

persiapan

**PERANAN DAKWAH PARA ULAMA SUFI ABAD KE-17
DAN KE-18 MASIHI DI NUSANTARA**

HAMZAH

**DOKTOR FALSAFAH
2011**

11
100
100

**UUM COLLEGE ARTS AND SCIENCES
UNIVERSITI UTARA MALAYSIA**

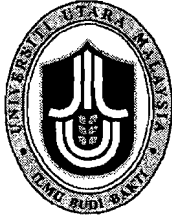
ISLAMIC STUDIES

**PERANAN DAKWAH PARA ULAMA SUFI ABAD KE-17 DAN
ABAD KE-18 MASIHI DI NUSANTARA**

**HAMZAH
No. Matrik 90257**

TESIS

**Diserahkan kepada Dekan Awang Had Salleh Graduate School of
Arts and Sciences UUM College Arts and Sciences Universiti
Utara Malaysia memenuhi sebahagian daripada keperluan
pengijazahan ijazah
Doktor Falsafah
2011**



Kolej Sastera dan Sains
(UUM College of Arts and Sciences)
Universiti Utara Malaysia

PERAKUAN KERJA TESIS / DISERTASI
(Certification of thesis / dissertation)

Kami, yang bertandatangan, memperakukan bahawa
(We, the undersigned, certify that)

HAMZAH

calon untuk Ijazah
(candidate for the degree of)

PhD

telah mengemukakan tesis / disertasi yang bertajuk:
(has presented his/her thesis / dissertation of the following title):

"PERANAN DAKWAH PARA ULAMA SUFI ABAD KE-17 DAN KE-18 MASIHI DI NUSANTARA"

seperti yang tercatat di muka surat tajuk dan kulit tesis / disertasi.
(as it appears on the title page and front cover of the thesis / dissertation).

Bahawa tesis/disertasi tersebut boleh diterima dari segi bentuk serta kandungan dan meliputi bidang ilmu dengan memuaskan, sebagaimana yang ditunjukkan oleh calon dalam ujian lisan yang diadakan pada : **08 Jun 2011**.

That the said thesis/dissertation is acceptable in form and content and displays a satisfactory knowledge of the field of study as demonstrated by the candidate through an oral examination held on:

June 08, 2011.

Pengerusi Viva:
(Chairman for VIVA)

Assoc. Prof. Dr. Jamal Ali

Tandatangan
(Signature)

Pemeriksa Luar:
(External Examiner)

Assoc. Prof. Dr. Abdul Ghafar Don

Tandatangan
(Signature)

Pemeriksa Dalam:
(Internal Examiner)

Dr. Wan Abdul Rahman Khudzri Wan Abdullah

Tandatangan
(Signature)

Nama Penyelia/Penyelia-penyelia:
(Name of Supervisor/Supervisors)

Assoc. Prof. Dr. Shukri Ahmad

Tandatangan
(Signature)

Tarikh:

(Date) **June 08, 2011**

KEBENARAN PENGGUNAAN TESIS

Tesis ini dikemukakan untuk memenuhi keperluan ijazah tinggi daripada universiti Utara Malaysia. Saya bersetuju perpustakaan Universiti Utara Malaysia menggunakan tesis ini untuk dibaca. Saya juga bersetuju memberi kebenaran untuk menyalin tesis ini dalam apa jua bentuk, sama ada secara keseluruhan atau bahagian-bahagian tertentu bagi tujuan ilmiah, diberikan oleh mana-mana penyelia saya atau Dekan Penyelidikan dan Pengajian Siswazah. Adalah difahami bahawa sebarang penyalinan atau penerbitan atau penggunaan tesis ini atau mana-mana bahagiannya untuk tujuan mendapatkan keuntungan kewangan tidak dibenarkan tanpa kebenaran bertulis daripada saya. Adalah juga difahami bahawa pengiktirafan hendaklah diberikan kepada asalnya dan Universiti Utara Malaysia di atas penggunaan bahagian-bahagian daripada tesis ini sebagai bahan ilmiah. Semua hak terpelihara. Sebarang bahagian dalam tesis ini tidak boleh diterbitkan, disimpan dalam cara yang boleh dipergunakan lagi, atau pun dipindahkan dalam sebarang bentuk atau dengan sebarang cara, baik dengan elektronik, mekanik, penggambaran semula, perakaman, dan sebagainya, tanpa keizinan terlebih dahulu daripada:

Dekan Awang Had Salleh Graduate School of Arts and Sciences
UUM College Arts and Sciences
Universiti Utara Malaysia
06010 UUM Sintok Kedah
Malaysia

ABSTRAK

Kajian ini menemukan bahwa ajaran tasawuf selalu difahami oleh sebahagian masyarakat membawa kepada kemunduran umat dan menghindari diri daripada terbabit dalam urusan duniawi. Berbeza dengan ulama sufi pada abad ke-17 M dan ke-18M mereka berusaha mengaktualisasikan ajaran tasawuf dalam kehidupan bermasyarakat. Justeru itu, mereka terbabit dalam aktiviti-aktiviti sosial, ekonomi dan politik tempatan. Dakwah merupakan suatu proses interaksi sosial antara *da'i* dan *mad'u* iaitu suatu hubungan antara dua atau lebih individu yang bertujuan untuk mempengaruhi, merubah atau memperbaiki kelakuan individu yang lain. Oleh yang demikian kelangsungan interaksi sosial adalah berdasarkan faktor-faktor *imitation*, *suggestion*, *identification* dan *sympathy*. Dakwah sebagai satu bentuk komunikasi amat mementingkan kaedah dan strategi komunikasi dakwah berkesan. Komunikasi dikatakan berkesan apabila rangsangan yang dikirim atau disampaikan oleh jurudakwah berkait rapat dengan rangsangan yang difahami oleh penerima dakwah. Sehubungan itu, dakwah ulama sufi pada abad ke-17M dan ke-18M mengaplikasikan kaedah dakwah *lisanul-hal* atau *dakwahbil-hal*. Kaedah ini diaplikasikan dalam pelbagai aktiviti harian mereka sebagai realisasi daripada pengamalan ajaran tasawuf seperti suka menolong, bergaul dengan masyarakat, menyelesaikan persoalan umat, aktif berjuang di medan perang, berperanan sebagai guru, ulama dan mufti kerajaan. Semua ini mempunyai pengaruh ke atas dakwah ulama sufi di Nusantara. Pendekatan dakwah mereka yang pertama ialah dakwah melalui jalur Penguasa (politik), kedua ialah dakwah melalui jalur organisasi tarikat. Selain itu, ulama sufi juga turut berperanan menyelaraskan aspek-aspek hukum (*syari'ah-zahiriyyah*) dan aspek-aspek mistisme Islam (*sufiyyah-bathiniyyah*). Ulama-ulama sufi abad ke-17 M dan ke-18 M juga turut berusaha mendamaikan kesufian filosofis Ibn'Arabi dengan sufisme al-Ghazali. Dalam masa yang sama tetap mengekalkan makna penting syariah dalam kesufian kerana kesufian mereka bercorakan ajaran *ahl as-sunnah wal-jama'ah* yang mengekalkan *tanzih* Tuhan ciptaanNya atas dan menolak doktrin menyatukan *khalik* dengan maklukNya. Begitu juga dalam bidang fekah bermazhab Syafie, dalam aqidah beraliran Asy'ariyyah dan dalam tarikat mengamalkan semua tarikat seperti *Qadariyyah*, *Syatariyyah*, *Sammaniyyah*, *Khalwatiyyah*, dan *Naqsabandiyyah*. Penyelidikan ini dilakukan dengan menggunakan kaedah kualitatif. Kaedah ini turut menggunakan teknik analisis kandungan berdasarkan karya-karya ulama sufi abad ke-17M dan ke-18M. Hasil kajian menunjukkan keperibadian pendakwah dan interaksi dengan masyarakat merupakan penyebab utama kejayaan penyebaran Islam abad ke-17M dan ke-18M. Oleh itu, para pendakwah kini adalah disarankan agar meneliti corak dan pendekatan para dai abad ke-17M dan ke-18M ini, terutama dalam aspek keperibadian dan keterlibatan mereka dengan anggota masyarakat.

ABSTRACT

This study finds that the teachings of Sufism have always been understood that some people brought to the decline of community and avoid being involved in the business of the world. In contrast to the Sufi scholars in the 17th and 18th centuries AD they are contrary to what is alleged. Sufi scholars in the 17th and 18th centuries AD can actualize the teachings of Sufism in society. As such, they are involved in social activities and politics which is driven by the interpretation of the teachings of Sufism that they believe. Dakwah in the application is a process of social interaction between *da'ī* and *mad'u* of a relationship between two or more individuals human in which individual behavior influence, alter or improve the behavior of other individuals. Continuity of social interaction based on factors of imitation, suggestion, identification and sympathy. Similarly, dakwah activity is the communication process, the effectiveness of the dakwah is identical to the effectiveness of communication. The effective communication when the stimulus is sent or delivered by an interpreter mission closely related to the stimulus that was captured and understood by the receiving mission. Thus, the methods of preaching in between there are bi-missionary and missionary oral bill-matter. Sufi clerics preaching methods 17th and 18th century AD including the method of preaching or dakwah *lisanul-hal* or *dakwah bil-hal*. This method can be seen in their daily activities as realization of practicing the teachings of Sufism as helpful interaction the society with solve the problems of the community, actively fought on the battle field, act as teachers, scholars, the government mufti, charismatic, *tawadhu'*. All of these have influenced on dakwah Sufi scholar in the archipelago. Approach their mission is the first mission through the Superintendent (politics), the second mission through orders with the organization. In addition, they coordinate the aspects of the law (*Shari'ah-zahiriyyah*), and aspects of Islam mystics (*sufiyyah-bathiniyyah*). They reconcile the concept of Sufism Sufism Ibn'Arabi al-Gazali while maintaining an important meaning in the Islamic Sufis. While they are understanding the pattern of Sufis Ahl as-Sunnah wal-al assembly, the defending tanzih God of creation and rejects the doctrine of uniting with mankind and God. Bermazhab Shafi, with aqidah asy-Ariyah, and orders flowing *Qadariyyah*, *Syatariyyah*, *sammaniyyah*, *khalwatiyyah*, and *Naqsabandiyyah*. This survey was conduct by using quantitative method. This method also uses the content analysis technique base on the works of Sufi scholars on 17th and 18th century. The study results show personality preachers and interaction with society is the main cause of the triumph of the spread of Islam on 17th and 18th centuries. So that by to day's preachers are advised to examine the style and approach to preachers of the 17th and 18th century, especially in aspects of personality and their involvement with community members.

PENGHARGAAN

Dengan menyatukan hati kepada zat yang maha Agung yakni Allah SWT atas limpahan taupik hidayahNya, kerana itu wajarlah kira saya panjatkan kesyukuran ini ke hadrat Allah SWT yang telah meridhoi dan melindungi saya selama penyelesaian disertasi ini. Selawat beserta salam atas junjungan kita Nabi Muhammad SAW. Yang telah membuka peradaban manusia dari alam jahiliyah ke alam keilmuan. Di sepanjang tempoh saya mengikuti pengajian Doktor Falsafah ini, berbagai pihak sama ada individu mahupun kumpulan terlibat dalam memberikan kerjasama dan sokongan yang saya rasakan perlu diberikan setinggi-tingginya penghargaan. Pertamanya, setinggi-tingginya hormat penyelia utama saya, Profesor Madya Dr. Shukri Ahmad atas segala bimbingan, tunjuk ajar, perhatian dan dorongan beliau sehingga penyelidikan ini siap dengan jayanya.

Saya mengambil kesempatan ini juga untuk mengucapkan terima kasih kepada yang terhormat Profesor Dr. Ir.H.Hasan Basri Jumin, MS, MSc selaku bekas Rektor Universiti Islam Riau yang telah memberikan izin dan kesempatan kepada saya untuk mengikuti pengajian Doktor Falsafah ini. Tidak ketinggalan, ucapan terima kasih kepada yang berbahagia Profesor Dr. H. Detri Karya, SE, MA selaku Rektor Universiti Islam Riau atas perhatian yang diberikan sepanjang tempoh saya melanjutkan pengajian ini. Tidak ketinggalan buat Dr. Ir. H. Agusnimar, MSc selaku sekretari jawatankuasa kerjasama program Doktor UUM-UIR dan Encik Zul Akrial selaku setiausaha kerjasama program doctor UUM-UIR. Penghargaan ini juga saya tujukan pihak Pemerintah Provinsi Riau yang membiayai pengajian saya. Saya merakamkan rasa terutang budi yang tidak terhingga.

Penghargaan ini saya tujukan kepada Almarhum dan Almarhumah ayahanda dan bonda yang tidak sempat menikmati kejayaan anakmu ini, semoga Allah mencucuri rahmat ke atas keduanya atas pengorbanan dalam mendidik dan membesarkan ananda, Allah jua yang akan membalasnya

Penghargaan saya tujukan khas buat isteri saya Hj. Arwanis binti Ibrahim atas dorongan serta semangat yang diberikan, kesabaran dan tolak ansur yang ditujukan menguatkan semangat saya untuk menempuh masa-masa yang sukar. Tidak ketinggalan ananda Rosyidi Hamzah, Zulfadli Hamzah dan Muhammad Luthfi Hamzah yang moga-moga suatu hari nanti mengikuti gerak ayahanda, amin.

Kepada rakan-rakan yang sama-sama mengharungi pahit manis pengajian Ph. D dari Universiti Islam Riau khas angkatan pertama saya ucapkan terima kasih atas semangat dan perangsang kepada saya. Selanjutnya kepada semua pihak yang membantu saya dalam penyelesaian disertasi ini. Kebaikan dan jasa mereka semua tetap saya kenang.

Wassalam dan Terima Kasih.

H A M Z A H

SENARAI ISI KANDUNGAN

PRA KATA	MUKA SURAT
HALAMAN TAJUK	i
HALAMAN PENGAKUAN	ii
KEBENARAN PENGGUNAAN TESIS	iii
ABSTRAK	iv
ABSTRACT	v
PENGHARGAAN	vi
SENARAI ISI KANDUNGAN	viii

BAB 1. PENDAHULUAN

1.0. Pengenalan	1
1.1. Pernyataan Masalah	8
1.2. Persoalan Kajian	12
1.3. Objektif Kajian	13
1.4. Signifikan Kajian	13
1.5. Ulasan Karya	14
1.6. Kerangka Teoritikal	18
1.6.1. Komunikasi Dakwah	20
1.6.2. <i>Uswat al-Hasanah</i>	29
1.6.3. <i>Lisan al-Hal</i>	31
1.7. Definisi Konsep	31
1.7.1. Ulama Sufi	31
1.7.2. Peranan Ulama	32
1.7.3. Peranan Dakwah	33
1.8. Metodologi Kajian	34
1.8.1. Data Penyelidikan	35
1.8.2. Prosedur Penyelidikan	36
1.8.3. Pengumpulan Data	37
1.8.4. Pengurangan Data	37
1.8.5. Inferensi	38
1.8.6. Analisa Data	38
1.9. Kandungan Tesis	39
1.10. Kesimpulan	40

BAB 2. PENDEKATAN DAKWAH

2.0. Pendahuluan	43
2.1. Pengertian Dakwah	44
2.2. Juru dakwah dan Akhlak	46
2.3. Metode Dakwah	50

2.3.1. Erti Metode dakwah	50
2.4. Bentuk- Bentuk Metode Dakwah	52
2.4.1. Al-Hikmah	52
2.4.1.1. Pengertian Hikmah	52
2.4.1.2. Hikmah Dalam al-Quran	52
2.4.1.3. Hikmah Dalam Berdakwah	55
2.4.2. <i>Al-mau'idzatul al- Hasanah</i>	56
2.4.3. <i>Al-mujadalah Bil-al-lati Hiya Ahsan</i>	58
2.5. Hakikat Dakwah	59
2.6. Matlamat Dakwah	61
2.7. Pendekatan Dakwah	63
2.8. Kesimpulan	67

BAB 3. ULAMA DAN TASAWUF

3.0. Pendahuluan	69
3.1. Pengertian Ulama	70
3.2. Fungsi dan Kewajipan Ulama	73
3.3. Tipologi Ulama	76
3.4. Pengertian Ulama Sufi	78
3.5. Pengertian Tasawuf	80
3.6. Asal Usul Tasawuf dan Perkembangannya	84
3.6.1. Asal Usul Tasawuf	84
3.6.2. Perkembangan Tasawuf	90
3.6.2.1. Fasa Pembentukan	90
3.6.2.2. Fasa Pengembangan	91
3.6.2.3. Fasa Penggabungan	93
3.6.2.4. Fasa Falsafah	94
3.6.2.5. Fasa Pemurnian	95
3.7. Ajaran Tasawuf	96
3.7.1. Tuhan	96
3.7.1.1. Jalan Mengenal Allah	98
3.7.1.2. Pengalaman Ketuhanan	102
3.7.2. Manusia	106
3.7.3. Pembinaan Nafsu Rendah	110
3.7.4. Dunia	113
3.8. Kesimpulan	114

BAB 4. PEMIKIRAN DAN AJARAN SUFI DI NUSANTARA

4.0. Pendahuluan	117
4.1. Perkembangan Pemikiran dan ajaran Sufi di Nusantara	118
4.2. Kemasukan Ajaran Kesufian di Nusantara	119
4.3. Tokoh dan Karya Sufi di Nusantara	122

4.3.1. Sufi Besar Abad ke-17 di Nusantara	122
4.3.2. Sufi Besar Abad ke-18 di Nusantara	134
4.4. Bentuk dan corak sufi	143
4.5. Tarekat yang diamalkan	167
4.6. Kesimpulan	179

BAB 5. FAKTOR PENDORONG AKTIVITI DAKWAH ULAMA SUFI NUSANTARA

5.0. Pendahuluan	181
5.1. Latar Belakang Terbabit dalam Aktiviti Sosial Dan Politik	182
5.2. Faktor Doktrin Sufi	184
5.2.1. Doktrin <i>Khalifah Allah Fil-ard</i>	184
5.2.1.1. Konsep Khalifah Menurut Ulama Fekah, Kalam, Mufassirin dan Pakar Politik Islam	184
5.2.1.2. Konsep Khalifah Menurut Ulama Sufi	187
5.2.2. Doktrin Menunaikan Amanah	191
5.2.2.1. Pengertian Amanah	191
5.2.2.2. Pengertian Amanah Menurut Ulama Sufi	193
5.2.3. Menegakkan Kebenaran dan Mencegah Kemungkaran	196
5.2.3.1. Keterlibatan Ke Atas Aktiviti Dakwah	202
5.2.4. Doktrin Aktiviti Sosial dan Politik	207
5.2.4.1. Aktif Berusaha Mencari Keperluan Sendiri	208
5.2.4.2. Bergaul Dengan Manusia	215
5.2.4.2.1. Mencintai Orang Lain	217
5.2.4.2.2. Menggembirakan Hati Teman	218
5.2.4.2.3. Toleransi dan Baik Sangka	219
5.2.4.2.4. Membantu Kesulitan Orang lain	221
5.2.4.2.5. Menghormati Orang Lain dan Jiran	223
5.2.4.3. Melawan Penindasan dan Penjajahan	226
5.3. Kesimpulan	232

BAB 6. PERANAN DAKWAH ULAMA SUFI ABAD KE-17 DAN KE-18 DI NUSANTARA

6.0. Pendahuluan	236
6.1. Pemimpin Informal	237
6.2. Konsultasi Sosial (Biro Aduan)	238
6.3. Guru dan Muballigh	242
6.4. Mufti dan Penasihat Sultan	248
6.5. Mempengaruhi Polisi Politik	251
6.6. Perjuangan Fizikal	259
6.7. Kesimpulan	266

BAB 7. KESIMPULAN DAN CADANGAN KAJIAN

7.0. Kesimpulan	268
7.1. Corak dan Bentuk Ajaran Sufi Abad ke-17 dan ke-18 Masehi di Nusantara	268
7.2. Faktor Pendorong Ulama Sufi Abad ke-17 dan ke-18 Masehi Terbabit Dalam Aktiviti Dakwah	269
7.3. Peranan dan Pendekatan Dakwah Ulama Sufi	269
7.4. Kesan Dakwah Ulama Sufi	271
7.5. Kesimpulan Kajian	272
7.6. Cadangan Kajian lanjutan	276
RUJUKAN	278

BAB I

PENDAHULUAN

1.0. PENGENALAN

Islam, agama *rahmatan lil'ālamīn* telah tersebar luas ke seluruh pelusuk dunia. Bukan sahaja di kawasan Timur Tengah yang mengalami proses Islamisasi, kawasan lain seperti Asia Tenggara, yang lebih jauh dari pusat Islam di Timur Tengah juga turut mengalami proses yang sama (Mul Khan, 2006:144). Justeru itu penyebaran agama Islam di Asia Tenggara memainkan peranan dan paradigma strategi dalam wacana intelektual Islam di abad moden, dengan ciri khasnya yang berbeza dengan kawasan Timur Tengah (Mastuki, 2003:1). Perbezaannya yang ketara ialah Islam Asia Tenggara sudah bercampur dengan budaya tempatan, tidak asli seperti di Timur Tengah (Azra, 1999:5).

Kedatangan Islam di Asia Tenggara tidak dengan kekuatan ketenteraan, tetapi melalui jalan damai (Norhuda, 2007:41). Thomas W. Arnold (1913) dalam bukunya "*The Preaching of Islam*" menyatakan bahawa Islam di Asia Tenggara pada asalnya memiliki watak yang mudah digauli, damai dan toleransi. Hal ini disebabkan oleh penyebaran dan perkembangan agama Islam di Asia Tenggara berlangsung secara perdamaian (Arnold, 1913; Mastuki, 2003:4).

Kedatangan Islam ke Nusantara menjadi polemik panjang di kalangan para pengkaji (Sunanto, 2005:7). Tiga masalah utama yang menjadi perdebatan, iaitu tempat asal

kedatangan Islam, juru dakwah dan masa kedatangannya. Namun, secara umumnya perbezaan itu boleh dibahagikan kepada tiga pendapat. Pertama, dipelopori oleh para sarjana orientalis Belanda seperti Snouck Hurgronje yang menyatakan bahawa Islam datang ke Nusantara pada abad ke -13 Masihi dari Gujarat (India). Kedua, dikemukakan oleh para sarjana Muslim seperti Hamka. Hamka berpendapat bahawa agama Islam mula tersebar ke Indonesia pada abad pertama Hijrah (abad ke-7 Masihi sampai ke 8 Masihi), terus dari Arab dengan bukti jalur pelayaran yang sibuk dan bersifat antarabangsa. Pelayaran ini sudah bermula sebelum abad ke-13 Masihi (iaitu sudah ada sejak abad ke-7 Masihi), melalui Selat Malaka yang menghubungkan Dinasti Tang di Cina (Asia Timur), Sriwijaya di Asia Tenggara dan Bani Umayyah di Asia Barat (Hasjmy, 1981:358). Ketiga, berdasarkan pendapat sarjana Muslim semasa seperti Taufik Abdullah (1991) yang menggabungkan kedua-dua pendapat tersebut. Menurut beliau, memang benar Islam sudah sampai ke Indonesia sejak abad pertama Hijrah (abad ke-7 Masihi sampai ke-8 Masihi), tetapi hanya dianuti oleh para peniaga Timur Tengah yang tinggal di kawasan persekitaran pelabuhan.

Berhubungan dengan pendekatan penyebaran agama Islam di Nusantara, terdapat beberapa pendekatan penyebaran yang dikenal pasti oleh sarjana Muslim. Di antaranya ialah; pertama, sejarah kemasukan Islam ke Nusantara adalah melalui pendekatan perdagangan (Yazid, 2005: 9). Pendapat ini menegaskan bahawa bangsa Indonesia sejak dahulu lagi sudah menjalin hubungan perdagangan dengan bangsa-bangsa Arab, Gujarat, dan China (Steenbrink,1984:173). Kedua, Islam disebarkan melalui perkahwinan (Abdullah, 2003:216) iaitu apabila para pendatang dan pedagang-pedagang Muslim dari

Timur Tengah menjalin hubungan kekeluargaan dengan penduduk tempatan (Tjandrasmita, 1976:86). Melalui perhubungan perkahwinan, maka lahir generasi Muslim baru di Nusantara. Dengan jalan perkahwinan itu secara tidak langsung darjat sosial seorang Islam itu meningkat dari segi sifat karisma dan kebangsawanan. Lebih-lebih lagi apabila peniaga kaya berkahwin dengan puteri raja, maka keturunannya akan menjadi pegawai kerajaan, putera mahkota kerajaan, syahbandar, qadi, dan lain lain (Ensiklopedi Tematis Dunia Islam, 2002:19). Ketiga, pendekatan politik (kekuasaan) (Solihin, 2005:24). Pendekatan politik yang dimaksudkan ialah keupayaan berdakwah para peniaga atau muballigh Islam yang berjaya mengislamkan raja-raja dan pembesar istana yang sebelumnya menganuti agama Hindu atau Buddha¹ (Hamka, 2005:663). Catatan sejarah menunjukkan bahawa perkahwinan, dan politik terus berlaku selepas terbentuknya kerajaan-kerajaan Islam di Nusantara. Selepas terbentuk salah sebuah kerajaan Muslim, akhirnya berlaku pengislaman kerajaan-kerajaan di sekitarnya (Horikoshi, 1976:37).

Pendekatan keempat ialah kesufian (Sri Mulyati, 2006:1). Teori ini cukup kuat, kerana para pendakwah Islam sesungguhnya adalah para ulama yang sekaligus memiliki pengetahuan dan pengalaman kesufian. Mereka tampil sebagai ulama yang mempraktikkan amalan kesufian, bahkan seringkali membawa dan mempraktikkan tarikat tertentu. Para ulama tersebut tampil sebagai tokoh-tokoh sufi berkarismatik, berwibawa dan arif, disertai sikap yang menyatu terhadap budaya tempatan. Keadaan ini membuatkan mereka seringkali menjadi rujukan dan tempat mengadu persoalan di

¹ Raja-raja Sriwijaya di Palembang, raja Majapahit di Jawa, raja Pajajaran di Jawa Barat, yang kemudiannya memeluk agama Islam dan meninggalkan agama Hindu dan Buddha yang mereka anut sebelumnya (Solihin, 2005:24).

kalangan penduduk setempat. Penampilan dan perilaku mereka seringkali dijadikan ikutan masyarakat sekitar. Justeru itu, tanpa bermaksud menafikan tiga pendekatan yang lain, pendekatan dakwah bercorak kesufian adalah hujah yang lebih kuat (Solihin, 2005:25).

Analisis pendekatan yang keempat lebih diakui, contohnya oleh Johns (1961). Beliau menjelaskan kemungkinan teori kedatangan Islam ke Nusantara melalui jalan perdagangan adalah kecil sekali. Johns (1961) mengemukakan pendapat bahawa para pendakwah ulama sufi merupakan kalangan yang berjaya melakukan penyebaran Islam di kawasan ini. Para sufi ini berhasil mengislamkan sejumlah besar penduduk Nusantara sejak abad ke-13 Masihi. Faktor utama kejayaan tersebut berlaku disebabkan oleh perpindahan agama oleh masyarakat tempatan. Ini berlaku kerana kemampuan para ulama sufi tersebut mendakwahkan Islam dalam bentuk yang menarik, khususnya dengan mengadaptasikan budaya tempatan dengan Islam. Johns (1961) menggunakan tasawuf sebagai sebahagian daripada literatur dan sejarah dalam Melayu-Indonesia. Untuk memperkuat teorinya, beliau menegaskan bahawa wujud peranan signifikan yang dimainkan para ulama sufi dalam proses Islamisasi di Nusantara (Azra,1995:35). Teori sufi yang diungkapkan oleh Johns (1961), disokong oleh Fatimi (1963) yang disertai dengan hujah tambahannya. Di antara hujah Fatimi (1963) ialah kejayaan para sufi dalam mengislamkan jumlah besar penduduk benua India pada tempoh yang sama (Azra, 1995:33).

Tokoh lain yang mengkaji pentingnya pendekatan tasawuf dalam penyebaran Islam di Nusantara ialah Tjandrasasmita (1976). Menurut Tjandrasasmita (1976), sejak abad ke-

13 Masihi, penyebaran Islam di Indonesia adalah melalui tasawuf termasuk kategori yang berfungsi dan membentuk kehidupan sosial bangsa Indonesia. Ini kerana sifat khusus tasawuf itu sendiri yang memudahkan masyarakat menerima Islam dalam kehidupan mereka (Tjandrasasmita,1976;Hasjmy,1993:363). H.A.R. Gibb (1945) mengatakan bahawa penyebaran Islam yang meluas di negara-negara Asia Tenggara adalah hasil daripada sifat sufi yang lebih cenderung bekerjasama dengan adat-istiadat tempatan (Gibb, 1945; Shihab, 2001:40). Di samping itu, patut juga dicatatkan bahawa faktor lain yang memudahkan tugas para pendakwah sufi adalah kerana penduduk di alam Nusantara itu sendiri memiliki kecenderungan kerohanian yang tinggi (Shihab, 2001:30).

Jelasnya teori pendekatan sufi dalam penyebaran agama Islam di Nusantara amat kukuh. Hal ini boleh diteliti, melalui pemikiran keislaman yang berkembang di Aceh, dan dikebanyakan kawasan Nusantara seperti Jawa, Sulawesi, Sumatera Selatan, Sumatera Barat, Jawa Barat dan kawasan-kawasan lainnya. Sehingga kini kawasan-kawasan tersebut masih kuat mempelajari kitab-kitab bercorak tasawuf-sunni² al-Ghazali (450-550.H/1057-1111M) di pesantren-pesantren dan pusat pengajian masing-masing. Demikian juga masih banyak acara-acara *tahlil*, *ratib*, *marhaban*, *sekaten*, dan lain-lainnya yang masih terus diamalkan di kebanyakan kawasan sehingga kini. Acara-acara ini cenderung mengikuti tradisi-tradisi kesufian dan tarikat yang ditinggalkan oleh para tokoh sufi terdahulu (Solihin, 2005:28).

² Tasawuf sunni ialah salah satu aliran dalam tasawuf yang berdasarkan al-Quran dan Sunnah nabi.

Selain itu terdapat beberapa raja yang pernah memerintah di Indonesia turut menjadikan tasawuf sebagai alat politik setelah mereka memeluk agama Islam. Malah, terdapat raja-raja ini yang memakai konsep sufi "*Insān Kāmil*"³ sebagai mengekalkan kedudukan mereka sendiri. Selain itu, sebahagian besar masyarakat Nusantara tampaknya masih mengamalkan tarikat kerana latihan-latihan kerohaniannya yang diajarkan dan kekuatan spiritual yang mereka perolehi. Minat kepada hal serupa itu masih hidup subur di seluruh bumi Nusantara. Di sebahagian besar kawasan-kawasan di Nusantara, kiyai yang mengajar tarikat di sekolah agama atau pondok (pesantren) cenderung mempunyai pengikut lebih ramai berbanding kiyai-kiyai yang tidak mengamalkan tarikat (Bruinessen, 1992:17).

Demikian juga para ulama seterusnya, yang merupakan penulis kitab-kitab fekah turut mengamalkan tasawuf. Umpamanya Nuruddin al-Raniri (M. 1068 H/1658 M) menulis kitab *Sirāt al-Mustaqīm* (Bruinesseri,1987:36-37) kitab fekah ibadah yang bercorak fekah Syafi'i (Dhofier,1982:122). Seterusnya Abdul al-Rauf al-Sinkili (W.1110 H/1693M) adalah guru tarikat Syatariah, yang juga pengarang kitab fekah bernama *Mira't al-Tullāb fī Tasyīl al-Ma'rif al-Ahkām al-Syar'īyyah li-Almālik al-Wahāb*. Beliau bermahzab Syafi'i (Al-Taftazani, 1985:201).

³ "*Insānūl kāmil*" atau "manusia sempurna" adalah manusia yang telah memiliki dalam dirinya *nūr Muhammad*, atau disebut juga *haqīqat Muhammad* atau *rūh Muhammad*. *Nūr Muhammad* ini dipandang sebagai makhluk yang mula-mula dijadikan Allah, dan juga sebagai sebab bagi dijadikannya alam ini. *Nūr Muhammad* adalah kadim lagi azali. ia inilah yang selalu berpindah dari generasi ke generasi berikutnya dalam pelbagai bentuk berupa nabi-nabi Adam, Nuh, Ibrahim, Musa dan lain-lain. Kemudian dalam bentuk Nabi penutup, Nabi Muhammad SAW. Seterusnya berpindah kepada para wali dan berakhir pada wali penutup (khatam al-auliya'), Nabi 'Isa, yang akan turun pada akhir zaman (Daudy, 1983:185).

Ketika berlaku Islamisasi yang hebat di Indonesia pada abad ke-14 dan ke-15 Masihi ramai pendakwah terdiri daripada kalangan guru sufi. Keadaan ini selaras dengan majunya perkembangan kumpulan tarikat di pusat-pusat Islam di Timur Tengah. Di antaranya adalah dua orang sufi yang berasal dari Yaman, iaitu Syeikh Abdul Khair dan Syeikh Muhammad al-Yamani. Kedua-duanya dikatakan ahli sejarah dan pernah sampai ke Aceh pada tahun 1582 Masihi. Kedua-dua ahli sufi tersebut mengajar ilmu-ilmu *nahwu*, *sarf*, ilmu logika, ilmu tauhid dan tasawuf. Fahaman tasawuf yang mereka kembangkan adalah fahaman wujudiyah⁴ Ibn 'Arabi. Selanjutnya ajaran ini mendapat sokongan kuat dari Hamzah Fansuri (M.1630 M) dan Syamsuddin al-Sumatrani (M.1040 H/1630 M) (Hawash, 1980:32).

Setelah kejatuhan kerajaan Abbasiyah akibat penjajahan Mongol pada 1258 Masihi, umat Islam mengalami kemunduran. Kesannya umat Islam dilanda keruntuhan material dan juga mental. Namun, masalah dalaman ini merupakan suatu rahmat untuk meneruskan gerakan dakwah Islam sejagat. Aktiviti dakwah Islam pada peringkat ini berjalan menurut corak tasawuf dan tarikat. Dengan corak dan wajah inilah dakwah Islam berkembang secara besar-besaran di Asia Tenggara sejak abad ke-13 Masihi (Johns, 1961; Rahman Abdullah, 2003: 225).

⁴ Wujudiyah Ibnu 'Arabi ialah segala sesuatu yang ada ini mengandungi aspek lahir dan aspek batin atau terdiri dari 'ard (*accident*) dan jauhar (*substance*). Aspek *khalq* atau aspek luar memiliki sifat kemakhluhan atau *nasut* sedangkan aspek batin atau *haqq* memiliki sifat ketuhanan atau *luhut*. Tiap-tiap yang bergerak tidak terlepas daripada kedua-dua aspek itu, iaitu sifat ke-Tuhanan dan sifat kemanusiaan. Tetapi aspek yang terpenting adalah aspek batinnya atau aspek *al-Haqq* dan aspek ini yang merupakan kakikat/esensi dari tiap-tiap yang wujud (Sireger, 2002:183).

Sememangnya, Islam yang pertama kali sampai ke Nusantara adalah dengan corak sufi (Victor Tanja, 1982:21). Kuatnya pengaruh kefahaman sufi pada masa itu disebabkan beberapa alasan. Pertama, dakwah Islam mengalami kemunduran sejak abad ke-2 H (abad ke 9 M) dan baru aktif semula sejak abad ke-7 H (abad ke-13) hasil sumbangan dakwah para ulama sufi dan tarikat. Kedua, kemasukan Islam ke Nusantara melalui hubungan dagang dengan India dan Iran, dua negara yang mempunyai pengaruh Hindu dan kerohanian yang cukup kuat. Dengan kedua-dua hujah itu, ia memperjelaskan bahawa pengaruh tasawuf adalah sangat besar (Steenbrink, 1984:173).

Apabila ditinjau dari bentuk ajaran Islam yang berkembang di Nusantara ia berlaku melalui dua jalan, iaitu jalan syari'at (fekah) yang menekan kepada aspek ibadah zahiriah dan jalan sufi yang lebih menekankan aspek rohaniah. Sebahagian sarjana sejarah perkembangan Islam di Nusantara berpendapat bahawa perluasan Islam yang begitu cepat di kawasan ini adalah kerana ajaran sufi lebih dominan daripada ajaran syari'at (fekah). Penekanan aspek batin-rohaniah dan ketaatan menurut ajaran sufi membuat ajaran Islam bercorak sufi mudah diterima oleh penduduk tempatan kerana kesesuaiannya dengan pengalamam universal manusia berhubungan dengan dirinya sendiri dan alam tempat mereka hidup (Mulkhan, 2006:150).

1.1. PERNYATAAN MASALAH

Dalam sejarah perkembangan Islam di Alam Melayu, golongan ulama, ahli sufi dan pendakwah diakui telah memberikan khidmat bakti yang tidak ternilai. Para ulama dan pendakwah ini telah bertindak sebagai agen perubahan yang memperkenalkan akidah

baru di Alam Melayu iaitu Islam. Para ulama ini dengan mudah menjalankan tugas-tugas dakwah kerana dibantu oleh sifat-sifat kerohanian yang baik serta keunggulan peribadi mereka memudahkan untuk bergaul dan menyesuaikan diri dengan persekitaran. Situasi tersebut memudahkan mereka diterima dan dihormati serta disanjung oleh penduduk tempatan (Auni Abdullah, 1991:79; Yazid, 2005:10).

Ulama sufi merupakan penggerak utama dalam penyebaran agama Islam di Nusantara, kerana pemikiran serta pendekatan yang mereka lakukan. Di samping itu, ulama sufi juga memahami psikologi masyarakat. Dakwah mereka begitu mudah diterima, sehingga kehadiran agama Islam ini tidak menentang keras tradisi dan budaya masyarakat tempatan, tetapi hadir dalam keramahan dan boleh diterima oleh mereka (Hanani, 2005:1).

Ulama sufi abad ke-17 dan ke-18 Masihi berjaya menyebarkan Islam ke Nusantara kerana mereka adalah guru besar sufi yang mempraktikkan doktrin-doktrin sufi di kalangan masyarakat Nusantara dengan cara menyeimbangkan perkara dunia dan akhirat. Bermacam-macam status sosial dan aktiviti-aktiviti kemasyarakatan yang telah mereka lakukan. Hal ini diketahui dari kitab-kitab yang mereka tulis dan kebanyakannya mengandungi ajaran-ajaran yang berpandangan positif terhadap dunia.

Namun begitu, pada sudut yang lain tasawuf seringkali disalah tafsir sebagai faktor yang menyebabkan kemunduran, keterbelakangan, kelemahan dan kelesuan, umat Islam sejak kejatuhan empayar Islam pada abad ke-13 Masihi. Bahkan ada pendapat

mengatakan bahawa kelembapan umat Islam juga dikaitkan dengan pengaruh daripada ilmu tasawuf. Ini kerana tasawuf mengajar manusia supaya meninggalkan dunia, hidup secara *beruzlah* dan jauh dari masyarakat yang terlalu leka dengan kebendaan. Tuduhan terhadap ilmu tasawuf dihubungkan juga dengan kefahaman dan penghayatan terhadap Islam yang bersifat kesufian atau kerohanian semata-mata dan tidak syumul atau menyentuh seluruh aspek kehidupan manusia. Kecetekan pengetahuan mengenai Islam syumul itu akhirnya menyebabkan situasi umat Islam yang diliputi oleh kelembapan, kelemahan dan kemunduran dalam pelbagai aspek sama ada kerohanian, kebendaan dan fizikal. Tuduhan-tuduhan tersebut barangkali ada kebenarannya pada sebahagian aspek. Umpamanya apabila ajaran-ajaran sufi difahami secara salah atau sempit, maka akan muncullah kesan-kesan seperti yang disebut di atas (Badaruddin, 2006:133).

Di kalangan para sarjana Islam, ada yang mengatakan bahawa terjadi kemunduran umat Islam disebabkan ajaran tasawuf. Kumpulan ini diwakili oleh tokoh-tokoh pembaharuan dalam Islam abad ke-19 M seperti M. Abduh (1266-1323 H / 1849-1905 M) dan Muhammad Rasyid Rida (1282-1354 H / 1835-1935 M). Mereka mengatakan tasawuf membawa kepada kejumudan dan tidak mahu mengikuti perkembangan kemajuan zaman. Schimmel (1986) menyebut bahawa tarikat-tarikat sufi yang muncul daripada keperluan merohanikan Islam akhirnya menjadi unsur yang menyebabkan kemunduran orang-orang Islam. Oleh kerana itu, pada abad ke-19 M mulai timbul pemikiran-pemikiran negatif terhadap tarikat dan juga terhadap tasawuf. Akibatnya ramai orang menentang dan meninggalkan tarikat atau tasawuf.

Pada mulanya M.Abduh yang merupakan pengikut tarikat yang patuh, tetapi setelah bertemu Jamaluddin al-Afghani (1254-1315 H / 1839-1879), ia berubah pendirian dengan meninggalkan tarikatnya. Begitu juga Rasyid Ridha, setelah melihat kemunduran pada umat Islam disebabkan amalan tarikat, maka ia meninggalkan tarikat dan menumpukan perhatiannya untuk memajukan umat Islam (Anwar, 2004:171; Nasution, 1986:27).

Dari perspektif sejarah, kemunculan aliran tasawuf pada abad ke 2 H / 8 M merupakan suatu bentuk kritikan moral dan keprihatinan agama terhadap praktik hidup yang terpenjara oleh pesona dunia. Sejak itu muncul wacana dan amalan kesufian dengan matlamat utama mencapai kesolehan seseorang atau individu. Pada waktu itu amalan kesufian hanya berbentuk sikap tidak peduli terhadap kehidupan politik yang kacau, yakni terjadinya beberapa kes politik selepas masa Nabi Muhammad SAW (Jamil, 2005:1).

Persoalan ini menjadi lebih kritikal lagi, disebabkan ajaran-ajaran sufi yang terkenal dengan konsep *zuhd*, *uzlah* (khalwah), *faqr* dan *wara'* berusaha berpaling dari dunia dan menghadapkan diri untuk beribadah, melatih dan mendidik jiwa, dan memerangi kesenangannya dengan menyendiri (khalwat), mengembara, puasa, mengurangi makan dan memperbanyakkan zikir (Hasan, 1996:42).

Apabila dianalisis secara mendalam perkembangan sejarah penyebaran agama Islam di Nusantara sama ada ditinjau dari aspek asal datangnya yang menjadi perbezaan pendapat

di kalangan sarjana, mahupun ditinjau dari aspek pendekatan yang digunakan, ternyata tidak hairan lagi, bahawa peranan ulama sufi sangat besar sekali terhadap penyebaran agama Islam di kawasan ini. Begitu juga hal ini pernah berlaku pada ulama sufi abad ke-17 Masihi dan ke-18 Masihi. Justeru itu, kejayaan ulama sufi seperti ini sangat perlu dikaji dari segi aspek dakwahnya. Bagaimanakah metode dakwah mereka? Bagaimanakah pula aktiviti dakwah yang mereka lakukan? Bagaimanakah corak pemikiran tasawuf mereka? Apakah yang mendorong mereka melakukan aktiviti-aktiviti dakwah? Faktor-faktor apakah yang menyebabkan kejayaan dakwah mereka? Apa peranan yang mereka lakukan dalam masyarakat? dan bagaimanakah pendekatan dakwah mereka?

Berdasarkan pertimbangan logik di atas dan untuk mengangkat nilai-nilai sejarah perjuangan ulama sufi serta mengambil kembali cara pendekatan ulama sufi menyebarkan ajaran Islam dalam masyarakat, penyelidik terdorong untuk mengkaji tajuk “Peranan dan Pendekatan Dakwah Ulama Sufi abad ke-17 dan ke-18 di Nusantara.”

1.2. PERSOALAN KAJIAN

Berdasarkan kepada pelbagai masalah yang muncul mengenai kefahaman orang ke atas tasawuf sepertimana telah dikemukakan dalam huraian kenyataan kajian sebelum ini, tumpuan perbincangan ini berkisar kepada tiga persoalan.

- 1.2.1 Bagaimanakah corak dan bentuk ajaran sufi pada abad ke-17 Masihi dan ke-18 Masihi di Nusantara?

1.2.2 Apakah yang mendorong ulama sufi abad ke-17 Masihi dan ke-18 Masihi terbabit dalam aktiviti dakwah?

1.2.3 Bagaimanakah peranan dan pendekatan dakwah ulama sufi abad ke-17 Masihi dan ke-18 Masihi di Nusantara?

1.3. OBJEKTIF KAJIAN

Bagi mencapai matlamat kajian yang telah dirumuskan di atas, terdapat beberapa perkara yang perlu diberi perhatian dan dibuat batasan. Penyelidikan ini memfokuskan kepada peranan dan pendekatan dakwah ulama sufi abad ke-17 M dan ke-18 M di Nusantara. Justeru itu, objektif kajian ini adalah untuk mencapai matlamat berikut:

1.3.1 Mengenalpasti corak dan bentuk ajaran sufi pada abad ke-17 M dan ke-18 M di Nusantara.

1.3.2 Mengetahui faktor-faktor yang mendorong ulama sufi terbabit dalam aktiviti dakwah.

1.3.3 Menganalisis peranan dan pendekatan dakwah yang dilakukan ulama sufi abad ke-17 M dan ke-18 M di Nusantara.

1.4. SIGNIFIKAN KAJIAN

Hasil kajian ini secara umumnya diharapkan boleh menjadi sumbangan pemikiran bagi memperkayakan khazanah intelektual, dan boleh dijadikan sumber rujukan kepada penyelidik yang berminat mendalaminya. Kajian ini juga diharapkan menjadi sumbangan utama bagi sesiapa yang terlibat dalam kajian tasawuf dan dakwah.

Selain itu, dapatan kajian ini secara praktik juga diharapkan boleh dijadikan bahan pertimbangan kepada lembaga dakwah, para ulama, pendakwah dan institusi-institusi berkaitan dalam usaha untuk membuat polisi dan merumuskan kaedah berdakwah yang tepat sesuai dengan zaman untuk mencapai kejayaan usaha dakwah pada masa hadapan.

1.5. ULASAN KARYA

Banyak tulisan membincangkan tentang sufisme di Nusantara dan telah diterbitkan oleh sarjana. Namun begitu terdapat beberapa kajian terdahulu yang mendorong supaya kajian ini dijalankan. Pertama adalah sorotan kajian mengenai sufi oleh Nurcholis Majid (1993) dalam bukunya yang bertajuk "*Sufisme Baru dan Sufisme Lama: Masalah Kontinuitas dan Perkembangan Esoterisme Islam.*" Dalam karya tersebut Nurcholis Majid (1993) menjelaskan tentang sufisme yang mengasingkan diri dari dunia dan sibuk mencari amalan bagi ketaatan individu, dianjurkan berubah menjadi sufisme terbabit dalam aktiviti kehidupan masyarakat dan boleh menyeimbangkan perkara dunia ini dan akhirat.

Hamka (1990) dalam bukunya bertajuk "*Tasawuf Moden*" menjelaskan bahawa beliau memberikan penghargaan yang wajar kepada amalan kefahaman sufi selama ini. Beliau tetap meneruskan pemikiran kefahaman sufi al-Ghazali. Namun, beliau tidak mahu para sufi mengasingkan diri daripada kehidupan orang ramai.

Said Ramadhan (1965) dalam karyanya "*al-Rūhaniyyah al- Ijtima'iyah fī-al- Islām*" pula menjelaskan bahawa peringatan yang keras sekali ke atas kehidupan agama yang pasif (*jabāriyyah*) dan mengasing diri dari orang ramai (*i'tizāliyyah*). Dalam kajian ini,

beliau memberikan sumbangan fikiran kepada umat Islam mengenai sebuah nilai kehidupan yang mulia apabila dilakukan dengan jalan yang sederhana antara kehidupan kebendaan dan kerohanian (*tawazun*).

Fazlur Rahman (1979) dalam "*Islam*" menjelaskan untuk mengembangkan kehidupan kerohanian yang bercorak sufi pada masa hadapan perlu kepada suatu sikap aktif dalam penglibatan dengan masyarakat. Beliau mengatakan bahawa pada abad moden, kehidupan sufi sangat diperlukan dengan meningkatkan aspek moral dan penerapan cara *berzikir* dan *bermuraqabah* supaya selalu mendekati diri kepada Tuhan. Matlamat sumbangan pemikiran beliau ini adalah untuk menghidupkan semula aktiviti aliran salafi dan menanamkan sikap positif pada dunia.

Ibnu Taimiyyah (1348) menulis "*Al-sūfiyyah wa al-Fuqarā*" menjelaskan bahawa sufisme juga merupakan ijtihad dalam mendekati Allah dengan jalan melakukan amalan zikir dan wirid. Walaupun demikian, beliau tetap mengkritik dengan mengatakan ajaran sufi itu menyimpang dan ada unsur *bid'ah* seperti amalan pemujaan sama ada kepada orang-orang suci ataupun kubur-kubur orang soleh dan menambah amalan yang tidak mengikuti ajaran al-Quran dan Hadis. Ibnu Taimiyyah turut mengakui bahawa tidak semua ajaran tasawuf menyimpang. Sebaliknya ada unsur-unsur baik iaitu hasil ijtihad yang tulus untuk mentaati kepada Allah dan mendekati diri kepadaNya.

Secara ringkasnya, sarjana-sarjana di atas sependapat akan keperluan pendekatan kesufian dalam menghadapi cabaran dunia moden. Oleh itu mereka menganjurkan agar

kesufian hendaklah berubah dari aspek kefahamannya yaitu daripada fokus kepada mencari kesolehan individu kepada aktif mencari kesolehan sosial sehingga sesuai dengan makna Islam sebagai agama *rahmat allil'ālamīn*.

Penyelidikan-penyelidikan tasawuf Nusantara yang telah dilakukan para sarjana boleh dibahagikan kepada tiga kumpulan iaitu pertama, penyelidikan mengenai sejarah kemasukan Islam di Nusantara. Kumpulan ini hanya memfokus kepada perbincangan penyebaran Islam di Nusantara. Kumpulan ini seperti Ibrahim Bukhari (1971) yang menulis "*Sejarah masuknya Islam dan proses Islamisasi di Indonesia*", Ismail Ya'kub (1973) dengan karya "*Sejarah Islam di Indonesia*", Clifford Geertz (1965) menulis *Modernization in a muslim society: the Indonesian case, in religion and progress in Modern Asia*. Antara penulis lain yang mengkaji penyebaran Islam di Nusantara bercorak tasawuf pula adalah seperti Alwi Shihab (2001) yang menulis mengenai "*Islam Sufistik: Pergumulan antara Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafah*". Beliau menjelaskan bahawa Islam di Indonesia bercorak tasawuf dipengaruhi oleh aliran tasawuf sunni dan falsafah. Sholihin (2001) pula menulis "*Sejarah dan pemikiran tasawuf di Indonesia*" yang menjelaskan tentang proses kemasukan dan perkembangan Islam di Indonesia, serta sejarah dan pemikiran tasawuf.

Kedua, penyelidikan tentang tokoh-tokoh dan pelopor tasawuf di Nusantara. Antaranya ialah Muhammad Naquib al-Attas (1970) yang menulis "*The Mysticism of Hamzah Fansuri*" dan "*Al-Raniri and the wujudiyah of the seventieth century*"; Simuh (1988) menulis *mistik Islam dan kejawen*, Kamil Kartapradja (1985) menulis *aliran kebatinan*

dan kepercayaan di Indonesia. Sri Mulyati (2006) menulis *Tasawuf Nusantara rangkaian mutiara sufi terkemuka*. Termasuk dalam kelompok ini adalah tulisan-tulisan dalam tasawuf oleh Hamka (1990) dan Mohammad Rasyidi (1973). Secara umumnya, perbahasan mereka bertumpu kepada pemikiran ulama sufi dan kesannya ke atas umat Islam di Nusantara.

Ketiga, penyelidikan tentang tarikat-tarikat di Nusantara yang menumpukan perbahasan kepada sejarah tarikat, ajaran-ajaran dan tokoh-tokohnya, serta pengaruh amalan tarikat kepada murid-muridnya seperti dalam karya "*Tarikat Naqsyabandiyah di Indonesia*" oleh Martin Van Bruinessen (1982).

Manakala penulis yang menjelaskan tentang ulama sufi pula ialah Azyumardi Azra (2005) dengan karyanya "*Jaringan Ulama Timur Tengah dengan Kepulauan Nusantara abad 17 dan 18 M*". Buku ini menerangkan tentang rangkaian keilmuan antara ulama Timur Tengah dengan murid-murid Melayu-Indonesia dalam penghantaran intelektual rangkaian ulama itu ke Nusantara dan kesan rangkaian ulama ke atas perjalanan Islam di Nusantara.

Sorotan kajian yang berkenaan dengan sejarah ulama sufi abad ke-17 dan ke-18 M selain Azyumardi Azra adalah Halidi Yusuf (1968), *Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari*; Chatib Quswain (1985), *Mengenal Allah: Suatu Studi Mengenai Ajaran Tasawuf Syeikh Abdussamad al-Palembani*; Zainuddin (tt), *Tarich Atjeh dan Nusantara*; V.I. Braginsky (1998), *Tasawuf dan Sastra Melayu, Kajian dan Teks*; Ahmad Daudy (1983), *Allah dan*

Manusia dalam Konsepsi ar-Raniri; Abu Hamid (1994), Syeikh Yusuf, Seorang Ulama, Sufi dan Pejuang; Tudjimah (1997), Syeikh Yusuf al-Makassari: Riwayat Hidup, Karya dan Ajarannya. Lima perpustakaan terakhir menjelaskan tentang pemikiran sufisme tokoh-tokoh sufi tersebut, dan sifatnya lebih menumpukan kepada masing-masing tokoh individu.

Berdasarkan beberapa sorotan kajian di atas, boleh disimpulkan bahawa tidak terdapat kajian penelitian dari aspek peranan dan pendekatan dakwah ulama sufi pada abad ke-17 dan ke-18 M di Nusantara. Justeru itu, apa yang cuba diselidiki oleh penyelidik adalah mengenai faktor peranan dan pendekatan dakwah ulama sufi pada abad ke-17 M dan ke-18 M di Nusantara.

1.6. KERANGKA TEORITIKAL

Penyelidikan ini ingin meneliti peranan ulama sufi dan aspek pendekatan dakwah penyebaran agama Islam pada abad ke-17 dan ke-18 M di Nusantara. Teori-teori yang berhubung kait dengan kajian ini adalah seperti perbincangan berikut.

Dakwah menurut pengetahuan bahasa bermaksud “menyeru atau mengajak kepada suatu perkara. Ianya bermaksud mengajak manusia kepada jalan Allah agar menerima dan menyakini *dīn al-Islām* sebagai asas dan pedoman hidupnya” (Noor,1981:28).

Pengertian dakwah membawa maksud yang lebih luas tidak terhad kepada suatu komunikasi yang bersifat percakapan mahupun tulisan sahaja. Ia melibatkan semua

aktiviti serta alat-alat yang sah secara hukum, boleh sahaja dijadikan alat untuk berdakwah dan sesuai dengan kemampuan penyampai dakwah itu (Tasmara,1997:40).

Apabila diteliti secara mendalam, boleh disimpulkan bahawa pengertian dakwah itu mendekati maksud komunikasi. Matlamat komunikasi ialah mengharapkan idea-idea yang disampaikan oleh pihak penyampai mesej sehingga mesej-mesej yang disampaikan mampu mewujudkan perubahan sikap, dan tingkah laku yang diharapkan. Sama halnya dalam dakwah, seorang mubaligh sebagai penyampai mesej mengharapkan adanya penyertaan daripada pihak penerima mesej dan kemudian berharap agar penerima mesej boleh bertindak sesuai dengan kandungan mesej yang disampaikan (Tasmara, 1997:39).

Demikian juga dalam proses aktiviti dakwah, ia turut menyentuh tentang aspek komunikasi seseorang dengan orang lain atau masyarakat. Dari sini terjadilah interaksi yang menjadi daya tarik dan timbulnya proses komunikasi di mana faktor-faktor dakwah menjadi objeknya perlu diarahkan kepada program dan matlamat dakwah yang telah ditetapkan sehingga keberkesanan pengaruhnya benar-benar tercipta (Arifin, 1974:160).

Sementara maksud interaksi sosial adalah “sesuatu hubungan di antara dua atau lebih individu-individu, dimana kelakuan seseorang itu mempengaruhi, mengubah atau memperbaiki kelakuan individu yang lain atau sebaliknya” (Gerungan,1983:61).

Boleh dirumuskan bahawa interaksi sosial ialah kelangsungan hubungan timbal balik individu atau manusia yang saling berinteraksi. Proses interaksi ini menyebabkan

manusia saling menyesuaikan diri dengan keadaan dan situasi sekitarnya, terutama dengan manusia yang bertindak sebagai rakan dalam berinteraksi.

Secara psikologi (kejiwaan) terdapat beberapa jenis penyesuaian diri iaitu: (a) secara autoplastis (penyesuaian diri dengan persekitarannya); dan (b) Secara alloplastis (usaha mengubah persekitarannya) (Gerungan, 1983:59). Kedua-dua jenis penyesuaian diri ini merupakan bahagian yang tidak boleh dipisahkan daripada proses interaksi sosial. Hubungan saling mempengaruhi yang melibatkan dua orang atau lebih adalah diasaskan oleh faktor-faktor *imitation, suggestion, identification* dan *sympathy* (Gerungan, 1983:62-74).

1.6.1. Komunikasi Dakwah

Komunikasi dakwah adalah suatu teori yang sesuai digunakan untuk perbincangan terhadap peranan dan pendekatan dakwah. Ini kerana dalam komunikasi terdapat teori interaksi. Penggunaan teori komunikasi ini berasaskan hujah bahawa antara komunikasi dan dakwah terdapat persamaan iaitu proses interaksi. Komunikasi dalam proses dakwah tidak hanya bermatlamat untuk memberikan pengertian, mempengaruhi sikap, membina hubungan sosial yang baik, malah matlamat terpenting dalam komunikasi iaitu mendorong *mad'u* untuk bertindak melaksanakan ajaran-ajaran agama dengan terlebih dahulu memberikan pengertian, mempengaruhi sikap dan membina hubungan baik (Faizah, 2009:150).

Dalam aspek komunikasi, interaksi merupakan asas jalinan sosial. Ini kerana, salah satu naluri manusia sebagai makhluk sosial adalah berkecenderungan untuk hidup berkumpulan atau bermasyarakat yang disebut *instinc gregarious*. Salah satu bentuk manifestasi daripada kecenderungan naluri tersebut dinamakan sebagai interaksi sosial (Arifin, 2004:68).

Dalam aktiviti dakwah, selalu terjadi proses interaksi, iaitu hubungan antara *da'i* di satu pihak dan *mad'u* (objek dakwah) di pihak yang lain. Interaksi dalam proses dakwah ini ditujukan untuk mempengaruhi *mad'u* yang akan membawa perubahan sikap sesuai dengan matlamat dakwah iaitu mencapai kebahagiaan dunia dan akhirat (Faizah, 2009:138).

Proses dakwah mengandungi tindakan saling pengaruh mempengaruhi antara satu individu dengan individu lainnya, sehingga timbullah kemungkinan-kemungkinan untuk saling mengubah atau memperbaiki perilaku masing-masing secara timbal balik. Perubahan demikian terjadi secara sedar atau tanpa sedar, spontan atau secara perlahan-lahan. Dalam hubungan interaksi inilah terjadinya proses belajar-mengajar di antara sesama manusia, di mana proses dakwah merupakan permulaan yang sangat asas bagi kejayaan usaha dakwah itu. Tanpa adanya situasi belajar mengajar, dakwah tidak mendapat tempat di dalam hati manusia (Arifin, 2004:69).

Kejayaan dan keberkesanan sesuatu komunikasi bergantung kepada beberapa faktor iaitu: *identification, sympathy, imitation* dan *suggestion*. Begitu juga dalam proses aktiviti

dakwah, dasar- dasar interaksi ini tampaknya menghendaki *da'i* mempunyai ciri-ciri dan keperibadian yang prima⁵ untuk menarik perhatian serta partisipasi *mad'u* (Faizah, 2009:134).

Berikut adakan dibincangkan tentang empat faktor interaksi yang mempengaruhi keberhasilan suatu komunikasi dakwah seperti yang dinyatakan di atas.

a. *Identification* (Menyamakan diri)

Identification merupakan kecenderungan atau keinginan dalam diri seseorang untuk menjadi seperti orang lain. Sifat *identification* adalah lebih mendalam daripada *imitation*, kerana keperibadian seseorang boleh terbentuk melalui proses ini. Ternyata *identification* menyebabkan berlakunya pengaruh-pengaruh yang lebih mendalam berbanding proses *imitation* dan *suggestion* walaupun ada kemungkinan bahawa pada mulanya proses *identification* dimulakan *imitation* dan *suggestion* (Soekanto, 2001:70).

Identification terjadi ketika seseorang masih kekurangan norma, sikap, cita-cita atau pedoman tingkah laku dalam pelbagai keadaan situasi kehidupannya. Justeru itu, ia mudah melakukan *identification* kepada orang-orang yang dianggap tokoh pada bidang tersebut. *Identification* dilakukan seseorang kepada orang lain yang dianggapnya ideal dalam satu aspek tertentu untuk memperolehi sistem norma, sikap dan nilai yang dianggap ideal (Faizah, 2009:134).

⁵ Keperibadian prima adalah peribadi yang memiliki beberapa keunggulan seperti kesucian jiwa, akhlak mulia, sifat tawadhu', sehingga mendatangkan daya tarik orang berada disekitarannya.

Dalam aspek dakwah, faktor *identification* dan *sympathy* mensyaratkan seorang *da'i* itu sebagai tokoh awam iaitu seseorang yang memiliki kepakaran dalam bidangnya, memiliki prestasi dan prestij agar sasaran dakwah tertarik untuk *identification* atau menarik *sympathy* pada diri *da'i* tersebut sehingga perubahan sikap terjadi (Faizah, 2009:138).

b. Imitation (Peniruan)

Imitation ialah suatu proses di mana seseorang itu meniru tingkah laku, ataupun idea-idea tertentu dari orang lain yang dianggapnya ideal menurut pandangan dirinya (Tasmara, 1997:57). *Imitation* terhadap perbuatan orang lain adalah merupakan salah satu aktiviti membelajari sikap manusia (Arifin, 1974:113). Gabriel Tarde (Ahmadi, 2002:57) beranggapan bahawa seluruh kehidupan sosial itu sebenarnya adalah disebabkan faktor *imitation* sahaja.

Beberapa penyelidikan bidang psikologi sosial menjelaskan bahawa manusia sebenarnya mempunyai kecenderungan untuk mengambil teladan. Sama halnya dengan al-Quran sendiri yang berulang kali menjelaskan sikap sekumpulan orang yang tidak mahu mengikuti ajaran para Nabi kerana mereka sudah merasa cukup dengan teladan dan mengikuti tradisi dan ajaran nenek moyang mereka (Tasmara, 1997:195).

Imitation disebutkan oleh pelbagai ahli psikologi bukan sebagai ciri-ciri pembawaan manusia, sebaliknya ia adalah proses interaksi sosial yang memungkinkan bertambah besarnya penyertaan seseorang dalam kumpulan / masyarakat. Proses sosial demikian

telah wujud sejak masa kanak-kanak ketika belajar berbicara dengan meniru orang lain berbicara (Arifin, 2004:113).

Menurut Gerungan (1983:64), seseorang yang meniru suatu pandangan atau tingkah laku orang lain, adalah kerana ia ingin memperolehi penghargaan sosial yang tinggi. Jadi seseorang mungkin meniru sesuatu kerana ia ingin memperolehi interaksi sosial tersebut di dalam persekitarannya.

Menurut H. Bonner, orang yang mengimitasikan tingkah laku orang lain adalah disebabkan oleh hal-hal berikut:

- a. Mereka memang sedang melakukan proses belajar atau situasi proses yang bersamaan.
- b. Mereka secara sedar meniru sesuatu bentuk tingkah laku seseorang kerana semata-mata mengandungi nilai-nilai sosial dan prestij sahaja.
- c. Meniru tingkah laku orang lain atas dasar kesedaran, hal ini dianggap suatu gejala yang menonjol dalam hal bentuk pakaian, tingkah laku orang yang dianggap penting atau yang dikagumi. Peniruan semacam ini, adalah merupakan suatu alat yang digunakan secara sedar untuk mencapai matlamat tertentu (Arifin, 2004:115).

Imitation mempunyai peranan yang sangat penting dalam proses interaksi sosial. Salah satu kesan positifnya adalah *imitation* berupaya mendorong seseorang untuk mematuhi kaedah-kaedah dan nilai-nilai yang berlaku (Soekanto, 2001:69).

Dalam masyarakat, *imitation* seringkali diamalkan oleh ahli masyarakat terhadap tingkah laku pemimpin-pemimpin yang dipandang sebagai tokoh untuk dicontohi. Di sinilah pemimpin itu menjadi tempat mengambil teladan bagi pengikut-pengikutnya. Oleh kerana itu faktor kepemimpinan juga boleh menjadi sumber utama bagi seseorang yang suka membina jati diri.

Apabila pendakwah menyampaikan dakwah melalui tokoh model seperti kepemimpinan negara/jawatan sampai kepemimpinan yang mempunyai kelebihan dalam aspek lapangan hidup kejayaan penyebaran agama akan mudah diperolehi ianya adalah melalui contoh tingkah laku mereka yang mengandungi aspek-aspek *imitation* (Arifin, 2004:115).

Menurut Chorus proses imitasi terjadi apabila:

- a. wujud keinginan individu terlebih dahulu kemudian barulah *imitation* berlaku. Tanpa keinginan dan perhatian dari individu, *imitation* tidak akan berlaku.
- b. Terdapat sikap penghargaan yang tinggi atau mengagumi perkara-perkara yang mahu ditiru. Tanpa adanya sikap ini tidak akan muncul perhatian dan keinginan, malah proses *imitation* tidak akan berlaku (Faizah, 2009:131).

Dalam proses dakwah, faktor *imitation* mesti menjadi perhatian yang serius, sebab apabila berlaku peniruan terhadap kebaikan, sudah tentu akan mendorong seseorang membina sahsiah berasaskan perkara-perkara yang baik. Malah contoh teladan yang baik

akan menzahirkan imej yang positif (Tasmara, 1983:58). Oleh itu *da'i* dituntut untuk mampu menyebarkan serta menarik perhatian sasaran dakwah agar mereka mencontohi idea-idea serta tindakan-tindakan *dai'* yang sesuai dengan ajaran Islam (Faizah, 2009:138).

c. Sympathy (Tertarik)

Sympathy merupakan suatu perasaan di mana seseorang itu berasa tertarik terhadap orang lain. *Sympathy* timbul bukan atas dasar logik rasional, tetapi berdasarkan perasaan seperti juga pada proses *identification* (Gerungan, 1983:73).

Dalam proses ini, perasaan memainkan peranan yang sangat penting, walaupun dorongan utama pada *sympathy* adalah keinginan untuk memahami pihak lain dan untuk bekerjasama dengannya. Inilah perbezaan utama *sympathy* dengan *identification* yang dorongannya adalah keinginan untuk belajar dari pihak lain yang dianggap kedudukannya lebih tinggi dan dihormati. Ianya adalah kerana mempunyai kelebihan-kelebihan atau kemampuan-kemampuan tertentu yang patut dijadikan contoh. Proses *sympathy* boleh berkembang di dalam suatu keadaan di mana faktor saling mengerti akan lebih terjamin (Soekanto, 2001:70).

Sympathy mempunyai kesan yang cukup besar dalam mempengaruhi sikap dan tingkah laku seseorang. Dengan adanya *sympathy*, situasi kerjasama akan lebih mudah diwujudkan. *Sympathy* dalam hal ini boleh dirumuskan sebagai suatu proses di mana seseorang berasa begitu tertarik terhadap keseluruhan pola tingkah laku orang lain,

sehingga timbul perasaan ini dalam diri untuk memahami dengan lebih mendalam, untuk belajar dan kemudian bersedia untuk melakukan kerjasama (Tasmara, 1997:63).

Dalam proses komunikasi, *sympathy* memainkan peranan yang penting. Ini kerana salah satu yang tidak boleh dipandang remeh dalam berkomunikasi adalah terlebih dahulu untuk membangkitkan rangsangan yang akan memberikan jalan terciptanya saling memiliki kepentingan antara para pelaku komunikasi itu. Dengan memperhatikan hal tersebut, maka seorang pendakwah terlebih dahulu mesti mampu mengadakan proses *empathy* (menyelami dan mendekati sikap orang lain) khususnya untuk mengetahui aspek manakah, atau perkara apakah yang menjadi perhatian dan *sympathy* dari penerima mesej. Itulah sebabnya faktor *sympathy* ini sering dilihat sebagai komunikasi *non-verbal* (tidak diucapkan) yang mempunyai pengaruh yang sama penting dengan komunikasi *verbal* (diucapkan), sepertimana pepatah Arab:

لسان الحال أفصح من لسان المقال

Ertinya,” Perbuatan itu lebih besar pengaruhnya daripada kata-kata yang diucapkan” (Tasmara, 1997:64).

d. *Suggestion* (Cadangan)

Suggestion ialah pengaruh psikologi (kejiwaan) sama ada yang datang dari dirinya sendiri mahupun dari orang lain, yang umumnya diterima tanpa adanya daya kritikan. Oleh itu dalam psikologi *suggestion* boleh dibezakan adanya;

- a. *Auto – suggestion*, iaitu *suggestion* terhadap diri yang datang dalam dirinya sendiri.

- b. *Hetero – suggestion*, yaitu *suggestion* yang datang dari orang lain.

Dalam ilmu psikologi sosial peranan *hetero – suggestion* adalah lebih menonjol daripada *auto – suggestion* (Ahmadi, 2002:58).

Suggestion ialah suatu proses di mana seorang individu menerima suatu cara penglihatan atau pedoman-pedoman tingkah laku dari orang lain tanpa kritik terlebih dahulu. *Suggestion* terjadi apabila didapati beberapa keadaan tertentu (Gerungan, 1983:64-70) :

1. *Suggestion* kerana hambatan berfikir.
2. *Suggestion* kerana keadaan fikiran bercelaru.
3. *Suggestion* kerana berkuasa.
4. *Suggestion* kerana ramai orang.
5. *Suggestion* kerana atas dasar kepercayaan.

Suggestion berlangsung apabila seseorang memberi suatu pandangan atau sesuatu sikap yang berasal dari dirinya yang kemudian diterima oleh pihak lain. Jadi proses ini sebenarnya hampir sama dengan *imitation*, akan tetapi titik tolaknya berbeza. *Suggestion* akan terjadi apabila pihak yang menerima dilanda oleh emosi, hal mana menghalang daya fikiran secara rasional (Soekanto, 2001:69).

Suggestion berasal daripada kedudukan orang-orang yang mempunyai kuasa atau prestij sosial yang tinggi, atau berkuasa dalam kumpulan tertentu. Di samping itu mereka mempunyai daya rangsangan yang kuat terhadap orang lain. Kebiasaan "*suggestion*" semacam ini diterima tanpa pertimbangan.

Dalam hubungan ini dakwah / penyebaran agama yang disampaikan oleh orang-orang yang berkuasa dan berprestij tinggi dalam masyarakat seperti pemimpin-pemimpin formal dan informal (penghulu atau ulama) akan diterima oleh masyarakat dengan cepat dan penuh keyakinan (Arifin, 2004:116).

Mungkin proses *suggestion* berlaku apabila orang yang memberikan pandangan adalah orang yang berwibawa atau mungkin atas sifatnya yang mempunyai autoriti. *Suggestion* boleh terjadi disebabkan oleh pandangan atau nasihat berasal dari tokoh terbesar dari kumpulan yang bersangkutan, atau masyarakat (Soekanto, 2001:69).

Dalam kajian dakwah terdapat persamaan antara faktor-faktor interaksi dengan kaedah dakwah, di antaranya adalah seperti berikut:

1.6.2.Uswat-al-Hasanah (Contoh baik)

Salah satu di antara kaedah dakwah adalah *uswat-al- hasanah* iaitu berdakwah dengan memberikan contoh yang baik melalui perbuatan yang nyata sesuai dengan kaedah dakwah. Bahkan *uswat-al- hasanah* adalah salah satu kunci kejayaan dakwah Rasulullah SAW. Salah satu contoh ialah apabila kali pertama Rasulullah SAW tiba di Madinah, baginda telah membina masjid Quba' bagi menyatukan kaum Ansar dan Muhajirin dalam ikatan ukhwah Islamiyah.

Keteladanan mempunyai pengaruh yang besar dan sangat kuat dalam penyebaran prinsip dan fitrah. Keteladanan boleh dilihat dengan jelas, dicontoh dan diikuti. Berbeza dengan ucapan dan ceramah atau tulisan, yang sebahagian pendengar dan pembaca tidak memahami itu semua, bahkan mungkin tidak mengerti maksud dan matlamatnya. Ada kalanya sebahagian atau seluruhnya dilupakan. Mungkin ia hanya menjadi sebuah teori belaka, sedangkan sebahagian besar tidak mengerti bagaimana penerapannya, atau kadang-kadang sebahagian mereka keliru dalam penerapannya (Suparta, 2003: 205-206).

Uswah dan *Qudwah hasanah* adalah bentuk dakwah yang tidak memerlukan penjelasan dan dialog. Ini merupakan cara yang amat mudah, kerana keyakinan kepada dakwah seperti ini, akan melahirkan keyakinan fakta yang konkrit dan realiti. Cara ini lebih cepat dan mudah untuk mempengaruhi orang mempercayai dan menerima seruan pendakwah.

Islam mengangkat Rasulullah SAW sebagai *uswah* dan *qudwah hasanah* bukan sekadar untuk dibanggakan, bukan pula untuk direnungkan belaka. Namun, Islam memaparkan *qudwah* di hadapan umat manusia supaya ia boleh diikuti dan diterapkan dalam diri mereka, sesuai dengan kemampuan masing-masing. Ini kerana Islam melihat bahawa *qudwah hasanah* (keteladanan yang baik) merupakan bentuk media dakwah dan *tarbiyah* yang paling berkesan. Masyarakat mesti memperolehi *qudwah*-nya dari pemimpin atau daripada para pejuang dakwah, agar tertanam prinsip-prinsip itu dalam diri mereka (An-Nabiri, 2008:200). Kaedah dakwah seperti ini lebih menekankan kepada peribadi atau akhlak *da'i*.

1.6.3. *Lisān-al-Hāl*

Ditinjau secara etimologi kaedah *lisān al-hāl* merupakan penggabungan dari kata lisan (لسان) bererti bahasa, sedangkan kata *al-hāl* (الحال) bererti hal atau keadaan. *Lisān al-hāl* mempunyai erti yang menunjukkan realiti sebenarnya. Jika kata tersebut digabungkan maka kaedah *lisān al-hāl* mengandungi erti ”memanggil, menyeru dengan menggunakan bahasa keadaan” atau ”menyeru, mengajak dengan perbuatan nyata”. Pengertian ini selaras dengan ungkapan hikmah “*lisān al-hāl abyān min lisān al-maqāl*”, kenyataan itu lebih menjelaskan dari ucapan. Dengan demikian yang dimaksud dengan kaedah *lisān al-hāl* adalah “memanggil, menyeru ke jalan Allah untuk kebahagiaan dunia dan akhirat dengan menggunakan bahasa keadaan manusia yang didakwahi (*mad'u*). “Memanggil, ” menyeru ke jalan Allah adalah untuk kebahagiaan manusia dunia dan akhirat dengan perbuatan nyata yang sesuai dengan keadaan manusia. Bahasa keadaan dalam konteks dakwah *lisān al-hāl* adalah segala perkara yang berhubungan dengan keadaan *mad'u* sama ada fisiologi mahupun psikologi (Aziz, 2004:18). Kaedah dakwah seperti ini lebih menekan kepada keadaan yang dihadapi oleh *mad'u*.

1.7. DEFINISI KONSEP

1.7.1. Ulama Sufi

Ulama sebagai pewaris Nabi tentunya mengganti tugas para Nabi, yakni menyampaikan kebenaran kepada manusia, bukan menggantikan pangkatnya menjadi utusan Allah. Para Nabi dan Rasul menyampaikan perkara *haq* dan kebenaran, mengajak manusia ke jalan yang benar, mencegah manusia daripada perbuatan sesat. Para Nabi adalah pemimpin,

pembimbing dan penuntun umat manusia ke jalan yang benar. Tugas itulah yang diambil oleh ulama daripada para Nabi kerana para Nabi sekarang telah tiada (Hasjmy, 1979:16).

Di kalangan sufi, ulama dipanggil *syekh* atau *guru*. Ulama tidak hanya seorang yang cerdas pandai dalam pengetahuan agama. Lebih dari itu, ulama merupakan seorang pembimbing dan penunjuk spiritual. Ulama mesti boleh memberi kesejukan hati dan ketenteraman jiwa bagi para pengikutnya. Dalam tradisi kesufian, seseorang boleh dikatakan ulama jika mempunyai sikap *wara*⁷ dan *zuhud*⁸. Ulama pun mesti mempunyai kelebihan berbanding manusia biasa pada umumnya (Norhuda, 2007:215).

1.7.2. Peranan Ulama

Peranan merupakan aspek dinamik kedudukan (status). Apabila seseorang melaksanakan hak dan kewajibannya sesuai dengan kedudukannya maka ia menjalankan suatu peranan. Peranan dan kedudukan tidak boleh dipisahkan. Tidak ada peranan tanpa kedudukan atau kedudukan tanpa peranan (Soekanto, 2001:268).

Status atau kedudukan memiliki dua erti. Pertama, sekumpulan hak dan kewajiban (Patoni, 2007:14). Kedua, tempat atau posisi seseorang dalam suatu kumpulan sosial atau masyarakat (Patoni, 2007:43). Oleh kerana itu, dalam status terdapat hak dan kewajiban, dan juga terdapat aspek status tingkat atas dan bawah.

⁷ *Wara*’ adalah berpantang, atau menjaga diri daripada berbuat dosa maksiat sekecil apapun. *Wara*’ asal ertinya adalah mengelakkan apa saja yang tidak baik. Tetapi dalam kalangan sufi diertikan dengan meninggalkan segala sesuatu yang tidak jelas hukumnya, sama ada yang menyangkut makanan, pakaian, mahupun persoalan (Jumarto, 2005:284)

⁸ *Zuhud* atau asketisme adalah menjauhkan diri daripada segala sesuatu yang berkaitan dengan dunia.

Status tidak boleh dipisahkan daripada peranan. Pertama, peranan adalah perilaku yang diharapkan daripada pemegang status (Sarbin, 1972; Yusof, 2006). Kedua, peranan adalah serangkaian norma dan harapan yang dikenakan kepada seseorang yang memegang kedudukan (Banton, 1965). Ketiga, peranan adalah aspek dinamik daripada status (Patoni, 2006:45). Oleh kerana itu, peranan bersifat dinamik, sebaliknya status bersifat statik.

Peranan juga bererti suatu perhubungan. Dalam berinteraksi, seseorang boleh melakukan banyak atau serangkaian peranan (Banton, 1965; Mitchaill, 1979; Handel, 1993:114), sehingga ia (seorang *alim* atau *ulama*) boleh memainkan banyak peranan.

Oleh yang demikian, pendekatan struktural fungsional menerima pelbagai kritikan (Handel, 1993; Daud, 1992) tetapi ia cukup relevan untuk menjelaskan peranan ulama sufi pada abad ke-17 dan ke-18 M, kerana mereka adalah sebuah struktural sosial yang berfungsi atau berperanan sesuai dengan status mereka. Peranan ulama sufi pada abad ke-17 dan ke-18 juga sebuah bukti nyata dalam kehidupan masyarakat, sehingga boleh dijelaskan struktur dan fungsi mereka.

1.7.3. Peranan Dakwah

Islam adalah agama dakwah, Islam disebarluaskan dan diperkenalkan kepada umat manusia melalui aktiviti dakwah yang lembut, dakwah tidak dijalankan melalui kekerasan, pemaksaan atau kekuatan senjata. Islam tidak membenarkan penganut-

penganutnya melakukan pemaksaan ke atas umat manusia, agar mereka mahu masuk agama Islam. Ada alasan-alasan mengapa Islam tidak membenarkan pemaksaan iaitu, Pertama; Islam adalah agama yang benar dan ajaran-ajarannya Islam sama sekali benar dan boleh diuji kebenarannya secara ilmiah. Kedua; Masuknya iman ke dalam kalbu setiap manusia merupakan hidayah dari Allah, tidak ada seorangpun yang mampu dan berhak memberi hidayah ke dalam kalbu manusia kecuali Allah (Mansur, 2000:40).

Kerana Islam suatu kebenaran, maka Islam menurut fitrahnya harus tersebarluas, diperkenalkan dan diperlihatkan kepada manusia. Justeru itu menyampaikan kebenaran ajaran-ajaran Islam kepada umat manusia merupakan tanggung jawab kita yang telah menerima dan menganuti ajaran Islam. Umat Islam mempunyai kewajiban untuk menyampaikan kebenaran Islam dengan wajah yang menarik lagi mempersona, sesuai dengan misinya *rahmatat 'ālamīn* (Suparta, 2003:65).

1.8. METODOLOGI KAJIAN

Kajian ini bersifat kajian perpustakaan dengan menggunakan pendekatan kualitatif. Ada beberapa pakar berpendapat mengenai kajian kualitatif di antaranya:

J.L. Moleong (2004) menyatakan penyelidikan kualitatif adalah jenis penyelidikan yang bermatlamat untuk memahami peranan kumpulan atau interaksi pada situasi sosial tertentu. H.B. Sutopo (2000) pula menyebutkan penemuan penyelidikan kualitatif tidak diperoleh hanya melalui prosedur statistik tetapi merupakan suatu penelitian berhubung

kait dengan penyelidikan alamiah, interpretasi, kajian lapangan, kajian kes, informan dan etnografi.

Irwan Abdullah (2007) menjelaskan penyelidikan kualitatif lebih menekankan kepada pemahaman "hakikat" realiti yang terbentuk secara sosial, terutama dengan berusaha menjawab pertanyaan: *bagaimana pengalaman sosial dibentuk dan diberi makna*. Perkara ini terutama didasari atas pemikiran bahawa manusia merupakan makhluk simbolik yang mencari makna dalam hidupnya.

1.8.1. Data Penyelidikan

Ada dua sumber data dalam penyelidikan ini. Pertama adalah sumber primer (kajian teks) iaitu naskhah atau sorotan kajian yang ditulis oleh enam ulama sufi besar di Nusantara pada abad ke 17 dan ke 18 M yang berkaitan dengan Tasawuf iaitu:

Pertama, karya Nur ad-Din al-Raniri (W.1068 H/1658 M) iaitu *Asrar al-Insān fī Ma'rifah al-Rūh wa al-Rahman, Fath al-Mubīn 'alā al-Mulhidīn*, dan *Hujjah al-Shiddiq li dafā'i al-Zindiq*. Kedua, karya Abd al-Rauf al-Sinkili (W.1110 H/1693 M), iaitu *Mir'at al-Tullāb* dan *'Umdat al-Muhtafīn 'ilā Suluk Maslak al-Mufridīn*.

Ketiga, karya Syeikh Muhammad Yusuf al-Makassari (W.1121 H/1699 M) iaitu *Mathālib al-Sālikin, Sirr al-Asrar, Tāj al-Asrār fī Tahqīq Masyārib al-'Arifin min Ahl al-Istibsār*, dan *Zubdat al-Asrār fī Tahqīq Ba'd Masyārib al-Akhyār*. Keempat, karya

Abd as-Samad al-Pelembani (W.1203 H/1788 M) iaitu *Nashīhah Al-Muslimīn wa Tadzkirah Al-Mu'minīn fī Fadhāil Al-Jihād fī sabīlillāh wa Karāmat Al-Mujāhidīn fī Sabīlillāh*, *Tuhfah Al-Rāghibīn fī Bayān Haqīqat Imān al-Mu'minīn* dan *Sayr-Sālikīn fī Sulūk Masālik Al-Muttaqīn*.

Kelima, karya Muhammad Nafis al-Banjari (W.1227 H/1812 M) iaitu *ad-Durr an-Nafīs fī Bayān Wahid Al-Af'āl wa Al-Asmā' wa Al-shifat wa Al-Dzāt Al-Taqdīs*. Keenam, karya Daud Abdullah al-Fathani (W.1265 H/1847 M) iaitu *Furu' Al-Massāil* dan *Minhaj al-'Abidīn*. Sorotan naskhah tersebut dijadikan rujukan adalah sorotan kajian yang telah *ditahqīq* oleh peneliti-peneliti terdahulu. Justeru itu, dalam penelitian ini, kritik terhadap sumber data ini tidak menjadi fokus utama. Kritik sumber akan dilakukan jika ditemukan sumber data mempunyai keraguan yang amat besar.

Kedua adalah sumber sekunder, sumber sekunder iaitu naskah dan sorotan kajian selain naskhah yang ditulis oleh ulama sufi abad ke-17 dan ke-18 di Nusantara.

1.8.2. Prosedur Penyelidikan

Penyelidikan ini bersifat kualitatif dan meneliti karya-karya dokumentasi yang mengandungi pemikiran-pemikiran penulisnya. Oleh itu teknik analisis kandungan merupakan pilihan yang tepat untuk prosedur penelitian ini. Menurut Krippendorf (Darmaiyanti Zuchdi, 1998:28) bentuk analisis kandungan secara terperinci terdiri daripada beberapa tahap iaitu pengumpulan data, pengurangan data, inferensi dan analisis data.

1.8.3. Pengumpulan Data

Data dalam penyelidikan ini diambil dari dokumen-dokumen bersejarah hasil karya ulama sufi terkenal abad ke-17 dan ke-18 M di Nusantara, iaitu karya-karya yang telah disebutkan ke dalam data primer penelitian sebelum ini.

Tahap pengumpulan data dalam penelitian ini meliputi tiga perkara. Pertama adalah penentuan unit-unit⁹ (kumpulan). Unit-unit (kumpulan) penelitian ini dilakukan dengan menyunting teks-teks dalam literatur atau data yang menjadi pokok perhatian penelitian ini dihimpun ke dalam unit-unit (kumpulan) analisis yang berasingan. Kedua adalah pengambilan sampel. Pengambilan sampel dilakukan jika unit-unit yang menjadi pokok perhatian penelitian ini menghasilkan data dalam jumlah yang besar. Ketiga adalah pencatatan, dalam penelitian ini ditunjukkan untuk merakam bahagian-bahagian data yang ditemukan dalam teks-teks sejarah tersebut dan berguna bagi menggambarkan dalam bentuk yang boleh dianalisis.

1.8.4. Pengurangan Data (Reduksi)

Data dalam kajian ini mungkin berulang-ulang dan banyak. Apabila hal ini terjadi, maka perlu pengurangan data (reduksi). Dalam kajian ini, pengurangan data dilakukan dengan menyaring, mempertahankan informasi yang sesuai dan dipindahkan data yang sesuai dengan kriteria permasalahan yang diangkat dalam kajian ini.

⁹ Unit-unit maksudnya adalah bahagian-bahagian yang berhubung dengan persoalan kajian yang terdiri tiga bahagian iaitu 1. corak ajaran sufi. 2. ulama sufi terbabit dalam aktiviti dakwah. 3. Peranan ulama sufi. Jadi setiap unit (bahagian) mempunyai data masing-masing.

1.8.5. Inferensi (Kesimpulan)

Kesimpulan yang diambil dalam kajian ini dilakukan dengan menerapkan bentuk analisis yang menepati konteks untuk menghasilkan suatu kesimpulan yang tepat. Pada tahap ini ketepatan data mesti terjamin sebelum dilanjutkan ke tahap dianalisis.

1.8.6. Analisis Data

Dalam penyelidikan kualitatif belum ada butiran analisis data yang standard sepertimana terdapat dalam penelitian kuantitatif. Hanya sahaja, seperti yang dilakukan oleh penyelidik dahulu iaitu Noeng Muhadjir, Goetz dan le Compte mengenali sejumlah teknik analisis iaitu induksi analitik, analisa tapologi dan perbandingan kandungan (Noeng Muhadjir, 1990:160). Induksi analitik dalam penelitian ini digunakan untuk mengembang dan menguji teori. Kaedah ini digunakan untuk menganalisis data tentang kewujudan kesufian abad ke-17 dan ke-18 M di Nusantara, dan latar belakang penglibatan mereka dalam aktiviti dakwah, dan bagaimana peranan dakwah yang mereka lakukan. Analisis tapologi pula akan diaplikasikan dalam penelitian ini untuk menganalisis data yang berhubung dengan masalah corak Tasawuf abad ke-17 dan ke-18 M tersebut sehingga diperolehi kategori-kategori model sufisme pada masa itu. Perbandingan kandungan adalah merangka bentuk analisis menyatu, di mana konsep teori dibina dari data dan analisis baru, dan seterusnya. Tahap-tahapnya adalah membandingkan kejadian yang berpadanan dengan kategorinya, mengintegrasikan kategori-kategori dan ciri-cirinya, merumuskan teori dan menuliskan teori. Kaedah ini

digunakan untuk memperoleh kesatuan kerangka bentuk dari data kesufian abad ke-17 dan ke-18 M untuk membina satu konsep baru.

1.9. KANDUNGAN TESIS

Disertasi ini dibahagikan kepada enam bab. Bab pertama merupakan pendahuluan kepada permasalahan kajian, pernyataan masalah, persoalan kajian, objektif kajian, signifikan kajian, ulasan karya, kerangka teoritikal, kaedah kajian. Bab kedua mengandungi “Dakwah dan pendekatannya” yang terdiri daripada pendahuluan, pengertian dakwah, juru dakwah, hakikat dakwah, kaedah dakwah, dan matlamat dakwah. Bab ketiga membincangkan tentang ulama, ulama sufi dan tasawuf yang terdiri daripada pendahuluan, pengertian ulama, fungsi dan kewajipan ulama, tipologi ulama, pengertian ulama sufi, pengertian sufisme, perkembangan tasawuf dan ajaran tasawuf.

Bab keempat membincangkan tentang pemikiran dan ajaran sufi di Nusantara yang terdiri daripada perkembangan pemikiran dan ajaran sufisme, kemasukan sufisme, tokoh dan karya sufisme, sufi besar abad ke-17 dan ke-18 M dan tarikat yang diamalkan.

Bab kelima membincangkan faktor-faktor aktiviti dakwah ulama sufi Nusantara yang terdiri daripada latar belakang terbabit dalam aktiviti sosial dan politik, latar belakang pemahaman agama yang terdiri daripada doktrin khalifah *fi al-ard*, doktrin menunaikan amanah, prinsip menegakkan kebenaran dan kemungkaran, aktiviti berusaha memenuhi keperluan sendiri, amar ma'ruf nahi mungkar, bergaul dengan manusia, melawan penindasan dan penjajahan kolonialisme.

Bab keenam membicarakan peranan dakwah ulama sufi yang terdiri daripada pemimpin informal, perundingan sosial, guru dan muballigh, mufti dan penasihat sultan, mempengaruhi polisi politik, perjuangan fizik. Bab ketujuh merupakan kesimpulan dan cadangan kajian masa hadapan.

1.10. KESIMPULAN

Kesimpulan yang boleh diambil daripada bab ini ialah kemasukan Islam di Nusantara adalah hasil perjuangan kaum sufi. Kenyataan ini disokong oleh pendapat-pendapat sarjana sejarah. Ulama sufi berjaya menyebarkan Islam di Nusantara dengan menggunakan pelbagai kaedah pendekatan. Namun sebaliknya, kaum sufi dituduh sebagai satu aliran yang membawa kemunduran umat. Tuduhan ini boleh dianggap benar apabila ditinjau dari aspek sejarah lahir sufi ialah disebabkan pembangkang terhadap penguasa, hingga mereka menjauhi diri daripada orang ramai. Seterusnya juga dari aspek doktrin sufi yang mengajarkan konsep *zuhud*, *wara'*, dan *faqir* . Semua konsep ini bermatlamat menjauhi diri dari menikmati kesenangan dunia.

Teori yang sesuai untuk perbahasan kejayaan dakwah ulama sufi di atas adalah teori komunikasi dan dakwah sebagai teori utama. Seterusnya ditambah dengan konsep-konsep lain sebagai penyokong iaitu konsep peranan dan ulama.

Secara psikologi terdapat hubungan saling mempengaruhi di antara manusia yang terbabit dalam satu aktiviti. Hubungan saling mempengaruhi itu dikaji dalam lapangan ilmu

komunikasi yang terkenal dengan interaksi sosial yang terdiri daripada *identification*, *imitation*, *sympathy* dan *suggestion*. Sebuah mesej boleh berjaya disebabkan adanya faktor interaksi sosial tersebut.

Berjaya sesuatu mesej sangat ditentukan oleh faktor-faktor interaksi. Interaksi berlaku bermula dari kelebihan yang dimiliki seorang penyampaian mesej. Semakin banyak kelebihan itu semakin besar pengaruh interaksi. Penyampai mesej dalam penyelidikan ini adalah ulama sufi yang berfungsi sebagai juru dakwah yang banyak menggunakan kaedah dakwah yang bercorak interaksi seperti kaedah *uswatun hasanah* dan *lisānul-hāl*.

Disamping faktor di atas yang mengkaji masalah mesej, pendekatan struktural-fungsional juga sangat mempengaruhi kejayaan sebuah mesej. Seseorang yang berkuasa dan memiliki peranan menimbulkan peluang besar menanamkan sebuah mesej kepada bawahannya. Penerimaan mesej akan cepat terjadi bila mesej itu disampaikan oleh seseorang yang memiliki peranan. Sikap *imitation*, *identification*, *sympathy* serta *suggestion* selalu berlaku dari bawahan kepada atasannya.

Peranan yang disandang oleh ulama sebagai pemimpin dan pembimbing umat dan disokong kelebihan yang dimiliki yang amat suci. Hal ini membuat orang tertarik dan ingin berlindung memperolehi keselamatan dari kebesaran kesucian ulama. Pada sisi lain ulama juga aktif pelbagai aktiviti-aktiviti kemasyarakatan dan di pejabat kerajaan. Oleh kerana itu timbul simpati yang amat besar masyarakat Nusantara kepada ulama sufi.

Berdasarkan kesimpulan teoritis di atas, bila hendak dihubungkan dengan tajuk kajian ini adalah sangat sesuai sekali menggunakan teori-teori interaksi sosial, kaedah dakwah yang berkaitan dengan interaksi sosial serta pendekatan struktur-fungsian.

BAB II

PENDEKATAN DAKWAH

2.0. PENDAHULUAN

Dalam bab ini, penyelidik akan menghuraikan konseptual dakwah dan pelbagai pendekatannya. Dakwah pada hakikatnya adalah suatu aktiviti dan ucapan bermatlamat untuk mempengaruhi dan mengubah sikap manusia sama ada individu atau masyarakat dari situasi yang tidak baik kepada situasi yang lebih baik sesuai dengan ajaran Islam.

Bagi mencapai hakikat dan matlamat dakwah di atas, pelbagai pendekatan perlu diambil kira oleh juru dakwah sesuai dengan khalayak sasaran. Pada masa yang sama juga juru dakwah perlu mengambil kira strategi penyampaian mesej dan strategi mendampingi khalayak. Namun begitu pendekatan paling utama dan paling berkesan dalam menjayakan aktiviti dakwah adalah penonjolan akhlak juru dakwah itu sendiri.

Penggunaan pendekatan dakwah selalu merujuk kepada keadaan dan situasi objek dakwah. Secara umum pendekatan dakwah adalah pendekatan sosial dan psikologi. Secara khusus pendekatan dakwah adalah pendekatan pendidikan, politik, budaya dan ekonomi. Walaupun demikian, pendekatan lain juga boleh digunakan bergantung kepada matlamat dakwah (Aziz, 2004:143).

Di dalam kitab suci al-Quran Allah SWT. telah menyebutkan beberapa pendekatan yang mesti diikuti oleh juru dakwah yang dikenali dalam kalangan sarjana dakwah dengan

Toha Yahya Omar pula berpendapat bahwa dakwah Islam adalah "mengajak manusia dengan cara berhemah kepada jalan yang benar sesuai dengan perintah Tuhan untuk kemaslahatan dan kebahagiaan mereka di dunia dan akhirat" (Omar,1992:1). Aboebakar Atjeh pula mengupas dakwah sebagai perintah mewujudkan seruan kepada sesama manusia untuk kembali dan hidup sepanjang ajaran Allah yang benar dengan penuh kebijaksanaan dan nasihat yang baik (Atjeh, 1971 : 6).

A. Hasjmy menjelaskan bahawa dakwah Islamiyah sebagai aktiviti mengajak orang lain untuk menyakini dan mengamalkan akidah dan syariah Islam yang lebih dahulu telah diyakini dan diamalkan oleh juru dakwah sendiri (Hasjmy, 1974:6). Hamzah Ya'kub menyebutkan dakwah Islam adalah mengajak manusia dengan hikmah kebijaksanaan untuk mengikuti petunjuk-petunjuk Allah dan Rasul-Nya (Ya'kub, 1992:13).

Menurut T.A. Lathief Rousydiy (Rousydiy,1989:51) dakwah adalah mengajak orang masuk Islam dan mengamalkan ajaran Islam dalam segala aspek kehidupan manusia secara murni dan istiqomah. Di samping itu, Imam al-Sayuti menjelaskan dakwah sebagai suatu proses penyampaian ajaran Islam kepada umat manusia dengan asas, cara serta matlamat yang boleh dibenarkan oleh ajaran Islam itu sendiri (al-Sayuti, 1987:21). Barmawi Umari pula menjelaskan bahawa dakwah adalah mengajak orang kepada kebenaran, mengerjakan perintah, menjauhi larangan, agar memperolehi kebahagiaan pada masa kini dan masa yang akan datang (Umari, 1987:52).

Abdul Kadir Munsyi memberi definisi dakwah sebagai mengubah umat dari satu situasi kepada situasi yang lebih baik di dalam semua segi kehidupan (Munsyi, 1981:19). Abu Risman pula menyatakan dakwah Islam adalah "segala macam usaha yang dilakukan oleh seorang muslim atau lebih untuk merangsang orang lain untuk memahami, menyakini, dan kemudian menghayati ajaran Islam sebagai pedoman hidup dan kehidupannya" (Risman, 1985:12).

Berdasarkan pelbagai definisi dakwah di atas boleh dirumuskan bahawa dakwah itu adalah suatu aktiviti dan ucapan bermatlamat untuk mempengaruhi dan mengubah sikap hidup manusia sama ada individu atau masyarakat dari situasi yang tidak baik kepada situasi yang lebih baik sesuai dengan ajaran Islam.

2.2. Juru Dakwah dan Akhlak

Juru dakwah adalah orang yang membawa misi dan menyampaikan ajaran Islam kepada manusia. Oleh itu *da'i* berkewajipan meneladani keperibadian Rasulullah SAW yang baik (*akhlak karimah*) kerana seorang *da'i* mesti menyebarkan mesej-mesej yang dibawa oleh Nabi SAW. Perilaku dan amalan para *da'i* adalah cerminan dari dakwahnya, mereka adalah teladan dalam berbicara dan berbuat, sikap dan peribadi *da'i* mempunyai pengaruh besar bagi menentukan kejayaan dakwah dan penyebaran risalahnya (Zaidan, 1987:52).

Akhlak yang mulia merupakan suatu sifat yang mesti dipunyai oleh juru dakwah, kerana juru dakwah bertugas menyeru manusia kepada jalan Allah. Justeru itu adalah penting

akhlak yang mulia bagi seorang juru dakwah sebelum seorang *da'i* menyampaikan bahan dakwahnya, pandangan *mad'u* tertuju pada apa yang dilihat dan didengar dari sifat dan tingkah laku peribadinya. Begitu juga dalam interaksi *da'i* dan *mad'u*, faktor keperibadian *da'i* sangat berpengaruh dan menentukan berjaya atau tidaknya bahan dakwah yang akan disampaikan (Faizah, 2009:194).

Apabila seseorang menjadi juru dakwah, secara tidak disedari dia menjadi sebahagian masyarakat dalam erti yang luas. *Da'i* tidak boleh bersikap menurut kehendaknya sendiri, kerana secara langsung gerak-gerik atau sikapnya dalam hidup peribadinya bukan sahaja diperhatikan tetapi juga dijadikan sebagai perbandingan dengan apa yang dianjurkan dan dilarangnya. Bahkan sikap dan gerak-gerik tersebut akan ditiru oleh *mad'u*. Apa yang dilihat dan didengar seseorang dari peribadi juru dakwah boleh menambah kekuatan daya tarik kepadanya sebagai seorang pembawa dakwah, juga boleh memperkuat wibawanya. Malah, boleh menurunkan dan menghilangkan daya tarik kepadanya (Natsir, 1996:240-242).

Mad'u melihat para *da'i* berserta dengan apa yang mereka dakwahkan, mereka tidak memisahkan antara juru dakwah dengan dakwahnya, sepertimana tidak berpisah antara Rasul dan risalahnya. Kaitan antara kedua-duanya bagaikan ruh dan jasad. Bila seorang *da'i* bersifat tidak konsisten, maka penerima dakwah akan melihatnya sebagai seseorang yang konroversial, iaitu seseorang yang perkataannya bercanggahan dengan apa yang diperbuat, sehingga boleh mengurangi kejayaan dakwahnya (Faizah, 2009:195)

Daya tarikan dan sikap positif masyarakat terhadap *da'i* boleh disebabkan oleh beberapa faktor seperti berikut:

- a. Daya tarikan masyarakat terhadap *da'i* boleh disebabkan oleh daya pesona *da'i*, misalnya sikap *da'i* yang lemah lembut dan berbudi bahasa, memiliki kemampuan membantu masyarakat dalam menyelesaikan masalah sosial mereka dan mampu memberikan harapan masa hadapan kepada masyarakat.
- b. Daya tarikan itu boleh jadi kerana kehadiran *da'i* pada saat masyarakat memerlukan kehadiran tokoh seorang *da'i*, yakni ketika suasana psikologi menunggu kehadiran seseorang yang diharapkan boleh mengisi kekosongan.
- c. Perhubungan batin ini terbentuk boleh jadi kerana masyarakat sedang merindukan seorang pemimpin spritual (Faizah, 2009:139).

Ramai orang menolak Islam bukan disebabkan mereka tidak tertarik pada nilai-nilai ajarannya, tetapi adalah kerana tidak kelihatan nilai-nilai Islam itu dipraktikkan secara konkrit dalam realiti kehidupan. Islam kerap kali disampaikan sebagai berbentuk teori, sementara realiti masyarakat Islam sendiri masih belum menunjukkan beramal dengan agamanya (Suparta, 2003:198).

Oleh yang demikian, tidak boleh dinafikan bahawa terdapat hubung kait di antara perilaku juru dakwah dengan kejayaan sesuatu aktiviti dakwah. Oleh itu, setiap juru dakwah mesti mempunyai akhlak dan perilaku seperti berikut:

1. Bersikap benar – seorang *da'i* mesti bersikap benar iaitu benar dalam perkataan dan perbuatan sesuai dengan peraturan syariah dan mengikuti jejak Rasulullah SAW.
2. Sabar – bagi seorang *da'i*, sifat sabar sangat penting dimiliki kerana juru dakwah adalah orang yang berjuang dalam dua bentuk lapangan. Pertama, ia berjuang terhadap diri sendiri iaitu mendorong dirinya selalu berbuat taat dan menjauhi daripada berbuat maksiat. Kedua, berjuang dalam lapangan dakwahnya iaitu menyeru dan mengajak umat manusia untuk melaksanakan ajaran Islam. Dalam lapangan ini, sifat sabar itu sangat diperlukan, sehingga ia boleh mengatasi rintangan dan halangan serta sanggup menanggung penderitaan. Maka apabila sifat sabar itu telah hilang bererti gagallah ia dalam misinya dan demikian juga hilanglah pahala (Zaidan, 1987:70).
3. Kasih sayang – juru dakwah mesti mempunyai hati yang penuh kasih sayang kepada setiap orang bagi memudahkan mereka mendampingi serta memberi nasihat kepada masyarakat. Oleh itu sifat kasih sayang inilah, diajak dan diseru untuk melaksanakan ajaran Islam, agar mereka terhindar dari neraka dan mendapatkan keredhaan Allah (Zaidan, 1987:84)
4. Merendahkan diri (*tawadhu'*) – juru dakwah sangat berhajat kepada sifat *tawadhu'*, kerana juru dakwah sentiasa bergaul dengan orang ramai untuk mengajak dan menyeru mereka kepada jalan kebenaran dan agama Allah. Oleh itu juru dakwah mesti bersifat *tawadhu'* bahkan sifat *tawadhu'* itu adalah merupakan harta perbendaharaan Islam. Memang sudah menjadi fitrah manusia sukar menerima nasihat daripada orang yang takabbur sekalipun apa yang dikatakannya

itu benar. Begitulah sifat manusia yang selalu menjauhi diri daripada orang sombong dan tidak akan menerima perkataan, nasihat dan petunjuknya (Zaidan, 1987:98).

5. Bergaul dan *uzlah* – berdakwah itu adalah termasuk suatu kewajipan keagamaan yang salah satu medium yang digunakan dalam berdakwah ialah bergaul. Oleh itu bergaul adalah wajib bagi setiap juru dakwah. Sebenarnya fitrah agama Islam itu sendiri mendorong manusia bergaul, kerana ajaran Islam tidak hanya menumpu kepada urusan diri peribadi bahkan berkait dengan kehidupan masyarakatnya, namun demikian *uzlah* bagi juru dakwah itu juga amat diperlukan (Zaidan, 1987:106-107).

2.3. METODE DAKWAH

2.3.1. Erti Metode Dakwah

Metode dari segi bahasa berasal dari dua perkataan, iaitu “meta” (melalui) dan “hodos” (jalan, cara) . Dengan demikian boleh diertikan bahawa metode adalah cara atau jalan yang mesti dilalui untuk mencapai suatu matlamat. Sumber lain menyebutkan bahawa metode berasal dari bahasa Jerman, *methodica* ertinya ajaran tentang metode. Dalam bahasa Yunani, metode berasal dari kata *methodos* ertinya jalan, manakala dalam bahasa Arab disebut *Thariq*. Apabila diertikan secara bebas metode adalah cara yang telah diatur dan melalui proses pemikiran untuk mencapai suatu maksud (Suparta, 2003:7).

Mengenai metode dakwah, terdapat beberapa definisi yang diberikan oleh pakar seperti berikut. Al-Bayanuni mengemukakan definisi metode dakwah sebagai cara-cara yang

ditempuh oleh juru dakwah dalam berdakwah atau menerapkan strategi dakwah (al-Bayanuni, 1993:47). Sementara al-Qathani mendefinisikan metode dakwah sebagai *uslub* (metode) dakwah iaitu ilmu yang mempelajari bagaimana cara berkomunikasi secara langsung dan mengatasi halangan-halangnya (al-Qathani, 1994:101). Definisi metode dakwah oleh al-Qathani (1994) jelas sama dengan definisi metode dakwah oleh Abd al-Karim Zaidan (*uslūb al-dakwah*) sebagai ilmu yang berkaitan dengan cara penyampaian mesej dakwah dan mengatasi halangan-halangnya (Zaidan, 1993:411).

Berdasarkan pendapat pakar di atas boleh disimpulkan bahawa metode dakwah merupakan jalan atau cara yang digunakan juru dakwah untuk menyampaikan kandungan dakwah (Islam). Dalam menyampaikan suatu mesej dakwah, pemilihan metode yang sesuai sangat penting. Suatu mesej walaupun baik, tetapi jika disampaikan menggunakan metode yang tidak tepat, ianya mungkin ditolak oleh si penerima mesej. Selayaknya ajaran yang benar dan baik mesti disebar dengan metode yang baik pula. Tidak sedikit ajaran yang sesat memperolehi maklum balas yang luar biasa kerana disampaikan dengan baik dan menarik, serta dengan metode yang menyenangkan. Hal ini menggambarkan bahawa metode lebih penting daripada mesejnya, sepertimana pepatah Arab, 'teknik lebih penting daripada bahannya'. Justeru kebijaksanaan juru dakwah dalam memilih dan menggunakan metode dakwah sangat mempengaruhi kelancaran dan kejayaan sesuatu dakwah (Aziz, 2004:123). Penggunaan metode yang benar merupakan sebahagian daripada kejayaan dakwah itu sendiri. Sebaliknya, bila metode dan cara yang digunakan dalam menyampaikan sesuatu tidak sesuai, akan mengakibatkan hal yang tidak diharapkan (Suparta, 2003:XV).

2.4. Bentuk-Bentuk Metode Dakwah

Antara bentuk-bentuk dakwah adalah seperti berikut:

2.4.1. Al-Hikmah

2.4.1.1. Pengertian al-Hikmah

Kata “Hikmah” dalam al-Quran disebutkan sebanyak 20 kali, sama ada dalam bentuk *nakiroh* (umum) mahupun *ma’rifah* (jelas). Bentuk masdarnya adalah “*hukman*” yang diertikan secara makna aslinya adalah mencegah. Jika dikaitkan dengan hukum, hikmah bererti mencegah daripada kezaliman, dan jika dikaitkan dengan dakwah, ia bererti mengelakkan perkara-perkara yang kurang berkenaan dalam melaksanakan tugas dakwah (Suparta, 2003:8).

2.4.1.2. Hikmah dalam al-Qur’an

Kata hikmah dalam al-Qur’an membawa maksud seperti berikut:

- (a) Ilmu pengetahuan

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ ۚ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿١٢٩﴾

“Ia berikan ilmu pengetahuan kepada sesiapa sahaja yang dikehendaki dan barang sesiapa yang mendapat ilmu pengetahuan, maka ia telah diberikan kebaikan yang banyak” (Q.S. 2:269).

- (b) Bijaksana

ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۗ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ ۗ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴿١٢٥﴾

”Ajaklah kepada jalan Tuhanmu dengan bijaksana.” (Ali Imran, 159 dan An-Nahl:125).

c. Falsafah atau rahsia

وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنَ الْأَنْبَاءِ مَا فِيهِ مُزْدَجَرٌ ﴿١٠﴾ حِكْمَةٌ بَلِيغَةٌ ﴿١١﴾ فَمَا تُغْنِ الْأَنْذُرُ ﴿١٢﴾

”Dan sesungguhnya telah datang kepada mereka beberapa berita yang didalamnya terdapat cegahan (dari kekafiran). (Inilah satu) hikmah (rahsia) yang dalam, tetapi peringatan itu tiada berguna (bagi mereka).” (al-Qamar, 4-5).

Selain al-Quran, para pakar ilmu dakwah pula menyebutkan hikmah seperti berikut: Muhammad Abduh berpendapat bahwa hikmah adalah mengetahui rahsia dan faedah di dalam tiap-tiap perkara. Hikmah juga digunakan dalam erti ucapan yang sedikit tetapi banyak makna ataupun diertikan meletakkan sesuatu pada tempat yang semestinya (al-Fayuni, tth : 20; Suparta, 2003 : 9).

Toha Yahya Umar pula mengatakan hikmah bermaksud meletakkan sesuatu pada tempatnya dengan berfikir, berusaha menyusun dan mengatur dengan cara yang sesuai keadaan zaman dengan tidak bertentangan dengan larangan Tuhan (Hasanuddin,1996: 35; Suparta, 2003:10).

Kedua-dua pendapat di atas bermaksud bahawa melakukan suatu perbuatan selalu melihat kepada mudarat dan manfaat daripada perbuatan tersebut, serta memperhatikan keadaan sekitarnya agar tidak berlaku pembaziran tenaga, dana, waktu dan lain-lainnya.

Manakala Ibnu al-Qayyim pula mengatakan bahawa hikmah adalah pengetahuan tentang kebenaran dan pengalamannya, ketepatan dalam perkataan dan pengalamannya. Hal ini tidak boleh dicapai kecuali dengan memahami al-Quran, mendalami syariat-syariat Islam serta hakikat iman (Ibnu al-Qayyim, tth : 226; Suparta, 2003:10). Pelaksanaan hikmah itu baru sesuai dengan apa yang dikatakakan oleh Ibnu al-Qayyim tersebut bila seorang *da'i* itu memahami al-Quran dan Syariat Islam secara mendalam.

Selain itu An-Nasafi menjelaskan *dakwah bil-hikmah* sebagai dakwah dengan menggunakan perkataan yang benar dan pasti, iaitu dalil yang menjelaskan kebenaran dan menghilangkan keraguan (Husai fadhullah, 1997:44;Suparta, 2003:11). Ini menunjukkan bahawa dakwah yang berkesan berjaya membentuk keyakinan yang kukuh dihati penerima dakwah tanpa menimbulkan rasa ragu-ragu dalam kalangan penerima mesej dakwah.

Marsekan Fatwa pula menjelaskan hikmah adalah dakwah dengan memperhatikan situasinya dan keadaan sasaran dakwah dengan menitikberatkan kepada kemampuan mereka hingga dalam menjalankan ajaran Islam tidak berasa terpaksa atau keberatan (Marsekan, 1978:4-5).

Daripada definisi di atas boleh ditegaskan bahawa maksud hikmah bertepatan dengan kajian ini adalah pendapat yang terakhir iaitu pendapat Marsekan Fatwa. Walau demikian pun pendapat-pendapat sebelumnya merupakan pendapat yang menyokong.

2.4.1.3. Hikmah dalam Berdakwah

Dengan demikian jika hikmah dikaitkan dengan dakwah, boleh ditegaskan bahawa hikmah itu sendiri merupakan peringatan kepada juru dakwah untuk tidak menggunakan satu bentuk metode sahaja. Sebaliknya, mereka mesti menggunakan pelbagai macam metode sesuai dengan realiti masyarakat terhadap agama Islam. Dakwah tidak akan berhasil jika metode dakwah yang dipakai untuk menghadapi orang bodoh sama dengan yang digunakan untuk menghadapi orang terpelajar. Jelas, kemampuan kedua-dua kelompok tersebut dalam berfikir dan menerima dakwah yang disampaikan tidak boleh disamakan. Ini menunjukkan bahawa daya pengungkapan dan pemikiran yang dimiliki manusia adalah berbeza-beza (Suparta, 2003:14).

Hikmah merupakan langkah awal yang mesti dimiliki oleh seorang *da'i* dalam berdakwah. Ini kerana hikmah akan melahirkan kebijaksanaan dalam menerapkan langkah-langkah dakwah baik secara metodologi mahupun amalan. Oleh kerana itu, hikmah memiliki bermacam-macam ta'rif mengandungi erti dan makna yang berbeza bergantung dari sisi mana cara melihatnya (Suparta, 2003:15).

Menurut ilmu komunikasi, hikmah adalah suatu cara tertentu untuk mempengaruhi orang lain atas dasar pertimbangan psikologi dan rasional. Pertimbangan psikologi disebabkan perlunya setiap juru dakwah (komunikator) memperhatikan semua ketentuan psikologi dari penerima mesej iaitu *Frame of Reference* (kerangka berfikirnya) dan *Field of experience* (ruang lingkup pengalaman hidupnya) (Tasmara, 1986:68).

Lebih luas lagi, aspek pengertian hikmah dalam komunikasi dakwah meliputi aspek sosiologi-psikologi dan antropologi dari penerima mesej, kerana semua aspek tersebut memegang peranan yang sangat besar pada manusia untuk menentukan pilihan terhadap rangsangan-rangsangan yang mempengaruhinya (Azis, 2004:162).

Dari huraian di atas, jelaslah bahawa metode hikmah dalam berdakwah adalah suatu cara penyampaian dakwah yang disampaikan sesuai dengan kemampuan dan tingkat berfikir *mad'u*. Justeru itu, juru dakwah dianjurkan agar tidak membebankan *mad'u* dengan perkara-perkara yang berat di luar kemampuan mereka, atau dengan pengertian-pengertian yang tidak sesuai dengan tingkat pemikiran mereka sehingga hal itu menyulitkan mereka menerimanya. Dalam sebuah hadis mengatakan:

خاطبوا الناس على قدر عقولهم

Ertinya: Berbicaralah kepada manusia menurut kadar akal mereka masing-masing.
(HR.Muslim)

2.4.2 *al-Mau'idzatul al-Hasanah*

Secara bahasa, *mau'idzah hasanah* terdiri dari dua perkataan iaitu *mau'idzah* dan *hasanah*. Kata *mau'izhah* berasal dari kata *wa'adza-ya'idzu-wa'dzan-'idzatan* yang bererti nasihat, bimbingan, pendidikan, dan peringatan (Lewis Ma'luf, 1986:907; Ibnu Mundzir, 1990:466). Sementara *hasanah* merupakan kebalikan dari kata *sayyi'ah* yang ertinya kebaikan lawannya kejelekan.

Al-Mauidzatul-al-Hasanah adalah merupakan salah satu manhaj (kaedah) dalam dakwah untuk mengajak ke jalan Allah dengan memberikan nasihat atau bimbingan dengan lemah lembut agar mereka mahu berbuat baik (Al-bilali, 1989:260).

Selain itu *mau'idzah al-hasanah* boleh diertikan juga sebagai ungkapan yang mengandungi unsur bimbingan, pendidikan, pengajaran, kisa-kisah, berita gembira, peringatan, mesej-mesej positif (wasiyat) yang boleh dijadikan pedoman dalam kehidupan agar mendapatkan keselamatan dunia dan akhirat (Suparta, 2003:16).

Dari beberapa definisi di atas, *mau'idzah al-hasanah* tersebut boleh diklasifikasikan dalam beberapa bentuk : 1. Nasihat; 2. Bimbingan dan pengajaran (pendidikan); 3. Kisah-kisah; 4. Khabar gembira dan peringatan (*al-Basyir* dan *al-Nazir*); dan 5. Wasiat (mesej-mesej positif) (Suparta, 2003:17).

Daripada huraian di atas boleh disimpulkan bahawa metode *mau'idzah al-hasanah* adalah kata-kata yang masuk ke dalam hati dengan penuh kasih sayang dan ke dalam perasaan dengan penuh kelembutan; tidak membongkar atau menceritakan kesalahan orang lain. Oleh yang demikian pendekatan dakwah secara lemah lembut dalam menasihati kerap kali boleh melunakkan hati yang keras dan menjinakkan hati yang liar

2.4.3. *Al-Mujādalah Bil-al-Latī Hiya Ahsan*

Dari segi etimologi (bahasa), lafazh *mujādalah* berasal dari kata “*jādala*” yang bermakna memintal, melilit. Apabila ditambahkan alif pada huruf jim yang mengikuti *wazan fā’ala*, “*jā dala*” bermakna berdebat, dan “*mujādalah*” perdebatan (al-Munawwir, 1997 : 175).

Kata “*jadala*” boleh diertikan sebagai manarik tali dan mengikatnya bermatlamat menguatkan sesuatu. Orang yang berdebat bagaikan menarik dengan ucapan untuk meyakinkan lawannya dengan menguatkan pendapatnya melalui hujah yang disampaikan (Shihab, 2000 : 553).

Menurut Ali al-Jaritsah, dalam kitabnya *Adab al-Hiwār wa-al-munādzarah*, mengertikan bahawa “*al-jidāl*” secara bahasa boleh bermakna pula “ datang untuk memilih kebenaran” dan apabila berbentuk isim “*al-Jadlu*” maka bererti “pertentangan atau perseteruan yang tajam” (al-Jaritsah, 1989 : 19), bahkan al-Jaritsah menambahkan bahawa, lafazh “*al-Jadlu*” *musytaq* dari lafazh “*al-Qotlu*” yang bererti sama-sama terjadi pertentangan, seperti halnya terjadinya perseteruan sehingga saling melawan/menyerang dan salah satu menjadi kalah.

Dari segi istilah (terminologi) terdapat beberapa pengertian. Pertama, *al-Mujādalah (al-Hiwār)* bererti bertukar-tukar pendapat yang dilakukan oleh dua pihak secara bersamaan, tanpa adanya suasana yang memestikan lahirnya permusuhan di antara kedua-duanya (Abdus Salam M. & Muhil Dhafir, 2001:21). Pendapat sebaliknya pula diberikan Sayyid Muhammad Thantawi iaitu *al-Mujādalah* adalah suatu upaya yang bermatlamat untuk

mengalahkan pendapat lawan dengan cara menyajikan hujah dan bukti yang kuat (Thantawi, 2001).

Menurut tafsir *an-Nasafi* kata *al-mujādalah* mengandungi erti “berbantahan dengan baik iaitu dengan jalan yang sebaik-baiknya dalam *bermujadalah* dengan perkataan yang lunak, lemah lembut, tidak dengan ucapan yang kasar atau dengan menggunakan sesuatu (perkataan) yang boleh menyedarkan hati, membangunkan jiwa dan menerangi akal fikiran, ini merupakan penolakan bagi orang yang enggan melakukan perdebatan dalam agama (Hasanuddin1996:38).

Dari pengertian di atas bolehlah disimpulkan bahawa, *al-Mujādalah* merupakan aktiviti bertukar-tukar pendapat yang dilakukan oleh dua pihak secara bersamaan, yang tidak menimbulkan permusuhan dengan matlamat agar lawan menerima pendapat yang diajukan dengan memberikan hujah dan bukti yang kuat.

2.5. HAKIKAT DAKWAH

Islam adalah agama dakwah. Ertinya Islam adalah agama yang selalu mendorong pemeluknya untuk sentiasa aktif melakukan aktiviti-aktiviti dakwah, bahkan maju mundurnya umat Islam sangat bergantung dan berkaitan erat dengan aktiviti dakwah yang mereka laku. Dengan kata lain, boleh disimpulkan bahawa kemajuan agama Islam sukar dicapai apabila aktiviti dakwah mengalami kelumpuhan yang disebabkan oleh pelbagai faktor. Hal ini lebih penting lagi dalam era globalisasi, di mana pelbagai kemasukan maklumat begitu cepat yang tidak boleh dibendung lagi, sehingga boleh

dikatakan kemajuan era globalisasi menjauhi umat dari agamanya. Oleh itu aktiviti-aktiviti dakwah mesti digalakkan (Suparta, 2003 : 5).

Islam adalah syari'at yang diturunkan kepada umat manusia agar mereka boleh beribadah kepada-Nya dengan ikhlas dan benar di muka bumi. Pelaksanaan syari'at itu menuntut penyebaran dakwah Islam secara menyeluruh dan tepat, sama ada melalui ucapan, tulisan ataupun perbuatan yang diambil dari Nabi Muhammad SAW, para sahabat dan para pengikut yang setia dan mengharap balasan pahala dari Allah SWT. Tanpa dakwah, manusia sentiasa berada dalam posisi kegelapan dan kejumudan sehingga tidak mengenali erti dan nilai-nilai kebenaran. Hanya dengan dakwah, aqidah manusia boleh selamat dan mendapat prediket sebagai hamba Tuhan yang mampu mentaati ajaran agamanya.

Sejarah mencatatkan tidak ada satu agama dan aliran fikiran pun yang boleh tersebar kecuali dengan dakwah. Sebaliknya, satu agama dan aliran fikiran semula ada, tetapi kehilangan penganut dan pendukungnya, kerana meninggalkan dakwah (Siregar, 1999 : 120).

Aktiviti dakwah merupakan kewajipan yang tidak boleh diketepikan dalam kehidupan seseorang muslim. Justeru itu, sebagai penganut Islam adalah wajib seseorang itu terus berdakwah dengan menggunakan pendekatan yang sesuai dan semampunya. Sepertimana yang diajarkan dan diperintahkan oleh Nabi Muhammad SAW seperti sabdanya:

بلغوا عني ولو آية

Ertinya : “Sampaikan apa yang (kamu terima) daripadaku walaupun hanya satu ayat .” (al-Hadis riwayat Bukhori; Turmuzi; al-Darimi).

Atas dasar ini, dakwah merupakan bahagian yang sangat penting dalam kehidupan seorang muslim. Bahkan tidak berlebihan kiranya dikatakan bahawa tidak sempurna Islam seseorang itu apabila ia mengelakkan atau menjauhkan diri daripada tanggungjawabnya sebagai juru dakwah.

2.6. MATLAMAT DAKWAH

Matlamat dakwah ialah menyampaikan ajaran Islam kepada umat manusia itu sendiri, iaitu untuk membuat manusia memiliki kualiti akidah, ibadah, serta akhlak yang tinggi (Aziz, 2004 : 60). Bisri Afandi mengatakan bahawa yang diharapkan oleh dakwah adalah terjadinya perubahan dalam diri manusia, sama ada perubahan secara peribadi mahupun keluarga dan masyarakat. Perubahan itu melibatkan cara berfikir, dan cara hidup supaya menjadi lebih baik dari segi kualiti mahupun kuantiti. Apa yang dimaksud dengan aspek kualiti adalah peningkatan kefahaman agama, manakala aspek kuantiti ialah semakin ramai orang mematuhi nilai dan peraturan keagamaan dalam segala situasi dan keadaan (Affandi, 1984:3).

Rumusan yang agak baik mengenai matlamat dakwah disebutkan oleh Amrul Ahmad iaitu dakwah adalah untuk mempengaruhi cara merasa, berfikir, bersikap, dan bertindak

manusia pada tingkatan individu dan sosio-budaya dalam rangka terwujudnya ajaran Islam dalam semua aspek kehidupan (Ahmad, 1983:2).

Kedua-dua pendapat di atas menekankan bahawa dakwah bermatlamat untuk mengubah pemikiran dan tingkah laku daripada kurang baik menjadi lebih baik atau meningkatkan kualiti iman dan Islam seseorang secara sedar yang timbul daripada kemahuannya sendiri tanpa dipaksa oleh apa dan sesiapa pun.

Salah satu tugas utama Rasulullah SAW adalah membawa misi suci untuk menyempurnakan akhlak yang mulia bagi manusia. Akhlak yang dimaksudkan ini tidak lain adalah al-Quran itu sendiri. al-Quran adalah pendoman hidup setiap peribadi muslim. Atas dasar ini, matlamat dakwah dalam erti kata yang luas ialah menegakkan ajaran agama Islam kepada setiap insan sama ada individu mahupun masyarakat, sehingga ajaran tersebut mampu mendorong suatu aktiviti sesuai dengan ajaran tersebut (Tasmara, 1997:47).

Sementara kandungan matlamat dakwah itu adalah seperti berikut (Aziz, 2004:61):

1. Sesuai (*suitable*)—matlamat dakwah boleh selari dengan misi dan visi dakwah itu sendiri;
2. Berdimensi waktu (*measurable time*)—matlamat dakwah mestilah konkrit dan boleh menjangkakan bila terjadinya;
3. Layak (*feasible*)—matlamat dakwah hendaknya berupa suatu tekad yang boleh direalisasikan;

4. Anjal (*fleksible*)—sentiasa boleh disesuaikan atau peka terhadap perubahan situasi dan keadaan ummah.
5. Boleh difahami (*understandable*)—matlamat dakwah mestilah mudah difahami dan dicerna.

Matlamat dakwah juga dijelaskan oleh al-Quran di dalam surat al-jum'ah ayat 2 iaitu:

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ
وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٢﴾

Dia lah Yang telah mengutuskan Dalam kalangan orang-orang (Arab) Yang Ummyyin, seorang Rasul (Nabi Muhammad s.a.w) dari bangsa mereka sendiri, Yang membacakan kepada mereka ayat-ayat Allah (yang membuktikan keesaan Allah dan kekuasaanNya), dan membersihkan mereka (dari iktiqad Yang sesat), serta mengajarkan mereka Kitab Allah (Al-Quran) dan Hikmah (pengetahuan Yang mendalam mengenai hukum-hukum Syarak). dan Sesungguhnya mereka sebelum (kedatangan Nabi Muhammad) itu adalah Dalam kesesatan Yang nyata.

2.7. PENDEKATAN DAKWAH

Pendekatan dakwah adalah penentuan strategi, pola dasar dan langkah dakwah yang didalamnya terdapat metode dan teknik untuk mencapai matlamat dakwah. Penentuan pendekatan dakwah ini bergantung kepada sasaran dakwah dan persekitaran khalayak. Sebagai contoh keadaan masyarakat berekonomi rendah, tentunya dakwah dengan pendekatan ekonomi adalah lebih tepat daripada pendekatan psikologi semata-mata. Demikian juga dengan sasaran dakwah yang mengalami kegelisahan jiwa didekati dengan pendekatan ekonomi semata-mata tidak akan mendatangkan hasil positif, sebab sasaran khalayak semestinya didekati secara psikologi (Aziz, 2004:143).

Menurut Sjudi Shirodj (1989) dan Toto Tasmara (1997), pendekatan dakwah boleh dibahagikan kepada dua bentuk iaitu pendekatan sosial dan pendekatan psikologi iaitu:

1. Pendekatan Sosial

Pendekatan ini diasaskan atas pandangan bahawa penerima dakwah adalah manusia yang bernaluri sosial serta memiliki perhubungan dan bergantung dengan orang lain. Interaksi sosial manusia ini meliputi semua aspek kehidupan iaitu interaksi budaya, pendidikan, politik, dan ekonomi. Oleh kerana itu, pendekatan sosial ini meliputi:

a. Pendekatan Pendidikan

Pendidikan merupakan keperluan dan sekaligus tuntutan masyarakat, baik pendidikan rasmi, mahupun tidak rasmi. Institusi-institusi pendidikan berperanan besar dalam pembentukan kecerdasan masyarakat, kedewasaan wawasan serta pembentukan manusia berakhlakul-karimah sebagai objek mahupun subjek pembinaan manusia seutuhnya.

b. Pendekatan Budaya

Setiap masyarakat memiliki budaya sebagai karya mereka sekaligus sebagai pengikat keperluan mereka. Para wali songo yang memandang bangsa Indonesia dengan budaya yang tinggi secara tepat menggunakan budaya dalam dakwahnya, dan ternyata berjaya. Seperti permainan wayang kulit di dalamnya ada unsur-unsur dakwah.

c. Pendekatan Politik

Banyak perkara tidak boleh diselesaikan dengan pendekatan lain kecuali dengan pendekatan politik iaitu melalui kekuasaan. Bahkan hadis Nabi SAW (Hadis riwayat Muslim) secara khusus memerintahkan *amr ma'ruf nahi mungkar* dengan "*fal yughaiyirhu biyādihi*" ertinya melakukan nahi mungkar tersebut dengan kekuasaan (politik) pada penguasa.

d. Pendekatan Ekonomi

Ekonomi termasuk keperluan asasi dalam kehidupan manusia. Kemakmuran ekonomi sememangnya tidak menjamin suburnya kehidupan keimanan seseorang. Tetapi kerap kali kemiskinan akan membawa seseorang kepada kekufuran. Hal ini merupakan keadaan sebenar yang banyak ditemui kini. Pendekatan ekonomi dalam pelaksanaan dakwah pada masyarakat yang berekonomi rendah untuk meningkatkan kemakmuran hidup (*fiddunya hasanah*) atau disebut dengan *dakwah bil hal* mutlak dilakukan sebagai pendukung memelihara keimanan dan kelanjutan ibadah masyarakat (*Fil akhiroti hasanah*).

2. Pendekatan Psikologi

Pendekatan ini meliputi dua sudut pandangan:

- a. Pandangan dakwah secara fitrah terhadap manusia sebagai makhluk yang memiliki kelebihan dibanding dengan makhluk lain. Oleh kerana itu, mereka mesti dihadapi dengan pendekatan persuasif, hikmah dan kasih sayang.

- b. Pandangan dakwah secara sebenar terhadap manusia yang memiliki beberapa kelebihan, juga memiliki pelbagai macam kekurangan dan keterbatasan. Ia kerap kali mengalami kegagalan menghubungkan dirinya ditengah-tengah masyarakat sehingga terbelenggu dalam lingkaran masalah-masalah yang mengganggu jiwanya. Oleh kerana itu dakwah mesti memandang setiap objek dakwah sebagai manusia dengan segala permasalahannya. Pendekatan psikologi ini terutama bagi mereka yang memerlukan pemecahan masalah rohani, baik dengan bimbingan dan penyuluhan mahupun dengan metode-metode yang lain (Aziz, 2004:147-149).

Manakala pendekatan dakwah yang dilakukan Nabi Muhammad SAW sekurang-kurangnya meliputi enam pendekatan berikut (Yakub, 1997:124):

1. Pendekatan personal (*Al-Manhāj As-sirri*);
2. Pendekatan Pendidikan (*Al-Manhāj At-ta'lim*);
3. Pendekatan Penawaran (*Al-Manhāj Al-Ardh*);
4. Pendekatan Misi (*Manhāj Al-bitsah*);
5. Pendekatan Saling kirim Surat (*Manhāj Al-Mukātabah*);
6. Pendekatan Diskusi (*Manhaj Al-Mujāhadah*).

Keenam-enam pendekatan dakwah rasul di atas boleh dilihat dari sejarah kehidupan beliau seketika di Makkah dan Madinah. Seperti contoh dakwah pertama kali dilakukan hanya dengan mendatangi orang perorang, mengadakan lembaga pendidikan seperti

rumah salah seorang sahabat yang bernama Arkam dan membina masjid seketika tiba pertama kali di Madinah. Pendekatan lain juga beliau lakukan iaitu berdiskusi dengan sahabat dan menghantarkan surat kepada raja- raja dimasa itu.

Sementara pendekatan dakwah juga boleh dilakukan melalui pendekatan lain, seperti pendekatan struktur iaitu melalui institusi rasmi pemerintahan dan pendekatan budaya iaitu melalui jalan tidak rasmi, misalnya melalui budaya dan aspek-aspek sosial lainnya (Amin, 2006:179). Pembahagian pendekatan di atas bukanlah pembahagian yang mutlak sebab kerap kali dakwah mesti dilakukan melalui pelbagai pendekatan dalam mencapai matlamat dakwah.

2.8. KESIMPULAN

Dakwah adalah suatu kegiatan ajakan dalam bentuk lisan, tulisan, tingkah laku, dan sebagainya yang dilakukan secara sadar dan terancang oleh seorang muslim dalam usaha mempengaruhi orang lain, sama ada secara individu mahupun kumpulan agar supaya timbul dalam dirinya suatu pengertian, kesedaran, sikap, penghayatan, serta pengamalan ke atas ajaran agama, sehingga mesej yang disampaikan *mad'u* tiada unsur-unsur paksaan. Justeru itu, penggunaan metode dakwah yang sesuai dan tepat sangat diperlukan dalam mencapai kejayaan setiap aktiviti dakwah. Selain itu, keperibadian juru dakwah juga adalah penentu kejayaan dakwah itu sendiri.

Tanpa dakwah, manusia sentiasa dalam kegelapan dan kejumudan, sehingga tidak boleh mengenali erti dan nilai-nilai kebenaran. Oleh yang demikian melalui jalan dakwah,

aqidah manusia akan selamat dan memperoleh kedudukan sebagai hamba Tuhan yang mampu mentaati ajaran agamanya. Justeru itu, matlamat dakwah adalah mengharapkan terjadinya perubahan dalam masyarakat ke arah yang lebih baik dari aspek aqidah, ibadah, akhlak mahupun aspek kehidupan keluarga dan masyarakat.

Pendekatan dakwah berhubungkait dengan keadaan yang dialami masyarakat itu sendiri yang merupakan objek dakwah. Namun secara umum pendekatan dakwah itu boleh dilakukan dengan pelbagai pendekatan sosial yang meliputi pendekatan pendidikan, budaya, ekonomi dan politik. Seterusnya pendekatan psikologi yang terdiri daripada pendekatan persuasif, hikmah dan kasih sayang termasuk juga pendekatan bimbingan pemecahan permasalahan kejiwaan.

BAB III

ULAMA DAN TASAWUF

3.0 . PENDAHULUAN

Ulama pada dasarnya diterima sebagai golongan sarjana Islam yang menjadi pemelihara, penterjemah dan penyebaran ajaran Islam meliputi akidah serta undang-undang Islam. Melalui usaha mereka, masyarakat Islam dapat mengatur kehidupan di dunia dan di akhirat. Bukan itu sahaja, ulama juga adalah penghulu agama yang berperanan menjamin kesinambungan perkembangan spiritual dan intelektual umat di sepanjang persada sejarah masyarakat Islam. Mereka pada prinsipnya merupakan pewaris para Nabi, para wali Allah (Ibrahim Hilal, tt:252-253), penunjuk jalan kebenaran dan pengawal kemurnian agama daripada sebarang rupa bentuk penyelewengan.

Peranan ulama ditengah-tengah kehidupan umat sangat diperlukan kerana kemurnian Islam bergantung kepada *weltanschuing* atau pandang semesta mereka (Wan Mohd. Nor, 1994:15), dan sejauh mana sedapat mungkin mereka mendekati ajaran dan *mafhum* al-Qur'an; merenung (*Tadabur*), mengingat (*tadhakkur*), menyedarkan (*wa'yi*), dan menanggapi (*idrak*) kandungannya (al-Ghazali, 1992:27-29). "Jika mereka baik maka baiklah masyarakat Islam, jika mereka rosak maka rosaklah masyarakat Islam" (Riwayat Ibn 'Abd al-Barr). Justeru itu mereka dianggap sebagai penterjemah amali al-Qur'an atau dalam kata lain mereka bagaikan al-Qur'an yang bergerak ditengah-tengah masyarakat.

Mengenali mereka bermakna umat Islam akan boleh mengenali pengaruh dan peranan mereka, sehingga kita boleh mencontoh dan meniru usaha dan semangat jihad mereka.

3.1. PENGERTIAN ULAMA

Perkataan ulama adalah bentuk jamak daripada kata '*ālim* (bahasa Arab) yang bererti seseorang yang memiliki ilmu. Ulama bererti orang-orang yang berilmu (Algar, 1987:115; Zaman, 1995:258; Ba'albaki, 1995:745). Menurut kamus *Munjid al-Tullab*, ulama ialah orang yang bersifat dengan berilmu pengetahuan (al-Bustani, 1956:495). *Ensiklopedi Islam* pula menamakan ulama sebagai "orang yang mempunyai pengetahuan" (Ensiklopedi Islam, 1994:120).

Di dunia Melayu, kata-kata ulama mempunyai sebutan yang berbeza-beza seperti, guru, tok guru, tuan guru, dan kiyai (Bagader dan Qureshi, 1983). Begitu juga di Indonesia, sebutan ulama juga berbeza-beza seperti di kawasan Aceh, ulama bergelar tengku, di kawasan Sumatera Barat bergelar tuanku atau buya, di kawasan Jawa Barat bergelar ajengan, di kawasan Jawa Tengah dan Timur bergelar kiyai, dan di kawasan di Nusa Tenggara Barat bergelar tuan guru (Ensiklopedi Islam, 1994). Sementara di Kalimantan selatan, ulama disebut guru, *mu'allim* (informal), atau tuan guru untuk sebutan formal (Hapip, 1977).

Kata ulama juga disebutkan dalam kitab suci al-Qur'an dan Hadis. Dalam al-Qur'an perkataan ulama disebutkan secara langsung sebanyak dua kali pada dua tempat iaitu dalam surah Fathir ayat 28, dan surah al-Syu'ara ayat 197. Firman Allah:

وَمِنَ النَّاسِ وَالْدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ
 الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴿٢٨﴾

Dan demikian pula di antara manusia dan binatang-binatang yang melata serta binatang-binatang ternak, ada yang berlainan jenis dan warnanya? sebenarnya yang menaruh bimbang dan takut (melanggar perintah) Allah dari kalangan hamba-hambaNya hanyalah orang-orang yang berilmu. Sesungguhnya Allah Maha Kuasa, lagi Maha Pengampun.

Dalam surah Fathir diingatkan bahawa ulama bermaksud hamba-hambaNya yang takut (*khasyyah*) kepada kekuaasaanNya, sehingga mereka mengkaji dan mengamalkan isi al-Qur'an (Hadariansyah, 2006:99). Al-Tabari, ketika menafsirkan maksud ulama dalam ayat surah Fathir di atas menyebutkan, mereka ini sebagai golongan yang mengenali Allah dengan sebenar-benarnya menerusi ilmu yang sempurna yang membolehkan mereka membesarkan Allah dengan sebenar-benarnya (al-Tabari, tt:234). Allah berfirman dalam surah al-Syua'ra ayat 197:

أُولَئِكَ كَانُوا مِنْ قَبْلِهِمْ لَمَّا كَفَرُوا يَعْلَمُونَ ﴿١٩٧﴾

Dan apakah tidak cukup menjadi bukti bagi mereka, bahawa para ulama Bani Israil mengetahuinya? (Surah as-Syua'ra : 197).

Maksud surah al-Syua'ara ayat 197 di atas ialah Allah SWT memperingat ulama Bani Israil tentang pengingkaran mereka (ke atas ajaran Islam yang disampaikan Rasulullah) kerana al-Qur'an telah disebutkan dalam Kitab-Kitab yang terdahulu (Ensiklopedia Islam, 1994:120). Al-Tabari (224-310H/839-923M), menafsirkan ayat ini dengan menceritakan

perihal ulama Bani Isra'il yang menguasai kitab-kitab suci. Pada mulanya mereka ini menunggu penurunan al-Qur'an dan kelahiran Rasulullah SAW. Namun, setelah penurunan al-Qur'an mereka berubah sikap menjadi ingkar kepada Allah kerana dikuasai sifat takbur dan sombong. Pengetahuan mereka tentang ketibaan Rasul akhir zaman dan penurunan al-Qur'an didedahkan oleh 'Abd Allah bin Salam dan Salman al-Farisiy (Sayed Qutb, 1986, V, 2617; al-Tabari, tt. ii:26).

Manakala Hadith menyebutkan Ulama adalah pewaris nabi, iaitu mewarisi ilmu (agama), sifat dan perilaku para nabi (Hadariansyah, 2006:102). Terdapat Hadith yang menyebutkan ulama sebagai golongan pewaris para Nabi (Riwayat Abu Daud, al-Tirmidhi, Ibn Majah, Ibn Hibban dan al-Baihaqi), pembaiki masyarakat (Riwayat Ibn 'Abd al-Barr), pemberi syafa'at (Riwayat Ibn Majah), pemegang amanah para Rasul (Riwayat al-Dailami dalam Musnad al-Firdaus), pemegang amanah Allah di atas permukaan bumi (Ibn 'Abd al-Barr) dan ulama umpama lampu-lampu atau bintang-bintang di langit (Riwayat Ahmad). Demikian juga tinta ulama dikatakan juga lebih berat daripada darah para syuhada (Riwayat al-Tirmidhi dan Darimi).

Jika ditinjau pada segi istilah, terdapat pelbagai pandangan para sarjana mengenai pengertian ulama sama ada pengertian itu dibuat secara ringkas atau secara terperinci. Pengertian secara ringkas umpamanya diberikan oleh Sibawaih atau nama sebenarnya 'Amr ibn Uthman ibn Qanbar (M.180 H/796 M) yang menerangkan ulama iaitu "orang yang tidak bercakap melainkan ia seorang alim" (Ibn Manzur, 1992:371). Ibn Manzur ketika menukikkan kata-kata Ibn Jinniy menyebut, "ulama ialah sifat bagi seorang yang berilmu, disebabkan lamanya tempoh mereka berkecimpung dengan ilmu hingga seolah-olah ilmu tersebut mendarah daging" (Ibn Manzur, 1992:371).

The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World (1995:158) juga mentakrifkan ulama sebagai orang-orang yang mempunyai ilmu, mengkhusus kepada ilmu agama (ilmu al-Qur`an, al-Hadith dan *fiqh* atau undang-undang syariah) di samping memiliki kualiti-kualiti yang sepatutnya; sebagai seorang yang percaya kepada Allah dan melaksanakan Islam. Penulis buku ulama, *The Boon and Bane of Islamic Society* turut mentakrifkan ulama sebagai “orang alim atau orang yang memperolehi pendidikan tinggi dan meluas ilmunya di dalam teologi Islam” (Ahmed, 1990:2).

Pentakrifan ulama oleh *Ensiklopedi Islam* (1994 : 120) lebih terbuka, dengan memasukkan juga golongan yang berpengetahuan dalam ilmu-ilmu keduniaan sebagai ulama. Takrif yang diberikan sebagai berikut: “Orang yang memiliki pengetahuan tentang ilmu agama, dan pengetahuan yang dimilikinya itu dipergunakan untuk menghantarkannya kepada rasa *khasyyah* (takut dan tunduk) kepada Allah” (Ensiklopedi Islam, 1994:120).

3.2. FUNGSI DAN KEWAJIPAN ULAMA

Menurut Quraisy Syihab (1994:77), ulama sebagai pewaris nabi mempunyai empat peranan utama yang mesti dijalankan sesuai dengan tugas kenabian dalam mengembangkan kitab suci, iaitu:

Pertama, menyampaikan (*tabligh*) ajaran-ajaran Nabi, sesuai dengan perintah Allah dalam al-Qur`an surah al-Maidah ayat 67:

♦ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ﴿٧٧﴾

Hai rasul, sampaikanlah apa yang diturunkan kepadamu daripada Tuhanmu. Dan jika tidak kamu kerjakan (apa yang diperintahkan itu, bererti) kamu tidak menyampaikan amanat-Nya. Allah memelihara kamu daripada (gangguan) manusia. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang kafir.

Tabligh (dakwah) tidak akan berjaya tanpa memahami metode pendekatan yang sesuai dengan keadaan masyarakat. Manakala persembahan atau penyajiannya memerlukan kebolehan individu memahami bahan yang disampaikan, bahasa yang digunakan, orang yang dihadapi, keadaan ruang dan waktu, serta kebolehan memilih waktu yang tepat untuk berbicara atau diam. Hal ini akan membuat *tabligh* yang dilakukan ulama tersebut akan lebih berkesan dan akan terjalin hubungan dengan semua lapisan masyarakat, sebab hubungan tersebut terjalin atas asas fikiran, dan perasaan yang mendalam (Al-Nadawy, 1970:272)

Kedua, menjelaskan ajaran-ajarannya (*tabyin*), berdasarkan firman Allah dalam al-Quran surah an-Nahal ayat 44:

بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٤﴾

(Kami utuskan Rasul-rasul itu) membawa keterangan-keterangan yang jelas nyata (yang membuktikan kebenaran mereka) dan Kitab-kitab suci (yang menjadi panduan); dan Kami pula turunkan kepadamu (Wahai Muhammad) Al-Quran yang memberi peringatan, supaya Engkau menerangkan kepada umat manusia akan apa yang telah diturunkan kepada mereka, dan supaya mereka memikirkannya.

Sememangnya tugas yang dipikul seorang ulama adalah amat kukuh. Dia mesti selalu menyampaikan segala yang tersurat dan tersirat dalam al-Quran sebagai suatu kewajipan,

sekaligus memberikan penjelasan sebarang masalah yang dihadapi masyarakat berdasarkan al-Quran.

Ketiga, memutuskan perkara atau masalah yang dihadapi masyarakat. Hal ini berdasarkan firman Allah surah al-Baqarah ayat 213:

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿٢١٣﴾

Pada mulanya manusia itu ialah umat yang satu (menurut agama Allah yang satu, tetapi setelah mereka berselisihan), maka Allah mengutuskan Nabi-nabi sebagai pemberi khabar gembira (kepada orang-orang yang beriman Dengan balasan syurga, dan pemberi amaran (kepada orang-orang yang ingkar Dengan balasan azab neraka); dan Allah menurunkan bersama Nabi-nabi itu Kitab-kitab suci yang (mengandungi keterangan-keterangan yang) benar, untuk menjalankan hukum di antara manusia mengenai apa yang mereka perselisihkan dan (sebenarnya) tidak ada yang melakukan perselisihan melainkan orang-orang yang telah diberi kepada mereka Kitab-kitab suci itu, iaitu sesudah datang kepada mereka keterangan-keterangan yang jelas nyata, mereka berselisih semata-mata kerana hasad dengki sesama sendiri. maka Allah memberikan petunjuk kepada orang-orang yang beriman ke arah kebenaran yang diperselisihkan oleh mereka (yang derhaka itu). Dengan izinNya, dan Allah sentiasa memberi petunjuk hidayahNya kepada sesiapa yang dikehendakiNya ke jalan yang lurus (menurut undang-undang peraturanNya).

Ketika hendak membuat fatwa sesuatu perkara berdasarkan al-Quran, ulama tidak boleh berdasarkan kepada penafsiran ayat al-Quran sahaja, sepatutnya ia mesti berusaha mengembangkan ayat-ayat tersebut dengan prinsip-prinsip agama bermatlamat menjawab masalah yang selalu berubah. Hal ini bukan bererti bahawa al-Quran mengakui begitu sahaja perkembangan masyarakat, tetapi ia mesti menggalakkan dan memberi maklum balas terhadap perkembangan-perkembangan positif yang dilakukan masyarakat.

Daripada huraian di atas boleh difahami bahawa para ulama, melalui pemahaman, penjelasan, dan pengamalan kitab suci, berperanan memberikan petunjuk dan bimbingan dengan matlamat mengatasi pelbagai perselisihan pendapat, masalah-masalah sosial yang berkembang dalam masyarakat seperti mana dilakukan Nabi.

Keempat, memberikan contoh tauladan. Ini sesuai dengan hadith Aisyah, yang diriwayatkan oleh Bukhari, yang menyatakan bahawa perilaku Nabi adalah amalan daripada al-Quran. Ulama adalah pemimpin umat yang mampu menjadi *qudwah* atau teladan. Dengan demikian, seorang ulama semestinya menjadi pemimpin dalam masyarakat. Hal ini secara nyata telah dijelaskan oleh para kiyai yang secara informal diakui sebagai pemimpin masyarakat masing-masing. Gelaran kiyai atau ulama menunjukkan pengakuan yang tulus daripada masyarakat atas kepemimpinan mereka.

3.3. TIPOLOGI ULAMA

Ulama boleh dikelompokkan dalam beberapa kategori, iaitu pertama ulama-akhirat dan kedua ulama-dunia (Soletore dalam Kartodirjo, 1983; Hsubky, 1995). Selain itu boleh juga dikelaskan di antara ulama tradisional dan ulama intelektual (Dhofier, 1982; Hanani, 2007). Demikian juga digolongkan mereka sebagai ulama yang mengamalkan ilmu untuk diri sendiri dan orang lain, untuk orang lain sahaja, dan hanya untuk diri sendiri (Zamzam, 2006).

Di negara-negara dan negeri-negeri Nusantara, ulama dikelaskan kepada kaum tua dan ulama kaum muda (Osman, 2007). Ulama kaum muda pula dikelaskan kepada ulama

revivalisme dan ulama reformis atau modernis (Rahman, 2006), atau ulama pemurni dan ulama pembaharu (Harun, 1975).

Dalam perspektif kekuasaan atau politik, terdapat dua kategori ulama iaitu ulama birokrat (ulama pejabat) dan ulama bebas (Gilani, 2000). Dilihat daripada tanggapan atau tindak balas ulama ke atas tradisi dan perubahan dalam masyarakat, ditemukan ulama fundamentalis, tradisional, modernis, dan pragmatis (Husain, 1995). Keempat-empat kelompok ini kemudian lebih disederhanakan oleh Zaman (2002) ke dalam golongan ulama konservatif, radikal dan liberal.

Dalam konteks sosiologi, ulama diklasifikasikan kepada dua kelas, iaitu ulama tradisional dan ulama moden. Pengkategorian ini berdasarkan kepada tipa masyarakat dalam pandangan para pemikir ilmu sosial (Marshall, 1998; Wan Teh, 1984). Penggolongan ulama ke dalam bentuk tradisional dan moden boleh juga didasarkan kepada perbezaan pola budaya, struktur sosial, kelembagaan, dan sikap ke atas perubahan sosial yang wujud dalam masyarakat tersebut (Macionis, 2005).

Apabila ulama dihubungkan dengan pelbagai ilmu keagamaan mereka disebutkan pula sebagai berikut; Pertama, ulama fekah ertinya orang mengerti dan faham tentang ilmu fikah. Kedua, ulama kalam, ertinya orang mengerti dan faham tentang ilmu kalam. Ketiga, ulama hadith ertinya orang yang mengerti dan faham tentang ilmu hadith. Keempat, ulama tafsir ertinya orang yang mengerti dan faham tentang ilmu tafsir. Kelima ulama bahasa dan ulama nahu iaitu orang yang faham kaedah bahasa Arab dan sebagainya (Hasyim, 1979:15). Keenam, ulama sufi iaitu orang yang mengerti dan faham tentang tasawuf serta beramal menepati ilmu tasawuf.

3.4. Pengertian Ulama Sufi

Ulama dalam kalangan sufi, dipanggil *syekh* atau *guru*. Dia tidak hanya seorang yang cerdik pandai dalam pengetahuan agama, lebih daripada itu ia merupakan orang penuntun dan penolong spiritual. Ulama mesti berupaya membimbing ketenangan hati dan ketenteraman jiwa bagi para pengikutnya. Dalam tradisi ulama kesufian, seseorang boleh dikatakan ulama jika mempunyai sikap *wara'*⁷ dan *zuhud*.⁸ Dia pun mesti mempunyai pelbagai kelebihan berbanding masyarakat umum (Nor Huda, 2007:215).

Ulama menurut golongan kaum sufi, mempunyai kedudukan yang cukup tinggi. Ini kerana kriteria yang mesti dimiliki ulama sufi adalah sangat ketat sekali. Gelaran *syekh* menjadi kemestian disandang oleh ulama sufi dan untuk memperolehnya mesti memiliki *ijazah*⁹ atau *khirqah* daripada seorang guru pengajar tarikat. Seseorang itu boleh memperolehi petunjuk jalan ke surga hanya dengan mengikuti semua petunjuk guru sufi tersebut.

Guru sangat penting dalam pengajaran tasawuf. Guru bukan hanya sekadar memberi ilmu tetapi turut membimbing kerohanian. Bimbingan guru merupakan sesuatu yang mesti. Apabila seseorang tidak punya guru bererti syaitan adalah gurunya (Mastuki, 2003:163).

Ketinggian kedudukan ulama ini terkadang menimbulkan kebimbangan daripada pihak penguasa. Tambahan pula ulama sufi membimbing kepada para muridnya untuk hanya

⁷ *Wara'* adalah berpantang, atau menjaga diri daripada berbuat dosa maksiat sekecil apapun. *Wara'* asal ertinya adalah mengelakkan apa saja yang tidak baik. Tetapi dalam kalangan sufi diertikan dengan meninggalkan segala sesuatu yang tidak jelas hukumnya, sama ada yang menyangkut makanan, pakaian, mahupun persoalan (Jumarto, 2005:284)

⁸ *Zuhud* atau asketisme adalah menjauhkan diri daripada segala sesuatu yang berkaitan dengan dunia.

⁹ *Ijazah* adalah surat keterangan atau *iktiraf* daripada guru kepada murid, bahawa si murid diberikan kuasa untuk mengajarkan tarikat kepada orang lain, sama ada bentuk nasihat atau dengan wasiat (Jumantoro, 2005:82)

takut kepada Allah, bukan kepada hal-hal yang bersifat duniawi termasuk dalam isu-isu politik. Sehubungan itu, ulama sufi mempunyai pengaruh besar memerangi pemerintah. Sebagai akibatnya tidak jarang mereka dipandang sebagai pembangkang oleh pihak pemerintah (Norhuda, 2007:215).

Pada masa abad ke-17 M dan ke-18 M, ulama tetap merupakan suatu kelompok yang diakui kewujudannya. Mereka sangat dekat dengan hidup rakyat kerana hubungan mereka adalah lebih bersifat personal daripada birokratis. Masyarakat memerlukan ulama untuk membimbing mereka ke jalan yang benar dalam segala persoalan yang berkaitan dengan agama. Oleh sebab itu kerap kali juga pihak pemerintah meminta nasihat ulama ketika melaksanakan peraturan-peraturan yang berkaitan dengan agama. Bahkan kerap kali pihak pemerintah mengangkat ulama untuk dijadikan penasihat, atau mufti kerajaan. Kes di Nusantara banyak dijumpai ulama yang mempunyai kedudukan di pejabat pemerintahan (kerajaan Islam) walaupun dalam fungsi yang berbeza (Norhuda, 2007:216).

Ulama sufi adalah ulama yang selalu menjaga dan memelihara perhubungan dengan Tuhan. Justeru itu, mereka melatih diri dengan sungguh-sungguh supaya dapat membersihkan diri daripada dosa, dan sentiasa mendalami nilai-nilai kerohanian. Di samping itu mereka adalah ulama yang bertugas sebagai juru dakwah dalam penyebaran Islam.

Antara ulama sufi Nusantara sekitar abad ke-17 M dan ke-18 M yang akan dikaji ialah Abd Rauf As-Singkli, Nuruddin Al-Raniri, Yusuf Al-Makassari, Abd as-Samad al-Palembani, Muhammad Nafis al-Banjari dan Daud bin Abd Allah al-Fathani.

3.5. PENGERTIAN TASAWUF

Tasawuf diambil daripada perkataan "*sufi*". Istilah "*sufi*" dan Tasawuf " tidak dikenali pada di zaman Nabi Muhammad SAW begitu juga di masa Khulafa al-Rasyidin. Istilah ini baru diperkenalkan pada pertengahan abad ke-3 H oleh Abu Hasyim al-Khufy. Beliau memperkenalkan istilah al-sufi dengan menambahkan kata al-sufi di belakang namanya (R.A. Nicholson, 1979).

Secara epistemologi, para pakar berbeza pendapat tentang asal usul perkataan tasawuf. Kebanyakan sepakat bahawa tasawuf berasal daripada perkataan *suf*, yang bererti bulu domba. Sebahagian pendapat menyatakan bahawa kata *tasawuf* berasal daripada kata *suffah* yang bererti emper atau teres masjid Nabawi yang didiami sebahagian sahabat Anshar. Pendapat lain ada yang mengatakan ianya berasal daripada perkataan *saff*, yang bererti barisan. Terdapat pula yang mengatakan ia berasal daripada perkataan *sofa*, yang berasal *sufanah*, iaitu nama kayu yang tumbuh di padang pasir. Terakhir ada yang mengatakan berasal daripada *theosofi* iaitu bahasa Yunani, yang bererti ilmu ketuhanan (Harun, 1990; Hamka, 1990; Anwar, 2000; Damanhuri; 2004).

Secara terminologi, para pakar juga berbeza pendapat kerana banyaknya takrif yang dikemukakan oleh para sufi hanya sesuai dengan pengalaman kesufian mereka. Pengalaman kesufian mereka kerap kali sangat bersifat peribadi dan subjektif. Oleh itu, pengalaman kerohanian itu tidak dapat dijelaskan. Walaupun begitu, bukan bererti kesufian tidak boleh difahami. Bagi meneliti pengertian tasawuf tersebut, berikut akan disebutkan beberapa istilah itu, seperti ungkapan Abu Muhammad al-Jariri:

الدخول في خلق سني والخروج من كل خلق دني

“Masuk ke dalam akhlak yang mulia dan keluar daripada semua akhlak yang hina.”

Senada dengan hal itu Al-Kanani menyatakan bahawa tasawuf tersebut adalah:

التصوف خلق فمن زاد عليك في خلق زاد عليك في الصفاء

“Tasawuf adalah akhlak mulia. Sebarang sesiapa yang bertambah baik akhlaknya, maka bertambah pula ketasawufannya.”

Demikian pula An-Nuri menyatakan bahawa tasawuf adalah:

ليس الصوف رسما ولا علما ولكنه خلق لأنه لو كان رسما لحصل بالمجاهدة ولو كان علما لحصل بالتعليم ولكنه تخلق بأخلق الله ولن تستطيع أن تقبل على الأخلاق الإلهية بعلم أو رسم

“Tasawuf bukanlah berbentuk tulisan dan ilmu akan tetapi ia adalah akhlak mulia. Sekiranya ia hanya berbentuk tulisan, maka boleh diusahakan dengan sungguh-sungguh, seandainya ia ilmu tentu akan diperoleh dengan belajar. Namun ia adalah berakhlak dengan akhlak Allah. Keadaan ini tidak dapat diperoleh dengan tulisan dan ilmu.” (al-Qusyairi, 1940:139)

Lebih jauh lagi Abu Yazid al-Bisthami (177-261 H/804-875) mempertegas bagaimana tasawuf yang benar itu, seperti ungkapan berikut:

لو نظرتم إلى الرجل أعطى الكرامات حتى يرتقي في الهواء فلا تغتروا به حتى تنتظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي وحفظ الحدود

“Apabila kamu sekalian melihat seseorang diberi kelebihan sehingga ia mampu terbang di udara, maka janganlah hanya terpedaya dengannya, akan tetapi lihat lebih jauh bagaimana keadaannya dalam menjalankan perintah dan meninggalkan larangan, serta bagaimana ia menjaga ketentuan-ketentuan yang ada.” (al-Qusyairi, 1940:14).

Di sisi lain, Ruwain (w.303 H/924 M) menyatakan bahwa tasawuf menyatukan kehendak dengan Allah SWT, seperti ungkapan berikut:

التصوف استرسال النفس مع الله تعالى على ما يريد

“Melepaskan jiwa terhadap kehendak Allah SWT.” (al-Qusyairi, 1940:140).

Demikian pula asy-Syibili menyatakan bahwa:

التصوفية اطفال في حجر الحق

“Tasawuf adalah seperti anak kecil dipangkuan Tuhan.” (al-Qusyairi, 1940:141).

Sedangkan al-Hallaj menyatakan seperti ungkapan berikut:

التصوفى وحدانى الذات

“Tasawuf merupakan kesatuan Zat.” (al-Qusyairi, 1940:140).

Akhirnya, al-Qusyairi (1940) menyatakan tasawuf itu adalah ilmu yang membicarakan *ahwal* membersihkan diri dan menjernihkan akhlak. Hal ini boleh dilihat daripada ungkapannya berikut:

التصوف هو علم تعرف به أحوال تزكية النفس وتصفية الأخلاق وتعمير الظاهر
والباطل لنيل السعادة الأبدية

“Tasawuf adalah ilmu yang memperkenalkan *ahwal* membersihkan jiwa dan menjernihkan akhlak dan mengimarahkan yang zahir dan batin untuk mencapai kebahagiaan abadi.” (al-Qusyairi, 1940:389).

Daripada ungkapan di atas boleh disimpulkan bahwa tasawuf adalah kesedaran adanya komunikasi dan dialog langsung antara hamba dengan Tuhan. Tasawuf merupakan suatu

sistem latihan dengan penuh kesungguhan (*riyādhah mujāhadah*¹⁰) untuk membersihkan, mempertinggi dan memperdalam nilai-nilai kerohanian dalam rangka mendekatkan diri (*taqarrub*) kepada Allah, sehingga dengan cara itu, segala tumpuan seseorang hanya tertuju kepada-Nya.

Berdasarkan pengertian ini, setiap orang boleh mencapai darjat kesufian sepanjang berbudi dan berakhlak tinggi, sanggup menderita lapar dan dahaga. Apabila memperoleh harta ianya tidak melekat dalam hati. Dunia dan akhirat baginya sama penting. Pasir dan emas seolah-olah tidak berbeza. Cacian dan pujian tidak mengganggu diri. Dia selalu menumpukan perhatian untuk berada di jalan Allah sehingga ia boleh berkomunikasi secara langsung dengan Allah.

Jadi, pada dasarnya tasawuf adalah aspek-aspek kerohanian Islam yang menekankan dan mengembangkan penafsiran ajaran Islam tersebut dari sudut pandang batin. Walaupun begitu, sebahagian ahli sufi menjadikan amalan sufi sebagai bentuk ajaran dan amalan yang melampau.

¹⁰ *Riyādhah* dapat diertikan dengan latihan-latihan mistik, latihan kejiwaan dengan melalui kaedah membiasakan diri agar tidak melakukan hal-hal yang mengotori jiwa. Atau *riyādhah* boleh diertikan sebagai proses pembebasan jiwa dengan sifat-sifat terpuji dan melatih membiasakan meninggalkan sifat-sifat kotor. Di sepanjang tahap-tahap awal dalam perjalanan kembali menuju Allah, ketika seseorang itu menempuh jalan spiritual berada dalam keadaan ketidak keseimbangan (*inhiraf*), ia mesti berupaya sekuat tenaga dalam perjuangan spiritual (*mujāhadah*) dan disiplin latihan (*riyādhah*) (Jumantoro, 2005:192).

3.6. ASAL USUL TASAWUF DAN PERKEMBANGANNYA

3.6.1. Asal Usul Tasawuf

Para sarjana sama ada dalam kalangan orientalis atau sarjana Islam sendiri berbeza pendapat tentang asal usul kemunculan tasawuf. Pertama, tasawuf dikatakan berasal daripada India melalui Parsi. Kedua, tasawuf berasal daripada ajaran agama Nasrani (Harun, 1990; Hamka:1990). Ketiga, tasawuf dikatakan berasal daripada ajaran Islam itu sendiri. Keempat, tasawuf berasal daripada pelbagai sumber berbeza-beza yang kemudian menjelma menjadi satu konsep. Berdasarkan keempat-empat pendapat itu, sebahagian besar bersetuju bahawa tasawuf sebenarnya berasal daripada ajaran Islam itu sendiri.

Pendapat yang menyatakan bahawa tasawuf dipengaruhi oleh konsep *Rabbāniyyah* Nasrani. Ini dikemukakan Nicholson (1979) kerana menurutnya bangsa Arab mengenali kepercayaan agama Nasrani. Hal ini boleh dilihat daripada syair-syair mereka yang berkenaan dengan kerahiban Nasrani. (Nicholson, 1979:10). Namun hal ini dibantah keras oleh al-Taftazani. Menurut al-Taftazani, Islam tidak mengamalkan kependetaan seperti mana terdapat dalam agama Nasrani. Walaupun terdapat persamaan antara tasawuf dengan kerahiban agama Nasrani tidak pula bererti Islam mengambil daripada ajaran itu. Ini kerana menurut al-Taftazani, kehidupan secara bertasawuf merupakan kecenderungan universal yang terdapat dalam semua agama, maka kesamaan itu adalah logik (Syukur, 1999:9).

Selain mengenai perbezaan pendapat di atas terdapat tiga alasan lain mengapa tasawuf muncul. Pertama, ia adalah daripada ajaran al-Qur'an dan Sunnah Nabi itu sendiri. Tafsiran tasawuf merupakan ilmu hasil daripada ajaran al-Quran dan Sunnah. Banyak

ayat al-Quran dan hadis Nabi yang secara tekstual menggalakkan seseorang muslim hidup *zuhud*, *wara'*, *tawakkal* dan *uzlah*,¹¹ bahkan mendorong manusia untuk menjauhi keduniaan, seperti Surah al-Hadid ayat 20:

أَعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَهَوٌّ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ
 كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَمًا ۗ وَفِي الْآخِرَةِ
 عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ ۗ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ ﴿٢٠﴾

Ketahuiilah bahawa (yang dikatakan) kehidupan dunia itu tidak lain hanyalah (bawaan hidup yang berupa semata-mata) permainan dan hiburan (yang melalaikan) serta perhiasan (yang mengurangkan), juga (bawaan hidup yang bermatlamat) bermegah-megah di antara kamu (dengan kelebihan, kekuatan, dan bangsa keturunan) serta berlumba-lumba membanyakkan harta benda dan anak pinak; (semuanya itu *terhad* waktunya) samalah seperti hujan yang (menumbuhkan tanaman yang menghijau subur) menjadikan penanamnya suka dan tertarik hati kepada kesuburannya, kemudian tanaman itu bergerak segar (ke suatu masa yang tertentu), selepas itu engkau melihatnya berupa kuning; akhirnya ia menjadi hancur bersepai; dan (hendaklah diketahui lagi, bahawa) di akhirat ada azab yang berat (disediakan bagi golongan yang hanya mengutamakan kehidupan dunia itu), dan (ada pula) keampunan besar serta keredaan daripada Allah (disediakan bagi orang-orang yang mengutamakan Akhirat). Dan (ingatlah, bahawa) kehidupan dunia ini tidak lain hanyalah kesenangan bagi orang-orang yang terpedaya.

Sementara itu terdapat ayat al-Qur'an yang mengatakan bahawa kehidupan akhirat adalah lebih baik daripada kehidupan di dunia. Antara lain adalah Surah ad-Duha ayat 4:

وَلِلْآخِرَةِ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَىٰ ﴿٤﴾

Dan sesungguhnya kesudahan keadaanmu adalah lebih baik bagimu daripada permulaannya.

¹¹ *Uzlah* boleh diertikan dengan menyendiri, menyepi, mengelakkan atau mengasingkan diri. Aktiviti *uzlah* merupakan salah satu kegiatan yang dilakukan para sufi untuk menyucikan dirinya, diharapkan dengan *Uzlah* kegiatan peribadatnya tidak terganggu dengan hal-hal kehidupan dan urusan duniawi. (Jumantoro, 2005:276)

Dalam Surah an-Nazi'ah ayat 37-40 Allah berfirman:

فَأَمَّا مَنْ طَغَى ﴿٣٧﴾ وَءَاثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ﴿٣٨﴾ فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى ﴿٣٩﴾ وَحَلِجًا مِّنْ خَافٍ مَّقَامَ رَبِّهِ ۖ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى ﴿٤٠﴾

Maka (dapatlah masing-masing mengetahui kesudahannya); adapun orang yang melampau (perbuatan derhakanya), serta ia mengutamakan kehidupan dunia semata-mata. Maka sesungguhnya neraka jahanamlah tempat kediamannya. Adapun orang yang takutkan keadaan semasa ia berdiri di mahkamah Tuhannya, (untuk dihitung amalannya), serta ia menahan dirinya daripada menepati kehendak hawa nafsu.

Kedua-dua ayat di atas memberi gambaran bahawa fitrah manusia cenderung mencintai harta, wanita atau dunia. Tuhan menggambarkan hal itu sebagai hal-hal yang mesti diawasi dengan ungkapan-ungkapan seperti *lā'ibun*, *lahwun*, *zīnatun*, *tafākhurun*, *takātsurun*, *ghurūr* atau *fitnatun*. Ajaran tasawuf memahamkan ayat tersebut dan berusaha mengajarkan amalan-amalan dan latihan-latihan spiritual supaya seseorang itu dapat menjauhi hal-hal di atas.

Disamping ayat-ayat al-Quran, corak kehidupan Nabi Muhammad SAW sendiri menggambarkan cara hidup kesufian. Nabi adalah orang yang sangat bersederhana dalam hidup. Baginda tidak pernah makan secara kenyang sepanjang hidupnya. Baginda tidak terlalu mengutamakan hal-hal bersifat keseronokan keduniaan. Baginda juga turut mengingatkan isteri-isterinya dan para sahabatnya untuk tidak tergoda dengan dunia.

Secara zahiriah ayat-ayat al-Quran dan sunnah Nabi telah merangsang segolongan umat Islam untuk hidup secara kesufian dan menahan diri daripada terjebak dengan perkara duniawi. Sebaliknya, ayat-ayat al-Quran dan sunnah merangsang umat Islam hidup soleh, mengutamakan akhirat dan menekankan keinginan hawa nafsu. Semua itu dilakukan

kerana ditakuti hal-hal yang bersifat duniawi tersebut akan membuat mereka terpedaya sehingga melalaikan mereka dengan kewajipan akhirat. Oleh hal yang demikian, ayat al-Quran dan sunnah Nabi Muhammad SAW tersebut menjadi tunjang utama ajaran Islam dalam membentuk sifat kesufian kaum Muslimin.

Kedua, selain kenyataan al-Quran dan Sunnah suasana kehidupan zaman pemerintahan Umayyah yang terlalu bermewahan, berebut harta kekayaan dan kesenangan mendorong cara hidup kesufian. Sejarah mencatat setelah Muawiyah berjaya menjadi khalifah dan membangun ibu kotanya di Damsyik. Beliau dikatakan meniru cara hidup kerajaan Rumawi Timur. Perubahan ini berlaku dalam pembesar-pembesar Bani Umayyah. Gaya hidup mereka mengutamakan kesenangan dan kemewahan hidup duniawi dan ini mempengaruhi corak hidup orang Islam lain. Mereka semakin mencontoh kehidupan istana dan ikut mengejar kemewahan duniawi. Oleh yang demikian, mereka taksub mengejar kemewahan dunia, kesannya mereka juga turut mengamalkan rasuah dan mengambil barang-barang yang haram (Simuh, 1996:24).

Keadaan di atas mendorong sebahagian umat Islam mengamalkan gaya hidup yang sebaliknya. Mereka menganjurkan masyarakat Islam agar mengutamakan kehidupan rohani dan akhirat, di samping menolak gaya hidup mengejar kemegahan dunia. Salah seorang tokoh ulama besar yang menggerakkan usaha ini ialah Hasan al-Basri (w. 110 H/ 728 M). Hal ini adalah sebagai tindak balas kekecewaannya terhadap sikap keduniaan kaum Muslimin. Hasan al-Basri mengungkapkan hal berikut:

ادر كنا اقواما كانوا فيما احل الله لهم از هد منكم فيما حرام عيكم

“Dulu kami menjumpai beberapa kaum di mana terhadap hal-hal yang dihalalkan kepada mereka sahaja lebih zuhud daripada kamu terhadap hal-hal yang diharamkan kepadamu” (Simuh, 1996:25).

Faktor ketiga, yang mendorong kemunculan tasawuf ialah tindak balas umat Islam terhadap ilmu fekah dan ilmu kalam. Hal ini kerana pembelajaran ilmu fekah dan ilmu kalam tidak memberikan kepuasan jiwa. Ilmu fekah lebih mementingkan masalah hukum dan masalah zahir dalam aspek keagamaan Sementara ilmu kalam lebih bersifat falsafah yang mengutamakan penggunaan rasional dalam memahami ajaran Islam. Hal ini boleh diteliti keadaan Imam al-Ghazali sendiri seorang ulama ulung bidang fekah bermazhab Syafi’i dan pengikut aliran aqidah Asy’ari. Namun, diwaktu ia berusia lanjut mulai meragukan terhadap kehebatan ilmu falsafah dan ilmu kalam. Akhirnya beliau memperolehi kepuasan dan ketenangan jiwa dalam tasawuf selepas mempercayai kemutlakan dalil *kasyafiah*. (Simuh, 1996 : 163). Ia yang merupakan ulama besar fekah dan pendukung utama ilmu kalam, akhirnya menjadi pendukung tasawuf bersemangat mengekalkan tasawuf, seperti ungkapannya berikut:

إنى علمت يقينا أن التصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة وان سيرتهم
أحسن السير وطريقتهم أصوب الطرق وأخلاقهم أزكى الأخلاق بل لو جمعوا
عقل العقلاء وحكمة الحكماء وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ليغيروا
شيئاً من سيرتهم وأخلاقهم ويبدلوا بما هو خير منه لم يجدوا إليه سبيلاً فان جميع
حركاتهم وسكناتهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة وليس وراء نورنبوة
على وجه الأرض نور يستضاه به

“Sungguh aku mengetahui secara yakin bahawa para sufi itulah orang yang benar-benar telah menempuh jalan Allah SWT. Secara khusus, dan bahawa jalan yang mereka tempuh adalah jalan yang sebaik-baiknya, dan perilaku hidup mereka adalah yang paling benar dan akhlak mereka adalah yang paling suci. Bahkan seandainya para ahli fikir, filosof yang bijak dan ilmu ulama yang berpegang pada rahsia syariat berkumpul

untuk menciptakan jalan dan akhlak yang lebih baik daripada apa yang ada pada sufi, mereka tidak akan mendapatinya. Sebab gerak dan diam para sufi baik lahir dan batin dituntun oleh cahaya kenabian. Tidak ada cahaya kenabian di atas dunia ini, cahaya lain yang bisa meneranginya” (al-Ghazali : tt:31).

Menurut al-Ghazali (450-505 H), seseorang yang ingin memahami al-Qur’an dan Hadis mesti membuat penafsiran dan menggali makna yang terkandung didalamnya. Pemahaman teologi tidak cukup memadai untuk memahami rahsia al-Quran. Cara yang boleh digunakan tujuan itu, menurut al-Ghazali hanyalah melalui *kasyf*.¹²

Apabila membicarakan mengenai kewujudan dan perkembangan tasawuf secara esensi dan substansinya, maka tasawuf itu telah bermula pada semasa Nabi SAW lagi. Ramai sahabat menjauhkan diri daripada kehidupan duniawi, berpuasa di siang hari dan rajin melakukan solat malam. Sehingga Nabi SAW sampai menegur para sahabat itu dengan ungkapan “tubuhmu dan keluargamu mempunyai hak yang mesti kamu penuhi”. Namun pada waktu itu belum dikenali istilah sufi atau zahid. Jadi, boleh dikatakan bahawa hakikat tasawuf telah ada pada zaman Nabi SAW namun masa itu belum punya istilah khusus.

¹² *Kasyf* atau tersingkap, terbuka daripada tabir. *Kasyf* merupakan salah satu jenis pengalaman langsung yang melaluinya pengetahuan tentang hakikat diungkapkan pada hati sang hamba dan pencinta. Kaum sufi sering disebut dengan “kaum penyingkap dan penemu” (*Ahl Al-Kasyf wa Al-wujud*). Dalam penyingkapkan, mereka mendapati Allah. Penyingkapkan dan penemuan ini seringkali terjadi selama berlangsung konsep spiritual (*sama*). Menurut Al-Ghazali, metode pengetahuan adalah *illuminasi* yang menurut istilah al-Gazali disebut *Kasyf* melalui sarana *qalbu* yang hening, atau pemahaman *intuitif* langsung. *Illuminasi* atau *kasyf* adalah penjelasan tentang apa yang tadinya tertutup bagi manusia, atau tersingkap bagi seseorang sehingga seakan ia melihat dengan mata kepalanya. Dengan demikian, terlihat bahawa pengetahuan itu diperoleh bukan kerana berfikir atau belajar, tetapi ilmu itu datang kerana keheningan *Qalbu* yang sumbernya langsung daripada Allah. Dengan demikian, semakin jelas terlihat bahawa konsep *kasyf* atau *illuminasi* adalah semacam cahaya yang memantul pada *qalbu* sehingga ia terang cemerlang (Jumantoro, 2005:114).

3.6.2. Perkembangan Tasawuf

3.6.2.1. Fasa Pembentukan

Para sarjana menyebutkan ada lima tahap perkembangan tasawuf. Pertama adalah fasa pembentukan. Benih tasawuf itu mulai tumbuh pada akhir abad pertama Hijrah. Pada waktu itu zahid pertama dan termasyhur adalah Hasan al-Basri (642-728.M). Ia juga zahid pertama yang membawa konsep *khauf* dan *raja'*, iaitu konsep “takut” dan “harap” kepada Tuhan. Ia dianggap sebagai pencetus pertama tasawuf pada abad pertama Hjrjah ini. Tanda-tanda jalan ke arah spiritual sudah mulai dirintis. Pada waktu itu masyarakat sufi digalakkan mengurangi makan (*ju'*), menjauhkan diri daripada dunia (*uzlah*) dan mencela dunia (*dzimmu- ad-dunya*).

Selain Hasan al-Basri, jalan tasawuf turut dipelopori oleh Rabia'ah al-Adawiyyah (M.185) pada akhir abad kedua Hijrah. Beliau memperkenalkan tasawuf sebagai suatu doktrin kesufian yang menekankan tentang cinta kepada Tuhan. Beliau terkenal dengan dua syair cinta. Pada abad kedua Hijrah ini, tasawuf tidak banyak berbeza dengan abad sebelumnya, yakni sama corak *kezuhudannya*, meskipun penyebabnya berbeza (Jumantoro, 2005:254; Syukur, 2002:30).

Menurut Abu al-Wafa' at-Taftazani (1998), pada fasa pembentukan ini, tasawuf memiliki karakter sebagai berikut: Pertama, menjauhkan diri daripada kesenangan dunia, menuju akhirat yang berpunca *nash* agama, berlatar belakang sosiobudaya. Coraknya bersifat sederhana dan praktis belum membentuk teori-teori tertentu. Matlamat tasawuf ketika ini ialah untuk meningkatkan moral. Kedua, ciri lainnya, *motif asketisme* iaitu perasaan takut dan dimotivasi oleh cinta. Ketiga, menjelang akhir abad kedua sebahagian ahli sufi,

khususnya di Khurasan, dan Rabia'ah Al-Adawiyah ditandai kedalaman membuat analisis yang boleh dipandang sebagai fasa pendahuluan tasawuf, atau janin bakal para filosof abad ketiga dan keempat hijrah (at-Taftazani, 1998:20).

3.6.2.2. Fasa Pengembangan

Fasa pengembangan berlangsung pada abad ketiga dan keempat Hijrah. Tasawuf pada kedua-dua abad ini berbeza sama sekali dengan tasawuf pada abad sebelumnya. Pada abad ini tasawuf semakin menjurus kepada perbicaraan falsafah seperti mengupas tentang penyatuan hamba dengan Tuhan. Para sufi membahas tentang konsep lenyap dalam yang dicintai (*fana' al-mahbub*),¹³ menyatu dengan yang dicintai (*musyahadah*),¹⁴ bertemu Tuhan (*liqa'*), dan bersatu dengan Allah (*ain-al-jama'*). Ahli sufi yang memperkenalkan doktrin ini adalah Abu Yazid al-Bistami (177-261 H/ 804-875 M). Beliau adalah ahli sufi dari Parsi yang pertama kali memperkenalkan istilah *fana*, sehingga beliau dianggap sebagai pengasas aliran ini (Nicholson, 1969).

Setelah Abu Yazid al-Bistami, al-Hallaj (M.309) yang menampilkan teori *al-hulul* (inkarnasi Tuhan). Menurutnya, manusia mempunyai dua sifat, iaitu sifat kemanusiaan

¹³ *Fana'* menurut bahasa bererti musnah atau lenyap. Abu Bakr al-Kalabadzi (W.378 H/ 988 M) mentakrifkan *fana'* ialah dengan hilangnya semua keinginan hawa nafsu seseorang, tidak ada pamrih daripada segala perbuatan manusia, sehingga ia kehilangan segala perasaannya dan boleh membezakan sesuatu secara sedar, dan ia telah menghilangkan semua kepentingan ketika berbuat sesuatu (Jumantoro, 2005:51).

¹⁴ *Musyahadah* adalah penyaksian atau visi. Kata *musyahadah* adalah menyaksikan dengan mata kepala atau keadaan penyaksian terhadap kekuasaan dan keagungan Allah. Atau sejenis pengetahuan langsung tentang hakikat. Dalam terminologi tasawuf diertikan menyaksikan secara jelas dan sedar apa yang dicarinya itu. Dalam hal ini, apa yang dicari sufi adalah Allah. Jadi, berasa berjumpa dengan Allah (Jumantoro, 2005:155).

iaitu *nasut*¹⁵, dan sifat ketuhanan iaitu *lahut*. Beliau juga mengembangkan teori *Nūr Muhammad*.¹⁶ Menurut beliau, *Nūr Muhammad* merupakan asal segala sesuatu yakni asal kejadian, amal perbuatan dan ilmu pengetahuan (Abd. al-Qadir Mahmud, 1976).

Pada akhir abad ketiga ini, para ahli sufi membahas tasawuf secara falsafah tentang kesatuan penyaksian (*wahdat al-Syuhūd*)¹⁷, kesatuan wujud (*wahdat al-wujūd*), berhubung dengan Tuhan (*ittishāl*)¹⁸, keindahan dan kesempurnaan Tuhan (*jamal*)¹⁹ dan *kamal*²⁰ dan manusia sempurna (*al-insān al-kāmil*), yang kesemuanya menurut mereka memerlukan latihan kerohanian yang teratur (*riyādah*) (Syukur, 2002:35).

Pada abad ini, muncul pula Junaid al-Baghdady yang meletakkan dasar-dasar ajaran tasawuf dalam bentuk aspek tarikat. Beliau mula memperkenalkan konsep *syekh*,

¹⁵ *Nasut* (sifat manusia) adalah alam kemanusiaan dan penciptaan. Inilah sifat manusia yang kedalamnya ditiupkan sifat Ilahi (*lahut*). (Jumantoro, 2005:168).

¹⁶ *Nūr Muhammad* atau Cahaya Muhammad. Sesebuah reduksi daripada istilah Arab *An-Nūr Muhammadiyyah*. Esensi Nabi atau *haqīqah Al-Muhammadiyah* (realiti Kemuhammadan atau sesesebuah Realiti daripada Muhammad) yang diciptakan sebelum penciptaan alam, yakni ketika Tuhan menggenggam cahaya dan memerintahkannya agar menjadi Muhammad. Daripada *Nur Muhammad* ini, alam diciptakan. Banyak anggapan bahawa ide mengenai hal ini dinyatakan oleh kalangan Syi'ah, mereka mendapati cahaya tersebut pada imam-imam mereka, namun ide tersebut ditanggapi oleh kalangan misticisme Sunni sebagai sesebuah doktrin yang tidak berbeza dengan logos. Allah mengambil segenggam cahaya-Nya dan berkata "Jadilah Muhammad". Daripada Cahaya Muhammad *azali* ini diciptakan seluruh semesta. Cahaya Muhammad inilah yang memungkinkan sang penempuh jalan spiritual (*salik*) melanjutkan perjalanan menuju Haqiqat Muhammad (*Al-Haqīqah Al-Muhammadiyah*). Tanpa sifat dingin cahaya ini, sang salik tidak akan sanggup meneruskan perjalanan, jika ia melanjutkan perjalanan, ia akan terbakar habis. Konsep *Nūr Muhammad* merupakan ajaran Al-Hallaj. Menurutnya *Nūr Muhammad* adalah cahaya purba yang melewati nabi satu ke nabi yang lain dan berlanjut sampai kepada para imam atau wali, yang merupakan rantai pentahbisan (*silsilah*). Cahaya ini melindungi para nabi dan para imam daripada perbuatan dosa atau *maksum*, dan mengaruniai mereka dengan pengetahuan tentang rahsia-rahsia Ilahi. (Jumantoro, 2005:170).

¹⁷ *Wahdat Asy-syuhūd* adalah kesatuan kesaksian. Dalam konsepsi tasawuf *Al-wahdat Asy-syuhūd* merupakan ajaran tasawuf yang mirip dengan fahaman *Al-Wahdat Al-Wujūd*, sehingga ada pendapat bahawa fahaman ini terpengaruh fahaman Ibnu Arabi. Ajaran *Al-Wahdat Asy-syuhūd* merupakan ajaran mistis karya Umar Ibnu Al-Faridh (W. 632 H) (Jumantoro, 2005:277).

¹⁸ *Ittishāl* adalah penyingkapan-penyingkapan hati dan penyaksian-penyaksian batin di *maqam adz-dzuhūl* (Jumantoro, 2005:104).

¹⁹ *Jamal* atau keindahan yang terdiri atas sifat rahmat dan kemurahan (*althaf*) daripada kehadiran Ilahi. Keindahan (*jamal*) merupakan lawan daripada keagungan (*Jalal*).

²⁰ *Kamal* (kesempurnaan) mencakup semua hal yang berlawanan. Ketika hati diliputi oleh *Al-Jamal*, maka keakraban (*uns*) pun dialaminya. (Jumantoro, 2005:110).

mursyid, murid dan murad. Hasil usahanya, beliau disebut sebagai *syekh at-taifah* (al-Qusyairi, 1940:4 30).

Abu al-Wafa' menegaskan bahawa tasawuf pada zaman ini bersifat ajaran akhlak. Namun, metafizik yang diperkenalkan tidak dijelaskan secara sistematik oleh para sufi tersebut, walaupun banyak muncul ungkapan-ungkapan *syatahiyyat*²¹ yang digunakan. Al-Taftazani juga menjelaskan bahawa tasawuf pada abad ini adalah zaman jernih. Mereka menjadi rujukan dan ikutan para sufi selepasnya (al-Tatazani, 1983:70).

3.6.2.3. Fasa Penggabungan

Pada fasa ini terjadi persaingan antara tasawuf sunni dengan tasawuf falsafi. Tasawuf sunni berjaya dalam persaingan ini dan berkembang sedemikian rupa. Tasawuf falsafi tenggelam dan muncul kembali pada abad keenam Hijrah dalam bentuk lain. Kemenangan tasawuf sunni ini disebabkan kejayaan aliran teologi *ahl as-sunnah wa al-jamaah* yang dipelopori oleh Abu al-Hasan al-Asy'ari, yang hebat mengkritik teori Abu Yazid al-Bisthami dan al-Hallaj yang cenderung mengungkapkan ucapan-ucapan *syatahiyyat*. Tasawuf sunni selalu mendasarkan ajaran kesufiannya kepada al-Qur'an dan

²¹ *Syatahat* kata tunggalnya *syat'h*, bererti ucapan-ucapan tidak rasional yang boleh membingungkan bahkan menyesatkan para pendengarnya. Ucapan-ucapan seperti ini biasanya dinisbatkan kepada para sufi tertentu ketika dalam tidak sedarkan diri (*trance*). Adapun yang dikehendaki dalam pemahaman sufi adalah dua jenis ucapan yang diciptakan sebahagian kaum sufi. 1. Pengakuan-pengakuan panjang lebar tentang kerinduan dan kecintaan yang sangat kepada Allah SWT yang menurut mereka menimbulkan hubungan sangat akrab, sehingga tidak lagi memerlukan pelbagai amalan (*ibadah*) yang bersifat jasmaniah. Sehingga sekumpulan daripada mereka berani mengaku telah mengalami *ittihad* dan tersingkapnya tirai *hijab* serata *musyahadah* melalui penglihatan mata ataupun percakapan langsung denganNya. 2. Ucapan *syat'h* yang berupa kata-kata yang sulit difahami, namun tampak luarnya sangat menarik, susunannya pun cukup hebat, padahal sebenarnya tidak mengandungi makna apa-apa dibaliknya. Adakalanya hal itu merupakan kata-kata yang tidak boleh difahami, bahkan oleh pengucapnya sendiri, sama ada akibat adanya kelainan dalam akal dan kekacauan dalam khayalnya. (Jumantoro, 2005:221).

as-Sunnah, dan berusaha mengelakkan penyimpangan-penyimpangan daripada syari'ah. Pada abad ini muncul tokoh-tokoh sufi sunni seperti Imam al-Qusyairi (376-465 H), Imam Harawi (396 H) dan Imam al-Ghazali (450-505 H) (Jumantoro, 2005:255).

3.6.2.4. Fasa Falsafah

Fasa keempat adalah fasa tasawuf falsafah. Setelah tasawuf falsafah memperoleh tekanan pada abad keenam Hijrah. Ia muncul menjadi dominan. Kemunculan tasawuf adalah bercorak falsafah dan mengupayakan istilah-istilah falsafah lalu disesuaikan dengan tasawuf. Tokoh-tokoh tasawuf ketika ini seperti Ibnu Araby (560 H/ 1165 M) dengan teori *wahdat al-wujud*, Suhrawardi al-Maqtul (549 H/1154 M) dengan teori *isyraqiyyah*²², Ibnu Sabiin (614 H/1218 M) dengan teori kesatuan mutlak. Manakala Ibnu Farid (M 632) dengan teori cinta, *fana'* dan *wahdat asy-syuhud* (Syukur, 2002:40).

Pada abad keenam dan ketujuh muncullah tarikat sufi . Antara lain yang muncul ialah tarikat *Qadiriyyah* yang dipelopori oleh Syekh Abdul Qadir al-Jailani (471-561 H), tarikat *Suhrawardiyyah* oleh Syihab ad-Din Umar ibn Abdillah as-Suhrawardy (539-631 H), tarikat *Rifa'iyyah* oleh Ahmad Rifa'i (512 H), tarikat *Syadziliyyah* oleh Abu Hasan asy-Syadzily (529-656 H), tarikat *Badawiyyah* oleh Ahmad al-Badawy (596-675 H),

²² *Isyraqiyyah* ertinya bersinar atau memancarkan cahaya dan tampaknya seerti dengan *kasyf*. Akan tetapi, jika dilihat pada inti ajaran ini maka *Al-Isyraq* lebih tepat diertikan sebagai penyinaran atau iluminasi. Konsep tasawuf *Al-Isyraq* merupakan tasawuf falsafah yang paling original di antara konsep-konsep tasawuf yang sealiran. Suhrawardi Al-maqtul sebagai pelopornya adalah seorang yang memiliki pengetahuan yang luas dalam pelbagai aliran falsafah Yunani mahupun falsafah Persia dan India. Corak perenungan yang dikombinasikan dengan pemikiran spekulatif ini merupakan gabungan daripada tasawuf dan falsafah daripada pelbagai aliran yang ia wariskan melalui karyanya "Hikamtul Isyraq" (Jumantoro, 2005:101).

tarikat *Naqsyabandiyah* oleh Muhammad ibn Bahauddin al-Uwaisi al-bukhary (717-791 H), dan lainnya (Syukur, 2002:41).

3.6.2.5. Fasa Pemurnian

Fasa kelima adalah fasa pemurnian iaitu membersihkan ajaran tasawuf daripada unsur-unsur penyimpangan yang mengandungi unsur *bid'ah*, *khurafat*, dan *tahayul* iaitu tasawuf sudah menyimpang dari al-Quran dan hadis dan bercampur dengan kepercayaan syirik, seperti meminta dikabulkan doa di kubur orang sholeh serta menambah ibadah yang tidak ada sumbernya dari al-Quran dan hadis. Ahli tasawuf pada fasa ini mengabaikan syari'at dan hukum-hukum-hukum moral serta menghina ilmu pengetahuan. Sufi berada dalam perilaku memalukan, berlaku tidak senonoh, bicara tidak logik. Para sufi membentengkan diri dalam tasawuf untuk mengelakkan rasionalitas dengan menampilkan amalan yang tidak rasional, azimat dan kekuatan ghaib lainnya (A.J.Arberry, 1978; Syukur, 2002:41).

Pada fasa ini muncul Ibnu Taimiyyah (729 H/ 1328 M) yang menyerang penyelewengan-penyelewengan para sufi tersebut. Beliau terkenal dengan kritikan tajam dan sangat peka terhadap persekitaran sosial dan berusaha meluruskan ajaran Islam yang telah diselewengkan para sufi tersebut, agar kembali kepada sumber ajaran Islam, al-Quran dan al-Sunnah. Kepercayaan yang menyimpang diluruskan, seperti kepercayaan kepada *wali*, *khurafat* dan bentuk-bentuk *bid'ah* pada umumnya. Menurutnya, seorang *wali* adalah orang yang berperilaku soleh, konsisten dengan syari'ah Islam. *Wali* ini sesuai dengan

sebutan *Muttaqīn*. Beliau melancarkan kritik terhadap ajaran *ittihād*²³, *hulūl*²⁴, *wahdat al-wujud*. Beliau berpendapat bahawa ajaran tersebut membawa kepada kekufuran walaupun doktrin itu daripada orang-orang yang arif. Ibn Taymiyyah cenderung bertasawuf sepertimana yang diajarkan oleh Rasulullah (Ibnu Taimiyah, 1986).

3.7. AJARAN TASAWUF

Doktrin atau ajaran tasawuf tidak pernah dibincangkan secara tuntas oleh para ahli, kerana tasawuf itu sendiri sebenarnya tidak dapat dijelaskan. Hal ini berlaku disebabkan oleh pengalaman spiritual para sufi adalah pengalaman peribadi dan subjektif. Walaupun begitu, itu bukan bererti tasawuf tidak boleh difahami. Secara ringkas dan secara khususnya terdapat tujuh masalah yang selalu menjadi perbincangan dalam tasawuf.

3.7.1. Konsep Ketuhanan

Tasawuf adalah ilmu yang membahaskan cara pendekatan penyucian jiwa seseorang hamba kepada Tuhan. Oleh sebab itu, topik perbincangan yang paling utama dalam ajaran tasawuf ialah mengenal Tuhan. Hakikat tasawuf itu sendiri juga mendekatkan diri

²³ *Ittihad* adalah penyatuan atau berpadunya dua hal, ertinya perpaduan dengan Tuhan tanpa di antarai sesuatu apapun. *Ittihad* dipandang sebagai ajaran doktrin kerana memadukan eksistensi dua wujud yang terpisah (*Wahdah Al-wujud*). Hal ini bertentangan dengan konsep kesatuan wujud (*Wahdah Al-wujud*) jika difahami sebagai kesatuan (Jumantoro, 2005:103).

²⁴ *Hulul* menurut bahasa ertinya menempati sesuatu tempat (inkarnasi). *Al-Hulul* adalah Tuhan mengambil tempat dalam tubuh manusia tertentu, iaitu manusia yang telah boleh membersihkan dirinya daripada sifat-sifat kemanusiaannya melalui *fana'* atau *ektase*. Atau penitisan Tuhan dalam diri manusia berupa masuknya sesuatu pada sesuatu lainnya (Junmantoro, 2005:77).

dengan Tuhan sehingga seolah-olah pengamal tasawuf merasai kewujudan Tuhan dengan mata hati, dan rohnya boleh bersatu dengan Tuhan.

Persoalan inti yang menjadi asas pendekatan diri kepada Tuhan dalam ilmu tasawuf, menurut Harun Nasution (dalam Budhy Munawar Rahman, 1975) iaitu dua perkara: pertama, Tuhan bersifat rohani, maka bahagian yang boleh mendekati diri kepada Tuhan adalah roh, bukan jasadnya; kedua, Tuhan adalah Maha Suci, maka yang boleh diterima Tuhan untuk mendekatinya adalah roh yang suci.

Dalam ajaran Islam, Tuhan memang dekat sekali dengan manusia. Dekatnya Tuhan kepada manusia dijelaskan oleh al-Quran dalam surah al-Baqarah 186 yang maksudnya: “Jika hamba-hambaKu bertanya kepadamu tentang Aku, maka Aku sangat dekat dan akan menyahut seruan orang yang memanggil jika Aku dipanggil.”

Kaum sufi mengertikan “doa” (seruan) dalam ayat di atas, bukan seperti lazimnya pengertian doa, tetapi berseru agar Tuhan menyahut seruannya untuk melihat Tuhan dan dekat kepadaNya. Ia berseru agar Tuhan membuka hijab dan menampakkan diri-Nya kepada yang berseru (Budhi Munawar Rahman, 1995). Tentang dekatnya Tuhan, digambarkan oleh ayat berikut: “Timur dan barat kepunyaan Tuhan, maka ke mana sahaja engkau berpaling di situ ada wajah Tuhan” (QS. al-Baqarah:115).

Untuk mencari Tuhan, seseorang sufi tidak perlu pergi jauh. Cukup ia masuk ke dalam dirinya, dan Tuhan yang dicarinya akan ia jumpa dalam dirinya sendiri (Harun Nasution, 1973). Pemahaman ini didasarkan pada kefahaman maksud daripada firman Allah berikut: “Bukanlah kamu yang membunuh mereka, tetapi Allahlah yang membunuh

mereka, dan bukanlah engkau yang melempar ketika engkau melempar (pasir), tetapi Allah-lah yang melontarkannya” (QS. al-Baqarah:17).

Sufi melihat penyatuan manusia dengan Tuhan. Perbuatan manusia adalah perbuatan Tuhan. Bahkan Tuhan dekat bukan hanya kepada manusia, tetapi juga kepada makhluk lain. Ini ditegaskan dalam huraian hadis qudsi yang maksudnya berikut: “Pada mulanya Aku adalah harta yang tersembunyi, kemudian Aku ingin dikenali, maka Aku ciptakan makhluk, dan melalui mereka Aku pun dikenali.” (Harun Nasution, 1973).

Dari sini kemudian muncullah faham bahawa Tuhan dan makhluk bersatu. Kalau kedua-dua ayat di atas mengandungi erti *ittihād* – penyatuan manusia dengan Tuhan, maka hadis yang disebut terakhir mengandungi konsep *wahdat al-wujūd* iaitu wujud penyatuan makhluk dengan Tuhan.

Demikianlah ayat-ayat al-Quran dan hadis Nabi SAW menggambarkan betapa dekatnya Tuhan dengan manusia dan makhluk-makhluk lain. Seorang sufi yang khusyu’ dan banyak beribadat akan merasakan kedekatan Tuhan, lalu melihat Tuhan dengan mata hatinya, dan akhirnya mengalami penyatuan ruh dengan Tuhan, dan inilah hakikat tasawuf (Solihin, 2002:47).

3.7.1.1. Jalan Mengenal Allah

Bagaimanakah manusia boleh mengetahui tentang Tuhan? Tentu tidak pernah diperoleh hanya melalui perasaan, kerana Tuhan bukan wujud dalam bentuk material. Juga bukan dengan daya intelek, kerana Tuhan tidak sepenuhnya boleh terjangkau oleh akal fikiran,

kerana ilmu logik tidak pernah boleh melewati batas menurut konsepsi tasawuf, tetapi manusia boleh mengetahui Tuhan hanya dengan intuisi, ilham atau inspirasi (Nicholson, 1951).

Jalan yang ditempuh oleh seseorang sufi untuk sampai ke tingkat boleh melihat Tuhan dengan mata hatinya dan akhirnya bersatu dengan Tuhan mengambil masa yang lama dan penuh dengan rintangan kehidupan dunia fana. Oleh itu, hanya sedikit sekali orang yang boleh sampai ke puncak matlamat tasawuf tersebut. Jalan inilah yang dalam istilah tasawuf disebut tarikat. Perkataan thariqah sendiri secara harfiah sebenarnya bererti jalan, sama dengan perkataan-perkataan *syari'ah*, *sabīl*, *shirāt*, dan *manhāj*. Dalam hal ini yang dimaksud adalah jalan menuju kepada Allah untuk memperolehi redhaNya dengan mentaati ajaran-ajaranNya (Nurcholis Majid, 1975).

Dengan menempuh jalan yang benar secara mantap dan *istiqāmah*, golongan sufi menyakini Allah akan memberikan anugerah hidup. Kebahagiaan yang banyak. Hidup bahagia menurut para sufi adalah kehidupan abadi. Jalan untuk mendekati diri kepada Allah mestilah melalui *maqamat* (tingkatan-tingkatan). *Maqamat* ini merupakan tempat seorang sufi menunggu sambil berusaha keras untuk membersihkan diri ke tingkat berikutnya. Sufi tidak boleh mencapai matlamat tersebut melainkan dengan melalui amalan-amalan pada setiap *maqam* tersebut. *Maqamat*²⁵ dilalui tahap demi tahap, satu persatu, hingga naluri golongan sufi benar-benar dalam keadaan bersih. Kitab-kitab tasawuf tidak memberikan pandangan yang sama tentang *maqamat* ini. Abu Bakar

²⁵ *Maqamat* secara epistemologis adalah jamak daripada *maqam* yang bererti kedudukan, posisi, tingkatan atau kedudukan dan tahapan dalam mendekati diri kepada Tuhan Allah. Menurut Abu Nasr As-Sarraj *maqamat* adalah kedudukan manusia di hadapan Allah yang disebabkan oleh kerana ibadahnya, *mujahadatnya*, *riyadhahnya*, dan pencurahan hatinya kepada Allah. (Jumantoro, 2005:136).

Muhammad al-Kalabazi misalnya, menjelaskan *maqamat* adalah melibatkan *taubat, zuhd, sabr, faqr, tawaddu', taqwa, tawakkal, ridha, hub* dan *ma'rifat*. Sementara al-Ghazali dalam *Ihyā' Ulūmuddin* meperincinya menjadi *taubat, sabar, kefaqiran, zuhud, tawakkal, cinta, ma'rifah, dan redha*. Sedangkan al-Qusyairi dalam *risalah al-Qusyairiyyah*, memperinci menjadi *taubat, wira'i, zuhu, tawakkal, sabar, dan redha* (al-Qusyairi, 1940:57).

Di samping istilah-istilah *maqam* di atas, dalam literatur sufi terdapat pula istilah *ahwal*²⁶ iaitu keadaan mental yang diberikan kepada seseorang seperti perasaan puas hati, sedih, takut dan sebagainya. Al-Qusyairi menyatakan mengenai *ahwal* seperti dalam ungkapan berikut:

الحال عند القوم معنى يرد على القلب من غير تعمد ولا اجتلاب ولا إكتساب من
طرب أو حزن أو بسط أو قبض أو شوق أو انزعاج أو هيبة أو اهتياج

“Makna *hal* menurut kaum sufi adalah sesuatu yang datang dalam hati, tanpa penyengajaan, bukan pembawaan, dan bukan pula bolehdiusahakan, baik rasa suka ria maupun duka cita, rasa lapang maupun rasa terpenjara, rasa rindu atau bimbang, rasa bangga atau gementar”. (al-Qusyairi, 1940:57).

Ahwal, berlainan dengan *maqamat*. *Maqamat* diperoleh atas usaha manusia. Sedangkan *Ahwal* diperoleh semata-mata berkat rahmat dan anugerah daripada Allah, seperti ungkapan berikut:

²⁶ *Ahwal* adalah jamak daripada *hal* yang ertinya keadaan, yakni keadaan hati para sufi dalam menempuh jalan untuk mendekati Tuhan. *Ahwal* juga boleh diertikan sebagai situasi kejiwaan yang diperoleh seorang sufi sebagai kurniaan Allah SWT, bukan daripada hasil usahanya. *Ahwal* atau *hal*, merupakan keadaan mental, seperti perasaan senang, sedih, perasaan takut, dan sebagainya (Jumantoro, 2005:7).

فالأحوال مواهب والمقامات مكاسب والأحوال تأتي من الوجود نفسه والمقامات
تحصل ببذل المجهود وصاحب المقام ممكن في مقامه وصاحب الحال مترق عن
حاله

“Maka *ahwal* adalah hadiah atau anugerah, dan *maqamat* diusahakan, *ahwal* datang dengan sendirinya, *maqamat* berjaya didapatkan dengan usaha yang sungguh-sungguh, *sahib al-maqam* berada ditempatnya, *sahib al-hal* memperhalus *hal* nya.” (Al-Qusyairi, 1940:57).

Meskipun *ahwal* adalah anugerah Tuhan namun kewujudannya juga bergantung di atas kesungguhan amalan-amalan para sufi. Dalam kata lain, jika golongan sufi tidak melakukan latihan-latihan batin untuk menerima kehadiran *ahwal*, ia juga tidak akan memperolehi mengenal tersebut. Persiapan yang mesti dilakukan oleh sufi untuk menanti turunnya anugerah Allah ialah melalui penyucian hati dan menjauhi sifat-sifat memikirkan hal-hal keduniaan.

Sifat-sifat *ahwal* adalah melibatkan *murāqabah*, *qarb*, *hub*, *khauf*, *raja'*, *syauq*, *uns*, *thuma'ninah*, *musyāhadah* dan *yaqīn*. Al-Qusyairi dalam kitabnya, *ar-Risalah al-Qusyairiyyah*, menyamakan *ahwal* dengan *karāmah*. Beliau menyebut beberapa *ahwal* yang menjadi tanda *karāmah*²⁷ seorang wali sufi, seperti maksudnya wali, dan melihat Allah dengan mata (al-Qusyairi, 1940:35-38).

²⁷ *Karāmah* bermakna kemuliaan atau kekeramatan. Kekuatan spiritual dan sifat-sifat yang dianugerahkan kepada para wali, ini merupakan bahagian daripada keajaiban (*mu'jizat*). Pelbagai anugerah karismatik, aksi yang dialami, tau keajaiban yang dianugerahkan Allah Yang Maha Pemurah (*Al-Karīm*) kepada segenap walinya (*awliya*). Kata *karāmah* menunjukkan sesuatu yang luar biasa dan tidak terlukiskan. Anugerah yang paling besar adalah pengetahuan tentang Allah (Jumantoro, 2005:113).

3.7.1.2. Pengalaman Ketuhanan

Jauh atau dekat Tuhan sepenuhnya bergantung kepada suasana hati nurani seseorang. Hati yang tulus dan nurani yang peka tidak terlalu sulit untuk berkomunikasi dengan yang ghaib. Dalam pada itu, sebenarnya Tuhan tidak perlu dibuktikan melalui debat teologis yang panjang dan melelahkan seperti asyiknya para *mutakallimīn* muslim pada abad-abad klasik, atau bahkan hingga masakini (A. Syafi'i Ma'arif, 1995). Yang perlu dilakukan adalah bagaimana menggerakkan hati nurani manusia agar beriman kepada Allah dengan hati yang bening dan suci (*qalbun salim*, dalam istilah al-Quran). Hatilah sesungguhnya yang menjadi modal dasar untuk mengenali Allah.

Pengalaman ketuhanan, dalam istilah tasawuf, sering disebut dengan pendekatan *taqarrub ila Allah*. Proses *taqarrub ilā Allāh* ini bermula dengan rasa takut terhadap dosa-dosa yang dilakukan. Rasa takut itu kemudian berubah menjadi rasa harap terhadap pengampunan dan belas kasihan Allah tetapi Tuhan Zat yang Maha Sayang. Rasa takut kemudian akan hilang dan timbullah rasa cinta. Cinta (*muhabbah*)²⁸ merupakan pengalaman ketuhanan (Harun, 1973; Amin Syukur, 2002:53).

Pengalaman ketuhanan yang pertama adalah *Mahabbah* dipelopori seorang sufi wanita yang bernama *Rabi'ah al-Adawiyah*. Cintanya yang mendalam kepada Tuhan memalingkan ia daripada segala sesuatu selain Tuhan. Dalam doanya, ia tidak meminta dijauhkan daripada neraka dan tidak pula meminta dimasukkan ke syurga. Sebaliknya

²⁸ *Mahabbah* adalah cinta yang luhur, dan tanpa syarat kepada Allah. Fahaman *Al-Hubb* atau *Mahabbah* pertama kali diperkenalkan oleh Rabi'ah Al-Adawiyah. *Mahabbah* ertinya cinta, atau kecenderungan pada kelazatan yang sesuai. Menurut psikologi spiritual, pengertian kata ini sepadan dengan istilah Greek *agape*, dalam Hindu disebut *bhakti* dan dalam kalangan Mahayana menyebutkannya dengan *karuna*. *Mahabbah* merupakan sikap daripada jiwa yang mengisyaratkan pengabdian diri, pengorbanan diri sendiri (yakni mentransenden sikap ego) dan cinta kepada Tuhan (Jumantoro, 2005:131).

pengabdian beliau kerana kesungguhan cintanya kepada Allah. Dia mengatakan, “aku beribadah kepada Tuhan bukan kerana takut terhadap neraka, bukan pula kerana ingin masuk syurga, akan tetapi kerana cintaku kepada-Nya (al-wafa,’ 1979 ; Sukur, 2002:54).

Pengalaman ketuhanan yang kedua adalah doktrin *ma'rifah*²⁹. Pengalaman ketuhanan ini dikembangkan pertama kali oleh Zun-Nun al-Mishri (M.245 H/859 M). Menurutnya, *ma'rifah* adalah kurniaan Tuhan kepada sufi yang sangat ikhlas dan bersungguh-sungguh mencintai Allah. Oleh kerana cinta yang suci dan ikhlas itulah akhirnya Allah menyingkap tabir makrifatnya. Dengan terbukanya tabir tersebut, sufi ini akan boleh melihat dan menerima cahaya Illahi yang tidak terbatas (Nicholson,1951; Syukur, 2002:55). Hal ini dijelaskan al-Qusyairi seperti berikut:

المعرفة صفة من عرف الحق سبحانه بأسمائه وصفاته ثم صدق الله تعالى معاملته ثم تنقى
عن أخلاقه الرديئة وافاته ثم طال بالباب وقوفه ودام بالقلب إعتكافه فحظى من الله تعالى
في جميع أحواله وانقطعت عنه هواجس نفسه ولم يضع بقلبه إلى خاطر يدعو إلى غيره
فإذا صار من الخلق اجنبيا ومن افات نفسه برياً ومن المساكنات والملاحظات نقياً
ودامت في السر مع الله تعالى مناجاته وحق في كل لحظة رجوعه وصار محدثاً من قبل
الحق سبحانه بتعريف أسرارهِ فيما يجريهِ من من تصاريف أقداره يسمى عند ذلك عارفاً
وتسمى حالته معرفة

Ma'rifah adalah sifat daripada orang yang mengenal Allah dengan nama-nama dan sifat-sifat-Nya, dan berlaku tulus kepada Allah dengan perbuatannya. Lalu mensucikan dirinya daripada sifat-sifat yang rendah

²⁹ *Ma'rifah* berasal daripada kata 'arafa, yu'rifu, 'irfan, ma'rifah, ertinya adalah pengetahuan, pengalaman, atau pengetahuan Illahi. *Ma'rifah* secara epistemologi bererti ilmu yang tidak menerima keraguan atau pengetahuan. *Ma'rifah* boleh pula bererti pengetahuan rahsia hakikat agama, iaitu ilmu yang lebih tinggi daripada ilmu yang didapat oleh orang-orang pada umumnya. *Ma'rifah* dalam istilah tasawuf bererti pengetahuan yang sangat jelas tentang Tuhan yang diperoleh melalui sanubari. Imam Al-Ghazali menerangkan bahawa *ma'rifah* menurut pengertian bahasa adalah ilmu pengetahuan yang tidak bercampur dengan keraguan. Sedangkan Abu Zakaria Al-Anshari mengatakan bahawa *ma'rifah* menurut bahasa adalah ilmu pengetahuan yang sampai ketingkat keyakinan yang mutlak (Jumantoro, 2005:139).

serta cacat, berdiri lama di pintu Tuhan, dan kemudian mengundurkan dirinya daripada keduniaan. Ia menikmati hasil dekat dengan Tuhan, mengukuhkan ketulusan dalam semua keadaan. Godaan jiwanya berhenti, ia tidak lagi cenderung hati kepada fikiran apapun yang akan memancing perhatiannya selain kepada Allah. Sebab, apabila ia menjadi orang asing bagi manusia, bebas daripada gangguan-gangguan, telah suci dirinya daripada rasa gembira yang mendalam dan perhatian selain daripada Allah, dan apabila munajatnya dengan Allah secara rahsia telah berterusan, dan apabila ia yakin bahawa setiap kilasan adalah daripada Allah dan kembali kepada Allah, dan apabila Allah mengilhaminya dengan membuat ia mengetahui rahsia-rahsia Allah mengenai takdirnya, maka pada saat itu ia boleh disebut sebagai 'arif dan keadaannya (*hal*) disebut dengan *ma'rifah*. (Al-Qusyairi, 1940:312).

Pengalamam ketuhanan yang ketiga adalah *ittihād*. Pengalaman ini pertama kali dikembangkan oleh Abu Yazid al-Bisthami. Menurutnya, sebelum seorang sufi sampai ke taraf *ittihād*, terlebih dahulu sufi mengalami keadaan *fana'* dan keadaan *baqa'*. Al-Qusyairi dalam kitabnya *ar-Risālah* menjelaskan bahawa *fana'* dan *baqa'* sebagai berikut:

اشار القوم بالفناء الى سقوط الاوصاف المنمومة و اشاروا بالبقاء الى قيام
الاوصاف المحموده به

Para sufi mengisyaratkan bahawa *fana'* adalah hilangnya sifat-sifat tercela, dan *baqa'* adalah terbangunnya sifat-sifat yang terpuji.

Selanjutnya al-Qusyairi menambahkan:

فالاول فناء عن نفسه وصفاته ببقائه بصفات الحق ثم فنائه عن صفات الحق
بشهود الحق ثم فنائه عن شهود فنائه باسهلاكه في وجود الحق

Pertama kali lenyap kesedaran akan diri dan sifat-sifat kepribadiannya lantaran menghayati Allah, lalu lenyaplah pula kesedaran akan penghayatan terhadap sifat-sifat Allah lantaran mulai menyaksikan keindahan kewujudan Allah. Akhirnya lenyap kesedaran akan kefanaannya itu sendiri kerana telah berasa lebur dan menyatu dalam kewujudan Allah. (al-Qusyairi, 1940:67-69).

Di saat seseorang sampai di hadapan pintu *ittihād*, maka kerap kali seorang sufi mengeluarkan ungkapan-ungkapan *syatahiyyat*. Di antara ungkapan *syatahiyyat* tersebut

adalah *إننى أنا الحق لا إله إلا أنا فاعبدون* ertinya “sesungguhnya sayalah Tuhan tiada Tuhan selain saya maka sembahlah saya” (al-Wafa,1985; Amin Syukur, 2002:56).

Pengalaman ketuhanan yang keempat adalah *hulūl*. Pengalaman ini diperkenalkan oleh al-Hallaj (M 309 H). Menurutnya, manusia mempunyai dua asasi, iaitu sifat kemanusiaan (*nasut*) dan sifat ketuhanan (*lahut*). Demikian juga Tuhan, mempunyai dua sifat asasi iaitu, *lahut* dan *nasut*. Dengan membersihkan diri melalui ibadah, *nasut* manusia akan lenyap dan muncullah sifat *lahutnya*. Ketika itulah *nasut* Tuhan bersemayam dalam diri seorang sufi. Kemudian terjadilah pangalaman *hulūl*. Ketika mengalami *hulul* itulah keluar daripada ucapan (*syatahiyyah*), seperti ungkapan al-Hallaj *Anā al-Haq*³⁰ (Aku adalah Yang Maha Benar) (Amin Syukur, 2002:57).

Pengalaman ketuhanan yang kelima adalah *wahdat al-wujūd*. Pengalaman *wahdat al-wujūd* diperkenalkan oleh Muhy ad-Din Ibn Araby (506 H/ 1165 M). *Wahdat al-Wujūd* adalah faham mengenai tiada kewujudan yang sejati, kecuali hanya Allah semata-mata. Kemutlakan wujud Allah itu akan menenggelamkan seluruh wujud selain diri-Nya. Menurut Muhyidin, alam sebagai makhluk adalah penampakan (*Tajalli*)³¹ Tuhan. Alam dianggap sebagai cermin yang di dalamnya terdapat manifestasi Tuhan. Kewujudan alam tak mungkin ada tanpa kewujudan Tuhan. Sebagai tamsilan kewujudan alam adalah bersatu dengan kewujudan Tuhan. Akhirnya segala yang wujud ini adalah Allah (Nicholson,1969; Amin Syukur, 2002:58).

³⁰ *Anā-al-haq* ertinya “aku adalah kebenaran”. Ini adalah “ucapan memabukkan” terkenal seorang sufi besar, iaitu Al-Hallaj. Ia dikecam keras oleh para ulama yang memandang ucapan-ucapannya sebagai *bi'ah*. Ia juga dikecam oleh kaum sufi yang menganggapnya telah mengungkapkan sesuatu yang semestinya tidak boleh diungkapkan (Jumantoro, 2005:11).

³¹ *Tajalli* bermakna pencerahan atau penyingkapan. Suatu istilah yang berkembang dalam kalangan sufisme sebagai sesebuah penjelmaan, perwujudan daripada Yang Tunggal, sesebuah pemancaran cahaya batin, penyingkapan rahsia Allah, dan pencerahan hati hamba-hamba saloh (Jumantoro, 2005:229).

Berdasarkan pemahaman sufi tersebut di atas, kerap kali terjadi penentangan daripada kaum syariat yang menuduh kaum sufi telah menyimpang daripada ajaran Islam disebabkan oleh ungkapan perkataan tertentu oleh kaum syariat itu mengarah kepada syirik. Sememangnya dalam sejarah Islam dikenali adanya pertentangan antara kaum syari'ah (syariat) dan kaum *haqīqah* (hakikat). Pertentangan ini beransur reda selepas al-Ghazali datang dengan pengalamannya bahawa jalan sufilah yang boleh membawa orang kepada kebenaran yang menyakinkan. Al-Ghazali menghalalkan tasawuf tetapi hanya sampai ke tingkat *ma'rifah*, sungguhpun ia tidak mengharamkan pengalaman *fana'*, *baqa'*, *ittihād*, serta *hulūl*. Al-Ghazali tidak mengkafirkan Abu Yazid dan al-Hallaj tetapi dalam beberapa hal menganggap kafir al-Farabi dan Ibnu Sina (Budhy Munawar Rahman, 1995).

3.7.2. Manusia

Menurut pandangan sufi, kejadian manusia yang paling sempurna memiliki tiga unsur iaitu *rūh*, *jiwa* dan *badan*. Unsur-unsur ini mempunyai sifat yang kekal di dalamnya. Sifat *rūh* adalah kecekapan *aqliyah*, sifat *jiwa* ialah *hawa nafsu*, dan sifat badan ialah *penginderaan*. Manusia adalah suatu tipe alam semesta. Alam semesta adalah nama dua alam, dan dalam diri manusia ada tanda daripada kedua-duanya, kerana ia terdiri daripada lendir, darah, hempedu, dan kemurungan hati, yang mana empat suana jiwa berkaitan dengan empat unsur dunia ini iaitu air, tanah, udara dan api (al-Hujwiri, 1980).

Dalam diri manusia terjadi tarik menarik antara unsur yang mengajak ke arah positif, iaitu roh yang mempunyai sikap rasional, dan unsur lain bersifat negatif. Kedudukan

manusia akan ditentukan unsur mana yang menang dalam percaturan setiap harinya. Jika sifat rohnya yang menang, maka ia lebih menyerupai malaikat, namun apabila yang dominan itu nafsunya, maka akan lebih menyerupai sifat kebinatangan (QS. at-Tin:4-6).

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿١﴾ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ ﴿٢﴾ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ ﴿٣﴾

Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya (dan berkelengkapan sesuai dengan keadaannya). Kemudian (jika dia panjang umur sehingga tua atau menyalahgunakan kelengkapan itu), Kami kembalikan dia ke serendah-rendah peringkat orang-orang yang rendah, kecuali orang-orang yang beriman dan beramal soleh, maka mereka beroleh pahala yang tidak putus-putus.

Lebih jauh al-Ghazali menyatakan dalam kitabnya *Ihyā' U'lūmuddīn*, jilid III iaitu dimensi rohani manusia mempunyai empat kekuatan, iaitu *qalb*, *rūh*, *nafs*, dan *akal*. Keempat-empat unsur ini dianalisis oleh al-Ghazali secara fizik dan psikis, iaitu sebagai berikut:

1. *Qalb* bererti segumpal daging yang berbentuk buncur memanjang, terletak di sebelah kiri dalam dada. Di dalamnya terdapat lobang-lobang. Lobang-lobang ini diisi dengan darah hitam yang merupakan sumber dan lambang daripada nyawa. Secara psikis, *Qalb* bererti sesuatu yang halus, rohani yang berasal daripada alam ketuhanan. *Qalb* dalam pengertian kedua ini yang disebut hakikat manusia, ialah yang berasa, mengetahui, dan mengenal serta yang diberi beban, diseksa, dicari dan sebagainya. Hakikatnya tidak boleh diketahui.
2. *Rūh* secara biologi ialah tubuh halus (*jisim lathīfah*) yang berpunca daripada lobang *qalb*, yang tersebar ke seluruh tubuh dengan perantaraan urat-urat (daya

hidup), bagaikan tersebarnya sinar lampu ke seluruh ruangan. Manakala pengertian yang lain ialah *rūh* ialah sesuatu yang halus yang mengetahui dan berasa. *Rūh* yang mempunyai kekuatan inilah yang tidak boleh diketahui hakikatnya (QS. al-Isra':85).

وَدَسَّأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾

Dan mereka bertanya kepadamu tentang roh. Katakan: "Roh itu daripada perkara urusan Tuhanku; dan kamu tidak diberikan ilmu pengetahuan melainkan sedikit sahaja".

3. *Nafs* ialah kekuatan yang menghimpunkan sifat-sifat tercela pada manusia, yang mesti dilawan dan diperang . Sabda Nabi SAW: "Musuhmu yang paling besar ialah nafsumu yang berada di antara kedua lambungmu (al-Ghazali, tt: jilid III). Manakala pengertian *nafs* yang lain ialah hakikat manusia yang akan diminta bertanggungjawab di akhirat. Ia disifati dengan pelbagai sifat sesuai dengan keadaannya. Apabila tenang dan jauh daripada kegoncangannya, maka disebut *nafsu muthmainnah* (QS. al-Fajr:27-30).

يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾ فَادْخُلِي فِي عِبَادِي ﴿٢٩﴾ وَادْخُلِي جَنَّتِي ﴿٣٠﴾

Wahai orang yang mempunyai jiwa yang sentiasa tenang tetap dengan kepercayaan dan bawaan baiknya! Kembalilah kepada Tuhanmu dengan keadaan engkau berpuas hati (dengan segala nikmat yang diberikan) lagi direndhai (di sisi Tuhanmu)! Serta masuklah engkau dalam kumpulan hamba-hambaKu yang berbahagia dan masuklah ke dalam SyurgaKu.

Apabila keadaan kurang ketenangan, akan tetapi ia mencela dan menegur kepada dirinya sendiri, manakala ia lalai berbuat tidak baik, maka disebut *nafsu lawwamah* (QS. al-qiyamah:2).

وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ ﴿٢﴾

Dan Aku bersumpah dengan "Nafsu Lawwaamah" (bahawa kamu akan dibangkitkan selepas mati).

Kemudian apabila nafsu itu tunduk dan patuh terhadap nafsu syahwat dan panggilan syaitan, maka dinamakan *nafsu amarah*, yang mengajak kepada kejahatan (QS. Yusuf:53).

﴿ وَمَا أُبْرِيْ نَفْسِيْ ۚ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوْءِ ۗ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيْ ۚ إِنَّ رَبِّيْ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ﴾



Dan tiadalah Aku berani membersihkan diriku; Sesungguhnya nafsu manusia itu sangat menyuruh melakukan kejahatan, kecuali orang-orang yang telah diberi rahmat oleh Tuhanku (maka terselamatlah ia daripada hasutan nafsu itu). Sesungguhnya Tuhanku Maha Pengampun, lagi Maha Mengasih.

4. *Akal* ialah pengetahuan tentang hakikat segala keadaan, maka akal itu ibarat sifat-sifat ilmu yang tempatnya di hati. Oleh itu, pengetahuan adalah hakikat segala keadaan yang diperolehi oleh hati (al-Qusyairi, 1940:87-88; Amin Syukur, 2002:67).

3.7.3. Pembinaan Nafsu Rendah

Nafsu menurut perkataan bererti essensi dan hakikat sesuatu. Dalam bahasa sehari-hari mempunyai banyak pengertian dan saling berlawanan. Begitu juga para sufi berbeza pendapat – sebahagian mengatakan bahawa *nafs* adalah *substansi (a'yan)* yang berada di dalam badan dan sebahagian lagi mengatakan bahawa *nafs* adalah sebagai *atribut* (sifat) badan. Walaupun demikian ahli sufi sepakat dalam dua hal iaitu: pertama, sepakat bahawa *nafs (amarah dan lawwāmah)* adalah punca kejahatan, kederhakaan, dan kemaksiatan, seperti yang diungkapkan oleh al-Qusyairi:

إنما أرادوا بالنفس ما كان معلولا من أوصاف العبد ومذموما من أخلاقه وأفعاله

Yang mereka maksudkan dengan nafsu adalah segala sesuatu yang menyebabkan sifat-sifat seorang hamba, tercelah daripada akhlak dan perbuatannya (Al-Qusyairi, 1940:87).

Kedua, sepakat bahawa mengikuti kehendak nafsu rendah menyebabkan kebinasaan diri dan sebaliknya menguasainya menzahirkan keselamatan hidup manusia (al-Hujri, 1980; Amin syukur, 2002:68). Untuk menekan keinginan nafsu itu, maka perlukan usaha menjalankan amal *ibādah* dan *mujāhadah*, yang diharapkan manusia boleh mendekati Tuhan atau jalan menuju kepada Tuhannya. Kenyataan ini sesuai dengan yang disebutkan di dalam pelbagai literatur sufi bahawa hidup bermatlamat berjuang (*mujāhadah*) untuk melawan hawa nafsu, seperti ungkapan berikut:

واعلم ان أصل المجاهدة وملاكها فطم النفس عن المألوفات وحملها على خلاف
هواها في عموم الأوقات

Ketahuiilah olehmu bahawa sesungguhnya asal jihad adalah mencegah nafsu daripada kebiasaan-kebiasaannya dan memaksanya menentang keinginan nafsunya sepanjang waktu (al-Qusyairi, 1940:99).

Menurut ahli tasawuf, agar manusia mengenali Tuhannya maka mesti mempunyai pengetahuan tentang dirinya, kualiti-kualiti dan tabiat manusia (*insāniyah*) dan rahsia-rahsia yang terkandung di dalamnya. Apabila seseorang tidak mengenali dirinya, maka sulit mengenali Tuhannya. Inilah makna hadis Nabi Muhammad SAW, ertinya: "Barang siapa mengenali dirinya sendiri, maka ia akan mengenali Tuhannya" (Amin Syukur, 2002:9).

Bagaimana sifat- sifat daripada nafsu itu, al-Ghazali membuatkan tamsilnya iaitu manusia dengan akalunya ibarat pengendali kuda yang pergi berburu. Syahwat ibarat kudanya, sedangkan marahnya seperti anjingnya. Sekiranya pengendali cerdik, kuda terlatih, dan anjingnya terdidik, maka sudah pasti ia akan memperolehi kemenangan. Sebaliknya apabila ia tidak pandai, kudanya tidak patuh, maka akan menjurus kepada kebinasaan, tidak mungkin memperolehi sesuatu yang dicarinya. Demikian juga, apabila jiwa seseorang bodoh, syahwatnya keras, tidak boleh diarahkan, dan nafsu amarahnya tidak mampu dikuasai, maka nescaya ia akan memperolehi kesengsaraan dalam hidup ini (Amin Syukur, 2002:48). Sifat-sifat nafsu ini juga diungkapkan oleh al-Qusyairi sebagai berikut:

وللنفس صفتان تمنعانها من الخير أنهما كها في الشهوات وامتناعها عن الطاعات
فإذا جمحت عند ركوب الهوى وجب كبحها بلجام التقوى وإذا حرنت عند القيام
بالموافقات يجب سوقها على خلاف الهوى وإذا ثارت عند غضبها فمن الواجب
مراعاة حالها

Nafsu mempunyai dua sifat yang menghalanginya dalam mencapai kebaikan, keberlarutan dalam memuja hawa nafsu dan penolakan kepada kepatuhan. Apabila nafsu, seperti seekor kuda cenderung kepada nafsu, maka engkau mesti mengendalikannya dengan kesolehan. Apabila ia berkeras menolak untuk selaras

dengan kehendak Tuhan, maka engkau mesti mengendalikannya untuk melawan nafsu itu. Apabila nafsu memberontak, maka engkau mesti mengendalikan keadaan ini (Al-Qusyairi, 1940:99).

Oleh itu, Zun an-Nun al-Misri mengingatkan supaya selalu waspada terhadap nafsu rendah. Beliau menyatakan bahawa kerosakan diri seseorang sufi adalah disebabkan oleh enam hal. Salah satunya adalah tubuh diperbudak hawa nafsu, seperti ungkapannya berikut:

إنما دخل الفساد على الخلق من ستة أشياء ... الثاني صارت أبدانهم رهينة
لشهواتهم

Manusia memperolehi kehancuran oleh enam perkara... Yang kedua adalah tubuh-tubuh mereka menunduk kepada nafsu syahwat (Al-Qusyairi, 1940:101).

Dalam ajaran tasawuf, untuk mengendalikan nafsu rendah itu dilakukan dengan *mujāhadah* dan *riyādhah*, dengan melalui tiga tahap, iaitu: pertama ialah *takhalli* (membersihkan sifat-sifat tercela) seperti *hasud*, *takabbur*, *hirsh*, *tama'*, *riya'*, *sum'ah*, *syirik* dan sebagainya. Tahap kedua ialah *tahalli* (menghias diri dengan sifat-sifat terpuji), seperti *qana'ah*, *tawakkal*, *zuhud*, *ridha* dan sebagainya. Tahap terakhir ialah *tajalli* (memancarkan nur cahaya ketuhanan dalam hati), sehingga boleh membezakan mana yang baik dan mana yang batal dan boleh mengenali (*ma'rifah*) Allah SWT. Di sinilah letak kesempurnaan manusia atau *insān kāmīl* (Amin Syukur, 2002:70).

3.7.4. Dunia

Dalam agama Islam pengertian dunia ialah segala sesuatu selain Allah SWT. Menurut pandangan ahli sufi, dunia adalah penghalang atau *hijab* seorang hamba sampai kepada mengenali Tuhan. Justeru itu, ia mesti berusaha mengelakkannya agar sampai ke matlamat, iaitu mengenai hakikat kewujudan Tuhan. Sikap mengelakkan dunia ini disebut zuhud (Amin Syukur, 2002 : 77).

Zuhud menurut al-Junaidi ialah kosongnya tangan daripada pemilikan dan kosongnya hati daripada pencarian (mencari sesuatu) (al-Kalabadzi,1969). Demikian pula bagi Ruwain ibn Ahmad bahawa zuhud ialah menghilangkan bahagian jiwa daripada dunia, sama ada berupa pujian dan sanjungan, mahupun posisi dan kedudukan di sisi manusia (Al-Thusi,1960). Manakala al-Taftazani berkata bahawa zuhud ialah menjauhkan diri daripada kelazatan dunia dan menafikan kelazatan itu walaupun halal, dengan jalan berpuasa yang kadang-kadang pelaksanaannya melebihi apa yang ditentukan oleh agama. Semuanya itu demi meraihi keuntungan akhirat dan tercapainya matlamat tasawuf, yakni *rida*, bertemu dan *ma'rifah* kepada Allah SWT (al-Taftazani, 1970:25).

Berdasarkan pengertian zuhud di atas, maka dunia itu hakikatnya menurut al-Ghazali sesuatu selain Allah, iaitu hal-hal yang nyata, kenikmatan yang diperolehi manusia yang bersifat nyata yang pada umumnya disenangi manusia, seperti kebesaran, kepemimpinan, harta, pangkat dan sebagainya (al-Ghazali, tt, III).

Oleh itu, al-Ghazali membahagi dunia itu kepada tiga bahagian iaitu pertama, sesuatu yang dapat menghantarkan kepada kebahagiaan akhirat dan buahnya boleh dinikmati di sana, iaitu ilmu dan amal. Kedua, hal-hal yang bersifat duniawi dan tidak ada

kebahagiaan akhirat, iaitu berpuas hati dengan nikmat secara berlebihan bahkan merangsang kemaksiatan. Ketiga, mengunapakai hal yang *mubah* dalam rangka memenuhi keperluan hidup wajar untuk mencapai matlamat pertama, iaitu tercapainya ilmu dan terwujudnya amal (Al-Gahzali,tt, III).

3.8. KESIMPULAN

Daripada perbincangan di atas, boleh disimpulkan bahawa ulama menurut al-Quran adalah orang yang berilmu keagamaan dan keduniaan yang memiliki sifat *khasyyah* kepada Allah. Mereka secara umum berfungsi menyampaikan dan menjelaskan ajaran-ajaran Islam serta mempunyai kebolehan memecahkan persoalan umat serta menjadi ikutan dan contoh tauladan.

Ulama terdiri daripada pelbagai tipologi, di antaranya adalah ulama sufi iaitu seseorang yang selalu dinamai syeikh atau guru, memiliki sifat *tawadhu*, 'wara' dan *zuhud* dan sentiasa mengajar amalan rohani kepada muridnya dan juga seseorang pembimbing spiritual.

Tasawuf adalah kesungguhan untuk berkomunikasi iaitu dialog langsung antara hamba dengan Tuhan melalui amalan-amalan tertentu yang bermatlamat untuk membersihkan rohani supaya boleh mendekati diri kepada Allah. Dalam perkembangan sejarahnya, tasawuf melalui beberapa tahapan iaitu, fasa pembentukan, pengembangan, konsolidasi, falsafah dan pemurnian. Setiap tahap ini memiliki ciri-ciri tersendiri dan juga tokoh masing-masing.

dikuasai agar sufi boleh sampai ke matlamat kehidupan sebenarnya iaitu *taqarrub* kepada Allah SWT dengan cara melakukan amalan *Zuhud*.

BAB IV

PEMIKIRAN DAN AJARAN SUFI DI NUSANTARA

4.0. PENDAHULUAN

Bab ini akan menumpukan perbincangan kepada objek utama penyelidikan iaitu pemikiran dan ajaran ulama sufi pada abad ke-17 M dan ke-18 M. Sememangnya terdapat ramai ulama sufi dalam tempoh tersebut, tetapi skop penyelidikan ini hanya menumpukan kepada ulama-ulama tertentu yang terkenal dan banyak memberi kesan kepada perkembangan pemikiran tasawuf. Justeru itu, tiga orang ulama akan dipilih bagi setiap abad.

Perbincangan akan memfokus kepada beberapa aspek yang berkaitan dengan ulama-ulama terpilih iaitu: riwayat hidup, corak pemikiran yang berhubungan dengan tasawuf, aliran aqidah, aliran mazhab fekah yang diamalkan dan tarikat yang diikuti. Sebahagian besar data penyelidikan ini diperolehi daripada karya-karya karangan ulama tersebut dan disokong dengan sumber-sumber lain yang mempunyai kaitan.

Bab ini penting kerana dapatan data akan menjadi landasan teori ke arah menganalisis bab seterusnya. Ini kerana pemikiran dan ideologi yang mereka miliki ada kaitan dengan aktiviti-aktiviti mereka. Demikian juga dengan aktiviti dakwah yang dilakukan ulama sufi abad ke-17 M dan ke-18 M. Ianya akan dapat dikenal pasti sesudah bab ini dianalisis terlebih dahulu.

4.1. PERKEMBANGAN PEMIKIRAN DAN AJARAN KESUFIAN DI NUSANTARA

Kesufian mengalami fasa-fasa perkembangan dalam enam tahapan atau kategori iaitu: fasa perkembangan *zuhud*³³, fasa *moralisme* dan *cinta*³⁴, fasa *ecstasy*³⁵, fasa *ortodoks*³⁶, fasa *monism*³⁷ dan fasa *moden*³⁸ (Taftazani, 1983:16-21). Namun, setiap fasa kesufian ini berkembang saling melengkapi antara satu sama lain tanpa percanggahan. Ada kalanya fasa-fasa tersebut berlaku persamaan. Penamaan fasa ini hanyalah untuk memberi gambaran umum, bentuk sejarah perkembangan kesufian khususnya yang berkaitan dengan penyelidikan ini.

Nusantara merupakan tempat yang sangat sesuai untuk mengembangkan ajaran kesufian. Ini terbukti dengan proses pengislaman yang telah dilaksanakan oleh ulama-ulama yang mempunyai keperibadian dan penampilan kesufian (Rahim, 2002:92).

Selain itu berdasarkan pelbagai tulisan para ulama Nusantara membuktikan perkembangan tasawuf di rantau ini berlaku dengan aktif sekali. Dalam kata lain, fasa-

³³ *Zuhud* atau asketisme adalah sesuatu fasa yang lebih memusatkan diri pada ibadah. Mereka ini menjalankan konsepsi asketisme dalam kehidupan, iaitu tidak mementingkan makanan, pakaian mahupun tempat tinggal. Mereka lebih banyak beramal untuk hal-hal yang berkaitan dengan kehidupan akhirat, yang menyebabkan mereka lebih memusatkan diri pada jalur kehidupan dan tingkah laku yang asketisme. Di antara mereka adalah Hasan al-Basri (M. 110 H).

³⁴ *Moralisme* dan *cinta* adalah suatu fasa yang memberi perhatian ke atas hal-hal yang berkaitan dengan jiwa dan tingkah laku. Doktrin-doktrin dan tingkah laku sufi ditandai dengan moral dan akhlak, sehingga tasawufpun berkembang menjadi ilmu moral keagamaan. Salah seorang tokoh adalah Rabiah al-Adawiyyah (M.185 H).

³⁵ *Ecstasy* adalah suatu fasa yang menekan pada penyatuan diri dengan Tuhan, seperti konsep *hulūl* al-Hallaj, *al-ittihād* al-Bistami dan *wahdat al-wujūd* Ibn ‘Arabi.

³⁶ *Ortodoks* adalah suatu fasa tasawuf yang berdasarkan al-Quran dan al-Sunnah serta bertujuan asketisme, kehidupan sederhana, pelurusan jiwa, dan pembinaan moral. Tasawuf ini dianggap lebih sederhana yang kerap kali sejalan dengan mazhab ahl as-Sunnah wa al-Jamaah. Imam al-Qusyairi dan Imam al-Ghazali adalah orang memancarkan prinsip-prinsip tasawuf yang sederhana ini.

³⁷ *Monism* adalah suatu fasa ajaran tasawuf dimasuki oleh falsafah yang tokoh terkenalnya adalah Ibnu ‘Arabi.

³⁸ *Moden* adalah fasa tasawuf sudah banyak menyimpang dari al-Quran dan al-Sunnah seperti *khurafat*, *bid’ah* dan *tahyul*.

fasa perkembangan ajaran kesufian, bermula dari fasa *zuhud* sampai ke fasa *ecstasy* berkembang secara meluas di alam Nusantara. Penelitian naskhah-naskhah Melayu dan Jawa yang mengandungi ajaran kesufian telah berjaya mendedahkan kewujudan ajaran kesufian dan perkembangannya di Nusantara ini.

4.2. KEMASUKAN AJARAN KESUFIAN DI NUSANTARA

Kalangan sejarawan, penyelidik, orientalis dan cendekiawan Indonesia hampir bersepakat mengatakan bahawa tasawuf adalah faktor penting penyebaran Islam secara luas di Asia Tenggara (Shihab, 2001:36). Jika diteliti secara terperinci boleh disimpulkan bahawa kemasukan agama Islam di Nusantara di peringkat awal adalah sejajar dengan perkembangan sufi di Nusantara. Dapat dipastikan bahawa kemasukan Islam di Nusantara adalah disebarkan oleh ulama sufi. Golongan ulama sufi inilah yang sangat berpengaruh mengembangkan Islam di Nusantara. Hampir semua penduduk bersedia menukar kepercayaan asalnya (Shihab, 2001:3) iaitu *animisme*, *dinamisme*, *Budhaisme*, dan *Hinduisme*, kerana tertarik oleh pendekatan ulama sufi. Hal ini membuktikan bahawa metode penyebaran Islam yang digunakan oleh tokoh-tokoh sufi amat berkesan dan tidak dimiliki oleh golongan yang lain.

A.H. John (1961) seorang pakar filologi Australia, sepertimana yang disebut Koentjaraningrat (1984) menyatakan bahawa penyebaran agama Islam berlaku sejak abad 13 Masihi dan cepat berkembang di kepulauan Indonesia adalah atas berkat usaha para pendakwah sufi. Para pendakwah asalnya adalah ahli-ahli (*tariqah*) yang melarikan diri

dari Bagdad setelah kota tersebut diserbu orang Moghol dalam tahun 1258 M (Koentjaraningrat, 1984:53; Rahim, 2002:92).

Koentjaraningrat menyatakan lebih lanjut lagi bahawa: “Gagasan-gagasan mistik memang mendapat sambutan hangat di Jawa, kerana sejak zaman sebelum kemasukan agama Islam, tradisi kebudayaan Hindu-Buddha yang terdapat di sana sudah didominasi oleh unsur-unsur mistik (Koentjaraningrat, 1984:93).

Kenyataan di atas, menegaskan lagi bahawa Islam tiba ke Nusantara melalui golongan kesufian. Mereka adalah kumpulan sufi (*tariqah*) yang berinteraksi dengan para pelaut, para peniaga dan para tukang yang sering berpindah-randah mencari penghidupan dari sebuah kawasan ke kawasan lain pada masa-masa tertentu. John (Rahman, 1979:217) sependapat dengan pandangan ini. Beliau menghubungkannya dengan proses Islamisasi Nusantara. Namun, bentuk dan corak kesufian yang pertama kali tiba di Nusantara ini masih tidak terlalu jelas, kerana tidak ada dokumen yang dapat menerangkan secara pasti, seperti data yang dapat diperoleh pada abad ke-16 M, ke-17 M dan ke-18 M.

Perkembangan aliran kesufian ditemui pertama kali secara rasmi di Nusantara melalui kehadiran seorang ulama sufi bernama Syeikh Abdullah ‘Arif yang berasal dari Mekah. Beliau adalah penyebar Islam pertama kali di Aceh pada abad ke-13 M. Beliau dikatakan telah menulis pelbagai kitab tasawuf. Namun yang ditemukan hanyalah sebuah sahaja yang berjudul *Bahr al-Lahut*, di dalam tulisan Arab (Abdullah Hawash, 1980:11).

Selain itu, terdapat seorang lagi guru sufi iaitu Syeikh Abu Mas’ud Abdullah bin Mas’ud al-Jawy. Beliau adalah orang Indonesia yang belajar di Yaman pada tahun 1328 M. Beliau adalah seorang ulama sufi besar dan masyhur dalam usaha penyebaran Islam di

kawasan Jawa di peringkat awal. Beliau dianggarkan hidup pada masa pemerintahan kerajaan Pasai (Hamka, 1980:217).

Boleh dikatakan pada zaman kerajaan Islam Pasai, sudah terdapat tokoh sufi di Nusantara yang terkenal dan diakui kehebatan ilmu. Mereka mengajar di negeri-negeri Nusantara dan di tanah Arab malah ada kalangan murid mereka yang menjadi ulama besar dalam bidang kesufian. Di antaranya adalah al-Yafi'i (768 H) seorang Syeikh tarikat yang mengarang banyak kitab kesufian, yang masih menjadi panduan sampai sekarang. Syeikh Yafi adalah murid kepada Syeikh Abu Mas'ud Abdullah bin Mas'ud al-Jawy, yang hidup pada abad ke-8 H atau ke-14 M.

Selepas abad ke-16 M, mula muncul ramai ulama. Antara yang masyhur ialah Hamzah al-Fansuri (M.1630 M), Samsudin as-Sumatrani (M.1630 M), Nur ad-Din al-Raniri (M.1068 H/1658 M), Abd al-Rauf al-Sinkli (M.1110 H/ 1693 M), Syeikh Yusuf al-Makassari (M. 1121 H/1699 M), Abd as-Samad al-Palimbani (M.1203 H/ 1788 M), Muhammad Nafis al-Banjari (M.1227 H/1812 M) dan Daud bin Abdullah al-Fathani (M.1265 H/ 1847 M). Sebahagian penulisan mereka masih ditelaah sehingga kini.

Beberapa kawasan di Nusantara, di antaranya Aceh merupakan sumber utama tempat lahir kesufian di Nusantara, sama halnya dengan kemasukan Islam di Nusantara. Dari Aceh, Islam disebar ke seluruh Nusantara serentak dengan perkembangan kesufian. Dapat disimpulkan Aceh adalah kawasan pertama muncul kesufian dan kemudiannya membentuk kawasan-kawasan baru di Nusantara (Sholihin, 2001:21).

Beberapa ulama sufi besar pernah tinggal dan berkuasa di Aceh. Antaranya ialah Nur ad-Din al-Raniri dan Abd Rauf al-Sinkli. Di Aceh ini pula al-Makassari melalui Banten,

menemui al-Raniri dan dari Aceh bertolak menuju Yaman untuk memperdalam pengetahuan. Begitu juga Abd al-Samad al-Palimbani pernah tinggal di Aceh, kemudian mengamalkan ilmunya di Palembang (Azra, 1995:166-265).

4.3. TOKOH DAN KARYA KESUFIAN DI NUSANTARA

Setelah menghuraikan perkembangan awal kesufian di Nusantara, umum mengetahui bahawa kesufian sudah sampai bersama kemasukan Islam itu sendiri. Oleh itu, jumlah ulama sufi di Nusantara tidaklah berbeza dengan jumlah tokoh-tokoh agama Islam. Untuk memfokuskan kajian ini, di sini hanya akan membincangkan beberapa tokoh besar sufi abad ke-17 M dan ke-18 M.

4.3.1. Sufi Besar abad ke-17 di Nusantara

Berdasarkan penelitian Azra (1995:166), terdapat tiga tokoh ulama pembaharuan di Nusantara dalam abad ke-17 M, iaitu Nur ad-Din al-Raniri (w. 1068 H. / 1658 M), Abd al-Rauf al-Sinkli (w. 1110 H / 1693 M), dan Syeikh Yusuf al-Makassari (w. 1121 H. / 1699 M).

1. Nur ad-Din al-Raniri (w. 1068 H. / 1658 M)

Adalah sukar untuk menentukan tarikh dan tempat kelahiran Nur al-Raniri disebabkan tiada catatan sejarah mengenai beliau. Nama sebenar beliau ialah Nur ad-Din bin Ali bin Husainji bin Muhammad Hamid. Beliau berbangsa Arab, keturunan Quraisy, dan

dilahirkan di Ranir dekat Gujarat, India (Ahmad Daudi, 1990:22). Dalam karya-karyanya, seperti dalam *Hujjat as-Siddiq Li Daf' az-Zindiq*, al-Raniri hanya menyebutkan nama, negeri dan mazhabnya sahaja. Dia menyatakan dengan ungkapan seperti berikut:

دان كمدين در ايت مك بركات يتع مغيركن فيال مينومن رسول الله صلى الله عليه وسلم
يائت شيخ نور الدين بن على بن حسين جي بن محمد حميد نام بقساث دان رانيري نام
نكريث تمفت كديامنث دان شافعي مذهبت مك تتكال اختلافه...

Dan kemudian dari itu maka berkata yang mengedarkan piala minuman Rasulullah saw. iaitu Syeikh Nur ad-Din bin Ali bin Husin bin Muhammad Hamid nama bangsanya dan Raniri nama negerinya tempat kediamannya dan Syafi'i mazhabnya maka tatkala ikhtilafah (Al-Raniri, tt:2).

Al-Raniri memperoleh pendidikan asas di tempat kelahirannya, Raniri atau Rander. Sebuah kota yang berdekatan dengan kota Surat di India. Dia berangkat ke Mekah dan Madinah pada tahun 1030 H./1621 M dan di sana dia belajar dengan Syeikh Abu Haffash Umar bin Abdullah bin Syaiban atau Sayyid Umar al-Aidarus (M.1066 H/1656 M) seorang guru Syeikh tarikat Rifa'iyah. Melalui gurunya ini, al-Raniri mengamalkan tarikat Rifa'iyah. Al-Raniri kemudian ke Hadramaut, setelah itu kembali ke Ranir. Kemudian dia melawat ke nusantara termasuk Pahang yang sejak tahun 1618 sudah di bawah pemerintahan Aceh. Di Pahang, Nur ad-Din bermula menulis karya-karyanya di dalam bahasa Melayu. Di sini, al-Raniri bertemu dan berkenalan pertama kalinya dengan Sultan Iskandar Thani (Fang, 1993:49-50).

Al-Raniri pernah tiba di Aceh dua kali. Pertama, semasa pemerintahan Sultan Iskandar Muda. Pada masa itu dia belum dikenali oleh Iskandar Muda, kerana waktu itu ulama yang memegang jawatan mufti adalah Syams ad-Din as-Sumatrani yang berbeza fahaman

dengan al-Raniri. Kedua, ketika pemerintahan Iskandar Thani. Baginda kemudian melantik al-Raniri menjadi mufti kerajaan Aceh. Iskandar Thani memahami dan mendukung fahaman al-Raniri, sehingga al-Raniri diberikan kedudukan terhormat dilantik sebagai mufti kerajaan (Abdullah, 199:3).

Pemikiran kesufian al-Raniri adalah berbeza dengan Hamzah al-Fansuri dan Syams ad-Din as-Sumatrani. Pemikiran kesufian al-Raniri merupakan hasil tindak balas daripada pemikiran kedua-dua mereka. Kesufian yang diajarkan Hamzah al-Fansuri dan Syamsuddin as-Sumatrani menghasilkan ajaran kesufian yang dipengaruhi oleh falsafah neo-platonisme yang bersifat pantheistis. Ajarannya membahas tentang wujud dan hakikat Tuhan, wujud dan hakikat alam semesta, dan perhubungan antara kedua-duanya. Menurut ajaran ini, alam dan Tuhan sewujud (*wahdat al-wujūd*). Oleh itu terkenallah ajaran ini dengan *wujūdiyyah*. Mengingat isi dan namanya, ajaran ini mengikut fahaman ajaran falsafah Ibn ‘Arabi yang dikenali dengan *wahdat al-wujūd*. Ajaran *wujūdiyyah* berkembang dengan cepat dan meluas kerana mendapat sokongan dari Sultan Iskandar Muda, Sultan Aceh yang memerintah tahun 1607-1636.M (Solihin, 2001:33-35).

Bagi tujuan kajian ini, fahaman *wujūdiyyah* tersebut tidak dihuraikan secara terperinci kerana yang menjadi fokus dalam kajian ini adalah fahaman kesufian sunni. Walaupun demikian cukup disimpulkan bahawa kedua-duanya terdiri daripada pendukung terkemuka penafsiran *wahdat al-wujūd* dalam tasawuf. Kedua-duanya sangat dipengaruhi oleh Ibn ‘Arabi dan mengikuti fahamannya yang rumit. Kedua-duanya menjelaskan alam raya dalam pengertian emanasi-neo-platonisme dan menganggap setiap emanasi sebagai aspek Tuhan itu sendiri.

Pandangan dan fahaman *wujūdiyyah* ini sangat ditentang al-Raniri. Dia berjuang keras melawan fahaman monisme eksterm yang diajar oleh Hamzah al-Fansuri dan muridnya, Syam ad-Din as-Sumatrani di Aceh. Dia menamakannya dengan “kaum *wujūdiyyah mulhid*”. Pada awal tahun 40an abad ke-17, dia berjaya melakukan persekusi massal ke atas kaum “zindiq” tersebut dan membakar kitab-kitab mereka. Serangan al-Raniri terhadap ajaran *wujūdiyyah* yang menurutnya sesat itu ditulis dalam karangannya yang berjudul: *al-Tibyān fī Ma’rifah ad-Adyān*, dan *Hujjah as-Siddiq li Daf’ az-Zindiq* (Solihin, 2001:40).

Pada mukaddimah kitab *al-Tibyān fī Ma’rifah ad-Adyān*, al-Raniri menyebutkan bahawa pada semasa Sultan Iskandar Thani, dia pernah berdebat dengan pengikut *wujūdiyyah* yang dianggapnya kafir dan *mulhīd*. Akibat daripada perdebatan ini, maka keluar fatwanya bahawa pengikut *wujūdiyyah* mesti dibunuh. Setelah Sultan Iskandar Thani wafat, Nur ad-Din mendapat perintah dari Sultanah Safiat ad-Din mengarang kitab ini.

Kitab *Tibyān fī Ma’rifah al-Adyān* ini terdiri daripada dua bab. Bab pertama, menjelaskan semua agama bermula dari Nabi Adam sampai ke Nabi Isa ada kesamaan. Anak cucu Adam ada yang beriman dan ada pula yang menyembah berhala. Dia membahagi golongan manusia dengan istilah *taba’iyaah*, *hukama’ munajjim falaqiyyah*, *majusi*, *dariyah* atau *mulhīd yanasikhiyah*, dan *ahl al-Kitāb*. Bab kedua pula menjelaskan perbezaan mazhab dalam Islam. Dia menyebutkan bahawa dalam Islam terdapat 72 mazhab. Dalam bab kedua ini juga dijelaskan tentang apa yang disebutnya sebagai *mulhīd* yang bersufi-sufi yang dianggapnya kafir dan zindik. Di antara tokohnya adalah Mansur al-Hallaj, Abu Yazid, Hamzah al-Fansuri dan Syams ad-Din. Di akhir tulisannya

dia menyeru agar semua buku kaum *wujūdiyyah* dan ahli bid'ah dibinasakan (Mastuki, 2003:67).

Buku kedua karangan al-Raniri yang menolak fahaman *wujūdiyyah* adalah kitab *Hujjat as-Siddiq li Daf' az-Zindiq*. Dalam kitab ini, beliau menghuraikan pendapat tentang wujud yang berbeza-beza. Menurutnya ada empat *thaiifah* yang membicarakan wujud Tuhan dan wujud manusia, iaitu *kaum mutakallimin*, *pakar sufi*, *hukama falasifah*, dan *kaum wujūdiyyah*. Dia menganggap kaum *hukama falasifah* dan *wujūdiyyah* sebagai kafir dan sesat (Mastuki, 2003:66)

Bagi memperbaiki akidah masyarakat Nusantara kembali pada tauhid yang benar, al-Raniri berusaha menulis banyak kitab. Fahaman-fahaman sufinya dicatat dalam banyak naskhah yang sehingga masakini masih ramai ditelaah, sama ada oleh para sarjana Islam, mahupun oleh para orientalis. Aliran sufinya menunjukkan sufi “ortodok” atau sufi Sunni. Muhammad Naquib al-Attas (1986), dalam penyelidikannya mencatat karya-karya yang dihasilkan oleh al-Raniri: *Durrah al-Farā'id bi Syarh al-'Aqā'id*, *Hidāyah Habib fī at-Targhīb wa at-Tarhīb Bustān as-Sālathīn*, *Nubhah fī Da'wa az-Zill Ma'a Sāhibihi*, *lataif al-Asrar*, *Asrar al-Insān fī Ma'rifah ar-Rūh wa ar-Rahman*, *Tibyān fī Ma'rifah al-Adyān*, *khobar al-Akhirah fī Ahwal al-Qiyamah*, *Hāl Az-Zill*, *Ma'a al-Hayah li Ahl al-Mamāt*, *Jawāhir al-Ulūm fī kasy al-Ma'lum*, *Umdah al-I'tiqād*, *Syifā' al-Qulūb*, *Hujjah as-Siddiq li Daf' az-Zindiq*, *Fath al-Mubīn 'alā al-Mulhidīn*, dan *Kifāyah as-Shala* (Al-Attas, 1986:24-28).

Perjuangan al-Raniri dalam aspek dakwah dikisahkan dalam sejarah kemasukan Islam ke Kedah. Di Kedah, sejak bermula kemasukan Islam sehingga sampai abad ke-17 M,

masyarakat Islam mengamalkan fahaman Hinduisme. Oleh itu berlaku penaklukan Aceh ke atas Kedah dengan tujuan untuk membersihkan Islam daripada fahaman Hinduisme (Al-Attas, 1986 :11). Atas usahanya, dia berjaya menghantarkan kitab-kitab mengenai asas-asas agama; peraturan dan undang-undang peribadatan; undang-undang nikah kahwin yang termuat dalam kitab *sirāt al-mustaqīm* dan *bab al-nikah* ke Kedah pada tahun 1640an. Usaha-usaha dakwah al-Raniri telah berjaya mengembangkan pengaruh Islam di Kedah. Ini bererti pengaruh al-Raniri adalah sama pentingnya dengan peranan Abdullah al-Yamani, iaitu ulama yang pertama kali berjaya membawa Islam ke Kedah (Ahmad dan Yusoff, 2006:650).

2. Abd al-Rauf al-Sinkli (w. 1110 H / 1693 M)

Para penyelidik mengalami kesukaran untuk menelusuri riwayat awal kehidupan al-Sinkli, sama ada mengenai tahun kelahiran mahupun latar belakang kehidupannya. Azra (1995:189) menegaskan bahawa tidak ada penjelasan yang dapat dipercayai mengenai riwayat kehidupan al-Sinkli. Namun untuk tahun kelahirannya, Azra merujuk pendapat Rinkes yang boleh diterima dan disepakati, iaitu pada sekitar 1024 H./1615 M

Menurut Liaw Yock Fang, al-Sinkli lahir di Singkel, sebuah kawasan bandar di Aceh Selatan. Beliau meninggal dunia pada tahun 1105 H./1693M, dan dimakamkan di Kuala Krueng Aceh yang kemudiannya kawasan itu terkenal dengan nama “Syah Kuala” (Yock Fang, 1993:62).

Al-Sinkli atau nama penuhnya ‘Abd al-Rauf bin ‘Ali al-Jawi al-Fansuri al-Sinkli berasal dari Fansur di wilayah pantai barat laut Aceh. Beliau adalah seorang ulama besar dan tokoh sufi dari Aceh yang pertama kali membawa dan mengembangkan tarikat Syatariyyah di Nusantara. Ayahnya bernama Syeikh ‘Ali al-Fansuri, berasal dari Arab yang mengahwini seorang wanita dari Fansur. Mereka menetap di Sinkel, iaitu tempat al-Sinkli dilahirkan.

Sejarah pendidikan al-Sinkli bermula di kampung kelahirannya, terutama dari ayahnya yang alim. Ayahnya seorang guru telah menubuhkan sebuah madrasah. Sekolah ini mampu menarik murid-murid dari pelbagai tempat di Aceh. Sekitar tahun 1644, al-Sinkli berangkat ke tanah Arab untuk mempelajari agama. Beliau mengunjungi pusat-pusat pendidikan dan pengajaran agama di sepanjang jalur perjalanan haji antara Yaman dan Mekah. Kemudian al-Sinkli bertugas sebagai guru bermula di Madinah, selepas itu dia memperoleh kewenangan mengajar dari gurunya (Hasjmi, 1977:18).

Abd al-Rauf al-Sinkli mengembangkan fahaman kesufian yang ortodoks atau Sunni berbeza dengan al-Raniri. Dia menunjukkan bahawa dia tidak sependapat dengan ajaran *wujūdiyyah*, begitu juga dalam tulisannya menunjukkan kemandiriannya. Ini barangkali disebabkan situasi aqidah Islam di kerajaan Aceh waktu itu sudah kembali mantap, tidak goncang seperti semasa Nur ad Din al-Raniri.

Walaupun begitu, al-Sinkli tidak sependapat dengan pendapat yang menekankan immanent Tuhan dalam ciptaan-Nya. Al-Sinkli menyatakan bahawa sebelum Tuhan menciptakan alam raya, Dia menciptakan Nur Muhammad. Dari Nur Muhammad itu Tuhan menciptakan pola-pola asas tetap, iaitu potensi alam raya, yang menjadi sumber

ciptaan dalam bentuk konkritnya (*al-a'yān al-khārijīyyah*). Meskipun *al-a'yān al-khārijīyyah* merupakan emanasi daripada wujud mutlak, mereka berbeza dari Tuhan itu sendiri. Perhubungan kedua-duanya adalah seperti tangan dan bayangan. Walaupun tangan hampir tidak boleh dipisahkan dari bayangannya, namun dia tetap berbeza atau tidak sama. Hal ini menunjukkan bahawa al-Sinkli menegaskan transedensi Tuhan (Solihin, 2002:64; Yunasril, 1997:189).

Penyelidikan ke atas naskhah-naskhahnya menunjukkan bahawa Abd al-Rauf al-Sinkli cenderung mengajarkan dan mengembangkan tarikat. Tarikat yang dianutinya adalah tarikat Syatariyyah yang dipelajarinya dari Ahmad al-Qusyasyi (1583-1660 H) dari Madinah. Tarikat Syatariyyah ini cukup dikenali di Pulau Jawa. Hal ini kerana jamaah haji dari Jawa mesti singgah di Aceh sebelum ke Tanah Suci dan mereka memanfaatkan waktu persinggahan ini untuk belajar tarikat di sekolah al-Sinkli. Kepakarannya dalam ilmu fekah membawa Abd al-Rauf al-Sinkli kepada sufi sunni yang amali dan dimantapkannya dalam tarikatnya (Solihin, 2002:60).

Al-Sinkli dikatakan telah menulis dua puluh satu karya yang membahas tentang fekah, tafsir, kalam dan tasawuf, namun tidak semua tulisan-tulisan tersebut dapat ditemukan. Tulisan-tulisan tersebut kandungannya adalah penyatuan antara syari'at dan tasawuf atau dalam istilahnya sendiri, penyatuan ilmu zahir dan ilmu batin. Karyanya yang terkenal dalam bidang fekah adalah *Mir'āt al-Tullāb fi Tahsil Ma'rifah al-Ahkām asy-Syar'ah li al-Mālik al-Wahhāb*. Manakalah dalam ilmu tafsir adalah *Tarjuman al-Mustafid*. Di dalam bidang tasawuf antara karya beliau ialah *Kifāyah al-Muhtajīn Ilā Masyrab al-*

Muwahhidin al-Qailin bi wahdat al-wujūd, Daqā'iq al-Hurūf dan *Bayān Tajalli* (Azra, 1995:250).

Al-Sinkli menulis kitab *Mir'āt al-Tullāb* setelah tiba di Aceh atas perintah Sultanah Syafiat ad-Din dan selesai pada tahun 1663 M. Kitab *Kifāyah al-Muhtadīn* disusun atas titah Sultanah Tajul Safiatuddin. Kandungan kitab ini menjelaskan tentang *a'yan tsābitah* yang banyak menarik perhatian para ulama Aceh. Dengan cara yang sederhana, dia menerangkan pendapatnya. Alam dari Nur Muhammad. Alam ini adalah seperti badan yang tidak mempunyai roh atau cermin yang tiada bersih. Allah lalu menjadikan Adam sebagai khalifah di bumi. Alam yang belum keluar itulah yang disebut *a'yān tsābitah*. Demikian juga alam itu adalah bayang-bayang Allah. Bayang-bayang tidak sama dengan yang mempunyai bayang-bayang. Bayang-bayang wujud kerana ada yang mempunyai bayang-bayang (Harun, 1992:33).

Dalam kitab *Daqāiq al-Hurūf*, Abd al-Rauf al-Sinkli menjelaskan beberapa istilah bagi orang yang menjalani jalan Allah. Menurutnya pengetahuan tentang istilah ini penting. Di antara istilah yang dijelaskan adalah huruf *'aliyah, a'yan, kāinat, syuun, zat, ahāiat*, dan *wahidiyyat*. Menerusi kitab ini, beliau menerangkan bahawa tauhid itu mempunyai empat tingkatan iaitu *tauhīd ulūhiyyah, tauhīd af'āl, tauhīd sifāt* dan *tauhīd zāt*. Semua tingkatan tauhid itu, menurutnya terdapat pada kata *lā ilāha illa Allāh*. Kitab ini diakhiri dengan kesimpulan bahawa orang yang lebih dekat kepada Allah adalah orang yang telah *fana* segala sifatnya pada segala sifat Tuhannya dan *fana* zatnya pada Zat Tuhannya. Dengan perkataan lain, orang yang paling dekat dengan Allah adalah orang yang mematikan dirinya sebelum mati (Mastuki, 2003:93-94).

Dalam kitab *Bayān Tajalli*, Abd al-Rauf al-Sinkli menjelaskan tentang bagaimana zikir yang terbaik ketika seseorang dalam sakaratul maut. Pada awal tulisannya dia menjelaskan bahawa ketika seseorang dalam sakaratul maut akan datang beberapa rupa bentuk. Pertama, rupa yang berwarna hitam iaitu iblis. Kedua, berwarna merah iaitu Nasrani. Ketiga, berwarna kuning iaitu Yahudi. Jika mereka datang ketika sakaratul maut, maka hendaklah seseorang itu membaca *Lā ilāha illa Allāh, huwa, huwa, huwa* (Voor hove : tt ; Azra, 2005 : 253).

3. Syeikh Yusuf al-Makassari (w. 1121 H. / 1699 M)

Selain di Aceh, dikenali juga seorang tokoh sufi besar dari Sulawesi Selatan yang bernama Syeikh Yusuf. Nama lengkapnya adalah Syeikh al-Haj Yusuf Abu al-Mahasin Hidayah Allah Taj al-Khalwah Hadiyyah Allah al-Makassari. Dia dilahirkan pada 1037 H./ 1627M. Walaupun demikian penetapan tahun tersebut masih diperselisihkan di kalangan Ligtoet saat menyunting *Lontara' Bilang*, sebuah historigrafi tertua di Kerajaan Gowa dan Tallo yang ditulis dalam bahasa Makassar yang berhuruf Lontara'. Ayahnya bernama Abdullah bin Abu Mahasin adalah seorang laki-laki biasa yang tidak banyak disebutkan (Azra, 2005:260).

Menurut penelitian Nabilah Lubis (1996) Yusuf al-Makassari dibesarkan di istana bersama-sama dengan putri raja Gowa yang bernama Daeng Nisanga. Mereka belajar agama dan mengaji bersama-sama dan akhirnya tuan puteri jatuh cinta pada Yusuf al-Makassari. Rupanya Yusuf al-Makassari tahu diri, tidak menganggapi cinta puteri Sultan, dia bertekad meninggalkan Gowa dan bersumpah akan kembali semula kalau dia sudah

menjadi sufi. Sejak kecil, Yusuf al-Makassari memang gemar mempelajari ilmu tasawuf. Negeri yang dituju adalah Banten dan tinggal di situ beberapa lamanya. Kemudian dia menuju ke Aceh dan bertemu dengan Nur ad-Din al-Raniri. Dari Aceh dia menuju Yaman, kemudian ke Mekah menunaikan ibadah haji. Selama pemukimannya di Madinah, dia belajar dan mendapat ijazah tarikat Syatariyyah dari Syekh Burhan ad-din al-Mulia bin Syekh Ibrahim bin al-Husain Syihab ad-Din al-Kurdi al-Kurani al-Madani. Kemudian dia melanjutkan perjalanan ke Syiria belajar dan mendapatkan ijazah tarikat Khalwatiyyah dari Syekh Abu al-Barakat Ayub bin Ayub al-Khalwati al-Quraisyi. Syekh inilah yang memberinya gelar Taj al-Khalwati. Dalam perjalanan dari satu tempat ke tempat lain selalu diperdalamnya ilmu tasawuf dari satu guru ke guru lain. Bahkan diceritakan pula bahawa beliau pernah sampai ke Istanbul (Mastuki, 2003:152-156).

Al-Makassari wafat dipembuangannya di Cape Town atau Tanjung Harapan pada 23 Mei 1699 M, dalam usia 73 tahun. Belanda menyampaikan berita duka itu kepada Sultan Banten dan Raja Gowa. Kedua-dua pemimpin itu meminta agar jenazah Syekh Yusuf dikembalikan ke Sulawesi Selatan dari Afrika Selatan, tetapi pihak Belanda tidak mengabulkannya. Baru pada semasa pemerintahan Raja Abd al-Jalal, pada tahunke-1704 M, pemerintah Belanda mengabulkan permintaan tersebut. Pada 5 Aprilke-1705, kerandanya tiba di Gowa dan kemudian dimakamkan di Lakiung pada esok harinya. Pada masa selanjutnya sehingga masakini, kedua tempat makam Syekh Yusuf sama ada di Afrika Selatan mahupun di Lakiung sangat dihormati bahkan dianggap keramat (Azra, 2005:286).

Dalam karya-karya sufinya, Syekh Yusuf al-Makassari mengajarkan tasawuf "ortodoks" dan tetap berasaskan kepada syari'ah, seperti dalam karyanya *Zubdah al-Asrar fi Tahqiq*

Ba'di Masyārib al-Akhyār. Dalam kitab ini, al-Makassari menjelaskan bahawa semua makhluk boleh menyaksikan ke-Esaan Allah yang mutlak, dan manifestasi-Nya, dan bahawa tiada wujud yang hakiki selain wujud Tuhan dan sifat-sifatnya. Allah adalah yang awal dan Dialah yang akhir, yang zahir dan batin, tiada yang menyerupai-Nya. Al-Makassari meminta untuk memahaminya baik-baik sebab kesalahfahaman dalam hal ini dapat menyebabkan orang menjadi sesat (Solihin, 2005:293-294).

Syeikh Yusuf mengajarkan tarikat dan mengutamakan zikir sebagai *wisal*, seperti dalam karangannya yang berjudul *Fath Khaiyyah az-Zikr*, *Hazihi Fawāid Lazimah Zikr lā ilāha illa Allāh*, dan *Tuhfah al-Amr fī Fadilah az-Zikr*. Dalam karya-karyanya ini, al-Makassari menjelaskan betapa pentingnya mengucapkan zikir, khususnya ucapan *Lā ilāha illa Allāh*, yang diucapkan didalam hati mahupun dengan lidah secara terang-terangan, secara sendiri atau berjama'ah. Tujuan zikir, menurutnya adalah untuk semakin dekat dan diterima di sisi Allah. Dalam karyanya ini, al-Makassari juga menyebutkan adab berzikir. Salah satu adab tersebut adalah memohon pertolongan guru pada tahap permulaan zikir (Mastuki, 2003:164).

Syeikh Yusuf al-Makassari adalah antara ulama sufi Nusantara yang rajin menulis. Menurut Nabilah Lubis (1996:30-50), di antara karya-karya Syeikh Yusuf al-Makassari adalah: *Al-barākat as-Saylaniyyah*, *Bidāyah al-Mubtadi*, *Daf' al-Balā'*, *Fath Kaiyyah az-Zikr*, *al-Fawāih al-Yusufiyyah fī Bayān Tahqīq as-Sūfiyyah*, *Hab al-Warid Li Sa'ādah al-Murid*, *Hazihi fawdid Lazimah Zikr Lā Ilāha Illa Allāh*, *Kaiyyah an-Nafy wa al-Istbat bi al-Hadits al-Qudsi*, *Matālib as-Sālikīn*, *an Nafhah as-Saylaniyyah*, *Qurrah al-'Ayn*, *Risalah Ghayah al-Ikhtishār wa Nihāyah al-Intizar*, *Safinah an-Najāh*, *Sirr al-Asrar*,

Tahsil al-'Ināyah wa al-Hidāyah, Taj al-Asrar fī Tahqīq Masyārib al-'Arifin, Tuhfah al-Abrar li Ahl al-Asrār, Tuhfah at-Thalib al-Mubtadi wa Minhāj as-Sālik al-Mubtadi, al-Wasyiyyah al-Munjiyyah 'an Madarraaj al-Hijab dan zubdah al-Asrār fī Tahqīq Ba'd Masyārib al-Akhyār.

4.3.2. Sufi Besar Abad ke-18 M

Pada abad ke-18 M sehingga awal abad ke-19 M, terdapat beberapa ulama sufi utama Nusantara yang berasal dari pelbagai kawasan dan kumpulan bangsa di Nusantara, antaranya adalah: Syihab ad-Din bin Abdullah Muhammad, Kemas Fakhr ad-Din, Abd as-Samad al-Palimbani, Kemas Muhammad bin Ahmad dan Muhammad Muhy ad-Din bin Syihab ad-Din, semuanya dari Sumatra Selatan; Muhammad Nafis al-Banjari dari Kalimantan Selatan; Muhammad Arsyad al-Bugisi dari Sulawesi; Abd ar-Rahman al-Masri al-Batawi dari Batavia; dan Daud bin Abdullah al-Fathani dari Thailand Selatan. Atas beberapa pertimbangan yang telah disebutkan dalam pendahuluan bab ini, maka di sini yang diteliti hanya Abd as-Samad al-Palimbani, Muhammad Nafis al-Banjari dan Daud bin Abd Allah al-Fathani.

1. Abd al-Samad al-Palimbani (w.1203 H. / 1788 M)

Riwayat hidup Abd as-Samad al-Palimbani sangat sukar ditemukan, kerana dia sendiri tidak meninggalkan autobiografi. Latar belakang kehidupan beliau ada dicatatkan dalam buku *Tarikh Salasilah Negeri Kedah*. Menurut sumber tersebut, Abd as-Samad adalah

putera Syeikh Abd al-Jalil bin Syeikh Abdul al-Wahab bin Syeikh Ahmad al-Mahdan yang berasal dari Yaman. Sejak tahun 1112 /1700 M diangkat menjadi mufti negeri Kedah. Isterinya bernama Radin Ranti berasal dari Palembang. Sebelum kahwin di sana, Syeikh Abd al-Jalil telah berkahwin di Kedah dengan Wan Zainab, puteri Dato' Sri Maharaja Dewa. Dari perkahwinan ini dia memperolehi dua orang anak lelaki iaitu Wan Abd al-Qadir dan Wan Abdullah. Tetapi Abd as-Samad lebih tua dari kedua-duanya kerana mereka lahir setelah Syeikh Abd al-Jalil pulang dari kepergiannya ke Palembang, di mana dia kahwin lagi dan mendapatkan seorang putera yang bernama Abd as-Samad. Menurut sumber itu juga, Abd as-Samad dan saudaranya, Wan Abd al-Qadir dihantar ke Mekah untuk belajar. Sehingga Abd as-Samad al-Palimbani dan Wan Abd al-Qadir, kemudiannya diangkat sebagai mufti negeri Kedah pengganti ayahnya (Abd Rahim Yunus, 1995:64; Hasan, 1986:96-97; Peter G. Riddel, 2001:184).

Berdasarkan keterangan di atas, al-Palimbani lahir di Palembang sekitar tiga atau empat tahun selepas tahun 1112 H/1700 M. Tetapi mengenai salasilah asal keturunannya, keterangan sumber tersebut tidak didukung oleh keterangan al-Palimbani sendiri. Kalau keterangan itu benar, tentu dia mencantumkan nama keluarga besar al-Mahdani pada akhir namanya, seperti yang biasa dilakukan oleh orang di Nusantara keturunan Arab. Pada setiap tulisannya yang masih ada sekarang, dia tidak pernah menyebut namanya selain Abd as-Samad al-Jawi al-Palimbani. Dalam dirinya mungkin mengalir juga darah keturunan Arab, tetapi salasilah keturunannya dari Arab itu tidak sejelas yang disebutkan dalam *Tarikh Salasilah Negeri Kedah* itu, sehingga dia tidak mencantumkan nama keluarga Arab pada akhir namanya.

Syeikh Abd al-Samad al-Palimbani menetap di Mekah bersama-sama dengan teman-temannya, seperti Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari dan Syeikh Daud al-Fathani. Beliau melanjutkan pelajarannya di Madinah. Di sana beliau berguru dengan ulama sufi seperti Syeikh Atha'ullah dan Syeikh Muhammad bin Abd al-Karim Saman al-Madani. Dia pernah pulang ke Palembang namun oleh kerana Palembang ketika itu telah dijajah oleh Belanda, maka dia lalu meninggalkan Palembang menuju Kedah. Ini berlaku kerana adalah tokoh agama yang sangat benci kepada Belanda yang beragama kafir. Beliau bahkan tidak mahu berhubungan dengan Belanda sebagai pemerintah kafir (Quzwain, 1986:181).

Mengenai kematiannya, sumber di atas memberikan keterangan yang sukar untuk diterima seluruhnya. Pada tahun 1244 H/1828 M, Syeikh Abd as-Samad datang dari Mekah ke Kedah untuk mengunjungi saudaranya iaitu mufti Abd al-Qadir. Oleh kerana kota Kuala Muda sedang diduduki pasukan Siam (Thailand), dia ikut serta dalam perundingan para pemimpin negeri itu membentuk pasukan pembebasan. Selanjutnya dia turut serta pula ke medan perang dan gugur sebagai syahid. Kalau peristiwa itu memang berlaku pada tahun itu, maka ketika ikut ke medan perang itu, berdasarkan tahun lahirnya, al-Palimbani telah berusia sekitar 124 tahun, sesuatu hal yang luar biasa. Oleh kerana itu, yang tepat menurut Quzwain (1985), dijangkakan bahawa al-Palimbani lahir di Palembang sekitar tahun selepas 1112 H/1700 M dan meninggal tidak lama selepas tahun 1203 H/1788 M. Dia mungkin meninggal dalam sesuatu peperangan antara Kesultanan Kedah dan Kerajaan Siam, tetapi bukan yang dikata berlaku pada tahun 1244 H/1828 M tersebut (Quzwain, 1985:12-13; Hawash, 1980:90).

Al-Palimbani telah menghasilkan tujuh buah karya – dua buah sudah dicetak, empat buah masih dalam bentuk naskhah dan sebuah lagi baru diketahui namanya. Karya-karyanya itu, pertama adalah *Zuhrah al-Murīd fī Bayān Kalimah at-Tauhīd*. Tulisan ini berasal dari satu kuliah yang diberikan oleh seorang ulama Mesir yang kemudian menjadi guru besar di al-Azhar, iaitu Ahmad ad-Damanhuri di Mekah pada tahun 1178/1764. Isi tulisan ini adalah tentang ilmu mantiq dan ilmu ushuluddin.

Kandungan yang terdapat dalam kitab *Nashīhah al-Mu'minīn wa Tazkirah al-Mu'minīn fī Fadāil al-Jihād fī Sabīl Allāh wa Karāmah al-Mujāhidīn fī Sabīl Allāh* yang berbahasa Arab pula menjelaskan mengenai keutamaan berjihad di jalan Allah. Dalam kitab *Tuhfah ar-Rāghibīn fī Bayān Haqīqah Imān al-Mu'minīn wa mā Yufsidu fī Riddah al-Murtaddīn*, al-Palimbani menjelaskan tentang kaum yang bersufi-sufi diri yang antara lain adalah kaum wujudiyah mulhid. Dalam kitab *Al-'Urwah al-Wusqā wa Silsilah al-Ittiqā*, juga berbahasa Arab, beliau menjelaskan tentang wirid-wirid yang mesti dibaca pada waktu-waktu tertentu.

Kitab *Hidāyah al-Sālikīn fī Sulūk Maslak al-Muttaqīn, Rātib 'Abd as-Samad* adalah terjemahan dari kitab-kitab al-Ghazali. Dalam kitab ini Abd as-Samad berusaha menjelaskan akidah ahlussunnah wa al-Jama'ah, berbuat taat dan ibadat yang zahir, menjauhi maksiat zahir dan juga menjauhi maksiat yang batin, keadaan batiniyah, fadhilah zikir, adab dan caranya, *bersuhbah* dan *bermua'syarah*.

Kitab *Sayr al-Sālikīn Ilā 'Ibādah Rabb al-'Alamīn* terdiri daripada satu mukaddimah dan empat bahagian. Dalam mukaddimah dinyatakan kelebihan ilmu, orang yang menuntut ilmu dan orang yang belajar ilmu. Bahagian yang pertama menyatakan ilmu ushuluddin,

iaitu iktikad segala iktikad ahlu sunnah wal-jamaah dan segala taat, iaitu ibadat yang zahir. Bahagian kedua menyatakan adat, iaitu hukum adab yang berlaku pada adat makan, minum dan nikah dan berusaha yang membawa kehidupan di dunia serta mengetahui halal dan haram. Bahagian ketiga menyatakan hal yang membinasakan sekalian amalan, iaitu segala maksiat yang zahir dan maksiat yang batin. Bahagian keempat menyatakan munajat, iaitu melepaskan daripada yang membinasakan segala amalan soleh. Kitab ini diakhiri dengan satu khatimah atau kesudahan yang menyebut kitab-kitab yang berguna kepada para pelajar tasawuf (Mastuki, 2003:142-143).

2. Muhammad Nafis al-Banjari (w.1227 H./1812 M.)

Nama lengkap Muhammad Nafis al-Banjari ialah Muhammad Nafis bin Idris bin Hussain al-Banjari. Dia lahir di Martapura, Kalimantan Selatan, dari keluarga Banjar. Tidak dapat dipastikan tarikh dia dilahirkan tetapi dianggarkan sekitar tahun 1148/1735. Muhammad Nafis hidup semasa dengan Muhammad Arsyad al-Banjari. Ia lahir pada tahun 1710 M sehingga 1812 M (Solihin, 2005:307).

Pendidikan awal yang ditempuh Muhammad Nafis tidak begitu jelas. Tetapi kemungkinan besar dia memperolehi pendidikan mengenai prinsip-prinsip asas ajaran Islam di daerah kelahirannya sendiri. Kemudian dia pergi ke Mekah untuk melanjutkan pelajaran agamanya selama beberapa tahun. Hal ini dapat difahami dari tulisan di bahagian akhir dalam kitabnya: “yang menghimpun akan risalah ini, iaitu Muhammad Nafis bin Idris bin Husain negeri Banjar tempatnya dan di negeri Mekah diamnya” (Nafis, tt:37).

Tidak ada informasi mengenai sama ada Muhammad Nafis belajar bersama-sama al-Palimbani, Muhammad Arsyad dan teman-teman yang lain. Tetapi kemungkinan besar masa belajarnya di Haramayn bersamaan dengan masa belajar al-Palimbani dan teman-temannya yang lain (Azra, 1995:256).

Sepertimana umumnya ulama jawi (Nusantara) yang belajar di Haramayn pada abad ke-17 dan ke-18, Muhammad Nafis turut mempelajari ilmu tasawuf. Di samping itu dia juga mempelajari pelbagai cabang ilmu keislaman seperti tafsir, fekah, ushuluddin dan tasawuf. Khusus dalam mempelajari tasawuf dia berjaya memperolehi gelaran "*syekh al-mursyid*", suatu gelaran yang menunjukkan bahawa dia diperkenankan mengajarkan ilmu tasawuf dan tarikatnya kepada orang lain (Hawash, 1980:109).

Tidak ada maklumat yang tepat mengenai bila Muhammad Nafis al-Banjari kembali ke Nusantara. Beliau langsung kembali ke kampung halamannya iaitu Martapura dan mula menyebarkan ajarannya kepada masyarakat Kalimantan selatan umumnya. Di kawasan ini beliau banyak melakukan dakwah ke kawasan pedalaman. Dia benar-benar terdiri daripada seorang guru sufi pengembara yang memainkan peranan penting dalam pengembangan Islam di Kalimantan dan kawasan kekuasaan kesultanan Banjar. Sebagai hasil dari kekuatan dakwahnya itu dibuktikan sebuah kawasan namanya Kelua, sekarang termasuk kawasan kabupaten Tabalong, pada abad 19 M telah menjadi pusat penyebaran Islam di bahagian utara Kalimantan Selatan. Tidak ada catatan yang pasti tentang tahun kematiannya, namun begitupun diketahui dia wafat dan dikebumikan di Kelua, sebuah desa di Martapura yang jaraknya kira-kira 125 km dari Banjarmasin (Hawash, 1980:110; Kholidi, 1980; Isa, 1990; Mastuki, 2003:121).

Karya-karya Muhammad Nafis al-Banjari tidaklah banyak. Dalam bidang Tasawuf, karya beliau yang terkenal adalah *ad-Durr an-Nafis, Kanz as-Sa'adah fī Bayān Istilāhah as-Sūfiyyah* dan *Majmu' al-Asrar li Ahl Allāh al-Akhyār*. Dalam kitab *ad-Durr an-Nafis*, Muhammad Nafis menjelaskan tentang *tauhīd af'āl, tauhīd sifāt, tauhīd asmā'* dan *tauhīd zāt*. Di awal tulisannya dia juga menyatakan bahawa kitab ini ditulis untuk menyelamatkan salik dari penyakit *Syirk Khafi, riyā', ujub*, untuk dapat mencapai pengetahuan hakikat, mencapai golongan sufi mulia dan memperoleh maqam *musyāhadah* dan lain-lain (Bruinessen, 1991:65).

3. Daud bin Abdullah al-Fathani (w. 1265 H./ 1847 M)

Diketahui bahawa penduduk muslim Patani adalah orang-orang Melayu sama ada secara kebangsaan mahupun budaya. Diketahui juga bahawa Kesultanan Fatani adalah sebuah kerajaan yang cukup ramai penduduknya dan makmur di Semenanjung Malaysia sehingga dia jatuh ke bawah kekuasaan Thai pada tahun 1202 H./1786 M. Pelabuhan Patani dikunjungi oleh saudagar dari Asia dan Eropah (Azra, 1995:258).

Ulama Patani menjelang akhir abad ke-18 juga mempunyai sumbangan dalam peningkatan ilmu pengetahuan dan keilmuan Islam di Nusantara. Ulama Patani ini menyumbang tradisi pengetahuan dan gerakan keagamaan di wilayah Melayu. Ulama Patani yang paling terkenal ialah Daud bin Abdullah bin Idris al-Fathani. Tetapi dia bukanlah ulama yang pertama di antara ulama besar di Patani. Selain beliau, terdapat

ulama-ulama lain seperti Ali bin Ishaq al-Fathani dan Muhammad Shalih bin Abd ar-Rahman al-Fathani (Abdullah, 1990:36-37).

Menurut penyelidikan Abdullah (1990), dari catatan keluarga Daud al-Fathani, wujud tiga versi waktu kelahirannya iaitu tahun 1133 H./1729 M, 1153 H./1740 M. dan 1183 H./1769 M. Menurut Azra (1995:260), kemungkinan besar kelahiran al-Fathani adalah pada tahun 1153 H./1740 M. Menurut Abdullah, Daud al-Fathani dilahirkan di Kresik (juga dieja Gresik), sebuah kota pelabuhan tua di Patani. Di tempat ini Maulana Malik Ibrahim, salah seorang Walisongo yang terkenal pernah mengajar ajaran Islam sebelum pindah ke Jawa Timur. Maulana Malik turut membangun sebuah pusat perkembangan Islam yang juga dinamakan Gresik (Abdullah, 1990:22).

Daud al-Fathani memperolehi pendidikan rendah ditempat asalnya. Dia dididik oleh ayahnya sendiri sebelum dimasukkan ke Pondok Pesantren di Patani. Kemudian dia mengadakan perjalanan ke Aceh dan belajar dengan Muhammad Zayn bin Faqih bin Jalal ad-Din al-Ansyi selama dua tahun di sana. Dari Aceh, Daud al-Fathani berangkat ke Haramayn. Di Haramayn dia bergabung dengan kalangan murid Jawi yang telah ada di sana, seperti Muhammad Abd ar-Rahman al-Fathani, Ali bin Ishaq al-Fathani, Abd as-Samad al-Palimbani, Muhammad Arsyad al-Banjari, Muhammad Nafis al-Banjari, Abd al-Wahhab al-Bugisi dan Abd ar-Rahman al-Batawi. Al-Fathani tampaknya tidak pernah kembali ke Patani atau ke tempat-tempat lain di Nusantara. Sebaliknya dia mengabdikan dirinya untuk mengajar dan menulis di Haramayn sampai dia meninggal dunia. Al-Fathani diriwayatkan meninggal di Tha'ib pada tahun 1265 H./1847 M (Azra, 1995:262).

Daud Abdullah al-Fathani adalah antara ulama sufi yang rajin menulis. Beliau menulis paling kurang lima puluh tujuh karya yang membahas tentang hampir semua disiplin ilmu Islam (Muhammad Saghir Abdullah, 1990). Adapun karya-karya tentang kesufian dari buku-buku Daud al-Fathani itu diantaranya ialah *Manhāl as-shāfi*, *tarjamah bidāyah al-Hidāyah*, *al-Qurbat Ilā Allāh*, *Jam' u al-Fawāid*, *Minhāj al-'Abidīn*, dan *Kanz al-Minān* (V.I.Brangesky, 1998:480).

Kitab *Manhāl as-Shāfi* terdiri daripada kitab yang disusun oleh Daud al-Fathani untuk menjawab dan mengubati kegelisahan masyarakat tentang kesufian. Dia menjelaskan bertanya tentang ketegangan yang besar dalam masalah tasawuf terutama mengenai fahaman wujudiyah.

Kitab *Tarjamah Bidāyah Hidāyah* adalah terjemahan dari karya al-Ghazali ke dalam bahasa Melayu. Kitab *Jam' al-Fawāid* banyak membicarakan kelebihan-kelebihan beramal dan berakhlak. Bab dan pasal kitab *Jam' al-Fawāid* ini berusaha memberikan penjelasan yang seimbang antara fekah dan tasawuf. Dalam beberapa hal, banyak diselitkan cerita-cerita kesufian. Kitab *Minhāj al-'Abidīn* adalah kitab terjemahan daripada karya *Hujjat al-Islām* oleh Imam al-Ghazali ke dalam bahasa Melayu oleh Daud al-Fathani, manakala kitab *Kanz al-Minan* juga terdiri daripada kitab terjemahan karya Syeikh Abi Madyan (Winstedt, 1969:153-154).

4.4. BENTUK DAN CORAK KESUFIAN DI NUSANTARA

Menurut al-Taftazani (1983) kesufian dapat diklasifikasikan ke dalam bentuk-bentuk atau karakteristik-karakteristik, iaitu:

1. *Asceptis*, iaitu bentuk tasawuf yang lebih memusatkan dirinya pada ibadah. Para pengikut tasawuf bentuk ini menjalankan konsepsi *asceptis* dalam kehidupan, iaitu tidak mementingkan makanan, pakaian mahupun tempat tinggal. Mereka lebih banyak beramal untuk hal ehwal yang berkaitan dengan kehidupan akhirat. Oleh yang demikian mereka lebih memusatkan diri pada aspek kehidupan dan tingkah laku yang *asceptis*. Di antara mereka adalah Hasan Al-Basri (w.110 H) dan Rabi'ah Al-Adawiyah (w.185 H).
2. *Moralisme*, iaitu bentuk yang memiliki karakter yang menaruh perhatian ke atas hal ehwal yang berkaitan dengan jiwa dan tingkah laku. Doktrin-doktrin dan tingkah laku sufi diwarnai dengan moral dan akhlak sehingga tasawuf pun berkembang menjadi ilmu moral keagamaan. Antara tokoh yang dikategori dalam *moralisme* ialah Imam Al-Qusyairi terkenal dengan kitabnya *Ar-risālah Al-Qusyairiah* dan Al-Suhrawardi dengan *A'warif Al-Ma'arif*.
3. *Ecstasy*, iaitu bentuk tasawuf yang memiliki karakter yang menekankan pada penyatuan diri dengan Tuhan, seperti konsep *hulūl* Al-hallaj, *al-ittihād* al-Basthami dan *wihdat al-wujūd Ibn'Arabi*
4. *Ortodoks*, iaitu bentuk tasawuf yang memiliki karakter yang mendasarkan semua aktiviti tasawufnya kepada Al-Quran dan As-Sunnah serta bertujuan esketisme iaitu

kehidupan sederhana, pensucian jiwa dan pembinaan moral. Tasawuf ini dianggap lebih sederhana kerana sama dengan mazhab Ahl as-Sunnah wa al-Jamaah. Tokoh bentuk ini adalah Imam Al-Gazali yang mempelopori prinsip-prinsip tasawuf yang moderat ini (al-Ghamizi, 1983:17-18).

Manakala mengenai corak ajaran sufi yang berkaitan perhubungan hamba dengan Tuhan yang berkembang dalam kesufian ada empat aliran dengan karakteristik sendiri, iaitu:

1. Aliran *ittihād*, iaitu aliran yang mengajar bahawa seseorang sufi dapat bersatu dengan Tuhan atau dalam literatur Barat disebut *mystical union* iaitu sesuatu tingkatan dalam kesufian di mana yang mencintai dan yang dicintai telah menjadi satu, sehingga salah seorang dari mereka dapat memanggil yang satu lagi dengan kata-kata “*hai aku*”. Menurut A.R Al-Baidawi, sepertimana dikutip Mahmud menyebutkan bahawa dalam aliran *ittihād* itu, yang dilihat hanya satu, sungguhpun sebenarnya ada dua wujud yang berpisah satu dengan yang lain. Sufi yang bersangkutan, kerana *fana*'-nya tidak lagi mempunyai kesedaran, dia berbicara dengan nama Tuhan. Tokoh aliran ini adalah Abu Yazid al-Bustami tahun(w.261 H) (Mahmud, 1966:309).
2. Aliran *hulūl*, iaitu menekankan bahawa Tuhan memilih tubuh manusia tertentu untuk bersemayam didalamnya, setelah sifat-sifat kemanusiaan yang ada dalam tubuh dihancurkan. Dalam *hulūl*, Tuhan *Tanazul* ke dalam diri seseorang yang bersedia untuk itu kerana kemurnian jiwa dan kesucian rohaninya. Tokoh yang merumuskan konsep ini adalah Husain ibn Mansur al-Hallaj (w.922 M) (Musa, 1962:253).
3. Aliran *wahdat al-wujūd*, iaitu aliran yang menyatakan bahawa wujud yang ada hanyalah Tuhan. Wujud selain Tuhan iaitu alam semesta ini hanyalah penampakan

(*tajalli*) cermin dari Tuhan. Menurut *wahdat al-wujūd*, secara hakikat wujud alam ini tidak ada. Dia bersifat maya sepertimana sifat bayangan yang tidak mempunyai wujud secara esensial. Dalam kata lain, yang ada hanya satu walaupun beraneka ragam coraknya. Oleh itu alam dan Tuhan adalah dua bentuk satu hakikat, iaitu satu dalam zat iaitu zat Tuhan. Tokoh utama aliran ini adalah Ibn ‘Arabi (w.637 H) (al-Qusyairi, tt: 5; Hilal, 1979:203).

4. Aliran *ma’rifah*, iaitu aliran kesufian yang tidak bercanggahan dengan aqidah ahl as-Sunnah wa al-Jama’ah yang mempertahankan *tanzih* (kesucian Tuhan) dan menolak konsep *ittihād* dan *hulūl*. Aliran ini mengatakan bahawa tingkat tertinggi yang boleh dicapai oleh seseorang sufi dalam perjalanannya menuju Tuhan adalah tingkat *ma’rifah*. Tokoh yang terkenal adalah Zunnun al-Misri (w.860 M), al-Qusyairi (w.1043 M) dan al-Ghazali (w.1111 M) (Madzkar, tt:69).

Secara umum, corak-corak aliran di atas terdiri daripada inti dan cita tasawuf. Inti dan cita tasawuf ini boleh dikategorikan ke dalam dua corak utama iaitu sufi Sunni dan sufi non-Sunni. Sufi Sunni bersifat ‘*amali*, kerana yang menjadi pokok pembicaraannya adalah akhlak, penyucian jiwa dan pendekatan diri kepada Tuhan. Termasuk dalam sufi Sunni ini adalah aliran *asketisme*, *moralisme*, dan *ortodoks*. Tingkat tertinggi yang dapat dicapai oleh seseorang sufi hanyalah sampai *ma’rifah*, dan aliran ini menolak fahaman penyatuan wujud Allah dengan manusia atau alam. Sedangkan sufi non-Sunni lebih bersifat *ekstase*, dan yang menjadi fokus perbincangannya adalah penyatuan diri dengan Tuhan, iaitu menyangkut wujud Tuhan. Termasuk didalamnya adalah pemikiran tentang *ittihād*, *hulūl*, dan *wahdat al-wujūd* (Simuh, 1996:13; Zahabi, 1396 H:339).

Apabila bentuk dan corak atau inti dan citra kesufian menghalu kepada yang di atas, maka dimanakah posisi kesufian di Nusantara abad ke-17 dan ke-18 M? Untuk menjawabnya, penulis akan mengemukakan konsep-konsep kesufian ulama sufi Nusantara tersebut berdasarkan karya-karya mereka.

Pertama, Nur ad-Din al-Raniri sangat dikenali sebagai tokoh sufi Sunni, pendukung fahaman *ma'rifah* dan penentang aliran *monism* neoplatonism (*wujūdiyyah*). Di Nusantara, faham *wujūdiyyah* ini dikembangkan oleh Syamsuddin as-Sumatrani, pendahulu al-Raniri. Ajaran Syamsuddin dikenali dengan ajaran *martabat tujuh* kerana dia menjelaskan *tajalli* (manifestasi Tuhan) melalui tujuh tahap sehingga sampai ke tahap *alam insān*. Tahap yang belum begitu jelas dalam ajaran Hamzah Fansuri, guru Syamsuddin, dalam ajaran *martabat tujuh* telah dihuraikan secara terperinci. Dalam jenjang yang ketiga iaitu *ta'ayyun tsāni*, Tuhan bertajalli pada *a'yan tsābitah* iaitu tempat manifestasi zat, sifat dan asma' Allah. Menurut al-Raniri, keyakinan ke atas *a'yan tsābitah* ini menggoncang tauhid masyarakat Aceh kerana menurut fahaman ini, Tuhan dengan alam semesta adalah sama zat-Nya dan wujud-Nya. Pandangan kesufian yang *wujūdiyyah* ini dapat ditemukan dalam ajaran falsafah Ibn 'Arabi dan al-Jili yang dikenali dengan *monism neo-platonisme (wujūdiyyah)* (Johns, 1963:39; Nicholson, 1952:224-225).

Bentuk dan corak kesufian al-Raniri dapat ditemukan daripada karyanya yang sehingga kini masih dibahas, sama ada oleh sarjana muslim mahupun oleh orientalis. Adapun corak aliran kesufiannya, al-Raniri menyatakan sebagai berikut:

Al-Raniri berusaha menjelaskan makna *wahdat al-wujud* yang menurutnya telah ditafsirkan secara salah, dan telah menjadi asas aqidah mereka tentang perhubungan Allah dengan alam atau manusia. Dalam hal ini, dia membentangkan kembali pendirian

“maka nyatalah pada istilah mereka itu bahawa wujud itu dua perkara: sesuatu wujud itu hakiki kedua wujud majazi, maka wujud majazi itu milik bagi wujud hakiki, maka jikalau tiada bertalian keduanya niscaya bersatu, maka barang siapa mengiktikadkan bahawa hak Allah Ta’ala dengan alam itu Esa maka jadilah dia kafir kerana ketahuan daripada perkataannya yang demikian itu bahawa wujud Allah dan alam jadi satu hakikat dan sewujud” (Al-Attas, 1986:3).

دو جوتى حقيقتى حقا لله تعالى
و جوتى مجازى حقا لله تعالى
جوتى حقا لله تعالى
جوتى مجازى حقا لله تعالى
جوتى حقا لله تعالى
جوتى مجازى حقا لله تعالى
جوتى حقا لله تعالى
جوتى مجازى حقا لله تعالى
جوتى حقا لله تعالى
جوتى مجازى حقا لله تعالى

seperti itu adalah kafir, seperti ungkapannya sebagai berikut:

Semua alasan dan pendirian kaum *wujudiyah* diserang oleh al-Raniri sebagai sesuatu pendirian yang tidak benar. Al-Raniri juga menyatakan bahawa orang yang berpendirian

“dan kemudian daripada itu maka berkata yang mengedarkan piala minuman Rasulillah SAW, iaitu Syekh Nur ad-Din bin Ali bin Husein bin Muhammad Hamid nama bangsanya dan Raniri nama negeri tempat kediamannya dan Syafti mazhabnya. Maka tatkala ikhtilafiah setengah daripada ahli *ta’shif* dan ahli *ma’anid* daripada segala yang jahil pada memisahkan wujud Allah dan menisbatkan alam dan Hak Allah Ta’ala (Al-Attas, 1986:2).

دو جوتى حقا لله تعالى
و جوتى مجازى حقا لله تعالى
جوتى حقا لله تعالى
جوتى مجازى حقا لله تعالى
جوتى حقا لله تعالى
جوتى مجازى حقا لله تعالى
جوتى حقا لله تعالى
جوتى مجازى حقا لله تعالى
جوتى حقا لله تعالى
جوتى مجازى حقا لله تعالى

para ahli kalam Ahl as-Sunnah dan kaum sufi tentang makna hakiki istilah tersebut, seperti terbukti daripada ungkapannya sebagai berikut:

كأ متكلمين: بهوا وجود إيت دو فركار فرتام وجود الله كدو وجود عالم. مك وجود الله إيت واجب الوجود دان وجود عالم إيت ممكن الوجود يعنى دجديكن حق الله تعالى درفد عدم كفد وجود خارجي لاكي قايم دغن حق الله تعالى مك جديله حقيقة كدوات برلاين لين كارن حق الله تعالى إيت قديم لاكي منجديكن دان عالم إيت محدث لاكي دجديكن

“Kata mutakallimin, bahawa wujud itu dua perkara: pertama, wujud Allah. kedua, wujud alam. Maka wujud Allah itu wajib al-wujud dan wujud alam itu mungkin al-wujud. Yakni dijadikan Hak Allah Ta’ala daripada ‘adam kepada wujud khariji. Lagi qayyim dengan Hak Allah Ta’ala. Maka jadilah hakikat kedua-duanya berlain-lainan kerana hak Allah Ta’ala itu Qadim lagi menjadikan dan alam itu *muhaddis* lagi dijadikan” (Al-Attas, 1986:2).

Menurut al-Raniri bahawa wujud Allah Esa, tidak ada sesuatu pun yang menyertainya. Wujud Allah tidak boleh disatukan dengan wujud alam kerana kedua wujud ini berbeza secara mutlak. Mustahil menurutnya, wujud alam ini mendampingi wujud Allah, sepertimana mustahilnya menjadikan “yang tiada” sebagai “yang ada”. Oleh itu, fahaman yang mengatakan Allah adalah alam dan alam adalah Allah, adalah sesuatu *i’tiqad* yang sesat lagi kufur, sepertimana katanya:”Adapun pada istilah kami bahawa wujud itu esa jua, iaitu Zat Allah Ta’ala, dan alam itu tiada berwujud dan tiada layak dinamai akan dia dengan nama wujud kerana dia ‘*adam al-mahdah*’”(Al-Attas, 1986:3). Al-Raniri menegaskan bahawa keyakinan ini adalah sesat dan orang yang menyakininya dapat dinyatakan kafir, seperti ungkapan berikut:

مك بر غسياف م؄اعتقاد كن بهو حق الله تعالى دغن عالم ايت إس مك جد إي كافر
كرن كتهوان درفد فركتاءنث يغمكين ايت بهو وجود الله دان عالم جاد سواة
حقيقة سوجود

“Maka barangsiapa menitiqadkan bahawa Hak Allah Ta’ala dengan alam itu esa, maka jadi dia kafir kerana ketahuan daripada perkataannya yang demikian itu bahawa wujud Allah dan alam jadi sesuatu hakikat dan sewujud” (Al-Attas, 1986:3).

Jadi menurut Al-Raniri, dalam masalah ini, Ahl as-Sunnah (khususnya mutakallimin Ahl as-Sunnah) dan kaum sufi tidak berbeza. Jikapun ada perbezaan, itu hanya pada lafaz atau makna, tidak pada maksudnya. Sebab makna “wujud mungkin” pada pemikiran Ahl as-Sunnah berlaku pada alam ini yang pada hakikatnya tidak ada seperti yang dikatakan kaum sufi, seperti ungkapannya sebagai berikut:

كات أهل الصوف: بهوا كام فون قبول له أكن إعتقاد دان فركتان متكلمين إيت.
أدفون فد إصطلاح كام بهوا وجود إيت إس جو يایتوله ذات الله تعالى دان عالم إيت
تياد بروجود دان تياذ لايق دنماي أكندي دغن نام وجود. كارن إي عدم المحض
مك أفبيل أداله عالم إيت عدم المحض دان وجود حق تعالى وجود المحض مك
مناته جاد سوجود عدم المحض دغن وجود المحض

“Kata ahli al-Sufi bahawa kami pun *qabul* lah akan iktikad dan perkataan mutakallimin itu. Adapun pada istilah kami bahawa wujud itu Esa jua. iaitulah Zat Allah Ta’ala dan alam itu tiada berwujud dan tiada layak dinamai akan dia dengan nama wujud, kerana dia ‘*Adam mahd*’ maka apabila adalah alam itu *adam mahd* dan wujud Allah itu *wujud al-mahd* maka manatahu jadi sujud adam mahd dengan wujud mahd (al-Attas, 1986:4).

Dalam karyanya *Hujjah az-Zindiq* dan *al-Fath al-Fath al-Mubīn*, Syeikh Nur ad-Din al-Raniri menolak konsep pemisahan syariat dengan hakikat. Dia mengutip sejumlah kenyataan pemuka-pemuka sufi dan ulama besar tentang keterkaitan dua aspek ini dalam Islam. Dia mengutip kenyataan Syeikh Abdullah al-Aidarus iaitu, “tidak ada pada kami jalan menuju Allah kecuali lewat syariat, dia adalah pokok dan cawangan”. Dia juga mengutip kenyataan Syeikh Abu Hasan an-Nuri iaitu, “Sebarang siapa melihat seseorang mendakwakan sesuatu keadaan pada dirinya dengan Allah, yang membuatnya keluar dari

sekatan syariat, dan bathin berbeza dengan zahir, maka dia lebih dekat kepada kekufuran daripada iman(Al-Attas, 1986 : 9).

Pada bahagian akhir *Hujjat al-Siddiq*, Nur ad-Din al-Raniri juga memperingatkan umat Islam (khususnya kaum sufi) tentang kesesatan aqidah *wujūdiyyah* dan ucapan-ucapan *syatahiyyat*. Beliau menyatakan dengan ungkapan sebagai berikut:

برغسيفا مغات فركتان شطحيات أتو داإعتقادكنث فد ظاهر عبارة فركتان إيت
دغن تياد غلبة مابقت سفرت حال سكل أهل الله مك جديله إي ملحد دان لاكني كافر
فد الله دان فد ظاهر شرع دان دحكمن أكندي ددالم دنيا دغن بونه دان دالم أخرة
سننتياس ككل دالم نارك سلام لمامث

”Barangsiapa mengata perkataan *syathahiyat* atau diiktikadkannya pada zahir ibarat perkataan itu dengan tiada *ghalabah* mabuknya seperti hal segala ahl Allah maka jadilah dia *Mulhid* dan laki kafir pada Allah dan pada zahir syara’ dan dihukumkan akan dia di dalam dunia dengan bunuh dan dalam akhirat sentiasa kekal dalam neraka selama-lamanya. (al-Raniri, *Hujjat as-Siddiq* (Al-Attas:14).

Dia pun tidak lupa menasihati umat Islam untuk tidak membaca kitab-kitab sufi yang ditulis oleh orang sufi, kerana mereka mempergunakan istilah-istilah yang sukar dicerna, lebih-lebih oleh orang-orang yang belum kukuh dalam syariat, sehingga akan mengambil kesimpulan yang dapat menjerumuskan ke dalam kekufuran.

Berdasarkan hal di atas, al-Raniri terlihat sangat setia dengan aliran teologi Asy’ariyyah dan menekankan peri pentingnya syariat dalam amalan kesufian. Beliau menulis sebuah buku bertajuk *Sirāt al-Mustaqīm* yang kandungannya menegaskan tentang tugas utama dan asas setiap Muslim. Beliau secara khusus menjelaskan pelbagai hal yang berkaitan wudhu’, solat, zakat, puasa, haji, kurban dan lain-lain. Buku ini kelihatannya sederhana sekali, namun menjadi penting dan menarik kerana ditulis oleh Nur ad-Din al-Raniri, seorang tokoh sufi, ketika kesufian eksekutif dan spekulatif merajalela.

Bila karya-karya al-Raniri diteliti, maka terlihat karya-karya itu banyak bersifat polemik dan kadang-kadang apolegetik. Namun dari karya-karya itu terdapat fakta bahawa dia seorang rajin membaca kitab. Dalam bidang teologi dan tasawuf, dengan fasih dia mengutip al-Ghazali, Ibn ‘Arabi, al-Qunyawi, al-Qusyairi, al-Jili dan tokoh-tokoh terkemuka lain. Dalam bidang fekah, dia mendasarkan pada buku-buku Syafi’i seperti *Minhāj al-Tālibīn* karya al-Nawawi, *Fath al-Wahhāb bi Syarh at-Tullāb* karya Zakariyya al-Anshari, *Hidāyah al-Muhtaj Syarh Mukhtasyār* tulisan ibn Hajar, *Kitab al-Anwār* karya al-Ardabili atau *Nihāyah al-Muhtaj* karya Syams ad-Din ar-Ramli. Jelaslah bahawa al-Raniri seorang terpelajar dan banyak hujah, yang menyelidiki selok belok doktrin-doktrin kesufian untuk menempatkannya pada jalur yang tepat dan benar (Al-Attas, 1986; Tujimah, 1961; Daudy, 1983).

Berbeza dengan al-Raniri, Abd al-Rauf al-Sinkli pula merupakan tokoh sufi yang tidak mahu terbabit dalam aktiviti menyerang ajaran *wujūdiyyah* seperti yang dilakukan al-Raniri. Ini mungkin kerana semasa Abd al-Rauf al-Sinkli, situasi akidah Islam di Aceh sudah kembali mantap, tidak tergoncang seperti pada waktu Nur ad-Din al-Raniri. Sehingga dia tidak berasa perlu menulis tentang masalah yang berlaku. Al-Sinkli tidak pernah menyatakan menolak sesuatu aliran atau sesuatu ajaran yang dipandangnyanya salah. Berdasarkan penelitian karya-karyanya, al-Sinkli tidak setuju dengan pemikiran *wahdat al-Wujūd*, namun dia tidak pernah menyatakan penolakan atau menyalahkannya. Beliau secara tersirat dalam karyanya *Daqā’iq al-Hurūf* menunjukkan ketidaksukaannya pada pendekatan radikal al-Raniri, yang mengakibatkan dieksekusinya pengikut-pengikut *wahdat al-Wujūd*. Dia mengingatkan umat Islam tentang bahayanya menuduh orang lain kafir dengan mengutip sebuah hadis Nabi SAW tentang menuduh orang lain berbuat

dosa dan salah atau kafir, sebab tuduhan itu akan berbalik jika ternyata tidak benar (Harun, 1992:33).

Corak kesufian al-Sinkli dapat ditemukan dalam karyanya seperti *Kifāyah al-Muhtajīn Ila Masyrah al-Muwahhidīn al-Qa'ilin bi wahdat al-wujūd*. Di sini beliau mempertahankan transendensi Tuhan atas ciptaan-Nya. Dia tidak setuju dengan pendapat *wujūdiyyah* yang menekankan immanent Tuhan dalam ciptaan-Nya. Al-Sinkli berhujah, sebelum Tuhan menciptakan alam semesta (*al-'alam*), Dia selalu memikirkan tentang diri-Nya sendiri, yang mengakibatkan terciptanya Nur Muhammad. Dari Nur Muahammad itu Tuhan menciptakan pola-pola asas tetap (*al-a'yān tsābitah*), iaitu potensi alam raya, yang menjadi sumber dari pola-pola asas luar (*al-a'yān al-Khārijīyyah*), iaitu ciptaan dalam bentuk konkritnya. Al-Sinkli menyimpulkan bahawa walaupun *a'yān khārijīyyah* merupakan emanasi daripada wujud mutlak, mereka berbeza tentang Tuhan itu sendiri. Perhubungan keduanya adalah seperti tangan dan bayangan. Meskipun tangan hampir tidak dapat dipisahkan daripada bayangannya, bayangan tetap tidak sama dengan tangan. Dengan ini al-Sinkli menegaskan transedensi Tuhan atas ciptaan-Nya (Voorhove, tt:5).

Hujah yang sama dikemukakan al-Sinkli dalam risalah pendeknya yang berjudul *Daqā'iq al-Hurūf*. Karya ini terdiri daripada penafsiran atas apa yang dinamakan “empat baris ungkapan panteistis” Ibn ‘Arabi, yang berbunyi:

متعلقات في ضري على قلال
والكل في هو هو فستل عن وصل

كنا حروفا عاليات لم تقال
أنا أنت فيه نحن أنت وأنت هو

kami huruf-huruf yang mulia namun tidak terucapkan / tersembunyi di puncak tertinggi dari bukit-bukit/aku adalah Engkau dalam Dia dan kami adalah Engkau dan Engkau adalah Dia dan semuanya adalah Dia dalam Dia, tanyalah mereka yang telah sampai.

Dalam buku ini, al-Sinkli menjelaskan bahawa *Khālik* atau Tuhan tidak sama dengan makhluk atau alam ciptaan. Dia menyatakan bahawa “Maka nyatalah hamba itu hamba jua, dan Tuhan itu jua, tiada boleh hamba itu menjadi Tuhan, jua tiada boleh Tuhan menjadi hamba” (Liaw Yock Fang, 1993:65). Lebih jauh al-Sinkli menjelaskan syair Ibn ‘Arabi itu dengan menggambarannya bagaikan cermin. Orang yang bercermin tidaklah sama dengan orang yang terlihat di cermin, meskipun dia persis sama dengan orang yang bercermin itu seperti ungkapan sebagai berikut:

دان حق الله تعالى إيت چرمن باکني اورغ عارف مک دليهنث ددالم سکل تفصيل
حال ديريت دان أيفون چرمن باکني توهنت مک توهنت مليهت دالم ديريت دان
سکل أسماث دان سکل صفاتث ... مک ترکادغ کچيل روف دالم چرمن أيت سبب
کچيل چرمن دان ترکادغ فنجغ إي فنجغ چرمن دان ترکادغ برکرق إي سبب
برکرق چرمن دان ترکادغ بربالک إي أفبيل أدا چرمن إيت دأتس أتو دباوه دان
ترکادغ بربتولن کاننث دغن کانن يغبجرچرمن تتکل بايق چرمن دان ترکادغ
بربتولن کاننث دغن کيريت أفبيل أدا چرمن إيت دهداثث مک أد سکالين إيت
منجوکن روف يث کلیهنث دالم چرمن بوکن إي سکالي □ دير ي يث برچرمن دان
بوکن إي لاین درفدث

“dan Hak Allah Ta’ala itu cermin bagi orang yang arif, maka dilihatnya dalamnya segala *tafsil* hal dirinya; dan dia pun cermin bagi Tuhannya, maka Tuhannya melihat di dalam dirinya dan segala asma-Nya dan segala sifat-Nya... maka terkadang kecil rupa dalam cermin itu sebab kecil cermin, dan terkadang panjang dia panjang cermin, dan terkadang bergerak dia sebab bergerak cermin, dan terkadang berbalik dia, apabila ada cermin itu di atas atau di bawah, dan terkadang berbetulan kanannya dengan kanan yang bercermin tatkala banyak cermin dan terkadang berbetulan kanannya dengan kirinya, apabila ada cermin itu dihadapannya. Maka adalah sekalian itu menunjukkan rupa yang kelihatan dalam cermin, bukan dia sekali diri yang bercermin dan bukan dia lain daripadanya (Liaw Yock Fang, 1993:65).

Boleh disimpulkan bahawa al-Sinkli bukanlah aliran sufi yang non-Sunni kerana dia tidak menyetujui penyatuan Tuhan dengan ciptaan-Nya. Dia dengan sedar menafsirkan perkara-perkara di atas dengan pengertian ortodoks, yang membuktikan bahawa Tuhan dan alam raya itu tidak sama.

Sepertimana yang dijelaskan di atas bahawa al-Sinkli menulis banyak kitab-kitab, lebih kurang dua puluh dua kitab, yang perbahasan tertumpu kepada hal ehwal fekah, tafsir, kalam dan kesufian. Dalam seluruh tulisannya, al-Sinkli menunjukkan bahawa perhatian utamanya adalah menyatukan antara syari'at dan hakikat. Menurut istilahnya sendiri, antara ilmu zahir dengan ilmu batin. Dalam karya *Mir'āt al-Tullāb*, al-Sinkli mengemukakan aspek *mu'amalah* dan fekah, termasuk kehidupan politik, sosial, ekonomi dan keagamaan kaum muslimin, seperti huraian tentang perkara-perkara tentang hukum jual beli, *muamalah* (perdata), pembahagian harta pusaka, hukum nikah, hukum jinayah, dan hudud. *Mir'āt al-Tullāb* tidak membahas lagi perkara-perkara yang sudah dihuraikan dalam kitab *Sirāt al-Mustaqīm* karya al-Raniri seperti tentang bersuci, solat, zakat, puasa dan haji. *Mir'āt al-Tullāb* merupakan kitab fekah *mu'amalah* pertama di Nusantara. Melalui karya ini dia seolah-olah menunjukkan kepada kaum Muslimin Melayu bahawa doktrin-doktrin Islam tidak terhad kepada ibadah sahaja tetapi juga mencakupi aspek kehidupan seharian mereka.

Melihat pemikiran dan ajaran al-Sinkli, jelaslah bahawa dia menyebarkan doktrin dan kecenderungan mengambil jalan tengah sama ada secara teoritik mahupun praktik pemikiran kesufian di Nusantara. Dia membuktikan bahawa kesufian mesti berjalan seiring dengan syari'at. Hanya dengan kepatuhan mutlak kepada syari'at para sufi boleh memperolehi pengalaman *haqīqah* (realiti) sejati.

Penyelidikan-penyelidikan ke atas naskhah-naskhah al-Sinkli menunjukkan bahawa dia cenderung mengajarkan tarikat. Tarikat yang dianutinya adalah tarikat Syatariyyah. Dia belajar dari Ahmad Qusyasyi dari Madinah. Keahliannya dalam ilmu fekah membawa al-Sinkli kepada sufi Sunni yang 'amali dan itu dimantapkan dengan ajarannya dengan tarikatnya. Tulisan *Mawa'iz al-Badi'ah* terdiri daripada karya tentang pelajaran akhlak sebagai manifestasi daripada ajaran kesufian ke atas perilaku manusia (Ringkes, 1909; Peonoh Daly, ke-182).

Kemudian salah seorang ulama sufi besar abad ke-17 Masihi adalah Syeikh Yusuf al-Makassari. Ia merupakan salah seorang mujaddid terpenting dalam sejarah Islam Nusantara. Riwayat hidupnya menjelaskan bahawa kesufiannya tidak menjauhkannya daripada masalah-masalah keduniaan. Dia berbeza dengan ahli sufi semasa awal yang menunjukkan kecenderungan mengelakkan kehidupan duniawi. Seluruh ekspresi ajaran-ajaran dan amalan-amalan al-Makassari menunjukkan keaktifan melibat diri dalam kehidupan sosial. Seperti al-Raniri dan al-Sinkli di Kesultanan Aceh, al-Makassari memainkan peranan penting dalam sosial politik di Makasar dan dalam sosial politik di Banten. Tidak hanya itu, dia pun maju ke baris terdepan dalam peperangan melawan Belanda.

Konsep utama kesufian al-Makassari adalah pemurnian akidah tauhid, transendensi Tuhan, dan usaha-usaha mendekatkan diri (*Taqarrub*) kepada Allah. Pendekatan diri tersebut mengacu pada pengaturan sikap mental dan pendisiplinan tingkah laku yang didasarkan pada akhlak dan budi pekerti yang mulia, serta penekanan pada pelaksanaan latihan spiritual (*riyādhah*) dalam kehidupan sehari-hari. Al-Makassari juga menekankan keesaan (tauhid) tidak terhad dan mutlak. Menurutnya, wujud mutlak hanyalah wujud

Allah, tidak ada yang disembah, tidak ada yang dicari, tidak ada yang dituju, tidak ada yang dicintai, tidak ada pula yang dirindui kecuali hanyalah Allah Ta'ala. Pemikirannya ini dapat dilihat daripada huraiannya tentang makna kalimat *Lā Ilāha Illa Allāh* sebagai berikut:

معنى تلك الكلمة بأن لا معبود ولا مطلوب ولا مقصود ولا مراد ولا محبوب ولا معشوق ولا فاعل ولا موجود حقيقة إلا الله وما سواه إنما هو ظل له تعالى والظل شيء معدوم وجوده كل وجود بعد تحقيق الأمر وإن كان مريناً... كل من كان وجوده بغيره فوجوده لغيره لا لنفسه فإذا كان كذلك فبان أنه ما سواه تعالى ليست بموجود على حقيقة الأمر وإنما يقال في حقه أنه هو ظهور الوجود القائم بنفسه المقوم لغيره وليس ذلك إلا وجود الحق سبحانه وتعالى

“Erti kalimat *Lā Ilāha Illa Allāh* ini bahawa sesungguhnya tiada zat yang patut disembah, tidak ada zat yang pantas tempat meminta, tidak ada zat yang wajar untuk dituju, tidak ada yang diinginkan, tidak ada zat patut dicintai, tidak ada zat yang pantas dirindui, tidak ada zat yang mesti berbuat dan tidak ada zat yang mutlak ada hakikatnya kecuali Allah SWT. Selain Allah, sesungguhnya merupakan bayangan Allah. Bayangan itu ialah sesuatu yang tiada. Wujudnya adalah sesuatu wujud yang sebenarnya tidak ada. Walaupun sesuatu itu dapat dilihat... setiap yang ada kerana yang lain, maka wujudnya itu disebabkan oleh wujud yang lain bukan kerana dirinya. Jika demikian, maka jelaslah bahawa sesuatu yang ada selain Allah, pada hakikatnya tidak ada. Hanya sahaja dikatakan bahawa wujud itu merupakan penampakan diri dari wujud yang berdiri sendiri, iaitu tidak lain adalah wujud *al-Haq*, yakni Allah SWT (Al-Makassari, tt:183).

Tentang *tanāzul* Tuhan dan *taraqqi* manusia, iaitu sesuatu proses spiritual yang membawa kedua-duanya semakin dekat (bahkan menyatu menurut *wujūdiyyah*, *hulūl* dan *ittihād*). Menurut al-Makassari, proses itu tidak akan mengambil bentuknya dalam kesatuan akhir antara manusia dan Tuhan. Sementara kedua-duanya menjadi semakin dekat berhubungan, namun pada akhirnya, manusia tetap manusia dan Tuhan tetap Tuhan, seperti dalam ungkapannya:

ولكن بان العبد عبد وان ترقى والرب رب وان تنزل والمعنى انه عبد وان صار فانيا في الله وباقيا به تعالى ويتصف ببعض صفاته تعالى وان الرب رب وان ظهر في العبد المذكور ويتحلى ويتعين فيه ويتصف ببعض أوصاف العبد

“Sepertimana diketahui hamba itu adalah hamba walaupun darjahnya naik (*taraqqi*) dan Tuhan itu adalah Tuhan walaupun dia turun (*tanazzul*). Hal ini bererti bahawa hamba itu tetap hamba walaupun menjadi fana’ dengan Allah dan kekal (*Baqa’*) dengan Allah dan mendapat sebahagian sifat-sifatnya, dan sesungguhnya Tuhan itu adalah Tuhan, walaupun dia berada dalam diri seseorang hamba yang tersebut, dan walaupun Tuhan bersifat seperti sifat manusia.” (al-Makassari, tt:70).

Syeikh Yusuf kelihatannya menolak konsep *wujūdiyyah*, *hulūl* dan *ittihād*. Menurut pendapatnya, Tuhan tidak boleh diperbandingkan dengan apapun, sebaliknya dia mengambil konsep *wahdat al-syuhūd*. Dia dengan berhati-hati merenggangkan dirinya daripada doktrin bercanggahan *wahdat al-wujūd* Ibn ‘Arabi, *hulūl* al-Hallaj dan *ittihād* al-Bisthami. Dia mengambil doktrin *wahdat al-syuhūd*, seperti yang belakangan dikembangkan oleh Ahmad as-Sirhindi.

Menurutnya, wujud yang sebenarnya hanyalah Allah, sedangkan wujud alam adalah bayangan dan bergantung pada wujud Tuhan. Bayangan sebenarnya tidak ada wujudnya meskipun terlihat. Dengan demikian yang berwujud selain Tuhan tidak akan mempunyai wujud, sekiranya Tuhan tidak ada. Kelihatannya, Al-Makassari ingin mendedahkan bahawa kewujudan alam adalah kerana kewujudan Tuhan. Dia mesti ada bagi alam supaya alam juga ada. Dengan kata lain, kewujudan alam bergantung pada wujud Tuhan yang bersifat *wājib al-wujūd*. Dengan demikian yang sebenarnya mempunyai wujud hanyalah satu, iaitu Allah SWT. Selain Allah, wujudnya adalah bayangan, sedangkan wujud bayangan sebenarnya tidak ada. Hal ini boleh dilihat dari ungkapannya sebagai berikut:

كظل الشخص مثلا لا يقال بأنه هو موجود بنفسه وإنما يقال في حقه هو ظهور وجود
الشخص والموجود حقيقة هو الشخص فقط وان كان مرنيا برؤية العين

“Seumpama bayangan tubuh seseorang, tidaklah boleh dikatakan dia mahujud dengan sendirinya, sebenarnya hanya dapat dikatakan dia adalah zahir wujud seseorang, dan mahujud sebenarnya adalah orangnya, sekalipun bayangan itu dapat dilihat oleh pancaindera (al-Makassari, tt: 3).

Al-Makassari kerap kali menyebut kesufian dengan “tarikat Muhammadiyyah” atau “tarikat Ahmadiyyah” yang merupakan jalan yang benar (*Sirāt al-Mustaqīm*). Hakikat kesufian al-Makassari dapat diperolehi daripada salah sebuah risalahnya, *al-Fawāih al-Yusufiyyah fī Bayān Tahqīq al-Sūfiyya*. Didalam risalah ini terdapat beberapa unsur yang secara terpadu membentuk corak kesufian Syeikh Yusuf iaitu:

1. Memperbanyak zikir kepada Allah dan tidak pernah lalai dalam berzikir.
2. Mewujudkan keseimbangan dalam melaksanakan syariat dan hakikat sesuai dengan jalan yang telah digariskan.
3. Memiliki aqidah tauhid yang mantap sebagai buah dari zikir; tidak ada wujud yang hakiki kecuali Allah.
4. Berakhlak dengan akhlak yang mulia, iaitu akhlak Allah (al-Makassari, tt :1-6).

Dalam karya-karyanya, al-Makassari tampak berusaha mendamaikan aspek-aspek eksoteris Islam dengan esoteris Islam. Banyak ungkapan-ungkapannya tentang hal itu, seperti ungkapan berikut:

كل شريعة بلا حقيقة باطل وكل حقيقة بلا شريعة عاطلة

“setiap syariat yang tidak disertai oleh hakikat adalah batal, dan setiap hakikat yang tidak disertai dengan syariat adalah sia-sia”(Al-Makssari, tt:3).

Dengan demikian, al-Makassari menegaskan bahwa setiap sufi mesti menjalankan semua ajaran syariat. Syeikh Yusuf menyatakan bahwa “Setiap yang zahir tanpa yang batin seperti jasad tanpa ruh, manakala batin tanpa zahir seperti ruh tanpa jasad” (Al-Makssari, tt :3). Jadi menurutnya, kesufian dengan fekah, syariat dan hakikat, zahir dan batin tidak boleh dipisahkan. Hakikat adalah hujung perjalanan seseorang adalah menuju Tuhan dan syariat sebagai asas perjalanannya. Pendapat-pendapat al-Makassari ini memberi petunjuk bahwa dia menganut aliran sufi sunni, yang mempertahankan transedensi (kesucian) Tuhan daripada segala persamaan dengan makhlukNya dan menggabungkan pelaksanaan syariat dan hakikat dalam kalangan sufi.

Setelah kita bicarakan bentuk dan corak tiga sufi besar abad ke-17 M, sekarang kita akan membincangkan bentuk dan corak sufi besar abad ke-18 M dan yang pertama adalah Abd as-Samad al-Palimbani. Seperti ulama sufi sebelumnya, al-Raniri misalnya, al-Palimbani tidak menyetujui aliran *wahdat al-wujūd* yang dikembangkan oleh Syams ad-Din as-Sumatrani. Keterangan-keterangan al-Palimbani mengenai ajaran *wujūdiyyah (mulhid)* itu sangat mirip dengan al-Raniri, al-Sinkli dan al-Makassari. Menurutny, ada tiga belas aliran yang semuanya termasuk “kaum yang bersufi-sufi dirinya”, antara lain ialah kaum *hulūliyyah* dan kaum *wujūdiyyah* yang mulhid (Al-Palimbani, tt : 24-27). Menurutny, kaum *hulūliyyah* kafir, bahkan lebih jauh dia menganggap sama dengan iktikad kaum Nasrani, seperti ungkapannya sebagai berikut:

أدافون قوم حلولية ستغته درفد مريكنت أدله إعتقادث بهو حق تعالى ماسق كفد
مريكنت إعتقاد يعدمكين إيت كافر سفرة إعتقاد نصرني

“adapun kaum *hululiyah* setengah daripada mereka itu adalah iktikadnya bahawa Hak Allah Ta’ala masuk kepada mereka itu....iktikad yang demikian itu kafir seperti iktikad Nasrani.” (Al-Palimbani, tt:24).

Berdasarkan karya-karyanya dapat diketahui corak pemikiran tasawuf al-Palimbani iaitu menggabungkan unsur-unsur ajaran al-Ghazali dan Ibnu Araby, yang telah diolah dan disajikan dalam sesuatu sistem ajaran tasawuf tersendiri. Dia menganut fahaman Ibnu Araby yang memandang manusia secara potensial sebagai manifestasi Allah yang paling sempurna, walaupun hal itu ditafsirkan sedemikian rupa agar tidak menimbulkan pengertian pantheistik, yang menganggap bahawa Allah itu ialah alam semesta secara keseluruhan, dan alam semesta secara keseluruhan, ialah Allah (*God is all and all is God*) (Chotib Quzwain, 1985:185-186; Solihin, 2002:100).

Sama halnya dengan tokoh lainnya, al-Palimbani percaya bahawa Tuhan hanya didekati melalui keyakinan yang benar pada keesaan Tuhan yang mutlak dan kepatuhan pada ajaran-ajaran syariat. Walaupun dia menerima pendapat-pendapat tertentu dari Ibnu Araby atau al-Jilli, terutama berkaitan doktrin *Insān kāmil*, al-Palimbani menafsirkan mereka dipandang dari sudut ajaran-ajaran al-Ghazali. Dia memberikan tekanan dalam tasawufnya lebih banyak pada penyucian fikiran dan perilaku moral daripada pencarian mistisisme spekulatif dan filosofis. Ini bererti bahawa tasawufnya lebih merupakan *tasawuf akhlak* atau *tasawuf amali* yang bernuansa sunni ketimbang tasawuf falsafi (Azra, 199:272; Solihin, 2002:101).

Al-Palimbani dalam dua buah kitab karangannya, yaitu *Lubab Ihyā' Ulūm ad-Dīn* dan *Bidāyah al-Hidāyah*, memperingatkan kaum muslimin agar tidak terjerumus kepada kesesatan yang dikembangkan oleh pelbagai aliran, seperti kaum *wujūdiyyah mulhīd* dan lain-lain. Dia menyajikan sesuatu sistem ajaran kesufian yang memusatkan perhatian kepada cara pencapaian *ma'rifah* melalui pembersihan batin dan penghayatan ibadah menurut ajaran Islam. Dia menjelaskan aliran kesufian Sunni sangat berbeza dengan ajaran *wujūdiyyah mulhīd* dan ajaran *wahdat al-wujūd*. Ajaran sufi sunni memusatkan perbahasannya pada metafizika ketuhanan yang bertumpu atas asas gagasan bahawa wujud yang hakiki hanya satu sahaja iaitu Allah. Fenomena alam semesta yang serba ganda ini hanya penampakan lahir-nya (Azra, 1995:275; Solihin, 2002:100).

Dalam kitabnya *syar al-sālikīn*, yang merupakan terjemahan dari kitab *ihyā' 'Ulūm ad-Dīn* al-Ghazali, inti ajaran *wahdat al-wujūd*, Ibnu A'rabi tersebut dimasukkannya ke dalam kitab tersebut dengan alasan kerana ajaran itu pada hakikatnya sama dengan inti sari *ma'rifah* yang merupakan matlamat akhir dalam kesufian al-Ghazali. Al-Palimbani mengemukakan sesuatu sistem ajaran kesufian yang merupakan penyesuaian antara inti ajaran *wahdat al-wujūd* ibn A'rabi dengan prinsip-prinsip ajaran al-Ghazali (Solihin, 2002:99).

Sufi besar lain pada abad ke-18 M di Nusantara adalah Muhammad Nafis al-Banjari. Dia seperti ulama sufi di atas, mengikuti mazhab syafi'i dalam fekah dan Asy-'ariyah dalam doktrin teologi. Dia bergabung dengan beberapa tarikat seperti Qadariyyah, Syatariyyah, Sammaniyyah, Naqsyabandiyyah dan Khalwatiyyah. Hal ini dapat dilihat dari ungkapannya sebagai berikut:

دان یغ مغمفون رساله این همبا فقیر لاکي هینا مفاکو دغن دوس دان تقصیر لاکي یغ
 مغمارف کفد توهنت یغ امت کواس یائت یغ ترله درفد سکل همبا الله تعالی یغ
 منجدیکن سکل مخلوق یائت محمد بن إدريس بن حسین دنکری بنجر تمفت جادي
 دان نکري مکه تمفت دیمث شافعی اکن مذهب یائت فد فقه أشعری اعتقادث یائت فد
 أصول الدین جنید إكوتث یائت فد علم تصوف قدریة طریقث نقصبندیة عملث خلویة
 مکانث سماییة منومث

”dan yang menghimpun risalah ini hamba faqir lagi hina , mengaku dengan dosa dan *taqsir*; lagi yang mengharap kepada Tuhannya yang amat kuasa, iaitu yang terlebih daripada segala hamba Allah Ta’ala yang menjadikan segala makhluk, iaitu Muhammad bin Idris bin Husein, di negeri Banjar tempat jadi. Dan negeri Makkah tempat diamnya. Syafi’i akan mazhabnya iaitu pada fekah, Asy’ari i’tiqadnya iaitu pada ushulhuddin. Junaid ikutannya iaitu pada ilmu tasawuf. Qadariyyah tarikatnya, Naqsyabandiyah amalannya, khalwatiyyah makanannya. Sammaniyyah minumannya (al-Banjari, 37).

Muhammad Nafis al-Banjari adalah pakar kalam dan tasawuf. Karyanya, *ad-Dur an-Nafis*, jelas menekankan transendensi Mutlak dan Keesaan Tuhan, menolak pendapat Jabariyah yang mempertahankan determinisme fatalistik yang bercanggahan dengan kehendak bebas (Qadariyyah). Begitu juga dia menolak mazhab Mu’tazilah yang terlalu menggantungkan perbuatan itu kepada manusia seperti tergambar berikut:

دان هاج داعتقادکنث اوله مریکنث بهوسث یغ بربوۃ اکن سکل فربوتن یغ بهارو
 ایث همبا جو دان أدله قدرۃ همبا یغ بهارو دان ایث ممبری بکس ای فد سکل
 فربوتن همبا یغ بهارو مک یائث مذهب معتزله یغ بدعة دان فاسق... مذهب جباریة
 یائث قوم یغ مغمتهوی مریکنث دان ممدغ مریکنث اکن بهواسث سکل فربوتن
 ایث سکلینث درفد الله تعالی سندیریث دان کرسله أتس مریکنث ممدغ سکل
 فربوتن ایث درفد الله تعالی سندیریث دان تیاد سمفی مریکنث کفد یغ میندرکن
 سکل فربوتن ایث باکی همبا کارن کورغ مریکنث درفد درجۃ کمال مک ترسلهله
 مریکنث درفد جالن شریعة دغن سبب تیاد میندر شکل فربوتن همبا ایث کفد
 مریکنث مک یائث اعتقاد نندیق

“dan hanya dii'tiqadkannya oleh mereka itu bahawasanya yang berbuat akan segala perbuatan yang baharu itu hamba jua dan adalah kudrat hamba yang baharu dan itu memberi bekas dia pada segala perbuatan hamba yang baharu maka iaitu Mazhab Mu'tazilah yang bid'ah lagi fasik...Mazhab Jabariyyah, iaitu kaum yang mengetahui mereka itu dan memandang mereka itu akan bahawasanya segala perbuatan itu sekaliannya daripada Allah Ta'ala sendirinya dan keraslah atas mereka itu memandang segala perbuatan itu daripada Allah Ta'ala sendirinya dan tiada sampai mereka itu kepada yang menyandar akan segala perbuatan itu bagi hamba kerana kurang mereka itu daripada darjah kamal maka tersalahlah mereka itu daripada jalan syariat dengan sebab tiada menyandar akan segala perbuatan hamba kepada mereka itu kepada mereka itu maka iaitu i'tiqad zindiq (al- Banjari, tt:7).

Menurut Muhammad Nafis, kaum Muslimin mesti berjuang (ikhtiyar) untuk mendapatkan kehidupan yang lebih baik dengan jalan melakukan perbuatan baik:

قوم یغ مغتھوی مریکنت اکن بهواست سکل فر بوتن ایت سکلین در فد اللہ تعالیٰ
تتافی اد باکی همبا اوسھا دان اخیار دان دغن کدوات ایتولہ همبا ممفربوۃ سکل
فربوتنت دان کدواتلہ تمفت تعلق حکم ۲ شرع تتافی کدوات ایت تیاد سکالی ۲
ممبری بکس فد فر بوتن یغ بہارو ہاج یغ ممبری بکس ایت اللہ تعالیٰ سندیری جو
مک یانت اشعریۃ ایلالہ اعتقاد یغ مقبوض یغ سلامۃ در فد بہای دنیا دان آخرۃ

“Kaum yang mengetahui mereka itu akan bahawasanya segala perbuatan itu sekalian daripada Allah Ta'ala ada bagi hamba *usaha dan ikhtiyar* dan dengan keduanya itulah hamba memperbuat segala perbuatannya dan keduanyaalah tempat *ta'alluq* hukum-hukum syara', tetapi keduanya itu tiada sekali-kali memberi bekas pada perbuatan yang baharu hanya memberi bekas itu Allah Ta'ala sendirinya Jua, maka iaitu *Asy'ariyah* ialah i'tiqad yang *maqbudh* yang selamat daripada bahaya dunia dan akhirat (al-Banjari, tt:7).

Menurut penelitian Azra (1995) dan Hawash Abdullah (1980), Muhammad Nafis al-Banjari adalah pendukung aktiviti-aktiviti perjuangan melawan orang kafir. Dengan demikian, tidak hairanlah pengedaran bukunya dilarang oleh Belanda kerana dikhuatiri akan membangkitkan semangat kaum Muslimin melancarkan Jihad. Belanda melarang sesiapa saja mempelajari kitab *ad-Durr an-Nafis*. Para ulama yang pro penjajah mengeluarkan fatwa bahawa kitab itu adalah sesat dan menyesatkan. Pada hal perkara diharamkannya kitab ini adalah salah satu ushaa Belanda bahawa apabila orang telah mempelajari ilmu sufi secara mantap maka orang itu tidak akan takut mati, apatah lagi

Belanda pun tahu bahawa sufi juga mengajarkan anti ke atas kafir, anti Belanda lantaran mereka beragama Kristian (Azra, 1995:257; Abdullah, 1980:110).

Muhammad Nafis, seperti juga al-Palimbani, menggabungkan pemikiran *wahdat al-wujūd* dan *wahdat al-syuhūd*, seperti terlihat daripada pembahagian maqam fana' menjadi tiga iaitu: 1. Fana' pada perbuatan seperti katanya: "Tiada yang berbuat hanya Allah."; 2. Fana' pada sekalian sifat seperti katanya: "Tiada yang hidup hanya Allah; 3. Fana' pada zat seperti katanya: Tiada yang ada hanya Allah (Hawash, 1980:110).

Menurut Muhammad Nafis, darjah atau tingkatan orang yang dapat mencapai Allah ada empat macam, iaitu: 1. Sampai martabat berasa diri menjadi hamba Allah yang sebenarnya iaitu orang-orang yang beribadat dengan ikhlas bagi Allah tidak dikeranakan oleh lainnya. Orang demikian boleh berasa (memperolehi) *yaqīn* dan *zauq*; 2. Martabat sampai af'alnya, iaitu orang yang boleh memandang sekalian perbuatan terbit daripada Allah. Bahawa dia fana' daripada perbuatan dirinya atau perbuatan makhluk yang lain; 3. Martabat sampai kepada sifat-Nya, iaitu orang yang memandang tiada yang hidup melainkan hanya Allah sahaja; 4. Martabat sampai kepada zat-Nya, iaitu orang yang musyahadah, bahawa tiada yang ada melainkan hanya Allah.

Dari huraian di atas, terlihat bahawa pengakuan Syeikh Muhammad Nafis al-Banjari yang mengikuti Junaid al-Bagadadi dalam bidang kesufian adalah tepat. Ini terbukti dengan adanya kesamaan ajaran dari dua tokoh ini. Sepertimana Junaid, Nafis juga membahas tentang tauhid dan fana'. Pandangan tauhid Muhammad Nafis sama dengan Junaid al-Baghdadi, yakni tidak keluar daripada pengertian tauhid menurut pengertian teologi Sunni. Terbukti dari huraian di atas bahawa Muhammad Nafis tidak menyalahkan

fahaman tauhid tentang “perbuatan makhluk” dan “sifat Allah” yang dikemukakan oleh Asy’ariyyah. Jadi, ajaran Syeikh Muhammad Nafis al-Banjari ada kesamaan ajaran Junaid al-Baghdadi, iaitu sama-sama mengajarkan tentang tauhid khusus yang dianuti sufi, sepertimana dihuraikannya mengenai *tauḥīd al-af’āl*, *tauḥīd al-asmā’*, *tauḥīd as-sifāt* dan *tauḥīd az-zāt*. Perlu diingat bahawa kedua-dua tokoh ini, Junaid dan Nafis, sama-sama menganggap syariat adalah kewajiban mutlak yang mesti dilaksanakan.

Ulama sufi besar ketiga di Nusantara abad ke-18 M adalah Daud bin Abdullah al-Fathani. Bila kitab-kitabnya ditelaah secara menyeluruh, jelas terlihat bahawa dia adalah pendukung kuat sufi al-Ghazali yang sekaligus juga penganut tradisi Ibnu ‘Arabi. Al-Fathani menerjemahkan karya Ghazali dengan judul *Tarjamah Bidāyah al-Hidāyah* dan *Minhāj al-‘Abidīn*. Menurut al-Fathani, Imam al-Ghazali adalah sufi terbesar, seperti katanya: “Imam al-Ghazali bagaikan laut dalam yang menyimpan mutiara-mutiara amat berharga, yang tidak dapat ditemukan di laut-laut lainnya (Abdullah, 1999:109).

Bukunya, *Manḥāl al-Sāfi fī Bayān Rumuz Ahl al-Sūfi* berisi sokongannya ke atas doktrin Ibn ‘Arabi tentang *wahdat al-wujūd* dan tujuh martabat wujud. Namun, seperti Abd as-Samad al-Palimbani dan Muhammad Nafis al-Banjari, dia sangat kritis dan berhati-hati ke atas faham *wahdat al-wujūd* Ibn ‘Arabi ini, bahkan dia mengutip, dalam bukunya *al-Durr as-Samin*, pendapat Syeikh Jauhari, yang mengatakan:

تله برکات شیخ جوهری أداله کلام ابن العربی این فاسد جک کیت تڠکڠکن أتس ظاهرث
کارن إي ممباوا فاسد یغ تیاد دافت دهنگك ددالم اکام الله مک دتاویلکن اوله ستقة
علماء بهوست کتا ابن عربی إیت إي ددالم خیال

“Telah berkata Syeikh Jauhari, adalah kalam Ibnu ‘Arabi ini fasid, jika kita tenggangkan atasnya zahirnya kerana dia membawa fasid yang tiada dapat dihingga di dalam agama Allah, maka dita’wilkan oleh setengah ulama bahawasanya kata Ibn ‘Arabi itu dia di dalam alam khayal. al-Fathani, *ad-Durr as-Samin* (al-Fathani, tt:29).

Menurutnya, terdapat orang-orang yang mengaku sufi, padahal mereka adalah sufi tiruan (berpura-pura seperti sufi) yang tidak mengenali ajaran-ajaran kesufian yang sebenarnya. Di antara kumpulan kesufian tiruan itu, menurut al-Fathani, adalah orang-orang yang mengaku telah mencapai penyatuan (*ittihād*) dengan Tuhan. Dengan keras dia mencelanya:

دكهندق دغن اتحاد فد لسان أهل الصوفى إياله فناء كهندق همبا ددالم كهندق توهن
مك تياد لاكي باكي همبا إيت ممفوئي كهندق سرت حق الله تعالى ملينكن دغن طبعية
أدافون يغب دكهندق أوله أهل الاتحاد إيت مك فرسغك مريكت بهواسث ذات مريكت
جادي ذات الله تعالى دان إين أدله كفور أمت بسر يغب ميمبه برهال ريثن كلاكونث درفد
مريكت مك مريكت ميغك بهوا مريكت عين الحق يائت زور دان إي أدله دالم حضرة
إبليس

“dikehendaki dengan *ittihād* pada lisan *ahl al-sūfi* ialah *fana’* kehendak hamba di dalam kehendak Tuhan. Maka tiada bagi hamba itu mempunyai kehendak serta Haqq Allah Ta’ala, melainkan dengan *tabi’iyyah*. Adapun yang dikehendaki oleh ahli *ittihad* itu maka prasangka mereka itu bahawasanya zat mereka itu jadi Zat Allah Ta’ala dan ini adalah kufur amat besar. Yang menyembah berhala ringan kelakuannya daripada mereka itu . maka mereka itu menyangka bahawa mereka itu ‘*ayn al-Haqq* iaitu *Zur* (bohong) dan dia adalah di dalam *hadrah Iblis*” (Al-Fathani, tt:62).

Sepertimana al-Sinkli dalam kitabnya *Daqā’iq al-Hurūf*, al-Fathani juga menjelaskan

“empat baris ungkapan pantheisis “Ibn ‘Araby, iaitu:

بهوا كيت تله أدا فد عزلت ببراف حقائق غيبية يغب ثبته بهوا سكلين كيت ددالم علم
حق الله تعالى فداهل دوقت كيت بلوم دجديكن بهوا أدا كيت سمواث برماسغ ٢
دغن كلاكونث حكوم دان بنتوك روفث إين أداله بهوا تيف ٢ يغب موجود إيت أدا

محببيه كجدينث. بهوا حلت, مرتبتت دان حكمت أداله ماسه ددالم فغيتحون علمت
يغ قادم, بهوا يغ أكو إيت أداله أكو جوادان يغ دكتكن أغكو أداله أغكو جوادان إي
جوك أدات

“Bahawa kita telah ada pada azalnya beberapa *haqāiq ghaibiyah* yang *tsābitah* bahawa sekalian kita di dalam ilmu haq Allah Ta’ala padahal diwaktu kita belum dijadikan, bahawa ada kita semuanya bermasing-masing dengan semua kelakuannya, hukum dan bentuk rupanya, ini adalah bahawa tiap-tiap yang *mahujud* itu *mahiyyah* kejaianya. Bahawa halnya, martabatnya dan hukumnya adalah masih di dalam pengetahuan ilmu-Nya yang Qadim, bahawa yang Aku itu adalah Aku jua dan yang dikatakan Engkau adalah Engkau jua dan dia itu adalah dia juga adanya (Al-Fathani, tt:127).

Al-Fathani memberikan contoh seperti setitik air di dalam laut, tiada dapat dibezakan yang mana-mana laut dan yang mana-mana setitik air. Dapat dikatakan bahawa setitik air itu adalah laut dan laut adalah setitik air. Akan tetapi laut adalah laut dan air adalah air. Sekali-kali tidak boleh dipertukarkan kerana hakikat itu tiada boleh bertukar dan tatkala tidak diingati lagi air yang setitik itu, kerana kehairanan memandangi laut maka ketika itu kerap kali dikatakan bahawa semua itu adalah laut.

4.5. TARIKAT YANG DIAMALKAN

Tarikat ditinjau dari segi bahasa bererti jalan, metode, atau cara. Tarikat dalam ajaran Tasawuf boleh dirumuskan berdasarkan ungkapan Abd Hakim Hasan yang menyatakan bahawa tujuan tasawuf adalah *Wushūl* atau menyatu kepada Allah. Seseorang sufi, menurutnya tidak akan berjaya kecuali dengan usaha sungguh-sungguh, panjang dan sukar yang semua itu berpusat pada latihan (*riyādhah*). Cara untuk usaha inilah, menurutnya, disebut *tariqah*, dia mendedahkan sebagai berikut:

ان هدف التصوف هو الوصول الى الحق او المطلق والإتحاد به ولا يصل الصوفي الى هذا الهدف الا بمجهود شاق طويل يرتكز على إيماته الرعبات وكسر شره النفس والوان من الرياضة رسمها الصرفية ونظمها وسموها طريقا

Tujuan tasawuf adalah wusul atau menyatu kepada Allah seseorang sufi, tidak akan berjaya seseorang sufi menyatu dengan Allah kecuali dengan usaha yang sungguh-sungguh, panjang dan sukar yang semua itu berpusat pada latihan (*riyādah*), cara untuk usaha seperti ini dinamakan *tariqah* (Simuh, 1996:208).

Prinsipnya tarikat terdiri daripada perhimpunan sufi yang dipimpin seorang guru, di dalamnya diajarkan perbuatan dan cara pelaksanaan syariat untuk mencapai hakikat (Kramers, 1961:573) Di dalam tarikat itu, seseorang sufi mesti membaiait gurunya, iaitu berjanji akan mematuhi semua petunjuk yang akan diberikan oleh guru tarikat itu. Jika hal itu tidak dilakukan, murid dikhuatirkan akan sesat sebelum mencapai tujuan. Itulah sebabnya semua tokoh tarikat, termasuk sufi-sufi besar di Nusantara tersebut, mengingatkan bahawa:

من ليس له شيخ فشيخه الشيطان وفي قول أيضا العالم في قومه كالنبي

“Sebarang siapa yang tidak mempunyai guru (Syeikh) dalam menjalani tarikatnya, maka syaitan akan menjadi gurunya”. Dan “seorang guru (*alim*) didalam kaumnya adalah bagaikan seorang Nabi (al-Makassari, tt:2).

Secara kuantiti, puncak daripada perkembangan, pengamalan dan penerapan ajaran kesufian adalah munculnya “ikatan-ikatan ketarikatan”, yang dalam bahasa Inggeris disebut dengan *Sufi Orders*. Dengan munculnya ikatan ketarikatan ini berlaku perubahan besar dalam pengalaman kesufian. Kesufian yang sejak kemunculannya merupakan gerakan individual dan hanya boleh dinikmati dalam kalangan tokoh kerohanian, berubah

menjadi gerakan massa dari kaum muslimin. Kesufian yang bermula terdiri daripada renungan dan aktiviti individual secara mandiri dan bebas, berubah jadi ikatan yang ketat antara guru dan murid. Proses pengawasan dan permasalahan penyebaran ajaran kesufian bermula dengan adanya sejumlah guru tarikat yang berhasil menyusun teknik-teknik zikir dan aturan-aturan yang kemudian dipergunakan untuk membimbing sejumlah murid-muridnya. Ikatan-ikatan itu berantai dari satu guru kepada murid-murid pilihannya yang kemudian jadi guru penerus ajaran tarikatnya sehingga tarikat biasanya dihubungkan dengan nama Pembina atau peletak teknik wirid dan zikir yang khusus berlaku dalam aliran tarikat tersebut. Misalnya aliran tarikat yang mengikuti teknik wiridan yang dibina Syeikh Abd al-Qadir al-Jailani dinamakan dengan tarikat Qadiriyyah. Aliran yang mengikuti binaan ar-Rifa'i dengan tarikat Rifa'iah dan lain sebagainya (Arberry, 1950:85)

Dalam *ar-Risalah al-Qusyairiyyah* diriwayatkan bahawa orang pertama yang mencuba menyusun aturan wirid untuk membimbing sejumlah kecil murid-muridnya adalah Abu Qasyim Junaid al-Bagdadi (w. 297 H). seperti terlihat dari ungkapannya berikut:

ولذلك قال سيد هذه الطريقة الجنيد رحمه الله "سيد هذا الطائفة وامامهم اصله من
نها وندا"

"kerana itu berkata penghulu tarikat, al-Junaid rahimahullah dan al-Junaid adalah penghulu thoifah dan imamnya, asal dan awalnya." Abu Qasyim Abd al-Qarim al-Qusyairi, *ar-Risalah, al-Qusyairiyyah* (al-Qusyairi, 1959:20).

Oleh kerana itu, Abd al-Hakim Hassan menyatakan kedatangan Junaid adalah orang yang mula menetapkan kaedah-kaedah fahaman tasawuf dan penjelasannya. Beliau membicarakan faham tasawuf dengan keterangan yang jelas dan dimulainya menyusun

aturan bagi siswa serta murid-muridnya. Setelah itu mazhab para sufi serta aturan-aturannya di tangan Junaid, seorang sufi yang wafat akhir abad ke tiga Hijriah, maka wajarlah Junaid diberi gelar sebagai peletak sistem ikatan ketarikatan (Simuh, 1996:212).

Junaid memang dapat dipandang sebagai perintis bagi terjalannya ikatan guru dan murid yang kemudian dikembangkan dengan kemunculan pelbagai macam aliran tarikat sesudah abad ke dua belas Masihi. Oleh kerana itu Junaid dipandang sebagai pemuka fahaman ketarikatan atau *sayyid at-ta'ifah*. Maka wajar bahawa dalam senarai salasilah pelbagai macam aliran tarikat, Junaid boleh dikatakan merupakan titik temu yang disebut sebagai guru ikutan mereka.

Lalu, imam al-Ghazali datang dengan konsep kesufian yang lebih kukuh dengan penekanan syari'ahnya, meringkas panduan tarikat itu dengan rumusan: *Tathir al-Qalb bi al-Qulliyah a'mma siwa Allāh* (penyucian hati daripada apa sahaja selain Allah), dan *istigraq al-Qalb bi zikr Allāh* (tenggelam dalam zikir kepada Allah). Yang pertama dalam teori mistik disebut dengan *Via Comtempalitiva*. Yang pertama umumnya ditempuh melalui *tujuh maqam*, iaitu *taubat, wara', zuhud, fakir, sabar, tawakkal, dan ridha*. Kedua, berupa amalan-amalan yang praktis (*riyādah*) sebagai saranan pemusatan pikiran dan kesedaran hanya pada zat Allah Ta'ala SWT. Dengan penuh emosional. Pelbagai macam amalan yang mereka jadikan untuk konsentrasi ini, namun yang paling umum adalah zikir (Rivay, 2002:286-287; Atjeh, 1985).

Ada satu yang penting diingati bahawa paling tidak, istilah tarikat diguna untuk dua hal yang secara konseptual berbeza. Maknanya yang asli (secara harfiah "jalan") terdiri daripada paduan yang khas daripada doktrin, metode dan ritual, tetapi istilah ini pun

kerap kali dipakai untuk mengacu kepada organisasi formal atau informal yang menyatukan pengikut-pengikut “jalan” tersebut. Di Timur Tengah, istilah *ta'ifah* terkadang lebih disukai untuk organisasi, kekeluargaan atau persaudaraan, sehingga lebih mudah untuk membezakan antara yang satu dengan yang lain, tetapi di Indonesia kata tarikat mengacu kepada kedua-duanya.

Untuk memudahkan mencari bentuk yang tepat bagi perkembangan tarikat di Nusantara, perlu dikemukakan tahapan perkembangan pelbagai tarikat di Asia Tengah dan Barat, yang dengan baik telah diiktisarkan oleh J.Spencer Trimingham (1973) iaitu: 1) Tahap pertama adalah *Khanaqah*. Tahap ini adalah zaman keemasan kesufian. Pada tahap ini seorang guru dikelilingi oleh murid-murid disepaturnya. Pada tahap ini, mereka juga kerap kali berpindah-pindah dan hanya berpegang pada aturan yang bersahaja untuk hidup seperti mana biasa, sampai kemudian terbentuk pondok-pondok dan perkembangan tanpa adanya pengkhususan dan pembahagian fungsi. Bimbingan di bawah seorang guru menjadi asas yang diterima oleh semua.

Secara intelektual dan emosional, ini merupakan gerakan yang bersifat aristokratik. Sedangkan metode-metode kontemplasi dan latihan sama ada bersifat individual mahupun komunal dimaksudkan untuk merangsang berlakunya ekstase; 2) Tahap kedua adalah *tariqah*. Tahap ini bermula dari abad ke tiga belas, iaitu semasa pemerintahan Saljuk. Pada tahap ini berlaku transmisi doktrin, aturan, dan metode. Aliran-aliran kesufian berkembang dengan pengajaran berkesinambungan, *silsilah-tariqah*.

Pada tahap ini ada upaya untuk menyesuaikan dan menjinakkan semangat mistik dalam kesufian yang terorganisasi menuju pembakuan tradisi dan legalisme. Metode-metode

kolektivistik gaya baharu banyak berkembang untuk merangsang ekstase; 3) Tahap ketiga adalah *ta'ifah*. Tahap ini bermula dari abad ke lima belas, masa berdirinya Kesultanan Uthmani. Tahap ini mengembangkan transmisi persumpahan setia (*bai'ah*) di sisi doktrin dan aturan. Kesufian telah menjadi sesuatu gerakan kerakyatan. Panduan-panduan baru dalam garis tarikat telah terbentuk. Tahap ini tarikat telah bervariasi dan memiliki cawangan-cawangan ke dalam sejumlah besar "himpunan" atau "aliran". Menurut Spencer, banyak tarikat yang meleburkan diri ke dalam arus kultus individu (Trimingham, 1973:103).

Dari sejarah ulama sufi besar tersebut di atas, di mana mereka belajar dan mendapatkan tarikat dari Asia Tengah dan Barat, maka bererti sufi-sufi tersebut menemukan tarikat ketika ia sudah dalam bentuk *ta'ifah*, yang sudah bersifat organisasi, kekeluargaan dan persaudaraan. Akibat pengaruh inilah tarikat di Nusantara merupakan semacam keluarga besar yang cukup tersusun dan semua anggotanya menganggap diri mereka bersaudara satu sama lain. Dalam banyak tarikat mereka memang memanggil *ikhwan* satu sama lain. Seseorang pengikut tarikat Qadiriyyah atau Naqsyabandiyyah boleh mengadakan perjalanan ke mana sahaja, dan di setiap kota yang dilalui dia boleh menetap di *zawiyah* (*khanaqah*) kepunyaan tarikat tersebut atau di rumah seseorang *ikhwan*. Tarikat tertentu mempunyai kekuatan politik yang lumayan. Banyak Syeikh tarikat yang karismatik kerana ramai pengikutnya serta besar pula pengaruhnya ke atas mereka, maka para Syeikh tersebut memainkan peranan penting dalam politik. Pihak pemerintah melihat para Syeikh ini sebagai ancaman dan juga sebagai sahabat yang bermanfaat. Jadi, mustahil mengabaikan tarikat dalam perhitungan politik.

Oleh kerana pada tahap *thāifah*, tarikat sudah menjadi pelbagai aliran dan kumpulan, maka di Nusantara, tarikat-tarikat yang berkembang juga terdiri daripada pelbagai aliran dan kumpulan, seperti yang dibawa, diamalkan dan diajarkan oleh sufi besar tersebut al-Raniri dengan tarikat *Rifa'iyah*³⁹ dan *Qadiriyyah*.⁴⁰ Al-Sinkli membawa tarikat *Syatariyyah*⁴¹ dan *Qadariyyah*. Al-Makassari sebagai mursyid tarikat *khalwatiyyah*,⁴² *Naqsyabandiyyah*,⁴³ *Syatariyyah* dan *Rifa'iyah*. Al-Palimbani mengembangkan tarikat *Khalwatiyyah* dan *Sammaniyyah*⁴⁴ dan *Naqsyabandiyyah*. Al-Fathani menyebarkan tarikat *Khalwatiyyah*, *Syadziliyyah*,⁴⁵ dan *Samaniyyah*. Jadi, tarikat yang berkembang dan dibawa oleh ulama sufi tersebut di Nusantara adalah *Rifa'iyah*, *Qadiriyyah*, *Syatariyyah*, *Khalwatiyyah*, *Naqsyabandiyyah*, *Sammaniyyah* dan *Syadziliyyah*.

³⁹ Tarikat *Rifa'iyah* adalah salah sebuah tarikat yang paling luas penyebarannya sampai abad kelima belas. Tarikat ini terkenal kerana peggancuran sementara dalam hakikat mutlak. Para pengikutnya termasyhur dengan kemampuan mereka menahan panas api dan menaklukkan ular. (Trimingham, 1973: 37-38)

⁴⁰ Tarikat *Qadiriyyah* dinamai menurut nama syaikhnya, Abd-al-Qadir al-Jailani, yang berasal dari distrik Jailan di sebelah selatan laut kaspdia. Ajaran tarikat Qadiriyyah berwatak ortodoks dengan beberapa penafsiran atas ayat-ayat al-Quran. Sifat utama yang mendasari ajaran-ajarannya adalah mencegah manusia untuk tidak tenggelam dalam keduniaan dan penekanan pada *sadaqah* dan kemanusiaan. Tarikat ini menutup pintu gerbang neraka dan membuka pintu-pintu syurga bagi seluruh umat manusia. (Rahman, 1979:130).

⁴¹ Tarikat *Syatariyyah* juga dikenali sebagai tarikat 'Isyqiyah di Iran dan sebagai tarikat Bistamiyyah di Turki usmaniyyah. (Rahman, 1979:130)

⁴² Tarikat *Khalwatiyyah* adalah sesuatu tarikat yang populer, yang menghormati pemimpin yang berkuasa, terkenal dengan kekerasan dalam melatih muridnya dan dalam waktu yang sama memberikan dorongan bagi individualisme. Tarikat ini, menurutnya, tidak didirikan oleh seorang pendiri, tetapi beberapa orang sufi tertentu di kawasan Ardabi, yang terkenal dengan orang-orang zahid, yang dihubungkan dengan nama ini. Dengan cara demikian lahirlah sesuatu aliran kesufian yang mementingkan kehidupan zuhud seseorang dan perkhawatan. (Trimingham, 1973:78)

⁴³ Nama *naqsyaband* (pelukis-pelukis) sesuai dengan kenyataan bahawa pendirinya "melukis gambar gambar spiritual di dalam hati," dan memang murid-murid Naqsyabandiyyah, dalam mempraktikkan *zikir*nya, menggambar garis-garis dalam hati mereka dengan kata-kata yang tidak terucapkan untuk mensucikan hati. (Rahman, 1979:230).

⁴⁴ Tarikat *Sammaniyyah* berasal dari salah seorang murid dari Mustafa bin Kamal ad-Din al-Bakri, Muhammad as-Saman, seorang guru tarikat Surdia yang kerap kali berkunjung ke-Mesir, yang kemudian mengembangkan tarikat ini di Madinah, sehingga akhirnya dikenali dengan namanya sendiri, tarikat *Sammaniyyah*, (Trimingham, 1973:77).

⁴⁵ Tarikat *syadziliyyah* dihubungkan dengan nama Abu al-Hasan *asy-Syadzili* (w.656/1258). *Asy-Syadzili* tampaknya tidak mengembangkan disiplin khusus apapun juga, apalagi menubuhkan tarikat tersendiri. Arah pokok dari ajarannya secara umum adalah ortodoks dengan penekanan pada pengkhormatan pada Tuhan. Khususnya, dia dikatakan telah mendorong untuk tidak melakukan *monotisme* dan melarang pengikutnya meninggalkan profesi keduniaan mereka (Rahman, 1979:230)

Tarikat Rifa'iyah diperolehi oleh al-Raniri daripada gurunya yang paling terkenal dari India, Abu Hafs 'Umar bin 'Abdullah Ba Syayban at-Tarimi al-Hadrami (1066/1656), yang dikenali di Gujarat sebagai Sayyid 'Umar al-Aydarus. Pendiri tarikat ini adalah Ahmad ar-Rifa'i (w.578/1182). Tarikat Rifa'iyah adalah salah sebuah tarikat yang paling luas penyebarannya sehingga abad 15 M. tarikat ini menyebar dan berkembang di Mesir, Turki dan beberapa bahagian di Asia Tenggara. (Rahman, 1979:203; Atjeh,1979:95-98).

Tariqat Qadiriyyah diterima Yusuf al-Makassari dari al-Raniri (w.1068/1658), sedangkan al-Sinkli menerimanya dari Ahmad al-Qusyasyi (w.1071/1661) ketika dia menyelesaikan studi kesufian dari gurunya ini. Muhammad Nafis dipercayai memperolehi tarikat Qadiriyyah dari salah seorang gurunya, as-Syarqawi, Shiddiq Umar Khan Muhammad al-Madani, Abd al-Maghribi atau Muhammad al-Jauhari. Tarikat Qadiriyyah dinamai menurut nama Syeikhnya, Abd al-Qadir al-Jailani, yang berasal dari daerah Jailan di sebelah Selatan Laut Kaspia. Dia bermula berkhotbah tentang tarikatnya ini pada tahun 521/1127 dan pendengarnya makin lama makin banyak. Pada tahun 528/1134 dia diangkat sebagai ketua sebuah madrasah di mana ramai orang mula tertarik kepada ajarannya, sehingga ribat dibangun untuknya diluar pintu gerbang kota. Ajaran tarikat Qadiriyyah berwatak ortodoks dengan beberapa penafsiran atas ayat-ayat al-Qur'an. Sifat utama yang mengasaskan ajaran-ajarannya adalah mencegah manusia untuk tidak tenggelam dalam keduniaan dan penekanan pada *sadaqah* dan kemanusiaan. Tarikat ini ingin menutup pintu gerbang neraka dan membuka pintu-pintu surga bagi seluruh umat manusia (Rahman, 1979:130).

Tarikat Syatariyyah diterima al-Sinkli dari gurunya Ahmad al-Qusyasyi, sedangkan Yusuf al-Makassari memperolehinya juga dari al-Qusyasyi yang dipercayai juga merupakan gurunya. Tarikat Syatariyyah kerap kali dikaitkan dengan jenis kesufian di India. Di Nusantara al-Sinkli mengembangkannya setelah diperbaharui oleh Ahmad al-Syinawi dan Ahmad al-Qusyasyi. Al-Sinkli juga kerap kali menyebutnya dengan tarikat Qusyasyiyyah. Tarikat Syatariyyah juga dikenali sebagai tarikat 'Isyqiyyah di Iran dan sebagai tarikat Bistamiyyah di Turki Uthmaniyyah (Rahman, 1979:130).

Salah seorang murid al-Sinkli yang mengembangkan tarikat Syatariyyah di Nusantara adalah Burhan ad-Din Ulakan yang menubuhkan surau Syatariyyah, sebuah lembaga pendidikan sejenis *ribat*, di Ulakan yang dikenali dalam sejarah perkembangan kesufian.

Tarikat Naqsyabandiyyah diperkenalkan pertama kali di Nusantara oleh Syeikh Yusuf al-Makassari yang dia peroleh dari guru utama Naqsyabandiyyah-nya, Abu Abd Abdullah 'Abd al-Baqi al-Mizjaji al-Yamani (w.1074/1664)). Tarikat Naqsyabandiyyah didirikan di Bukhara pada abad ke 8/14 oleh Bahaudin, yang dipanggil Naqsyaband (w.791/1389). Nama Naqsyaband (pelukis-pelukis) sesuai dengan kenyataan bahawa pendirinya "melukis gambar-gambar spiritual di dalam hati", dan memang murid-murid Naqsyabandiyyah, dalam mempraktikkan zikirnya, menggambar garis-garis dalam hati mereka dengan kata-kata yang tidak terucapkan untuk mensucikan hati. Tarikat Naqsyabandiyyah yang tersebar di India, Cina dan Kepulauan Indonesia, adalah tarikat yang ortodoks, dan pada umumnya menarik kaum elit, dengan larangan ke atas bentuk-bentuk zikir yang berlebih-lebihan, tari-tarian dan musik. Tarikat ini diperkenalkan di India oleh Baqi Billah pada abad ke 10/16 dan dibangkitkan lagi dengan penyegaran dan tenaga baru oleh muridnya yang penting dan berpengaruh, Ahmad Sirhindi, yang dikenali

di India sebagai “pembaharu millennium kedua”, yang memimpin kampanye pemurnian di India, dengan menolak mistisme pantheistis Ibn ‘Arabi (Rahman, 1979:230).

Tarikat Khalwatiyyah dianuti oleh al-Makassari yang dia dapat dari Ayyub bin Ahmad Ayyub ad-Dimsyaqi al-Khalwati (w.1071/1661). Ayyub al-Khalwati inilah yang memberi al-Makassari gelar *at-Taj al-Khalwati* (mahkota Khalwati). Al-Makassari dalam karyanya memuji-muji Ayyub dan menyebutkannya dalam silsilah tarikat Khalwatiyyahnya (al-Makassari, tt:25).

Pengembangan tarikat khalwatiyyah besar di Nusantara adalah ‘Abd as-Samad al-Palimbani yang menerimanya dari Syeikh Muhammad as-Samman al-Madani (w.1190/1776). Menurut J.S.Trimingham (1973), tarikat Khalwatiyyah adalah sesuatu tarikat yang populer, yang menghormati pemimpin yang berkuasa, terkenal dengan kekerasan dalam melatih darwisnya dan dalam waktu yang sama memberikan dorongan bagi individualism. Tarikat ini, menurutnya, tidak didirikan oleh seorang pendiri, tetapi beberapa orang sufi tertentu di daerah Ardabil, yang terkenal dengan orang-orang zahid, yang dihubungkan dengan nama ini. Dengan cara demikian lahirlah sesuatu aliran kesufian yang mementingkan kehidupan zuhud seseorang dan perkhawatan. Pada mulanya, tarikat ini berkembang di Syirwan dan di Azerbaijan, kemudian meluas ke Anatolia, Suria, Mesir, Hijaz, dan Yaman, mengikuti kemenangan-kemenangan Turki Uthmani (Trimingham,1973:78).

Muhammad as-Saman adalah salah seorang murid dari Mustafa bin Kamal ad-Din al-Bakri (1162/1749), seorang guru tarikat Suria yang kerap kali berkunjung ke Mesir, yang kemudian tarikat ini di Madinah, sehingga akhirnya dikenali dengan namanya sendiri,

tarikat *Sammaniyyah* (Trimingham,1973:77). Dari as-Saman ini juga, al-Fathani, al-Banjari dan ulama seangkatan lainnya menimba ilmu dan menerima tarikat Samaniyyah. Namun al-Palimbani-lah yang pertama kali memperkenalkan ajaran tarikat Khalwatiyyah-Sammaniyyah di wilayah Nusantara dan dia bertanggungjawab atas ajaran Syeikh Muhammad as-Saman, pendiri tarikat tersebut.

Tarikat Syadziliyyah diterima al-Fathani dan Ibrahim dari Ibrahim ar-Rai'is az-Zamzami al-Maliki ketika dia mempelajari pelbagai disiplin ilmu Islam dengannya (Abdullah, 190:41). Tarikat Syadziliyyah dihubungkan dengan nama Abu Hasan asy-Syadzili (w.656/1258). Asy-Syadzili tampaknya tidak mengembangkan disiplin khusus apapun juga, apalagi menubuhkan tarikat sendiri. Arah pokok dari ajarannya secara umum adalah ortodoks dengan penekanan pada pengkhidmatan pada Tuhan. Khususnya, dia dikatakan telah mendorong untuk tidak melakukan monotesisme dan melarang pengikutnya meninggalkan profesi keduniaan mereka. Kelima pokok aturannya adalah (Rahman, 1979:230):

1. Takut pada Tuhan sama ada secara diam-diam mahupun secara terang-terangan.
2. Mengikuti jejak Sunnah Nabi SAW dalam perkataan dan perbuatan.
3. Merendahkan manusia di waktu puas hati mahupun sewaktu gaduh hati.
4. Bersandar pada kehendak Tuhan dalam masalah kecil mahupun besar.
5. Sentiasa mengingat Tuhan di kala puas hati mahupun gaduh hati.

Ada yang menarik dari tarikat yang digabungkan oleh sufi besar tersebut, di mana mereka ternyata sangat longgar dan toleran ke atas pelbagai organisasi tarikat. Mereka tidak terikat pada satu tarikat sahaja. Para sufi besar tersebut boleh sahaja menjadi murid dan lalu menjadi pemimpin pelbagai tarikat. Tidak ada di antara mereka tersebut yang hanya bergabung dengan satu tarikat sahaja. Meskipun bergabung dengan banyak tarikat, namun menurut mereka, seorang murid sufi digalakkan untuk mematuhi aturan-aturan yang ada didalam tarikat tersebut.⁴⁶ Namun jika tarikat itu melanggar doktrin-doktrin Islam yang tidak sesuai dengan al-Qur'an dan Hadits, mereka berusaha untuk meninggalkannya, kerana mengikuti tarikat adalah memasuki Syari'at. Tarikat-tarikat di Nusantara pada masa itu, seperti tarikat-tarikat di dunia Islam lain, Syeikh, guru sufi atau mursyid adalah tokoh penting dalam persaudaraan sufi tersebut. Di mana tempat tinggal atau tempat mengajarnya berfungsi sebagai pusat spiritual jama'ahnya.

Keanggotaan persaudaraan biasanya terbahagi dalam dua macam iaitu murid-murid yang sebenarnya atau kumpulan utama, dan sejumlah besar anggota awam yang sekali-kali datang berziarah untuk memperolehi pelajaran baharu, dan diizinkan untuk melakukan aktiviti hidup mereka yang normal. Kumpulan kedua inilah, yang merupakan penunjang kewangan utama dari *zawiyah* tersebut.

Murid-muridnya sendiri terbahagi dalam pelbagai tingkatan menurut tingkatan, kejujuran dan pengkhidmatan yang mereka lakukan. Mengajar dan memperlakukan seseorang sesuai dengan kemampuan dan keperluan individunya adalah merupakan prinsip utama

⁴⁶ Seperti al-Palembangi, mereka menuntut kepatuhan penuh para murid kepada guru mereka. Agar murid berjaya, mereka mesti megucapkan sumpah setia (bai'ah) kepada guru mereka dan memenuhinya sepenuhnya, sebab guru merupakan pewaris atau wakil nabi. Murid juga mesti menyerahkan diri mereka kepada guru seperti "sosok mayat ditangan yang memandikannya" (al-Palembangi, 1953:43-49).

Syeikh-syeikh Sufi, yang kerap kali melihat pandangan yang tajam dalam psikologi praktis. Sementara seorang murid yang memiliki kemampuan mungkin berhasil memperoleh jubah (*khirqah* atau tanda lulus) dan hak untuk mengajarkan metode-metode gurunya sebagai *khalifah* dalam beberapa bulan atau bahkan beberapa hari, sementara murid-murid pemula yang lain, mungkin perlu memperpanjang pengkhidmatannya di *zawiyah* tersebut (Jamil, 2005; Norhuda, 2007; Sunanto, 2005)

Jika tarikat-tarikat yang digabungkan oleh ulama-ulama sufi besar di Nusantara tersebut dihubungkan dengan fikiran-fikiran mereka pada karya-karya sufistik mereka, maka terlihat bahawa tarikat-tarikat mereka sudah lebih sederhana, menggabungkan ajaran-ajaran kontemplatif dan purifikatif dengan disiplin-disiplin ortodoks seperti hadis, fekah, kalam dan lain-lain. Pada dasarnya, tarikat mereka itu dikembangkan dan diajarkan dengan berpanduan syariat. Oleh sebab itu, menurut mereka mengikuti tarikat adalah memasuki syariat.

4.6. KESIMPULAN

Dari perbincangan di atas, boleh disimpulkan bahawa kejayaan fahaman sufi di Nusantara berlaku pada abad ke-17 M dan ke-18 M. Ulama sufi yang muncul pada kedua-dua abad ini mendapat pendidikan daripada Timur Tengah. Di antara mereka yang ramai berpengaruh dan berperanan serta banyak mengarang kitab adalah Nuruddin al-Raniri, Abd Rauf al-Sinkli, Yusuf al-Makassari, Abd Shamad al-Palimbani, Muhammad Nafis al-Banjari dan Daud al-Pathani.

Corak fahaman kesufian ulama-ulama tersebut adalah bentuk kesufian yang menyelaraskan antara aspek-aspek hukum (*syari'ah-zahiriyyah*) dan aspek-aspek kerohanian Islam (*sūfiyyah-batiniyyah*). Mereka sangat bersemangat mendamaikan fahaman sufi filosofis Ibn 'Arabi dengan fahaman sufi al-Ghazali dengan tetap menerusi makna syari'ah dalam kesufian. Manakala corak kesufian mereka diwarnai oleh ajaran Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah, yang mempertahankan *Tanzih* Tuhan atas ciptaan-Nya dan menolak konsep penyatuan khaliq dengan makhluk-Nya. Mereka bermazhab Syafi'i dalam hukum fekah, beraliran *Asy-'ariyyah* dalam doktrin aqidah dan dalam tasawuf mengikuti semua aliran tarikat iaitu tarikat *Qadariyyah*, *Syatariyyah*, *Sammaniyyah*, *Khalwatiyyah* dan *Naqsyabandiyyah* secara toleransi.

BAB V

FAKTOR PENDORONG AKTIVITI DAKWAH ULAMA SUFI NUSANTARA

5.0. PENDAHULUAN

Aktiviti dakwah adalah perbuatan-perbuatan nyata yang dilakukan seseorang muslim, termasuk juga perilaku yang diperlihatkan dan hasil pemikiran yang dicatat dalam karya yang diterbitkan. Aktiviti dakwah yang dimaksud pada bab ini adalah hasil pemikiran ulama sufi abad ke-17 M dan ke-18 M yang mereka catat berbentuk karya tulis, dan juga aktiviti-aktiviti lain yang mereka lakukan.

Perbahasan bab ini adalah untuk menjawab pernyataan masalah penyelidikan yang secara umumnya menyatakan bahawa tasawuf tidak peduli terhadap perkara dunia. Justeru itu, pada bab ini akan dibahas mengenai pendapat dan sikap mereka tentang perkara-perkara duniawi seperti masalah umat yang ada hubungkait dengan pemerintah, dan masalah kehidupan sehari-hari iaitu konsep khalifah, menunaikan *amanah*, *amar ma'ruf*, *nahi mungkar*, aktiviti pergaulan kehidupan bermasyarakat, konsep jihad (politik) dan termasuk perkara-perkara hidup peribadi, keluarga dan lainnya.

Mampukah ulama sufi pada kedua-dua abad ini menjawab perkara-perkara di atas, meskipun secara teori dan sejarah tasawuf itu sendiri membawa maksud yang bertentangan. Namun begitu, penyelidikan bab ini dapat membuktikan bahawa ulama sufi abad ke-17 M dan ke-18 M mampu menjawab persoalan masyarakat yang bersifat duniawi. Maka hal ini, akan memberikan gambaran bahawa ulama sufi abad

ke-17 M dan 18 M mempunyai peranan tersendiri yang merupakan salah satu bahagian yang hendak dianalisis dalam kajian ini.

5.1. LATAR BELAKANG PEMAHAMAN TERHADAP AKTIVITI SOSIAL DAN POLITIK

Sebelum abad ke-17 M dan ke-18 M, ulama sufi telah mempunyai pemahaman terhadap aktiviti sosial dan politik. Malah pemahaman mereka diwujudkan dalam bentuk sebuah gerakan. Hal ini dapat dilihat pada sejarah tarikat Sanusiyyah. Tarikat ini telah membuktikan betapa hebatnya sebuah gerakan yang diasaskan kepada doktrin-doktrin tasawuf. Ia menjadi kekuatan besar dalam pelbagai pemberontakan yang meletus di kawasan Afrika Utara. Tarikat ini juga dapat mengalahkan penjajah Perancis di Algeria dan mengusir penjajah Inggeris di Libya. Tarikat ini sentiasa mengajar pendidikan kerohanian dan selalu menarik orang masuk ke dalam organisasinya (Jamil, 2005; Harun, 1975).

Fazlur Rahman menyebutkan bahawa tarikat Sanusiyyah menanamkan disiplin yang tinggi dan terlibat dalam pelbagai aspek kehidupan, sama ada aspek sosial, politik atau ekonomi. Pengikutnya dilatih menggunakan senjata. Disamping itu, mereka juga dididik menjadi pakar ekonomi, seperti berniaga dan bertani. Gerakannya berada pada perjuangan dan pembaharuan. Programnya selalu mengarah kepada pembinaan moral dan kesejahteraan sosial daripada sekatan-sekatan spiritual keakhiratan. Coraknya menjurus kepada pembersihan jiwa dan berperanan aktif dalam membanteras penyelewengan moral, sosial dan keagamaan (Rahman, 1987:114).

Sepertimana di kawasan lain, di Nusantara, perhubungan antara tasawuf dengan politik memiliki sejarah yang sangat panjang sama panjangnya dengan Islam itu sendiri, kerana Islam di Nusantara disebarkan pertama kali oleh para sufi. Perhubungan ini telah bermula secara beransur-ansur sehingga akhir abad ke tiga belas bersamaan dengan agama Islam pertama kali diperkenalkan dan disebarkan di kepulauan Nusantara ini.

Jika diteliti secara terperinci perhubungan antara kesufian dan politik Nusantara maka akan boleh disimpulkan bahawa di awal kemasukan agama Islam di Nusantara adalah juga pertama kesufian terbabit dalam aktiviti sosial dan politik di Nusantara. Sebagaimana telah disebutkan sebelumnya bahawa Islam masuk ke Nusantara disebarkan oleh golongan ulama sufi. Mereka merupakan golongan yang berjaya mengembangkan Islam di Nusantara. Ulama sufi pada ketika itu hanya memiliki motivasi ekonomi dan berniaga di Nusantara. Namun kerana mereka diterima dengan baik, lalu mereka mengembangkan dan menyebarkan ajaran-ajaran tasawuf. Ajaran-ajaran tasawuf ini berjaya menarik penganut-penganut *animisme*, *dinamisme*, *buddhisme* dan *hindusme* menukar kepercayaannya menjadi Muslim (Rahmat, 2002).

Sama halnya dengan ulama abad ke-17 M dan ke-18 M, kejayaan mereka tidak terlepas daripada doktrin-doktrin sufi kerana mereka mendukungi asas pemahaman terhadap *Khalifat Allāh fi al-Ard*, menunai *amanah*, menegakkan kebenaran dan mencegah kemungkaran, dan aktiviti sosial dan politik.

5.2. FAKTOR DOKTRIN SUFI

Latar belakang persefahaman agama bercorak kesufian adalah berasaskan doktrin-doktrin kesufian menjadi pegangan dan keyakinan ulama sufi. Persefahaman inilah yang menggalakkan ulama sufi abad ke-17 M dan ke-18 M berpandangan positif ke atas aktiviti dakwah dalam aspek kemasyarakatan dan politik. Persefahaman tersebut adalah sebagai berikut:

5.2.1. Doktrin *Khalfat Allāh Fi al-Ard*

5.2.1.1. Konsep *Khalfah* menurut Ulama Fekah, Kalam, Mufassirin dan Pakar Politik Islam

Khalfah fi al-ard ialah salah satu perintah Allah yang tertera di dalam al-Quran yang menyuruh manusia menjadi khalifah di bumi dengan tujuan memakmurkan bumi.

Secara bahasa, kata yang berakar dari huruf خ ل ف mempunyai tiga makna pokok, iaitu mengganti, belakang dan perubahan. Dengan makna seperti ini, maka kata kerja *Khalafa-yakhlufu* dapat dipergunakan dalam erti “mengganti” sama ada dalam konteks penggantian generasi ataupun dalam penggantian kedudukan kepemimpinan (al-Marbawi, tt:186).

Kata *khalfah*, yang digunakan dalam dua ayat al-Qur’an iaitu al-Baqarah, 2:30 dan Sad, 38:26, merupakan bentuk *mufrad* dari kata *khālīf* yang digunakan dalam ayat al-Qur’an al-An’am, 6:165, Yunus, 10:14 dan Fathir, 35:39. Bentuk jamak lainnya, *khulafā’*, digunakan dalam tiga ayat al-A’raf, 7:69,74 dan An-Naml, 27:62. Bentuk mufradnya, *khālīf*, tidak digunakan dalam al-Qur’an.

Ayat-ayat tersebut menjelaskan bahawa Tuhan menjadikan manusia sebagai khalifah di bumi. Penegasan ini menunjukkan adanya perhubungan antara manusia dan Tuhan. Ayat-ayat itu, memerlukan telaah ke atas hakikat dan konsep khalifah. As-Sayuti (1983:169) menukilkan pendapat Salman al-Farisi dan Mu'awiyah yang menyatakan bahawa khalifah adalah kepala pemerintahan umat Islam. Pendapat ini serupa dengan pendapat yang dikemukakan oleh Ibnu Kasir (tt:32), dan al-Qurtubi (1967:188).

Berbeza dengan pendapat di atas iaitu dikemukakan oleh al-Wahidi (1968:228) dan asy-Syaukani (tt: 429). Kedua-duanya membatasi istilah tersebut pada kepemimpinan para Nabi secara bergantian menegakkan hukum Allah. Pendapat lain dikemukakan oleh al-Fairuzabadi (tt:282) dari Ibn Abbas, az-Zamakhsyari (1972:37) dan al-Nawawi (tt:228). Mereka menyimpulkan bahawa kedudukan khalifah mencakup kedudukan raja-raja dan nabi-nabi sebagai pemerintah.

Apabila dianalisis pelbagai pendapat para ulama tersebut, maka pada asasnya pendapat mereka menunjukkan persamaan pendekatan. Mereka melihat konsep khalifah daripada sudut kepemimpinan dan pemerintahan. Oleh itu, konsep ini mempunyai erti dari sudut politik.

Bercanggahan dengan pendapat di atas, yang berkaitan dengan maksud kandungan Surah Baqarah ayat 30 tentang khalifah, Qamaruddin Khan tidak setuju ayat-ayat itu diertikan politik. Menurutnya, kata-kata “khalifah di bumi” yang bermakna “memerintah di bumi” adalah sesuatu hal yang dipaksakan kepada al-Quran oleh keadaan tuntutan politik, ataupun keperluan kekuasaan dan teologi yang timbul kemudian. Perkataan-perkataan itu tidak menunjukkan sebarang teori politik. Lebih jauh ia mengatakan bahawa ayat-ayat al-Qur'an tidak satupun yang menyatakan tentang teori politik (Qamaruddin Khan, 1987:12).

Di dalam al-Quran Surah Sad ayat 26 ada menyebut kata ‘khalifah’. Ayat itu bermaksud mengungkapkan bahawa Nabi Dawud adalah khalifah Allah di bumi disertai dengan tugas untuk menegakkan hukum kebenaran dalam kalangan masyarakat. Perintah tersebut mengandungi erti pula larangan mengikuti kehendak hawa nafsu semata-mata kerana hal itu boleh menyebabkan penyimpangan daripada agama Tuhan.

Bertolak dari sudut pandang politik ini, ayat tersebut di atas tidak hanya menjelaskan kedudukan Nabi Daud sebagai pemimpin politik, tetapi juga memberikan keterangan fungsi khalifah dan juga sekatan tingkah laku serta perbuatan seseorang khalifah. Ayat tersebut menegaskan kenyataan pengangkatan Dawud sebagai khalifah dan kenyataan yang mengandungi perintah agar memerintah dengan adil. Kenyataan pertama mengandungi status (kedudukan) manakala kenyataan kedua berkenaan dengan kewajipan pemimpin. Oleh itu, disimpulkan bahawa eksistensi khalifah sebagai konsep politik adalah fungsi menegakkan hukum dalam kehidupan masyarakat dengan cara yang benar.

Dengan demikian, menurut *mufassir* dan pakar politik Islam setiap orang boleh menjadi khalifah. Khalifah hanyalah seseorang yang dipilih oleh umat untuk menjadi perwakilan umat dan menangani kepentingan serta keperluan umat. Lain lagi dalam pandangan ilmu kalam dan fekah, seorang khalifah bukanlah manusia “*maksum*” dan tidak memiliki kekuasaan ketuhanan atau diperolehi atas asas kekuasaan ketuhanan. Khalifah hanyalah manusia biasa yang dipilih secara mesyuarat untuk memelihara agama dan mengatur urusan dunia (Hazim Abd al-Muth’ as-Saidi, 1976:288)

5.2.1.2. Konsep Khalifah Menurut Ulama Sufi

Ulama sufi abad ke-17 M dan ke-18 membahas mengenai konseptual 'khalifah' sebagaimana dapat dilihat pada pemikiran mereka seperti berikut:

Dalam kitab *Asrar al-Insān fī Ma'rifat al-Rūh wa ar-Rahman* karya Nur ad-Din ar-Raniri, ia mengutip firman Allah:

و اذ قال ربك للملائكة انى جاعل فى الارض خليفة : بر فرمان تهنمو فد سكل
ملائكة بهوست أكو هندق منجديكن خليفة دبومي

“*Wa iz qāla rabbuka li al-malāikat innī jā'il fī al-ardh khalīfah.* Tatkala berfirman Tuhanmu pada segala malaikat bahawasanya Aku hendak menjadikan khalifah di bumi” (Ar-Raniri, *Asrar al-Insān*, tt:166).

Selanjutnya ar-Raniri juga mengutip firman Allah dalam surat Sad ayat 26:

فرمان الله تعالى : يا داود إنا جعلناك خليفة فى الأرض. هي داود بهواست كام
جديكن أشكو خليفة دبومي

“*Firman Allah Ta'ala yā Dāud innā ja'alnāka khalīfat fī al-Ardh,* hai Daud bahawasanya kami jadikan engkau khalifah di bumi” (Arraniri, tt:166).

Berbeza dengan fahaman ilmu kalam, fekah, *mufassirin* dan pakar politik Islam tersebut, menurut ar-Raniri, tidak semua manusia boleh menjadi khalifah Allah di bumi. Hal ini kerana tugas khalifah Allah adalah menggantikan tugas-tugas ketuhanan di muka bumi. Seperti umumnya doktrin tasawuf, seorang boleh menjadi khalifah setelah lebih dahulu mendapatkan anugerah Nur Ilahi. Ertinya, mereka yang boleh menjadi khalifah Allah di bumi adalah mereka yang mendapatkan “Nur” anugerah

Tuhan sehingga ia mempunyai sifat-sifat dan kemampuan untuk menggantikan Tuhan di bumi.

Nabi Adam dijadikan sebagai khalifah dengan membawa sifat-sifat ketuhanan. Adam diciptakan dan Allah bertajalli di dalamnya. Begitu juga Nabi Daud as, adalah salah seorang yang mendapatkan Nur Tuhan. Sifat-sifat dan kemampuan menjadi khalifah tersebut adalah sifat berbuat adil, sifat ihsan, sifat penyayang, dan sifat selalu berpihak kepada yang benar. Ar-Raniri mengatakannya seperti ungkapan berikut:

بارغسیاف دکهنذقیث دغن نورث فد سمبه خفی مک برچهای له فلیتاث دغن
أنوار الله مک ایاله برأوله نور درفد نکرها توهنت مک جدیله خلیفة الله دبوم دان
ظاهر له سکل أنوار صفة خلیفة فد سکل عالم دنیا این دغن بر بواه عادیل دان
فیایغ دان سفقة اکن یغ مستحث دان ظاهر له کبساران دان قهار دغن مئمبل
بالس فد یغ مستحث

“Sebarangsiapa yang dikehendakinya dengan Nur-Nya pada sembah *khafī* maka bercahayalah pelitanya dengan *anwār* Allah maka ialah beroleh nur daripada anugerah Tuhannya, maka jadilah *khalifatullāh* di bumi dan zahirlah sebagai *anwār* sifat khalifat pada segala alam dunia ini dengan berbuat adil dan ihsan dan penyayang dan sepaht akan yang mustahaknya dan zahirlah kebesaran dan *Qahhar* dengan mengambil balas pada yang mustahaknya (ar-Raniri, tt:170).

Sependapat dengan itu, al-Makassari mengatakan bahawa yang boleh menjadi khalifah Allah di bumi adalah *al-insān al-kāmil* (manusia sempurna). *Al-Insān al-Kāmil* adalah darjah pilihan dalam tasawuf. Tidak semua sufi dapat mencapai darjah *al-Insān al-Kāmil*. Menurut al-Makassari, *al-Insān al-Kāmil* adalah manusia yang mengenal Allah dan sampai ke *maqam ma'rifat* dan bukanlah manusia biasa. Manusia yang ingat kepada Allah dalam segala urusannya. Kalau tidak demikian, ia bukanlah *al-Insān al-Kāmil*. Manusia sempurna itulah yang dipilih Tuhan untuk menampakkan dirinya, lalu diberikanNya pelbagai macam sifat-Nya kepada manusia tersebut, seolah-olah hamba tersebut setelah berakhlak dengan akhlak Allah, ia menjadi

khalifahNya di bumi dan menyerupai-Nya kerana Allah telah menciptakan Adam untuk menjadikannya sebagai *khalifatullāh* di bumi. *Al-Insān al-Kāmil* ini juga selanjutnya akan disebut dengan *wali Allāh*, *al-'arif billāh*, dan *ahl al-Hāq*. Hal ini dijelaskan al-Makassari dalam kitabnya, *Zubdat al-Asrar*, yang menyatakannya sebagai berikut:

إذا فعل العبد كل ذلك وعمل جميع ما ذكرناه مع إخلاص النية لله تعالى في الكلام لوجه الله تعالى □□ وتكثير الذكر وعدم غفلته عنه سبحانه وتعالى وكمال إتباعه لرسول الله صلى الله عليه وسلم ظاهرا وباطنا مع العلم بأن ذلك لكي يكون بمخض فضل الله تعالى عليه لا بمقابلة علمه حتى صار كالعادة له بحضور مع الله تعالى وشهوده الدائم له مراقبته في جميع أوقاته وتقلبات إحواله يصير إن شاء الله إماما في زمانه وسيدا لأهل اوانه ويدعى بولي الله تعالى وعارفا به و كان أهلا للحق و خليفته عنه سبحانه وتعالى فحنئذ يقال له بإنسان الكامل والعارف الواصل بلا شك

“Apabila hamba melaksanakan semua itu dan melakukannya dengan niat yang ikhlas untuk Allah Ta’ala dalam pembicaraan tentang Zat-Nya Ta’ala dan memperbanyak zikir serta tidak lalai dari pada-Nya SWT dan mengikuti jejak Rasulullah dengan sempurna lahir dan batin, dengan keyakinan bahawa semua itu semata-mata berlaku kerana kurniaan Allah SWT atas dirinya, bukan kerana ilmunya mahupun amalnya sehingga menjadi kebiasaan baginya hadir di hadapan Allah Ta’ala dan selalu memandangnya, dan memperhatikan kehadiran-Nya bersamanya dalam setiap waktu dan pada setiap perubahan keadaannya maka ia akan menjadi imam pada zamannya dan menjadi pemimpin bagi semua orang pada masanya, dan ia akan disebut dengan *wali Allāh*, *al-'arif Billāh*, *ahl al-Hāq*, dan *khalifat Allāh*. Ketka itu ia disebut *al-Insān al-Kāmil*, *al-'arif*, *al-Wasil*, tanpa ragu dan bimbang (al-Makassari, tt:92).

Bahkan lebih daripada itu, menurut ar-Raniri juga tugas khalifah ini hanya boleh dipikul oleh manusia, tidak pada haiwan dan malaikat. Ia menceritakan tentang bagaimana malaikat Harut dan Marut cuba mengambil alih tugas kekhalifahan manusia. Malaikat Harud dan Marut gagal sehingga muncul ungkapan seperti yang dinyatakan ar-Raniri berikut:

لو كنا بدلا عنهم خلفاء الأرض ما يفعل مثل ما يفعل : جكالو أد كام كنتي در فد
مريكنت أكن خليفة دبوم نسچاي تياد كام فر بواة سفرة يغدفر بواة مريكنت

“*Lau kunna Badalān ‘Anhum khulafā al-Ardhi ma yaf’alu misla mā yaf’alu*, jikalau ada kami ganti daripada mereka akan khalifah di bumi niscaya tiada kami perbuat seperti yang diperbuat mereka itu (ar-Raniri tt:171).

Pandangan tasawuf bahawa yang menjadi khalifah Allah di bumi adalah manusia pilihan ini menggalakkan para sufi untuk ikut menjadi pemimpin kaumnya. Hal ini bermakna bahawa para sufi dengan kedudukan dan status *khilafat Allāh fi al-Ardh* berusaha untuk menjadi penegak dan pelaksana hukum-hukum Tuhan di muka bumi. Dapat juga dikatakan bahawa hal ini menggalakkan sufi berkedudukan sebagai penguasa dan pengatur kehidupan di bumi dengan jalan menerapkan hukum-hukum Tuhan yang pada hakikatnya adalah kehendak Tuhan. Dari sini kedudukan manusia adalah khalifah Allah, sebagai khalifah manusia diberi kekuasaan sebagai kemudahan agar dapat melakukan perintah-perintah Tuhan.

Tugas-tugas khalifah, menurut ulama sufi Nusantara ini seperti berbuat adil, ihsan, penyayang, selalu berpihak kepada yang benar dan *Qahhar* iaitu mengambil hak orang yang terzalimi. Konsep ini selari dengan pemikiran ulama fekah siyasah. Antara tokohnya yang terkenal adalah al-Mawardi (al-Mawardi, tt:121)

Pendapat ulama sufi abad ke-17 M dan ke-18 M tentang konsep khalifah hampir sama dengan konsep khalifah yang berlaku zaman kerajaan Islam sebelum abad ini. Al-Raniri meneruskan apa yang telah berlaku selama ini iaitu usaha meningkatkan legitimasi dan pengaruh kekuasaan para penguasa, pada waktu itu digelar raja selain Sultan juga menggunakan gelar lain iaitu, *zillullāh fil-Ard* (bayangan Allah di muka bumi), *zillullāh fil-Alam* (bayangan Allah di alam), *nāshir al-Dunyā wa al-Dīn* (penolong dunia dan agama) dan sebutan berdaulat ertinya kekuatan dan kekuasaan "tertinggi" dan "besar" mencakup zahir dan batin, yang setiap saat berkembang (Azra, 1999).

Pelbagai gelaran di atas mengandungi erti bahawa kedudukannya sama dengan Nabi, sebagai pengganti Allah di muka bumi. Oleh itu, kekuasaan khalifah menjadi suci dan wajib hukumnya bagi rakyat untuk taat dengan melaksanakan sebarang perintah khalifah. Hal ini selari dengan makna konsep derhaka ialah bererti dosa besar yang membawa pelakunya ke dalam kerosakan dan kebinasaan (Azra, 1999). Penjelasan dan huraian konsep khalifah ini yang berhubungan dengan dakwah akan dibincang dalam bab VI.

5.2.2. Doktrin Menunaikan Amanah

5.2.2.1. Pengertian Amanah

Lanjutan daripada perbincangan mengenai khalifah, maka masalah amanah tidak boleh ditinggalkan dan diabaikan kerana salah sebuah erti dari kata khalifah adalah memimpin. Setiap pemimpin tentu berhubung dengan amanah. Sebab sesuatu kejayaan seorang pemimpin tercapai apabila ia melaksanakan amanah dengan semestinya. Oleh itu, bagaimana pandangan ulama sufi ke atas amanah ini, maka dua orang ulama sufi didedahkan pendapat mereka disini, sebagai mewakili yang lain, iaitu Abd Samad al-Palembani dan Daud al-Fathani.

Kata amanah adalah bentuk masdar dari kata kerja *āmana-ya'manu-amānatan* yang bererti tenang dan tidak takut. Walaupun demikian, kata tersebut tidak dipergunakan sebagai masdar, tetapi sebagai *ism maf'ul* (kata sifat sebagai objek) dengan pengertian “segala sesuatu yang dipercayakan seseorang kepada orang lain dengan rasa aman (Mustafa, tt:27).

Apa yang dimaksud dengan amanah secara pengertian luas, bermacam-macam pendapat para pakar. Ibn Jarir mengemukakan pendapatnya bahwa maksud amanah itu ditujukan kepada para pemimpin umat agar mereka menunaikan hak-hak umat Islam seperti penyelesaian perkara rakyat yang diagihkan kepada mereka untuk dikendalikan dengan baik dan adil (at-Tabari, tt:145).

Ibn Taimiyyah memandang istilah tersebut mencakup dua konsep, yaitu kekuasaan (*al-Wilayat*) dan harta benda (ibn Taimiyyah, 1969:27). Pendapat lain dikemukakan oleh Muhammad Abduh yang mengaitkan amanah dengan pengetahuan dan memperkenalkan istilah *amanat al-'ilm* dengan makna tanggungjawab mengakui dan mengembangkan kebenaran (Ridha, 1341:173).

Klasifikasi amanah ditemukan dalam pendapat al-Maraghi yang membezakan amanah atas tanggungjawab kepada manusia (al-Maraghi, 1974:70). Pertama, tanggung jawab manusia kepada sesamanya dan kedua, tanggungjawab kepada dirinya. Menurut Thantawi Jauhari, amanah merujuk kepada segala yang dipercayakan sama ada perkataan, perbuatan, harta dan pengetahuan, atau segala nikmat yang ada pada manusia yang berguna bagi dirinya dan orang lain (Jauhari, 1350:54).

Penafsiran erti amanah yang disebutkan oleh pelbagai mufassir di atas, memberikan penjelasan bahawa amanah itu berkaitan rapat dengan tugas kekhalifahan manusia di bumi. Manusia diberi amanah untuk mengelola sumber-sumber kehidupan di bumi. Sepertimana firman Allah dalam Surah Hud ayat 61, yang ertinya: “Dan Allah telah menciptakan kamu dari tanah dan menugaskan kamu untuk memakmurkannya.” Secara fitrah, manusia diberi Allah jiwa yang mampu menilai mana-mana yang salah dan mana-mana yang benar. Dengan kebolehan itu manusia mampu untuk

menjalankan tugasnya sebagai khalifah, iaitu pengelola sumber-sumber yang terdapat di bumi untuk matlamat tertentu.

Tetapi sebagaimana diketahui juga, manusia ternyata berbuat zalim atau bersikap sombong dan bertindak bodoh atau lalai dalam menjalankan amanah tersebut. Manusia memang mampu berbuat baik sebagai khalifah, akan tetapi manusia juga memiliki berpotensi untuk cenderung berbuat zalim kerana tergoda oleh pujukan syaitan. Jadi, amanah yang diwujudkan dalam fungsi kekhalifahan manusia, selain memerlukan dukungan ilmu pengetahuan, juga memerlukan petunjuk atau *hidāyah* dari Tuhan, sebab manusia menghadapi pujukan godaan syaitan dan nafsu, sering tidak dapat dikawal oleh hatinya.

5.2.2.2. Pengertian Amanah menurut Ulama Sufi

Pengertian amanah yang dikemukakan terakhir ini selari dengan apa yang dikemukakan oleh Syeikh Abd as-Samad al-Palimbani, seperti dalam ungkapan berikut:

دان لاكي كات إمام الغزالي رحمه الله تعالى و علم أنك إنما تعصى الله عز و
جل بجواحرك و إنما هي نعمة من الله عليك و أمانة لديك فاستعانتك بنعمة الله
و خيانتك في امانة اودعكها الله غاية الطغيان □ □ على معصيته غاية الكفران
فاعضاؤك رعاؤك فانظر كيف ترعاها فكلكم راع و كلكم مسؤول عن راعيت

“Dan lagi kata imam al-Ghazhali, ketahuilah bahawasanya kamu menderhakai Allah ‘Azzawajalla dengan segala anggota tubuhmu, bahawasanya semua itu adalah nikmat untukmu dari Allah sekaligus juga merupakan amanah yang harus kamu tanggungjawabkan, jika kamu berbuat maksiat maka hal itu bererti kamu menggunakan nikmat Allah untuk menderhakainya, anggota-anggotamu adalah tanggungjawabmu maka perhatikanlah bagaimana kamu memimpinya, setiap kamu adalah pemimpin dan setiap kamu akan ditanya pertanggungjawabanmu atas kepemimpinanmu” (Al-Palimbani, tt:162).

Ungkapan di atas menyebutkan bahawa amanah adalah menjaga diri, dan harta daripada berbuat maksiat kepada Allah. Melakukan penderhakaan kepada Allah adalah suatu pengkhianatan yang besar atas amanah yang Allah berikan. Amanah ini akan diminta pertanggungjawabannya. Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya bahawa kekuasaan adalah amanah, maka kekuasaan akan dipertanggungjawabkan.

Amanah yang diberikan Tuhan mengandungi makna bahawa amanah itu merupakan sesuatu objek yang dilimpahkan kepada seseorang. Oleh itu pertanggungjawapan turut akan dipikul olehnya. Oleh kerana manusia secara umum diberi tanggungjawab menjaga amanah, maka hal ini juga bererti bahawa setiap orang diberi amanah mesti mempertanggungjawabkan penggunaan amanah tersebut—apakah ia menyelenggarakan amanah tersebut sesuai dengan kehendak pemberi amanah ataukah tidak.

Sedangkan al-Fathani memaknai konsep amanah dengan ungkapannya sebagai berikut:

دان معنى أمانة إيت كأدائن مريكنت تياد كلوار درفد مريكنت يغبر سلاهن فدا
بر غيغ دسوره اللهدغن مخر جكن يث حرام أتويغ مكره

“Dan makna amanah itu keadaan mereka itu tiada keluar daripada mereka itu yang bersalahan pada barang yang disuruh Allah dengan mengerjakan yang haram atau yang makruh.” (al-Fathani tt:58).

Salah sebuah “barang yang disuruh Allah” adalah menunaikan amanah itu sendiri.

Allah di dalam al Quran memerintahkan umat Islam untuk melaksanakan amanah yang diberikan. Dalam Q.S. Al Nisa’ ayat 58, Allah berfirman:

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

Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha mendengar lagi Maha Melihat.

Nilai asas dari kekhalifahan adalah amanah, kerana amanah menuntut pertanggungjawaban. Amanah juga salah sebuah prinsip kepemimpinan. Muhammad sebagai Rasul dan pemimpin umat, memiliki empat sifat, iaitu *siddiq*, *fatamah*, *amanah*, dan *tabliq*. Jadi ketika Rasulullah Muhammad SAW menyampaikan *risalah* kepada kaumnya, *risalah* yang memberi rahmat kepada sekalian alam, maka misi yang dipegangnya adalah menyampaikan amanah.

Doktrin amanah dalam tasawuf mengandungi erti iaitu setiap muslim yang mempunyai kedudukan peranan dalam kehidupan masyarakat dituntut agar melaksanakan kewajibannya dengan sebaik-baiknya dan sebarang kelalaian ke atas kewajiban tersebut akan mengakibatkan kerugian bagi dirinya sendiri. Amanah yang diberikan oleh Tuhan wajib dilaksanakan oleh setiap muslim termasuklah ulama sufi dalam usaha menegakkan hukum Tuhan di muka bumi.

Dengan konsep amanah inilah maka ulama sufi menggalakkan melakukan kebaikan kepada sesama manusia. Lebih-lebih lagi bila dikaitkan dengan kedudukannya di tengah-tengah masyarakat baik sebagai warga masyarakat mahupun sebagai pemimpin formal dan non formal. Dengan demikian tugasnya sebagai hidup

bermasyarakat tidak diabaikannya kerana mereka berasa bertanggungjawab ke atas sesamanya.

5.2.3. Doktrin Menegakkan Kebenaran dan Mencegah Kemungkaran

Ulama sufi mempunyai konsep *amar ma'rūf nahi munkar* sebagai amalan terwujudnya perintah dakwah. Dalam berbagai tulisan ulama-ulama sufi abad ke-17 M dan ke-18 M di Nusantara, mereka menyatakan bahawa kaum sufi sebagai kelompok dan individu yang harus melaksanakan tugas tersebut. Al-Palimbani, bahkan mewajibkan tugas *amar ma'rūf nahi al-munkar* ini.

Ulama sufi diharapkan menjadi tokoh yang membawa kemajuan dan perubahan kepada masyarakatnya. Tugasnya adalah membimbing masyarakat ke jalan yang benar dan melarang masyarakat daripada melakukan kejahatan dan kejahilan. Hal ini bererti mereka terlibat aktif dalam masyarakatnya. Bila mana terdapat kerosakan, kemungkaran, atau kemaksiatan, seorang sufi ditugaskan untuk memperbaikinya malah menjauhi masyarakatnya (*uzlah*) tersebut. Al-Makassari mengingatkan bahawa akan datang masa kehancuran di mana tidak ada lagi orang yang menyuruhnya untuk berbuat baik dan mencegah perbuatan mungkar, seperti hadis yang dikutipnya berikut:

وقوله صلى الله عليه وسلم (سيأتي عليكم زمان خير فيه من لم يأمر
بمعروف ولم ينه عن منكر)

“Dan sabda Nabi SAW(akan datang kepadamu sesuatu masa di mana tidak ada lagi orang yang mahu memerintahkan kebaikan dan orang yang mencegah kemungkaran)” (Makassari, tt:8).

Salah satu prinsip yang dipegang oleh sufi adalah kewajiban untuk memerintahkan manusia untuk berbuat baik dan mencegah manusia untuk melakukan perbuatan tidak baik. Seseorang yang menginginkan kejayaan di akhirat seharusnya melakukan dua hal tersebut, menyuruh yang *ma'rūf* dan mencegah yang *mungkar*. Dalam kitab *Syar al-Sālikīn*, al-Palimbani menyatakan sebagai berikut:

كتهوي ألهمو هي اورغيغ بركهندق كمناغن ددالم أخرة إيت بهواسث كدواث إيت
درفد فوهن أكام دان دغن كدواث إيت حاصل فائدة درفد ممبكتكن الله تعالى أكن
سكل أنبياء عليهم الصلاة والسلام

“Ketahuilah olehmu hai orang yang berkehendak kemenangan di dalam akhirat itu bahawasanya keduanya itu daripada pohon agama dan keduanya itu hasil faedah daripada yang membangkitkan Allah Ta’ala akan segala anbiya’ ‘alaihim as-salam,” (al-Palimbani, tt:1969).

Al-Sinkli menyamakan fadilah berzikir dengan beramar *ma'rūf nahi mungkar* (dakwah). Dalam tulisannya, beliau mengutip beberapa hadis:

لا تقوم الساعة على رجل يقول لا إله إلا الله ويأمر بالمعروف وينهى
عن المنكر. أرثيئ تياد برديري قيامة أتس لا كي ٢ يث ميبوت لا إله إلا الله دان
يث مپور هكن دغن بر بواة بايك دان يث منكهكن درفد بر بواة جاهت

“Dan sabda Nabi SAW. *Lā taqūmu as-sā’ah ‘alā rajul yaqūl lā illā Allāh wa ya’mur bi al-ma’rūf wa yanha ‘an al-munkar*. Ertinya tidak akan berdiri kiamat atas laki-laki yang menyebut *la ila ha ila Allah* dan yang menyuruh dengan berbuat baik dan menegahkan daripada berbuat jahat.” (Al-Sinkli, tt:34).

Al-Sinkli memberi penjelasan salah sebuah tugas *amar ma'rūf nahi munkar* itu dengan selalu memberikan nasihat kepada sesama muslim, seperti terlihat dalam ungkapannya berikut:

المؤمن أخو المؤمن فلا يدع نصيحة على كل حال. أرتين مؤمن إيت برسودارا
سمان مؤمن مك سبب إيتوله تياد إي منغلكن ديفد ممبري نصيحة أكندي أتس
تيف ٢ حال

“Dan sabda Nabi *al-mu'min akhu al-mu'min fa la yada' nasihat 'ala kulli hal*. Artinya yang mu'min itu saudara samanya mu'min maka sebab itulah tiada ia meninggalkan dari pada memberi nasihat akan ia tiap-tiap hal.” (Al-Sinkli, tt :34).

Tugas *amar ma'rūf nahi munkar*, menurut al-Sinkli bukan hanya terhad pada kalangan masyarakat umum sahaja. Menurutnya, tugas itu mesti dilakukan juga sama ada ke atas raja yang zalim yang sangat ditakuti. Hal ini boleh terlihat dari ungkapan berikut:

بهوا أداله مريكنت مپيره يث معروف دان منكهكن يث منكر فدا اور غيغ دكتكوه
أتو اور غيغ دهارف مريكنت درفد سكل راج ٢ كرن مريكنت تياد مالو مغاتاكن
كات يث بنر ملينكن كفد الله جو مريكنت مالو درفد ميمبوييكن كات يث بنر

“Bahawa adalah mereka itu menyuruh yang *ma'rūf* dan menegahkan yang mungkar pada orang yang ditakuti atau orang yang diharap mereka itu daripada segala raja-raja, kerana mereka itu tiada malu pada mengatakan kata yang benar melainkan kepada Allah jua mereka itu malu daripada menyembunyikan kata yang benar.” (al-Sinkli, tt:68).

Menurut al-Sinkli dan beberapa tokoh sufi tersebut, tugas mereka adalah sebagai tokoh yang membawa kemajuan masyarakatnya, mengajak masyarakat di persekitarannya untuk berbuat kebajikan, dan mencegah daripada berbuat kemungkar. Sufi tidak cukup hanya berzikir kepada Allah akan tetapi ia juga dituntut untuk dapat mewujudkan peranan sebagai orang yang lebih tahu untuk *beramar ma'rūf nahy munkar*.

Al-Palimbani, bahkan meminta ahl sufi untuk menyuruh raja berbuat baik dan meninggalkan kemungkaran. Justeru itu, al-Palimbani menulis tugas ke atas raja ini dalam satu bab khusus berikut:

الفصل الرابع في امر الأمراء والسلاطين بالمروءة ونهيهم عن المنكر

“Fasal yang keempat tentang menyuruh raja-raja dan Sultan-Sultan berbuat baik dan mencegah mereka berbuat kemungkaran.” (al-Palimbani, tt:211).

Al-Palimbani mengutip sabda Nabi Muhammad SAW sebagai berikut:

خير الشهداء همزة عبد المطلب ثم رجل قام إلى الإمام فأمره ونهاه في ذات الله
عز وجل بقتله على ذلك
أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر وإن صاحب ذلك إن قتل فهل شهيد

“Syuhada’ yang terbaik adalah Hamzah bin Abdul Muthalib kemudian adalah seorang laki-laki yang berdiri di depan raja dan menyuruhnya berbuat baik dan melarangnya berbuat mungkar kerana Zat Allah ‘Azzawajalla lalu laki-laki ini dibunuh kerana keberaniannya ini. Dan ‘jihad’ yang paling utama adalah menyampaikan kata-kata kebenaran dihadapan Sultan yang zalim, dan jika dia dibunuh kerana itu, dia mati syahid.” (Palimbani, tt:211).

Al-Palimbani memperkuat pandangannya tersebut dengan menukilkan beberapa ayat al-Quran seperti berikut:

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْعُرْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ
الْمُقْلِحُونَ ﴿١١٠﴾

“Dan hendaklah kamu menjadi umat yang menyuruh kepada yang makruf dan mencegah daripada yang mungkar, merekalah orang-orang yang beruntung.” (al-Palimbani tt:199).

Menurut al-Palimbani ayat di atas menyatakan bahawa memerintahkan kebajikan dan mencegah kemungkaran adalah wajib hukumnya, seperti ungkapannya berikut:

برمول أية إيت مپتاكن واجب مپوره أكن بربواة كبجيكن دان منكهكن
درفد بربواة كجهاتن

“Bermula ayat itu iaitu menyatakan wajib menyuruh akan berbuat baik dan mencegah akan berbuat kejahatan.” (al-Palimbani tt:197).

Bahkan menurut al-Palimbani, seseorang yang mati kerana menegakkan kebenaran dan melawan kemungkaran lebih mulia dihadapan Tuhan daripada seseorang yang mati di medan pertempuran melawan orang-orang kafir. Al-Palimbani mengungkapkan sebuah hadis berikut:

كات سيدنا أبو عبيدة بن الجراح رضى الله عنه قلت يا رسول الله أي
الشهداء أكرم على الله قال رجل قام على وال جائر فأمره بالمعروف ونهاه عن
المنكر فقتله فإن لم يقتله فإن القلم لا يجرى عليه بعد ذلك وإن عشا

“Abu Ubaidah bin Jarah r.a. berkata, saya bertanya kepada Rasulullah, para suhada’ mana yang paling mulia di sisi Allah? Rasulullah menjawab, seorang yang berdiri dihadapan pemimpin yang jahat lalu dia menyuruh pemimpin itu berbuat baik dan mencegah pemimpin itu berbuat kemungkaran lalu ia di bunuh oleh pemimpin itu, jika ia tidak dibunuh maka pena (catatan amal) tidak berlaku lagi baginya dan ia hidup sebagaimana biasanya.” (al-Palimbani, tt:199).

Al-Palimbani juga mengutip ayat al-Quran berikut:

كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر

“Kamu adalah umat terbaik yang diciptakan untuk manusia, iaitu yang mampu memerintahkan manusia untuk berbuat baik dan mampu juga pula mencegah mereka berbuat kemungkaran.” (al-Palimbani:197).

Dalam kaitan ini pulalah, al-Makassari mengingatkan bahawa akan datang zaman tidak peduli, atau zaman masa bodoh ke atas aktiviti dakwah, sebagaimana ia mengutip sabda Rasul.

وقوله صلى الله عليه وسلم (سيأتي عليكم زمان خير فيه من لم يأمر
بمعروف ولم ينه عن منكر)

“Di mana akan datang suatu masa di mana sebaik-baiknya kamu adalah orang yang tidak memerintahkan untuk berbuat kebajikan dan melarang perbuatan mungkar.” (Makassari, tt:156).

Justeru itu, al-Makassari mengingatkan dengan mengutip firman Allah yang berbunyi: “saling tolong menolonglah dalam ketaatan dan taqwa”.

Sebagaimana yang dinyatakan daripada huraian di atas bahawa ulama sufi di antaranya al-Sinkli, al-Palembani dan al-Yusuf al-Makassari sangat prihatin ke atas aktiviti dakwah. Sehingga mereka mengatakan *zikir* dan *dakwah* adalah sama dengan mati syahid dihadapan raja bila dibunuh demi mengatakan yang benar.

Amar ma'ruf nahy mungkar berkaitan pula dengan konsep khalifah. Khalifah adalah pengganti tugas kenabian mengatur kehidupan dan urusan umat baik keduniaan mahupun keagamaan dan untuk memelihara agama. Khalifah dituntut melaksanakan kekuasaan politik yang merupakan alat untuk melaksanakan syariat Islam, menegakkan keadilan dan mewujudkan kebenaran.

Menurut al-Baqillani (1959:228), tugas dan tujuan penguasa adalah untuk menegakkan kebajikan dan melenyapkan kemungkaran, menghilangkan penindasan, dan keresahan masyarakat serta melaksanakan syariat yang dibebankan kepadanya. Khalifah menurut Rabi' (1970:102), adalah tugas untuk memelihara dan

melaksanakan peraturan-peraturan dan kewajiban-kewajiban yang diletakkan oleh Allah dan Rasulnya.

Imam Al-Ghazali (1972:105-106), salah seorang tokoh ikutan sufi-sufi Nusantara, menyatakan bahawa kekhalfahan adalah lembaga yang memiliki kekuasaan dan menjadi alat melaksanakan syariat dan mewujudkan kemaslahatan rakyat.

Kaitan kekhalfahan dengan *amar ma'ruf nahi mungkar* ini membawa implikasi bahawa doktrin *amar ma'ruf* menjadi asas dan motivasi seorang sufi melibatkan diri dalam kekuasaan politik yang dimiliki penguasa kerana dengan kekuasaan politik yang dimiliki oleh sufi, maka memudahkan sufi untuk menjalankan *amar ma'ruf* tersebut. Kekuasaan politik menjadi senjata atau amunisi yang kuat bagi sufi untuk menegakkan kebenaran dan menghancurkan kebatilan. Dengan kata lain kejayaan aktiviti dakwah sangat memerlukan kekuasaan. Aktiviti dakwah tidak menemukan rintangan dan halangan bila disokong oleh penguasa. Jadi, ketiga konsep ajaran agama di atas *khalifah*, *amanah* dan *amar ma'ruf* mempunyai hubungkait satu sama lainnya.

5.2.3.1. Keterlibatan Ke atas Aktiviti Dakwah

Pemikiran-pemikiran sufi yang dibahaskan di atas wujud secara langsung dalam dalam aktiviti dakwah yang dilakukan. Sebagai bukti ulama sufi abad ke-17 M dan ke-18 M, mereka menganuti bermacam-macam aliran tarikat. Bermula dari al-Raniri menganuti tarikat *rifa'iyah* dan *qadariyyah*, Al-Sinkli menganuti tarikat *Syatariyah* dan *qadariyyah*, Al-Makassari menganuti tarikat *khalwatiyyah*, *naqsyabandiyyah*, *syatariyah*, *sammaniyyah*, *rifa'iyah*, Al-Palembani menganuti tarikat *khalwatiyyah*, *sammaniyyah* dan *naqsyabandiyyah*, dan Al-Pathani menganuti tarikat *khalwatiyyah* *syadziliyyah* dan *sammaniyyah* (Solihin, 2005; Mastuki, 2003; Azra, 1999).

Ulama sufi menganuti bermacam tarikat bermatlamat agar dakwah mereka mudah diterima oleh masyarakat. Ini kerana bergabung dengan semua tarikat akan menghasilkan persatuan umat. Tidak ada kelompok aliran tarikat yang dapat berdiri sendiri atau berasa lebih hebat dibanding dengan kelompok aliran tarikat lain. Malah mereka berasa sentiasa bersama, dan tidak ada amalan sebarang tarikat yang mempunyai keistimewaan.

Antara tujuan mengikuti semua tarikat juga bermaksud bahawa ulama sebagai tokoh kebanggaan umat tidak berpihak kepada sesuatu kelompok sahaja. Sikap dan pendirian ulama seperti ini bertujuan menghindari daripada perasaan tersinggung di kalangan pengikut yang mungkin terabai. Justeru itu, ulama sufi waktu itu berusaha menghilangkan perbezaan-perbezaan di kalangan umat Islam dan senantiasanya berusaha menunjukkan bahawa mereka adalah kepunyaan semua umat dan golongan.

Ulama sufi tidak mahu terikat kepada satu tarikat sahaja. Perbuatan semacam ini adalah realisasi daripada pengamalan konsep *zuhud*, *wara'* dan *tawadhu'*, di mana ketiga-tiga konsep ajaran ini pada asasnya mengandungi makna berhati-hati terhadap perkara syubahat dan yang haram. Implikasi ajaran ini ialah menjaga diri mereka daripada perkara yang merosakkan seperti hilangnya kepercayaan masyarakat kepada mereka, apabila mereka berpihak kepada satu tarikat sahaja. Dengan erti lain ulama tetap menjaga kesucian diri mereka, sama ada di mata Allah mahupun di mata masyarakatnya. Hal ini disebabkan mereka menjadi tokoh di kalangan umat persekitarannya.

Strategi seterusnya ialah menghilangkan unsur-unsur yang menjadi punca perpecahan umat dengan cara menyatukan syari'ah dan tasawuf, mendamaikan konsep tasawuf Ibnu 'Arabi dengan al-Ghazali dengan berasaskan kesucian Tuhan dan berpanduan

kepada *ahli sunnah wal jama'ah*. Sehingga pihak-pihak selama ini tertekan oleh faham sufi yang mendapat dukungan dari kerajaan, berasa aman dan selesa. Usaha yang dilakukan ulama ini tentu mendapat penghargaan daripada masyarakat yang tertekan selama ini. Oleh itu, martabat ulama sufi meningkat dan sebarang bentuk dakwah yang ulama sampaikan berjalan dengan berjaya.

Aktiviti penyatuan umat yang dilakukan ulama sufi ini, sama dengan yang pernah Nabi Muhammad SAW lakukan ketika bersama dengan masyarakat Muhajirin dan Ansor, puak Aus dan Khazraj semasa beliau tiba di Madinah. Pada masa itu tidak ada puak-puak yang bertikai, semuanya mempunyai sama hak dan kewajipan mereka dalam negara Madinah. Salah satu manfaat daripada penyatuan ini, Rasul SAW berjaya membina masyarakat Islam Madinah dalam tempoh yang amat singkat.

Selain usaha di atas, ulama sufi turut menyampaikan dakwah melalui strategi bekerjasama dengan adat istiadat tempatan (Gibb, 1945; Shihab, 2001). Faktor lain lagi, yang memudahkan tugas ulama sufi menyampaikan dakwah adalah kerana penduduk di alam Nusantara itu sendiri memiliki kecenderungan kerohanian yang tinggi (Shihab, 2001:30).

Selari dengan keadaan masyarakat tempatan di atas, maka corak pemahaman amalan agama ulama sufi abad ke-17 dan ke-18 M dalam aspek fekah menganuti mazhab Syafi'i, dan dalam aspek aqidah beraliran Asy'ariyyah (Azra, 1999). Sememangnya mazhab fekah itu banyak sekali iaitu Hambali, Maliki dan Hanafi. Begitu juga aliran aqidah di antaranya ada praktikal dan ada sederhana sepertimana *mu'tazilah, salafiah, qadariyyah, jabbariyyah, syi'ah, khawarij* dan *murji'ah*. Namun begitu ulama sufi lebih cenderung menganuti mazhab Syafi'i dan aliran Asy'ariyyah kerana kedua-dua aliran ini fleksibel dan terbuka untuk berkompromi. Hal ini adalah sebuah strategi

dakwah mereka juga supaya dakwah boleh disampaikan dengan mudah dan boleh disesuaikan dengan keadaan persekitaran sosial yang masih kukuh berpegang kepada adat istiadat.

Meskipun demikian, pada masa keadaan tertentu dalam *beramar m'arūf nahy mungkar* mereka tidak takut kepada sesiapa, sekalipun terhadap raja, seperti al-Palimbani pernah mengirim surat kepada raja supaya raja berbuat baik dan mencegah perbuatan mungkar. Begitu juga al-Palimbani selalu mengingatkan masyarakatnya berbuat baik dan mencegah kemungkaran.

Al-Sinkli juga terlibat dalam dakwah *amar ma'rūf nahy mungkar* dengan cara membentuk kader mubaligh, agar mampu mengajarkan serta menyebarkan agama Islam di daerah asalnya. Antara muridnya adalah Syeikh Burhanuddin yang dihantar ke daerah asalnya bernama Ulakan, seterusnya Syeikh Abd Muhyi Pamijahan dihantar ke Jawa Barat (Taufik Abdullah, 1987:118).

Al-Raniri, perjuangannya dalam dakwah diceritakan dalam sejarah kemasukan Islam ke Kedah. Dia ke Kedah sejak bermula kemasukan Islam hingga abad ke-17 M. Pada ketika itu masih ramai masyarakat Islam mengamalkan fahaman Hinduisme dan berlaku penaklukan Aceh ke atas Kedah. Diceritakan, Aceh menyerang Kedah adalah untuk mengembalikan Islam seperti semula (Al-Attas, 1986:11). Atas usaha al-Raniri, kitab mengenai asas-asas agama; peraturan dan undang-undang peribadatan; undang-undang nikah kahwin yang termuat dalam kitab *sirāt mustaqīm* dihantar ke Kedah pada tahun 1640an. Akhirnya Islam berkembang dan berpengaruh semula di Kedah. Ini bermakna pengaruh al-Raniri adalah sama penting dengan peranan ulama Abdullah al-Yamani, iaitu ulama yang pertama berjaya membawa Islam ke Kedah (Ahmad & Yusoff, 2006:650).

Aktiviti dakwah al-Raniri yang lain dapat dilihat dalam aktiviti kesusasteraan yang berjasa menyebarkan bahasa Melayu di kawasan Asia Tenggara. Karya-karyanya banyak ditulis dalam bahasa Melayu, sehingga menjadikannya sebagai bahasa Islam kedua setelah bahasa Arab. Bahkan, ketika itu cara yang paling mudah untuk memahami ajaran agama Islam adalah dengan menguasai bahasa Melayu (Van Hove, 1994).

Selanjutnya aktiviti dakwah juga dilakukan dengan cara menubuhkan tarikat di setiap daerah dan menempatkan seorang murid yang senior menjadi guru sebagai pembimbing bagi tarikat yang baru ditubuhkan. Strategi dakwah melalui jalur tarikat ini bermatlamat supaya dakwah berjalan melalui jaringan lapisan bawah dengan menggunakan perhubungan guru dan murid yang terjalin secara kebatinan. Selanjutnya perhubungan murid dengan murid sebagai penerus ajaran yang dibawa guru sufi kepada masyarakat (Nor Huda, 2007).

Dari huraian di atas, banyak aktiviti dakwah yang dilakukan ulama sufi abad ke-17 M dan ke-18 M. Aktiviti ini berlaku dalam pelbagai aspek kehidupan masyarakat bermula dari penguasa hingga ke masyarakat biasa. Justeru itu, semua aktiviti tersebut menjadikan masyarakat tertarik dan simpati kepada ulama. Oleh demikian interaksi dan dakwah dapat berjalan dengan baik. Interaksi seperti ini mendatangkan pengaruh yang positif, berlaku peniruan kepada yang baik seperti mengikuti perilaku ulama dan cepat menerima nasihat-nasihat yang disampaikan ulama.

5.2.4. Doktrin Aktiviti-aktiviti Sosial dan Politik

Di kalangan kaum muslim terutama kaum modenis, kerap kali menganggap kesufian sebagai salah satu penyebab utama kemunduran dunia Islam. Secara religi, kesufian dituduh sebagai sumber bidaah, takhayul dan khurafat. Secara sosial, kesufian disalahkan kerana menarik masyarakat muslim ke arah “kepasifan” dan penarikan diri (*uzlah*) daripada permasalahan duniawi. Ia dianggap menggalakkan sikap pelarian diri (*escapism*) daripada kemunduran sosio-ekonomi-politik kaum muslimin. Akibatnya, masyarakat muslim tidak berjaya bersaing dengan dunia Barat yang terus maju (Rahman, 1966:144, 148, 212-234).

Sebahagian tuduhan besar itu tidak mempunyai asas yang kuat, khususnya pada zaman kesufian abad ke-17 M dan ke-18 M di Nusantara. Bukti-bukti menunjukkan bahawa kesufian pada kedua-dua abad itu menuntut kepatuhan penuh zahir dan batin umat muslim (sufi) pada syariat yang berasaskan al-Quran dan as-Sunnah. Enam ulama sufi besar itu bersepakat bahawa mustahil bagi para sufi mencapai tujuan spiritual mereka tanpa mematuhi sepenuhnya doktrin-doktrin ortodok Islam tersebut. Walaupun begitu, mereka mengakui ada hal-hal yang menyimpang dari kesufian yang semestinya, tetapi hal itu terutama disebabkan kurangnya persefahaman ajaran-ajaran kesufian yang murni. Itulah sebabnya, menurut mereka ketika berlaku penyimpangan, maka mereka perlu segera melakukan tindakan untuk meluruskan semula seperti yang dilakukan oleh ar-Raniri.

Begitu juga dengan tuduhan kaum modenis bahawa kesufian menggalakkan kepasifan dan penarikan diri dari duniawi hanya diasaskan pada ketidaktahuan mereka tentang keseluruhan ajaran kesufian. Seperti dalam kes ulama sufi di Nusantara, tidak seorangpun daripada enam ulama ini mengajar kejumudan. Sebaliknya mereka

mengingatkan kaum Muslimin (sufi) agar aktif bergaul dengan masyarakatnya, sebagaimana mereka menjalani kehidupannya (Azra, 1995:281-281).

Untuk membuktikan hal itu, perlu ditelusuri benarkah sufi-sufi besar abad ke-17 M dan ke-18 M tersebut bergaul dengan masyarakat? Apakah mereka juga mengasingkan diri seperti halnya tuduhan di atas? Apakah mereka juga mengajar perkara-perkara yang dapat menggalakkan kejumudan? Jawapan kepada persoalan-persoalan ini dapat ditemui dalam perbincangan seterusnya.

5.2.4.1. Aktif Berusaha Memenuhi Keperluan Sendiri

Menurut pengamalan kesufian ulama sufi Nusantara, mereka menekankan hidup daripada usaha sendiri. Mereka melarang saling menyusahkan orang lain kerana melakukan ibadahnya. Al-Palimbani, contohnya menolak orang yang bersikap fatalis, iaitu menyerah diri pada nasib semata-mata tanpa berusaha. Dia menganggap hal itu sebagai fikiran-fikiran orang jahil yang tersesat seperti ungkapannya berikut:

دان سڱكو هٲ دسٲك اوله اور ٲ بهو معنى توكل ايت يانت منٲكلكن بر اوسها
دغن بدن... فدا حال تياد ادا سكالى ٢ اي اكن تدبر دان اٲتيار ددالم باطنٲ دان
تياد ممفوٲ كرق دان ديم ظاهرٲ دان اداله سكلين اين سٲكا اور ٲيغ جاهل
دان اٲقاد اور ٲيغ جبرية دان يانت اٲقاد اور ٲيغ سسة

“Dan sesungguhnya disangka oleh orang bahawa makna tawakal itu iaitu meninggalkan berusaha dengan badan...pada hal tiada sekali-kali ia akan tadbir dan ikhtiar di dalam batinnya dan tiada mempunyai gerak dan diam zahirnya dan adalah sekalian ini sangka orang yang jahil dan iktikad orang yang *jabbaryah* dan iaitu iktikad orang yang sesat.” (al-Palimbani, tt:110).

Dalam memenuhi keperluan hidup sendiri ini, al-Palimbani menyatakan bahawa sufi mesti berusaha mencari apa yang diperlukannya dengan selalu berpegang kepada sekatan-sekatan yang wajar, seperti menjangkau makanan yang terletak

dihadapannya, bahkan berusaha membuka kebun sawah dan ladang untuk memenuhi keperluan hidup sehari-hari, memelihara diri dan hartanya secara wajar iaitu seumpama membawa perbekalan dalam perjalanan, menghindari binatang buas, memakai senjata dalam perang, menutup pintu rumah, mengembala haiwan ternak dan sebagainya. Di samping itu, semua usaha yang dilakukannya itu jangan lupa diri iaitu sibuk dengan urusan sehingga menyebabkan ia terganggu mengingat Allah (al-Palimbani, tt:107-109).

Sepertimana ulama sufi lainnya di Nusantara pada masa itu, Al-Palimbani menolak sikap *fatalis* yang menyerahkan diri kepada nasib sahaja tanpa berusaha. Menurutnya, dugaan seorang *salik* (sufi) yang baik itu ialah tidak berusaha sama sekali sama ada secara fizik mahupun pemikiran. Ini adalah dakwaan orang jahil yang tersesat atau kepercayaan yang tidak sesuai dengan ajaran syariat Islam. Al-Palimbani mengutip pandangan al-Ghazali, yang menyatakan:

وقد يظن ان التوكل ترك التدبير بالقلب والسقوط على الأرض كالحرفة
والملقاء كاللحم على الوضم وهذا ظن الجهل فان ذلك حرام في الشرع

“Kadang-kadang tawakal bererti meninggalkan usaha secara fizik, dan meninggalkan berfikir dengan hati, dan jatuh ke bumi seperti sehelai kain perca atau seperti sepotong daging di atas papan. Ini adalah dugaan orang jahil, dan sesungguhnya hal itu adalah haram di dalam syariat.” (al-Palimbani tt:110).

Apa yang dikemukakan al-Palimbani ini seolah-olah bercanggahan dengan konsep *zuhud*. Namun menurut al-Palimbani, sebenarnya tidaklah bercanggahan. Dia menyatakan bahawa *zuhud* yang tertinggi bukanlah tidak memiliki sesuatu, tetapi tidak menginginkan sesuatu selain Allah. Ciri seorang yang zahid, menurutnya ada tiga perkara, seperti ungapannya:

الأولى أن لا يفرح بموجود و لا يخزن على مفقود
الثانية أن يستوى عنده دماح و مداح
الثالثة أن يكون أنسه بالله تعالى و الغالب عن قلبه خلاوة الطاعة

"*Al-ūla an lā yafrahu bi maujudin wa lā yahzanu 'alā mafqūdin*" ertinya "bermula alamat yang pertama itu bahawa tiada ia suka dengan sesuatu yang ada kepadanya itu dan tiada duka cita hatinya atas ketiadaan sesuatu padanya". "*Al-Tsāniyah an yastawī 'indahū damāhu wa madāhu*". Ertinya "alamat yang kedua itu bahawa bersamaan padanya orang yang mencela akan ia dan orang yang akan memuji akan ia". "*Al-Tsālisah an yakūna anashu billāh ta'āla wa al ghālib 'an qalbihi halāwat al tā'ah*". Ertinya "bermula alamat yang ketiga bahawa adalah jinak hatinya dengan Allah Ta'ala dan liar hatinya itu daripada dunia dan ghalib itu manusia berbuat ta'at" (al-Palimbani tt:99).

Menurutnya, dari ungkapan di atas, ciri orang zahid, pertama adalah tidak gembira dengan adanya sesuatu dan tidak sedih dengan hilangnya sesuatu. Kedua adalah orang yang memujinya dan orang yang mencelanya dianggap sama sahaja. Ketiga adalah berasa intim dengan Tuhan dan berasa lazat dalam mentaatinya. Semuanya itu boleh dikekalkan oleh seorang sufi yang zahid apabila di dalam hatinya tidak ada lagi sesuatu selain Allah walaupun ia memiliki kekayaan dan kebesaran.

Mengikut al-Ghazali dalam *ihyā'*nya, al-Palimbani menjelaskan secara terperinci sekatan-sekatan keperluan duniawi yang boleh dicari atau dipenuhi oleh sufi. Panduan yang digunakannya dalam hal ini adalah bahawa seseorang yang zuhud (sufi) di saat ia mengambil akan sesuatu daripada dunia hanya mengambil sekadar hajat. Menurutnya, ada enam keperluan yang harus dipenuhi oleh sufi atau zahid itu sendiri, seperti ungkapan berikut:

يغ منديرين أكندي فد كهيدوفن بدنث يائت أنم فركار (فرتام) مكانن (كدوا)
فكايين (كتيك) رومه كديامن (كأمفت) فركاكس يغ ددالم رومهت إيت (كليم)
برنكاح (كانم) هرت كمكاهن يغ ميمفيكن يثترسبوت إيت

"Yang mendirikan akan ia pada kehidupan badannya, iaitu enam perkara (pertama) makanan (kedua) pakaian (ketiga) rumah kediaman (keempat) perkakas yang di dalam rumahnya itu (kelima) bernikah (keenam) harta kemegahan yang menyampaikan sekalian yang tersebut itu." (al-Palimbani tt:89).

Syeikh Yusuf al-Makassari tidak bersetujui dengan sikap sufi yang mengabaikan keperluan hidupnya. Bahkan beliau menolak sikap meminta-minta. Menurutnya, bekerja dapat menghindarkan diri daripada meminta-minta adalah paling baik sebagai hak kewajipan. Menurutnya meminta-minta itu tidak baik bagi ahli ibadat (sufi). Dia menceritakan kisah al-Junaid di mana di akhir cerita itu ditemukan seseorang ahli ibadat (sufi) itu pun seorang petani yang memungut sayur-sayuran yang dialiri air yang ditanamnya sendiri. Padahal sebelumnya al-Junaid melihat bahawa ahli ibadah sangat fakir dan tak mungkin memiliki harta atau pekerjaan.

Al-Palimbani tidak melarang seorang salik atau sufi mengusahakan perkara-perkara yang bersifat keduniaan yang merupakan keperluan hidupnya. Hal ini terlihat dari ungkapan berikut:

(من طلب الدنيا حلالا و تعففا عن المسئلة وسعيا على عياله و تعظفا على جاره
 لقي الله وجهه كالقمر ليلة البدر) أرتيٹ سياف مننتوت أكن دنيا كرن هرت يث
 حلال دان كرن ممليهراكن در فد ممنتاء كقد اورغ دان كرن مغاءسهاي بلنجا
 أتس أهليٹ دان كرن مغاءسهاي أتس اورغ يث دكمفو غث ايت منداقتي إي أكن
 الله تعالى فد حال مكاث سفر تي بولن فر نام أمفة بلس

“Man talaba ad-dunyā halālān wa ta’affufān ‘an al-masalah wa sa’yān ‘alā ‘iyālihi wa ta’attufān ‘alā jārihi laqa Allāh wajhahu ka al-qāmar lailat al-Badar”, ertinya “siapa menuntut akan dunia kerana harap yang halal dan kerana memeliharakan daripada meminta kepada orang dan kerana mengusaha belanja atas ahlinya dan kerana mengasihi atas orang yang dikampungnya itu iaitu mendapati ia akan Allah Ta’ala pada hal mukanya seperti bulan purmana empat belas.” (al-Palimbani tt:90).

Namun, sebagaimana ajaran al-Quran dan as-Sunnah, keaktifan berusaha memenuhi keperluan hidup ini janganlah sampai mengganggu usaha sufi menuju Tuhan atau jangan sampai mengganggu zikir dan ibadah sufistiknya. Al-Palimbani menyatakan bahawa sebahagian besar para sufi selalu berusaha memenuhi keperluan hidup mereka, seperti ungkapan berikut:

بهوا اور غيغ زهد ددالم إي مغمبيل اكن سسوات درفد دنيا اكن سقدر ضرورة
حاجتت يغ منديريكن اكندي فد كهيدوفن بدنث

“Bahawa orang yang zuhud, di dalam ia akan mengambil akan sesuatu daripada dunia akan sekadar keperluan hajatnya yang mendirikan akan ia pada kehidupan badannya.” (al-Palimbani, tt:88-89).

Al-Sinkli juga menginginkan seorang sufi agar dapat memenuhi keperluannya, bahkan menurutnya, sufi seharusnya juga boleh memenuhi keperluan saudara sesama muslim, seperti terungkap kenyataan berikut:

دان ستغه درفد سكل حال مريكننت سننتياس برأسها كغد ممنوهي حاجة سكل
سودرا مريكننت يغ إسلام درفد سلسي مريكننت درفد حاجة دير ي مريكننت

“Dan setengah daripada segala hal mereka sentiasa berusaha kepada memenuhi hajat segala saudara mereka itu yang islami, kemudian daripada selesai mereka itu daripada hajat diri mereka itu.” (al-Sinkli, tt:67).

Seperti al-Makassari dan al-Palimbani, al-Sinkli juga mengatakan bahawa seorang boleh mempunyai harta bahkan juga sufi dituntut untuk memilikinya. Adapun mengenai konsep zuhud bukanlah bererti tidak memiliki apa-apa akan tetapi zuhud adalah hati sufi tersebut tidak boleh condong kepada perkara-perkara yang berkenaan dengan dunia yang fana ini, seperti ungunya berikut:

زهد يعنى سويي هتئين درفد چندروغ كغد يغ فناء دان سلسيله هتئين درفد برفكغ
يغ لاكي اكن هيلغ اداڻ سفرتي هرت دان لائينڻ درفد سكل تباد ككل اداڻ مك
جكالو ادا سكالينڻ ايت فدا تاغڻڻ سكالفون مك تيداله دليهتن سكالينڻ ايت
ملنينكن فنجامن

“Zuhud yakni sunyi hatinya daripada cenderung kepada yang fana dan selesailah hatinya daripada berpegang yang lagi akan hilang adanya seperti harta dan lainnya daripada segala yang tiada kekal adanya, maka jikalau ada sekaliannya itu pada tangannya sekalipun maka tidaklah dilihatnya sekaliannya itu melainkan pinjaman jua.” (al-Sinkli, tt:35).

Al-Sinkli menambahkan bahawa sufi boleh memiliki dinar dan dirham, seperti ungapannya:

دان ستغه در فدان بهوا جديله فدان دمودهكن الله سكل دينار دان در هام
أتو لائين در فد سكل حاجة مانسي

“Dan setengah daripadanya bahawa jadilah padanya dimudahkan Allah segala dinar dan dirham atau lain daripada keduanya daripada segala hajat manusia.” (al-Sinkli, tt:35).

Lebih lanjut, al-Sinkli dalam bukunya yang ditujukan kepada para *salik*, mengutip hadis yang berbunyi:

(المؤمن القوى خير و أحب إلى الله من المؤمن الضعيف) أرتين مؤمن يثغ قواة
مغر جاكن طاعة إيت تر لبه بايك دان تر لبه كاسه كفد الله در فد مؤمن يثغ ضعيف
در فد مغر جاكن طاعة

“*Al-mu'min al-qawiy khair wa ahabb ila' Allāh min al-mu'min al-da'if*”, ertinya “mukmin yang kuat mengerjakan taat terlebih baik dan terlebih kekasih kepada Allah daripada mukmin yang *da'if* pada mengerjakan taat.” (al-Sinkli, tt:72).

Al-Sinkli juga menceritakan tentang seorang syekh sufi yang bernama Syekh at-Tawuddi Abu Abdullah yang selalu berusaha bersusah payah memenuhi keperluan keluarga, anak-anak dan isterinya (al-Sinkli, tt:72).

Pemikiran-pemikiran ulama sufi Nusantara di atas selari dengan pendapat Abd al-Qadir al-Jailani, guru utama tarikat. Beliau mengatakan bahawa orang boleh bersenang-senang dengan perkara yang diperbolehkan, namun ia melarang tenggelam dalam kelezatan, kebergantungan hati atau cinta dunia. Seseorang boleh memiliki dunia akan tetapi dunia yang dimiliki tidak boleh menguasainya, seperti ungapannya berikut:

وفى الناس من تكون الدنيا بيده ولا يحبه يملكها ولا تملكها ولا يحبها تعدو خلفه
ولا بعدو خلفها يستخدمها ولا تستخدمه يفرقه ولا تقدر الدنيا ان تفسده

“Ada sebahagian manusia yang mana harta berada di atas tangannya, tetapi ia tidak mencintainya. Ia memilikinya, tidak memilikinya. Ia dicintainya tetapi tidak mencintainya. Harta mengejar dibelakangnya, tidak sekali-kali ia mengejar dunia. Ia memisahkan diri dari dunia, tetapi dunia tidak dapat berpisah darinya. Dunia tidak dapat merosaknya.” (Abd Qadir al-Jailani, 1968:114).

Seseorang tidak dilarang memiliki harta bahkan diminta berbuat demikian akan tetapi jangan sampai harta itu dimasukkan ke dalam hatinya. Sehingga dunia yang dimilikinya tidak memiliki dunia untuk keperluan hidupnya dapat merosak ibadahnya kepada Allah. Al-Jailani mengharuskan seseorang bekerja keras untuk memenuhi keperluan hidup dan keluarganya agar tidak menjadi beban orang lain, seperti ungkapan berikut:

يبغض الله من يكل ولا يعمل يحب من يكل بكسبه

“Allah membenci orang yang makan tanpa bekerja dan Allah mencintai orang yang makan hasil daripada usahanya.” (al-Jailani, 1960:172).

Penyelidik melihat bahawa larangan ke atas larangan dunia dalam kesufian bukanlah bererti tidak boleh memiliki harta, wanita atau takhta. Akan tetapi tidak boleh mencintai, mengasihi, atau mengingat dunia melebihi cinta, kasih dan ingat kepada Allah. Bahkan dengan tanggungjawab *āmanah* yang berada pada harta, isteri serta anak dan kekuasaan, adalah merupakan amalan cinta, kasih dan ingat kepada Allah, seperti yang telah dilakukan oleh para sufi abad ke-17 M dan ke-18 M di Nusantara tersebut. Mereka semua mempunyai harta benda yang memenuhi keperluan hidup mereka. Mereka memiliki keluarga, isteri dan anak, bahkan di antara mereka didakwa memiliki harta kekayaan. Namun begitu semua kenikmatan duniawi ini tidak mengganggu perjalanan spiritual sufi menuju matlamat yang sebenarnya. Oleh sebab

itu mereka menyatakan bahawa untuk mencapai Allah (mencintai Allah) dengan sepenuh hati, cinta kepada yang lain harus dikeluarkan seluruhnya di dalam hati.

5.2.4.2. Bergaul Dengan Manusia

Ulama sufi abad ke-17 M dan ke-18 M memberikan kebebasan bagi sufi untuk bergaul sesama manusia, sesama sufi, orang ramai dan lain-lain. Menurut mereka, seseorang sufi yang bergaul dengan manusia namun mampu menjaga kemurnian perjalanan spiritualnya, lebih mulia atau bernilai daripada seorang sufi yang menyembunyikan diri (*'uzlah*) daripada pergaulan dengan manusia, sekalipun ia mampu menjaga kemurnian perjalanan spiritualnya. Hal ini dapat digambar oleh ungkapan al-Sinkli berikut:

دان سبد نبی صلی الله علیه وسلم المؤمن الذی یخالط الناس و یصیر علی
أذاهم
أرتین مؤمن أفضل من المؤمن الذی لا یخالط الناس ولا یصیر علی اذاهم.
یعبر جمفر دغن سکل مانسی دان صبر ای اتس سکس مریکنت ترابه درفد
مؤمن تیغ تیاد بر جمفر دغن سکل مانسی دان تیادا صبر ای اتس سکس
مریکنت

Dan sabda Nabi Muhammad saw. "*Mu'min al-lazī yukhālīt an-nās wa yasbir 'ala azzāhum afdal min al-lazī la yukhālīt an-nās wa la yasbir azāhum*", ertinya "mukmin yang mampu bercampur (bergaul) dengan segala manusia dan sabar ia atas seksa (gangguan) mereka itu terlebih daripada mukmin yang tiada bercampur dengan segala manusia dan tiada sabar ia atas seksa mereka" (al-Sinkli, tt:72-73).

Al-Makassari lebih tegas menyatakan bahawa pakar-pakar ilmu dan hikmah berkata, yang dimaksud dengan akhlak mulia ke atas sesama makhluk adalah menyenangkan mereka, intim dengan mereka, dan tidak menjauhkan diri daripada mereka. Hal ini dapat dilihat dalam ungkapan berikut:

فاعلم ذلك قالوا اي أهل العلم والحكمة وجماع حسن الخلق مع الخلائق كلهم هو
ايصال الراحة اليهم والموانسة معهم وعدم الحدة منهم وفي هذا المقام
قال علوكرم الله وجهه أفضل الأعمال ادخال السرور في قلوب الإخوان

”Maka ketahuilah itu, mereka berkata, ahli ilmu dan ahli hikmah, bahawa semua akhlak yang terbaik adalah menyenangkan mereka, intim dan berlemah lembut dengan mereka, tidak menjauhkan diri (menyendiri) daripada mereka. Dalam maqam ini ‘Ali Karrama Allah wajah mengatakan bahawa perbuatan yang paling afdal adalah memasukkan kegembiraan di hati saudara-saudara” (al-Makassari, tt:162).

Lebih lanjut, al-Makassari menuntun bagaimana bergaul yang benar dengan sesama manusia tersebut, iaitu:

وقيل للشيخ الامام سلطان الاولياء محي الدين عبد القادر الجيلاني البغدادي
قدس سره أيضا في هذا المقام بم وصلت الى الله تعالى فقال رضي الله عنه ما
وصلت الى الله تعالى بكثرة صلوة ولا صيام وانما وصلت الى الله تعالى
بالصبر والتواضع وسخاوة والنفس وسلامة الصدر

”Ia ditanya orang kepada syeikh al-Imam Raja para auliya’ *muhy al-din* Abd al-Qadir al-Jailani al-Baghdadi, semoga Allah membersihkan hatinya juga tentang maqam ini, dengan apa engkau dapat sampai kepada Allah Ta’ala?, maka berkata Syeikh Abd al-Qadir al-Jailani *radiallahu ‘anh*. Saya sampai kepada Allah Ta’ala bukan hanya kerana banyak shalat dan puasa, akan tetapi saya sampai kepada Allah kerana kesabaran, ketawadhuan, kemurahan hati, dan kelapangan dada” (al-Makassari, tt:16).

Berdasarkan huraian di atas, jelas bahawa pemikiran-pemikiran tentang pergaulan ini seakan-akan bercanggahan dengan konsep ‘*uzlah* dan *khalwah* yang terdapat dalam doktrin kesufian. Akan tetapi sebenarnya ‘*uzlah* dan *khalwah* yang dimaksud oleh kesufian, seperti menurut ulama sufi Nusantara tersebut, adalah sikap mental yang mengasingkan diri daripada manusia dengan tidak ada kecenderungan hati kepadanya. Secara fizik tetap bergaul dengan mereka, namun secara mental mereka sebenarnya terasing. Al-Makassari, umpamanya mengatakan bahawa *uzlah* iaitu mengasingkan

diri daripada manusia adalah dengan hati tidak cenderung kepada mereka (al-Makassari, tt:36).

Justeru itu dalam doktrin kesufian itu sendiri terdapat adab, akhlak atau moral yang tinggi dalam pergaulan dengan sesama ciptaan Tuhan, di antaranya adalah mencintai sesama, menggembirakan sesama, toleransi dalam bergaul, membantu kesulitan orang lain, dan menghormati jiran.

5.2.4.2.1. Mencintai Orang Lain

Seorang sufi selalu dituntut untuk mencurahkan cinta dan kasihnya kepada Tuhan dan kepada sesama manusia sebagai manifestasi daripada cintanya kepada Tuhan. Sufi hendaknya menjadi seorang *rahim* (penyayang) dan bersahabat, dan jangan menjadi orang yang kasar, keras hati dan lain-lain. Sufi mencintai semua manusia khususnya orang-orang muslim, sebab mencintai manusia merupakan wujud daripada mencintai Allah. Mencintai secara horizontal merupakan bukti sufi mencintai secara vertikal. Sufi mencintai sesama makhluk sosial semata-mata kerana Allah. Sufi selalu menghindarkan dirinya daripada permusuhan dan perbalahan. Gambaran tentang mencintai dan menyayangi sesama dan menjauhi perbalahan ini dapat dilihat dalam kenyataan berikut:

بہوا یغترلبہ بنچی درفد لاکي □ کفد الله تعالى ایت یانت لاکي ۲ یغ ممبپقن
اکن بر بنته دان بر کلاهی کرن سکلین یغدمکین ایت تر تکه فدا شرع

”Bahawa yang terlebih benci daripada laki-laki kepada Allah Ta’ala itu iaitu laki-laki yang membanyakkan akan berbantah dan berkelahi kerana sekalian yang demikian itu tertegah kepada syarak” (al-Palembani, tt :175).

Al-Sinkli membatasi kasih mengasihi ini hanya sesama muslim dan mukmin sedangkan ke atas orang kafir lebih bersikap “mengeras” seperti dalam ungkapannya berikut:

أدافون ستعّه در فد سكل صفة مريكنت يانت بر كسه □ مريكنت دغن سكل
سودارا مريكنت يثع إسلام دان مخرسي مريكنت أتس سكل كافر

“Adapun setengah daripada sifat mereka itu, iaitu berkasih-kasihannya mereka itu dengan segala saudara mereka yang Islam dan mereka mengeras mereka itu atas segala kafir” (al-Sinkli, tt:66).

Menurut al-Sinkli, salah satu tugas sufi dalam masyarakat sebagai bukti kecintaan kepada kemanusiaan adalah berusaha membangunkan perdamaian. Sufi diperintahkan dapat mendamaikan orang yang bertengkar dan bermusuhan dengan lemah lembut, seperti ungkapannya berikut:

بهوا أداله مريكنت ننتياس بر دميكن اور غيغ بر كلاهي بنته دغن لمة لمبت

“Bahawa adalah mereka itu sentiasa berdamaikan orang yang berkelahi bantah dengan lemah lembut” (al-Sinkli, tt:67).

Pada prinsipnya, sufi mencintai manusia kerana ia mencintai pencipta mereka, cinta yang dapat menyenangkan pencipta. Cinta yang merupakan wujud daripada rasa cinta kepada Tuhan. Cinta dan benci sufi kepada sesama adalah kerana dan sebab cintanya kepada Tuhan.

5.2.4.2.2. Menggembirakan Hati Teman

Sufi mengajar untuk menunjukkan kegembiraan atas segala peristiwa yang menyebabkan gembiranya masyarakat muslim. Sebaliknya menunjukkan keprihatinan

dan kesedihan atas segala yang menimpa masyarakat seperti musibah bala. Dalam hal ini al-Makassari mengutip ungkapan ahli-ahli ilmu dan hikmah:

فاعلم ذلك قالوا اي أهل العلم والحكمة وجماع حسن الخلق مع الخلاق كلهم هو
ايصال الراحة اليهم والموانسة معهم وعدم الحدة منهم وفي هذا القام قال على
كرم الله وجهه أفضل الأعمال ادخال السرور في قلوب الإخوان

“Maka ketahuilah itu, mereka ahli ilmu dan ahli hikmah, mengatakan bahawa yang dimaksud dengan akhlak mulia ke atas sesama makhluk adalah menyenangkan mereka, intim dengan mereka, dan tidak menjauhkan diri dari mereka,” Sayyidina ‘Ali Karrama wajhah berkata: sebaik-baiknya perbuatan adalah yang menggembirakan hati teman-teman” (al-Makassari, tt: 61-162).

Dalam kesufian, sikap tawakal yang mendalam dan tinggi akan melahirkan manusia-manusia yang selalu senang dan ceria atas segala kejadian, nikmat atau seksa, kaya atau miskin, dihina atau dipuji, dan lain-lainnya. Justeru itu mereka dituntut supaya berusaha menyenangkan hati sesama manusia dan sebaliknya mengelak daripada menambah derita atau kesedihan orang lain oleh tingkah lakunya. Justeru itu, maqam *mahabbah* akan melahirkan sufi-sufi yang punyai rasa sensitiviti atau prihatin sesama manusia.

5..2.4.2.3. Toleransi dan Baik Sangka

Toleransi dan baik sangka sesama manusia juga merupakan ajaran kesufian yang menitikberatkan soal kerjasama dan keperihatinan. Sikap toleransi seseorang boleh wujud apabila ada perasaan baik sangka terhadap orang lain. Secara minimal, baik sangka kepada kaum muslimin ialah dengan tidak memastikan adanya unsur kejahatan yang disengaja pada sesuatu perbuatan atau ucapan mereka, sementara dia masih mendapatkan pembenaran (justifikasi) di balik itu semua. Kalaupun tidak dijumpai sesuatu kebenaran di balik itu, seperti dalam hal maksiat-maksiat yang nyata, maka demi baik sangka ke atas pelaku maksiat tersebut, hendaknya seseorang

itu berusaha mencegah mereka daripadanya secara memperkirakan bahawa iman dalam dada mereka pasti mampu menghentikan mereka daripada perbuatan-perbuatan tercela tersebut yang diikuti dengan taubat secara tulus. Pemahaman seperti ini berkaitan dengan konsep *raja'* (harap) iaitu menaruh harapan agar seseorang yang melakukan kejahatan akan pasti suatu masa nanti akan menuju ke jalan taubat.

Sikap toleransi dan baik sangka, menurut al-Sinkli muncul bila sufi dapat melihat bahawa sebarang perbuatan orang lain tersebut adalah dari Allah juga, seperti ungkapannya berikut:

دان ستغه درفدث جادي برصفة فتوة منجوهكن ديريت درفد مننتت سكل مخلوق
أكن بربرة بايك كفدث دان جكالو إي بربرة بايك كفد مريكنت سكالفون كرن إي تاه
أكن كيجيكنث كفد مريكنت دان كجهاتن مريكنت كفدث بهوا سكالينث إيت
دجديكن الله تعالى جو

“Dan setengah daripadanya jadi bersifat *futuwwat* menjauhkan dirinya daripada menuntut segala makhluk akan berbuat baik kepadanya dan jikalau ada ia berbuat baik kepada mereka itu sekalipun, kerana ia tahu akan kebajikannya kepada mereka itu dan kejahatan mereka itu kepadanya bahawa sekaliannya itu dijadikan Allah ta’ala jua” (al-Sinkli, tt:36).

Lebih jauh, al-Sinkli menyatakan bahawa untuk menumbuhkan rasa toleransi dan baik sangka, jangan mencari aib orang seperti ungkapannya sebagai berikut:

دان ستغه درفد مريكنت منيلاك كفد سكل كعيفن ديرري مريكنت دان نشغول
مريكنت دغن ديرري مريكنت جو دان نتيسا مريكنت ممبوتاكن ديرري مريكنت
درفد مليهت سكل كعيفن مانسي مك تيدله داعتقادكن مريكنت أكن سورع
مليكن بايك جو

“Dan setengah daripada mereka itu menilik kepada segala keaiban diri mereka itu dan masghul mereka itu dengan diri mereka itu jua dan sentiasa mereka itu membutakan diri mereka itu daripada melihat segala keaiban manusia maka tidaklah di’iktikadkan mereka itu akan seseorang melainkan baik jua” (al-Sinkli, tt:68).

Husn az-zan (baik sangka) kepada orang lain mempunyai pengaruh dengan *Husn az-zan* (baik sangka) seorang sufi kepada Tuhan. Oleh itu, menurut al-Makassari, seorang salik harus menanamkan sikap baik sangka sesamanya. Dia menyatakan bahawa sebahagian lagi wajib diketahui oleh *salik* ialah *husn az-zan* (baik sangka) kepada manusia semuanya, kerana hal itu membawa pula *husn as-zan* (baik sangka) ke atas Allah ta'ala (al-Makassari, tt:15).

5.2.4.2.4. Membantu Kesulitan Orang Lain

Sufi selalu berusaha melepaskan manusia daripada penderitaan dan kesulitan, membantu memenuhi keperluan orang lain yang sangat memerlukan. Al-Makassari dalam hal ini mengutip Firman Allah:

وَأَمَّا السَّائِلُ فَلَا تَنْهَرْ

“Dan adapun peminta-minta maka janganlah kamu membentakny atau mengherdikny” (al-Makassari, tt:15).

Ia juga mengutip sabda Nabi SAW lain iaitu:

لَا تَرُدُّوا السَّائِلَ فَإِنَّهُ هَدِيَّةٌ مِنَ اللَّهِ

“Janganlah kamu menolak orang yang meminta-minta kerana ia adalah hadiah Tuhan kepada makhlukny” (al-Makassari, tt:158).

Menurut al-Makassari, bentuk bantu membantu yang terbaik itu adalah membantu orang lain bagaikan ia membantu keluarga sendiri. Ia mengutip sabda Nabi SAW berikut:

الخلق كلهم عيال وأقربهم إلى الله أنفعهم لعياله

“Semua makhluk ibarat keluarga, dan yang paling dekat kepada Allah adalah orang yang paling bermanfaat bagi keluarganya” (al-Makassari, tt:15).

Al-Palimbani menyebutkan bahawa ada lapan hak dan kewajipan dalam *berukhuwwat* dan *bersahabah* yang terlihat daripada ungkapannya seperti berikut:

برمول حق برسودارا دان برصحبة إيت دلانن فركار (فرتام) منولغ دغن هرت... (دان كدوا) منولغ دغن بدن أكن سكل حاجة صحابتث (دان كتتيك) منولغ أكن صحبة إيت دغن ليدده (دان كامفة) ديم درفد مبيوة أكن عيب صحبة... (دان كلیم) ممعافكن أكن كسلاهن صحبة... (دان كآنم) مندعاكن باكني صحبة إيت فد كتتيك هيدفت دان كتتيك ماتيث... (دان كتوجه) الوفاء يعنى ميمفرناكن حق برصحبة... (دان كدلانن) بربغكية أكن صحبة إيت دان جاغن ممبرتي

“Bermula hak bersaudara dan bersahabat itu iaitu lapan perkara (pertama) menolong dengan harta... (kedua) menolong dengan badan akan segala hajat sahabatnya (dan ketiga) menolong akan sahabat itu dengan lidah... (dan keempat) diam daripada menyebut akan aib sahabat (dan kelima) memaafkan akan kesalahan sahabat (dan keenam) mendoakan bagi sahabat itu pada ketika hidupnya dan ketika matinya (dan ketujuh) *al wafa'* yakni menyempurnakan hak bersahabat (dan kelapan) berbangkit akan sahabat itu dan jangan memberati” (al-Palimbani, tt:121).

Al-Sinkli menambahkan bahawa membantu saudara adalah dengan membantunya dengan apa sahaja yang kita miliki:

سرت منولوغ مريكنت أكن سكل سودار مريكنت دغن بار غيغ دالم تاغن
مريكنت درفد سكل هرت مريكنت

“Serta menolong mereka itu akan segala saudara mereka itu dengan barang yang dalam tangan mereka itu daripada segala harta mereka itu” (al-Sinkli, tt:67).

Al-Sinkli mempersyaratkan bahawa membantu hajat orang itu apabila hajat keperluannya sendiri telah dipenuhi, seperti ungkapannya berikut:

دان ستغه در فد سكل حال مريكننت نتيسا بر آساه كفد ممنوه حاجة سكل سودار
مريكننت يتخ اسلام كمدين در فد سلسي مريكننت ممنوه حاجة دير ي مريكننت

“Dan setengah daripada segala hal mereka itu sentiasa berusaha kepada memenuhi hajat segala saudara mereka yang Islam daripada selesai mereka itu daripada hajat mereka itu” (al-Sinkli, tt:67).

5.2.4.2.5. Menghormati Orang Lain dan Jiran

Ajaran sufi ortodoks pada umumnya mengajar untuk bersikap menghormati sesama manusia dan jiran sebagai satu manifestasi etika pergaulan sosial. Jangan sekali-kali menganggap hina, rendah atau asing ke atas sesama terlebih lagi jirannya sendiri. Al-Makassari dalam hal ini mengutip sabda Rasulullah SAW:

من آمن بالله ورسوله فليكرم جاره

“Barang sesiapa yang beriman kepada Allah dan Rasulnya maka ia harus memuliakan jirannya” (al-Makassari, tt:158).

Al-Makassari dalam hal ini mengutip sabda Nabi Muhammad SAW:

ضع الناس في مواضعهم

“Tempatkan manusia sesuai dengan kedudukan dan darjah mereka masing-masing” (al-Makassari, tt:158).

Malah al-Makassari turut menekankan bahawa menghormati jiran itu bukan sahaja sesama muslim akan tetapi juga dengan orang kafir. Hal ini terlihat ungkapannya mengutip sabda Nabi Muhammad SAW:

أكرموا الضيوف ولو كان كافرا

“Hormatilah kamu para tamu sekalipun tamu tersebut seorang kafir” (al-Makassari, tt: 8).

Sehubungan itu, al-Sinkli menjelaskannya dengan mengutip hadis Nabi SAW berikut:

والمؤمن من أمن الناس والمسلم من سلم المسلمين من لسانه ويده

“Wa al-mu'min man āminahu an-nās wa al-muslim man salima al-muslimīn min lisānīhi wa yadihi ertinya “mukmin yang sempurna itu orang yang dipercayai segala manusia akan ia dan yang Islam itu orang yang sejahtera segala Islam daripada lidahnya dan tangannya” (al-Sinkli, tt :67).

Lebih jauh al-Sinkli menyatakan bahawa tanda orang yang berjaya dalam jalan sufi adalah memandang orang lain dengan penuh penghormatan. Ia menyatakan bahawa:

دان ستغه در فدن نتيسا مريكنت منيلك كفد سكل مخلوق دغن تيلك تعظيم تباد
دغن تيلك هناكن دان تباد دغدغ مريكنت دير ي مريكنت لبه در فد سسورغ

“Dan setengah daripadanya sentiasa mereka itu menilik kepada segala makhluk dengan tilik ta'zim tiada dengan tilik hinakan dan tiada dipandang mereka itu diri mereka itu lebih daripada seorang juga” (al-Sinkli, tt:92).

Al-Sinkli menambahkan bahawa menghormati seseorang adalah dengan menutupi celanya, seperti ungkapan berikut:

دان ستغه در فدن نتيسا مريكنت منيلك كفد مپتاكن سكل كبجيكن مانسي دان
منوتف چيلان ملينكن اور غيغ بدعة دان ستغه در فدن نتيسا مريكنت منيلك كفد
سكل مخلوق دغن تيلك تعظيم تباد دغن تيلك مع هناكن دان مثور غكن

“Dan setengah daripadanya sentiasa mereka itu menilik kepada menyatakan kebajikan manusia dan menutup celahnya melainkan orang yang bid'ah dan setengah daripadanya sentiasa mereka itu menilik kepada segala makhluk dengan tilik ta'zim tiada dengan tilik menghinakan dan mengurangkan” (al-Sinkli, tt:70).

Berkenaan dengan pergaulan dengan sesama dan jiran ini, al-Palimbani mengutip hadis Nabi SAW yang membahagi hak dan kewajipan berjiran kepada tiga, seperti ungkapan berikut:

الجيران ثلاثة جار له حق واحد وجار له حقان وجار له ثلاثة حقوق فالجار
الذي له ثلاثة حقوق هو الجار المسلم ذو الرحم فله حق الجوار وحق الإسلام
وحق الرحم وأما الذي له حقان فالجار المسلم فله حق الجوار وحق الإسلام
وأما الذي له حق واحد فالجار المشرك

“Jiran ada tiga, jiran yang hanya mempunyai satu hak, jiran yang mempunyai dua hak, dan jiran yang mempunyai tiga hak. Maka jiran yang mempunyai tiga hak adalah jiran yang muslim, dan dari kerabat, maka ia mempunyai hak sebagai jiran, sebagai keluarga, dan sebagai muslim. Dan adapun jiran yang mempunyai dua hak adalah jiran yang muslim, maka ia mendapatkan hak sebagai muslim dan sebagai jiran. Dan adapun jiran yang hanya memiliki satu hak adalah jiran musyrik” (al-Palimbani, tt: 138).

Berdasarkan huraian di atas, walaupun ulama sufi sibuk dengan ibadah seperti zikir dan amalan-amalan sunat lainnya tetapi sebaliknya mereka mampu memperkukuhkan ajaran sufinya menjadi teori sains sosial. Mereka mampu menghubungkan dan memindahkan doktrin sufi menjadi amalan sosial, dan seterusnya mereka mengkaitkan amalan *zikrullah* (ingat Allah) dengan kehidupan bermasyarakat, misalnya, mencintai manusia berarti mencintai Allah dengan hujah bahawa manusia itu ciptaan Allah. Oleh itu, penyelidik memberanikan diri membuat sesebuah istilah tentang hal ini dengan nama *zikir sosial*. Ulama sufi pada abad ini beranggapan ibadah mereka kepada Allah belum sempurna bila hak orang lain belum ditunaikan, begitu juga tanggungjawab dengan orang lain belum dilaksanakan.

Tidak banyak yang dapat penulis temukan keterlibatan ulama sufi terhadap aktiviti kemasyarakatan sehari-hari kecuali yang berhubung dengan *amar ma'ruf nahi munkar* sepertimana pada huraian sebelumnya. Justeru itu, penyelidik berkeyakinan bahawa mereka ada terlibat secara langsung dengan aktiviti sosial. Oleh kerana pemikiran seseorang merupakan gambaran daripada keperibadiannya, maka apa yang mereka tulis di dalam kitabnya sudah mesti telah mereka lakukan. Hal ini tidak mungkin bercanggahan dengan hasil pemikiran mereka dengan aktiviti seharian mereka. Ini kerana mereka adalah orang berjiwa suci dan menjadi ikutan orang ramai.

5.2.4.3. Melawan Penindasan dan Penjajahan

Para sufi abad ke-17 M dan ke-18 M bukan hanya menekankan ibadah individu secara pasif, selain menekankan aktiviti-aktiviti kemasyarakatan. Berulang-kali, sufi-sufi besar tersebut menggalakkan kaum muslimin meninggalkan kelalaian dan kebodohan mereka. Para sufi ini menggalakkan kaum muslimin untuk mencari ilmu dan memanfaatkan waktu mereka untuk tujuan-tujuan yang baik. Sufi-sufi tersebut juga menggesa kaum muslimin agar menjalankan tugas-tugas duniawi mereka untuk menampung kehidupan dengan jalan mengajar, berniaga dan bertani. Menurut pendapat mereka, sufi yang tertinggi bukanlah orang yang menganjurkan kebaikan dan melarang kemungkaran (kejahatan) sahaja, tetapi juga orang yang mahu menghulurkan tangan membantu mereka yang tertindas, sakit dan miskin. Lebih jauh lagi, seorang sufi sejati adalah orang yang dapat bekerjasama secara timbal balik (*ta'āwun*) dengan orang-orang muslim lainnya demi kemaslahatan masyarakat. Ini adalah beberapa contoh yang diberikan oleh para sufi tersebut tentang amalan baik yang harus dilakukan oleh sufi yang berkeinginan menjadi manusia sempurna (*al-insān al-kāmil*) sebagaimana gambaran ideal dalam kesufian.

Di samping itu ada hal yang menarik tentang aktiviti ulama sufi besar tersebut, iaitu mereka turut terlibat dalam penganjuran melawan penindasan dan penjajahan kolonialisme. Menurut mereka, melawan penjajahan, penindasan dan kolonialisme adalah sebahagian daripada perang suci atau jihad. Dua tokoh sufi, al-Palimbani dan al-Fathani, dengan tak henti-henti menganjurkan untuk jihad. Mereka memang menghabiskan sebahagian hidupnya di Haramayn, namun tetap mempunyai keterikatan yang kuat dan kepedulian yang tinggi ke atas tanah air mereka. Ini menunjukkan bahawa mereka bukanlah sufi yang digambarkan kaum moden, yang

hanya memfokus kepada perjalanan spiritual mereka dan terasing daripada masyarakat umumnya. Kerapkali, al-Palimbani menggalakkan kawan-kawannya sebangsa, senusantara, untuk melancarkan jihad melawan penjajahan kolonial Eropah. Bagi tujuan menggalakkan semangat berjuang, al-Palimbani membahaskan keberanian Rasulullah dalam berjuang, seperti ungkapan berikut:

(فصل في بيان شجاعته صلى الله عليه وسلم) این سوت فصل فد میتاکن برنی
نبی صلی الله علیه وسلم : کان صلی الله علیه وسلم انجد الناس واشجعهم .
أرتین أداله نبی صلی الله علیه وسلم تر لبه قواة دان تر لبه برانی در فد سکل
مانسی

“*Faslun fī bayān syajā’atihi shallāhu ‘alaihi wasallam*”, ertinya, “ini suatu pasal pada menyatakan berani Nabi SAW (*kana anjad al nas wā sahaja’uhum*) ertinya, “adalah Nabi SAW itu terlebih kuat dan terlebih berani dari segala manusia” (al-Palimbani, tt:238).

Karya utama al-Palimbani berkaitan jihad adalah *Nashīhah al-Muslimīn wa Tazkirah al-Mu’minīn fī fadāil al-jihād fī sabīl Allāh wa karāmah al-Mujāhidīn fī sabīl Allāh*.

Kitab ini adalah karya pertama tentang jihad yang tersebar luas di Nusantara. Kitab ini bukan hanya dibaca oleh pembaca Nusantara, akan tetapi juga oleh khalayak ramai sebab karya ini di tulis dalam bahasa Arab. Al-Palimbani sengaja menuliskannya berbahasa Arab. Karya itu terdiri daripada tujuh pasal yang menghuraikan tentang keutamaan-keutamaan perang suci (jihad) menurut *al-Quran* dan *as-Sunnah*. Kitab ini terdiri daripada tulisan ringkasan namun penting mengenai tajuk tersebut. Ia menjelaskan bahawa wajib bagi kaum muslimin melancarkan perang suci melawan kaum kafir. Al-Palimbani mengutip pendapat Imam al-Nawawi, seperti berikut:

وقال الإمام النووي رحمه الله تعالى كان الجهاد في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم فرض كفاية وقيل فرض عين واما بعده فللكفار حالان أحدها يكونون ببلادهم مستقرين فيها غير قاصدين شيئاً فالجهاد حينئذ فرض كفاية

إجماعاً لقوله صلى الله عليه وسلم الجهاد واجب عليكم مع كل أمير برا كان أو فاجراً

“Imam al-Nawawi *rahimahullah Ta'ala* berkata: jihad pada semasa Rasulullah SAW adalah fardhu kifayah, dikatakan juga fardhu 'ain. Adapun setelah semasa Rasulullah, orang kafir dibahagi ke dalam dua hal, salah seorang, orang kafir yang tetap berada di negara mereka dan tidak bermaksud untuk menyerang, maka jihad di sini adalah fardhu kifayah sesuai dengan sabda Nabi SAW, jihad adalah diwajibkan atasmu bersama pemimpin yang baik ataupun buruk” (al-Palimbani, tt:32).

Al-Palimbani menutup karya tersebut dengan sebuah doa pendek yang akan membuat kaum *mujāhidin* kebal dan tidak kalah. Doa yang diajarkan itu adalah doa Rasulullah yang dibacanya sebelum berangkat berperang seperti berikut:

اللهم منزل الكتاب سريع الحساب اللهم اهزم الاحزاب اللهم اهزمهم وازلهم

Dalam riwayat Bukhari doa tersebut berbunyi seperti berikut:

اللهم منزل الكتاب ومجرى السحاب وهارم الاحزاب اهزمهم وانصرنا عليهم

Maksudnya kedua-dua doa ini, ialah: Ya Allah, Ya Tuhan kami pecah belahkan, hancurkan golongan musuh kami dan mohon bantu kami supaya selalu mendapat kejayaan (al-Palimbani, tt:32).

Para peneliti menyatakan bahawa karya al-Palimbani tersebut merupakan sumber utama pelbagai karya mengenai jihad dalam perang Aceh yang menghabiskan masa yang lama melawan Belanda. Ia menjadi panduan kepada pihak Aceh mengenai himbuan kepada kaum muslimin agar berjuang melawan kaum kafir. Di Aceh ia dikenal sebagai *Hikayat Prang Sabi*. Karya-karya semacam ini memainkan peranan penting dalam menunjang semangat orang Aceh sepanjang perang yang berlarutan antara tahun 1873 sehingga awal abad dua puluh (Azra, 1995:112).

Ulama sufi lain yang tak henti-henti dan terkemuka dalam jihad adalah Daud bin Abdullah al-Fathani. Dalam kesnya, ia menyaksikan usaha-usaha yang semakin meningkat dari pemerintah Thai untuk menguatkan cangkaraman ke atas wilayah muslim Patani. Oleh kerana itu, tidak hairanlah jika situasi politik yang tidak menguntungkan di tanah airnya ini juga menjadi tanggungjawab utama al-Fathani (Syukri, 1985:39-56).

Al-Fathani menghimbau kaum Muslimin, terutama mereka yang berada di Patani, melalui tulisan-tulisannya untuk berjihad melawan kolonialisme negara kafir. Tetapi ia tidak menulis karya khusus mengenai jihad, seperti yang dilakukan al-Palimbani. Gagasan-gagasannya mengenai jihad tersebar dalam pelbagai karyanya. Diketahui, misalnya, bahawa karyanya *furu' al-Masā'il*, membahas secara khusus tentang jihad. Menurutnya semua orang wajib berjihad di medan perang kecuali anak-anak, orang tua renta, orang gila dan orang yang sedang berhutang, seperti ungkapan berikut: (al-Palimbani, tt:32)

Ajaran al-Fathani mengenai jihad tampaknya mempunyai perhubungan dengan gagasan tentang negara Islam. Menurut pendapatnya, sebuah negara Islam (*dar al-Islām*) harus diasaskan atas prinsip al-Quran dan Hadis, jika tidak maka ia akan dinamakan negara kafir (*dar al-Kafir*) (Abdullah, 199: 34-95). Menurutnya, sebuah negara Islam berfungsi menaungi Islam dan kaum muslimin. Oleh kerana itu, keluar (*murtad*) dari Islam tidak diperbolehkan, dan orang-orang yang melakukan penyimpangan itu harus dihukum mati (al-Fathani, tt:95). Bahkan al-Fathani menyatakan bahawa bila barisan perang telah disiapkan maka haram hukumnya untuk berpaling daripada barisan walaupun perang belum berlangsung. Hal ini dapat dilihat dalam ungkapan tersebut:

منكالم بربارس صف قتال فد حال كو اس مقاومه سفرتي دوار اتس كافر دان
سرتس مسلمين حرامله بر فالغ اوله يغ كو اس لازم اتست جهاد

“Mana kala berbaris shaf *qital* pada hal kuasa *muqāwamah* seperti dua ratus kafir dan seratus muslimin, haramlah berpaling oleh yang kuasa, lazim atasnya jihad” (al-Fathani, tt:336).

Berkaitan dengan menaungi atas Islam dan kaum muslimin, menurut al-Fathani, adalah menjadi suatu kewajipan penting (*fard al-‘ayn*) bagi setiap muslim untuk melakukan jihad melawan kafir (*kāfir al-harb*). Jika sebuah negara Islam diserang dan diduduki oleh kafir, kaum muslim wajib memerangi mereka sampai meraih semula kemerdekaan seperti ungkapan berikut:

اداله جهاد ايت فرض كفاية جك ادا كفار فد نكرين دان جك اي داتغ فد نكري
مسلمين مك فرض عين اتس نكري يثغ داتغ بر فرغ دغندي دان سكل نكري يثغ
همفر منلقندي سبولهث جك دافت بوله منولقكن سفرتي دان برسيف ملاون
جك تيا دافت سفرتي داتغ دغن سر كف تيا دافت برسيف ملاون مك واجبله
اي منولقندي سبوا هث

“Adalah jihad itu fardhu kifayah jika ada kuffar pada negerinya dan jika ia datang pada negeri muslimin maka fardhu ‘ain atas negeri yang datang berperang dengan dia dan segala negeri yang hampir menolakkan dia sebolehnya jika ia dapat boleh menolakkan seperti dan bersiap melawan jika tiada dapat seperti datang dengan sergap tiada dapat bersiap melawan maka wajiblah ia menolakkan dia sebolehnya” (al-Fathani, tt:338).

Sedangkan mengenai jihad untuk memperluas wilayah Islam, yang bererti mentakluk orang kafir adalah *fard al-kifayah*, iaitu suatu kewajipan yang dijalankan atas nama semua orang. Dalam kedua kes kewajipan untuk berjihad itu, al-Fathani menekankan keperluan kaum muslim untuk mempunyai strategi pertempuran. Mereka tidak boleh melakukan jihad jika mereka tidak bersiap sedia (al-Fathani, tt:945).

Di antara ajaran-ajaran kesufian abad ke-17 M dapat dikenal pasti tentang penegasan pentingnya rasa tidak takut mati dan rasa anti kafir. Rasa tidak takut mati ini, berimplikasi pada semangat berjuang habis-habisan. Bila perang anti kafir dikobarkan dan diikuti oleh para sufi, maka semangat bertempur tanpa rasa takut mati akan menjadi suatu bentuk ancaman kepada kolonialisme Belanda. Oleh itu, tidak hairanlah jika Belanda terutama menganggap ajaran-ajaran sufi dan tarikat itu sangat merbahaya bagi pemerintahan mereka. Snouk Hurgronje menyatakan bahawa para syekh sufi adalah musuh yang paling merbahaya bagi pemerintahan Belanda di Nusantara. Ia menyatakan, ancaman para ulama sufi Nusantara ke atas Belanda tidak lebih kecil dibanding ancaman kaum Sanusiyah ke atas Perancis di Algeria (Azra, 1995:288).

Bagi Belanda, ulama sufi yang juga mereka namakan “para guru independen” sangat sukar diawasi. Atas dasar itu, Belanda berusaha melakukan apa-apa sahaja untuk mencegah pengaruh mereka, termasuk melarang penerbitan dan pendedaran karya-karya ulama sufi tersebut. Salah sebuah contohnya adalah ulama yang dekat dengan Belanda ketika itu mengeluarkan fatwa mengharamkan mempelajari kitab *ad-Dur an-Nafis*, karya Muhamamd Nafis al-Banjari, fatwa yang berisi bahawa kitab itu sesat lagi menyesatkan. Padahal itu merupakan muslihat Belanda kerana Belanda tahu bahawa apabila seseorang mempelajari kesufian secara mantap maka akan ada orang tersebut tidak takut mati, dan orang itu akan melawan penindasan dan penjajahan serta semua bentuk ketidakadilan Belanda (Solihin, 2005:309).

Dalam kitab-kitab mereka, para sufi mengembangkan keseimbangan dalam semua aspek bagi menggalakkan umat Islam (sufi) untuk memenuhi keperluan sendiri, bekerja sendiri dan mandiri. Mereka melarang sikap meminta-minta. Mereka juga menggalakkan para sufi untuk melakukan *amr ma'ruf nahi munkar*, bergaul dengan

manusia bahkan mereka mengajak kaum muslim melawan penjajahan dan penindasan kolonialisme.

5.3. KESIMPULAN

Kesimpulan yang boleh diambil dari bab ini ialah ulama sufi pada abad ini berusaha mengaktualisasikan kefahaman sufi ke dalam kehidupan manusia sehari-hari. Ajaran sufi tidak terhad bagi kepentingan ibadah atau amalan kerohanian sahaja yang tidak membawa apa-apa erti kepada penghayatan beragama seorang muslim, tetapi sebaliknya diamalkan dalam kehidupan lain secara menyeluruh. Oleh itu, untuk lebih jelasnya boleh dilihat huraian berikutnya ini.

Dalam pandangan teologi dan fekah, seorang khalifah bukanlah manusia "*maksum*" dan tidak memiliki kekuasaan ketuhanan atau diperolehi atas asas kekuasaan ketuhanan. Khalifah hanyalah manusia biasa yang dipilih secara mesyuarat untuk memelihara agama dan mengatur urusan dunia.

Manakalah menurut tasawuf, tidak semua manusia boleh menjadi khalifah Allah di bumi. Hal ini kerana tugas khalifah Allah adalah menggantikan tugas-tugas ketuhanan dimuka bumi. Seperti umumnya doktrin tasawuf, seseorang dapat menjadi khalifah setelah lebih dahulu mendapatkan anugerah Nur Ilahi. Ertinya, mereka yang boleh menjadi khalifah Allah di bumi adalah mereka yang mendapatkan "Nur" anugerah Tuhan sehingga ia mempunyai sifat-sifat dan kemampuan untuk menggantikan Tuhan di bumi.

Nilai asas kekhalfahan adalah amanah. Oleh itu doktrin khalifah dan amanah tidak boleh dipisahkan. Doktrin amanah yang diajarkan pula dalam tasawuf ini mengandungi erti bahawa setiap muslim yang mempunyai kedudukan fungsional

dalam kehidupan masyarakat dan dituntut agar melaksanakan kewajibannya dengan sebaik-baiknya dan bahawa kelalaian ke atas kewajipan tersebut akan mengakibatkan kerugian bagi dirinya sendiri. Amanah yang diberikan oleh Tuhan wajib dilaksanakan oleh setiap muslim termasuk sufi bagi menegakkan hukum Tuhan di muka bumi.

Amar ma'rūf nahi munkar juga berkaitan dengan konsep khalifah. Khalifah adalah pengganti tugas kenabian mengatur kehidupan dan urusan umat sama ada keduniaan mahupun keagamaan dan untuk memelihara agama. Khalifah dituntut melaksanakan kekuasaan politik yang merupakan alat untuk melaksanakan syariat Islam, menegakkan keadilan, mewujudkan kebenaran. Imam Al-Ghazali (1972:105-106), salah seorang tokoh ikutan sufi-sufi Nusantara menyatakan bahawa kekhalifahan adalah lembaga yang memiliki kekuasaan dan menjadi alat melaksanakan syariat, dan mewujudkan kemaslahatan rakyat.

Keperdulian ke atas *amar ma'rūf nahi munkar* menjadi urusan yang sangat penting bagi ulama sufi seperti al-Sinkli, al-Palimbani dan al-Yusuf al-Makassari sangat peduli ke atas aktiviti dakwah. Sehingga mereka mengatakan *zikir* dan *dakwah* adalah sama dengan mati syahid dihadapan raja bila dibunuh demi mengatakan yang benar.

Dengan kata lain kejayaan aktiviti dakwah sangat memerlukan kekuasaan. Aktiviti dakwah tidak menemukan rintangan dan halangan bila disokong oleh penguasa. Jadi, ketiga-tiga konsep ajaran agama di atas – *khalifah*, *amanah* dan *amar ma'rūf* mempunyai perhubungan kesepaduan antara satu sama lainnya.

Ulama sufi abad ke-17 M dan ke-18 M pada satu sisi sibuk beribadah untuk mendekati diri kepada Allah, tetapi pada sisi lain sibuk dengan urusan duniawi seperti mencari rezeki dan harta. Mereka tidak mahu hidup menjadi bebanan orang

lain dengan cara meminta-minta. Walaupun sikap mereka ini bercanggahan dengan ajaran tasawuf mengenai *zuhud* (membenci ha ehwal duniawi).

Walaupun tuduhan orang ke atas tasawuf bersifat negatif tentang kehidupan bergaul dengan masyarakat, namun tidak ditemukan pada ulama sufi dalam dua abad ini. Mereka bergaul dengan manusia, selalu memberikan pertolongan, meringankan kesulitan orang lain, tidak berburuk sangka, menghormati jiran dan mencintai sesama manusia. Semua sikap ini berpunca daripada ajaran sufi mereka.

Satu hal yang menarik bagi ulama sufi besar ke-17 M dan ke-18 M ialah tentang anjuran melawan penindasan dan penjajahan kolonialisme. Menurut mereka, melawan penjajahan, penindasan dan kolonialisme adalah sebahagian daripada perang suci atau jihad. Anjuran ini dimotivasi oleh adanya ajaran-ajaran kesufian tentang penegasan pentingnya rasa tidak takut mati dan rasa anti kafir. Rasa tidak takut mati ini berimplikasi kepada semangat berjuang habis-habisan melawan penjajah.

Tasawuf adalah sebuah ajaran yang diyakini oleh penganutnya. Sebuah keyakinan atau ideologi selalu mempengaruhi cara seseorang berfikir, bertindak dan bergelagat. Semua pandangan hidupnya dan sebarang perbuatannya selalu merujuk kepada ajaran yang diyakininya. Begitu halnya yang berlaku bagi ulama sufi abad ke-17 M dan ke-18 M di Nusantara, mereka memahami agama bercorak kesufian. Doktrin-doktrin sufi sentiasa mereka rujuk dalam melaksanakan perintah agama mahupun aktiviti-aktiviti seharian mereka.

Dakwah dalam pengertian luas sebagaimana huraian di atas adalah menyentuh segala aktiviti-aktiviti seharian yang dilakukan oleh juru dakwah, iaitu yang terdiri daripada aktiviti-aktiviti ekonomi, sosial, politik dan lain-lainnya. Semua aktiviti itu mengandungi nilai-nilai dakwah secara tidak langsung. Bentuk dakwah seperti ini

terkenal dengan metode dakwah '*lisānuh-hāl*' atau *dakwah bil-hāl*. Bila hendak dihubungkan dengan ulama sufi abad ke-17 M dan ke-18 M ke atas aktiviti yang dilakukan mereka sebagaimana huraian di atas adalah tergolongkan dalam dakwah *lisānuh-hāl* atau *dakwah bil-hāl*. *Allahu a'lam*.

BAB VI

PERANAN DAKWAH ULAMA SUFI ABAD KE- 17 DAN KE- 18 DI NUSANTARA

6.0. PENDAHULUAN

Ulama sufi abad ke-17 M dan ke-18 M di Nusantara jelas tidak hanya fokus kepada amalan-amalan kesufian sahaja tetapi juga terbabit dalam pelbagai aktiviti sosial dan politik tempatan seperti yang dibincangkan dalam Bab 5. Sehubungan itu, perbincangan dalam bab ini pula akan memperkukuhkan lagi peranan ulama sufi di Nusantara. Apakah benar ulama sufi mewujudkan amalan sufinya terhadap aktiviti kehidupan masyarakat dan politik? Sejauh mana benar pengaruh ulama terhadap penyebaran Islam di Nusantara? Oleh itu terdapat beberapa hal yang dilihat di sini iaitu pertama, peranan ulama sufi di tengah masyarakat; dan kedua, kedudukan ulama sufi dalam jawatan pemerintahan. Bagi tujuan skop penyelidikan ini, perbincangan hanya tertumpu kepada beberapa peranan ulama sufi sahaja iaitu: sebagai pemimpin formal, guru dan mubaligh, konsultan sosial, perjuang fizik, mempengaruhi polisi politik, mufti dan penasihat raja.

6.1. PEMIMPIN INFORMAL

Ulama sufi, seperti syeikh, khalifah, atau *mursyid* merupakan tokoh agama dan sosial di persekitaran masyarakatnya. Di samping peranan sebagai pemimpin tarikat, mereka juga

dianggap oleh masyarakat tempatan sebagai pemimpin informal mereka. Pemimpin informal bermaksud pemimpin yang tidak diangkat oleh institusi rasmi tetapi pemimpin yang diiktiraf oleh masyarakat setempat. Hal ini disebabkan oleh sifat-sifat *karāmah* dan *barāqah* yang dimiliki ulama sufi tersebut.

Sifat-sifat *karāmah* dan *barāqah* hanya dipunyai oleh Nabi. Persefahaman ini berikutnya berubah menjadi bahawa *karāmah* dan *barāqah* itu juga dipunyai oleh guru. Hal ini dihubungkan dengan pengertian guru adalah wakil dan perantara Nabi, maka wakil dan yang diwakili adalah sama apabila dilihat secara hakiki. Guru memberi *barāqah* kepada murid bermakna memberikan sesuatu kebaikan berupa benda ataupun berupa wejangan dan nasihat kepada murid (al-Makassari:94)

Keberkatan mahupun kemulian ulama sufi tersebut memperkukuhkan pengaruh kepemimpinan mereka terhadap masyarakat tempatan. Justeru itu, para sufi yang berasal daripada pelbagai tarikat, sudah semestinya memainkan peranan yang cukup ketara dalam kehidupan bermasyarakat, seperti Syeikh Yusuf al-Makassari yang mampu membangunkan pengikut-pengikut yang setia kepadanya sama ada di Sulawesi Selatan, Banten mahupun di Cape Town. Hal ini juga berlaku bagi ulama-ulama sufi lain atau pemimpin-pemimpin tarikat lain.

Keyakinan masyarakat kepada keberkatan yang dimiliki ulama sufi mempengaruhi pemikiran masyarakat terhadap ulama sendiri iaitu berlaku *sympathy* terhadap ulama dan selalu meminta untuk bernaung dengan keberkatan tersebut. Hal inilah yang menyebabkan masyarakat cepat menerima ajaran agama yang disampaikan oleh ulama tanpa keraguan. Secara tidak disedari di sini berlaku interaksi yang mengakibat *imitation*

(meniru) perilaku ulama. Aktiviti seperti inilah yang dikatakan dakwah dengan metode *uswatun hasanah*.

6.2. KONSULTASI SOSIAL (BIRO ADUAN)

Seperti disebutkan sebelumnya bahawa para sufi abad ke-17 dan ke-18 memiliki semangat *tajdid* (pembaharuan). Semangat reformasi (*tajdid*) ulama-ulama sufi besar tersebut jelas seolah-olah merekonstruksi struktur sosial-moral dan intelektual masyarakat muslim. Menurut mereka, jalan yang paling logik untuk mencapai tujuan itu adalah dengan mengembangkan pemahaman lebih seimbang tentang segala aspek Islam, menekankan seluruh ajaran mereka secara holistik seperti dalam bidang hukum dan mistik, zahir dan batin, intelektual dan praktikal, serta sosial dan individu. Oleh yang demikian, sebagaimana dalam perbincangan terdahulu, tidak seorangpun di antara para ulama sufi besar tersebut mengetepikan syariat. Tekanan mereka jelas bercorak pembaharuan, purifikasionisme dan sosial aktif. Mereka berusaha melahirkan perubahan-perubahan dalam masyarakat dengan usaha mereka sendiri dan bukan menunggu campur tangan eskatologi (dari atas).

Di antara peranan hal ehwal awam, ulama sufi (syekh) Nusantara tanpa mereka sedari adalah berperanan sebagai biro aduan bagi masyarakatnya dalam penyelesaian sebarang masalah individu, institusi keluarga, masyarakat, duniawi mahupun agama. Masyarakat di persekitarannya akan menjadikan syekh tersebut sebagai tempat mengadu, tempat bertanya dan tempat mencari penyelesaian masalah (konsultasi) pelbagai hal. Banyak

karya ulama sufi yang menjelaskan peranan hal ehwal awam ini, seperti ungkapan berikut:

هاج قلبى ومال فكري ان القظكم سؤالات كالدور والجواهر وجوابات كالالى
منظومه فى سلك العباير نفيسة شرعية
بركز قله هاتيكو دان چندغله فكر كوبهوا اكو هندق فوئعت اكن ببراڤ سؤال يث
سفر تي متيار دان سفر تي منيكم دان ببراڤ جوابث يث سفر تي متيار يثدنظمكندي
فد تالي سكل عبارة دان ببراڤ فروع يث إنه ٢ فد بچارا حكم فروع شرعية

“*Hāja qalbī wa māla fikrī an anqazakum suālat kalduwari wa al jawāhir wajawābātu ka allāli manzūmihi fī suluk al-‘abāir nafīsat syar‘īyat...*...ertinya: “bergeraklah hatiku dan condonglah fikirku bahawa aku hendak pungut akan beberapa soal seperti mutiara dan seperti manikam dan beberapa jawabnya yang seperti mutiara yang dinizamkan dia pada tali segala ibarat dan beberapa furu’ yang indah-indah pada bicara hukum furu’ syariah” (al-Fathani,7790:3).

Kerana menurut masyarakat, ulama sufi adalah pengamal agama (wali Allah), dan memiliki dan memperolehi petunjuk secara benar dari ilahi berkat kekuatan spiritual (*barākah*) yang dianugerahkan Tuhan kepada ulama tersebut. Apapun keperluan murid atau pengikutnya serta masyarakat, sama ada yang bersifat spiritual ataupun praktik, cuba dipenuhi oleh ulama ini.

Ulama sufi berfungsi juga untuk menyatukan moral dan intelektual masyarakat. Salah satu fungsi mereka adalah sebagai *mursyīd*, atau *syekh al-tarbiyyat*, pembimbing spiritual dan pendidik. Atas peranan mereka, ulama ini menjadi contoh teladan, pemimpin dan pembimbing kebenaran. Maka ramailah masyarakat yang mengadu atau berkonsultasikan permasalahannya kepada syekh kerana syekh dianggap pembawa kebenaran dan mampu memecahkan permasalahan yang timbul.

Karya-karya para sufi yang menjelaskan tentang masalah dan penyelesaian masalah masyarakat boleh dijadikan bukti kukuh bahawa mereka menjadi tempat rujukan, tempat bertanya atau berkonsultasi masyarakat. Sebagai contoh, karya as-Sinkili, *lubb al-Kasyf wa al bayān Li mā Yarāhu al-Muhtazhar bi al-I'yān* merupakan jawapan atas pertanyaan masyarakat tentang hal ehwal yang berhubungan dengan maut seperti petikan berikut:

شهدان بهواست تله برنت كفدكو ستعه درفد سوداركو يث مليا ٢ درفد فركتان ايت
اداله معتمد فد قوم اهل الصوفى اتو تياد دان اداكه اي ترسبت فد سكل كتاب حديث
اتو فد سكل كتاب يث درفد اتو تياد. دان لاكني فول تله برتاچ كفدكو ستعه درفد
سوداركو يث مليا ٢ درفد علامه موت اداله باكيث علامه اتو تياد دان درفد ذكر
دان كتيك موت ايت يث مان يث ليه افضل درفد نكر كتيك ايت. مك جوابكو بهوا
فغتهوان ايت فد الله تعالى جو دان داتس تيف ٢ يث تاه ايت ادا يث امت تاه

“Syahdan bahawasanya telah bertanya kepadaku setengah daripada saudaraku yang mulia-mulia daripada perkataan itu adalah *mu'tamad* pada kaum *ahl as-sūfi* atau tiada dan adakah ia tersebut pada segala kitab Hadis atau pada segala kitab yang daripadanya atau tiada. Dan lagi pula telah bertanya kepadaku setengah daripada segala saudaraku yang mulia-mulia daripada alamat maut adakah baginya alamat atau tiada dan daripada zikir dan ketika maut itu zikir yang mana yang lebih *afdhol* daripada *zikir* ketika itu. Maka jawabku, bahawa pengetahuan itu pada Allah Ta'ala jua dan di atas tiap-tiap yang tahu itu ada yang amat tahu” (P.Voor Hove, 1980:8).

Karya-karya al-Makassari, al-Raniri, al-Palimbani, al-Banjari, dan al-Fathani sering dihasilkan atas persoalan dan pertanyaan masyarakat, teman-teman atau saudara-saudara mereka. Bahkan ada juga karya itu dihasilkan atas permintaan raja, seperti karya al-Palimbani, *Tuhfah ar-Rāghībin fī Bayān Haqīqah Imān al-Mu'minīn wa Mā Yuḥsiduhu fī Riddah al-Murtadin*. Karya ini disusun oleh al-Palimbani atas permintaan Sultan Palembang kerana pada awal tulisan itu ia menyatakan bahawa seorang pembesar pada masa itu seperti ungkapan berikut:

طلب منى من لايمكنني مخالفته من بعض اكابر الزمان اشرق الله قلبى بنور
التوحيد والعرفان : ممنا درفدكو اورثيغ تباد ممكن اكو منولقت درفد سباكين
فمبسر فد ماس اين برغ دترغكن الله كيرث اكن هاتيكو دان هاتيغ دشن جهاي
توحيد دان معرفة

“*Thalaba minni man la yumkinuni mukhalifatu min ba’dihi akābir az-zamān asyraqa Allāh qalbī bi nūr al-tauhid wa al-irfān*”, ertinya: “Meminta daripadaku orang yang tiada mungkin aku menolaknya daripada sebahagian pembesar pada masa ini barang diterangkan Allah akan hatiku dan hatinya dengan cahaya tauhid dan ma’rifat” (al-Palimbani, tt:1).

Contoh karya yang lahir untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan masyarakat dan untuk memberikan penjelasan dan konsultasi hukum adalah kitab *hujjat al Shiddiq li Dhaf al Zindiq* tulisan al-Raniri:

مك تتكل إختلافه ستعة درفد أهل التعصيف دان أهل معاند درفد سكل يثج جاهل
فد ممثلكن وجود الله دان فد منسبتكن عالم دان حق تعالى . مك ممنا كدفدكو ستعه
درفد اورثيغ بسربسر درفد سكل صحبتكو ... مك كتأليفكن دان كوجاويكن رسالة
اين درفد أهل الصوفى

“Maka tatkala ikhtilafah setengah daripada ahli *ta’shib* dan ahli *ma’ānid* daripada segala yang jahil pada memisalkan wujud Allah dan pada menisbatkan alam dan hak Allah Ta’ala maka meminta kepadaku setengah daripada orang yang besar-besar daripada segala sahabatku...maka kuta’lifkan dan kujawikan risalah ini daripada segala kitab ahl as-sufi (ar-Raniri:2).

Kemudian *Furu’ al-Masāil*, di awal tulisannya al-Fathani menyatakan:

فأخذت منهما المسائل التي يحتاج إليها المتعلمون وعوام المؤمنين وسميته فروع
المسائل وأصول الوسائل . مك اكو أمبل درفد تيف ٢ درفد كدواث اكن ببرا ف
مسئله يثج بركهندق كدفث اورث متعلمين دان كنمكن ترجمة اين فروع السائل دان
أصول الوسائل

“*Fa akhaztu min humā al masāil allatī yahtāju ilaihā al-muta’alimūna wa’awām al-mu’minīn wa sammaituhu furu’ al-masāil wa ushūl al-wasā’il*”. Ertinya, “Maka aku ambil daripada tiap-tiap daripada keduanya akan beberapa masalah yang berkehendak kepadanya orang *muta’alimin* dan kunamakan terjamah ini *furu’ al-masāil dan ashūl al-masāil*” (al-Fathani, 7790:3).

Pada posisi sebagai konsultasi sosial boleh disimpulkan bahawa ulama sufi mampu menjawab persoalan yang wujud semasanya. Masyarakat berasa terbantu dan ternaungi dengan adanya orang yang setiap saat boleh menyelesaikan persoalan hidup yang mereka alami. Akibat daripada ini ulama sufi menjadi tokoh yang sangat disanjung di kalangan masyarakat. Malah banyak cadangan dan pandangan ulama dipatuhi dan ditaati oleh masyarakat tanpa sebarang penolakan. Kepercayaan terhadap peranan ulama sufi telah tertanam dalam hati sanubari mereka kerana nilai *barākah* yang dipunyai oleh ulama. Aktiviti dakwah seperti ini dinamakan metode dakwah *mauizhotul hasanah*.

6.3. GURU DAN MUBALLIGH

Sebagaimana telah dihuraikan sebelumnya bahawa ulama-ulama sufi dalam penyelidikan ini adalah guru-guru tarikat, bermula dari ar-Raniri sampai ke al-Fathani. Guru tarikat ini seringkali disebut sebagai “syekh tarikat”. Seorang syekh adalah seorang guru yang memberikan petunjuk (*mursyid*), mempunyai kedudukan penting dalam tarikat. Dia memberi petunjuk kepada murid-muridnya segala sesuatunya tentang kehidupan dan dalam pergaulan sehari-hari, agar jauh daripada perilaku tercela dan perbuatan dosa. Lebih penting lagi, syekh tarikat adalah pemimpin rohani, perantara dalam ibadah antara Tuhan dan murid, dan antara doktrin dengan praktik-praktik tarikat. Seorang syekh, selain ahli dalam bidang kesufian, dia juga harus mempunyai kemurnian rohani yang

boleh memancarkan *barākah* dan boleh diteladani oleh murid-muridnya. Seseorang akan diangkat menjadi syekh setelah dia memperoleh ijazah dari gurunya dan diberi izin untuk mengajar pengetahuannya kepada orang lain. Jadi syekh adalah *wasilah* yang membentuk rantai salasilah tarikat yang berkewajiban melanjutkan doktrin dengan segala cara dan sistemnya sendiri. Dipandang dari segi berlakunya doktrin, dia merupakan khalifah dari gurunya, gurunya adalah khalifah juga dari gurunya, dan seterusnya semula ke khalifah pertama, yakni Rasulullah SAW. Guru sufi akhirnya adalah khalifah Allah dan *warisat al-anbiyā'*. Oleh sebab itu seorang syekh berperanan untuk mendidik, menjelaskan, menyampaikan dan membimbing muridnya atau manusia dalam menuju Tuhan. Ini kerana tugas ini adalah janjinya kepada Allah. Al-Palimbani, dalam hal ini menyatakan:

ما أتى الله عالما علما إلا أخذ الله له من الميثاق ما أخذ من النبي أن يبينوه للناس
ولا يكتموه) أرتيث تياد ممبري الله إيت أكن علماء أكن علم ملينكن مغمبل الله
أتست درفد جنجيث برغيث مغمبل جنجيث إي أتس سكل أنبياء بهوا ميتاكن
مريكنت أكن علموث إيت باكي مانسي دان جاغن ميمبوييكن مريكنت أكن
علموث إيت

“Ma ata Allāh ‘ālīman ‘ilman illā ahaza Allāhu ‘alaihi min al-mītsāq mā akhaza min an-nabīyin an yubayyinūhu li an-nas wa lā yaktumūhu”. Artinya, “tiada memberi Allah itu akan ulama akan ilmunya melainkan mengambil Allah atasnya daripada janjinya barang yang mengambil janjinya ia atas segala anbiya’ bahawa menyatakan mereka itu akan ilmunya itu bagi manusia dan jangan menyembunyikan mereka itu akan ilmunya itu” (al-Palimbani, 1953:11).

Berdasarkan doktrin-doktrin di atas, dalam lingkungan bermasyarakat, syekh yang kerjayanya adalah guru sufi juga dianggap oleh sebahagian masyarakat sebagai guru mereka juga. Sememangnya seorang syekh tidak hanya mendidik, mengajar, atau menyampaikan kebenaran kepada murid-muridnya, akan tetapi lebih jauh ia juga

Berdasarkan doktrin-doktrin di atas, dalam lingkungan bermasyarakat, syeikh yang kerjayanya adalah guru sufi juga dianggap oleh sebahagian masyarakat sebagai guru mereka juga. Sememangnya seorang syeikh tidak hanya mendidik, mengajar, atau menyampaikan kebenaran kepada murid-muridnya, akan tetapi lebih jauh ia juga mendidik, mengajar, menyampaikan dakwah kepada seluruh masyarakat atau umat. Walaupun tugas guru mengajar dan mendidik muridnya, tetapi pada waktu yang sama mereka juga berperanan mengembangkan misi dakwah.

Dalam sejarah hidup para sufi besar tersebut tergambar bagaimana kesungguhan mereka dalam mendidik dan berdakwah untuk umat, seperti Yusuf al-Makassari diambil oleh Sultan Ageng Tirtayasa untuk menjadi guru bagi pendidikan putera-puteri Sultan, khususnya, guru bagi anaknya yang tertua, Pangeran Gusti, yang kemudian dikenal dengan gelaran Sultan Haji (Abu Hamid, 1970:92).

Di Sri Lanka, di tengah-tengah masyarakat Buddha, beliau mengajar ilmu syariat dan ilmu tasawuf kepada murid-muridnya yang datang dari India dan dari masyarakat Sri Lanka sendiri. Kesempatan pengasingan ini, beliau gunakan untuk beramal, mengajar, *berdakwah* dan menulis risalah-risalah. Jamaah haji dari Hindia Timur (Indonesia), sekembalinya dari Mekah, biasanya singgah di Sri Lanka menunggu musim barat selama satu sampai tiga bulan. Pada kesempatan itu, jamaah haji belajar atau memperdalam ilmunya dan sebahagian lagi minta *barākah* dari Syeikh Yusuf. Syeikh Yusuf menyelipkan pula mesej-mesej politik agar tetap mengadakan perlawanan terhadap kompeni Belanda dan mesej utama supaya tetap berpegang teguh pada jalan atau agama Allah . Di Afrika Selatan (Cape Town) peranan yang mula-mula dimainkan Syeikh Yusuf al-Makasari adalah memantapkan pengajaran agama kepada pengikutnya-pengikutnya.

Kemudian mempengaruhi orang-orang buangan lainnya yang didatangkan ke Cape Town sebelumnya yang terdiri dari hamba. Apakah lewat perdagangan hamba atau dibuang kerana menentang Belanda, akhirnya mereka bersatu dalam bentuk komuniti Muslim (Nabillah lubis,1996:28).

Pelbagai rujukan telah mencatatkan bahawa kewujudan komuniti Islam di Afrika Selatan adalah bermula dengan kehadiran dan usaha mubaligh Syeikh Yusuf. Beliau dibantu oleh 12 muridnya sebagai imam yang boleh menjadi mubaligh-mubaligh menyelusuri seluruh masyarakat umum di kawasan yang mereka kunjungi.

Sebagaimana al-Makassari, ar-Raniri juga mengakhiri hidupnya (kerjayanya) dengan mengabdikan diri untuk mengajar dan menulis (A. Daudy, 1983:45). Al-Makassari sendiri adalah murid ar-Raniri. Sebahagian besar karya-karya ar-Raniri ditulis kerana dia berasa bertanggungjawab untuk memberikan penjelasan mengenai kebenaran-kebenaran hakiki, dalam pandangannya kepada masyarakat atau umat.

As-Sinkili pula sudah mula mengajar ketika ia masih di Haramain, kemudian lebih intensif lagi ketika dia pulang ke Aceh. Muridnya yang terkenal dalam sejarah adalah Burhan ad-Din dan Tuan Ulakan. Murid as-Sinkili inilah kemudiannya mendirikan surau Syatatriyyah, sebuah institusi pendidikan sejenis *ribat*, di Ulakan. Murid-muridnya yang lain ialah Abd al-Muhy yang berasal dari Jawa Barat, dan Abd al-Malik bin Abd Allah yang terkenal dengan Tok Pulau Manis, dari Terengganu. As-Sinkili dengan murid tersayanginya, Daud al-Jawi ar-Rumi telah mendirikan sebuah dayah, institusi pendidikan Islam tradisional Aceh, di Banda Aceh (Hasjmi, 1975:20-21).

dakwahnya di Kelua dan sekitarnya yang merupakan daerah penting di pedalaman Kalimantan Selatan dan sebagai pusat penyebaran agama Islam. Dakwahnya berhasil mengukuhkan ajaran Islam dan penyebarannya. Terbukti pada abad ke-18 M dan ke-19 M, Kelua menjadi pusat penyiaran Islam sampai masa pergerakan kemerdekaan Republik Indonesia (Azra, 1995:251-257).

Banyak aktiviti dakwah yang dilakukan oleh ulama sufi sebagaimana huraian di atas, bermula dari Syeikh Yusuf al-Makassari yang hidup di istana sampai dia dibuang ke Afrika Selatan, tetap menonjolkan pengaruh sebagai *dai* yang istiqamah menyebarkan agama Allah di permukaan bumi. Begitu juga ar-Raniri dan Muhammad Nafis al-Banjari yang banyak melakukan aktiviti dakwah di mana sahaja mereka kunjungi.

Peranan sebagai guru amat besar pengaruhnya ke atas pengembangan atau penyebaran Islam ke tengah masyarakat. Ini kerana guru menjadi fokus sistem jaringan yang menghubungkan guru dengan guru, antara guru dengan murid begitu juga antara murid dengan murid sama ada satu kelompok tarikat atau berbeza tarikat. Perhubungan seperti ini dinamakan perhubungan persaudaraan spiritual yang membuat mereka selalu berinteraksi sama ada secara *simpathy*, *identification*, *imitation* mahupun *suggestion*.

Perhubungan guru dan murid berjalan seperti seorang ayah dengan anaknya. Kecintaan guru ke atas murid sangat tinggi, begitu pula sebaliknya. Perhubungan ini diperkuat dengan membuat salasilah yang selalu diingat, diamalkan dan disebut-sebut oleh murid. Salasilah ini tetap dijaga terus menerus sampai murid yang paling akhir (tidak ada lagi murid). Syeikh atau ulama tidak akan memiliki populariti berdasarkan keperibadiannya sahaja, tetapi diakui dengan adanya mata rantai perhubungan guru dan murid. Kedekatan

antara guru dan murid menjadikan kukuh ajaran yang disampaikan guru. Begitu juga kualiti seseorang murid selalu dinilai kepada siapa murid itu berguru.

Metode salasilah ini berjaya memperluaskan jaringan guru-murid dari semasa ke semasa. Jika dianalisis secara saksama metode salasilah ini adalah merupakan sebuah media dakwah dan strategi dakwah yang sangat besar pengaruhnya iaitu melalui jaringan dakwah (*networking*) yang menghasilkan peluang besar terjalannya interaksi antara guru-murid-masyarakat.

Rumah guru, di samping berfungsi sebagai tempat tinggal juga digunakan pula sebagai menerima kunjungan para ahli dan tempat melakukan zikir serta tempat mendengarkan wejangan atau apa saja yang berhubungan dengan ajaran atau situasi kemasyarakatan. Rumah guru juga merupakan tempat pertemuan, selalu tampak bersih untuk menunjukkan kebersihan hati. Guru tidak pernah meminta sesuatu kepada muridnya, akan tetapi bila ia memerlukan sesuatu cukup sekadar ia menceritakan tentang hasrat itu, maka murid-murid akan menawarkan diri dan memberikan bantuan seadanya. Bantuan yang diterima guru tidak pernah melebihi keperluannya.

Tugas guru terhadap murid-muridnya selain pengajaran hal ehwal keagamaan, misalnya memberikan nasihat mengenai perselisihan keluarga, menasihati tentang keselamatan, penentuan hari-hari baik, penyelenggaraan upacara pernikahan, dan doa (Bruinessen, 1992; Nor Huda, 2007; Jamil, 2005).

6.4. MUFTI DAN PENASIHAT SULTAN

Ulama-ulama besar tersebut mempunyai hubungan langsung dengan raja-raja. Pada waktu itu, ar-Raniri, as-Sankili dan al-Makassari menjawat jawatan sebagai mufti Agung atau ahli jawatankuasa Syari'ah di kerajaan mereka masing-masing. Ar-Raniri diangkat menjadi mufti sekembalinya ke Aceh kali kedua. Waktu itu, syams ad-Din dan Iskandar Muda berturut-turut meninggal dunia (A. Daudi, 1983:45). Dia segera dilantik menjadi *Syaikh al-Islām* salah satu kedudukan tertinggi dalam Kesultanan Aceh di bawah sultan sendiri, bahkan mungkin lebih berpengaruh dibanding kedua-dua jawatan tertinggi lainnya iaitu *Qādi Malik al-'Adil* dan *orang kaya Maharaja Srimaharaja*. Para wakil pedagang Belanda menamakannya dengan "Sang Moorish Bishop" (Uskup orang Muslim).

Ar-Raniri tentu sahaja memainkan peranan penting dalam pentadbiran kesultanan Aceh terutamanya bertanggungjawab dalam hal ehwal keagamaan, tetapi menurut (Azra, 1995:177), dari catatan-catatan Belanda menjelaskan bahawa ar-Raniri juga memainkan peranan penting dalam hal ehwal ekonomi dan politik. Sebagai contoh, ketika para pedagang Gujarat sekali lagi berusaha menguasai perdagangan di Aceh, Belanda dengan keras memprotes tetapi tidak berjaya. Maka melalui niat baik dan perantaraan ar-Raniri sahajalah maka Sultanah Syafiat ad-Din mengeluarkan polisi yang menguntungkan bagi pedagang Gujarat dan merugikan Belanda.

Seterusnya as-Sankili menggantikan ar-Raniri sebagai mufti setelah ar-Raniri meninggalkan Aceh. Sekalipun waktu itu Sultanah Syafiat ad-Din yang menjadi pendukung dan pelindung ar-Raniri masih menduduki tahta Kesultanan Aceh. Hasjmi

(1977; Azra, 1995:199) menceritakan bahawa kepulauan as-Sinkili dari Mekah, selepas tamat pengajiannya, telah menimbulkan rasa penasaran, terutama di kalangan istana. Tidak lama kemudian as-Sinkili dikunjungi seorang dari pejabat istana, Katib Seri Raja bin Hamzah al-Ansyi yang mengemukakan pertanyaan-pertanyaan yang tidak jelas tentang masalah keagamaan. Voorhove menyatakan bahawa jawatan al-Ansyi adalah *keuruekan Katiboy Mulo*, iaitu setiausaha sulit kepada Sultanah. Pada dasarnya, kunjungan al-Ansi adalah diutus Sultanah bagi tujuan menyelidiki pandangan-pandangan keagamaan as-Sinkili. Jelaslah bahawa as-Sinkili berhasil lulus daripada “ujian” itu sebab segera merebut hati pihak istana. Dia dilantik Sultanah menduduki jawatan sebagai *Qādi Mālik al-‘Adil* atau Mufti yang bertanggungjawab dalam hal ehwal pentadbiran keagamaan.

Bukan sahaja ar-Raniri dan as-Sinkili, al-Makassari juga diangkat menjadi mufti oleh Sultan Ageng Tirtayasa Sultan Agung Tirtayasa, yang sangat mengagumi dan menghormati al-Makassari sebagai mufti kerajaan. Sebagai mufti kerajaan, al-Makassari bertugas menyelesaikan urusan keagamaan, dan juga bertindak sebagai penasihat Sultan dalam hal ehwal pemerintahan kerajaan. Azra menyatakan bahawa perkahwinan al-Makassari dengan puteri raja menjadikan hubungan mereka lebih rapat dengan kesultanan. Al-Makassari seterusnya dilantik menjadi ahli jawatan tertinggi di kalangan pembesar istana, dan menjadi ahli dewan Penasihat Sultan yang berpengaruh. Dia disebut *opperprister* atau *hoogenprister* (“pendeta tertinggi”) oleh sumber-sumber Belanda. Justeru itu, al-Makassari memainkan peranan penting bukan hanya dalam masalah-masalah keagamaan, tetapi juga masalah-masalah politik (M.C. Rickefs 1990:175).

Adapun al-Palimbani dan al-Fathani memang tidak memegang jawatan dalam pemerintahan seperti ar-Raniri, as-Sinkili dan al-Makassari, kerana kedua-duanya menghabiskan sebahagian besar hidupnya di Haramain bahkan kedua-duanya dijangka meninggal di Haramain. Walaupun begitu, kedua-duanya sangat mengambil berat dengan situasi politik di Nusantara. Al-Palimbani dan al-Fathani menulis karya-karya untuk menggalakkan semangat jihad pejuang di Nusantara, bahkan al-Palimbani menulis surat-surat secara khusus kepada beberapa raja di Nusantara sebagai syor atau sebagai usaha membangkitkan motivasi untuk tetap memperjuangkan kemerdekaan, keadilan dan kebenaran Islam sebagai agama satu-satunya. Manakala Muhammad Nafis tidak ditemukan peranannya sebagai mufti atau penasihat kerajaan secara langsung.

Pada kebiasaannya seseorang ulama akan dikaitkan dengan tugas dakwah, sekalipun ia tidak berpendidikan tetapi ia mampu dan berwibawa mendidik orang ramai dengan ajaran Islam. Dalam banyak hal, ulama juga berperanan untuk menegakkan kebenaran dan menghapuskan kebathilan. Dalam hal ini, penglibatan mereka dalam hal ehwal pentadbiran dan politik merupakan sesuatu yang tidak boleh dipisahkan atau dinafikan. Berdasarkan sejarah Islam, penglibatan mereka dalam soal-soal tersebut telah berlaku pada awal pemerintahan Islam. Nama-nama seperti Raja' bin Hayah, Umar bin Abdul Aziz (sebelum jadi khalifah), al-Zuhri, Abu Muslim al-Khailani dan ramai lagi adalah tidak asing dalam era pemerintahan Bani Umayyiah. Bahkan dalam kalangan khalifah dinasti ini ada yang pakar dalam perundangan Islam seperti Marwan bin Hakam dan anaknya Abdul Malik bin Marwan (Omar, 2006:545).

Di Nusantara, apabila Islam mula bertapak, peranan ulama bersama pihak pemerintah dalam pengurusan dan pentadbiran negara adalah suatu yang benar-benar berlaku.

Bahkan penyebaran fahaman Ahli al-sunnah wal al- Jamaah selepas mazhab syiah terbesar di kawasan ini adalah dimainkan oleh para ulama dengan kerjasama daripada pihak pemerintah (Muda, 2006:545).

6.5. MEMPENGARUHI POLISI POLITIK

Telah diuraikan di atas mengenai kedudukan ulama sufi dalam pemerintahan, selanjutnya kita lihat apa sahaja yang boleh mereka lakukan sebagai akibat daripada kedudukan mereka dalam pemerintahan. Tindakan-tindakan apa sahaja yang berhubungkait dengan kedudukan mereka sebagai seorang tokoh informal dan mufti yang mengarah kepada aktiviti dakwah.

Boleh diyakini bahawa kedudukan ulama sufi tersebut dalam pemerintahan pasti memiliki pengaruh ke atas polisi-polisi pemerintah sama ada berkaitan hal ehwal sosial, politik mahupun keagamaan. Ada beberapa polisi pemerintah yang boleh dijangka atas desakan, usulan, atau pengaruh ulama sufi tersebut seperti kes persekusi para pengikut faham *wujūdiyyah* di Aceh pada masa pemerintahan Sultan Iskandar Tsani, yang dijangka atas desakan ar-Raniri. Ar-Raniri memanfaatkan kedudukannya sebagai Syeikh al-Islam (mufti) kesultanan untuk mengeluarkan fatwa kafir terhadap para pengikut dan pendukung faham *wujūdiyyah*.

Sepertimana telah dijelaskan di atas bahawa dalam karya-karya polemiknya, ar-Raniri dengan tak henti-henti menuduh pengikut *wujūdiyyah* sebagai sesat dan bahkan mempercayai banyak Tuhan (politheis). Malah, pengikut *wujūdiyyah* boleh dihukum

mati jika tidak bertaubat. Lebih jauh lagi, dia menentang para doktrin *wujūdiyyah* yang memperdebatkan masalah ini. Ar-Raniri menyatakan perdebatan itu diselenggarakan di istana kesultanan di hadapan sultan atau sultanah. Dalam beberapa kes perdebatan-perdebatan sangat sengit dan berlangsung dalam beberapa hari. Namun mereka gagal mengatasi masalah. Sultan Iskandar Tsani berulang kali memerintahkan para pengikut *wujūdiyyah* mengubah pendapat mereka dan bertaubat kepada Tuhan kerana kesesatan mereka, tetapi ini pun sia-sia. Akhirnya, sultan memerintahkan agar mereka dibunuh dan buku-bukunya dibakar di hadapan masjid besar Banda Aceh, Bait al Rahman. Dalam bukunya ar-Raniri menyatakan:

دان لاكي كات مريك ايت العالم بهوا عالم ايت الله دان الله ايت عالم. ستله سوده
دمكين ايت مك دسوره راج اكن مريك ايت ممبو توبه در فد اعتقاد يخ كفور ايت.
مك دغن بيراف كالي دسوره راج جو اكن مريكنت ممبوا توبه مك سكالي ٢ تباد
اي ماه بر توبه هتاك بر فر غله مريكنت دغن فسوره راج. مك دسوره اوله راج
بونه اكن مريكنت دان دسور هت همفونكن سكل كتاب كراغن كورو مريكنت
دتغه ميدان مسجد يخ بر نام بيت الرحمن. مك دسوره اوله راج تنجو قكن سكل
كتاب ايت

“Dan lagi kata mereka itu alam bahawa alam itu Allah dan Allah itu alam. Setelah sudah demikian itu, maka disuruh raja akan mereka itu membawa taubat daripada i’tiqad yang kufur itu, maka dengan beberapa kali disuruh raja akan mereka itu membuat tobat maka sekali-kali tiada ia mahu bertaubat, sehingga berperanglah mereka itu dengan pesuruh raja. Maka disuruh oleh raja bunuh akan mereka itu, dan disuruhnya himpulkan segala kitab karangan guru mereka itu ditengah medan masjid yang bernama Bait al-Rahman. Maka disuruh oleh raja tunjukan segala kitab” (ar-Raniri, tt:14).

Hukuman mati terhadap pengikut *wujūdiyyah* meninggalkan kesan yang lama dalam kehidupan Islam di Nusantara. Hal ini menggalakkan peninjauan semula di kalangan ulama, terutama oleh as-Sinkili tentang konsep-konsep “muslim”, “kafir” *tasamuh* (toleransi) dan lain-lain.

Peranan ar-Raniri dalam pemerintahan boleh dilihat juga daripada selama kerjayanya yang lain di Aceh, iaitu tugas memberi nasihat kepada Sultan Iskandar Tsani yang baharu sahaja naik tahta dalam pelbagai masalah, sama ada yang bersifat keagamaan mahupun politik. Dia menulis sebuah buku sebagai nasihat kepada raja yang bernama, *Bustān as-Sālatin*. Didalamnya, ia mendedahkan bagaimana menasihati Sultan dalam fungsinya sebagai penguasa dan *khalifah* Tuhan bumi. Dengan mengutip ayat al-Quran, dia menjelaskan kepada Sultan tentang tanggungjawab dan kewajipannya kepada rakyat, melindungi yang lemah dan mendatangkan kebaikan bagi rakyat akan membuatnya dilindungi dan dirahmati Tuhan. Barangkali kerana nasihat-nasihatnya, Sultan Iskandar Tsani menghapuskan hukuman-hukuman yang tidak islamik bagi para penjahat, seperti mencelup “minyak” dan “menjilat besi”.

Manakala as-Sinkili tidak terlalu memanfaatkan kedudukannya sebagai mufti seperti ar-Raniri yang sangat provokatif. As-Sinkili sangat tenang dan mencuba untuk menenangkan dan mententeramkan aqidah umat yang celaru sebelumnya. Maka wajar pada masa as-Sinkili dengan pengaruhnya sebagai mufti kerajaan, rakyat sudah bermula tenang dan menerima jalan tengah yang ditawarkannya.

Al-Makassari, sepulangnya dari Haramain pernah pergi ke istana menemui Raja Gowa dan para pembesar kerajaan agar tradisi buruk yang melanda masyarakat boleh diatasi dengan menegakkan semula syariat Islam. Ia percaya bahawa hanya cara itu kerajaan Gowa boleh tegak bersatu menghadapi tentangan yang lebih besar seperti tentangan daripada kompeni Belanda yang semakin hebat serangannya terhadap kerajaan Gowa. Namub begitu, para pembesar itu menolak nasihat al-Makassari kerana lebih mementingkan faktor-faktor kesejahteraan ekonomi, sosial dan politik. Raja memandang

bahawa apabila judi dihapuskan akan matilah pasar-pasar, bererti menutup sumber kewangan dan pendapatan kerajaan. Apabila minuman *Ballo* dilarang, akan menghilangkan kegagahan dan keberanian para prajurit menghadapi musuh dalam perang. Apabila madat dan candu diberantas, akan habislah inspirasi para ahli pikir, dan apabila berhala dimusnahkan, akan hilanglah yang membezakan antara golongan bangsawan dan bukan bangsawan (al-Mattulada 1983:243-244).

Al-Makassari dengan pandangan kerohaniannya itu terus terang menyatakan, “inilah pangkal kejahatan kerajaan Gowa”, Gowa akan hancur oleh kerananya, akan hancur seperti hancurnya pekapuran ini”. Sambil dihempaskannya pekapuran yang sedang dipegangnya. Kemudian Syeikh Yusuf al-Makassari pun turun dari istana sambil berkata: “*kupurusu naungi anne cucuranga, takupurusu' nai*” (kuluncurkan tanganku ke bawah pada pegangan tangga ini, dan tak akan kuluncurkan ke atas lagi). Ucapan Syeikh Yusuf jelas menunjukkan kekesalannya terhadap pendirian kerajaan Gowa, dan akhirnya beliau membulatkan tekad untuk meninggalkan kerajaan Gowa dan berhijrah ke Banten.

Masih dalam versi yang sama, Hamka, Amansyah, dan Pelras, dan Azra menyatakan bahawa ketika al-Makassari kembali dari Arania ke Gowa, dia mendapati ajaran-ajaran Islam tidak dipraktikkan penduduk Muslim. Sisa-sisa kepercayaan setempat yang tidak Islami tetap bermaharajalela. Meskipun penguasa dan kaum bangsawan menyatakan diri mereka sebagai orang-orang muslim, tetapi mereka masih enggan menerapkan doktrin hukum Islam dalam lingkungan mereka. Mereka tidak bersedia melepaskan diri daripada perjudian, adu ayam, minum arak, mengisap candu dan lainnya. Mereka sesungguhnya masih mengembangkan praktik-praktik tahayul seperti memberi sajian bagi roh nenek moyang mereka dengan harapan akan mendatangkan kemakmuran. Selepas menyaksikan

keadaan kehidupan kefahaman agama semacam itu, al-Makassari menghimbau penguasa Gowa dan para bangsawan menghapuskan semua praktik yang tidak Islamik itu dan menjalankan hukum Islam. Namun mereka bersikap keras mempertahankan status quo, menghapuskan perjudian dan pengisapan candu yang akan menyebabkan berkurangnya keuntungan kewangan mereka (Azra:221).

Di Banten, atas nasihat Syeikh Yusuf al-Makassari, putera Mahkota, Abd al-Qahhar, mengadakan perjalanan ke Istanbul selepas melaksanakan ibadah hajinya di Mekah. Jaringan al-Makassari yang luas di Timur Tengah dan kemungkinannya mengunjungi Istanbul membantu merintis jalan bagi Putera Mahkota untuk menjalankan misi diplomatiknya. Namun tiada data lanjut tentang informasi mengenai misi itu. Ketika Putera Mahkota kembali dari Timur Tengah ke Banten dengan gelar baru “Sultan Haji”, dia segera menghimbau orang-orang Banten agar mengenakan pakaian gaya Arab (Uka tjandra Saswita, 1967:35-36).

Adapun tindakan politik yang dilakukan al-Palimbani adalah mengirim surat kepada raja-raja di Nusantara. Surat-surat tersebut berisi desakan kepada para penguasa dan pangeran Jawa untuk berjihad menentang kaum kafir. Surat pertama ditujukan kepada Sultan Mataram, Hamengkubowono I yang sebelumnya dikenali sebagai Pangeran Mangkubumi. Setelah mengucapkan puji-pujian yang panjang kepada Tuhan, menurut Drewes (1974:134, 150-155), al-Palimbani menulis:

“Suatu contoh dari kebaikan Tuhan adalah bahawa dia telah menggerakkan hati penulis untuk mengirimkan sepucuk surat dari Mekah. Tuhan telah menjanjikan bahawa para sultan memasuki surga kerana keluhuran budi, kebajikan dan keberanian mereka, yang tiada tara melawan musuh dari agama lain. Di antara mereka ini adalah raja Jawa, yang mempertahankan agama peperangan melawan agama lain. Tuhan meyakinkan semula orang-orang yang bertindak dijalan ini dengan berfirman: “Jangan mengira bahawa mereka yang mati dalam perang suci itu benar-benar mati; jelas tidak, mereka

sesungguhnya masih hidup” (al-Quran 2:154, 3:169). Nabi Muhammad bersabda : “Aku diperintahkan memerangi setiap orang kecuali mereka yang mengenal Tuhan dan diriku, Nabinya”. Orang yang terbunuh dalam perang suci diliputi oleh keharuman kudus yang tak terlukiskan, jadi ini merupakan peringatan seluruh pengikut Muhammad.”

Penutup surat ini selanjutnya mengesyorkan dua orang haji untuk jawatan keagamaan di Mataram dan menyatakan bahawa penulis surat telah menyertakan bersama mereka sejumlah kecil air zam-zam untuk sultan.

Sementara isi dan alamat surat kedua hampir sama dengan yang pertama. Surat ketiga dikirimkan kepada Pangeran Paku Negara atau Mangkubumi bersama dengan sebuah panji-panji berbunyi *ar-Rahman, ar-Rahim, Muhammad Rasūl Allāh ‘Abd Allāh*. Setelah puji-pujian kepada Allah dan Nabi pada pembukaannya, surat itu berisi sebagai berikut:

“Tuhan akan mengampuni dosa-dosa orang soleh seperti pangeran Mangkunegara, yang telah diciptakan-Nya untuk memperolehi nama harum di dunia ini, dan juga kerana Yang Mulia adalah seorang keturunan Kerajaan Mataram, yang kepadanya Tuhan telah melimpahkan karunia-Nya disamping Muhammad sang Nabi, mengingat bahawa rasa keadilan yang mulia sudah umum dikenal. Selanjutnya, Yang Mulia hendaknya selalu ingat akan ayat-ayat al-Quran, bahawa sebuah kelompok kecil akan mampu mencapai kemenangan melawan kekuatan besar. Hendaknya Yang Mulia selalu ingat bahawa dalam al-Quran dikatakan: Jangan mengira bahawa mereka yang gugur dalam perang suci itu mati.” (al-Quran 2:54)

Tuhan telah menyatakan bahawa jika seorang yang gugur itu akan masuk ke dalam tubuh seekor merpati besar dan naik langsung menuju surga. Ini merupakan hal yang pasti diyakini semua orang yang beriman dalam hati mereka, terutama beginilah akan jadinya dengan Yang Mulia, yang boleh ditamsilkan sebagai sekuntum bunga yang menyebarkan wewangiannya sejak matahari terbit sehingga tenggelam, sehingga seluruh Mekkah dan Madinah serta negeri-negeri Melayu akan bertanya-tanya tentang keharuman ini, dan memohon kepada Tuhan agar Yang Mulia akan menang melawan musuh. Hendaklah diingat kata-kata Muhammad, yang berucap: “perangilah orang-orang yang tidak berkeyakinan Islam, seluruhnya, kecuali jika mereka berpindah keagamamu.

Yakinkanlah akan nasib yang abadi dan berusaha sekuatmu kerana takut akan Tuhan, jangan takut akan nasib buruk dan hendaklah segala kejahatan. Orang yang melakukan hal itu akan melihat langit tanpa awan dan bumi tanpa noda. Tumbuhkanlah ketenangan dari hati dalam al-Quran berikut ini: “Barangsiapa beriman dan melakukan pekerjaan yang baik, akan mendapat karunia Tuhan” (al-Quran 2:25). Sebab Nabi Muhammad telah bersabda: “jika manusia boleh hidup selamanya di dunia ini, dia pun akan hidup selamanya dan menikmati kebahagiaan abadi di akhirat. Ini adalah untuk memberitahu Yang Mulia bahawa saya diperintahkan untuk mengirimkan kepada Yang Mulia Jimat (dalam panji-panji), yang kekuatannya akan terasa bila digunakan oleh Yang Mulia ketika berhadapan dengan musuh (dengan rahmat Tuhan, Yang Mulia) akan selalu

meraih kemenangan, yang akan memungkinkan terlindungnya kaum Muslimin dan terbasminya semua musuh yang dengki.

Alasan panji-panji ini dikirimkan kepada anda adalah bahawa kami di Mekkah telah mendengar bahawa Yang Mulia, sebagai seorang pemimpin raja yang sejati, sangat ditakuti di medan perang. Hargailah dan manfaatkanlah, insyaAllah akan menumpas musuh-musuh anda dan semua orang kafir. Doa selamat dikirimkan kepada Yang Mulia atas nama orang-orang yang taqwa kepada-Nya di Mekkah dan Madinah: Ibrahim, Imam Syafi'i, Imam Hanafi, Imam Maliki dan Imam Hambali, dan selanjutnya, atas semua orang lain di sini, yang keinginannya tiada lain adalah agar berkah dari Nabi dan ke empat sahabat beliau, Abu Bakar, Umar, Ustman, dan Ali, terlimpah kepada Yang Mulia" (Ddrewes, 1974:134-150-155).

Tetapi sayang surat-surat al-Palimbani tersebut tidak sampai ke alamat kerana disita oleh Belanda. Namun mungkin sahaja, mesej utama surat tersebut disampaikan ke penguasa dan pangeran Jawa secara lisan oleh pembawa surat (haji yang disyorkan al-Palimbani).

Al-Palimbani juga pernah memproklamirkan semangat antipati kepada Sultan Palembang kerana polisi Sultan yang memihak Belanda dan tindakan-tindakan Sultan mengumpul harta daripada hasil pajakan. Al-Palimbani melarang bekerja sama dengan Sultan dan untuk tidak menerima jasa (pemberian) Sultan. Menolak pemberian sultan ini dilukiskan oleh al-Palimbani sebagai sikap warak yang mencerminkan tingkat kesolehan seorang muslim sejati. Itulah yang disebutkan al-Palimbani dengan bahasanya:

جك دتپاي اورغ اكندكو أف حكم هرت فمبرين راج ۲ فد زمان این مك جواب
اولهم بهواست برسلا ۲ هن علماء فد فمبرين راج ۲ ایت كات ستغه علماء برمول
تيف ۲ یغ تیاد دیقن اكن حرمث مك یانت هارس مغمبل اكندي جك ادا ای فقیر دان
كات ستغه علماء تیاد حلال مغمبل اكندي ملینکن جك یقین اكن حلالث سام ادا ای
فقیر اتو كای كرن غالب هرت راج ۲ فد زمان ایت حرام دان یغ حلال فد تاغن
مریكنت سدیكة

"Jika ditanya seorang akan dikau apa hukum harta pemberian raja-raja pada zaman ini? maka jawablah olehmu bahawasanya bersalah-salahan ulama pada pemberian raja-raja itu kata setengah ulama bermula tiap-tiap yang tiada diyakini akan haramnya maka iaitu harus mengambil akan dia jika ada ia fakir dan kata setengah ulama tiada halal mengambil akan dia melainkan jika yakin akan halalnya sama ada fakir atau

kaya kerana ghalibnya harta raja-raja pada zaman itu haram dan yang halal pada tangan mereka itu sedikit” (al-Palimbangi, tth:188).

Memang tidak dikenal pasti seberapa besar kenyataan al-Palimbani diserap oleh masyarakat di Kesultanan Palembang. Namun yang jelas dia telah mengeluarkan fatwa ganda, iaitu fatwa sufistik dan fatwa politik yang secara khusus ditujukan untuk kepentingan masyarakat muslim di tempat kelahirannya khususnya, dan untuk seluruh umat Nusantara umumnya.

Usaha mengubah polisi pemerintahan yang dilakukan ulama sufi ini seiring dengan kedudukan ulama sebagai *amar ma'rūf* dan *nahi mungkar*. Sebagai orang yang diberi amanah memikul sesebuah jawatankuasa syari'ah, ulama sufi tidak mensia-siakan kesempatan ini untuk menegakkan syariat Islam dengan cara mempengaruhi polisi kerajaan yang tidak berpaksi al-Quran dan al-Hadis. Dakwah seperti ini adalah dakwah yang menggunakan siasat kekuasaan yang mempunyai pengaruh lebih luas iaitu menyentuh ramai masyarakat. Dakwah ini tidak lagi terus kepada ramai orang, cukup dengan mempengaruhi penguasa yang membuat polisi.

6.6. PERJUANGAN FIZIKAL

Daripada huraian di atas, penyelidik secara umumnya dapat simpulkan bahawa para ulama sufi besar tersebut bukan sahaja 'alim dalam ilmunya, soleh yang bukan sembarangan, penulis yang kritis dan mendalam, akan tetapi mereka juga adalah pemimpin masyarakat. Di antara mereka ada yang menjadi ahli jawatankuasa tinggi dalam pemerintahan. Sebahagian lagi memiliki hubungan secara langsung dengan

pentadbiran pemerintah. Secara sosial dan politik pula mereka semua punya saham dan modal yang cukup signifikan. Namun sebahagian ulama sufi besar tersebut bukan hanya terbabit sampai di situ sahaja, bahkan lebih jauh lagi mereka ikut turut berjuang membela agama dan bangsa yang benar menurut mereka. Mereka turut serta berjuang secara fizikal di medan perang, pembela kebenaran dan keadilan. Di antara mereka itu adalah al-Makassari, al-Palimbani dan al-Fathani. Manakala ar-Raniri, as-Sinkili dan al-Banjari tidak ikut berjuang secara fizikal. Ini bukan bererti mereka tidak mahu turun berjuang (berperang) akan tetapi Aceh dan Banjarmasin pada masa itu, belum “didekati” Belanda dan pada waktu itu kekuatan kerajaan-kerajaan Islam Nusantara masih lemah khususnya Aceh pada abad ke-17 M (masa al-Raniri dan al-Sinkili). Kekuasaan penjajahan Belanda di Nusantara bermula pada akhir abad ke-17 dan seterusnya. Untuk melihat bagaimana semangat dan jejak perjuangan fizikal ulama sufi ini, penulis cuba salurkan cerita perjuangan Syeikh Yusuf al-Makassari.

Al-Makassari terbabit dalam perang melawan Belanda di Banten bersama-sama dengan Sultan Agung Tirtayasa dan Pangeran Purbaya. Perang yang berkecamuk bermula pada bulan Mac 1682. Perang ini tercetus rentetan daripada perang saudara Sultan Haji dengan ayahnya, Sultan Ageng. Sultan Haji meminta bantuan Belanda, sebagai balasan bagi Belanda yang membuatnya tetap menduduki takhta, dia berjanji akan memberikan seluruh keuntungan perdagangan Belanda. Belanda dengan segera mengambil kesempatan yang telah lama di tunggu-tunggu ini. Bantuan kekuatan di bawah Kapten Francois Tack dikirim dari Batavia sehingga Sultan Haji terhindar daripada dipermalukan pasukan Sultan Ageng. Masih segar daripada kemenangan-kemenangan mereka di Sulawesi Selatan, Cirebon dan Mataram, pasukan Belanda yakin boleh mengalahkan

pasukan Sultan Ageng. Pada 29 Desember 1682, pasukan Belanda menyerang Tirtayasa tetapi Sultan Ageng, al-Makassari dan Pangeran Purbaya berhasil meloloskan diri daripada kepungan dan menguasai ke daerah perbukitan selatan Jawa Barat. Akibat diserang dan dikejar secara terus-menerus oleh pasukan Belanda dan Sultan Haji, maka Sultan Ageng akhirnya ditangkap pada tahun 1683 dan dibuang ke Batavia, di mana dia meninggal pada 1103 H/1692 M (Azra, 1995:225).

Namun tertangkapnya Sultan Ageng tidak mengakhiri perang. Pasukannya diambil alih dan dipimpin oleh al-Makassari. Perang gerila dilanjutkan oleh Syeikh Yusuf, Pangeran Purbaya dan Pangeran Kidul di daerah Tangerang, berhadapan dengan pasukan Van Happel. Beberapa lama kemudian Syeikh Yusuf dan Pangeran Kidul menuju Muncang terus ke Lawang Taji (Jasinga) menyusur Cidurian dengan tujuan ke Cirebon. Van Happel bersama pasukannya diperintahkan untuk mengepung Syeikh Yusuf yang akan menyerang ke Cirebon, sehingga kompeni mengirim bantuan kepada Van Happel yang sudah bergerak sampai ke hujung Cimanceceure. Gerakan Syeikh Yusuf itu sebenar merupakan taktik untuk mengkaburi tentera kompeni dan menghilangkan jejaknya. Tujuannya pasukan Syeikh Yusuf ialah ke Cikaniki terus ke Cianten melalui Cisarua. Van Happell tidak mampu mengejar gerilawan Syeikh Yusuf bersama Pangeran Kidul kerana halangan alam semulajadi seperti kawasan pergunungan dan hujan yang lebat. Syeikh Yusuf memimpin lebih kurang 5000 tentera, termasuk lebih kurang 1000 tentera dari Makasar, Bugis dan Melayu yang siap mati bersama gurunya. Di Cikaniki, Syeikh Yusuf bertemu dengan pasukan gerila Pangeran Purbaya yang merencanakan ke Galunggung, tetapi akhirnya membelok arah ke arah lain. Van Happel yang mengawasinya ke Cikaniki, tetapi tidak dapat mengejar kerana Syeikh Yusuf bergerak

jauh di kawasan pergunungan. Oleh yang demikian terpaksa Van Happel mengundurkan diri dari Cikaniki lewat Lawang langsung ke Batavia. Sebelum Van Happel mengundurkan diri, ia mempengaruhi penduduk untuk menghalang kemaraan pasukan Syeikh Yusuf. Penduduk yang sudah mengetahui kemasyhuran dan kesolehannya, bahkan berbalik ikut bergerila menentang tentera komponi Belanda.

Van Happel dan teman-temannya Kapten Kompeni berusaha keras dan melakukan segala macam cara untuk menangkap hidup atau mati Syeikh Yusuf, kerana selalu terbayang di mata mereka hadiah 1000 ringgit dari Gubernur Jenderal. Seterusnya, tentera Kompeni di bawah De Ruys dibahagikan kepada tiga pasukan, yakni satu bahagian yang dipimpin oleh Eygel yang berusaha menghalang tujuan Syeikh Yusuf dari Cikaniki ke Jampang menurut informasi yang diterimanya dari mata-mata Kompeni, Syeikh Yusuf akan terus ke Pamotan. Satu bahagian lagi dipimpin oleh Kapten Kompeni lebih gesit berangkat mencari jejak Syeikh Yusuf di daerah Lawang Taji menyusur Cikaniki ke Cisarua, akan tetapi akhirnya Syeikh Yusuf tiba di Padaherang (Padalarang) ditereng Gunung Tangkuban Perahu atau di hulu sungai Cimandiri. Satu bahagian lagi tentera-tentera kompeni yang dipimpin oleh De Ruys sendiri yang tetap di Pangutan untuk menjaga gerakan mundur pasukan Syeikh Yusuf. Kapten Eygel yang ditugas mengepung dan memintas perjalanan gerila Syeikh Yusuf, hanya berjaya menembus hutan belantara dan mendaki pergunungan pada bulan April 1683, dan menempatkan pasukannya di Cisokan di Cikondang. Pos penjagaan Kompeni ke Cikaniki yang menjaga gerakan mundur Syeikh Yusuf sudah dibubar kerana Pangeran Kidul sudah gugur dan isterinya bersama Puteri Syeikh Yusuf sudah ditangkap di Padaherang. Pertempuran di Padaherang pada bulan September 1683 merupakan perang penentuan nasib antara gerilawan Syeikh Yusuf

yang dibantu oleh gerilawan dari Banyumas yang dipimpin oleh Namrud dengan pasukan Eygel dan Van Happel. Padaherang dijadikan markas sementara oleh Syeikh Yusuf kerana lokasinya amat strategi, namun unsur perbekalan yang kurang tidak dapat menampung sekian ramai pengikut. Susah payah Van Happel dan Eygel mencapai tempat itu, andaikata bala bantuan dari De Ruyas tidak datang, keadaan akan berbalik, mereka akan terpuak mundur. Bagaimanapun hebatnya kepungan dan pertempurannya namun Syeikh Yusuf lolos.

Pangeran Kidul sudah gugur dan anak serta isteri Syeikh Yusuf sudah ditangkap, sekarang tinggal Syeikh Yusuf harus memilih mati atau hidup. Anak buahnya masih tetap bergelora semangat dan kebenciannya terhadap Kompeni, terutama orang Makassar dan Bugis, dendam lama terhadap Kompeni ketika negerinya Makassar dikuasai dan ramai sanak saudara mereka terkorban, dendam ini makin berapi-api. Laskar-laskar Gowa tidak setuju terhadap perjanjian Bongaya 1667, sehingga lari ke Banten melanjutkan penentangannya terhadap Kompeni dengan bergabung dengan pasukan di bawah pimpinan Syeikh Yusuf. Selepas pertempuran di Padaherang, dengan memakan ramai korban di kedua belah pihak, gerilawan Syeikh Yusuf meninggalkan pertahanan mereka, keluar menembus pagar-pagar kepungan Belanda menuju daerah Banjar. Pasukan Van Happel dan Letnan Eygel mengejar mereka, tetapi tidak mampu mengikuti perjalanan gerilawan yang menyusuri pergunungan, maka Belanda mencegatnya di sungai-sungai. Selepas Padaherang ditinggalkan, Pangeran Purbaya tinggal di balik Pergunungan Tanjungpura. Pertempuran senjata gerilawan dengan pasukan Van Happel cukup hebat di sebuah kota kecil, Limbangan. Gerilawan Syeikh Yusuf mundur ke sekitar Citandul sambil bertempur dengan tentera yang mengejar dan bertempur untuk menerobos

kepungan. Kepungan di Padaherang sudah berjaya dengan melalui pergunungan menuju selatan ke daerah Kandangsewi, tetapi kepungan sekarang di kawasan Deyeuh luhur. Pasukan Kompeni Belanda tiba dari Cirebon membuat benteng di Sungai Cisael dan Citandui, yang akhirnya memaksa gerilawan Syeikh Yusuf mengubah haluan ke kawasan cikatomas lewat Parigi.

Syeikh Yusuf tinggal di sebuah kampung bernama Mandala di kawasan Sukapura. Tempat ini dijadikan benteng pertahanan yang sangat strategi sehingga tentera Kompeni berasa sulit melakukan serangan-serangan. Penduduk sekitar kawasan itu menutupi dan merahsiakan tempat persembunyiannya. Serangan-serangan yang dicuba menembus pertahanan di Mandala ini sering gagal. Penghormatan penduduk tempatan kepada Syeikh Yusuf sebagai orang suci mendorong mereka rela korban untuk mati syahid mempertahankan Syeikh Yusof.

Rupanya Kompeni, khususnya Van Happel sudah tidak sanggup dan hampir-hampir putus asa menghadapi gerilawan dengan kekuatan senjata, sedang dia juga sudah beberapa hari berada di kawasan itu menggunakan sisa-sisa tenaganya. Selepas rehat beberapa hari, Van Happel menjalankan tipu muslihat yang halus, iaitu ia tiba dengan berpakaian Arab (Islam) dengan membawa serta puteri Syeikh Yusof, Asma yang ditangkap di Padaherang. Ia berpura-pura seperti tahanan Belanda yang diperlakukan secara baik, ia lolos dari pos-pos penjagaan, dengan cara itu ia boleh tiba di tempat Syeikh Yusuf di sebuah kampung yang bernama Karang atau Aji Karang, terletak di sebelah Timur Cimandala atau Cigugur sekitar Parigi. Van Happel mohon maaf atas segala ketibaannya, lalu membujuk dengan segala macam janji yang diucapkan dalam bahasa Melayu yang fasih dan menunjukkan tulisan Arab yang boleh dibacanya.

Akhirnya Syeikh Yusuf terpancing atas bujukan Van Happel, terutama rasa kasihan melihat puterinya.

Syeikh Yusuf berangkat dengan puterinya ke Cirebon lalu ditangkap oleh Van Happel. Pasukan dan pengikut Syeikh Yusuf yang terdiri atas orang-orang Makassar dan Bugis, tidak lama kemudian dikirim ke Makassar dengan kapal yang disediakan oleh Kompeni Belanda. Kapal yang lain mengangkut Syeikh Yusuf dari Cirebon ke Batavia bersama ahli keluarganya, dua belas santri dan tenteranya, langsung dimasukkan ke dalam penjara Benteng (Abu Hamid, 1994:111-112).

Dengan tertangkapnya al-Makassari, perang Banten praktis berakhir. Berita mengenai penahanan ini menyebar ke seluruh Batavia. Dia dialu-alukan sebagai pahlawan besar dalam perjuangan melawan penjajahan Belanda. Dia sangat dihormati, bahkan *sepahnya* (kunyahan sirihnya) dipungut para pengikutnya ketika ia meludah, dan disimpan sebagai barang peninggalan keramat. Maka tidak menghairankan, jika Belanda khawatir kaum muslimin akan bangkit membebaskannya. Pada September 1684, mereka membuang Syeikh Yusuf ke Sri Lanka bersama dengan kedua isterinya, beberapa anak dan 12 murid serta jumlah pelayan perempuan (Azra, 1995:226).

Kemudian tentang al-Palimbani, menurut penelitian Quzwain ia ikut berperang dan gugur sebagai syahid (Quzwani, 1985:11-12). Diceritakan bahawa Syeikh Abd as-Samad al-Palimbani tiba dari Mekah, pergi ke Kedah mengunjungi saudaranya Mufti 'Abd al-Qadir. Ketika itu Kota Kuala (sekarang Kuala Muda) sedang diduduki pasukan Siam (Thailand), maka ia ikut serta dalam perundingan para pemimpin negeri itu membantu

pasukan pembebasan. Selanjutnya, ia ikut pula ke medan perang dan terkorban sebagai syahid.

Pertempuran yang mengorbankan al-Palimbani itu, menurut sumber itu, terjadi di Hatdyai, dalam wilayah kekuasaan Siam, dekat Songkla (Kedah Utara). Mayat-mayat para syuhada tidak boleh dimakamkan kerana pasukan Kedah terpaksa mundur dan mereka tidak sempat mengambil dan menguburkan para syuhada tersebut. Mungkin oleh itulah, sampai sekarang makam al-Palimbani tidak dikenal. Waktu berlaku peristiwa itu, agaknya, tidak berapa lama setelah ia menyelesaikan karya terbesarnya, *Sair as-Salikin*, iaitu pada tahun 1203 H/1788 M – karya itu merupakan karya terakhirnya.

Adapun al-Fathani yang dikenal sebagai penganjur jihad terkemuka (telah dihuraikan di atas) menurut Saghir Abdullah, menyaksikan usaha-usaha yang semakin meningkat dari pemerintah Thai untuk menguatkan cengkaman mereka atas wilayah Muslim Patani. Oleh kerana itu, tidak menghairankan jika situasi politik yang tidak menguntungkan di tanah airnya juga menjadi perhatian utama al-Fathani. Menurut Saghir Abdullah, al-Fathani pulang ke Kampung halamannya untuk memimpin sendiri jihad melawan Thai sebelum ia akhirnya kembali dan menetap seterusnya di Haramyn (Saghir Abdullah, 1999:94-95). Namun Azra tidak begitu bersetuju dengan maklumat tersebut, sebab tidak ada bukti yang menunjang kenyataan itu. Al-Fathani tidak pernah kembali ke Patani sejak ia meninggalkan wilayah Nusantara untuk mencari pengetahuan dan sisa-sisa hidupnya untuk mengajar dan menulis di Haramayn (Azra, 1995:287). Akan tetapi, penyelidik berkeyakinan bahawa al-Fathani pernah ikut berperang melawan pemerintahan Thai. Ini adalah berdasarkan kepada tulisan-tulisannya tentang pentingnya sebuah Negara Islam untuk melindungi hukum dan umat Islam. Ini berkemungkinan

memberi kesempatan kepada beliau pulang sebentar sahaja untuk mengorbankan semangat juang rakyat Patani, dan lalu ia kembali lagi ke Haramayn. Hal ini boleh sahaja tidak tercatat dalam sejarah (bukti sejarah).

6.7. KESIMPULAN

Kedudukan yang strategi dipegang oleh ulama sufi di tengah masyarakat sama ada kedudukan formal mahu tidak formal, merupakan kesempatan bagi ulama sufi menyebarkan agama Islam bercorak sufi. Peranan yang dimiliki ini sangat strategi untuk melakukan apa yang hendak dicadangkan. Ada beberapa faktor pendukung yang menjadikan ulama sufi berperanan iaitu pertama, mendapat dukungan daripada pemerintah sehingga dengan demikian ulama memperoleh beberapa kemudahan di antaranya boleh berkomunikasi langsung dengan orang ramai, menggunakan kemudahan negara, bernaung di bawah kekuatan pemerintah. Kedua, mendapat kepercayaan daripada masyarakat berdasarkan jawatan yang dimiliki oleh ulama sufi, juga sifat-sifatnya *tawadu*, *barākah* dan perilaku kesolehan, di antaranya mahu bergaul dengan masyarakat awam tanpa pengawal. Ketiga, sosiologi masyarakat waktu itu yang hidup pada masa kerajaan, di mana rakyat dituntut taat sepenuhnya kepada pemimpin, dan keyakinan masyarakat yang masih mempercayai serba mistik sebagai pengaruh daripada agama Hindu-Buddha.

Berdasarkan beberapa faktor tersebut maka berlaku interaksi masyarakat dengan ulama sufi secara baik. Beberapa faktor dalam interaksi sosial iaitu *imitation*, *identification*, *simpathy* dan *suggestion* berlangsung dengan baik. Faktor-faktor inilah yang menentukan

berjayanya sesebuah mesej disampaikan oleh seseorang ulama. Mesej itu boleh sama ada berbentuk lisan atau bukan lisan, seperti perilaku, dan kelebihan yang ada pada seseorang. Bersesuaian dengan bentuk aplikasi komunikasi ini dalam aspek dakwah dinamakan dakwah *bil-hāl* atau dakwah *lisanul-hāl*, iaitu dakwah tidak menggunakan mimbar dan bahasa lisan cukup dengan bahasa keadaan.

BAB VII

KESIMPULAN DAN CADANGAN KAJIAN

7.0. KESIMPULAN

Kajian ini bertujuan untuk menjawab beberapa persoalan, iaitu; Pertama bagaimana corak dan bentuk ajaran sufi abad ke- 17 M dan ke- 18 M di Nusantara?; Kedua apakah yang mendorong ulama sufi abad ke-17 M dan ke-18 M terbabit dalam aktiviti dakwah? Ketiga bagaimanakah peranan dan pendekatan dakwah ulama sufi abad ke- 17 M dan ke-18 M di Nusantara? Ketiga-tiga persoalan tersebut merupakan tumpuan kajian dalam tesis ini yang telah dikaji dengan menggunakan kaedah penyelidikan yang boleh diterima dan dipertanggungjawabkan secara akademik.

7.1. CORAK DAN BENTUK AJARAN SUFI ABAD KE-17 DAN KE-18 MASIHI DI NUSANTARA

Corak dan bentuk ajaran sufi ulama sufi abad ke-17 M dan ke-18 M adalah menyelaraskan antara aspek-aspek hukum (*syari'ah zahiriyyah*) dan aspek-aspek mistisme Islam (*sūfiyyah bathiniyyah*). Mereka berusaha mendamaikan kesufian filosofis Ibnu'Arabi dengan sufisme al-Ghazali. Dalam masa yang sama tetap mengekalkan makna penting syariah dalam kesufian kerana kesufian mereka bercorakan ajaran *ahl as-sunnah wal-al jama'ah* yang mengekalkan *tanzih* Tuhan atas ciptaanNya dan menolak doktrin menyatukan *khālik* dengan makhlukNya, sedangkan dalam bidang fekah bermazhab Syafie, dalam aqidah beraliran Asy'ariyyah

dan dalam tarikat mengamalkan semua tarikat seperti *Qadariyyah*, *Syatariyyah*, *Sammaniyyah*, *Khalwatiyyah*, dan *Naqsabandiyyah*.

7.2. FAKTOR PENDORONG ULAMA SUFI ABAD KE-17 DAN KE-18 MASIHI TERBABIT DALAM AKTIVITI DAKWAH

Selama ini ajaran tasawuf difahami oleh sebahagian orang sebagai satu amalan keagamaan yang membawa kepada kemunduran umat, menghindari diri daripada urusan duniawi. Ternyata setelah dijalankan penyelidikan, ulama sufi pada abad ke-17 M dan ke-18 M ini mampu mengaktualisasikan ajaran tasawuf dalam kehidupan bermasyarakat dengan membabitkan diri dalam aktiviti-aktiviti sosial dan politik. Kefahaman mereka tentang khalifah *fil-ardhi*, menunaikan amanah, *amar ma'rūf nahi mungkar*, doktrin aktiviti-aktiviti sosial dan politik, mereka kemas dalam bingkai konsep keagamaan bercorak tasawuf (*religio-social and politic*).

7.3. PERANAN DAN PENDEKATAN DAKWAH ULAMA SUFI

Metode dakwah ulama sufi pada abad ke-17 M dan ke-18 M menggunakan metode dakwah *lisanul-hāl* atau *dakwal bil-hāl* dan metode dakwah *uswatun hasanah*. Kedua-dua metode ini diterapkan dalam aktiviti-aktiviti harian ulama sufi sebagai realisasi daripada pengamalan ajaran tasawuf seperti suka menolong, bercampur gaul dengan masyarakat, tempat bertanya bila masyarakat mempunyai masalah tentang soalan kehidupan, aktif memperjuangkan nasib masyarakat, keikhlasan yang tinggi, penampilan *akhlak yang karimah, karismatik, tawadhu'*. Semua ini mempunyai

pengaruh secara tidak langsung kepada kejayaan dakwah ulama sufi menyebarkan Islam ke seluruh Nusantara.

Pendekatan dakwah mereka yang pertama adalah melalui dakwah melalui jalur Penguasa (politik) dengan cara mendekati pihak istana agar memperoleh sokongan daripada pihak pemerintah. Hubungan baik dengan pihak atasan ini penting bagi memudahkan urusan dakwah kepada masyarakat umum tanpa sebarang halangan. Peranan yang dimainkan pada aspek pertama ini adalah menggunakan status sebagai penasihat raja.

Kedua, dakwah melalui jalur organisasi tarikat yang terdiri daripada lapisan bawah dengan menggunakan perhubungan guru dan murid yang terjalin secara kebatinan. Selanjutnya perhubungan murid dengan murid sebagai penerus ajaran yang dibawa guru sufi kepada masyarakat. Peranan yang dimainkan pada aspek kedua ini adalah menggunakan status sebagai pemimpin rasmi, konsultan sosial, guru dan mubaligh.

Kedua-dua pendekatan di atas disokong oleh keadaan masyarakat waktu itu yang hidup di bawah sistem pemerintahan kerajaan, di mana rakyat dituntut taat sepenuhnya kepada pemimpin. Selain itu juga ini adalah disebabkan oleh keyakinan masyarakat yang masih mempercayai serba mistik sebagai pengaruh dari agama Hindu-Buddha. Keyakinan ini hampir sama dengan ajaran tasawuf yang bersifat kebatinan.

cenderung mengikuti tradisi-tradisi kesufian dan tarikat yang ditinggalkan oleh para tokoh sufi terdahulu (Solihin, 2005:28).

Selain itu beberapa raja yang pernah memerintah di Indonesia turut menjadikan tasawuf sebagai alat politik setelah mereka memeluk agama Islam. Malah, terdapat raja-raja ini yang memakai konsep sufi "*Insān Kāmil*" sebagai mengekalkan kedudukan mereka sendiri. Selain itu, ramai masyarakat Nusantara tampaknya masih mengamalkan tarikat kerana latihan-latihan kerohanian yang diajarkan dan kekuatan spiritual yang mereka perolehi. Minat kepada hal serupa itu masih hidup subur di merata tempat di Nusantara sehingga kini. Malah disebagian besar daerah di Nusantara, kiai yang mengajar tarikat di sekolah agama atau pondok (pasantren) lebih cenderung mempunyai pengikut lebih ramai berbanding kiai-kiai yang tidak mengamalkan tarikat (Bruinessen, 1992:17).

7.5. KESIMPULAN KAJIAN

Dakwah dalam aplikasinya terdiri daripada proses interaksi sosial antara *da'i* dan *mad'unya*, di mana menurut H. Bonner bahawa interaksi sosial itu sendiri terdiri daripada sesuatu perhubungan antara dua atau lebih individu manusia, di mana kelakuan individu yang satu mempengaruhi, merubah atau memperbaiki kelakuan individu yang lain, atau sebaliknya (W.A.Gerungan, 1991:57).

Dari pengertian tersebut difahami bahawa perhubungan antara individu yang berinteraksi sentiasa terdiri daripada perhubungan timbal balik, saling pengaruhi.

Sebarang bentuk interaksi sosial, kelangsungan proses interaksi sosial tersebut adalah sebuah proses yang kompleks, namun boleh dibezakan berasaskan faktor-faktor yang mendasarinya yakni faktor *imitation*, *suggestion*, *identification* dan *sympathy*.

Dakwah adalah aktiviti mentransformasikan ajaran Islam ke dalam kehidupan individu, keluarga dan masyarakat, dalam erti membawa pola fikir, pola sikap dan pola perilaku yang berimitasi, tersugesti, teridentifikasi dan bersimpati kepada hal-hal yang lebih Islamik. Oleh kerana itu sangat diperlukan juru dakwah yang memiliki integriti keIslaman yang tinggi. Integriti keIslaman yang merefleksi dalam pemikiran, sikap dan perilaku juru dakwah inilah yang dikenali sebagai ketauladanan. Ketauladanan Rasulullah menjadi rujukan ketauladanan juru dakwah yang meliputi keberanian (*asy-Syaja 'ah*), kedermawanan (*al-Karam*), keadilan (*al-Adl*), kehormatan (*al-'iffah*), kebenaran (*as-Shiddiq*), amanah (*al-Amanah*), kesabaran (*as-Shabr*), kelembutan (*al-Hilmu*), pemaaf (*al-'Afwu*), kasih sayang (*al-Rahman*), mengutamakan perdamaian (*Itsarus salam*), zuhud (*az-Zuhdu*), malu (*al-Haya*), tawadhu' (*at-Tawadhu'*), kesetiaan (*al-wufu*), musyawarah (*asy-Syura*), kebaikan pergaulan (*Thiibul 'isyrah*), cinta bekerja (*Hubbul 'amal*) dan kesukaan dan lelucon (*al-Bisyru wal Fukahah*). Sesungguhnya daripada nilai-nilai ketauladanan ini akan terbinalah kredibiliti dan daya tarik yang empatik dan simpatik.

Selama ini, walaupun dakwah telah dilakukan oleh para *da'i* namun hasilnya belum begitu nampak dalam realiti sosial masyarakat. Ajaran Islam belum

seungguhnya menjadi sistem nilai yang berlaku dalam masyarakat muslim, malah masih terlalu ramai kaum muslimin yang berpola fikir, bersikap dan berperilaku yang bercanggahan dengan ajaran Islam itu sendiri. Hal itu semua menunjukkan bahawa secara umum dakwah yang telah dilakukan selama ini belum mencapai tingkat keberkesanan yang diharapkan. Dakwah yang ada masih terkesan hanyalah sebagai sebuah aktiviti majlis keramaian dan konvensional semata-mata. Sehubungan itu, realiti amalan sedemikian perlu mendapat perhatian para sarjana agar meneliti secara serius praktik dakwah yang berkesan pada masyarakat.

Pada dasarnya, amalan aktiviti dakwah terdiri daripada proses komunikasi, maka keberkesanan dakwah banyak bergantung kepada keberkesanan strategi komunikasi. Komunikasi dikatakan berkesan bila rangsangan yang dikirim atau disampaikan oleh pendakwah/ *da'i* berkaitan rapat dengan rangsangan yang diterima dan difahami oleh penerima/ *mad'u*. Oleh kerana itu dalam hal tekniknya dakwah itu boleh berupa dakwah *bil-lisān* dan dakwah *bil-hāl*, maka rangsangan yang disampaikan boleh berupa ungkapan lisan dan boleh juga berupa perbuatan atau tindakan. Justeru itu, dalam konteks inilah diperlukan keteladanan *da'i* agar rangsangan tersebut boleh ditangkap/diterima sama ada secara biologi mahupun psikologi oleh *mad'u*. Disinilah letaknya urgensi dan menariknya persoalan aspek-aspek keterlibatan *da'i* dalam aktiviti kehidupan kemasyarakatan dan di pemerintahan untuk dikaji dan dicermati secara serius oleh para *da'i* dan institusi-institusi dakwah.

Menurut Birdwhistell, barangkali tidak lebih dari 30% sampai 35% makna sosial percakapan atau interaksi dilakukan dengan kata-kata. Sisanya dilakukan dengan mesej nonverbal. Mehrabian, penulis *The Silent Message*, bahkan mempraktikkan 93% dampak mesej diakibatkan oleh mesej nonverbal (Rahmat, 2002:288). Pendapat ini juga selari dengan ungkapan pepatah Arab berikut:

لسان الحال أفصح من لسان المقال

“Perbuatan itu lebih besar pengaruhnya daripada kata-kata yang diucapkan.”

Dalam praktiknya dewasa ini, dakwah *bil-lisān* yang kerap kali dilakukan. Sementara dakwah *bil-qalam* (tulisan) dan *bil-hāl* masih jauh daripada harapan malah sering diambil mudah oleh para pendakwah. Sehubungan itu perlu ada suatu reformasi paradigma dakwah iaitu sesungguhnya dakwah bukanlah sekedar retorika belaka, tetapi dakwah mesti menjadi “komunikasi non verbal” atau *dakwah bil-hāl*. Dalam erti kata lain bahawa dakwah tidak hanya berpusat di masjid-masjid, di forum-forum diskusi, pengajian, dan semacamnya. Dakwah seharusnya mengalami pembaharuan pendekatan dengan melibatkan diri dalam pelbagai aktiviti-aktiviti kemasyarakatan.

Sebagai rumusan akhir, dapatan penyelidikan ini jelas menunjukkan bahawa aspek keperibadian juru dakwah dan interaksinya dengan objek dakwah sangat mempengaruhi kejayaan dakwah seperti mana yang telah dipraktikkan oleh ulama-ulama sufi di Nusantara pada abad ke-17 M dan ke-18 M.

7. 6. CADANGAN KAJIAN LANJUTAN

Kajian ini dirasakan masih belum sempurna dan penelitian terperinci perlu diteruskan, oleh demikian dicadangkan agar kajian yang akan datang menumpukan perhatian kepada perkara sebagai berikut;

1. Wawasan pemikiran dan pemahaman seseorang atau kelompok tidak terlepas daripada faham teologi yang dianutnya. Pemahaman teologilah yang memotivasi seseorang atau kelompok untuk melakukan tindakan dan aktiviti-aktiviti keagamaannya. Oleh itu dianjurkan kepada penyelidik yang akan datang untuk mengkaji pemikiran kalam ulama sufi abad ke- 17 M dan ke-18 M di Nusantara.
2. Tasawuf dan tarikat tidak boleh dipisahkan, kerana tarikat adalah sekumpulan orang yang terdiri daripada guru dan murid yang diikat oleh beberapa peraturan. Tarikat lahir hasil daripada pengamalan ajaran tasawuf. Oleh kerana disertasi ini hanya memfokus kepada peranan ulama sufi sahaja, maka kajian lain perlu memberi fokus kepada peranan tarikat terhadap dakwah Islam di Nusantara.
3. Persoalan syariat dan hakikat selalu menjadi perdebatan dan kadang-kadang membawa ke atas pertikaian yang menjurus kepada perpecahan umat. Lain halnya ulama sufi abad ke-17 M dan ke-18 M yang mampu mewujudkan kesepaduan syariat dan hakikat. Justeru kajian baru boleh diterokai dengan mengkaji metode dan usaha ulama sufi abad ke- 17 M dan ke-18 M menyatukan syariat dan hakikat ini.

4. Sebagaimana penjelasan terdahulu, kajian ini bertumpu pada peranan dan pendekatan dakwah ulama sufi abad ke- 17 M dan ke-18 M di Nusantara sahaja, maka adalah penting juga dilakukan penyelidikan yang lebih khusus terhadap peranan kepemimpinan ulama sufi abad ke- 17 M dan ke- 18 M di Nusantara dari perspektif sosiologi.

RUJUKAN

A. Bahasa Melayu

- Abdul Hadi W. M. (2005). *Ensiklopedia tematis dunia Islam: Pemikiran dan peradaban*, PT. Ichtiar Baru Van Hoeve: Jakarta.
- Abdul Kadir Munsyi. (1981). *Metode diskusi dalam dakwah*. Surabaya: al-Ikhlash.
- Abdul Muin Salim. (2002). *Konsepsi kekuasaan politik dalam al-Quran*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Abdul Munir Mulkhan. (2002). *Syeikh Siti Jenar: Pergumulan Islam-Jawa*. Yogyakarta: Bentang Budaya.
- Abdul Rahman Abdullah. (2003). *Sejarah dan tamadun Asia Tenggara, sebelum dan sesudah pengaruh Islam*. Kuala Lumpur: Perpustakaan Negara Malaysia.
- Abdullah Hawash. (1980). *Perkembangan tasawwuf dan tokoh-tokohnya di Nusantara*, Surabaya: Al-Ikhlash.
- Abdullah Karim Zaidan. (1987). *Dasar-dasar ilmu dakwah*. Jakarta: Dewan Pustaka.
- Abdullah Wan Mohd. Soghir, Daud bin Abdullah Al-Fathani , (1990). *Ulama dan pengarang terulung di Asia Tenggara*, Kuala Lumpur: Hizbi.
- Abdur Rahman Mas'ud. (2006). *Dari Haramain ke Nusantara, jejak intelektual arsitek pesantren*. Jakarta: kencana Prenada Group.
- Abu Ahmadi. (2002). *Psikologi Sosial*. Jakarta: Pt. Renika.
- Abu Bakar Atjeh. (1971). *Beberapa tjatatan mengenai dakwah Islam*. Semarang: Ramadhani.
- Abu Bakar Atjeh. (1971). *Beberapa tjatatan mengenai dakwah Islam*. Semarang: Ramadhani.
- Abu Bakar Atjeh. (1979). *Tarekat dalam tasawwuf*. Kota Baru: Pustaka Aman.
- Abu Bakar Atjeh. (1979). *Tarekat dalam tasawwuf*. Kota Baru: Pustaka Aman.
- Abu Bakar Atjeh. (1985). *Pengantar sejarah sufi dan tasawuf*. Kelantan: Pustaka Aman Press.
- Abu Bakar Atjeh. (1985). *Pengantar sejarah sufi dan tasawuf*. Kelantan: Pustaka Aman Press.

- Abu Hamid. (1994). *Syeikh Yusuf seorang ulama, sufi dan pejuang*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Abu Risman. (1985). *Dakwah Islam dan transformasi sosial budaya*. Yogyakarta: PLP2M.
- Abu Risman. (1985). *Dakwah Islam dan transformasi sosial budaya*. Yogyakarta: PLP2M.
- Achmad Patoni. (2007). *Peran ulama dalam partai politik*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Adimiharja Kusnaka. (1993). *Kebudayaan dan lingkungan*. Bandung: Ilham Jya.
- Aep Kusnawan, et all. (2009). *Demensi ilmu dakwah*. Bandung: Widya Padjadjaran.
- Afifah Abu Yazid. (2005). *Pengajian tamadun Asia. Edisi, 2*, UUM Sintok: Pustaka Negara Malaysia.
- Ahmad Daudy. (1983). *Allah dan manusia dalam konsep Nuruddin Ar-Raniri*. Jakarta: Rajawali.
- Ahmad Fahmi Zamzam. (2006). *40 Hadist peristiwa akhir zaman*. Banjar Baru: Darussalam Yasin.
- Ahmad Zaini Akbar . (ed). (1990). *Orde baru esei-esei dari bulaksumur*. Solo: Ramadhani.
- Alfian dan Nazaruddin Syamsuddin (ed).,(1990). *Profil budaya politik Indonesia*, Jakarta: Pustaka Utama Grafiti.
- Ali Isa Utsman. (1981). *Manusia menurut al-Ghazali*, Bandung: Pustaka al-Arraniri.
- Al-Qathani, Said bin Ali wahif. (1994). *Akhlak dakwah*. Bandung: Mizan.
- Alwi Shihab. (2001). *Islam sufistik*. Bandung: Penerbit Mizan.
- Amin Syukur. (2002). *Menggugat tasawuf*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Amin Syukur. (2003). *Tasawuf kontekstual solusi problem manusia moden*. Surabaya: Pustaka Pelajar.
- An-Nabiri, Bahri Fathul. (2008). *Meniti jalan dakwah bekal perjuangan para Da'i*, Jakarata, Amzah.
- Asmal May. (2001). *Corak Tasawuf Syeikh Jalaluddin*. Pekanbaru: Susqa Press.
- Azyumardi Azra. (1995). *Jaringan ulama timur tengah dan kepulauan Nusantara abad XVII dan XVIII M*. Bandung: Mizan.

- Azyumardi Azra. (1999). *Renaissans Islam Asia Tenggara*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya.
- Azyumardi Azra. (2003). *Surau, pendidikan Islam tradisional dalam transisi dan modernisasi*. Jakarta: UIN Ciputat.
- Badri Yatim. (1993). *Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta: Pt Raja Grafindo Persada.
- Badruddin Hsubky. (1995). *Dilema ulama dalam perubahan zaman* Jakarta: Gema Insani Press.
- Barmawi Umari. (1987). *Asas-asas ilmu dakwah*. Solo: Ramadhani.
- Basang Djirong. (1981). *Riwayat Syekh Yusuf dan kisah Kakkutaknang Daeng Mannutungi*. Jakarta: Dep. P& K.
- Berry, David. (1983). *Pokok-pokok pikiran dalam sosiologi*, Jakarta: Rjawali Press.
- Bisri Affandi. (1984). *Beberapa percikan jalan dakwah*. Surabaya: Fakultas Dakwah Surabaya.
- Braginsky, V. I, (1998) . *Yang Indah, berfaedah dan kamal: sejarah sastra Melayu dalam abad 17-19*, Herseri Setiawan, terj. , Jakarta: INIS.
- Bruinessen, M. Van. (1982). *Tarekat naqsyabandiyah di Indonesia*, Bandung: Mizan.
- Bruinessen, M. Van. (1991). *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, Bandung, Mizan.
- Budiardjo Miriam. (1982). *Dasar-dasar ilmu politik*. Jakarta: Gramedia.
- Buhdi Munawar Rahman ed. (1995). *Kontekstualisasi Doktrin Islam alam Sejarah*, Jakarta: Paramadina.
- Burger, DH. (1962). *Sejarah ekonomis sosiologies Indonesia*, Jakarta: Pradya Paramita.
- Dadang Rahmad. (2002). *Tarekat dalam Islam spritualitas masyarakat moden*. Bandung: Pustaka Setia.
- Damanhuri Basyir. (2004). *Ilmu tasawuf*. Perak: Pustaka Muda.
- Darmiyanti Zuchdi. (1998). *Penelitian analisis konten*. Yogyakarta: Lembaga Penelitian IKIP Negeri.
- Deliar Noer. (1982). *Pemikiran politik di negeri barat*. Jakarta: Rajawali.

- Deliar Noer. (1987). *Partai Islam di pentas nasional 1945-1965*. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti.
- Djirong Basang. (1981). *Riwayat Syeikh Yusuf dan kisah kakkutaknang Daeng Mannutungi*. Jakarta : Dep.P&K.
- Djohan Effendi. (1993). *Sufisme dan masa depan agama*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Djohan Effendi. (1994). *Ensiklopedi Islam*. Jakarta : Ichtiar Baru Van Hoeve.
- Echols John M. dan Hasan Shadily. (1981). *Kamus Inggeris Indonesia*, Jakarta: Gramedia
- Faizah & Lalu Muchsin Effendi. (2009). *Psikologi dakwah*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group.
- Fang, Liaw Yock. (1993). *Sejarah kesusteraan Melayu klasik*, Jakarta: Erlangga.
- Fatimah Daud. (1992). *Pengenalan teori-teori sosiologi*. Kuala Lumpur: Penerbit Yapida.
- Fuad. (1990). *Pemikiran metafisika dalam ajaran Hamzah Fansuri*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kali Jaga.
- Hafizh Dasuki. (1994). *Ensiklopedi*. Jakarta : Intermasa.
- Hamka. (1980). *Tasawuf perkembangan dan pemurniannya* , Jakarta Yayasan Nurul Islam.
- Hamka. (1990). *Tasawuf moden*. Jakarta: Pustaka Panjimas.
- Hamka. (2005). *Sejarah umat Islam*. Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD.
- Hamzah Ya'qub. (1992). *Publisistik Islam tehnik dakwah dan leadership*. Bandung: Diponegoro.
- Harapandi Dahri. (2005). *Meluruskan pemikiran tasawuf*. Jakarta: Wahyu Press.
- Hartono Ahmad Jaiz. (2001). *Tasawuf pluralisme dan pemurtadan*. Jakarta: Pustaka Alkautsar.
- Harun Nasution. (1975). *Pembaharuan dalam Islam, sejarah pemikiran dan gagasan*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Harun Nasution. (1990). *Falsafah dan mistisime dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Harun Nasution. et, all. (1992/1993). *Ensiklopedi Islam di Indonesia, jilid I*. Jakarta: Abdi Utama

- Hasan Shadilly. (1983). *Ensiklopedi Indonesia V*, Jakarta: Iktiar Baru Van Hoeve.
- Hasanuddin. (1996). *Hukum dakwah*. Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya.
- Hasjmy.A. (1974). *Dustur dakwah menurut al-Quran*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Hasjmy.A. (1975). “ *Pendidikan Islam dalam sejarah*”, Jurnal Sinar Darussalam, No. 63. hal; 20-21.
- Hasjmy.A. (1976). *Ruba’i Hamzah al-Fansuri: karya sastra abad XVII*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Hasjmy.A. (1977). *59 Tahun Aceh merdeka di bawah tahun pemerintahan ratu*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Hasjmy.A. (1981). *Sejarah masuk dan berkembangnya Islam di Indonesia*. Bandung: al-Ma’arif.
- Heroko, Horikosih. (1987). *Kyai dan perubahan sosial*. Jakarta: Pt. Temprint.
- Heuken A. SJ.,(et. al), (tt). *Ensiklopedia populer politik pembangunan pancasila*, Jakarta: Yayasan Cipta Loka Caraka.
- Ibn Taimiyyah. (1986). *Tasawuf dan kritik terhadap filsafat tasawuf*, terjemahan Asywadi syukur, Ilmu Tasawuf. Surabaya: Bina Ilmu.
- Imam Bukhori. (tt). *Shahih al-Bukhori*. Singapura:Sulaiman Mar’i.
- Imam Muslim. (tt). *Shohih Muslim*. Mesr: Isa Babi al-Halabi.
- Imam Sayuti Farid. (1987). *Pengantar ilmu dakwah, suatu kajian pendahuluan tentang dakwah dari segi falsafah ilmu*. Surabaya:Yayasan Perdana Ikatan Sarjana dakwah.
- Imam Sayuti Farid. (1989). *Tafsir Dakwah*. Surabaya: Fak. Dakwah IAIN Sunan Ampel.
- Isjwara, F., (1967). *Pengantar ilmu politik*. Bandung: tt.
- Ismail Haddad. (ed)., (1982). *Kebudayaan politik dan keadilan sosial*, Jakarta: LP3ES
- Jakfar, Puteh Saifullah, (ed)., (2006). *Dakwah tekstual dan kontekstual, peran dan fungsinya dalam pemberdayaan ekonomi umat*. Yogyakarta: Ak Group.
- Jalaluddin Rachmat. (2002). *Psikologi komunikasi*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya.

- Kadir Harun. (1978). *Sejarah kawasan Sulawesi Selatan*. Jakarta: PBBS.
- Kamaruddin dkk, (1986). *Lontara' bilang Kerajaan Gowa dan Tallok*. Makasar: Proyek PPK Sulsel.
- Khan, Qamaruddin. (1987). *Tentang teori politik Islam*, terj. Taufik Adnan Kamal, Bandung: Pustaka.
- Koentjaraningrat. (1984). *Kebudayaan Jawa*. Jakarta: Gramedia.
- Komaruddin Hidayat. (2006). *Menjadi Indonesia, 13 abad eksistensi Islam di bumi Nusantara*. Bandung: Mizan.
- M. Chatib Quzwain. (1985). *Mengenal Allah: Suatu studi mengenai ajaran tasawuf Syeikh Abdussamad al-Palimbani*, Jakarta: Bulan Bintang.
- M. Masyhur Amin. (1997). *Dakwah Islam dan pesan moral*. Jakarta: Al-amin.
- Machasin. (2002). *Syeikh Yusuf dan sanggahannya terhadap doktrin wahdat al-wujud dalam naskah Qurrat Al-ain*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kali Jaga.
- Mar'at. (1992). *Perubahan serta pengukurannya*, Jakarta: Gramedia Widya Sarana.
- Marsekan Fatwa. (1978). *Tafsir Dakwah*. Surabaya: IAIN Ampel.
- Mas'ood Moechtar dan Mac Andrews. ed. . (1990). *Perbandingan sistem politik, Yogyakarta: Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake sarasin.
- Masataka. (2005). *Insanul kamil*. Surabaya: Risalah Gusti.
- Mastuki. (2003). *Intelektualisme pesantren, potret tokoh dan cakrawala pemikiran di era pertumbuhan pesantren*. Jakarta. Diva Pustaka.
- Mhd. Husai Fahdullah. (1997). *Metodologi dakwah dalam al-Quran*. Jakarta: Lentera Basritama.
- Moh. Ali Aziz. (2004). *Ilmu dakwah*. Jakarta: Kencana.
- Mohammad Natsir. (1988). *Fiqh al- dakwah*. Jakarta: Yayasan Capita Selecta.
- Muhammad Hasan. (1968). *Tarikh Salasilah Kedah*. Kuala Lumpur : Dewan Bahasa dan Pustaka
- Muhsin Jamil. (2005). *Tarekat dan dinamika sosial dan politik, tafsir sosial sufi Nusantara*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

- Munzir Suparta. (2003). *Metode dakwah*. Jakarta, Kencana.
- Musyrifah Susanto. (2005). *Sejarah peradaban Islam Indonesia*. Jakarta: Pt. Raja Grafindo Persada.
- Nabilah Lubis. (1992). *Zubdat al-asrar fi tahqīq ba'dh masyārib al-akhyār karya Syekh Yusuf Al-Taj: sebuah kajian filologi*. Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah.
- Nabilah Lubis. (1996). *Syekh Yusuf Al-Taj Al-Makasari: Menyikap intisari segala rahasia*. Bandung: Mizan.
- Nasaruddin Latif HSM. (1971). *Teori dan praktik dakwah Islamiyyah*. Jakarta: Firma Dara.
- Nasr, Husein, Sayyid. (2002). *Tasawuf dulu dan sekarang*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Nawawi, Al-Imam an. (tt). *Shahih muslim bi syarh an-Nawawi*. XI. Mesr: Al- Mathba'at al-Misriyyat.
- Noeng Muhadjir. (1990). *Metodologi penelitian kuantitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin.
- Norhuda. (2007). *Islam Nusantara sejarah sosial intelektual Islam di Indonesia*. Jokjakarta: Ar-ruzz media.
- Oman Fathurahman. (2008). *Tarekat syatariyah di Minang Kabau, teks dan konteks*, Jakarta: PPIM UIN Jakarta.
- Peunoh, Daly. (1980). *Agama, budaya dan masyarakat*. Jakarta: Balitbang Depag RI.
- Quraisy Syihab. (1994). *Membumikan al-Quran: Fungsi dan peran wahyu dalam kehidupan masyarakat*. Bandung: Mizan.
- Rahman, Fazlur. (1979). *Islam* . Chicago: The University of Chichago Press
- Rahman, Fazlur. (1987). *Metode alternatif neo-modenisme Islam, Taufiq Adnan Amal*. Ter: Bandung: Mizan.
- Ramlan Surbakti. (1992). *Memahami ilmu politik*, Jakarta, Gramedia Widya Sarana.
- Rivay Siregar. (1998). *Tasawuf dari sufisme klasik ke neo-sufisme*, Medan: PT. Raja Grafindo Persada.
- Rohana Yusof. (2006). *Asas sain sosial dari perpektif sosiologi*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Rosihan Anwar & Mukhtar Solihin. (2000). *Ilmu tasawuf*. Bandung: CV. Pustaka Setia.

- Rousydiy, T. A. Lathief. (1989). *Dasar-dasr rhetorica komunikasi dan informasi*. Medan: Firma Rimbaw.
- Said Aqil Siroj. (2006). *Tasawuf sebagai kritik sosial*. Bandung: Mizan
- Said bin Ali Qahthani. (1994). *Dakwah Islam dakwah bijak*. Jakarta: Gema Insani.
- Saleh, M. Idwar. (1978). *Sejarah kawasan Kalimantan Selatan*. Jakarta: Proyek PPKD.
- Samsul Munir Amin. (2008). *Rekonstruksi pemikiran dakwah Islam*. Jakarta: Amzah.
- Sartono Kartodirjo. (Ed)., (1983). *Elite dalam perspektif sejarah*. Jakarta: LP3S.
- Schimmel, Annemarie. (2003). *Dimensi mistik dalam Islam*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Shidiqie. (1996). *Nourouzzaman jeram-jeram Peradaban Muslim*. Yogyakarta: Pustaka Pelaja.
- Sills Simamora sahat. (1985). *Otoritas dan demokrasi*. Jakarta: Rajawali.
- Simuh. (1995). *Sufisme Jawa transformasi tasawuf Islam ke mistik Jawa*, Yogyakarta: Bentang Budaya.
- Simuh. (1996). *Tasawuf dan perkembangannya dalam Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Sjudi Shiroj. (1989). *Ilmu Dakwah , suatu tinjau methologis*. Surabaya: IAIN Sunan Ampel.
- Soerjono Soekanto. (2001). *Sosiologi suatu pengantar*. Jakarta: Pt. Raja Grafindo.
- Solihin. (2005). *Melacak pemikiran tasawuf di Nusantara*. Jakarta : Pt. Raja Grafindo Persada.
- Sri Mulyati. (2004). *Tarekat tarekat muktabarah di Indonesia*. Jakarta: Kencana Prenada Media group.
- Sri Mulyati. (2006). *Tasawuf Nusantara rangkaian mutiara sufi terkemuka*. Jakarta:kencana Prenada Media group.
- Steenbrink, Kareel A. (1984). *Beberapa aspek tetang Islam di Indonesia abad ke 19*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Sudirman Tebba. (2003). *Tasawuf positif*. Jakarta: Kencana.
- Suminto H. A. (1992). *Politik Islam Hindia Belanda*, Jakarta: LP3ES.

- Taufik Abdullah. (1991). *Sejarah umat Islam Indonesia*. Jakarta: MUI
- Taufik Abdullah. (2002). *Ensiklopedia dunia Islam Asia Tenggara*. Jakarta: PT Ihtiar Baru Van Hoeve.
- Taufik Abdullah. (ed.), (1993). *Agama dan perubahan sosial*. Jakarta: Rajawali.
- Tim Penyusun Kamus Pusat. (1988). Pembinaan dan pengembangan bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka.
- Toha Yahya Omar. (1993). *Ilmu dakwah*. Jakarta: Widjaya.
- Toto Jumantoro & Samsul Munir. (2005). *Kamus ilmu tasawuf*. Wonosobo: Amzah
- Toto Tasmara. (1986). *Komunikasi dakwah*. Jakarta: Gaya Media Pratama.
- Tudjimah et al., Syeikh Yusuf Makasari . (1987). *Riwayat hidup, karya dan ajarannya*. Jakarta: Departemen P&K.
- Uka Tjandrasasmita. (1967). *Musuh besar kompeni Belanda: Sultan Agung Tirtayasa*. Jakarta: Nuasalarang.
- Uka Tjandrasasmita. (1976). *Sejarah Nasional III*. Jakarta: Depertemen Pendidikan dan Kebudayaan.
- Umar Hasyim. (1979). *Mencari ulama pewaris Nabi*. Surabaya: Bina Ilmu.
- W. J. S. Poerwadarminta. (1983) *Kamus umum bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka.
- Van Hoeve, Baru. (1994). *Ensiklopedi mini sejarah dan kebudayaan Islam*. Jakarta : Logos
- Wan Mohd Noorman Daud. (1994). *Konsep Ilmu dalam Islam*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Wan Mohd. Shaghir Abdullah.(1992). *Manhahush shafi, Syeikh Daud al-Fathani, membicarakan rumus-rumus Shufi dan istilah Tasawuf*. Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah.
- Wan Mohd. Soghir Abdullah, Daud bin Abdullah Al-Fathani, (1990). *Ulama dan pengarang terulung di Asia Tenggara*, Kuala Lumpur: Hizbi.
- Wan Mohd. Soghir Abdullah.(1999). *Penyebaran Islam dan silsilah ulama sejagat dunia Melayu*, Kuala Lumpur: Pusat Penyelidikan dan Penyebaran Khazanah Islam Klasik dan Moden Dunia Melayu.
- Voorhove. (1980). *Bayan tajalli*, Jakarta: Perpustakaan Nasional , MS. MI. 107B

Yunasril Ali. (1997). *Manusia citra Ilahi*. Jakarta: Paramadina.

Yusuf Khalidi . (1968). *Ulama besar Kalimantan : Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari Martapura*: Yayasan Al-Banjari.

Yusuf Khalidi. (1980). *Syeikh M. Arsyad al-Banjari*. Bajarmasin: tp.

Zainuddin. (tt). *Tarich Aceh dan Nusantara*. Medan: Pustaka Iskandar.

Zamahsyari Dhofier. (1982). *Tradisi pesantren*. Jakarta: LP3S.

C. Bahasa Arab

Afif Anshori. (2004). *Tasawuf falsafi syeikh Hamzah Fansuri*. Yokyakarta: Gelombang Pasang.

Al- Makassari, Muhammad Yusuf. (tt). *Mathālib al-sālikīn*, MS. Jakarta: Perpustakaan Nasional, Naskah Arab. 101.

Al-Banjari, Muhammad Arsyad. (tt). *Sabīl al-muhtadin li al-tafaqquh fī 'amri al-dīn*. MS. Jakarta: Perpustakaan Nasional, MI 776.

Al-Banjari, Muhammad Nafis. (tt). *Al, ad-durr An-Nafīs fī bayān wahda Al-Af'āl wa asmā' as-sifāt wa az-zāt*. Surabaya: Bangkul Indah.

Al-Fatani, Musthafa Ahmad bin Muhammad Zain. (Ed)., Nuruddin Al-Raniri .(tt). *Shirāt al-Mustaqīm*. Singapore: Tanpa halaman.

Al-Ghazali, Abu Hamid. (1972). *Al-Iqtisād fī al-I'tiqād*. Mesr: Maktabat al-jund.

Al-Ghazali, Abu Hamid. (tt). *Al-Munqid's min adh-dhalāl*. Mesr: tanpa penerbit.

Al-Ghazali, Abu Hamid. (tt). *Ihyā' 'ulūm Ad-dīn, Jil. III*. Indonesia: Dar Ihya Al-Kutub Al-'Arabiyyah.

Al-Ghazali, Muhammad. (1992). *Kaifa Nata 'amal ma'a al-Qurān*. Virginia: al-Ma'ahad al-Alami al-Islami.

Al-Hujwiri. (1992). *Kasyfu al-mahjub*, Suwardjo Muthary terj: Bandung: Mizan.

Al-Makassari, Muhammad Yusuf. (tt). *Zubdat al-asrār*, MS. Jakarta: Perpustakaan Nasional, Naskah Arab. 101.

- Al-Makssari, Muhammad Yusuf. (tt). *Sirr al-asrār*, MS. Jakarta: Perpustakaan Nasional, Naskah Arab. 101.
- Al-Palimbani, Abdul Samad. (1953). *Syar al-Sālikīn ila Ibādah Rabb al-Ālimīn*. Qohirah: tp.
- Al-Palimbani, Abdul Samad. (tt). *Hidāyat as-sālikīn* , Jakarta: Aidus.
- Al-Palimbani, al.(tt). *Nashīhat al- Muslimīn wa Tadzkirat al-Mu'minīn fī fadhāil al-jihād wa karāmat Al-Mujāhidin fī Sabīl Allāh*, MS. Jakarta: Perpustakaan Nasional.
- Al-Palimbani, Abdul Samad. (tt). *Tuhfat ar-Rāghībīn fī bayān haqīqah al-Imān al-Mu'minīn*, Jakarta, Perpustakaan Nasional, Ms. MI 719.
- Al-Qannuji, Siddiq ibn Hasan. (1978). *Abjad al-'ulūm, jilid 1*. Damsyiq: Dar-al-kutub al-'ilmiyyah.
- Al-Qasyani, Abd Al-Razaq. (tt). *Syarh fasmus al-hikām li al-ustādz al-din Ibn al-Arabi*, Mesr: Mustafa al-Bab Al-Halabi.
- Al-Qurthubi, Abu 'Abdillah Muhammad bin Ahmad. (1967). *Al-Jamī'li ahkām al- Qur'ān, V*. Mesr: Dar al-Katib al-Arabi.
- Al-Qusyairi, Abu Qasim 'Abd al-Karim. (1940). *Ar-risālah al-qusyairiyyah*. Mesr: Bab al-Halabi.
- Al-Raniri Nuruddin, T.Iskandar. (ed)., (1966). *Bustān al-Sālathīn*.Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Al-Raniri Nuruddin, Tudjimah. (Ed)., (1961). *Asrār Al-insān fī al-Rūh wa Al-Rahmān*. Bandung: Al-Ma'arif.
- Al-Sinkili, Abd al-Rauf. (tt). *Mirāt al-thullāb*, MS. Jakarta:Perpustakaan Nasional. MI. 445.
- Al-Sinkli, Abd al-Rauf. (tt). *Umdat al-muhtajīn ilā sulūk maslak al-mufradīn*, MS. Jakarta: Perpustakaan Nasioanal, MI. 107B.
- Al-Suyuti, Abd Ar-Rahman Jalal al-din. (1983). *Ad-Durr al-mansur fī-tafsīr al-Mansur*, jil,VII, Bairut: Dar al-pikr.
- Al-Syaukani, Muhammad bin "Ali bin Muhammad , (tt). *Fath al-qādir*, V, Bairut: Dar al fikr.
- Al-Tabari, Abu Ja'far bin Muhammad bin Jarir. (tt). *Jamī' al-bayān 'an ta'wīl ayat al-Qurān*, V Bairut: Dar al-Fikr.
- Al-Taffazani, Abu al-wafa' al-Ganimi. (1983). *Madhal ilā at-tasawwuf al-Islām*, Kohirah Dar as-Syaqafah li an-Nasyr Wa at'tauzi.

- Al-Thusi. (1960). *Al-Luma*⁷, edisi Abdul Halim Mahmud, et all., tanpa penerbit.
- Al-Wahidi, Abu al-Hasan bin Ahmad.(1968). *Al-asbāb an-nuzul*, jil, II. Mesr. Mustafa Al-Bab Al-Halabi.
- Al-Zamakhsyari, Mahmud bin Umar .(tt). *Al-kasysyāf an haqāiq al-tanzil wa 'uyun al-aqawil fī wujuh at-ta'wil, III*. Mesr : Mustafa Al-bab al-Halabi.
- Ba'albaki, Rohi. (1995). *Al-Mawid*. Bairut: Dar-al-Ilmi al-Malayin.
- Bayanuni, al-Furut, Muhammad Abu, al. (1991). *Al-makhal ilā ilm at-da'wat*. Bairut: Muassasah al-Risalat.
- Fairuzabadi, (tt.). *Abu Thair Muhammad bin Ya'kub al-, Tanwir al-Miqbas min Tafsir Ibn 'Abba*, Bairut: Dar al-Fikr.
- Fathani al, *Furū' Almasāil wa Usūl Al-Masāil*, Jakarta: Perpustakaan Nasional MI. 7790.
- Hilal, Ibrahim. (1979). *At-tashawwuf al-Islāmi*. Kohirah: Dar an-Nahdhah.
- Ibn Abi Rabi'. (1970). *Sulūk al-mālik fī tadbir al-mamālik*, Kohirah:Dar As-Sya'ab.
- Ibn Katsir, Abu Al-Fida' Ismail, (tt). *Tafsīr al-Qurān al-Azhīm*, Singapura .
- Ibn Manzur. (1992). *Muassāsāt al-tārikh al- Arabi*, jilid, VII. Bairut: Muassasat al-Tarikh al-Arabi.
- Ibn Taimiyyah. (1348 H). *As-sūfiyyah Wa al-fuqorā'*, Sayyid Muhammad Rasyid Ridha.(ed)., Kohirah: Al-Manar.
- Ibn Taimiyyah. (1969). *Taqi', ad-dīn, As-siyāsāt 'iyat fī Ishlāh ar-rāyi wa ar-ra'iyat*, Mesr, Dar Al-kitab al-arabi.
- Ibrahim, Ibrani. (t.t). *Wilayat Allāh wa-tariq ilaiha*. Bairut: Dar al-kutub al-hadihtah.
- Jailani. (1968). *Abd al-Qādir al, alfutūh ar-rabbāni wa al-fāid ar-Rahman*, Mesr: Musthfa Bab al-Halabim.
- Jaritsah, Ali, al. (1989). *Adab al-hiwār wa al-mudharah, al-munawwarah*: Dar al-Wifa'
- Kalabadzy, Muhammad, Abu Bakar, Al. (1969). *Al-Ta'arruf limazhab ahlat-tashawuf*. Tahqiq Mahmud Amin al-Nawawi. al-Kulliyat al- Azhar.
- Karim, Bustany, al. (tt). *Al-munjīd fī al-lughah wa al-'alam*. Bairut: Daar Al-Musyriq.

- Ma'luf Lewis. (1987). *Al-munjid fi-lughah wa-al- a'lam*. Bairut: al-Maktabah al- Syarqiyyah.
- Madzkur, Ibrahim. (tt). *Fī al-falsafah al-Islāmiyyah wa tatbiqihī*, Mesr: Dar Al-Ma'arif.
- Mahmud. Abd Al-Qadir , *Al-fawāih al-Yusufiyyah*, Jakarta Perpustakaan Nasional, No. A108.
- Mahmud. Abd Al-Qadir, *Al-falsafah as-shūfiyyah fī al-akhyār*, Jakarta: Perpustakaan Nasional, No. A 101.
- Mahmud. Abd Al-Qadir, *Taj al-Asrār fī tahqīq masyrab al-arifīn min ahl al-istibsar*, Jakarta: Perpustakaan Nasional , No. Na. 101.
- Maraghi, Ahmad Mustafa al. (1974). *Tafsīr al-maraghi*, V, tt: Dar AlFikir.
- Mawardi. (tt). *Al-ahkām assultāniyyah*, Bairut: Dar al-Fikr.
- Musa, Muhmamad Yusuf. (1962). *Falsafah al-akhlāq fī al-Islām*. Kohirah: Muassasah Al-Khanji.
- Mustafa, Ibrahim. (tt). *Al-mu'jam al-wāsith, Jil, I*. Teheran: Al-Maktabah Al-Ilmiyah.
- Ramadhan, Said. (1965). *Ar-rūhaniyyah al-ijtimā'iyah fī al-Islām*. Jenewa: Al-Markaz Al-Islami.
- Ridha, Muhammad Rasyid. (1341. H). *Al-khilafāt au al-imāmat al-uzma*. Kohirah: Al-Manar.
- Saidi, Hazim Abd al-Muth' As. (1976). *an -Nazariyyat al-Islām fī ad-daulat*. Kohirah: Dar an-Nahdah al-Arabiyyah.
- Zahabi, Muhammad Husein az. (1396 H). *At-tafsīr wa al-musfassirūn II*. Mesr: Dar al-Kutub al-Hadisah.

B. Bahasa Inggris

- Alisjahbana, S. Takdir, (1974). *Values and integrating force in personality society and culture*, Kuala lumpur: Universiti OF Malaya Press.
- Almond, Gabriel A. & James S. Coleman (ed)., (1970). *The politics of The developing areas*, New Jersey: Princeton.
- Arberry.A.J. (1950). *Sufisme*. London: George London.
- Arberry.A.J. (1979). *Sufisme: An Account of the mystic of Islam*. London: Unwin paperboche.
- Arnold, T. and A. Guillam, (ed), (1952). *The legacy of Islam*, London: Oxford University Press.

- Asqolani, Abu al-Fadhil Syihab Ad-Dhin Ahmad bin Ali bin Hajr *al-fath al-bari syarh al-Bukhari*, XVI, Mesr, (1959). Musthafa Al-Bab Al-Halabi wa Auladuh.
- Bagader, Abu Baker A. ed. (1983). *The Ulama in the moden muslim Nation-state*. Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaya.
- Banton, Robert. H. , (1965). *Role*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Benda, Harry J., (1958). *The crescent and the rising sun: Indonesia Islam under the Japanese occupation 1942-1945*, The Haqueand Bandung: W. Van Hoeve Ltd.
- Cowic A. S. Horby A, P. , (ed.), (1996). *Oxford advanced dictionary of current english*, London: Oxford Univercity Press.
- Dahl, Raobert A. , (1974). *Moden political analysis*, New Delhi: Prentice Hall Of India Private Limited.
- Deliar Noer. (1973). *The modenist muslim movement*. Singapore: Oxford University Press.
- Drewe, GWJ. , (1997) . *Diretions for travellers on the mystic path*. the haque.
- Fatimi. S. Q. (1963). *Islam Comes to Malaysia*. Singapore: Malaysian Sosiological Research Institute.
- Federspiel H. M. (1970). *Persatuan Islam, Islamic reform in twentieth century Indonesia*, New York: Cornell University.
- Gerungan. (1977). *Psychology social*. Bandung: Pt Eresco.
- Gibb, H.A.R. (1955). *An Interpretetion of Islamic history*, Tkp: Muslim Word.
- Gibb, H.A.R. (1978). *Modern trends in Islamic history*,: OtagonBooks.
- Hall, D. G. E., (1963). *Historian of east Asia*, London: Oxford University Press.
- Handel, Warren H. , (1993). *Contemporary sosiologi theory*. New Jersey: Prentice Hall, Inc.
- Husain, Mir Zohair. (1995). *Global Islamic politic*. New York: Harper Collins College Publishers.
- Isack, Alan C., (1981). *Scope and method of political science, illinois*: the Dorsey Press.
- Johns. A. H. (1961). *Sufisme as category in Indonesia literarture an history*. JSEAH, 2, II.

- Konsoulas D., (1968). *On government, a comparative introduction*, California: Wadworth Publishing Company Inc.
- Lambton, Ann K. S. (1981). *State and government in medieval Islam*, London: Oxford University Press.
- Lasswell, Harold D. (1950). "Psychology and political science in the U. S. A" dalam UNESCO, *Contemporary Political Science*, Liege: G. Thone.
- Macionis, Johns J. , (2005). *Sociology*. Tenth Edition New Jersey: Pearson Prentice Hall.
- Marshall, Gordon. (1998). *Talcott parsons, in a dictionary of sociology*. Oxford: Oxford University Press.
- Mitchell, G. Duncan. Ed. (1979). *A new dictionary of sosiologi*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Nicholson, R. A. (1979). *The Idea of personality in sufism*. Delhi: Idarah-I Adabiyat-Delli.
- Nicholson, R. A. (1979). *The mystic of Islam*, London & Boston: Routledge and Kegan Paul.
- Pigeaud, Theodore G. The, (1976). *Islamic states in Java 1500-1700*, The Haque: Martinus Nijhoff.
- Qureshi, Ishtiaq Husain. (1983). *The position of the ulama in the muslim society, in Abubakar A. Bagader ed. The Ulama in the Moden Muslim Nation-State*. Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia. Pp. 7-27.
- Ricklesfs, H.C.,(1981). *Jogjakarta under Sultan Mangkubumi 1740-1972*, London: Oxford University Press.
- Ricklesfs, H. C., (1981). *A History of modern Indonesia*, London: MacNilan Education Ltd
- Riddel, Peter G. , (2001) *Islam And The Malay-Indonesian word tranmissions and responses*, London: Hurst Company Ltd.
- Sarbin, Theodore. R. , (1971). *Role, in david L. Sills.(ed). International encyclopedia of social sciences*. New York and London: The Macmillan Company & The Free Press, Vol. 13.
- Smith & Zurcher, (1966). *Dictionary of American politics*, NewYork: Barnes and Nobles Inc.
- Syed M.Naquib Al-Attas. (1966). *Mysticisme of Hamzah: Raniri and the Wujudiyah of 17 century Acheh*. Singapore : Monograph of MB RAS.
- Syed M.Naquib Al-Attas. (1986). *Commentary on The hujjat As-sidiq of Nur ad-Din Ar-Raniri*. Kula Lumpur. The Ministry of Culture.

Trimingham, J. Spencer. (1973). *The sufi order In Islam*, London: Oxford University Press.

Webster's Noah, (1980). *Webster's new twenieth century dictionary*, USA: William Collins Publisher.

Winstedt, R. O. (1969). *A history of classical Malay literature*, Kuala Lumpur: tp.

Zaman, Muhammad Qasim. (2002). *The ulama in contemporary Islam, custodians of change*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

D. Disertasi

Abd Rahman Musa (1997). Corak tasawuf Syeikh Yusuf. *Disertasi*, Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah.

Abu Hamid. (1990). "Syeikh Yusuf Tajul khalwati suatu kajian antropologi". *Disertasi* (Ujung Pandang: UNHAS)

Ahmad Isa. (1990). Ajaran tasawuf Syeikh Nafis dan pendapat ulama hulu Sungai Utara. *Disertasi*. Jakarta: Perpustakaan IAIN Syahid.

Peunoh, Daly. (1982). "Hukum nikah, talak, rujuk, hadanah, dan nafakah kerabat dalam naskah Karya Abd Ar-rauf Sinkel", *Disertasi*, Jkarta: IAIN Syarif Hidayatullah.

F. Jurnal

AB. Haderiansyah. Ulama dalam tinjauan normatif dan historis keindonesiaan, *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin*, Vol. 5, No. 2 (juli-Desember, 2006). pp. 98-115).

Abd Rahman Amilah binti Awang. " Islamic revivalism in the Eastern Malay state, The Role of Haj Abas Mohamad in propagating Islam, *Journal of Islamic in Asia*. Vol. 3, No. 1 (July 2006), pp. 251-275.

Algar, Hamid. (1987). Ulama, in Mircea Eliada .(ed). *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 15, New York and London: Macmillan Publishing Company.

Gilani, S.M.Yunus. (2000). Ilm, ulum and ulama, *Hamdard Islamicus*, vol.XIII, No. 4, pp.47-62.

Jauhari, Tanthawi. (1350H.). *Tafsir al-Jawahir*, Mesr: *Musthafa al-bab al-halabi*, *Jurnal budaya dan pemikiran Islam, Mesr-Malaysia: UKM Bangi 2006*.

- Jihad Muhammad Abu Naja. (2001). "Identiti ummat Islam krisis kebudayaan: Kajian khas di Patthoni , " dalam makalah *International coference on Muslim Dynamic and Problem in Southeast Asia* . Pekanbaru: tp
- Osman, Muhamed Nawab Mohamed, "*Towards a history of Malaysian ulama*" Papers published by Institute of Defence and Strategic Studies (IDSS), Singapore, No. 122 (22 February 2007).
- Silfiah Hanani. *Peranan ulama dalam penyebaran Islam* (online 2007).www. karyanet.com.my.
- Taufik Abdullah. (1991). *Pemikiran Islam di Nusantara dalam perspektif sejarah*" Dalam prisma, jakarta, LP3ES, nomor 3, Tahun XX, maret. Hlm, 16-27.
- Wan Hashim Wan Teh. (1984). Perubahan Sosial: Teori-teori klasik dan moden, *jurnal antropologi dan sosiologi*, Vol. 12 pp. 39-54.