraian di atas dapat disimpulkan bahwa pada dasarnya mistisisme Islam itu adalah tasawuf, yaitu suatu kegiatan secara sadar yang bertujuan untuk memperoleh hubungan

langsung dengan Tuhan, sehingga seseorang merasa benar-benar berada dekat dengan Tuhan atau bahkan bersatu.

Mistisisme dipakai orang Barat untuk menyebut spiritualitas pada agama-agama, baik Islam maupun non-Islam. Secara filosofis, antara tasawuf Islam dengan mistisisme agama lain khususnya Kristen, Hindu, dan Budha terdapat beberapa kesamaan, namun bukan berarti tasawuf Islam tidak memiliki dasar yang mengakar dalam ajaran-ajarannya. Ia tumbuh dari kesalihan hidup Nabi dan para sahabat pada abad pertama Hijriah, dan berkembang setelah abad kedua dan ketiga Hijriah. Masa ini terkenal dengan zaman hellenisme, yang di dalamnya terjadi persentuhan yang kuat antara umat Islam dengan filsafat dan pengetahuan Yunani, baik di Persia maupun di Syiria, sehingga tidak menutup kemungkinan tasawuf dalam perkembangannya mendapat pengaruh dari unsur-unsur yang berasal dari luar Islam.

Mistisisme--*mystic* Ingris--merupakan *the great spiritual current wich goes through all religion*, atau *the consciousness of the one reality*, kecenderungan spiritual yang terdapat pada seluruh agama atau kesadaran terhadap wujud

yang satu, berupa cinta kepada yang Muthlak. Ia bukan sekedar *asketis* karena di dalamnya ada cinta. Cinta Ilahi membuat si pencari cinta mampu mencicipi nikmatnya rasa sakit dan penderitaan yang ditimpakan kepadanya, seakan ia sedang dianugerahi selaksa nikmat dari Yang Kuasa.

Mistisisme**,** dalam Islam dikenal dengan sufisme atau tasawuf. Tujuan mistisisme adalah untuk memperoleh hubungan langsung dengan Tuhan, sehingga disadari benar bahwa seseorang berada di hadirat Tuhan.

D. Perkembangan Asketisme menuju Tasawuf

Tasawuf yang berkembang pada abad modern ini cenderung mengambil warna yang berbeda dengan praktik yang berlaku sebelumnya, sehingga terdapat istilah tasawuf modern, sufi millenium, atau pengamalan tasawuf di era modern, dan lain sebagainya. Masing-masing memiliki ajaran dengan karakteristik yang berbeda-beda, walaupun pada dasarnya adalah sama, berasal dari satu akar kata tasawuf.

Perkembangan pengamalan ajaran tasawuf selalu dipengaruhi oleh kondisi sosial, ekonomi, pendidikan dan stabilitas keamanan pada zamannya. Di era modern ini orang

mendambakan kedamaian hidup. Bukan saja kedamaian rumah tangga, antar tetangga dan kelompok masyarakat, dan stabilitas nasional, tetapi sampai pada kedamaian internasional. Kedamaian seberapapun kecil dan besar skalanya akan dapat diterima hanya jika sifat-sifat keserakahan dapat diredam oleh setiap orang pada dirinya. Di sini tasawuf menjadi alternatif, tetapi diamalkan dalam bentuk yang relatif berbeda, yaitu diarahkan untuk dapat berkembang seiring dengan modernitas, atau bagaimana membumikan dalam arti mengamalkan secara aplikatif nilai-nilai spiritual di tengah dinamika modernitas kehidupan manusia.

Dalam formulasi ini, pengertian kesufian tidak terlalu diasosiasikan dengan penyendirian dan pertapaan untuk menyatu dengan Tuhan, tetapi penyucian diri bagi setiap orang yang terlibat dan turut mengalami dinamika dunia modern.

Walaupun demikian, tidak tertutup kemungkinan di era modern ini akan ada orang-orang tertentu yang mampu mengamalkan sepenuhnya suluk dan zuhud seperti pengalaman yang melalui station-station mulai dari yang terendah sampai pada tingkat yang tertinggi, sehingga ia hidup dengan menjauhi materi keduniaan.

Pada pembahsan ini penulis mencoba melihat setting sejarah perkembangan tasawuf secara global, hingga dapat ditemukan kewajaran-kewajaran bagi perubahan yang terjadi, baik doktrin maupun gerakannya sejak zaman Sahabat, abad ke-1 (zaman asketik) hingga zaman munculnya tokoh-tokoh sufi, abad ke-3, dan 5, yang dialnjutkan dengan munculnya berbagai macam aliran sufi dan tarekat.

3. Latar Belakang Perkembangan

Kelompok sufi belum dikenal pada zaman Nabi, ia baru dikenal setelah satu abad sesudah Nabi wafat. Hal ini bisa dimengerti karena pada masa sebelumnya, kaum muslimin masih merupakan masyarakat etika yang berlandaskan doktrin-doktrin yang jelas tentang Tuhan, hari kemudian, dan kewajiban-kewajiban keagamaan yang praktis. Tetapi semakin meningkatnya kegiatan intelektual dan semakin dikenalnya cara-cara pembahasan filosofis, di satu sisi telah melahirkan paling tidak dua hal penting. *Pertama*, sistem hukum yang terorganisasikan (fiqh), dan *kedua*, teologi yang sistematis (kalam). Di sisi lain, asketisme dan zuhud ditransformasikan sedemikian rupa (tasawuf) sehingga mampu mengimbangi

proses rasionalisme lahiriyah yang terjadi akibat dari sisi yang pertama.

Sebagaimana disinggung pada penjelasan di atas, tasawuf lahir satu abad sesudah masa Nabi saw. Artinya, ia lahir pada saat Islam telah mempunyai kontak dengan agama Kristen, filsafat Yunani, agama Hindu dan Budha. Dengan demikian, terdapat kemungkinan bahwa dalam perkembangannya *esoterisme Islam* ini menerima atau memasukkan unsur-unsur asing dari luar, seperti dari Rahib-rahib Kristen yang hidup mengasingkan diri di gurun pasir yang gersang. Di siang hari kemah-kemah mereka dijadikan tempat istirahat bagi para musafir yang kelelahan dan pada malam hari lampu mereka menjadi petunjuk bagi perjalanan para musafir. Rahib-rahib itu berhati baik, pemurah, dan suka menolong. Demikianlah seorang sufi Islam.

Dalam filsafat mistik pythagoras Yunani diajarkan, roh manusia adalah suci dan berasal dari tempat yang suci, kemudian turun ke dunia materi dan masuk ke dalam tubuh manusia yang penuh dengan nafsu. Roh yang semula suci itu menjadi kotor dan tidak dapat kembali ke tempat semula yang suci. Untuk itu ia harus disucikan dengan filsafat dan ilmu

pengetahuan. Filsafat sufi juga demikian. Roh yang masuk ke dalam janin di kandungan ibu berasal dari alam rohani yang suci, tetapi kemudian setelah dewasa manusia mengotorinya dengan hawa nafsu. Maka agar dapat bertemu dengan Tuhan yang Maha Suci, roh yang telah kotor itu harus dibersihkan lagi, tetapi bukan dengan ilmu pengetahuan dan filsafat seperti dalam filsafat mistik pythagoras, tetapi dengan banyak melakukan ibadah.[64]

Dalam agama Budha terdapat paham Nirwana. Untuk mencapai nirwana, orang harus meninggalkan dunia dan memasuki hidup kontemplasi, bahkan *fana*. *fana* adalah istilah sufis yang berarti meleburkan perasaan jasmaniah ke dalam perasaan ruhani, agar dekat di sisi Tuhan.

Demikian halnya agama Hindu, di dalamnya terdapat ajaran yang mendorong manusia untuk meninggalkan dunia dan kontemplasi untuk mendekati Tuhan dalam rangka mencapai persatuan *Atman* dengan *Brahman*. Dalam tasawuf terdapat pengalaman *ittihad*, yaitu persatuan roh manusia dengan Tuhan.

---

[64]Harun Nasution, *Loc.cit.*

Tekanan ajaran tasawuf pada aspek imanensi Tuhan memungkinkan terbukanya pintu bagi masuknya paham-paham panteisme. Misalnya, di Persia muncul sufi Abu Yazid al-Busthami yang mengajarkan paham *fana* (terleburnya diri pribadi dalam Tuhan) dan *baqa* (mengekalkan diri pribadi dalam kesatuan dengan Tuhan), al-Hallaj yang terkenal dengan ucapannya yang nyeleneh *Ana al-Haqq* (Akulah kebenaran atau Tuhan) membawa ajaran *hul-l*. Dari Mesir muncul sufi Dzun Nun al-Misri yang memperkenalkan ajaran *ma'rifah,* pengetahuan yang diperoleh melalui *ekstase* yang berbeda samasekali dari *ilmu* yang berarti pengetahuan intelektual dan tradisional biasa. Sufi Mesir ini sangat terkesan dengan sebuah ungkapan من عرف نفسه فقد عرف ربه (Barangsiapa yang telah mengenal dirinya maka dia telah mengenal Tuhannya).

Sufi melihat persatuan manusia dengan Tuhan. Perbuatan manusia adalah perbuatan Tuhan. Bahwa Tuhan dekat bukan hanya kepada manusia, tetapi juga kepada makhluk lain sebagaimana dijelaskan hadis: *Pada mulanya Aku adalah harta yang tersembunyi, kemudian Aku ingin dikenal, maka kuciptakan makhluk, dan melalui mereka Akupun dikenal"*.

Di sini terdapat paham bahwa Tuhan dan makhluk bersatu, dan bukan manusia saja yang bersatu dengan Tuhan. Kalau ayat-ayat di atas mengandung arti *ittihad*, persatuan manusia dengan Tuhan, hadis terakhir ini mengandung konsep *wahdatul wuj-d*, kesatuan wujud makhluk dengan Tuhan.

4. Posisi Ahli Shufi di antara Masyarakat Muslim

Para shufi terdahulu tidak mengira akan terjadi gesekan antara mereka dengan para penegak hukum (ulul amri) pada masyarakat muslim, walaupun mereka sebenarnya lebih suka beruzlah dan menampakkan kesederhanaan dalam kehidupan. Kesempatan itu mereka gunakan untuk membaca al-Qur'an (membaca al-Qur'an ketika itu sama maksudnya dengan menjalani hidup kerohanian) untuk maksud mendekatkan diri kepada Allah di dalam shalat.

Sebenarnya motivasi untuk menjalani hidup keshufian itu adalah berontaknya jiwa terhadap kezaliman, baik zalim kepada orang lain ataupun zalim kepada diri sendiri, hal ini merupakan faktor utama sebelum munculnya faktor-faktor lain. Pemberontakan jiwa itu disertai pula keinginan untuk mengenal Tuhan dengan cara apa saja yang bisa dilakukan guna membersihkan jiwa dari segala rintangan dan kesibukan.

Hal inilah yang kita temukan dalam sejarah kehidupan al-Hasan al-Bisri yang terdapat dalam nasihat dan petunjuk-petunjuk beliau.

Kehidupan kerohanian itu secara terang dapat ditemukan dalam kitab *al-Washaya* oleh *al-Muhasibi* dan kitab *al-Munqizu min al-Dlalal* oleh *al-Ghazali*, kedua kitab itu telah menjelaskan kehidupan kerohanian para shufi. Kendatipun pendapat-pendapat mereka tentang kehidupan rohani tidak sampai merusak tatanan kehidupan dan ketertiban masyarakat seperti yang diakibatkan oleh kezaliman para penguasa, akan tetapi ternyata para fukaha dan mutakallimin tidak suka melihat masyarakat berbicara tentang hati atau rohani juga kepada orang yang hanya mementingkan dan atau berhukum kepada ahli (sesuatu yang abstrak) dengan alasan bahwa al-Qur'an telah menentukan sesuatu secara zahir. Berbicara mengenai hati saja sementara masyarakat masih suka berbuat dosa adalah suatu kemunafikan, karena itu 0mereka berusaha meyakinkan masyarakat bahwa kehidupan kerohanian pada akhirnya akan membawa kepada kesesatan saja, karena menganggap bahwa niat lebih utama daripada

amal, sesuatu yang sunnat lebih utama dari yang fardlu dan ketaatan seseorang lebih ditonjolkan dibanding ibadah.

Golongan pertama yang terang-terangan menentang keberadaan kaum shufi adalah *Khawarij*, hal ini dapat dibuktikan dengan yang dialami al-Hasan al-Basri. Selanjutnya muncul pada abad ketiga hijrah golongan *Imamiyah* yang menolak paham yang cenderung kepada kehidupan shufi dengan alasan bahwa kehidupan shufi merupakan sesuatu yang baru diciptakan di kalangan kamu muslimin dan akan melahirkan kehidupan yang buruk dan langka seperti memakai pakaian bulu domba dan kehidupan biasa serta kehidupan yang berusaha mencari ridla Allah tanpa tawassul dengan imam dua belas dan menuntut kepemimpinan tanpa melalui proses biasa yakni *taqiyyah*.

Sementara itu, golongan Ahlussunnah wal jama'ah dipandang agak terlambat dalam menentukan sikap mengenai tashawwuf, dan mereka sepakat menolak keberadaan tashawwuf. Dua golongan yang menolak itu diantaranya adalah *al-Hasywiyyah*. Ahmad ibnu Hanbal termasuk orang yang tidak menyukai tashawwuf dan alasan bahwa tashawwuf hanya mendorong orang untuk bertafakkur dan menjauhkan

orang dari ibadah lahir. Tashawwuf mendorong orang untuk mencapai derajat kekasih Allah akan tetapi dengan membolehkan melalaikan kewajiban. Begitu pula Khasyisy dan Abu Zar'in (keduanya murid Ahmad ibnu Hanbal) menganggap bahwa kaum shufi itu termasuk golongan zindiq.

Sedangkan Mu'tazilah dan Zahiriyyah sepakat menolak paham *al-Isyaq* karena paham ini membawa kepada paham tasybih secara teoritis, dan secara praktis akan dapat membawa manusia kepada Hulul dan bersentuhnya Tuhan dengan manusia.

Golongan Ahlussunnah wal Jama'ah sebenarnya tidak memandang sesat terhadap kalangan shufi yang moderat, hal ini dapat dibuktikan bahwa mereka senantiasa berpedoman kepada para shufi dalam beribadah dan bermu'amalah, sebagai contoh mereka berpedoman kepada tulisan shufi terkenal *Ibnu Abi al-Dunya* (w. 181 H/894 M), kitab *qutu al-Qulub* karya Abu Thalib al-Makki (w. 386 H/996 M) dan kitab *Ihya* dari *al-Gazali*. Para ulama yang suka mengeritik para shufi seperti Ibnu al-Jauzi, ibnu Taimiyah dan Ibnu al-Qayyim menilai al-Gazali sebagai tokoh dalam bidang akhlak, Namun demikian, ulama Ahlussunnah wal Jama'ah kontemporer menumpahkan

kemarahannya kepada murid-murid Ibnu Arabi karena pendapat mereka tentang Wahdatiyyah, meskipun kemarahan itu tidak terlalu banyak pengaruhnya, pengikut Wahabiyyah telah menjelaskan hal demikian. Dan kita dapat mengetahui sejauh mana pertentangan mereka itu dengan melihat pada pesan-pesan Syaqiq kepada Hatim al-Asham.

E. Perkembangan Praktik Asketik

Tasawuf atau yang dalam literatur Barat disebut *Islamic Mysticsm* atau *Islamic esotericism*[65] baik sebagai praktik maupun doktrin, telah melewati sejarah panjang. Praktik hidup sufi sendiri atau lebih dikenal dengan hidup zuhud (asketisme) sudah dijumpai pada zaman Nabi SAW.[66] Bahkan Nabi SAW. sendiri seperti yang dikatakan oleh para sejarawan ialah sufi. Namun, berbeda dengan kebanyakan kaum sufi, pengalaman spiritual Nabi tidak diarahkan untuk

---

[65]William. Chittick. C., *"Sufism",* dalam John L. Esposito (ed), The Ozford University Press Vol. 4. 1995, h. 102.

[66]Asketisme (zuhud) adalah--mengutip al-Junaid--"keadaan pada saat tangan kosong dari pemilikan, dan hati dari ambisi". Lihat. Al-Kalabadzi, *Ajaran Kaum Sufi*, Terjemahan oleh. Rahmani Astuti dari AJ Arberry., *The Doctrine of the Sufis* (Suntingan dari *Al-Ta'aruf li Mazhabi Ahl al-Tasawwuf),* (Bandung: Mizan, 1990), h. 115.

kebahagiaan sendiri. Hal ini sebagaimana dikatakan Fazlur Rahman, sejalan dengan orientasi kesadaran kenabian di mana pengalaman spiritual tidak untuk dijadikan tujuan akhir atau dinikmati demi pengalaman itu sendiri, tetapi terutama untuk memberi arti tindakan dalam sejarah.[67]

Pada mulanya Islam menanamkan kepada pengikut-pengikutnya yang awal, dalam tingkatan yang berbeda-beda, perasaan yang mendalam pada pertanggungjawaban di hadapan Tuhan. Oleh karena itulah, kunci kesalehan pada abad ini--abad ke-1 H--adalah takut kepada Tuhan. Meskipun demikian, praktik hidup asketis yang dijalankan oleh Nabi tersebut pada gilirannya diikuti oleh para sahabat.

Berkembangnya kesalehan asketis di kalangan sahabat itu, sebagaimana dicatat oleh Fazlur Rahman, paling sedikit mendapat dorongan dari dua arah: *Pertama,* lingkungan yang mewah dan kenikmatan duniawi yang pada umumnya merata di kalangan masyarakat Islam. Yang disebutkan terakhir merupakan akibat langsung dari kemantapan dan konsolidasi Dinasti Umawiyah yang luas. *Kedua,* pertentangan-

---

[67]Fazlurrahman, *Islam,* Terjemahan oleh Ahsin Muhammad dari *Islam,* (168) (bandung: Mizan, 1984), h. 183

pertentangan politik yang ditimbulkan, khususnya oleh paham Khawarij, sehingga muncul anjuran untuk berlepas tangan tidak hanya dari politik, tetapi bahkan juga dari administrasi pemerintahan dan masalah-masalah umum masyarakat. Lebih jauh lagi berupa anjuran berisi ajakan untuk menyepi dalam gua dan meninggalkan masyarakat luas.[68]

Lingkungan mewah dan kenikmatan duniawi yang melimpah itu mendapat reaksi keras dari para sahabat yang mempraktikkan kesalehan asketis dalam hidupnya. Mereka mendesak agar penguasa menerima, mentaati, dan memberlakukan hukum keagamaan syariah dan tidak menjadikan kehendak dan rancangan mereka sendiri sebagai hukum negara. Jika ini diterima, mereka berharap ruh Islam yang asli akan hidup dengan sebenar-benarnya. Jadi kecenderungan pada masa ini (akhir abad ke-1 sampai abad ke-2 H.) adalah murni etis yang didominasi oleh interiorisasi (pembatinan) motivasi etikal. Di antara wakil-wakil yang sangat terkemuka dari kesalehan etikal ini adalah Hasan al-Basri (w. 110/728) yang tidak hanya memperoleh pengakuan pada zamannya, tetapi juga memberikan salah satu pengaruh

---

[68]Fazlurrahman, *Op.cit.,* h. 184--186

yang luar biasa besarnya di dalam seluruh sejarah spiritual Islam selama berabad-abad.[69]

Atas dasar inilah kemudian al-Taftazani mencirikan tasawuf, tepatnya asketisme pada abad ke-1 dan ke-2 Hijriah sebagai berikut: *Pertama,* tasawuf pada masa ini ditandai oleh kesalehan asketis yang bertujuan menjauhi segala hal yang bersifat duniawi demi meraih pahala akhirat dan memelihara diri dari azab neraka. *Kedua,* tasawuf yang berkembang pada masa itu bercorak praktis. Para pendirinya belum berminat dan tidak menaruh perhatian untuk menyusun prinsip-prinsip teoritis atas tasawufnya itu. Oleh karena itu, tasawufnya melulu mengarah kepada tujuan moral. *Ketiga,* tasawuf atau sikap asketis yang berkembang dimotivasi oleh rasa takut kepada Tuhan. Suatu rasa takut yang muncul dari landasan amal keagamaan secara sungguh-sungguh.[70] Tidak heran jika Nicholson menyebut tasawuf pada masa ini sebagai "bentuk tasawuf yang paling dini", atau "para sufi angkatan pertama".

---

[69]*Ibid.*

[70]Abu al-Wafa' al-Ghanimi Al-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman,* Terjemahan oleh. Ahmad Rofi'i Utsmani dari, *Madkhal ila al-Tasawwuf al-Islam,* (1983), (Bandung: Pustaka, 1985), h. 89--90.

Dalam bentuk tasawuf yang paling dini atau para sufi angkatan pertama itu belum ditemukan upaya untuk mengembangkan konsep-konsep dalam mendekatkan diri dengan Tuhan. Dari pada membangun konsep, tampaknya mereka lebih mengarahkan diri dalam usaha mempraktikkan jalan hidup sufi, atau tepatnya sufi sebagai *way of life*. Oleh karena itu tidak salah jika dikatakan bahwa sufisme pada dua abad pertama Hijriah merupakan fenomena individual yang spontan dan belum tersusun dalam doktrin yang baku.

Sebenarnya sulit menentukan secara tepat kapan peralihan waktu antara gerakan asketisme dan tasawuf. Perkembangan pemikiran sendiri jelas tidak tunduk di bawah batasan waktu yang ketat. Meskipun demikian, kurang lebih pada permulaan abad ke-3 H. terjadi suatu peralihan yang boleh dikatakan bersifat kongkrit dari asketisme menuju tasawuf. Para asketis pada masa ini mulai mendapat julukan sufi. Mereka mulai mendiskusikan konsep-konsep yang sebelumnya tidak dikenal, misalnya tentang moral, jiwa, dan tingkah laku; pembatasan arah yang harus ditempuh seorang penempuh jalan menuju Allah yang dikenal dengan istilah maqam (مقامات), hal (احوال), makrifat metode-metodenya;

ittihad, fana, dan hulul. Selain itu, mereka juga menyusun prinsip teoritis dari semua konsepnya itu. Bahkan selain menyusun aturan-aturan praktis bagi tarekat, di kalangan mereka juga berkembang bahasa simbolis yang hanya dipahami oleh kalangan mereka sendiri.[71]

Sejak itulah muncul karya-karya tentang tasawuf di dunia Islam. Para penulis pertama di bidang ini, sebagaimana dicatat oleh sejarah, adalah al-Muhasibi (w. 243 H.), al-Kharraz (w. 277 H.), al-Hakim al-Tirmidzi (w. 285 H.), dan al-Junaid (w. 297 H.). Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa abad ke-3 dan ke-4 H. merupakan abad mulai tersusunnya ilmu tasawuf dalam pengertian yang selus-luasnya.

Di antara tokoh-tokoh sufi pada masa ini adalah yang bernama Zunnun al-Misri. Konon, Zunnun adalah sufi pertama yang menampilkan paham ma'rifat.[72] Al-Ma'rifat menurut Zunnun, adalah cahaya yang dilontarkan oleh Tuhan kepada kalbu sufi. Sufi berusaha kemudian ia menunggu kasih dan rahmat Allah.

---

[71]Al-Taftazani, *Op.cit.*, h. 91.

[72]Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), h. 64--65.

Sedangkan pada abad ke-5 Hijriah, muncul Al-Imam al-Ghazali. Ia sepenuhnya hanya mengakseptasi tasawuf yang bercorak Qurani dan Sunni serta tasawuf dalam bentuk ma'rifat, dan mahabbah dengan bertujuan hidup zuhud (sederhana), penyucian jiwa dan pembinaan moral. Pengetahuan tentang tasawuf dikaji, dibahas, dan diamalkannya sedemikian mengakar. menurut Al-Ghazali, tasawuf adalah satu-satunya jalan untuk memperoleh kebenaran yang hakiki (pengetahuan yang keabsahannya benar-benar dapat diyakini). Pengetahuan (ma'rifat) seperti ini adalah pengetahuan yang diperoleh melalui *kasyf* (tersingkapnya tabir ketuhanan). Al-Ghazali berhasil menanamkan konsep dan prinsip tasawuf amali (akhlaki atau sunni). Tasawuf semacam ini semakin meluas dalam dunia Islam. Maka muncullah kemudian tokoh-tokoh sufi yang mengembangkan tariqat dalam rangka mendidik murid-murid mereka, seperti Sayyed Ahmad Rifa'i (w. 470 H.), yang melahirkan tarikat Rifaiyyah dan Sayyed Abdul Qadir Jaelani yang melahirkan Tarekat Qadiriyah.

Dalam perkembangan berikutnya, yakni pada abad keenam Hijriah, muncul sekelompok tokoh sufi yang

mensintesakan tasawuf dengan filsafat, seperti Suhrawardi al-Maqtul (550--587 H.) yang di antaranya mengarang kitab *Hikmat Isyraq* (Tasawuf falsafi atau Iluminatif) dan syekh Akbar Muhyiddin Ibn Arabi (560--638 H.) yang di antaranya mengarang kitab tasawuf terkenal, *Futuhat al-Makiyyah* dan *Fusus al-Hikam.* Sufi ini memformulasikan tasawuf falsafi "*wahdat al-wujud*, *haqiqat muhammadiyyah*, dan *wahdat al-adyan*". Konsep tasawuf falsafi Ibnu Arabi menjelaskan bahwa *al-Khalq* dan *al-Haq* merupakan dua aspek dari setiap makhluk (semua benda, bukan hanya yang bernyawa saja). Aspek luar disebut *al-khalq* dan aspek dalam disebut *al-haqq*. Dengan begitu, dalam setiap makhluk ada aspek ketuhanan. Jadi bukan hanya dalam diri manusia sebagaimana yang disebut Al-Hallaj dalam konsep tasawufnya *al-hulul*. Aspek batin itulah yang terpenting dan merupakan esensi dari setiap makhluk.[73]

Tasawuf Al-Ghazali dan Ibn Arabi berkehendak untuk mewujudkan kehidupan yang islami dengan perilaku sufistik. Oleh karena itu, Al-Ghazali mengajarkan paradigma hidup sufistik yang disebut dengan tasawuf ortodok. Sedangkan Ibn

---

[73]Affifi, *Op.cit.*, h. 29.

Arabi meelanjutkan dengan tasawuf filosofis. Betapapun demikian, tidak sedikit dari ulama yang meragukan keabsahan tindakan mistisisme dalam Islam.

Dengan munculnya para sufi yang bercorak falsafi, maka sufisme dapat dikategorikan menjadi sifisme Sunni dan Non-Sunni. Sufisme non-sunni berupaya memadukan tasawuf dan filsafat. Sufisme ini ditandai dengan ungkapan mereka yang banyak mengandung isyarat dan simbol yang sukar dipahami. Para sufi yang juga filosof ini banyak mendapat kecaman, serangan, hujatan, dan debat dari para ulama (terutama kaum teolog dan *fuqaha*), yang justru semakin keras, karena pernyataan mereka dalam bentuk "*syathahat"*. Maka tidaklah mengherankan jika kemudian muncul polemik dan kontrofersi pemikiran antara teologi, fiqh, dan tasawuf.

Harun Nasution mengklasifikasikan tasawuf ke dalam Syi'i dan Sunni. Tasawuf Sunni hanya sampai pada kajian *ma'rifat* (bercorak amali dan akhlaki), sedangkan tasawuf Syi'i sampai kepada kajian *ittihad* (bercorak falsafi). Sementara itu, Abu Al-Wafa al-Ghanimi mengemukakan bahwa klasifikasi tasawuf adalah *sunni* (amali, akhlaki, atau praktis), dan *nazari* (falsafi atau teoritis).

Pengaruh tasawuf semakin meluas dan orang yang berhasrat untuk mempelajari tasawufpun semakin banyak. Mereka berusaha mendekati orang-orang yang dianggap memiliki pengetahuan dan pengalaman yang luas dalam bidang tasawuf agar ia dapat menuntun mereka. Sebab belajar tasawuf dari seorang Syeikh atau Mursyid dengan metode pengajaran yang disusun berdasarkan pengalaman merupakan suatu keharusan. Dengan adanya dua kepentingan itulah kemudian seorang Guru/Syeikh atau Mursyid memformulasikan suatu sistem pengajaran tasawuf berdasarkan pengalamannya sendiri. Sistem pengajaran inilah yang kemudian menjadi cirikhas dari bentuk suatu tarekat dan sekaligus sebagai pembeda dari tarekat yang lainnya.[74]

F. Penutup

Demikianlah setting sejarah perkembangan tasawuf dari kehidupan asketis yang bersifat individual hingga membentuk sebuah sistem organisasi tasawuf. Dari catatan tersebut terlihat adanya faktor-faktor lingkungan, politik, dan pendidikan yang turut andil dalam mewarnai perkembangan

---

[74]PPPT, *Op.cit.*, h. 274.

doktrin dan gerakan tasawuf hingga memunculkan aliran tasawuf falsafi-akhlaki, sunni-syi'i, dan lain-lain lengkap dengan ajaran dan pedoman-pedoman tertulis yang dekembangkan oleh tokoh-tokoh sufi terkenal hingga sekarang.

PARADIGMA NUR MUHAMMAD

A. Pendahuluan

Nur Muhammad merupakan tema besar dalam kajian sufistik sepanjang masa. Mendiskusikan pemikiran tentang *Nur Muhammad* tidak dapat dielakkan dari tasawuf. Justru pemikiran tentang *Nur Muhammad* hanya dapat dipahami dengan benar menggunakan pendekatan tasawuf. Untuk itu, perlu kiranya di sini penulis paparkan terlebih dahulu tentang tasawuf, baik definisi maupun sejarahnya dan hubungan tasawuf dengan pemikiran lain, serta penjelasan tentang *Nur Muhammad* dan hubungannya dengan Tasawuf itu sendiri. Hal ini penting karena dalam tasawuf dikenal ada dua aliran, yaitu tasawuf yang menggunakan metode pemikiran filsafat dan tasawuf yang hanya merujuk kepada sunnah tanpa melibatkan pemikiran filosofis. *Nur Muhammad* dibahas secara mendalam oleh aliran tasawuf yang pertama, yaitu melalui ajaran Ibn ʿArabi, al-Jilliy, al-Burhanfuri, Syamsuddin Sumatrani, dan lain-lain. Sedangkan pada aliran tasawuf yang kedua pembahasan *Nur Muhammad* tidak mendapat porsi yang memadai. Al-Ghazaliy sebagai penggagas tasawuf sunni akhlaki misalnya dalam *Mishkatul Anwar* menjelaskan

pahamnya tentang *Nur Muhammad* dengan menggunakan terminologi yang berbeda, yaitu dengan istilah *Nūr al-Haqq*.[75]

B. Pemikiran Sufistik *Nur Muhammad*

Agar dapat memahami secara lebih mendalam tentang *Nur Muhammad* dalam filsafat tasawuf, perlu dijelaskan terlebih dahulu pengertian *Nur Muhammad* baik secara etimologi maupun terminologi, maksud dan penggunaan kata ”*nūr*” yang tercantum di dalam *al-Qur’ān al-Karīm*, hadis Nabi s.a.w. yang dijadikan rujukan, dan keterangan para ahli dalam berbagai kitab *turāth*.

1. Pengertian *Nur Muhammad*

Makna kata *nūr* baik menurut bahasa maupun istilah dapat dijelaskan sebagai berikut:

a) Nur Menurut Bahasa (Etimologi)

Dalam kitab *Mu’jam Maqāyis al-Lughah* dijelaskan bahwa kata *nūr* berakar dari huruf *nūn, waw,* dan *rā’* (ن, و, ر); menunjuk kepada sesuatu yang terang, berubah-ubah dan tidak

---

[75]Kata al-Ghazali, *nūr* dapat diperoleh apabila mata hati mampu menyaksikan rahasia kebenaran Tuhan melalui *kashf*. Rahasia kebenaran Tuhan berupa cahaya yang terpancar ke dalam dada sufi. Cahaya itulah yang menurut al-Ghazaliy berperan sebagai kunci pembuka rahasia ilmu pengetahuan. Bruno Guiderdoni, *Membaca Alam Membaca Ayat*, Bandung, Mizan, 2004, hlm. 103.

tetap. Dari akar kata itu lahirlah kata *al-nūr* dan *al-nār*. Kedua-duanya dinamai demikian karena terangnya dan berubah-ubah secara cepat.[76]

Lowis Maʿlūf dalam *al-Munjīd* mengemukakan bahwa kata *nūr* jamaknya *anwār* atau *nīrān*, artinya sinar dalam bentuk apa saja. *Nūr* lawan dari kegelapan. Dikatakan *nūr* (cahaya) karena merupakan *hāl* atau keadaan yang pertama kali dilihat oleh mata dan dengan perantaraannyalah semua benda bisa terlihat.[77]

Ibn Manżūr dalam kamusnya mengemukakan bahwa *al-nūr* bermakna cahaya (*al-diyā'*) dan lawan dari kegelapan (*al-żulmat*). Secara pasti, *al-nūr* ialah cahaya dalam bentuk apa saja. Bentuk jamaknya *anwār* dan *nīrān*.[78]

Al-Raghīb al-Ashfahāny mengajukan pandangan yang agak berbeda dari yang lainnya. Menurutnya, *nūr* ialah sinar yang terpancar yang dapat membantu penglihatan. Sinar itu ada dua macam, yaitu: (a) sinar yang sifatnya duniawi dan (b) yang bersifat ukhrawi. *Nūr* yang bersifat duniawi terbagi dua,

---

[76] Lihat Abi al-Husayn Ahmad ibn Fāris ibn Zakariyyā, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah,* Juz V. Beirut, Dār al-Fikr, t.th., hlm. 368.

[77] Lihat Lowis Ma'luf., *al-Munjid fī al-Lughat,* Cet-34. Beirut, Dār al-Masyriq, 1994, hlm. 845.

[78] Lihat Ibnu Mandzur, *Lisan al-'Arab,* Juz VII. Mesir, al-dar al-Misyriyyah li al-Taʿlīf wa al-Tijjariyah, t.th., hlm. 99.

yaitu (i) yang terpancar dari hal-hal yang bersifat ketuhanan seperti cahaya akal dan al-Qur'an; dan (ii) yang dapat dirasakan dengan penglihatan mata, yaitu yang terpancar dari benda-benda bersinar seperti bulan, matahari, bintang-bintang, dan benda-benda lainnya.[79]

Menurut Ibrāhīm Anis, *nūr* ialah apa yang membuat sesuatu menjadi jelas dan memperlihatkan hakikat segala penglihatan.[80]

Berdasarkan sejumlah pengertian *nūr* sebagaimana tersebut di atas, maka dapat dipahami bahwa *nūr* itu bermakna cahaya, sinar yang terang, lawan dari kegelapan. *Nūr* ada yang bersifat fisik inderawi seperti cahaya matahari, bintang dan semua yang bersinar, dan yang lainnya bersifat aqli seperti cahaya akal dan cahaya al-Qur'an.

b) Nur Menurut Istilah (Terminologi) Taswuf

---

[79] Al-Raghib al-Ashfahany, *Mufradāt Alfaz al-Qur'an*, Damaskus, Dār al-Qalam, Cet-1, 1992, hlm. 827.

[80] Lihat Ibrāhīm Anis, et.al., *Al-Mu'jam al-Wasit*, Beirut, Dār al-Fikr, Cet-2, t.th., hlm. 962. Pandangan yang sama juga dikemukakan oleh al-Razy. Baginya, *nur* bermakna sinar terang. Lihat Zainuddin Muhammad ibn Abi Bakar ibn Abd al-Qadir al-Razy, 1987/1407 H. *Mukhtar al-Sihah* Medinah, Maktabah al-Tayyibah, hlm. 684.

Imam al-Ghazaliy menerangkan bahwa kata *nūr* atau cahaya memiliki empat pengertian. *Pertama*, cahaya yang mewujudnyatakan sesuatu sehingga dapat dijangkau oleh penglihatan, sedangkan *nūr* itu sendiri tidak dapat melihat dirinya, misalnya matahari. *Kedua*, cahaya penglihatan (mata), ia menampakkan segala sesuatu yang dapat dijangkau oleh penglihatan dan ia sendiri dapat melihatnya. *Nūr* ini lebih mulia daripada yang pertama. *Ketiga*, cahaya *'aqliy*, yaitu yang mewujudnyatakan segala sesuatu yang rasional yang tersembunyi bagi penglihatan, dan *nūr* itu dapat menjangkau dan melihatnya. *Keempat*, *nūr al-Haqq* (Allah) yang mewujudnyatakan segala sesuatu yang tidak tampak dan tersembunyi bagi penglihatan pada ketidakadaan, contohnya Malaikat.[81]

Selanjutnya, cahaya di sini oleh al-Ghazaliy dibagi kepada dua peringkat, yaitu cahaya yang dapat ditangkap oleh pandangan mata dan cahaya yang hanya dapat ditangkap oleh pandangan akal.[82] Cahaya yang pertama bersifat *nisbiy* dan yang kedua bersifat *haqiqiy*. Cahaya bagian kedua inilah yang dimaksud *nūr* dalam terminologi tasawuf.

---

[81] Al-Imam al-'Alim al-Fasil wa al-Syeikh al-Nahrir al-Kamil, *Ruh al-Bayan.*, Jilid VI. Tanpa Penerbit, t.th., hlm. 152.

[82] Al-Ghazali, *Mishkāt al-Anwār,* Diterjemahkan oleh Abd al-Majid bin Hj Khatib, Kelantan, Penerbit PAP, 1976, hlm.32

Cahaya *haqiqiy* (*nūr al-haqq*) yang sebenarnya ialah Allah, selain itu hanyalah perumpamaan saja dan tidak membawa maksud yang sebenarnya. Allah ialah cahaya paling tinggi dan penghabisan, sedangkan yang lain sebenarnya tidak mempunyai cahaya apa-apa, Allah saja yang hakiki, yaitu cahaya yang sebenarnya.[83] Untuk dapat menangkap cahaya yang benar (hakiki) diperlukan perangkat yang benar pula yang tidak terbatas pada jarak, masa, dan tempat, yaitu akal, mata batin, bukan mata zahir. Kata al-Ghazali, meskipun cahaya itu yang nampak dan supaya menjadi sebab nampaknya benda, namun ia tidak menjadi sebab nampaknya suatu benda bagi orang-orang buta. Oleh karena itu, ruh orang yang melihat memainkan peranan yang sangat penting dalam penglihatan, justru ruh itulah yang mengerti dan melaluinya suatu pemahaman atau pengertian terjadi.[84] Di sini sebenarnya yang berperan penting dalam masalah nampak atau tidak nampak sesuatu benda itu ialah kekuatan ruhani, bukan mata. Mata zahir hanyalah alat pengintai sahaja, ia berperan memberi informasi kepada mata batin tentang gejala-gejala yang nampak di permukaan. Sedangkan mata batin akan mempertimbangkan informasi itu dan selanjutnya memberikan

---

[83] Al-Ghazali, 1976. *Mishkāt al-Anwār,* hlm. 12

[84] Al-Ghazali, 1976. *Mishkāt al-Anwār,* hlm. 14

keputusan. Al-Ghazali mengutip firman Allah dalam Sūrah al-Hajj ayat 46:

فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور

Artinya: Karena sesungguhnya bukanlah mata itu yang buta, tetapi yang buta adalah hati yang di dalam dada.[85]

Daya mata zahir amatlah terbatas, sedangkan mata batin tidak terbatas. Antara kedua-dua mata ini amat berbeda. Perbedaan mata batin (*rūh*) dengan mata zahir yaitu mata zahir mempunyai banyak kekurangan, antara lain tidak dapat melihat dirinya sendiri. Sedangkan ruh, mata batin dapat melihat dirinya sendiri. Mata zahir tidak dapat melihat objek yang sangat jauh atau sangat dekat atau perkara yang di belakang dinding, ia melihat yang di luar saja dan tidak nampak sesuatu yang di dalam, ia melihat bagian-bagian saja dan bukan keseluruhannya, ia melihat sesuatu yang terbatas dan tiak melihat sesuatu yang tidak terbatas. Pandangan mata zahir banyak membuat kesalahan dalam melihat, karena apa yang sebernarnya besar, pada pandangan mata zahir nampak kecil, apa yang jauh nampak dekat, apa yang diam nampak bergerak, apa yang bergerak nampak diam. Tujuh kekurangan mata zahir itu tidak ada pada mata batin. Mata batin, dapat

---

[85] QS. Al-Hajj: 46.

melihat dirinya sendiri dan juga benda yang lainnya. Ia melihat dirinya dan tahu bahwa ia diberi ilmu, kuasa, dan lain-lain, ia melihat ilmunya sendiri dan melihat ilmu bagi ilmunya, dan seterusnya.[86]

Mata batin dapat melihat apa yang sangat jauh dan yang sangat dekat sekalipun, tidak ada beda antara kedua-duanya. Dengan sekejap, mata batin dapat naik ke langit yang paling tinggi, dan sekejap turun kembali ke perut bumi. Jadi jelaslah bahwa mata batin itu tidak tunduk kepada tanggapan atau ide ”jauh” dan ”dekat”, yang mana kedua-dua ide itu terpakai dalam alam kebendaan saja.

Mata batin letaknya di dalam ruh. Hakikat ruh ialah *Nur* yang berasal dari Tuhan yang maha suci dan tinggi, sehingga wajarlah kalau mata batin yang suci dan tinggi itu dapat menangkap objek yang suci dan tinggi dan sekaligus membedakanya dari yang rendah dan kotor.

Mata batin dapat melihat apa yang di belakang dinding. Ia, kata al-Ghazali, dapat terbang ke langit yang sangat tinggi dan ke alamnya sendiri dan alam gaib. Hakikat sesuatu tidak terhijab dari mata batin, yang menjadi hijab, tabir padanya

---

[86] Al-Ghazali, 1976, *Mishkāt al-Anwār,* hlm. 14

ialah asumsi.[87] Mata batin dapat melihat bagian dalam dari sesuatu. Ia dapat menembus batin benda dan terus ke rahasianya. Ia mengetahui hakikat sesuatu dan juga jiwanya. Ia dapat mengenal dan mengetahui sebab-sebab dan hukum-hukumnya, dari apa asal benda itu, bagaimana proses terjadinya, bagaimana peringkat kejadiannya, apa hubungan dengan kejadian yang lain, dan banyak lagi. Mata batin dengan berbagai keunggulan yang dimilikinya dalam tasawuf al-Ghazali disebut akal, sedangkan akal ialah Nur, yaitu cahaya.[88] Pernyataan seperti ini juga dijelaskan al-Raniri ketika membahas tentang rahasia manusia dalam menyingkap ruh Ilahi dalam kitab *Asrār al-Insān fī ma'rifat al-Rūh wa al-Rahmān,* bahwa cahaya, *nūr* itu disebut *al-'aql* karena ia menerima petunjuk.[89]

Demikianlah, cahaya yang sebenarnya, *an-nūr al-haqīqiy* ialah Allah dan cahaya *al-nūr al-haqiqiy* tidak dapat ditangkap kecuali dengan cahaya yang berasal daripada-Nya juga, yaitu *Nur Muhammad*. Pada manusia, cahaya itu berada dalam hati orang-orang yang suci dan melalui *Nur Muhammad*

---

[87] Al-Ghazali, 1976, *Mishkāt al-Anwār,* hlm. 16-17

[88] Al-Ghazali, 1976, *Mishkāt al-Anwār,* hlm. 20

[89] Syeikh Nur ad-Din al-Raniri, *Asrār al-Insān fī Ma'rifah ar-Rūh wa ar-Rahmān.* Yogyakarta, Pustaka Sufi, 2003, hlm. 9. Bandingkan dengan konsep *al-'aql al-awwal, al-'aql al-thāniy,* dan seterusnya dalam kitab yang sama hlm. 13-15.

dalam hati yang suci itulah manusia dapat menangkap *an-nūr al-haqiqiy*.

Seterusnya, berkaitan dengan pembahasan tentang *Nur Muhammad*, di sini perlu pula dikemukakan pengertian kata *Muhammad*. Istilah *Muhammad* memang diambil dari nama Nabi Muhammad s.a.w. sebagai manusia sempurna yang mengatasi seluruh nabi dan rasul lain baik dari segi jasmaniah maupun ruhaniah. Di kalangan sufi, pribadi Nabi Muhammad mempunyai penilaian tersendiri. Al-Tustari misalnya, berpendapat bahwa Nabi Muhammad merupakan sumber dasar terciptanya tanah yang mulia yang merupakan sumber kejadian. ”Hakikat” Nabi Muhammad adalah azali karena ia merupakan bagian daripada Allah yakni dari Nur-Nya.[90] Amin al-Qurdy juga mengemukakan pendapat bahwa Muhammad merupakan manusia *ʿain al-wujūd* yang wujudnya menjadi sumber segala sesuatu, sementara hakikat para nabi yang mendahuluinya merupakan penganut dan pembantunya.[91]

Hakikat Nabi Muhammad s.a.w. sebagai rahmat bagi seluruh alam maksudnya Muhammad s.a.w. sebagai perantara

---

[90] Mustafa Kamal, *Al-Ṣilat bayna al-Taṣawwuf wa al-Tashayyuʿ*. Cet. III. Mesir, Dār al-Maʿārif, t.th., hlm. 450-451.

[91] Muhammad Amin al-Kurdy, *Tnwir al-qulub*, Jeddah, tanpa penerbit, t.th., hlm. 36.

(*wasīṭah*) untuk limpahan rahmat Ilahi (*wasīṭat al-fayd al-Ilāhiy*) atas sekalian makhluk yang ada (*al-mumkināt*) sejak azali, karena itulah maka nurnya merupakan makhluk yang mula-mula sekali dijadikan Allah. Dalam hadis ada keterangan ”sesuatu yang terawal dijadikan Allah s.w.t. ialah *nūr* nabi engkau, wahai Jābir”, dan ada hadis “Allah s.w.t. Maha pemberi dan aku pembagi” (*Allah taʿālā al-Muʿṭiy wa anā al-Qāsim*)”.[92]

Dari uraian di atas, penulis dapat menyimpulkan bahwa yang dimaksud *Nur Muhammad* dalam tradisi sufi ialah nur yang disandarkan kepada nama Muhammad s.a.w. Nur yang dimaksud merupakan cahaya Tuhan (QS. an-Nūr ayat 35) yang *qadim*, tetapi ia bukan diri Tuhan, nur ialah makhluk yang diciptakan oleh Tuhan sejak zaman azali dan bersifat *hudūth*. Untuk menegaskan bahwa nur adalah makhluk maka ia disandarkan kepada nama Muhammad s.a.w. Nama ini dipilih bertolak dari asumsi bahwa tidak ada nama yang paling sesuai bagi nur Tuhan ini selain nama kekasih-Nya yang paling sempurnya, yaitu Muhammad s.a.w.

Wujud Muhammad Ibn ʿAbdullāh ialah makhluk Allah yang dimuliakan oleh penduduk langit. Ia makhluk yang

---

[92] Al-Alusi dalam, *Tafsīr Rūh al-Ma’āniy* jilid IX, hlm. 99-100.

paling mulia dan paling utama, seharusnya berada pada urutan pertama dalam kenabian, tetapi kenyataannya dilahirkan pada urutan terakhir di antara para nabi dan rasul. Tetapi sebenarnya, *Hakikat Muhammad*, yaitu nurnya pertama kali diciptakan oleh Allah sebelum jasadnya dilahirkan oleh Aminah di Mekah sebagai Nabi akhir zaman. Muhammad ialah *sayyid al-awwalīn wa syyid al-ākhirīn,* yang dipertuan sejak awal sampai akhir.

Muhammad s.a.w. dikatakan sebagai yang paling sempurna karena paling sempurna mempunyai sifat-sifat Allah. Sifat-sifat Allah itu *qadīm* sedangkan Nabi Muhammad itu baru (*hudūth*).[93] Oleh sebab itu, sebelum sifat-sifat Allah terwujud dalam diri nabi Muhammad, ia disebut *Nur Muhammad* atau *al-Haqiqat al-Muhammadiyyah*.

Dalam teori tasawuf, *Nur Muhammad* merupakan manifestasi daripada sifat-sifat Tuhan, ia makhluk yang pertama kali diciptakan oleh Allah s.w.t. dan setelah itu baru diciptakan alam yang lainnya. *Nur Muhammad* sering juga diidentikkan dengan Hakikat Muhammad. Antara *Nur Muhammad* dengan *Hakikat Muhammadiyah* ibarat benda dengan namanya. Hakikat adalah konsep benda dalam alam

---

[93] Ibn ᶜArabi, 2002, hlm. 30.

ide, sedangkan nama merupakan sebutan bagi ide suatu hakikat. Hal ini berlaku bagi Hakikat Muhammad dan *Nur Muhammad*. *Nur Muhammad* juga disebut *Roh Muhammad*. Dalam hal ini al-Raniri mengemukakan sebuah hadis yang berbunyi:

إن الله خلق روح النبي صلى الله عليه وسلم من ذاته وخلق العالم من روح محمد صلى الله عليه وسلم

Artinya: Bahwasanya Allah s.w.t. telah menciptakan ruh Nabi Muhammad s.a.w. dari zat-Nya dan menciptakan alam semesta dari Ruh Nabi Muhammad s.a.w.[94]

Ensiklopedi Islam Indonesia menyebutkan bahwa *Nur Muhammad* atau Cahaya Muhammad dalam filsafat tasawuf merupakan pemikiran bahwa benda yang pertamakali diciptakan Allah ialah *Nur Muhammad* dan dari *Nur Muhammad* inilah segala sesuatu yang lain diciptakan.

Nur Muhammad bukan hanya terdapat pada diri Muhammad s.a.w., tetapi juga pada diri nabi-nabi yang lain. *Nur Muhammad* muncul untuk pertamakali sebagai insan pada diri Adam, kemudian pada diri nabi-nabi lain, tetapi belum mencapai kesempurnaan. Kesempurnaan wujudnya baru

---

[94] Lihat Syeikh Nur ad-Din ar-Raniri, *Asrār al-Insān fī Ma'rifat al-Rūh da al-Rahmān.* Terjemahan dalam bahasa Indonesia, *Rahsia Manusia Menyingkap Ruh Ilahi*, Yogyakarta, Pustaka Sufi, 2003, hlm. 5.

tercapai pada diri Muhammad s.a.w., yang dalam istilah sufi disebut *al-insān al-kāmil*, manusia sempurna. Tidak ada manusia lebih sempurna dan lebih mulia daripada Muhammad s.a.w.[95] Bahkan, *Nur Muhammad* sebagai sifat-sifat Allah itu dapat berada pada setiap orang. Salah satu cara untuk menampakkan *Nur Muhammad* pada diri manusia ialah dengan jalan mistik, tasawuf atau tarekat yaitu mendekatkan diri kepada Tuhan. Pendekatan diri kepada Tuhan dalam arti berusaha untuk mewujudkan sifat-sifat-Nya dalam kehidupan. Tetapi, seringkali jalan mendekati Tuhan terhambat oleh sifat-sifat biologis manusia. Oleh sebab itu, sifat-sifat biologis manusia harus dihilangkan. Makin banyak sifat-sifat Tuhan diwujudkan dalam dirinya, maka seseorang semakin dekat kepada Tuhan.[96]

Jalan menuju Tuhan ditempuh melalui *maqām* (station) dan hal (keadaan). Tiap *maqām* dan *hāl* terdiri dari proses dan upaya pengejawantahan sifat-sifat Tuhan. Jadi *Nur Muhammad* itu ada pada setiap *maqām*, bukan pada puncak *maqām*. Melalui penghayatan *Nur Muhammad*, yaitu memanifestasikan sifat-sifat Tuhan inilah seseorang ber-

---

[95] *Ensiklopedi Islam Indonesia*

[96] Sarah binti ᶜAbd al-Muhsin bin ᶜAbd Allah bin Jalwi ᶜAli Suᶜud, *Nazriyat al-Ittisal ᶜInda al-Sufiyyah fī lauᶜI al-Islam*, Dār al-Manarah, Saudi Arabia, 1991, cet.1, hlm.26-27.

taraqiy menuju destinasi yang agung, yaitu perjumpaan dengan Tuhan.

2. Ayat-ayat *Nur Muhammad* dalam Al-Qur'an

Istilah *Nur Muhammad* tidak ditemukan dalam al-Qur'an. Namun istilah tersebut ditemukan secara terpisah, yaitu Nur dan Muhammad. Walau begitu, banyak ahli tafsir yang memaknai istilah Nur sebagi *Nur Muhammad*. Dalam al-Qur'an, kata *nūr* dapat ditemukan tidak kurang dari empat puluh kali tersebar pada beberapa surah. Kata *nūr* setelah dikaji, mempunyai beberapa makna yang berbeda. Makna yang dimaksudkan antara lain bererti cahaya,[97] petunjuk,[98] iman,[99] al-Qur'an,[100] agama,[101] terang benderang,[102] dan Muhammad s.a.w.[103]

Kata *nūr* yang terdapat dalam al-Qur'an dapat bererti keduniawian dan keakhiratan. Menurut al-Ashfahāniy, *nūr* dalam konteks keduniawian meliputi segala sesuatu yang

---

[97]QS., al-Mā'idah (5): 16 & 44; QS., Ibrāhīm (14): 1 & 5; QS., al-Ahzab (33): 45.

[98] QS., al-Nūr (24): 40.

[99] QS., al-Baqarah (2): 257.

[100] QS., al-Nisa (4): 174.

[101] QS., al-Taubah (9): 32

[102] QS., al-Ra'd (13): 16.

[103] QS., al-Mā'idah (5): 15

dapat dijangkau dengan mata batin dan indera mata. Sedangkan nur yang berarti keakhiratan ialah *nūr* yang dihubungankan dengan kehidupan akhirat.[104] Kata *nūr* yang berhubungan dengan mata batin erat hubungannya dengan hal-hal ketuhanan (al-Mā'idah [5]: 15; al-Anʿām [6]: 122; al-Shūrā [42]: 52; al-Zumar [39]: 22; al-Nūr [5]: 35). Adapun *nūr* yang dapat dijangkau oleh indera mata juga terdapat pada sejumlah ayat (QS, Yūnus [10]: 5; al-Furqān [25]: 6. Demikian juga *nūr* yang bermakna keakhiratan ditemukan dalam berbagai ayat dan Sūrah yang letaknya berbeda (QS, al-Hadid [57]: 12 & 13; al-Tahrim [66]: 8).

Istilah *nūr* dalam al-Qur'an memberikan pemikiran, bahwa nilai yang dikandung oleh kata ini berhubungan dengan konteks ayat dalam Sūrah tersebut. Namun, di antara ayat-ayat *nūr* dalam al-Qur'an terdapat dua buah ayat yang oleh para sufi dianggap sebagai ayat yang kandungannya mewadahi makna *Nur Muhammad,* yaitu Sūrah al-Mā'idah ayat 15 dan an-Nur ayat 35.

Al-Qur'an Sūrah al-Mā'idah ayat 15 menyatakan:

قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين

---

[104] Al-Raghib al-Asfahany, *Mufradāt al-Alfāż al-Qur'an,* ditahqiq oleh Dāwūdiy Damaskus, Dār al-Qalam, 1992, hlm. 827.

Artinya: Sesungguhnya telah datang kepadamu cahaya dari Allah dan kitab yang menerangkan.[105]

Untuk mendapatkan gambaran yang jelas tentang makna kata *nur* yang terdapat pada Sūrah al-Mā'idah ayat 15 itu sebagai *Nur Muhammad* s.a.w., perlu dikemukakan beberapa penafsiran dari para ahli tafsir sebagai berikut:

a) Al-Suyuti

Al-Suyuti dalam *Tafsīr al-Jalālayn* menyatakan makna *nūr* itu ialah Rasulullah Saw. Beliau menyatakan:

" قَدْ جَاءَكُمْ مِنْ اللَّه نُور" هُوَ النَّبِيّ صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" وَكِتَاب" قُرْآن" مُبِين" بَيِّن ظَاهِر[106]

Artinya: Telah datang kepada kamu *nūr* dari Allah, yaitu Nabi s.a.w. Dan “kitab” itu dikatakan Qur’an…

b) al-Qurtubi

Al-Qurtubi menjelaskan bahwa yang dimaksud *nūr* dalam ayat tersebut ialah cahaya, juga al-Islam, bahkan nur tersebut berarti Muhammad s.a.w. Dalam *Tafsīr al-Qurtubiy* dinyatakan:

---

[105] QS., al-Mā'idah [5]: 15

[106] Al-Suyuti. *Tafsīr al-Jalalain*, hlm.

"قَدْ جَاءَكُمْ مِنْ اللَّه نُور " أَيْ ضِيَاء ; قِيلَ: الْإِسْلَام, وَقِيلَ: مُحَمَّد عَلَيْهِ السَّلَام ; عَنْ الزَّجَّاج .[107]

Artinya: Telah datang kepada kamu *nūr* dari Allah, yaitu cahaya, dikatakan "Islam", dan dikatakan "Muhammad s.a.w." dari al-Zajjaj. Dan "kitab" itu dikatakan Qur'an.

c) al-Ṭabari

Dalam *Tafsīr al-Tabariy* dikatakan: telah datang kepada kamu wahai ahli Taurat dan Injil *nūr* dari Allah, yakni *nūr* itu Muhammad s.a.w. yang dengannya dicerahkan kebenaran, dizahirkan Islam dan dihapuskan kesyirikan.

قَدْ جَاءَكُمْ يَا أَهْل التَّوْرَاة وَالْإِنْجِيل مِنْ اللَّه نُور, يَعْنِي بِالنُّورِ مُحَمَّد صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, الَّذِي أَنَارَ اللَّه بِهِ الْحَقّ, وَأَظْهَرَ بِهِ الْإِسْلَام, وَمَحَقَ بِهِ الشِّرْك[108]

d) Ibn Kathīr

Dalam *Tafsīr Ibn Kathīr* tentang ayat ini (al-Quran [5]: 15) dinyatakan sebagai berikut:

قَدْ جَاءَكُمْ مِنْ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ " يَقُول تَعَالَى مُخْبِرًا عَنْ نَفْسِهِ الْكَرِيمَةِ أَنَّهُ قَدْ أَرْسَلَ رَسُوله مُحَمَّدًا بِالْهُدَى وَدِين الْحَقّ إِلَى جَمِيع أَهْل الْأَرْض[109]

---

[107] Abi Abdullah Muhammad Ibn Ahmad al-Anshary al-Qurthuby, *Al-Jāmi'u al-Ahkām al-Qur'ān.* Jilid VI. Kairo. Dār al-Kutub al-Araby, 1967, hlm. 118.

[108] Abū Ja'far Muhammad Ibn Jarir al-Tabary, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil ayi al-Qur'an,* Juzuk V-VI. Cet. II. Mesir, Mustafa al-Bāb al-Halaby, 1954, hlm. 161.

Artinya: Telah datang kepada kamu nur dari Allah dan kitab yang nyata, Allah s.w.t. memberi khabar berekenaan dengan diri-Nya sendiri bahwa Ia mengutuskan Rasul-Nya Muhammad dengan bimbingan hidayat dan agama yang hak kepada semua ahli bumi.

e) Al-Alusi

Dalam Tafsir *Rūh al-Ma'āni,* al-Alusi menerangkan bahwa dalam QS. Al-Nisa [5]: 15, berkenaan dengan ayat yang artinya: "telah datang dari Allah *nūr* dan kitab yang nyata" adalah *nūr* yang agung (*'azim*), cahaya bagi sekalian cahaya (*nūr al-anwār*), nabi Muhammad s.a.w.[110]

f) Al-Imam Abu al-Hasan ʿAli bin Ahmad al-Wahidi

Dalam Tafsīr al-*Wajiz fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aziz* karangan al-Imām Abū al-Hasan 'Aliy bin Ahmad al-Wāhidiy (w. 468 H.) berkenaan dengan ayat yang artinya "telah datang kepada kamu dari Allah nur dan kitab yang nyata", katanya "*nūr*"

---

[109] Ibn Kathir, *Tafsir Ibn Kathir*

[110]Al-Zajjaj, seorang ahli bahasa yang terkenal, berpendapat bahawa "maksud "kitab yang nyata" itu juga nabi s.a.w, dan *'ataf* atasnya adalah seperti *'ataf* yang dikatakan oleh al-Jubba'i Mu'tazilah bahawa *nūr* dan kitab itu kedua-duanya bermaksud Qur'an". Menurut al-Alusi, kedua-dua istilah dimaksud merujuk kepada nabi Muhammad s.a.w. dan tidak ada syak bahawa sebutan itu masing-masing adalah kepada nabi Muhammad *'alaih al-ṣalātu wa al-salām*. Lihat al-Alusi. *Tafsīr Rūh al-Ma'āniy* jilid III, hlm. 369

yang dimaksud ialah Nabi Muhammad s.a.w. sedangkan “kitab yang nyata” ialah al-Qur’an[111].

g) Syeikh al-Nawāwiy al-Bantāniy

Ulama Nusantara abad ke-19 dari Banten, Shaikh al-Nawāwiy al-Bantāniy, dalam tafsirnya, *Al-Tafsīr al-Munīr li Ma'ālim al-Tanzīl al-Musammā Marāh Labid li Kashfi Ma'āniy Qur’ān Majid* menyatakan bahwa yang dimaksud nur dalam ayat tersebut ialah Rasul Muhammad s.a.w. dan *kitāb mubin* ”kitab yang nyata” itu ialah al-Qur’an.[112]

Selanjutnya, ayat lain yang dijadikan dasar kewujudan *Nur Muhammad* oleh sufi ialah al-Qur’an Sūrah al-Nūr [24] ayat 35:

مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ
يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونِةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ
تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ

Artinya:

“Perumpamaan cahaya-Nya seperti Mishkat (pelita) di mana di dalamnya ada lampu, lampu itu ada dalam gelas, dan gelas itu seperti bintang yang berkelip, dinyalakan

---

[111] Abū al-Hasan Ali bin Ahmad al-Wahidi, *Tafsīr al-Wajīz fī Tafsīr al-Qur’ān,* Jilid II hlm. 196.

[112] Syaikh Nawāwi al-Bantāni. *Tafsīr al-Munīr li Ma'ālim al-Tanzīl al-Musammā Mirah Labīb li Kashf Ma'na Qur’ān Majīd.*

dari pohon yang terberkati, suatu zaitun yang tak terdapat di timur maupun di barat, yang minyaknya saja hampir-hampir sudah bercahaya sekalipun api belum menyentuhnya; cahaya di atas cahaya"[113]

Di antara ulama tafsir yang berkata bahwa makna *"mathalu nūrihī"*-- perumpamaan cahaya-Nya--adalah Nabi Muhammad s.a.w**.** ialah**:** al-Ṭabariy,[114] Qādiy ʿIyād**,**[115] al-Baghawiy,[116] al-Khāzin,[117] Suyūtiy,[118] Zarqaniy,[119] dan al-Khafajiy.[120]

Imam Suyūṭiy berkata dalam *al-Riyād al-Anīqa* bahwa Ibn Jubayr dan Kaʿb al-Akhbār berkata: "Apa yang dimaksud dengan cahaya (*nūr*) dalam ayat tersebut, ialah Nabi s.a.w. karena beliau adalah Rasul dan Penjelas dan Penyampai dari Allah apa-apa yang memberi pencerahan dan kejelasan." Kaʿb melanjutkan: "Makna dari 'Minyaknya hampir-hampir bercahaya' ialah karena kenabian Muhammad s.a.w. akan dapat diketahui orang sekalipun beliau tidak mengatakan

---

[113] QS. An-Nur [24]: 35.

[114] Ibn Jarir at-Tabari dalam *Tafsir at-Tabari*, 18 hlm. 95

[115] Qadi 'Iyad dalam *al-Shifā'*

[116] Al-Baghawi dalam *Maʿālim al-Tanzīl* 5 hlm. 63

[117] Al-Khazin dalam *Tafsir*-nya 5 hlm. 63

[118] Suyuti dalam Al-Durr *al-Mantsur* 5 hlm. 49

[119] Zarqani, dalam *Syarah al-Mawahib* 3 hlm. 171

[120] Al-Khafaji dalam *Nasim ar-Riyad* 1 hlm. 110, 2 hlm. 449.

bahwa beliau seorang Nabi, sebagaimana minyak itu juga akan mengeluarkan cahaya tanpa tersentuh api."[121]

Ibn Kathīr mengomentari ayat ini dengan mengutip suatu laporan dari Ibn ʿAtiyya di mana Kaʿb al-Akhbar menjelaskan firman-firman Allah: *"...yakādu zaytuhā yudī'u walaw lam tamsashu nār..."*, sebagai bermakna: "Muhammad s.a.w. sudah hampir jelas sebagai seorang Nabi bagi orang-orang, sekalipun beliau tidak mengumumkannya."[122]

Qadi ʿIyād berkata dalam *al-Shifā'*[123]: "Niftawayh berkata berkaitan dengan firman Allah: *"...minyaknya hampir-hampir bercahaya sekalipun api tidak menyentuhnya..."* (24:35): "Ini merupakan perumpamaan yang Allah berikan berkaitan dengan Nabi-Nya". Ia berkata makna ayat ini ialah bahwa wajah ini (wajah Rasulullah Saw) telah hampir menunjukkan kenabiannya bahkan sebelum beliau menerima wahyu Quran, sebagaimana Ibn Rawaha berkata: *"Bahkan jika seandainya tidak ada tanda-tanda nyata di antara kami, wajahnya telah bercerita padamu akan berita-berita."* [124]

---

[121] Imam Suyuti berkata dalam *al-Riyad al-Aniqa*

[122] Ibn Kathir, *Tafsir Ibn Katsir*.

[123] Ibn Kathir, *Tafsir Ibn Katsir*

[124] Qadi 'Iyad berkata dalam *al-Syifa'* (edisi English) hlm. 135

Menurut al-Tustari maksud kata *mathalu nūrihī* (perumpamaan cahaya nur-Nya) ialah perumpamaan Nabi Muhammad.[125] Sedangkan Ibn ʿArabiy menafsirkan dengan *Nur Muhammad*.[126]

3. Hadis-hadis *Nur Muhammad*

Antara hadis tentang *nur* yang dapat dikemukakan di sini ialah:

رواه عبد الرزاق بسنده عن جابر بن عبد الله بلفظ قال قلت: يا رسول الله، بأبي أنت وأمي، أخبرني عن أول شيء خلقه الله قبل الأشياء. قال: يا جابر، إن الله تعالى خلق قبل الأشياء نور نبيك من نوره، فجعل ذلك النور يدور بالقُدرة حيث شاء الله، ولم يكن في ذلك الوقت لوح ولا قلم ولا جنة ولا نار ولا ملك ولا سماء ولا أرض ولا شمس ولا قمر ولا جِنِّيٌّ ولا إنسي، فلما أراد الله أن يخلق الخلق قسم ذلك النور أربعة أجزاء: فخلق من الجزء الأول القلم، ومن الثاني اللوح، ومن الثالث العرش، ثم قسم الجزء الرابع أربعة أجزاء، فخلق من الجزء الأول حَمَلَة العرش، ومن الثاني الكرسي، ومن الثالث باقي الملائكة، ثم قسم الجزء الرابع أربعة أجزاء: فخلق من الأول السماوات، ومن الثاني الأرضين، ومن الثالث الجنة والنار، ثم قسم الرابع أربعة أجزاء، فخلق من الأول نور أبصار المؤمنين، ومن الثاني نور قلوبهم

---

[125] Abū Muhammad Sahal Ibn Abdillah al-Tustari, *Tafsīr al-Qur'an al-azim.* Kairo, Dār al-Kutub al-'Arabiyyah al-Kubra, t.th., hlm. 68. Lihat juga Gerhard Bowering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam, The Qur'anic Hermeneutics of the Sufi Sahl At-Tustari (d. 283/896)*, Berlin, New York, Walter De Gruyter, 1980, hlm. 149.

[126] Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *Tafsīr al-Qur'an al-Karīm,* Jilid II. Beirut, Dār al-Andalus, t.th., hlm. 139-140.

وهى المعرفة بالله، ومن الثالث نور إنسهم وهو التوحيد لا إله إلا الله محمد رسول الله. الحديث. كذا في المواهب). [127]

Artinya:

"Diriwayatkan oleh ʿAbd al-Razzāq dengan sanadnya dari Jābir bin ʿAbd Allāh dengan lafaz: Katanya: Aku berkata: Wahai Rasulullah, bapa dan bunda hamba menjadi tebusan tuan, beritahu kepada hamba tentang perkara terawal yang dijadikan Allah sebelum segala sesuatu. Jawab Baginda: Wahai Jabir, sesungguhnya Allah menjadikan nur Nabi engkau daripada Nur-Nya sebelum segala sesuatu, kemudian Ia jadikan nur itu berkisar dengan kudrat cara yang dikehendaki-Nya, walhal dalam masa itu tiada *Lauh* (*lawh mahfūẓ*), tiada *qalam*, Surga dan Neraka, tiada malaikat, langit, bumi, matahari, bulan, jin dan manusia. Maka apabila Allah kehendaki menjadikan sekalian makhluk, ia membagi nur itu kepada empat bagian, dari juzuk pertama ia jadikan *al-Qalam*, dari yang kedua Ia jadikan *Lauh* (*Lawh Mahfūz*), dari yang ketiga Ia jadikan *ʿArash*, kemudian Ia membagi pula juzuk yang keempat itu kepada empat bagian, maka dari juzuk yang pertama Ia jadikan malaikat penanggung *ʿArash*, dari juzuk yang kedua Ia jadikan *Kursi*, dan dari yang ketiga Ia jadikan malaikat yang lain. Kemudian Ia membagi lagi juzuk yang keempat itu kepada empat bagian, yang pertamanya dijadikan langit-langit, yang keduanya bumi-bumi, yang ketiganya Surga dan Neraka. Kemudian yang keempatnya dibagi kepada empat bagian:

---

[127] Al-ʿAjlūniy, t.th., *Kashf al-Khafā' wa Muzīl al-Ilbās 'An Man Ishtahara min al-Ahādīth 'alā Alsinati al-Nās*', Jilid 1, hlm. 311/Jilid II, hlm. 129; al-Qastalāni, 1992, *al-Mawahib al-Laduniyyah bi al-Minah al-Muhammadiyah*, Jilid 1, hlm. 71-72; Al-Laknawi, 1984, *Al-Athar al-Marfu'ah fī al-Akhbar al-Maudhu'ah*, hlm. 42.

> yang pertamanya dijadikan-Nya nur pandangan mata muslimin, dari yang kedua dijadikan cahaya hati mereka, ia maʿrifat terhadap Allah, dari yang ketiga dijadikan-Nya nur kejinakan mereka (dengan Tuhan) yaitu ‘tiada Tuhan melainkan Allah, Muhammad Rasulullah’, demikian hadis dalam *al-Mawāhib al-Ladūniyyah* karangan ahli hadis al-Qastalāni.”

Ada beberapa pandangan ulama hadis (*muhaddithīn*) tentang status hadis tersebut diatas apakah *śahīh*, *daʿīf* atau hadis *munkar*.[128] Menurut Ibn Abi Haylsimah yang diriwayatkan dari Yahya bin Maʿin, bahwasanya ʿAbd al-Razzāq sebagai perawi satu *ṭabaqah* (generasi) dengan Sufyān. Demikian pula pandangan Ahmad bin Śālih al-Miśriy (w. 248 H.), sebagaimana yang dikatakan kepada Ahmad bin Hanbal (w. 241 H.), bahwa ʿAbd al-Razzāq (w. 126-211 H.) salah seorang perowi hadis yang berkualitas baik. Bahkan, Abū Zurʿah al-Dimasyqi (200-264 H.) berpendapat, bahwa ʿAbd al-Razzāq salah seorang yang *thabit* (kuat hapalannya). Abū Hatim al-Razy (w. 477/478 H.) berpendapat bahwa hadis ʿAbd al-Razzāq *thiqat*. Al-Amiri berpendapat bahwa ʿAbd al-Razzāq *thiqat*, sanad hadis tersebut *mustaqīm*.[129]

---

[128] Al-Imam al-Hafiz Abd al-Rahman ibn al-Diba al-Syaibaniy, *Mukhtasar fī al-Sirah al-Nabawiyyah*, dengan Ta’liq Dr Muhammad Alwi al-Maliky, Dār al-Tsaqafah, Surabaya-Indonesia, 1401, hlm. 18.

[129] Al-‘Āmiriy, *Bahjat al-Mahāfil wa Bughyah al-Amāthil fī Talkhīṣ al-Mu’jizat wa al-Siar wa al-Syamā'il.* Madinah, al-Maktabah al-‘Ilmiah, t.th., 1 hlm. 15.

Berbeda dengan pandangan di atas, al-Albāniy tidak dapat menerima hadis tentang *Nur Muhammad* sebagai *hujjah*,[130] karena menurut pandangannya, bertentangan dengan hadis sahih yang diriwayatkan Muslim:

خلقت الملائكة من نور, وخلق الجان من مارج من نار, وخلق أدم مما وصف لكم.[131]

Artinya: Dijadikan malaikat dari nur dan dijadikan jin dari nyala api dan dijadikan manusia dari apa yang telah disifatkan kepada kamu.

Pendapat Albani bahwa hadis *Nur Muhammad* batal dengan alasan hanya malaikat saja yang dijadikan dari nur, bukan Adam dan anak-anaknya, dapat disangkal dengan keterangan al-Laknawiy sebagaimana dapat disimak pada zahir tulisannya sebagai sanggahan kepada golongan yang memahami zahir hadis tersebut, katanya:

وقد أخطؤوا في فهم مراد النور النبوي ولم يعلموا أن الإضافة في قوله من نوره كالإضافة في قوله تعالى في قصة خلق أدم ونفخت فيه من نورى... وكقولهم بيت الله الكعبة والمساجد وكقولهم روح الله لعيسى[132]

---

[130] Al-Albani, t.th., hadis no. 459

[131] Muslim ibn Hajjaj, *al-Zuhud*, Beirut, Dār al-Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1955, 10, 4 hlm. 2294.

[132] Abd Haiy bin Muhammad Abd al-Halim al-Laknawi, 1984/1404, *Al-Athar al-Marfū'ah fī al-Akhbār al-Mawdū'ah,* (*tahqiq*). Abū

Artinya:

> ”Mereka telah benar-benar keliru dalam memahami maksud *nur* kenabian karena tidak tahu bahwa *idāfah* yang berlaku pada kata *min nūrihi* (dari cahaya-Nya) sebagaimana *idāfah* yang berlaku pada firman Allah s.w.t. tentang kisah penciptaan Adam ”*wanafakhtu fīhi min nūrī”* (dan telah Aku hembuskan Nur-Ku ke dalam diri Adam), juga sebagaimana berlaku pada ayat yang menyatakan bahwa ”Kaʿbah dan masjid adalah rumah Allah, dan Isa adalah Ruh Allah)”

Dalam setiap ciptaan Tuhan ada unsur nur sebagai ruh yang menyalurkan daya kehidupan, *hattā* pada benda-benda mati pun ada terdapat unsur nur oleh sebab daya nur itulah yang menyebabkan batu-batu, gunung, pohon, air dan lain-lain bisa bertasbih kepada Allah.

Al-Laknawi menjelaskan bahwa hadis ʿAbd al-Razzāq termasuk dalam hadis yang diterima (*maqbūl*). Katanya:

قد ثبت من رواية عبد الرزاق أولية النور المحمدي خلقا وسبقته على المخلوقات سبقا.[133]

Artinya: Sesungguhnya telah sabit (definitive) dari riwayat ʿAbd al-Razzāq mengenai awal *Nur Muhammad* dari segi kejadian mendahului makhluk-makhluk lain.

Hajir Muhamad al-Sa’id bin Basyuni Zaghul, Beirut, Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, hlm. 42

[133] Abd Haiy bin Muhammad Abd al-Halim al-Laknawi, 1984/1404, *Al-athar al-Marfu’ah fī al-Akhbar…* hlm. 42.

Sedangkan berkaitan dengan pandangan ulama hadis yang mempertanyakan kemampuan ʿAbd al-Razzāq ketika mengalami kebutaan dan lemah daya pendengaran di akhir usianya, Abū Zurʿah al-Dimasyqiy pernah bertanya kepada Ahmad bin Hanbal, siapakah yang paling kuat hapalannya antara Ibn Jurayj (w. 149/150 H.), ʿAbd al-Razzāq, dan al-Barsaniy? Ahmad bin Hanbal menjawab, ʿAbd al-Razzāq.[134] Pandangan yang sama juga dikemukakan oleh Abbās al-ʿAnbariy (w. 240/246 H.). Bahkan Hisyām bin Yūsuf (w. 197 H.) dan Yaʿqūb bin Syaybah menyatakan bahwa ʿAbd al-Razzāq itu *thiqat*.

Dikatakan bahwa Muhammad bin Abi Bakr al-Muqaddimiy (w. 234 H.) pernah mengatakan bahwa ʿAbd al-Razzāq menganut aliran Syi'ah. Namun setelah dilakukan konfirmasi lebih lanjut, ia menolak dan membantah tuduhan tersebut. Bantahan itu tidak diterima oleh sebagian ulama antaranya, al-ʿĀjiliy (w. 159 H.) dan ʿAbbās al-ʿAnbariy (w. 240/246 H.), bahkan mereka menuduh 'Abd al-Razzāq sebagai pendusta. Kesan dari tuduhan itu, menyebabkan hadis-hadis yang diriwayatkan oleh ʿAbd al-Razzāq dianggap *munkar* (tertolak). Menurut Imam al-Nasa'i (137-228 H.), bahwa

---

[134] Abū Zahrah, Abū *Zur'ah al-Razi Wujuduhu Fissunnah an-Nabawiyah,* Beirut, Dār al-Wafā', 1989

setiap orang yang menulis hadis yang diriwayatkan oleh ʿAbd al-Razzāq selalu diakhiri dengan kata ”*hadīth munkar*”.

Dari beberapa hujah para penilai hadis tersebut di atas, ternyata lebih banyak yang menyatakan bahwa hadis-hadis ʿAbd al-Razzāq berkualitas *hasan*; ʿAbd al-Razzāq tergolong periwayat yang *thiqat*; ia juga *thābit.* Pendapat ini lebih banyak daripada mereka yang menyatakan hadis ʿAbd al-Razzāq *munkar*. Alasan ulama hadis yang menilai hadis riwayat ʿAbd al-Razzāq *munkar*, ialah karena ia dianggap Syi’ah dan kondisi matanya yang buta serta pendengarannya tuli menjelang wafat.[135]

Dalam menanggapi pandangan ulama tersebut di atas, penulis lebih cenderung untuk mengikuti pendapat *muhaddithīn* yang dapat menerima hadis ʿAbd al-Razzāq. Apalagi riwayat ʿAbd al-Razzāq tentag *Nur Muhammad* sebagaimana disebutkan di atas, didukung oleh nas hadis tentang kenabian Muhammad s.a.w. dan juga diperkuat oleh 2 (dua) ayat al-Qur’an, yaitu Sūrah al-Nūr ayat 35 dan Sūrah al-Mā'idah ayat 15.

---

[135] Syamsuddin Ibn al-Fadl Ahmad Ibn Ali Ibn Hajar al-ʿAsqalani, *Tahdhīb al-Tahdhīb.* Beirut, Darul Kutub al-Alamiah, t.th., hlm. 275-278.

Masalahnya sekarang *matan* hadis riwayat ʿAbd al-Razzāq sebagaiaman disebutkan di atas, ternyata tidak dapat ditemukan baik dalam *Muśannaf* ʿAbd al-Razzāq sendiri maupun dalam kitab-kitab hadis yang lain seperti *al-Kutub al-Sittah* dan *al-Kutub al-Tisʿah*, yaitu *Śahīh Bukhāriy, Śahīh Muslim, Sunan Abū Dāwūd, Sunan al-Tirmidhi, Sunan al-Nasa'iy, Sunan Ibn Mājjah, Musnad Ahmad bin Hanbal, Sunan al-Dārimi*, dan *Muwaṭṭaʿ Mālik*. Jika demikian halnya, maka hadis riwayat Jabir ini tidak dapat dijadikan *hujjah* untuk menetapkan akidah, oleh karena iman atau akidah harus ditetapkan berdasarkan dalil *qaṭʿiy* (pasti), baik dari segi *wurūd*-nya maupun dari segi *dalālah*-nya. Sedangkan dalil *naqliy* yang demikian hanyalah al-Qur'an dan hadis *mutawātir* sahaja.[136]

Perlu ditegaskan di sini bahwa pahaman tentang *Nur Muhammad* dalam tasawuf bukanlah sesuatu yang menjadi pokok akidah, ia bukan *uśūl* tetapi hanya *furūʿ*. Memperbincangkan dan memperdebatkan masalah *furūʿ* tidaklah dilarang dalam tradisi Islam. Pahaman *Nur Muhammad* tidak wajib diimani sebagai aqidah, ia adalah wacana filosofis untuk mencari jawaban atas permasalahan

---

[136] Mahmud Syaltut, *Al-Islam Aqidah wa Syari'ah*, Dār al-Kalam, 1966, hlm. 56.

tentang Tuhan, manusia, dan bagaimana menjalin hubungan dengan Tuhan. Pemikiran tentang *Nur Muhammad* merupakan jawapan paling baik yang diberikan oleh para sufi. Apalagi pandangan filosofis para sufi tentang *Nur Muhammad* juga dikuatkan oleh beberapa riwayat yang serupa dengan riwayat ʿAbd al-Razzāq.

Ada baiknya untuk memperluas dan sebagai bahan pertimbangan dalam pembahasan mengenai eksistensi *Nur Muhammad* dalam tasawuf, di bawah ini penulis paparkan beberapa riwayat, nas mengenai kejadian/kenabian Muhammad s.a.w. yang menyatakan bahwa kenabian Muhammad s.a.w. itu berlaku sejak sebelum Muhammad bin ʿAbdullāh dilahirkan. Antaranya ialah sebagai berikut:

عن أبي هريرة قال: قالوا يا رسول الله متى وجبت لك النبوة قال أدم بين الروح والجسد.[137]

Artinya: Dari Abi Hurayrah r.a. katanya: Mereka (para sahabat) bertanya: Wahai Rasulullah, bilakah engkau ditetapkan menjadi Nabi? Jawabnya: Ketika Adam di antara ruh dan jasad.

---

[137] Al-Tirmidhi, 1965, 5: 585

Menurut al-Turmudhiy, hukum hadis di atas adalah *hasan śahīh ghārib*.[138] Ibn Taimiyyah mengatakan bahwa lafaz hadis riwayat al-Tirmidhiy tersebut adalah *maʿthūr*.[139]

Sabda Rasulullah Saw:

إني عند الله في أول الكتاب لخاتم النبيين وان أدم لمنجدل في طينته[140]

Artinya: Bahwasanya aku di sisi Allah pada awal kitab adalah penutup para nabi (ketika itu) Adam masih diletakkan di dalam *tin*.

Hadis tentang ketentuan Muhammad s.a.w. sebagai Nabi sejak Adam masih tanah lagi ini, menurut al-Hakim, berkualitas *śahīh* dan hal ini diakui oleh al-Dhahabiy.[141]

Riwayat lain yang berkaitan tentang *Nur Muhammad*, disebutkan oleh al-Ajluni dalam *Kashf al-Khafā'* sebagai berikut:

وقال فيها أيضا: واختُلِف هل القلم أول المخلوقات بعد النور المحمدي أم لا؟ فقال الحافظ أبو يعلى الهمداني: الأصح أن العرش قبل القلم، لِما ثبت في الصحيح عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: قدر الله مقادير الخلق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة، وكان عرشه على الماء، فهذا صريح

---

[138] Al-Hakim, t.th., 2: 600.

[139] Ibn Taimiyyah, t.th., 18: 380.

[140] Al-Hakim, t.th., 2: 600.

[141] Al-Hakim t.th., 2: 600; Al-Dhahabi t.th., 2: 600

في أن التقدير وقع بعد خلق العرش، والتقدير وقع عند أول خلق القلم، فحديث>صفحة <311 عبادة بن الصامت مرفوعا "أول ما خلق الله القلم، فقال له أكتب، فقال رب وما أكتب؟ قال أكتب مقادير كل شيء" رواه أحمد والترمذي وصححه.

وروى أحمد والترمذي وصححه أيضا من حديث أبي رزين العقيلي مرفوعا: إن الماء خلق قبل العرش.

وروى السدي بأسانيد متعددة إن الله لم يخلق شيئا مما خلق قبل الماء، فيجمع بينه وبين ما قبله بأن أولية القلم بالنسبة إلى ما عدا النور النبوي المحمدي والماء والعرش انتهى .[142]

Artinya:

"Ia menyatakan berkenaan dengan yang demikian juga: Diperselisihkan adakah *qalam* makhluk terawal setelah *Nur Muhammad* atau tidak? Menurut al-Hafiz Abū Ya'la al-Hamadani: yang *aṣah* ialah ʿ*Arash* sebelum *Qalam*, mengikuti riwayat yang *thābit* dalam kitab *Śahīh* dari Ibn ʿUmar; katanya: Sabda Rasulullah s.a.w.: "Allah menentukan takdir bagi sekalian makhluk sebelum Ia menjadikan langit-langit dan bumi lima puluh ribu tahun, ʿ*Arash*-nya di atas air. Ini *śarih* atau nyata dalam hal takdir yang berlaku setelah penciptaan ʿ*Arash*; takdir ada pada awal mula tercipta *qalam*; maka hadis ʿUbadah bin al-Samit, *marfū*ʿ, "Awal diciptakan Allah ialah *qalam*, kemudian Ia berfirman: "Tulislah", kata *qalam*: Apakah yang hamba (hendak) tulis? Firman-Nya, "Tulislah takdir segala sesuatu" (Hadis Riwayat Ahmad dan Tirmidhi; dianggapnya *śahīh*)."

---

[142] Al-'Ajlūniy. *Kashf al-Khafā'* 1: 311

Dan diriwayatkan oleh Ahmad dan Tirmidhi, dianggapnya *śahīh* juga, dari hadis Abū Razin al-‘Uqailiy, *marfū’*, “Bahwa air dicipta sebelum daripada ‘*Arash*”.

Al-Suddi meriwayatkan dengan sanad-sanad yang banyak bahwa Allah tidak menjadikan sesuatu sebelum penciptaan air, maka dapat disimpulkan bahwa keawalan *qalam* dalam hubungan dengan yang selain *Nur Muhammad,* air, dan *‘arash*. Tentang hadis yang menyebutkan bahwa kejadian yang pertama itu “*al-Qalam*” ialah:

824– أول ما خلق الله القلم.

رواه أحمد والترمذي وصححه عن عبادة بن الصامت مرفوعا بزيادة فقال له أكتب، قال رب وما أكتب؟ قال أكتب مقادير كل شيء،

قال ابن حجر في الفتاوى الحديثية قد ورد أي هذا الحديث بل صح من طرق، وفي رواية إن الله خلق العرش فاستوى عليه، ثم خلق القلم فأمره أن يجري بإذنه، فقال يا رب بم أجري؟ قال بما أنا خالق وكائن في خلقي من قطر أو نبات أو نفس أو أثر أو رزق أو أجل، فجرى القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة، ورجاله ثقات إلا الضحاك بن مزاحم فوثقه ابن حبان وقال لم يسمع من ابن عباس، وضعفه جماعة، وجاء عن ابن عباس رضي الله عنهما موقوفا عليه: إن أول شيء خلقه الله القلم، فأمره أن يكتب كل شيء ورجاله ثقات،

وفي رواية لابن عساكر مرفوعة إن أول شيء خلقه الله القلم، ثم خلق النون، وهي الدواة، ثم قال له اكتب ما يكون أو ما هو كائن – الحديث

وروى ابن جرير أنه صلى الله عليه وسلم قال {ن (في الأصل (نون) مكان (ن)) والقلم وما يسطرون} قال لوح من نور، وقلم من نور، يجري بما هو كائن إلى يوم القيامة انتهى [143]

Artinya:

824. Perkara terawal dijadikan Allah ialah *qalam*.

”Riwayat Ahmad dan Tirmidhi, dikatakannya *śahih*, dari ‘Ubadah bin al-Samit, *marfū’*, dengan tambahan, Ia berfirman: “Tulislah”, kata (*qalam*)” Apakah yang hamba (akan) tulis?” Firman-Nya: “Tulislah takdir segala sesuatu”.

Kata Ibn Hajar dalam *al-Fatawi al-Hadīthah*: “Datang riwayat, yaitu hadis ini, bahkan ia sahih menurut beberapa jalan, dan dalam riwayat” Allah menjadikan *'Arash* kemudian Ia ber-*istiwā'* di atasnya, kemudian Ia menjadikan *qalam*, kemudian Ia memerintah supaya menulis dengan izin-Nya, kata *qalam*: Apakah yang hamba (akan) tulis? Firman-Nya: tentang apa yang Aku jadikan dan yang ada dalam makhluk-Ku, terdiri daripada titik hujan, tumbuhan, nafas, bekas, rizki, atau ajal; maka *qalam* pun menulis tentang apa yang ada sampai ke Hari Kiamat. Rijāl al-hadith atau periwayatnya adalah mereka yang dipercayai (*rijāluhū thiqat*), melainkan Qahhak bin Muzahim, tetapi Ibn Hibban menganggapnya dapat dipercayai, katanya ia tidak mendengar daripada Ibn ‘Abbās, dan satu kelompok menganggap hadis ini *da'if*; dan datang riwayat daripada Ibn ‘Abbas--Allah meredhai kedua-duanya--*mauqūf* atasnya: Perkara awal yang dijadikan-Nya *qalam*, kemudian Ia menyuruhynya

[143] Al-‘Ajlūniy. *Kashf al-Khafā’* 1: 312

menulis; para periwayatnya dapat dipercayai (*rijāluhū thiqat*)."[144]

Dalam riwayat Ibn 'Asakir, *marfū'*, bahwa perkara awal yang dijadikan Allah ialah *qalam*, kemudian "*Nūn*", bekas dakwat, kemudian firman-Nya, Tulislah, apa yang akan ada dan yang ada.

Dan diriwayatkan oleh Ibn Jarir bahwa Baginda s.a.w. bersabda:

Nūn, demi *qalam* dan apa yang mereka tulis katanya: *Lawh* dari nur, *qalam* dari nur, yang menulis tentang apa yang ada sehingga hari Kiamat. Seterusnya dalam teks yang sama ada riwayat seperti berikut:

وفى النجم روى الحكيم الترمذي عن أبي هريرة أن أول شيء خلق الله القلم، ثم خلق النون وهي الدواة، ثم قال له أكتب، قال وما أكتب، قال أكتب ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة وذلك قوله تعالى {ن والقلم وما يسطرون} ثم ختم على فم القلم فلم ينطق ولا ينطق إلى يوم القيامة، ثم خلق الله العقل، فقال وعزتي وجلالي لأكْمِلَنَّكَ فيمَن أحببتُ، ولأنْقُصَنَّكَ<صفحة 309 >فيمن أبغضت، وقال اللقاني (في الأصل (اللاقاني)) في شرح جوهرته: القلم جسم نوراني خلقه الله، وأمره بِكَتْبِ ما كان وما يكون إلى يوم القيامة، وتمسك عن الجزم بتعيين حقيقته، وفي بعض الآثار أول شيء خلقه الله القلم، وأمره أن يكتب كل شيء، وفي بعضها إن الله خلق

[144] Ibn Hajar dalam *al-Fatawi al-hadithah*

اليراع، وهو القصب ثم خلق منه القلم، وفي رواية أول شيء كتبه القلم أنا التواب أتوب على من تاب انتهى.

Artinya:

"Dalam *al-Najm*, al-Hakim al-Tirmidhi meriwayatkan dari Abū Hurairah, bahwa "Perkara awal yang dijadikan Allah ialah *qalam*; kemudian *nūn*, yaitu bekas dakwat, kemudian firman-Nya; Tulislah, katanya: Apakah yang hamba (akan) tulis? Firman-Nya: Tulislah apa yang ada, dan yang akan ada sampai ke hari Kiamat. Itulah firman-Nya: *Nūn*. Demi *qalam* dan apa yang mereka tulis. Kemudian dikhatamkan atas mulut *qalam*, lalu ia tidak berkata-kata, tidak berkata-kata sampai Kiamat. Kemudian Allah jadikan akal, Kemudian firman-Nya; Demi Kekuasaan-Ku dan Kehebatan-Ku, Aku akan sempurnakan engkau dalam kalangan yang aku kasihi. Dan aku akan kurangkan engkau dalam kalangan mereka yang aku murkai."

Kata al-Laqqani dalam *Sharh Jauharah*-nya: *qalam* merupakan jisim nurani (daripada nur), yang dijadikan Allah, lalu Ia perintahkan supaya ia menulis apa yang ada dan yang akan ada sampai Kiamat; ia tidak men-*jazm*-kan untuk menentukan hakikatnya; dalam setengah *athār*, makhluk terawal yang Allah jadikan ialah *qalam*, kemudian diperintahnya menulis tiap-tiap sesuatu, dalam setengah *athār* Allah menjadikan "*yarā*" (seperti *qalam*), atau *qaśab*, seperti batang, kemudian dijadikan daripadanya *qalam*. Dalam satu riwayat perkara awal yang dituliskan oleh *qalam* ialah "Aku Maha penerima taubat, Aku menerima taubat mereka yang bertaubat".[145]

---

[145] Al-Laqqani dalam *Syarah Jauharah*

Dalam Kitab *Nazm al-Mutanātir min al-Hadith al-Mutawātir* oleh Imam Muhammad bin Ja'far al-Kattani rh, dalam *kitāb al-imān* sampai *kitāb al-manāqib*', no.194 di bawah hadis: "*awwalu mā khalaqallah*", terdapat keterangan:

-194أول ما خلق الله

-ذكر الأمير في مبحث الوجود من حواشيه على جوهرة اللقاني أنها متواترة.

(قلت) ورد في بعض الأحاديث أن أول ما خلق الله (1) النور المحمدي وفي بعضها (2) العرش في بعضها (3) البراع أي القصب وصح حديث أول ما خلق الله (4) القلم وفي غيره أول ما خلق الله (5) اللوح المحفوظ وجاء بأسانيد متعددة (6) أن الماء لم يخلق قبله شيء وفي بعض الأخبار (7) أن أول مخلوق الروح وفي بعضها (8) العقل إلا أن حديث العقل فيه كلام لأئمة الحديث بعضهم يقول هو موضوع وبعضهم ضعيف فقط*

وأجيب عن التعارض الواقع فيها بأن أولية النور المحمدي حقيقية وغيره إضافية نسبية وأن كل واحد خلق قبل ما هو من جنسه فالعرش ...[146]

Al-Amir dalam membahas tentang wujud, dalam syarahnya atas "*Jauharah al-Laqqani*", bahwa hadis tersebut *mutawātir*. Ia berkata:

> "Datang riwayat dalam setengah hadis tentang perkara awal yang dijadikan itu (1) *Nur Muhammad*, dalam setengahnya (2) *'arash*, dalam setengahnya pula (3) "*al-yarā*" yaitu *qaśab*, batang, dan sah hadis tentang perkara

---

[146] Imam Muhammad bin Ja'far al-Kattani rh. *Nazm al-Mutanathir min al-Hadith al-Mutawatir*

awal yang dijadikan Allah *qalam*, dalam yang lain dinyatakan awal yang dijadikan Allah (4) *qalam*, dalam yang lain pula awal dijadikan-Nya ialah (5) *al-lauh al-mahfūz*, dan datang dalam berbilang sanad bahwa ia (6) Air, dan tidak dijadikan sesuatu sebelumnya; dalam setengah riwayat (*al-akhbār*) ia (7) awal makhluk ialah ruh, dalam setengahnya (8) Akal, melainkan hadis tentang akal di dalamnya ada keterangan para imam hadis, setengahnya menyatakan *maudū'*, setengahnya menyatakan *da'if* saja."[147]

"Terhadap perbedaan pendapat ini dapat dijawab, bahwa *Nur Muhammad* itu awal *haqiqiy*, yang lainnya awal secara *idāfiy*, atau bandingan, secara nisbah, tiap-tiap satu dari yang lainnya dijadikan sebelum dari sejenisnya. Maka *'Arash* sebelum dari jisim-jisim yang kasar, akal sebelum jisim-jisim yang halus (*laṭīf*), *'yarā'* awal dari makhluk tumbuhan (*nabatiah*), demikianlah. *Allahu a'lam*." [148]

4. Diskursus *Nur Muhammad* dalam Kitab Hadis

Tidak sedikit ahli hadis yang mendiskusikan tema *Nur Muhammad* dalam kitab-kitabnya, antara lain dapat disebutkan sebagai berikut:

---

[147] Al-Amiri dalam http://www.al-eman.com/Islamlib/viewchp.asp?BID=144&CID=10#s7. Lihat Yahya bin Abū Bakr t.th., *Bahjat al-Mahāfil wa Bughyah al-Amāthil fī Talkhīṣ al-Mu'jizat wa al-Siar wa al-Syamā'il,* Madinah, al-Maktabah al-Ilmiah.

[148] Al-Amir dalam membahas berkenaan dengan wujud, dalam syarahnya ke atas "*Jauharah al-Laqqani*". Lihat Nazm al-Mutanathir min al-hadith al-Mutawatir", dari *kitab al-iman* sampai kepada *kitab al-Manaqib*, -491 dalam http://www.al-eman.com/Islamlib/viewchp.asp?BID=144&CID=10#s7.

Al-Qastalāni (w. 923 H.) dalam *Al-Mawāhib al-Lādunniyyah bil-Minah al-Muhammadiyyah* menerangkan:

> "Apabila Allah s.w.t. berkehendak untuk mengadakan makhluknya dan menentukan rejekinya, maka Ia menzahirkan hakikat Muhammadiyyah dari *nūr śamadiyyah* dalam *hadhrat ahadiyah*-Nya, kemudian Ia menjadikan alam-alam, semuanya, alam tingginya dan alam rendahnya dalam rupa bentuk sebagaimana yang telah ada dalam *Iradat* dan *Ilmu*-Nya sejak azali. Kemudian Ia melantik kenabiannya dan berita baik dengan kerasulannya, *walhal* Adam masih belum ada, sebagaimana yang dinyatakannya bahwa Adam adalah antara ruh dan jasad.[149] Kemudian, dari Nur s.a.w. terpancar "*'ayn* seluruh arwah", sehingga nampak *al-mala' al-a'lā* dengan penampakan yang paling hebat, maka bagi mereka itu ada jalan yang paling indah, Nur s.a.w. merupakan jenis makhluk yang paling tinggi, mengatasi segala jenis makhluk yang lain, ia Bapa Teragung bagi semua yang *mawjūd* dan manusia (seluruhnya)."[150]
>
> "Apabila saatnya telah tiba dengan nama batinnya, dalam hubungan dengan hak Nur s.a.w. (untuk) me-*wujud* dalam rupa jisimnya, dan ruh berkait dengan jasadnya, maka hukum zaman berpindah kepada nama zahirnya, maka zahirlah Ibn Abdullah, Muhammad s.a.w. dengan keseluruhan jasad dan ruhnya. Muhammad merupakan khazanah atau perbendaharaan rahasia dan pusat

---

[149] Ahmad bin Muhammad bin Abū Bakr al-Khatib al-Qastalāni, *Al-Mawahib al-Ladunniyyah bil-Minah al-Muhammadiyyah.* jilid I, Beirut, al-Maktabah al-Islami, 1991/1412, hlm. 5.

[150] Ahmad bin Muhammad bin Abū Bakr al-Khatib al-Qastalāni. *Al-Mawahib,* jilid I, hlm. 5.

berlakunya perintah; maka tidak ada perintah melainkan darinya, tidak berpindah kebaikan melainkan darinya juga."[151]

"Imam Muslim dalam kitab Śahih-nya meriwayatkan hadis 'Abdullah bin 'Umar dari Nabi s.a.w. bahwa Baginda bersabda: "Sesungguhnya Allah menentukan takdir bagi sekalian makhluk sebelum Ia menjadikan langit dan bumi selama lima puluh ribu tahun, dan 'arash-Nya di atas air."[152]

"Diriwayatkan dari Irbad bin Sariyah dari Nabi s.a.w. "Sesungguhnya aku di sisi Allah sebagai khatam al-nabiyyin, penutup seluruh nabi, walhal Adam masih dalam tanahnya (sebelum roh ditiupkan ke dalamnya)", riwayat Ahmad dan Bayhaqiy serta al-Hākim. Kata al-Hākim isnād-nya sahih. Hadis lain yag diriwayatkan dari Irbad dari Maisarah al-Dabbi berkata: "Aku bertanya, wahai Rasulullah, bilakah tuan hamba menjadi nabi?" Rasulullah s.a.w. bersabda: "Waktu Adam masih di antara ruh dan jasad". Demikianlah apa yang diriwayatkan oleh Ahmad dan al-Bukhāri dalam Tārikh-nya serta Abū Nuʿaym dalam al-Hilyah. Al-Hakim menyatakan ia sahih."

Sesudah menyebut beberapa hadis berkenaan dengan *Nur Muhammad* sebagaimana disebutkan di atas, Qastalani memberi penjelasan maksud hadis-hadis tersebut, katanya:

"Maka dapat di-*ihtimāl*-kan hadis (tentang Nabi Muhammad sudah menjadi nabi *walhal* Adam masih

---

[151] Ahmad bin Muhammad bin Abū Bakr al-Khatib al-Qastalāni. hlm. 5.

[152] *Ibid.*

> antara roh dan jasad) itu serta riwayat al-'Irbad bin Sariyah tentang wajibnya kenabian bagi Baginda dan *sabit*-nya, kemudian zahirnya pula ke alam nyata. Dalam hadis yang diriwayatkan dari Abū Hurayrah (dinyatakan) bahwa mereka (para Sahabat) bertanya, bilakah diwajibkan kenabian bagi tuan hamba? Baginda menjawab: "(Waktu) Adam masih antara roh dan jasad". Riwayat Tirmidhi, katanya hadis hasan śahih." [153]

Kemudian Qastallani menyebut riwayat dalam *'Amali Ibn Sahal al-Qattān* dari Sahal Ibn Salih al-Hamadhani, katanya:

> "Aku bertanya kepada Abū Ja'far Muhammad bin 'Ali bagaimana nabi Muhammad menjadi nabi yang mendahului para *anbiyā' walhal* Baginda terakhir dibangkitkan. Kata beliau: "Sesungguhnya Allah s.w.t. ketika mengambil dari anak Adam, dari zuriat mereka dari belakang mereka dan menjadikan mereka saksi atas diri mereka, "Bukankah Aku Tuhan kamu?" Nabi Muhammad adalah orang yang pertama mengatakan "Ya", karena itu Baginda menjadi terdahulu dari para *anbiyā' walhal* ia terakhir dibangkitkan." [154]

Ada banyak hadis yang menyatakan Muhammad saw diutus menjadi Nabi sejak belum dicipta anak turun manusia, yaitu ketika Adam masih di antara tanah dan ruh, dan kenyataannya, Muhammad saw memperoleh wahyu untuk pertama kali setelah usia 40 tahun. Menurut al-Ghazaliy dalam

---

[153] al-Qastalāni. *Al-Mawahib,* jilid I, hlm. 5.

[154] al-Qastalāni. *Al-Mawahib,* jilid I, hlm. 5.

kitab *al-Nafkh wa al-Taswiyah* menjelaskan hadis “Aku nabi terawal dari segi penciptaan dan terakhir dari segi dibangkitkan (dalam sejarah)”, bahwa maksud ‘penciptaan’ (*al-khalq*) di sini ialah takdir atau penetapan, bukan mengadakan (*al-taqdir dūna al-ijād*); maka Baginda itu sebelum bundanya melahirkannya, telah wujud dalam bentuk visi dan aspek-aspek kesempurnaan (*al-ghāyat wa al-kamālat*) yang mendahului dalam takdir yang mengikutinya dalam wujud. Inilah makna kata-kata bijak: “Awal pikiran ialah akhir amalan, dan akhir amalan adalah awal fikiran” (*awwal al-fikrah akhir al-ʿamal wa akhir al-ʿamal awwal al-fikrah*).[155] Dalam hal ini Qastallani memberi perumpamaan seorang insinyur yang dalam pikirannya telah mempunyai konsep dan reka bentuk (*surah*) awal tentang rumah yang akan dibangunnya, dengan reka bentuk yang lengkap sempurna (*dār kāmilah*); itulah yang ada dalam “takdir” atau ketetapan Tuhan yang kemudian zahir sebagai hasil dari karyanya. Bangunan yang lengkap sempurna yang terawal dalam takdirnya itulah yang terakhir dari segi wujudnya. Demikianlah-kiasan hadith “Aku nabi” sebagai isyarat kepada apa yang dinyatakan, yaitu nabi dalam “takdir” Ilahi sebelum sempurna penciptaan Adam

---

[155] *Ibid.*

as, karena tidaklah diciptakan Adam melainkan daripadanya akan dilahirkan Muhammad s.a.w..[156]

Selanjutnya Qastallani menjelaskan bahwa "hakikat ini tidak dapat difahami melainkan dengan mengetahui bahwa rumah atau bangunan itu ada dua wujud, *pertama* berupa gagasan yang ada dalam pikiran insinyur dan reka bentuk (model) rumah di luar pikirannya dalam zat-zat (*al-a'yān*) dan *kedua*, wujud *dihn* yang menjadi sebab wujudnya yang zahir di luar *dihn* yang bisa dipandang dengan mata".[157] Seterusnya, Qastallani menyebut hadis-hadis tentang awalnya *Nur Muhammad* dan bagaimana benda-benda lain dijadikan daripadanya. Sedangkan tentang kedudukan 'Abd al-Razzāq sebagai sandaran tentang hadis *Nur Muhammad* nampaknya tidak menjadi masalah, sebab al-Bukhari mengambil 120 riwayat dan Muslim mengambil 400 riwayat dari Abd al-Razzaq.[158]

Tentang 'Abd al-Razzāq, al-Kattani menerangkan bahwa kitab *Muśannaf* Abi Bakr 'Abd al-Razzāq bin Humam bin Nafi' al-Humairi (w. 211 H.) lebih kecil daripada

---

[156] al-Qastalāni. *Al-Mawahib*, jilid I, hlm. 5.

[157] al-Qastalāni. *Al-Mawahib*, jilid II hal.7.

[158] Ahmad bin Muhammad bin Abū Bakr al-Khatib al-Qastalāni. *Al-Mawahib* juz I hal 7. Lihat (GF Haddad, "Light of the Full Moon", dalam http://www.abc.se/~m9783/fiqhi/fiqha_e30.html) [07/07/08]

Muśannaf Ibn Abi Shaybah, disusun berdasarkan kitab-kitab dan bab-bab. Sedangkan kitab *Jāmi' 'Abd al-Razzāq* terkenal *jāmi'* yang besar dan kebanyakan hadis-hadisnya diriwayatkan oleh *Syaikhani* (Bukhari dan Muslim) dan empat imam hadis. Al-Kattani menerima ‘Abd al-Razzāq dengan baik sebagai *muhaddith*.[159]

Qādi ‘Iyād dalam kitab *al-Shifā* menerangkan riwayat dari Ibn ‘Abbās r.a.:

> “Nur atau ruh Nabi s.a.w. berada di sisi Allah sebelum Allah menjadikan Adam selama dua ribu tahun, nur itu bertasbih sebagaimana malaikat bertasbih, daripadanya dijadikan Adam as. Ketika Adam dijadikan maka nur diletakkan pada *sulbi*-nya. Sabda nabi Saw: “Kemudian Allah turunkan aku ke bumi dalam *sulbi* Adam, kemudian dijadikan aku dalam *sulbi* Nuh, *sulbi* Ibrāhīm, kemudian tidak berhenti-henti Allah memindahkan aku dari *sulbi-sulbi* mereka yang mulia dan rahim-rahim para wanita yang suci, sehinggalah Allah keluarkan daku dari kedua ibu bapaku, yang mereka itu tidak terkena kekejian sedikitpun”. Sebagai saksi tentang sahihnya kisah dan khabar ini ialah syair al-‘Abbās yang masyhur yang memuji Nabi s.a.w.”[160]

---

[159] Maulana al-Imam al-Sayyid Muhammad Ja’far al-Kattani. Tanpa tarikh. *Al-Risālah al-Mustatrafah li Bayan Mashhur Kutub al-Sunnah al-Musharrafah*, Qahirah, Maktab al-Kulliyat al-Azhariyyah, hlm. 13.

[160] Qadhi ‘Iyad. *al-Shifa*, I: 83.

Dalam hubungannya dengan ayat yang artinya: “Allah cahaya langit dan bumi, perumpamaan cahaya-Nya…”, kata Ka’b al-Akhbar dan Ibn Jubayr, yang dimaksud *nūr* yang kedua, yaitu perumpamaan *(mithālan*) bagi *nūr*-nya, ialah Muhammad s.a.w. Maka perumpamaan *(mithālan*) bagi *nūr*-nya ialah *Nur Muhammad* s.a.w. Ia di letakkan ke dalam *sulbi-sulbi* para *anbia* seperti lubang cahaya (*ka Mishkat*) sifatnya sedemikian, dan lampu (*al-miśbāh*) sebagai kalbunya, kaca (*al-zujājah*) sebagai dadanya, yaitu ia seumpama bintang karena apa yang ada padanya terdiri dari iman dan hikmah kebijaksanaan, yang dinyalakan dari pohon yang diberkati, yaitu dari *nūr Ibrāhīm ‘alaih al-salām,* diumpamakan sebagai pohon yang diberkati; hampir-hampir minyaknya menyala yaitu hampir-hampir *nubuwwah* nabi Muhammad itu nyata kepada manusia sebelum terungkap kata-katanya.[161]

Berkaitan dengan nur nabi, *al-Shifā* menjelaskan berbagai tanda yang muncul ketika Nabi dilahirkan oleh Ibundanya:

> “Dari yang demikian itu muncul tanda-tanda pada waktu kelahiran Nabi s.a.w. dan apa yang dikisahkan oleh bundanya dan apa yang ada pada waktu itu yang *ajib-ajib*, bagaimana saat kelahirannya ia mengangkat kepalanya memandang ke langit, Ibundanya melihat nur yang keluar

---

[161] Qadhi ‘Iyad. *al-Shifa*, I: 17-18.

sewaktu Baginda dilahirkan, (juga) Umm ‘Uthmān Ibn Abi al-ʿAs melihat bintang turun dan munculnya nur sewaktu kelahiran Baginda sehingga tidak ada yang terlihat melainkan nur, dan keterangan al-Shafa Umm ‘Abd al-Rahmān bin ‘Awf: Apabila Rasulullah s.a.w. keluar, ia mendengar suara "Allah memberi Rahmat kepada anda, cerah dan nyata bagiku antara Timur dan Barat sehingga aku melihat istana-istana Rum.”[162]

Ibn al-Hajj dalam *al-Madkhal* memaparkan beberapa riwayat berkenaan dengan *Nur Muhammad*, yaitu:

”Dinukilkan oleh al-Imām ‘Abd al-Rahmān al-Siqilli r.a. dalam kitab *al-Dalālat* baginya, bahwa ”Sesungguhnya Allah tidak menjadikan makhluk yang paling dicintai-Nya melebihi umat ini, dan tidak ada lagi yang lebih mulia dari nabinya, Muhammad s.a.w, kemudian para nabi sesudahnya, kemudian *śiddiqin*, kemudian para *awliyā* yang terpilih. Oleh karena itu, Allah menjadikan *Nur Muhammad* s.a.w. sebelum dijadikan Adam selama dua ribu tahun, dijadikan-Nya dalam bentuk tiang, di hadapan *ʿarash*-nya ia bertasbih kepada Allah dan mensucikan-Nya, kemudian Ia menjadikan Adam a.s., dari *Nur Muhammad* s.a.w. dan dijadikan-Nya nur para nabi a.s. dari nur Adam a.s.”[163]

Ibn al-Hajj, dalam *al-Madkhal* bagian ke-2 mengatakan:

”al-Faqih al-Khatib Abū al-Rabi’ memberi penjelasan dalam kitabnya *Shifāʼ al-Śudūr* beberapa kejadian yang luar biasa, di antaranya ”ketika Allah Yang Maha

---

[162] Qadhi ‘Iyad. *al-Shifa*, I: 366.

[163] Ibn al-Hajj. *al-Madkhal* II: 28.

Bijaksana hendak menjadikan zat nabi s.a.w. yang diberkati dan suci, Ia memerintah Jibril as turun ke bumi dan membawa dengannya bumi yang menjadi jantung bagi bumi, dengan kegemilangannya dan *nūr*-nya (sampai pada penciptaan *Nur Muhammad*) dan *Nur Muhammad* itu bergemilang di belakang Adam, maka para malaikat berdiri di belakang Adam melihat *Nur Muhammad* s.a.w. kemudian Adam memohon supaya nur itu diletakkan supaya ia sendiri dapat melihatnya, maka Allah menjadikan Adam bisa melihatnya. Hal itu terjadi dengan isyarat *lā ilāha illā Allāh Muhammadun Rasūlullāh* dan sembahyang (dengan melihat jari telunjuknya)… kemudian nur itu diletakkan di dahi Adam nampak seperti matahari dalam falaknya atau bulan purnama."[164]

Al-Nabhāni dalam *Hujjat Allāh 'alā al-'Ālamin fī Mu'jizati Sayyid al-Mursalin* mengatakan:

"Maka tidak dikurniakan kemuliaan (*karamat*) dan kelebihan (*fadilat*) kepada seseorang dari kalangan mereka (yaitu dari kalangan *anbiyā'*) melainkan juga dikurniakan kepada Baginda s.a.w.. Maka Adam a.s. diberi Allah kurnia, yaitu ia dijadikan Allah dengan Tangan-Nya, maka Allah kurniakan pula kepada nabi Muhammad s.a.w. pembelahan dadanya dan pengambilannya rapat dengan-Nya dengan melapangkan dadanya bagi Diri-Nya dan dijadikan di dalamnya iman dan hikmah kebijaksanaan, dan ini akhlak nabawi, maka kurnia kepada Adam *khalq wujūd* (baginya) dan kepada nabi Muhammad s.a.w. dikurniakan akhlak nabawi walaupun maksud kejadian Adam adalah penciptaan nabi kita dalam sulbinya, maka penghulu kita Muhammad s.a.w. adalah *maksud* sedangkan Adam a.s. adalah *wasilah*

---

[164] Ibn al-Hajj. *al-Madkhal* II: 29-30.

baginya, dan *maksud* mendahului *wasilah*. Adapun sujud malaikat kepada Adam a.s., kata Fakhr al-Rāzi dalam tafsirnya: Para malaikat itu diperintah sujud kepada Adam karena ada *Nur Muhammad* s.a.w. pada dahinya."[165]

Dalam *al-Mustadrak* karya al-Hakim terdapat beberapa riwayat berkenaan dengan *Nur Muhammad*. Antara lain dia mengatakan:

"Diriwayatkan kepada kami oleh 'Ali bin Hamshad al-'Adl secara *imlā*'. Harun bin 'Abbās al-Hāshimi meriwayatkan kepada kami, Jundūl bin Wāliq meriwayatkan kepada kami, (seterusnya sampai kepada al-'Abbās r.a.) bahwa Baginda bersabda: Allah mewahyukan kepada Isa a.s.: "wahai Isa, berimanlah engkau kepada Muhammad dan suruhlah siapa yang berjumpa Muhammad dari kalangan umatmu supaya beriman dengannya, kalaulah tidak karena Muhammad Aku tidak menjadikan Adam, kalaulah tidak karena Muhammad Aku tidak jadikan Syurga, dan Neraka. Bila Aku jadikan *'arash* atas air, ia bergoncang, maka ditulis di atasnya *lā ilāha illā Allāh Muhammad Rasūlullāh*, maka iapun tenang".[166]

Masih dalam *al-Mustadrak* disebutkan: "Diriwayatkan dari Maisarah al-Fakhr, katanya bahwa ia bertanya kepada Rasulullah "Ya Rasulullah, kapankah tuan hamba menjadi nabi? Jawabnya: walhal Adam masih antara roh dan jasad

---

[165] Syeikh Yusuf al-Nabhāni, *Hujjatu'llah 'alal-A'lāmin fī Mu'jizati Sayyidil-Mursalin* hlm.15.

[166] Kata Hakim, ini adalah hadis *sahih* yang tidak dikeluarkan oleh Bukhari dan Muslim. Lihat. Al-Hakim. *al-Mustadrak* II: 614-615.

sahih riwayatnya."[167] Masih dari Maisarah al-Fakhr, katanya: "ia bertanya kepada Baginda, kapankah Baginda menjadi Nabi. Jawabnya (sewaktu) Adam masih antara roh dan jasad." (Hadis sahih).[168]

> "Diriwayatkan dari Irbad bin Sariah, ia berkata: Aku mendengar Rasulullah s.a.w. berkata: Sesungguhnya aku di sisi Allah pada awal kitāb sebagai *khātam al-anbiyā'*, *walhal* Adam masih terbujur dalam jasadnya. Aku akan memberitahu kepada kamu takwilannya, (aku) adalah doa bapaku Ibrāhīm, berita gembira saudaraku Isa kepada umatnya, dan aku dalam pandangan bundaku nur yang menerangi istana-istana di Syam. (Hadis Sahih)."[169]
>
> "Khalid bin Ma'dan meriwayatkan dari beberapa Sahabat Nabi s.a.w. bahwa mereka bertanya kepada Baginda: "Beritakan kepada kami berkenaan dengan tuan hamba". Baginda menjawab: "Aku doa bapakku Ibrāhīm, berita gembira Isa (kepada umatnya tentang aku akan diutus), dan bundaku melihat sewaktu aku dilahirkan keluar darinya nur yang menerangi Busra, dan Busra di negeri Shām. Al-Hākim menyatakan Khalid Ibn Ma'dan dari kalangan *tābi'in* yang sebaik-baiknya yang bersahabat dengan Mu'adh bin Jabal. (Sahih menurut al-Hākim)."[170]

---

[167] Al-Hakim. *al-Mustadrak* II: 608-609.

[168] Al-Hakim. *al-Mustadrak* II: 609.

[169] Al-Hakim. *al-Mustadrak* II: 600.

[170] Al-Hakim. *al-Mustadrak* II: 600.

Kitab *Jam' al-Wasa'il fī Sharh al-Shamā'il (lit-Tirmidhi)* yang ditulis oleh Mulla 'Ali bin Sultān Muhammad al-Qāri r.h. (w. 1014 H.) menerangkan:

> "Orang yang melihat nabi tanpa mengenalinya terlebih dahulu terasa sangat hebat, maka Mulla 'Ali al-Qāri menguraikan aspek kehebatan Baginda itu, ia berkata: "hal itu karena pada Baginda ada sifat *jalāl* dan kehebatan dari sisi Tuhan dan limpahan kurnia dari alam samawi (*śifat al-jalāl wa 'alayh al-haybah al-ilāhiyyah wa al-fuyūd al-samawiyyah*)".[171]

Dalam *al-Shamā'il al-Tirmidhi,* disebutkan:

> "Baginda itu lebih indah daripada bulan--*ahsan min al-qamar*--beliau memberikan uraian tentang nur-nya nampak dalam *ufuk-ufuk* (alam zahir) dan *alam anfus* (diri manusia) dengan tambahan sifat-sifat kesempurnaan dalam bentuk rupa lahiriyah dan ma'nawiyah, bahkan pada hakikatnya tiap-tiap nur dijadikan dari nur-nya (*ma'a ziyādat al-kamalat al-śuwāriyyah wa al-ma'nawiyyah, bal fī al-haqiqah kullu nūr khuliqa min nūrih*)."[172]

Shaikh al-Munawi r.h. menguraikan:

> "Baginda itu lebih indah daripada bulan sebagaimana yang diterangkan dalam kitab *Shamā'il al-Tirmidhi*, beliau menyatakan: "itulah wajah Baginda pada sisi tiap-tiap orang; dan dalam riwayat Ibn al-Jauzi dan lainnya dari Jabir juga pada sisiku (*'indi*y); dalam riwayat Abū Nuʿaym dari Abū Bakr: wajah Baginda itu seumpama

---

[171] Mulla 'Ali bin Sultan Muhammad al-Qari r.h. *Jam' al-Wasa'il fī Sharh al-Shamā'il (lit-Tirmidhi)* hlm. 28.

[172] *Jam' al-Wassa'il Sharah al-Shamā'il*. hlm. 47.

pagar atau kandungan bulan (*darat al-qamar*) dan riwayat Dārimi dari al-Rabi' binti al-Mu'awwidh, katanya: "Aku melihatnya aku melihat matahari sedang naik memancar". Dalam riwayat Ibn al-Mubārak dan Ibn al-Jawzi dari Ibn 'Abbās bahwa "Baginda tidak ada bayang (*lam yakun lahū zill*), dan Baginda tidak berdiri dalam matahari melainkan cahaya Baginda mengatasi cahaya matahari, sebagaimana yang ada dalam Baijuri".[173]

Terhadap ungkapan: "seperti cahaya keluar antara celah-celah gigi Baginda", Shaikh al-Munawi menjelaskan:

"Tidak perlu kepada kata 'seperti' (*ka*) tambahan, seperti yang dilakukan oleh pensyarah (*Shamā'il*), bagaimana demikian, karena itu (yang keluar di celah-celah gigi Baginda) adalah *nūr hissiy* (atau cahaya lahiriah, bukan maknawi, abstrak), dan kata beliau kalau tidak *hissiy* maka bagaimana digunakan *ru'iya*--dilihat. Artinya ia bukan *ma'nawi*y."[174]

Keterangan dalam *al-Shamā'il* bahwa "ketika nabi s.a.w. datang ke Madinah menjadi cerah (segala sesuatu)", Mulla 'Ali al-Qari menjelaskan:

"Menjadi cerah tiap-tiap sudut kota Madinah dengan *nūr* yang *hissiy* atau cahaya lahiriah yang dipandang dengan mata atau juga cahaya *ma'nawi*y karena dengan masuknya Baginda maka ada cahaya hidayah yang menerangi berbagai jenis kegelapan, yang tiap-tiap sesuatu dari alam ini mengambil cahaya dari Madinah

---

[173] Sharah al-Muhaddith al-Shaikh al-Munawi pada *Shamā'il Tirmidhi*, I: 47.

[174] Sharah al-Muhaddith al-Shaikh al-Munawi pada *Shamā'il Tirmidhi*, I: 47, 55-56.

pada hari itu. Pencerahan itu merupakan kiasan bagi kesukaan yang sangat bagi para penduduk kota itu, serta dengan tidak mempedulikan (dalam suasana itu) kepada mereka yang berseteru (dengan Baginda dan Islam). Beliau juga menyebut pendapat al-Tibbi yang menganggapnya sebagai cahaya secara *hissi*y."[175]

Dalam *Syarah*-nya berkenaan dengan kutipan yang sama dalam *al-Shamā'il Tirmidhi,* al-Munawi berkata:

"Yang benar ialah tiap-tiap bagian dari setiap sudut kota Madinah menjadi cerah dengan cahaya secara hakikat (bukan kiasan lagi) bukan *tajrid* (bukan secara abstrak). Bagaimana tidak, *walhal* Baginda itu zat pada keseluruhan dirinya adalah cahaya (*wa qad kānat dhātuhu kulluhā nūran*) maka Allah s.w.t. telah berfirman: "Telah datang kepada kamu dari Allah, nur dan Kitab yang nyata, maka Baginda adalah cahaya yang menjadikan cerah bagi sekalian alam, dan Baginda adalah lampu yang cerah mengeluarkan cahaya".[176]

Shaikh Ibrāhīm al-Bajuri (w. 1276 H.) dalam kitabnya *al-Mawāhib al-Lāduniyyah--Hāshiyah Shamā'il al-Tirmidhi* terdapat beberapa keterangan yang mencerahkan dalam hubungan dengan kutipan yang berarti:

"yaitu orang yang melihat Baginda secara *badihah* (belum mengenalinya) akan merasa hebat dengannya-yaitu melihat Baginda sebelum memperhatikan kepada akhlaknya yang teramat tinggi dan hal dirinya yang

---

[175] Mulla 'Ali al-Qari, *Sharah al-Shamā'il al-Tirmidhi*, II: 209.

[176] Sharah al-Munawi atas *al-Shamā'il Tirmidhi*, di tepi *syharah Mulla 'Ali al-Qari*, II: 55.

teramat berharga, merasa heran dengannya, karena ada padanya sifat jalal atau kehebatan dari sisi Tuhan (*śifat al-jalāl al-rabbaniyyah*) dan apa yang ada padanya dari kehebatan dari sisi Tuhan (*limā 'alaih min al-haybah al-ilāhiyyah*)".[177]

Shaikh Ibrāhīm al-Bajuri kemudian mengutip kata-kata Ibn al-Qayyim:

"Perbedaan antara kehebatan dan takabur (pada seorang insan) ialah kehebatan merupakan akibat dari adanya berbagai kesan yang memenuhi kalbu orang yang merasai kehebatan Allah (*bi 'azamat al-rabb*) dan kasih kepada-Nya, serta merasa betapa tinggi kehebatan-Nya (*wa ijlālihi*). Bila hati seseorang penuh dengan perasaan yang demikian, maka bertempatlah padanya nur, turunlah atasnya rasa ketenangan dan kebeningan (*al-sakinah*), dan dipakaikanlah kepadanya selendang kehebatan; maka jadilah percakapannya sebagai nur, ilmunya menjadi nur, kalau ia diam, maka atas dirinya ada kehebatan dan keagungan (*al-waqar*), dan bila ia berkata-kata ia menarik hati manusia dan pandangan mereka. Sedangkan sikap takabur merupakan akibat dari sekian banyak kesan yang memenuhi kalbu, dari kejahilan, kezaliman, dan ujub atau heran kepada diri sendiri. Bila kalbu dipenuhi dengan yang demikian, maka keluarlah darinya kehambaan (*'ubūdiyyah*) dan turunlah ke atasnya kegelapan *zulmah*, sifat marah, maka menjadilah dia seorang yang congkak, bermu'amalah dengan takabur, tidak mendahului memberi salam (kepada orang lain)".[178]

---

[177] *Al-Mawahib al-Laduniyyah--hashiyah al-Shaikh Ibrāhīm al-Bajuri 'alā al-Shamā'il al-Muhammadiyyah lit-Tirmidhi*- hlm. 16.

[178] *Al-Mawahib al-Laduniyyah*, hlm. 16.

Masih dalam kitab yang sama, berkaitan dengan kutipan dalam *al-Shamā'il* yang artinya: ”Adalah Baginda s.a.w. bercahaya-cahaya wajahnya seumpama bercahayanya bulan sewaktu penuh purnama, *lailat al-badr*, yaitu malam kesempurnaannya”, karena Nabi s.a.w. menghapuskan kegelapan kufur sebagaimana bulan menghilangkan kegelapan malam. Sedangkan perumpamaan Baginda bagai matahari karena matahari pencerahan matahari lebih cerah cahayanya dibanding bintang-bintang yang lain. Selain itu Nabi juga digambarkan seperti matahari dan juga bulan, karena keadaan Nabi s.a.w. yang di dalam dirinya terhimpun setiap kesempurnaan. Berbagai perumpamaan tadi sekedar untuk memudahkan pemahaman bahwa tidak ada sesuatupun yang menyerupai Baginda dalam gambaran sifat-sifatnya.[179]

Dalam teks yang sama, mengenai keterangan Jabir bahwa ia melihat Rasulullah s.a.w. pada malam bulan penuh purnama: ”aku melihat kepada Baginda dan kepada bulan, padaku Baginda lebih indah daripada bulan” (*ahsan min al-qamar*), al-Baijuri menjelaskan:

> ”Yang demikian itu adalah pada tiap-tiap orang yang melihat Baginda s.a.w. bahwasanya Baginda itu lebih indah karena nur-nya mengatasi nur bulan (*li anna*

---

[179] *Al-Mawahib al-Laduniyyah*, hlm. 19.

daw'ahu yaghlibu 'alā daw'i al-qamar), bahkan mengatasi cahaya matahari (*bal wa 'alā daw'i al-shamsi*), bahkan dalam satu riwayat Ibn Mubarak dan Ibn al-Jauzi Baginda itu tidak ada bayangannya, dan bila Baginda berdiri di bawah sinar cahaya matahari maka cahayanya mengatasi cahaya matahari, dan bila ia berdiri dalam cahaya lampu maka cahayanya mengatasi cahaya lampu itu. (*ghalaba daw'uhu 'alā daw'i al-sirāj*)".[180]

Disebutkan oleh Syaikh Yusuf bin Ismai'l al-Nabhāni dalam *Al-Anwār al-Muhammadiyyah min al-Mawāhib al-Lāduniyyah* beberapa keterangan tentang *Nur Muhammad*, sebagai berikut:

"Ketahuilah bilamana Iradat Allah s.w.t. bekerja untuk mengadakan makhluk-Nya maka Ia menzahirkan *Hakikat Muhammadiyyah* dari *anwār*-Nya (dengan *Qudrat* dan *Iradat*-Nya) kemudian Ia memunculkan alam-alam semuanya dari nur itu, alam tingginya dan alam rendahnya, kemudian Ia mengutus kenabian Baginda *walhal* Adam belum ada lagi, melainkan sebagaimana yang disabdakan oleh Baginda s.a.w. (ia adalah) antara roh dan jasad (yakni belum ada lagi), kemudian terpancarlah daripada Baginda (yaitu nur-nya itu) para arwah, sehingga nurnya adalah tinggi mengatasi semua jenis, dan ia adalah bapa *akbar* (causa prima) untuk seluruh yang wujud (*al-'ab al-akbar li-jami' al-mawjūdāt*). Apabila sampai gilirannya nama yang Batin (nur) berpindah kepada wujud jasadnya dan pertemuan roh dengannya, maka lahirlah Muhammad s.a.w. dengan keseluruhan dirinya dan hakikatnya, dengan jisim dan rohnya sekaligus. Makna yang sedemikian itu terdapat

---

[180] *Al-Mawahib al-Laduniyyah*, hlm. 24.

> dalam (riwayat) *Śahih* Imam Muslim, bahwasanya Baginda bersabda: Sesungguhnya Allah s.w.t. menentukan takdir seluruh makhluk (*maqādir al-khalq*) sebelum dijadikan langit dan bumi selama lima puluh ribu tahun (melambangkan masa yang terlalu lama yang tidak dpat ditentukan oleh manusia) dan *'arash*-Nya berada di atas air. Dan termasuk ke dalam ketetapan-Nya ialah bahwa Nabi Muhammad *khatam al-nabiyyin"*.[181]

Dalam *Śahih* Muslim disebutkan riwayat dari Nabi s.a.w. bahwa Baginda bersabda: Sesungguhnya Allah *'azza wa jalla* menetapkan takdir sekalian makhluk sebelum dijadikan langit dan bumi selama lima puluh ribu tahun dan *'arash*-Nya berada di atas air, dan termasuk ke dalam jumlah yang termaktub dalam Ibu Kitab ialah bahwa Nabi Muhammad adalah *khatam* sekalian *anbiyā*'.[182] Diriwayatkan dari al-'Irbad bin Sariyah dari Nabi s.a.w.: sabdanya: Sesungguhnya aku di sisi Allah adalah *khatam anbiya'* walhal Adam terbujur dalam jasadnya yaitu terbujur sebelum ditiupkan roh padanya.[183]

Berdasarkan penjelasan berbagai riwayat di atas yang merupakan dokumentasi para *mufassirin* dan *muhaddithin*,

---

[181] Syaikh Yusuf bin Ismai'l al-Nabhāni, *Al-Anwār al-Muhammadiyyah min al-Mawahib al-laduniyyah* Kairo, Dār al-Fikr, t.th., hlm. 9.

[182] Syaikh Yusuf bin Ismai'l al-Nabhāni *Al-Anwār*, t.th., hlm. 9.

[183] *Ibid.*, hlm. 9-10.

maka ada beberapa kesimpulan yang dapat dibuat. Di antaranya ialah bahwa Nabi Muhammad s.a.w. sudah ada hakikatnya, nur-nya, sebelum sekalian makhluk dijadikan. Bahkan nur-nyalah makhluk pertama yang dijadikan oleh Tuhan, sebagai kekasih-Nya. Ia juga asal bagi sekalian makhluk yang lain, baik alam tinggi atau alam bawah atau alam rendahnya, alam yang dapat dipandang dengan mata atau alam yang tidak dapat dipandang dengan mata. Hakikat Muhammad s.a.w. ialah makhluk yang terawal dicipta dan yang terkemudian sekali dibangkit dengan jasad dan rohnya dalam sejarah kenabian. Namun kewujudannya sebagai nabi dan rasul diketahui oleh seluruh nabi dan rasul sepanjang sejarah umat manusia. Hal ini sesuai dengan hadis-hadis tentang Isra' dan Mi'raj yang banyak dikutip oleh Ibn Kathir dalam Tafsirnya berkaitan dengan awal ayat Sūrah bani Isra'il.

C. Pemikiran *Nur Muhammad* dalam Tasawuf

Pembahasan tentang *Nur Muhammad* tidak dapat dielakkan dari tradisi tasawuf dalam Islam, karena *Nur Muhammad* sebagai sebuah pemikiran tumbuh dan berkembang di bawah buaian tasawuf, justru masalah *Nur Muhammad* telah menjadi tema sentral dalam termonologi tasawuf dari masa ke masa.

Pemikiran *Nur Muhammad* dalam tasawuf yang paling dominan adalah teori Ibn ʿArabiy, walaupun beliau bukan penggagas utamanya. Teori *Nur Muhammad* dalam taawuf pertama kali dimunculkan oleh al-Tustari kemudian oleh muridnya, yaitu al-Hallāj dan baru kemudian dikembangkan secara lebih luas oleh Muhyi al-Din Ibn ʿArabi.

Tuhan, dalam konsep tasawuf Ibn ʿArabiy ialah Zat tunggal yang tidak ada sesuatu yang *mawjūd* selain Zatnya. Zat Tuhan sebagai satu-satunya yang ada dinamai dengan *Wujūd.* Ia tidak terbagi-bagi, dan bersifat mandiri,[184] Ia "mengada" dengan Zat-Nya dan karena Zat-Nya, sedangkan sesuatu selain diri-Nya (alam semesta) mengada oleh sebab diri-Nya.[185] Ibn ʿArabiy mengingatkan:

> "Ketahuilah bahwa yang ada hanya Allah beserta sifat dan *afʿāl*-Nya. Maka semuanya ialah Dia, dengan-Nya, dari-Nya dan kepada-Nya. Kalaulah Ia terhijab dari alam ini walaupun sekejap maka binasalah alam ini secara keseluruhan. Alam ini ada oleh sebab Tuhan menjaga dan melihatnya".[186]

---

[184] Muhammad Abdul al-Haq Ansari, *Sufism and Shari'ah,* terj. A. Nashir Budiman, Jakarta, Rajawali Pers, 1990, hlm. 149.

[185] Abdul Aziz Dahlan, "Pengajaran Tentang Tuhan dan Alam: Paham Tauhid Ibn 'Arabi" dalam jurnal *Ulumul Qur'an*, No. 5 Vol. IV Th. 1993, hlm. 84.

[186] Ibn ᶜArabi, dalam Mustafa bin Sulaiman, *Sharh Fusus al-Hikam li Ibni ᶜArabi*. Ditambahi oleh Hanafi dan *hawashi*nya ditulis oleh Shaykh Fadi Asᶜad Nasif, Dār al-Kutub al-ᶜilmiyyah, Libanon, 2002, cet.1

Ibn ʿArabiy juga mengatakan bahwa alam pada hakikatnya satu, namun yang berbilang, hilang dan muncul itu gambarnya saja,[187] realitas ini sekadar wujud pinjaman dari Tuhan,[188] bersifat nisbi.[189] Selanjutnya Arabi menyatakan: "Maha Suci Allah yang menciptakan segala sesuatu, Dialah segala sesuatu tadi",[190] artinya penampakannya tiada lain Dia juga, yang tampil dari-Nya adalah Dia juga.

Menanggapi pendapat Ibn ʿArabiy ini, Syaikh Abd ar-Rauf Singkil dalam sebuah karyanya menjelaskan: "Wujud alam ini tidak benar-benar sendiri, melainkan trrjadi melalui pancaran dari Allah Taʿāla. Alam ini bukan benar-benar Zat Allah, karena ia merupakan wujud yang baru, namun alam juga tidak benar-benar lain dari-Nya. Karena ia bukan wujud kedua yang berdiri sendiri di samping Allah." William dalam salah satu karyanya mengenai Ibn ʿArabiy mengatakan: "Hanya satu wujud, dan seluruh eksistensi tiada lain adalah

---

[187] Diperoleh dari http://id.wikipedia.org/wiki/Wihdatul_wujud [02/02/08]

[188] Kaustar Azhari Noer, *Ibn al-ʻArabi, Wahdat al-wujud dalam Perdebatan*, Jakarta, *Paramadina*, 1995, hlm. 42 – 43.

[189] Kaustar Azhari Noer, 1995, *Ibn al-ʻArabi,* hlm. 44.

[190] Ibn ᶜArabi, dalam Mustafa bin Sulaiman, *Sharh Fusus al-Hikam li Ibni ᶜArabi*. Ditambahi oleh Hanafi dan *hawashi*-nya ditulis oleh Shaykh Fadi Asᶜad Nasif, Dār al-Kutub al-ᶜilmiyyah, Libanon, 2002, cet.1

pancaran dari Wujud Yang Satu"[191]. Benda yang tampak itulah makhluk cipatan-Nya, sedangkan Zat-Nya tetaplah ghaib. Ibn ʿArabiy menjelaskan: "Allah nyata ditinjau dari penampakan pada ciptaan-Nya dan batin dari segi Zatnya."[192]

Proses penampakan Allah pada ciptaan selanjutnya disebut *tajalliy*[193]. *Tajalliyat* Allah merupakan penampakan-Nya yang agung dan abadi, zat-Nya menjadi sumber pancaran yang tak pernah kehabisan materi keindahan dan keagungan-Nya. Ia merupakan perbendaharaan yang tersembunyi yang ingin tampil dan dikenal.[194] Dalam sebuah ucapan atau hadis terkenal, Nabi menjelaskan mengapa Allah menciptakan kosmos atau alam semesta: "Allah berfirman, 'Aku adalah

---

[191] William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*. New York. State University, 1989, Terjemahan oleh Achmad Nidjam dkk., *The Sufi Path of Knowledge*, Yogyakarta, Adipura, 2001

[192] Ibn ᶜArabi, dalam Mustafa bin Sulaiman, *Sharh Fusus al-Hikam li Ibni ᶜArabi*. Ditambahi oleh Hanafi dan *hawashi*nya ditulis oleh Shaykh Fadi Asᶜad Nasif, Dār al-Kutub al-ᶜilmiyyah, Libanon, 2002, cet.1

[193] *tajalliy* atau penyingkapan merupakan bentuk imanensi Tuhan, yang dengan cara itu Ia dapat didekati oleh hamba-Nya dan sekaligus Ia sendiri mendekati hamba-Nya. Dalam pandangan Ibn 'Arabi konsep *tajalliy* dianggap memiliki posisi sentral, khususnya dalam membangun doktrin *Wihdat al-Wujud*, bahkan secara lebih luas keseluruhan falsafah-falsafah Ibn 'Arabi tak terlepas dari teori *tajalli*. Kautsar Azhari Noer, 1995. *Ibn al-'Arabi,* hlm. 59. Menurut Chittick, istilah *tajalliy* memiliki beberapa pengertian kadang-kadang dipahami sebagai *self disclosure* (penyingkapan diri) ataupun *self-manifestation* (penampakan diri). Willian C. Chittick, 1989. *The Sufi*, hlm. 91

[194] Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, terj. Rahmani Astuti, Bandung, Mizan, 1996, hlm. 33.

khazanah tersembunyi dan Aku ingin diketahui. Karena itu, lalu Aku menciptakan makhluk agar Aku dapat diketahui'.[195] Karena itu, dunia adalah lokus atau tempat di mana khazanah tersembunyi diketahui oleh makhluk. Melalui alam semesta Allah dapat diketahui.[196]

Selanjutnya, Ibn ʿArabiy menjelaskan bahwa *tajalliyat al-wujūd* pada gambaran wujud global (*mawjūd*) nampak dalam tiga *hadirat*, yaitu: *hadrat* Zat (*tajalliyah wujūdiyah dhātiyah*), *hadrat* sifat (*tajalliyah wujūdiyah śifatiyyah*), dan *hadrat fi'liy* (*tajalliyah wujūdiyah fi'liyyah*), dijelaskan sebagai berikut:

Hadrat Dhāt (*tajalliyah wujūdiyyah dhātiyyah*), yaitu penyataan Allah dengan diri-Nya untuk diri-Nya dari diri-Nya. Dalam hal ini Ia terbebas dari segala gambaran dan penampakan. *Hadrat* ini dikenal dengan martabat *ahadiyah*, suatu keadaan yang masih satu adanya. Pada martabat *ahadiyah*, Zat Allah tidak memiliki sifat, nama, kualitas, dan

---

[195] Ucapan atau hadis ini dicurigai *da'īf* oleh para ulama dalam bidang ilmu hadis dan sebahagian ahli mengecamnya habis-habisan. Akan tetapi, bagi wakil-wakil perspektif sufi, ucapan atau hadis itu benar. Mereka sama sekali tidak peduli apakan Nabi benar-benar mengucapkannya atau tidak. Seperti dikatakan Ibn ʿArabiy, ucapan atau hadis ini adalah shahih dan benar berdasarkan mukasyafah atau penyingkapan, tetapi dipandang tidak sahih berdasarkan jalur riwayat. Lihat Sachiko Murata. *Ibid.*

[196]Sachiko Murata, 1996, *The Tao of Islam*, hlm. 32-33

gambaran. Ia merupakan Zat Yang Suci yang dikenal dengan rahasia dari segala rahasia, gaib dari segala yang gaib.[197]

Hadrat sifat (*tajalliyah wujūdiyah sifatiyah*), merupakan penyataan Allah dengan diri-Nya, untuk diri-Nya, dari penampakan kesempurnaan *asma* dan *sifat-sifat*-Nya yang azali. Keadaan ini dikenal dengan martabat *wahdah*. Di sini, telah ada *al-a'yān al-thābitah* (esensi-esensi yang tetap) atau *maklumat Allah*, yaitu hakikat keberadaan yang mutlak, berupa ide tentang sesuatu dalam "pikiran" Tuhan, sebuah konsep tentang realitas segala sesuatu sebelum mewujud ke dunia, dikenal dengan *Haqiqat Muhammadiyah* dan *Nūr Muhammad*.[198]

adrat fi'liyyah (*tajalliyah wujūdiyah fi'liyyah*),[199] yaitu penyataan Haq dengan diri-Nya untuk diri-Nya dalam fenomena esensi-esensi luar (*al-a'yan al-khārijah*) atau hakikat-hakikat alam semesta. Di sini, Zat menentukan keberadaan (*eksistensiality*) objek-objek yang menyangkut

---

[197]Mustafa bin Sulaiman, *Sharh Fusus al-Hikam li Ibni ᶜArabi*. Ditambahi oleh Hanafi dan *hawashi*-nya ditulis oleh Shaykh Fadi Asᶜad Nasif, Dār al-Kutub al-ᶜilmiyyah, Libanon, 2002, cet.1, hlm. 105.

[198] Mustafa bin Sulaiman, 2002, *Sharh Fusus al-Hikam*... hlm. 83; 105.

[199] Ibn ᶜArabi, dalam Mustafa bin Sulaiman, *Sharh Fusus al-Hikam li Ibni ᶜArabi*. Ditambahi oleh Hanafi dan *hawashi*-nya ditulis oleh Shaykh Fadi Asᶜad Nasif, Dār al-Kutub al-ᶜilmiyyah, Libanon, 2002, cet.1, hlm.105.

gambaran ideal dalam pikiran Tuhan (*al-a'yān al-thābitah*) dengan pengetahuan yang ada pada Dzat-Nya sendiri. Tahapan ini dinamakan martabat *Wahidiyyah*[200] juga dikenal dengan "kemutlakan zat, sifat dan perbuatan Tuhan" dengan jalan limpahan yang suci (*al-fayd al-muqaddas*). Di sini Allah nampak pada gambaran esensi-esensi luar (*al-a'yān al-khārijah*). [201]

Setelah Tuhan bermanifestasi pada esensi-esensi luar dengan *fi'l*-Nya, maka ketika itu muncul hubungan antara Tuhan dan makhluk-Nya dimana Tuhan secara *ridā* menjadi Tuhan bagi makhluk-Nya. "Dan berbahagialah orang yang mendapat *ridā* Tuhan-Nya. Sebab sesungguhnya yang *baqā'* kepadanya ialah *Rubūbiyyah*."[202]

Hadrat seterusnya, *al-Haqq* memanifestasikan diri-Nya sebagai benda-benda yang sifat-Nya setengah spiritual dan setengah material.[203] Sifat spiritual dirujukkan kepada

---

[200]Muhammad Abd al-Haq Anshari, 1990, *Sufism and Shari'ah,* hlm. 150.

[201] Ibn ^{c}Arabi, 2002, hlm. 105. Bandingkan dengan "http:// id.wikipedia.org/ wiki/ Wihdatul_wujud" [10/08/08]

[202] Ibn ^{c}Arabi, dalam Mustafa bin Sulaiman, *Sharh Fusus al-Hikam li Ibni ^{c}Arabi*. Ditambahi oleh Hanafi dan *hawashi*-nya ditulis oleh Shaykh Fadi As^{c}ad Nasif, Dār al-Kutub al-^{c}ilmiyyah, Libanon, 2002, cet.1, hlm.105.

[203] Zakaria bin Stapa, *Wahdat al-wujud (Satu Analisa Terhadap Sudut Pandangan Ibn ^{c}Arabi)*, Tesis peringkat Sarjana, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, 1979, hlm. 255.

aspek *amthāl* dan aspek material dirujukkan kepada aspek *khayāl*.[204]

Untuk memahami aspek *khayāl* diperlukan ilmu lainnya, yaitu ilmu yang menyingkap *tajalliy* Tuhan. Kalau tidak, justeru *khayāl* tersebut akan menyesatkan manusia. "Maka *tajalliy śuwariy* dalam *hadrat al-khayāl* memerlukan ilmu lainnya yang dengannya dapat diketahui apa-apa yang dikehendaki oleh Allah dengan gambaran itu."[205] *Tajalliy* ini juga disebut dengan *tajalliy li al-ʿuyūn*, yaitu berupa gambaran secara inderawi dan *mithāliyyah*.[206]

Tidaklah diketahui sesungguhnya Zat yang *qadim* azali itu sebagai Tuhan sehingga diketahui *ma'lūh*-Nya, yaitu dalil yang menunjukkan kepada-Nya.[207] Dengan ini, Ibn Arabi menegaskan bahwa *tajalliy* Tuhan yang paling dekat dengan jangkauan manusia ialah adanya alam yang menunjukkan adanya Pencipta.

Dengan demikian, secara umum Ibn Arabi membagi *tajalliy* Tuhan ke dalam dua kategori. *Pertama*, *tajalliy* Tuhan

---

[204] Zakaria bin Stapa, 1979, hlm.254.

[205] Ibn ᶜArabi, dalam Mustafa bin Sulaiman, *Sharh Fusus al-Hikam li Ibni ᶜArabi*. Ditambahi oleh Hanafi dan *hawashi*nya ditulis oleh Shaykh Fadi Asᶜad Nasif, Dār al-Kutub al-ᶜilmiyyah, Libanon, 2002, cet.1, hlm. 95.

[206] Mustafa bin Sulaiman, 2002, hlm. 101.

[207] Ibn ᶜArabi, 2002, hlm. 87.

yang bersifat paling suci (*al-fayd al-aqdas)*, karena melibatkan Zat-Nya secara langsung, yaitu pada martabat *Ahadiyyah* atau juga disebut *al-Ahadiyyah al-Ilāhiyyah* atau *al-Ahadiyyah al-Dhātiyyah* dan *martabat Wahidiyyah* atau disebut *Ahadiyun bi al-Dhāt*. Sedangkan yang *kedua*, bersifat tersucikan (*al-fayd al-muqaddas*). Kualitas *tajalliy* ini berbeda dengan *tajalliy* pertama, karena sudah berkait erat dengan wujud di luar Zat, yaitu *al-khalq*. Oleh karena itu, *tajalliy* ini juga dikatakan sebagai *tajalliy shuhūdiy*. Melalui *tajalliy al-aqdas*-lah Tuhan memulai proses penciptaan alam, yaitu dengan meniupkan "ruh"-Nya supaya dapat menerima *tajalliy* Tuhan yang berikutnya,[208] yaitu *tajalliy shuhūdiy.*

Ibn Arabi mengungkap idenya tentang "pengenalan Diri Tuhan" dalam bentuk *tajalliyat*, yaitu al-Haqq memanifestasi ke dalam seluruh fenomena maknawi dan empirik. Walaupun demikian, selain menggunakan istilah *tajalliy* untuk menggungkapkan Diri-Nya, Ibn Arabi juga menggunakan istilah *al-fayd*. Namun istilah *al-fayd* yang

---

[208] Ibn ᶜArabi, 2002, hlm. 21-22.

digunakan oleh Ibn Arabi juga mengandung pengertian *tajalliy*, bukan emanasi.[209]

Dari gambaran *tajalliyat* di atas, dapat disimpulkan bahwa *Haqiqat Muhammadiyah* dalam teori Ibn Arabiy digunakan untuk menyebut gambaran “ida” Tuhan tentang *al-a'yān al-thābitah*, bersifat abstrak, belum tercipta, berada pada *hadrat śifāt*. Manakala *Nur Muhammad* merupakan manifestasi dari "ide" Tuhan tersebut. *Nur Muhammad* ialah awal mula makhluk ciptaan Allah yang menyebabkan terciptanya benda-benda materi maupun immateri (*al-a'yān al-khārijah*) sesudahnya.

Dari sinilah kiranya pemahaman *Nur Muhammad* dalam tasawuf dikembangkan oleh filosof sufi menjadi sebuah paham kerohanian teosofi yang meyakini bahwa segala sesuatu bermula dari *Nur Muhammad*, baik yang zahir maupun yang batin. Dari *Nur Muhammad* tercipta segala makhluk seperti tujuh petala langit dan penghuninya, bintang-bintang dan bumi serta segala yang terdapat di permukaan dan di dasar lautannya, termasuklah Surga dan Neraka, semuanya bersumber dari satu unsur, yaitu *Nur Muhammad*.

---

[209] Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi, Pengembangan Konsep Insān kāmil Ibn ᶜArabi oleh al-Jili*, Penerbit Paramadina, Jakarta, 1997, cet.1, hlm.51-52.

Melalui teori *Nur Muhammad*, sufi tradisional sebagaimana tergambar dalam karangannya, memaparkan pemikiran tentang penciptaan berdasarkan kepada ayat-ayat al-Qur'an maupun hadis Nabi. Sufi, juga menggunakan logika tradisional berupa simbol-simbol dan bahasa verbal yang sesuai pada masanya[210] dan tentu juga tingkat kedalaman pengalaman pribadi sufi yang boleh jadi tidak sama antara satu dengan yang lain. Perbedaan ini menyebabkan adanya beraneka ragam gambaran tentang teori penciptaan walaupun tajuknya hanya satu yaitu *Nur Muhammad*.

D. Sejarah *Nur Muhammad* dalam Tasawuf

Nur Muhammad menjadi tema pokok bagi profetologi tasawuf sejak masa awal Islam hingga abad moden ini. *Nur Muhammad* secara normatif telah dikenal semenjak Nabi masih hidup. Ketika itu, Jābir ibn ʿAbdullāh[211] bertanya kepada Nabi Muhammad s.a.w. tentang apakah yang paling awal diciptakan oleh Allah s.w.t., Nabi menjawab:

يا جابر إن الله تعالى خلق قبل الأشياء نور نبيك من نوره

---

[210]Bahasa simbol bagi orang awam lebih menarik oleh sebab kebanyakan orang awam tidak mampu memahami argumen-argumen yang bersifat demonstratif (*burhani*), tetapi peka terhadap argumen-argumen yang bersifat dialektik (*jadali*) atau retorik (*khitabi*).

[211] Jabir ibn Abdullah adalah seorang sahabat yang hidup semasa dengan Nabi Muhammad s.a.w.

Artinya: Hai Jabir, sesungguhnya Allah s.w.t. sebelum menciptakan segala sesuatu lebih dahulu menciptakan cahaya nabimu (*Nur Muhammad*) dari Nur Allah (Hadis riwayat Abdul Razzaq al-Shan'any).[212]

Istilah *Nur Muhammad* sebagaimana diuraikan di atas, belum menjadi konsep yang jelas, melainkan bercirikan ungkapan yang bersifat ruhaniah yang disandarkan kepada Nabi Muhammad s.a.w.. Pribadi Nabi Muhammad s.a.w. tidak dapat dilepaskan keterkaitannya dengan *Nur Muhammad* yakni nur yang berasal dari Allah s.w.t.[213]

Selain itu, salah seoranga sahabat nabi, Salman al-Farisi juga memperoleh informasi dari Nabi bahwa tidak ada yang melebihi kemuliaan penciptaan Nabi Muhammad s.a.w. Bahkan Allah s.w.t. menciptakan dunia dan segala isinya untuk memberitahu tentang kemuliaan dan derajat Nabi Muhammad s.a.w. di sisi Allah s.w.t. Dan sekiranya bukan karena Nabi Muhammad, dunia dan seisinya tidak akan diciptakan.[214] Di sisi lain juga dikemukakan bahwa kemuliaan Nabi Muhammad adalah karena adanya *Nur Muhammad*. Dan

---

[212] Syeikh Yusuf al-Nabhāni, *Al-Anwār al-Muhammadiyah min al-Mawahib al-Ladunniyah,* Beirut, Kamalul Fikr, t.th., hlm. 13.

[213] Syeikh Yusuf al-Nabhāni, *Al-Anwār,* hlm. 13

[214] Syeikh Yusuf al-Nabhāni, *Al-Anwār,* hlm. 15.

kemuliaan (kesempurnaan) *Nur Muhammad* ini tidak akan berpindah kecuali kepada orang-orang yang bersih.[215] Ibnu Marzuki, seorang ulama berpendapat bahwa pada diri setiap nabi terdapat muʿjizat dan setiap muʿjizat selalu harus berhubungan dengan *Nur Muhammad*.[216] Nabi Adam merupakan perantara adanya *Nur Muhammad* pada diri manusia,[217] sehingga wajar kalau para malaikat diperintahkan bersujud kepada Adam karena di dahi Adam terdapat *Nur Muhammad*.[218]

Gagasan tentang *Nur Muhammad* pada masa berikutnya mengalami perkembangan makna. Hal ini didapati di kalangan Syi'ah, sebagaimana Ja'far al-Shadiq pernah menyampaikan sebuah hadis yang di dalamnya terdapat ungkapan yang didakwa sebagai pernyataan ʿAlī ibn Abī Ṭālib. Hadis yang dimaksud artinya sebagai berikut:

> "Ketika Tuhan bermaksud merencanakan penciptaan, yakni atom-atom makhluk, dan yang merupakan asal mula segala ciptaan, Ia lebih dulu menciptakannya dalam bentuk pertikel yang kecil. Demikianlah sebelum

---

[215] Syeikh Yusuf al-Nabhāni, *Al-Anwār,* hlm. 15.

[216] Syeikh Yusuf al-Nabhāni, *Al-Anwār,* hlm. 298.

[217] Syeikh Yusuf al-Nabhāni, *Hujjat Allah ala al-Alamin fī Mukjizat Sayyid al-Mursalin,* Beirut, Libanon, Kamarul Fikr, t.th, hlm. 14.

[218] Syeikh Yusuf al-Nabhāni, *al-Anwār al-Muhammadiyah,* hlm. 298.

> melempangkan bumi dan meninggikan langit, Tuhan memancarkan seberkas cahaya, yakni cahaya yang berasal daripada kemegahan-Nya. Ia menghamburkan cahaya ini ke tengah-tengah atom yang tidak tampak, kemudian Tuhan menyatukannya dalam bentuk Nabi kita. Selanjutnya Tuhan Yang Maha Agung menegaskan dengan berfirman: ”Engkau adalah yang pertama di antara mereka yang mampu berbicara yang dilengkapi kekuatan memilih dan terpilih, kepadamu aku titipkan cahaya-Ku dan petunjuk-Ku...”[219]

Pada intinya, materi hadis tersebut mengandung makna bahwa pada saat Allah akan menciptakan makhluk, Allah mendudukkannya dalam beberapa format bagaikan debu yang berhamburan. Hal ini terjadi sebelum bumi terbentang serta langit ditegakkan.

Berikutnya, *Nur Muhammad* pernah diungkapkan oleh Dhū al-Nūn al-Miṣriy (w. 283 H./860 M.), seorang sufi penggagas teori *al-maʿrifah*. Ia berpendapat bahwa: ”...asal mula ciptaan Allah (makhluk) adalah *Nur Muhammad*.”[220]

---

[219] Hadis tersebut di atas dikutip oleh al-Mas’udi dalam karya monumentalnya: *Muruj al-Dahab* (Ladang Emas). Lihat Cyril Glasse, *The Concise Encyclopaedia of Islam*, telah diterjemahkan oleh Ghufron A. Mas’adi, 1999, dengan tajuk: *Ensiklopedi Islam: Ringkas (Jakarta: Raja Grafindo Persada, hlm. 309.* Patut dicatat bahawa di kalangan Syiah, konsep *Nur Muhammad* bukan saja terkait dengan Nabi Muhammad, tetapi juga dimaksudkan sebagai nilai kesempurnaan imam-imam mereka, dan ia merupakan ketetapan yang penting di dalam doktrin Imamah Syi’ah.

[220] Kamil Mustafā al-Syibi, *Al-Silat bain al-Tasawuf wa al-Tashayyu’*. Kairo, Dār al-Maʿārif, 1969, hlm. 365.

Pemikiran semacam ini juga dapat dijumpai pada pendapat Abū Muhammad Sahl ibn ʿAbdillāh al-Tustari (w. 283 H./896 M.).[221]

Abū Muhammad Sahl ibn ʿAbd Allāh al-Tustari termasuk sufi yang pertama-tama mengungkap masalah cahaya Muhammad berdasarkan ayat cahaya.[222] Sebagaimana ditulis oleh Gerhard Bowering, penafsir modern Tustari, dalam telaah mendasarnya tentang peranan Nabi dalam teologi Tustari menyatakan:

> *"When God willed to create Muhammad, He made appear a light from His light (azhara min nurihi nuran). When it reached the veil of the Majesty (hijab al-azamah) it bowed in prostration before God. God created from its prostration (sajdah) a mighty column ('amud) like crystal glass (zujaj) of light that is outwardly (zahir) and inwardly (batin) translucent".*[223]

---

[221] Dikisahkan bahawa al-Tustari pernah berjumpa dan menyertai Dhū al-Nūn al-Misry pada saat menunaikan ibadah haji. Abū Nuʿaym al-Asfahani, *Hidāyat al-Awliyā' wa Ṭabaqat al-Ashfiyā'*, jilid IX, Beirut, Dār al-Kitāb al-Ilmiah, 1989, hlm. 331. Lihat Annemarie Schimmel, *Dan Muhammad adalah Utusan Allah.* Bandung, Penerbit Mizan, 2001, hlm. 176.

[222] Abū Muhammad Sahl bin Abd Allah Tustari, *Tafsīr al-Qur'an al-Azim,* Cairo 1329/1911, hlm. 40.

[223] Gerhard Bowering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam,* Berlin, New York, Walter de Gruyter, 1980, hlm. 149. Pernyataan serupa juga dikatakan oleh Abū al-Hasan Ali b Muhammad al-Dailami, *Kitab 'Atf al-Alif al-Ma'lūf 'alā al-Allam al-Ma'tūf,* Cairo, ed. J. C. Vadet, 1962, hlm. 33.

Artinya:

> "Apabila Allah berkehendak untuk menciptakan Muhammad, Dia memunculkan sebuah cahaya dari cahaya-Nya. Ketika ia mencapai selubung Keagungan, *hijāb al-ʿażamah*, ia membungkuk dan bersujud di hadapan Allah. Allah menciptakan dari sujudnya itu sebuah tiang yang besar bagaikan kaca kristal dari cahaya, yang dari luar maupun dari dalam dapat ditembus pandangan".[224]

Yang menarik, Tustari juga mengaitkan Sūrah 53 dengan cahaya Muhammad. Dia tidak menafsirkan Sūrah ini sebagai menyangkut penglihatan permulaan Nabi atau perjalanannya ke langit, tetapi malah menyatakan bahwa kata-kata "Dan dia melihat-Nya lagi di waktu yang lain" (53:13) mengandung arti "pada awal waktu", ketika tiang Cahaya Muhammad berdiri di hadapan Allah, "sebelum dimulainya penciptaan selama sejuta tahun, dia berdiri di hadapan-Nya untuk memuja-Nya, *ʿubūdiyyah,* dengan keteguhan iman, dan (kepadanya) diungkapkan misteri oleh Misteri itu sendiri "di

---

[224] Annemarie Schimmel, *And Muhammad is His Messenger: The Veneration of The Prophet in Islamic Piety,* Chappel Hill and London, The University of North Carolina Press, 1985, diterjemahkan oleh Rahmani Astuti dan Ilyas Hasan, *Dan Muhammad adalah Utusan Allah*, Bandung, Mizan, 2001, hlm.176. Lihat juga; Abū Talib Muhammad b 'Ali al-Makki, *'Ilm al-Qulub,* Cairo, 1384/1964, hlm. 93.

pohon *Sidrah* di Tapal Batas" (surah 53:14), yaitu pohon di mana pengetahuan setiap orang berakhir.[225]

Kemudian, ketika penciptaan dimulai, Allah menciptakan Adam dari cahaya Muhammad. Dikatakan bahwa "cahaya para nabi berasal darinya, cahaya Muhammad, dan cahaya kerajaan langit, *malakut*, adalah dari cahayanya, dan cahaya dunia ini dan dunia yang akan datang berasal dari cahayanya." [226]

Di sisi lain, dalam tafsirnya, al-Tustari memberikan interpretasi terhadap firman Allah:

وإذ أخذ ربك من بنى ءادم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم

Artinya: Dan ingatlah tatkala Tuhanmu mengeluarkan anak keturunan Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka…".[227]

Pada ayat tersebut di atas, menurut al-Tustari terma tentang *dhurriyyat* (keturunan) terbagi atas 3 (tiga) tingkatan. *Pertama*, Muhammad s.a.w., sebab ketika Allah hendak

---

[225] Annemarie Schimmel. 1985, *And Muhammad is His Messenger*, hlm.176.

[226] Annemarie Schimmel. 1985, *And Muhammad is His Messenger*, hlm. 176. Lihat Gerhard Bowering, 1980, *The Mystical Vision*, hlm. 149-159.

[227] QS. Al-A'raf (7): 172.

menciptakan Muhammad, Dia menampakkan nur dari Nur-Nya. *Kedua*, Adam, dan *ketiga*, anak cucu Adam.[228]

Penjelasan al-Tustari tentang *Nur Muhammad* di atas, mempengaruhi aliran besar dalam pemikiran sufi sesudahnya, diuraikan secara labih puitikal oleh muridnya, al-Hallāj, yang mengatakan bahwa ”*Nur Muhammad* adalah sebuah lampu dari cahaya Yang Tak Terlihat, ia sebuah bulan yang bercahaya di antara bulan-bulan lainnya, yang rumahnya berada dalam lingkaran segala misteri; Kebenaran Ilahi (Tuhan) menyebutnya *ummiy* dikarenakan kesempurnaan aspirasinya yang mulia (*himmah*)...” Cahaya-cahaya kenabian, dari cahayanyalah mereka muncul, dan cahaya-cahaya mereka berasal dari cahayanya, dan tidak ada cahaya di antara caha-cahaya lain yang lebih terang serta mendahului praeksistensi daripada cahaya tokoh mulia ini.[229]

Bagi al-Hallāj, Nabi Muammad s.a.w. memiliki 2 (dua) hakikat, yaitu *qadīmah* dan *hadīthah*. *Haqīqah Qadīmah* merupakan *nūr al-azaliy* yang telah ada sebelum ada alam semesta. Hakikat inilah yang menjadi sumber ilmu dan ʿ*irfān* (wisdom) serta sebagai titik tolak munculnya para nabi dan

---

[228] Abū Muhammad Sahal Ibn Abdillah al-Tustari, *Tafsīr al-Qur'ān al-ʿAżīm*. Kairo, Dār al-Kutub al-Arabiyyah al-Kubra, t.th., hlm. 68.

[229] Hallaj, “Tasin as-Siraj”, dalam *Kitab at-Tā wa sīn,* hlm. 9, 11

para *awliyā'* Allah. Sedangkan *haqīqat hadīthah* adalah eksistensinya sebagai ibn Abdullah yang menjadi Nabi dan Rasul. Haqiqat ini tergantung pada ruang dan waktu, meskipun munculnya berasal dari *al-Nūr al-Azaliy al-Qadīm*.[230]

Masih menurut al-Hallāj dalam *Ṭā' Sīn* suatu pelita (*sirāj*) dari *nūr al-ghayb* (cahaya kehampaan), maka teranglah alam kegelapan. Pelita tersebut terus menguasai satelit (bulan) yang tampak di antara beberapa satelit serta bintang-bintang di angkasa. Namun, saat itu *asmā al-haqq* (Allah) masih "*ummiy*" (belum terlihat jelas).[231] Kemudian bagaimana cahaya-cahaya kenabian (*anwār al-nubuwwah*) dapat mereduksi cahaya azali? Menurut al-Hallāj, cahaya-cahaya kenabian memang terlahir dari *al-nūr al-azaliy al-qadīm*, namun tiada yang lebih bercahaya, lebih tampak dan lebih terdahulu di antara cahaya-cahaya tersebut kecuali *Nur Muhammad*. Karena, wujudnya mendahului *al-ʿadam* (ketiadaan), namanya ada sebelum muncul *al-qalam* (tulisan taqdir) dan eksistensinya mendahului semua makhluk.[232] *Nur*

---

[230] Muhammad Mustafā Hilmi, *Al-Hayat al-Ruhiyyah fī al-Islam.* Kairo, Hai'ah Ammah, 1984, hlm. 142-143; lihat pula Abū al-Wafā' al-Taftazani, *Madkhal ila al-Tasawwuf al-Islam,* Kairo, Dār al-Thaqafah, 1983, hlm. 131.

[231] Al-Hallāj, *Tā wa sīn,* ditahqiq oleh L. Massignon, Paris, t.tp., 1913, hlm. 130.

[232] Al-Hallāj. 1913. *Tā wa sīn,* hlm. 11.

Muhammad, meskipun berada paling akhir, tetapi muncul pertamakali. Posisinya sangat dekat (*qarīb*) dengan Tuhan. Ia merupakan *wasilah* (medium) Tuhan yang pertamakali.[233]

Menurut al-Hallāj, *Nur Muhammad* sebagai medium untuk dapat berhubungan dengan Tuhan, dapat dihadirkan dengan melatih diri dengan ketaatan, sabar atas segala kelezatan dan syahwat sehingga terangkat derajatnya sampai pada derajat *al-muqarrabīn*, yaitu orang-orang yang didekatkan kepada Tuhan. Kemudian meningkat kepada derajat *al-muṣaffā,* yaitu orang-orang yang disucikan, suci dari sifat kemanusiaannya. Apabila telah tidak ada lagi setitikpun sifat kemanusiaan yang tertinggal, maka *Nur Muhammad* akan semakin mantap bersemayam dalam dirinya sebagaimana Dia bersemayam dalam diri ʿIsā bin Maryam. Ketika itu dia tidak lagi menginginkan kecuali apa yang Dia inginkan. Semua perbuatannya merupakan perbuatan Allah.[234]

Walaupun demikian, al-Hallāj masih membedakan antara *al-Haqq* dengan *al-makhlūq* dengan mengemukan tiga hal. *Pertama*, bahwa zat selain *al-Haqq* tetap bersifat ʿ*adam*

---

[233] Al-Hallāj. 1913. *Tā wa sīn,* hlm. 14.

[234] Sarah binti ʿAbd al-Muhsin bin ʿAbd Allah bin Jalwi ʿAli Suʿud, *Nazriyat al-Ittisal ʿInda al-Ṣufiyyah fī lauʿi al-Islam*, Dār al-Manarah, Saudi Arabia, 1991, cet.1, hlm. 26-27.

sedangkan Zat-Nya tersucikan dari zat-zat seperti itu. Maka wujud makhluk adalah wujud *al-Haqq* namun zat-zat mereka bukanlah zat *al-Haqq*. *Kedua*, sesungguhnya wujud *muhdathāt* merupakan *ʿayn wujūd al-Haqq* bukan yang lainnya. *Ketiga*, di sana masih ada wujud selain-Nya. Sesungguhnya selagi seorang hamba pandangannya masih tertutup maka dia hanya akan melihat selain-Nya.[235]

Teori al-Hallāj tentang *Nur Muhammad* merupakan penegasan identitas sosok manusia yang ingin menggapai derajat tertinggi di hadapan Tuhan, yang paling sempurna (*al-Kāmil al-Tāmm*) di antara para makhluk-Nya. Gagasan al-Hallaj ini kemudian ditangkap secara cerdas oleh Ibn ʾArabi (abad VI H), yaitu seorang sufi agung dari Persia yang wafat pada tahun 638 H., di kota Damaskus.[236]

Ibn ʿArabiy merupakan sufi yang paling bertanggungjawab atas peranan pohon cahaya Muhammad dalam ajaran tasawuf. Sebagaimana disebutkan di atas, bahwa ”cahaya pertama muncul dari selubung dari Yang Tak Terlihat (*al-ʿama'*), dan dari yang bersifat pengetahuan kepada eksistensi yang konkret, ia adalah cahaya dari nabi kita

---

[235] ʿAbd al-Rahman Badawi, 1978, hlm. 15-16.

[236] Khalil ibn Aybak Safadi, *al-Wafi bi al-Wafayat,* Jilid IV, Wiesbaden, t.p., 1966, h. 178.

Muhammad", dia membandingkan dalam Pernyataan Keimanannya, dan selanjutnya dia membandingkan Muhammad, *sirāj munīr,* dengan matahari, dan dari sini menyimpulkan bahwa "intelegensi, *'uqūl*, spirit, *arwāh*, intuisi, *baṣā'ir*, dan esensi, *dhawāt*, semuanya dipelihara oleh esensi yang bercahaya dari *Muṣṭafā* yang Terpilih (*nūr al-muṣṭafā*), yang merupakan Matahari Eksistensi".[237]

Bagi Ibn ʿArabiy, *Nur Muhammad* bukan saja ada pada manusia sebagai makhluk bernyawa, manivestasi Allah yang paling sempurna, tetapi *Nur Muhammad* juga ada pada makhluk lain termasuk yang disebut benda mati. Hal ini sesuai dengan konsep *al-khalq* dan *al-haqq* dalam konsep tasawuf Ibn ʿArabiy.[238]

Al-khalq adalah aspek makhluk dan *al-haqq* adalah aspek ketuhanan. Kedua-duanya merupakan dua aspek bagi setiap makhluk, bukan hanya yang bernyawa saja. Aspek luarnya disebut *al-khalq* dan aspek dalam disebut *al-haqq*.

---

[237] Ibn ʿArabi, dalam Mustafa bin Sulaiman, *Sharh Fusus al-Hikam li Ibni ʿArabi*. Ditambahi oleh Hanafi dan *hawashi*-nya ditulis oleh Shaykh Fadi Asʿad Nasif, Dār al-Kutub al-ʿilmiyyah, Libanon, 2002, cet.1, hlm. 62-64.

[238] Ibn ᶜArabi, dalam Mustafa bin Sulaiman, *Sharh Fusus al-Hikam li Ibni ᶜArabi*. Ditambahi oleh Hanafi dan *hawashi*-nya ditulis oleh Shaykh Fadi Asᶜad Nasif, Dār al-Kutub al-ᶜilmiyyah, Libanon, 2002, cet.1, hlm. 62-64.

Dengan begitu, dalam setiap makhluk ada aspek ketuhanan berupa *Nur Muhammad* yang berada dalam *al-haqq*.

Jadi, *Nur Muhammad* sebagai aspek ketuhanan, bukan hanya wujud dalam diri manusia saja sebagaimana yang disebut al-Hallāj dalam konsep tasawufnya, *hulūl*, sebab aspek batin itulah yang menurut Ibn ʿArabiy sebagai unsur terpenting dan merupakan esensi dari setiap makhluk. Kenyataan ini nampak pada konsep kosmologi Ibn ʿArabiy sebagaimana dipaparkan pada pembahasan sebelum ini.

Gagasan-gagasan Ibn ʿArabiy selanjutnya ditafsirkan oleh ʿAbd al-Karīm al-Jilli pada abad IX H. Al-Jilli membahas tentang *Haqīqat Muhammadiyyah* yang muncul dalam pra-keabadian sebagai sebuah permata putih, *yāqūt baydā'*. Allah melihatnya, dan ia hancur menjadi gelombang-gelombang dan benda cair lainnya, yang dari situlah muncul dunia ciptaan.[239]

Al-Jilli dengan konsep *insān kāmil*-nya menggagas bahwa apabila *Nur Muhammad* telah terpancar secara sempurna ke dalam diri seseorang maka ia akan menjadi

---

[239] Jilli, dikutip daripada Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, hlm. 122.

manusia sempurna (insān kāmil), karena sifat-sifat Tuhan telah memanifestasi ke dalam dirinya.[240]

Manusia sempurna (*insān kāmil*) sebagai manifestasi Tuhan merupakan akhir dari manifestasi-Nya dan sekaligus menjadi titik tolak untuk mengenal dan kembali kepada-Nya. Dengan mengenali diri manusia maka Tuhan akan dikenal karena segenap citra-Nya telah terangkum dalam diri manusia itu sendiri sebagai manusia sempurna (*insān kāmil*). Inilah yang dimaksud al-Jilli dengan ungkapan, *"barang siapa mengenal dirinya maka ia mengenal Tuhannya."*

Pada perkembangan selanjutnya, pada abad XIII tema *Nur Muhammad* dibahas oleh al-Burhanpuri dalam konsep *Martbat Tujuh* dan juga oleh para sufi dengan berbagai macam bentuk pemahaman. Antaranya ada yang mengibaratkan *Nur Muhammad* sebagai seekor burung merak yang karena rasa malu apabila dipandang Allah ia meneteskan bertetes-tetes peluh, yang masing-masing tetesannya menjadi seorang nabi, lalu setahap demi setahap menjadi samudera, uap air, dan bola-bola dunia muncul dari cahaya ini.

---

[240] Abd al-Karīm ibn Ibrāhīm al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil fī Ma'rifat al-Awā'il wa al-Awākhir,* Beirut, Dār al-Fikr, 1975, hlm. 71-75.

Sepanjang sejarahnya, pembahasan tentang *Nur Muhammad* pasti berkait erat dengan pembicaraan tentang kejadian dan atau penciptaan alam dalam konsep *martabat tujuh*. Dalam kaitan ini, sangat boleh jadi *Nur Muhammad* dapat ”dipersentuhkan” dengan teori Plotinus tentang asal-usul alam semesta. Alam dipandang sebagai wujud yang dihasilkan atau dipancarkan dari hakikat kesejatian Tuhan secara kekal. Alam tidak lagi dipandang sebagai suatu wujud yang diciptakan dari materi yang ada sejak semula, kekal bersama-sama dengan Tuhan (sebagaimana pandangan Plato). Alam juga tidak lagi dipandang sebagai wujud keseluruhan dan kesempurnaannya kekal bersama-sama dengan Tuhan (sebagaimana Aristoteles).[241]

Patut dicatat bahwa bagaimanapun budaya Yunani memiliki pengaruh yang menonjol terhadap pertumbuhan peradaban Islam. Berbagai nilai dari budaya Yunani tersebut masuk ke dalam pembentukan pemikiran Islam. Pengaruh helenistik yang paling menonjol adalah dalam bidang filsafat. Para filosof di zaman Islam juga menghadapi isu-isu teologis seperti permasalahan zat Tuhan dan sifat-sifat-Nya, teori

---

[241] Lihat Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, diterjemahkan oleh M. Amin Abdullah dengan tajuk: *Pengantar falsafat Islam (Abad Pertengahan)*, Jakarta, Rajawali Press, 1989, hlm. 85.

kenabian, etika dan berbagai permasalahan mengenai hubungan filsafat dan wahyu.[242]

Belakangan, di kalangan filosof muslim Persia tema *Nur Muhammad* berkembang melalui tokoh-tokoh sufi terkemuka seperti Ṣadr al-Dīn al-Syirazi, Suhrawardi al-Maqtūl yang lebih dikenal dengan aliran *al-isyrāqiyyah*, kemudian Mulla Sadra, dan bahkan sampai ke Nusantara melalui sufi nusantara Hamzah Fansuri dan dikembangan di Jawa oleh Walisongo, juga di daerah-daerah lain melalui pengajaran tarekat Qadariyah, shatariyah, Naqsabandiyah, dan Khalwatiyah-Sammaniyah.

Dari rentetan uraian sejarah di atas dapat disimpulkan bahwa tema *Nur Muhammad* dalam tasawuf dicetuskan pertama kali oleh seorang sufi bernama Sahl ʿAbd Allāh al-Tustari (abad ke-10 Masehi). Selanjutnya dikembangkan oleh al-Hallāj, Ibn ʿArabiy, dan Abdul Karim al-Jilli. Tema *Nur Muhammad* itu secara historis pernah muncul sejak akhir abad pertama Hijriah sungguhpun masih berupa term *harfiyah*. Ide awal yang patut digarisbawahi adalah esensi kata *Nur Muhammad* yang dijadikan pijakan bagi asal usul kejadian

---

[242] Lihat Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, terjemahan Ghufron A Mas'adi: *Sejarah Sosial Ummat Islam* Bahagian kesatu dan dua, Jakarta, PT. Raja Grafindo Persada, 1999, hlm. 143-144.

alam semesta, sehingga walaupun belum menjadi suatu konsep yang lengkap pada intinya memiliki titik temu dan persamaan dengan teori yang diajukan oleh al-Hallāj sesudahnya.

Hubungan al-Hallāj sebagai Bapak teori *Nur Muhammad* dengan Sahal ibn ʿAbd Allāh al-Tustari tidaklah diragukan lagi kedekatannya karena dari al-Tustari-lah al-Hallāj berguru pertama kali dalam masalah dasar-dasar suluk. Oleh sebab itu, tidaklah mustahil jika teori yang dikembangkan al-Hallāj merupakan tindak lanjut dari pendapat al-Tustari. Dengan teori *hulūl*, al-Hallāj memaparkan pandangannya tentang eksistensi alam semesta melalui teori *Nur Muhammad* atau *al-haqīqah al-Muhammadiyyah.* [243]

Perlu ditekankan di sini bahwa sebagai konsep—jadi harus dibedakan dengan teori—*Nur Muhammad* diperkenalkan pertama kali oleh Ibn ʿArabiy (1165-1240 M) ketika ia menggunakan ayat tersebut untuk menafsirkan ayat al-Qur'an *mathalu nūrihī* (QS. Al-Nūr, 35), dan inilah yang membedakannya dengan Tustari, karena ia mengartikan ayat tersebut dengan Nabi Muhammad. Harus dibedakan antara *Nur Muhammad* (Ibn ʿArabiy) dengan Nabi Muhammad (Tustari).

---

[243] Irfan Abdul Hamid Fattah, *Nash'at al-Falsafah al-Sufiah wa tatawwuruha,* Beirut, al-Maktab al-Islami, 1987, hlm. 186.

E. Kesimpulan

Masalah *Nur Muhammad* dan Haqīqat al-Muhammadiyyah dalam tasawuf yang menjadi pembahasan pada bab ini ialah *Nur Muhammad* dalam pengertiannya sebagai manifestasi bagi sifat-sifat Tuhan. Manifestasi sifat Tuhan dalam diri manusia menjadi sebuah potensi fitrah yang dapat dikembangkan, dipertajam, dan dimaksimalkan kewujudannya, sehingga ia dapat berfungsi sebagai jalan, *conductor* dalam menjalin hubungan dengan Allah, dengan meniadakan jarak di antara manusia dengan Allah. Jarak bukan dalam ukuran ruang, tetapi ukuran sifat. Hal ini bererti bergerak menghampiri Allah dengan cara mewujudkan sifat-sifat positif dan menghilangkan sifat-sifat negatif pada diri.

Dalam kaitannya dengan kosmologi, dapat dipahami bahwa *Nur Muhammad* dalam teori penciptaan menempati posisi kausa prima yang berarti sifat-sifat Allah itulah yang menyebabkan terciptanya alam dengan segala isinya. Dengan demikian sifat-sifat Allah ini tampak dalam alam yang dengannya manusia mengenal Allah.

Wacana *Nur Muhammad* hanya berkembang dalam khazanah tasawuf, justru ia dianggap langka di kalangan umat Islam pada umumnya. Antara lain disebabkan oleh pandangan

para ulama dan filosof Islam tentang *Nur Muhammad* yang masih kontroversial. Di pihak lain ada yang manganggap paham *Nur Muhammad* bukan ajaran Islam karena berasal daripada filsafat Yunani, dari ajaran Kristen, Budha, dan filsafat neo-platonisme. Menurut mereka, paham *Nur Muhammad* adalah *bid'ah*, mengada-adakan sesuatu yang sebenarnya tidak ada dalam agama. Bahkan, *Nur Muhammad* dalam tasawuf adalah suatu paham yang sesat dan menyesatkan, baik karena kejahilan, motif menutupi ketidaksetiaan kepada syariat, maupun malah untuk menghancurkan agama sendiri dari dalam.

Namun, bagi orang yang arif, yaitu para sufi dan pengamalnya, pemahaman tentang *Nur Muhammad* menjadi sarana yang paling efektif untuk mengukuhkan keimanan dan tauhid yang sebenar-benarnya. Tauhid yang tidak benar berarti syirik. Oleh karena itu, bertauhid secara benar menjadi wajib hukumnya. Sesuatu yang kewujudannya diperlukan demi menegakkan kewajipan maka wajib pula hukumnya. Jadi memahami dan menghayati *Nur Muhammad* menurut sufi hukumnya wajib sebagaimana kewajipan bertauhid kepada Allah dan menghilangkan kesyirikan.

Berkaitan dengan masalah asal-usul ajaran *Nur Muhammad*, para sufi telah menunjukkan sumber-sumber

Qur'āniy. Tapi, sebelum itu kiranya mudah dipahami bahwa adanya kesamaan antara pahaman *Nur Muhammad* dengan ajaran agama Kristen, Hindu, Buddha, bahkan pemikiram Yunani sama sekali tidak menyebabkannya menjadi sesat. Karena, jika argumentasi seperti ini dibenarkan, maka hukum fiqih tertentu yang ternyata sama dengan hukum Kristen haruslah dianggap sesat pula. Padahal kenyataan seperti ini amat banyak terjadi. Demikian pula dengan kesamaan-kesamaan pandangan dalam ilmu Kalam dengan teologi Kristen.

Perpaduan berbagai tradisi dan budaya akan berlaku secara terus-menerus sebagai suatu proses memperkaya kehidupan dan membuatnya tidak gersang. Keberbagaian tradisi dan budaya suatu kaum akan memungkinkan adanya jalinan yang erat di antara mereka melalui kesamaan-kesamaan persepsi dan ajaran. Sufi dikenal sangat menjunjung tinggi nilai-nilai kemaslahatan melalui sikap toleran dengan berbagai budaya yang berkembang. Bukan saja penganut tasawuf *Nur Muhammad* yang berpendapat bahwa sesungguhnya hikmah itu tercecer di mana-mana, Ibn Rushd dalam bukunya *Faṣl al-Maqāl fīy Taqrīr mā Bayna al-Sharī'ah wa al-Hikmah min al-Ittiṣāl* malah menyatakan bahwa hikmah (kemaslahatan) itu merupakan saudara kandung dari syariat

yang telah ditetapkan Allah s.w.t.[244] Rasulullah sendiri bersabda bahwa "*Hikmah adalah barang kaum Mukmin yang hilang"* dan bahwa kita diperintahkan untuk mengambilnya di manapun ia ditemukan.

Akhirnya, perlu ditegaskan lagi bahwa di kalangan jumhur sufi telah sepakat, bahwa asas ajaran *Nur Muhammad* itu ada dalam Islam. *Nur Muhammad* bersumber dari nas al-Qur'an dan hadis. Ia berpotensi sebagai *wasīlah* (medium) bagi manusia untuk mengenal Tuhannya.

---

[244] Ibnu Rushd, *Fashl al-Maqal fiy aqrir ma Bayna al-Syariah wa al-Hikmah min al-Ittisal aw Wujub al-Nażar al-'Aqliy wa Hudūd al-Ta'wil*, Beirut, Markaz Dirasah al-Wihdah al-Arabiyah, 1999, hlm. 125.

DINAMIKA PEMIKIRAN NŪR MUHAMMAD DI NUSANTARA

A. Pendahuluan

Pada bab terdahulu telah dijelaskan bahwa isu tentang *Nūr Muhammad* menjadi pembahasan yang penting dalam perjalanan sejarah pemikiran tasawuf di dunia Islam. Dalam bab ini pula, penulis tampilkan berbagai wacana tentang *Nūr Muhammad* dalam perkembangan pemikiran tasawuf di Nusantara. Pertama-tama, penulis dahulukan paparan sejarah kedatangan Islam dan tasawuf ke Nusantara. Pendahuluan ini penting agar pembahasan selanjutnya tetap konsisten pada garis perbincangan tasawuf di samping karena pembahasan tentang paham *Nūr Muhammad* di satu kawasan tidak dapat dielakkan dari pembahasan tentang sejarah dan perkembangan pemikiran tasawuf di kawasan tersebut. Manakala perbincangan tentang perkembangan tasawuf pula tidak dapat dielakkan dari perbincangan tentang perkembangan Islam sebagai agama yang mewadahinya.

B. Masuknya Islam Sufistik ke Nusantara

Sebelum Islam datang ke rantau ini, wilayah Nusantara telah menjadi jalur perdagangan dunia yang menghubungkan kawasan-kawasan di Arab dan India dengan wilayah China. Justeru wilayah Nusantara dijadikan tempat persinggahan sekaligus pusat perdagangan yang amat penting.[245] Maka tidak heranlah jika wilayah ini juga menjadi pusat bertemunya berbagai agama dan keyakinan yang berinteraksi secara kompleks. Agama dan keyakinan itu pun telah mempengaruhi struktur sosial, budaya, ekonomi, dan politik di wilayah ini.[246]

Islam masuk ke Nusantara untuk pertama kalinya pada abad pertama Hijrah dibawa oleh para pedagang India,[247]

---

[245] Abdul Rahman Haji Abdullah, *Pemikiran umat Islam di Nusantara: Sejarah dan perkembangannya hingga abad ke-19*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1990, hlm. 24-30.

[246] Kenneth Perry Landon, *Southeast Asia: Cross-roads of religion*, Chicago: University of Chicago Press, 1949.

[247] Patut untuk dicatat, menurut Hamka, Islam masuk ke Indonesia untuk pertama kalinya tidaklah melalui para pedagang India, melainkan orang Arab secara langsung, terutama dari Mesir. Hamka mengemukakan argumentasi *pertama*, Ibn Batutah menyaksikan Raja Pasai bermadhhab Shafi^{c}iy. Hal ini sama dengan majoriti penduduk Mesir yang ketika itu juga bermadhhab Shafi^{c}iy. Sedangkan majoriti Muslim di India menganut madhhab Hanafiy. *Kedua*, nama dan gelar raja-raja Pasai yang mula-mula adalah meniru gelar raja-raja keturunan Salah al-Din al-Ayyubiy di Mesir, seperti al-Mālik al-Salih, al-Malik al-^{c}Adil, al-Mālik al-Mansur dan sebagainya. Gelar Syah baru dopakai setelah berdirinya kerajaan Melaka. *Ketiga*, menurut Ibnu Batutah bahwa madhhab penduduk Makkah waktu itu secara ammnya adalah madzab Shafi^{c}i. *Keempat*, adanya corak khas dalam

Persia, dan juga Arab secara damai dan diterima dengan mudah oleh masyarakat setempat karena dapat berbaur dengan adat dan kebudayaan setempat.[248]

Sejarawan menilai bahwa pemikiran Islam pertama yang disebarkan ke Nusantara ialah pemikiran Islam sufistik.[249] Hal ini antaranya, sebagaimana dijelaskan oleh Mahyudin bahwa ada beberapa teori yang digunakan oleh para ahli dalam melihat pendekatan yang digunakan oleh para penyebar agama Islam di Nusantara, namun yang paling popular adalah dengan pendekatan sufistik. Teori ini cukup beralasan, karena para penyiar Islam sesungguhnya adalah

---

tasawuf yang menyerupai mistik India bukanlah corak khas pada tasawuf di Indonesia saja namun juga mempengaruhi seluruh dunia Islam. *Kelima*, para ulama mula-mula yang hidup pada abad keempat belas bukanlah menuntut ilmu ke India atau Persia, malainkan ke tanah Arab. Hamka, *Tasauf; Perkembangan dan pemurniannya*, Penerbit Yayasan Nurul Islam, Jakarta, cet.8, 1980, hlm.216.

[248] Para dai yang juga sebagai pedagang itu memanfaatkan kepiawaian dan peradapan mereka yang lebih tinggi untuk kepentingan penyebaran agama Islam dengan mengenalkan konsep persaudaraan Islam dan persamaan derajat antara manusia, sehingga, bagi penganut Hindu, yang agama mereka mengajarkan sistem kasta dalam masyarakat, ketibaan agama Islam amat menarik perhatian, khususnya di kalangan pedagang yang cenderung kepada kehidupan yang lebih moden. Taufik Abdullah, dkk., *Sejarah ummat Islam Indonesia*, Jakarta, Majelis Ulama Indonesia, 1991, hlm. 38

[249] Zulkifli, *Sufism in Java: The role pesantren in the maintenance of sufism in Java*, Leiden-Jakarta: INIS, 2002, hlm. 7; Victor Tanja, *Himpunan mahasiswa Islam*, Jakarta: Sinar Harapan, 1982, hlm. 21.

ulama-ulama yang sekaligus memiliki pengetahuan dan pengalaman sufistik.[250]

Dalam sejarah masuk dan berkembangnya Islam di Nusantara, golongan Sunni dan Syiah saling berebut pengaruh. Perkara ini dapat dilihat sejak era awal kemasukannya. Mahyudin Hj Yahya menerangkan bahwa di sebelah tenggara negeri China terdapat sekumpulan bangsa Arab yang terdiri dari para pendukung *Sayyidinā* Aliy bin Abi Tālib, dikenali sebagai ”*Alawiyyin*” atau ”*Shi'ah*”. Mereka tinggal di kepulauan Sila yang antara tujuannya ialah untuk menyebarkan Islam menurut ajaran Syiah.[251] Mereka datang ke sini melalui Campa, Vietnam pada zaman al-Hajjāj bin Yūsuf al-Thaqafiy (75 H./695 M.–95 H/714 M.), gubernor

---

[250] Para pendakwah tampil sebagai ulama-ulama yang mengamalkan nilai-nilai tasawuf, bahkan mereka kerap sekali membawa dan mengamalkan tarekat tertentu. Kebanyakan mereka tampil sebagai sufi yang bersaja, berwibawa, arif, dan bersikap akomodatif terhadap budaya setempat. Keadaan ini menyebabkan mereka dijadikan tempat bertanya dan tempat mengadukan persoalan masyarakat setempat, Justeru penampilan dan perilaku mereka sering dijadikan panutan. Mahayudin Hj. Yahaya, *Naskhah jawi sejarah dan teks*. Jilid 1, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pendidikan Malaysia, 1994, hlm. 3, 10-15

[251] al-Nuwairi, *Nihāyat al-ᶜArab fī funūn al-adab*, Kahirah: Maktabah Kustatsumas wa syarikah, vol. 1, 1923-1955,hlm. 230. Menurut Sayid Alwi bin Tahir al-Haddad, ahli sejarah dan ulama terkenal di rantau ini, bahwa yang dimaksud dengan kepulauan Sila itu ialah kepualaun Sulu, Sulawesi dan Kalimantan di Borneo. Mahayudin Hj Yahaya, *Naskhah Jawi*, 1994, hlm. 5.

kerajaan Bani Umayyah yang terkenal keras terhadap musuh-musuhnya, terutama Syiah.[252]

Pendapat di atas dikokohkan lagi dengan penjelasan Thomas Arnold bahwa pada tahun 674 M., yaitu pada zaman pemerintahan Muāwiyah bin Abi Sufyān di bawah gubernor negeri Iraq, Ziyād bin Abī Sufyān, yang juga terkenal keras terhadap kaum Syiah, terdapat perkampungan Arab-Islam di pantai barat Sumatera. Dari penjelasan di atas, dapatlah diramalkan bahwa para pendatang itu terdiri dari para pendakwah Syiah atau pendukung mereka.[253]

Menurut Prof. A. Hasjmy, di dalam kitab *Izhār al-Haqq* ada dijelaskan bahwa pada tahun 800 M., telah sampai serombongan kaum Syiah sebanyak 100 orang di bawah Nakhoda Khalifah.[254] Mereka datang ke Nusantara setelah

---

[252] Sayyid ᶜAlwiy bin Tāhir al-Haddād, *ᶜUqūd al-almas,* vol. 1. Kahirah: Matbaᶜah al-Madaniy, 1388 H./1968 M., hlm. 144-146

[253] Thomas Arnold, *The preaching of Islam,* Lahor: t.pt., 1968, hlm. 368.

[254] Setakat ini tidak didapati informasi yang jelas tentang siapa sosok yang bernama Nakhoda Kholifah itu. Menurut A. Hasjmy dalam bukunya *Sejarah kebudayaan Islam di Indonesia,* Nakhoda Khalifah berasal dari satu suku dari wilayah Najd, sebuah wilayah di semenanjung tanah Arab, yaitu Banī Khalīfah. Suku ini memang terkenal dengan keberanian, memiliki sifat-sifat kepimpinan dan suka mengembara. Ketika era Islam, suku ini telah melahirkan ramai tokoh ilmuan dan pahlawan tentera yang memainkan peranan dalam perkembangan Islam dan kebudayaan di serata dunia termasuk di Asia Tenggara. Kamis Ismail, "Shīᶜah dan Pengaruhnya

dikalahkan oleh tentara Khalifah al-Makmūn. Setelah itu mereka diarahkan oleh al-Makmūn supaya pergi ke kawasan Nusantara. Sebelum sampai ke Perlak, mereka singgah di beberapa negeri termasuk Parsi dan India. Beberapa pengikut dari Parsi dan India turut berlayar sampai ke Perlak. Seorang darinya ialah Ali bin Muhammad Ja'fār al-Sadiq. Dalam tempoh setengah abad saja mereka telah berhasil mengislamkan penduduk Perlak. Ali kawin dengan puteri raja Perlak dan dikurniai seorang putera yang bernama Sayyid Abd al-Aziz yang kemudian mendirikan kerajaan Syiah di Perlak pada tahun 225 H./840 M.[255] Raja Abd al-Aziz bergelar Sultan Alā' al-Din Syed Mawlānā Abd al-Aziz Syah.[256] Ketuanan raja Perlak yang berpaham Syiah yang dikenali sebagai Dinasti Aziziyyah atau Dinasti Sayyid Mawlānā berlangsung hingga raja yang kelima sebelum peralihan kuasa ke tangan raja-raja yang berpaham *Ahl al-Sunnah* yang dikenali sebagai Dinasti Johan Berdaulat.[257]

---

dalam Bidang Politik dan Tasawuf Falsafah di Alam Melayu Zaman Tradisional" (Tesis Doktor Falsafah, Fakulti Sains Sosial dan Kemanusiaan, Universiti Kebangsaan Malaysia), 2003, hlm. 129.

[255] A. Hasjmy (*ed*), *Sejarah masuk dan berkembangnya Islam di Indonesia*, Aceh: PT. al-Maʿārif, 1981, hlm. 146-148.

[256] A. Hasjmy (*ed*), 1981, hlm. 147-156.

[257] Raja kedua ialah Sultan ᶜAlā' al-Dīn Sayyid Mawlānā 'Abd al-Rahīm Syah (864 M-888 M), Raja ketiga ialah Sultan ᶜAlā' al-Dīn Sayyid Mawlānā ᶜAbbās Syah (888 M-913 M), raja keempat ialah Sultan ᶜAlā' al-

Syiah, di samping berhasil menempatkan diri di dalam struktur kerajaan juga berhasil menanamkan ajarannya ke dalam kultur masyarakat. Antara ajaran Syiah yang berpengaruh adalah doktrin *Nūr Muhammad* versi Syiah yang agak berbeda. Pemikiran Nur Muhammad perspektif Syiah mengandung maksud bahwa Allah adalah wujud mutlak dan *nūr*-Nya adalah bagian dari diri-Nya. Nur Allah merupakan penyataan pertama dalam *ulūhiyyah* (ketunggalan kekuasaan). Penyataan kedua berada dalam *rubūbiyyah* (ketunggalan mengatur, memelihara kesempurnaan alam). Dari penyataan kedua inilah terjadinya *Nūr Muhammad* yang menjadi sebab segala kejadian alam. Kejadian yang paling mulia ialah manusia yang sempurna (*insān kāmil*). Manusia sempurna terjadi dari hasil limpahan *Nūr Muhammad*.[258] Bagi kaum Syiah, *Nūr Muhammad* yang disifatkan sebagai cahaya Allah yang *qadim* itu memancar ke atas Imam-Imam mereka, berawal dari Aliy dan diikuti oleh Imam-Imam Syiah

---

Dīn Sayyid Mawlānā ᶜAli Mughayyat Syah (915 M-918 M), raja kelima ialah Sultan ᶜAlā' al-Dīn Sayyid Mawlānā Mahmūd Syah (976 M-988 M). Kamis Ismail, 2003, hlm. 136; Zulkefli bin Aini, "Doktrin *Nūr Muhammad* di Alam Melayu: Kajian terhadap Pemikiran Hamzah al-Fansuri, Nūr al-Dīn al-Rāniriy, dan ‘Abd al-Ra'ūf al-Fansuri", (Tesis Doktor Falsafah Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2008, hlm. 75.

[258] ‘Abd al-Rahmān Badawi, *Al-Turāth al-Yūnāni fī al-hadārah al-Islāmiyyah,* c. 2, Kahirah: Maktabah al-Nahdah al-Misriyyah, 1974, hlm. 230.

sesudahnya. Berdasarkan teori inilah, kaum Syiah menganggap Ali bin Abi Tālib dan Imam-Imam Syiah selepasnya bersifat *ma'sūm* (suci dari dosa).[259]

Menjelang abad ke-13 M., pengaruh ajaran Syiah di Nusantara mula mendapat tantangan dengan datangnya aliran sunni atau lebih dikenal sebagai *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Menurut pendapat Abdul Rahman, antara orang yang bertanggungjawab membawa aliran sunni ke rantau ini ialah Shaykh Ismā'il al-Siddiq. Beliau diutus secara khas dari Mekkah ke Pasai oleh Sharif Mekkah yang memerintah di bawah naungan kerajaan Mamlūk (Turki) di Mesir. Tujuan beliau dan rombongannya diutus bukan saja untuk mengislamkan raja Pasai, Mirah Silu, seperti yang disebut dalam buku *Hikayat Raja-raja Pasai*, tetapi juga bertujuan untuk menukar paham mazhab di Pasai kepada mazhab Sunni Syāfi'iy, oleh karena Pasai pada tingkat awalnya dikatakan telah dipengaruhi oleh aliran Syiah. Sejak itu, kedudukan pengaruh aliran Sunni dan mazhab Shāfi'iy semakin bertambah kokoh.[260]

---

[259] Prof H. Asywadie Syukur, *Ilmu Tasawuf*, hlm. 41

[260] Abdul Rahman Haji Abdullah, *Islam dalam sejarah Asia Tenggara tradisional*, Kuala Lumpur: Penerbit Pena, Sdn. Bhd, 1989, hlm. 105.

Gerakan Islamisasi atau lebih tepat gerakan sunni yang dilancarkan sejak abad ke-13 membuat agama Islam sunni menjadi kekuatan kebudayaan dan agama di kepulauan Nusantara.[261] Perubahan yang agak mengejut ini didukung oleh semakin meluasnya ajaran tasawuf berkat para sufi yang berperan sebagai pemicu gerak maju agama ini.[262] Sultan Melaka Mansyur Syah (1459-1477 M) adalah seorang pengikut ajaran tasawuf yang terkemuka. Beliau pernah menganjurkan pengadaan kitab tasawuf karangan Abū Ishāq, ulama Arab terkemuka abad ke-14, berjudul *Durr al-Manzūm* (Untaian mutiara puisi). Pada saat yang sama kegiatan dakwah Wali Songo yang mengusung tasawuf sunni mencapai puncaknya dengan meraih kejayaan mengislamkan sebagian

---

[261] Harry J. Benda, "Kontinuitas dan Perubahan dalam Islam di Indonesia," dalam Taufik Abdullah (ed.), *Sejarah dan masyarakat: Lintasan historis Islam di Indonesia*, Jakarta, Pustaka Firdaus dan Yayasan Obor Indonesia, 1987, hlm. 31-32.

[262] Justeru, sejak abad ke-12 M, peranan ulama tasawuf dalam proses islamisasi Nusantara amatlah dominan. Hal ini ditunjukkan oleh bukti-bukti sejarah, seperti tulisan pada makam raja-raja dan bangsawan Pasai (1272-1400 M). Pada makam-makam kuno itu tertulis bukan saja ayat-ayat Al-Qur'an yang sufisfik, tetapi juga sajak-sajak sufisfik karangan Sayidina Ali dan penyair Sufi Persia abad ke-13 M, Mulla Sa^{c}di. Sumber-sumber sejarah Melayu sepeti *Hikayat Raja-raja Pasai* (anonim, abad ke-15 M), *Slalat al-Salatin* (karangan Tun Sri Lanang, abad ke-16 M), *Hikayat Aceh* (anomin), *Babad Banten* dan lain-lain, juga memaparkan aktifiti para sufi dan besarnya pengaruh mereka dalam kehidupan masyarakat Muslim. Mahayudin Haji Yahaya, *Islam di alam Melayu*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1998, hlm. 7-13.

besar masyarakat Jawa. Perseteruannya dengan Siti Jenar (w. 1506 M.) yang diduga mengusung ajaran tasawuf Syi'iy mengisyaratkan bahwa wacana tasawuf pada saat itu telah mendominasi alam pemikiran masyarakat Nusantara.

Sementara itu, Pasai pada abad ke-15 atau 16 Masehi tidak saja menjadi pusat penyebaran agama Islam yang mengirim para pendakwah ke tempat-tempat lain seperti Melaka, Jawa, dan Fatani, tetapi juga sebagai pusat pengajian ilmu-ilmu Islam, khususnya tasawuf.[263] Ramai ulama dari luar dan dalam negeri berkunjung ke situ, termasuk bangsa Arab, Parsi dan India untuk mengikuti kegiatan keagamaan. Mereka itu kebanyakan terdiri dari ulama tasawuf. Selain Shaykh Ismā'il yang telah disebutkan tadi, banyak lagi pendakwah yang turut pergi ke wilayah-wilayah Nusantara; Filipina, Jawa, Borneo (Kalimantan), dan Riau. Banyak di antara mereka yang bergelar Syeikh, Makhdūm, dan Faqīr. Gelar-gelar ini biasanya digunakan oleh ulama tasawuf.[264] Program dakwah ini menimbulkan efek yang besar terhadap perkembangan Islam di Nusantara. Pada saat yang sama, Aceh mendapat

---

[263] Abu Hasan Sham, "Ikatan Aceh-Tanah Melayu Hubungan Kerajaan Islam Melaka dengan Kerajaan islam Samudra/Pasai", dalam. A. Hasymy (ed), 1981, hlm. 379.

[264] Mahayudin Hj Yahaya, 1994, hlm. 12.

kuasa baru dalam bidang tasawuf utamanya pada masa pemerintahan Sultan Iskandar Muda (1550-1605 M.).[265]

Gerakan tasawuf di Aceh abad ke-16 dipelopori oleh Hamzah Fansuri (w. 1590 H./1607 M.) dan Shamsuddin al-Sumatrani (w. 1630 M.), dua orang penasihat kerajaan Aceh, sebuah jabatan terpenting kedua setelah Sultan. Kedua-dua tokoh ini telah menganut paham tasawuf *wahdat al-wujūd*, yaitu suatu paham yang mengandung unsur-unsur tasawuf dan falsafah yang dipopulerkan oleh Muhyi al-Dīn Ibn Arabiy (1165 M.) sejak kira-kira lima abad sebelumnya, dan setelah itu dibawa ke Pasai oleh ulama tasawuf. Akan tetapi kemunculannya pada kali ini telah membawa suatu era baru dalam sejarah perkembangan ilmu tasawuf di rantau ini karena ia benar-benar dapat menanamkan pengaruhnya bukan saja

---

[265] Sultan Aceh, datuk kepada Iskandar Muda, Alauddin Ri^{c}ayat Syah adalah tokoh Tarekat Qadiriyah. Begitu pula Sultan Iskandar Muda yang memerintah pada tahun 1589-1604 M., seorang yang sangat menggemari sufi dan tasawuf. Pendamping Sultan ini dalam pemerintahan ialah Shamsuddin Pasai, seorang Sufi terkemuka dan penganjur ajaran *Martabat Tujuh* di Nusantara, menjadi perdana menteri yang disegani. A.H.John, "Islam in Southeast Asia: Reflections and New Direction", *Indonesia*, no. 19, April, 1975, hlm. 45. Shamsuddin Pasai yang juga dikenal dengan Syeikh Shamsuddin al-Sumatrani tidak saja dilantik sebagai mufti dan Syeikh Islam ketika pemerintahan Iskandar Muda, malahan beliau dipercaya mengurusi hal ehwal yang berkaitan dengan politik Negara antara Aceh dengan kerajaan asing seperti Inggeris. Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Raniri and the wujudiyyah of the 17th century Aceh*, Singapore: Monographs of the Malaysian Branch Royal Asiatic Society, 1966, hlm. 9.

pada tingkat akar rumput masyarakat, tetapi juga pemerintah.[266] Nūr al-Dīn al-Rāniriy, dalam *Bustān al-Salātin* mengakui bahwa pada akhir abad ke-16 di Aceh terjadi perdebatan serius tentang ajaran *wujūdiyyah* Ibn Arabi.[267]

Dengan kemunculan Hamzah al-Fansuri dan tokoh-tokoh ilmuwan lain selepasnya, seperti Shamsuddin, Nūruddin al-Rāniriy, dan Abd al-Ra'ūf al-Sinkiliy menyemarakkan lagi budaya ilmu dan agama di kalangan penduduk dan pemerintah. Kehadiran mereka ke tengah-tengah masyarakat di satu masa dapat diterima oleh semua golongan termasuklah raja dan pemerintah, walaupun di satu masa yang lain tidak jarang pemikirannya menimbulkan polemik dan kontroversi. Walau bagaimanapun, pengaruh ajaran mereka berhasil mengubah kehidupan keagaam masyarakat Nusantara menjadi lebih berorientasi kepada tasawuf. Kenyataan ini sekaligus menandakan sejak masa itu, kehidupan sufistik dan pembahasan esoterik merupakan identitas yang menonjol dalam kehidupan keagamaan para ulama Pasai.[268]

---

[266] Ahmad Daudy, *Allah dan manusia dalam konsepsi Syeikh Nuruddin ar-Raniry*, Jakarta: Penerbit CV. Rajawali, 1983, hlm. 33-34.

[267] Nūr al-Dīn al-Rāniriy, *Bustān al-salātīn (Bab pertama dan kedua)*, Jelani Harun (penyunting), Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2004, hlm. 339-340.

[268] Ahmad Daudy, 1983, hlm. 28-29.

Perbincangan masyarakat tentang tasawuf yang semakin ramai sempat menimbulkan polemik di Aceh.[269] Pada abad 16-17 M. di Aceh terjadi perselisihan antara pengikut Hamzah al-Fansuri dan Shamsuddin al-Sumatrani sebagai pengamal tasawuf *wujūdiyyah* dengan Nūr al-Dīn al-Rāniriy yang mendakwa salah terhadap ajaran *wujūdiyyah*. Akibatnya, buku-buku tasawuf *wujūdiyyah* dibakar dan banyak pengikutnya dibunuh karena dianggap *mulhid, zindiq* dan kafir.[270] Isu sentral yang menjadi polemik adalah konsep ketuhanan, yaitu hubungan antara Tuhan dengan makhluk-Nya melalui paradigma pemikiran *Nūr Muhammad*.

Pertentangan antar paham tasawuf di Aceh sekaligus menunjukkan bahwa dalam tradisi tasawuf Nusantara ketika

---

[269] Kejadian yang sama berlaku di Jawa, yaitu pada tahun 1506 M., mengakibatkan Syeikh Siti Jenar dan beberapa orang pengikutnya dibunuh. Achmad Chodjim, *Syekh Siti Jenar*, Jakarta: Serambi, 1999; Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara, rangkaian mutiara sufi terkemuka*, Jakarta: Kencana, 2006, hlm. 67-71. Demikian pula halnya kejadian yang menimpa Syeikh Abdul Hamid Abulung pada 12 Dhulhijjah 1203 H./1788 M di Tanah Banjar Kalimantan Selatan. Polemik yang berkepanjangan antara pengamal ajaran *tawhid al-wujūd* dengan pihak penguasa kerajaan Banjar memutuskan Abdul Hamid dihukum bunuh atas tuduhan telah mengembangkan ajaran sesat kepada masyarakat ramai.

Sekalipun menjadi kontroversi yang tidak pernah habis, bagaimanapun juga, para sufi yang dikorbankan itu ikut memberikan sumbangan yang besar ke dalam proses pengembangan dan pembaharuan Islam di Nusantara yang lebih dikenal dengan pembaharuan melalui jalur kebudayaan atau Islam kultural. Sri Mulyati, 2006, hlm. 70-71.

[270] Ahmad Daudy, 1983, hlm. 41.

itu, ada dua corak dominan yang berkembang, yaitu sunni dan falsafi. Tasawuf Sunni adalah jenis tasawuf dengan orientasi ajaran Imam Ghazali. Kitab yang dirujuk adalah *Ihyā' Ulūm al-Din*, *Minhaj al-'Ābidin*, dan *Bidāyat al-Hidāyah*. Tasawuf Sunni banyak diikuti oleh para ulama *kalām* dan *fuqahā*' yang tersebar di berbagai wilayah Nusantara. Sedangkan tasawuf falsafi yang disebut juga tasawuf rasional, biasanya merujuk pada pemikiran Ibnu 'Arabiy, al-Hallāj dan al-Jiliy. Ajaran tasawuf falsafi yang diamalkan oleh Hamzah al-Fansuri dan Shamsuddin al-Sumatrani di Aceh, Syeikh Siti Jenar di Jawa, juga Syeikh Abdul Hamid Abulung di Kalimantan, meskipun pada akhirnya beberapa di antara tokohnya dihukum mati, namun penghukumannya masih silang-sengketa, apakah disebabkan karena sesat ajaran ataukah karena belum saatnya diajarkan kepada warga masyarakat karena baru mengenal Islam, atau oleh sebab alasan politik dan kepentingan golongan, misalnya Sunni versus Falsafi yang oleh Harun Nasution dikata dekat dengan ajaran Syiah.[271]

---

[271] Tasawuf sunni juga dikenal sebagai tasawuf akhlaki karena ia menumpukan pembinaan moral dan akhlak mulia. Sedangkan tasawuf falsafi pula dikenal dengan tasawuf shī^{c}īy oleh sebab kedekatannya dengan ajaran Syiah. Harun Nasution, *Falsafah dan mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1974.

Dalam penjelasan di atas, adanya perebutan pengaruh antara Syiah dan Sunni adalah suatu yang sangat mungkin. Di Nusantara, perebutan pengaruh dimenangkan oleh golongan Sunni. Gerakan ulama sunni dalam menahan pengaruh Syiah dalam bidang tasawuf tidak mengalami kendala yang berarti.[272] Walau bagaimanapun, gerakan ini dalam perkara akidah dan paham mematuhi kaedah mengekalkan sesuatu yang lama yang baik-baik dan meluruskannya apabila bengkok, ini sesuai dengan kaidah *al-muhāfazah 'alā al-qadīm al-sālih wa al-akhdhu 'alā al-jadid al-aslah*. Demikianlah yang terjadi pada perkembangan paham *Nūr Muhammad* di mana pendakwah sunni membenarkan paham *Nūr Muhammad*

---

[272] Walupun pengaruh gerakan Syiah banyak mewarnai paham keagamaan masyarakat setempat, namun gerakan sunni yang banyak berpandukan ajaran Al-Qur'an dan sunnah Nabi berhasil menempatkan ajarannya, sehingga sedikit sebanyak mampu menukar pengaruh Syiah kepada sunni. Walau bagaimanapun sebagahagian ahli mengatakan, pengaruh Syiah mula menyerap ke dalam tasawuf, terutama yang berbentuk falsafah, melalui beberapa doktrin tertentu seperti *wujudiyyah, Nūr Muhammad, Insān kāmil,* dan sebagainya. Ini diakui oleh sarjana dan penulis seperti Ibn Khaldun, Seyyed Hossein Nasr dan Kamil Mustafa al-Shibi yang menyimpulkan bahwa terdapat kaitan antara tasawuf dan Syiah dalam perkara tersebut. Seyyed Hussein Nasr, *Sufi essay,* London: George Allen dan Unwin Ltd., 1972, hlm. 104-120; Kamil Mustafa al-Shibi, *Al-Silah bayn al-tasawwuf wa al-tashayyu',* jilid I, cetakan kedua, Beirut: Dar al-Andalus, 1982, hlm. 478-512.

versi Syiah sebagai ajaran, hanya saja hal-hal yang keliru perlu diluruskan sesuai dengan paham sunni.[273]

Di kalangan sunni, paham *Nūr Muhammad* disandarkan kepada Al-Qur'an sūrah al-Nūr dan sūrah al-Mā'idah, di samping hadis riwayat Jabir dan juga hadis-hadis yang lain. Paham ini dikembangkan dengan baik oleh Ibn 'Arabiy juga murid-murid dan para pengikutnya. Ibn 'Arabiy sangat dihormati oleh ulama tasawuf, gelar yang disandangnya ialah *Shaykh al-Akbar*, sang Maha Guru. Kedudukannya menjadi terangkat karena ajarannya dapat dipahami dan diterima dengan baik oleh para penuntut dan pengamal teori makrifat dan *kashf* yang digagas oleh al-Ghazali. Sedangkan ajaran al-Ghazali diakui telah tumbuh dan berkembang dalam kehidupan keagamaan masyarakat Islam di rantau ini.[274]

---

[273] Efek dari kejayaan gerakan sunni menyekat gerakan syiah, G.E. Marrison dalam rencananya yang bertajuk '*Persian Influences in Malay Life*' menerangkan bahwa orang Melayu tidak pernah menjadikan ajaran Syiah sebagai ikutan atau kepercayaan rasmi. Malah ajaran tersebut ditolak dan bertentangan dengan para agamawan Melayu yang berpegang dengan mazhab Syafi'ie. Walau bagaimanapun pada pengamatan Marrison bahwa ramai orang Melayu menerima ajaran Islam dari orang-orang Parsi. G.E. Marrison, "Persian Influences in Malay Life", *JMBRAS*, vol. 28, part 1, Mac, 1955, hlm. 53; Zulkefli Aini, 2008, hlm. 77.

[274] Teori *ma'rifat* al-Ghazāliy menerangkan orang yang telah mencapai makrifat akan terbuka hijab, mata batin dapat menembus *Lawh al-mahfūz* serta dapat mendengar pembicaraan langit secara langsung. Hal inilah yang juga dicita-citakan oleh pengamal ajaran tasawuf *wujūdiyyah* sebagaimana yang digagas oleh Ibn 'Arabiy dalam dua karya terbesarnya

Kenyataan di atas menandakan bahwa pada era ini yaitu abad ke-17 dan 18 Masehi, di Nusantara terjadi perpaduan antara tasawuf sunni al-Ghazali dengan tasawuf falsafi Ibnu Arabi. Pada saat yang sama pula mulai berkembang perpaduan antara tasawuf dan fiqh. Hasil kombinasi kedua-dua ajaran tasawuf ini oleh Azra disebut neo-sufisme.[275] Di antara tokoh ulama Nusantara yang terkenal mengembangkan aliran tasawuf ini adalah Abdussamad al-Falimbani yang mengarang kitab *Sayr al-Sālikin*, Syeikh Muhammad Nafīs al-Banjāriy yang menulis kitab *al-Durr al-*

---

yaitu kitab *Futūhāt al-Makkiyyah* dan *Fusūs al-Hikam*. Kitab *Futūhāt al-Makkiyyah* sebagai kitab tertinggi dalam tasawuf yang lembarannya mencapai 18.500 halaman diakui oleh ᶜArabiy sebagai hasil *kashshāf* atau dialog langsung dengan Allah s.w.t. dan tidak ada segurispun yang tercantum dalam kitab itu berasal dari peribadi dia sendiri. Begitu juga kitab *Fusūs al-Hikam* adalah hasil dialog langsung dengan Rasulullah. Syahrudi Ramli, Nūr Muhammad antara falsafat dan tasawuf, *Harian Banjarmasin Post* 6 Jun 2003. Pada kedua-dua kitab ini tersebar paham *Nūr Muhammad*. Banyak ulama mengambilnya dan menerangkan sebagai kebenaran yang tak perlu dipertanyakan lagi.

[275]Sementara itu, pada abad ke-17 dan ke-18, *Haramayn* merupakan pusat studi Islam sebagaimana diistilahkan Prof. Azzumardi Azra sebagai *melting pot* (periuk pelebur) yang punya pengaruh kuat ke Nusantara dan daerah lainnya di seluruh dunia. Guru tasawuf di Haramayn yang terkenal adalah al-Qushashi dan Ibrāhīm al-Kurani. Kepada kedua-dua ulama sufi inilah ramai pelajar Nusantara berguru. Kedua-dua ulama ini melakukan perpaduan antara aliran Ibn ‘Arabiy dan al-Ghazali. Pada saat yang sama pula mulai berkembang perpaduan antara tasawuf dan fiqah yang oleh Fazlurrahman dinamakan sebagai neo-sufism. Azyumardi Azra, *Jaringan ulama*, 2005, hlm. 118.

Nafis, dan Syeikh Abdurrauf Sinkel dengan kitab *Tanbih al-Mushi*nya.[276]

Dalam kedua-dua kitab yang disebutkan pertama ada kesan perpaduan antara tasawuf al-Ghazaliy dengan Ibn ‘Arabiy. Manakala dalam karya al-Sinkili terdapat kecenderungan yang kuat kepada fiqh dan hadis. Sebagai contoh, al-Sinkili, dalam memahami *Nūr Muhammad*, berpendapat bahwa penciptaan alam dari *Nūr Muhammad* berdasarkan rahmat Tuhan, berdasarkan pengetahuan-Nya di zaman azali secara tertib, berdasarkan Al-Qur’an dan hadis Jabir, al-Sinkili pula menghimbau agar paham *Nūr Muhammad* mesti dimurnikan dari pemikiran yang menyimpang.[277] Beliau menyinggung bahwa tidak ada imam yang lebih utama dari Nabi Muhammad s.a.w. Oleh karena itu, beliau secara tegas berpesan agar mengembalikan setiap persoalan kepada nabi Muhammad, karena Nabi Muhammad s.a.w. adalah pemimpin kepada seluruh makhluk.[278] Katanya:

---

[276] Azyumardi Azra, 2005, hlm. 118.

[277] [c]Abb al-Ra'uf, *Tanbīh al-māshī,* MS Jak. A. No. 101, PNRI, fol, 120.

[278] [c]Abb al-Ra'uf, *Tanbīh al-māshī,* MS Jak. A. No. 101, PNRI, fol, 120; Zulkefli bin Aini, 2008, hlm. 333-367. Bandingkan dengan Syahrudi Ramli, *Nūr Muhammad antara Falsafat dan Tasawuf*, Harian Banjarmasin Post 6 Jun 2003.

فلم يسعك أيها المريد (الا) الاتباع هذا السيد وخذ ما أتاك به من الأقوال والأفعال ظاهرا وباطنا تنج مع الناجين وتدخل فى زمرة الصالحين.[279]

Artinya:

Tiada pilihan wahai murid (melainkan) mengikut tuan ini (yaitu ajaran Nabi Muhammad s.a.w.) dan ambillah apa yang didatangkan kepada kamu darinya dari perkataan dan perbuatan secara lahir dan batin nescaya kamu selamat bersama orang-orang yang selamat dan termasuk ke dalam golongan orang-orang yang soleh.[280]

Kata al-Sinkili, Nabi Muhammad amat layak menjadi pemimpin kepada seluruh makhluk karena seluruh makhluk diciptakan dari *Nūr*-nya. Untuk menguatkan ungkapannya, al-Sinkili juga mengutip pendapat Arabiy.[281] Hal ini

---

[279] [c]Abb al-Ra'uf, *Tanbīh al-māshī,* MS Jak. A. No. 101, PNRI, fol, 120.

[280] Zulkefli bin Aini, 2008, hlm. 341-342.

[281]Zulkefli bin Aini, 2008, hlm. 341. Dalam kitab *Tanbīh al-māshī,* MS Jak. A. No. 101, PNRI, fol, 120, [c]Abb al-Ra'ūf menukil pernyataan Ibn Arabiy yang berbunyi:

أنه صلى الله عليه وسلم كل العالم وان كل جزء العالم مظهر له من حيث اتحاده وجزء منه وبعضه وغيره من حيث امتيازه وانفراده اذ نوره الذى هو العقل أصل العالم...

Artinya: "bahwa [Nabi] s.a.w. sama dengan seluruh alam. Dan dari segi kesatuannya, semua bagian alam ini merupakan *mazhar* atau gambaran dari [Nabi s.a.w.] dan dari sudut perbedaannya pula, alam ini merupakan sebagian dari [Nabi s.a.w], sebagian dari sebagiannya dan sebagian dari selain dirinya, karena cahaya Nabi yang berupa akal itu adalah punca atau sumber adanya alam ini. Zulkefli bin Aini, 2008, hlm. 341.

menunjukkan bahwa di samping al-Sinkili teguh berpandukan Al-Qur'an dan sunnah, ia juga memposisikan ajaran Ibn Arabiy sebagai sesuatu yang patut untuk dirujuk.

C. *Nūr Muhammad* dalam Perkembangan Pemikiran Tasawuf di Nusantara Abad ke-16 Hingga Abad ke-18M.

1. *Nūr Muhammad* dalam Pemikiran Syeikh Siti Jenar (w. ± 1506 M.)

Syeikh Siti Jenar oleh masyarakat Jawa dikenali dengan berbagai nama, antara lain Seh Lemahbang atau Lemah Abang, Seh Sitibang, Seh Sitibrit atau Siti Abrit, Hasan Ali Ansar dan Sidi Jinnar.[282] Menurut Sulendraningrat dalam bukunya *Sejarah Cirebon* dijelaskan bahwa Syeh Lemahabang berasal dari Baghdad beraliran Syiah Muntazar yang menetap di Pengging Jawa Tengah dan mengajarkan agama kepada Ki Ageng Pengging (Kebo Kenongo) dan masyarakat.[283] Di sini ajaran Siti Jenar mengalami akulturasi dengan budaya Jawa.

---

[282] Achmad Chodjim, *Syekh Siti Jenar, makna "kematian",* cet.xiv, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2009, hlm. 4-5. Menurut Bratakesawa dalam bukunya *Falsafah Siti Djenar* (1954) dan buku *Wejangan Wali Sanga* yang dihimpun Wirjapanitra, dikatakan bahwa Syeikh Siti Jenar seorang wali yang mengajarkan paham tasawuf Jawa *manunggaling kawulo gusti*, yaitu paham yang sebenarnya mirip dengan ajaran *wujūdiyyah* yang dikembangkan oleh Ibnu ᶜArabi. Sama ada Jenar maupun Arabiy pemikiran tasawufnya dilandasi oleh paradigma *Nūr Muhammad*.

[283] M. Solihin, *Melacak pemikiran tasawuf di Nusantara*, PT Raja Grafindo Persada, Jakarta, 2005, hlm.151.

Pandangannya bahwa manusia adalah sekaligus Tuhan, membawanya ke dalam kancah perselisihan dengan para Wali Songo.[284] Siti Jenar dituduh telah berbuat bid'ah, bahkan kafir. Justeru Siti Jenar dianggap telah merusak ketenteraman dan melanggar peraturan kerajaan, karena telah menuntun dan membimbing orang secara salah, menimbulkan huru-hara, dan

---

[284] Para Wali Songo adalah penganut tasawuf Sunni yang merujuk kepada misalnya al-Ghazāliy dan al-Junayd. Hal ini terbukti dengan penjelasan manuskrip *Suluk Syekh Bari* (*The Admonitions of Seh Bari*) yang diperkirakan ditulis pada masa Wali Songo masih hidup, yaitu berasal dari abad ke-16 atau sebelumnya. Menurut Drewes, manuskrip ini berintisarikan nasihat mengenai *wirasaning usul suluk*, yaitu intisari ajaran tasawuf yang mendapat inspirasi dari ajaran al-Ghazāliy dan al-Junayd yang dianggap sebagai "ortodoks". Kebanyakan ide yang dikemukakan di sini juga terdapat dalam karangan Arab mengenai agama Islam. Tidak ada unsur Kejawen dalam karangan ini. Karel A. Steenbrink, *Mencari tuhan dengan kacamata Barat I (Kajian kritis mengenai agama di Indonesia)*, terj, cet.1, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988, hlm.228.

Selain itu dalam manuskrip yang diterbitkan oleh Drewes *An early Javanese code of Muslim ethics* yang berasal dari zaman peralihan: abad ke-16 atau mungkin juga masih dari abad ke-15 juga disimpulkan bahwa ajaran tasawuf yang dominan adalah ajaran tasawuf moderat dalam versi al-Ghazāliy yang menjadikan *Bidāyat al-Hidāyah* karya al-Ghazali sebagai sumber utama karangan ini. Karel A. Steenbrink, 1988, hlm.232.

Menanggapi apa yang dikatakan oleh Drewes tersebut, Steenbrink juga menyimpulkan bahwa penulis buku *An Early Javanese Code of Muslim Ethics* pasti merupakan pengikut al-Ghazali. Bukan pengikut al-^{c}Arabiy. Hal ini juga disokong pendapat Hamka bahwa para sufi ketika itu merupakan para pengikut *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā^{c}ah* terutana tradisi al-Shafi^{c}iy dan dalam sejarah perkembangan sufisme di Indonesia, pengaruh al-Ghazāliy al-Shafi^{c}i lebih besar dari al-Hallaj al-Shafi^{c}i. Zulkifli, *Sufi Jawa relasi pesantren-Tasawuf*, terj, cet.1, Yogyakarta: Penerbit Pustaka Sufi, 2003, hlm.19.

merusak kelestarian dan keselamatan sesama manusia. Oleh karena itu, Siti Jenar dihukum mati oleh Sunan Kudus di Masjid Sang Cipta Rasa (Masjid Agung Cirebon) pada tahun 1506 Masehi dan dimakamkan di Anggaraksa Graksan Cirebon.[285]

Syeikh Siti Jenar merupakan tokoh kontroversi sekaligus legendaris dalam sejarah Islam di Jawa karena "perbedaan paham tasawuf"-nya. Tentang ajarannya sendiri, sangat sukar dibuat satu kesimpulan yang tepat, karena belum pernah ditemui sebarang tulisannya yang asli, kecuali menurut para penulis yang identik sebagai penyalin yang mengakibatkan adanya berbagai versi yang berbeda.[286]

Dalam pandangan Siti Jenar, Tuhan adalah *Dzāt* yang mendasari dan menjadi punca adanya manusia, haiwan, tumbuh-tumbuhan dan segala yang ada, sekaligus yang menjiwai segala sesuatu yang wujud, yang keberadaannya

---

[285] Belakangan, antara para ahli ada yang menduga hukuman mati ke atas Siti Jenar boleh jadi karena masalah politik, berupa pemberontakan para penyokong kerajaan Majapahit yang dipimpin oleh salah satu cucu Raja Brawijaya V bernama Ki Kebokenongo atau Ki Ageng Pengging. Mereka memberontak kerajaan Demak Bintoro yang dipimpin oleh salah satu anak Brawijaya V bernama Jin Bun atau R. Patah bergelar Sultan Bintoro Demak I. Disinyalir, dalam usaha perlawanannya, Kebokenongo membina kerjasama dengan Syeikh Siti Jenar yang memiliki ramai pengikut. Achmad Chodjim, *Syeikh Siti Jenar*, Jakarta: Serambi, 1999.

[286] Sri Mulyati, 2006, hlm. 59.

tergantung pada adanya *Dzāt* itu. Baginya, jilmaan *Gusti Allah* itu ada di dalam raga manusia namun tidak tampak, Dia menguasai segala apa yang telah dan akan terjadi pada diri manusia. Oleh itu, apapun yang dibuatnya adalah kehendak Tuhan dalam dirinya. Jilmaan Gusti Allah di dalam diri manusia itu bernama *Sang Hyang Suksma*.[287]

Sang Hyang Suksma dalam ajaran kebatinan Jawa adalah sebutan lain untuk *Nūr Muhammad* dalam perspektif Siti Jenar. *Hyang Suksma* adalah perwujudan Tuhan sang *Hyang Widi* di alam ini. penjelasan ini dapat difahami dari konsepnya tentang Tuhan dan alam dalam buku *Falsafah Siti Jenar* tulisan Brotokesowo sebagai berikut.

> *Hyang Widi* adalah Tuhan yang tak tampak, pribadi yang tidak berawal dan berakhir, bersifat baka, langgeng tanpa proses evolusi, tahan terhadap sakit dan sihat, ada dimana-mana, bukan ini dan itu, tak ada yang mirip atau menyamai, kekuasaan dan kekuatannya tanpa sarana, kehadirannya dari ketiadaan, luar dan dalam tiada berbeda, tidak dapat ditafsirkan, ia menghendaki sesuatu tanpa mempersoalkan terlebih dahulu, mengetahui keadaan jauh diatas kemampuan pancaderia. Perkara ini

---

[287] Sri Mulyati, hlm. 61. Muryantono menerangkan ajaran Siti Jenar yang terpenting adalah bahwa di dalam batu dan kayu itu terkandung *Dzāt* Tuhan. Dalam diri manusia itu ada *Dzāt* Tuhan. Setiap makhluk, sama ada makhluk halus maupun makhluk yang zahir boleh ada karena wujud Tuhan. Oleh itu, Tuhan adalah punca bagi wujudnya segala sesuatu selain Tuhan. Tuhanlah yang menciptanya. Sri Muryanto, *Ajaran manunggaling kawula-gusti*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, cet.2, 2004, hlm.19.

semua disebut *Hyang Suksma* mewujud dalam Siti Jenar, menyatu dengan dirinya.[288]

Siti Jenar menganggap *Hyang Suksma* sebagai hakikat dirinya, ia adalah *qudrah* dan *irādah* Tuhan yang ditiupkan ke dalam dirinya, ia adalah inkarnasi dari *Dzāt* yang *hayyu*, bersemangat, *sakti*, bebas dari kematian, *manunggal* dengannya, menguasai wujud zahirnya, tidak mengalami sebarang kesusahan, berkelana kemana-mana, tidak merasa haus dan lapar, tidak merasa sakit dan lesu. Bagi Siti Jenar, menyembah Tuhan berarti setia terhadap hati nurani, karena Tuhan menjilma di dalam hati nurani setiap insan, sedangkan segala sesuatu yang berlaku adalah ungkapan dari kehendak *Dzāt* Tuhan yang maha suci di dalam hati yang suci, salat 5 (lima) waktu dengan memuji dan zikir adalah kehendak pribadi manusia dengan dorongan dari badan halusnya, yaitu *Hyang Suksma* yang menjadi jiwa kepada raga manusia.[289]

Siti Jenar yang berpegang pada konsep bahwa manusia adalah jelmaan *Dzāt* Tuhan, memandang makrokosmos alam semesta sama dengan mikrokosmos dalam diri manusia. Manusia terdiri dari jiwa dan raga yang mana jiwa atau *Hyang Suksma* merupakan penjelmaan *Dzāt* Tuhan. Manakala raga

---

[288] Agus Wahyudi, *Inti ajaran makrifat Jawa,* Yogyakarta: Pustaka Dian, 2004, hlm. 111-140

[289] Agus Wahyudi, 2004, hlm. 111-140

yang lengkap dengan pancaderia dan berbagai organ tubuh lainnya menjadi aspek luaran dari jiwa. Hubungan jiwa dan raga akan berakhir setelah manusia mati, untuk seterusnya jiwa dapat *manunggal* dengan Tuhan dalam keabadian. Menurut Siti Jenar, jiwa atau *Hyang Suksma* yang terletak di dalam diri pribadi manusia bertugas mengawal kehidupan manusia dalam setiap tarikan dan hembusan nafasnya. Ia dalah sang utusan yang juga bergelar *Prabu Satmata*.[290]

Hyang Suksma pula berperan sebagai kendaraan diri untuk pergi merentas ruang dan waktu ke Mekkah dan Madinah, mengelilingi cakerawala dunia, membumbung tinggi sampai ke tingkat Langit ke tujuh dan menjumpai-Nya di *Sidrat al-Muntaha*. Bagi Siti Jenar, *Sidrat al-Muntaha* tidaklah jauh tempatnya karena macro cosmos, tujuh tingkat langit itu ada di dalam diri.[291]

Begitu pentingnya *Hyang Suksma* atau *Nūr Muhammad* bagi Syeikh Siti Jenar sehingga perlu dipahami dan diyakini kewujudannya. Untuk itu ia membangun sebuah konsep syahadat yang disebut dengan *Shahadat Nūr Muhammad* sebagai berikut:

---

[290] Abdul Munir Mulkhan, *Syekh Siti Jenar, pergumulan Islam-Jawa*, Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, cet.5, 2000, hlm.67.

[291] Sri Mulyati, 2006, hlm. 60.

”Ashhadu ananingsun, anuduhake marga kang padhang, kang urip tan kenaning pati, mulya tan kawoworan, elinge tan kena lali, iya rasa iya rasulullah, sirna manjing sarira ening, sirna wening tunggal idhep jumeneng langgeng amisesa budine, angen-angene tansah amadhep ing Pangeran”.[292]

Artinya:

”Aku bersaksi keberadaanku menunjukkan jalan yang terang, yang hidup tidak mengalami kematian, yang mulia tanpa kehinaan, kesedarannya tidak pernah mati, yang mulia tanpa kehinaan, kesedarannya tidak mengalami lupa, itulah rasa yang tidak lain adalah Rasulullah, selesailah berada di alam terang, itulah hakikat Rasulullah, hilang musnah ketempat wujud yang *hening* (sunyi), hilang *keheningan* menyatu *tunggal*. Menetap secara abadi untuk memelihara budi, angan-angannya selalu menghadap kepada Tuhan”.

Di bawah ini adalah bentuk syahadat yang bersifat netral, boleh diucapkan kapan saja dan di mana saja, tidak tergantung kepada waktu, tempat, dan keadaan tertentu. Hakikat *shahadat* ini berfungsi untuk meneguhkan hati agar tetap komitmen dalam usaha mencapai tujuan *manunggaling kawula gusti*.

”Shahadat Panetep panatagama, kang jumeneng roh idlafi, kang ana telenging ati, kang dadi pancere urip, kang dadi lajere Allah, madhep marang Allah, iku wayanganku roh Muhammad, iya iku sajatining manusia,

---

[292] *Mantra Wedha*, dalam Widji Sasongko, hlm. 54.

iya iku kang wujud sampurna. Allahumma kun walikun, jukat astana Allah, pankafatullah ya hu Allah, Muhammad Rasulullah".[293]

Artinya:

"Shahadat pengukuh aturan agama, yang menempati *roh idāfiy*, yang ada di kedalaman hati, yang menjadi sumber kehidupan, yang menjadi tempat bersemayamnya Allah, menghadap kepada Allah, bayanganku adalah *Rūh Muhammad*, yaitu hakikat manusia, yaitu wujud manusia yang sempurna. *Allahumma kun walikun jukat astana Allah, pankafatullah ya hu Allah, Muhammad Rasulullah*."

Shahādat Nūr Muhammad dikenal juga dengan *Shahadat Sekarat Mati*,[294] adalah suatu penyaksian bahwa kedirian manusia adalah bagian dari *Nūr Muhammad*. Dari inti shahadat ini, jelas bahwa kematian manusia bukanlah jenis kematian pasif, atau kematian negatif, dalam arti kematian yang bersifat kebinasaan. Kematian dalam ajaran Siti Jenar hanya sebagai gerbang menuju kemanunggalan, dan untuk itu mesti memasuki alam *Nūr Muhammad*. Bentuk konkretnya, dalam pengalaman kematian itu, seseorang tidaklah kehilangan akan kesedaran kesatuan-Nya. Ia melanglang buana menuju asal muasal hidup. Oleh karenanya keadaan kematian bukanlah suatu kehinaan sebagaimana kematian

---

[293] *Mantra Wedha*, dalam Widji Sasongko, hlm. 54.

[294] Achmad Chodjim, *Syeikh Siti Jenar*, Jakarta: Serambi, 1999.

makhluk selain manusia. Di sinilah arti penting adanya *shafā'at* sang Utusan (Rasulullah) dalam bentuk *Nūr Muhammad* atau *Hakikat Muhammad*. *Nūr Muhammad* adalah roh kesadaran bagi tiap-tiap diri pribadi dalam perjalanannya menuju kesatuan dengan *Dzāt hayyun*.[295] Bagi Siti Jenar, lantaran *Nūr Muhammad* itulah kematian manusia tidak menjadi suatu pengalaman yang pasif, atau kematian yang negatif, dalam arti kematian dalam bentuk kemusnahan sebagaimana yang terjadi pada binatang.[296]

Dalam ajaran kematian yang diajarkan Siti Jenar untuk kalangan masyarakat awam, yaitu orang yang belum mampu mengalami *Manunggaling Kawula-Gusti* secara sempurna, nampak bahwa dalam kematian seseorang harus mengekalkan kesedaran bahwa ia sedang menempuh salah satu lorong *kemanunggalan* (bersatu dengan Tuhan). Melalui lorong itulah kediriannya memasuki pintu persatuan dengan Sang Tunggal. Kematian manusia adalah proses aktif *al-Hayyu* (Yang Maha Hidup), melalui pintu kematian manusia menuju kehidupan

---

[295] Siti Jenar menjelaskan bahwa "*hidup itu bersifat daim, kekal selamanya, tak tertimpa kematian"* itulah hidup *hayy*. Tuhan pun digelar *al-Hayy*, yang hidup. Zat hidup ini telah menitis pada saripati tanah dan terwujudlah kehidupan. Sehingga di bumi tercipta siklus hidup dan mati. Achmad Chodjim, *Syekh Siti Jenar, makna "kematian",* cet.xiv, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2009, hlm. 27.

[296] Sri Mulyati, 2006, hlm. 61.

yang sejati, *urip kang tan kena pati*, hidup yang tidak mengalami kematian.[297]

Dalam *Mantra Wedha* disebutkan yang Artinya:

”Ini adalah shahadat sakaratnya roh (*pecating nyawa*), yang meliputi empat perkara:

1. Ketika roh keluar dari jasad, yakni ketika roh ditarik sampai pada pusar, maka bacaan shahadatnya adalah, “*lā ilāha illā Allāh, Muhammad Rasūlullāh*.”
2. Kemudian, ketika roh ditarik dari pusat sampai ke hati, shahadat rohnya adalah “*lā ilāha illā Anta*”.
3. Kemudian roh ditarik sampai otak, maka shahadatnya “*lā ilāha illā Huwa*”.
4. Maka kemudian roh ditarik secara lembut. Roh tidak mengetahui lagi jalan keluarnya. Dalam menahan rasa sakarat maut yang berkali ganda sakitnya, manusia kena cubaan syaitan, sehingga kalau tidak melihat nampak keluarnya roh menjadi tertahan dan sukar untuk membebaskan diri. Namun, jika roh boleh mengawal kesedarannya, tidak terpedaya oleh syaitan, maka seyogianya roh mengucapkan shahadat “*lā ilāha illā Anā*”.[298]

Ajaran tentang shahadat *pecating nyawa* tersebut diamalkan oleh orang-orang yang ingin mengekalkan kesedaran *kemanunggalan*. Ajaran shahadat ini

---

[297] Sri Mulyati, 2006, hlm. 66.

[298] *Mantra Wedha*, Bab 211, hlm. 57.

menggambarkan bahwa kematian bukanlah satu perkara yang menakutkan. Kematian termasuk dalam salah satu program yang diidam-idamkan, yaitu *manunggal*-nya *iradah* dan *qudrah* di antara *kawula* dan *Gusti*.[299]

Hampir seluruh gagasan Siti Jenar tentang rahasia Tuhan dan alam juga tentang hidup dan mati tidak mudah dipahami berdasarkan pandangan akal awam. Konsep Siti Jenar tentang kematian misalnya, disusun sesuai kaidah berlawanan atau *common sense*. Dunia dipandang sebagai kematian manakala manusia yang hidup di dalamnya dikatakan sebagai mayat.

Keseluruhan pandangan Siti Jenar yang tampak kontroversi ini sebenarnya sekadar versi lain dari ajaran falsafah tasawuf yang digagas oleh para sufi sebelumnya, sama ada al-Hallāj maupun Ibn ‘Arabiyy dalam konsepnya tentang hakikat diri *Nūr Muhammad*. Ungkapan *"Anā al-Haqq*" yang keluar dari mulut al-Hallāj juga "*mā fi al-jubbah illā Allāh*" yang keluar dari mulut Abū Yazīd serupa dengan kata-kata yang keluar dari mulut Siti Jenar ketika mengalami *shatahat*.[300] Dalam pandangan Wali Songo, Siti Jenar telah

---

[299] Abdul Munir Mulkhan, 2000, hlm. 147-148.

[300] Sri Mulyati, 2006, hlm. 70. Zoetmulder menjelaskan, ide *manunggaling kawula Gusti* yang digagas oleh Siti Jenar adalah perpaduan

menyebarkan ilmu rahasia, yaitu ilmu rahasia ketuhanan yang tidak boleh diajarkan kepada sebarang orang karena dapat merusak aturan syariat agama yang telah ditetapkan.[301]

Memang benar, Siti Jenar mengajarkan sebuah konsep *Nūr Muhammad* yang dikatakan berfungsi sebagai perantara untuk mengenal hakikat diri dan Tuhan penciptaan awal. *Nūr Muhammad* itu umpama biji buah nangka yang sudah mengandung konsep buah, daun, batang, dan lainnya. Konsep buah, daun, batang dan lain-lain yang terkandung dalam biji

---

antara ajaran Sankara dan Ramanuja dengan ajaran Islam yang berasal dari daerah Gujarat, Talugu, Tamil dan Paramaratha, India. P.J. Zoetmulder, *Manunggaling kawula gusti panteisme dan monisme dalam sastra suluk Jawa*, terj, PT Gramedia, Jakarta, cet.2, 1991, hlm.80.

[301] Achmad Chodjim, cet.2, 2004, hlm.11. Abdul Munir Mulkhan dalam bukunya melampirkan *Serat Syekh Siti Jenar*. Di dalam *serat* itu disebutkan bahwa Sunan Bonang mendapati Syekh Siti Jenar telah melakukan pembangkangan dengan bertopeng ajaran agama. Ilmu syariah agama yang dipakai sebagai tirai atas petunjuk dan bmbingan Tuhan, guna mencegah perbuatan yang tidak baik dan terlarang, demi kesempurnaan hidup. Sekarang rahasia itu telah dibuka Siti Jenar disiar-siarkan kepada umum serta dicemoohkan. Disamping itu ia membuka rahasia alam semesta dan disampaikan kepada semua orang. Abdul Munir Mulkhan, 2000, hlm.264.

Selain itu, para Wali Songo berpendapat bahwa sebenarnya mereka tidak menyalahkan isi ajaran Siti Jenar melainkan mereka menyalahkan Siti Jenar karena menyebarkan ilmu rahasia tersebut kepada masyarakat awam sehingga membuatkan masyarakat mengabaikan syariah. Sebagaimana komentar Sunan Giri kepada Siti Jenar: ”Benar apa yang anda ucapkan, tetapi anda bersalah besar karena membuka ilmu rahasia secara tidak semestinya. Hakikat Tuhan langsung diajarkan tanpa ditutup-tutupi. Itu tidaklah bijaksana. Semestinya ilmu itu hanya dianugrahkan kepada mereka yang benar-benar telah matang. Tak boleh diberikan begitu saja kepada setiap orang.” M. Solihin, 2005, hlm.181.

itulah Hakikat Muhammadiyah. *Nur Muhammad* baru wujud kalau buah sudah ditanam, tumbuh, dan betul-betul menunjukkan ada batang, akar, daun, dan lain sebagainya. *Nūr Muhammad* adalah nama bagi konsep yang lengkap manakala *Hakikat Muhammadiyyah* adalah kandungan konsep itu sendiri. Menurut Siti Jenar, seluruh makhluk, apapun jenisnya, adalah berasal dari *Nūr Muhammad* itu.[302] Pemahamannya yang terakhir ini berimplikasi kepada sikapnya yang terkenal lintas budaya, berbagai ajaran, dan paham kepercayaan yang ada di masyarakat.

Siti Jenar menerima keragaman budaya lokal di Jawa, malah langsung mengambil alih agama *Kapitayan*, agama tauhid pra-Hindu.[303] Baginya, untuk menyebarkan ajaran Islam

---

[302] Jadi, bid^{c}ah dalam pemaknaan Siti Jenar bukan sesuatu perkara yang ditambahkan dalam agama. Ukuran bid^{c}ah bukanlah fikah. Bid^{c}ah adalah satu perkara atau amalan yang melencong dari ketentuan tauhid. Kalau orang mengamalkan ibadah, contohnya bersedekah untuk pamer, riyak kepada sesama adalah bid^{c}ah.

[303] Agama *Kapitayan* adalah keyakinan masyarakat Jawa sebelum proses Indianisasi yang meliputi perkembangan agama Hindhu dan Budha. Ajarannya hanya mengenal satu Tuhan, sehingga memiliki sejumlah kemiripan dengan *monotheisme*. Ritualnya adalah menyembah *Hyang Taya* yaitu Pencipta alam semesta yang memiliki sifat *tan kinaya ngapa* (tidak dapat diperkirakan oleh akal pikiran manusia). Ibadahnya disebut *sembahyang*, dilakukan sebanyak 3 waktu dalam sehari yaitu ketika posisi matahari terbit, di atas kepala, dan ketika terbenam. Kepercayaan ini memiliki bangunan tempat peribadatan yang berbentuk empat segi, dikenali sebagai *langgar*. Untuk memasuki langgar seorang penganut Kapitayan harus dalam keadaan bersih dan membuka alas kakinya. Susiyanto,

boleh saja menggunakan wadah agama lain, yaitu agama *Kapitayan* karena nama agama hanya yang nampak pada kulit luarnya saja, sedangkan hakikatnya berasal dari asal yang sama yaitu *Nūr Muhammad*.[304] Kegiatan menyembah Tuhan, tidak perlu memakai istilah *salat*. Sebab, agama *Kapitayan* sudah memakai istilah *Sembah Hyang*. *Hyang* dalam bahasa Kawi berarti Dewa.[305]

---

http://susiyanto.wordpress.com/2010/11/15/jangan-fitnah-mbah-petruk-mengungkap-jatidiri-%E2%80%9Cpamomong%E2%80%9D-merapi/ [15/11/2010]

[304] Sunan Panggung, sebagai penerjemah pemikiran Siti Jenar menerangkan amalan untuk menjadi seorang muslim yang ditentukan oleh syariat amat pelik. Padahal Islam tidaklah sepelik itu. Ia mengatakan: ”Ketika saya masih muda, saya mendengar seseorang tidak menjadi Muslim lantaran dia telah shalat, tidak menjadi Muslim berkat puasanya, tidak dianggap muslim jika tidak mengenakan pakaian muslim, berbaju koko dan berkopyah. Saya mendengar untuk menjadi seorang Muslim itu amatlah sukar, tidak cukup hanya dengan menolak sesuatu yang haram dan menerima yang halal.” Teks terjemah ini dikutip oleh Steenbrink dari *Suluk malang sumirang* yang diterbitkan oleh G.W.J. Drewes. Karel A. Steenbrink, 1988, hlm.217. Oleh itulah Sunan Panggung dibakar hidup-hidup oleh pihak kerajaan Demak karena dianggap telah melanggar syariat dan menyebarkan ajaran sesat. Purwadi & Djoko Dwiyanto, *Filsafat Jawa ajaran hidup yang berdasarkan nilai kebijaksanaan tradisional*, Yogyakarta: Panji Pustaka, 2006, hlm.94.

[305] Achmad Chodjim, *Syeikh Siti Jenar*, Jakarta: Serambi, 1999.

2. *Nūr Muhammad* dalam Pemikiran Syeikh Hamzah Fansuri **(w. 1607 M.)**

Hamzah al-Fansuri disebut-sebut sebagai tokoh sufi Nusantara yang fenomenal dan juga kontroversial.[306] Hampir semua penulis sejarah Islam sepakat bahwa Hamzah seorang sufi yang sepaham dengan al-Hallāj, Ibn ‘Arabiy, al-Jiliy,[307] dan

---

[306] Tahun kelahiran Hamzah al-Fansuri sehingga sekarang belum diketahui. Fansuri sendiri adalah nama suatu daerah di Sumatra. Ia zahir di suatu desa bernama Shahru Nawi di Siam (kini Thailand). Data ini diperoleh dari kitab yang ditulisnya, *Rubaiyyat*. Ia hidup pada masa Sultan Alauddin Ri^{c}āyat Syah dan pada awal pemerintahan Sultan Iskandar Muda di Kerajaan Aceh antara tahun 1550-1605 M.

Fansuri, di samping mahir dalam bahasa Melayu juga menguasai bahasa Arab dan Persia. Dalam pengembaraan intelektualnya, ia sempat berkunjung ke Irak, Persia, India, dan dua kota suci Makkah dan Madinah. Di Irak, malah ia mendapat penghargaan sufi untuk Tarekat Jailani dari salah seorang Syeikh. Namun, sampai sekarang, siapa saja guru Fansuri, tidak banyak diketahui.

Hanya saja, dalam karya-karyanya, ia menyebut beberapa nama sufi besar yang kerap menginspirasinya. Semisal Abū Yazīd al-Busṭāmiy, Junayd al-Baghdādiy, al-Hallāj, al-Ghazaliy, al-Mas^{c}ūdiy, Jalāl al-Dīn al-Rūmiy, al-^{c}Iraqiy, al-Maghribiy Shah Ni’matullāh, dan al-Jāmi^{c}. Fansuri tidak saja rajin menerjemahkan dan menghimpun pendapat mereka, tapi juga menulis beberapa karya terkait dengan corak tasawuf yang diacunya. A. Hasymi, *Ruba’i Hamzah al-Fansuri*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, t.th., hlm. 10.

[307] Hamdan Hasan, *Konsep wujudiyyah Hamzah Fansuri*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, J. 19, Bil. 5, 1975, hlm. 299.

Fansuri, di samping mahir dalam bahasa Melayu juga menguasai bahasa Arab dan Persia. Dalam pengembaraan intelektualnya, ia sempat berkunjung ke Irak, Persia, India, dan dua kota suci Makkah dan Madinah. Di Irak, malah ia mendapat penghargaan sufi untuk Tarekat Jailani dari salah seorang Syeikh. Namun, sampai sekarang, siapa saja guru Fansuri, tidak banyak diketahui.

ulama-ulama sufi aliran *wujūdiyyah* lainnya, khususnya dalam pemahamannya tentang *hulūl, ittihād,* dan *mahabbah,*[308] sehingga wajar kalau ajaran tasawufnya mengalami banyak tentangan dari berbagai-bagai pihak kemudiannya.[309] Meski tidak sedikit juga yang mendukungnya. Apalagi, ia termasuk seorang ulama yang ulet, tak segan-segan mengritik kelakuan para penguasa yang dipandangnya telah menyeleweng.[310] Ia

---

Hanya saja, dalam karya-karyanya, ia menyebut beberapa nama sufi besar yang kerap menginspirasinya. Semisal Abū Yazīd al-Bustāmiy, Junayd al-Baghdādiy, al-Hallāj, al-Ghazāliy, al-Mas^{c}ūdiy, Jalāl al-Dīn al-Rūmiy, al-^{c}Iraqiy, al-Maghribiy Shah Ni^{c}matullāh, dan al-Jāmi^{c}. Fansuri tidak saja rajin menerjemahkan dan menghimpun pendapat mereka, tapi juga menulis beberapa karya terkait dengan corak tasawuf yang diacunya. A. Hasymi, *Ruba^{c}i Hamzah al-Fansuri*, Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, t.th., hlm. 10.

[308] Wan Mohd. Shaghir Abdullah, *Al-Ma^{c}rifah, berbagai aspek tasawuf di Nusantara*, Jilid 1, Bukit Katil, Melaka, Malaysia: Percetakan Surya SDN. BHD., 2004, hlm. 29.

[309] Syeikh Nuruddin al-Raniri disebut-sebut sebagai pihak yang paling kuat perlawanannya ke atas ajaran Hamzah Fansuri. Bahkan, al-Raniri memberikan fatwa kepada Raja agar menetapkan hukum bunuh kepada para pengikut Hamzah Fansuri. Al-Raniri menuduh Hamzah dan pengikutnya telah mengembangkan ajaran *wujūdiyyah* yang sesat. Padahal Hamzah Fansuri tidak pernah menggunakan sebutan itu untuk ajaran tasawufnya. Istilah tersebut digunakan oleh al-Rāniriy dalam usaha membantah ajaran tasawuf berunsur falsafah sebagaimana yang dibawa oleh kedua-dua sufi ini. M. Afif Anshori, *Tasawuf falsafi Syeikh Hamzah al-Fansuri*, Yogyakarta: Gelombang Pasang, 2004, hlm. 198.

[310] Antara maklumat ini dapat dibaca dalam syair-syair Fansuri: Saat kau menjadikan harta sebagai teman, maka akibatnya adalah kehancuran, keputusannya jauh dari kebenaran, sebagaimana jauhnya dari keikhlasan. Wahai nak yang memahami, jangan menemani orang yang zalim karena Rasul yang bijaksana, melarang menolong kezaliman, Wahai kaum fuqara, jauhilah menemani para umara karena Rasul memberi

juga dikenal sebagai sastrawan handal. Ali Safi Husayn, sebagaimana dikutip Schimmel menerangkan bahwa puisi-puisi Hamzah al-Fansuri tergolong dalam karya sufistik yang agung, sajak-sajaknya tergolong *sha'ir al-kashf wa al-ilhām*.[311]

Antara beberapa risalah tasawuf Fansuri yang berhasil diselamatkan dari jilatan api yang dikobarkan pihak kerajaan untuk menghanguskan karya-karyanya adalah kitab *Sharab al-'Āshiqin* (Minuman orang yang berahi)[312]. Kitab ini dianggap sebagai karyanya yang asli juga dinamakan *Zinat al-Wāhidin* (Perhiasan orang-orang yang mengesakan),[313] selain itu ada

---

peringatan tidak membedakan yang kecil dari yang besar. Ali Safi Husayn, sebagaimana dikutip Annimarie Schimmel, 1982.

[311] *Syair al-kashf wa al-ilhām* yaitu puisi yang berdasarkan *kashf* yang umumnya membicarakan masalah cinta Ilahi dengan tamsil-tamsil erotik yang berkenaan dengan kemabukan, kefakiran, dan ketulenan mistik.

[312] Dalam kitab ini Fansuri mengajarkan tasawuf *wahdat al-wujūd* Ibnu ᶜArabiy, Sadr al-Dīn al-Qunawiy, dan 'Abd al-Karīm al-Jiliy. Risalah yang memuat tahap-tahap pencapaian makrifat mengikut amalan Tarekat Qadariyah ini merupakan panduan bagi pemula dalam ilmu suluk yang terbahagi dalam 7 bab, antaranya tentang penjelasan bahwa seorang ahli tarekat tidak boleh meninggalkan syariat karena syariat merupakan permulaan tarekat. Intipati dari syariat adalah kewajipan untuk berbuat kebajikan di dunia dan menjauhkan diri dari segala kejahatan. Bab seterusnya menguraikan *tajalliy Dzāt* tuhan, prinsip-prinsip ontologi *wujūdiyyah*, dan sifat-sifat Allah.

[313] *Zīnat al-Wāhidīn*, ditulis pada akhir abad ke-16, berisi tentang perdebatan sengit paham *wahdat al-wujūd* yang sedang berlangsung di Sumatera masa itu. Teks itu diyakini oleh para penulis sebagai kitab keilmuan pertama yang ditulis dalam bahasa Melayu.

juga kitabnya yang bernama *Asrār al-'Ārifīn* (Rahasia orang-rang bijak),[314] *al-Muntahi*,[315] dan *Kitāb fi Bayān al-Ma'rifah.*[316]

Sikap keagamaan Fansuri berbeda dengan Siti Jenar yang terkenal *tasāmuh* terhadap berbagai ajaran lokal yang telah sedia ada. Hamzah Fansuri dalam kitab *Asrār al-'Ārifīn* malah menunjukkan protesnya terhadap amalan meditasi yang dianggap bercanggah dengan ajaran Islam, karena ia berpunca dari amalan yoga dalam agama Hindu.[317] Beliau berkata: "...

---

[314] *Asrār al-^{c}Ārifīn*, berupa karya prosa Hamzah yang terpanjang dan unik, diilhami oleh kitab-kitab karya ulama sufi besar Arab dan Persia seperti *Sawānih* karya Ahmad al-Ghazāliy, *Tarjuman al-Ashwāq* Ibn ^{c}Arabi, *Lama^{c}āt ^{c}Iraqiy*, dan *Lawā'ih Jāmi^{c}*. Di dalam kitab itu, Hamzah tidak hanya menurunkan lima belas syair karangannya, tapi juga menafsiri dan menelaah baris demi baris sehingga menjadi huraian doktrin metafisika atau ontologi *wujūdiyyah* yang sangat panjang dan rinci.

[315] *al-Muntahīy* adalah kitab karangan al-Fansuri yang paling ringkas, padat dan mendalam. Risalah itu mempunyai dua versi, yaitu Melayu dan Jawa, lebih sistematis dibanding *Syarāb* dan *Asrār*. Berisi penjelasan tentang kejadian atau penciptaan alam semesta sebagai *mazhar* Tuhan, tentang bagaimana Tuhan memanifestasikan Diri-Nya dan bagaimana alam semesta dipandang dari sudut pemikiran ahli-ahli makrifat, dan mengenai sebab pertama segala kejadian. *Terakhir*, tentang bagaimana seseorang dapat kembali lagi ke asalnya.

[316] Wan Mohd. Shaghir Abdullah, *al-Ma^{c}rifah*, Jilid 1, 2004, hlm. 32.

[317] Hamzah Fansuri, *Asrār al-^{c}ārifīn*, dalam Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The mysticism of Hamzah Fansuri*, Kuala Lumpur, University of Malaya Press, 1970, hlm. 14; 405. Dalam ajaran agama Hindu, Tuhan dibayangkan sebagai rahasia yang terletak di bagian tertentu anggota badan, seperti ubun-ubun atau dipuja dan disembah dalam bentuk cahaya. Amalan ini berdasarkan kepada kepercayaan yang dikenali sebagai

jangan bermaqam di ubun-ubun atau di antara kening atau di puncak hidung atau di dalam jantung. Sekelian [ini] *hijāb* kepada *Dzāt*Nya." [318]

Sikap Hamzah yang tidak *tasāmuh* menyebabkan beliau tidak disenangi oleh pihak istana, termasuklah beberapa ulama yang terlalu berharap dan bergantung hidup kepada istana. Keadaan ini mengakibatkan timbulnya bibit-bibit permusuhan, kebencian, sifat curiga-mencurigai terhadap Hamzah, pengikut dan ajaran tasawuf yang dibawanya.[319]

Paham *Nūr Muhammad* menurut Hamzah al-Fansuri (w. 1590 M/1607 M) antaranya sebagaiamana yang dikenalkan dalam syair-syair religiusnya.[320] Hamzah membincangkan *Nūr*

---

pranayana atau praktik pengaturan nafas. L.F.Brakel, "Notes on: Yoga Practices, Lahir dan Zahir, the 'Taxallos', Punning, a Difficult Passage in the Kitab al-Muntahi, Hamza's likely Place of Birth, and Hamza's Imagery", JMBRAS. Vol. 52, Pt. I, 1979, hlm. 75.

[318] Hamzah Fansuri, *Asrār al-ᶜārifīn*, dalam Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Misticism of Hamzah Fansuri*, Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970, hlm. 287.

[319] V.I. Braginsky, *Nada-nada Islam dalam sastera Melayu klasik*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1994, hlm. 16.

[320] Sayapnya bernama furqan, Tubuhnya bersurat Qur'an, Kakinya Hannan dan Mannan, Daim bertengger di tangan Rahman, roh Allah akan nyawanya, Sirr Allah akan anggapnya, nūr Allah akan matanya, Nūr Muhammad daim sertanya, Liqa' (pertemuan) Allah nama 'isyqinya, Saut (bunyi) Allah akan bunyinya, Rahman dan Rahim akan hatinya, Menyembah Tuhan dengan sucinya. Drewes dan Brakel, *The Poem of Hamzah al-Fansuri*. Belanda: Foris Publication, 1986, hlm. 120; Manuskrip Jakarta, JXVIII, bait ke-4-6; V.I Braginsky, *Yang indah, berfaedah dan*

Muhammad sebagai *a'yān al-thābitah* yang ada pada tingkat *ta'ayyun awwal* atau martabat pertama tajalli *Dzāt* dimana sebelum itu *Dzāt* Tuhan belum dikenal atau *lā ta'ayyun*. *Dzāt* yang mutlak menilik dirinya dengan ilmu-Nya. Tilikan Ilmu Tuhan akan diri-Nya menzahirkan realiti *ma'lūmāt* yang bersifat universal, yang mencakup seluruh ide penciptaan dari dalam minda Tuhan secara *ijmāl*. *Ma'lūmāt* inilah yang dikenali dengan *a'yān al-thābitah* atau *rūh idāfiy*,[321] dan atau *Nūr Muhammad*.[322]

---

kamal: Sejarah sastra Melayu dalam abad 7-19, Jakarta, INIS, 1998, hlm. 510; Abdul Hadi W.M., *Tasawuf yang tertindas: Kajian hermeneutik terhadap karya-karya Hamzah al-Fansuri, Risālah tasawuf dan puisi-puisinya*—pada bagian sajak "Purung Pingai. Bandung, Mizan, 2001, hlm. 129. Pada keterangan lain, melalui syair-syair Hamzah al-Fansuri, ia mengenalkan diri sebagai pengikut tarekat Qadiriyah, Syeikh Abd Qadir al-Jilani. Hamzah pun ketika naik haji sempat berziarah ke *maqām* Syeikh Abd Qadir al-Jilani, Syed Naquib al-Attas, 1970, *The mysticism of Hamzah al-Fansuri,* hlm. 11.; Martin Van Bruinessen, *Kitab kuning, pesantren, dan tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia,* Bandung, Mizan, 1999, hlm. 207-208.

[321] Mirip dengan Hamzah, al-Qashani menggunakan istilah al-Ruh al-Mudaf yang dimaknai sebagai al-nafs al-kulliyah dan al-Lawh al-Mahfūz. al-Qashani, *Latā'if al-i^{c}lām fī ishārat ahl al-ilhām,* ^{c}Asim Ibrahim al-Kayyali (penyunting), Beirut: Dār al-Kutub al-^{c}Ilmiyyah, 2004, hlm. 236. Sedangkan *a'yān al-thābitah* oleh Hamzah juga disebut sebagai roh idafi karena ia adalah hakikat atau sumber roh yang menjadi punca kehidupan setiap makhluk.

[322] Hamzah al-Fansuri, *Sharab al-^{c}āshiqin,* dalam Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Misticism of Hamzah al-Fansuri,* Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970, hlm. 316; Hamzah al-Fansuri, *Asrār al-^{c}ārifūn fī bayān ^{c}ilm sulūk wa al-tawhid,* dalam Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The misticism of Hamzah al-Fansuri,* Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970, hlm. 256.

Sungguhpun *a'yān al-thābitah* atau *Nūr Muhammad* masih dalam bentuk ilmu Tuhan, ia bukan Tuhan, ia adalah makhluk ciptaan Tuhan yang wujudnya bergantung kepada wujud Tuhan. Ia dikira sebagai *mā siwā Allāh* yang hadir di hadapan Allah sebagai *al-faqīr*, yaitu yang mengharapkan bantuan kepada firman Tuhan *"kun"* dalam proses penyempurnaan kewujudannya ke arah wujud di tingkat *a'yān al-khārijah* yaitu alam realiti dalam bentuknya yang beraneka ragam.[323]

Sambil mengaitkan dengan hadis *kanzan makhfiy*, *Nūr Muhammad*, oleh Hamzah diibaratkan dengan konsep sepokok kayu dalam biji buah. Biji buah adalah *kanz* atau perbendaharaan, manakala gambaran tentang kayu yang lengkap dengan akar, batang, dahan, ranting, dan daunnya adalah *Nūr Muhammad*. *Kanz makhfiy* sebagaimana biji, hendak mengeluarkan pohon kayu itu dari dirinya, tumbuh di tengah padang yang maha luas.[324]

Kenyataan di atas menandakan bahwa *Nūr Muhammad* dalam perspektik Hamzah tidak berbeda dengan pandangan ahli sufi yang lain, yaitu dijelaskan sebagai suatu (ciptaan) yang mendahului unsur kosmik lainnya. Selain menjadi punca

---

[323] Hamzah al-Fansuri, 1970, hlm. 247.

[324] Hamzah al-Fansuri, hlm. 246.

terjadinya alam semesta, *nūr* juga dilukiskan menjadi diri para nabi, dari Nabi Adam a.s. sampai ke Nabi Muhammad s.a.w.,[325] Justeru *Nūr Muhammad* sebagai sumber penciptaan alam semesta, menempati kedudukan pertengahan antara Tuhan dengan alam yang secara ontologinya disebut juga sebagai *barzakh* di antara Tuhan dan makhluk-Nya.[326]

Pandangan Hamzah al-Fansuri tentang hubungan *Nūr Muhammad* dengan Tuhan, oleh Braginsky digambarkan sebagai berikut:

> ”Nabi Muhammad sebagai Hakikat Muhammad atau *Nūr Muhammad* (Muhammad sebagai logos) menjadi perantara dalam proses penciptaan ini. Dia menghubungkan al-Khalik, yang tidak mungkin terjangkau dengan manusia. Seperti batang yang menjadi penyangga dahan-dahannya. *Nūr Muhammad*, yang melaluinya segenap ilmu Ilahi dijelaskan untuk pertama kali, menjadi asas bagi segala yang diciptakan sesudahnya”.[327]

---

[325] Unggas nuri asalya cahaya, Diamnya daim di Kursi Raya, Dari nurnya (Nūr Muhammad) fakir dan kaya, Menjadi insan, tuan dan sahaya..., Itulah Ahmad awwal nabinya, Dari nūr Allah dengan sucinya, Sekalian alam pancar nurinya, Menjadi langit serta bunyinya. Setelah zahir sekalian alam. Ia pun datang serupa Adam, Menjadi Rasul, Nabi yang *Khatam*, Supaya umatnya jangan karam. Braginsky, *Yang Indah, Berfaedah, dan Kamal: Sejarah Sastera Melayu Abad 7-19*, Jakarta: INIS, 1998, hlm. 511.

[326] Zulkefli Aini, 2008, hlm. 194.

[327] Braginsky, *Yang Indah, Berfaedah, dan Kamal: Sejarah Sastera Melayu Abad 7-19*, Jakarta: INIS, 1998, hlm. 212.

Hamzah al-Fansuri juga menerangkan bahwa *Nūr Muhammad* itu mempunyai sifat hamba tetapi dalam masa yang sama ia tetap mempunyai hubungan yang berterusan dengan sifat Tuhan.[328] Pendapat Hamzah tentang status *Nūr Muhammad* sebagai sesuatu yang qadim di satu segi dan *hudūth* di satu segi yang lain memungkinkan ia boleh berperan sebagai pengantara hubungan manusia dengan Tuhan. Manusia adalah makhluk yang *hudūth* manakala Tuhan adalah *al-Khāliq* yang *qadim*. Manusia yang huduth tidak akan mampu menjumpai Tuhannya yang *qadim* jika tidak melalui perantaraan sesuatu yang bersifat *hudūth* dan *qadim*. Kedua-dua sifat ini terhimpun dalam *Nūr Muhammad*. Jadi *Nūr Muhammad* boleh memainkan peranan sebagai wasilah manusia dengan Tuhannya.

3. *Nūr Mu**h**ammad* dalam Pemikiran Syeikh Shamsuddin al-Sumatraniy (w. 1630 M.)

Shamsuddin al-Sumatrani[329] adalah salah satu tokoh sufi terkemuka yang telah turut mengguratkan corak esoteris pada

---

[328] Syamsuddin al-Sumatrani, *Sharh Ruba'i Hamzah Fansuri, Ms. Jak-Mal. 458, fol, 73;* Zulkefli bin Aini, 2008, hlm. 208.

[329] Menurut Wan Mohd Saghir Abdullah berdasarkan seluruh transkrip yang ditemukan, gelar nama Sumantrani atau al-Sumatrani sebenarnya tidaklah tepat, yang benar adalah al-Sumatra'i. Hampir pada keseluruhan transkrip itu dicantumkan pengarangnya sebagai al-Sumatra'i

wajah Islam di Nusantara. Ia boleh dikata sebagai penerjemah paham Syeikh Hamzah al-Fansuri,[330] sempat menjadi seorang

---

(السمترئى). Namun semua penulis, entah siapa yang mula pertama melakukannya diubah menjadi al-Sumatrani. Wan Mohd. Shaghir Abdullah, *Al-Ma^{c}rifah*, Jilid 1, 2004, hlm. 50.

[330] Syeikh Shamsuddin al-Sumatrani banyak mendapat pendidikan kesufian dari ajaran tasawuf Syeikh Hamzah al-Fansuri dan dikatakan pernah belajar kepada Sunan Bonang di Jawa. Wan Mohd. Shaghir Abdullah, 2004, hlm. 31. Shamsuddin wafat pada tahun 1039 H/1630 M.; Wan Mohd. Shaghir Abdullah, 2004, hlm. 52. Malam Isnin, 12 Rajab 1039 H., yang disebut oleh Syeikh Nūr al-Dīn al-Rāniri berdasarkan penulisan yang dilakukan oleh Wan Mohd Shaghir Abdullah adalah hari Ju'at bersamaan dengan 25 februari 1630 M. A. Hasymi, *Ruba^{c}i Hamzah al-Fansuri*, Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, hlm. 13.

Antara karya tulis Shamsuddin yang dapat dijumpai adalah: *Jawhar al-Haqā'iq*. Kitab ini menyajikan pengajaran tentang *martabat tujuh* dan jalan untuk mendekatkan diri kepada Tuhan; *Risālah tubayyin mulāhazāt al-muwahhidīn wa al-mulhidīn fī dhikr Allāh*, mengandungi penjelasan tentang perbedaan pandangan antara kaum yang *mulhid* dengan yang bukan *mulhid*; kitab *Mir'at al-mu'minīn*, karya ini membicarakan butir-butir akidah, sejalan dengan paham Ahl ul-Sunnah wa al-Jama^{c}ah (tepatnya Ash^{c}ariyyah-Sanusiyyah); *Sharh ruba^{c}ī Hamzah al-Fansuri*, Isinya antara lain menjelaskan pengertian kesatuan wujud (*wahdat al-wujūd*); Kitab *Syarah sya'ir ikan tongkol*, karya ini merupakan ulasan (syarh) terbadap 48 baris sya'ir Hamzah al-Fansuri yang mengupas soal *Nūr Muhammad* dan cara untuk mencapai fanā' di dalam Allah; Kitab *Nūr al-daqā'iq,* mengandung pembicaraan tentang rahasia ilmu makrifah (*Martabat Tujuh*); *Tarīq al-sālikīn*, mengandung penjelasan tentang sejumlah istilah, seperti *wujūd, ^{c}adam, haqq, bātil, wājib, mumkin, mumtani^{c}* dan sebagainya; *Mir'at al-īmān atau Kitāb bahr al-nūr*, berbicara tentang makrifat, *Martabat Tujuh* dan tentang roh; *Kitāb al-harakah*, berbicara tentang makrifat atau *Martabat Tujuh*. Wan Mohd. Shaghir Abdullah, 2004, hlm. 54.

A. Hasjmy cenderung memandang Shamsuddin al-Sumatrani sebagai murid dari Hamzah al-Fansuri. Pandangannya ini diperkuat dengan ditemukannya dua karya tulis Shamsuddin al-Sumatrani yang merupakan ulasan (syarah) terhadap pengajaran Hamzah al-Fansuri. Kedua karya tulis Shamsuddin al-Sumatrani itu adalah *Syarah ruba^{c}i Hamzah al-Fansuri* dan

pembesar di kerajaan Aceh,[331] bahkan jawatan itu dikekalkan sejak masa pemerintahan Sultan Alauddin Riayat Syah IV Sayyidil Mukammil (1589-1604) hingga ke masa pemerintahan Sultan Iskandar Muda Mahkota Alam Syah/Derma Wangsa. Gelarannya adalah *Qādi Mālik al-'Ādil*, merupakan orang kedua selepas raja.[332]

Paham tauhid Shamsuddin, sebagaimana paham Ibn 'Arabiy, menyedari keesaan Wujud dalam ertian tidak ada sesuatu pun yang memiliki wujud hakiki kecuali Tuhan. Sementara alam atau segala sesuatu selain Tuhan ada karena diwujudkan (*mawjūd*) oleh Tuhan. Oleh itu, apabila dipandang dari segi keberadaannya dengan dirinya sendiri, alam itu tidak ada (*ma'dūm*); tetapi jika dipandang dari segi "keberadaannya karena wujud Tuhan" maka jelaslah bahwa alam itu ada (*mawjūd*). Pandangan tauhid Shamsuddin mencerminkan

---

Syarah syair ikan tongkol. A. Hasymi, *Ruba'I Hamzah al-Fansuri*, Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, hlm. 13.

[331] Drs. Zuber Usman menjelaskan dalam bukunya *Kesusasteraan Lama* bahwa dalam buku *"The Voyages of Sir Lancaster to the East Indies"*ada menyebutkan bahwa Syeikh Shamsuddin al-Sumatrani dapat memangku jawatan "Perdana Menteri" di kerajaan Aceh. Wan Mohd. Shaghir Abdullah, *al-Ma^{c}rifah*, 2004, hlm. 49.

[332] A. Hasymi, *Ruba^{c}i Hamzah al-Fansuri*, Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, hlm. 13.

anutan tasawufnya adalah *wahdat al-wujūd* namun bermazhab syafi'i dalam fikahnya.[333]

Dalam pembahasan tentang *Nūr Muhammad*, Shamsuddin al-Sumatrani menggunakan istilah Hakikat Muhammadiyah. Keterangannya sukar untuk dimengerti, namun sebagaimana diakui oleh Wan Mohd. Shaghir, sedikit sebanyak boleh difahami melalui konsep *Martabat Tujuh* yang dituangkan pada karangannya. Katanya:

> *"I'lam*, ketahui olehmu bahwa (se)sungguhnya *martabat wujūd Allāh* itu tujuh martabat; pertama *martabat ahadiyyah*, kedua *martabat wahdah*, ketiga *martabat wāhidiyyah*, keempat *martabat 'ālam arwāh*, kelima *martabat 'ālam mithāl*, keenam *martabat 'ālam ajsām* dan ketujuh *martabat 'ālam insān"*.
>
> "Maka *martabat ahadiyyah* bernama hakikat Allah Ta'āla, *martabat Dzāt Allāh s.w.t.* dan *wahdah* itu bernama *Hakikat Muhammad*, yaitu bernama sifat Allah, dan *wāhidiyyah* bernama (hakikat) insan dan Adam a.s. dan kita sekalian, yaitu bernama *asmā' Allāh Ta'āla*, maka *'ālam arwāh* martabat (hakikat) segala nyawa, maka *'ālam mithāl* martabat (hakikat) segala rupa, maka *'ālam ajsām* itu martabat (hakikat) segala tubuh, maka *'ālam insān* itu martabat (hakikat) segala manusia".
>
> "Adapun martabat *ahadiyyah*, *wahdah* dan *wāhidiyyah* itu *aniyyat Allāh Ta'āla*, maka *'ālam arwāh*, *'ālam*

---

[333] Abdul Aziz Dahlan, *Penilaian teologis atas paham wahdat al-wujud (kesatuan wujud) Tuhan, alam semesta, manusia dalam tasawuf Shamsuddin Sumatrani*, Padang: IAIN AB Press, 1999, hlm. 23-25.

mithāl, 'ālam ajsām dan *'ālam insān* itu martabat *aniyyat al-makhlūq".*[334]

Martabat *aniyyat Allāh*, Artinya adalah martabat wujud aktual Tuhan; Sedang martabat *aniyyāt al-makhlūq*, adalah wujud aktual makhluk. Martabat yang pertama adalah *qadīm* (dahulu tanpa permulaan) dan *baqā*' (kekal tanpa kesudahan) sedangkan yang kedua adalah *muhdath* (yang dijadikan/diciptakan). Dengan demikian, Hakikat Muhammadiyah adalah *qadim* oleh sebab ia adalah bagian dari martabat pertama.

Martabat tujuh merupakan serangkaian pengetahuan yang mesti diketahui dan dihayati oleh sufi bagi memperolehi kesedaran akan Hakikat Muhammadiyah yang darinya boleh didapati pengetahuan tentang Allah, *ma'rifatullāh*. Syeikh Shamsuddin al-Sumatrani mengatakan:

> "Adapun barangsiapa dari orang yang berbahagia, bahagia dunia akhirat beroleh rahasia ilmu ma'rifatullāh yang sempurna itu, maka adalah ia memperolehi jalan yang betul. Dan adalah ia telah berpegang kepada tali Allah yang tiada putus. Syahdan, adalah ia masuk bilangan tentera segala Wali Allah..."[335]

---

[334] Wan Mohd. Shaghir Abdullah, 2004, hlm. 64; Perpustakaan Negara Malaysia, Manuskrip Melayu Nomor Kelas MS 1314, hlm.343.

[335] Wan Mohd. Shaghir Abdullah, 2004, hlm. 64.

Dapat dikatakan bahwa ”*jalan yang betul*” yang merupakan ”*tajalliy Allāh*” dalam ungkapan di atas adalah *Nūr Muhammad*. *Nūr Muhammad* dan kebahagiaan dunia akhirat adalah pasangan yang saling berkaitan. Kebahagiaan yaitu *ma’rifat Allāh* didapati melalui *Nūr Muhammad* sebagai *jalan yang betul*, Justeru *ma’rifat Allāh* kemudiannya menjadi tali penghubung kepada Allah yang efektif secara berterusan, dan membawanya masuk ke wilayah Wali Allah.

Dalam kesempatan lain, seraya menjelaskan doktrin *Nūr Muhammad* dalam perspektif Hamzah al-Fansuri, Shamsuddin menerangkan seseorang mampu berhubungan dan bersatu dengan Tuhan melalui mata hati (*ʿayn al-basirah*), dan bukannya secara fizikal. Kesatuan itu menyebabkan seseorang boleh lupa perihal dirinya sendiri, karena dia menyedari bahwa dirinya dekat atau hampir dengan *Dzāt* Allah yang Mutlak.[336]

Nūr Muhammad mempunyai martabat yang paling tinggi karena kedudukannya yang sangat mulia di sisi Allah dan ia berasal dari cahaya Allah. Walau bagaimanapun, tidak bermaksud bahwa sesuatu yang lain dari *Nūr Muhammad* itu berada dalam ilmu Allah pada martabat *Huwa*. Manusia

---

[336] Shamsuddin al-Sumatra'i, *Sharh rubaᶜi Hamzah al-Fansuri*, Ms. Jak-Mal. 458, fol, 60-61; Zulkefli Aini, *Doktrin Nūr Muhammad di Alam Melayu…* 2008, hlm, 205.

tetaplah manusia yang berterusan mengakui keagungan Allah. Ini menunjukkan bahwa *Dzāt* dan wujud alam semesta sentiasa dalam kebersamaannya dengan wujud Allah.[337]

Kitab *Anwār al-Daqā'iq fi Kashf al-Haqā'iq* (Cahaya-cahaya rahasia untuk mengungkap sekalian hakikat), memberikan isyarat Shamsuddin al-Sumatrani tentang konsep Hakikat Muhammadiyah. Dengan bahasa yang sangat mendalam, Shamsuddin mengatakan: ”Adapun jika melihat seseorang kepada kitab ini, serta memohonkan taufiq dari Allah s.w.t. niscaya diperolehnya rahasia ilmu haqiqat itu...”[338] Isi kitab ini sebagaimana dikatakan oleh Shamsuddin sendiri ialah: ”Adapun kemudian dari itu, maka ini peri menerangkan rahasia *ilmu ma'rifat Allāh* yang sempurna. Dan menerangkan segala Martabat Wujud Allah dan Dzāt Allah pada Martabat Azali hingga Martabat Abadi”.[339]

---

[337] Shamsuddin al-Sumatra'i, *Sharh ruba^{c}i Hamzah al-Fansuri*, Ms. Jak-Mal. 458, fol, 62-63. Huraian Shamsuddin tentang *Nūr Muhammad* ini adalah penafsiran dari konsep Hamzah tentang *Nūr Muhammad* yang diibaratkkan sebagai ikan tongkol sebagaimana disebutkannya dalam *Syair Jawi Fasl fī Bayān ^{c}Ilm al-Suluk wa al-Tawhīd: "Ikan tongkol itu terlalu 'ali, Bangsanya nūr al-rahmani, angganya rupa insani, da'im bermain di laut bagi*". Zulkefli Aini, 2008, hlm, 205.

[338] Wan Mohd. Shaghir Abdullah, 2004, hlm. 65.

[339] Wan Mohd. Shaghir Abdullah, 2004, hlm. 62; Perpustakaan Negara Malaysia, 1314, hlm. 341.

Dari ungkapan di atas, mengesankan bahwa kitab *Anwār al-Daqā'iq fi Kashf al-Haqā'iq* berisikan ajaran rahasia ilmu hakikat yang dapat digunakan untuk mengungkap rahasia ilmu *ma'rifat Allāh*. Rahasia ilmu *ma'rifat Allāh* itulah jalan yang betul menuju *ma'rifat Allāh*, jalan yang betul itu adalah *Nūr Muhammad*.

Selanjutnya dikatakan:

> "Tetapi apabila terdapatlah oleh seseorang rahasia makrifatullāh yang tersebut dalamnya itu dengan nyata, maka sayogianya ia memeliharakan dia dengan sempurna peliharanya..."[340] Ertinya, apabila seseorang telah memperolehi *Nūr Muhammad*--sebagai rahasia ilmu *ma'rifat Allāh*--yang boleh menampakkan Allah secara nyata, hendaklah dipelihara secara sempurna, sehingga "*bāligh*" (sampai)".[341]

Menurut Syeikh Shamsuddin al-Sumatrani supaya menjadi *bāligh,* dapat sampai, hendaklah seseorang itu melakukan empat hal: 1. Membawa jalan zikir, 2. *murāqabah*, 3. *tawajjuh*, dan 4. *mushāhadah*.[342]

Membawa jalan zikir artinya banyak-banyak menyebut kalimat tauhid *lā Ilāha Illā Allāh*, diteguhkan dengan hati

---

[340] Wan Mohd. Shaghir Abdullah, 2004, hlm. 65; Perpustakaan Negara Malaysia, 1314, hlm. 345.

[341] Wan Mohd. Shaghir Abdullah, 2004, hlm. 64; Perpustakaan Negara Malaysia, 1314, hlm. 343.

[342] Wan Mohd. Shaghir Abdullah, 2004, hlm. 64.

bahwa ”tiada wujud melainkan hanya wujud Allah”. Sedangkan *murāqabah* ialah mem-*fanā’*-kan *aniyah* wujud diri ketika menyebut *Lā Ilāha Illā Allāh.* Manakal *Tawajjuh* ialah menghadapkan mata hati kepada wujud Allah s.w.t. dengan tiada lalai dan tanpa henti-henti mengekalkan nama Allah itu ada di dalam hati. Dan maksud *mushāhadah* ialah men*tahqīq*kan ’*ayn thābitah* dirinya itu dengan ’*ain khārijiyah*nya.[343]

Dari paparan di atas, satu perkara yang perlu penulis simpulkan adalah *Nūr Muhammad* dalam perspektif Syeikh Shamsuddin al-Sumatrani berfungsi sebagai tali yang dapat menghubungkan kepada Allah. Ia adalah ilmu rahasia, dapat dipelajari melalui penghayatan yang sempurna ke atas *Martabat Tujuh* dan tentu sambil mengamalkannya.

4. *Nūr Mu**h**ammad* dalam Pemikiran Syeikh Nūr al-D**i**n al-Rāniriy (w. 1658M.)

Nama lengkap Syeikh Nūr al-Din al-Rāniri adalah Nūr al-Din Muhammad bin Aliy bin Hāshim bin Muhammad Hamīd al-Rāniriy al-Qushayriy al-Shāfi’iy. Syeikh Nūr al-Dīn al-Rāniri dikenal sebagai sarjana India, zahir di Ranir (Rander). Ia

---

[343] Bahasa yang dipakai oleh Syeikh Shamsuddin al-Sumatrani amat mendalam. Perpustakaan Negara Malaysia, 1314, hlm.345.

berasal dari keturunan Arab di India dari pihak ayah dan bangsa Melayu dari sebelah ibu[344], namun beliau lama tinggal di Pahang dan Aceh.[345] Beliau meninggal dunia di Ranir pada

---

[344] Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Raniri and the wujudiyyah of the 17th century Aceh*, Singapore: Monographs of the Malaysian Branch Royal Asiatic Society, 1966, hlm. 12.

[345] Hampir semua penulis menyebut bahwa Syeikh Nūr al-Dīn al-Rāniri dilahirkan di Ranir, berdekatan dengan Gujarat. Asal usul beliau ialah bangsa Arab keturunan Quraisy yang berpindah ke India. Tetapi salah seorang muridnya bernama Muhammad ^{c}Ali atau Manshur yang digelarkan dengan Megat Sati ibnu Amir Sulaiman ibnu Sa^{c}id Ja^{c}far Shadiq ibnu ^{c}Abdullah dalam karyanya *Sharab al-^{c}ārifīn li ahl al-wāsilīn* menyebut bahwa Syeikh Nūr al-Dīn al-Rāniri adalah "Raniri negerinya, Syafi'ie nama mazhabnya, Bakri bangsanya." Pendidikan asasnya dipercayai diperolehnya di tempat kelahirannya Raniri atau Rander. Raniri/Rander, sebagian riwayat mengatakan berdekatan dengan Kota Surat, dan riwayat lain mengatakan dekat Bikanir, kedua-duanya di negeri India. Syeikh Nūr al-Dīn al-Rāniri berhasil berangkat ke Mekah dan Madinah dalam tahun 1030 H/1621 M dan di sana beliau sempat belajar kepada Syeikh Abū Hafash ^{c}Umar bin 'Abd Allāh Ba Shayban atau nama lain ulama ini ialah Sayyid ^{c}Umar al-Aidrūs. Kepada ulama ini beliau mengambil bai'ah Tarekat Rifā^{c}iyyah. Dalam sektor Tarikat Rifā^{c}iyyah itu Syeikh yang tersebut adalah murid kepada Syeikh Muhammad al-Aidrus. Selain Tarikat Rifā^{c}iyyah, Syeikh Nūr al-Dīn al-Rāniri juga pengamal Tarekat Qadiriyah. Syed Muhammad Naquib al-Attas, *A commentary of the hujjat al-siddīq of Nūr al-Dīn al-Rānirī,* Kuala Lumpur: Ministry of Culture, 1988, hlm. 3-48.

Ranir merupakan Bandar pelabuhan yang ramai dikunjungi orang dan didiami oleh berbagai ras dan suku bangsa pada abad ke-16 M. Ketika Ranir di bawah dominasi Portugis terjadilah gelombang migrasi besar-besaran ke Aceh. Dalam waktu yang relatif singkat (sekitar 50 tahun) Aceh menjadi pusat dagang, budaya, politik, dan studi Islam di kawasan Asia Tenggara. Nūr al-Dīn al-Rāniri, *Bustan al-salātīn,* ed. T. Iskandar, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1966, hlm. 2.

tahun 1658 M./1068 H. kira-kira 14 tahun selepas meninggalkan Aceh[346].

Syeikh Nūr al-Din al-Rāniri adalah pengikut Mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah yang berasal dari Syeikh Abū al-Hasan al-Asy'ariy dan Syeikh Abū Mansūr al-Māturīdi. Beliau adalah pengikut tasawuf yang *mu'tabarah* dan pengamal berbagai-bagai tarikat[347] dan banyak mengarang kitab dalam bahasa Melayu. Namun, sebagian besar karangannya ditujukan untuk membantah paham '*wujūdiyyah*'[348] yang diajarkan oleh Syeikh Hamzah al-Fansuri dan Syeikh Shamsuddin al-Sumatrani[349].

---

[346] Syed Muhammad Naquib al-Lattas, 1986, hlm. 12. Dikatakan, al-Rāniriy meninggalkan Aceh karena Sayf al-Rijal seorang tokoh sufi penganut aliran *wahdat al-wujūd* yang selama ini ditentang al-Rāniriy telah Berhasil mengambil hati masyarakat dan juga Sultanah Aceh pada ketika itu. Drewes bersetuju dengan pendapat Takeshi Ito yang mengatakan bahwa persaingan antara al-Rāniriy dengan Sayf al-Rijal merupakan satu perebutan meraih pengaruh sultanah. G.W.J. Drewes dan L.F.Brakel, *The poems of Hamzah al-Fansuri*, The Netherlands: Foris Publications Holland, 1986, hlm. 15.

[347] Ahmad Daudy, 1981, hlm. 50.

[348] Istilah *wujudiyyah* tidak pernah digunakan oleh Hamzah Fnasuri dan Shams al-Din al-Sumatrani dalam karangan mereka. Istilah tersebut digunakan oleh al-Rāniriy dalam usaha membantah ajaran tasawuf berunsur falsafah sebagaimana yang dibawa oleh kedua-dua sufi ini. M. Afif Anshori, *Tasawuf falsafi Syeikh Hamzah al-Fansuri*, Yogyakarta: Gelombang Pasang, 2004, hlm. 198.

[349] Wan Mohd. Saghir dalam http://ulama-nusantara.blogspot.com [17/06/07]

Suatu yang aneh, di satu segi Syeikh Nūr al-Din al-Rāniri menghantam habis-habisan Syeikh Hamzah al-Fansuri dan Syeikh Shamsuddin al-Sumatrani dan di segi yang lain beliau tidak pernah menyalahkan, ataupun mendukung Syeikh Muhy al-Din Ibn ‘Arabiy, Abū Yazid al-Bustāmi, ’Abd al-Karim al-Jiliy, Mansur al-Hallāj dan lain-lain.[350] Menurut al-Attas, di dalam karyanya *Fath al-Mubin ’alā al-Mulhidin*, al-Rāniri Justeru berpendapat bahwa al-Hallāj adalah mati syahid. Katanya: “Dan Hallaj itu pun syahid *fi sabil Allāh* jua.”[351] Padahal, baik Hamzah al-Fansuri maupun Shamsuddin al-Sumatrani itu pegangannya tidak berbeda dengan al-Hallāj.[352] Perkataan yang bercorak *shatahiyyah* yang keluar dari ulama-ulama sufi yang tersebut itu tidak pernah beliau salahkan Justeru pendapatnya tentang *insān kāmil* dipengaruhi oleh Ibnu ’Arabi.[353] Tetapi anihnya pula, perkataan yang bercorak *shatahiyah* yang berasal dari Syeikh Hamzah al-

---

[350] Wan Mohd. Saghir dalam http://ulama-nusantara.blogspot.com [17/06/07]

[351] Syed Naquib Alatas, *Islam and Scularism*, hlm. 94.

[352] Wan Mohd. Saghir dalam http://ulama-nusantara.blogspot.com [17/06/07]

[353] Beliau mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *insān kāmil* adalah *Nūr Muhammad* yang merupakan "penjelmaan" (tajalliy) *asmā*' dan *Dzāt* Allah. Komarudin Hidayat, dalam Dawam Rahardjo, *Insān kāmil: Konsep manusia menurut Islam*, Jakarta, Grafiti Press, 1986, hlm. 104-105; Syed Naquib Alatas, *Islam and Scularism*, hlm. 94.

Fansuri dan Syeikh Shamsuddin al-Sumatrani selalu ditafsirkan secara salah oleh Syeikh Nuruddin ar-Raniri[354].

Syeikh Nūr al-Dīn al-Rāniri menulis tentang *Nūr Muhammad* dalam kitab karangannya *Bad' Khalq al-Samāwāt wa al-Ard* yang tercetak di tepi kitab *Tāj al-Muluk* (tanpa tarikh). Dalam pahamnya tentang *Nūr Muhammad,* al-Raniri coba komitmen kepada nas-nas hadis. Beliau katakan konsepnya disandarkan kepada sunnah[355]. Antara nas-nas yang disebutkan ialah hadis qudsi terkenal yang artinya: "Aku adalah perbendaharaan yang tersembunyi, maka Aku kasih bahwa Aku dikenali, maka Aku jadikan makhluk, maka dengannya mereka mengenali-Ku"[356]. Juga dikutipnya hadis yang artinya: "Sesungguhnya Allah menjadikan roh nabi dari *Dzāt*-Nya dan Ia menjadikan alam semuanya dari roh Muhammad s.a.w." Artinya Ia menjadikan roh nabi dari tidak ada kepada ada dari Sisi-Nya. Dikutip juga hadis yang artinya: "Aku (Nabi s.a.w.) dari Allah, dan orang mukmin dariku".

---

[354] Wan Mohd. Saghir dalam http://ulama-nusantara.blogspot.com [17/06/07]

[355] Komarudin Hidayat dalam M. Dawam Rahardjo, *Insān kāmil konsep manusia menurut Islam,* 1985, hlm. 99.

[356] "Kosmologi para Fuqaha & Ulama Sufiah Dalam pemikiran Melayu", dalam Kosmologi Melayu, penyelenggaraan Yaacob Harun, Akademi Pengajian Melayu, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2001, hlm.10-22. Nūr al-Dīn al-Rāniri, *Bad' khalq al-samāwāt wa al-ard,* hlm. 10.

Artinya sebagaimana yang diuraikannya sendiri bahwa nabi Muhammad adalah makhluk yang pertama yang dijadikan Allah dan sekalian orang mukmin itu dijadikan Allah dari Baginda (yaitu dari nurnya). Dinukilkan beliau juga hadis yang artinya: "Aku (Tuhan) menjadikan segala perkara karena engkau (wahai Muhammad) dan Aku jadikan engkau karena-Ku"[357]. Juga dinukilkannya hadis yang bermaksud "kalaulah tidak karena engkau Aku tidak jadikan sekalian falak ini"[358]. Dinukilkan beliau juga hadis yang artinya: "Aku telahpun menjadi nabi *wa al-hāl* Adam berada antara air dan tanah"[359].

Kemudian ketika beliau menukil hadis yang artinya: "Perkara yang paling awal diciptakan Allah ialah akal"; "Perkara yang paling awal yang diciptakan Allah ialah al-Qalam"; "Perkara yang awal sekali yang diciptakan Allah ialah roh-roh", beliau menguraikan bahwa akal, qalam, dan roh itu merupakan kejadian *Nūr Muhammad* s.a.w. sebagaimana penjelasan hadis yang dikutip beliau yang artinya: "Perkara yang paling awal yang diciptakan Allah ialah

---

[357] Nūr al-Dīn al-Rāniri, *Asrār al-insān fī ma'rifat al-rūh wa al-rahmān,* (ed. Tujiman), Jakarta, 1961, hlm. 93.

[358] Komarudin Hidayat, 1986, hlm. 99.

[359] Nūr al-Dīn al-Rāniri, 1961, hlm. 93.

nurku", juga hadis yang artinya: "Perkara yang paling awal yang dijadikan Allah ialah rohku". [360]

Dalam pandangan Syeikh Nūr al-Dīn, Allah menjadikan *Nūr Muhammad* dari pancaran *nūr ahadiyyah*-Nya:

> "Telah berdempeklah sifat *Jalāl* dan Sifat *Jamāl*, maka ghaliblah Jamal itu atas sifat jalal, maka dijadikan Allah dari dua sifat itu *Rūh Muhammad*, yaitu dari *ᶜadam* kepada *wujūd* (dari tidak ada kepada ada). Kita perlu nyatakan bahwa yang dijadikan itu makhluk juga, bukannya sambungan dari *Dzāt* atau Diri Tuhan, sebab kalau demikian ada dua yang *qadīm*, dan itu kesyirikan"[361].

Al-Rāniriy menguraikan bahwa setelah Allah menjadikan *Nūr Muhammad* atau roh Muhammad, Ia memandangnya dengan *mahabbah* atau kasih, maka ia malu dan berpeluh, dari peluhnya itu dijadikan ruh-ruh sekalian *anbiyā', awliyā'* dan nyawa sekalian orang mukmin yang salih, dan dari nyawa orang-orang mukmin yang salih itu dijadikan nyawa sekalian mukmin yang fasik, dari mukmin yang fasik dijadikan nyawa sekalian mukmin yang munafik dan mereka yang kafir.[362] Dari nyawa insan dijadikan nyawa seluruh

---

[360] Al-Rāniriy, 1961, hlm. 93; Qamarudin Hidayat, 1986, hlm. 99.

[361] Nūr al-Dīn al-Rāniri, 1961. hlm. 94.

[362] Nūr al-Dīn al-Rāniri, 1961. hlm. 94.

malaikat, dan dari malaikat itu nyawa seluruh jin, dan dari nayawa jin itu dijadikan nyawa seluruh syaitan, dan dari nyawa syaitan itu diciptakan nyawa seluruh binatang, dari nayawa binatang diciptakan nyawa setiap tumbuh-tumbuhan, sebagiannya mempunyai derajat melebihi yang lainnya; jadilah pula segala jenis nafas tumbuh-tumbuhan dan segala anasir, yaitu udara, api, air, dan angin.

Al-Raniriy kemudian menyebut bagaimana Allah memandang *Nur Muhammad* dengan pandangan *haybat* pula, hancurlah ia, sebagian menjadi air, sebagian lagi menjadi api yang menghanguskan air, keluarlah asap, naik ke angkasa, darinya Allah jadikan tujuh lapis langit dan sisanya lagi dijadikan matahari, bulan, dan bintang. Demikian seterusnya.

Beliau mengutip juga riwayat yang lain, yang masyhur, bahwa Allah menjadikan sepohon kayu dengan empat dahannya, dinamakan *Shajarat al-yaqīn*. Kemudian dijadikan *Nūr Muhammad* dalam bentuk burung merak, diletakkan atas pohon itu, lalu ia mengucap tasbih kepada Allah, selama tujuh puluh ribu tahun. Bila merak itu terpandang terlalu cantik rupanya, dengan elok bulunya, dan lainnya, sujudlah ia lima

kali sujud, kemudian sujud itu menjadi sembahyang lima waktu yang wajib atas umat Muhammad s.a.w. [363]

Pandangan al-Rāniriy tentang doktrin *Nūr Muhammad* mengarah kepada teori kejadian alam secara bertingkat dalam konsep *tajalli*[364], atau boleh dikata *Nūr Muhammad* sebagai konsep kosmologi. Pertama, yang dijadikan Allah adalah *Nūr Muhammad*, kemudian darinya dijadikan *arwāh ulū al-'azmi*. Dari *arwāh ulū al-'azmi* dijadikan arwāh rasul dan nabi. Dari arwāh para nabi dijadikan arwāh malaikat, kemudian arwāh para auliya. Dari arwāh *awliyā'* dijadikah arwāh para mukminin, dari arwāh para mukminin dijadikan arwāh para munafik, selanjutnya para kafir, jin, dan dari arwāh jin dijadikan arwāh syaitan. Kemudian dijadikan arwāh binatang, tumbuh-tumbuhan, dan benda mati. Hirarki yang demikian ini, dalam pandangan Syeikh Nuruddin tidak mempunyai arti bahwa roh Muhammad terdiri dari bagian-bagian yang dapat berpindah-pindah. Roh Muhammad bagaikan pelita yang darinya dapat dinyalakan berbagai pelita lainnya. Perumpamaan ini sengaja dilakukan oleh Nuruddin untuk membantah paham *wujūdiyyah* yang berpendapat bahwa roh manusia itu *qadim*, karena berasal dari *nūr* zat Allah yang

---

[363] Nūr al-Dīn al-Rāniri, 1961. hlm. 93.

[364] Zulkefli Aini, 2008, hlm. 271.

Qadim.[365] Bagi al-Rāniriy, paham bahwa roh manusia itu qadīm dapat melemahkan iman karena berimplikasi kepada pendapat bahwa Allah selalu menyertai manusia dengan segala tingkah lakunya baik yang baik maupun yang buruk.[366] Justeru menurut al-Rāniriy, sesiapa yang berpaham bahwa roh manusia itu qadīm maka kafir.[367] Namun begitu, al-Rāniriy memiliki keyakinan yang sama dengan sufi yang lain bahwa *Nūr Muhammad* itu qadīm adanya, tetapi dengan pengertiannya tersendiri, ia konsisten mengatakan *Nūr Muhammad* itu makhluq dan bukan kholiq walau sebelumnya ia mengatakan *Nūr Muhammad* itu *qadim* seperti qadimnya pencipta.[368]

---

[365] Bagi al-Rāniriy, bahwa *nūr* diciptakan secara langsung dari *Dzāt* Allah tidaklah bermaksud bahwa terdapat sesuatu tambahan terhadap *Dzāt* Allah s.w.t. karena *a^{c}yān thabitah* hanyalah gambaran *ma^{c}lūmāt Allāh* dan ia juga adalah hasil tajalli Tuhan terhadap Dhat-Nya yang berlaku dalam ilmu-Nya. Zulkefli Aini, 2008, hlm. 287.

[366] Nūr al-Dīn al-Rāniri, 1961. hlm. 94.

[367] Zulkefli Aini, 2008, hlm. 285.

[368] Zulkefli dalam tesisnya menyimpulkan bahwa ketika mengkritik pendapat Hamzah yang mengatakan *Nūr Muhammad* mewarisi ciri-ciri dan sifat-sifat tuhan yang pada pandangan al-Rāniriy boleh mengakibatkan kekurangan pada Tuhan yang Maha Suci dari sifat kekurangan. Di sini al-Rāniriy terlihat tidak membincangkan persoalan yang dikemukakan oleh Hamzah dalam konteks yang sebenar. Mereka membicarakan subjek yang sama tetapi dalam konteks yang berbeda. Hamzah membincangkan sesuatu yang masih dalam ilmu Allah, manakala al-Rāniriy membincangkannya dalam konteks yang sudah berada di alam nyata. Zulkefli Aini, 2008, hlm. 311.

Paham *Nūr Muhammad* yang benar, menurut al-Rāniriy, tidak membuat seseorang mejadi kafir karena *āthār a'yān al-thābitah* yang sudah diketahui oleh Allah s.w.t akan menjadi sesuatu di alam realitas itu bersifat *hadīth* berbanding *a'yān thābitah* yang masih lagi dalam bentuk objek ilmu Allah yang bersifat qadim.[369] Pendapat al-Rāniriy tentang ke-*hudūth*-an *Nūr Muhammad* dikuatkan oleh pendapat Syeikh Abu al-Khayr bin Syeikh bin Ibn Hajar, seorang 'ālim dari Mekah yang mengarang kitab *Sayf al-Qāti'* [370]. Beliau mengatakan bahwa *a'yān thābitah* itu dari pihak nyatanya dalam ilmu Allah itu *qadim* dan dari pihak dirinya yakni *athār*-nya adalah *muhdath*.[371]

---

[369] Al-Rāniriy, *Jawāhir al-^{c}ulūm fī kashf al-ma^{c}lūm,* MSS 2319, PNM, fol, 103. Zulkefli Aini, 2008, hlm. 285.

[370] *Sayf al-Qāti^{c} adalah kitab yang membicarakan persoalan a^{c}yān al-thābitah.* Pengarang kitab ini pernah datang ke Aceh untuk mengajar, namun ilmunya tidak memuaskan masyarakat Aceh padda ketika itu. Lantas pendeta tersebut pulang semula ke Mekah untuk mendalami persoalan tersebut. Zulkefli Aini, 2008, hlm. 285. Bandingkan dengan, Mahayudin Hj. Yahaya, *Naskhah jawi sejarah dan teks*. Jilid 1, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pendidikan Malaysia, 1994, hlm. 3.

[371] Al-Rāniriy, *Jawāhir al-^{c}ulūm fī kashf al-ma^{c}lūm,* MSS 2319, PNM, fol, 127. Zulkefli Aini, 2008, hlm. 285; Azyumardi Azra, *Jaringan ulama Timur Tengah dan kepulauan Nusantara abad XVII dan XVIII,* Jakarta: Prenada Media, 2005, hlm. 229

Di samping itu, *Nūr Muhammad* adalah *ma'lūm*, yaitu objek ilmu Allah yang muncul pada *martabat wāhidiyyah*.[372] Ia wujud sebagai hakikat yang pertama-tama zahir dalam ilmu *haqq Allāh* s.w.t. Ia adalah hakikat Nabi kita Muhammad s.a.w. digelar *haqiqah jāmi'* karena ia merupakan pusat himpunan kepada hakikat yang banyak.[373] Sedangkan dalam ilmu Allah itu ada yang bersifat *tābi'*, yaitu hakikat para nabi dan ada yang bersifat *matbū'*, yaitu hakikat umat manusia.[374]

Manusia yang telah memiliki *Nūr Muhammad* dalam dirinya dinamakan *insān kāmil* karena dengan *Nūr Muhammad* itulah ia menjadi tempat tajalli ilahi yang paling sempurna dan lengkap.[375]

---

[372] Martabat wāhidiyyah dalam teori al-Rāniriy menempati tingkat yang kedua yaitu sesudah martabat wahdah dan sebelum martabat a'yan kharijiyyah. Dalam istilah lain ketiga-tiga martabat versi al-Rāniriy secara tartib dinamakan *ta'ayyun awwal*, *ta'ayyun thānī*, dan *ta'ayyun jāmi^{c}*. Martabat wāhidiyyah dikenali sebagai tajalli *Dzāt* pada *Asma'*, *ta'ayyun thānī*, dan *a^{c}yān al-thābitah*. Pada martabat ini, Allah melihat segala penjelasan asma' dan sifat yang Maha Ekol dan Tinggi. Penglihatan Allah menghendaki segala mazhar-Nya dan tajalli-Nya, maka nyatalah segala ta'ayyun yang berlain-lainan dalam bentuk a'yan thabitah. Al-Rāniriy, *Jawāhir al-^{c}Ulūm fī Kashf al-Ma^{c}lūm,* MSS 2319, PNM, fol, 147-148. Zulkefli Aini, 2008, hlm. 275.

[373] Al-Rāniriy, *Jawāhir al-^{c}ulūm fī kashf al-ma^{c}lūm,* MSS 2319, PNM, fol, 129.

[374] Zulkefli Aini, 2008, hlm. 288.

[375] Al-Rāniriy, *Asrār al-Insān fī ma'rifat al-rūh wa al-rahmān,* MS 1194, PNM, fol, 37. Zulkefli Aini, 2008, hlm. 288.

5. *Nūr Mu**h**ammad* dalam Pemikiran Syeikh ’Abd al-Ra'ūf al-Sinkiliy (1615- **1693 M.**)

Nama sebenar Syeikh **’**Abd al-Ra'ūf al-Sinkili ialah ’Abd al-Ra’ūf bin ’Aliy al-Jāwiy al-Fansuriy al-Sinkiliy.[376] Semasa hayatnya, Sheikh ’Abd al-Ra'ūf berhasil menyelesaikan pertelingkahan antara pengikut *Allāh yarham* Syeikh Hamzah al-Fansuri dengan puak Nūr al-Dīn al-Rāniriy yang tidak mahu menerima paham ‘wahdatul ujud’ yang dibawa oleh Hamzah al-Fansuri.[377] Menurut Azra, Syeikh ‘Abd al-Ra'ūf berusaha menyerapkan inti ajaran tasawuf khususnya bab akhlak kedalam amalan harian masyarakat. Pelajaran yang tersaji di dalam karya-karyanya lebih banyak menekankan nasihat-nasihat penting bagi setiap Muslim seperti berusaha memiliki keyakinan, penghayatan, dan pengamalan agama dengan benar dan *kāffah*. Ajaran-ajaran al-Sinkili yang cuba mendamaikan

---

[376] Beliau sering disebut dengan nama ‘Abd al-Ra'ūf ᶜAliy al-Fansūriy atau ‘Abd al-Ra'ūf Singkel atau ‘Abd al-Ra'ūf al-Sinkiliy. Beliau juga digelar dengan "Tengku Syiah Kuala". Gelaran ini popular di kalangan masyarakat setempat. Pada awalnya, gelarannya disebut "Tengku Syeikh di Kuala" karena keilmuannya dalam bidang agama. Tetapi masyarakat memudah sebutan gelaran itu kepada Syekh Kuala dan seterusnya berubah pengucapan menjadi "Syiah Kuala". Gelar Syiah Kuala yang diberikan kepada beliau tidak ada kaitan langsung dengan aliran atau paham Syiah yang pengikutnya berkembang di Iran dan Iraq. Azyumardi Azra, 1994, hlm 205

[377] Oman Fathurrahman, *Menyoal wahdatul wujud: Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh abad 17*, Bandung; Mizan, 1999, hlm. 29.

ilm al-zāhir dengan ‘*ilm al-bātin* ini oleh Azra dikategorikan ke dalam neo-sufisme, yaitu tasawuf yang selari dengan syariat.[378]

Pada dasarnya, al-Sinkili mengekalkan pandangan bahwa Tuhan adalah transenden. Pandangan ini berbeda dengan ahli sufi *wujūdiyyah* yang menerangkan imanensi Tuhan dalam ciptaan-Nya. Dalam konteks inilah al-Sinkili menguraikan konsepnya tentang *Nūr Muhammad*, yaitu dikemas dalam tujuh martabat penciptaan alam yang berlaku dari ada kepada ada, yaitu tercipta dari rahmat ilahi.[379]

Mula-mula Tuhan berfikir tentang diri-Nya. Pemikiran Tuhan mengakibatkan terciptanya *Nūr Muhammad*,[380] yaitu pada martabat kedua *wahdah* dan martabat ketiga *wāhidiyyah*. Pada martabat *wahdah*, kejadian alam masih berada dalam ilmu Allah s.w.t. yang disifatkan dalam keadaan *ijmāl*, tidak terperinci dan tidak menunjukkan perbedaan antara satu sama lain. Namun, ketika berada di martabat *wāhidiyyah*, yang dikenal juga dengan *martabat ta’ayyun thāniy* ia sudah bersifat *tafsīl*, terperinci dan menunjukkan perbedaan antara satu sama

---

[378] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, 2005, hlm. 245; 254.

[379] ‘Abd al-Ra'ūf, *Tanbīh al-Māshī al-Mansūb ilā Tarīq al-Qushahshi*, MS. Jak. A. No. 101., PNRI, fol. 119; Zulkefli Aini, 2008, hlm. 333.

[380] Azyumardi Azra, 2005, hlm. 252.

lain. Walau bagaimanapun, menurut al-Sinkili, ide penciptaan sudah mulai tergambar ketika berada di tahap yang pertama, yaitu di martabat *ahadiyyah*. Ia masih berupa perbendaharaan yang tersembunyi.[381] Penciptaan pertama untuk merealisasikan maksud yang terkandung dalam perbendaharaan tersembunyi tersebut berupa Nabi Muhammad s.a.w. yang digambarkan sebagai *Nūr Muhammad*.[382]

Wujud *Nūr Muhammad* dalam pemikiran al-Sinkili berhubungan dengan konsep rahmat atau *al-rahmah* dalam teori penciptaan. *Al-Rahmah* dalam hal ini bermaksud *al-wujūd*. Justeru beliau membuat kesimpulan bahwa dari rahmat Allah alam ini tercipta berdasarkan ilmu pengetahuan-Nya pada zaman azali secara tertib. Hal ini sekaligus menunjukkan keterkaitan antara pendapat al-Sinkili tentang *Nūr Muhammad* dengan surah Al-Qur'an, al-An'ām 6: 133. Allah berfirman yang Artinya: "Bermula Tuhanmu itu yang amat Kaya dari

---

[381] Perbendaharaan yang tersembunyi, menurut tafsiran al-Sinkili, merujuk kepada ilmu pengetahuan Allah s.w.t. berdasarkan hadis qudsi *kanz al-makhfiy*. Al-Sinkili menerjemahkannya sebagai berikut: "telah adalah Aku yakni ilmu-Ku perbendaharan yang ter[sem]bun[y]i, maka A[ku] kasih bahwa dikenal akan Aku, maka Aku jadikan segala makhluk itu supaya dikenal akan Aku". Zulkefli Aini, 2008, hlm. 335.

[382] Dalam ktab *Tanbīh al-māshi, 'Abd* al-Ra'ūf menerangkan: "adapun makhluk yang pertama kali diciptakan oleh Allah ta'ala ialah roh Nabi Muhammad s.a.w. 'Abd al-Ra'ūf*, Tanbīh al-māshi al-mansūb ilā tarīq al-Qushashi*, MS. Jak. A. No. 101., PNRI, fol. 119; Zulkefli Aini, 2008, hlm. 119.

segala makhluk-Nya dan dari segala ibadah mereka itu, lagi mempunyai rahmat." Maksud rahmat dalam ayat tersebut adalah kewujudan atau *al-wujūd*.[383]

Sementara itu, dalam kitab *Shams al-ma'rifah*, 'Abd al-Ra'ūf al-Sinkili menggambarkan *Nūr Muhammad* dalam bentuk *Durrah al-baydā'* yaitu manikam (permata) yang amat putih. Dari *Nūr Muhammad* inilah, Allah menjadikan segala makhluk yaitu setelah Allah memandang kepadanya dengan pandangan kebesaran dan kehebatan-Nya. Pandangan Allah membuat *Durrah al-baydā'* bergetar dan berpeluh-peluh. Titisan peluhnya menjadi *lawh, qalam, 'arsy, kursi*, surga, neraka, bumi, langit, malaikat, jin, manusia dan segala isi langit serta bumi mengikut rupa dan bentuk yang terdapat dalam ilmu Allah s.w.t. Semua kejadian itu berlaku serentak sesudah Allah berfirman *Kun fa yakūn*.[384]

Nūr Muhammad adalah hakikat Nabi Muhammad s.a.w. oleh karena itu, menurut al-Sinkili Nabi Muhammad sangat layak menjadi pemimpin bagi seluruh makhluk yang mesti dipatuhi segala ajaran yang dibawanya. Nabi

---

[383] 'Abd al-Ra'ūf, *Tanbīh al-māshi al-mansūb ilā tarīq al-Qushashi*, MS. Jak. A. No. 101., PNRI, fol. 119; Zulkefli Aini, 2008, hlm. 333.

[384] 'Abd al-Ra'ūf, *Shams al-ma^c^rifah*, MS. Jak Mal. No. 287., PNRI, fol. 6-7; Zulkefli Aini, 2008, hlm. 339.

Muhammad adalah *mazhar atamm*, *mazhar* Tuhan yang paling sempurna, yaitu "nyata yang terlebih sempurna bagi Allah", karena kejadiannya sudah sejak di martabat *ta'ayyun awwal* atau di tingkat *wahdah*, yaitu tingkat tertinggi pada level *ta'ayyun* selepas level *lā ta'ayyun* atau *ahadiyyah*.[385]

Pengetahuan tentang *Nūr Muhammad* adalah penting untuk membina pengetahuan makrifah kepada Allah. Dalam kaitannya dengan makrifah, Al-Sinkili melalui Syairnya menjelaskannya berdasarkan ungkapan *man 'arafa nafsah faqad 'arafa Rabbah* (barang siapa mengenal dirinya, ia akan mengenal Tuhannya): "Jika tuan menuntut ilmu, ketahui dahulu keadaanmu, *Man 'arafa nafsah* kenal dirimu, *Faqad 'arafa Rabbah* kenal Tuhanmu. Kenal dirimu *muhdath* semata, Kenal Tuhanmu *qadīm Dzāt*-Nya, tiada bersamaan itu keduanya, tiada semisal seumpamanya".[386]

Bagi Abd al-Ra'ūf, mengelakkan kesalahan pemahaman umat Islam tentang *Nūr Muhammad* adalah sesuatu yang amat penting. Untuk itu, Syeikh Abd al-Ra'ūf al-Sinkili memisahkan sifat *Nūr Muhammad* sebagai *qadīm* di

---

[385] 'Abd al-Ra'ūf, *Muniyyah al-i*^{c}*tiqād,* MS. 1314, PNM, fol. 357; Zulkefli Aini, 2008, hlm. 342.

[386] Oman Fathurahman, "Abdurrauf Singkel: Ulama Santun dari Serambi Mekkah" dalam B. Kristanto (ed.), *Seribu tahun Nusantara*, Jakarta: PT Kompas Media Nusantara, 2000, hlm 457-469

satu pihak, dan *muhdath* di pihak lain secara mutlak. Dalam pandangan al-Sinkili, Allah menciptakan *Nūr Muhammad* dari *Nūr*-Nya, maka yang dimaksud di sini ialah *nūr* yang menjadi milik Allah, bukannya sebagian dari zat Allah yang berjuzuk-juzuk dan berpisah-pisah. Inilah yang dikatakan *idāfah tasrifiyyah* yaitu suatu sandaran untuk memuliakan sesuatu. Sama seperti kita sandarkan *bayt* (rumah) kepada Allah seperti *bayt Allāh* (rumah Allah) atau *ka'bat Allāh* (kaabah Allah) dan sebagainya. Meskipun *Nūr Muhammad* merupakan emanasi dari wujud mutlak Tuhan, namun berbeda dari wujud Tuhan itu sendiri: hubungan kedua-duanya seperti tangan dan bayangannya. Meski tangan hampir tidak dapat dipisahkan dari bayangannya, tidak berarti bayangan sama dengan tangan.[387]

6. *Nūr Mu**h**ammad* dalam Pemikiran Syeikh Muhammad Nafis al-Banjāriy (w. 1786 M.)

Ulama sufi ini bernama lengkap Syeikh Muhammad Nafīs bin Idrīs bin Husayn al-Banjāriy, berasal dari Banjar, Kalimantan Selatan.[388] Hidup sezaman dan seperguruan dengan Syeikh Muhammad Arsyad bin 'Abd Allāh al-Banjāriy. Sama-sama

---

[387] Prof. Dr. Azyumardi Azra, 2005, hlm. 252.

[388] Harun Nasution cs, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, t.th., hlm. 676

belajar di Mekah dan Madinah, seperjuangan dengan Syeikh ‘Abd al-Rahmān al-Masri al-Batawi (Jakarta), Syeikh ‘Abd al-Samad al-Falimbani dan lain-lain. Tentang dirinya hanya beberapa hal yang beliau sebutkan:

> ”Di negeri Banjar tempatnya jadi. Mekah tempat diamnya. Syafie akan mazhabnya, yaitu pada fikah. Asy’ari iktikadnya, yaitu pada ushuluddin. Junaid ikutannya, yaitu pada ilmu tasawuf. Qadiriyah tariqatnya, Shatariyah pakaiannya, Naqshabandiyah amalan-nya, Khalwatiyah makanannya, Sammaniyah minumannya”.[389]

Muhammad Nafis juga menyebut para gurunya dalam karyanya *al-Durr an-nafīs* sebagai berikut:

1. Syeikh ‘Abd Allāh bin Hijāzi al-Sharqawiy.
2. Syeikh Siddīq bin Umar Khān. Beliau adalah murid kepada Syeikh Muhammad bin ‘Abd al-Karīm al-Sammāniy, yaitu murid ulama sufi yang lebih dulu dari Syeikh Muhammad Nafīs al-Banjāriy dan kawan-kawannya.
3. Syeikh Muhammad bin ‘Abd al-Karīm al-Sammāniy al-Madaniy.
4. Syeikh ‘Abd al-Rahmān bin ‘Abd al-Aziz al-Maghribiy.

---

[389] Muhammad Nafīs, *al-Durr al-nafīs,* Surabaya: Nabhan, t.th.,; "Muhammad Nafis", *Ensiklopedi Islam,* I, hlm. 616.

5. Syeikh Muhammad bin Ahmad al-Juhriy.[390]

Setelah gurunya, yaitu terutama sekali Syeikh Muhammad bin Abd al-Karim al-Sammān, memberi kebenaran Syeikh Muhammad Nafīs al-Banjāriy untuk mengajar ilmu tasawuf dengan beberapa aspek tarekat dan *furū'-furū'*-nya, maka ia mula mengajak masyarakat untuk mentauhidkan Allah dari satu tingkat ke satu tingkat yang lebih tinggi dan mendalam. Pada tahun 1786 M. (1200 H.) ia menyusun sebuah risalah yang bertajuk "*al-Durr al-Nafis*" yang tebalnya 39 halaman dan sudah dicetak untuk pertama kali di Bombai (India).[391]

Satu-satunya rujukan yang bisa dijadikan referensi untuk mengungkap ajaran Muhammad Nafīs tentang Nūr Mu*h*ammad ialah kitab *al-Durr al-Nafis.* Nama kitab *al-Durr al-Nafīs* sebenarnya amatlah panjang. Nama lengkap kitab yang ditulis di Makkah pada 1200/1785 ini: *Al-Durr al-Nafis fi Bayān Wahdat al-Af'āl wa al-Asmā' wa al-Sifāt wa al-Dzāt al-Taqdis*. Kitab ini berkali-kali dicetak di Kairo oleh Dār al-Tabā'ah (1347/1928) dan oleh Mustafā al-Halabiy (1362/1943), di Mekah oleh Matba'at al-Karīm al-Islāmiyyah

---

[390] Azyumardi Azra, 2005, hlm. 321.

[391] H. M. Asywadie Syukur, Lc., *Perkembangan ilmu keislaman di Kalimantan*, Kertas Kerja, 2001, hlm. 48

(1323/1905), dan di berbagai tempat di Nusantara.[392] Kitab ini menggunakan bahasa Jawi, sehingga dapat dibaca oleh orang-orang yang tidak paham bahasa Arab.

Seperti diungkapkan Azyumardi Azra, sejarawan dari Universitas Islam Negeri Jakarta, dalam kitabnya itu, Muhammad Nafis menekankan transendensi mutlak dan keesaan Tuhan, menolak pendapat Jabariyah yang bertentangan dengan kehendak bebas.[393] Syeikh Muhammad Nafis, katanya, dengan sadar berusaha mendamaikan tradisi al-Ghazāliy dan tradisi Ibn ‘Arabiy. Dalam karyanya ini, di samping menggunakan ajaran-ajaran lisan dari para gurunya, Nafis merujuk pada karya-karya “*Futuhāt al-Makkiyyah*” dan “*Fusūs al-Hikam*” dari Ibn ‘Arabiy, “*Hikam*” Ibn ‘Atā’illāh, “*Insān al-Kāmil*” al-Jiliy, “*Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*” dan “*Minhaj al-‘Ābidin”* al-Ghazāliy, “*Risālah al-Qushayriyyah*” al-Qusyairi, “*Jawāhir wa al-Durar*” al-Sha^{c}raniy, “*Mukhtasar al-Tuhfah al-mursalah*” ‘Abd Allāh bin Ibrāhīm al-Murghaniy, dan “*Manhat al-Muhammadiyyah*” karya al-Sammāniy.[394]

Tauhid atau keesaan Tuhan, menurut Muhammad Nafis, terdiri atas empat tahapan. Yakni *tawhid al-af’āl,* yaitu

---

[392] H. M. Asywadie Syukur, Lc. 2001, hlm. 48

[393] Azyumardi Azra, 2005, hlm. 323

[394] Azyumardi Azra, 2005, hlm. 324

keesaan perbuatan Tuhan, *tawhid al-sifāt* (keesaan sifat-sifat Tuhan), *tawhid al-asmā'* (tauhid keesaan nama-nama Tuhan), dan *tawhid al-Dzāt* (keesaan esensi Tuhan). Pada tahap tertinggi yaitu *tawhid al-Dzāt*, si pencari kebenaran (*sālik*) akan mengalami *fanā'*, dan selama itu dia akan mencapai *mushāhadah* (penyaksian dan penglihatan) esensi Tuhan.[395]

Muhammad Nafis menegaskan, bahwa *Dzāt* Tuhan tidak dapat diketahui melalui panca indera dan juga akal, melainkan hanya dengan *kashf* atau intuisi langsung. *Kashf* terjadi apabila Tuhan telah melontarkan Nūr-Nya ke dalam dada hambanya. *Nūr* yang terlontarkan itulah *Nūr Muhammad*. Untuk mencapai *kashf*, Nafis menekankan pentingnya kepatuhan akan syariat baik zahir maupun batin. Kata dia, "Bilamana nyata hal itu dengan *dhawqi*y, maka tetaplah anda mengerjakan segala apa yang diperintahkan dan menjauhi segala larangan, tetap memelihara adab atau syariat supaya kenikmatan dan keindahan rahasia itu tetap ada padamu.[396]

---

[395] Muhammad Nafīs, *al-Durr al-nafīs,* Surabaya: Nabhan, t.th., hlm. 4

[396] Syekh Muhammad Nafis bin Idris al-Banjari, *al-Durr al-nafis*, Alih Bahasa Haderani H.N., *Permata yang indah, al-durr al-nafis,* Syekh Muhammad Nafis bin Idris al-Banjari 1200 H., Surabaya: Nur Ilmu, t.th., hlm. 118.

Ajaran Nafis sebagaimana yang termuat dalam risalah al-Durr al-Nafīs menjadi kontroversial karena memuat ajaran Nūr Muhammad sebagaimana tergambar dalam ajaran Martabat Tujuh bahwa wujud mempunyai tujuh martabat: 1) Martabat Ahadiyyah, 2) Martabat Wahdah, 3) Martabat Wāhidiyyah, 4) Martabat Alam Arwāh, 5) Martabat Alam Mithāl, 6) Martabat Alam Ajsām, dan 7) Martabat Alam Insān.[397]

Menurut Nafis, Nūr Mu*h*ammad mula-mula muncul pada martabat kedua, yaitu pada Martabat Wahdah sebagai Hakikat Muhammadiyyah. Dalam martabat kedua ini, Nūr Muhammad, merupakan pengetahuan Tuhan secara ijmāl tentang Dzāt dan sifatnya dan semua mawjūdāt.[398]

Muhammad Nafīs menerangkan*:*

> *"Martabat Ahadiyah*, tingkat ini dinamakan pula dengan "*Martabat Kunhi Dzāt*" yaitu keadaan *Dzāt* semata-mata, dari sini nyata apa yang dinamakan sifat dan asma. Tidak ada martabat lain yang lebih atas dari ini.

---

[397] H. M. Asywadie Syukur, Lc., *Perkembangan ilmu keislaman di Kalimantan*, Makalah disampaikan pada Seminar on Islamic References in the Malay World, tanggal 3 s/d 6 Agustus 2001 di Bandar Sri Begawan, Negara Brunei Darussalam, 2001, hlm. 50.

[398] Muhammad Nafīs, t.th., hlm. 31-33; Syekh M. Nafis bin Idris al-Banjari, *Permata yang indah (ad-Durrunnafis),* Alih Bahasa oleh K.H. Haderanie H.N., Surabaya, CV. Nur Ilmu, t.th., hlm. 142.

Semua martabat yang berikutnya bersusun dari martabat ini."

"Martabat Wahdah, tingkat ini adalah tingkat sifat secara keseluruhan (*ijmāl*) dengan segala nama, di sinilah hakikat Nabi kita Muhammad s.a.w. yaitu sebagai asal jadi dari segala yang jadi, *hawiyat al-^{c}alam* atau hakikat alam. Segala apapun adalah dari Nūr Nabi kita Muhammad s.a.w." [399]

Nafis juga menerangkan bahwa berdasarkan hadis-hadis tentang Nūr, termasuklah hadis Jābir, bahwa kejadian *Nūr Muhammad* s.a.w. dari Nūr *Dzāt* Tuhan. Bagi menjelaskan pernyataan ini, Nafis memberikan permisalan "Matahari" dengan "cahaya Matahari". Cahaya Matahari menunjukkan tentang adanya Matahari, tetapi cahayanya itu sendiri sebenarnya bukanlah Matahari pada rupa/bentuknya (surah) namun cahaya matahari itu boleh dikata Matahari sejauh gambaran arti saja atau iitibar makna. Bila cahaya Matahari tidak ada, maka boleh dikata Matahari tidak ada. Padahal Matahari itu bukanlah cahaya.[400]

Apabila pada *Martabat Wahdah* wujud sifat dan asmā' masih dalam bentuknya yang *ijmāl*, maka pada martabat ketiga yaitu martabat wahidiyyah akan terurai. Pada martabat ketika sifat dan asmā' *munfasil* inilah terlahir *Kalām Qadīm* "*annahu*

---

[399] Syekh M. Nafis bin Idris al-Banjari, t.th., hlm. 142-155

[400] Syekh M. Nafis bin Idris al-Banjari, t.th., hlm. 145.

Anā Allāh" Artinya, sesungguhnya Aku-lah Allah. Sebagai *khitāb* perkataan ini adalah alam sifat dan asmā' pada martabat seterusnya.[401] Dapat disimpulkan bahwa menurut Muhammad Nafīs, *Nūr Muhammad* telah ada secara *ijmāliy* pada *hadrah wahdah* dan terurai pada *hadrah wāhidiyyah*.

D. Kesimpulan

Paham *Nūr Mu**h**ammad* di Nusantara, berkembang melalui paham yang diajarkan oleh para ulama yang boleh dikata mengembangkan aliran tasawuf falsafah *wujūdiyyah*. Justeru paham *Nūr Muhammad* menjadi landasan bagi paham *wujūdiyyah*. Asas *wujūdiyyah* sendiri ialah tauhid dalam arti yang luas, sehingga dikatakan keliru apabila pemahaman tauhid seseorang tidak dimulai dengan memahami *Nūr Muhammad*. Tauhid *wujūdiyyah* meyakini, asal awal kejadian yang bersifat nurani sebenarnya tidaklah wujud atau tiada, sehingga setiap sesuatu yang terjadi darinya juga tiada berwujud nyata. Wujud yang *nisbiy* ini hakikatnya hanyalah bayang-bayang dari cahaya *wujūd al-Haqq Allāh Ta'ālā*, dan karena itu, hanya *Dzāt* Allah saja yang wujud secara *haqq*.

---

[401] Syekh M. Nafis bin Idris al-Banjari, t.th., hlm. 146.

Berawal dari pemikiran tentang proses penciptaan melalui *Nūr Muhammad*, sufi mengemas pahamnya dengan teori *tajalliy*, yaitu teori tentang pernyataan diri Tuhan secara bertingkat (martabat). Walaupun di antara mereka terdapat perbedaan dalam mengemukakan sistem *tajalliy*, namun kedudukan *Nūr Muhammad* dalam perbincangan tersebut diletakkan di tingkat *tajalliy* yang sama. Hal ini menunjukkan bahwa perbedaan sistem *tajalliy* dalam berbagai pemikiran teori kosmologi sufi bukan persoalan yang utama berbanding bagaimana ia diuraikan dalam konteks perbincangan tentang *Nūr Muhammad* sebagai sebuah paham yang dapat menghubungkan antara makhluk dengan Tuhannya.

Kebanyakannya, pemikiran ulama Nusantara abad ke-16 hingga abad ke-18 tentang *Nūr Muhammad* disesuaikan dengan suasana dan tingkat pemikiran masyarakat pada masanya agar pesan tasawuf dalam Islam mudah dipahami. Siti Jenar, membawa paham *Nūr Muhammad* dengan istilah lokal *Sang Hyang Suksma* karena maksud terma ini mudah dipahami oleh masyarakat Jawa yang dekat dengan ajaran *Kapitayan*. Manakala Hamzah Fansuri dan Syamsuddin lebih senang mengemukakan konsepnya tentang *Nūr Muhammad* dalam bentuk syair dan

sastera dengan cenderung mengekalkan istilah-istilah asal sebagaimana yang dipakai oleh al-Jiliy maupun Ibn ‘Arabiyy karena pada masanya kultur masyarakat Serambi Mekkah boleh dibilang masyarakat ilmiah yang telah akrab dengan istilah-istilah Arab. Sedangkan al-Sinkiliy nampak lebih lugas menjelaskan gagasan *Nūr Muhammad* dalam bentuk simbol-simbol, seperti *durrah baydā'*, burung merak, peluh, dan lain-lain agar di satu segi dapat dipahami sesuai tingkat pemikiran masyarakat Islam yang sederhana dan di segi yang lain juga dapat ditafsirkan oleh masyarakat Islam yang telah memiliki pemikiran tingkat tinggi.

Kesederhanaan tingkat pemikiran masyarakat Nusantara nampak ketika tidak sedikit di antara mereka menolak menerima pemikiran Hamzah dan Syamsuddin karena tidak dapat memahaminya dengan baik. Al-Raniri merupakan satu kasus dari keadaan masyarakat yang tidak dapat memahami pemikiran filosofis sebagaimana yang digagas oleh Hamzah dan Syamsuddin. Ketidakpahaman al-Raniri menjadi satu perkara yang menyebabkannya tidak konsisten dalam perbincangannya. Di satu pihak beliau dapat menerima pemikiran Ibn ‘Arabiy dan al-Hallāj, namun di pihak lain menolak pemikiran-pemikiran Hamzah dan Shamsuddin karena dianggap membawa kecederungan

pantheisme, bahkan mengklaimnya sebagai kafir ataupun *zindīq*. Padahal, baik pemikiran ’Arabiyy maupun Hamzah adalah serupa.

Dalam tradisi sufi, saling silang pengaruh sebuah paham merupakan perkara yang wajar, malah berlaku secara arif dalam dialog produktif. Para sufi pengamal tasawuf *Nūr Mu**h**ammad* di berbagai wilayah Nusantara, cenderung untuk tidak serta-merta menentang pemikiran yang berbeda, tetapi mengadopsinya dalam upaya mensistematiskan pemikiran dan ajarannya. *Tasāmu**h*** radikal seperti ini terjadi karena sufi menyadari semua ilmu dan kebijaksanaan yang ditemukan manusia berasal dari sumber (*masdar*) yang sama, yaitu terpancar dari *Dzāt* yang Maha Tahu dan Mengetahui. Karena itu, tidak ada batasan bagi kebenaran ilmu dan kebijaksanaan, karena bersifat universal, tidak terbatas dan amat luas lantaran ia bersumber dari *Dzāt* Yang Maha Benar dan Maha Luas.

Setiap sufi pengamal *Nūr Mu**h**ammad* setuju bahwa kebenaran mutlak hanyalah milik Tuhan. Tapi menurut pemikiran mereka, bangunan realitas yang bersifat transenden, misalnya dalam kasus *Nūr Mu**h**ammad*, tidak bisa langsung dipakai manusia dalam kehidupannya, karena tidak sedikit konsep yang diberikan Tuhan itu diwahyukan melalui simbolisme yang perlu ditafsiri. Sufi mempunyai kemampuan

nalar intuitif untuk mentafsiri simbol-simbol wahyu yang mungkin memiliki karakteristik yang khas dan berbeda (*distingtive*).

Perbedaan pemikiran, apapun bentuknya, akan terjadi secara terus-menerus sebagai suatu proses yang akan mengayakan kehidupan intelektual dan menjadikannya tidak gersang. Upaya rekonsiliasi antar paham dapat dilakukan bukan untuk meniadakan perbedaan di antara paham itu sendiri, tetapi meredakannya dengan cara dikembalikan kepada fitrah *nātiq* manusia, dan ketegangan seperti itu akan reda dengan sendirinya.[402]

---

[402] Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (*ed*), *Islam Indonesia menatap masa depan.* Jakarta: P3M, 1989, hlm. 81.

DAFTAR PUSTAKA

Abd al-Qadir al-Jilani. Tt. *Sirr al-Asrar fi Ma Yuhtahu ilaihi al-Abrar*. Lahore.

Abdul Aziz Dahlan. 1993. "Pengajaran Tentang Tuhan dan Alam: Paham Tauhid Ibn 'Arabi" dalam jurnal *Ulumul Qur'an*, No. 5 Vol. IV Th. 1993.

_____. 1999. *Ahli Sunnah dan Wujudiah-Batiniah*. Kuala Lumpur. Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM)

Abdulfatah Haron Ibrahim. 2003. *Ajaran Sesat*. Kuala Lumpur. Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM)

Abdullah al-Qari . hj. Salleh. Tanpa tahun. *Salah Faham tentang Nur Muhammadi*. Kenali Kelantan. Pustaka Asa.

Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani. 1983. *Madkhal ila al-Tashawwuf al-Islam*,terjemahan oleh. Ahmad Rofi' 'Utsmani. 2003. *Sufi dari Zaman ke Zaman*. Bandung: Penerbit Pustaka.

Abu Muhammad Sahl Ibn Abdillah al-Tusturi, t.th. *Tafsir al-Qur'an al-Azim*, Kairo. Dar al-Kutub al-'Arabiyah al-Kubra.

Abu Nu'aim al-Asfahani. 1989. *Hilyat al-Auliya' wa Tabaqat al-Asyfiya'*, jilid IX. Beirut. Dar al-Kitab al-Ilmiah

Ahmad Bahjat. 1984. *Bihar al-Hubb inda al-Sufiah*. Muassasah al-Ma'arif. Diterjemahkan oleh Hasan Abrori. 1997. *Pledoi Kaum Sufi*. Surabaya. Penerbit Pustaka Progresif.

Annemarie Schimmel. 1975. *Mystical Dimension of Islam*. Chapel Hill. The University of North California Press.

Annemarie Schimmel. 1992. *Dechipering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam*, terj. Rahmani Astuti. Bandung. Mizan.

As'ad El. Hafidy, *Aliran-aliran Kepercayaan dan Kebathinan di Indonesia*, 1982

Badawi, A.R., *Tarikh al-Tasawwuf al-Islami*, Dar al-Ma'arif, Makah,1975.

Basyumi, Ibrahim, *Nasyah al-Tasawuf al-Islami*, Dar al-Ma'arif, Makah, 1969.

Benedick Anderson, *The Idea Of Power In Javanese Culture. In Clarie Holt (ed) Culture and Politics In Indonesia.*, 1972

Bruno Guiderdoni. 2004. *Membaca Alam Membaca Ayat*. Bandung. Mizan.

Chittick C.,William, *"Sufism",* dalam John L. Esposito (ed), The Ozford University Press Vol. 4. 1995.

Clifford Geertz, Religion as a Cultural System, dalam Michael Banton (ed). *Anthropological Approach To The Study Of Religion*., 1969

Dr. Soemantri, *Arsip Sardjana Budi Santosa*, 1976

Dwidjowara I, 2 Juni 1957. *Suluh Kesiswaan*, terbitan Pangestu

Fazlurrahman, *Islam*, Terjemahan oleh Ahsin Muhammad dari *Islam*, Bandung: Mizan, 1984.

Frans Magnis-Suseno, *Etika Jawa: Sebuah Analisa Filsafati tentang Kebijaksanaan*, 1999

Harun Hadiwijono. 1976. *Kebathinan dan Injil*.

Harun Nasution. 1973. *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam.* Jakarta. Bulan Bintang.

http://id.wikipedia.org/wiki/Wihdatul_wujud

Ibn Arabi. *Fusus al-Hikam.*

Irfan Abdul Hamid Fattah. 1987. *Nash'at al-Falsafah al-Sufiah wa Tatawwuruha.* Beirut. al-Maktab al-Islami.

Ismail Hamid. 1988. *Antologi Hikayat Nabi Muhammad Suatu Analisis.* Bangi, Selangor, Malaysia. Institut Bahasa, Kesusasteraan dan Kebudayaan Melayu Universiti Kebangsaan Malaysia.

Ismail ibn Muhammad al-'Ajlany. 1988 M/1408 H. *Kasyf al-Khifa'* Jilid I. Beirut. Dar al-Kutub.

Jalaluddin al-Suyuthy. 1978. *Al-Durar al-Muntathirah fi al-Ahadits al-Musthtahirah.* Mesir. Dar al-Kutub al-Arabiyah.

Kalabadzi, al-, *Ajaran Kaum Sufi*, Terjemahan oleh. Rahmani Astuti dari AJ Arberry., *The Doctrine of the Sufis* (Suntingan dari *Al-Ta'aruf li Mazhabi Ahl al-Tasawwuf),* Bandung: Mizan, 1990.

Kamil Musthafa al-Syibi. 1969. *al-Silat bain al-Tasawuf wa al-Tashayyu'.* Kairo. Dar al-Ma'arif.

Kaustar Azhari Noer. 1995. *Ibn al-'Arabi, Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan.* Jakarta: Paramadina.

Louis Massignon et Paul Kraus. 1936. *Akhbar al-Hallaj*. Paris. Matba'ah al-*Qalam,* Maktabah Laruz.

Michael A. Sells (ed). 1996. *Early Islamic Mysticism,* New jersey. Paulist Press. Diterjemahkan oleh D. Slamet Riyadi. 2003. *Sufisme Klasik, Menelusuri Tradisi Teks Sufi.* Bandung. Mimbar.

Miska Muhammad Amin. 1983. *Epistemologi Islam, Pengantar Falsafah Pengetahuan Islam.* Jakarta. Universitas Indonesia.

Muhammad Abdul al-Haq Ansari. 1990. *Sufism and Shari'ah,*terj. A. Nashir Budiman. Jakarta: Rajawali Pers.

Muhammad Ibn Ahmad Ibn Usman al-Dzahabi. T.th. *Siyar A'lam al-Nubala',* Jilid XIII. Beirut. Muassasah al-Risalah.

Muhyiddin Ibn Arabi. *Tafsir al-Qur'an al-Karim*. Jilid II. Beirut. Dar al-Andalus.

Nasution, Harun, dalam, *Islam dan Pendidikan Nasional,* LP. IAIN Jakarta, Jakarta, 1983.

Nasution, Harun, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam,* Jakarta: Bulan Bintang, 1973.

_____, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam,* Bulan Bintang, Jakarta, 1973.

_____, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya,* UI Press, Jakarta, 1985.

Qusyairi, al-, *Al-Risalah al-Qusyairiyah,* al-Bab al-Halabi, Mesir, 1940.

Schimmel, Annemarie, *Dimensi Mistik dalam Islam,* Terjemahan oleh Supardi Djoko Damono dkk. dari *Mistical Dimention of Islam,* (1975), Pustaka Firdaus, Jakarta, 1986.

Simuh. 1996. *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam.* Jakarta, Raja Grafindo Persada.

Suhrawardi, al-, *Awarif al-Ma'arif,* Maktabah al-'Alamiyah, Kairo, 1358 H.

Syamsuddin Ibn al-Fadl Ahmad Ibn Ali Ibn Hajar al-Asqalani. T.th. *Tahdhib al-Tahdhib.* (Beirut: Darul Kutub al-Alamiah.

Syekh Yusuf al-Nabhany. T.t. *Al-Anwar al-Muhammadiyah.* (Indonesia: Maktabah Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyah. T.th).

Taftazani, Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-, *Sufi dari Zaman ke Zaman,* Terjemahan oleh. Ahmad Rofi'i Utsmani dari, *Madkhal ila al-Tasawwuf al-Islam,* (1983), Bandung: Pustaka, 1985.

William C. Chittick. 1989. *The Sufi Path of Knowledge.* New York. State University. Terjemahan oleh Achmad Nidjam dkk. 2001. *The Sufi Path of Knowledge.* Yogyakarta. Adipura

_____. dalam Sayyed Hossein Nasr. 1997. *Islamic Spirituality Foundations.* Crossroad Publishing Company. terjemahan oleh Rahmani Astuti. 2002. *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam*. Bandung: Mizan

Zaki Mubarak. *Al-Mada'ih al-Nabawiyah fi al-adab al-Arabi.* Cairo: Dar al-Kitab al-Arabi. 1935