

**USAHA DAKWAH NUR AL-DIN AL-RANIRI  
MENENTANG KESESATAN KAUM *WUJŪDIYYAH*  
DALAM KITAB *MA`A AL-HAYĀH LI AHL AL-  
MAMĀT***

Zulkefli Aini, PhD  
Pensyarah Kanan  
Jabatan Pengajian Dakwah dan Kepimpinan  
Fakulti Pengajian Islam  
Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi  
zulaini@ukm.edu.my

Che Zarrina Sa'ari, PhD  
Profesor Madya  
Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam  
Akademi Pengajian Islam  
Universiti Malaya, Kuala Lumpur  
zarrina@um.edu.my

**Khulasah**

Artikel ini membincangkan penolakan Nur al-Din al-Raniri terhadap kumpulan *wujūdiyyah* Sufi falsafi yang muncul di Aceh melandasi karyanya *Ma`a al-Hayāh Li Ahl al-Mamāt*. Melalui karyanya ini, al-Raniri, yang berasal dari Ranir, India, menonjolkan usaha gigihnya untuk mengembalikan cara hidup dan amalan Islam dalam kalangan masyarakat Aceh khususnya yang berkaitan dengan polemik penentangan faham *wujūdiyyah*. Penolakan al-Raniri terhadap ajaran *wujūdiyyah* yang pada pandangannya adalah sesat yang kemudiannya menjadi asas untuk beliau melabelkan kumpulan terlibat sebagai kufur, sebagaimana tertera di dalam karyanya, adalah berasaskan beberapa pandangannya seperti isu *waḥdah al-wujūd*, hubungan antara Tuhan dengan makhlukNya, hubungan antara syariah dan *ḥaqīqah* dan isu *shataḥāt*. Berlandaskan peranan beliau yang penting dalam bidang ini, al-Raniri telah dianggap sebagai pendakwah Muslim pertama di dunia Melayu

yang berusaha menjelaskan perbezaan antara kebenaran dan kesilapan interpretasi fahaman *wujūdiyyah* yang timbul dalam masyarakat Nusantara.

**Kata Kunci:** Nur al-Din al-Raniri, *wujūdiyyah*, *Ma`a al-Ḥayāh Li Ahl al-Mamāt*, Aceh.

### Abstract

The article presents a brief exposition on Nur al-Din al-Raniri refutation of Acehnese *wujūdiyyah* group's mystical philosophy based on his work namely *Ma`a al-Ḥayāh Li Ahl al-Mamāt*. Through this particular writing, al-Raniri who was born in Ranir, India, demonstrated his vigorous effort to reform Islamic life and practice among the Acehnese especially in a polemic against the type of the 'heretical' *wujūdiyyah*. Al-Raniri's refutation of *wujūdiyyah*'s teaching which he considered "heretical" and which he used as evidence for branding that particular group with infidelity, according to his work, were based upon several points such as the issues of *waḥdah al-wujūd*, the relations between God and His creation, the relations between *Sharī`ah* and *Ḥaqīqah*, and the issues of *Shaṭaḥāt*. Based on his significant role in this field, he is regarded as the first man of Muslim preacher (*da`ī*) in the Malay world to clarify the distinction between the truth and the false interpretation on the doctrine of *wujūdiyyah* arised in archipelago society.

**Keywords:** Nur al-Din al-Raniri, *wujūdiyyah*, *Ma`a al-Ḥayāh Li Ahl al-Mamāt*, Aceh.

### Pendahuluan

Proses Islamisasi alam Melayu menyaksikan kedatangan para pendakwah, yang disifatkan oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas<sup>1</sup> dan A.H. John<sup>2</sup> sebagai pendakwah sufi,

---

<sup>1</sup> Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Some Aspects of Sufism as Understood and Practised Among the Malays* (Singapore: Malaysian Sociological Research Institute Ltd, 1963), 21.

yang membawa mesej Islam melalui kaedah *bi al-lisān* dan *bi al-kitābah*. Kesannya, dalam penelitian Peter Riddell di alam Melayu, khususnya Aceh dalam abad ke 16M dan 17M menampilkan para ilmuan yang memainkan peranan sebagai pelopor dalam bidang pemikiran Melayu-Islam di rantau ini.<sup>3</sup> Keberadaan mereka sebagai pendakwah dan ilmuan disertai dengan usaha mereka mengarang sejumlah kitab dalam pelbagai disiplin ilmu seperti ilmu tasawuf, fekah, hadith dan sebagainya. Keadaan tersebut tidak menghairankan kerana Aceh yang terkenal dengan gelaran 'serambi Mekah',<sup>4</sup> sebelum ini pernah menerima kedatangan para ulama seperti dari Mekah dan India sebagaimana yang dicatatkan oleh Nur al-Din al-Raniri dalam kitabnya *Bustan al-Salatin*<sup>5</sup> yang menyemarakkan lagi budaya ilmu pada ketika itu<sup>6</sup>.

Namun pada abad ke 16M dan ke 17M juga menyaksikan konflik antara para ulama sufi terutama berkenaan dengan persoalan dalam ilmu tasawuf yang dipengaruhi unsur falsafah<sup>7</sup>. Pertembungan berlaku antara pihak yang mahu mempertahankan gagasan *wujūdiyyah* iaitu Tuhan immanen dalam alam, dengan satu pihak lain yang ingin mempertahankan gagasan *tanzīh* (kesucian) Allah dalam alam. Pihak yang kedua berusaha membongkar kepalsuan dan kesesatan kumpulan yang pertama dengan mengadakan pelbagai cara seperti

---

<sup>2</sup> A. H. Johns, "Muslim Mystics and Historical Writing", dalam *Historians of South East Asia* ed. D.G.E. Hall (London: Oxford University Press, 1962), 40-41.

<sup>3</sup> Peter Riddell, *Islam and the Malay-Indonesian World: Transmission and Responses* (Singapura: Horizon Books Pte.Ltd., 2001), 103.

<sup>4</sup> Hamka, "Aceh Serambi Mekah", dalam *Sejarah, Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia* ed. A. Hasymy (penyusun) (t.tp.: Pt. al-Ma'arif, 1981), 221-229.

<sup>5</sup> Nur al-Din al-Raniri, *Bustan al-Salatin (Bab Pertama dan Kedua)*, ed. Jelani Harun (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2004).

<sup>6</sup> Ismail Hamid, "The Earliest Centers of Islamic in the Malay World," *ISLAMIKA IV* (1991) 181.

<sup>7</sup> Peter Riddell, *Islam and the Malay-Indonesian World*, 137.

menganjurkan diskusi dengan kumpulan tersebut, mengarang kitab bagi menyanggah pemikiran pihak lawan, dan dengan kuasa politik yang ada, mengeluarkan fatwa tentang kesesatan pihak *wujūdiyyah*. Kesan daripada fatwa tersebut, ahli-ahli kumpulan *wujūdiyyah* diminta bertaubat dan kembali ke pangkal jalan.

Di samping itu, segala kitab karangan kumpulan *wujūdiyyah* dikumpulkan dan dibakar di hadapan masjid yang dalam konteks Aceh masjid tersebut ialah Masjid Baiturrahman. Keengganan bertaubat mengakibatkan fatwa yang lebih keras diwartakan iaitu pengikut kumpulan *wujūdiyyah* boleh dihukum bunuh. Usaha-usaha dakwah yang sedemikian dilakukan oleh Nur al-Din al-Raniri dalam rangka mempertahankan akidah umat Islam daripada kesesatan kumpulan *wujūdiyyah* melalui *da'wah bi al-kitābah* sehingga beliau mengarang beberapa kitab yang tema penulisannya hampir sama seperti kitab *Ma`a al-Ḥayāh Li Ahl al-Mamāt*.

### **Latar Belakang Nur al-Din al-Raniri**

Nama penuh beliau ialah Nur al-Din Muhammad ibn `Ali ibn Hasan Ji ibn Muhammad Hamid<sup>8</sup> al-Qurayshi al-Shafi`i al-Ash`ari al-`Aydrusi al-Raniri.<sup>9</sup> Beliau dilahirkan di Ranir atau Rander, iaitu sebuah pelabuhan lama yang terkenal di Gujerat yang berhampiran dengan Surat Gujerat, India. Tarikh kelahirannya, bagaimanapun tidak diketahui dengan jelas, tetapi kemungkinan besar menjelang akhir abad ke 16M. Keturunan sebelah bapanya berasal dari Hadramaut dan ibunya dikatakan seorang

---

<sup>8</sup> Ada sebahagian sarjana yang menyebutkan sebagai Humayd. Lihat Syed Muhammad Naquib al-Attas, *A Commentary on the Hujjat al-Siddiq of Nur al-Din al-Raniri* (Kuala Lumpur: Ministry of Culture Malaysia, 1986), 3.

<sup>9</sup> Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia* (Bandung: Penerbit Mizan, 1998), 169.

yang berbangsa Melayu.<sup>10</sup> Beliau mendapat pendidikan awalnya di Ranir.<sup>11</sup> Beliau juga pernah menuntut di Tarim wilayah selatan Semenanjung Tanah Arab kerana kelaziman orang-orang Hadramaut terutama yang berketurunan Sayyid dan Syeikh mempunyai hubungan yang kuat dengan negeri asal mereka dan dua tanah suci, iaitu Mekah dan Madinah.<sup>12</sup>

Beliau juga berkesempatan menunaikan fardu haji di Mekah dalam tahun 1620 atau 1621. Ketika berada di Mekah, beliau berhubung dengan orang Melayu Nusantara di sana seperti Syeikh `Abd al-Ra`uf al-Fansuri.<sup>13</sup> Setelah lama di perantauan menuntut ilmu, beliau pulang ke tanah airnya untuk berkhidmat dengan mengajar ilmu agama. Walau bagaimanapun, ada pendapat mengatakan bahawa beliau tidak terus pulang ke negeri kelahirannya kerana Rander pada masa itu masih sebuah kota yang mundur. Lantas beliau meneruskan perjalanan ke alam Melayu untuk berbakti menyebarkan risalah Islam.<sup>14</sup>

Murid-muridnya tidak dinyatakan secara jelas, walaupun ada yang mengatakan antara muridnya ialah Tun Seri Lanang. Tun Seri Lanang belajar ilmu agama dengan Nur al-Din al-Raniri ketika beliau berada di Aceh setelah ditangkap bersama-sama dengan Sultan Johor setelah Aceh berjaya menakluki Johor.<sup>15</sup> Dalam masa yang

---

<sup>10</sup> Naquib al-Attas, *A Commentary on the Hujjat al-Siddiq*, 12.

<sup>11</sup> Peter Riddell, *Islam and the Malay-Indonesian World*, 117; Ahmad Daudy, *Syeikh Nuruddin Ar-Raniry (Sejarah, Karya dan Sanggahan Terhadap Wujudiyah di Aceh)* (Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, 1978), 10.

<sup>12</sup> Naquib al-Attas, *A Commentary on the Hujjat al-Siddiq*, 4.

<sup>13</sup> K. H. Siradjuddin Abbas, *Tabaqat al-Shafi`iyyah: Ulama Syafi`i dan Kitab-Kitabnya Dari Abad ke Abad* (Jakarta: Penerbit Pustaka Tarbiyah, 1975), 379.

<sup>14</sup> Tudjimah, *Asrar al-Insan Fi Ma`rifat al-Ruh wa 'l-Rahman* (Jakarta: Pt. Penerbitan Universitas, 1961), 2.

<sup>15</sup> Zuber `Usman, *Kesusasteraan Lama Indonesia* (Melaka: Penerbitan Abbas Bandung, 1975), 46 dan 114; Hamka, *Dari Perbendaharaan Lama* (Kuala Lumpur: Penerbitan Pustaka Antara, 1981), 254.

sama, Nur al-Din al-Raniri mempelajari bahasa Melayu dengan beliau. Syeikh Yusuf Makasar juga dikaitkan dengan rangkaian murid Nur al-Din al-Raniri.<sup>16</sup> Ini berdasarkan catatan Syeikh Yusuf Makasar dalam kitabnya *Safīnah al-Najāh* yang menyatakan bahawa beliau menerima Tarekat Qadariyyah daripada Nur al-Din al-Raniri. Azyumardi Azra, bagaimanapun, berpendapat bahawa Syeikh Yusuf Makasar berkemungkinan bertemu dan belajar dengan Nur al-Din al-Raniri di India dan bukannya di Aceh. Ini kerana, pada penelitiannya, tahun pemergian Syeikh Yusuf Makasar ke Aceh sama dengan tahun kepulangan Nur al-Din al-Raniri ke India.<sup>17</sup>

Sementara itu Martin Van Bruinessen mempersoalkan sama ada al-Raniri yang disebut dalam silsilah tarekat tersebut adalah Nur al-Din al-Raniri atau pak cik beliau yang bernama Muhammad Jilani bin Hasan bin Muhammad Hamid al-Raniri kerana barangkali terdapat kesilapan di pihak penyalin kitab *Safīnah al-Najāh*.<sup>18</sup> Syamsul Bahri Andi Galigo yang meneliti kitab tersebut, bagaimanapun, lebih selesa membuat kesimpulan bahawa beliau iaitu Syeikh Yusuf Makasar berkenalan dengan seorang tokoh ulama dan pemimpin yang juga khalifah Tarekat al-Qadariyyah iaitu Syeikh Muhammad

---

<sup>16</sup> Hamka, *Dari Perbendaharaan Lama*, 45-46; Abu Hamid, *Syekh Yusuf: Seorang Ulama, Sufi dan Pejuang* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1994), 91; Wan Mohd. Shaghir Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-Tokohnya di Nusantara* (Surabaya: Al-Ikhlās, 1980), 64; M. Solihin, *Sejarah dan Pemikiran Tasawuf di Indonesia* (Bandung: Penerbit Pustaka Setia, 2001), 175; Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 184 dan 214; Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pasantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Pustaka Mizan, 1999), 288; Nabila Lubis, *Menyingkap Intisari Segala Rahasia Karangan Syeikh Yusuf al-Taj al-Makasari* (Bandung: Pustaka Mizan, 1997), 21.

<sup>17</sup> Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 214.

<sup>18</sup> Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pasantren dan Tarekat*, 288.

Jilani bin Hasan bin Muhammad Hamid al-Raniri tanpa mengaitkannya dengan Nur al-Din al-Raniri.<sup>19</sup>

Nur al-Din al-Raniri juga mengamalkan Tarekat Rifa'iyyah yang diterima daripada gurunya yang bernama Sayyid Abū Ḥafṣ `Umar bin `Abdullāh Bā Shaybān al-Tarīmī al-Ḥaḍramī yang juga dikenali sebagai Sayyid `Umar al-`Aydruṣ. Bā Shaybān jugalah individu yang menunjukkan beliau sebagai khalifah dalam disiplin tarekat tersebut dan bertanggungjawab menyebarkannya di nusantara.<sup>20</sup> Di samping itu, beliau turut mengamalkan Tarekat al-`Aydruṣiyyah yang diperkenalkan oleh gurunya Bā Shaybān sebagaimana yang dinyatakan silsilahnya dalam karangan beliau yang bernama *Jawāhir al-`Ulūm Fī Kashf al-Ma`lūm*.<sup>21</sup>

Sebelum tinggal di Aceh, Nur al-Din al-Raniri pernah dikatakan berada di Pahang dan beberapa tempat di Tanah Melayu. Beliau tiba di Aceh pada tahun 1637, iaitu setelah kemangkatan Sultan Iskandar Muda dan pertabalan Sultan Iskandar Thani sebagai pemerintah Aceh yang baharu.<sup>22</sup> R.O. Winstedt berpendapat kedatangan Nur al-Din al-Raniri pada tahun itu merupakan kedatangannya ke Aceh buat kali kedua, iaitu 31 Mei 1637 atau bersamaan 6 Muharram 1047H.<sup>23</sup>

Walaupun beliau sudah berada di Nusantara sebelum tahun 1637, tetapi situasi politik dan keagamaan di Aceh

---

<sup>19</sup> Syamsul Bahri Andi Galigo, *Pemikiran Tasawuf Syeikh Abu Mahasin Yusuf al-Taj* (Kuala Lumpur: Kolej Universiti Islam Malaysia, 2004), 6.

<sup>20</sup> Ahmad Daudy, *Syeikh Nuruddin Ar-Raniry (Sejarah, Karya dan Sanggahan Terhadap Wujudiyah di Aceh)* (Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, 1978), 36-37; Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 172-175.

<sup>21</sup> Nur al-Din al-Raniri, *Jawāhir al-`Ulūm Fī Kashf al-Ma`lūm* (M.S. Perpustakaan Negara Malaysia, MSS 2319. fl. 224-225, t.th).

<sup>22</sup> Peter Riddel, *Islam and the Malay-Indonesian World*, 117-118; Tudjimah, *Asrar al-Insan*, 4.

<sup>23</sup> R.O. Winstedt, "Bustanu's-Salatin: Its Date and Author", *Journal of the Straits Branch of the Asiatic Society* 82 (1920), 151.

pada ketika itu tidak mengizinkan beliau untuk berada dalam lingkungan institusi istana. Ini kerana pada masa pemerintahan Sultan Iskandar Muda, baginda memberi perlindungan dan naungan kepada gerakan *wujūdiyyah* yang dipelopori oleh Syamsuddin al-Sumatra'i yang juga seorang ulama bertaraf mufti kerajaan Aceh. Dengan ini, doktrin *wujūdiyyah* menjadi pegangan rasmi kerajaan. Keadaan ini bertentangan dengan pendirian Nur al-Din al-Raniri yang dilihat seolah-olah tidak berkompromi terhadap ajaran dan fahaman *wujūdiyyah* yang dibawa oleh Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatra'i.

Oleh itu, beliau mengambil pendekatan dengan tidak menentang arus politik dan keagamaan pada ketika Sultan Iskandar Muda masih berada di puncak takhta kerajaan. Malah kehadirannya tidak mendapat perhatian dan perlindungan daripada pemerintah. Justeru, didapati bahawa buku-bukunya yang ditulis sebelum tahun 1637 tidak mencatatkan yang beliau berkarya atas menjunjung kasih di bawah kedaulatan raja.

Sehubungan dengan itu, beliau dikatakan pergi ke Pahang untuk menabur bakti di sana.<sup>24</sup> Oleh kerana beliau mempunyai hubungan yang rapat dengan Pahang, khususnya Sultan Iskandar Thani (yang berasal dari Pahang) ketika baginda menjadi Tengku Mahkota, beliau dilantik sebagai Shaykh al-Islām setelah mempunyai kedudukan yang stabil dan meyakinkan di Aceh.<sup>25</sup> Melalui jawatan yang menempati hierarki tertinggi dalam kerajaan Aceh, beliau amat berpengaruh menasihati sultan dalam beberapa perkara terutama yang berkaitan dengan hal ehwal keagamaan, ekonomi dan politik. Pada zaman Sultanah Safiyyatuddin misalnya, beliau berjaya mempengaruhi sultanah agar memberi jalan kepada

---

<sup>24</sup> Tudjimah, *Asrar al-Insan*, 4; Mahayudin Haji Yahya, *Naskhah Jawi Sejarah dan Teks* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1994), 1:45.

<sup>25</sup> Naquib al-Attas, *A Commentary on the Hujjat al-Siddiq*, 8.



pedagang Gujerat berniaga di Aceh walaupun mendapat bantahan dan tentangan dari pihak Belanda<sup>26</sup>.

Dengan kedudukan seperti itu, Nur al-Din al-Raniri dapat merencana dan melaksanakan agenda serta strategi dakwah daripada sudut gerakan pemurnian akidah dan pemikiran umat Islam dengan melancarkan serangan terhadap ajaran *wujūdiyyah* melalui beberapa kaedah, antaranya ialah melalui buku-bukunya yang bertemakan akidah, pemurnian pegangan umat Islam dan penyelewengan yang dilakukan kumpulan *wujūdiyyah*. Secara sepintas lalu, tindakan seperti itu seolah-olahnya beliau digambarkan sebagai seorang yang anti tasawuf sebagaimana yang diujahkan oleh Abdul Rahman al-Ahmadi<sup>27</sup> dan A. Samad Ahmad.<sup>28</sup>

Walau bagaimanapun, menurut Azyumardi Azra, gambaran seperti itu tidak tepat kerana sebagai seorang yang mengamalkan tarekat tertentu, individu seperti Nur al-Din al-Raniri mempunyai disiplin tasawuf yang mantap<sup>29</sup>. Beliau hanya mengecam ahli-ahli tasawuf yang mencampuradukkan ajaran tasawuf dengan unsur-unsur falsafah yang melampau sebagaimana yang dilakukan oleh kumpulan *wujūdiyyah*.<sup>30</sup>

Di samping itu, sebagai seorang yang mempunyai autoriti daripada sudut keagamaan, beliau mengeluarkan fatwa bahawa ajaran *wujūdiyyah* adalah satu ajaran yang bertentangan dengan agama Islam dan ia merupakan ajaran sesat lagi menyesatkan. Justeru, dengan keputusan itu, pengikut-pengikut kumpulan *wujūdiyyah* dikategorikan sebagai kafir setelah beliau

---

<sup>26</sup> Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 177.

<sup>27</sup> Abdul Rahman al-Ahmadi, *Pengantar Sastera* (Kelantan: Penerbit PAP, 1966), 147.

<sup>28</sup> A. Samad Ahmad, *Sejarah Kesusasteraan Melayu II* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1974) 32.

<sup>29</sup> Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 180.

<sup>30</sup> Mahayuddin Yahya, *Naskah Jawi*, 46.

membincangkannya bersama sejumlah 40 orang ulama.<sup>31</sup> Fatwa tersebut menyebabkan sultan menjatuhkan hukuman bahawa pengikut ajaran *wujūdiyyah* perlu bertaubat dan kembali menghayati ajaran Islam yang sebenar. Keengganan berbuat demikian menyebabkan mereka diperangi, dibunuh dan buku-buku ajaran *wujūdiyyah* dihimpun dan dibakar di hadapan Masjid Baiturrahman. Kejadian ini dicatatkan oleh Nur al-Din al-Raniri dalam kitabnya *Fath al-Mubīn `Alā al-Mulḥidīn*, iaitu:

”... dan lagi kata mereka itu *al-`ālam huwa Allāh, Allāh huwa al-`ālam* bahawa alam itu Allah dan Allah itu alam. Setelah sudah demikian itu, maka disuruh [oleh] raja akan mereka itu membawa taubat daripada iktiqad yang kufur itu. Maka enggan mereka itu, tiada ia ma[h]u bertaubat daripada iktiqad yang kufur itu. Maka dengan beberapa kali disuruh [oleh] raja jua akan mereka itu membawa taubat, maka sekali-kali tiada ma[h]u taubat, hingga berperanglah mereka itu dengan penyuruh raja. Maka disuruh oleh raja bunuh akan mereka itu, dan disuruhnya himpulkan segala kitab karangan guru mereka itu di tengah medan masjid yang bernama Baiturrahman. Maka disuruh oleh raja tunukan segala kitab itu”<sup>32</sup>.

Walau bagaimanapun, Nur al-Din al-Raniri menyedari kesan dan implikasi terhadap tindakan mengkafirkan kumpulan *wujūdiyyah* sebagaimana yang dinyatakan dalam kitab *al-Fath al-Mubīn*, bahawa:

---

<sup>31</sup> Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syeikh Nuruddin ar-Raniry* (Jakarta: Penerbit C.V. Rajawali, 1983), 40.

<sup>32</sup> Nur al-Din al-Raniri, *Fath al-Mubīn `Alā al-Mulḥidīn* (MS Perpustakaan Negara Malaysia, MSS 2146 (b), fl. 42-43, t.th).

“tiada mudah menyalahkan dan mengkafirkan seseorang hamba Allah yang ada ia dalam agama Islam. Maka disalahkan dan dikafirkannya akan dia dengan semena-menanya tiada dengan mustahaknya dan tiada dengan sebenar-benarnya patut dan layaknya kerana pada tiap-tiap perkataan itu ada kebenarannya dan ada kesalahannya diketahuinya dan dibezakannya dengan saksama segala `ārif bi Allāh itu.

Maka jikalau pada hukum tiada harus menyalahkan dan mengkafirkan akan seseorang itu, maka disalahkannya dan dikafirkannya itu dengan hawa nafsunya jua dan tiada muafakat dengan hukum syara` Allah, maka kembalilah kesalahan dan kufurnya itu kepada yang menyalahkan dan kepada yang mengkafirkan itu jua seperti sabda Nabi s.a.w:

"مَنْ قَالَ لِأَخِيهِ يَا كَافِرٍ فَقَدْ بَايَعَهَا أَحَدُهُمَا إِنْ كَانَ كَمَا  
قَالَ وَالْأُخْرَى رَجَعَتْ عَلَيْهِ"

... yakni barang siapa mengatakan akan saudara ku yang Islam hai kafir! Maka sanya menjadi kafir salah seorang daripada keduanya itu jika ada ia seperti katanya itu, jikalau tiada yang demikian maka kembalilah kufur itu kepada yang mengkafirkan itu jua...<sup>33</sup>

Setelah berada di Aceh selama kira-kira tujuh tahun, pada tahun 1644M bersamaan tahun 1054H, iaitu pada masa pemerintahan Sultanah Safiyyatuddin, Nur al-Din al-Raniri dengan tiba-tiba meninggalkan Aceh dan pulang ke

---

<sup>33</sup> Al-Raniri, *al-Fath al-Mubīn `Alā al-Mulhidīn*, (MS Perpustakaan Negara Malaysia MSS 2148, fl. 211, t.th).

Ranir India. Ini dicatatkan oleh seorang muridnya sebagaimana yang tertulis dalam buku *Jawāhir al-`Ulūm Fī Kashf al-Ma`lūm*, iaitu:

تنبيهات : أيها الناظر لهذا الكتاب والقارئ لهذا الكتاب  
إن هذا الكتاب قد ألف مؤلفه رحمه الله تعالى ورضى الله  
عنه من أوله إلى حزب الخامسة ، فلما انتهى إليه التأليف  
جاء التقدير وعجز التأبير ، فسافر إلى بلد الراني سنة أربع  
وخمسين بعد الألف قام لأحد تلامذته أن يتمه...

Maksudnya: "Peringatan, wahai peneliti dan pembaca kitab ini, sesungguhnya pengarang kitab ini telah mengarangnya dari awal sehingga bab ke lima. Setelah selesai bahagian ini, datanglah takdir yang tidak dapat ditolak. Lalu dia pulang belayar ke tanah airnya Ranir pada tahun 1054H, dan seorang muridnya menyempurnakan penulisannya..."<sup>34</sup>

Kenyataan tersebut mengundang pelbagai tafsiran dalam kalangan pengkaji dalam usaha memahami faktor-faktor yang mendorong Nur al-Din al-Raniri meninggalkan Aceh. Dalam penelitian Ahmad Daudy, Nur al-Din al-Raniri dikatakan tidak menyenangi tindakan sultanah yang merancang hukuman mati terhadap individu-individu yang menolak kepimpinan wanita. Ini kerana mereka berpandangan bahawa berdasarkan hukum adat dan syariat, wanita tidak layak menjadi pemerintah. Keadaan ini mengakibatkan berlakunya konfrontasi antara rakyat yang turut serta menolak kepimpinan wanita dengan pemerintah. Oleh kerana Nur al-Din al-Raniri berada di pihak penentang, maka beliau pulang ke India

---

<sup>34</sup> Al-Raniri, *Jawāhir al-`Ulūm Fī Kashf al-Ma`lūm*, fl. 245.

setelah beliau melihat naungan istana tidak menyebelahi beliau lagi.<sup>35</sup>

Walau bagaimanapun, anggapan seperti itu ditolak kerana tiada sebab Nur al-Din al-Raniri berbuat sedemikian<sup>36</sup>. Amirul Hadi bagaimanapun masih belum menemui bukti yang kukuh melalui buku-buku karangan Nur al-Din al-Raniri yang menunjukkan beliau menerima kepimpinan wanita pada ketika itu berdasarkan konsep *dārūrah*.<sup>37</sup> Namun hakikatnya, beliau terus mencurahkan taat setianya kepada sultanah dengan memberikan dedikasinya terhadap penulisan buku-bukunya seperti *Hidāyah al-Imān bi Faḍl al-Mannān*, *Ma`a al-Ḥayāh Li Ahl al-Mamāt*, *Tibyān Fī Ma`rifah al-Adyān* dan *Ḥujjah al-Ṣiddīq Li Daf`i al-Zindīq* bahawa beliau menulis bagi memenuhi titah perintah baginda<sup>38</sup>.

Isu kepulangan Nur al-Din al-Raniri ke India terungkai apabila Takeshi Ito mengemukakan catatan yang tersurat dalam diari seorang "opperkoopman" atau pedagang utama yang bernama Peter Sourji yang bertarikh 8 Ogos 1643 yang dikirim oleh Vereenigde Oost-Indische Compagnie (V.O.C) sebagai "commissioner" ke Jambi dan Aceh<sup>39</sup>. Melalui catatan tersebut, kepulangan Nur al-

---

<sup>35</sup> Ahmad Daudy, *Syeikh Nuruddin Ar-Raniry*, 17.

<sup>36</sup> Amirul Hadi, *Islam and State in Sumatera: A Study of Seventeenth-Century Aceh* (Leiden: Brill, 2004), 83; Cheah Boon Kheng, "Power Behind The Throne: The Role of Queens and Court Ladies in Malay History," *JMBRAS* 66:1 (1993), 11.

<sup>37</sup> Menurut Amirul Hadi, "the very fact that an orthodox `alim like al-Raniri should have approved of a legal rulling allowing for the queen to take the throne reveals an unexpected tolerance of female rule within religious circles". *Ibid.*, 83.

<sup>38</sup> Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 178; A. Hasjmy, *59 Tahun Aceh Merdeka di Bawah Pemerintahan Ratu* (Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, 1977); Jelani Harun, ed., *Bustan al-Salatīn (Bab Pertama dan Kedua)* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2004), 368.

<sup>39</sup> Takeshi Ito, "Why Did Nuruddin Ar-Raniri Leave Aceh in 1054 A.H?" *Bijdragen tot de Taal-Land-en Volkenkunde* 134 (1978), 489-491.

Din al-Raniri ke India disebabkan oleh kekalahan beliau dalam perdebatan dengan seorang yang bernama Saiful Rijal yang datang dari India. Saiful Rijal, orang Minangkabau yang pernah belajar tentang persoalan dalam pemikiran *wujūdiyyah* di Aceh dengan Syeikh Maldin iaitu individu yang pernah dibuang dari Aceh setelah kedatangan Nur al-Din al-Raniri kerana beberapa pandangannya yang dianggap menyimpang dari ajaran Islam yang sebenar. Dengan kekalahan tersebut, Saiful Rijal berjaya memenangi hati sultanah. Ini kerana, pada pandangan Drewes dan Brakel bahawa persaingan antara Nur al-Din al-Raniri merupakan satu perebutan meraih pengaruh dan sokongan sultanah.<sup>40</sup>

Tambahan pula, dengan kemenangan tersebut, sultanah mempelawa Saiful Rijal ke istana untuk diterima sebagai seorang tokoh terhormat. Malah, pada pandangan Nur al-Din al-Raniri sebagaimana yang dinyatakannya dalam kitabnya *Fatḥ al-Mubīn `Alā al-Mulḥidīn* bahawa kedatangan Saiful Rijal menandakan ajaran *wujūdiyyah* kembali bertapak dan diamalkan di Aceh oleh sebilangan penduduknya. Walau bagaimanapun, ajaran *wujūdiyyah* tidak dapat berakar kukuh di Aceh kerana ajaran tersebut berjaya dibanteras oleh seorang yang bernama Saifullah apabila beliau berjaya membunuh Saiful Rijal. Dengan ini, penduduk Aceh kembali kepada ajaran Islam yang sebenar.<sup>41</sup>

Sekembalinya Nur al-Din al-Raniri ke India pada tahun 1644M/1054H, beliau terus berdakwah melalui tulisan dengan mengarang beberapa buku seperti *Fatḥ al-Mubīn `Alā al-Mulḥidīn* dan *Rāḥiq al-Muḥammadiyyah Fī Ṭarīq al-Ṣūfiyyah*.<sup>42</sup> Sebagai seorang ilmuan, Nur al-Din al-Raniri mengembangkan ajaran Islam dalam usaha

---

<sup>40</sup> G.W.J Drewes dan L.F Brakel, *The Poems of Hamzah Fansuri* (Dordrecht-Cinnaminson: Foris Publications, 1986), 15.

<sup>41</sup> Al-Raniri, *al-Fatḥ al-Mubīn*, fl. 43.

<sup>42</sup> Naquib al-Attas, *A Commentary on the Hujjat al-Siddiq*, 12.

dakwahnya kepada masyarakat melalui penulisan buku-buku dalam pelbagai disiplin ilmu seperti akidah, fekah, hadith, tasawuf, falsafah, sejarah, perbandingan agama dan politik ketatanegaraan. Dalam kajian Steenbrink sebagaimana yang diakui oleh Peter G. Riddel, buku-buku Nur al-Din al-Raniri mewakili 4% daripada kira-kira 800 koleksi manuskrip berbahasa Melayu yang terdapat di seluruh dunia.<sup>43</sup>

Antara buku-buku karangan beliau, ialah *al-Şirāṭ al-Mustaqīm*, *Kifāyat al-Şalāh*, *Durrah al-Farā'id bi Sharḥ al-'Aqā'id*, *Akhbar al-Akhīrah Fī Aḥwāl al-Qiyāmah*, *al-Lam'an bi Takfīr Man Qāla bi Khalq al-Qur'ān*, *Ayna al-'Ālam Qabl 'an Yukhlaq*, *Hidāyah al-Īmān bi Faḍl al-Mannān*, *Hidāyah al-Ḥabīb Fī al-Targhīb wa al-Tarhīb*, *Bustān al-Salāṭīn Fī Dhikr al-Awwalīn wa al-Ākhirīn*, *Bad' Khalq al-Samāwāt wa al-Ard*, *Nubdhah fī Da'wā al-Zill Ma'a Şāhibih*, *Asrār al-Insān Fī Ma'rīfah al-Rūḥ wa al-Raḥmān*, *Ḥill al-Zill*, *Jawāhir al-'Ulūm Fī Kashf al-Ma'lūm*, *Laṭā'if al-Asrār Li Ahl Allāh al-Atyar*, *Şifā' al-Qulūb*, *Ḥujjah al-Şiddīq Li Daḥ al-Zindīq*, *al-Faṭḥ al-Mubīn 'Alā al-Mulḥidīn*, *Sawarim al-Şiddīq li Qaṭ'i al-Zindīq*, *Rāḥiq al-Muḥammadiyyah Fī Tariq al-Şūfiyyah*, *'Alaqah Allāh bi al-'Ālam*, *Ma'a al-Ḥayāh Li Ahl al-Mamāt*, *'Aqā'id al-Şūfiyyah al-Muwahḥidīn Min Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* dan *Tibyān Fī Ma'rīfat al-Adyān*.<sup>44</sup>

Sementara itu, nama buku-buku berikut tidak diketahui kedudukannya tetapi pernah disebut dalam karangan Nur al-Din al-Raniri, iaitu *al-Faṭḥ al-Wadūd Fī Bayān Waḥdah al-Wadūd*, *'Awdah al-Sabīl wa al-Dalīl Laysa li Abāṭīl al-Mulḥidīn Ta'wīl*, *'Ayn al-Jawwad fī*

<sup>43</sup> Peter Riddel, *Islam and the Malay-Indonesian World*, 118.

<sup>44</sup> Tudjimah, *Asrar al-Insan*, 9-22; Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia*, 48-58; Naquib al-Attas, *A Commentary on the Hujjat al-Siddiq* 24-28; Wan Mohd. Shaghir Abdullah, *Khazanah Karya Pusaka Asia Tenggara* (Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah, 1991), 2:1-142; Mahayuddin Yahya, *Naskhah Jawi*, 47-54.

*Bayān Waḥdah al-Wujūd, Shadharāt al-Mazīd, `Umdah al-I'tiqād dan Hikāyat Iskandar Dhi al-Qarnayn.*<sup>45</sup>

### **Polemik Nur al-Din al-Raniri dengan Kumpulan Wujūdiyyah**

Sepanjang kariernya di Aceh, Nur al-Din al-Raniri berperanan menentang ajaran dan fahaman *wujūdiyyah* yang dipelopori oleh Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatra'i<sup>46</sup> melalui beberapa pendekatan, antaranya ialah melalui perdebatan terbuka dengan pengikut-pengikut ajaran tersebut. Dalam kitab *Tibyān fī Ma`rifat al-Adyān* beliau menyentuh hal ini:

“...Maka tatkala zahirlah kaum *Wujūdiyyah* yang zindiq *mulhīd* lagi sesat daripada murid Shamsuddin al-Sumatra'i yang sesat... maka berbahaslah mereka itu dengan kami beberapa hari di hadapan hadrat Sultan yang terlebih *ṣālīh* pada masanya (didiamkan Allah Ta'ala kiranya akan dia pada sama tengah syurga!); iaitu Mawlana al-Sultan Iskandar Thani `Ala' al-Din Mughayat Syah, yang bergelar *Marhum Dar al-Salam...*”<sup>47</sup>

Selain daripada itu, beliau turut mengarang buku untuk menyanggah ajaran wujūdiyyah seperti *Hujjah al-Ṣiddīq li Daf' al-Zindīq, al-Faṭḥ al-Mubīn `alā al-*

---

<sup>45</sup> Naquib al-Attas, *A Commentary on the Hujjat al-Siddiq*, 28; A. Hasmy, “Banda Aceh Darussalam Pusat Kegiatan Ilmu dan Kebudayaan,” dalam *Bunga Rampai Tentang Aceh*, ed. Ismail Suny (Jakarta: Penerbit Bhratara Karya Askara, 1980), 217.

<sup>46</sup> Istilah *wujūdiyyah* tidak pernah digunakan oleh Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatra'i dalam karangan mereka. Istilah tersebut digunakan oleh Nur al-Din al-Raniri dalam usaha membantah ajaran tasawuf berunsur falsafah yang dibawa oleh dua orang tokoh sufi tersebut. Lihat M. Afif Anshori, *Tasawuf Falsafi Syaikh Hamzah Fansuri* (Yogyakarta: Gelombang Pasang, 2004), 198.

<sup>47</sup> Nur al-Din al-Raniri, *Tibyān fī Ma`rifat al-Adyān*, dalam *Twee Maleise Geschriften Van Nuruddin Ar-Raniri*, ed. P. Voorhoeve (Leidin: E.J.Brill, 1955) 3-4.



*Mulhidīn*, *Ḥill al-Zill*, *Ma`a al-Ḥayāt Li Ahl al-Mamāt* dan *Jawāhir al-`Ulūm fī Kashf al-Ma`lūm*. Justeru, beliau berusaha meneliti, membaca dan memahami buku-buku karangan Hamzah seperti *Asrār al-`Ārifīn*, *Sharab al-`Āshiqīn* dan *al-Muntahī* dan kitab Syamsuddin al-Sumatra'i seperti kitab *Khirqah*, *Mir'ah al-Muḥaqqiqīn* dan *Ḥaqq al-Yaqīn*, sebagaimana yang dinyatakannya dalam *Ma`a al-Ḥayāt Li Ahl al-Mamāt*:

“Shahdan, adalah beberapa lagi banyak *i`tiqād* kufur dan *dalālah* itu tersebut di dalam kitab karangan Shaykh Shamsuddin Sumatra'i, seperti *Khirqah* dan *Mir'ah al-Muḥaqqiqīn* dan di dalam *Ḥaqq al-Yaqīn*. Dan lagi pun beberapa kitabnya yang simpan-simpan tiada terhisab. Dan di dalam karangan Hamzah Fansuri seperti kitab *Muntahī* dan dalam *Rubā`ī* dan syarahnya *Sharab al-`Āshiqīn*”.<sup>48</sup>

Secara umumnya sanggahan beliau terhadap fahaman *wujūdiyyah* bertitik tolak dari perkara-perkara berikut:

- 1) Pendapat Hamzah bahawa zat Tuhan berada secara “*immanent*” di dalam dunia atau Tuhan berada dalam semua yang ada.
- 2) Kepercayaan Hamzah bahawa al-Qur'an itu makhluk sama seperti pandangan Qadariyyah dan Mu`tazilah.
- 3) Pandangan Hamzah bahawa nyawa atau roh itu bukan *Khāliq* dan bukan *makhlūq*.
- 4) Pendapat Hamzah bahawa nyawa berasal dari Tuhan dan akan kembali bersatu dengan-Nya seumpama ombak yang akan kembali ke laut.<sup>49</sup>

---

<sup>48</sup> Nur al-Din al-Raniri, *Ma`a al-Ḥayāt Li Ahl al-Mamāt* (MS, Perpustakaan Negara Malaysia, MSS547, fl. 15, t.th.).

<sup>49</sup> Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970), 31; Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia*, 202.

Timbul persoalan kenapa Nur al-Din al-Raniri bersikap terlalu tegas terhadap kumpulan *wujūdiyyah* berbanding ulama selepasnya seperti Abdul Rauf al-Fansuri yang juga tidak bersetuju dengan kumpulan berkenaan tetapi mengambil pendekatan yang lebih lunak berbanding fatwa yang dikeluarkan oleh beliau?<sup>50</sup> Secara umumnya, tindakannya itu dilihat sebagai reaksi terhadap beberapa faktor seperti faktor latar belakang kehidupan bermasyarakat beliau ketika berada di India, kehidupan beliau ketika sampai di Alam Melayu, latar belakang pendidikan dan keilmuan dan latar belakang politik beliau ketika berada di Aceh.

A. H. Johns dalam tulisannya *Malay Sufism* mengaitkan tindakan yang diambil oleh Nur al-Din al-Raniri dengan suasana kehidupan keagamaan di India yang dihadapi oleh orang India Muslim pada ketika itu. Dengan kata lain, Johns cuba melihat kedua-dua kejadian di Aceh dan di India sebagai satu sifat homogenus yang ada dalam Islam dan ini merupakan satu indikasi bahawa, "*how the Muhammadanism of the Malays followed closely the moments of other parts of the Muslim world*".

Sehubungan dengan itu, Johns menyorot kisah Maharaja Mogul yang bernama Akbar (1573-1605) yang tidak tergelong sebagai pengamal Islam yang ortodok tetapi terlibat dalam penyebaran '*a syncretist Din-I-Ilahi (The Divine Religion)*' atau fahaman agama sinkretis Din

---

<sup>50</sup> Dalam kitab *Tanbīh al-Māshī*, misalnya, Abdul Rauf al-Fansuri menjelaskan isu-isu yang berkaitan dengan hubungan Allah S.W.T. dengan alam yang memperlihatkan pendirian dan kritikan beliau terhadap persoalan *wujūdiyyah* atau *waḥdah al-wujūd* tanpa menyentuh secara langsung nama-nama seperti Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatra'i. Lihat Abd al-Rauf, *Tanbīh al-Māshī al-Mansūb Ilā Ṭarīq al-Qushāshī*, (MS Jak A No. 101, Perpustakaan Nasional Republik Indonesia (PNRI), t.th.); lihat juga Oman Fathurahman, *Tanbih al-Masyi Menyoal Wahdatul Wujud: Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17* (Bandung: Penerbit Mizan, 1999), 52-62.

Ilahi atau agama baru yang berusaha untuk menyatukan elemen-elemen terbaik dalam agama Hindu dan Islam. Ini menimbulkan suasana tegang antara kumpulan yang ortodoks dengan pengikut maharaja. Begitu juga dengan penggantinya Jahangir (1605-1627) yang mengambil bahagian dalam perayaan agama Hindu dan pada tahun-tahun tersebut jugalah '*the heterodox mysticism*' mula berkembang di Aceh.

Walaupun bagaimanapun, Maharaja Shah Jahan (1627-58) dan Aurangzib (1658-81) memperkenalkan polisi baru dalam kerajaan iaitu meruntuhkan kuil-kuil Hindu yang telah dibina dalam pemerintahan maharaja terdahulu, melarang pembinaan kuil-kuil baru, menegah berlakunya kahwin campur antara penganut Islam dan Hindu serta menggalakkan (kadang-kadang memaksa) pemelukkan ke dalam agama Islam. Walaupun Johns tidak menyatakan secara pasti hubungan langsung antara kedua-dua kejadian, beliau berkeyakinan tindakan dan pendirian Nur al-Din al-Raniri yang mengharuskan penggunaan lembaran kertas hikayat yang berunsurkan agama Hindu seperti *Hikayat Seri Rama* dan *Indra Putra* yang tidak tertera kalimah Allah di atasnya sebagai alat istinjak<sup>51</sup> menunjukkan justifikasi tersebut.<sup>52</sup>

Sementara itu, G.W.J Drewes yang pada mulanya agak bersetuju dengan tanggapan Johns bahawa kejadian di India mempengaruhi tindakan Nur al-Din al-Raniri di Aceh walaupun tiada hubungan langsung yang boleh dikaitkan antara perkembangan di India dengan di Aceh, mula mempersoalkan kewajaran pendapat Johns. Bagi beliau, kes di India amat berbeza dengan di Aceh jika dilihat dari sudut sasaran. Di India, pembaharuan yang dibawa adalah berkisar tentang menghadapi musuh yang

---

<sup>51</sup> A. H. John, "Malay Sufism As Illustrated in an Anonymous Collection of 17<sup>th</sup> Century Tracts." *JMBRAS* (XXX:2, 1957), 35; lihat juga Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia*, 45.

<sup>52</sup> Lihat A. H. Johns, "Malay Sufism," 34-35.

berada di luar lingkungan agama Islam, sedangkan tindakan beliau merupakan refleksi dari pertentangan yang bersifat dalaman antara sesama orang Islam iaitu tentang kesesuaian doktrin yang dibawa oleh Ibn `Arabi dengan golongan muslim yang dikategorikan sebagai ortodoks.<sup>53</sup>

Justeru, beliau cuba melihat tindakan Nur al-Din al-Raniri itu dari perspektif yang lebih luas atau apa yang diistilahkan sebagai "*from an international point of view*". Beliau mencadangkan bahawa tindakan Nur al-Din al-Raniri itu merupakan kesan dari reformasi politik dan agama yang dibawa oleh Shaykh Ahmad Sirhindi yang telah merebak ke dunia Islam terutama di Aceh. Beliau juga melihat kejadian tersebut dari sudut perkembangan awal di Aceh yang dikaitkan dengan tokoh utamanya iaitu Hamzah Fansuri yang membawa doktrin *wujūdiyyah* yang dilatari dengan ciri agama dan kerohanian ala India yang berlaku kepada generasi sebelum Sirhindi. Dengan kata lain, Drewes melihat ajaran *wujūdiyyah* yang dibawa oleh Hamzah Fansuri mempunyai persamaan dengan unsur-unsur *wujūdiyyah* di India.

Walaupun tidak dapat dipastikan bahawa Hamzah Fansuri pernah ke India, tetapi orang-orang India Muslim pernah bertebaran di Nusantara dengan membawa ajaran Islam yang bercampur dengan ajaran tasawuf yang berunsurkan falsafah seperti *wujūdiyyah*. Berdasarkan premis tersebut, Drewes melihat perkembangan di Shahr-I Nawi yang menjadi destinasi Hamzah Fansuri mencari cahaya kerohanian sebagai hujah bahawa ajaran *wujūdiyyah* yang dibawa oleh Hamzah Fansuri dipengaruhi dengan ajaran *wujūdiyyah* di India. Ini kerana Sharh-I Nawi yang dikenali sebagai kota perdagangan bertaraf antarabangsa pada ketika itu banyak menerima

---

<sup>53</sup> Ini kerana Drewes melihat sumber tasawuf yang dibawa oleh Hamzah dan Syamsuddin adalah berasal dari ajaran yang dibawa oleh Ibn `Arabi. Lihat Drewes dan Brakel, *The Poems of Hamzah Fansuri*, 16.

kedatangan orang India dan Parsi. Kedatangan mereka bukan sahaja membawa barang dagangan tetapi turut menyebarkan fahaman yang mereka anuti. Justeru tidak hairanlah Drewes membuat kesimpulan bahawa di Sharh-I Nawi berlakunya penyebaran fahaman *wujūdiyyah* yang telah mendominasi bumi India pada ketika itu.

Nur al-Din al-Raniri yang sampai ke Alam Melayu pada tahun 1636 sebenarnya telah terdedah dengan gerakan Sirhindi yang membawa reformasi agama dan politik di India. Sirhindi memimpin gerakan reformasi dengan memerangi ajaran Din Ilahi tajaan Akbar yang disifatkan sebagai gabungan doktrin sufi *wujūdiyyah* yang ekstrim dan menggantikannya dengan ajaran Islam yang kuat berpegang dengan pelaksanaan syariat. Drewes juga menukilkan, walaupun secara ringkas, bahawa pertentangan yang berlaku di India pada ketika itu ialah antara kumpulan yang berpegang dengan aliran *waḥdah al-wujūd* dengan kumpulan yang dipimpin oleh Sirhindi yang berpegang dengan aliran *waḥdah al-shuhūd*.<sup>54</sup>

Sementara itu, Ahmad Daudy menilai tindakan Nur al-Din al-Raniri itu sebagai lambang keperibadian beliau yang tidak kenal erti kompromi terutama yang berkaitan dengan pengalaman masa lalunya ketika hidup dalam lingkungan Hindu yang sarat dengan permusuhan di India.<sup>55</sup> Ini menunjukkan bahawa beliau merupakan produk masyarakat yang berada dalam suasana konflik sosial keagamaan antara kelompok minoriti muslim dan majoriti Hindu yang tidak pernah melakar erti toleransi beragama. Walau bagaimanapun, Azra melihat tindakan al-Raniri itu dari sudut semangat pembaharuan dalam jaringan ulama.

---

<sup>54</sup> Lihat G. W. J. Drewes, "Nur al-Din al-Raniri's Charge of Heresy Against Hamzah and Shamsuddin From an International Point of View," dalam *Cultural Contact and Textual Interpretation*, ed., C. D. Grijns dan S. O. Robinson (Dordrecht-Holland: Foris Publications, 1986), 54-58.

<sup>55</sup> Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia*, 44.

Dengan kata lain, tindakan radikal al-Raniri itu merupakan satu reaksi kaum ortodoks terhadap kumpulan sufi yang dianggap menyimpang daripada ajaran Islam yang sebenar. Ini kerana, pada pendapat Azra, ketika kejadian tersebut berlaku, Aceh sedang memperlihatkan doktrin *wujūdiyyah* berhadapan dengan ajaran agama yang kuat menentang doktrin tersebut dan dalam masa yang sama doktrin tersebut begitu hebat ditafsirkan semula oleh para ulama yang berada di pusat-pusat keilmuan yang begitu kuat berpegang dengan syariat.

Dengan kata lain, kes al-Raniri di Aceh itu merupakan satu contoh terbaik bagaimana semangat pembaharuan jaringan ulama dapat diterjemahkan ke dalam lingkungan pembaharuan di Nusantara.<sup>56</sup> Ini juga menunjukkan bahawa pertentangan al-Raniri yang radikal terhadap kumpulan *wujūdiyyah* tidak hanya terbatas pada isu reaksi kumpulan ortodoks terhadap kumpulan sufi-falsafi.<sup>57</sup> Di samping itu, dalam penelitian Azra, penggabungannya ke dalam Tarekat `Aidarusiyyah turut menyumbang kepada tindakannya yang radikal terhadap kumpulan *wujūdiyyah*. Pada telahan Azra, ini kerana tarekat tersebut didokong oleh para ulama yang amat mementingkan syariat, malahan tarekat tersebut juga dikenali sebagai tarekat yang paling ortodoks yang amat menekankan aspek keharmonian antara pengamalan tasawuf dengan ajaran syariat.<sup>58</sup>

Syed Muhammad Naquib al-Attas, walau bagaimanapun, melihat tindakan Nur al-Din al-Raniri sebagai memenuhi selera dan kepentingan politik beliau.<sup>59</sup> Di samping itu, al-Raniri dikatakan tersilap memahami dengan jelas dan tepat ajaran yang dibawa oleh Hamzah

---

<sup>56</sup> Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 182-183.

<sup>57</sup> Azyumardi Azra, *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal* (Bandung: Penerbit Mizan, 2002), 122.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 123.

<sup>59</sup> Naquib al-Attas, *A Commentary on the Hujjat al-Siddiq*, 17.

Fansuri lantaran kerana penguasaan bahasa Melayunya yang kurang memuaskan.<sup>60</sup> Suasana keilmuan pada ketika itu juga berada di satu tahap yang tidak membanggakan berbanding pada zaman pemerintahan Sultan Iskandar Muda.

Tambahan pula, kehidupan beragama pada ketika itu turut merosot dan dilatari oleh suasana seperti yang diistilahkan oleh al-Attas sebagai "*pseudo-mystics and charlatans had taken hold of the minds of the people*".<sup>61</sup> Persoalannya ialah kenapa al-Raniri tidak berhujah dengan kumpulan *wujūdiyyah* ketika Syamsuddin al-Sumatra'i masih hidup.<sup>62</sup> Menurut al-Attas, ketidaktuluan al-Raniri terserlah terutama dalam usaha membentaras penyelewengan kumpulan *wujūdiyyah* dengan memasuki institusi istana setelah kematian Syamsuddin. Oleh itu al-Attas menduga bahawa tindakan beliau itu adalah untuk mengelakkan diri dari melakukan pertembungan dengan seorang ulama yang juga merupakan musuh politiknya.<sup>63</sup>

Sementara itu, Ahmad Daudy berpandangan bahawa Nur al-Din al-Raniri mempunyai pengetahuan yang banyak dan baik terhadap ajaran kumpulan *wujūdiyyah*. Walau bagaimanapun, Ahmad Daudy mengakui bahawa al-Raniri mempunyai beberapa kelemahan sehingga beliau tidak mampu membentaras ajaran *wujūdiyyah* sehingga ke akar umbinya. Ini kerana, al-Raniri sepatutnya mengikuti dan menelusuri ajaran Hamzah Fansuri semaksimum mungkin sehingga mampu mengungkapkan sumbernya yang berasal dari Ibn `Arabi tanpa menyanggahnya sedikit pun. Di samping itu, tuduhan terhadap kesesatan ajaran *wujūdiyyah* juga dianggap lemah kerana sanggahannya hanya memfokuskan bahagian hujung ajaran tersebut dan bukannya dari bahagian pangkalnya sehingga beliau

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, 17; Naquib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, 31-65.

<sup>61</sup> Naquib al-Attas, *A Commentary on the Hujjat al-Siddiq*, 11.

<sup>62</sup> *Ibid.*, h. 17.

<sup>63</sup> *Ibid.*, h. 17.

dilihat tidak mempunyai perbezaan dengan Hamzah Fansuri<sup>64</sup>.

Dalam pada itu, Kautsar Azhari Noer menilai tindakan Nur al-Din al-Raniri itu bukan bermotifkan politik. Ini kerana jika tindakannya bertujuan memenuhi cita-cita politiknya, beliau tidak melihat ajaran itu benar-benar menyesatkan tetapi beliau mahu meraih keuntungan politik dengan mencari simpati orang Islam lain yang jumlahnya lebih ramai yang boleh menjadi pengikut setianya. Kautsar bagaimanapun agak bersetuju dengan pandangan al-Attas bahawa Nur al-Din al-Raniri mungkin tersilap memahami doktrin *wujūdiyyah*. Pada penelitian beliau, Nur al-Din al-Raniri bersikap tidak konsisten terhadap doktrin *waḥdah al-wujūd* kerana di suatu ketika beliau mengklasifikasikan ajaran *wujūdiyyah* sebagai sesat tetapi dalam masa yang sama berpegang kepada konsep yang ada kaitannya dengan doktrin *waḥdah al-wujūd* seperti *tajallī*, *al-a`yān al-thābitah*, *al-ḥaqīqah al-muḥammadiyyah* dan *al-insān al-kāmil*.

Justeru, Kautsar membuat kesimpulan bahawa jika Nur al-Din al-Raniri benar-benar konsisten menolak doktrin *waḥdah al-wujūd* dia perlu menolak dan mengelak dari menggunakan konsep tersebut. Ini juga menunjukkan bahawa pengaruh Ibn `Arabi, yang dikira sebagai pendokong *waḥdah al-wujūd* begitu kuat sehingga para ulama sufi seperti Nur al-Din al-Raniri yang mengecam doktrin *wujūdiyyah* pun tidak mampu menghindarkan diri daripada berbicara mengenainya.<sup>65</sup>

---

<sup>64</sup> Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia*, 247-248.

<sup>65</sup> Kautsar Azhari Noer, "Pengaruh Wahdat al-Wujud dalam Pemikiran Islam di Nusantara" (makalah, Seminar Antarabangsa Dakwah dan Tariqat Tasawwuf, Hotel Hilton Seremban, 17-19 Ogos 2002), 13. Kenyataan tersebut juga memberi indikasi bahawa konflik yang berlaku bukan antara kumpulan *waḥdah al-wujud* dengan kumpulan *waḥdah al-shuhūd* seperti yang diperkatakan oleh Drewes. Pertentangan yang berlaku adalah antara kumpulan yang ekstrim memahami doktrin tersebut dengan kumpulan yang dikenali dengan



Berdasarkan perbincangan di atas, polemik atau pertembungan pemikiran antara Nur al-Din al-Raniri dengan kumpulan *wujūdiyyah* agak sukar untuk dicari titik pertemuan kerana kedua-dua pihak menanggapi persoalan yang dibangkitkan dari aspek yang berbeza. Walau bagaimanapun, kedua-dua pihak masih lagi mempunyai pegangan yang sama dari sudut keilmuan terutama yang melibatkan disiplin tasawuf. Ini yang menyebabkan kedua-dua pihak tidak mempunyai banyak perbezaan dari sudut pemikiran tasawuf, sehingga al-Attas membuat kesimpulan bahawa:

*"From all this one cannot help but come to the conclusion that Raniri is in fact saying the same thing as what Hamzah has more clearly said. It has revealed to us a Raniri who is in that difficult situation of wanting to be both a mutakallimun dan a sufi and who, deceiving himself into the belief that he has reconciled the two, actually pays his respects to and shows due reverence for the letter"*<sup>66</sup>.

Lantaran mereka tidak mempunyai perbezaan yang ketara dari sudut pemikiran, pertembungan pemikiran yang berlaku banyak ditentukan oleh faktor politik di Aceh. Lanskap politik Aceh berubah apabila Sultan

---

ortodoks. Malah erti ortodoks yang digunakan kepada Nur al-Din al-Raniri di Aceh juga tidak sama dan tidak sesuai dengan erti ortodoks yang digunakan kepada Sirhindi di India. Justeru, Abollah Vakily membuat kesimpulan bahawa *"it is clear that the controversery between al-Raniri and Hamzah Fansuri cannot be reduced to a matter of mere ambitiousness on al-Raniri's part, nor can it be abstracted into an international paradigm of religious developments based on Sirhindi's reform in Mughal India"*. Lihat Abdullah Vakily, "Sufism, Power Politics, and Reform: Al-Raniri's Opposition to Hamzah al-Fansuri's Teachings Reconsidered," *Studia Islamika* 4:1 (1997), h. 133.

<sup>66</sup> Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Raniri and the Wujūdiyyah of the 17<sup>th</sup> Century Aceh* (Singapura: Monographs of the Malaysian Branch Royal Asiatic Society, 1966), 42.

Iskandar Thani menjadi pemerintah selepas kemangkatan Sultan Iskandar Muda. Perlantikan Sultan Iskandar Thani itu tidak mendapat sokongan warga Aceh kerana baginda bukan penduduk asal Aceh.<sup>67</sup> Tambahan pula, terdapat penentangan dari dalam istana terhadap perlantikan tersebut iaitu daripada Panglima Polim, iaitu putera Sultan Iskandar Muda daripada gundiknya yang berbangsa Sudan.<sup>68</sup> Di samping itu, baginda dikatakan tidak sependapat dengan pemaisuri baginda iaitu Sultanah Safiyatuddin yang menggemari karya-karya Hamzah Fansuri.<sup>69</sup> Ketika Nur al-Din al-Raniri tiba di Aceh, sultan yang mengetahui pendirian al-Raniri terhadap kumpulan *wujūdiyyah*, telah melantik beliau sebagai *Shaykh al-Islām*.

Oleh itu, sultan seolah-olah mendapat kekuatan untuk menstabilkan politik Aceh dan menentang pengaruh *wujūdiyyah* dari dalam istana.<sup>70</sup> Dengan ini, bukan sahaja Nur al-Din al-Raniri yang dikatakan mempunyai kepentingan peribadi dalam polemik dengan kaum *wujūdiyyah* tetapi sultan juga mempunyai agenda untuk

---

<sup>67</sup> Abdul Rahman Haji Abdullah, *Pemikiran Umat Islam Di Nusantara* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1990), 158.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 158. Keterlibatan Panglima Polim dalam pemerintahan Aceh dapat dilihat dalam Hamka, *Dari Perbendaharaan Lama* (Kuala Lumpur: Penerbitan Pustaka Antara, 1981), 255-260.

<sup>69</sup> Abdul Rahman Abdullah, *Pemikiran Umat Islam Di Nusantara*, 158; lihat juga A. Hasjmy, *59 Tahun Aceh Merdeka*, 158. Menurut A. Hasjmy, Sultanah Safiyatuddin menganggap Hamzah Fansuri sebagai gurunya dalam bidang kesusasteraan. Keadaan ini kerana baginda suka membaca karya-karya Hamzah terutama puisi-puisinya seperti *Syair Burung Unggas*.

<sup>70</sup> Menurut H. M. Zainuddin, Sultanah Safiyatuddin tidak bersetuju dengan tindakan Sultan Iskandar Thani yang membenarkan fatwa Nur al-Din al-Raniri dengan membakar buku-buku karangan kumpulan *wujūdiyyah* termasuk buku-buku karangan Hamzah Fansuri. Pendirian ini dapat diduga kerana sultanah adalah penggemar dan pengkagum Hamzah Fansuri. Lihat H. M. Zainuddin, *Tarich Atjeh Dan Nusantara* (Medan: Pustaka Iskandar Muda, 1961), 405; A. Hasjmy, *59 Tahun Aceh Merdeka*, 158.

mengukuhkan kedudukannya sebagai pemerintah Aceh. Walau bagaimanapun, situasi sedemikian berubah apabila Sultanah Safiyatuddin dilantik menjadi pemerintah setelah kematian Sultan Iskandar Thani. Ini kerana Nur al-Din al-Raniri gagal mempertahankan kewibawaan dan keilmuannya ketika berhadapan dengan Saiful Rijal yang berfahaman *wujūdiyyah*.<sup>71</sup> Situasi yang sama juga berlaku apabila beliau dilihat tidak mampu berhadapan dengan kumpulan *wujūdiyyah* terutama Syamsuddin al-Sumatra'i, yang pada ketika itu menjadi *Shaykh al-Islām* semasa pemerintahan Sultan Iskandar Muda.<sup>72</sup> Dengan ini, beliau kembali ke India dan tempatnya digantikan oleh sultanah dengan Saiful Rijal.<sup>73</sup> Keadaan seperti inilah yang menyebabkan faktor politik Aceh banyak mempengaruhi polemik intelektual yang berlaku di antara al-Raniri dan kumpulan *wujūdiyyah*.

### **Kitab Ma`a al-Ḥayāt Li Ahl al-Mamat**

#### **Sekitar Naskhah**

Manuskrip kitab ini terdapat di Perpustakaan Negara Malaysia dengan nombor rujukan MSS 547 (B) dan MSS 2972 (B).<sup>74</sup> Satu naskhah manuskrip kitab ini juga ada di Muzium Islam Malaysia dengan nombor rujukan MI 652.<sup>75</sup> Manuskrip kitab ini juga terdapat di Perpustakaan

---

<sup>71</sup> Al-Raniri, *al-Fath al-Mubīn `Alā al-Mulḥidīn*, fl. 43.

<sup>72</sup> Mahayudin Yahya, *Naskhah Jawi*, 45.

<sup>73</sup> Takeshi Ito, "Why Did Nuruddin Ar-Raniri Leave Aceh in 1054 A.H.?", 489-491.

<sup>74</sup> *Katalog Manuskrip Melayu Mikroform Tambahan Pertama* (Kuala Lumpur: Perpustakaan Negara Malaysia, 1998), 31; *Katalog Induk Manuskrip Melayu* (Kuala Lumpur: Perpustakaan Negara Malaysia, 1993), 11.

<sup>75</sup> Engku Ibrahim Ismail dan Osman Bakar, ed., *Bibliografi Manuskrip Islam di Muzium Islam* (Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Melayu Universiti Malaya dan Bahagian Hal Ehwal Islam Jabatan Perdana Menteri, 1992), 30.

Tgk M. Junus Djamil di Banda.<sup>76</sup> Kitab ini telah ditransliterasi oleh Ahmad Daudy.<sup>77</sup>

## Perbahasan Tentang Isi Kandungan Kitab

### 1. Tujuan penulisan

Menurut Syed Muhammad Naquib al-Attas, kitab *Ma`a al-Ḥayāt Li Ahl al-Mamāt* ditulis antara tahun 1638-1644.<sup>78</sup> Nur al-Din al-Raniri mengarang kitab ini untuk menzhahirkan ketaatannya kepada Sultanah Safiyatuddin sebagaimana yang dicatatkan seperti berikut:

“... maka menitahkan daku Tuan kita yang Maha Mulia lagi Maha Besar, anak raja diraja yang besar-besar, iaitu Sri Sultanah Tajul Alam Safiyatuddin Syah berdaulat”.<sup>79</sup>

Selain daripada memenuhi permintaan sultanah, Nur al-Din al-Raniri mengarang kitab ini untuk membicarakan fahaman dan pemikiran kumpulan *wujūdiyyah* serta menyanggah pendapat mereka dengan mengemukakan pandangannya berdasarkan ajaran Islam.<sup>80</sup> Beliau mengkategorikan kumpulan *wujūdiyyah* yang menjadi sasaran kritikan dalam kitab tersebut sebagai *wujūdiyyah mulḥid* dan *zindīq*. Sementara itu dalam kitab *Hujjah al-Ṣiddīq Li Daf` al-Zindīq*, beliau membahagikan *wujūdiyyah* kepada dua kumpulan, iaitu *wujūdiyyah* yang *muwahḥadah* dan *wujūdiyyah* yang *mulḥid*.<sup>81</sup> Di samping

---

<sup>76</sup> Ahmad Daudy, *Syeikh Nuruddin Ar-Raniry*, 40; lihat juga Mahayudin Yahaya, *Naskah Jawi*, 258.

<sup>77</sup> Ahmad Daudy, *Nuruddin Ar-Raniry*, 41-74. Penulis menggunakan hasil transliterasi Ahmad Daudy dalam perbincangan ini.

<sup>78</sup> Naquib al-Attas, *A Commentary on the Hujjat al-Siddiq*, 27.

<sup>79</sup> Nur al-Din al-Raniri, “Ma`a al-Ḥayāh Li Ahl al-Mamāt,” dalam *Syeikh Nuruddin Ar-Raniry (Sejarah, Karya dan Sanggahan Terhadap Wujudiyah di Aceh)*, ed. Ahmad Daudy (Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, 1978), 43.

<sup>80</sup> Al-Raniri, *Ma`a al-Ḥayāh Li Ahl al-Mamāt*, 44.

<sup>81</sup> Nur al-Din Al-Raniri, “*Hujjah al-Ṣiddīq Li Daf` al-Zindīq*,” dalam *A Commentary on the Hujjat al-Siddiq of Nur al-Din al-Raniri*, ed.

itu, beliau turut menyamakan kumpulan *wujūdiyyah* yang *mulhīd* dan *zindīq* itu dengan kumpulan-kumpulan sesat yang lain seperti Hululiyah, Ittihadiyyah, Hallajiyah, Mujassamah, Dahriyyah, Falsafah, Majusi, Nasrani, Yahudi dan Tanasukhiyyah sebagaimana yang dinyatakan dalam kitabnya *Tibyān Fī Ma`rifah al-Adyān*.<sup>82</sup>

Dalam kitab *Ma`a al-Ḥayāt Li Ahl al-Mamāt* ini, Nur al-Din al-Raniri secara terang-terangan menamakan dua individu yang mempelopori fahaman *wujūdiyyah* di Aceh berserta kitab-kitab mereka, iaitu Syamsuddin al-Sumatra'i melalui kitab *Khirqah, Mir'ah al-Muḥaqqiqīn* dan *Ḥaqq al-Yaqīn*;<sup>83</sup> serta Hamzah Fansuri dengan kitab *al-Muntahī* dan *Sharab al-`Ashiqīn*.<sup>84</sup> Justeru, beliau berpandangan, sebagai mengulangi pendiriannya secara tekal sebagaimana yang dinyatakan dalam kitab-kitabnya yang lain, bahawa pemerintah berkewajipan memusnahkan dan membakar kitab-kitab karangan Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatra'i seperti yang pernah dilakukan oleh Sultan Iskandar Thani pada suatu ketika itu.<sup>85</sup>

## 2. Sumber rujukan penulisan

Dalam mengemukakan pandangan, hujah dan kritikan dalam kitab *Ma`a al-Ḥayāt Li Ahl al-Mamāt*, Nur al-Din al-Raniri menggunakan beberapa kitab sebagai sumber

---

Syed Muhammad Naquib al-Attas,. (Kuala Lumpur: Ministry of Culture Malaysia, 1986), 61.

<sup>82</sup> Al-Raniri, "*Tibyān Fī Ma`rifah al-Adyān*".

<sup>83</sup> Di Perpustakaan Negara Malaysia terdapat manuskrip karangan Syamsuddin al-Sumatra'i seperti *Mir'ah al-Ḥaqqīqah* – MSS 1580 (c), *Ḥaqq al-Yaqīn Fī `Aqīdah al-Muḥaqqiqīn* – MSS 1556 (N) (tidak lengkap) dan MSS 2581 (F), *Jawāmi` al-`Amal, Anwār al-Daqā`iq Fī Kashf Asrār al-Raqā`iq, Dā`irah al-Wujūd, Kashf Asrār al-Wujūd, Fī Bayān al-Qulūb, A`yān Thābitah, Mithal al-Wujūd, Kemuliaan Insan Berbanding Alam, Kashf Sirr al-Rubūbiyyah Fī Kamāl al-`Ubūdiyyah, Risālah Masā'il 'Ilm al-Ḥaqqīqah* dan *Ḥaqqīqah al-Ṣūfī* – MSS 156.

<sup>84</sup> Al-Raniri, *Ma`a al-Ḥayāt Li Ahl al-Mamāt*, 47.

<sup>85</sup> *Ibid.*, 47.

rujukan penulisannya yang boleh dikelompokkan kepada tiga bahagian, iaitu:

Pertama; Dalam konteks pendedahan doktrin dan pemikiran kumpulan *wujūdiyyah*, beliau menjadikan kitab-kitab karangan Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatra'i sebagai rujukan utama. Kitab-kitab tersebut ialah kitab *Khirqah*, *Mir'ah al-Muḥaqqiqīn*, *Ḥaqq al-Yaqīn*, *al-Muntahī* dan *Sharab al-`Ashiqīn*.

Kedua; Bagi menyokong hujah beliau terhadap penyelewangan ajaran *wujūdiyyah*, beliau menggunakan sumber-sumber lain. Sumber-sumber tersebut boleh dikategorikan kepada tiga sudut, iaitu:

- i. Beliau menyebutkan nama kitab yang dirujuk tanpa dinyatakan nama pengarangnya seperti kitab *Sharḥ al-Mawāqif*, *Laṭā'if al-`Ilām* dan *Hidāyah al-Adhkiyā'*.
- ii. Beliau hanya menyebut nama tokoh yang dipetik tanpa menyebut nama kitab yang ditulis seperti al-Ghazālī, `Uthmān bin `Īsā al-Ṣiddīq, `Abdullāh bin Abū Bakr al-`Aydrūsī, Abū Ḥusayn al-Nūrī, Abū al-Qāsim al-Qushayrī, Abū Yazīd al-Biṣṭāmī, Abū Bakr al-Zaqqāq dan Zakariyyā al-Anṣārī.
- iii. Beliau menyebutkan nama berserta kitab yang dikarang seperti al-Ghazālī dengan kitab *al-Maqṣad al-Asnā* dan *Iḥyā' `Ulūm al-Dīn*, Abū Ḥafṣ al-Suhrawardī dengan kitab *`Awārif al-Ma`ārif*, Ibn Ḥajar al-Makkī dengan kitab *Fath al-Jawwād* dan Najm al-Dīn dengan kitab *Baḥr al-Ḥaqā'iq*.

Ketiga; Beliau menggunakan kitab karangannya sendiri bagi memperkukuhkan hujah yang dikemukakan seperti kitab *Tibyān Fī Ma`rifah al-Adyān* dan *Ḥill al-Zill*.

### 3. Isu Waḥdah al-Wujūd

Nur al-Din al-Raniri mengemukakan pemikiran dan hujah kumpulan *wujūdiyyah* dalam isu *wujūd* Allah SWT dan hubungannya dengan alam, iaitu menyamakan *wujūd*

makhluk termasuk manusia dan alam semesta dengan *wujūd* Allah S.W.T. Beliau menyatakan bahawa:

"Ketahuilah olehmu hai saudaraku dan bicarakan dengan hatimu dan saksami dengan akalmu akan kata *wujūdiyyah* yang *dalalah* bahawa *wujūd* kita dan *wujūd* semesta sekalian alam itu *Wujūd* Allah dan *Wujūd* Allah itu *wujūd* kita dan *wujūd* semesta sekalian alam".<sup>86</sup>

Pernyataan itu merujuk kepada kenyataan Hamzah Fansuri dalam kitab *Asrār al-`Ārifīn* bahawa, "Pada kami Dhāt Allah dengan Wujūd Allah Esa jua hukumnya, Wujūd Allah dengan wujūd alam esa; wujūd alam dengan alam esa hukumnya...".<sup>87</sup> Sementara itu, Shamsuddin al-Sumatra'i menyebutkan, sebagaimana yang dinukilkan oleh Nur al-Din al-Raniri dalam kitab *Fatḥh al-Mubīn*, bahawa: "Wa Allāh, Bi Allāh, Ta Allāh, insan itulah Allah dan Allah itulah insan".<sup>88</sup>

Kenyataan seperti itu menurut Nur al-Din al-Raniri memberi kesan kepada pemahaman bahawa penyamaan Tuhan dengan alam yang membawa maksud Tuhan berada dalam alam makhluk seperti haiwan, tumbuh-tumbuhan, benda-benda dan najis. Ini termasuklah sesuatu yang diminum, dibakar dan dibunuh kerana dia sebenarnya sedang melakukannya terhadap Allah SWT sebagai sasarannya. Malah, jika mempercayai insan itulah Allah SWT semua manusia tanpa mengira agama, keturunan dan bangsa adalah Allah SWT.<sup>89</sup> Kepercayaan seperti itu juga, pada pandangan Nur al-Din al-Raniri, akan menyebabkan

---

<sup>86</sup> *Ibid.*, 44.

<sup>87</sup> Hamzah Fansuri, "Asrar al-`Ārifīn", dalam *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, ed. Syed Muhammad Naquib al-Attas (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970).

<sup>88</sup> Shamsuddin al-Sumatra'i, "*Khirqah*", dalam Nur al-Din al-Raniri, *al-Fatḥh al-Mubīn `Alā al-Mulḥidīn*. (MS Perrpustakaan Negara Malaysia, MSS 2148, fl 44, t.th.).

<sup>89</sup> Al-Raniri, *Ma`a al-Ḥayāh Li Ahl al-Mamāt*, 45.

seseorang yang menganut fahaman *wujūdiyyah* akan berkeyakinan bahawa manusia memiliki tujuh sifat yang ada pada Allah SWT, iaitu *al-ḥayāh*, *al-`ilm*, *al-qudrah*, *al-irādah*, *al-sama`*, *al-baṣar* dan *al-kalām*. Dengan ini sifat-sifat tersebut terpisah dan berpindah daripada menjadi milik mutlak Allah SWT kepada manusia.

Di samping itu, tujuh sifat tersebut yang *qadīm* merupakan nyawa manusia. Nyawa manusia pula berasal dari empat unsur yang juga *qadīm* sifatnya, iaitu *Wujūd* Allah, *`Ilm* Allah, *Nūr* Allah dan *Shuhūd* Allah.<sup>90</sup> Malah manusia turut mempunyai empat unsur lain yang membentuk watak dan perangai manusia, iaitu bumi, air, hawa atau udara dan api. Unsur bumi menggambarkan *wujūd* Allah yang bernama *Ḥākim*. Unsur air menggambarkan *Wujūd* Allah yang bernama *Muḥyī*. Unsur udara menggambarkan *Wujūd* Allah yang bernama *Qāwī*. Unsur api menggambarkan *Wujūd* Allah yang bernama *`Azīm*. Menurut Nur al-Din al-Raniri, kepercayaan seperti itu akan menunjukkan bahawa mereka bertuhankan kepada empat anasir tersebut sebagaimana yang ditegaskan dalam kenyataan berikut, "Dijadikannya *Wujūd* Allah itu empat anasir, maka adakah mereka itu bertuhankan akan empat anasir. Maha suci Rabb al-`Ālamīn daripada kata segala kafir itu."<sup>91</sup>

Menurut Nur al-Din al-Raniri, kumpulan *wujūdiyyah* mempercayai bahawa sesuatu yang pertama keluar dan bercerai daripada Zat Allah yang *qadīm* ialah Nur Muhammad. Oleh kerana ia keluar daripada Zat yang *qadīm*, maka Nur Muhammad yang menjadi punca atau asal usul sesuatu kejadian termasuklah manusia pun bersifat *qadīm*. Dengan ini mereka mempercayai bahawa nyawa atau roh manusia adalah *qadīm*<sup>92</sup>. Nur al-Din al-Raniri turut menerangkan kefahaman kumpulan

---

<sup>90</sup> *Ibid.*, 45.

<sup>91</sup> *Ibid.*, 46.

<sup>92</sup> *Ibid.*



*wujūdiyyah* yang menyatakan bahawa Allah terdiri daripada sesuatu yang berjuzuk yang boleh berpindah ke dalam diri manusia sehingga Allah boleh menyertai aktiviti manusia termasuklah perbuatan yang keji dan mungkar seperti berzina, mencuri dan meminum arak. Perkara ini, bagi beliau, menunjukkan kelemahan dan kekurangan yang ada pada Allah SWT.<sup>93</sup>

Hubungan *wujūd* Allah dengan alam juga dikaitkan dengan fahaman Martabat Tujuh. Bagi kumpulan *wujūdiyyah*, tiga martabat pertama dalam sistem Martabat Tujuh adalah *qadīm* dan bakinya adalah *muḥdath*.<sup>94</sup> Tujuh martabat ini merujuk kepada: Pertama: martabat *Lā Ta`ayyun* atau martabat *Iṭlaq* dan *Aḥadiyyah* yang bermaksud tiada nyata. Ia merupakan hakikat Allah SWT yang Esa dan hakikat sebenar-benarnya Allah SWT. Kedua: martabat *Ta`ayyun Awwal*, iaitu nyata yang pertama atau *Waḥdah*. Ia merupakan hakikat Muhammad. Ketiga: martabat *Ta`ayyun Thānī* iaitu nyata yang kedua atau *waḥīdiyyah*. Keempat: martabat *`Ālam Arwāḥ* atau peringkat segala roh atau nyawa. Kelima: martabat *`Ālam Mithāl* atau peringkat segala rupa. Keenam: martabat *`Ālam Ajsām*, iaitu peringkat segala tubuh. Ketujuh: martabat *`Ālam Insān*, iaitu peringkat segala manusia.<sup>95</sup>

Kumpulan *wujūdiyyah* ini juga menterjemahkan lafaz *Lā ilā ha illā Allah* (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) sebagai “*tiada wujūdku hanya Allah wujūd sanya*”<sup>96</sup>. Nur al-Din al-Raniri

---

<sup>93</sup> *Ibid.*

<sup>94</sup> *Ibid.*, 46-47.

<sup>95</sup> Martabat Tujuh disebut oleh Shamsuddin al-Sumatra'i dalam kitabnya seperti *Nūr al-Daqā'iq* dan *Ḥaqq al-Yaqīn* dengan bersumberkan kitab *al-Tuhfah al-Mursalāh Ilā Rūḥ al-Nābī* karangan Muhammad bin Fadl Allah al-Burhanpuri. Lihat Shamsuddin al-Sumatra'i, *Anwār al-Daqā'iq Fī Kashf Asrār al-Raqā'iq* (MS Perpustakaan Negara Malaysia, MSS 15556(B), t.th.); *Ḥaqq al-Yaqīn Fī `Aqīdah al-Muḥaqqiqīn*, MSS 1556(N), fl. 52; *Mir`ah al-Ḥaqqīyah*, MSS 1580 (c), fl. 61-62; *Risālah Kashf Asrār*, MSS 1556 (D).

<sup>96</sup> Al-Raniri, *Ma`a al-Ḥayāh Li Ahl al-Mamāt*, 48.

menyanggah terjemahan yang sedemikian itu dengan katanya, "*Lihatlah olehmu hai sālīk kepada i'tiqād kufur yang nyata. Betapa diubahnya akan makna Lā Ilāh Illa Allāh dan diracanakannya wujudnya itu Wujūd Allah yang mutlak. Maha Suci lagi Maha Tinggi Haqq Ta'ala daripada semata-mata mereka yang sesat itu.*"<sup>97</sup>

Sementara itu, dalam kitab *Jawāmi` al-'Amal*, Syamsuddin al-Sumatra'i menerangkan maksud kalimah tersebut dari perspektif syariat, tarekat, hakikat dan ma'rifat. Beliau menyatakan bahawa,

"Adapun yang dinafikan pada dua kalimah itu pada orang yang berma'rifah dengan kata *Lā Ilāh* itu zikir kepada yang lain daripada ada Allah Ta'ala dan *murāqabah* kepada yang lain daripada Allah dan *tawajjuh* kepada yang lain daripada Allah Ta'ala dan *mushāhadah* kepada yang lain daripada Allah Ta'ala. Maka erti *LĀ ILĀHĪLLA ALLĀH* pada dua kalimah itu pada orang yang berma'rifah tiada wujudku hanya Allah".<sup>98</sup>

Sehubungan dengan itu, Nur al-Din al-Raniri memberikan pandangan Ahl al-Sunnah tentang maksud kalimah syahadah dengan memetik kata-kata Najm al-Dīn dalam kitab *Baḥr al-Ḥaqā'iq* bahawa, "لا موجود لشيء حقيقة إلا الله... *ya'ni* tiada wujud sesuatu pada hakikatnya – hanya milik bagi *Haqq Ta'ala*. *Ya'ni* tiada ada *wujūd* pada hakikatnya hanya *Haqq Ta'ala* jua, iaitu menafikan sekutu daripada Wujūd Allah Ta'ala dan mengithbatkan keesaan *Haqq Ta'ala* pada WujūdNya dengan tiada *wujūd* bagi lain-Nya."<sup>99</sup>

---

<sup>97</sup> *Ibid.*, 69.

<sup>98</sup> Shamsuddin al-Sumatra'i, *Jawāmi` al-'Amal*, (MS Perpustakaan Negara Malaysia, MSS 1556 (A), fl. 3, t.th.).

<sup>99</sup> Al-Raniri, *Ma'a al-Ḥayāh Li Ahl al-Mamāt*, 69.

Kenyataan tersebut mengisyaratkan bahawa menurut Nur al-Din al-Raniri *wujūd* yang hakiki adalah *Wujūd* Allah SWT dan *wujūd* manusia tidak boleh disamakan dengan *Wujūd* Allah. Ini kerana *Wujūd* Allah SWT adalah *wujūd* yang wajib adanya atau *wājib al-wujūd*. Manakala *wujūd* makhluk termasuklah manusia adalah *wujūd* yang mungkin atau *mumkin al-wujūd*. Dengan kata lain, *Wujūd* Allah SWT adalah *wujūd* yang wajib, manakala *wujūd* makhluk adalah suatu kemungkinan sahaja, yang tidak semesti adanya. Dalam pada itu, *wujūd* makhluk juga dikenali sebagai *wujūd khayālī*.<sup>100</sup> Ini menunjukkan bahawa *Wujūd* Allah SWT dan *wujūd* makhluk berbeza dari segi hakikat walaupun kedua-duanya *wujūd*.

Justeru, menurut Nur al-Din al-Raniri, mereka yang menyamakan dua *wujūd* tersebut dalam satu hakikat adalah satu kesesatan. Nur al-Din al-Raniri juga menjelaskan bahawa mereka yang mempercayai bahawa *Wujūd* Allah SWT sama dengan *wujūd* makhluk boleh terdedah kepada empat implikasi kepercayaan berikut<sup>101</sup>:

- 1) *Intiqāl*, iaitu Allah SWT boleh berpindah dari suatu tempat ke suatu tempat.
- 2) *Ittihād*, iaitu Allah SWT boleh bersatu dengan makhluk termasuk manusia.
- 3) *Hulūl*, iaitu Allah SWT boleh menempatkan *Dhāt*-Nya dalam diri manusia.
- 4) *Ittiṣāl*, iaitu *wujūd* Allah SWT boleh bersambung dengan *wujūd* manusia.

Sehubungan dengan itu juga, Nur al-Din al-Raniri cuba menjelaskan konsep memiliki sifat Allah SWT dengan memiliki kesan atau *āthār* daripada sifat Allah SWT supaya tidak termasuk dalam empat implikasi di atas. Dengan itu, beliau memetik kata-kata al-Ghazālī bahawa:

---

<sup>100</sup> *Ibid.*, 50.

<sup>101</sup> *Ibid.*, 55-56.

"Segala *asmā'* yang sembilan puluh sembilan itu dipersifat oleh *`abd* yang *sālik*, ya'ni diperangkaikannya, maka lagi jauh ia pada ke jalannya tiada *wāsil*... bahawasanya segala makna *asmā'* itu, iaitu segala sifat Allah Ta'ala, maka sifat Allah itu sekali-kali tiada jadi sifat makhluk, hanyasanya yang hasil pada makhluk itu maknanya jua, iaitu *āthār* segala sifat Allah seperti kata orang `Arab: *Fulān ḥasal `ilm ustādhih* ertinya si *fulān* beroleh ilmu gurunya maka ilmu gurunya itu sekali-kali tiada diperoleh muridnya, tetapi diperolehnya seperti ilmu gurunya jua..."<sup>102</sup>

Oleh itu, menurut Nur al-Din al-Raniri, manusia hanya boleh berakhlak dengan akhlak Allah SWT. Ini, menurut beliau, sebagaimana yang dijelaskan oleh Abū Ḥafṣ al-Suhrawardī bahawa, "Iaitu yang hasil bagi *`abd* daripada tiap-tiap *āthār ism* Allah, iaitu suatu sifat yang layak pada hal *basyariyyah* umpamanya bahawa hasil daripada *āthār ism* Allah yang *rahīm* itu suatu makna daripada rahmat pada *āthār* pada *`abd* yang layak pada hal *bashariyyah*nya maka diperangkaikannya adalah perangai rahmat..."<sup>103</sup>

#### 4. Isu syariat berbeza dengan hakikat

Menurut Nur al-Din al-Raniri, kaum *wujūdiyyah* mentafsirkan hadith "من عرف نفسه فقد عرف ربه"<sup>104</sup> yang

---

<sup>102</sup> *Ibid.*, 56.

<sup>103</sup> *Ibid.*, 65.

<sup>104</sup> Hadith ini terkenal dalam kalangan ahli sufi. Walau bagaimanapun, menurut ulama hadith, ia bukanlah kata-kata Nabi Muhammad s.a.w tetapi merupakan ucapan yang dilafazkan oleh Sa'īd al-Jaraz dan Yaḥyā bin Mu'ādh al-Rāzī. Imam al-Nawāwī berkata bahawa ia tidak *thabit* daripada Rasulullah s.a.w walaupun maknanya *thabit*. Maknanya, sesiapa yang mengenal dirinya dengan penuh kekurangan, kelemahan (iaitu menyedari kekurangan dan kelemahan diri sendiri), penuh pengharapan kepada Allah dan mengabdikan diri

diertikan sebagai, "*barangsiapa yang mengenal dirinya maka dia mengenal Tuhannya*" dalam konteks *wujūd* manusia dengan *Wujūd* Allah SWT adalah sama.<sup>105</sup> Mereka percaya bahawa yang membezakan antara *wujūd* manusia dengan *Wujūd* Allah SWT adalah dari segi syariat. Justeru mereka mengatakan bahawa Allah SWT dapat dilihat melalui empat sudut iaitu pertama; dari segi syariat, Allah SWT adalah Tuhan. Kedua; dari segi tarekat, Allah SWT adalah kawan. Ketiga; dari segi hakikat, Allah SWT sewujud dengan manusia. Keempat; dari segi *mā`rifat*, Allah SWT mesra atau bersatu dengan manusia.<sup>106</sup> Ini menunjukkan bahawa kepercayaan mereka yang mengatakan bahawa kesamaan Allah SWT dengan makhluk adalah bersalahan dari segi syariat tetapi bertepatan dengan kehendak hakikat.

Pada pandangan Nur al-Din al-Raniri, mereka seolah-olah cuba mengatakan bahawa antara syariat dan hakikat tidak ada hubungan langsung antara keduanya. Walau bagaimanapun, dalam kitab *Asrār al-`Arifīn*, Hamzah Fansuri dilihat mempertahankan hubungan antara syariat dengan hakikat apabila beliau menjelaskan bahawa,

“Adapun jalan hakikat sungguhpun hampir,  
maranya banyak. Jangan kita meninggalkan

---

kepada-Nya dan dalam masa yang sama menyedari bahawa hanya Allah SWT Maha Perkasa, Maha Sempurna dan memiliki sifat-sifat Maha Mulia. Ibn Taymiyyah dan al-Saghānī mengelompokkan hadith tersebut sebagai hadith *mawḍū`* atau palsu. Lihat status hadith ini dalam `Alā` al-Dīn al-`Aṭṭār, *Fatāwā al-Imām al-Nawāwī al-Musammah bi al-Masā`il al-Manthūrah* ed. Muḥammad al-Ḥijr (taḥqīq), (t.tp.: Dār al-Salām, 1985), 279-280; Nūr al-Dīn `Alī bin Muḥammad bin Sulṭān al-Mullā `Alī al-Qārī, *al-Asrār al-Marfū`ah Fī al-Akḥbār al-Mawḍū`ah*, ed. Muḥammad bin Luṭfī al-Sibāgh (taḥqīq) (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1986), 237.

<sup>105</sup> Al-Raniri, *Ma`a al-Ḥayāh Li Ahl al-Mamāt*, 51-52.

<sup>106</sup> *Ibid.*, 52.

sembahyang dan jangan meninggalkan syariat  
kerna syariat dengan hakikat itu esa jua".<sup>107</sup>

Begitu juga dengan Shamsuddin al-Sumatra'i dalam kitab *Jawāmi' al-'Amal* yang menegaskan pandangannya mengenai hubungan syariat, tarekat, hakikat dan ma'rifat dengan berpegang dalil hadith:

*"al-Shari'ah aqwālī, wa al-ṭariqah af'ālī, wa al-ḥaqīqah aḥwālī, wa al-ma'rifah māli"*<sup>108</sup>.

Sehubungan dengan itu, Nur al-Din al-Raniri menolak konsep pemisahan syariat dengan hakikat. Oleh itu, beliau mengemukakan pandangan beberapa orang tokoh tasawuf yang menolak konsep seperti itu bagi mempertahankan hubungan antara syariat dengan hakikat. Antaranya ialah pandangan Abū Ḥafṣ al-Suhrawardī yang mengatakan, "*Bahawa tiap-tiap hakikat yang menolakan dia syariat maka iaitu zindik.*"<sup>109</sup> Manakala `Abdullāh bin Abū Bakr al-`Aydrūsī pula menyebut, "*Tiada pada kami jalan pada Haqq Ta'ala melainkan dengan syariat dan iaitulah pohon dan cawang.*"<sup>110</sup> Abū al-Qāsim al-Qushayrī pula menegaskan, "*Bahawa tiap-tiap hakikat tiada muqayyad dengan syariat maka iaitu tiada hasil*"<sup>111</sup> dan Abū Yazīd al-Bisṭāmī menyatakan, "*Jikalau kamu lihat seorang laki-laki dianugerahi Haqq Ta'ala daripada keramat hingga bersila ia pada hawa sekalipun, maka jangan kamu terpedaya dengan dia hingga kau tilik akan mereka itu betapa kamu lihat akan dia pada menjunjung amar dan menjauh nahi dan memelihara akan segala had dan membawa pekerjaan syariat.*"<sup>112</sup>

---

<sup>107</sup> Hamzah Fansuri, *Asrār al-`Arifīn*, 292.

<sup>108</sup> Shamsuddin al-Sumatra'i, *Jawāmi' al-'Amal*, fl 1.

<sup>109</sup> Nur al-Din al-Raniri, *Ma'a al-Ḥayāh Li Ahl al-Mamāt*, h. 53.

<sup>110</sup> *Ibid.*, h. 53.

<sup>111</sup> *Ibid.*, h. 53.

<sup>112</sup> *Ibid.*, h. 53-54.

## 5. Isu ucapan-ucapan *shataḥāt*

Nur al-Din al-Raniri juga menolak ungkapan-ungkapan *shataḥāt* yang dilafazkan oleh sebilangan orang sufi dan wali Allah yang boleh memberi maksud *ittiḥād* seperti lafaz *Huwa*, *Huwa* (yang bermaksud Dia itu dia, iaitu Tuhan itu hamba), *Anā al-Ḥaqq* (yang bermaksud aku adalah yang *Ḥaqq*, iaitu Tuhan), yang pada hematnya telah diungkapkan secara salah.<sup>113</sup> Bagi beliau ungkapan tersebut boleh menjerumuskan seseorang ke lembah kesesatan sehingga tidak dapat membezakan antara *Khāliq* dengan makhluk. Perkara ini terjadi kepada orang Kristian yang menyamakan Nabi Isa dengan Allah SWT sebagaimana hujah beliau:

“Inilah perkataan yang menggelincirkan *qadam* dan menyesatkan yang tiada tetap *qadam* pada ilmu *ma`qūlāt* dan beberapa manusia tiada dibedakannya antara *Khāliq* dan *makhlūq*, maka ditiliknya pada lembaga zat dirinya berhias dengan perhiasan sifat Tuhannya maka pada sangkanya *annahū Huwa* bahawasanya ia *Ḥaqq Ta`ālā* maka katanya *anā al-Ḥaqq* ya`ni aku *Ḥaqq Ta`ālā* maka iaitu terlalu salah seperti segala kaum Nasara tatkala dilihat mereka itu pada *wujūd* Nabi Allah `Isa kata mereka itu ialah Allah”<sup>114</sup>

Walau bagaimanapun, beliau bersangka baik dengan ahli sufi yang mengungkap lafaz *shataḥāt* terutama mereka yang telah mencapai ke tahap yang tinggi dalam ilmu tasawuf seperti Abū Yazīd al-Bisṭāmī yang mengungkapkan lafaz “سبحان ما عظم شأنی”. Sebab itulah, beliau menggunakan perkataan “*jikalau sah*” dan “*mudah-mudahan*” bagi menggambarkan perasaan sangka baik beliau terhadap tokoh-tokoh sufi seperti Abū Yazīd al-

---

<sup>113</sup> *Ibid.*, 59-60.

<sup>114</sup> *Ibid.*, 61.

Bistāmī. Di samping itu, beliau percaya bahawa ungkapan *shataḥāt* yang dilafazkan itu disifatkan sebagai “dalam hal galabah mabuknya”. Mereka ini adalah orang yang sentiasa berzikir kepada Allah SWT sehingga mereka hanya menikmati segala kebesaran-Nya. Keadaan itu menyebabkan mereka mengucapkan sesuatu perkataan tertentu tanpa mereka sedar. Lalu, apabila mereka sudah sedar kembali, mereka mengingkari ungkapan tersebut dan segera bertaubat.<sup>115</sup>

Justeru, Nur al-Din al-Raniri menasihatkan umat Islam agar benar-benar memahami istilah-istilah dan kata-kata yang diucapkan oleh ahli sufi kerana kebanyakan orang menjadi sesat kerana membaca kitab tasawuf dengan tidak mengetahui istilah-istilah yang dinyatakan oleh orang sufi dan tidak memahami maksud di sebalik kata-kata mereka<sup>116</sup>. Sehubungan dengan itu juga, beliau bersetuju dengan pandangan Ibn Ḥajar al-Haythamī sebagaimana yang terdapat dalam kitab *Fath al-Jawwād* bahawa:

“...haram *memuṭāla`ahkan* segala kitab tasawuf pada barang siapa yang tiada mengetahui hakikat istilah *ahl al-sūfi* dan tarekat mereka itu. Maka bahwasanya adalah *memuṭāla`ahkan* kitab tasawuf dengan tiada dipelajari itu menggelincirkan *qadam*. Dari kerana itulah jadi sesat kebanyakan manusia sebab *memuṭāla`ahkan* kitab mereka itu dan terpedaya segala manusia dengan lahir perkataan mereka itu dan tiadalah diketahui segala yang jahil akan hal ehwal segala *ahl al-sūfi* yang indah-indah pada jalan zuhud dan pada jalan sufi”<sup>117</sup>.

---

<sup>115</sup> *Ibid.*, 62.

<sup>116</sup> *Ibid.*, 65.

<sup>117</sup> *Ibid.*, 66.



### **Kesimpulan**

Kitab *Ma`a al-Ḥayāh Li Ahl al-Mamāt* adalah salah satu kitab yang ditulis oleh Nur al-Din al-Raniri yang tidak banyak bezanya dengan kitab-kitab karangan beliau dari segi tema dan perbahasannya terutama ketika beliau menjawat jawatan Mufti kerajaan Aceh. Kitab-kitab ini juga memperlihatkan usaha dakwah beliau untuk menyebarkan ajaran Islam yang sebenar bagi memastikan akidah umat Islam terpelihara daripada kekesatan kumpulan *wujūdiyyah* yang mengembangkan pemikiran mereka melalui disiplin ilmu tasawuf. Di samping itu, ia juga sebagai usaha dakwah beliau agar pengikut kumpulan yang dianggapnya sesat itu kembali ke pangkal jalan dengan mengamalkan ajaran Islam yang sebenar. Usaha-usaha seperti ini merupakan amalan dan tradisi para ulama yang ikhlas memastikan keluhuran akidah terus berada dalam hati dan praktis umat Islam.

### **Rujukan**

- A. Hasjmy. *59 Tahun Aceh Merdeka Di Bawah Pemerintahan Ratu*. Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, 1977.
- A. Hasjmy. "Banda Aceh Darussalam Pusat Kegiatan Ilmu dan Kebudayaan." Dalam Ismail Suny, *Bunga Rampai Tentang Aceh*. Jakarta: Penerbit Bhratara Karya Askara, 1980.
- A. Samad Ahmad *Sejarah Kesusasteraan Melayu II*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1974.
- Abd al-Rauf. *Tanbīh al-Māshī al-Mansūb Ilā Ṭarīq al-Qushāshī*. MS Jak A No. 101, Perpustakaan Nasional Republik Indonesia (PNRI), t.th.
- Abdul Rahman al-Ahmadi. *Pengantar Sastera*. Kelantan: Penerbit PAP, 1966.
- Abdul Rahman Haji Abdullah. *Pemikiran Umat Islam Di Nusantara*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1990.

- Abu Hamid. *Syekh Yusuf: Seorang Ulama, Sufi dan Pejuang*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1994.
- ‘Alā’ al-Dīn al-‘Aṭṭār. *Fatāwā al-Imām al-Nawāwī al-Musammah bi al-Masā’il al-Manthūrah*. Muḥammad al-Ḥijr (taḥqīq). t.tp: Dār al-Salām, 1985.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *A Commentary on the Hujjat al-Siddiq of Nur al-Din al-Raniri*. Kuala Lumpur: Ministry of Culture Malaysia, 1986.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Raniri and the Wujudiyah of the 17<sup>th</sup> Century Aceh*. Singapura: Monographs of the Malaysian Branch Royal Asiatic Society, 1966.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Some Aspects of Sufism as Understood and Practised Among the Malays*. Singapura: Malaysian Sociological Research Institute Ltd, 1963.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970.
- Amirul Hadi. *Islam and State in Sumatera: A Study of Seventeenth-Century Aceh*. Leiden: Brill, 2004.
- Azyumardi Azra. *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal*. Bandung: Penerbit Mizan, 2002.
- Azyumardi Azra. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*. Bandung: Penerbit Mizan, 1998.
- Bruinessen, Martin Van. *Kitab Kuning, Pasantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Pustaka Mizan, 1999.
- Daudy, Ahmad. *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syekh Nuruddin ar-Raniry*. Jakarta: Penerbit C.V.Rajawali, 1983.
- Daudy, Ahmad. *Syekh Nuruddin Ar-Raniry (Sejarah, Karya dan Sanggahan Terhadap Wujudiyah di Aceh)*. Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, 1978.

- Drewes, G. W. J. & Brakel, L. F. *The Poems of Hamzah Fansuri*. Dordrecht-Cinnaminson: Foris Publications, 1986.
- Drewes, G. W. J. "Nur al-Din al-Raniri's Charge of Heresy against Hamzah and Shamsuddin from an International Point of View". Dalam *Cultural Contact and Textual Interpretation* ed. Grijns, C. D. & Robinson, S. O. Dordrecht-Holland: Foris Publications, 1986.
- Engku Ibrahim Ismail & Osman Bakar, ed. *Bibliografi Manuskrip Islam di Muzium Islam*. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Melayu Universiti Malaya dan Bahagian Hal Ehwal Islam Jabatan Perdana Menteri, 1992.
- H. M. Zainuddin. *Tarich Atjeh Dan Nusantara*. Medan: Pustaka Iskandar Muda, 1961.
- Hamka. "Aceh Serambi Mekah". Dalam *Sejarah, Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia* ed. A. Hasymy. t.tp.: Pt. al-Ma`arif, 1981.
- Hamka. *Dari Perbendaharaan Lama*. Kuala Lumpur: Penerbitan Pustaka Antara, 1981.
- Hamzah Fansuri. "Asrar al-`Arifin". Dalam *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, ed. Syed Muhammad Naquib al-Attas. Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970.
- Ismail Hamid. "The Earliest Centers of Islamic in the Malay World", *ISLAMIKA IV*. Kuala Lumpur: Gateway Publishing House, 1991.
- Ito, Takeshi. "Why Did Nuruddin Ar-Raniri Leave Aceh in 1054 A.H?" *Bijdragen tot de Taal-Land-en Volkenkunde*. 134:1978.
- Jelani Harun, ed. *Bustan al-Salatin (Bab Pertama dan Kedua)*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2004.

- John, A. H. "Malay Sufism As Illustrated in an Anonymous Collection of 17<sup>th</sup> Century Tracts", *JMBRAS* XXX:2, 1957.
- Johns, A. H. "Muslim Mystics and Historical Writing". Dalam *Historians of South East Asia*, ed. D.G.E. Hall. London: Oxford University Press, 1962.
- K. H. Siradjuddin Abbas. *Tabaqat al-Shafi`iyyah: Ulama Syafi`i dan kitab-kitabnya Dari Abad ke Abad*. Jakarta: Penerbit Pustaka Tarbiyah, 1975.
- Katalog Induk Manuskrip Melayu*. Kuala Lumpur: Perpustakaan Negara Malaysia, 1993.
- Katalog Manuskrip Melayu Mikroform Tambahan Pertama*. Kuala Lumpur: Perpustakaan Negara Malaysia, 1998.
- Kautsar Azhari Noer. "Pengaruh Wahdat al-Wujud dalam Pemikiran Islam di Nusantara". Makalah, Seminar Antarabangsa Dakwah dan Tariqat Tasawwuf, Hotel Hilton Seremban, 17-19 Ogos 2002.
- Kheng, Cheah Boon. "Power Behind The Throne: The Role of Queens and Court Ladies in Malay History", *JMBRAS* 66:1, 1993.
- M. Afif Anshori. *Tasawuf Falsafi Syaikh Hamzah Fansuri*. Yogyakarta: Gelombang Pasang, 2004.
- M. Solihin. *Sejarah dan Pemikiran Tasawuf di Indonesia*. Bandung: Penerbit Pustaka Setia, 2001.
- Mahayudin Haji Yahya. *Naskhah Jawi Sejarah dan Teks*. J. 1, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1994.
- Nabila Lubis. *Menyingkap Intisari Segala Rahasia Karangan Syaikh Yusuf al-Taj al-Makasari*. Bandung: Pustaka Mizan, 1997.
- Nur al-Din al-Raniri. *Jawāhir al-`Ulūm Fī Kashf al-Ma`lūm*. M.S. Perpustakaan Negara Malaysia, MSS 2319. fl. 224-225, t.th.
- Nur al-Din al-Raniri. "*Hujjah al-Ṣiddīq Li Daf` al-Zindīq*". Dalam *A Commentary on the Hujjat al-Siddiq of Nur al-Din al-Raniri*, ed. Syed Muhammad Naquib

- al-Attas. Kuala Lumpur: Ministry of Culture Malaysia, 1986.
- Nur al-Din al-Raniri. "*Tibyān Fī Ma`rifah al-Adyān*". Dalam *Twee Maleise Geschriften Van Nuruddin Ar-Raniri*, ed. P. Voohoeve. Leiden: E. J. Brill, 1955.
- Nur al-Din al-Raniri. *Bustan al-Salatin (Bab Pertama dan Kedua)*, ed. Jelani Harun. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2004.
- Nur al-Din al-Raniri. *Fatḥ al-Mubīn `Alā al-Mulḥidīn*. MS Perpustakaan Negara Malaysia, MSS 2146 (b), fl. 42-43, t.th.
- Nur al-Din al-Raniri. *al-Fatḥ al-Mubīn `Alā al-Mulḥidīn*. MS Perpustakaan Negara Malaysia MSS 2148, fl. 211, t.th.
- Nur al-Din al-Raniri. *Jawāhir al-`Ulūm Fī Kashf al-Ma`lūm*. M.S. Perpustakaan Negara Malaysia, MSS 2319. fl. 224-225, t.th.
- Nur al-Din al-Raniri. *Ma`a al-Ḥayāh Li Ahl al-Mamāt*. Dalam *Syeikh Nuruddin Ar-Raniry (Sejarah, Karya dan Sanggahan Terhadap Wujudiyah di Aceh)*, ed. Ahmad Daudy. Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, 1978.
- Nur al-Din al-Raniri. *Ma`a al-Ḥayāh Li Ahl al-Mamāt*. MS, Perpustakaan Negara Malaysia, MSS547, fl. 15, t.th.
- Nur al-Din al-Raniri. *Tibyān fī Ma`rifah al-Adyān*. Dalam *Twee Maleise Geschriften Van Nuruddin Ar-Raniri*, ed. P. Voorhoeve, Leiden: E.J. Brill, 1955.
- Oman Fathurahman. *Tanbih al-Masyi Menyoal Wahdatul Wujud: Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17*. Bandung: Penerbit Mizan, 1999.
- Al-Qārī, Nūr al-Dīn `Alī bin Muḥammad bin Sulṭān al-Mullā `Alī. *al-Asrār al-Marfū`ah Fī al-Akhbār al-Mawḍū`ah*, ed. Muḥammad bin Luṭfī al-Sibāgh (taḥqīq). Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1986.

- Riddell, Peter. *Islam and the Malay-Indonesian World: Transmission and Responses*. Singapura: Horizon Books Pte. Ltd., 2001.
- Shamsuddin al-Sumatra'i. *Jawāmi` al-`Amal*. MS Perpustakaan Negara Malaysia, MSS 1556 (A), fl. 3, t.th.
- Shamsuddin al-Sumatra'i. "*Khirqah*". Dalam Nur al-Din al-Raniri, *al-Fath` al-Mubīn `Alā al-Mulḥidīn*. MS Perpustakaan Negara Malaysia, MSS 2148, fl 44, t.th.
- Shamsuddin al-Sumatra'i. *Anwār al-Daqā`iq Fī Kashf Asrār al-Raqā`iq*. MS Perpustakaan Negara Malaysia, MSS 15556(B), t.th.
- Syamsul Bahri Andi Galigo. *Pemikiran Tasawuf Syeikh Abu Mahasin Yusuf al-Taj*. Kuala Lumpur: Kolej Universiti Islam Malaysia, 2004.
- Tudjimah. *Asrar al-Insan Fi Ma`rifah al-Ruh wa 'l-Rahman*. Jakarta: Pt. Penerbitan Universitas, 1961.
- Vakily, Abdullah. "Sufism, Power Politics, and Reform: Al-Raniri's Opposition to Hamzah al-Fansuri's Teachings Reconsidered", *Studia Islamika* 4:1, 1997.
- Wan Mohd. Shaghir Abdullah. *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-Tokohnya di Nusantara*. Surabaya: Al-Ikhlās, 1980.
- Wan Mohd. Shaghir Abdullah. *Khazanah Karya Pusaka Asia Tenggara*. J.2. Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah, 1991.
- Winstedt, R. O. "Bustanu's-Salatin: Its Date and Author", *Journal of the Straits Branch of the Asiatic Society* 82. (1920).
- Zuber `Usman. *Kesusasteraan Lama Indonesia*. Melaka: Penerbitan Abbas Bandong, 1975.