

# PERAN IBRĀHĪM AL-KŪRĀNĪ DALAM PENGEMBANGAN ISLAM DI NUSANTARA

Frenky Mubarok

STAIS Pangeran Dharma Kusuma Indramayu ([fbarok@gmail.com](mailto:fbarok@gmail.com))

## *Abstract*

*The development of Islam in the Indonesian archipelago (Nusantara) can not be separated from the scholars who have studied at the center of Islamic civilization in the Middle East, especially in the two holy cities of Makka and Medina. This article discusses one of the scholars who became the scholarly reference of students from the archipelago while studying at Haramayn, namely Ibrāhīm Al-Kūrānī. Although Ibrāhīm Al-Kūrānī never directly preached in the archipelago, but his disciples who came from the archipelago teach his teachings by sourced from the books of his work. The teachings of Ibrāhīm Al-Kūrānī which emphasize the importance of the understanding of Ilmu Hakikat, Ilmu Tariqat, and Ilmu Syari'at are still firmly held by the majority of Muslims today.*

**Keywords:** *Ibrāhīm Al-Kūrānī, Islam, Nusantara*

## **Abstrak**

Perkembangan Islam di Nusantara tidak dapat dilepaskan dari ulama-ulama yang telah belajar di pusat peradaban Islam di Timur Tengah, khususnya di dua kota suci Makkah dan Madinah. Artikel ini membahas salah satu tokoh ulama yang menjadi rujukan keilmuan para mahasiswa dari Nusantara ketika belajar di Haramayn, yaitu Ibrāhīm Al-Kūrānī. Meskipun Ibrāhīm Al-Kūrānī tidak pernah secara langsung berdakwah di Nusantara, namun para muridnya yang berasal dari Nusantara mengajarkan ajarannya dengan bersumber dari kitab-kitab karyanya. Ajaran Ibrāhīm Al-Kūrānī yang menekankan pentingnya pemahaman Ilmu Hakikat, Ilmu Tariqat, dan Ilmu Syari'at tetap dipegang teguh oleh mayoritas umat Islam saat ini.

**Kata Kunci:** Ibrāhīm Al-Kūrānī, Islam, Nusantara

## **A. Pendahuluan**

Di antara seluruh jama'ah haji, orang-orang dari Nusantara merupakan yang paling banyak melakukan Ibadah Haji. Menurut catatan Martin Van Bruinessen sejak pertengahan pertama abad ke-17 raja-raja Jawa mulai mencari legitimasi politik dari para ulama Makkah, meskipun pada saat itu pusat pemerintahan Khilafah Islamiyah terdapat di Turki. Bruinessen juga mencatat bahwa

sekitar tahun 1860-an bahasa Melayu merupakan bahasa kedua di Makkah, setelah bahasa Arab. Hal tersebut membuktikan bahwa tradisi keilmuan yang diterima oleh umat Islam di Nusantara saat ini bersumber langsung dari *Haramayn*.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Martin Van Bruinessen, "Mencari Ilmu dan Pahala di Tanah Suci Orang Nusantara Naik Haji" dalam *Ulumul Qur'an Jurnal Ilmu dan Kebudayaan No. 5* (Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat, 1989), 42.

Salah satu ulama *Ḥaramayn* yang menjadi rujukan utama para mahasiswa asal Nusantara adalah Ibrāhīm Al-Kūrānī. Pada artikel ini akan dibahas peran dan pemikiran Ibrāhīm Al-Kūrānī terutama dalam pengembangan pemikiran Islam di Nusantara.

## B. Biografi Ibrāhīm al-Kūrānī

Ibrāhīm ibn Ḥasan al-Kūrānī al-Shahrazūrī al-Shahrānī al-Kurdī al-Madanī al-Shafīʿī, selanjutnya disebut Ibrāhīm al-Kūrānī, lahir pada tahun 1025/1616 dan wafat pada tahun 1101/1690.<sup>2</sup> Berdasarkan namanya tersebut maka Ibrāhīm al-Kūrānī merupakan seorang ulama Madinah yang bermazhab Shāfiʿī yang lahir di Sharazur – Kurdi.<sup>3</sup> Para penulis biografi Arab menyebut Ibrāhīm al-Kūrānī dengan sejumlah *laqab* seperti Abū al-ʿIrfān, Burhān al-Dīn, Abū Ishāq, Abū Muḥammad, dan Abū al-Waqt.<sup>4</sup> Penyebutan Ibrāhīm al-Kūrānī dengan *laqab* tersebut juga dapat dijumpai dalam

sejumlah salinan naskah karangan Ibrāhīm al-Kurānī.<sup>5</sup>

Ibrāhīm al-Kūrānī mejalani pendidikan dasarnya, yang mencakup pengetahuan Bahasa Arab, kalam, *mantiq*, filsafat dan lain-lain di kota kelahirannya, Shahrazūr.<sup>6</sup> Ia kemudian melanjutkan belajar ke kota Baghdad, yang merupakan pusat berkumpulnya ulama asal Kurdi pada periode Kekhalifahan Uthmaniya di abad ke-17. Ibrāhīm al-Kūrānī menetap di kota Baghdad selama dua tahun, kemudian pindah ke kota Damaskus dan menghabiskan waktu selama empat tahun di kota itu, hingga melanjutkan ke kota Kairo pada tahun 1061/1650. Adapun guruguru Ibrāhīm al-Kūrānī selama periode pendidikannya tersebut antara lain, Muḥammad Sharīf al-Kūrānī di Baghdad, ʿAbd al-Baqī Taqī al-Dīn al-Hanbalī (w.1070 / 1660) dan Najm al-Dīn al-Ghazzī di Damaskus, dan Abī al-ʿAzāʿim Sulṭan ibn Aḥmad al-Mazāḥī 16 Kairo. ʿAbd al-Baqī, adalah mufti kota Damaskus dan salah seorang ulama mazhab Ḥanbalī terkemuka pada pertengahan abad ke-17 M. Di kota Damaskus inilah Ibrāhīm al-Kūrānī secara khusus mempelajari teks-teks fiqih mazhab Ḥanbalī,

<sup>2</sup> Oman Fathurahman, *Ithāf al-Dhakī Tafsir Wahdatul Wujud bagi Muslim Nusantara* (Jakarta: Penerbit Mizan, 2012),1.

<sup>3</sup> Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII Akar Pembaruan Islam Indonesia* (Jakarta: Kencana Prenadamedia Group, 2013), 91

<sup>4</sup> Oman Fathurahman, *op.cit.*, 6.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 7

<sup>6</sup> *Ibid.*,7

selain juga teks-teks karya Taqī al-Dīn Abū al-‘Abbās Aḥmad ibn ‘Abd al-Salām ibn ‘Abd Allāh ibn Muḥammad Ibn Taymīya (661-728/1263 – 1328) dan salah seorang muridnya, Ibn al-Qayyim (1292 – 1350). Ibrāhīm al-Kūrānī nampaknya cukup akrab dengan pemikiran Ibn Taymīya, walaupun ia secara khusus tidak menjadikan kitab-kitab karya Ibn Taymīya dalam *Ithāf al-Dhākī* namun dalam pembahasan tertentu ia menjadi pengkritik sekaligus pembela pemikiran-pemikiran Ibn Taymīya. Misalnya ketika Ibrāhīm al-Kūrānī menjelaskan pernyataan yang dilontarkan oleh Ibn Taymīya yang ia kutip dari kitab *al-Itqān* karya al-Suyūṭī.<sup>7</sup>

Dalam statemennya, Ibn Taymīya menjelaskan bahwa banyak para penafsir al-Quran – terutama di kalangan Sufi – yang menafsirkan al-Quran yang secara maknawi adalah benar – dalam arti tidak bertentangan dengan dasar-dasar agama - akan tetapi makna tersebut tidak ditunjukkan secara tekstual oleh al-Quran. Karena itu menurut Ibn Taymīya penafsiran tersebut adalah salah di dalam pengambilan dalil bukan pada hasil dari penafsirannya (*madlūl*).

Menyikapi pernyataan Ibn Taymīya di atas, Ibrāhīm al-Kūrānī membenarkan bahwasanya penafsiran yang dilakukan oleh para Sufi adakalanya keluar dari makna tekstual dari ayat-ayat al-Quran. Menurut Ibrāhīm al-Kūrānī jika Ibn Taymīya mengatakan bahwa berdasarkan hal tersebut para Sufi telah menyimpang dari kebenaran maka hal tersebut adalah keliru, tetapi jika Ibn Taymīya hanya meyakini bahwa penafsiran para Sufi terkadang tidak sesuai dengan makna lahir dari teks maka hal tersebut dapat diterima, dikarenakan dalam sebuah teks terdapat makna lahir maupun makna batin.<sup>8</sup>

Ibrāhīm al-Kūrānī tampaknya memiliki keleluasaan dalam mempelajari berbagai literatur Islam dalam berbagai bahasa, karena selain bahasa Arab, ia juga fasih berbahasa Persia dan Turki.<sup>9</sup> Ketika di Kairo, selain belajar kepada Abī al-‘Azā’im Sulṭān ibn Aḥmad al-Mazāhī, Ibrāhīm al-Kūrānī juga belajar kepada Muḥammad ibn ‘Alā al-Dīn al-Bābilī, sebelum ahirnya belajar kepada sejumlah ulama di Madinah seperti Abū al-Mawāhib Aḥmad ibn ‘Alī al-Shanāwī, Muḥammad Sharīf ibn Yūsuf al-Kūrānī, ‘Abd al-Karīm ibn Abī Bakr al-Ḥusaynī al-Kūrānī

<sup>7</sup> Ibrāhīm al-Kūrānī, “*Ithāf al-Dhākī*”, dalam Oman Fathurahman, *op.cit.*, 190.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 190

<sup>9</sup> Oman Fathurahman, *op.cit.*, 7-8.

dan secara khusus kepada Aḥmad al-Qushāshī (w. 1660).<sup>10</sup>

Pertemuan Ibrāhīm al-Kūrānī dengan Aḥmad al-Qushāshī, terjadi ketika ia sedang menunaikan ibadah haji di kota Makkah. Aḥmad al-Qushāshī merupakan gurunya yang paling berpengaruh, hingga dapat membujuk dirinya untuk menetap di *Haramayn*. Hubungan Ibrāhīm al-Kūrānī dengan gurunya tersebut semakin dekat ketika ia menikahi putri gurunya tersebut. Walaupun al-Qushāshī merupakan guru utama Ibrāhīm al-Kūrānī, tetapi tidak menghalanginya untuk belajar kepada ulama-ulama lain yang ada di Madinah seperti Muḥammad al-Bābilī dan ‘Īsā al-Tha’ālibī.<sup>11</sup>

Aḥmad al-Qushāshī sendiri merupakan murid dari Sayyid Sibgat Allāh bin Rūḥ Allāh Jamāl al-Barwajī (w. 1015/1606) dan Aḥmad al-Shināwī (l. 975/1567). Setelah Aḥmad al-Shināwī wafat, ia kemudian memegang tanggung jawab atas penyebaran Tariqah Shaṭṭariya khususnya di *Haramayn*. Salah satu perubahan yang paling menonjol dari kemurshidan Aḥmad al-Qushāshī adalah upayanya dalam

mereorientasi ajaran Tariqah Shaṭṭariya yang awalnya cenderung lebih mengedepankan aspek mistis yang bersifat ritual menjadi sebuah tarekat yang mengajarkan perpaduan antara aspek mistis dengan aspek Syari’at, atau yang kemudian disebut oleh Fazlur Rahman dan Azyumardi Azra dengan istilah ‘neo-sufisme’.<sup>12</sup>

Tidak berbeda dengan gurunya, Aḥmad al-Qushāshī, Ibrāhīm al-Kūrānī juga dikenal sebagai seorang ulama *Haramayn* yang sangat menekankan makna penting Syari’at di samping tasawuf. Sehingga seorang sufi, menurut Ibrāhīm al-Kūrānī, tidak sepatunya membiarkan praktik mistisnya bertentangan dengan Syari’at dan kewajiban agama lainnya.<sup>13</sup> Karenanya, ia berupaya untuk mengambil benang merah dari khazanah keilmuan yang ia warisi baik dari segi fiqih, teologi, tasawuf hingga filsafat. Sikap Ibrāhīm al-Kūrānī seperti yang diakuinya sendiri dalam kitab *Iṭḥāf al-Dhākī*, terinspirasi dari perkataan Umar bin al-Khaṭāb:

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, 8

<sup>11</sup> Basheer M. Nafi, *Taşawwuf and Reform in Pre-Modern Islamic Culture: In Search of Ibrāhīm al-Kūrānī*, dalam *Die Welt des Islams*, (Brill: Vol. 42. Issue 3, 2002), 321.

---

<sup>12</sup> Oman Fathurahman, “Tarekat Syattāriyah Memperkuat Ajaran Neosufisme”, dalam *Mengenal dan Memahami Tarekat-Tarekat Muktabarah di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2011), 160.

<sup>13</sup> Oman Fathurahman, *Iṭḥāf al-Dhākī Tafsir Wahdatul Wujud bagi Muslim Nusantara* (Jakarta: Penerbit Mizan, 2012), 118

Dan pahamiilah sikap saudaramu dalam sisi terbaiknya, hingga ia menunjukkan kepadamu pandangan yang lebih baik bagimu, dan janganlah kamu menganggap buruk atau jelek ucapan yang berasal dari seorang Muslim, sejauh kamu dapat menemukan sebuah penafsiran yang baik baginya.<sup>14</sup>

Watak dasar Ibrāhīm al-Kūrānī ini tentu saja tidak terbentuk begitu saja, melainkan sangat dipengaruhi, baik oleh latar belakang pedidikannya maupun konteks sosial intelektual yang terjadi pada masanya. Abad ke 17 dapat dikatakan sebagai abad kebangkitan bagi para intelektual pembaharu. Jalur sutra perdagangan laut yang semakin ramai dengan kapal-kapal yang berlayar dari Eropa hingga Asia Timur berpengaruh juga pada arus jama'ah ibadah haji dari seluruh penjuru dunia termasuk kepulauan Nusantara. Pertemuan antar sesama muslim dari penjuru dunia ternyata tidak hanya sekedar melakukan ibadah haji, akan tetapi mereka pun juga melakukan perjalanan menuntut ilmu (*riḥlah 'ilmiyah*) dari beberapa tokoh agama yang ditemuinya di *Ḥaramayn*. Hal ini menjadikan kota Makkah dan Madinah berkembang menjadi pusat keilmuan yang bersifat heterogen. Karenanya tidak mengherankan jika terjadi

persinggungan antara berbagai aliran baik dari disiplin ilmu fiqh maupun tasawuf yang sering kali memunculkan suatu corak pemikiran tertentu yang merupakan perpaduan dari beberapa aliran fiqh atau tasawuf.

### C. Kedudukan Ibrāhīm al-Kūrānī dalam Jejaring Ulama Nusantara

Awal penelitian tentang jejaring ulama Nusantara dengan ulama di Timur Tengah dilakukan oleh Snouck Hurgronje dalam bukunya *Mecca* (1889), yang merupakan hasil studi lapangan langsung di kota suci Makkah. Penelitian selanjutnya dilakukan oleh murid Hurgronje yaitu D.A. Rinkes yang menulis tentang 'Abd al-Ra'uf al-Singkili untuk disertasi Ph.D-nya (1909). Dua murid Snouck Hurgronje lainnya yaitu B.J.O. Schrieke (1916) dan H. Kraemer (1921) menulis tentang manuskrip Jawa anonim abad 16 yang mengandung ajaran sufisme al-Ghazali. G.W.J. Drewes, seorang peneliti dari Leiden menulis disertasinya pada tahun 1925 tentang manuskrip abad 19 dari ulama Jawa, terutama tentang tarekat lokal yang disebut Akmaliyah atau Haqmaliyah. J. Doorenbos menulis tentang puisi-puisi sufi besar Melayu abad 16, Ḥamzah Fansūrī, pada tahun 1933. C.A.O. van Nieuwenhuijze's menulis

---

<sup>14</sup> Ibrāhīm al-Kūrānī, *op.cit.*, 238.

studi yang mengagumkan tentang sufi Melayu, Shams al-Dīn Pasai, pada tahun 1945.<sup>15</sup>

Penelitian yang lebih komprehensif tentang jejaring ulama Nusantara kemudian dilakukan oleh Azyumardi Azra. Menurut Azyumardi Azra ciri paling menonjol dari jaringan ulama abad 17 M, adalah bahwa saling pendekatan (*reapprochment*) antara para ulama yang berorientasi pada Syari'at (*fuqaha*) dan para sufi mencapai puncaknya. Konflik yang berlangsung lama antara kedua kelompok cendekiawan Muslim ini tampaknya telah banyak berkurang; sikap saling pendekatan atau rekonsiliasi di antara mereka banyak diajarkan oleh para pemuka ulama seperti Abū al-Qāsim al-Qushayrī (376-465/986-1072) dan Abū Ḥāmid al-Ghazālī (450-505/1058-1111) yang sering menjadi rujukan utama dari sufi-sufi Nusantara seperti 'Abd al-Ra'ūf al-Sinkīlī, 'Abd al-Ṣamad al-Falimbānī, Muḥammad Nafis al-Banjārī, dan lainnya. Karenanya pada abad ini banyak di antara mereka yang *ahl al-shari'a* (*fuqahā*) dan *ahl al-ḥaqiqah* (sufi) sekaligus.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup> Martin Van Bruinessen, "Studies of Sufism and the Sufi Orders in Indonesia Source", dalam *Die Welt des Islams* (Brill: Vol. 38, Issue 2, Jul., 1998), 195-196

<sup>16</sup> Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII*

Azyumardi Azra menyebutkan bahwa, bagi Ibrāhīm al-Kūrānī, rekonsiliasi antara Syari'at dan tasawuf tidak boleh dianggap enteng. Dalam membahas masalah ini, argumennya tajam dan filosofis. Hal ini karena Ibrāhīm al-Kūrānī sangat akrab dengan berbagai jenis wacana intelektual, dari kalam Mu'tazila dan Ash'ariya hingga mististiko-filosofis Ibn 'Arābī dan filsafat peripatetik Ibn Sina. Dalam hal ini, dia merupakan tokoh dengan kedudukan khusus di dalam jaringan ulama. Tetapi harus diingat, nadanya selalu bersifat mendamaikan dan merengkuh semua pihak. Jadi, di samping menekankan kepatuhan penuh pada Syari'at, dia menjadikan seruan pada pengakuan terhadap *kashf*, sebagai jalan yang benar untuk memahami makna batiniah dari al-Quran dan al-Hadits.<sup>17</sup>

Genealogi (*sanad*) keilmuan Ibrāhīm al-Kūrānī pada ahir abad 18 M ternyata juga sampai kepada Muḥammad bin 'Abd al-Wahhab (1703-92) dan Wali-Allāh Dihlawī (1703-62). Hal ini membuktikan bahwa lingkaran ulama Makkah - Madinah menjadi akar yang kuat dari perkembangan intelektual

---

*dan XVIII Akar Pembaruan Islam Indonesia* (Jakarta: Kencana Prenadamedia Group, 2013), 125.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 139.

selanjutnya, dan menyiratkan pertanyaan tentang bagaimana kedudukan Ibrāhīm al-Kūrānī pada evolusi intelektual, dari para ulama sufi yang berafiliasi dengan doktrin *wahdat al-wujūd* menjadi *salafi* dan anti-sufi seperti Ibn 'Abd al-Wahhab. Basheer M. Nafi menduga dengan kuat bahwa para ulama *anti-sufi* tersebut hanya menyandarkan genealogi keilmuannya kepada Ibrāhīm al-Kūrānī sebagai ahli al-Hadits tetapi tidak mengambil keilmuan lainnya terutama tasawuf.<sup>18</sup>

A.H. Johns, sebagaimana dikutip oleh Basheer M. Nafi, menemukan bahwa ketokohan Ibrāhīm al-Kūrānī di Madinah sangat dekat dengan kebangkitan Islam di Asia Tenggara pada abad ke tujuh belas, terutama dengan ulama Aceh, 'Abd al-Ra'ūf (w. 1690). Masih menurut Johns, Ibrāhīm al-Kūrānī juga merupakan tokoh yang tergabung dalam kebangkitan Ulama yang berpusat di *Hijāji*, terutama di kota suci Madinah pada abad tujuh belas dan delapan belas, yang memiliki jaringan murid yang tersebar diseluruh penjuru dunia Muslim, seperti Persia, Aljazair, Jazirah Arab, India, Syiria, Asia Tenggara, dsb.<sup>19</sup>

Ibrāhīm al-Kūrānī merupakan ulama generasi kedua dalam jaringan Neo-Sufism yang berpusat di *Haramayn*, adapun generasi pertamanya antara lain Aḥmad al-Qushāshī (991/1583-1071/1661) dan Muḥammad al-Bābilī (1000/1592-1077/1666). Ulama yang merupakan generasi kedua selain al-Kūrānī antara lain 'Abdullāh ibn Sālim al-Basrī dan Ḥasan bin 'Alī al-'Ujaymī. Generasi ketiga yaitu, Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Kūrānī dan Muḥammad Ḥayāt al-Sindī. Ulama-ulama tersebut berasal dari mazhab fiqh Sunni yang berbeda, yang juga berafiliasi dengan berbagai tarekat seperti Khalwatiyya, Naqshabandiyya, Shādiliyya, Suhrawardiyya, Shaṭṭariyya dan Qādiriyya, begitupun juga ulama-ulama tersebut merupakan para ulama al-Hadits yang terkemuka.<sup>20</sup>

Walaupun pusat pengajaran Ibrāhīm al-Kūrānī adalah di kota Madinah, akan tetapi di kota Makkah pun terdapat tokoh-tokoh yang merupakan pengikutnya, salah satunya adalah seorang teolog yang berpengaruh asal Kurdi yaitu Muḥammad bin 'Abd al-Rasūl al-Barzanjī (w. 1103/1691) yang sangat mengutuk para ulama yang berkomentar pahit terhadap doktrin Ibn 'Arābī, terutama kepada ulama

---

<sup>18</sup> Basheer M. Nafi, *op.cit.*, 308

<sup>19</sup> *Ibid.*, 307

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, 308

asal Yaman, Ṣālih al-Maqbalī (w. 1109/1699) yang dengan tegas menolak doktrin Ibn ‘Arābī dalam mazhab dan pemikirannya.<sup>21</sup>

Prinsip dasar pembahasan Ibrāhīm al-Kūrānī dalam karya-karyanya adalah menerima ajaran-ajaran umum yang dikemukakan oleh para ulama dalam tradisi Sunni dan mereka yang disebut sebagai generasi *salaf al-ṣālih*.<sup>22</sup> Prinsip ini menitik tekankan bahwa dalam disiplin keilmuan Islam dari syari’ah, ṭariqah dan ḥaqiqah adalah prinsip-prinsip yang tidak bertentangan satu sama lain, bahkan setiap muslim harus berusaha untuk memadukan ketiga unsur tersebut dalam kehidupan beragamanya.

Menurut Azyumardi Azra, Ibrāhīm al-Kūrānī adalah ulama yang paling tanggap menjawab pertanyaan-pertanyaan yang diajukan kepadanya baik secara langsung maupun tidak. Setidaknya sembilan dari 49 karyanya yang dicatat di Baghdad dimaksudkannya sebagai tanggapan terhadap berbagai masalah pelik, sejak dari hubungan

Tasawuf dengan Syari’at, dan pertanyaan apakah manusia akan dapat melihat Tuhan, hingga masalah *taqlīd* (mengikat secara buta). Adapun kitab *Ithāf al-Dhākī* merupakan karya yang paling penting dari semua karya-karya Ibrāhīm al-Kurānī.<sup>23</sup> Sikap keilmuannya yang luas dan moderat tersebut didapatkannya dari pengembaraannya dalam menuntut ilmu dari berbagai guru hingga akhirnya menetap di *Ḥaramayn* yang dalam istilah Azyumardi Azra merupakan panci pelebur (*melting pot*) yang meleburkan berbagai tradisi kecil Islam sehingga membentuk sintesis baru yang sangat condong kepada tradisi besar. Akan tetapi yang dimaksud dengan “sintesis baru” menurut Azra tidak sepenuhnya merupakan perkembangan baru dalam sejarah tradisi-tradisi sosial dan intelektual Islam. Meski demikian, “sintesis baru” tersebut memiliki beberapa ciri khas jika dibandingkan dengan tradisi sebelumnya; dan dalam banyak hal ia juga mengandung beberapa unsur kesinambungan dengan tradisi-tradisi sebelumnya. Langkah kembali kepada sikap ortodoksi Sunni yang mencapai momentum setelah abad ke 12 tampaknya mencapai kulminasi pada

---

<sup>21</sup> Alexander Knysh, “Ibrāhīm al-Kūrānī (d. 1101/1690), an Apologist for Waḥdat al-Wujūd”, dalam *Journal of The Royal Asiatic Society* (Cambridge: Cambridge University Press, Vol. 5. No. 1. Apr., 1995), 46.

<sup>22</sup> Oman Fathurahman, *Ithāf al-Dhākī Tafsir Wahdatul Wujud bagi Muslim Nusantara* (Jakarta: Penerbit Mizan, 2012), 5

---

<sup>23</sup> Azyumardi Azra, *op.cit.*, 139



abad 17 di mana Ibrāhīm al-Kūrānī hidup.<sup>24</sup> Adapun *melting pot* tersebut berisi khazanah pemikiran dari yang berciri *al-'ulum al-naqliyy* yang bersisi kajian hukum fiqih dan al-Hadits, *al-suluk al-ma'nawi* yang berisi praktek-praktek asketis tarekat, dan *al-'ulum al-'aqliyya* yang berisi filsafat, teologi dan tasawuf teoritis (*'irfan*).

Silang pendapat antar berbagai disiplin ilmu yang terjadi di *Haramayn* tersebut mengakibatkan timbulnya “neo-sufisme”. Istilah yang diciptakan oleh Fazlur Rahman ini memiliki pengertian bahwa neo-sufisme adalah tasawuf yang telah diperbaharui, yang terutama dilucuti dari ciri dan kandungan *ecstatic*, dan digantikan dengan kandungan yang tidak lain dari dalil-dalil ortodoksi Islam. Tasawuf model baru ini menekankan dan memperbaharui faktor-faktor moral asli dan kontrol diri yang puritan dalam tasawuf dengan mengorbankan ciri-ciri berlebihan dari tasawuf populer yang menyimpang (*unorthodox sufism*), pusat perhatian neo-sufisme adalah rekonstruksi sosiomoral dari masyarakat Muslim. Ini berbeda dengan tasawuf sebelumnya, yang terutama menekankan individu bukan masyarakat. Akibatnya, Fazlur Rahman menyimpulkan, karakter

keseluruhan neo-sufisme tak pelak lagi adalah puritan dan aktivis.<sup>25</sup>

#### D. Peran Ibrāhīm al-Kūrānī dalam Pendidikan Islam Nusantara

Meskipun Ibrāhīm al-Kūrānī tidak pernah secara langsung berdakwah di Nusantara, namun murid-muridnya tersebar di seluruh penjuru Nusantara. ‘Abd al-Ra’uf al-Singkili adalah salah satu murid Ibrāhīm al-Kūrānī yang memiliki peran penting bagi pengembangan pendidikan di Aceh.

Selain melalui para muridnya, Ibrāhīm al-Kūrānī juga mengarang sebuah kitab yang ditunjukkan khusus untuk umat Muslim Nusantara, yang berjudul *Ithāf al-Dhākī bi sharḥ al-Tuḥfa al-Mursala ilā al-Nabī ṣalla Allāh ‘alayh wa-sallam* memiliki arti “Persembahan kepada Sang Cerdas: Penjelasan atas Kitab Sebuah Persembahkan kepada Nabi saw.” Seperti yang diisyaratkan oleh judulnya, *Ithāf al-Dhākī* merupakan sebuah komentar terhadap kitab yang berjudul *al-Tuḥfa al-Mursala ilā al-Nabī ṣalla Allāh ‘alayh wa-sallam*. Kitab terahir ini ditulis oleh Faḍl Allāh al-Hindī al-Burhānfūrī (w. 1620) pada tahun 1590. Al-Burhānfūrī sendiri merupakan kawan dekat dari Sayyid Sibgat Allāh bin

<sup>24</sup> *Ibid.*, 124

<sup>25</sup> *Ibid.*, 126

Rūḥ Allāh Jamāl al-Barwajī (w. 1015/1606) yang merupakan kakek guru dari Ibrāhīm al-Kūrānī.<sup>26</sup> Dengan demikian karya al-Burhānfūrī yaitu kitab *al-Tuḥfa al-Mursala* sudah cukup dikenal di dalam khazanah intelektual tarekat Shattāriyya, maka wajarlah jika Ibrāhīm al-Kūrānī merasa terpanggil untuk membuat *sharḥ* terhadap kitab tersebut ketika banyak kalangan – terutama *jama'ah al-jawiyyīn* – yang kesulitan untuk memahami doktrin-doktrin sufistik yang ada di dalamnya.

Menurut Oman Fathurahman, walaupun *Ithāf al-Dhākī* merupakan komentar dari *al-Tuḥfa al-Mursala*, akan tetapi kitab ini juga dapat dianggap sebagai salah satu tafsir terpenting ajaran-ajaran tasawuf filosofisnya Ibn ‘Arābī, terutama mengenai konsep *waḥdat al-wujūd*. Istilah *waḥdat al-wujūd* sendiri sebenarnya tidak dipakai oleh Ibrāhīm al-Kūrānī ketika menjelaskan pemikiran Ibn ‘Arābī ini, Ibrāhīm al-Kūrānī lebih menyukai istilah *tawḥīd al-wujūd*. Sikap al-Kūrānī tersebut adalah wajar dikarenakan Ibn ‘Arābī sendiri sebenarnya memang tidak pernah

menggunakan *waḥdat al-wujūd* sebagai sebuah istilah baku untuk pemikiran sufistiknya. Istilah *waḥdat al-wujūd* pada struktur pemikiran metafisika Ibn ‘Arābī muncul dari sufi asal Anatolia Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī (w.673/1274) yang juga merupakan murid sekaligus anak tiri Ibn ‘Arābī. Banyak para sarjana yang menegaskan bahwa al-Qūnawī adalah tokoh utama yang menekankan ontologi pemikiran sufistik Ibn ‘Arābī tersebut dan memadukannya dengan pemikiran filsafat Ibn Sīnā (w. 428/1037).<sup>27</sup>

*Ithāf al-Dhākī* memang bukan satu-satunya karya Ibrāhīm al-Kūrānī yang mengemukakan penjelasan atas pemikiran-pemikiran filosofis Ibn ‘Arābī, karena ia juga mengemukakan topik yang sama, dengan pendekatan yang berbeda, dalam karya-karyanya yang lain seperti *Maṭla’ al-jūb bi-taḥqīq al-tanzīh fi waḥdat al-wujūd* dan *Tanbīh al-‘uqūl ‘alā tanzīh al-ṣūfiyah ‘an i’tiqād al-tajsīm wa-al-‘aynīyat wa-al-ittihād wa-al-ḥulūl*. Begitupun *Ithāf al-Dhākī*, bukanlah karya terpanjang yang pernah ditulis Ibrāhīm al-Kūrānī, karena karyanya yang lain, yakni *Qaṣd al-sabil ilā tawḥīd al-Ḥaq al-Wakīl*, yang merupakan penjelasan atas kitab *al-Manzūmat* karya gurunya, Aḥmad al-

<sup>26</sup> Oman Fathurahman, “Tarekat Syattāriyah Memperkuat Ajaran Neosufisme”, dalam *Mengenal dan Memahami Tarekat-Tarekat Muktabarah di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2011), 158

<sup>27</sup> Alexander Knysh, *op.cit.*, 39

Qushāshī, hampir dua kali lipat lebih panjang dari *Ithāf al-Dhākī*.<sup>28</sup>

Oman Fathurahman dalam penelitiannya, menemukan penulisan dua judul berbeda dalam karya Ibrāhīm al-Kūrānī yang dibuat berdasarkan permintaan *Jama'ah al-Jawīyyīn* ini. Selain ditulis dengan diksi *al-Dhākī* (dengan huruf *dhal* / ذ) yang berarti 'cerdas', ternyata pada salinan kitab yang lain judul dari kitab ini ditulis dengan diksi *al-Zākī* (dengan huruf *zay* / ز) yang berarti 'suci'.<sup>29</sup> Sebenarnya jika dilihat dari segi kontekstualnya sebagai kitab yang beirisi ilmu hakikat atau tasawuf baik 'kecerdasan' atau pun 'kesucian' saling berkorelasi satu sama lain. Hal ini karena dalam mempelajari ilmu hakikat, selain kecerdasan, kesucianpun merupakan faktor terpenting guna mendalami ilmu ini. Akan tetapi karena redaksi *al-Dhākī* lebih banyak dari pada *al-Zākī* maka Oman Fathurahman lebih memiliki redaksi *al-Dhākī* sebagai judul karya Ibrāhīm al-Kūrānī ini.

Menurut Alexander Knysh *Ithāf al-Dhākī* merupakan kitab yang menitik beratkan pembelaan Ibrāhīm al-Kūrānī terhadap doktrin *wahdat*

*al-wujūd* Ibn 'Arābī. Para ulama Muslim memang sering kali menjadikan Ibn 'Arābī sebagai titik serang dalam pembahasan teologi dan menganggapnya sebagai bid'ah yang terbesar. Kritikan terhadap Ibn 'Arābī, secara ringkas dapat ditemukan dalam karya-karya Ibn Taymiya (w. 728/1328) yang merupakan ulama besar yang sangat berpengaruh.<sup>30</sup>

Referensi utama yang digunakan oleh Ibrāhīm al-Kūrānī dalam *Ithāf al-Dhākī* selain *al-Futūḥat al-Makiyya* karya Ibn 'Arābī, adalah kitab karya Ṣadr al-Dīn Muḥammad ibn Ishāq al-Qūnawī (605-673/1207-1274) yang berjudul *I'jāz al-Bayān*. Uraian al-Qūnawī dalam kitabnya tersebut ternyata menjadi refrensi utama Ibrāhīm al-Kūrānī untuk menjelaskan doktrin-doktrin mistiko-filosofis Ibn 'Arabī. Selain itu kitab *Mashra' al-Khusūṣ ilā ma'āni al-Nuṣūṣ* karya 'Ālā' al-Dīn 'Alī ibn Aḥmad al-Mahā'imī (776-835/1374-1432) yang merupakan *sharḥ* atas kitab *al-Nuṣūṣ* karya Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī juga ikut membangun pemikiran Ibrāhīm al-Kūrānī. Al-Mahā'imī sendiri adalah seorang ulama yang menjadi bagian dari Komunitas Nawait, yaitu komunitas imigran yang berasal dari Arab-

<sup>28</sup> Oman Fathurahman, *Ithāf al-Dhākī Tafsir Wahdatul Wujud bagi Muslim Nusantara* (Jakarta: Penerbit Mizan, 2012), 2

<sup>29</sup> *Ibid.*, 3

<sup>30</sup> Alexander Knysh, *op.cit.*, 42

Persia yang menetap di India,<sup>31</sup> karenanya dapat dikatakan memiliki hubungan yang erat dalam tarekat Shattariyya yang juga berkembang di India. Penafsir pemikiran Ibn ‘Arabī yang lain, yaitu Nūr al-Dīn ‘Abd al-Rahmān ibn Ahmad al-Jāmī (817/898-1414/1492) yang merupakan pengarang kitab *Al-Durrah al-Fākhirah* juga dijadikan oleh Ibrāhīm al-Kūrānī guna mensistematisasi pemikiran Ibn ‘Arabī.

Ketika membela penafsiran yang dilakukan oleh para sufi atau yang biasa disebut dengan *Tafsir Ishārī*, al-Kūrānī menjadikan kitab *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, karya Abū al-Faḍl ‘Abd al-Rahmān ibn Abi Bakr Jalāl al-Dīn al-Khuḍayrī al-Suyūṭī (849-911/1445-1505) sebagai referensinya. Dalam *al-Itqān*, al-Suyūṭī menjelaskan bahwa dalam memahami teks al-Quran ataupun al-Hadits harus dipahami terlebih dahulu bahwa makna dari teks tersebut tidaklah bersifat tunggal, akan tetapi memiliki makna yang beragam tergantung kecenderungan orang yang menafsirkannya. Dengan demikian al-Suyūṭī mengingatkan untuk selalau bersikap bijaksana dalam memahami teks yaitu dengan tidak menjustifikasi bahwa hanya pemahaman dirinya saja yang benar,

karena hal tersebut akan menyempitkan posisi al-Quran sebagai teks suci yang pada hakikatnya bersifat universal. Adapun contoh-contoh tafsir Ishārī yang dikutip oleh Ibrāhīm al-Kūrānī salah satunya bersumber dari kitab *Mishkāt al-Anwār* karya Abū Ḥāmid al-Ghazālī (w. 505/1111). Kitab al-Ghazālī yang lain, yang pastinya selalu dijadikan rujukan bagi para ulama-ulama Sunni yaitu kitab *Ihyā ‘Ulūm al-Dīn* juga merupakan referensi Ibrāhīm al-Kūrānī.

Kitab *Al-Kashāf ‘an Haqāiq al-Tanzīl wa-‘Uyūn al-Aqāwil fī Wujūh al-Ta’wīl*, karya Abū al-Qāsim Maḥmūd ibn ‘Umar al-Zamakhsharī merupakan kitab tafsir yang selalu dijadikan rujukan Ibrāhīm al-Kūrānī ketika akan melakukan analisis linguistik kepada teks al-Quran. Adapun kitab-kitab tafsir yang juga merupakan rujukan Ibrāhīm al-Kūrānī di antaranya adalah *Tafsir al-Ḥaqā’iq* karya Abū ‘Abd al-Rahmān al-Sulamī, *Tafsir Anwār al-Tanzīl fī Asrār al-Ta’wīl* karya ‘Abd Allāh ibn ‘Umar ibn Muḥammad ibn ‘Alī al-Shīrāzī al-Imām Naṣīr al-Dīn Abū Sa’īd al-Qāḍī al-Bayḍawī (w. 691/1291).

Terdapat banyak kitab lain yang dijadikan referensi Ibrāhīm al-Kūrānī dalam membangun pemikirannya yang di antaranya

<sup>31</sup> Oman Fathurahman, *op.cit.*, 252

yaitu: *Najāt al-Hā'irīn* karya Kamāl al-Dīn 'Abd al-Razzāq al-Ka'shānī, *Al-Risālah* karya Abū al-Qāsim al-Qushayrī, *Al-Ibānah fī Uṣūl al-Diyānah* karya Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Ismā'īl al-Ash'arī (260-324/874-936), *Sharḥ al-Maqāṣid* karya Sā'd al-Dīn Mas'ūd ibn 'Umar al-Taftāzānī (722-793/1322-1390), *Ilāhīyāt al-Shifā* karya Abū 'Alī al-Ḥusayn ibn 'Abd Allah Ibn Sīnā (370-428-980-1037), *Ḥāshiyat Sharḥ al-Tajrīd* karya Jalāl al-Dīn Muḥammad al-Dawānī (830-903/1426-1502), *Sharḥ al-Mawāqif* karya Al-Amidī, *Al-Mughnī al-Labīb* karya Ibn Hishām, *Tawālī al-Ta'nīs* karya Al-Ḥafīz Ibn Ḥajar, *Miṣbāḥ al-Uns Bayn al-Ma'qūl wa al-Mashhūd fī Sharḥ Miftāḥ Ghayb al-Jam' wa al-Wujūd* karya Shams al-Dīn Muḥammad ibn Ḥamzah al-Fanārī, *Mawāqī' al-Nujūm* karya Ibn 'Arābī, *Arba'īn* karya 'Abd al-Qādir al-Ruhāwī, *Fatḥ al-Bārī* karya Al-Ḥafīz Ibn Ḥajar dan *Al-'Awārif* karya Shihāb al-Dīn al-Suhrāwardī. Dikarenakan hal tersebut maka Ibrāhīm al-Kūrānī merupakan seorang ulama abad 17 yang memiliki wawasan yang cukup luas yang mendasarkan pemikirannya tidak hanya sebatas spekulasi akan tetapi juga bersandar pada ulama-ulama sebelumnya.

## E. Pandangan tentang Ilmu Hakikat dan Syari'at

Hakikat berasal dari kata *ḥaqīqa* dalam Bahasa Arab. *Ḥaqīqah* sendiri sering dimaknai sebagai sesuatu yang menunjukkan kebenaran esoteris. Dalam pengertian ini, Hakikat merupakan unsur ketiga setelah Syari'at yang merupakan kenyataan eksoteris dan Tariqat sebagai tahapan esoterisme.<sup>32</sup> Hal ini senada dengan pendapat Sayyid Muḥsin al-Mūsawī al-Tabrīzī, yang menyatakan bahwa sesungguhnya Tariqat adalah penyempurna bagi Syari'at, dan Hakikat adalah penyempurna bagi Tariqat.<sup>33</sup>

Menurut 'Ālā' al-Dīn 'Alī ibn Aḥmad al-Mahā'imī (776-835/1374-1432) seperti yang dikutip oleh Ibrāhīm al-Kūrānī, Ilmu Hakikat adalah ilmu yang membahas perihal Wujūd (*aḥwāl al-wujūd*) dari segi sebagai diri-Nya, dan dari segi perwujudan (*zuhūr*) dalam berbagai manifestasi (*al-mazāhir*). Sedangkan menurut Shams al-Dīn Muḥammad ibn Ḥamzah al-Fanārī (751-834), ilmu hakikat adalah ilmu tentang Allah (*al-'ilm bi-Allāh*) *al-Ḥaq ta'ālā*, dari segi keterkaitannya

<sup>32</sup> Totok Jumantoro dan Samsul Munir Amin, *Kamus Ilmu Tasawuf* (Wonosobo: Penerbit Amzah, 2012), 70

<sup>33</sup> Sayyid Muḥsin al-Mūsawī al-Tabrīzī, *Muntakhab Asrār al-Sharī'a* (Iran: al-Ma'had al-Thaqafī Nūr 'Alā Nūr, 1423 H), 27

dengan mahluk (*irtabātahu bi-l-khalq*), dan terpancarnya alam semesta dari-Nya, sejauh jangkauan pengetahuan manusia (*bi-ḥasbi al-tāqat al-bashariya*).<sup>34</sup>

Menurut Ibrāhīm al-Kūrānī kedua pengertian tersebut pada intinya adalah sama. Keduanya menegaskan bahwa *al-Ḥaq* adalah wujud yang Absolut (*muṭlaq*), Esa (*wāḥid*), Niscaya (*wājib*) yang merupakan ungkapan dari Wujud (*al-wujūd*) dalam hubungan Pengetahuan Esensial (*al-‘ilmiyya al-dhātiya*), yang merupakan hal yang prinsipil (*al-aṣl*) dan permulaan (*mabda`*) dari segala entifikasi (*al-ta’ayyunāt*).<sup>35</sup> Maka pembahasan tentang Ilmu Hakikat tidak keluar dari sudut pandang be 29 pembahasan tentang Dia mer

pengertian ini, merupakan pembahasan tentang alam ciptaan-Nya (*kawn*) yang ditinjau dari segi keterkaitannya dengan *al-Ḥaq*.<sup>36</sup>

Dengan kata lain, Ilmu Hakikat menurut Ibrāhīm al-Kūrānī adalah ilmu yang membahas wujud *al-Ḥaq* dari sudut pandang keterkaitan-Nya dengan mahluk (*al-irtabatāt*) bukanlah dari segi ke-Dia-an (*huwa*). Hal ini dikarenakan pembahasan tentang *huwa* tersebut, tidak akan mungkin terjangkau baik oleh simbol-simbol rasional maupun mental. Tidak ada ungkapan pantas untuk menggambarkan identitas-Nya, maka bagaimana mungkin untuk membahas akan hal tersebut. Adapun yang dimaksud dengan kalimat “tidak dari segi ke-Dia-an” (*lā min ḥaiṡhu Huwa*) memiliki pengertian bahwa ke-Dia-an-Nya adalah identitas yang tersembunyi (*ghayb al-huwiya*), yakni identitas yang tak terentifikasi (*lā ta’ayyūn*) karena Dia bukanlah yang terentifikasi. Tentunya tidak ada keraguan tentang sukarnya pembahasan dari sudut pandang tersebut. Hal ini karena pembahasan terhadap identitas-Nya, akan menggiring kepada kebutuhan pada bukti-bukti identifikasi atau objektifikasi sehingga dapat ditetapkannya suatu hukum atau

<sup>34</sup> Ibrāhīm al-Kūrānī, *op.cit.*, 182.

<sup>35</sup> *Ta’ayyunāt*, merupakan bentuk jamak dari kata *ta’ayyun*. Kata ini berarti individualisasi atau entifikasi. Istilah ini diterapkan berkenaan dengan proses penurunan Wujud Murni dalam berbagai tingkat entitas (*‘ayn*). Misalnya, manusia adalah Wujud Absolut yang dibatasi oleh *ta’ayyun* (individualisasi). Istilah ini biasanya digunakan oleh Ibn ‘Arabī untuk menunjukkan penentuan (partikularisasi), kekhususan, dan penamaan. Dengan demikian *ta’ayyun* dapat diterjemahkan sebagai peng-*‘ayn*-an, keadaan menjadi khusus, tertentu, terspesifikasi dan terpartikularisasi, atau keadaan menjadi suatu entitas. Lihat. Seyyed Ahmad Fazeli, *Mazhab Ibn Arabi Mengurai Tasybih dan Tanzih*, diterjemahkan oleh Muhammad Nur Jabir (Jakarta: Sadra Press, 2016), xvii

<sup>36</sup> Ibrāhīm al-Kūrānī, *op.cit.*, 182

definisi tentang identitas-Nya, padahal Dia adalah yang tak teridentifikasi, bahkan ketika kita mencoba untuk memberikan identifikasi bagi-Nya.<sup>37</sup> Dengan kata lain identifikasi terhadap identitas dari *al-Ḥaq* hanya sesuai dengan istilah *lā ta'ayyūn*.

Apa yang dijelaskan oleh Ibrāhīm al-Kūrānī tersebut senada dengan yang dijelaskan oleh Ḥamzah al-Fanārī yang menjelaskan bahwa *al-Ḥaq* adalah Wujūd Murni yang tidak ada pertentangan di dalam-Nya, dan Dia adalah Esa dalam ke-Esa-an yang esensial (*ḥaqīqī*), yang tidak bergantung kepada kepada segala hal yang memberi kebergantungan.<sup>38</sup> Dikarenakan hal tersebut maka menurut al-Fanārī *al-Ḥaq* adalah esensi yang Maha Suci, yang menurut teori *wahdat al-wujūd*, *al-Ḥaq* niscaya adalah Wujūd yang Esa.<sup>39</sup> Dengan demikian maka nyatalah bahwa berdasarkan penjelasan Ibrāhīm al-Kūrānī dan para penafsir pemikiran Ibn 'Arabī lainnya, tuduhan bahwa ajaran

*wahdat al-wujūd* mengandung unsur panteisme adalah tertolak.

Dari uraian tersebut, sebagaimana yang disepakati oleh para 'arif, Ibrāhīm al-Kūrānī juga sependapat bahwasanya pembahasan Allah berkaitan dengan ke-Dia-an atau identitas-Nya (*huwīyah*) tidak akan mungkin dapat dilakukan. Karenanya para sufi dalam kosmologinya mengatakan bahwa *huwīyah* Allah adalah tak-teridentifikasi (*lā ta'ayyūn*) yang memiliki pengertian bahwa pada tingkatan tertinggi dari *huwīyah al-Ḥaq* adalah suci dari segala perwujudan baik dari segi Esensi (*dhāt*), Atribut (*ṣifat*) atau pun Nama (*asmā*). Adapun yang "tersisa" dari *huwīyah al-Ḥaq* tersebut adalah Absolutitas-Nya (*al-muṭlaq*). Berdasarkan hal tersebut, maka pemikiran para 'arif adalah sejalan dengan al-Hadits yang juga sering dijadikan dalil oleh para *mutakalim* dan *fuqaha*, yakni: *tafakkarū fi khalqi-Allāh wa lā tafakkarū fi-Allāh* (berfikirilah tentang penciptaan Allah dan jangan janganlah berfikir tentang Allah).<sup>40</sup>

<sup>37</sup> Ibrāhīm al-Kūrānī, "Ithāf al-Dhākī Tafsir", dalam Oman Fathurahman, *Ithāf al-Dhākī Tafsir Wahdatul Wujud bagi Muslim Nusantara* (Jakarta: Penerbit Mizan, 2012), 182

<sup>38</sup> Ḥamzah Al-Fanāry, *Miṣbāḥ al-Uns* (Iran: Intithārat Mūlā, 1384 H), 19

<sup>39</sup> Ḥamzah Al-Fanāry, *Miṣbāḥ al-Uns* (Iran: Intithārat Mūlā, 1384 H), 20

<sup>40</sup> Al-Hadits ini memiliki redaksi yang lain yaitu *tafakkarū fi ālā'i-Allāh wa lā tafakkarū fi-Allāh*, lihat di Al-Zubaydī, *Takhrij al-Aḥādīth Ihya' 'Ulūm al-Dīn*, e-book dalam <http://shamela.ws/browse.php/book-38171/page-2409>, di akses pada tanggal 4 Januari 2016. Lihat pula dalam Ḥamzah Al-Fanāry, *op.cit.*, 245,

Untuk menjelaskan perbedaan Ilmu Hakikat dan Ilmu Tariqat (Suluk), Ibrāhīm al-Kūrānī mengutip pendapat Ibn ‘Arabī. Bahwasanya Ilmu Hakikat adalah ilmu tentang Allah (*al-‘ilm bi-Allāh*), sedangkan Suluk atau Ilmu Tariqat adalah ilmu tentang berbagai tingkatan-tingkatan spiritual tertinggi (*al-‘ilm bi-manāzil al-ākhirā*). Melihat perbandingan definisi kedua disiplin keilmuan tersebut, menurut Ibrāhīm al-Kūrānī, Ilmu Hakikat adalah ilmu yang memiliki tingkatan tertinggi dari berbagai ilmu-ilmu lainnya, bahkan terhadap Ilmu Tariqat. Hal tersebut dikarenakan beberapa argumentasi yakni: *pertama*, Ilmu Hakikat mempelajari prinsip-prinsip dasar pengetahuan yang menunjukkan jalan untuk mengetahui realitas terdalam yang berkaitan dengan realitas Tuhan (*al-Haq*) dan alam semesta (*al-khalq*); *kedua*, Ilmu Hakikat dapat membantu untuk memahami prinsip-prinsip agama yang terdapat dalam al-Quran dan al-Hadits; dan *ketiga*, Ilmu Hakikat adalah ilmu yang mencakup hal-hal yang sifatnya universal, hal ini karena ketika membicarakan ilmu apapun maka tidak akan terlepas dari pembicaraan tentang hakikat, terutama hakikat Tuhan. Adapun Suluk atau Ilmu

Tariqat menurut Ibrāhīm al-Kūrānī adalah pengetahuan yang berkaitan dengan peningkatan aspek batin dengan berbagai pekerjaan hati, tidak mengandung hal yang merusak, dan mengajarkan hal-hal yang menyelamatkan. Karena Suluk hanya bersifat praktis, hal ini berbeda dengan Ilmu Hakikat yang merupakan pengetahuan yang berbicara tentang bagaimana hubungan *al-Haq* dengan makhluk, dan tentang cara terpancarnya kebhinekaan dari ke-Esa-an yang hakiki, di samping tentang perbedaan antara keduanya melalui pengungkapan sifat-sifat dan tingkatannya. Maka berbeda dengan Suluk yang bersifat praktis, Ilmu Hakikat lebih bersifat teoritis.<sup>41</sup>

Penjelasan tentang keutamaan Ilmu Hakikat juga diisyaratkan oleh Ibn ‘Arabī dalam *al-Futūḥāt al-Makiyya* menyatakan bahwa yang dilihat oleh Allah dari hamba-Nya bukanlah perbuatan yang ia tampilkan (*ẓahir*) dalam bentuk ibadah ritual akan tetapi apa yang tersembunyi (*asrār*) dibalik ritual ibadah hamba tersebut. Hal ini karena jika yang dilihat adalah perbuatan yang tampak semata, maka kesucian hati seorang ‘*abid* hanya terkait dengan momen atau

---

redaksinya adalah *tafakkārū fi ālā‘i-Allāh wa lā tafakkārū fi dhāti Allāh*.

---

<sup>41</sup> Ibrāhīm al-Kūrānī, *op.cit.*, 183



kondisi tertentu saja.<sup>42</sup> Adapun yang dimaksud dengan *asrār* tersebut adalah merupakan pengetahuan yang mendalam terhadap Ilmu Hakikat, karenanya ritual ibadah yang dilakukan oleh seorang yang menjalankannya dengan tanpa didasari oleh pengetahuan yang tertanam di dalam hati sanubarinya dan hanya ikut-ikutan dengan orang lain (*taqlid*) sehingga tidak timbul keimanan yang mendalam di dalam dirinya terhadap agamanya, maka ia disebut sebagai *muqalid*. Adapun seorang *muqalid* tidak akan mendapatkan nikmatnya ibadah dan bahkan menganggap ibadah hanyalah sebagai beban. Demikianlah bahwasanya dengan menggabungkan Ilmu Hakikat, Tariqat dan Syari'at maka akan terciptalah kesempurnaan iman.

Menurut Ibrāhīm al-Kūrānī persyaratan utama yang harus dilakukan oleh para pencari Ilmu Hakikat adalah menegaskan bahwa tidak ada kontradiksi antara doktrin Kesatuan Wujūd (*tawḥid al-wujūd*) yang digagas oleh Ibn 'Arābī dengan Syari'at dan tuntutan untuk *amar ma'rūf nahī munkar*. Hal ini karena doktrin *tawḥid al-wujūd* memiliki pengertian bahwa *Dhāt* yang berhak

disembah dengan sebenar-benarnya oleh setiap makhluk adalah Allah yang tidak ada tuhan selain Dia, yang wujud karena *Dhat*-Nya sendiri, yang menghimpun semua sifat sempurna pada diri-Nya, yang transenden dari sifat buruk dan ketidak sempurnaan, yang dengan sendiri-Nya tidak membutuhkan esensi selain Dia, yang dibutuhkan oleh setiap esensi selain-Nya yang di tangan-Nya terletak kekuasaan atas segala sesuatu, dan Dia Maha Pemelihara atas segala sesuatu.<sup>43</sup>

Ibrāhīm al-Kūrānī tidak menggunakan istilah *waḥdat al-wujūd* dalam mendefisikan pemikiran Ibn 'Arābī akan tetapi menggunakan istilah *tawḥid al-wujūd*. Penggunaan istilah *tawḥid al-wujūd* bagi pemikiran tasawuf Ibn 'Arabī mengindikasikan kehati-hatian Ibrāhīm al-Kūrānī dalam membela pemikiran Ibn 'Arābī, yang oleh para penentang Ibn 'Arābī, istilah *waḥdat al-wujūd* sering kali memiliki stigma negatif yang mengajarkan ajaran panteisme. Dalam penjelasannya tentang *waḥdat al-wujūd* tersebut, menurut Ibrāhīm al-Kūrānī dalam menegaskan wujud Tuhan bukan berarti harus meninggalkan Syari'at, hal ini karena menegaskan wujud Tuhan berarti menegaskan perbedaan antara

---

<sup>42</sup> Muḥy al-Dīn Ibn 'Arābī, *al-Futūḥāt al-Makiyya*, juz 3 (Beirut: Dar Sader Publishers, tth),137.

---

<sup>43</sup> Ibrāhīm al-Kūrānī, *op.cit*, 203-204

Tuhan sebagai wujud Absolut (*wujūd al-muṭlaq*) dan setiap makhluk sebagai manifestasi (*tajallī*) dari Nama-Nama-Nya. Dengan mengetahui perbedaan antara *wujūd al-muṭlaq* dan *tajallī*-Nya maka akan timbul kesadaran bahwa manusia sebagai *tajallī* dari Allah adalah entitas yang lemah dan bergantung kepada Allah sebagai *wujūd al-muṭlaq*. Dengan pengetahuan ini pula penghambaan manusia kepada Allah adalah suatu keniscayaan yang harus dilakukan oleh manusia dengan cara menjalankan kewajiban Syari'at.<sup>44</sup> Allah berfirman: “Dan semua wajah menunduk kepada Dhat yang Maha Hidup dan Maha Pemelihara” (Q.S. 20: 111).

Keniscayaan akan penghambaan makhluk kepada Tuhan dengan menjalankan kewajiban Syari'at bukanlah sebuah beban yang harus ditanggung oleh hamba melebihi kemampuan hamba itu sendiri. Ibrāhīm al-Kūrānī menegaskan bahwa hal tersebut, dikarenakan bahwa sebagaimana yang telah dijelaskan oleh al-Quran, bahwa Allah tidak akan membebani seseorang kecuali sesuai dengan kemampuannya.<sup>45</sup> Dikarenakan penghambaan kepada Allah adalah sebuah keniscayaan maka dalam

menjalankan Syari'at bagi seseorang yang sudah memahami Ilmu Hakikat bukanlah sebuah beban akan tetapi sebuah kebutuhan diri untuk mencapai kesempurnaan.

Setelah keniscayaan untuk menjalankan kewajiban Syari'at telah dipahami, maka jelaslah pula hal-hal terkait dengan kewajiban Syari'at tersebut, seperti pujian (*al-madh*), celaan (*al-dhamm*), pahala (*al-thawāb*), dan siksaan (*al-'iqāb*). Hal tersebut dikarenakan kesemuanya itu adalah masalah yang bersifat kontingen (*mumkin, contingent*) yang selalu terkait dengan Allah sebagai Wujud yang Absolut (*muthlaq al-wujūd*). Adanya konsekuensi dari Syari'at di atas, maka relasi antara Tuhan dan hamba-Nya bukanlah dengan penyatuan secara absolut seperti yang terdapat dalam teori *al-hulūl* dan *al-ittiḥad*. Kemustahilan penyatuan secara absolut dalam kedua teori tersebut dikarenakan Allah sebagai *muṭlaq al-wujūd* tidak sebanding dengan hamba-Nya sebagai *mumkin al-wujūd*. Oleh karenanya tidak akan pernah terjadi penyatuan antara keduanya. *Muṭlaq al-wujūd* adalah wujud yang tidak bergantung kepada apa pun, ia juga adalah wujud yang Wujud Niscaya (*wajib al-wujūd*) yang setiap sesuatu

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, 204

<sup>45</sup> *Ibid.*, 205

di alam semesta ini disandarkan kepada *al-Rahman*-Nya.<sup>46</sup>

Dalam menjelaskan tentang kebaikan dan keburukan atau ketaatan dan pengikaran terhadap kewajiban Syari'at, Ibrāhīm al-Kūrānī juga menggunakan konsep Allah sebagai *mutlaq al-wujūd* yang pada-Nya segala kekuasaan. Dia berkehendak untuk memberikan hidayah, juga berkehendak untuk menyesatkan mahluk-Nya. Akan tetapi Ibrāhīm al-Kūrānī juga menegaskan bahwa Allah adalah pemilik Nama-Nama yang baik (*al-asmā' al-ḥusna*) yang di dalamnya segala sifat-sifat Allah saling berpasangan. Dia Maha Memberi hidayah sekaligus Maha Kuasa menyesatkan, Maha Memberi nikmat sekaligus Maha Memberi balasan, Maha Memberi manfaat sekaligus Maha Memberi petaka, Maha Menyempitkan sekaligus Maha Melapangkan dan sebagainya.<sup>47</sup> Walaupun kedua kelompok sifat tersebut terlihat saling bertentangan, akan tetapi semuanya tetap disebut *al-asmā' al-ḥusna*. Dari sinilah pentingnya makna keimanan kepada kemutlakan Allah. Mengimani Absolutitas Allah, berarti mengimani segala ketetapan Allah adalah bersifat adil. Adapun keadilan

Allah bukanlah merupakan tambahan bagi Absolutitas-Nya, seperti yang diyakini oleh Mu'tazila. Orang yang memiliki persepsi tersebut maka ia tergolong orang yang akan mendapatkan kebahagiaan, dan dengan sendirinya akan selalu berpegang kepada Syari'at yang benar. Karena Syari'at dibuat tidak lain kecuali agar manusia dapat menjalani kehidupan yang benar dan penuh dengan kebahagiaan.

Al-Ghazālī mengatakan, *laysa fī al-imbkān abda'u min-mā kāna*. Tiadalah di dalam segala hal yang mungkin itu lebih baik dari pada sesuatu yang telah ada. Ibrāhīm al-Kūrānī menjelaskan pernyataan al-Ghazālī tersebut bahwa segala sesuatu yang bersifat mungkin diciptakan oleh Allah adalah sempurna menurut kebutuhan yang diciptakan tersebut. Akan tetapi yang membedakan antara satu ciptaan dan ciptaan yang lain adalah tingkat kesempurnaannya, sesuai dengan ciri khas masing-masing yang berdasarkan keragaman tingkatan dan perubahan waktu. Dengan demikian, maka kelemahan atau kekurangan pada setiap mahluk adalah bagian dari kesempurnaan wujud mahluk tersebut. Jika tidak ada kelemahan maka tidak akan ada kesempurnaan, dan karena kesempurnaan bersifat absolut maka kelemahan hanya bersifat mungkin

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, 206

<sup>47</sup> *Ibid.*, 207

dan bukanlah sebuah hal yang esensial.<sup>48</sup> Dengan demikian maka upaya untuk menjalankan Syari'at dengan disertai pemahaman Tariqat dan Hakikat merupakan bentuk upaya untuk mencapai kesempurnaan, yakni Kesempurnaan Ilahiyah.

Berdasarkan hal tersebut, maka pada hakikatnya kesempurnaan bersifat absolut dikarenakan ia mengarah langsung kepada *al-Haq*. Sedangkan kelemahan hanya bersifat mungkin dan bukanlah sebuah hakikat karena ia mengarah kepada makhluk. Dengan demikian, jika kita kaitkan dengan konsep baik dan buruk, maka kebaikan adalah esensial (*haqīqī*) sedangkan keburukan bukanlah esensial (*haqīqī*), atau dengan istilah lain, kebaikan adalah wujud sedangkan keburukan adalah 'adam (ketiadaan). Adapun manusia sebagai entitas yang bersifat kontingen (*mumkin*), posisinya berada di dua kutub tersebut, kerenanya memiliki potensi untuk cenderung kepada salah satu dari kedua kutub tersebut. Dengan demikian kebaikan dan keburukan hanyalah bagi manusia bukan bagi Tuhan. Maka kebebasan untuk memilih di antara keduanya tersebut tidaklah berpengaruh kepada Absolutisitas Tuhan, seperti yang

telah keliru dipahami oleh Mu'tazila yang mengatakan bahwa jika seorang hamba berbuat baik maka Tuhan "wajib" memberikan pahala kepadanya.

Kemudian Ibrāhīm al-Kūrānī menjelaskan, bahwa berdasarkan hal tersebut maka barangsiapa yang menjumpai sebuah kebaikan, hendaklah memuji Allah, karena Dia berkenan untuk mewujudkannya. Tidak ada kewajiban bagi-Nya karena pada hakikatnya Dia tidak membutuhkan alam semesta (*al-'ālamīn*). Begitupun apabila menjumpai selain kebaikan tersebut – yakni keburukan - maka janganlah mencela kecuali kepada diri sendiri, karena sesungguhnya Allah *ta'alā* tidak akan mencegah sesuatu dikehendaki sesuai dengan kesanggupan (*isti'dād*) azalī seseorang. Allah berfirman: "...Tuhan kami ialah (Tuhan) yang telah memberikan kepada tiap-tiap sesuatu bentuk kejadiannya.." (Q.S. 20: 50). Adapun sesuatu yang telah tertampakan (*al-izhār*) – yang telah dilakukan oleh makhluk - tidak akan pernah terjadi kecuali jika sesuai dengan makhluk yang menerimanya, hal tersebut karena apa yang telah diketahui oleh Allah sebelumnya, maka hal tersebut bukanlah sesuatu yang diadakan dengan tiba-tiba. Allah berfirman: "*Allah mempunyai hujjah yang jelas lagi kuat; maka*

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, 207

*jika Dia menghendaki, pasti Dia memberi petunjuk kepada kamu semuanya” (Q.S. 6: 149). Berdasarkan hal tersebut maka tidak ada satu pun yang terjadi kecuali telah diketahui oleh Allah. Pemahaman ini menggiring kepada pengertian bahwa sifat yang saling bertentangan yang dimiliki oleh Allah, yaitu Maha Memberi petunjuk dan Maha Menyesatkan (Q. S. 4: 170).*

Berkaitan dengan ke-Maha Mengetahui Allah, Ibrāhīm al-Kūrānī menjelaskan firman Allah: *“Wahai manusia, sesungguhnya telah datang Rasul (Muhammad) itu kepadamu dengan (membawa) kebenaran dari Tuhanmu, maka berimanlah kamu, itulah yang lebih baik bagimu. Dan jika kamu kufur, (maka kekafiran itu tidak merugikan Allah sedikitpun) karena sesungguhnya apa yang di langit dan di bumi itu adalah kepunyaan Allah. Dan adalah Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana” (Q.S. 4: 170). Berdasarkan ayat tersebut maka keimanan dan kekufuran pada level keabsolutan *al-Haq* adalah sama, seperti halnya sifat-sifat-Nya yang saling bertentangan yang telah dijelaskan sebelumnya. Akan tetapi iman dan kufur tidaklah sama jika dihubungkan dengan *marātib al-ilāhiya* (levelitas Ketuhanan) yang di dalamnya terkandung perintah dan*

larangan, maka iman dan kufur adalah sesuatu yang berbeda. Iman adalah sesuatu yang diridhai sedangkan kufur tidak mendapat restu dari Allah.<sup>49</sup> Allah berfirman: *“Jika kamu kafir maka sesungguhnya Allah tidak memerlukanmu dan Dia tidak merestui kekufuran bagi hamba-Nya (li-‘ibādihī); dan jika kamu bersyukur, niscaya Dia merestui bagimu kesyukuranmu itu” ( Q.S. 39: 7).*

Adapun bentuk *idāfah* dari firman-Nya *li-‘ibādihī* yang bagi sebagian kalangan meniscayakan sebuah pemahaman bahwa Allah meridhai kekufuran orang-orang yang tidak beriman, dan karena kekufuran adalah sesuatu yang direstui oleh Allah maka tiada siksaan bagi kekufuran tersebut. Ibrāhīm al-Kūrānī menjawab pernyataan tersebut dengan argumentasi bahwa peniadaan siksaan adalah jika sesuatu itu (kekufuran) bersesuaian dengan perintah Syari’at dan kebijaksanaan (Allah). Akan tetapi jika kekufuran tersebut hanya sesuai dengan kebijaksanaan Allah saja, dan dilarang oleh Syari’at maka kekufuran tersebut tetap akan mengakibatkan siksaan. Hal ini karena siksaan bagi kekufuran yang tidak sesuai dengan

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, 209

aturan Syari'at adalah juga merupakan kebijaksanaan Allah.<sup>50</sup>

Ibrāhīm al-Kūrānī kemudian memperjelas pernyataannya tersebut dengan mengutip pendapat Imām al-Juwaynī al-Ḥaramayn (w. 1083) dalam *al-Irshād*, bahwa kata *al-maḥabbah* (cinta) adalah berarti *al-irādah* (kehendak) seperti halnya *al-riḍā* (restu). Berdasarkan hal tersebut maka restu Allah terhadap kekufuran memiliki pengertian bahwa Allah merestui bahwa kekufuran tersebut dapat mengakibatkan terjadinya siksaan. Berdasarkan pernyataan ini maka hilanglah kontradiksi terhadap penafisan ayat di atas.<sup>51</sup>

Dikarenakan hal tersebut maka kewajiban Syari'at harus dilaksanakan oleh setiap manusia. Adapun pelaksanaan kewajiban Syari'at tersebut disesuaikan dengan kondisi kesiapan atau kesanggupan (*isti'dad*) orang yang dibebani Syari'at, apakah dalam kondisi aman atau tertekan, dalam kondisi menetap atau dalam perjalanan, merdeka atau hamba sahaya. Kewajiban Syari'at akan tetap berlaku bagi setiap manusia hingga ia meninggal dunia, hal ini sesuai dengan al-Quran, Sunnah dan Ijma'. Allah berfirman: “Dan sembahlah Tuhanmu sampai

*datang kepadamu yang diyakini (yaqīn)...”* (Q.S. 15: 99).

Ibrāhīm al-Kūrānī berpendapat bahwa kata *yaqīn* dalam ayat di atas bermakna ‘kematian’. Karenanya maksud dari ayat tersebut adalah bahwasanya manusia diperintahkan untuk menyembah Allah hingga ia meninggal dunia. Ibrāhīm al-Kūrānī menentang dengan keras sufi yang menafsirkan kata *yaqīn* dengan *al-kashf*, sehingga mengakibatkan pemahaman bahwa sufi yang telah mencapai *kashf* telah gugur segala kewajiban Syari'atnya. Pemahaman ini tentu bertentangan dengan Syari'at yang memerintahkan untuk menyembah Allah kapan pun dan di mana pun manusia berada hingga ajal menjemputnya. Begitupun pemahaman ini bertentangan dengan akal, yang mana penghambaan kepada Allah bagi seorang manusia tidak akan pernah selesai, dan bentuk dari penghambaan tersebut selama manusia masih berada di alam dunia adalah dalam bentuk pengamalan Syari'at. Adapun jika argumentasi yang digunakan adalah bahwa *kashf* adalah tersingkapnya sesuatu dari alam yang tersembunyi atau *alam al-malakūt*, sehingga menjadikan landasan argumentasi bahwa *kashf* merupakan puncak dari ibadah sehingga setelah *kashf* kewajiban ibadah atau menjalankan Syari'at bagi seseorang hilang, maka hal itu

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, 210

<sup>51</sup> *Ibid.*, 210

pun tertolak. Ibrāhīm al-Kūrānī menjelaskan bahwa pada malam *isra`*, Nabi Muhammad melihat Allah, dengan demikian pada saat itu berarti Nabi Muhammad telah mengalami *kashf*. Akan tetapi menurut Ibrāhīm al-Kūrānī, kewajiban-kewajiban Syari'at yang ada sekarang ini, seperti zakat, puasa, haji dsb., diperintahkan setelah peristiwa *kashf* yang dialami oleh Nabi Muhammad tersebut.<sup>52</sup> Dengan demikian *kashf* tidak dapat dijadikan landasan untuk menggugurkan kewajiban Syari'at bahkan pada kenyataannya *kashf* merupakan awal dari diwajibkannya kewajiban Syari'at bagi umat Islam.

Penafsiran yang keliru bahwa *kashf* dapat dijadikan justifikasi untuk meninggalkan Syari'at mengindikasikan bahwa setiap Muslim dalam beribadah haruslah dilandasi dengan dasar-dasar keilmuan yang benar terutama terhadap al-Quran dan al-Hadits. Hal tersebut penting untuk dilakukan agar tidak dapat dengan mudah bersikap *taqlid* terhadap pernyataan-pernyataan yang bertentangan dengan Syaria't. Berkaitan dengan pengamalan Syari'at, Ibn 'Arabī menyatakan bahwa setiap pengamalan Syari'at haruslah dilandasi dengan ilmu bukan

berdasarkan *taqlid*. Adapun alasan bahwa pengamalan Syari'at harus dilakukan bagi orang yang berilmu (*'ālim*) adalah dikarenakan dua alasan, yaitu: *pertama*, seorang 'alim yang salih adalah seorang yang memiliki perhatian yang cermat, misalnya dalam memahami firman Allah: “Dan bagi kalian, bahwa di dalam qisas terdapat kehidupan” yang memiliki makna tersembunyi yaitu menyelamatkan hak-hak setiap orang beriman; *kedua*, menetapkan keadilan penghambaan (*al-'ubudiyah*), dan menampilkan kemuliaan Ketuhanan (*al-rubūbiyah*).<sup>53</sup> Dengan memahami dua aspek tersebut maka pengamalan Syari'at atau ibadah akan dilakukan dengan penuh kesadaran dan tanpa adanya paksaan dari pihak mana pun.

Berkaitan pentingnya menjalankan Syari'at, Ibrāhīm al-Kūrānī mengutip perkataan Ibn 'Arabī, yang menyatakan bahwa delapan anggota tubuh manusia, yakni: mata, telinga, lidah, tangan, perut, alat kelamin, kaki dan hati memiliki kewajiban Syari'atnya masing-masing yang harus dipenuhi. Menurut Ibn 'Arabī semua amal perbuatan yang dilakukan oleh setiap

<sup>52</sup> *Ibid.*, 211

<sup>53</sup> Muḥyi al-Dīn Ibn 'Arabī, “Al-Tanzilāt al-Mawṣuliya fī Asrār al-Tāhirāt wa-l-Ṣalawāt wa-l-Ayām al-Aṣliya”, dalam *Majmū'ah Rasā'il Ibn 'Arabī Jilid 2*. (Beirut: Dār al-Maḥajjah al-Baydā, 2000), 155

anggota tubuh tersebut, adalah fondasi kehendak dan jalan sufi, yang tidak dapat digugurkan hingga ia meninggal dunia. Jika seorang *sālik* yang mempelajari Ilmu Hakikat malalaikan fondasi-fondasi tersebut dalam tindakan dan perilakunya, maka niscaya ia telah terpedaya lagi tersesat. Hal ini karena bagi seorang yang telah *wuṣūl* (menguasai Ilmu Hakikat), tidak akan terpikirkan sama sekali untuk meninggalkan semua fondasi tersebut. Jika orang yang mengaku telah *wuṣūl* akan tetapi meninggalkan Syari'at maka ia adalah pendusta. Bahkan seandainya pengetahuan tentang dua dunia dan rahasia terbuka baginya, itu hanyalah tipuan dan muslihat semata. Jadi, dengan demikian tidak ada kemungkinan untuk *wuṣūl* hingga puncak yang bersih dari kotoran kejahatan, dan bebas dari tujuan yang mementingkan diri sendiri, selama orang yang hendak menempuh jalan ini tidak menghilangkan dahulu liarnya nafsur dan keruhnya naluri kemanusiaan (*al-bashariya*).<sup>54</sup>

Berdasarkan uraian tersebut maka menurut Ibrāhīm al-Kūrānī antara Ilmu Hakikat, Ilmu Tariqat, dan Ilmu Syari'at bukanlah sesuatu yang bertentangan satu sama lain. Ketiga ilmu tersebut saling

melengkapi menjadi satu kesatuan yang utuh dalam menjalankan agama Islam. Ilmu Hakikat adalah ilmu yang bersifat universal dibandingkan Ilmu Tariqat. Sedangkan Ilmu Tariqat lebih luas dari Ilmu Syari'at. Maka apabila digambarkan maka cakupan ketiga ilmu tersebut seperti piramida terbalik.

## F. Penutup

Ibrāhīm al-Kūrānī merupakan tokoh terpenting dalam perkembangan Islam di Indonesia. Pemikiran-pemikiran Ibrāhīm al-Kūrānī merupakan embrio atau cikal bakal dari corak Islam yang ada di Nusantara. Pengakuan terhadap peran Ibrāhīm al-Kūrānī dalam perkembangan Islam di Nusantara, juga dilakukan oleh Pengurus Pusat Lembaga Takmir Masjid Nahdlatul Ulama yang secara resmi telah menyatakan bahwa Ibrāhīm al-Kūrānī merupakan salah satu mata rantai (*sanad*) Nahdlatul Ulama dalam fiqih Mazhab Syafi'i.

## Daftar Pustaka

Al-Kūrānī, Ibrāhīm, *Ithāf al-Dhakī*, dalam Oman Fathurahman, *Ithāf al-Dhakī Tafsir Wahdatul Wujud bagi Muslim Nusantara* (Jakarta: Penerbit Mizan, 2012).

---

<sup>54</sup> Ibrāhīm al-Kūrānī, *op.cit.*, 213



- Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII Akar Pembaruan Islam Indonesia* (Jakarta: Kencana Prenadamedia Group, 2013), 91.
- Bruinessen, Martin Van, “Mencari Ilmu dan Pahala di Tanah Suci Orang Nusantara Naik Haji” dalam *Ulumul Qur’an Jurnal Ilmu dan Kebudayaan No. 5* (Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat, 1989).
- Bruinessen, Martin Van, “Studies of Sufism and the Sufi Orders in Indonesia Source”, dalam *Die Welt des Islams* (Brill: Vol. 38, Issue 2, Jul., 1998).
- Fathurahman, Oman, “Tarekat Syattāriyah Memperkuat Ajaran Neosufisme,” dalam *Mengenal dan Memahami Tarekat-Tarekat Muktabarah di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2011) .
- Fathurahman, Oman, *Ithāf al-Dhakī Tafsir Wahdatul Wujud bagi Muslim Nusantara* (Jakarta: Penerbit Mizan, 2012).
- Knysh, Alexander, “Ibrāhīm al-Kūrānī (d. 1101/1690), an Apologist for Waḥdat al-Wujūd”, dalam *Journal of The Royal Asiatic Society* (Cambridge: Cambridge University Press, Vol. 5. No. 1. Apr., 1995).
- Nafi, Basheer M., “Taṣawwuf and Reform in Pre-Modern Islamic Culture: In Search of Ibrāhīm al-Kūrānī,” dalam *Die Welt des Islams*, (Brill: Vol. 42. Issue 3, 2002).
- Jumantoro, Totok dan Samsul Munir Amin, *Kamus Ilmu Tasawuf* (Wonosobo: Penerbit Amzah, 2012).
- Al-Tabrīzī, Sayyid Muḥsin al-Mūsawī, *Muntakhab Asrār al-Sharī’a* (Iran: al-Ma’had al-Thaqafī Nūr ‘Alā Nūr, 1423 H).
- Fazeli, Seyyed Ahmad, *Mazhab Ibn Arabi Mengurai Tasybih dan Tanzih*, diterjemahkan oleh Muhammad Nur Jabir (Jakarta: Sadra Press, 2016) .
- Al-Fanāry, Ḥamzah, *Miṣbāḥ al-Uns* (Iran: Intithārat Mūlā, 1384 H) .
- Ibn ‘Arabī, Muḥy al-Dīn, *al-Futūḥāt al-Makiyya*, juz 3 (Beirut: Dar Sader Publishers, tth) .
- Ibn ‘Arabī, Muḥy al-Dīn, “Al-Tanzilāt al-Mawṣuliya fī Asrār al-Ṭāhirāt wa-l-Ṣalawāt wa-l-Ayām al-Aṣliya”, dalam *Majmū’ah Rasāil Ibn ‘Arabī Jilid 2*. (Beirut: Dār al-Maḥajjah al-Bayḍā, 2000).