

REKONTEKSTUALISASI KONSEP KETUHANAN ABD SAMAD AL-PALIMBANI

Syamsul Rijal

Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Aceh, Indonesia

E-mail: literasi.syamsulrijal@ar-raniry.ac.id

Umiarso

Universitas Muhammadiyah Malang, Indonesia

E-mail: umiarso@umm.ac.id

Abstract: The discourse about God has not been limitedly discussed merely within philosophical and theological dimensions, but it has also been discussed within the Sufism approach. A number of Muslim thinkers have so far discussed their understanding of God from this point of view. Abd Samad al-Palimbani was one of the prominent Muslim scholars who tried to discuss the issue of divinity from a Sufism perspective. Al-Palimbani, himself, was a Muslim thinker of the 18th century who possessed a specific thought about divinity within such dimension. The approach he employed has become a particularly exceptional matter in the study of divinity in the field. The very basic concept of his thought about God can be observed, among others, within his monumental masterpiece, entitled *Sayr al-Sālikin*. This article seeks to reveal the discourse of divinity discussed in Al-Palimbani's book. It has been argued that through the concept of *martabat tujuh* (seven grades), promulgated by Al-Palimbani in his *Sayr al-Sālikin*, a *sālik* (a seeker of God) will be able to understand and recognize God who possesses *Wājib al-Wujūd* as one of His attributes. Al-Palimbani's concept of *martabat tujuh* undoubtedly puts him as a central figure within the discussion of God and divinity from Sufism dimension.

Keywords: Abd Samad al-Palimbani; divinity; seven grades.

Pendahuluan

Berbicara tentang ulama terkemuka di kepulauan Nusantara pada abad ke XVIII sudah tentu nama Abd Samad al-Palimbani al-Jawi harus ditempatkan pada posisi yang strategis. Hal ini karena al-

Palimbani memiliki reputasi “internasional” terutama mengenai otoritas keilmuan yang dimilikinya. Bahkan pada zaman bahasa Melayu klasik, al-Palimbani telah menjadi sumber rujukan umat Islam di dunia khususnya di Asia Tenggara.¹ Memang perlu diakui bahwa tokoh ini secara intelektual bersentuhan langsung dengan jaringan Ulama Haramayn yang kemudian mentransmisikan tradisi intelektual-keagamaan ke nusantara.² Konkretisasi penyebaran ilmu yang dimilikinya pun tidak hanya terbatas dari buah karya yang diwariskan kepada generasi penerus, namun tradisi penyebaran ilmu agama tersebut juga diteruskan oleh murid-muridnya.³ Hal ini meneguhkan hasil riset yang dilakukan oleh Azyumardi Azra bahwa sepanjang abad ke-17 sampai abad ke-18 telah muncul ulama-ulama dari Nusantara yang pemikiran dan karyanya sangat berpengaruh tidak hanya di kawasan Melayu Nusantara tetapi juga sampai kawasan Timur Tengah.⁴

Salah satu aspek yang cukup menarik untuk ditelaah pada pemikiran al-Palimbani adalah konsepsinya tentang ketuhanan, di mana dalam tradisi Islam sejak abad ke-3 H/ke-9 M tatkala tasawuf telah mulai terbentuk secara manifes dan masif sebagai mistik Islam dan sejak abad ke-20 ini mistisisme telah menjadi kategori populer dalam kajian akademisi.⁵ Pada saat ini pula umat Islam, khususnya para sufi, mulai membicarakan tentang tasawuf. Perbincangan ini merupakan wahana mencari kebenaran melalui olah rasa (*dhawq*) yang

¹ Uka Tjandrasasmita, *Arkeologi Islam Nusantara* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2009), 292. Telah menjadi suatu keyakinan, salah satunya diungkapkan oleh Mukti Ali, bahwa keberhasilan pengembangan Islam di Indonesia—baca Nusantara—adalah melalui tarekat dan tasawuf. Lihat Ahmad Mansur Suryanegara, *Menemukan Sejarah: Wacana Pergerakan Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1998), 160.

² M. Imdadun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia* (Jakarta: Erlangga, 2005), 79.

³ Di antara murid al-Palimbani yang terkenal ketika ia menetap di Mekkah adalah Daud b. Abdullah al-Fatani yang menjadi ulama besar di Siam (Thailand). Lihat Liaw Yock Fang, *Sejarah Kesusasteraan Melayu Klasik*, Vol. 2 (Jakarta: Erlangga, 1993), 77. Sedangkan muridnya dari Nusantara bernama Muhammad Arsyad al-Banjari (1710-1812) yang kemudian terkenal sebagai ulama yang ahli dalam berbagai bidang. Karya tulisnya yang terkenal dan banyak dipelajari adalah *Perukunan Melayu* dan kitab *Sabil al-Mubtadin*. Lihat Muhammad Syamsu As, *Ulama Pembawa Islam di Indonesia dan Sekitarnya* (Jakarta: Lentera, 1996), 269.

⁴ Lihat detailnya tentang hal ini dalam Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVIII* (Bandung: Mizan, 1994).

⁵ Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period* (Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd., 2007), vii.

bertujuan untuk memperoleh relasional antara seorang hamba (manusia) dengan Tuhannya,⁶ atau bahkan mengarah pada tata olah rasa untuk mengenal Tuhan secara langsung melalui pandangan batin yang telah mendapat pancaran rahmat dan hidayah-Nya. Dengan alur pemikiran inilah, Asep Zaenal Ausop memandang bahwa tujuan tasawuf ada dua, yaitu untuk mendekatkan diri kepada Allah sedekat-dekatnya (*muqārabah*) dan untuk melihat Allah dengan mata hati (*ma'rifah*).⁷ Begitu pula Robert Frager memandang bahwa tasawuf merupakan jalan spiritual yang dapat mengantarkan seseorang menuju persatuan dengan Yang Tak Terbatas, di mana pun dia berada.⁸

Dalam pandangan mereka, Tuhan merupakan tujuan utama setiap detak dan denyut kehidupan manusia untuk mendekatkan diri atau bahkan untuk “menyatu” dengan Tuhannya. Tuhan itu sendiri sepanjang sejarah pemikiran-keagamaan manusia terus menerus menjadi suatu misteri yang menarik untuk dikuak dan didefinisikan oleh manusia termasuk dari kalangan sufi maupun filosof. Dari kerangka inilah lahir berbagai definisi tentang Tuhan seperti yang dimunculkan oleh Alfred North Whitehead bahwa Tuhan merupakan fungsi dalam dunia yang membuat kehendak-kehendak manusia terarah kepada tujuan yang disadari sebagai tujuan yang tidak berpihak (*impartial*) pada kepentingan manusia sendiri.⁹ Erich Fromm memandang Tuhan merupakan satu dari sekian banyak ekspresi puitis tentang suatu nilai yang tertinggi dalam sejarah kemanusiaan,¹⁰ sedangkan T.J. Mawson memandang bahwa Tuhan sebagai suatu entitas transendental yang merupakan *supreme being*, pencipta moral

⁶ Bahkan tidak jarang ada tuduhan keras terhadap tasawuf sendiri selama berabad-abad bahwa sufi secara keseluruhan mengabaikan ketentuan lahiriah hukum agama dan menggantikan praktik mendasar dengan inovasi desain mereka sendiri sehingga menghapus diri dari komunitas Muslim sejati. Lihat John Renard, *The A to Z of Sufism* (Toronto: The Scarecrow Press, Inc., 2009), 142.

⁷ Asep Zaenal Ausop, *Islamic Character Building: Membangun Insan Kamil, Cendikia Berakhlak Qur'ani* (Bandung: Salamadani, 2014), 563.

⁸ Robert Frager, *Psikologi Sufi: Untuk Transformasi Hati, Jiwa, dan Ruh*, terj. Hasmiyah Rauf (Jakarta: Zaman, 2014), 49.

⁹ Alfred North Whitehead, *Mencari Tuhan Sepanjang Zaman: dari Agama-Kesukuan hingga Agama-Universal*, terj. Alois Agus Nugroho (Bandung: Mizan, 2009), 180.

¹⁰ Erich Fromm, *Manusia Menjadi Tuhan: Pergumulan antara “Tuhan Sejarah” dan “Tuhan Alam”*, terj. Evan Wisastra, dkk. (Yogyakarta: Jalasutra, 2002), 21.

dan nilai.¹¹ Oleh sebab itu, di dalam tradisi Ibrahimistik dikatakan bahwa “Tuhan” berfungsi sebagai kata benda deskriptif yang mengacu pada realitas yang tertinggi, realitas kuat yang merupakan objek dari keyakinan dan praktik keagamaan.¹² Faktualnya, posisi Tuhan menjadi suatu yang sangat substantif dalam kehidupan manusia bahkan ia merupakan konsekuensi yang sangat diperlukan oleh manusia,¹³ sampai-sampai dalam tradisi animistik Tuhan digambarkan sebagai “kepribadian” yang sangat manusiawi.¹⁴

Memang tidak bisa dinafikan, jika rasa keingintahuan manusia yang besar ditopang dengan rasa kebertuhanan mereka telah membawa manusia pada pencarian makna hakiki terhadap Tuhan itu sendiri. Nur Syam pada ranah ini menyatakan bahwa jika mengikuti konsep kebutuhan asasi manusia maka berketuhanan adalah bagian dari kebutuhan dasar manusia di dalam kehidupan, selain tentunya kebutuhan biologis dan sosial. Ia merupakan kebutuhan integratif yang merupakan aneka kebutuhan manusia di dalam pemenuhan hasrat kerohaniannya.¹⁵ Oleh karenanya, Tuhan semula diakui sebagai prinsip dasar dalam memahami semua hukum alam dan pikiran manusia,¹⁶ namun dalam perkembangan selanjutnya Tuhan dijadikan sebagai “dugaan sementara” yang kadang tidak dibutuhkan manusia. Pola mobilisasi inilah yang kemudian menjadikan masalah ketuhanan yang dikemukakan oleh manusia mengelinding sebagai bentuk fenomena substantif di ranah sosial-keberagamaan manusia. Wajar apabila dalam setiap alur sejarah kehidupan manusia terus menerus diwarnai oleh pencarian makna kepercayaan terhadap Tuhan. Kebenaran ungkapan ini bisa dibuktikan melalui catatan sejarah

¹¹ T. J. Mawson, *Belief in God: An Introduction to the Philosophy of Religion* (Oxford: Clarendon Press, 2005), 10.

¹² Charles Taliaferro dan Elsa J. Marty (eds.), *A Dictionary of Philosophy of Religion* (New York: Continuum, 2010), 98. Pola ini sangat berbeda dari asumsi yang diketengahkan oleh deistik bahwa Tuhan dianggap oleh para deis jauh dari dunia dan tidak ada keterkaitan yang erat dengan kepeduliannya. Lihat Michael Martin (ed.), *The Cambridge Companion to Atheism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 2.

¹³ Michael Bakunin, *God and The State* (New York: Dover Publications, Inc., 1970), 13.

¹⁴ Michael Jordan, *Dictionary of Gods and Goddesses* (New York: FactsOn File, Inc., 2004), vii.

¹⁵ Nur Syam, *Agama Pelacur: Dramaturgi Transendental* (Yogyakarta: LKiS, 2010), 1.

¹⁶ Tom Jacobs S. J., *Paham Allah dalam Filsafat, Agama-agama dan Teologi* (Yogyakarta: Kanisius, 2002), 72.

tumbuh berkembangnya berbagai kepercayaan dan agama yang dianut dan dipeluk oleh umat manusia (*homo sapiens*) yang pernah hidup di atas bumi dari masa pra-sejarah sampai zaman modern.¹⁷

Proses pencarian makna hakiki kepercayaan terhadap Tuhan yang mengarah pada tata olah rasa untuk mendekatkan diri atau bahkan “menyatu” dengan Tuhan telah menjadi persoalan esensial dalam sejarah kehidupan keagamaan manusia sampai pada saat ini. Persoalan ini bahkan menjadi kajian yang telah mendapat perhatian khusus dari ulama-ulama abad ke-18, termasuk Abd Samad al-Palimbani. Ia merupakan tokoh yang sangat kuat dalam mempelajari tasawuf serta mengembangkannya termasuk pada konstruksi teologis. Dalam salah satu hasil riset dikatakan bahwa ia berusaha untuk mendamaikan antara tasawuf sunni dan tasawuf falsafi untuk menghindari terjadinya konflik yang sama.¹⁸ Artinya, ia mencoba untuk melakukan pembenahan dalam tasawuf atau mempertautkan antara tasawuf dengan corak rasionalitas dan *akhlāqī* yang terus menerus berkonfrontasi dalam bingkai orientasi aplikasinya.

Eksistensi al-Palimbani inilah sebagai sosok yang handal dengan semangat juang untuk meninggalkan Nusantara dalam rangka memperdalam ilmunya telah memberikan inspirasi dan motivasi baru di kalangan pemerhati ilmu-ilmu keagamaan di kepulauan Nusantara. Dengan demikian, wajar apabila al-Palimbani dikatakan sebagai seorang ulama kaliber dunia yang sebanding dengan Abū Manṣūr al-Ḥallāj;¹⁹ bahkan Richard Winstedt, salah seorang sarjana Barat, memberikan al-Palimbani gelar sebagai *the pundit* (orang yang sangat terpelajar).²⁰ Dengan alasan inilah, kiranya kajian terhadap al-Palimbani dalam rangka memperkaya khazanah keilmuan khususnya tentang konstruks teologis al-Palimbani dirasakan sangat tepat dan penting. Untuk itu, kajian ini berusaha mengonstruk konsep

¹⁷ Lihat detailnya tentang hal ini dalam Mohammad Erfan, *Menalar Tuhan Filosof Islam: Kajian Kritis Konsep Teologi Ibnu Rusyd* (Yogyakarta: Kerjasama LK3 dan Aswaja Pressindo, 2011).

¹⁸ Aris Hidayatulloh, “Abd al-Samad al-Palimbani: Studi Historis dan Pemikirannya dalam Sufisme di Nusantara Abad XVIII” (Tesis--Program Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya, 2013).

¹⁹ Sebagai perbandingan lihat Muhammad Sholikin, “Orientasi Dakwah Islam Keindonesiaan dan Aktualisasi Nilai-nilai Lokal”, *Komunika*, Vol. 3, No. 2 (2009), 298-311.

²⁰ Richard Winstedt, *A History of Classical Malay Literature* (London: Oxford University Press, 1969), 152.

pemikiran al-Palimbani yang terkait dengan aspek ketuhanan dalam karyanya *Sayr al-Sālikīn*. Karya ini dijadikan sebagai data primer, sementara data sekunder adalah semua informasi yang dapat ditemukan untuk mendukung pembahasan ini.

Biografi dan Genealogi Pemikiran Abd Samad al-Palimbani

Terdapat perbedaan pendapat dan visi tentang asal-usul al-Palimbani sebagai salah seorang ulama berpengaruh pada abad ke XVIII di kepulauan Nusantara. Salah satunya adalah pandangan Musyrifah Sunanto yang meyakini bahwa al-Palimbani memiliki nama lengkap al-Sayyid ‘Abd al-Ṣamad b. ‘Abd al-Rahmān al-Jāwī al-Palimbānī, lahir sekitar 1116/1704 di Palembang.²¹ Ada kalangan lain seperti Muhammad Hasan, sebagaimana yang dikemukakan oleh M. Chatib Quzwain,²² yang meyakini bahwa al-Palimbani merupakan salah seorang putra Syaikh al-Jalil bin Syaikh Abd. al-Wahid bin Syaikh Ahmad al-Madhani, seorang Arab yang berasal dari Yaman dan dari ibunya yaitu Radin Ranti di Palembang. Sekitar tahun 1700 (1112 H) ayahnya diberi kepercayaan sebagai mufti kerajaan Kedah dan di kerajaan ini pula ia menikah dengan Wan Zainab puteri Dato’ Sri Maha Raja Dewa, Kedah. Dari pernikahan ini dikaruniai dua putra, yaitu Wan Abd. Qadiq dan Wan Abdullah yang dari segi umur lebih muda dari al-Palimbani.

Quzwain lebih lanjut mengemukakan bahwa pada awalnya Abd. Jalil adalah sebagai guru agama di Palembang. Namun, ketika bertemu dengan Tengku Muhammad Jiwa yaitu putra mahkota Kedah (saudara dari Wan Zainab yang pernah mengembara hingga ke India) perjalanan kehidupannya berubah di mana Abd. Jalil di bawa ke Kedah dan menjadi seorang mufti yang bertepatan dengan dinobatkannya Tengku Muhammad Jiwa sebagai sultan Kedah menggantikan posisi ayahnya yang wafat ketika dalam pengembaraannya. Pada posisi inilah, Samsul Munir Amin memberikan batasan waktu bahwa Abd. Jalil kembali ke Palembang,

²¹ Musyrifah Sunanto, *Sejarah Peradaban Islam Indonesia* (Jakarta: Rajawali Pers, 2012), 231.

²² M. Chatib Quzwain, *Mengenal Allah: Suatu Studi Mengenai Ajaran Tasawuf Syaikh Abdus Samad al-Palimbani* (Jakarta: Bulan Bintang, 1999), 9-10; Ahmad Bangun Nasution dan Rayani Hanum Siregar, *Akhlak Tasawuf: Pengenalan, Pemahaman, dan Pengaplikasiannya: Disertai Biografi dan Tokoh-tokoh Sufi* (Jakarta: Rajawali Pers, 2013), 325.

menikah dan dianugerahi seorang putra (Abd Shamad al-Palimbani) terjadi antara tahun 1700-1704.²³

Sementara menurut Hamka, seperti yang dikemukakan oleh Mal An Abdullah,²⁴ al-Palimbani bernama ‘Abd al-Şamad b. ‘Abd al-Wahhāb al-Yamanī al-Palimbānī, semula berasal dari Yaman datang ke Palembang, mempelajari bahasa Melayu dan mengajar pengetahuan agama. Dengan ilmu keagamaan yang dimilikinya, ia kemudian terkenal sebagai seorang ulama besar dan ternama dengan murid-muridnya yang datang dari segala penjuru tanah air. Untuk selanjutnya al-Palimbani pergi ke Mekkah untuk memperdalam pembendaharaan ilmu pengetahuannya.

Namun, pernyataan tentang asal usul al-Palimbani yang dikemukakan oleh Quzwain maupun Hamka tersebut patut dipertanyakan akurasinya. Dua pernyataan tersebut memiliki format kontradiktif yang sangat jauh dalam pandangan penulis. Oleh sebab itu, penulis mencoba untuk mengarusutamakan (*mainstreaming*) kajian Quzwain sebagai suatu fakta yang akurat, sebab pernyataan Hamka sangat memiliki akar kelemahan dari temuan sejarah. Hasil temuan penyelidikan yang dilakukan oleh Azra memberikan suatu akar konstruksi yang kuat bahwa dalam sebuah sumber Melayu nama lengkap al-Palimbani adalah ‘Abd al-Şamad b. ‘Abd Allāh al-Jāwī al-Palimbānī, sedangkan dalam sumber Arab²⁵ dideskripsikan dengan nama al-Sayyid ‘Abd al-Şamad b. ‘Abd al-Rahmān al-Jāwī. Meskipun terdapat perbedaan nama dalam sumber-sumber tersebut, Azra meyakini bahwa ‘Abd al-Şamad al-Palimbānī adalah ‘Abd al-Şamad b. ‘Abd al-Rahmān al-Jāwī. Keyakinan ini muncul dari kerangka kajian literatur dari sumber-sumber Arab yang hampir seluruhnya menggambarkan karier ‘Abd al-Şamad al-Palimbānī bahwa ia merupakan ‘Abd al-Şamad b. ‘Abd al-Rahmān al-Jāwī.²⁶ Penelitian lainnya adalah penelitian dari Alwi Shihab yang dalam alur deskripsinya menyatakan bahwa ‘Abd al-Şamad al-Palimbānī

²³ Samsul Munir Amin, *Ilmu Tasawuf* (Jakarta: Amzah, 2014), 347.

²⁴ Mal An Abdullah, “Abd. al-Samad al-Palimbani” dalam *Dialog* (Jakarta: Badan Penelitian dan Pengembangan Departemen Agama RI, 1981), 12.

²⁵ Salah satu literatur Arab yang memuat biografi al-Palimbani yang dirujuk oleh Azyumardi Azra adalah salah karya dari ‘Abd al-Razzāq al-Bayṭar, *Ḥiyyat al-Bashar fi Tarikh al-Qarn al-Thalith ‘Ashar* (Damaskus: Maṭba‘at al-Majma‘ al-‘Ilm al-‘Arabī, 1382/1963).

²⁶ Azra, *Jaringan Ulama*, 245-246.

merupakan keturunan Arab Yaman yaitu dari al-Shaykh ‘Abd al-Jalil ibn al-Shaykh ‘Abd al-Wahhāb al-Madhanī. Semula al-Palimbani menerima pelajaran agama di negeri kelahirannya (Palembang) dan melanjutkannya di Masjid al-Haram, Mekkah al-Mukarramah.²⁷

Bila merujuk pada hasil kajian dari tokoh-tokoh tersebut jelas bahwa darah *sayyid* asal Yaman dan darah Melayu keturunan bangsawan asal Palembang mengalir di dalam tubuh Abd Samad al-Palimbani. Meskipun terdapat perbedaan nama dari segi keturunan pihak ayahnya, seperti yang dikemukakan oleh Quzwain, Hamka, Azra serta Shihab, namun terdapat kesamaan prinsip bahwa ayahnya adalah berasal dari Arab-Yaman. Artinya, al-Palimbani merupakan keturunan dari sosok Arab-Yaman yang mempunyai kedalaman ilmu keagamaan.

Mengenai waktu kelahiran serta wafatnya al-Palimbani banyak kalangan yang mencoba untuk memberikan spekulasi tahun, sehingga banyak tahun yang muncul sebagai jawaban dari spekulasi tersebut. Namun dari sekian perkiraan tahun kelahiran al-Palimbani yang muncul, tahun 1116/1704 M diyakini sebagai tahun kelahiran.²⁸ Perkiraan tahun ini didasarkan pada tahun penobatan ayahnya (Abd. Jalil) sebagai mufti kerajaan Kedah selang Teungku Muhammad Jiwa diangkat menjadi Sultan Kedah pada tahun 1112/1700.²⁹ Ketika sudah diangkat sebagai mufti, Abd. Jalil kembali ke Palembang dan pada saat ini ia menikah dengan Ranti. Selang tiga atau empat tahun di Palembang, Abd. Jalil kembali ke Kedah bersama seorang putranya yaitu al-Palimbani karena tugas kemuftian telah menanti di Kedah.

Sedangkan pada tahun kewafatannya juga terdapat perbedaan pendapat, ada kalangan yang menduga bahwa al-Palimbani wafat pada tahun 1203/1789, ketika ia menyelesaikan karyanya yang terakhir dan paling masyhur yaitu *Sayr al-Salīkīn*.³⁰ Sedangkan Martin van Bruinessen lebih rigid lagi dengan menyatakan bahwa tanggal lahir dan wafatnya tidak diketahui, tetapi al-Palimbani aktif sebagai penulis dari tahun 1178/1764 sampai 1203/1788.³¹ Hal ini berbeda dari pandangan dalam *Tārīkh Salāsīlah Negeri Kedah* yang menyebutkan

²⁷ Alwi Shihab, *Akar Tasawuf di Indonesia: Antara Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi*, terj. Muhammad Nursamad (Depok: Pustaka IIMan, 2009), 98.

²⁸ Azra, *Jaringan Ulama*, 246.

²⁹ Ibid., 268.

³⁰ Kitab ini selesai ditulis oleh al-Palimbani pada tanggal 20 Ramadhan 1203 di Ṭāʾif. Lihat Hasan Shadily, *Ensiklopedi Umum* (Yogyakarta, Kanisius, 1993), 2.

³¹ Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, terj. Farid Wajdi dan Rika Iffati (Yogyakarta: Gading Publishing, 2012), 378.

bahwa al-Palimbani terbunuh dalam sebuah peperangan di Thailand pada tahun 1244/1828. Keterangan ini ditolak oleh Azra dengan alasan tidak adanya bukti-bukti dari sumber lain yang memberikan keterangan bahwa al-Palimbani kembali ke Nusantara. Apalagi tahun yang menyebutkan peperangan tersebut ketika dikaitkan dengan tahun kelahiran al-Palimbani, maka ia telah berusia 123 tahun dan terlalu tua untuk pergi ke medan perang.³² Namun dua versi tersebut hanya diterima salah satunya yaitu tahun 1203/1789 sebagai tahun wafatnya al-Palimbani, tahun ini telah menjadi versi kesepakatan para kalangan akademisi.³³

Melalui pertimbangan pandangan tersebut dapat dimunculkan suatu postulasi bahwa al-Palimbani lahir pada tahun 116/1704 di Palembang dan ia wafat pada tahun 1203/1789, jika merujuk pada teori bahwa ia tidak pernah kembali ke Nusantara setelah berada di Arab. Tetapi jika merujuk pada teori bahwa ia wafat di medan pertempuran berarti di wilayah Nusantara, sebab ada pendapat bahwa ia pernah pulang ke Nusantara untuk mengunjungi saudaranya mufti Kerajaan Kedah yang bernama Wan Abd al-Qadir. Terlebih lagi, apabila memang al-Palimbani wafat di medan pertempuran, maka teori ini perlu dipahami secara rasional yaitu dari segi waktu (tahun) yang ditetapkan bukan tahun sebagaimana yang disebutkan yaitu tahun 1244/1828, sebab tidak mungkin al-Palimbani yang sudah berusia sangat tua (123 tahun) mampu untuk ikut dalam peperangan.³⁴

Jika postulasi pertama yang diterima, maka al-Palimbani mempunyai umur 85 tahun yang sepanjang umurnya ditahbiskan untuk memperdalam ilmu-ilmu agama. Wajarlah apabila selaku anak seorang mufti Kerajaan Kedah, kehidupan intelektual al-Palimbani dimulai dari pendidikan agama yang didapatkan dari ayahnya sendiri. Di samping itu, al-Palimbani pernah dididik di Patani Thailand pada lembaga tradisional Islam. Akan tetapi, tidak diketahui secara pasti

³² Azra, *Jaringan Ulama*, 246.

³³ Lihat Syamsun Ni'am, "Wasiyat Tarekat Hadratus Syekh Hasyim Asy'ari dalam Kitab *Tamyiz al-Haq min al-Bathil*", *Journal of the Malay World and Civilisation*, Vol. 29, No. 1 (2011), 153-180; Sunanto, *Sejarah Peradaban Islam*, 232.

³⁴ Namun ada juga kalangan yang memiliki keyakinan bahwa al-Palimbani wafat dikarenakan gugur dalam peperangan ketika ia turut memimpin pasukan Muslim melawan tentara Siam yang hendak menenyapkan agama Islam. Lihat Mahyuddin, *Kuliah Akhlaq Tasawuf* (Jakarta: Kalam Mulia, 2003), 98. Sayangnya, pandangan ini tidak menyertakan tahun terjadinya peperangan tersebut, sehingga tidak diketahui pasti gugurnya al-Palimbani dalam peperangan tersebut.

berapa lama al-Palimbani mendapat pendidikan di lembaga pendidikan tersebut, sebab ada argumentasi yang menyatakan bahwa untuk mendalami ilmu keagamaan tidak perlu waktu cukup lama dengan dukungan kemampuan intelegensi yang tinggi sebagaimana kemampuan intelegensi al-Palimbani. Dari dasar inilah yang memunculkan inisiatif dari Abd. Jalil untuk mengirim al-Palimbani belajar ke Arabia, tapi tidak terdapat catatan tentang waktu keberangkatan al-Palimbani ketika meninggalkan Nusantara pergi ke Arab untuk belajar.³⁵ Pada waktu inilah al-Palimbani menuntut ilmu di Mekkah bersama-sama dengan Muhammad Arsyad al-Banjari, Abdul Wahab Bugis dari Sulawesi Selatan dan Abdul Rahman Masri dari Jakarta. Keempat orang inilah yang pada akhirnya dikatakan sebagai “empat serangkai” yang kemudian sama-sama belajar *ṭarīqah* di Madinah kepada salah satu syekh yang amat terkemuka dalam bidang tasawuf yaitu Syekh Muhammad al-Samman. Empat serangkai tersebut pada akhirnya bersama-sama pulang ke daerah masing-masing di Indonesia untuk mengembangkan keilmuan mereka.

Menariknya, ketika al-Palimbani belajar di Arab, dasar pengetahuan agama yang diperoleh dari ayahnya dan selama ia belajar di Patani Thailand pada lembaga tradisional Islam menjadi bekal yang kontributif. Wajar apabila al-Palimbani ketika meneruskan belajar agama secara mendalam di Arab tidak menemui kesulitan yang berarti terutama di bidang tasawuf. Apalagi sejak kecil ia telah amat menyenangi dunia tasawuf, yang barangkali karena pengaruh lingkungan spiritual di lingkungannya yang masyarakatnya sangat antusias dengan tasawuf.³⁶ Secara kepribadian pula, sikap hidup al-Palimbani yang mewarisi sikap hidup ayah dan kakeknya yang menyenangi dunia tasawuf, sehingga ia senang mempelajari tasawuf. Dari ayah dan kakeknya ini pula sikap hidup al-Palimbani gemar merantau menyebarkan ajaran tasawufnya.³⁷

Semangat belajar yang sangat tinggi dalam diri al-Palimbani menjadikan dirinya terus menerus mencari guru intelektual untuk mengembangkan khazanah pengetahuan keagamaannya. Di kota Mekkah, al-Palimbani belajar kepada beberapa ulama terkemuka ketika itu seperti al-Shaykh ‘Aṭā’ Allāh atau juga kepada Aḥmad b. ‘Abd al-Mun‘im al-Damanhuri. Notasi kuliah yang diperoleh al-

³⁵ Azra, *Jaringan Ulama*, 246.

³⁶ Shihab, *Akar Tasawuf*, 98.

³⁷ Mahyuddin, *Kuliah Akhlaq Tasawuf*, 98.

Palimbani dari gurunya tersebut telah melahirkan inspirasi bagi dirinya untuk melahirkan karya dan ternyata terbukti dengan munculnya tulisan yang ia beri judul *Zubrat al-Murīd fī Bayān al-Tawhīd*. Artinya, al-Palimbani mampu untuk mengembangkan wawasan keilmuannya tidak hanya pada lokus kajian yang bersifat verbal, tetapi ia juga mengembangkannya melalui tulisan-tulisan yang kritis.

Selain itu, al-Palimbani juga belajar pada al-Shaykh Muḥammad b. Sulaymān al-Kurdī dan al-Palimbani mendalami tasawuf kepada Muhammad al-Samman selama kurang lebih dua tahun.³⁸ Catatan lain, al-Palimbani pernah pula mendapat kesempatan belajar kepada al-Shaykh Ibrāhīm al-Zamzamī al-Raʿīs, seorang ulama yang menguasai berbagai pengetahuan agama dan memiliki keahlian dalam bidang *‘ilm al-falak* (astronomi). Al-Shaykh Muḥammad Khalīl b. ‘Alī b. Muḥammad b. Murād al-Ḥusaynī, pengikut Tarekat Naqshabandīyah dan terkenal sebagai sejarawan dan mufti mazhab Hanafi di Damaskus, yang dalam perawatannya ke al-Ḥaramayn dimanfaatkan al-Palimbani untuk menimba ilmu kepadanya. Muḥammad al-Jawharī al-Miṣrī, putra seorang *muhaddith* Mesir terkemuka dan ia terkenal sebagai seorang ulama ḥadīth,³⁹ telah menjadi rentetan catatan ulama-ulama terkemuka di mana al-Palimbani pernah berguru kepadanya.

Bagi penulis, melihat riwayat skematik ulama-ulama besar yang pernah menjadi guru al-Palimbani merupakan suatu indikator dari proses pembentukan intelektual al-Palimbani dalam menguasai ilmu agama. Di satu sisi, proses pematangan intelektualitas sosok al-Palimbani dalam membangun legalitas keilmuannya, salah satu contohnya di bidang tarekat ia pernah menjadi khalifah tarekat Sammānīyah yang telah diterima langsung dari gurunya ketika ia belajar di Madinah.⁴⁰ Dia telah belajar dan menguasai berbagai disiplin ilmu, seperti ḥadīth, fiqh, sharīʿah, kalām, tafsīr al-Qurʾān dan tasawuf, sehingga ia benar-benar tumbuh dan berkembang dengan karakter seorang ulama yang memiliki keluasaan ilmu keagamaan Islam yang sempurna. Tidak heran apabila pada akhirnya al-Palimbani memiliki banyak murid yang tersebar di seluruh pelosok Nusantara.

Meskipun demikian, dalam pandangan penulis, di antara disiplin ilmu yang dipelajari al-Palimbani ada hak istimewa yang lekat pada satu disiplin ilmu yaitu dunia mistis. Al-Palimbani memiliki

³⁸ Tentang hal ini lebih detailnya lihat dalam Abdullah, *Abd. al-Samad al-Palimbani*.

³⁹ Azra, *Jaringan Ulama*, 247-49.

⁴⁰ Mahyuddin, *Kuliiah Akhlaq Tasawuf*, 98.

kecendrungan yang amat besar terhadap dunia mistis (tasawuf) berkat tampanan dari gurunya yaitu Syeikh al-Sammani. Diperkuat lagi oleh suatu pola bahwa selama belajar dengan al-Sammani, kemampuan intelektual al-Palimbani teruji lewat kepercayaan yang diberikan oleh gurunya untuk menggantikannya mengajar sebagian muridnya yang berasal dari Arab. Ini merupakan suatu indikasi prestasi yang luar biasa yang diraih oleh al-Palimbani.⁴¹ Wajar apabila ia dikenal sebagai penganut dan penyebar ajaran Tarekat Sammānīyah⁴² serta ulama yang berusaha untuk mengembalikan kemurnian ajaran tasawuf al-Ghazālī.⁴³ Menariknya pula, al-Palimbani dalam salah satu kajian dikatakan, lebih mengikuti aliran tasawuf yang dikembangkan Ibn ‘Arabī dan al-Jīlī terutama yang terkait dengan formulasi *al-Insān al-Kāmil*.⁴⁴

Meskipun al-Palimbani jauh di Mekkah, ia tetap konsisten dengan pemikiran-pemikiran keagamaannya yang terus menerus berkembang dan tersebar di Nusantara melalui karya-karya yang ditinggalkannya.⁴⁵ Di satu sisi, meskipun al-Palimbani lebih lama hidup di Mekkah, namun memiliki hubungan baik dengan ulama di Nusantara dan pernah menulis beberapa pucuk surat kepada penguasa di Nusantara, seperti suratnya kepada Sultan Mataram (Hamengkubuwono I) dan juga kepada Susuhunan Prabu Jaka (putra Amangkurat IV).⁴⁶ Dalam

⁴¹ Azra, *Jaringan Ulama*, 250.

⁴² Syofyan Hadi, “Syaiikh Ismā’īl dan Tarekat Naqshabandiyah di Minangkabau Perspektif Naskah *al-Manba’*”, *Jurnal Kalijaga*, Vol. 2 (2013), 99.

⁴³ Mohd Fauzi Hamat dan Mohd Hasrul Shuhari, “Pengaruh Pemikiran Akidah al-Ghazali dalam Kitab Jawi: Tinjauan terhadap Kitab al-Durr al-Nafis dan Sayr al-Salikin”, dalam *Prosiding Nadwah Ulama Nusantara (NUN) IV: Ulama Pemacu Transformasi Negara*, 25-26 November 2011, 294.

⁴⁴ Yunasril Ali, “Kewalian dalam Tasawuf Nusantara”, *Kanẓ Philosophia*, Vol. 3, No. 2 (2013), 208.

⁴⁵ Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia* (Jakarta, LP3ES, 1987), 203.

⁴⁶ M. C. Ricklefs pada aspek ini mendeskripsikan bahwa al-Palimbani mengirim tiga pucuk surat dari Mekkah kepada tiga orang yaitu Sultan Mataram, Pangeran Adipati Mangkunegoro, dan Susuhunan Surakarta melalui orang Nusantara yang pulang menunaikan ibadah haji yang tiba di Surakarta pada tahun 1772 agar ketiga raja ini mempertahankan agama Islam dari golongan orang kafir. Bahkan ia juga menyampaikan bahwa orang-orang yang mati dalam perang sabil tersebut tidak akan mati, tetapi rohnya langsung masuk ke dalam surga. M. C. Ricklefs, *Jogjakarta Under Sultan Mangkubumi 1749-1792* (London: Oxford University Press, 1974), 150-152; Ibrahim Alfian, “Dimensi Agama dan Reaksi Dunia Melayu terhadap Penetrasi

surat tersebut, al-Palimbani memuji perjuangan para sultan dalam melawan orang-orang kafir dan menjelaskan secara panjang lebar kedudukan para syuhada di sisi Allah dengan mengutip beberapa ayat suci al-Qur'ān. Pada konteks ini bisa dikatakan bahwa al-Palimbani memiliki pengaruh yang luar biasa terhadap laju perkembangan pemikiran keagamaan Islam di Nusantara. Ia, dengan sistem pemikiran yang terkodifikasi dalam karya-karyanya, terus menerus menyebarkan paham neo-sufisme yang mencoba menggabungkan dimensi syariat dan hakikat.⁴⁷

Melihat sepak terjang al-Palimbani tersebut dapat disimpulkan bahwa ia telah memainkan peranan penting dalam melestarikan semangat juang kaum Muslim di Nusantara dalam menghadapi wilayah yang terus dirasuki oleh kekuatan kolonialisme Eropa. Begitu juga dalam menyebarkan agama Islam di seantero Nusantara, sehingga dari proses ini secara evolutif membawa perubahan yang menyeluruh pada semua aspek kehidupan bangsa Nusantara seperti politik, sosial, budaya, atau pada falsafah hidup mereka. Artinya, al-Palimbani mampu memberikan warna keagamaan Islam terhadap kehidupan Nusantara secara menyeluruh dan telah membangun suatu tata kehidupan yang penuh dengan khazanah intelektual Islam. Salah satu contoh karya al-Palimbani yang memiliki kajian kontributif adalah kitab *Hidayat al-Salikin*, suatu karya terjemahan dan saduran dari kitab *Bidayat al-Hidayah* karya al-Ghazālī dan karya ini digunakan sebagai bahan rujukan dalam seni mendidik masyarakat Islam di Nusantara.⁴⁸ Secara komplikatif, al-Palimbani menulis kitab *Sayr al-Salikin* yang juga merupakan terjemahan berbahasa Melayu dari kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, juga menulis buku khusus yang menjelaskan kelebihan dan keistimewaan kitab *Ihyā'* yang berjudul *Faḍā'il al-Ihyā' li al-Ghazālī*.⁴⁹

Dari karya-karya serta kegemarannya merantau menyebarkan ajaran tasawuf menempatkan al-Palimbani sebagai ulama yang memiliki pengaruh yang luas. Karya-karya yang tersebar tersebut

Barat di Abad XVIII dan XIX Khususnya Riau, Melaka, Palembang, dan Aceh", *Humaniora: Jurnal Budaya, Sastra, dan Bahasa*, No. 1 (1989), 82.

⁴⁷ Faudzinain Hj. Badaruddin, "Peranan Kitab *Jawī Tasawwuf* sebagai Medium Transmisi Ilmu Islam kepada Masyarakat Melayu Nusantara", *International Journal of Islamic Thought*, Vol. 1 (2012), 19-26.

⁴⁸ Shohana Hussin, "Kitab *Hidayah al-Salikin* Karangan al-Palimbani: Analisis Naskah dan Kandungan", *Jurnal Usuluddin*, No. 39 (2014), 72.

⁴⁹ Abd. Moqsith Ghazali, "Corak Tasawuf al-Ghazali dan Relevansinya dalam Konteks Sekarang", *al-Tabrir*, Vol. 13, No. 1 (2013), 64.

dihasilkan dari menghabiskan masa hidupnya dengan belajar dan menulis. Ini terbukti dengan beberapa buah karya yang ditinggalkannya yang menjadi rujukan dan bacaan umat Islam hingga saat ini. Karya-karya yang dilahirkan al-Palimbani berisi tentang tauhid, keutamaan jihad di jalan Allah, bacaan wirid-wirid tertentu, tasawuf dan lain sebagainya yang semuanya ditulis dalam bahasa Melayu. Dari karya-karya al-Palimbani ini pula ada jembatan aksiologis antara pemikiran ulama Timur Tengah dengan masyarakat Nusantara.

Karya Intelektual al-Palimbani

Kecenderungan intelektual al-Palimbani adalah dunia tasawuf dan tauhid. Hal ini terbukti, antara lain, melalui karya-karya yang ditinggalkannya di mana naskahnya sampai saat ini masih dapat dijumpai. Terdapat, paling tidak, delapan karya al-Palimbani dengan rincian empat kitab ditulis dalam bahasa Arab-Melayu, tiga kitab dalam bahasa Arab, dan sebuah kitab lagi yang disebut-sebut oleh al-Palimbani sendiri dalam *masterpiece*-nya, *Sayr al-Sālikin*, dengan nama *Zad al-Muttaqin fi Tawhid Rabb al-‘Alamin*.⁵⁰ Secara deskriptif Syamsul Rijal mengurai karya-karya al-Palimbani sebagaimana berikut ini.⁵¹ *Pertama* adalah kitab *Nasihat al-Muslimin wa Tadbkirat al-Mu'minin fi Fadl al-Jihad fi Sabil Allah wa Karamat al-Mujahidin fi Sabil Allah*. Kitab ini berisikan dorongan berjihad di jalan Allah. Dalam kitab ini pula al-Palimbani memperingatkan kaum Muslim agar berperang melawan orang-orang kafir yang hendak memusnahkan agama Islam. Menurut Mal An Abdullah,⁵² kitab ini telah memberikan inspirasi bagi rakyat Aceh terutama Tgk. Chik Ditiro ketika menulis *Hikayat Perang Sabil*.⁵³

Kedua adalah kitab *Al-Urwat al-Wuthqa wa Silsilat Uli al-Ittiqa'*. Kitab ini berbahasa Arab yang berisikan beberapa anjuran al-Palimbani kepada masyarakat Muslim tentang tata cara melakukan wirid. Salah satu tata cara dalam berwirid menurutnya adalah dengan diucapkan secara terus menerus pada waktu tertentu. Menurut el-

⁵⁰ Abd al-Samad al-Palimbani, *Sayr al-Sālikin* (Semarang: Maktab wa Mathaba'ah Putra, t.th.), 22 (baris ke 3 dari atas) dan 183 (baris ke 12 dari bawah).

⁵¹ Syamsul Rijal, "Al-Palimbani: The National Islamic Thinker in The 18th Century and His Divinity Concept", *Jurnal Research on Humanities and Social Sciences*, Vol. 5, No. 10 (2015), 140.

⁵² Abdullah, *Abd. al-Samad al-Palimbani*, 23.

⁵³ *Hikayat Perang Sabil* adalah syair dalam bahasa Aceh yang berisikan seruan bagi rakyat Aceh untuk berjihad dalam jalan Allah untuk melawan orang-orang kafir (para tentara kolonial) yang hendak memusnahkan agama Islam.

Muhammady⁵⁴ kitab tersebut terdapat pada kitab *Hidāyat al-Sālikin* edisi Sulaiman Mar'i (Singapura, t.th). *Ketiga* adalah kitab *Rātib 'Abd al-Ṣamad al-Palimbani*. Kitab ini berukuran kecil dan ditulis dalam bahasa Arab mengenai *rātib* (semacam kumpulan zikir serta doa) yang diamalkan sesudah salat Isya, bahkan dalam kitab tersebut terdapat nukilan ayat-ayat al-Qur'an yang perlu dibaca sesudah salat. Kitab ini diduga oleh banyak kalangan ditulis bersamaan dengan kitab *Hidāyat al-Sālikin*, sebab *rātib* sendiri merupakan sebuah amalan yang perlu dikerjakan oleh seorang *sālik* yang menjadi sentral pembahasan penting dalam kitab *Hidāyat al-Sālikin*.⁵⁵

Kempat adalah kitab *Tuhfat al-Raghibin fi Bayān Haqiqat Imān al-Mu'minin wa mā Yuḥsiduh fi Riddat al-Murtaddin*. Kitab ini ditulis dalam bahasa Melayu pada tahun 1188/1774 untuk memenuhi permintaan Sultan Palembang⁵⁶ yang disusun terdiri atas tiga bab dan satu penutup. Di dalam bab pertama terdapat uraian tentang perbedaan pendapat antara *Ahl al-Sunnah* dan kaum Mu'tazilah tentang iman dan Islam, serta distingsi pendapat mengenai iman dan Islam dijelaskan secara detail. Pada bab kedua, al-Palimbani membahas tentang Setan, Jin, Iblis dan juga perbedaan di antara entitas tersebut. Dalam bab ketiga dikemukakan tentang *riddah* (murtad) yang ia dasarkan pada pandangan kitab fiqh yang ada. Di dalam bagian penutup, al-Palimbani menjawab apa itu dosa, jumlah dosa, dan bagaimana tentang taubat.⁵⁷

Kelima adalah kitab *Zubrat al-Murid fi Bayān Kalimat al-Tawḥid*. Kitab ini berbahasa Melayu ditulis di Mekkah pada tahun 1178/1764. Kitab ini memuat tentang *manṭiq* (logika) dan *uṣūl al-dīn* (teologi) yang diurai secara padat. Secara anatomi, kitab ini merupakan suatu bentuk kumpulan notasi kuliah al-Palimbani bersama gurunya Aḥmad 'Abd al-Mun'im al-Damānhurī, seorang ulama Mesir yang kemudian menjadi maha guru di Universitas al-Azhar.⁵⁸ *Keenam* adalah kitab *Hidāyat al-Sālikin fi Suluk Maslak al-Muttaqin*. Kitab ini ditulis pada tahun 1192/1778. Kitab ini merupakan salah satu maha karya al-Palimbani sebagai sebuah karya adaptif terhadap karya al-Ghazālī

⁵⁴ Muhammad Uthman El-Muhammady, "The Islamic Concept of Education According to Syaikh Abd Samad of Palembang", *Akademika* (1972), 62.

⁵⁵ Quzwain, *Mengenal Allah*, 27.

⁵⁶ El-Muhammady, "The Islamic Concept", 62.

⁵⁷ Fang, *Sejarah Kesusasteraan Melayu*, 78.

⁵⁸ El-Muhammady, "The Islamic Concept", 22.

yaitu kitab *Bidāyat al-Hidāyah*. Kitab ini telah dicetak di berbagai kota pada belahan benua yang berbeda, seperti di Mekkah (1287/1870), Mesir (1341/1922), Bombay (1311-1895), Singapura (t.th.), dan Surabaya (1352/1933).⁵⁹ Hal ini bisa dijadikan sebagai paramater bahwa tulisan-tulisan al-Palimbani telah terkenal dan banyak dibaca berbagai kalangan. Kitab ini terdiri dari *muqaddimah* yang mengulas tentang ilmu yang bermanfaat serta keutamaan bagi orang yang menuntut ilmu. Buku ini dilengkapi oleh tujuh bab pembahasan dengan isi bahasan yang berbeda. Bab satu menguraikan tentang *'aqīdat ahl al-sunnah wa al-jamā'ah*; bab dua mengurai tentang perbuatan taat dan ibadah yang zahir; bab tiga mengulas upaya menjauhi maksiat yang zahir, seperti mengumpat, *jadal* (berbantahan), juga dijelaskan halal dan haram; bab empat mengulas upaya menjauhi maksiat batin, seperti banyak makan, banyak perkataan, marah, dengki, bakhil, dan sebagainya; bab lima menyatakan segala taat yang batin seperti taubat, tawakkal, sabar, syukur, dan sebagainya; bab enam menyatakan zikir, adab dan tata caranya; dan bab tujuh menguraikan tentang *ṣubḥah* dan *mu'āsharah* yaitu berkasih-kasih terhadap makhluk ditambah dengan pembahasan tentang adab orang yang alim dan adab orang yang menjalin persahabatan.

Ketujuh adalah kitab *Sayr al-Sālikīn ilā 'Ibādat Rabb al-'Ālamīn*. Kitab ini adalah maha karya al-Palimbani sebagai penjelasan lebih lanjut dari ajaran-ajaran yang terdapat dalam *Hidāyat al-Sālikīn*. Karya ini merupakan terjemahan dari *Lubab Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*—yang ditulis saudara laki-laki al-Ghazālī yaitu Aḥmad b. Muḥammad—di mana kajiannya merupakan suatu versi ringkasan dari kitab *Ihyā'*.⁶⁰ Gagasan penulisan terjemahan itu lahir di Mekkah pada tahun 1139/1799 dan berhasil dituntaskan di Ṭā'if pada 20 Ramadhan 1203/1788.⁶¹ Kitab termaksud terdiri dari satu *muqaddimah* dan empat bagian serta ditutup dengan *khātimah*. Dalam *muqaddimah* diuraikan kelebihan ilmu dan orang yang menuntut ilmu. Pada bagian pertama al-Palimbani menguraikan tentang ilmu *uṣūl al-dīn*, akidah *ahl al-sunnah*, segala perbuatan taat, dan ibadah yang zahir. Bagian kedua menjelaskan tentang adat yakni hukum adab yang berlaku pada adat makan, minum, dan nikah, serta berupaya membawa kehidupan di dunia serta mengetahui halal dan haram. Bagian ketiga mengemukakan hal-hal

⁵⁹ Azra, *Jaringan Ulama*, 271.

⁶⁰ Ibid., 272.

⁶¹ Lihat detailnya dalam Abdullah, *Abd. al-Samad al-Palimbani*.

yang merusak amal, segala maksiat yang zahir dan maksiat yang batin. Bagian terakhir menyatakan *munājah* yakni melepaskan diri dari pola atau perilaku yang bisa membinasakan segala amal saleh. Pada bagian *khātimah* disebutkan kitab-kitab yang berguna kepada orang-orang yang peduli tasawuf.

Di antara karya utama al-Palimbani yang beredar luas di Nusantara tersebut terdapat dua kitab yang erat dihubungkan dengan tulisan-tulisan al-Ghazālī, yakni *Hidāyat al-Sālikin* dan *Sayr al-Sālikin*. Kedua karya ini ditulis dalam bahasa Melayu dan telah dicetak berulang kali di berbagai negara sebagaimana telah disebut di atas.⁶² Secara singkat kedua karya tersebut menguraikan dasar-dasar keyakinan Islam dan kewajiban-kewajiban yang harus dilakukan oleh masyarakat Muslim, khususnya mereka yang berada di jalan mistis. Seperti banyak tokoh dalam jaringan ulama, al-Palimbani percaya bahwa karunia Tuhan hanya dapat dicapai melalui keyakinan yang benar pada keesaan Tuhan yang mutlak dan kepatuhan penuh pada ajaran-ajaran syariah. Meskipun ia menerima pendapat-pendapat tertentu dari Ibn ‘Arabī dan al-Jīlī, terutama menyangkut doktrin *al-Insān al-Kāmil* (Manusia Universal), al-Palimbani pada saat yang sama menafsirkannya dari sudut pandang ajaran al-Ghazālī.⁶³

Konsep tentang Ketuhanan Pra-Al-Palimbani

Manusia memiliki kesadaran dan potensi akal yang dapat berpikir tentang wujud dirinya dan apa saja yang terdapat di luar dirinya, terutama alam semesta yang menjadi manifestasi wujud Tuhan. Akumulasi dari basis kesadaran dan potensi akal yang dimiliki manusia pada gilirannya memunculkan keyakinan dalam dirinya terhadap sesuatu yang dipikirkan.⁶⁴ Akan tetapi, pencapaian pengetahuan tentang alam semesta tersebut tidak berbanding lurus dengan pencapaian pengetahuan manusia tentang dirinya sendiri. Di ranah inilah manusia, sampai saat ini, masih memiliki banyak misteri terkait dengan dirinya sendiri, sehingga tidak berlebihan kiranya ketika Ernest Cassirer menyatakan bahwa semakin jauh sebuah teori mendalami satu sudut kajian tentang manusia, semakin jauh pula teori itu terkurung dalam bilik lorong yang dimasukinya, sehingga terputus dari

⁶² <http://oman.uinjkt.ac.id/2007/07/neo-sufisme-ghazalian-abdussamad-al.html>

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Syamsul Rijal, *Ketuhanan Menurut al-Ghazali dan Ibnu Rusydi: Suatu Studi Perbandingan* (Banda Aceh: Fakultas Ushuluddin IAIN Ar-Raniry, 1987), 25.

pemahaman komprehensif tentang manusia itu sendiri.⁶⁵ Walaupun manusia merupakan makhluk yang terpenting dan utama di alam semesta, seperti yang bisa dilihat dari statusnya sebagai *kehalifah* di muka bumi (Q.S. Al-Baqarah [2]: 30) dan tugas yang perlu dilakukan adalah *al-amr bi al-ma'ruf wa al-nahy 'an al-munkar* (Q.S. Ali Imran [3]: 110), serta kedudukannya yang lebih mulia dari makhluk lainnya (Q.S. Al-Isrā' [17]: 70).

Status, tugas, dan kedudukan manusia ini merupakan suatu derajat kemuliaan manusia sebagai makhluk yang terus menerus mencari jati dirinya melalui potensi yang diberikan Tuhan kepadanya termasuk eksistensi Tuhannya. Ia dengan segala potensinya berhubungan dengan Tuhan melalui ekspresi keagamaan yang diyakini mampu membuka ruang dialogis-adaptif. Di sisi yang lain, Tuhan sendiri berhubungan dengan manusia melalui wahyu-Nya yang tertuang dalam kebudayaan, yaitu “bahasa”. Kebudayaan ialah bentuk dan cara Tuhan berhubungan dengan manusia atau “wahyu” itu sendiri.⁶⁶

Dalam perkembangannya, manusia bukan hanya mengenal Tuhan lewat dalil-dalil dan pembuktian akal serta pembuktian lewat wahyu yang diturunkan lewat Malaikat Jibril kepada para utusan-Nya, tetapi manusia juga berusaha mengenal Tuhan secara langsung lewat pengalaman batin (olah rasa/*dhawq*). Pengenalan Tuhan seperti ini kemudian dikenal dengan *ma'rifah*. *Ma'rifah* adalah kemampuan memahami dan menyadari kehadiran Tuhan dalam segala kegiatan hidup manusia sekaligus pengetahuan tentang Tuhan dan kedekatan hubungan dengan-Nya.⁶⁷ Hal selaras dengan batasan definitif *ma'rifah* sebagai suatu pengetahuan tentang rahasia hakikat agama, yaitu ilmu yang lebih tinggi daripada ilmu yang biasa didapati oleh orang-orang pada umumnya.⁶⁸ Jalan inilah yang bisa untuk mendekatkan manusia dengan Tuhannya dan berakhir pada pencapaian “*ma'rifah bi Allāh*”

⁶⁵ Ernest Cassirer, *Manusia dan Kebudayaan: Sebuah Esai Tentang Manusia*, terj. Alois A. Nugroho (Jakarta: Gramedia, 1987), 21.

⁶⁶ Abdul Munir Mulkhan, *Manusia al-Qur'an: Jalan Ketiga Religiositas di Indonesia* (Yogyakarta: Kanisius, 2007), 195.

⁶⁷ Abdul Munir Mulkhan, “Filsafat Tarbiyah Berbasis Kecerdasan Makrifat”, *Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 2, No. 2 (2013), 220.

⁶⁸ A. Zaini Dahlan, dkk., “Konsep Makrifat Menurut al-Ghazali dan Ibnu ‘Arabi: solusi Antisipatif Radikalisme Keagamaan Berbasis Epistemologi”, *Kawistara*, Vol. 3, No. 1 (2013), 69.

dengan tersingkapnya *hijab* yang membatasi diri manusia dengan Tuhan.⁶⁹

Pencapaian tersebut pada akhirnya memunculkan suatu konsekuensi yang menimbulkan perdebatan kontroversial dalam dunia tasawuf sendiri dalam menentukan posisi manusia. Misalnya, terdapat kecenderungan manusia yang ber-*ma'rifah* (mengenal Tuhan secara langsung) akan kehilangan wujudnya yang melebur ke dalam wujud Tuhan (*ittiḥād*) atau bahkan Tuhan bertempat di dalam diri manusia (*ḥulūl*), sehingga dari diri sufi keluar ucapan-ucapan ganjil (*shaṭaḥāt*) seperti “aku adalah Tuhan”. Fenomena inilah yang berakhir dengan “percikan darah sufistik” seperti kondisi Dhū al-Nūn al-Miṣrī (wafat 860 M) sebagai pelopor paham *ma'rifah* yang dihukum mati oleh ahli hukum mazhab Maliki, ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Ḥakam, karena ajaran makrifatnya. Nasib yang sama dialami oleh Ḥusayn b. Manṣūr al-Ḥallāj (858-922 M) karena paham *ḥulūl*-nya. Sufi yang lainnya seperti Ibn al-Qāṣī dibunuh pada tahun 1151 M, juga Ibn Barrajjān dan Ibn al-‘Ārif yang konon diracun oleh Gubernur Afrika Utara ‘Alī ibn Yūsuf.⁷⁰

Kondisi tersebut terus menerus mewarnai sejarah peradaban Islam hingga abad ke XVIII di mana al-Palimbani hidup di masa tersebut. Tidak hanya pada proses “mendekatkan diri dengan Tuhan”, konstruksi deskriptif pemahaman manusia tentang Tuhan juga tumbuh subur dan mulai bervariasi dari corak dan sifatnya. Konstruksi ketuhanan tersebut paling tidak bisa diklasifikasikan pada tiga konsep besar, antara lain: *pertama*, pengakuan manusia bahwa tidak ada Tuhan selain Allah. Konstruksi ajaran ketuhanan ini terdapat dalam anatomi Ilmu Ushuluddin. *Kedua*, visi manusia bahwa yang berwujud (eksistensi) hanya Allah. Konstruksi ajaran *fana'* ini terdapat dalam anatomi Ilmu Tauhid. *Ketiga*, visi manusia bahwa esensi-substantif alam semesta merupakan penampakan lahir dari Tuhan. Konstruksi ajaran ini merupakan konstruksi ajaran *waḥdat al-wujūd* yang telah dikenal dalam dunia tasawuf.⁷¹

Konstruksi ajaran ketuhanan tersebut dalam proses difusi tasawuf dalam peradaban Islam dikembangkan oleh masing-masing kelompok dengan karakteristik dan keunikannya. Walaupun pada arus

⁶⁹ Noorthaibah, *Pemikiran Sufistik K. H. Dja'far Sabran* (Jakarta: Mitra Wacana Media, 2014), 35.

⁷⁰ Dahlan, dkk., “Konsep Makrifat”, 69.

⁷¹ Quzwain, *Mengenal Allah*, 37.

perkembangannya antara tiga konstruksi ajaran ketuhanan tersebut terdapat nilai-nilai kebenaran yang diyakini sebagai esensi absolut. Kondisi yang demikian dalam pandangan al-Palimbani, yang merupakan sosok ulama yang memiliki ilmu keagamaan yang mendalam, dinilai masih cenderung memiliki sisi kontradiktif antara satu dengan lainnya. Ia memberikan kerangka yang jelas dan detail pada anatomi jalan “mendekatkan diri kepada ‘Tuhan’” tersebut dengan arus visi tentang ketuhanan secara mengagumkan lewat maha karyanya *Sayr al-Sālikīn*. Pada bagian di bawah ini penulis menyajikan secara ringkas pokok-pokok pikiran al-Palimbani tentang Tuhan yang termaktub dalam karyanya tersebut.

Rekonstruksi Pemikiran al-Palimbani tentang Tuhan

Konstruksi deskriptif pemikiran al-Palimbani tentang Tuhan tidak terlepas dari jangkar konsep ketuhanan yang berkembang pada masanya. Dalam konteks ini, al-Palimbani lebih bersifat adaptif terhadap konstruksi ajaran ketuhanan yang dimunculkan dan dikembangkan oleh al-Ghazālī. Artinya, al-Palimbani lebih mengarahkan konstruksi ajaran ketuhanannya pada proses difusi ajaran ketuhanan al-Ghazālī sebagai poros tengahnya. Ini terbukti dengan ulasan al-Palimbani tentang Tuhan yang cenderung berdasarkan pada interpretasi terhadap karya al-Ghazālī di mana pola kajian ini yang kemudian melahirkan maha karya al-Palimbani tentang konstruksi ajaran ketuhanan yang diformulasikan dalam *Sayr al-Sālikīn*. Dengan demikian jelas bahwa pada era tersebut telah terjadi usaha pembaruan tasawuf dari corak *wujūdiyyah* menjadi corak *akhlāqīyah* melalui karya al-Ghazālī yang telah menjadi patron ajaran-ajaran tasawuf. Oleh karenanya tidak mengherankan apabila tasawuf yang dikembangkan al-Palimbani lebih banyak berorientasi pada penyucian pikiran dan moral daripada pencarian mistisisme spekulatif dan filosofis, sehingga tasawufnya lebih terlihat sebagai *taṣawwuf akhlāqī* ketimbang *taṣawwuf falsafī*.⁷²

Pandangan al-Palimbani tentang konstruksi ajaran keTuhanan yang mengikuti alur konsep al-Ghazālī terlihat ketika ia menjelaskan akidah *abl al-sunnah* sebagaimana yang diformulasikan oleh al-Ghazālī. Artinya, pengaruh pemikiran al-Ghazālī sebagai patron sangat memiliki nilai kontributif terhadap anatomi pemikiran tasawuf al-Palimbani. Namun, ini tidak berarti bahwa al-Palimbani tidak memiliki

⁷² Azra, *Jaringan Ulama*, 273.

pemikiran tersendiri, melainkan ia mencoba memadukan *taṣawwuf akhlāqī* yang disusun oleh al-Ghazālī dengan bentuk pemahaman tasawuf filosofis yang dikembangkan oleh Ibn ‘Arabī dan al-Jīlī. Pada konteks inilah kemudian ada pandangan bahwa kecenderungan karya-karya al-Palimbani yang sangat “Ghazālīan” ini tentu saja dapat pula ditempatkan dalam konteks penguatan neo-sufisme di Nusantara secara keseluruhan, di mana al-Ghazālī dapat dikategorikan sebagai salah seorang ulama sufi yang dalam pemikiran-pemikiran mistisnya senantiasa menekankan perlunya rekonsiliasi antara tasawuf dan syariat.⁷³

Menurut al-Palimbani, Allah sebagai Tuhan Yang Esa wajib untuk diyakini. Allah adalah *dhāt* (esensi) yang *wājib al-wujūd* dan keberadaan-Nya tidak tergantung kepada yang lainnya serta wujud-Nya adalah menjadi sebab bagi wujud selain-Nya.⁷⁴ Pandangan seperti ini senada dengan konstruksi pandangan tentang konsep ketuhanan kebanyakan para ulama, seperti al-Ghazālī atau Ḥasan al-Bannā’.⁷⁵ Dengan demikian, al-Palimbani membungkus pemikiran ketuhanannya dengan nilai etis akidah Ahl al-Sunnah yang biasa dijadikan payung teologis ulama-ulama Ash‘ariyah.

Konstruksi argumentatif yang dikibarkan adalah argumentatif teologis dalam Q.S. al-Ḥadīd [57]: 3 bahwa: *Dia-lah yang maha awal dan yang maha akhir; yang maha dhabir dan yang maha batin; dia maha mengetahui segala sesuatu*. Tuhan sebagai *wājib al-wujūd* merupakan zat yang maha awal yang sangat terdahulu *wujūd*-Nya jika dibandingkan dengan segala wujud temporal sebagaimana alam semesta dan makhluk ciptaannya. Akan tetapi, keberadaan eksistensi dan esensi zat Tuhan tanpa didahului oleh ketiadaan sebagaimana keberadaan dari ciptaan-Nya yang didahului oleh ketiadaan. Di sisi lain, Ia juga maha akhir kekal selama-lamanya setelah rusaknya wujud temporal. Dengan demikian, jelas bahwa keawalan-Nya tidak ada *nihāyah*, sebab Dia telah wujud sejak azali.

Lebih lanjut lagi al-Palimbani mengemukakan⁷⁶ bahwa Allah bersifat Maha Esa (*wāḥid lā sharika lah*), Kadim (*qadīm lā awwala lah*),

⁷³ <http://oman.uinjkt.ac.id/2007/07/neo-sufisme-ghazalian-abdussamad-al.html>

⁷⁴ Al-Palimbani, *Sayr al-Sālikin*, 21.

⁷⁵ Sulaymān Dunyā, *al-Ḥaqīqah fī Naẓr al-Ghazālī* (Mesir: Dār al-Ma‘ārif, 1971), 149; Syamsul Rijal, *Allah dalam Konsepsi Hasan al-Banna: Tinjauan terhadap Kitab Allah fī al-Aqidat al-Islamiyyat* (Banda Aceh: P3TA IAIN Ar-Raniry, 1996), 29.

⁷⁶ Al-Palimbani, *Sayr al-Sālikin*, 21-23.

Abadi (*lā nihāyata lah*), dan beberapa sifat lain yang dikemukakan. Al-Palimbani kelihatannya sependapat dengan konsep bahwa Tuhan itu memiliki beberapa sifat *tanẓīh* (bahwa Tuhan tidak dapat dipersamakan dengan selain-Nya), sebab Tuhan bukan suatu substansi (*jawhar*) dan juga bukan pula aksiden (*‘araḍ*) serta tidak pula di antara kedua varian tersebut. Konsekuensi dari formulasi ini adalah bahwa Tuhan itu tidak menyerupai dan diserupai oleh sesuatu apapun yang bisa dipersamakan (*qiyās*/analogi). Dengan demikian, esensi-Nya tidak ada yang lain selain Dia yang maha wujud, sehingga di dalam yang lain tidak ada esensi-Nya. Artinya, garis demarkasi antara hakikat keberadaan yang muncul lebih awal dari ketiadaan dan keberadaan yang muncul dari ketiadaan sangat jelas posisinya.

Pemahaman seperti itu menunjukkan bahwa segala yang ada selain Tuhan merupakan hakikat keberadaan yang muncul dari ketiadaan dan memiliki sifat baru (yang diciptakan). Kondisi ini mengindikasikan ragam ke-Maha-an Tuhan dalam menciptakan makhluk dengan *qudrāh* dan *irādah* serta kasih sayang Tuhan. Meskipun proses penciptaan ini masih memunculkan silang pendapat antara ulama-ulama di masa itu hingga sekarang bahwa sesuatu itu diciptakan dari sesuatu yang tidak ada (*‘adam*) kepada yang ada (*creatio ex-nihilo*) atau sesuatu itu diciptakan dari ada kepada ada (*creatio in-nihilo*).

Pada posisi inilah, dalam pandangan al-Palimbani, Tuhan dan alam itu adalah dua hal yang dikotomis di mana Tuhan tidak berada dalam yang lain, bahkan Ia yang menciptakan alam ini menurut ilmu-Nya yang *qadīm* dengan *qudrāh* serta *irādah*-Nya yang *qadīm* pula, sehingga alam ciptaan-Nya yang bersifat temporal sama sekali tidak menyerupai wujud diri-Nya. Ini mencerminkan keadilan dan kebijaksanaan Tuhan yang bersifat mutlak.⁷⁷ Akan tetapi, titik tolak pandangan al-Palimbani dalam hal ini sebagaimana yang dikatakan bahwa akidah ketuhanan yang menekankan perbedaan Tuhan dengan alam adalah tauhid orang awam, sedangkan menurut pandangan tauhid tingkat tertinggi yang menjadi tujuan kaum sufi, wujud yang hakiki hanya satu, yaitu Allah.⁷⁸

Prinsip dasar ajaran al-Palimbani tentang konstruksi ajaran ketuhanan cenderung pada upaya pengenalan langsung (*ma‘rifah*) akan

⁷⁷ Quzwain, *Mengenal Allah*, 40.

⁷⁸ Abdul Rahman Haji Abdullah, *Pemikiran Islam di Malaysia: Sejarah dan Aliran* (Jakarta: Gema Insani Press, 1997), 68.

Tuhan, sebab ia sendiri menilai⁷⁹ bahwa *ma'rifah* kepada Tuhan (*ma'rifah fi Allāh*) adalah surga yang ada di dunia ini, bahkan siapa pun yang masuk ke dalamnya akan lupa surga di akhirat. Pemahaman terhadap Tuhan seperti ini, menurut al-Palimbani adalah terbatas bagi kalangan awam yang masuk dalam kategori tingkat terendah (khusus tingkat pemahaman tentang Tuhan di kalangan orang awam). Padahal inti konstruksi ajaran ketuhanan al-Palimbani tercakup ke dalam tauhid tingkat tinggi yaitu penyatuan seluruh esensi dengan wujud Tuhan (*tawhīd fi Allāh*). Namun, pandangan spekulatif teologis ini tetap pada koridor dikotomis antara Tuhan dan manusia. Oleh sebab itulah, al-Palimbani sangat menentang keras pandangan yang tak terkontrol dan bahkan ia sangat mencela doktrin-doktrin menyatakan kesatuan wujud ateistik (kesatuan antara Tuhan dan manusia).

Sambil tetap pada kerangka konstruksi ajaran ketuhanan yang dikembangkan oleh al-Ghazālī, al-Palimbani mengemukakan⁸⁰ bahwa tauhid di kalangan umat diklasifikasikan pada beberapa varian, yaitu: *pertama*, bahwa seseorang mengatakan *lā ilāh illā Allāh*, sementara hatinya mungkin saja mengabaikan makna yang diucapkan. *Kedua*, tingkatan tauhid bagi seseorang yang mengemukakan lafal tersebut tetapi membenarkan makna yang terkandung dalam lafal tersebut. *Ketiga*, tingkatan tauhid *muqarrabin* yaitu orang-orang yang menilai bahwa di alam dan kehidupan yang pluralistik ini terdapat aspek ke-Esaan Tuhan sebagai ciptaan Tuhan. *Keempat* adalah tauhid *ṣiddiqin* yaitu orang-orang yang penuh keyakinan dan seluruh kesadaran batinnya telah terpusat kepada Allah. Konsekuensi dari kesadaran seperti ini, membuat mereka tidak menyadari status dirinya lagi sebagai tabir terbesar antara manusia dengan Tuhan. Mereka yang sampai ke tahap ini tidak lagi memandang sesuatu itu selain dari esensi Tuhan yang Maha Esa.

Bagi al-Palimbani, klasifikasi tahapan tauhid tersebut memiliki tujuan yang bersifat fluktuatif. Artinya, tahapan-tahapan tersebut dijadikan sebagai parameter ketauhidan umat, sebab al-Palimbani mencoba untuk mengonstruksi orientasi tahapan tauhid tersebut dengan mengacu pada upaya mempersamakan tauhid tingkat tertinggi dengan ajaran *waḥdat al-wujūd*.⁸¹ Tetapi, al-Palimbani berusaha merekonstruksi inti ajaran *waḥdat al-wujūd* ke dalam pemahaman yang

⁷⁹ Al-Palimbani, *Sayr al-Sālikin*, Jilid IV, 123.

⁸⁰ Ibid., 102-103.

⁸¹ Ibid.

sederhana dengan konsep “martabat tujuh”. Martabat pertama dinamakan dengan *aḥadīyat li aḥadīyat*, yaitu esensi Tuhan yang mutlak dapat dipandang melalui hati (*qalb*). Martabat kedua disebut dengan *al-wāḥidīyah* yang mengandung makna yang berkenaan dengan ilmu Tuhan mengenai diri-Nya serta alam semesta ini secara global. Proses dari martabat ini adalah penampakan esensi Tuhan yang bersifat mutlak dalam bentuk hakikat Muhammad. Martabat ketiga adalah *al-wāḥidīyah* di mana ilmu Tuhan mengenai esensi diri-Nya serta alam semesta ini dalam bentuk yang parsial. Proses dari martabat ini adalah menampakan kali kedua esensi Tuhan yang bersifat mutlak dalam bentuk hakikat insan. Martabat keempat dinamakan *‘ālam al-arwāḥ*, yaitu penciptaan *nūr Muḥammad* dari *nūr Allāh*. Martabat kelima adalah *‘ālam al-mithāl*, yaitu perwujudan *nūr Muḥammad* dalam rupa roh seseorang. Martabat keenam disebut *‘ālam al-ajsām*, yaitu susunan alam atau benda-benda dari empat komponen pokok berupa air, api, angin, dan tanah. Martabat ketujuh dinamakan dengan *al-jāmī‘ah* di mana terjadinya perhimpunan ini adalah penampakan lahir Tuhan.⁸²

Al-Palimbani juga melakukan rekonstruksi dengan menafsirkan kembali makna konsep *al-Insān al-Kāmil* dari sudut pandang ajaran-ajaran al-Ghazālī. Pada kerangka ini, ia lebih memberikan penekanan makna pada konsep-konsep *al-akhlāq al-ḥusnā* yang muncul dari pencapaian spiritualitas tertinggi. Wajar apabila dalam tasawufnya, al-Palimbani menekankan pada penyucian pikiran (jiwa) dan perilaku moral dari perilaku-perilaku serta sifat-sifat yang merusak kesucian kemanusiaan manusia dalam pencarian Tuhan. Konstruksi tasawuf al-Palimbani kurang begitu membuka celah atau ruang pencarian mistisisme spekulatif dan filosofis yang banyak memberikan ruang rasionalitas ketika mencari hakikat ketuhanan. Ia menentang pandangan spekulatif yang tak terkontrol dalam mistisisme dan mencela doktrin-doktrin yang dikatakan *wujūdīyat mulḥid* (secara harfiah berarti “kesatuan wujud ateistik”) serta praktik-praktik keagamaan pra-Islam, seperti persembahan religius untuk ruh para leluhur. Sebagaimana al-Raniri, al-Palimbani membagi doktrin wujud ke dalam dua jenis, yaitu *wujūdīyat mulḥid* (kesatuan wujud ateistik) dan *wujūdīyat muwaḥḥid* (kesatuan wujud uniterisme). Menurutnya, para pengikut doktrin *wujūdīyat mulḥid* berpendapat bahwa rukun iman pertama, yaitu *lā ilāha illā Allāh* (yang menurut dia seharusnya

⁸² Rijal, “al-Palimbani: The National”, 142.

dimaknai “tidak ada Tuhan selain Allah”), oleh kelompok ini diartikan “tidak ada hal semacam itu sebagaimana wujud kami, kecuali hanya Wujud Tuhan, yaitu, kami adalah Wujud Tuhan”.⁸³ Dengan demikian, tasawuf al-Palimbani merupakan *taṣawwuf akhlāqī* atau *taṣawwuf ‘amali* yang bernuansa *Sunni* ketimbang tasawuf falsafati, sehingga corak tasawufnya lebih mengedepankan konstruksi perilaku konstruktif (*al-akhlāq al-karimah*).

Demikianlah upaya al-Palimbani di dalam menerangkan pokok pikirannya yang sejalan dengan al-Ghazālī tentang pemahaman terhadap Tuhan serta jalan yang harus dipahami untuk dapat megenal Tuhan secara langsung. Untuk kemudian, ia masih mengajukan konsep-konsep yang harus ditempuh oleh masyarakat Muslim untuk sampai pada tahap tingkatan tauhid tertinggi ataupun pada pemahaman martabat tujuh secara global dan menyeluruh. Oleh karenanya, al-Palimbani dalam konsep *waḥdat al-wujūd*-nya memiliki tingkatan-tingkatan, yaitu: *pertama*, doktrin kesatuan makhluk dengan Tuhannya yang dimaknai bahwa pelaku sufi sebagai makhluk mengetahui Allah sebagai hakikat seluruh makhluk-Nya, namun pelaku sufi tersebut tidak dapat menyaksikan Tuhan dalam ciptaan-Nya. *Kedua*, tingkatan kesatuan yang lebih tinggi dari pada pertama, yakni pelaku sufi dapat menyaksikan Tuhannya melalui ciptaan-Nya melalui persaksian mata hati pelaku sufi. *Ketiga*, kesatuan yang menunjuk pada pelaku sufi berhasil menyaksikan Allah melalui makhluk-Nya dan menyaksikan makhluk melalui Allah. Dalam tingkatan ini, antara makhluk dan Tuhan tidak memiliki perbedaan antara satu dengan lainnya. Doktrin kesatuan (*waḥdat al-wujūd*) dalam tingkatan ketiga ini paling tinggi dibanding dengan dua tingkatan sebelumnya, dan ini hanya dimiliki oleh para nabi, wali, dan pelaku sufi atau Muslim yang mengikuti jalan mereka, yakni orang-orang yang saleh (*al-ṣāliḥīn*).⁸⁴

Akan tetapi al-Palimbani secara tegas menyatakan bahwa:

“Tuhan tiada wujud melainkan di dalam kandungan wujud segala makhluk, maka adalah mereka itu menisbatkan keesaan Allah di dalam wujud makhluk... dan lagi pula kata mereka itu: “Kami dengan Allah sebangsa (dan) sewujud”; dan lagi pula kata mereka itu: “bahwa Allah ketahuan zat (esensi)-Nya dan nyata *kayfiyat*-Nya

⁸³ <http://oman.uinjkt.ac.id/2007/07/neo-sufisme-ghazalian-abdussamad-al.html>

⁸⁴ Ali Mas’ud, “Ortodoksi Sufisme KH. Shalih Darat”, *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 7, No. 1 (2012), 35-36.

daripada pihak ada. Ia Maujud pada *khārij* (luar) dan pada zaman dan *makān* [tempat]. Maka sekalian itikad itu kafir”.⁸⁵

Dengan demikian, menurut al-Palimbani, sufi sejati adalah penganut doktrin *wujūdiyyat muwahhid* yang menegaskan bahwa keesaan Tuhan adalah mutlak dalam Diri-Nya. Dinamakan *wujūdiyyah* karena kepercayaan dan kecenderungan intelektual mereka terpusat pada keesaan mutlak Tuhan. Al-Palimbani memang tidak menguraikan ajarannya mengenai sufi sejati, tapi dari pernyataan pendeknya terlihat jelas bahwa para sufi sejati memberi tekanan lebih banyak pada transendensi Tuhan daripada imanensi-Nya. Meski mereka menerima pendapat bahwa Tuhan ada dalam ciptaan, adalah laknat bagi mereka mendengar pernyataan bahwa Tuhan sama dengan makhluk.⁸⁶

Catatan Akhir

Abd Samad al-Palimbani adalah ulama dari Nusantara yang bermukim di Arab dan memiliki karya-karya yang mampu mendeskripsikan secara komprehensif ajaran-ajaran tasawuf. Mahakarya yang ditinggalkan masih dibaca dan dikaji oleh orang-orang yang peduli terhadap ilmu agama sampai sekarang. Visi al-Palimbani tentang Tuhan adalah berusaha menjembatani ajaran *wahdat al-wujūd*, yang dinilai kontroversi oleh sebagian ulama, dengan pemahaman sederhana yang dinamakannya dengan ajaran *martabat tujuh*. Ia mengemukakan bahwa Allah bersifat Maha Esa (*wāḥid lā sharīk lah*), Kadim (*qadīm lā awwal lah*), dan Abadi (*Lā nihāyah lah*), sehingga ia bisa dikatakan sependapat dengan konsep bahwa Allah tidak dapat dipersamakan dengan selain-Nya. Serta melalui konsep *martabat tujuh* yang diajukannya ini, seseorang dapat memahami dan mengenal Tuhan yang *wājib al-wujūd*. Pemahaman ini menunjukkan bahwa segala yang ada selain Allah mestilah bersifat baru (yang diciptakan). Meskipun penciptaan ini terdapat beberapa pendapat seperti sesuatu yang diciptakan dari sesuatu yang tidak ada (*‘adam*) kepada ada (*creatio ex-nihilo*) ataupun sesuatu itu diciptakan dari ada kepada ada (*creatio in-nihilo*). Oleh sebab itu, pemaknaan ajaran tasawuf yang demikian merupakan sebuah khazanah intelektual berharga yang selaras dengan perkembangan pemikiran tasawuf sampai saat ini, khususnya dalam pengembangan pemikiran Islam.

⁸⁵ <http://oman.uinjkt.ac.id/2007/07/neo-sufisme-ghazalian-abdussamad-al.html>

⁸⁶ Ibid.

Daftar Rujukan

- Abdullah, Abdul Rahman Haji. *Pemikiran Islam di Malaysia: Sejarah dan Aliran*. Jakarta: Gema Insani Press, 1997.
- Abdullah, Mal An. “Abd. al-Samad al-Palimbani” dalam *Dialog*. Jakarta: Badan Penelitian dan Pengembangan Departemen Agama RI, 1981.
- Abdullah, Taufik. *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*. Jakarta, LP3ES, 1987.
- Alfian, Ibrahim. “Dimensi Agama dan Reaksi Dunia Melayu terhadap Penetrasi Barat di Abad XVIII dan XIX Khususnya Riau, Melaka, Palembang, dan Aceh”, *Humaniora: Jurnal Budaya, Sastra, dan Bahasa*, No. 1, 1989.
- Ali, Yunasril. “Kewalian dalam Tasawuf Nusantara”, *Kanz Philosophia*, Vol. 3, No. 2, 2013.
- al-Palimbani, Abd al-Samad. *Sayr al-Sālikin*. Semarang: Maktab wa Mathaba’ah Putra, t.th.
- Amin, Samsul Munir. *Ilmu Tasawuf*. Jakarta: Amzah, 2014.
- As, Muhammad Syamsu. *Ulama Pembawa Islam di Indonesia dan Sekitarnya*. Jakarta: Lentera, 1996.
- Ausop, Asep Zaenal. *Islamic Character Building: Membangun Insan Kamil, Cendikia Berakhlak Qur’ani*. Bandung: Salamadani, 2014.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVIII*. Bandung: Mizan, 1994.
- Badaruddin, Faudzinaim Hj. “Peranan Kitab *Jawi Tasawuf* sebagai Medium Transmisi Ilmu Islam kepada Masyarakat Melayu Nusantara”, *International Journal of Islamic Thought*, Vol. 1, 2012.
- Bakunin, Michael. *God and The State*. New York: Dover Publications, Inc., 1970.
- Baytar (al), ‘Abd al-Razzāq. *Ḥiyyat al-Bashar fī Tārikh al-Qarn al-Thalith ‘Ashar*. Damaskus: Maṭba‘at al-Majma‘ al-‘Ilm al-‘Arabī, 1382/1963.
- Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, terj. Farid Wajdi dan Rika Iffati. Yogyakarta: Gading Publishing, 2012.
- Cassirer, Ernest. *Manusia dan Kebudayaan: Sebuah Esai Tentang Manusia*, terj. Alois A. Nugroho. Jakarta: Gramedia, 1987.
- Dahlan, A. Zaini dkk. “Konsep Makrifat Menurut al-Ghazali dan Ibnu ‘Arabi: solusi Antisipatif Radikalisme Keagamaan Berbasis Epistemologi”, *Kawistara*, Vol. 3, No. 1, 2013.

- Dunyā, Sulaymān. *al-Haqīqah fī Naẓr al-Ghazālī*. Mesir: Dār al-Ma‘ārif, 1971.
- El-Muhammady, Muhammad Uthman. “The Islamic Concept of Education According to Syaikh Abd Samad of Palembang”, *Akademika*, 1972.
- Erfan, Mohammad. *Menalar Tuhan Filosof Islam: Kajian Kritis Konsep Teologi Ibnu Rusyd*. Yogyakarta: Kerjasama LK3 dan Aswaja Pressindo, 2011.
- Fang, Liaw Yock. *Sejarah Kesusasteraan Melayu Klasik*, Vol. 2. Jakarta: Erlangga, 1993.
- Fang, *Sejarah Kesusasteraan Melayu*, 78.
- Frager, Robert. *Psikologi Sufi: Untuk Transformasi Hati, Jiwa, dan Ruh*, terj. Hasmiyah Rauf. Jakarta: Zaman, 2014.
- Fromm, Erich. *Manusia Menjadi Tuhan: Pergumulan antara “Tuhan Sejarah” dan “Tuhan Alam”*, terj. Evan Wisastra, dkk. Yogyakarta: Jalasutra, 2002.
- Ghazali, Abd. Moqsith. “Corak Tasawuf al-Ghazali dan Relevansinya dalam Konteks Sekarang”, *al-Tahrir*, Vol. 13, No. 1, 2013.
- Hadi, Syofyan. “Syaikh Ismā‘īl dan Tarekat Naqshabandiyah di Minangkabau Perspektif Naskah *al-Manhal*”, *Jurnal Kalijaga*, Vol. 2, 2013.
- Hamat, Mohd Fauzi dan Shuhari, Mohd Hasrul. “Pengaruh Pemikiran Akidah al-Ghazali dalam Kitab Jawi: Tinjauan terhadap Kitab al-Durr al-Nafis dan Sayr al-Salikin”, dalam *Prosiding Nadwah Ulama Nusantara (NUN) IV: Ulama Pemacu Transformasi Negara*, 25-26 November 2011.
- Hidayatulloh, Aris. “Abd al-Samad al-Palimbani: Studi Historis dan Pemikirannya dalam Sufisme di Nusantara Abad XVIII”. Tesis--Program Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya, 2013.
- <http://oman.uinjkt.ac.id/2007/07/neo-sufisme-ghazalian-abdussamad-al.html>
- Hussin, Shohana. “Kitab *Hidayah al-Salikin* Karangan al-Palimbani: Analisis Naskah dan Kandungan”, *Jurnal Usuluddin*, No. 39, 2014.
- Jacobs S. J., Tom. *Paham Allah dalam Filsafat, Agama-agama dan Teologi*. Yogyakarta: Kanisius, 2002.
- Jordan, Michael. *Dictionary of Gods and Goddesses*. New York: FactsOn File, Inc., 2004.

- Karamustafa, Ahmet T. *Sufism: The Formative Period*. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd., 2007.
- Mahyuddin, *Kuliah Akhlaq Tasawuf*. Jakarta: Kalam Mulia, 2003.
- Martin, Michael (ed.). *The Cambridge Companion to Atheism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Mas'ud, Ali. "Ortodoksi Sufisme KH. Shalih Darat", *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 7, No. 1, 2012.
- Mawson, T. J. *Belief in God: An Introduction to the Philosophy of Religion*. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- Mulkhan, Abdul Munir. "Filsafat Tarbiyah Berbasis Kecerdasan Makrifat", *Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 2, No. 2, 2013.
- , *Manusia al-Qur'an: Jalan Ketiga Religiositas di Indonesia*. Yogyakarta: Kanisius, 2007.
- Nasution, Ahmad Bangun dan Siregar, Rayani Hanum. *Akhlaq Tasawuf: Pengenalan, Pemahaman, dan Pengaplikasiannya: Disertai Biografi dan Tokoh-tokoh Sufi*. Jakarta: Rajawali Pers, 2013.
- Ni'am, Syamsun. "Wasiyat Tarekat Hadratus Syekh Hasyim Asy'ari dalam Kitab *Tamyiz al-Haq min al-Bathil*", *Journal of the Malay World and Civilisation*, Vol. 29, No. 1, 2011.
- Noorthaibah. *Pemikiran Sufistik K. H. Dja'far Sabran*. Jakarta: Mitra Wacana Media, 2014.
- Quzwain, M. Chatib. *Mengenai Allah: Suatu Studi Mengenai Ajaran Tasawuf Syaikh Abdus Samad al-Palimbani*. Jakarta: Bulan Bintang, 1999.
- Rahmat, M. Imdadun. *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia*. Jakarta: Erlangga, 2005.
- Renard, John. *The A to Z of Sufism*. Toronto: The Scarecrow Press, Inc., 2009.
- Ricklefs, M. C. *Jogjakarta Under Sultan Mangkubumi 1749-1792*. London: Oxford University Press, 1974.
- Rijal, Syamsul. "Al-Palimbani: The National Islamic Thinker in The 18th Century and His Divinity Concept", *Jurnal Research on Humanities and Social Sciences*, Vol. 5, No. 10, 2015.
- , *Allah dalam Konsepsi Hasan al-Banna: Tinjauan terhadap Kitab Allah fi al-Aqidat al-Islamiyyat*. Banda Aceh: P3TA IAIN Ar-Raniry, 1996.
- , *Ketuhanan Menurut al-Ghazali dan Ibnu Rusydi: Suatu Studi Perbandingan*. Banda Aceh: Fakultas Ushuluddin IAIN Ar-Raniry, 1987.
- Shadily, Hasan. *Ensiklopedi Umum*. Yogyakarta, Kanisius, 1993.

- Shihab, Alwi. *Akar Tasawuf di Indonesia: Antara Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi*, terj. Muhammad Nursamad. Depok: Pustaka IIMan, 2009.
- Sholikin, Muhammad. “Orientasi Dakwah Islam Keindonesiaan dan Aktualisasi Nilai-nilai Lokal”, *Komunika*, Vol. 3, No. 2, 2009.
- Sunanto, Musyrifah. *Sejarah Peradaban Islam Indonesia*. Jakarta: Rajawali Pers, 2012.
- Suryanegara, Ahmad Mansur. *Menemukan Sejarah: Wacana Pergerakan Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1998.
- Syam, Nur. *Agama Pelacur: Dramaturgi Transendental*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Taliaferro, Charles dan Marty, Elsa J. (eds.). *A Dictionary of Philosophy of Religion*. New York: Continuum, 2010.
- Tjandrasasmita, Uka. *Arkeologi Islam Nusantara*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2009.
- Whitehead, Alfred North. *Mencari Tuhan Sepanjang Zaman: Dari Agama-Kesukuan Hingga Agama-Universal*, terj. Alois Agus Nugroho. Bandung: Mizan, 2009.
- Winstedt, Richard. *A History of Classical Malay Literature*. London: Oxford University Press, 1969.