Globethics Repository



Konsep Tajalli ʻAbd Al-Lāh Ibn ʻAbd Al-Qahhār Al-Bantană Dan Posisinya Dalam Diskursus Wujūdiyyah di Nusantara

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Journal volume
Authors	Kurniawan, Ade Fakih
Publisher	IAIN Mataram
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-15 09:35:09
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/233399

KONSEP TAJALLI ʻABD AL-LĀH IBN ʻABD AL-QAHHĀR AL-BANTANĪ DAN POSISINYA DALAM DISKURSUS WUJŪDIYYAH DI NUSANTARA

Ade Fakih Kurniawan
(Fakultas Ushuluddin dan Dakwah IAIN "SMH" Banten
Email: fakih83@yahoo.com)

***Abstract*:** *This article aims to examine the* wujūdiyyah *teaching of 'Abd al-Lāh bin 'Abd al-Qahhār al-Bantanī in his* Mashāhid al-Nāsik fī Maqāmāt al-Sālik. *Although he was a great ulama in the period of Sultan Abū al-Naṣr 'Ārif Shifā' Zayn al-'Āshiqīn—the ruler of Banten Sultanate in the eighteenth century—his name was rarely mentioned in the history of Banten. The Sultan asked him to write a book on* wujūdiyyah *that especially deals with* tajalliyāt. *The polemics over* wujūdiyyah *in Banten is different from those of Aceh. In Banten, there is no information whether the Sultan banned or considered the adherents of wujūdiyyah teaching as infidel* (*unbeliever). Regarding* tajalliyāt*, al-Bantani explains it in relation to the* tajallī *phases of God over the realm that he divides into four:* ʻālam ilāhī, ʻālam jabarūt, ʻālam malakūt *and* ʻālam nāsūt. *His concept about these worlds is different from al-Burhanpurī's* Martabat Tujuh *and from those of Ḥamzah Fanṣūrī, al-Jīlī as well as Ibn 'Arabī.*

Abstrak: *Artikel ini bertujuan untuk mengkaji ajaran* wujūdiyyah *dari 'Abd al-Lāh bin 'Abd al-Qahhār al-Bantanī dalam bukunya* Mashāhid al-Nāsik fī Maqāmāt al-Sālik. *Meskipun ia adalah seorang ulama besar di masa Sultan Abū al-Naṣr 'Ārif Shifā' Zayn al-'Āshiqīn—penguasa Banten Kesultanan di abad XVIII—namanya jarang disebut-sebut dalam sejarah Banten. Sultan memintanya untuk menulis sebuah buku tentang* wujūdiyyah *yang terutama berhubungan dengan* tajalliyāt. *Mengenai* tajalliyāt, *al-Bantani menjelaskan hal itu dalam kaitannya dengan fase tajalli Allah atas segala kenyataan yang dibaginya menjadi empat, yaitu:* ʻālam ilāhī, ʻālam jabarūt, ʻālam malakūt dan ʻālam nāsūt. *Konsep mengenai dunia ini berbeda dari* Martabat Tujuh *karya al-Burhanpurī dan karya-karya Ḥamzah Fanṣūrī, al-Jīlī serta Ibn 'Arabī.*

***Keywords*:** wujūdiyyah, tajalli, ʻawālim, *martabat tujuh*, marātib al-wujūd

BANYAK orang Eropa yang pernah berkunjung ke kesultanan Banten pada abad XVI dan XVII memberikan catatan bahwa kesultanan Banten menjadi pusat kegiatan keilmuan Islam. Bahkan pada abad-abad setelahnya, menurut Martin van Bruinessen, Banten terkenal dengan umat Islamnya yang lebih sadar diri dibandingkan dengan daerah lainnya di pulau Jawa. Mengutip catatan Snouck Hurgronje, menurut Martin, pada akhir abad XIX orang-orang Banten merupakan orang-orang yang sangat menonjol di antara orang-orang Asia Tenggara yang menetap di Mekah, baik sebagai guru maupun murid.[1]

Para penguasa Banten tampaknya sangat menaruh minat yang sungguh-sungguh terhadap masalah-masalah akidah dan tasawuf yang sangat dalam dan rumit (tasawuf falsafi). Misalnya, *Sajarah Banten*—sebuah karya abad XVII—menceritakan perihal utusan yang dikirim ke Mekah untuk mencari pendapat atau penjelasan yang berwibawa tentang tiga teks keagamaan yang rupanya mengandung doktrin-doktrin tasawuf *wujūdiyyah*[2] seperti yang diuraikan oleh Hamzah Fanṣūrī. Selain itu, utusan tersebut diperintahkan untuk meminta pengiriman ulama yang berpengetahuan luas dari Mekah untuk memberikan penerangan di Banten.[3] Utusan Banten tersebut bertemu dengan seorang

[1]Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat* (Bandung: Penerbit Mizan, 1999), 246.

[2]Ada tiga terma penting terkait dengan *wujūdiyyah* ini, yakni *ittiḥād*, *ḥulūl*, dan *waḥdah al-wujūd*. *Ittiḥād* adalah sebuah tingkatan dalam pengalaman mistis (spiritual) ketika seorang sufi telah merasa dirinya telah bersatu dengan Tuhan. *Ittiḥād* ini sering kali disandarkan kepada Abū Yazīd al-Biṣṭāmī sebagai orang yang memunculkan ajaran *ittiḥād* dalam tasawuf. Terma yang kedua adalah *ḥulūl* yang dibawa oleh al-Ḥallaj yang menurut Abū Naṣr al-Ḥallāj, *ḥulūl* berarti Tuhan memilih tubuh-tubuh manusia tertentu setelah sifat-sifat kemanusiaannya dilenyapkan. Terminologi ketiga adalah *waḥdah al-wujūd* yang sering disandarkan kepada Ibn 'Arabī meski dalam tulisan-tulisannya, Ibn 'Arabī tidak pernah menggunakan istilah *waḥdah al-wujūd* ini. Lihat Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabī: Waḥdah al-Wujūd Dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995), 36; RA. Nicholson, "Ittihad" dalam MT. Houtsama, et.all (ed.) *First Encyclopaedia of Islam*, Jilid 4 (Leiden EJ. Brill, 1987), 565; Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1990) 88.

[3]Judul dari tiga teks keagamaan yang ditanyakan tersebut adalah *Marqum, Muntahi* (judul salah satu karya Hamzah Fansuri), dan *wujādiyyah*.

ulama terkenal Muḥammad 'Alī ibn 'Allān, namun mereka tidak berhasil membujuknya untuk datang ke Banten.

Untuk memberikan jawaban atas pertanyaan-pertanyaan yang diajukan oleh Sang Sultan, Abū al-Mafākhir dan puteranya, Abū al-Ma'ālī Aḥmad, Ibn 'Allan menulis dua risalah yang masih ada hingga kini. Salah satunya berbicara mengenai pertanyaan Sultan tentang karya al-Ghazali, *Naṣīḥat al-Mulūk* (Nasihat untuk Para Raja), sebuah teks yang pasti sangat menarik bagi penguasa Muslim, sedangkan risalah yang lain membahas tentang masalah yang bersifat mistik-metafisik. Sang Sultan rupanya mempunyai minat yang sangat besar terhadap kontroversi seputar doktrin-doktrin tasawuf *wujūdiyyah* Hamzah Fanṣūrī, karenanya, ia kemudian berkonsultasi dengan penentangnya yang paling terkenal, Nūr al-Dīn al-Rānīrī, yang pada waktu itu akan meninggalkan Aceh untuk kembali ke tanah kelahirannya, Gujarat. Al-Rānīrī juga menjawab pertanyaan-pertanyaan Abū al-Mafākhir dalam salah satu dari beberapa risalahnya yang terakhir, yang memfokuskan pembahasannya pada salah satu doktrin khusus yang dikemukakan oleh Hamzah.[4] Dalam sejarahnya, polemik itu berakhir tragis, dengan pembakaran karya-karya Hamzah Fanṣūrī dan Shams al-Dīn al-Sumatranī serta pengejaran bahkan pembunuhan terhadap pengikut-pengikutnya yang enggan bertobat.

Iklim yang tercipta akibat kontroversi doktrin *wujūdiyyah* di Aceh itu, tampaknya juga berpengaruh pada pemikiran-pemikiran yang lahir pada masa berikutnya. Naskah yang penulis temukan di wilayah Banten dan ditulis oleh ulama lokal menunjukkan dinamika intelektual yang terjadi pada kisaran abad XVII dan XVIII di Nusantara. Naskah itu ditulis oleh 'Abd al-Lāh bin 'Abd al-Qahhār al-Bantanī dengan judul *Mashāhid al-Nāsik fī Maqāmāt al-Sālik,* menerangkan tentang masalah tasawuf

Lihat Titik Pudjiastuti, "Sajarah Banten: Edisi Kritik Teks", *Tesis* (Universitas Indonesia, Jakarta, 1991) pupuh 37.7, 42.26.

[4] *Al-Lama'ān fī Takfīr Man Qāla bi Khalq al-Qur'ān* (Cahaya Terang: Menerangkan tentang Kafirnya Orang yang Mengatakan Al-Qur'an adalah Makhluk), dideskripsikan secara ringkas oleh Ahmad Daudy dalam *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Shaykh Nūr al-Dīn al-Ranirī* (Jakarta: Rajawali, 1983), 55-6.

dan ditulis atas permintaan seorang sultan Banten yang pada saat itu tengah memerintah, yakni Sultan 'Abū al-Naṣr Muḥammad 'Ārif Shifā' Zayn 'Āshiqīn (1753-1773 M)[5] putra Sultan Abū al-Fatḥ Muḥammad Shifā' Zayn al-'Ārifīn (1733-1750 M).[6]

Lain halnya dengan apa yang terjadi di Aceh, di kesultanan Banten paham *wujūdiyyah* dapat berkembang tanpa adanya pengkafiran. Hal ini terjadi karena banyak sultan Banten yang cinta terhadap ilmu pengetahuan khususnya tentang ilmu keislaman. Di antara para sultan Banten yang banyak menaruh perhatian kepada penulisan dan penyalinan teks-teks Islam adalah Sultan Abū Naṣr Muḥammad 'Ārif Shifā' Zayn al-'Āshiqīn yang memerintah Banten tahun 1753-1773. Dalam keterangan P. Voorhoeve, Sultan Abū Naṣr Muḥammad 'Ārif Shifā' Zayn al-'Āshiqīn ini tak sekadar cinta terhadap ilmu, terutama dalam bidang tasawuf, tetapi beliau juga turut melakukan dan mengamalkannya. Sang Sultan mendapatkan *ijazah* tarekat Qādiriyyah dari Muḥammad bin 'Alī al-Ṭabarī al-Ḥusaynī al-Shāfi'ī, salah seorang guru dari 'Abd al-Lāh bin 'Abd al-Qahhār al-Bantanī.

Biografi 'Abd al-Lāh bin 'Abd al-Qahhār al-Bantanī

Nama 'Abd al-Lāh bin 'Abd al-Qahhār al-Bantanī diabadikan dalam tulisan Martin van Bruinessen meski tidak tuntas (hanya disebutkan dalam dua paragraf). Martin menyebutnya sebagai Guru Besar (tarekat) di kesultanan Banten selain Sheikh Yūsuf al-Maqassarī, artinya, Martin

[5]Penanggalan ini diambil dari catatan Yoseph Iskandar dkk., *Sejarah Banten* (Jakarta: Tryana Sjam'un Corp, 2001). Namun Martin van Bruinessen memiliki pendapat berbeda mengenai kelahiran dan kematian Sultan Zainal Asyikin, yakni 1753-1777 M. Lihat, Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat* (Bandung: Penerbit Mizan, 1999), 269.

[6]Naskah ini penulis dapatkan dari masyarakat di daerah Pontang, Kabupaten Serang, Propinsi Banten. Karena itu manuskrip ini kemudian kami beri nama "Manuskrip Pontang". Manuskrip tersebut merupakan sebuah koleksi tulisan 'Abd Allāh bin 'Abd al-Qahhār al-Bantanī dan memuat setidaknya empat macam tarekat, yakni Syattariyah, Qadiriyah, Naqsabandiyah, dan Rifa'iyah. Hal ini pun menunjukkan bahwa Abdul Qahhar merupakan guru dari empat tarekat tersebut.

menganggapnya sebagai ulama yang memiliki pengaruh besar di kesultanan Banten.

Nama lengkap Sang Guru Besar itu, sebagaimana tercatat dalam berbagai sumber, adalah 'Abd al-Lāh bin 'Abd al-Qahhār al-Bantanī.[7] Informasi mengenai ulama ini terbilang sangat minim sekalipun namanya cukup popular karena tercatat dalam beberapa karya biografi bermutu semisal *Geischichte der Arabischen Literatur* (GAL) karya Carl Brockelmann. Namun data-data yang disajikan dalam GAL ini hanya memuat perkiraan tahun wafat dan dua karya monumentalnya yang paling dikenal dunia yakni *Risālah Shurūṭ al-Hajj* yang ia tulis selama ia berada di Mekah pada tahun 1748 dan *Kitāb al-Masā'il*.[8] Karena itu, pengungkapan lebih jauh mengenai jati diri tokoh ini masih menjadi pekerjaan lebih lanjut, dan penulis seringkali harus mencari-carinya dalam beberapa biografi penulis naskah maupun menelusuri naskah-naskah yang ia tulis.

Dalam buku catalog L.W.C. van den Berg ternyata dijumpai tiga nama yang mirip, yakni 'Abd al-Lāh bin 'Abd al-Qahhār al-Bantanī, 'Abd al-Lāh bin 'Abd al-Qahhār al-Jāwī, dan 'Abd al-Lāh bin 'Abd al-Qahhār. Pertanyaannya sekarang, apakah ketiga nama tersebut merupakan orang yang satu tetapi beda penyebutan? Dalam hal ini penulis sependapat dengan R. Friederich dan L.W.C. van den Berg yang berkesimpulan bahwa ketiga nama dengan sebutan yang berbeda itu adalah orang yang sama, yakni 'Abd al-Lāh bin 'Abd al-Qahhār al-Bantanī.[9] Dalam buku katalog tersebut, nama-nama itu tercantum di halaman 42, 98, 101, 116, 117, 125, 128, dan 133. Ketiga nama tersebut juga dapat dijumpai dalam naskah-naskah sebagai berikut:

1. Kumpulan naskah A. 31 : halaman 236
2. Kumpulan naskah A. 111 : halaman 2, dan 3

[7]Lihat 'Abd Allāh bin 'Abd al-Qahhār al-Bantanī, *Mashāhid al-Nāsik fī Maqāmāt al-Sālik* halaman 94. Naskah yang penulis gunakan dalam penelitian ini dan ditemukan dari tangan masyarakat Pontang, Serang, Banten. Selanjutnya disebut *Mashahid*.

[8]Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Vol. II (Leiden: E.J. Brill, 1949), 422.

[9]L.W.C. van den Berg dan R. Friederich, *Codicum Arabicorum in Bibliotheca Societatis Artium et Scientatiarum quae Bataviae Floret Asservatorum Catalogum* (Bataviae – Hage Comitis, 1873), 145.

3. Kumpulan naskah A. 114 : halaman 3
4. Kumpulan naskah A. 131 : halaman 29, 54, 68, 192, 221, dan 234
5. Kumpulan naskah A. 145 : halaman 169
6. Kumpulan naskah A. 146 : halaman 157 dan 230
7. Kumpulan naskah A. 155 : halaman 1 dan 35
8. Kumpulan naskah A. 159 : halaman 317
9. Kumpulan naskah A. 656 : halaman 6, 27, 143, dan 149

Dalam salah satu tulisan di berita harian lokal, *Radar Banten* tanggal 27 Juni 2006, Sukar menyatakan bahwa 'Abd al-Lāh bin 'Abd al-Qahhār al-Bantanī adalah cucu dari Sultan Ageng Tirtayasa.[10] Jika yang ia maksud adalah cucu Sultan Ageng Tirtayasa melalui jalur Sultan Haji (putera Sultan Ageng Tirtayasa yang bergelar Sultan Abū al-Naṣr 'Abd al-Qahhār), maka menurut saya itu adalah kesimpulan yang terburu-buru. Pasalnya, tidak ada satu keterangan pun yang menyatakan bahwa Sultan Haji memiliki putera bernama 'Abd al-Lāh dalam silsilah keturunannya.

Dalam silsilah *Sejarah Cianjur*, ditemukan nama 'Abd al-Lāh dengan tambahan nama Rifā'ī di belakangnya. 'Abd al-Lāh Rifā'i ini adalah putera Sheikh 'Abd al-Qahhār, seorang ulama Banten yang menikah dengan Ratu 'Āisha cucu Sultan Ageng Tirtayasa. Ayahanda Ratu 'Āisha itu sendiri adalah Awliya Sheikh H. Ilyās Maulānā Manṣūr yang dimakamkan di Cikadueun, Pandeglang, Banten. Selanjutnya dinyatakan bahwa Sheikh 'Abd al-Lāh Rifā'ī ini menikah dengan Ny. R. Modjanagara, puteri Raden Adipati Wira Tanu Datar IV (Raden Sabirudin), seorang Adipati Cianjur. Adipati ini dikenal dengan seorang penguasa yang alim, luas pengetahuan agamanya, dan sangat sholeh.

Dari perkawinan 'Abd al-Lāh Rifā'i dengan Ny. R. Modjanagara ini lahirlah beberapa putera dan puteri, yakni 1) Raden Aria Mangkupradja yang kemudian menjadi Patih Cianjur dan selanjutnya menurunkan silsilah Bupati Cianjur; 2) Raden Muhamad Husen yang kemudian menjadi *Panghulu Gede* Cianjur; 3) Nyi Bodedar yang menjadi orang terkaya di zamannya dan telah mewakafkan berhektar-hektar tanah untuk keperluan

[10]Sukar, "Banten, Spirit Kemajuan Literasi Balenda" dalam berita harian *Radar Banten,* Selasa, 27 Juni 2006.

kepenghuluan, salah satu wakafnya yang hingga kini masih ada dikelola oleh Badan Wakaf Masjid Agung Cianjur.[11]

Jika kita membaca keterangan yang ada dalam teks *Mashāhid al-Nāsik fī Maqāmāt al-Sālik,* 'Abd al-Lāh bin 'Abd al-Qahhār al-Bantanī sendiri menyatakan diri pernah tinggal di Cianjur, maka pernyataan dalam *Sejarah Cianjur* adalah masuk akal dan dapat diterima. Dan berdasarkan pernyataan dari *Sejarah Cianjur* di atas, maka keraguan Martin van Bruinessen mengenai apakah ayah atau ibunya yang memiliki darah Banten dapat segera terjawab. 'Abd al-Lāh bin 'Abd al-Qahhār al-Bantanī merupakan keturunan Arab-Banten, ayahnya adalah ulama dari Arab, yakni 'Abd al-Qahhār, dan ibunya adalah orang Banten cucu Sultan Ageng Tirtayasa, Ratu 'Āisha.

'Abd al-Lāh bin 'Abd al-Qahhār al-Bantanī merupakan anak didik Sultan Abū al-Naṣr Muḥammad 'Ārif Zayn al-'Āshiqīn (berkuasa 1753-1773) dan disebut-sebut sebagai ulama yang produktif menyalin dan menulis karya-karya berbahasa Arab maupun Jawa yang menjadi koleksi perpustakaan Kesultanan Banten sebelum dirampas oleh Belanda pada tahun 1830 pasca likuidasi kesultanan.[12] Sepeninggalnya, terdapat tiga nama yang menjadi khalifah dari tarekat yang dikembangkannya, seperti *qāḍī* Muḥammad Ṭāhir dari Bogor, Haji Muḥammad 'Alī dari Cianjur, dan Haji Muḥammad Ibrāhīm Hārūn al-Jālis dari Cianjur.[13] Perihal kedekatannya dengan Sang Sultan adalah sebuah fakta, karena beberapa karyanya seringkali merupakan permintaan Sang Sultan, sehingga membawa saya untuk berasumsi bahwa ulama ini meski tidak tinggal di keraton ia tetap mendapat dukungan dan perlindungan dari Sang Sultan.

Dalam karya yang ia tulis, ia mengaku bermazhab Syafi'i dalam soal fiqh, pengikut tarekat Shattariyah dan Qādiriyyah, mengikuti mazhab al-Maturidi dalam soal akidah, dan mendapatkan kematangan intelektualnya dari Mekah Musharrafah.[14] Selebihnya, tidak terdapat sumber yang

[11]Bayu Suryaningrat, *Sajarah Cianjur Sareng Raden Aria Wira Tanu Dalem Cikundur, Cianjur* (Jakarta: Rukun Warga Cianjur, t.t.), 122-4.

[12]Bruinessen, *Kitab Kuning*…, 269

[13]*Ibid.,* 270.

[14]*Ibid.*

memberikan informasi mengenai kehidupannya secara utuh. Namun yang jelas, ia dikenal dekat dengan Sultan Abū al-Naṣr Muḥammad 'Ārif Zayn al-'Āshiqīn yang kemudian banyak memintanya untuk menyalin atau menulis buku-buku keagamaan untuk dipergunakan di Banten.

Seperti disebutkan Martin van Bruinessen, tokoh ini adalah anak didik Sultan Abū al-Naṣr Muḥammad 'Ārif Shifā' Zayn al-'Āshiqīn. Namun tidak ada keterangan lebih lanjut mengenai kapan dirinya menimba ilmu kepada penguasa Banten itu. Kemungkinan besar adalah saat dia masih kecil dan belum berangkat ke Tanah Suci. Setelah itu dia berangkat ke Tanah Suci dan menimba ilmu dengan beberapa ulama kenamaan. Nama-nama gurunya selama studi di Madinah, Mekah dan Yamman ia catat dalam manuskrip karyanya yang berjudul *Fatḥ al-Mulūk Liyaṣila ilā Mālik al-Mulk 'alā Qā'idah Ahl al-Sulūk*.[15]

Dikatakan bahwa pada 1746, 'Abd al-Lāh bin 'Abd al-Qahhār al-Bantanī berada di Mekah, bahkan sempat mengarang dan menyalin beberapa kitab. Namun tidak ada keterangan yang jelas berapa lama beliau berada di Mekah. Keterangan tahun tersebut saya jumpai dalam buku catalog L.W.C. van den Berg sebagai berikut:

> …LII quaestiones (مسائل) de variis rebus theologicis, ut: de vita futura, de paradiso, de daemonibus, de statura corporis Adami, ect. Auctor landator Muḥammad, filius doctissimi Scaich Abd al-Baqi Malachitae, mortui A.H. 1099.
> Librarius fuit Abd Allah ibn Abd al-Qahhar al-Djawi qui scripsit A.H. 1159 in urbe Mekkat. Doxologia deest.[16]

Berdasar kutipan di atas, 'Abd al-Lāh bin 'Abd al-Qahhār al-Bantanī pernah tinggal di Mekah pada tahun 1159 H/1746 M dan sempat menyalin kitab berjudul *Masā'il* karya Muḥammad

[15]Manuskrip ini dapat kita temukan di Perpustakaan Nasional Jakarta dengan kode MS. A III.

[16]Artinya: "Lima puluh dua pertanyaan (مسائل) tentang bermacam-macam persoalan teologi, kehidupan akhirat, surga, setan, tentang sosok tubuh Adam, dan lain-lain. Pengarangnya Muhammad putera Syekh Abd al-Baqi bermazhab Maliki yang sangat terpelajar dan wafat tahun 1099 H. Penyalinnya adalah Abd Allah bin Abd al-Qahhar al-Djawi. Ia menulis tahun 1159 H (1746 M) di kota Mekah. Tidak ada kata pujian kepada Tuhan". Lihat, Berg dan Friederich, *Codicum Arabicorum…,* 115.

bin Shaikh al-Bāqī al-Mālikī. Sementara itu, dalam kumpulan naskah A. 131 halaman 68 juga dijumpai keterangan bahwa 'Abd al-Lāh bin 'Abd al-Qahhār al-Bantanī ini pada tahun 1161 H/1748 sempat mengarang naskah berjudul *Risālah Shurūt al-Hajj* di Mekah. Dalam naskah tersebut beliau mengatakan dalam bahasa Arab sebagai berikut:

لما كنت جاورت في مكة المشرفة زده (زاده) الله شرفا قد طلب مني من بعض محبتي من الأحباب أن يجمع ويلحص (أن أجمع و ألحص) باختصار جدا في بيان شروط الحج واركانه وواجبته ومسنوناته ومحرماته ومكرهاته (مكروهاته)

Artinya: Ketika saya tinggal di *Mekah al-Musharrafah*—semoga Allah menambah kemuliaan atasnya—beberapa sahabat meminta saya untuk menyusun dan meringkas seringkas mungkin tentang syarat-syarat haji, rukun-rukun, kewajiban-kewajiban, sunah-sunah, yang mengharamkan dan yang memakruhkannya.

Ketika di Mekah, ia berguru kepada al-Imām Muḥammad bin 'Alī al-Ṭabarī, putera 'Alī al-Ṭabarī yang juga guru para ulama Nusantara pada abad sebelumnya semisal 'Abd al-Ra'ūf Singkel. Guru penting keduanya ini pernah berguru kepada 'Abd al-Lāh bin Sālim al-Baṣrī al-Makkī yang juga guru beberapa ulama kenamaan asal Nusantara di abad XVII. Darinya 'Abd al-Lāh bin 'Abd al-Qahhār al-Bantanī menerima ajaran tarekat Shaṭṭāriyah yang kemudian ia sebarkan di daerah Banten dan sekitarnya. Dia juga memperoleh ijazah secara langsung pengajaran kitab hadis karangan Muḥammad 'Alī al-Ṭabarī berjudul *Fayḍ al-Ahad fi 'Ilm bi 'Uluwwi al-Isnād.*

Beberapa nama gurunya yang lain semasa di Mekah adalah Imām 'Abd al-Wahhāb al-Shāfi'ī, Sa'īd al-Shiblī, 'Alī al-Yamanī, Aḥmad al-Astabawī, 'Aṭā' al-Miṣrī, Aḥmad al-Maḥallī, Sa'īd al-Magribī, Sālim al-Garnuqī al-Haḍramī, Sayyid 'Umar al-Ḍarīr, Sayyid Muḥammad al-Mafāzī, dan 'Abd al-Wahhāb al-Ṭanṭawī al-Azharī, kepada nama yang disebut terakhir 'Abd al-Lāh belajar ilmu fikih, tafsir al-Bayḍāwī dan hadis di Masjid al-Haram. Sementara satu nama gurunya yang paling memberikan pengaruh besar terhadap pemikiran 'Abd al-Lāh bin 'Abd al-Qahhār al-Bantanī adalah Sayyid Ibrāhīm al-Madanī dan al-Imām Muḥammad bin 'Alī al-Ṭabarī. Hal ini terlihat dari tingginya pujian yang ia berikan kepada kedua ulama besar itu yang ia sebut sebagai *al-'Ālim al-'Allāmah* (penghulu para ulama).

Sedangkan selama di Madinah 'Abd al-Lāh bin 'Abd al-Qahhār al-Bantanī antara lain berguru kepada Sayyid Ibrāhīm al-Madanī bin Muḥammad Ṭāhir al-Madanī yang memberinya ijazah pengajaran kitab *al-Ṣimt al-Majīd* karya Aḥmad al-Qushashī. Hal ini terbilang wajar karena Sayyid Ibrāhīm al-Madanī merupakan putera dari Muḥammad Ṭāhir al-Madanī yang disebut-sebut sebagai anak sekaligus pengganti dari Ibrāhīm al-Kurānī. Dengan demikian, guru 'Abd al-Lāh bin 'Abd al-Qahhār al-Bantanī adalah cucu ulama kenamaan abad XVII yang sangat berpengaruh dan menjadi guru bagi para ulama Nusantara pada abad sebelumnya. 'Abd al-Lāh bin 'Abd al-Qahhār al-Bantanī juga menerima tarekat Naqshabandiyyah dari Ibrāhīm al-Madanī.

Ketika Sheikh Yūsuf al-Maqassarī memperkenalkan tarekat Naqshabandiyya di Banten, bukanlah merupakan tarekat dalam arti organisasi yang dibawanya melainkan hanya teknik-tekniknya, terutama zikirnya dan metodenya dalam mengatur nafas. Pasalnya, jika benar ia telah mengajarkannya pastilah akan ditemui beberapa orang khalifahnya di daerah Banten. Kasus 'Abd al-Lāh bin 'Abd al-Qahhār mungkin berbeda. Sheikh 'Abd al-Lāh ini telah mengangkat beberapa khalifah di daerah-daerah sekitar Banten, yang tampaknya semacam permulaan bagi organisasi yang sebenarnya, suatu jaringan yang pelan-pelan mengembang. Namun, tidak ada petunjuk sama sekali bahwa sesuatu yang menyerupai gerakan massa telah timbul (bandingkan dengan pemberontakan petani Banten pada abad XIX).

Konsep *Tajallī* dan *'Awālim*

Agama sepanjang sejarahnya tidak pernah terlepas dari pembahasan akan ketuhanan. Tuhan dalam pembahasannya ini terwujud dalam ajaran tauhid, yakni bahwa Tuhan adalah Esa, Tuhan yang Mahamutlak. Tauhid merupakan puncak kesadaran, di mana manusia sebagai makhluk akan mempunyai totalitas prinsip akan Tuhan yang Esa. Dalam hal lain, tauhid menjadi sebuah "kesadaran eksistensial" bahwa tidak ada segala sesuatu apapun kecuali Tuhan (*lā ilāha illa Allāh*). Implikasi tersebut memunculkan kesadaran baru akan realitas yang ada, yakni

hanyalah merupakan pancaran (*tajalliyāt*) akan Wujud Mutlak. Karena itu, perlu dipahami terlebih dahulu mengenai konsep *tajallī* agar pembahasan mengenai *'awālim* menjadi terpahami, karena bagi Ibn 'Arabī alam adalah penampakan diri (*tajallī*) *al-Ḥaqq*.

Istilah *tajallī* yang digunakan oleh Ibn 'Arabī sinonim dengan kata *fayḍ* (emanasi, pemancaran, pelimpahan), *ẓuhūr* (pemunculan, penampakan, pelahiran), *tanazzul* (penurunan, turunnya), dan *fatḥ* (pembukaan). Tujuan Tuhan menciptakan alam ini adalah agar Ia dapat melihat diri-Nya dan memperlihatkan diri-Nya. Dia mengenal diri-Nya dan memperkenalkan diri-Nya melalui alam. Alam adalah cermin bagi Tuhan. melalui cermin itulah Dia mengenal dan memperkenalkan wajah-Nya. Di samping itu, Tuhan juga merupakan "harta simpanan tersembunyi" yang tidak dapat dikenal kecuali melalui alam. Ide ini didasarkan pada hadis Nabi tentang "harta simpanan tersembunyi" yang telah disinggung di bab sebelumnya. Hadis ini mengandung pengertian bahwa Tuhan rindu untuk diketahui dan karena itu Dia menciptakan alam. Hadis inilah yang kemudian dijadikan sandaran bagi Ibn 'Arabī dan sufi lainnya untuk mendukung konsep *tajallī*.

Karena itu, pembahasan mengenai alam bertujuan untuk dapat mengenal Tuhan yang memang ingin dikenal. Dengan mengenal Tuhan, seorang *sālik* dapat mempererat intimasinya dengan Tuhan, dan pengenalan Tuhan ini dilakukan dengan memahami konsep alam sebagai salah satu tanda eksistensi dan emanasi-Nya. Ibn 'Arabī, seperti dikatakan di atas, mengumpamakan alam sebagai cermin bagi Tuhan untuk melihat diri-Nya. Cinta untuk melihat diri-Nya adalah sebab penciptaan alam. Dapat pula dikatakan bahwa alam adalah alamat atau tanda untuk mengetahui Tuhan. (Alam dalam bahasa Arab adalah *al-'ālam* dan alamat atau tanda adalah *'alāmah*. *Al-'ālam* dan *'alāmah* keduanya sama berasal dari akar yang sama, yakni *'lm,* yang daripadanya pula berasal kata *'ilm,* yang berarti pengetahuan. Kata lain yang searti dengan *'alāmah* adalah *āyah,* yang juga berarti tanda). Alam, yaitu cermin dan tanda bagi eksistensi Tuhan, tidak aka nada tanpa *tajallī*-Nya.

'Awālim merupakan bentuk jamak dari kata *'ālam*. Selain kata *álam,* dalam menerangkan *tajallī* Tuhan juga dikenal dengan istilah *martabat* atau *marātib,* yakni tingkatan-tingkatan manifestasi Tuhan, serta *haḍrah* atau *ḥaḍarāt,* yakni penampakan diri Tuhan. 'Abd al-Lāh al-Bantanī secara garis besar menyebutkan ada empat macam tingkatan dalam *'awālim* ini, yakni *'Ālam Ilāhī, 'Ālam Jabarūt, 'Ālam Malakūt,* dan *'Ālam Nāsūt*. Keempat *'ālam* ini di dalamnya memiliki macam dan tingkatannya masing-masing sejak alam di mana Tuhan tak berdefinisi hingga alam *insān kāmil*. Pembagian dan macam-macam *'ālam* tersebut menurut 'Abd al-Lāh akan dijelaskan berikut.

a. *'Ālam Ilāhī*

Menurut 'Abd Allāh, pada taraf ini Tuhan (atau dalam istilah Ibn 'Arabī disebut *al-Ḥaqq*) belum memanifestasikan diri-Nya, Dia masih terbebas dari pembatasan dan pensifatan. Dia masih berupa *Dhāt* yang mutlak dan tak diketahui (*'adam inḥiṣār*), *wujūd* yang Mahamutlak dengan kemutlakannya. Dengan bahasa sederhana dikatakan dalam taraf ini Dia tak lebih merupakan *Dhāt per se* dalam kegelapan metafisik (tak dikenal). Meski pada taraf ini belum ada suatu emanasi—Dia sebagai *dhāt muṭlaq* yang tak diketahui—tetapi 'Abd al-Lāh membagi lagi di dalamnya yang terdiri dari lima tingkatan, yakni:

1. Alam yang digambarkan dengan alam yang suci dan murni (*al-Baḥt wa al-Ṣirf*)
2. Alam *Dhāt* dan Kesucian Mutlak (*'Ālam Dhāt al-Muṭlaq wa Bayāḍ al-Muṭlaq*)
3. Puncak segala hakekat (*Ḥaqīqat al-Ḥaqā'iq*) dan *Dhāt* Yang Asal (*Kunh al-Dhāt*)
4. *Māhiyyat al-Māhiyya* dan *Huwiyyat al-Dhāt*
5. Alam di mana *Dhāt* tak bersifat (*Majhūl al-Na't*) dan Mahagaib (*Gayb al-Guyūb*). Dalam taraf ini juga disebut alam *al-Aḥadiyya, al-Lāta'ayyun* serta martabat alam yang digambarkan seakan kabut gamang hampa udara karena merupakan sebuah tingkatan yang betul-betul tak diketahui (*Martabat al-'Amā*).

Sehubungan dengan *martabat al-'amā* ini, 'Abd al-Lāh mencatat sebuah keterangan yang menyatakan bahwa ada

pertanyaan yang disampaikan kepada Nabi Saw.: "Di mana Tuhanmu berada sebelum Ia mencipta makhluk-Nya?" Nabi Saw. menjawabnya: "Tuhan berada di alam *al-'amā,* yang di atas maupun di bawahnya hampa udara ".

b. *'Ālam Jabarūt*

'Ālam Jabarūt ini menurut 'Abd al-Lāh adalah alam dimana Tuhan sudah memulai manifestasi-Nya yang pertama. Alam ini disebutnya pula dengan alam sifat-sifat (*'ālam al-ṣifāt*) yang digambarkan sebagai berkumpulnya alam yang besar (*majma' al-kubrā*) dan sekat dari sekat-sekat yang besar (*barzakh al-barāzikh al-kubrā*). Alam ini juga disebut sebagai alam kesatuan (*al-waḥda*), entitas awal (*al-ta'ayyun al-awwal*), akal pertama (*al-'aql al-awwal*), martabat ketuhanan (*martabat al-ilāhi*), martabat kekekalan asal (*azāl al-āzāl wa abād al-ābād*), yang akhir, yang lahir dan batin. Dia juga merupakan jiwa universal (*al-nafs al-kullīyya*), meliputi seluruh entitas permanen (*muḥīt al-a'yān al-thābita*), hakekat muḥammad (*al-ḥaqīqa al-muḥammadiyya*) yang kemudian digambarkan sebagai entitas permanen (*al-a'yān al-thābita*), ia juga merupakan alam nama-nama (*'ālam al-asmā'*).

c. *'Ālam Malakūt*

'Ālam al-Malakūt ini merupakan Hakekat Adam, bentuk entitas kedua (*al-ta'ayyun al-thānī*), pengetahuan ketuhanan (*al-ma'lūmāt al-ilāhiyya*), sekat kecil (*al-barāzikh al-sugrā*), yang batin, ciptaan tertinggi (*al-falakiyya al-'uluwiyya*), disebut juga martabat *al-wāḥidiyya.* Dalam hal ini, menurut 'Abd Allāh, para imam berbeda pendapat mengenai *al-a'yān al-thābita.* Menurut al-Imām Mālik r.a.: "*al-A'yān al-Thābita* adalah *qadīm* karena ia erat sekali hubungannya dengan Yang Mahaqadim". Al-Imām al-Syāfi'ī r.a.berkata: "*al-A'yān al-Thābita* bukanlah *qadīm,* melainkan bersifat baru (*muḥdatha*) karena ia merupakan bentuk yang telah diketahui, dan setiap bentuk adalah baru (*muḥdatha*) menurut hokum dan hakekatnya ".

Sedangkan al-Imām Abū Ḥanīfa r.a. menyatakan: "*al-A'yān al-Thābita* bukan *qadīm* juga bukan baru (*muḥdatha*), karena ia merupakan sekat (*barzakh*) antara Sang Pencipta (*Khāliq*) dan ciptaan-Nya (*makhlūq*) dan pembentukan oleh Dhāt itu didasarkan pada kalimat "kun" (dalam kalimat *kun fa yakūn*) yang

berfungsi sebagai "mediator/penengah". Maka "penengah" ini tidak bisa dikatakan sebagai *qadīm* maupun baru (*muḥdatha*), seperti halnya cermin, ia tidak bisa dikatakan sebagai orang yang bercermin (realitas) maupun bayangannya". Menurut al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal r.a.: "terkadang *al-A'yān al-Thābita* dikatakan *qadīm* dan terkadang pula baru (*muḥdatha*), karena ia merupakan hasil ciptaan. Hal ini dikarenakan perkataan "kun" (dalam kalimat *kun fa yakūn*) tidak lepas daripada yang *Qadīm,* maka dikatakan bahwa ia (*al-a'yān al-thābita*) juga *qadīm*. Sedang apabila ia (*al-a'yān al-thābita*) ini disandarkan pada makhluk yang mengamini kalimat "kun" itu maka ia termasuk baru (*muḥdatha*) berdasarkan bentuk-bentuknya berupa ciptaan yang terikat oleh faktor luar.

Mengenai hal ini 'Abd al-Lāh menyatakan pendapatnya yang sejalan dengan al-Gazālī yang mengatakan bahwa *al-a'yān al-thābita* ini merupakan *qadīma,* pendapat ini merupakan bentuk kehati-hatian bagi orang yang tidak mengetahui rahasia *ta'wīl,* dan Allāh Maha Mengetahui.

'Ālam Malakūt ini merupakan alam perbuatan Tuhan (*'ālam al-af'āl*), alam kenyataan (*'ālam al-ta'thīrāt*), *'ālam arwāḥ*, alam gaib, dan kawasan wewenang Tuhan (*'ālam al-amr*).

d. *'Ālam Nāsūt*

'Ālam al-Nāsūt ini merupakan dunia bawah (*'ālam al-sufliyya*), alam manusia (*'ālam al-anām*), alam jasmani, alam nyata (*'ālam al-shahāda*), alam makhluk, alam zahir, alam *wadag* (*'ālam al-ajrām*), dan alam indrawi (*'ālam al-maḥsūsāt*). *'Ālam Nāsūt* ini juga disebut sebagai alam *insān kāmil,* alam tempat penciptaan menjadi nyata, sebuah akhir pelepasan dari penciptaan (*ākhir al-tanazzulāt*), dan puncak dari segala adaan (*khātim al-mawjūdāt*).

Dalam alam ini juga dikenal adanya alam lima yang berpasang-pasangan (*al-khams al-muḥīt*). Adapun unsur-unsur alam lima yang berpasang-pasangan ini adalah: alam ruhani dan jasmani (*al-rūḥāniyya wa al-jismāniyya*); dunia atas dan dunia bawah (*al-'uluwiyya wa al-sufliyya*); alam unsur dan mineral (*al-'unṣūriyya wa al-ma'dāniyya*); alam bebatuan dan tanaman (*al-jamādiyya wa al-nabātiyya*); serta alam hewani dan insani (*al-ḥayawāniyya wa al-insāniyya*).

Dalam kesimpulannya mengenai pembahasan *'awālim* ini, 'Abd al-Lāh mengatakan bahwa hakekat wujud adalah Allah itu sendiri, tidak ada *wujūd* kecuali *wujūd* Tuhan. Wujud Tuhan bukanlah wujud yang bersifat luar (*al-khāriji*) maupun wujud yang bersifat mental (*al-wujūd al-ẓihni*). Wujud yang sebagaimana adanya sebagai wujud tidaklah terikat dengan sesuatu yang lain kecuali dengan yang mutlak. Keterikatan dalam bentuk ini tidak menunjukkan universal maupun partikular, tidak *'ām* maupun *khāṣ,* Dia adalah esa dalam keesaan *Dhāt*-Nya. Kebanyakan orang menetapkannya dengan martabat maupun *maqāmat* yang tak berkeserupaan.

Sebagai tambahan, eksistensi eksternal (*al-wujūd al-khāriji*) maupun eksistensi mental (*al-wujūd al-dhihni*) ini sangat erat hubungannya dengan epistemologi. Terjadinya suatu ilmu pengetahuan adalah karena berkumpulnya kedua eksistensi tersebut melalui unifikasi fenomenal yang bersifat epistemik, bukan logis ataupun ontologis. Hal ini, karena sebuah objek eksternal selain memiliki realitas faktual dalam tatanan wujud, juga memiliki representasi fenomenal dalam pikiran kita yang terkait dengan tatanan konsepsi. Melalui unifikasi epistemik terjadi korespondensi yang bermakna "kemiripan" dalam isi dan "keidentikan" dalam bentuk. Artinya, bentuk internal disatukan dengan bentuk material eksternal karena adanya saling keserupaan kedua modus eksistensi tersebut melalui unifikasi formal (bentuk; *ṣūrah*).[17]

Karena pada esensinya bersifat intensional (adanya tujuan yang bersifat eksternal), maka tindak mengetahui senantiasa dimotivasi, ditentukan, dan dikonstitusi oleh objeknya. Oleh karenanya, objek memiliki saham, bersama subjek, dalam penyusunan dan penentuan tindak mengetahui, tetapi berbeda dari subjek karena memiliki peran yang unik dalam memotivasi tindak mengetahui. Oleh karena itu, sementara ciri utama objek adalah memotivasi tindakan subjek, sebaliknya subjek tak bisa mengambil bagian dalam prosedur memotivasi tindakan intensionalnya sendiri, dengan alasan sederhana bahwa orang

[17]Mehdi Hairi Yazdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence* (New York: State University of New York Press, 1992), 48.

yang hadir bagi dirinya sendiri tidak mungkin menjadi objek bagi dirinya sendiri. Dengan kata lain, pikiran dirancang untuk berfungsi sebagai kausa efisien (sebab pelaku) bagi tindak intensional mengetahui sesuatu dan objek berfungsi sebagai kausa final (sebab tujuan) bagi pelaksanaan tindakan itu. Kausa efisien tidak dianggap sepenuhnya identik dengan kausa final, sehingga suatu subjek tidak mungkin identik dengan objeknya.[18]

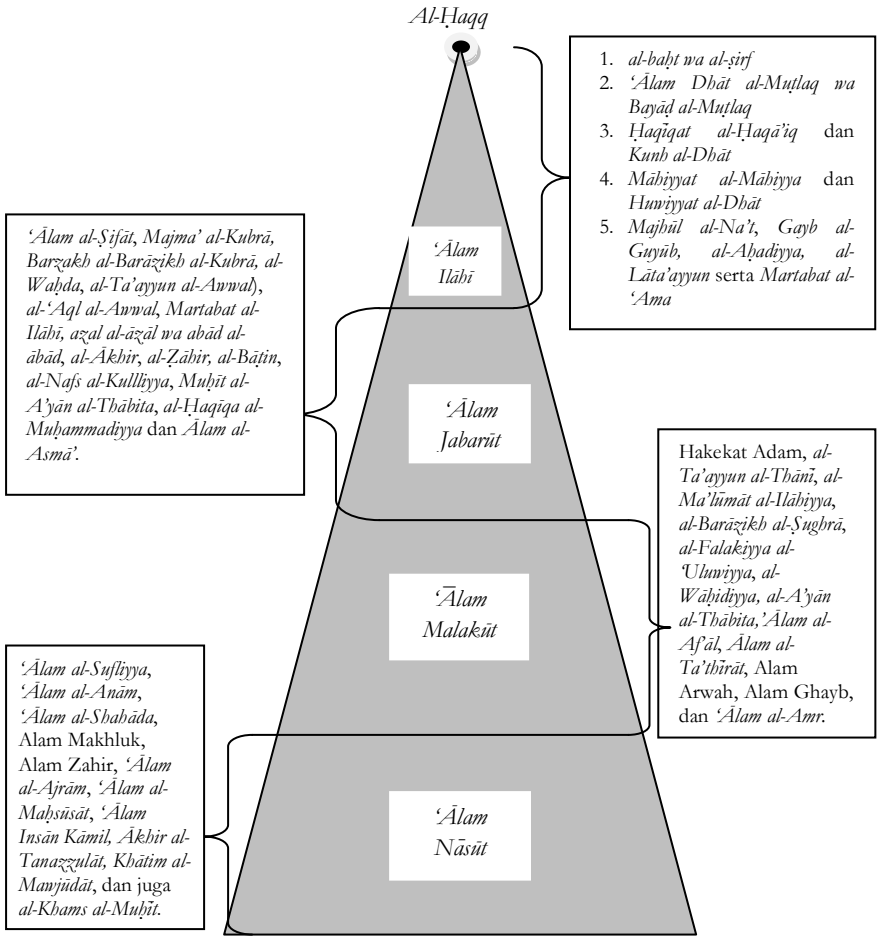
Dalam konteks ini, kausa efisien didefinisikan sebagai agen yang bertindak, artinya yang melahirkan tindak mengetahui. Adapun kausa final, berfungsi dengan dua cara berbeda tergantung pada eksistensi eksternal dan internalnya. Eksistensi eksternal objek, karena secara *prima facie* independen dan tidak hadir dalam pikiran, hanya bisa memotivasi kegiatan intelektual subjek dari arah luar dan tidak bisa diidentikkan dengannya. Akan tetapi, eksistensi mental objek yang sama, karena hadir dalam pikiran, merupakan kausa bagi kausalitas subjek. Artinya, subjek yang mengetahui sebagai kausa efisien pada gilirannya disebabkan dan digerakkan oleh bayangan mental objek dalam pelaksanaan tindak pengetahuan. Karena gagasan tentang objeklah yang pertama kali mengefektifkan kausasi potensial subjek dengan membawanya dari keadaan potensialitas kepada keadaan aktual. Seandainya gagasan tentang objek tidak ada dalam pikiran subjek yang mengetahui, niscaya subjek potensial tersebut tidak akan pernah sampai pada tindak mengetahui sama sekali. Oleh karena itu, dalam urutan kausasi ini, gagasan tentang objek muncul lebih dahulu, dan dipandang sebagai kausa prima (sebab utama), sedangkan realitas objektifnya merupakan kausasi terakhir dan final dari tindak imanen pengetahuan.[19]

Dengan hal ini, maka jelas bahwa pengetahuan yang kita miliki berasal dari proses pencerapan terhadap eksistensi atau objek eksternal melalui gambaran (*shurah*) objek tersebut, yang kemudian dengan kreatifitas akal diubah menjadi eksistensi mental (objek internal) yang hadir dalam diri kita. Artinya subjek (akal) memiliki kemampuan untuk melakukan kreasi dalam menciptakan objek internal dari bentuk visual entitas yang berasal dari objek eksternal (wujud luar) bahkan menurut Mulla

[18]*Ibid.*
[19]*Ibid.*

Shadra, bagi orang-orang yang telah mencapai taraf tertinggi yang akalnya telah aktif dan suci (kudus) secara sempurna, maka ia akan mampu mengaktualisasikan apa yang ada secara potensial di dalam akalnya sehingga terwujud di luar secara eksistensi eksternal (wujud luar) sekaligus dengan segala efek yang dihasilkannya.[20]

Jika diamati lebih lanjut, maka konsep *'awālim* menurut 'Abd al-Lāh ini dapat diskemakan sebagai berikut:



Alam Semesta

[20]Mulla Ṣadra, *al-Ḥikmah al-Muta'āliya,* jilid I (Beirut: Dār Iḥya al-Turāth al-Arabī, 1410 H), 266.

Menurut skema besar yang disampaikan oleh 'Abd al-Lāh al-Bantanī, Tuhan bertajalli dalam empat tahapan besar, yakni *'Ālam Ilāhī, 'Ālam Jabarūt, 'Ālam Malakūt,* dan terakhir *'Ālam Nāsūt.*

Dalam mengakhiri penjelasan mengenai *tajallī al-Ḥaqq* ini, 'Abd al-Lāh mengatakan bahwa tidak ada *wujūd* kecuali *wujūd* Tuhan, eksistensi Tuhan yang sebenarnya tidak bisa dikonsepsikan oleh akal manusia, eksistenasi-Nya tidak terikat oleh eksistensi lainnya. Dia dalam diri-Nya tidak memiliki sifat apa pun, tidak *kullī* maupun *juz'ī,* tidak *khāṣ* maupun *'ām,* Dia Esa dalam keesaan-Nya yang tak berbilang. Sedangkan eksistensi selain diri-Nya terikat oleh eksistensi-Nya, dari Yang Esa lalu menjadi Yang Banyak tidak bisa dijelaskan kecuali dengan penjelasan *tajallī-Nya* dalam beberapa martabat dan *maqāmāt* tersebut.[21]

'Abd al-Lāh dan Posisinya dalam Konstelasi *Wujūdiyyah* di Nusantara

Sebuah pemikiran bersifat sinambung. Tidak ada pemikiran yang timbul dari ruang hampa, karena itu sebuah pemikiran tentulah berada pada ruang historis. Meski dikatakan sebuah pemikiran itu baru, namun bukan berarti ia tak terikat dengan pemikiran yang ada sebelumnya, ia merupakan sebuah ekspolari dan sebuah penafsiran baru atau evolusi penafsiran, ia ada karena adanya pembauran dari berbagai cakrawala pengetahuan sebelumnya. Untuk lebih memahami konsep-konsep *wujūdiyyah* 'Abd al-Lāh bin 'Abd al-Qahhār al-Bantanī kita mesti juga melihat pada konstelasi diskusi *wujūdiyyah* yang terjadi pada masanya ataupun masa sebelumnya yang dianggap mempengaruhi. Dalam hal ini saya akan membahasnya secara singkat pemahaman *wujūdiyyah*[22] sebelum masa 'Abd al-Lāh sehingga kita bisa mengetahui posisinya dalam diskursus *wujūdiyyah* yang terjadi di Nusantara.

[21]Al-Bantanī, *Mashāhid al-Nāsik…,* 106.

[22]Pembahasan mengenai tokoh-tokoh sufi Nusantara sejak Hamzah Fansuri hingga 'Abd al-Muhyi Pamijahan, penulis hanya akan membahasnya secara singkat untuk mengetahui posisi 'Abd Allah dalam konstelasi diskursus *wujūdiyyah* di Nusantara.

Tasawuf yang dikembangkan oleh Hamzah Fanṣūrī dan Shams al-Dīn Sumatrānī disebut oleh al-Rānīrī dengan paham *wujūdiyyah*. Paham *wujūdiyyah* Hamzah Fanṣūrī misalnya dapat dilihat dalam karya *Rubā'iyyat*-nya, dalam syairnya ia mengatakan:

Yogya kau pandang kain dan kapas
Keduanya wahid asmanya lain
Wahidkan hendak lahir dan batin
Itulah ilmu kesudahannya main.
Dengarkan sini anak ratu,
Ombak dan air asalnya satu,
Seperti manikam muhith dengan batu,
Inilah tamsil engkau dan ratu.[23]

Dalam syair perahu ia mengatakan:

Hamzah Fanṣūrī di dalam Mekah
Mencari Tuhan di Baitul Ka'bah
Di Barus ke Kudus terlalu payah
Akhirnya dapat di dalam rumah[24]

Syair-syair Hamzah ini berbicara mengenai konsep kesatuan wujud, seperti halnya Ibn 'Arabī, padanya lebih tampak lagi, tidak ada lagi dualismenya. Seperti kata-katanya, kain dan kapas jangan dipandang dua, manikam dan batu juga jangan dipandang dua, semuanya satu dan hanya beda pada nama. Jadi semuanya menurut Hamzah adalah satu realitas yakni wujud Tuhan, hal-hal yang dapat kita lihat ini berbeda hanya pada tataran nama. Dalam syair perahunya ia tak lagi memakai tamsil, ia menyebut langsung Tuhan. Baginya, Tuhan tak perlu dicari jauh-jauh karena sesungguhnya ia ada dalam diri kita sendiri. Dalam hal ini ia mirip dengan ajaran al-Ḥallāj mengenai *ḥulūl*.

Konsep *waḥdah al-wujūd* (kesatuan wujud) Hamzah Fanṣūrī juga dapat terlihat dari ilustrasinya mengenai posisi Tuhan dalam alam semesta. Dalam *Asrār al-'Ārifin* Hamzah Fanṣūrī menjelaskan hubungan antara Tuhan dengan alam dengan mengatakan bahwa alam itu adalah cermin Tuhan. Meski secara lahir ia (alam) berwujud, namun sesungguhnya wujud itu adalah

[23]Ahmad Daudi, *Syekh Nūr al-Dīn al-Rānīrī: Sejarah, karya dan Sanggahan Terhadap Wujūdiyyah di Aceh* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), 33.

[24]Syed Muḥammad Naguib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: Univ. of Malaya Press, 1970), 9.

wujud *wahmi* bukan wujud yang sesungguhnya. Wujud yang hakiki hanyalah Tuhan.[25] Dalam bagian yang lain Hamzah mengumpamakan Allah Swt. dengan alam ibarat laut dengan ombak, seperti dijelaskan:

> "Laut tiada bercerai dengan ombaknya, ombak tiada bercerai dengan lautnya. Demikian juga Allah SWT. tiada bercerai dengan alam, tetapi tiada di dalam alam dan tiada di luar alam dan tiada di bawah alam dan tiada di kanan alam dan tiada di kiri alam dan tiada di hadapan alam dan tiada di belakang alam dan tiada bercerai dengan alam dan tiada bertemu dengan alam dan tiada jauh dari alam ".[26]

Sejalan dengan pemikiran Hamzah adalah pemikiran Shams al-Dīn Sumatrani, dan karenanya banyak peneliti menganggapnya sebagai guru-murid, namun hipotesis tersebut banyak yang membantahnya sebagaimana yang telah saya jelaskan pada bab II. Dari beberapa karyanya dapat diketahui bahwa Syams al-Dīn al-Sumatrānī adalah pengikut aliran *wujūdiyyah*. Misalnya dalam karyanya, *Jawhar al-Ḥaqā'iq,* ia menguraikan masalah *waḥdah al-wujūd* yang dianutnya, yang terdiri dari sebuah mukadimah, lima pasal dan sebuah penutup. Kitab ini dikarang dalam bahasa Arab yang cukup baik dengan gaya bahasa sufi yang cukup menyentuh.

Tuhan dalam pengertian Shams al-Dīn adalah wujud yang tidak ada satupun yang seperti Dia, dan tidak ada suatupun yang berdiri menyertainya, namun Dia adalah yang menyebabkan adanya segala sesuatu tanpa menyebabkan perubahan pada Zat dan Sifat-Nya. Dia adalah yang Pertama (*al-Awwal*), yang Akhir (*al-Ākhir*), yang Tampak (*al-Ẓāhir*) dan Yang Tersembunyi (*al-Bāṭin*) karena keberadaan-Nya meliputi segala sesuatu. Dengan-Nya segala sifat-sifat yaitu hidup (*al-Ḥayāh*), pengetahuan (*al-'Ilm*) kehendak (*al-Irādah*), kekuasaan (*al-Qudra*), pendengaran (*al-Samā'*) penglihatan (*al-Baṣar*) dan pembicaraan (*al-Kalām*). Maka dia adalah Yang Hidup (*al-Ḥayy*), Yang Berdiri Sendiri (*al-Qayyūm*), Yang Berkehendak (*al-Murīd*), Maha Kuasa (*al-Qādir*), Yang Mengetahui (*al-'Ālim*), Yang Mendengar (*al-Sāmi'*), Yang Melihat (*al-Bāṣir*) dan Yang Berbicara (*al-Mutakallim*) dengan

[25]Lihat, Hamzah Fansuri "*Asrār al-'Ārifīn*"…, 128.
[26]*Ibid.*, 153.

Dhāt-Nya sendiri.[27] Sehingga wujud yang sebenarnya adalah wujud Tuhan, sedangkan alam tidak lain hanyalah bayang-bayang dari wujud Tuhan yang hakiki. Sedangkan dalam hal *tajallī,* Shams al-Dīn mengikuti konsep *Martabat Tujuh* yang dirumuskan oleh al-Burhanpuri.[28]

Di kemudian hari, terutama setelah Sultan Iskandar Muda wafat, ajaran *wujūdiyyah* Hamzah dan Shams al-Dīn mendapatkan serangan yang sangat hebat, terutama oleh Nūr al-Dīn al-Rānīrī. Pada dasarnya, sewaktu Sultan Iskandar Muda masih hidup telah tampak benih-benih pertentangan tersebut, tetapi dengan kebijaksanaan Sang Sultan pertentangan itu tidak sampai menimbulkan kekacauan di tengah masyarakat. Sultan Iskandar Muda pada saat itu tidak bisa diyakinkan oleh al-Rānīrī sewaktu kedatangannya yang pertama ke Aceh untuk menentang paham *wujūdiyyah* itu.

Al-Rānīrī sangat menentang ajaran *waḥdah al-wujūd* yang diajarkan oleh Hamzah dan Shams al-Dīn, baginya apapun alasannya tidak ada kemanunggalan antara Tuhan dengan manusia, maupun yang menganggap bahwa Allah sama dengan alam dan alam adalah Allah jua. Al-Rānīrī menambahkan bahwa Tuhan tetaplah Tuhan meskipun Ia turun (*tanazzul*), dan hamba akan tetaplah hamba meskipun ia naik (*taraqqi*).[29] Ungkapan-ungkapan berani yang diucapkan secara terbuka ini pulalah yang mendorong al-Rānīrī untuk meluruskan pemahaman pengikut aliran *wujūdiyyah* dengan cara apapun.[30]

---

[27]Al-Sumatranī, *Jawhar al-Ḥaqā'iq*…, 251, bandingkan dengan konsep *aḥadiyat* Hamzah Fansuri dalam *Sharāb al-'Āshiqīn*, 196.

[28]Lihat, al-Sumatranī, "Risālat al-Tabayyun al-Mulāḥaẓāt al-Muwaḥḥidīn wa al-Mulḥidīn fī Dhikr Allāh ", dalam CAO van Niewenhuijze, *Samsu' l-Din van Pasai, Bijdrage Tot De Kennis Der Sumatraanche Mystiek* (Leidien: EJ Briil, 1945), 269. Dalam Jawhar al-Ḥaqā'iq hanya dijelaskan lima martabat yang pertama. Dan martabat yang kelima mempergunakan istilah *'ālam al-shahādah* dan bukan *'ālam al-mithāl*. Lihat, *Jawhar al-Ḥaqā'iq*, 245-70.

[29]Al-Rānīrī, *Asrār al-Insān*, MS, Jakarta: Perpustakaan Nasional, ML.

[30]"Maka sebut mereka itu bahwa i'tikad kami bahwasanya Allah Ta'ala itu diri kami dan wujud kami, dan kami diri-Nya dan wujud-Nya. Dan lagi pula kata mereka itu bahwa alam itu Allah dan Allah itu alam….. Dan lagi pula kitabnya yang bernama Khirqah dengan sumpahnya dalam kitab itu demikian bunyinya : "*wa al-Lāh bi al-Lāh wa kalām al-Lāh*", insan itulah Allah dengan tiada syak dalamnya dari karena insan itulah libas yang kesudahan.

Al-Attas merangkum setidaknya ada lima poin utama kritikan al-Rānīrī terhadap ajaran Hamzah Fanṣūrī, yakni:

1. Pemikiran Hamzah mengenai Tuhan, alam, manusia, dan hubungan antar mereka, dengan kata lain, adalah identik dengan pemikiran para filsuf, Zoroaster, penganut paham inkarnasi dan para Brahman.
2. Keyakinan Hamzah adalah panteistik, yakni *dhāt* Tuhan itu imanen dan identik dengan alam, dan segala yang terlihat di alam ini adalah Tuhan.
3. Hamzah yakin, seperti para filsuf, bahwa Tuhan merupakan wujud yang sederhana.
4. Keyakinan Hamzah bahwa al-Qur'an adalah makhluk
5. Hamzah yakin bahwa alam adalah kekal.

Ketika Aceh mengalami polemik mengenai paham *wujūdiyyah* antara al-Rānīrī dan para pengikut Hamzah Fanṣūrī dan Shams al-Dīn al-Sumatrānī, 'Abd al-Ra'ūf al-Sinkilī berangkat ke Timur Tengah pada tahun 1052/1642.[31] Maka sangat dimungkinkan al-Sinkilī melihat dan mengalami secara langsung polemik tersebut sampai adanya pengkafiran dan hukuman mati. Hal ini tentunya memberi kesan yang kuat kepada al-Sinkilī, sehingga kepergiannya ke Timur Tengah juga salah satunya adalah untuk belajar tentang masalah-masalah tersebut. Al-Sinkilī menemukan orang yang tepat di Madinah untuk membicarakan masalah itu yaitu dengan Aḥmad al-Qushāshī dan Ibrāhim al-Kurānī.

Maka libas dan empunya libas sewujud dan bersuatu jua. Dan barang siapa mengenal dengan makrifah ini, maka sampailah ia dengan makrifah kunhi dzat Allah dan wujud-Nya, seperti firman Allah, "*wa fī anfusikum afalā tubṣirūn*" yakni bahwasanya wujud insan itulah wujud Allah dan wujud Allah itulah wujud insan. Maka dari perdebatan itu Nūr al-Dīn al-Rānīrī menjawab: "*Hayawanat* dan *nabatat* dan *jamadat* dan *najasat* sekaliannya adalah Allah…. Dan lagi jikalau benar seperti kata *mulhid* itu, niscaya adalah segala barang yang kita makan dan barang yang kita minum dan barang yang kita *tunu* ke dalam api sekaliannya itu Allah. Dan jikalau kita sumpah akan seseorang, niscaya gugurlah sumpah itu akan Allah. Dan jikalau kita bunuh dan kita cincang akan seseorang manusia atau lainnya, niscaya adalah yang kita bunuh dan yang kita cincang itu akan Allah jua". Lihat *Fatḥ al-Mubīn*, seperti dikutip dalam Daudi, *Allah dan Manusia*…, 275-6.

[31]Menurut Rinkes yang mengkaji riwayat al-Sinkili menyatakan bahwa kemungkinan besar al-Sinkili meninggalkan Aceh pada tahun 1642. Lihat, Azra, *Jaringan Ulama*…, 191.

Pergaulannya dengan ulama-ulama ini pada gilirannya membawa al-Sinkilī menjadi salah satu eksponen neo sufisme di nusantara dan menjadi salah satu pembela mazhab Ibn 'Arabī (*waḥdah al-wujūd*) meski dengan penafsiran-penafsiran baru yang lebih ortodoks.

Berangkat dari konsep tauhid, al-Sinkilī menjelaskan hubungan ontologis antara Tuhan dan alam, antara *al-Ḥaqq* dengan *al-Khalq*, antara yang Esa dengan yang banyak, antara *wājib al-wujūd* dan *al-mumkināt*. Ia menjelaskan bahwa alam adalah nama untuk segala sesuatu selain *al-Ḥaqq*. Dibentuknya alam seperti ini karena ia adalah sarana untuk mengetahui keberadaan Allah, maka keberadaan alam itu juga merupakan bukti adanya Allah. Oleh karena itu hakekat alam adalah wujud yang terikat pada sifat-sifat yang *mumkināt*. Dan jika dihubungkan dengan *al-Ḥaqq*, maka alam itu bagaikan bayangan. Maka bayangan itu tidak memiliki wujud selain wujud pemilik bayangannya. Wujud manusia (alam) merupakan bayang-bayang dari wujud-Nya. Jadi mesti dipahami bahwa alam ini bukan benar-benar *dhāt* Allah dan berbeda dengan Allah. Alam itu adalah baru karena ia tercipta dari pancaran wujud-Nya, ia bukan pula wujud yang menyertai Allah melainkan wujud yang diciptakan oleh-Nya dan berada pada tingkat di bawah-Nya.[32]

Lebih lanjut 'Abd al-Rauf al-Sinkilī menegaskan bahwasanya hamba akan tetap menjadi seorang hamba betapapun ia naik pada tingkat yang tinggi (*taraqqi*), dan Allah tetap Allah meskipun Ia turun (*tanazzul*). Demikian juga hakekatnya juga tidak akan berubah, hakekat hamba adalah hamba dan tidak akan berubah menjadi hakekat Allah, demikian pula sebaliknya walau pada zaman azali sekalipun.[33] Hal yang sama juga ditegaskan oleh Sheikh Yūsuf al-Maqassarī dalam *Zubdat al-Asrār* untuk menegaskan keesaan Tuhan. Pendapat terakhir yang disebutkan oleh al-Sinkilī juga senada dengan al-Rānirī. Kesamaan pendapat Sheikh Yūsuf al-Maqassarī itu terjadi karena adanya hubungan guru-murid antara dirinya dengan al-Rānīrī. Al-Maqassarī dalam

[32]Al-Sinkilī, *Bayān Tajallī*, Jakarta: Perpustakaan Nasional, ML, No. 115.

[33]Lihat, al-Sinkilī, "Tanbīh al-Māshī" halaman 98:

وقل واعتقد ان العبد عبد وان ترق والرب رب وان تترل والحقائق لاتنقلب اعنى حقيقة العبد لاتصير حقيقة الرب وبالعكس ولو فى الازلى.

karyanya, *Safīnat al-Najāḥ,* mengetengahkan silsilah tarekat Qādiriyyah dari al-Rānīrī, bahwasanya al-Rānīrī adalah sheikh dan gurunya.[34]

Dalam hal ini posisi al-Sinkilī adalah moderat, ia menunjukkan ketidaksepahamannya dengan pemahaman doktrin *wujūdiyyah* Hamzah Fanṣūrī dan Shams al-Dīn yang dianggapnya terlalu menekankan imanensi Tuhan dalam alam (*tashbīh*), dan seringkali terkesan mengabaikan sifat transendensi-Nya (*tanzīh*). Namun demikian, al-Sinkilī juga tidak sependapat dengan al-Rānīrī yang menentang ajaran tersebut secara radikal.[35] Untuk itulah al-Sinkilī memberikan semacam reinterpretasi atas doktrin tersebut supaya dapat diterima oleh kalangan Muslim orthodoks sekalipun. Sikap seperti inilah yang telah mengukuhkan al-Sinkilī menjadi seorang ulama santun yang sangat dihormati.

Sedangkan apa yang disampaikan oleh 'Abd al-Lāh bin 'Abd al-Qahhār al-Bantanī adalah senada dengan al-Sinkilī. Ia dalam beberapa risalah yang ia tulis berbicara mengenai *tajallī*, terutama dalam karyanya, *Mashāhid* dan *Fatḥ al-Mulūk*. Dalam kitab *Fatḥ al-Mulūk* (kitab ini ditulis oleh 'Abd al-Lāh atas permintaan Sultan Shifā' Zayn al-'Āshiqīn) 'Abd al-Lāh menerangkan tentang *Martabat Tujuh* yang diformulasikan oleh al-Burhanpuri. Tetapi dalam kitab *Mashāhid* (kitab yang juga ditulis atas permintaan sultan yang sama dan ditulis lebih dulu dari kitab *Fatḥ al-Mulūk*) 'Abd al-Lāh menerangkan mengenai *tajallī al-Ḥaqq* melalui alam menjadi empat alam sebagaimana yang telah dijabarkan di atas.

'Abd al-Lāh menganggap bahwa tidak ada *wujūd* kecuali *wujūd* Tuhan. Alam ini merupakan bayangan-Nya dan instrument untuk bisa mengenal Tuhan. *Wujūd* Tuhan dalam *dhāt*-nya tidak bisa dikonsepsikan, Ia adalah *wujūd* yang tidak ada padanannya dan tak ada bandingannya. Adapun *tajallī* yang digambarkan oleh 'Abd al-Lāh adalah gambaran untuk mengetahui dari *Yang Satu* ke yang banyak (*min al-waḥda ilā al-kathrah*).

Meski ia berpandangan *wujūdiyyah*, tetapi dalam beberapa hal ia sangat menekankan peran penting syariat. Hal ini dapat dilihat dalam sistematika penulisan kitabnya, *Mashāhid*. Dalam kitab

[34]Azra, *Jaringan Ulama*…, 179-84.

[35]*Ibid*., 191.

Mashāhid, ia menerangkan dua hal, yakni teori dan praktik tasawuf. Dalam hal teori ia menerangkan tentang *tajallī al-Ḥaqq* dalam empat alam, hakekat manusia ditinjau dari segi rohaninya (*rūḥ*), dan *qalb*. Sedangkan dari segi praktik tasawuf ia mengajarkan juga zikir-zikir sebagai latihan rohani seorang *sālik* yang hendak bersatu dengan Tuhannya.

Dalam menerangkan zikir-zikir tersebut 'Abd al-Lāh mengingatkan para muridnya untuk tidak meninggalkan ajaran syariat, terutama shalat farḍu di awal waktu dan dilaksanakan dengan berjama'ah. Sehingga dengan mempertimbangkan beberapa ajaran 'Abd al-Lāh di atas, penulis berkesimpulan bahwa posisinya dalam diskursus *wujūdiyyah* di Nusantara serupa dengan al-Sinkili, yakni sebagai ulama yang moderat, meskipun ia juga dipengaruhi oleh Shams al-Dīn dan Hamzah Fanṣūrī dalam hal teori-teori *wujūdiyyah*-nya.[36] Meski ia mengajarkan dan mengamalkan ajaran *wujūdiyyah,* tetapi ia masih menekankan adanya dualism antara *Khāliq* dan *Makhlūq*, antara Tuhan dan Manusia, dan menyeimbangkan antara *tashbīh* dan *tanẓīh* Tuhan.

Catatan Akhir

Nama 'Abd al-Lāh bin 'Abd al-Qahhār al-Bantanī ini terasa masih asing di telinga. Penulisan sejarah Banten hampir tidak pernah menyinggung namanya. Ada semacam *historiographical gap* dalam sejarah Banten, khususnya dalam tradisi intelektual di kesultanan Banten.

'Abd al-Lāh memberikan penekanan bahwa apa yang dijelaskan dalam *Mashāhid* secara umum merupakan penjelasan tentang *tajalliyāt*. Hal yang menarik dari sistematika penulisan dalam teks *Mashāhid* itu adalah bahwa ajaran 'Abd al-Lāh bukan hanya pada tasawuf teoretis tetapi juga mengajarkan tasawuf praktis, sehingga bisa teks *Mashāhid* ini tak ubahnya seperti buku daras mengenai paham *wujūdiyyah* dan praktiknya. Sebuah kitab yang bisa dijadikan sebagai buku pegangan bagi para *sālik* yang

[36]Keterpengaruhannya ini dapat dilihat dari adanya karya Hamzah Fansuri, *al-Muntahī,* yang disalin oleh 'Abd Allāh. Selain itu, karya Shams al-Dīn juga (yakni *Jawhar al-Ḥaqā'iq*) didapati dalam satu bentuk kompilasi bersama dengan karya 'Abd Allāh, *Mashāhid* di Perpustakaan Nasional R.I. kode A. 31.

ingin melakukan perjalanan spiritual menuju Allah. Namun sayangnya, beberapa istilah tasawuf tidak ia terangkan secara komprehensif, karenanya kitab ini akan susah dimengerti bagi para murid atau para penempuh jalan spiritual tahap pemula untuk mempelajarinya secara otodidak (apalagi konsumsi masyarakat umum) tetapi harus mendapatkan bimbingan dari guru spiritual atau *murshid*. Dengan kata lain, 'Abd al-Lāh dalam karyanya tersebut hendak menggambarkan: 1) posisi Tuhan, alam, dan manusia; 2) hubungan antara Tuhan dengan alam dan manusia; 3) cara mencapai kekekalan bersama Tuhan (*baqā' bi Allāh*). *Wa al-Lāh a'lam bi al-ṣawāb.*●

Daftar Pustaka

Abdul Hadi WM. 1995. *Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-Puisinya*. Bandung: Mizan.

al-Attas, Syed Muḥammad Naguib. 1970. *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. Kuala Lumpur: Univ. of Malaya Press.

Azhari Noer, Kautsar. 1995. *Ibn al-'Arabī: Waḥdah al-Wujūd Dalam Perdebatan*. Jakarta: Paramadina.

Azra, Azyumardi. 1994. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Bandung: Penerbit Mizan.

Al-Bantanī, 'Abd al-Lāh bin 'Abd al-Qahhār. *Mashāhid al-Nāsik fī Maqāmāt al-Sālik,* dalam Manuskrip Pontang milik Haji Mas Ahmad Tihami.

_____. *Mashāhid al-Nāsik fī Maqāmāt al-Sālik*. Jakarta: Perpustakaan Nasional, A.31.

_____. *Fatḥ al-Mulūk li Yaṣila ilā Mālik al-Mulk 'alā Qā'idah Ahl al-Sulūk*. Jakarta: Perpustakaan Nasional, A. 111.

Brockelmann, Carl. 1949. *Geschichte der Arabischen Litteratur*, vol. 2. Leiden: E.J. Brill.

al-Burhanpuri. *Tuḥfah al-Mursalah ilā Rūḥ al-Nabī*, MS, Jakarta: Perpustakaan Nasional, NA. 669.

Dahlan, Aziz. 1999. *Penilaian Teologis atas Paham Wahdatul Wujud (Kesatuan Wujud) Tuhan-Alam-Manusia dalam Tasawuf Syamsudin Samatrani*. Padang: IAIN IB Press.

Daudy, Ahmad. 1978. *Syekh Nūr al-Dīn al-Rānīrī: Sejarah, karya dan Sanggahan Terhadap Wujūdiyyah di Aceh*. Jakarta: Bulan Bintang.

_____. 1983. *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syeikh Nūr al-Dīn al-Ranirī*. Jakarta: Rajawali.

Fathurahman, Oman. 1999. *Tanbih al-Masy: Menyoal Wahdatul Wujud: Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17*. Bandung: Mizan.

Houtsama, MT., et.all (ed.). 1987. *First Encyclopaedia of Islam*, Jilid 4. Leiden EJ. Brill.

Iskandar, Yoseph, dkk. 2001. *Sejarah Banten*. Jakarta: Tryana Sjam'un Corp.

Izutsu, Toshihiko. 1984. *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*. California: The University of California Press.

al-Jīlī, 'Abd al-Karīm. 1975. *Al-Insan al-Kamil fī Ma'rifat al-Awākhir wa al-Awā'il*. Beirut: Dār al-Fikr.

_____. T.th. *Marātib al-Wujūd*. T.t.: t.p.

Nasution, Harun. 1990. *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.

Pudjiastuti, Titik. 1991. *Sajarah Banten: Edisi Kritik Teks*. Tesis. Universitas Indonesia, Jakarta.

Quzwain, Chatib. 1985. *Mengenal Allah: Suatu Studi tentang Ajaran Tasawuf 'Abd al-Shamad al-Palembani*. Jakarta: Bulan Bintang.

Ṣadra, Mulla. 1410 H. *al-Ḥikmat al-Muta'āliya,* jilid I. Beirut: Dār Iḥya al-Turāth al-Arabī.

Shihab, Alwi. 2001. *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia*. Bandung: Mizan.

Al-Sinkilī. *Bayān Tajallī*. Jakarta: Perpustakaan Nasional, ML, no. 115.

Sukar. "Banten, Spirit Kemajuan Literasi Balenda", dalam berita harian *Radar Banten,* Selasa, 27 Juni 2006.

Suryaningrat, Bayu. T.th. *Sajarah Cianjur Sareng Raden Aria Wira Tanu Dalem Cikundur, Cianjur*. Jakarta: Rukun Warga Cianjur.

van Bruinessen, Martin. 1999. *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat*. Bandung: Penerbit Mizan.

_____. 1992. *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*. Bandung: Mizan.

van den Berg, L.W.C. dan R. Friederich. 1873. *Codicum Arabicorum in Bibliotheca Societatis Artium et Scientatiarum quae Bataviae Floret Asservatorum Catalogum*. Bataviae-Hage Comitis.

Yazdi, Mehdi Hairi. 1992. *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence*. New York: State University of New York Press.