

**INTOLERANSI DALAM WACANA DAN PRAKSIS KEAGAMAAN:  
KAJIAN FILOLOGI DAN INTERPRETASI  
ATAS TIGA KARYA NURUDDIN AR-RANIRI  
(*TIBYÂN FÎ MA'RIFATIL-ADYÂN, CHUJJATUSH-SHIDDÎQ  
LI DAF'IZ-ZINDÎQ, DAN FATCHUL-MUBÎN 'ALÂL-MULCHIDÎN*)**

**RINGKASAN DISERTASI**



oleh:

**Adib Sofia**

**09/292623/SSA/00278**

**PROGRAM PASCASARJANA  
FAKULTAS ILMU BUDAYA  
UNIVERSITAS GADJAH MADA  
YOGYAKARTA**

**2016**

**INTOLERANSI DALAM WACANA DAN PRAKSIS KEAGAMAAN:  
KAJIAN FILOLOGI DAN INTERPRETASI  
ATAS TIGA KARYA NURUDDIN AR-RANIRI  
(*TIBYÂN FÎ MA'RIFATIL-ADYÂN, CHUJJATUSH-SHIDDÎQ*  
*LI DAF'IZ-ZINDÎQ, DAN FATCHUL-MUBÎN 'ALÂL-MULCHIDÎN*)**

**Ringkasan Disertasi**

**@ Adib Sofia**

Disertasi ini telah dipertahankan di hadapan Dewan Penguji Ujian Tertutup Program Studi Ilmu-Ilmu Humaniora, Program Pascasarjana, Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gadjah Mada pada 10 Mei 2016 pukul 15.00-18.00 WIB.

**Dewan Penguji**

Prof. Dr. Bambang Purwanto, M.A. (Ketua Dewan Penguji)

Prof. Dr. Siti Chamamah Soeratno (Promotor/Penguji)

Dr. Fadlil Munawwar Manshur, M.S. (Ko-Promotor/Penguji)

Prof. Dr. Sangidu, M.Hum. (Ketua Tim Penilai/Penguji)

Prof. Dr. Heddy Shri Ahimsa Putra, M.A., M.Phil. (Anggota Tim Penilai/Penguji)

Dr. Haedar Nashir, M.Si. (Anggota Tim Penilai/Penguji)

Prof. Syamsul Hadi, S.U., M.A. (Anggota Penguji)

Prof. Dr. Azyumardi Azra, M.A. (Anggota Penguji)

## INTISARI

Mayoritas penduduk Indonesia beragama Islam. Ini terjadi karena proses Islamisasi yang panjang melalui berbagai faktor, seperti ekonomi, perkawinan, budaya, serta dakwah Islam. Dalam proses dakwah Islam tidak dapat dimungkiri bahwa karya sastra merupakan wacana yang menjadi sarana efektif untuk menyampaikan pesan. Akan tetapi, wacana yang ditinggalkan oleh para tokoh saat itu menunjukkan fakta kultural dan sosial bahwa mereka tidak selalu berada dalam harmoni kehidupan beragama. Ketidakharmisan ini bermula dari perbedaan pandangan Hamzah Fansuri dan Nuruddin Ar-Raniri dalam menjelaskan *wujûd* Allah. Bagi Hamzah Fansuri yang merupakan penganut *Wachdatul Wujûd*, Allah dapat berupa sesuatu apa pun. Sementara itu, yang tertera dalam karya-karya Nuruddin Ar-Raniri, pandangan yang demikian adalah sesat, salah, dan *dhalâlah*.

*Tibyân fî Ma'rifatil-Adyân*, *Chujjatush-Shiddîq li Daf'iz-Zindîq*, dan *Fatchul-Mubîn 'alâl-Mulchidîn* merupakan tiga karya Nuruddin Ar-Raniri yang kuat menunjukkan penentangan keras. Analisis terhadap ketiga naskah tersebut mengedepankan (i) aspek pernaskahan mengenai keberadaan naskah masa lampau pada masa sekarang; (ii) aspek kesastraan mengenai wacana yang menjadi sarana efektif dalam islamisasi di Indonesia; (iii) aspek akidah mengenai keagamaan manusia dalam wacana dan praksis keagamaan masa lalu; dan (iv) aspek perkembangan berpikir manusia mengenai relevansi masa lampau bagi masa sekarang. Sebagai karya masa lampau ketiganya dianalisis secara filologis melalui pencarian naskah, pendeskripsikan naskah, dan penyuntingan naskah. Selanjutnya, dilakukan interpretasi terhadap makna di depan teks, yaitu dengan *pre-understanding* atau *guessing*, *explanation* tahap pertama dengan mendeskripsikan naskah, *explanation* tahap kedua dengan menjelaskan struktur dan isi teks, dan pemahaman taraf yang lebih tinggi, yaitu *comprehension*.

Analisis sesuai dengan tahapan tersebut menemukan beberapa hal, yaitu (i) terdapat sikap intoleran dalam ketiga karya itu berupa menyatakan diri sendiri paling benar dan pihak yang tidak berpandangan sama adalah sesat, salah, dan *dhalâlah*; menyamakan pihak lain dengan golongan yang berstereotip negatif, seperti kafir, *mulchid*, *zindîq*, Majusi, Yahudi, Nashâra, Fir'aun, dan ahli *bid'ah*; melakukan kekerasan verbal dengan pemilihan diksi yang keras, penghinaan, dan pelaknatan; menjatuhkan hukuman kepada pihak lain; serta melakukan pembunuhan kepada pihak lain; (ii) efektivitas tindak intoleransi bergantung pada beberapa hal, yaitu penggunaan dalil keagamaan sebagai dasar legitimasi serta dukungan dari penguasa; (iii) karya-karya masa lampau menunjukkan fakta yang relevan untuk kehidupan masa sekarang dalam masyarakat yang majemuk. Kematangan beragama serta kemampuan untuk melakukan analitis-kritis terhadap dalil-dalil keagamaan merupakan modal untuk mewujudkan kehidupan beragama yang harmonis. Keberadaan Nuruddin Ar-Raniri yang hanya dapat bertahan tujuh tahun di Nusantara, sesuai dengan kondisi saat ini bahwa intoleransi tidak pernah sesuai diterapkan di bumi Indonesia.

Kata kunci: wacana, filologi, interpretasi, intoleransi, relevansi

## ABSTRACT

Majority of Indonesia population is Moslem. It is caused by the long process of Islamization which passed through various factors, such as economy, marriage, culture, and Islamic propagation. In the process of propagation of Islam, it can not be denied that writings are an effective means to convey messages. However, discourse left by the then-leaders shows cultural and social fact that they were not always in religious life harmony. This disharmony begins with different point of view between Hamzah Fansuri and Nuruddin Ar-Raniri in explaining Allah's *wujud*. According to Hamzah Fansuri, who was an adherent of *Wachdatul Wujûd*, God can be anything. Meanwhile, as contained in the works of Nuruddin Ar-Raniri, this such a view is misguided, wrong, and *dhalâlah*.

*Tibyân fî Ma'rifatil-Adyân*, *Chujjâtush-Shiddiq li Daf'iz-Zindîq*, dan *Fatchul-Mubîn 'alâl-Mulchidîn* are three works of Nuruddin Ar-Raniri which strongly express intolerance. The analysis of those three manuscript prioritizes (i) script aspect, it is about the existence of present manuscript and the past one; (ii) literature aspect, it is about discourse as effective medium for Islamization in Indonesia; (iii) faith aspect, it is about human religiousness in praxis and discourse; and (iv) the development aspect of human's way of thinking. It is about past relevance for present. As the past text, those three are analyzed philologically by script searching, script describing, script comparison and text editing. Furthermore, it was done an interpretation to the meaning in front of the text, which means pre-understanding or guessing, the first stage explanation is script describing, second stage explanation is structure and text explanation, and a higher level of understanding that is comprehension.

Based on these stages, several things can be adduced, these are (i) intolerance in the three works is shown in their self-declaration as the truest and those who do not the same view is misguided, wrong, and *dhalâlah*; the other parties were equated with certain stereotypes, such as the heathen, *mulchid*, *zindiq*, Zoroastrian, Jewish, Christians, Pharaoh, and heretics; verbal violence is committed with harsh choice of words, humiliation, and cursing; closing the road of peace and prosecuting and punishing; and murder to the others; (ii) effectivity of the intolerance act which is depending on several things, these are the religious content as the basis of legitimacy, and ruler support; (iii) the past works show relevant fact for present life, especially in the life of a nation with a multi-cultural society. Religious maturity and critical-analytical perspective to religious contents are resource to achieve the harmony of religious life. The existence of Nuruddin Ar-Raniri that could only survive for seven years in the archipelago. In accordance to the current condition, intolerance is inconvenient to be applied in Indonesia.

Keywords: discourse, philology, interpretation, intolerance, relevance

**INTOLERANSI DALAM WACANA DAN PRAKSIS KEAGAMAAN:  
KAJIAN FILOLOGI DAN INTERPRETASI  
ATAS TIGA KARYA NURUDDIN AR-RANIRI  
(*TIBYÂN FÎ MA'RIFATIL-ADYÂN, CHUJJATUSH-SHIDDÎQ  
LI DAF'IZ-ZINDÎQ, DAN FATCHUL-MUBÎN 'ALÂL-MULCHIDÎN*)**

**1. Pengantar**

Indonesia merupakan negara dengan jumlah penduduk muslim yang terbesar. Hingga tahun 2010 jumlah penduduk Indonesia mencapai 237.641.326 jiwa (BPS, 2010: 1). Sebanyak 207.176.162 di antaranya atau 87,18 % dari jumlah total penduduk Indonesia merupakan pemeluk agama Islam. Keberadaan pemeluk agama Islam ini tidak hanya terkonsentrasi pada satu wilayah, melainkan menyebar di seluruh penjuru tanah air. Islam di wilayah-wilayah itu telah berasimilasi dengan kebudayaan setempat yang memiliki unsur budaya Hindu atau Buddha.

Sejarah telah membuktikan bahwa kondisi tersebut ada karena proses islamisasi yang dimulai dengan kedatangan Islam di Nusantara. Meskipun terdapat perbedaan pendapat tentang waktu dimulainya islamisasi, para ahli sejarah menyepakati bahwa proses islamisasi di Indonesia dilakukan dengan cara damai, di antaranya melalui faktor ekonomi, perkawinan, budaya, serta dakwah Islam (Tjandrasasmita, 1993: 360-363). Pembahasan tentang proses penyebaran Islam melalui sosial-budaya ini tidak akan terlepas dari peran penting karya sastra sebagai sarana islamisasi di Indonesia. Islamisasi dilakukan melalui bidang sastra karena pada masyarakat Indonesia kegiatan bersastra dipandang sebagai sarana yang efektif bagi penyampaian suatu misi dalam kegiatan apa pun. Efektivitas sastra dalam fungsi pragmatis ini dimanfaatkan oleh pembawa ajaran Islam untuk menyampaikan ajarannya. Hal ini terutama dilakukan pada awal Islam masuk di kepulauan Nusantara (Chamamah-Soeratno, 2005: 10).

Pada awal islamisasi di Indonesia, penulisan gagasan pengetahuan dilakukan dengan menggunakan formasi hikayat, pantun, dan syair. Karya-karya sastra itu ditulis oleh minoritas kreatif yang merupakan intelektual kerajaan. Mereka yang mendapatkan *privileged status* dari kerajaan itu merupakan kelompok cendekiawan yang kreatif, mampu menggerakkan wacana pengetahuan masyarakat sekaligus

kreatif dalam melepaskan diri dari kepenatan kekuasaan, serta secara mandiri memberikan gagasan terbaiknya bagi kemajuan kerajaan dan masyarakat. Mereka merupakan ulama atau guru moral yang tekun menguraikan masalah-masalah syariat Islam sekaligus empu sastra terbaik melalui tulisan-tulisan sastra yang menggugah rasa dan pikiran (Alfian, 2005: xii). Karya-karya sastra itu merupakan sumber-sumber tempatan yang dikenal dengan literatur sejarah tradisional (*traditional historical literature*). Karya-karya ini menggambarkan sejarah, memaparkan fakta-fakta yang diasumsikan nyata, berbagai peristiwa, dan tokoh-tokoh pada masa lalu. Unsur-unsur sastra dari karya-karya tersebut sangat kental, tetapi sebagaimana yang dibuktikan oleh para sarjana, karya sastra masa lalu tersebut memiliki nilai penting sebagai sumber sejarah (Hadi, 2010: 91-92).

Proses islamisasi sebagai fenomena kultural dan sosial yang pernah terjadi di Indonesia ini terlihat pada sejumlah karya sastra yang menunjukkan adanya percampuran antara tradisi Islam dengan tradisi Hindu dan Buddha. Karakter karya sastra pada zaman ini ialah (1) Tuhan yang dijunjung tinggi adalah Dewata Raya Mulia, Raja Syah Alam, maupun Allah swt.; (2) menggunakan cerita dengan motif cerita dari India; (3) tokoh utama atau pahlawan dalam cerita itu menggunakan nama Islam (Winstedt, 1969: 70-83; Fang, 1975: 102-128; Iskandar, 1996b: 40-66).

Fenomena berikutnya, yaitu fenomena menguatnya Islam di Nusantara, tergambar dalam kesusastraan masa lampau yang terdiri atas hikayat tentang Nabi Muhammad, para sahabat Nabi Muhammad, para nabi, ahli tafsir, serta penyebar dan pahlawan Islam. Penulis-penulis ini kebanyakan datang ke Aceh karena pada waktu itu tuntutan masyarakat akan studi Islam sangat tinggi. Sementara itu, ulama setempat belum mampu melayani kebutuhan masyarakat sehingga ulama-ulama dari luar sangat diperlukan di Aceh (Hadi, 2010: 35).

Pada awal kedatangan Islam, kebanyakan ulama yang menyebarkan Islam adalah orang Arab. Mereka berlayar ke Aceh dan berdiam di sana untuk sementara, berdakwah, menulis, dan berdiskusi. Di antara ulama itu ialah Muhammad Azhari dari Mekkah sekitar tahun 1570 serta Abu al-Khair dari Mekkah dan Muhammad dari Yaman sekitar tahun 1580-an. Keduanya demikian berpengaruh sehingga masih diingat oleh Nuruddin Ar-Raniri setengah abad kemudian. Aceh pun berhak mendapatkan gelar *Serambi Mekkah* karena memiliki pelabuhan dan lokasi pusat

tempat para peziarah dan ulama di Aceh menunggu perahu-perahu lada yang akan membawa mereka ke Tanah Suci (Reid, 2011: 170). Hal inilah yang membuat pembahasan tentang Islam di Indonesia tidak pernah terlepas dari pembahasan tentang Aceh.

Dalam sejarah Islam Indonesia, Aceh memiliki kedudukan yang sangat penting. Wilayah ini pernah menjadi pusat perkembangan dan peradaban Islam yang memiliki pengaruh terhadap perkembangan peradaban Islam di wilayah-wilayah lain. Pada abad ke-17 itu, Aceh berkembang menjadi pusat kekuatan Islam Nusantara, baik secara politik maupun intelektual-keagamaan. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika muslim di wilayah itu dikenal memiliki hasrat yang tinggi untuk merumuskan keberadaan mereka dalam terma-terma Islam. Dalam konteks intelektual-keagamaan pun Aceh mewariskan khazanah intelektual-keagamaan yang cukup mapan dan sangat kaya. Salah satu khazanah intelektual-keagamaan itu ialah naskah-naskah kuno (manuskrip) yang tersebar di hampir seluruh wilayah Aceh (Burhanuddin, 2007: 1)

Karya-karya dalam khazanah intelektual keagamaan di Aceh itu di antaranya ditulis oleh Hamzah Fansuri, Syamsuddin As-Samatrani, Nuruddin Ar-Raniri, dan Abdurrauf As-Singkili (Fang, 1975; Winstedt, 1969; Iskandar, 1996b). Karya-karya mereka dapat diidentifikasi sebagai karya yang beraliran tasawuf (Baroroh-Baried, 1997: 189, 191, 192; Teeuw, 1952: 168-169, Teeuw & Waytt, 1970: 71-72). Sufisme memang merupakan salah satu cara dalam penyebaran Islam di Indonesia, di samping perdagangan, perkawinan, birokrasi, pendidikan (pesantren), seni, dan sebagainya (Tjandrasasmita, 2009: 22). Demikian kuatnya posisi aliran tasawuf ini di kalangan masyarakat sehingga tasawuf dijadikan sebagai mazhab resmi kerajaan (Hadi, 2010: 36).

Popularitas Islam tasawuf pun terus berkembang hingga mencapai puncaknya pada saat Hamzah Fansuri mengajarkan *Wachdatul-Wujûd*. Ajaran ini berpijak pada hadis *qudsi* yang berbunyi *man 'arafa nafsahu fa qad 'arafa rabbahu* 'barangsiapa telah mengenal dan mengetahui dirinya, maka pasti ia telah mengetahui Tuhannya'. Ajaran ini meyakini bahwa *dzat* dan hakikat Tuhan sama dengan *dzat* dan hakikat alam semesta seisinya. Hamzah Fansuri dianggap dipengaruhi oleh para sufi awal, termasuk Ibnu Arabi (Iskandar, 1996a: 350-365; Al-Attas, 1970: 14).

Pemikiran Hamzah Fansuri ini diikuti oleh muridnya yang menjadi guru dan penasihat Sultan Iskandar Muda di Aceh, yakni Syamsuddin As-Samatrani. Meskipun berpijak pada konsep *Wachdatul-Wujûd*, tetapi pemikiran Syamsuddin As-Samatrani ini dikemas dalam formulasi yang berbeda. Pemikirannya dikenal lebih rasional, sistematis, dan filosofis. Ia pun menulis kurang lebih 25 kitab (Iskandar, 1996a: 379-388).

Dalam perkembangannya, konsep *Wachdatul-Wujûd* mendapat penentangan keras dari ulama masyhur berikutnya, yaitu Nuruddin Ar-Raniri yang memiliki nama lengkap Nuruddin bin Ali bin Hasandji bin Muhammad Hamid. Kata *Raniri* yang digunakan di belakang namanya merupakan pengejaan yang dilakukan orang dari daerah Arab di Gujarat pada awal ke-17 untuk menyebut kota Rander (Ranir), salah satu kota tertua di Gujarat Selatan, India. Kata *nji* dalam nama Hasanji menunjukkan bahwa kakek Nuruddin Ar-Raniri adalah pendiri kota Rander (Ranir). Kota ini pernah makmur hingga perdagangannya ke Malaysia dan Sumatra, tetapi kemudian menjadi kota mati yang terpuruk. Pada saat itu doktrin *Wachdatul-Wujûd* di India mendapatkan perlawanan teologis dan secara sosial tidak disukai. Sebagai cendekia, Nuruddin Ar-Raniri tidak menemukan kesempatannya untuk mengembangkan diri. Selama di Gujarat, ia pun belajar bahasa Melayu. Selanjutnya, di Malaysia ia mempertajam kemampuannya untuk misi ke Indonesia (Drewes, 1955: 137-151; Drewes dan Brakel, 1986: 17).

Ulama yang datang ke Aceh pada 6 Muharram 1047/31 Mei 1637 ini beranggapan bahwa Islam di Aceh telah dikacaukan oleh kesalahpahaman atas doktrin sufi. Dengan alasan ini Nuruddin Ar-Raniri pun melancarkan pembaruan Islamnya di Aceh. Ia hidup di Aceh selama tujuh tahun sebagai seorang alim, mufti, dan penulis produktif yang mencurahkan tenaganya untuk menentang doktrin *Wujûdiyyah*. Sampai pada suatu hari ia ditunjuk menjadi *syaikhul-Islam*, salah satu kedudukan tertinggi di kesultanan Aceh. Kedudukan Nuruddin Ar-Raniri ini berada langsung di bawah sultan dan lebih berpengaruh dibandingkan dua pejabat tertinggi lainnya. Dalam posisi ini Nuruddin Ar-Raniri melangkah jauh dengan melakukan diskusi terbuka bersama pengikut Hamzah Fansuri dan Syamsuddin As-Samatrani, baik di luar maupun di dalam istana. Pada akhirnya, ia pun memvonis kaum *Wujûdiyyah* sebagai orang yang murtad dan halal dibunuh jika tidak bertobat. Ia

kemudian mengeluarkan fatwa yang mengarah pada perburuan terhadap orang-orang yang dianggap sesat serta membunuh orang-orang yang menolak melepaskan keyakinan dan meninggalkan praktik-praktik sesat mereka. Nuruddin Ar-Raniri bahkan memerintahkan untuk membakar buku-buku mereka sehingga peninggalan Hamzah Fansuri sulit ditemukan lagi. Sikap yang keras dalam menentang ajaran *Wachdatul-Wujûd* ini membuat Nuruddin Ar-Raniri hanya dapat mempertahankan kedudukannya di istana selama tujuh tahun. Tepatnya pada 1054/1644 Nuruddin Ar-Raniri meninggalkan Aceh menuju kota kelahirannya, Rander (Ranir), India (Azra, 1994: 169-177; Riddel, 2001: 116-125; Drewes dan Brakel, 1986: 17; Daudy, 2002: 4).

Di antara hal-hal yang menyebabkan pemikiran dan ajaran Hamzah Fansuri ditolak oleh Nuruddin Ar-Raniri adalah (i) pemikiran Hamzah Fansuri tentang wujud Tuhan, dunia, dan manusia yang menyerupai pandangan Zoroaster dan Brahmana; (ii) keyakinan Hamzah Fansuri adalah panteistik dalam pengertian bahwa esensi Tuhan adalah benar-benar imanen di dunia; (iii) Hamzah Fansuri percaya bahwa Tuhan adalah wujud sederhana; (iv) Hamzah Fansuri percaya bahwa Alquran itu diciptakan sebagaimana aliran Qadariyah dan Mu'tazilah; dan (v) Hamzah Fansuri mempercayai kekekalan dunia (Al-Attas, 1970: 31). Sementara itu, dalam pandangan Nuruddin Ar-Raniri, *Wujûdiyyah* terbagi menjadi dua, yaitu *Wujûdiyyah* yang menguatkan tauhid (*muwachiddah*) dan *Wujûdiyyah* yang melenceng dari kebenaran (*mulchidah*). Ia menganggap Hamzah Fansuri sebagai orang yang melenceng dari kebenaran (Al-Attas, 1970: 177).

Selama tujuh tahun di Aceh itu Nuruddin Ar-Raniri bertekad menjadikan Kerajaan Aceh sebagai benteng kekuatan Islam di Nusantara. Penguatan ajaran Islam dalam masyarakat Aceh pun dilakukan dengan mendirikan banyak lembaga pendidikan dan mendatangkan para ulama dari luar, terutama dari Timur Tengah. Nuruddin Ar-Raniri mudah memainkan perannya di Aceh karena proses islamisasi itu tidak hanya melibatkan unsur keagamaan, seperti *syaikhul-Islam* dan para ulama, melainkan juga semua perangkat kerajaan, termasuk angkatan bersenjata. Dalam konteks ini, tradisi keislaman dan adat kerajaan telah sulit dipisahkan atau telah menjadi satu (Hadi, 2010: 249, 253). Di pihak lain, terdapat anggapan bahwa Hamzah Fansuri justru memiliki pandangan *Wujûdiyyah* yang mengokohkan tauhid

apabila mistisismenya dicermati secara komprehensif. Selain dikenal memiliki gaya atau model sufi klasik, studi terhadap mistisisme Hamzah Fansuri menunjukkan bahwa ia sangat berperan dalam islamisasi di Melayu dan berhasil mentransformasikan pandangan dunia Melayu ke dalam Islam (Al-Attas, 1970: 178-186).

Sementara itu, Nuruddin Ar-Raniri dinilai keliru memahami konsep-konsep yang dikemukakan oleh Hamzah Fansuri, misalnya dalam konsep *wujûd* atau 'ada'. Nuruddin Ar-Raniri juga dianggap telah meninggalkan bagian-bagian pendahuluan pada penjelasan Hamzah Fansuri terhadap dalil *man 'arafa nafsahu fa qad 'arafa rabbahu* 'barangsiapa mengenal dirinya akan mengenal Tuhannya'. Nuruddin Ar-Raniri dinilai tergesa-gesa dalam menyalahkan Hamzah Fansuri sebab pada dasarnya pandangan Hamzah Fansuri adalah pandangan sufi murni. Sanggahan-sanggahan Nuruddin Ar-Raniri terhadap kitab *Al-Muntâhi* karya Hamzah Fansuri menunjukkan bahwa Nuruddin Ar-Raniri menginterpretasikan pandangan Hamzah Fansuri secara vulgar. Perbandingan definisi 'ada' yang dilakukan oleh Nuruddin Ar-Raniri justru menunjukkan bahwa pada dasarnya ia mengatakan hal yang sama dengan Hamzah Fansuri (Al-Attas, 1970: 38-65).

Sanggahan yang dilakukan oleh Nuruddin Ar-Raniri terhadap ajaran *Wachdatul-Wujûd* telah banyak diungkap dalam karya-karya sejarah karena rangkaian peristiwa-peristiwa tercatat dalam berbagai dokumen sejarah. Akan tetapi, sikap penentangannya yang merupakan dampak absolutisme pemahamannya terhadap dasar agama ini juga dapat terlihat dalam pikiran-pikirannya yang tertuang dalam bentuk tulisan-tulisan yang ditinggalkan. Selama di Aceh, Nuruddin Ar-Raniri telah menulis lebih dari 29 karya (Daudy, 2002: 46) yang dalam disertasi ini dirinci sehingga menjadi 36 karya. Secara umum Nuruddin Ar-Raniri menuliskan bahwa agama Islam terdiri atas empat perkara, yaitu iman, Islam, makrifat, dan tauhid (Iskandar, 1996b: 409).

Penentangan Nuruddin Ar-Raniri terhadap pemikiran Hamzah Fansuri di antaranya eksplisit tertuang dalam karyanya yang berjudul *Tibyân fî Ma'rifatil-Adyân* (ditulis kira-kira pada 1056 H.m selanjutnya disebut *Tibyân*). Dalam karya itu terdapat penolakan terhadap doktrin *Wujûdiyyah* dan menyerang pula kitab *Al-Muntâhi* karya Hamzah Fansuri (Drewes dan Brakel, 1986: 16). Selain itu,

pemikiran-pemikiran Nuruddin Ar-Raniri dapat dilihat pada karya-karyanya yang lain, seperti *Chujjatush-Shiddiq li Daf'iz-Zindiq* (selanjutnya disebut *Chujjatush-Shiddiq*), *Fatchul-Mubîn 'alâl-Mulchidîn* (selanjutnya disebut *Fatchul-Mubîn*), *Mâ'ul-Chayat li Ahlil-Mamât*, *Nubdzah fî Da'wadh-Dhil ma'a Shâchibihi*; *Chilludh-Dhill*. Karya-karya itu menunjukkan adanya upaya untuk meluruskan tauhid yang telah dianggapnya sesat. Tauhid ini identik dengan iman yang bagi Nuruddin Ar-Raniri terdiri atas dua macam. Pertama, iman yang bersifat umum, yaitu iman kepada Allah beserta sifat-sifat-Nya dan iman kepada Rasul beserta sabdanya. Kedua, iman terperinci yang sering dikenal dengan rukun iman (Istanti, 1991: 20).

Pembahasan di atas menegaskan bahwa wacana yang berupa karya sastra dapat menjadi sarana efektif bagi penyampaian suatu misi. Di samping itu, karya sastra dapat dilihat sebagai suatu praksis yang terdiri atas fakta kultural dan sosial karena memberikan gambaran tentang peristiwa pada saat karya tersebut diciptakan, menjadi cermin atas pemikiran pengarangnya, sekaligus menjadi bahan refleksi untuk kehidupan pada masa sekarang. Ciri yang demikian tampak dalam karya yang ditulis oleh Nuruddin Ar-Raniri dalam *Tibyân*, *Chujjatush-Shiddiq*, dan *Fatchul-Mubîn*. Karya-karya itu merupakan sarana efektif untuk penyampaian sanggahannya terhadap pandangan yang telah ada sebelumnya, yaitu pandangan yang terdapat dalam karya-karya Hamzah Fansuri dan Syamsuddin As-Samatrani. Berdasarkan uraian di atas tergambar adanya efektivitas sastra yang dalam fungsi pragmatis telah dimanfaatkan oleh Nuruddin Ar-Raniri untuk menyampaikan pandangan yang berbeda dengan pandangan sebelumnya. Bentuk-bentuk penentangan pada karya-karya Nuruddin Ar-Raniri tersebut merupakan hal yang diungkap dalam penelitian ini. Pada tahap awal, karya-karya Nuruddin Ar-Raniri dianalisis secara filologi. Selanjutnya, penelitian ini menginterpretasikan gagasan yang terdapat dalam karya-karya tersebut. Dari interpretasi itu akan diperoleh relevansi teks tersebut bagi kehidupan masa sekarang. Masyarakat pada zaman sekarang dapat menggunakan pengetahuan dan pemaknaan atas teks ini sebagai modal dalam melakukan interaksi antarmasyarakat, terutama dalam menyikapi perbedaan pandangan yang terdapat pada bangsa Indonesia yang majemuk.

Dari fenomena kultural dan sosial yang terdapat dalam karya-karya Nuruddin Ar-Raniri tersebut dapat ditemukan sebuah masalah. Masalah utamanya ialah Islam

yang menjadi agama Hamzah Fansuri, Syamsuddin As-Samatrani, dan Nuruddin Ar-Raniri pada dasarnya mengatur pemeluk agamanya agar menjalani kehidupan beragama dengan mengedepankan kasih sayang dan sikap toleran. Hal ini di antaranya terdapat dalam Alquran surat *Al-Anbiyâ'* (21) ayat 107 dan *Al-Chujurât* (49) ayat 13. Akan tetapi, karya-karya Nuruddin Ar-Raniri justru menunjukkan adanya sikap-sikap penentangan yang keras terhadap pandangan yang berbeda.

Selanjutnya, karya-karya Nuruddin Ar-Raniri memiliki karakteristik sastra sehingga bagaimana penentangan keras yang dimunculkan perlu diungkap dalam seluruh sistem sastra yang dibangun. Seharusnya sastra dibangun untuk mengungkap persoalan universal, berkomunikasi melalui jiwa dan menghaluskan budi, tetapi dalam karya-karya Nuruddin Ar-Raniri sastra justru dimanfaatkan untuk mengekspresikan penentangan keras terhadap pandangan yang berbeda, bahkan mengekspresikan sikap-sikap yang khusus.

Tulisan Nuruddin Ar-Raniri merupakan respons atas ditulisnya karya-karya Hamzah Fansuri dan Syamsuddin As-Samatrani yang berpandangan *Wachdatul-Wujûd*. Karya-karya itu hadir pada abad ke-17 yang memiliki karakteristik tertentu untuk dapat dipahami pada masa sekarang. Oleh karena itu, terdapat empat aspek yang diungkap dalam penelitian ini, yaitu (i) aspek pernaskahan, (ii) aspek kesastraan, (iii) aspek akidah, dan (iv) aspek perkembangan berpikir manusia. Keempat aspek itu dijelaskan sebagai berikut.

*Pertama*, aspek pernaskahan. Peninggalan tulisan masa lampau dikenal dengan istilah naskah, manuskrip, atau kodeks. Dalam naskah tersebut tersimpan sejumlah informasi masa lampau yang memperlihatkan buah pikiran, perasaan, kepercayaan, adat kebiasaan, dan nilai-nilai yang berlaku pada masyarakat masa lampau (Baroroh-Baried, dkk., 1994: 6). Karya-karya Nuruddin Ar-Raniri yang merupakan respons tulisan ulama sebelumnya, tergolong sebagai naskah-naskah kuno (manuskrip) yang menjadi khazanah intelektual-keagamaan Indonesia. Mengingat karya-karya itu hadir pada abad ke-17, faktor pernaskahannya sangat penting diteliti dalam tahap awal. Pernaskahan atau kodikologi merupakan suatu ilmu yang mempelajari seluk-beluk semua aspek naskah, antara lain bahan, umur, tempat penulisan, dan perkiraan penulisan naskah (Baroroh-Baried, dkk., 1994: 56).

Hal lain dalam pernaskahan yang dapat diungkap adalah tempat penyimpanan naskah, umur naskah, daya tahan dan kondisi naskah, teknik penulisan naskah, dan informasi lain yang terdapat dalam naskah (Rujati-Mulyadi, 1994: 33-42). Deskripsi pernaskahan dari karya-karya Nuruddin Ar-Raniri tersebut juga perlu dilakukan, misalnya menyangkut judul naskah, nomor naskah, ukuran naskah, jumlah halaman, jumlah baris, huruf, bahasa, garis tebal dan garis tipis, kolofon, gambar dalam naskah, dan catatan.

Di dalam naskah-naskah itu akan ditemukan karakteristik teks yang juga menjadi permasalahan dalam penelitian ini, misalnya sistem berbahasa, pemaknaan kata, idiom dan istilah yang berbeda dengan masa sekarang; sifat teks yang variatif; teks yang rusak; *corrupt*, baik karena usia, kelengahan, subjektivitas penyalin; tulisan yang “individual” dan unik; serta tulisan tangan yang kurang jelas. Persoalan lain adalah dimungkinkannya adanya pergeseran lafal serta kemungkinan adanya pengaruh dari kata lain (Baroroh-Baried, dkk., 1994: 6-7). Dengan demikian, permasalahan pertama dalam penelitian ini ialah pengungkapan naskah masa lampau yang merupakan karya-karya Nuruddin Ar-Raniri.

*Kedua, aspek kesastraan.* Karya-karya yang ditulis oleh Nuruddin Ar-Raniri merupakan ciptaan yang terwujud dalam bahasa yang ada di Indonesia pada masa lampau. Karakteristik ciptaan pada masa lampau mengandung sebuah sistem yang merupakan sastra. Konsep sastra ini diterapkan pada hasil tulisan masa lampau yang menyimpan informasi mengenai berbagai segi kehidupan, seperti sosial, budaya, hukum, adat-istiadat, politik, pemerintahan, pengobatan, ekonomi, ajaran moral, ajaran agama, dan sebagainya. Karya-karya lama yang disebut sastra meliputi kisah pelipur lara, riwayat para pahlawan, riwayat para orang suci, kitab ajaran agama, kitab sejarah, dan sebagainya. Karakteristik kesastraan karya-karya masa lampau ini banyak bergantung pada konteks sosial budayanya (Chamamah-Soeratno, 2011: 44-45). Oleh karena itu, dalam disertasi ini konsep tentang sastra mengikuti paham yang menyebutkan bahwa semua karya tulis masa lampau tergolong ciptaan sastra.

Sebagai wujud ciptaan yang dipandang sebagai hasil kegiatan bersastra, pertama-tama yang harus dilihat dalam karya-karya Nuruddin Ar-Raniri adalah bahannya, yaitu bahasa. Pemakaian bahasa pada kegiatan bersastra berbeda dengan pemakaian bahasa pada kegiatan yang lain, misalnya pada kegiatan sehari-

hari (*natural* atau *ordinary language*). Apabila bahasa dalam kehidupan sehari-hari merupakan sistem pembentuk yang pertama, sastra merupakan yang kedua atau *secondary modeling system* (Lotman dalam Chamamah-Soeratno, 2011: 60-61). Sebagai sebuah karya yang hadir pada saat Islam masuk di Nusantara, persoalan imajinasi, bahasa, dan fakta literer yang digunakan sebagai bahan pembuat wujud karya-karya Nuruddin Ar-Raniri menjadi sebuah aspek yang utama untuk diungkap. Dengan demikian, penelitian ini tidak hanya melihat karya-karya Nuruddin Ar-Raniri sebagai wacana keagamaan, melainkan juga melihat karya-karya itu sebagai karya tulis yang berkarakteristik sastra.

*Ketiga, aspek akidah.* Persoalan kehidupan beragama pada abad ke-17 sebagaimana diuraikan dalam latar belakang masalah di atas berawal dari masalah akidah yang menjadi kepercayaan dasar atau keyakinan pokok yang berkembang pada saat teks itu dituliskan. Dalam menyebarkan Islam di Nusantara, para sufi tidak memiliki pemikiran yang seragam. Mereka memiliki pemahaman tersendiri, terutama dalam memahami wujud Allah. Hal ini terkait dengan praktik sufisme sebagai sebuah ide dalam melihat dan memahami alam semesta dan manusia, sampai seberapa jauh peran Tuhan di muka bumi, dan sampai seberapa jauh doktrin-doktrin mempengaruhi perilaku manusia berhadapan dengan sesama manusia serta berhadapan dengan dunia (Salam, 2004: 26).

Pembahasan mengenai *Wachdatul-Wujûd* dimulai dari konsep *lâ Ilâha illâl-Lâh* ‘tidak ada Tuhan melainkan Allah’, kemudian konsep *lâ masyhudu illâl-Lâh* ‘tidak ada yang disaksikan melainkan Allah hingga konsep *lâ maujuda illâl-Lâh* ‘tidak ada yang ada melainkan Allah’. Karena di antara alam dan Allah itu adalah satu, sampailah pada *lâ anâ illâ-Huwa* ‘tidak ada saya melainkan Dia’. Paham inilah yang dipakai oleh Hamzah Fansuri. Baginya Tuhan tidak usah dicari jauh-jauh karena dia ada dalam diri kita sendiri (Hamka, 1993: 226-227). Hal ini yang ditentang oleh Nuruddin Ar-Raniri. Dengan demikian, aspek ketiga dalam penelitian inilah ialah konsep wujud Allah yang merupakan pembahasan akidah.

*Keempat, aspek perkembangan berpikir manusia.* Setiap karya tulis yang merupakan produk pemikiran manusia hadir tidak dalam kehampaan makna. Ia diproduksi dalam suatu masa yang merupakan respons atas masa sebelumnya serta dapat direspons oleh masa sesudahnya. Setiap karya merepresentasikan

perkembangan berpikir manusia pada zamannya. Berbagai penelitian terhadap *intellectual history* menunjukkan bahwa manusia pernah berpikir mistis, teologis, metafisis, rasional, dan sebagainya. Oleh karena itu, mengungkap karya-karya Nuruddin Ar-Raniri dapat pula mengungkap perkembangan berpikir manusia pada masa itu.

Di samping mengungkap perkembangan berpikir pada masa lalu, naskah lampau warisan intelektual masa lalu tersebut juga mempunyai peran penting dalam kehidupan dari generasi ke generasi. Berdasarkan informasi yang terangkat dari naskah-naskah lama, terbaca adanya peran naskah yang fungsional bagi kehidupan masyarakat saat ini dalam menghadapi tantangan zaman, baik yang positif maupun negatif. Naskah masa lalu bagi masyarakat masa lalu berfungsi sebagai acuan pendidikan dan memberi informasi, sedangkan bagi masyarakat masa sekarang naskah masa lalu dapat berfungsi sebagai pangkalan untuk menemukan akar budaya bangsa. Pijakan pada akar yang kuat ini akan memberi identitas pada jati diri bangsa Indonesia (Chamamah-Soeratno, 2011: 35). Perkembangan pemikiran manusia mengenai wujud Tuhan dan perkembangan pemikiran manusia untuk menyelesaikan perbedaan pandangan merupakan aspek keempat yang diungkap melalui penelitian ini.

Berdasarkan uraian masalah di atas dapat dikemukakan beberapa hal yang menjadi rumusan masalah, yaitu (i) karya sastra merupakan wacana yang menjadi medium atau sarana efektif untuk mensosialisasikan konsep pada proses islamisasi di Indonesia; (ii) pernaskahan dan penyuntingan atas karya-karya Nuruddin Ar-Raniri yang dominan menampilkan sikap penentangan terhadap pandangan yang berbeda; (iii) struktur narasi serta fakta kultural dan sosial tentang bentuk-bentuk penentangan yang terdapat dalam karya-karya Nuruddin Ar-Raniri; dan (iv) bentuk-bentuk penentangan dan relevansinya bagi kehidupan majemuk di Indonesia.

## **2. Kajian Filologi dan Interpretasi atas Wacana dan Praksis Keagamaan**

Filologi dikenal sebagai ilmu yang berhubungan dengan karya masa lampau yang berupa tulisan. Studi ini dilakukan karena adanya anggapan bahwa dalam peninggalan tulisan itu terkandung nilai-nilai yang relevan dengan kehidupan saat

ini. Berbeda dengan produk masa sekarang, hasil cipta masa lampau pada saat ini berada dalam kondisi yang tidak selalu dapat diterima dengan jelas oleh pembaca pada masa sekarang. Akibatnya, karya tulis masa lampau itu tidak mudah dipahami (Baroroh-Baried, dkk.,1994: 1). Dengan kondisi yang demikian, seorang filolog mempunyai tugas untuk menjelaskan satuan-satuan bahasa dalam teks itu sehingga dapat dibaca dan dipahami dengan baik. Oleh karena itu, filolog dipandang sebagai *a lover of words* atau pecinta kata-kata yang berupaya menyajikan dan menginterpretasikan teks (Robson, 1988: 10-12).

Penelitian filologi yang berupaya mengungkap pikiran, perasaan, dan informasi masa lampau sebagai hasil budaya bangsa memiliki objek penelitian berupa naskah dan teks. Sesuatu yang bersifat konkret yang menyimpan pikiran, perasaan, dan informasi masa lampau itu disebut sebagai naskah, sedangkan kandungan atau muatan naskah yang abstrak dan hanya dapat dibayangkan saja merupakan teks (Baroroh-Baried, dkk., 1994: 55-57). Filologi bekerja membuat teks dapat dibaca dan dipahami atau *making text accessible* untuk dimaknai. Agar karya-karya Nuruddin Ar-Raniri dapat dibaca dan dipahami oleh pembaca, tugas pokok yang harus dikerjakan oleh seorang filolog adalah menyajikan dan menginterpretasikan teks (*to present and to interpret the text*) (Robson, 1988: 10).

Penelitian ini menggunakan cara pandang filologi modern yang memandang variasi sebagai hal positif karena merupakan bentuk kreasi. Dasar dari digunakannya filologi modern dalam disertasi ini ialah pada saat karya-karya Nuruddin Ar-Raniri ini dikaji, tradisi penyalinan terhadap karya tersebut belum lama berlangsung dan masih terus ditemukan variasi-variasi naskah itu. Kondisi ini berbeda dengan mayoritas penggunaan cara pandang filologi tradisional yang digunakan di Eropa. Peneliti di Eropa dapat menggunakan cara pandang filologi tradisional karena tradisi penulisan naskah di Eropa telah lama mati dan jarak antara peneliti dengan usia naskah sangat jauh. Oleh karena itu, jika menggunakan cara pandang filologi tradisional dilakukan pada naskah-naskah di Nusantara, akan ada kemungkinan sifat naskah merupakan naskah kontaminasi.

Mengingat karya-karya Nuruddin Ar-Raniri merupakan respons atas pemikiran Hamzah Fansuri sebelumnya, pendekatan yang dilakukan dengan pandangan filologi modern ini merupakan pendekatan reseptif yang menitikberatkan

pada tanggapan pembaca atau penikmat sastra. Dalam hal ini teks dan tanggapan pembaca harus diteliti dalam porsi yang sama karena dalam komunikasi sastra, kedua pihak yaitu teks dan pembaca, saling berinteraksi (Iser, 1978: 274). Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa apa yang terealisasi dalam karya-karya Nuruddin Ar-Raniri merupakan wujud gudang pengetahuan yang dimiliki oleh Nuruddin Ar-Raniri. Gudang pengetahuan ini dalam konsep Iser disebut sebagai *repertoire*, yaitu sesuatu yang dijadikan pengarang sebagai landasan penciptaan suatu karya, sebagai latar belakang (*background*) untuk menciptakan latar depan (*foreground*) yang dituju pengarang melalui karyanya. *Repertoire* dapat dikenali melalui referensi-referensi terhadap karya-karya terdahulu atau terhadap seperangkat norma yang menjadi landasan penciptaan, yakni norma sosial, historis, dan keseluruhan budaya yang dimunculkan dalam teks (Iser, 1978: 69).

Karya sastra dalam teori ini tidak dipandang sebagai objek tersendiri yang menawarkan pandangan sama kepada setiap pembaca dalam setiap periode. Koherensi karya sastra sebagai sebuah peristiwa dimediasi dalam horizon-horizon harapan pengalaman kesastraan dan horizon harapan pembaca, kritikus, dan pengarang yang lebih kemudian. Hal ini terkait dengan jarak estetik teks dengan pembaca, rangkaian historis karya sastra itu, kaitan antara suatu karya dengan karya sastra yang lain (sinkronik), kaitan antara suatu karya sastra dengan perkembangan karya sastra (diakronik), serta sejarah sastra dalam kerangka sejarah umum (Jauss, 1974: 14-35). Dengan demikian, yang dititikberatkan adalah perhatian pada penerima pesan, yaitu pembaca yang ingin menjalin komunikasi (Iser, 1978: 53).

Dalam proses pembacaan atau dalam interaksi itu, wujud struktur sebagaimana yang terjangkau melalui teks berperan memberi arahan kepada pembaca sehingga lahirlah suatu realisasi teks. Struktur teks suatu karya sastra dalam teori ini bukan merupakan sesuatu yang stabil, melainkan berubah-ubah sesuai dengan pembacanya. Oleh karena itu, dari sisi teksnya, sastra bersifat dinamis, sesuai dengan kondisi dan konteks penerimaannya (Chamamah-Soeratno, 2011: 77, 79).

Teks dalam karya-karya Nuruddin Ar-Raniri itu dapat menggambarkan maupun membangun ‘sebuah dunia’ atau ‘kemungkinan dunia’ (Ricoeur, 1981: 131). Interpretasi terhadap karya-karya Nuruddin Ar-Raniri dapat dilakukan dalam dua langkah, yaitu penjelasan (*explanation*) dan pemahaman (*understanding*).

Memahami teks adalah mengapropriasi atau menyesuaikan makna teks tersebut dengan situasi pembaca (Ricoeur, 1976: 88; 92).

Penelitian ini menggunakan istilah interpretasi untuk menafsirkan karya-karya Nuruddin Ar-Raniri agar memiliki jangkauan yang luas dalam menganalisis karya. Interpretasi merupakan aktivitas berpikir manusia yang sangat mendasar dan konstan. Istilah interpretasi ini lebih luas dibandingkan dengan dunia linguistik tempat manusia hidup. Makna yang berada di depan teks ialah makna yang dilepaskan dari maksud pengarang dan situasi asli. Tulisan ini memandang karya-karya Nuruddin Ar-Raniri sebagai sebuah wacana yang memiliki implikasi-implikasi. Dalam hal ini totalitas bahasa merupakan realitas linguistik. Tanda (*sign*) yang meliputi fonem, morfem, semantem, didefinisikan melalui relasi internal dan relasi oposisi, sementara kalimat (*sentence*) atau ungkapan (*utterance*) bukan berarti hanya sebuah tanda, melainkan lebih merupakan entitas kreasi baru yang tak terbatas (Ricoeur, 1976: 7).

Sebagai realisasi dan manifestasi wacana, teks membawa ciri-ciri yang melekat pada wacana. Relasi dialektis yang ditemukan pada wacana juga ditemukan pada teks. Dialektis yang menjadi karakter utama wacana adalah dialektika peristiwa (*event*) dan makna (*meaning*), dan dialektika pengertian (*sense*) dan acuan (*reference*). Dalam ranah dialektika peristiwa dan makna, teks menciptakan serangkaian kondisi interpretasi yang disebut “keberjarakan” atau *distanciation*. Kondisi ini memungkinkan posisi yang disebut dengan otonomi teks. Otonomi teks yang dimaksud dalam disertasi ini ialah kemandirian pembaca untuk menginterpretasikan karya tanpa melibatkan pengarang. Sementara itu, dalam ranah dialektika pengertian dan acuan, teks menampakkan diri sebagai struktur teks dan dunia teks. Dengan demikian, struktur teks merupakan pengertian, sedangkan dunia teks merupakan acuan. Dunia teks menunjukkan bahwa teks sebagai realisasi dari wacana bukan hanya memiliki struktur imanen di dalam dirinya, melainkan juga mengacu pada realitas ekstralinguistik. Dua sisi ini memungkinkan adanya dua pendekatan, yaitu penjelasan (*explanation*) dan pemahaman (*understanding*) (Ricoeur, 1976: 23).

Konsep dunia teks yang diuraikan di atas memungkinkan adanya otonomi semantik teks (Ricoeur, 1976: 34-35). Dengan terbebas dari horizon pengarang, teks

dapat menciptakan serangkaian kemungkinan interpretasi yang tidak ditentukan sebelumnya. Makna teks terbuka bagi pembaca dan interpretasi tanpa batas (Ricoeur, 1976: 31-32). Dengan demikian, makna teks selalu “di depan” teks, bukan “di belakang”, “di balik”, maupun “di dalam tubuh” teks.

Atas dasar itu, pemerolehan dan pembacaan karya-karya Nuruddin Ar-Raniri dijalankan dengan langkah sebagai berikut. *Pertama*, langkah filologi dijalankan dengan (i) melakukan studi katalog pada berbagai katalog yang memuat informasi tentang keberadaan karya-karya Nuruddin Ar-Raniri di perpustakaan-perpustakaan, museum-museum dalam dan luar negeri, buku-buku yang membicarakan penerbitan, penelitian-penelitian yang berkaitan dengan penerbitan, dan koleksi perseorangan; (ii) mencari sejumlah naskah yang merupakan karya-karya Nuruddin Ar-Raniri berdasarkan beberapa katalog atau buku-buku yang telah dibaca serta berupaya mendapatkan naskah-naskah salinannya; (iii) membaca sejumlah naskah salinan dari karya-karya Nuruddin Ar-Raniri yang telah didapatkan; (iv) mendeskripsikan naskah, yaitu menjelaskan keadaan naskah dari karya-karya Nuruddin Ar-Raniri dan pokok-pokok isinya; (v) melakukan perbandingan naskah untuk mendapatkan naskah yang paling unggul kualitasnya. Perbandingan ini dilakukan untuk mendapatkan naskah yang lengkap dan baik, bukan untuk menemukan teks mula atau arketip; (vi) melakukan suntingan naskah terhadap naskah yang teksnya dianggap dapat menunjukkan sikap penentangan yang dilakukan oleh Nuruddin Ar-Raniri.

Sementara itu, langkah-langkah dalam mengungkap penentangan dalam kehidupan beragama dalam karya-karya Nuruddin Ar-Raniri ialah (i) melakukan pra-pemahaman (*pre-understanding*) atau *guessing* terhadap kemungkinan-kemungkinan dunia atau fakta yang terbangun dalam karya-karya Nuruddin Ar-Raniri. Islamisasi di Nusantara dan munculnya perbedaan pandangan tentang kehidupan beragama dipahami sebagai suatu fenomena yang mengandung masalah; (ii) melakukan penjelasan atau *explanation* tahap pertama dengan mendeskripsikan karya-karya Nuruddin Ar-Raniri, memperhatikan fenomena kebahasaannya, menerjemahkan, dan mentransliterasikannya. Pada saat ini, dilakukan penjarakan (*distaciation*) dengan teks sehingga teks otonom untuk dimaknai. Pekerjaan filologis merupakan realisasi tahap ini yang menjelaskan persoalan-persoalan linguistik; (iii) melakukan

penjelasan atau *explanation* tahap kedua berupa penjelasan struktur narasi karya-karya Nuruddin Ar-Raniri dan mengungkap fakta-fakta kultural dan sosial yang terdapat di dalamnya. Tahap ini sekaligus menunjukkan pola-pola struktur teks yang dalam penelitian ini dikemukakan pola-pola atau bentuk-bentuk intoleransi dalam karya-karya Nuruddin Ar-Raniri. Pola-pola itu terbentuk dengan memperhatikan ekstralinguistik teks-teks tersebut; (iv) melakukan pemahaman taraf yang lebih tinggi (*comprehension*) dengan melakukan validasi terhadap pola-pola yang telah ditemukan dalam tahap sebelumnya.

## **2. Islamisasi di Nusantara dan Perbedaan Pemahaman tentang *Wujūd* Allah**

Prinsip awal dalam memahami karya-karya Nuruddin Ar-Raniri yang diciptakan pada saat berlangsungnya proses islamisasi di Indonesia ialah sebuah pra-pemahaman (*pre-understanding* atau *naïve understanding*) yang muncul dalam bentuk dugaan (*guess*) (Ricoeur, 1976: 76). Dalam hal ini dilakukan dugaan terhadap makna keseluruhan karya-karya Nuruddin Ar-Raniri, baik berdasarkan tema-tema keseluruhan maupun sebagian teks, makna permukaan dan makna dalam, serta makna teks sebagai hasil dari gaya (*style*) pengarang (Ricoeur, 1976: 76-78).

Proses masuknya Islam di Nusantara dilakukan oleh orang-orang yang mengislamkan (pengislam) dan orang-orang yang diislamkan (terislam). Pihak pengislam terdiri atas dua jenis, yaitu *individu* yang memiliki motif mengislamkan untuk konversi keyakinan dan *sosial* yang memiliki motif mengislamkan sebagai gerakan proaktif untuk menjadi bangsa yang lebih baik. Sementara itu, pihak terislam juga terbagi menjadi dua jenis, yaitu *individu* yang memiliki motif diislamkan agar ada reformasi kehidupan dan *sosial* yang memiliki motif diislamkan demi pembentukan ruang gerak sosialnya dalam kehidupan. Dari berbagai teori mengenai waktu masuknya Islam ke Nusantara, penelitian ini cenderung menyimpulkan bahwa pengaruh Arab terlebih dahulu masuk ke Indonesia, meskipun ada pengaruh Persia dan India yang datang kemudian. Menyempitnya pengaruh Arab tersebut karena pengaruh India dan Persia (Iran) yang sangat besar ke seluruh dunia.

Ajaran tasawuf merupakan salah satu sebab Islam mudah masuk ke Nusantara karena ajaran ini mudah diterima oleh masyarakat yang pada waktu itu dalam keadaan memeluk agama Hindu, Buddha, maupun agama lokal. Namun,

kenyataannya para sufi yang menyebarkan Islam Nusantara tidak memiliki pemikiran yang seragam. Mereka memiliki pemahaman berbeda tentang *wujûd* Allah. Mereka juga memiliki sikap tersendiri dalam menghadapi perbedaan tersebut. Hamzah Fansuri dan Syamsuddin As-Samatrani merupakan ulama yang memiliki pandangan *Wachdatul-Wujûd*, yaitu meyakini bahwa *wujûd* Allah dapat berupa sesuatu apa pun. Sementara itu, Nuruddin Ar-Raniri menentang paham itu karena baginya *wujûd* Allah berbeda dengan sesuatu apa pun. Akan tetapi, karya-karya Hamzah Fansuri dan Syamsuddin As-Samatrani menunjukkan kecenderungan tidak memiliki komunikasi yang keras dan justru menjadi faktor keberhasilan islamisasi di Indonesia. Sementara itu, di samping intelektualitas dan produktivitas keilmuan Nuruddin Ar-Raniri, ia memiliki peninggalan karya-karya dengan warna penentangan yang keras. Hal ini pada era Abdurrauf As-Singkili dijelaskan dengan lebih rasional.

Analisis terhadap karya dan corak islamisasi di Nusantara oleh Nuruddin Ar-Raniri yang berasal dari Kota Ranir (Rander), Gujarat Selatan, India ini menghasilkan beberapa temuan, yaitu (i) Nuruddin Ar-Raniri merupakan seorang pengarang produktif dan kreatif yang telah menghasilkan 36 karya yang terdiri atas 27 buah karya tasawuf, 9 buah karya tentang sikap dan perilaku muslim; (ii) karya-karya Nuruddin Ar-Raniri seringkali didukung dengan wawasan luas dan sumber referensi yang banyak. Tidak heran jika ulama yang sempat menjabat sebagai *Syaikhul-Islam* istana itu menjadi intelektual berpengaruh pada masanya; (iii) kemampuan Nuruddin Ar-Raniri dalam menulis karangan yang jumlahnya besar tersebut menunjukkan kemahirannya dalam bidang bahasa, baik bahasa Arab maupun bahasa Melayu; (iv) tulisan-tulisan Nuruddin Ar-Raniri mengenai tasawuf, lebih banyak dibandingkan dengan karya-karyanya mengenai sikap dan perilaku muslim. Ajaran Nuruddin Ar-Raniri disebut sebagai *Wujûdiyyah* yang *muwachchidah*, sedangkan ajaran Hamzah Fansuri dan Syamsuddin As-Sumatrani dinamai *Wujûdiyyah* yang *mulchidah*; (v) di dalam karya-karya Nuruddin Ar-Raniri terdapat fenomena "saling sebut dan saling terkait" antara satu karya dengan karya lainnya yang menunjukkan adanya kesatuan ide yang menyebar dalam berbagai karangan. Keseluruhan karya-karya di atas menunjukkan bahwa karya sastra

merupakan sarana yang efektif untuk menyampaikan pesan, termasuk dalam islamisasi maupun dalam melakukan penentangan terhadap pandangan yang berbeda.

### **3. Pernaskahan dan Penyuntingan Naskah *Tibyân fi Ma‘rifatil-Adyân, Chujjatush-Shiddiq li Daf‘iz-Zindiq, dan Fatchul-Mubîn ‘alâl-Mulhidîn***

Dengan bekal *pre-understanding* pada bagian sebelumnya, pengungkapan pernaskahan dan penyuntingan atas karya-karya Nuruddin Ar-Raniri dilakukan dengan pembacaan berbagai katalog dari dalam dan luar negeri, pencarian di berbagai *website* dalam dan luar negeri, pencarian ketersediaan naskah di dalam dan luar negeri, dan pembacaan sebagian naskah karya-karya Nuruddin Ar-Raniri, baik yang naskah dari dalam maupun luar negeri.

#### **Gambar 1**

Pemerolehan Naskah, Katalog Naskah, dan Informasi Mengenai Karya-Karya Nuruddin Ar-Raniri di Tempat-tempat Penyimpanan Naskah di Dalam dan Luar Negeri

(Lokasi Foto: Perpustakaan Nasional Republik Indonesia, di Jakarta)



#### **Gambar 2**

Pembacaan atas Karya-Karya Nuruddin Ar-Raniri  
(Lokasi Foto: Perpustakaan Kuno Dayoh Tanoh Abe, Aceh Besar)



Keseluruhan hasil pencarian tersebut selanjutnya disandingkan dengan informasi-informasi pada penelitian-penelitian terdahulu. Langkah berikutnya, dengan metode filologi karya-karya tersebut dipilih yang paling kuat memuat penentangan oleh Nuruddin Ar-Raniri kepada pengikut *Wachdatul-Wujûd*, sehingga terpilihlah *Tibyân*, *Chujjjatush-Shiddâq*, dan *Fatchul-Mubîn*. Objek material yang dipilih dalam penelitian ini ialah salinan naskah *Tibyân* yang telah diterbitkan oleh P. Voorhoeve dalam *Twee Maleise Geschriften van Nuruddin Ar-Raniri: in Facsimilé Uitgegeven met Aantekeningen*. Salinan naskah ini telah diterbitkan bagi Stichting de Goeje oleh E. J. Brill pada tahun 1955. Terbitan itu merujuk pada naskah di Leiden dengan Cod. Or. 3291. Pada tahun 1956 G. W. J. Drewes telah melakukan *boekbespreking* atas terbitan P. Voorhoeve ini. Sebelumnya, faksimili naskah ini terdapat dalam *BKI* jilid 104 tahun 1948 oleh C.A.O Van Nieuwenhuysse. Selain itu, Ph.S. van Ronkel telah mentransliterasikan bagian permulaan dalam *BKI* jilid 107 tahun 1943 dengan judul "Rânîrî's Maleische Geschrift: Exposé der Religies". Karya van Ronkel ini oleh sejumlah peneliti dipandang mengandung beberapa kekeliruan karena kurang teliti.

Naskah *Tibyân* tercatat dalam *Catalogus van den Maleische en Sundanesche Handschriften der Leidsche Universiteits Bibliotheek* yang disusun oleh H. H. Juyboll tahun 1899, pada halaman 282 dengan nomor Cod.or. 3291. Selain yang tersimpan di Leiden tersebut, naskah *Tibyân* juga dapat ditemukan di Koninklijk Instituut voor de Tropen, Amsterdam dengan nomor 0/271 yang dikatalogkan oleh Ph. S. Van Ronkel. Naskah ini berakhir pada halaman 105, baris 7, beberapa halamannya rusak, dan bagian akhirnya korup. Di Koninklijk Militaire Academie Breda, naskah *Tibyân* dapat ditemukan dengan nomor 6557. Naskah ini hanya sebagian, yaitu halaman 11-16. Di London, naskah *Tibyân* dapat ditemukan di SOAS

(Marsden 12210). Naskah ini terdiri atas 92 halaman (dari teks Cod. Or. 3291) dan setelah halaman 92 dilanjutkan dengan kolofon dengan bentuk tulisan yang berbeda. Mikrofilm naskah Marsden 12210 ditemukan tersimpan di Leiden dengan nomor Or. A 18. Di Kuala Lumpur, naskah *Tibyân fî* tersimpan dengan nomor 17667 dengan kondisi tidak utuh. Terdapat pula naskah dari Aceh dengan kondisi tidak utuh, yaitu hilang pada halaman pertamanya (Theria-Wasim, 1996: 110-111).

Sementara itu, pada temuan yang lain, naskah *Tibyân* yang terdapat di Aceh disebut sebagai naskah Koleksi Filologika Museum Negeri Provinsi Daerah Istimewa Aceh di Banda Aceh sejak tahun 1985 dengan nomor kode MS. Inv. 4209. Dalam naskah tersebut terdapat beberapa coretan sehingga dapat dikatakan bahwa naskah tersebut pernah diteliti oleh para peneliti. Naskah tersebut ditemukan di daerah Pidie pada tahun 1985 dan berukuran 21 X 16 cm, dengan ketebalan 108 halaman. Setiap halaman terdiri atas 17 baris tulisan, kecuali halaman pertama memuat 10 baris tulisan dan halaman terakhir memuat 16 baris tulisan. Setiap baris rata-rata memuat 11 sampai 14 kata, kecuali pada halaman terakhir atau halaman 108 rata-rata memuat 1 sampai dengan 13 kata. Ukuran salinan teksnya setiap halaman rata-rata berukuran 15,5 X 10 cm, kecuali pada halaman terakhir rata-rata berukuran 1,5 sampai dengan 10 X 14 cm. Naskah *Tibyân* ini disalin dengan tulisan Jawi (Arab-Melayu) dan Arab, menggunakan tinta hitam dan tinta merah bagi kata-kata, frase-frase maupun kalimat-kalimat yang dipandang penting dengan *khatl naskhi* yang cukup rapi, bersih, dan mudah dibaca. Penyalinannya tidak menggunakan garis pengarah, baik garis pabrik maupun garis kuku atau garis lainnya yang dibuat dengan tinta atau pensil. Salinan teksnya pada halaman pertama memuat judul teks. Kertas naskah *Tibyân* ini pinggirnya sudah rapuh karena dimakan oleh kutu buku, tetapi teksnya masih utuh dan dapat dibaca dengan baik. Pada halaman terakhir atau halaman 108 terdapat tulisan 1139-1147 H., 1727-1735 M., 1050-1641 M. Penulisan halaman 1 hingga 108 dengan angka Arab diduga merupakan tulisan pembaca atau peneliti. Sementara itu, kertas yang dipakai untuk menyalin *Tibyân* merupakan jenis kertas buatan Itali berwarna putih kecoklatan dengan cap air (*watermark*) bulan sabit bersusun tiga yang berarti kertas dibuat pada tahun 1696 M. (Wawancara dengan Sangidu, Kamis, 2 Juni 2016).

Disertasi ini merujuk pada naskah *Tibyân* yang berupa faksimile dari naskah yang tersimpan di Leiden dengan nomor kode Cod. Or. 3291 sebagaimana disebutkan di atas. Keadaan naskah *Tibyân* ini tidak dapat dideskripsikan keadaan lahiriah yang sesungguhnya dari naskah aslinya karena naskah ini hanya berupa naskah faksimile. Oleh karena itu, warna kertas, jenis kertas, warna tinta, jenis tinta, pengaruh waktu terhadap warna kertas dan warna tinta, kebersihan halaman naskah, cap air (*watermark*), dan tebal-tipisnya goresan dalam naskah faksimile tidak dapat dilihat secara tepat sebagaimana naskah aslinya. Keadaan fisik naskah *Tibyân* ini hanya dapat diperkirakan sama seperti keadaan lahiriah naskah aslinya, yaitu berukuran 15,5 X 21 cm dan ukuran teksnya 10 X 15 cm serta terdiri atas 128 halaman. Setiap halaman memuat 15 baris, pada umumnya setiap baris terdiri atas 7 sampai 9 kata. *Scholia* atau catatan di tepi halaman terdapat dalam 31 halaman, yaitu halaman 1, 2, 3, 4, 5, 6, 10, 11, 22, 23, 29, 30, 33, 42, 53, 57, 62, 63, 77, 85, 86, 87, 88, 91, 92, 97, 106, 108, 110, 112, 121, 122, dan 126.

Penulis memperoleh naskah Leiden dengan Cod. Or. 3291 di Perpustakaan Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gadjah Mada dalam kondisi yang sangat jelas untuk dibaca. Naskah *Tibyân* ditulis dalam huruf Arab-Jawi dan disusun dalam bahasa Melayu. Naskah tersebut terdiri atas 128 halaman dan setiap halaman terdiri atas 15 baris. Dari kolofonnya terbaca bahwa naskah *Tibyân* selesai ditulis pada 9 Rajab 1064 H atau bersesuaian dengan 27 Mei 1754 M. Di halaman terakhir naskah tersebut, baris 5 hingga 8 disusun secara mengerucut seperti piramida terbalik yang diikuti satu baris kalimat berupa salawat nabi. Teks menyebutkan bahwa penulisan karya ini adalah atas perintah Sri Sultanah Shafiatuddin Syah.

Sementara itu, Naskah *Chujjatush-Shiddiq* yang digunakan dalam penelitian ini merujuk pada naskah yang tersimpan di London dengan kode RAS Maxwell 93. Isi naskah tersebut lengkap, yaitu sebanyak 27 halaman. Naskah RAS Maxwell 93 ini juga telah diterbitkan sebagai *facsimile* dalam *Twee Maleise Geschriften van Nurrudin Ar-Raniri: in Facsimilé Uitgegeven met Aantekeningen* yang diterbitkan bagi Stichting de Goeje oleh E. J. Brill pada tahun 1955. Al-Attas telah menerbitkan dengan mentransliterasi dan menerjemahkan ke dalam bahasa Inggris sebagai lampiran karyanya, *Raniri and The Wujudiyah of 17<sup>th</sup> Century Aceh*, diterbitkan di Singapura dan Malaysia oleh MBRAS pada 1966. Namun, untuk kepentingan

mengungkap orisinalitas ekspresi kebahasaan Nuruddin Ar-Raniri, penelitian ini merujuk langsung pada terbitan P. Voorhoeve sebagaimana disebutkan di atas.

Penulis memperoleh naskah yang tersimpan di London dengan RAS Maxwell 93 ini di Perpustakaan Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Gadjah Mada dalam kondisi yang sangat jelas untuk dibaca. Naskah *Chujjatush-Shiddiq* ditulis dalam huruf Arab-Jawi dan disusun dalam bahasa Melayu. Naskah tersebut terdiri atas 27 halaman dan setiap halaman terdiri atas 17 baris. Dari kolofonnya terbaca bahwa naskah *Chujjatush-Shiddiq* selesai ditulis pada hari Ahad, 12 Sya'ban 1186 H. Naskah tersebut disalin oleh Anjami Abdul Aziz. Di halaman terakhir naskah tersebut, baris 9 hingga 13 disusun secara mengerucut seperti piramida terbalik yang diikuti tiga baris keterangan waktu dan penyalin sebagaimana disebutkan di atas. *Scholia* atau catatan di tepi halaman terdapat dalam 31 halaman, yaitu halaman 2, 3, 4, 5, 8, 9, 10, 17, 19, 22, 24, 25, dan 27. *Scholia* tersebut muncul dalam 23 kali dan di antaranya berisi potongan ayat-ayat Alquran, hadis Nabi Muhammad saw., perkataan sahabat nabi, perkataan tokoh agama, kata *syahdan*, serta beberapa kata yang dipandang penting oleh penulis maupun penyalin naskah.

Selanjutnya, pemerolehan naskah *Fatchul-Mubîn* merupakan persoalan yang paling sulit dalam penelitian disertasi ini. Pembahasan yang terbatas terhadap naskah ini memang banyak dilakukan oleh para ilmuwan. Akan tetapi, naskah aslinya tidak mudah ditemukan. Awalnya, diperoleh informasi bahwa di Yogyakarta Siti Chamamah-Soeratno memiliki naskah tersebut, tetapi ternyata naskah itu sudah tidak di tempat. Selanjutnya, penulis melakukan penelusuran kepada para pecinta naskah Nusantara dan diminta mencari melalui <http://manuscripts-aceh.org>. Dari *website* tersebut terlihat bahwa naskah *Fatchul-Mubîn* memang ada di Aceh sehingga pencarian dilanjutkan di Aceh pada Oktober 2013, ternyata di Museum Aceh naskah tersebut tidak tersimpan.

Pada saat itu, diperoleh informasi bahwa Kepala Museum Aceh, Nurdin A.R. menyimpan salinannya dengan tempat penyimpanan yang belum dapat ditentukan. Hingga penulis kembali lagi ke Aceh pada Januari 2014 naskah tersebut belum ada di tempat. Saat itu, Nurdin A.R. sudah tidak lagi menjabat sebagai Kepala Museum Aceh dan sejumlah koleksi naskah beliau sedang dalam masa dirapikan di rumah baru setelah beliau pindah dari rumah dinas. Pencarian naskah *Fatchul-Mubîn* di

rumah baru Nurdin A.R. selama penulis berada di Aceh pun tidak membuahkan hasil.

Pada waktu yang bersamaan, penelusuran dilakukan melalui berbagai *website* penyimpanan naskah dan dengan dukungan dari Masyarakat Naskah Nusantara, komunitas-komunitas dan individu pecinta naskah di Aceh. Penulis pun dapat leluasa mengunjungi tempat-tempat penyimpanan naskah di Aceh, baik di perpustakaan pribadi, pondok pesantren, maupun perpustakaan universitas di Aceh.

Akhirnya, satu-satunya naskah *Fatchul-Mubîn* yang dapat diakses adalah naskah yang tersimpan di Museum Ali Hasjmy yang tidak lain merupakan koleksi perpustakaan pribadi milik Ali Hasjmy di Aceh dengan nomor 179/TS/4/YPAH/2005. Berdasarkan keterangan yang terdapat di halaman awal naskah itu diperoleh informasi bahwa naskah tersebut awalnya merupakan milik seorang penduduk kampung Blang Bintang, Kabupaten Aceh Besar. Naskah itu kemudian diberikan kepada Ahmad Daudy, Dosen Fakultas Ushuluddin Jamiah Ar Raniry Darussalam. Dari Ahmad Daudy naskah *Fatchul-Mubîn* dipinjam untuk difoto kopi dan menjadi koleksi Museum Ali Hasjmy. Peneliti telah berusaha berkomunikasi dengan keluarga Ahmad Daudy untuk bertemu dan memperoleh naskah asli *Fatchul-Mubîn*, tetapi kondisi Ahmad Daudy tidak memungkinkan untuk bertemu dan penulis tidak berhasil memperoleh akses untuk membaca naskah asli tersebut.

Naskah salinan yang tersedia di Museum Ali Hasjmy pun telah dianggap sebagai naskah langka yang perlu dijaga dengan baik sehingga tidak diperkenankan untuk disalin lagi. Oleh karena itu, satu-satunya cara yang dapat ditempuh adalah dengan memfoto naskah tersebut lembar demi lembar pada 20 Januari 2014. Dengan didukung teknologi fotografi yang memadai, yaitu Canon SX 230 HS dengan kualitas 12,1 megapixel dan kondisi naskah yang dapat terbaca naskah *Fatchul-Mubîn* akhirnya dapat dikoleksi oleh penulis dalam bentuk digital kemudian dicetak.

Namun, ternyata setelah sampai ke Yogyakarta dan diteliti, terdapat beberapa halaman yang tidak tersedia, yaitu halaman 143, 144, 147, 148, 179, 180, 221, 222, 227, dan 228. Sebagai jalan keluarnya, individu pecinta naskah Aceh yang tinggal di Aceh membantu penulis untuk ke Museum Ali Hasjmy untuk mencari versi salinan yang lain. Dalam pencarian itu ditemukan halaman 147, 148, 179, 180, 221, 222,

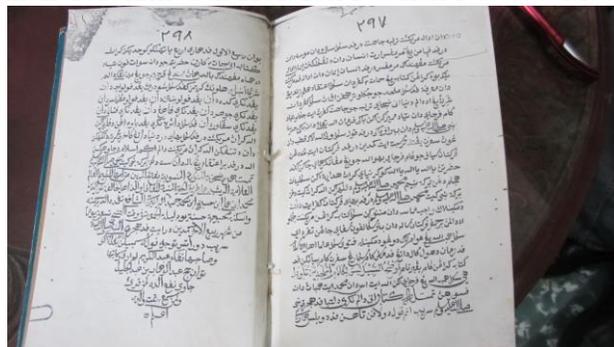
227, dan 228 dengan kondisi yang tidak begitu baik untuk dibaca. Sementara itu, halaman 143 dan 144 tidak diperoleh.

*Scholia* atau catatan di piias (tepi) halaman menyebar di berbagai halaman, berisi berisi potongan ayat-ayat Alquran, hadis Nabi Muhammad saw., perkataan sahabat nabi, perkataan tokoh agama, kata *syahdan*, serta beberapa kata yang dipandang penting oleh penulis maupun penyalin naskah.

Dari kolofonnya terbaca bahwa naskah *Fatchul-Mubîn* selesai ditulis 1279 H dan tertulis oleh Tengku ‘Abdul Karîm *lam arâ, wa kâtibuhâ* Tuan Haji ‘Abdul Wahhâb bin ‘Abdul Jalîl Jâwi. Di halaman terakhir naskah tersebut, baris 14 hingga 21 disusun secara mengerucut seperti piramida terbalik yang diikuti tiga baris keterangan waktu dan penyalin sebagaimana disebutkan di atas. Naskah yang hilang dalam salinan itu ialah halaman 143 dan 144.

### Gambar 3

Halaman Terakhir dan Kolofon Naskah *Fatchul-Mubîn*



Meskipun demikian, pembacaan terhadap keseluruhan teks dalam naskah tetap dapat dilakukan dengan baik karena konteks dari setiap pembahasan saling terkait. Selanjutnya, dilakukan penyuntingan dengan menggunakan kaidah transliterasi oleh Siti Chamamah-Soeratno (1991: xii) dengan sejumlah penyesuaian.

Penyuntingan terhadap *Tibyân* dalam proses disertasi ini dan penyuntingan serta pemuatan suntingan terhadap *Chujjatush-Shiddîq*, da *Fatchul-Mubîn* dalam disertasi ini tidak dimaksudkan untuk mengulang usaha yang telah ada. Hasil-hasil suntingan para peneliti terdahulu memiliki fungsi sebagai pijakan pembacaan dan keterangan tambahan dalam memahami ketiga naskah tersebut. Tahap penyuntingan dalam disertasi ini melengkapi suntingan dari para peneliti terdahulu dengan menekankan pentingnya penguasaan dan tanda-tanda kebahasaan lainnya sehingga

intoleransi dalam wacana dan praksis keagamaan oleh Nuruddin Ar-Raniri dapat lebih terbaca dan dimaknai.

#### **4. Struktur Narasi serta Fakta Kultural dan Sosial tentang Bentuk-Bentuk Penentangan dalam Tiga Karya Nuruddin Ar-Raniri**

Ketiga karya Nuruddin Ar-Raniri, yaitu *Tibyân*, *Chujjatush-Shiddîq*, dan *Fatchul-Mubîn* memberi gambaran bahwa pertemuan antara pandangan kehidupan beragama satu dengan pandangan kehidupan beragama yang lain dapat melahirkan berbagai bentuk interaksi dan interelasi. Pada teks *Tibyân*, *Chujjatush-Shiddîq*, dan *Fatchul-Mubîn* karya Nuruddin Ar-Raniri terlihat bahwa pertemuan antar-pandangan tentang kehidupan beragama itu tidak berlangsung mulus, melainkan melalui sebuah diskusi panjang, perdebatan, dan diwarnai dengan komunikasi *hate speech*. Dalam memahami hal ini filologi dan interpretasi dilakukan untuk membaca satu per satu unit narasi secara detil dari ketiga karya di atas dan menginterpretasikannya agar dapat dipahami makna yang ada di hadapan teks.

Struktur narasi dari ketiga karya tersebut memiliki sistematika yang berbeda. Sistematika dalam *Tibyân* dan *Chujjatush-Shiddîq* menunjukkan urutan logis yangurut mulai dari pembuka, pengantar, pembahasan, kesimpulan, hingga penutup. Sementara itu pada naskah *Fatchul-Mubîn* terlihat kurang sistematis. Naskah ini berisi pendapat-pendapat penulis dengan banyak merujuk pada karya lain untuk memperkuat pendapat penulisnya sehingga sistematikanya tampak terbolak-balik maupun tumpang tindih. Penelitian terhadap tiga karya sekaligus ini telah membuat suatu gambaran yang komprehensif atas karakter pemikiran Nuruddin Ar-Raniri dalam melakukan penentangan dan tindak intoleransi. Hal ini yang membedakan dengan penelitian-penelitian sebelumnya yang pada umumnya mengungkap satu objek material secara utuh.

Pembacaan unit narasi itu menemukan bentuk-bentuk penentangan dalam karya-karya Nuruddin Ar-Raniri yang menjadi objek penelitian. Bentuk penentangan itu berupa (i) menganggap diri paling benar dan pihak yang tidak berpandangan sama adalah sesat, salah, dan *dhalâlah*; (ii) menyamakan pihak lain dengan golongan yang berstereotip negatif seperti kafir, *mulchid*, *zindîq*, Majusi, Yahudi, Nashâra, Fir'aun; (iii) melakukan kekerasan verbal kepada pihak lain dengan pemilihan diksi yang

keras, penghinaan, dan pelaknatan; (iv) menghukum pihak lain dengan menutup jalan perdamaian, mengadili, dan menjatuhkan hukuman; dan (v) membunuh pihak lain.

##### **5. Bentuk-Bentuk Penentangan dalam Tiga Karya Nuruddin Ar-Raniri dan Relevansinya bagi Masyarakat Masa Sekarang**

Kelima bentuk penentangan dalam karya-karya Nuruddin Ar-Raniri sebagaimana disebutkan di atas merupakan tindak intoleransi. Intoleransi merupakan sikap yang menempatkan orang lain atau kelompok orang lain sebagai orang yang berbeda dan memiliki identitas (*stereotype*) sebagaimana orang yang bersalah. Oleh karena itu, orang lain atau kelompok lain tersebut perlu diberi peringatan keras, bahkan diberi hukuman serta patut untuk dibinasakan. Terdapat beberapa alasan seseorang untuk melakukan tindak intoleran, tetapi realitas membuktikan bahwa agama menjadi alasan paling sering untuk melakukan hal itu.

Melalui karya-karya Nuruddin Ar-Raniri, Islam ditampilkan tidak dalam wajah yang tunggal. Di satu sisi wajah Islam ditampilkan sebagai *rachmatan lil-'alamîn*, tetapi di sisi yang lain terlihat adanya tindak intoleransi yang menyebabkan konflik besar terjadi. Demikian pula kondisi masyarakat Indonesia saat ini. Di satu sisi toleransi dianggap sebagai kunci dari sebuah kehidupan yang damai dan sejahtera, tetapi di sisi lain fakta membuktikan bahwa jumlah tindak intoleransi di seluruh Indonesia masih tinggi. Ini yang kemudian menjadi temuan dari aspek perkembangan berpikir manusia. Kemampuan Nuruddin Ar-Raniri yang hanya dapat bertahan di Nusantara selama 7 tahun dan harus kembali ke Aceh karena kekuasaan berikutnya tidak berpihak kepadanya, seharusnya menjadi sebuah pelajaran bagi bangsa Indonesia saat ini.

Pihak yang melakukan tindak intoleransi dapat melakukan tindakan tersebut dengan efektif karena menggunakan teks-teks keagamaan sebagai dasarnya dan mendapatkan dukungan dari kekuasaan. Hal ini tidak perlu terjadi jika setiap pemeluk agama terus belajar dan berproses menuju kematangan beragama serta bersedia melakukan analisis kritis terhadap informasi yang diterimanya. Kematangan beragama akan melahirkan sikap yang mendatangkan manfaat secara sosial dan

menciptakan harmonisasi dalam kehidupan beragama, sedangkan analisis kritis akan melahirkan pemahaman hakiki atas setiap teks-teks keagamaan yang diterima.

Keseluruhan tahapan mulai dari pra-pemahaman (*pre-understanding*) atau *guessing*, penjelasan atau *explanation*, dan *comprehension* atau validasi telah mengantarkan pada jawaban atas masalah mengapa pemeluk agama yang seharusnya mengedepankan kasih sayang dapat memiliki sikap dan tindak intoleran. Paparan di atas menunjukkan bahwa anggapan diri paling benar merupakan pijakan awal dari munculnya bentuk-bentuk intoleransi yang lain, yaitu menyamakan pihak lain dengan golongan yang berstereotip negatif, melakukan kekerasan verbal kepada pihak lain, menghukum pihak lain, dan membunuh pihak lain. Di sisi yang lain, penggunaan teks-teks keagamaan sebagai rujukan dan kekuatan penguasa tidak dapat terlepas dari keberhasilan tindak intoleransi. Dengan kata lain, kekuasaan menjadi alasan dan kekuatan penentu untuk menyebarkan apa yang diyakini seseorang sebagai suatu kebenaran. *Tibyân*, *Chujjatush-Shiddiq*, dan *Fatchul-Mubîn* sebagai *intellectual history* telah mengungkap sejarah tindak intoleransi yang terjadi pada abad ke-17. Akan tetapi, hingga saat ini tindak intoleransi masih terus terulang. Oleh karena itu, proses belajar para pemeluk agama untuk mencapai kematangan beragama perlu terus dilakukan. Selain itu, kesadaran akan perlunya perspektif kritis-analitis terhadap tafsir-tafsir keagamaan perlu pula terus diupayakan. Dengan demikian, perwujudan kesalehan individual akan berimbang dengan perwujudan kesalehan sosial sehingga tercipta kehidupan beragama yang harmonis.

## 6. Kesimpulan

Analisis sesuai dengan tahapan tersebut menemukan beberapa hal, yaitu (i) terdapat sikap intoleran dalam ketiga karya itu berupa menyatakan diri sendiri paling benar dan pihak yang tidak berpandangan sama adalah sesat, salah, dan *dhalâlah*; menyamakan pihak lain dengan golongan yang berstereotip negatif, seperti kafir, *mulchid*, *zindiq*, Majusi, Yahudi, Nashâra, Fir'aun, dan ahli *bid'ah*; melakukan kekerasan verbal dengan pemilihan diksi yang keras, penghinaan, dan pelaknatan; menjatuhkan hukuman kepada pihak lain; serta melakukan pembunuhan kepada pihak lain; (ii) efektivitas tindak intoleransi bergantung pada beberapa hal, yaitu penggunaan dalil keagamaan sebagai dasar legitimasi serta dukungan dari penguasa;

(iii) karya-karya masa lampau menunjukkan fakta yang relevan untuk kehidupan masa sekarang dalam masyarakat yang majemuk. Kematangan beragama serta kemampuan untuk melakukan analisis-kritis terhadap dalil-dalil keagamaan merupakan modal untuk mewujudkan kehidupan beragama yang harmonis. Keberadaan Nuruddin Ar-Raniri yang hanya dapat bertahan tujuh tahun di Nusantara, sesuai dengan kondisi saat ini bahwa intoleransi tidak pernah sesuai diterapkan di bumi Indonesia

Disertasi ini ini diharapkan dapat bermanfaat dan memperkaya teori tentang islamisasi (khususnya islamisasi melalui karya sastra), teori filologi (khususnya dalam mengungkap *intellectual history*), teori sastra (khususnya yang terkait dengan validitas interpretasi), dan studi agama (khususnya mengenai bentuk-bentuk intoleransi). Melalui disertasi ini diharapkan masyarakat dapat memiliki pemahaman mengenai sejarah bangsa Indonesia dan relevansinya bagi kehidupan masa sekarang dan masa yang akan datang.

Selain itu, disertasi ini merupakan upaya memperkuat kajian Islam di Nusantara karena melalui disertasi ini masyarakat dapat memahami bahwa (i) klaim kebenaran dapat dilakukan oleh siapa pun dengan informasi, argumen, dan bekal yang dimiliki seseorang; tanpa kematangan beragama dan kemampuan analisis kritis, seseorang akan mudah melakukan tindak intoleransi terhadap pandangan yang berbeda; (ii) Islam yang berkembang di Nusantara bukanlah Islam yang berwajah kekerasan, melainkan Islam yang ramah, komunikasi yang damai, dan dapat mengendepankan *rachmatan lil-'âlamîn*. Dengan landasan ini masyarakat akan hidup tenang dan memikirkan tantangan kemajuan zaman; Islam Nusantara yang damai dengan demikian adalah Islam yang berkemajuan atau berpikir tentang tantangan zaman ke depan; kekerasan berwajah agama yang seringkali muncul melalui tindakan sejumlah ormas, baik di dalam maupun di luar negeri tidak akan mendapat tempat di hati dan pikiran masyarakat Indonesia yang memahami arti Islam yang *rachmatan lil-'âlamîn*; serta (iii) melalui *intellectual history* masyarakat Indonesia dapat menemukan jati diri bangsa dan dapat meningkatkan kualitas diri sebagai manusia andal yang cinta dan bangga berbahasa, berbangsa, dan bertanah air satu dalam kemajemukan, yaitu Indonesia.

## DAFTAR PUSTAKA

- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. 1970. *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press.
- Alfian, Teuku Ibrahim. 2005. *Kontribusi Samudra Pasai terhadap Studi Islam Awal di Asia Tenggara*. Yogyakarta: Cennetts Press.
- Azra, Azyumardi. 1994. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Bandung: Penerbit Mizan.
- Baroroh-Baried, Siti. 1997. "Kedatangan Islam dan Penyebarannya di Indonesia: Suatu Kajian Lewat Naskah Melayu" dalam Adiwimarta, dkk. (ed.) *Pendar Pelangi*. Jakarta: Fakultas Sastra UI dan Obor.
- \_\_\_\_\_, dkk. 1994. *Pengantar Teori Filologi*. Yogyakarta: Badan Penelitian dan Publikasi Fakultas Seksi Filologi UGM.
- BPS (Badan Pusat Statistik). 2010. <http://sp2010.bps.go.id/> diakses pada 8 Februari 2012.
- Burhanuddin, Jajat. 2007. "Naskah dan Tradisi Intelektual-Keagamaan di Aceh" dalam Fathurahman, Oman dan Holil, Munawar. *Katalog Naskah Ali Hasjmy Aceh*. Tokyo: TUFS.
- Chamamah-Soeratno, Siti. 1991. *Hikayat Iskandar Zulkarnaen: Analisis Resepsi*. Jakarta: Balai Pustaka.
- \_\_\_\_\_. 2005. "Ekspresi Islam dalam Simbol-simbol Budaya di Indonesia" dalam Triratnawati, Atik dan Mutiah Amini. *Ekspresi Islam dalam Simbol-simbol Budaya di Indonesia*. Yogyakarta: LK PP 'Aisyiyah dan Adicita Karya Nusa.
- \_\_\_\_\_. 2011. *Sastra: Teori dan Metode*. Yogyakarta: Jurusan Sastra Indonesia FIB UGM.
- Daudy, Ahmad. 2002. *Allah dan Manusia dalam Konsep Syekh Nuruddin Ar-Raniry*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Drewes, G. W. J. 1955. "De Herkomst van Nuruddin al-Raniri, BKI 111.
- \_\_\_\_\_. dan L. F. Brakel . 1986. *The Poems of Hamzah Fansuri*. Leiden: Koninklijk Instituut voor Taal, Land-en Volkenkonden.
- Fang, Liaw Yock. 1975. *Sejarah Kesusastraan Melayu Klasik*. Singapura: Pustaka Nasional.
- Hadi, Amirul. 2010. *Aceh: Sejarah, Budaya, dan Tradisi*. Jakarta: Pustaka Obor Indonesia.
- Iser, Wolfgang. 1978. *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*. Baltimore and London: The Hopkins University Press.
- Iskandar, Teuku. 1996a. *Bustan as-Salatin*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pelajaran Malaysia.

- \_\_\_\_\_ 1996b. *Kesusastraan Klasik Melayu Sepanjang Abad*. Jakarta: Libra.
- Istanti, Kun Zachrun. 1991. "Analisis Fungsi Beberapa Karya Nuruddin Ar Raniri". Laporan Penelitian Fakultas Sastra Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta.
- Jauss, Hans Robert. 1974. "Literary History as A Challenge to Literary Theory" dalam *New Directions in Literary History*, Ralph Cohen (ed.). London: Routledge & Keegan Paul.
- Reid, Anthony. 2011. *Asia Tenggara dalam Kurun Niaga 1450-1680* (diterjemahkan oleh E.Z. Leirissa dan P Soemitro). Jakarta: Yayasan Obor.
- Ricoeur, Paul. 1976. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Texas: The Texas Christian University Press.
- \_\_\_\_\_ 1981. *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action, and Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Riddel, Peter. 2001. *Islam and the Malay-Indonesian World*. London: C. Hurst & Co Publisher.
- Robson, Stuart. 1988. *Principles of Indonesian Philology*. Leiden: Forish Publication.
- Rujiati-Mulyadi, Sri Wulan. 1994. *Kodikologi Melayu di Indonesia*. Lembar Sastra Edisi Khusus Fakultas Sastra Universitas Indonesia, Jakarta.
- Salam, Aprinus. 2004. *Oposisi Sastra Sufi*. Yogyakarta: LKiS.
- Teeuw, A. 1952. *Sedjarah Melaju*. Djakarta: Djambatan.
- \_\_\_\_\_ dan D. J. Wyatt. 1970. *The Story of Patani*. The Hague, Martinus Nijhoff.
- Theria-Wasim, Alef. 1996. "Tibyan fi Ma'rifat Al-Adyan: Suntingan Teks Karya Intelektual Muslim, dan Karya Sejarah Agama-Agama Abad ke-17". Disertasi IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Tjandrasasmita, Uka. 1993. "Proses Kedatangan Islam dan Munculnya Kerajaan-Kerajaan Islam di Aceh" dalam Hasymi, A. *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*. Medan: Almaarif.
- \_\_\_\_\_ 2009. *Arkeologi Islam Nusantara*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.
- Winstedt, Sir Richard. 1969. *A History of Classical Malay Literature*. London: Oxford University Press.