

BAB II

RIWAYAT HIDUP HAMZAH FANSURI DAN KARYA-KARYANYA

2.1 Riwayat Hidup Hamzah Fansuri

Hamzah Fansuri adalah salah seorang tokoh tasawuf yang sangat penting dalam sejarah pemikiran tasawuf di Nusantara pada umumnya, dan Aceh pada khususnya. Akan tetapi, tidak banyak yang dapat diketahui tentang kehidupan pribadinya. Siapa sebenarnya sosok tokoh Hamzah Fansuri ini, ternyata tidak ada informasi yang pasti mengenai tanggal lahir dan waktu meninggalnya. Sampai saat ini, belum ditemukan manuskrip yang menginformasikan tentang riwayat dan masa hidupnya. Walaupun demikian, sebuah teori yang dikemukakan oleh Karel A. Steenbrink menyebutkan bahwa usaha untuk menemukan gambaran seorang tokoh dapat ditelusuri melalui dua cara. Cara pertama melalui sumber intern, yaitu mencari informasi dari karya yang ditulis tokoh itu sendiri. Cara yang kedua melalui sumber ekstern, yaitu mencari data dari cerita atau tulisan keturunannya dan orang yang datang kemudian.¹

Setelah ditelusuri dengan cara yang pertama, yaitu dalam syair-syair Hamzah Fansuri ditemukan bahwa ia dilahirkan di kota Barus, kota yang dinamai Fansur oleh orang Arab zaman dahulu. Itulah sebabnya, di belakang namanya disebut “Fansuri”. Kota Barus atau Fansur, tempat yang diduga sebagai tempat kelahirannya itu, terletak di pantai barat Sumatera Utara, di antara Singkel dan Sibolga. Dugaan Hamzah Fansuri berasal dari Fansur berdasarkan pada sebuah syairnya:

Hamzah nin asalnya Fansuri
Mendapat wujud di tanah Syahr Nawi²

¹ Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia abad 19* (Jakarta, 1985), hal. 91

² Syed Muhammad Naguib al-Attas *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur, 1970), hal. 7.

Syair di atas menimbulkan berbagai pendapat tentang tempat kelahiran Hamzah Fansuri. Beberapa ahli meragukan “Fansur” sebagai daerah asal kelahiran Hamzah Fansuri dan mengajukan Syahr Nawi sebagai daerah asal kelahiran Hamzah Fansuri, berdasarkan kalimat “mendapat wujud di tanah Syahr Nawi”. Menurut Syed Muhammad Naguib al-Attas³, Hamzah Fansuri dilahirkan di Aceh, tepatnya di Syahr Nawi, Syahr Nawi yang disebutkan di dalam bait terakhir syair di atas, merupakan nama kota baru dan letaknya tidak jauh dari ibu kota Kerajaan Aceh. Kota tersebut diberi nama Syahr Nawi sebagai peringatan terhadap utusan Raja Siam yang berkunjung ke Aceh pada masa pemerintahan Sultan Iskandar Muda.⁴ Nama Syahr Nawi diambil dari nama ibu kota negeri Siam⁵ pada masa itu, yaitu sebutan orang-orang Parsi untuk bandar Ayutthaya yang didirikan pada tahun 1350 M.⁶ Al-Attas menyamakan Syahr Nawi dengan Ayutthaya, sebab pada kurun abad ke-16 M dan 17 M bandar ini memang merupakan tempat berkumpulnya pedagang-pedagang Arab dan Parsi yang ingin melanjutkan perjalanan ke Cina. Sejak lama para pedagang Arab dan Parsi menyebut kota ini Syahr Nawi yang berarti ‘kota baru.’⁷

Drewes mempertanyakan tempat kelahiran Hamzah Fansuri di Syahr Nawi. Menurut Drewes dan Brakel dalam *The Poem of Hamzah Fansuri*, bahwa syair yang dibicarakan al-Attas itu harus diberi tafsiran sufistik. Ungkapan kata “mendapat wujud” dalam syair di atas berarti mendapat ajaran wujudiyah atau bermakna mendapat wujud dalam arti mencapai makrifat dan berjumpa dengan Tuhan, bukan berwujud dalam bahasa Indonesia yang berarti ‘ada’ secara fisik. Kota Syahr Nawi pada paruh kedua abad ke-16 M adalah kota pelabuhan dagang yang banyak dikunjungi oleh pedagang Islam dari India, Parsi, Turki, dan Arab. Sudah tentu banyak ulama juga tinggal di bandar (pelabuhan) itu, dan di bandar inilah Hamzah Fansuri berkenalan dengan ajaran wujudiyah yang kemudian

³ Selanjutnya nama ini disebut al-Attas.

⁴ Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka* (Jakarta, 2006), hal. 76.

⁵ Siam berada dekat kota Pattani, Thailand.

⁶ Abdu Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri* (Jakarta, 2001), hal. 140. Untuk selanjutnya penulis menulis judul buku ini *Tasawuf yang Tertindas*.

⁷ Syed Muhammad Naguib al-Attas, *op.cit.*, hal. 7.

dikembangkan di Aceh.⁸ Kalau diperhatikan keterangan di atas, maka bait syair “mendapat wujud di tanah Syahr Nawī”, sama sekali tidak ada hubungannya dengan tempat kelahiran Hamzah Fansuri.

Drewes juga membantah pendapat yang mengatakan bahwa Hamzah Fansuri pernah mengembara dari Barus hingga ke Kudus. Sebagai bukti dari bantahan ini dapat diperhatikan puisi berikut:

Hamzah Fansuri di dalam Mekkah
Mencari Tuhan di bait al-Ka’bah
Di Barus ke Kudus terlalu payah
Akhirnya dapat di dalam rumah⁹

Awalan *di-* dalam ungkapan “*di Barus*” baris ketiga kutipan di atas, dalam bahasa Aceh sama artinya dengan kata “*dari*”. Kata “*terlalu payah*” berarti “*terlalu sukar*” dan “*tidak usah dikerjakan.*” Jadi, sekali-kali Hamzah Fansuri tidak pernah berkata bahwa ia pernah menempuh perjalanan dari Barus ke Kudus (di Jawa) yang terlalu melelahkan.¹⁰

Abdul Hadi W.M., mengartikan ungkapan “*terlalu payah*”, berkenaan dengan *mujāhadah*¹¹, dan ungkapan “*di Barus ke Qudus*”, mengisyaratkan kepada pendakian ke langit hakikat (*mi’raj*), sebab di al-Quds atau Yerussalem Nabi Muhammad Saw. melakukan *mi’raj*. Di dalam *mi’raj* inilah perintah shalat diterima Nabi Saw., dan selanjutnya ibadah shalat dipandang sebagai *mi’raj*-nya orang Islam. Untuk menjadikan shalat sebagai tangga pendakian (*mi’raj*), maka shalat harus dilaksanakan secara khusyuk, penuh dengan kebersihan dan ketulusan hati, disertai amal saleh, dan disempurnakan dengan cinta dan makrifat. Di dalam shalat yang sebenarnya terdapat ruang untuk *musyāhadah* dan melakukan perjumpaan dengan Tuhan (*liqa’*). Hanya dengan *musyāhadah* dan *liqa’* manusia

⁸ G.W.J. Drewes, L.F. Brakel, *The Poems of Hamzah Fansuri* (Dordrecht-Holland: Foris Publication, 1986), hal. 5-6.

⁹ Syed Muhammad Naguib al-Attas, *op. cit.*, hal. 9

¹⁰ *Ibid.* hal. 8-9.

¹¹ *Mujāhadah* adalah perjuangan dan upaya spiritual melawan hawa nafsu dan berbagai kecenderungan jiwa rendah (*nafs*). Amatullah Armstrong, *op. cit.*, hal. 190.

dapat merasakan kehampiran diri dengan Tuhannya di dalam arti sebenarnya dan membuktikan bahwa ke mana pun dia memandang akan melihat Wajah-Nya.¹²

Pendidikan dasar Hamzah Fansuri diperolehnya di daerah Fansur. Menurut Hasymi yang dikutip oleh Abdul Hadi, bahwa Fansur pada masa itu, selain dikenal sebagai kota perdagangan kapur barus, dikenal juga sebagai kota pendidikan. Karenanya tidak heran kalau di daerah Fansur, Hamzah Fansuri belajar di masa kecilnya.¹³ Kemudian, dengan tujuan mengenal inti sari ajaran tasawuf, ia mengembara ke berbagai negara di dunia, misalnya ke Baghdad yang pada waktu itu dikenal sebagai pusat pengembangan Tarikat Qadiriyyah. Hal ini dapat dilihat dari syairnya:

Beroleh Khilafat 'Ilmu yang 'Ali
Dari pada 'Abd Qadir Jailani¹⁴

Syair di atas memberi isyarat bahwa Hamzah Fansuri adalah murid Abd al-Qadir Jailani, dapat pula dikatakan bahwa ia adalah penganut Tarikat Qadiriyyah. Tarikat Qadiriyyah merupakan nama tarikat yang diambil dari nama pendirinya, yaitu Syaikh Abd al-Qadir Jailani¹⁵ (w. 561 H/1166 M). Hamzah Fansuri menerima tarikat ini ketika beliau menuntut ilmu di kota Baghdad, pusat penyebaran Tarikat Qadiriyyah. Di kota inilah ia menerima baiat (*bai'at*¹⁶) dan *ijazah*¹⁷ dari tokoh sufi Qadiriyyah untuk mengajarkan Tarikat Qadiriyyah, bahkan pernah diangkat menjadi *mursyid* (pembimbing spiritual) dalam tarikat ini. Dengan demikian, Hamzah Fansuri dapat dianggap sebagai orang Indonesia

¹² Abdul Hadi W.M., *Hamzah Fansuri Risalah Tasawuf dan Puisi-puisinya* (Bandung, 1995), hal. 166-167. Untuk selanjutnya penulis menulis judul buku ini *Risalah Tasawuf*.

¹³ *Ibid.* hal. 170

¹⁴ Syed Muhammad Naguib al-Attas, *op. cit.*, hal. 11.

¹⁵ Nama lengkapnya Abu Muhammad Muhyiddin Abdul Qadir bin Musa bin Abdullah al-Jailani, ia dilahirkan pada tahun 471 H/1078 M di Jailan, Tabaristan. Dilihat dari silsilahnya ia masih ada keturunan dengan Nabi Muhammad Saw. Lihat Ihsan Ilahi Dhahir, *Darah Hitam Tasawuf: Studi Kritis Kesesatan Kaum Sufi*, terj. Fadhl Bahri (Jakarta, 2000), hal. 285-286.

¹⁶ *Bai'at* adalah pernyataan secara sadar terhadap suatu hubungan antara guru dengan murid. Murid 'membiarkan' syaikh atau gurunya bekerja atas dirinya; dia menerima dirinya sebagai murid dan pengikut syaikhnya demi kemajuan spiritual menuju tujuannya, yaitu meraih cinta Ilahi. *Ibid.*

¹⁷ *Ijazah* dalam pengertian tasawuf adalah pemberian izin seorang *syaikh* atau *mursyid* kepada muridnya untuk mengajarkan ilmu yang sudah didapat dari syaikh atau mursyid tersebut, kepada orang lain. *Ibid.*

pertama yang diketahui secara pasti menganut Tarikat Qadiriyyah.¹⁸ Setelah mengembara ke berbagai pusat Islam seperti Baghdad, Mekkah, Madinah dan Yerusalem, dia kembali ke tanah airnya serta mengembangkan ajaran tasawuf sendiri.

Ajaran tasawuf yang dikembangkan Hamzah Fansuri banyak dipengaruhi pemikiran wujudiyah Ibn al-Arabi, Sadrudin al-Qunawi dan Fakhrudin 'Iraqi. Sedangkan karangan-karangan syairnya banyak dipengaruhi Fariduddin al-Athar¹⁹ (w. 607 H/1220 M), Jalaludin Rumi²⁰ (w. 672 H/1273 M) dan Abdur Rahman al-Jami²¹ (w. 898 H/1494 M).²² Sangat disayangkan, bahwa sampai saat ini semua naskah dan karangan-karangan Hamzah Fansuri tidak memberikan informasi mengenai kehidupan Hamzah Fansuri, kapan ia dilahirkan dan wafat serta di mana jenazahnya dimakamkan. Informasi yang ada hanya menyebutkan kalau Hamzah Fansuri hidup pada masa kesultanan Kerajaan Aceh.

Berkaitan dengan rentang masa hidup Hamzah Fansuri terdapat perbedaan pendapat di antara para ahli. Setidaknya ada dua pendapat, pendapat pertama²³ mengatakan bahwa ia lahir dan hidup pada pertengahan abad ke-16 M sampai akhir abad ke-16 M, yaitu pada masa Sultan Alaudin Riayat Syah Sayyid al-Mukammil (1596-1604 M), sebelum masa kekuasaan Sultan Iskandar Muda

¹⁸ Abdul Rahim Yunus, *Posisi Tasawuf dalam Sistem Kekuasaan di Kesultanan Buton pada Abad ke-19* (Jakarta, 1995), hal.56-57. Lihat juga Sri Mulyati, *et al., Mengenal dan Memahami Tarekat-tarekat Muktabarah di Indonesia* (Jakarta, 2005), hal. 13.

¹⁹ Muhammad Fariduddin al-Attar dilahirkan di Nisyapur sekitar tahun 506 H/1119 M dan meninggal di Syaikhuhah. Tidak banyak diketahui tentang kehidupannya di masa anak-anak sampai masa dewasa. Ia sebagaimana kebanyakan anak-anak desa, dimulai dengan belajar membaca al-Quran. Kemudian mengikuti pendidikan agama dan tertarik kepada bidang seni dan sastra. Lihat H.M. Laily Mansur, *Ajaran dan Teladan Para Sufi* (Jakarta, 1999), hal. 179

²⁰ Nama lengkapnya ialah Jalaluddin Muhammad bin Muhammad al-Balkhi al-Qunuwi, lebih dikenal dengan nama Jalaludin Rumi. Ia dilahirkan di Balkh (sekarang menjadi negara Afghanistan) pada tanggal 30 September 1207 M. Lihat Mojdeh Bayat dan Muhammad Ali Jamnia, *Negeri Sufi, terj.* M.S. Nashrullah (Jakarta, 2007), hal. 139.

²¹ Nama lengkapnya Nuruddin Abdur Rahman al-Jami, dilahirkan di Kharajad, di daerah Jam, Khurasan, pada tahun 817 H/1414 M. Sebelum ia bergelar dengan nama al-Jami, ia dikenal dengan al-Dasyti, hal ini karena ayahnya Nizamuddin Ahmad bin Syamsuddin berasal dari Dasyt, dekat dengan Aspahan. Lihat H.M. Laily Mansur, *op.cit.*, hal. 242.

²² Abdul Hadi W.M., "Jejak Sang Sufi: Hamzah Fansuri dan Syair-syair Tasawufnya," *Arabia Jurnal Kebudayaan Arab*, 3: 1-2, Maret, 2001.

²³ Sarjana-sarjana yang berpendapat bahwa Hamzah Fansuri hidup hanya sampai pada masa kekuasaan Sultan Alaudin Riayat Syah Sayyid al-Mukammil, yakni Snouck Hurgronje, Nieuwenhuyze, Voorhoeve, dan G.W.J. Drewes. Lihat G.W.J. Drewes dan L.F. Brakel, *op.cit.*, hal. 2-3.

(1607-1636 M), ia sudah wafat. Pendapat kedua²⁴ mengatakan bahwa Hamzah Fansuri hidup pada akhir abad ke-16 M sampai awal abad ke-17 M, bahkan hingga tahun 1636 M, enam tahun sesudah Syamsuddin Pasai wafat. Ia diperkirakan hidup pada masa Sultan Alaudin Riayat Syah Sayyid al-Mukammil sampai pada masa Sultan Iskandar Muda dan menjadi orang yang berpengaruh di Kerajaan Aceh.²⁵

Drewes berpendapat bahwa Hamzah Fansuri hidup sebelum masa Sultan Iskandar Muda dan diperkirakan wafat pada akhir abad ke-16 M, yakni sekitar tahun 1590 M.²⁶ Menurut Drewes bahwa pada masa itu ajaran tasawuf yang berpengaruh di Aceh ialah ajaran martabat tujuh yang diajarkan oleh Syamsuddin Pasai²⁷ (w. 1040 H/1630 M), sedangkan Hamzah Fansuri tidak pernah mengajarkan ajaran tasawuf martabat tujuh, dia mengajarkan ajaran tasawuf ajaran martabat lima.²⁸

Ajaran martabat tujuh berasal dari India yang merupakan penafsiran lebih lanjut terhadap ajaran wujudiyah Ibn al-Arabi dan al-Jilli. Pendiri ajaran martabat tujuh adalah Muhammad Fadl Allah al-Burhanpuri²⁹ (w. 1020 H/1620 M). Salah satu kitab karangan al-Burhanpuri yang berjudul *al-Tuhfah al-Mursalah ila Ruh al-Nabi*, di tulis pada tahun 1590 M berisi ajaran martabat tujuh. Atas permohonan Syamsuddin Pasai salinan kitab tersebut dikirim ke Aceh untuk dipelajari. Tidak lama sesudah sampai di Aceh pada akhir abad ke-16 M, kitab ini

²⁴ Di antara sarjana-sarjana yang berpendapat bahwa Hamzah Fansuri hidup sampai pada masa pemerintahan Sultan Iskandar Muda ialah Kraemer, Doorenbos, Windstedt, Harun Hadiwijoyo, Ali Hasyimi, Syed Muhammad Naguib al-Attas, dan Braginsky. *Ibid.*

²⁵ Abdul Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas*, *op.cit.*, hal. 117-18.

²⁶ G.W.J. Drewes, L.F. Brakel, *op. cit.* hal. 2-3.

²⁷ Syamsuddin Pasai juga dikenal dengan nama Syamsuddin al-Sumatrani. Ia diriwayatkan hidup antara tahun 1575 M-1630 M. Ia adalah salah satu murid dari Hamzah Fansuri. Lihat Sri Mulyati, *op.cit.*, hal. 80.

²⁸ Hamzah Fansuri membagi tahap *tajallī* Tuhan menjadi lima tingkatan, atau dikenal dengan nama *martabat lima*, yaitu: *lā ta'ayyun*, *ta'ayyun awwal*, *ta'ayyun tsānī*, *ta'ayyun tsālits*, *ta'ayyun rābi'* dan *khāmis*. Penjelasan lebih lanjut tentang ajaran martabat lima yang diajarkan oleh Hamzah Fansuri terdapat pada bab III.

²⁹ Muhammad Fadl Allah al-Burhanpuri, selanjutnya nama ini disebut al-Burhanpuri ialah seorang sufi besar yang lahir di Gujarat, India. Karya dia yang terkenal yaitu, *al-Tuhfah al-Mursalah ila Ruh al-Nabi*. Dalam karyanya itu al-Burhanpuri merupakan penemu dan penyusun sistematis ajaran tentang martabat tujuh yang lengkap dan jelas. Ajaran tentang martabat tujuh ini merupakan pengembangan dari ajaran *wahdah al-wujud*. Dalam pemikiran al-Burhanpuri, kewujudan terjadi dalam tingkatan-tingkatan sebanyak tujuh tingkat yang disebut dengan martabat tujuh, yaitu: *martabat ahadiyah*, *martabat wahdah*, *martabat wahidiyah*, *martabat alam arwah*, *martabat alam mitsal*, *martabat alam ajsam*, dan *martabat alam manusia*. Lihat Laily Mansur, *op.cit.*, hal. 247-248.

disebarkan oleh Syamsuddin Pasai dan banyak masyarakat Aceh yang mempelajarinya. Dengan demikian Syamsuddin Pasai sudah mengambil peran aktif di Kerajaan Aceh sejak akhir abad ke-16 M atau awal abad ke-17 M, selama Kerajaan Aceh dibawah pemerintahan Sultan Alauddin Riayat Syah yang wafat pada tahun 1604 M.³⁰

Berdasarkan pengaruh kitab *al-Tuhfah al-Mursalah ila Ruh al-Nabi* yang luas di kalangan ahli tasawuf di Aceh, Drewes mengemukakan bahwa Hamzah Fansuri kemungkinan besar wafat sebelum tahun 1590 M atau akhir abad ke-16 M, tahun penulisan kitab tersebut atau beberapa tahun sesudahnya. Drewes berpendapat bahwa pemimpin keruhanian di Kerajaan Aceh pada masa akhir abad ke-16 sampai awal abad ke-17 M ialah Syamsuddin Pasai. Nama Hamzah Fansuri disebut hanya sebagai tokoh terkemuka masa silam. Berdasarkan anggapan ini, berarti Hamzah Fansuri kemungkinan sudah wafat pada akhir abad ke-16 M dan pengaruh keruhaniannya telah digantikan oleh muridnya sendiri yaitu Syamsuddin Pasai.³¹

Pendapat Drewes di atas disanggah oleh Syed Muhammad Naguib al-Attas, Brakel, dan Braginsky. Mereka mengemukakan bahwa Hamzah Fansuri hidup sampai masa pemerintahan Sultan Iskandar Muda, yaitu awal abad ke-17 M. Menurut al-Attas dan Brakel, walaupun ajaran martabat tujuh berkembang secara pesat pada akhir abad ke-16 M (tahun 1590 M) dan mendorong tersebarnya ajaran martabat tujuh tersebut tersebar luas di Aceh, hal itu tidak berarti bahwa peranan Hamzah Fansuri dan pengaruh ajaran tasawufnya berkurang, apalagi menandakan bahwa dia sudah wafat. Menurut al-Attas pada dasarnya tidak ada perbedaan yang berarti dan penting antara ajaran martabat tujuh yang disebar oleh Syamsuddin Pasai dengan martabat lima yang diajarkan Hamzah Fansuri. Dua ajaran tasawuf ini, dalam banyak aspek tetap berpedoman pada sumber asalnya, yaitu ajaran Ibn al-‘Arabi maupun al-Jilli.³² Pendapat kedua ini setidaknya dapat lebih diterima oleh akal dibandingkan dengan pendapat yang pertama.

³⁰ Sehat Ihsan Shadiqin, *Tasawuf Aceh* (Aceh, 2008), hal. 52. lihat pula Teuku Iskandar, *Kesusastran Klasik Melayu Sepanjang Abad* (Jakarta, 1996), hal. 154.

³¹ Abdul Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas, op.cit.*, hal. 119.

³² *Ibid.*

Sebagai landasan untuk memperkuat argumennya. Al-Attas mengemukakan beberapa alasan tambahan. Ia mengambil bait terakhir syair *Baḥr al-Nisā'*, salah satu syair karya Hamzah Fansuri untuk menyatakan pendapatnya bahwa Hamzah Fansuri masih hidup pada awal abad ke-17 M, setidaknya sampai periode awal pemerintahan Sultan Iskandar Muda. Hal ini dapat dilihat dalam syair Hamzah Fansuri sebagai berikut:

Hamba mengikat syair ini
Di bawah hadlarat raja wali

Syah Alam raja yang adil
Raja qutub sempurna kamil
Wali Allah sempurna wasil
Raja arif lagi mukamil³³

Bertambah daulat Syah 'Alam
Mahkota pada sekalian 'alam
Karunia Ilahi Rabb al-'alam
Menjadi raja kedua 'alam

Dalam dunia dan dalam akhirat
Karunia Allah akan hadarat
dengan sempurna 'ilmu dan marifat
telah ma'lum kepada Johan Berdaulat³⁴

Berdasarkan syair di atas, al-Attas berpendapat bahwa kata “*Syah Alam*”, mengarah kepada Sultan Alaudin Riayat Syah Sayyid al-Mukammil, yang tidak lain adalah kakek dari Sultan Iskandar Muda. Syair ini ditulis sebagai persembahan kepada Sultan Alaudin Riayat Syah. Kemudian ditulis ulang sebagai persembahan kepada Sultan Iskandar Muda, sebagaimana diisyaratkan pada bait keempat syair di atas, dalam ungkapan “kepada Johan Berdaulat”, Johan Berdaulat yang disebutkan dalam syair tersebut tidak lain adalah Sultan Iskandar Muda.³⁵

Senada dengan al-Attas, Braginsky berpendapat bahwa Hamzah Fansuri hidup sampai masa Sultan Iskandar Muda. Braginsky menyatakan bahwa Hamzah Fansuri melalui syairnya sering mengkritik gaya hidup sufistik yang menyimpang dikalangan masyarakat Aceh ataupun dalam lingkungan Kerajaan Aceh yang pada

³³ Syed Muhammad Naguib al-Attas, *op. cit.*, hal. 12

³⁴ Abdul Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas, op.cit.*, hal. 120-121.

³⁵ Denys Lombard, *Kerajaan Aceh Jaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*, terj. Wiansih Arifin (Jakarta, 1986), hal. 228.

saat itu dipimpin oleh Sultan Iskandar Muda. Sebagai contoh, banyak orang yang ingin menjadi sufi, pergi ke hutan-hutan untuk bertapa dengan harapan memperoleh *karamah*³⁶ dari Tuhan, sehingga mampu melakukan sesuatu di luar kebiasaan orang pada umumnya, dan mendapatkan kekuatan supranatural dalam menghadapi hidup. Kemampuan supranatural ini dapat meningkatkan status sosial seseorang dalam masyarakat.³⁷ Dalam kalangan istana Kerajaan Aceh, pemahaman terhadap ajaran dan pandangan hidup tasawuf terlihat dari penamaan berbagai kelengkapan istana dengan istilah-istilah tasawuf. Istana sultan disebut *Dār al-Dunyā* (kediaman dunia), tahta kerajaan disebut *Dār al-Kamāl* (kediaman sempurna), sebuah tempat di Aceh Besar disebut *Dār al-Shafā* (kediaman suci), benteng disebut *Kota Khalwat*, sebuah pulau disebut *Pulau Raḥmat*, dan bahkan kapal kerajaan yang digunakan sultan untuk mengunjungi daerah yang jauh dinamakan *Mir'at al-Shafā* (cermin kesucian), dan masih banyak lagi lainnya yang disebut dengan nama-nama yang berhubungan dengan istilah tasawuf.³⁸

Kritikan Hamzah Fansuri dapat terlihat dari kutipan syair berikut:

Segala muda dan sopan
 Segala tua beruban
 'uzlatnya berbulan-bulan
 Mencari Tuhan ke dalam hutan

Segala menjadi *Shūfi*
 Segala menjadi *Syawqī*
 Segala menjadi *Rūhī*
 Gusar dan masam di atas bumi³⁹

Maksud dari kritikan Hamzah Fansuri dalam syair di atas, bukan membatasi orang untuk menempuh jalan sufi, sebab itu bertentangan dengan apa yang diyakininya. Ia sangat tidak setuju kalau jalan menuju pendekatan diri kepada Tuhan dilakukan dengan jalan yang salah dan tidak sesuai dengan tuntunan syariat yang benar. Dalam Islam usaha untuk mencari Tuhan dan menjadi seorang sufi tidak harus pergi ke hutan, usaha mendekatkan diri kepada

³⁶ *Karamah* ialah kemuliaan yang dilimpahkan Tuhan kepada seseorang dalam bentuk kemampuan menampilkan peristiwa luar biasa. Lihat H. Ahmad Isa, *Ajaran Tasawuf Muhammad Nafis dalam Perbandingan* (Jakarta, 2001), hal. 180.

³⁷ Sehat Ihsan Shadiqin, *Tasawuf Aceh* (Banda Aceh, 2008), hal. 65.

³⁸ Abdul Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas, op.cit.*, hal. 126.

³⁹ *Ibid.* hal. 127.

Tuhan dapat dilakukan di mana saja asal seseorang sanggup menjalani disiplin keruhanian dan ibadah dengan sungguh-sungguh.

Hamzah Fansuri juga mengkritik praktik yoga⁴⁰ di dalam amalan zikir, karena praktik yoga merupakan ajaran yang berasal dari India. Tergambar dalam syairnya, bahwa kehidupan tasawuf di Aceh dalam kurun waktu akhir abad ke-16 M dan awal abad ke-17 M, masih bercampur dengan pengaruh agama Hindu yang salah satu ajarannya mengajarkan praktik yoga *pranayama*.⁴¹ Kritik ini terjadi pada masa awal pemerintahan Sultan Iskandar Muda. Kritik Hamzah Fansuri terhadap praktik yoga terlihat dalam kutipan berikut:

Sidang talib pergi ke hutan
Pergi 'uzlat berbulan-bulan
Dari muda datang beruban
Tiada bertemu dengan Tuhan

Oleh riayat tubuhnya rusak
Hendak melihat serupa budak
Menghela nafas ke dalam otak
Supaya minyaknya jangan orak⁴²

Tergambar dalam syair di atas, sindiran Hamzah Fansuri terhadap amalan keruhanian yang menyimpang dan kehidupan tasawuf di Aceh pada masa Sultan Iskandar Muda yang masih bercampur dengan pengaruh keruhanian Hindu atau yoga *pranayama*. Dalam amalan yoga, Tuhan dibayangkan sebagai rahasia yang tersembunyi dalam bagian-bagian tertentu dari anggota tubuh seperti ubun-ubun yang dipandang sebagai jiwa dan dijadikan titik konsentrasi dalam usaha mencapai persatuan yang digambarkan dalam bentuk cahaya. Hamzah Fansuri bukan mengkritik perlu tidaknya berzikir dengan mengatur nafas, tetapi yang terutama sekali adalah kesalahpahaman terhadap inti ajaran tasawuf, dan penyamaan ajaran tasawuf Islam dengan ajaran mistik Hindu, yang mengakibatkan timbulnya penyimpangan.

⁴⁰ Yoga adalah sistem olah pernafasan, batin dan fisik. Yakni mengatur pernafasan yang sehat disertai menyatukan pikiran dsb. Untuk kesehatan lahir maupun batin, jasmaniah maupun ruhaniah. Lihat B. Sidartanto Buanadjaya, *Hatha Yoga Kundalini Shakti* (Solo, 1993), hal 9-1.

⁴¹ *Prana* artinya udara murni. Yoga *pranayama* adalah teknik latihan pernafasan dengan menggunakan paru-paru guna menghirup, menghimpun dan memenuhi dirinya dengan prana (udara murni), zat hidup yang ada di dalam udara yang bersih. Mengenai praktik yoga *pranayama*, *Ibid.* hal 55-59.

⁴² Abdul Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas*, *op. cit.*, hal 50.

Melihat berbagai pendapat dan syair-syair di atas, penulis mengambil kesimpulan bahwa Hamzah Fansuri diperkirakan hidup antara akhir abad ke-16 M hingga awal abad ke-17 M. Dengan perkiraan ini, berarti Hamzah Fansuri hidup pada masa Kerajaan Aceh di bawah kepemimpinan Sultan Alauddin Riayat Syah Sayid al-Mukammil (1589-1604 M) sampai periode awal kepemimpinan Sultan Iskandar Muda (1607-1636 M). Jika benar Hamzah Fansuri wafat pada tahun 1630 atau 1636 M, sebagaimana diduga oleh beberapa sarjana, berarti dapat pula dipastikan bahwa ia mengalami masa keemasan dan kejayaan pemerintahan Kerajaan Aceh Darussalam dan memberikan andil besar dalam perkembangan pemikiran dan praktek keagamaan, khususnya tasawuf pada masa itu.

2.2 Karya Hamzah Fansuri Tentang Tasawuf

Pengalaman kesufian yang diperoleh dari pengembaraan ke berbagai negeri, dan daerah di Nusantara memungkinkan Hamzah Fansuri menuangkan pengetahuan dan pengalamannya dalam banyak karangan. Karangan Hamzah Fansuri tersebut terbagi dalam dua bentuk, yakni karya yang berbentuk prosa dan karya yang berbentuk syair. Saat ini ada tiga risalah tasawuf dan tiga puluh dua kumpulan syair Hamzah Fansuri yang dianggap asli oleh Abdul Hadi dan Drewes.⁴³ Namun demikian masih ada kemungkinan karya Hamzah Fansuri yang belum ditemukan dan tidak teridentifikasi. Pada dasarnya, prosa dan syair karangan Hamzah Fansuri jumlahnya sangatlah banyak. Karya-karyanya tersebut sempat dibakar oleh Nuruddin al-Raniry dan murid-muridnya yang tidak menyukai ajaran wujudiyah yang diajarkan oleh Hamzah Fansuri. Tempat pembakaran itu terjadi di depan Masjid Raya Aceh (Masjid Raya Baiturrahman), sebagian besar karyanya hangus. Hanya ada beberapa risalah tasawuf yang berhasil diselamatkan dan dianggap sebagai karya orisinal Hamzah Fansuri. Tidak banyak karya prosa dan puisi karangan Hamzah Fansuri yang ada sampai saat ini. Menurut Abdul Hadi hanya tiga risalah tasawuf dan sekurang-kurangnya tiga puluh dua kumpulan syair yang asli.⁴⁴ Penjelasan mengenai karya prosa dan syair Hamzah Fansuri adalah sebagai berikut:

⁴³ Untuk mengetahui kumpulan syair-syair Hamzah Fansuri lebih lengkap, lihat G.W.J. Drewes, L.F. Brakel, *The Poems of Hamzah Fansuri* (Dordrecht-Holland: Foris Publication, 1986).

⁴⁴ Abdul Hadi W.M., *op.cit.*, hal. 146.

2.2.1 Karya Hamzah Fansuri dalam Bentuk Prosa

Berkat usaha Doorenbos⁴⁵ dan Syed Muhammad Naguib al-Attas,⁴⁶ tiga karya prosa Hamzah Fansuri sudah terkumpul dan ditransliterasi untuk kemudian diterbitkan. Ketiga karya prosa yang dimaksud adalah:

1. *Syarāb al-‘Āsyiqīn* (Minuman Orang Berahi)
2. *Asrār al-‘Ārifīn* (Rahasia Ahli Makrifat)
3. *Al-Muntahī*⁴⁷ (Orang yang Mahir atau Pakar)

2.2.1.1 *Syarāb al-‘Āsyiqīn*

Kandungan kitab *Syarāb al-‘Āsyiqīn* dianggap sebagai kitab yang paling “ringan” dibandingkan dengan kedua kitab Hamzah Fansuri yang lainnya, karena kitab *Syarāb al-‘Āsyiqīn* merupakan petunjuk ringkas mengenai jalan-jalan kesufian dan cara mencapai makrifat, mungkin mengikuti amalan tarikat Qadiriyyah yang dianut Hamzah Fansuri.⁴⁸ Uraian lebih lanjut tentang kandungan tasawuf dalam kitab *Syarāb al-‘Āsyiqīn* dapat dilihat pada bab III.

2.2.1.2 *Asrār al-‘Ārifīn*

Kitab kedua dari tiga karya prosa Hamzah Fansuri adalah *Asrār al-‘Ārifīn* atau judul lengkapnya *Asrār al-‘Ārifīn fī Bayan ‘Ilm al-Sulūk wal-Tawhid* mengandung ajaran wujudiyah. Kitab hasil karya Hamzah Fansuri ini merupakan karyanya yang terpanjang dan unik sehingga diasumsikan sebagai karya yang tidak ada tandingannya dalam khazanah Melayu. Bukan hanya itu,

⁴⁵ Lihat, *De Geschriften van Hamzah Pantsoeri* (Leiden: NV VH Betteljes & Terpstra, 1933)

⁴⁶ Lihat *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University Malaya Press, 1970)

⁴⁷ Kata *al-Muntahī* diterjemahkan oleh Abdul Hadi sebagai ‘orang yang mahir’ atau ‘pakar’.. Menurut al-Attas yang dikutip oleh Abdul Hadi, kata *al-Muntahī* berasal dari bahasa Parsi, yang diambil dari kata Arab ‘*muntahā*’. Kata tersebut merujuk pada pengalaman makrifat Nabi Muhammad Saw. yang dicapai pada waktu beliau mi’raj, yaitu ketika Nabi Saw. berada di *Sidrat al-Muntahā*. Kata-kata ini diberi makna ‘Ufuk Terjauh’ oleh para sufi. Mereka merujuk pengalaman Nabi Saw. di *Sidrat al-Muntahā* sebab pada waktu itulah Nabi Saw. dikarunia dua penglihatan yang tajam terhadap kebenaran: satu dengan mata lahir dan satu lagi dengan mata batin. Penglihatan semacam itu merupakan tanda tercapainya makrifat pada peringkat yang sangat tinggi, suatu peringkat yang tidak akan dicapai oleh manusia lain, bahkan juga tidak oleh nabi-nabi lain, apalagi oleh wali-wali dan para sufi. Lihat Abdul Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas, op. cit.*, hal 157.

⁴⁸ *Ibid.* hal 147.

karyanya ini juga merupakan salah satu kitab tasawuf klasik terbaik.⁴⁹ Di dalam pendahulunya dikatakan bahwa manusia dijadikan Allah Swt. tiada dan diberi rupa lengkap dengan telinga, hati, nyawa dan budi. Oleh karena itu, manusia hendaklah mencari Tuhan supaya mengenal makrifat Allah Swt., serta sifat dan *asmā'*-Nya.⁵⁰

Kitab *Asrār al-‘Ārifīn* dilengkapi lima belas bait syair disertai penjelasannya baris demi baris sehingga menjadi uraian metafisika atau ontologi wujudiyah yang sangat panjang dan rinci. Di dalam karya ini Hamzah Fansuri menerangkan bahwa hanya Tuhan-lah yang mempunyai zat. Dan zat itu tidak terpisah dengan sifat-Nya. Di antara sifat-Nya yang disebut ialah *Hayy* (Hidup), *‘Ilm* (Ilmu atau Pengetahuan), *Murīd* (Berkehendak), *Qadīr* (Maha Kuasa), *Kalām* (Berkata), *Samī* (Maha Mendengar), *Bashīr* (Maha Melihat). Dalam hal ini, diijelaskan juga bahwa mengenai makrifat Allah Swt. itu sama dengan hakikat Muhammad yang juga disebut *Nūr Muḥammad*.⁵¹

2.2.1.3 *Al-Muntahī*

Al-Muntahī adalah karangan Hamzah Fansuri yang paling ringkas, padat dan mendalam. Risalah ini mempunyai dua versi yaitu versi Melayu dan versi Jawa. Menurut al-Attas yang dikutip Zulkifli, risalah ketiga ini mengulas lima hal, yaitu tentang kejadian atau penciptaan alam semesta sebagai manifestasi Tuhan dan kemahakuasaan-Nya, tentang bagaimana Tuhan memanifestasikan diri-Nya, bagaimana alam semesta dipandang dari sudut pemikiran ahli makrifat, mengenai penyebab pertama atas segala kejadian, dan bagaimana seseorang dapat kembali ke asalnya.⁵²

Selain itu, kitab ini juga merupakan semacam pedoman bagi orang yang sudah arif dalam ajaran wujudiyah. Dalam kitab ini, Hamzah Fansuri tidak menguraikan pendapatnya secara sistematis. Ia hanya mengumpulkan ayat-ayat suci dari al-Quran dan Hadis, ucapan para sufi dan penyair untuk menjelaskan tentang makna kalimat “*man ‘arafa nafsahu faqad ‘arafa*

⁴⁹ Zulkifli, Sentot Budi Santoso, *Wujud (Menuju Jalan Kebenaran)* (Solo, 2008), hal. 138

⁵⁰ Syed Muhammad Naguib al-Attas, *op.cit.*, hal. 233-234.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.* hal. 139.

rabbahu” (barang siapa yang mengenal dirinya, maka ia akan mengenal Tuhannya). Kalimat yang dikutip ini disamakan dengan kata-kata Mansur al-Hallaj yang berbunyi “*Ana al-Haqq*” (akulah yang sebenarnya) atau ucapan Abu Yazid al-Bustami yang mengatakan “*Maha Suci Aku.*”⁵³

Nuruddin al-Raniry⁵⁴ melancarkan serangan terhadap ajaran wujudiyah yang dipelopori oleh Hamzah Fansuri. Serangan itu lebih banyak terarah kepada kitab ini yang salah satu naskahnya telah diterasliterasi dan diterbitkan oleh al-Attas dengan terjemahannya dalam bahasa Inggris. Menurut Drewes, naskah ini tidak lengkap. Namun al-Attas dapat melengkapinya dengan terjemahannya yang terdapat dalam bahasa Jawa.⁵⁵

2.2.2 Karya Hamzah Fansuri dalam Bentuk Syair

Menurut Drewes, Hamzah Fansuri adalah sufi pertama di Aceh pada khususnya dan kemungkinan di Nusantara pada umumnya yang menulis dalam bentuk syair yang berhubungan dengan tasawuf.⁵⁶ Drewes bersama dengan Brakel mengumpulkan tiga puluh dua buah syair karya Hamzah Fansuri di dalam bukunya yang berjudul *The Poems of Hamzah Fansuri* untuk membuktikan bahwa Hamzah Fansuri sebagai penyair yang mula-mula menulis dalam bentuk ini. Menurut Drewes, naskah syair Hamzah Fansuri jumlahnya sedikit sekali. Hal ini mungkin terjadi karena syair-syair Hamzah Fansuri telah musnah dibakar oleh Nuruddin al-Raniry pada zaman Sultan Iskandar Tsani. Mungkin juga disebabkan oleh sifat syair Hamzah Fansuri itu sendiri yang penuh dengan kata dan ungkapan Arab, sehingga sulit untuk dipahami.⁵⁷ Hal itulah yang menyebabkan murid Hamzah Fansuri, yaitu Syamsuddin Pasai, memutuskan untuk menulis *syarah* (keterangan) tentang beberapa buah syair Hamzah Fansuri yang diistilahkan oleh Syamsuddin Pasai dengan *Ruba’i Hamzah Fansuri*.

⁵³ Syed Naguib al-Attas, *op. cit.*, hal. 334.

⁵⁴ Nama lengkapnya Nur al-Din Muhammad bin Ali bin Hasanji al-Hamid (al-Humayd) al-Syafi’I al-Aydarusi al-Raniry dilahirkan di Ranir, sebuah kota pelabuhan tua di pantai Gujarat. Tahun kelahirannya tidak diketahui, tetapi kemungkinan besar menjelang akhir abad ke-16. Lihat Azyumardi Azra, *op. cit.*, hal. 202.

⁵⁵ *Ibid.* hal. 224.

⁵⁶ G.W.J. Drewes, L.F. Brakel, *op. cit.*, hal. 18.

⁵⁷ *Ibid.* hal. 35.

Menurut Abdul Hadi, Hamzah Fansuri memiliki ciri-ciri yang khas untuk mengungkapkan ide-ide tasawuf dalam syair-syairnya,⁵⁸ yaitu:

1. Dilihat dari struktur lahirnya semua syair Hamzah Fansuri ialah sajak empat baris dengan skema akhir berpola AAAA.
2. Dilihat dari maknanya syair-syair Hamzah Fansuri merupakan ungkapan perasaan *fanā'*, cinta Ilahi, kemabukan mistis, pengalaman batin yang diperoleh Hamzah Fansuri dalam melakukan perjalanan keruhanian atau pengetahuan ruhani tentang ilmu tasawuf yang di dapat melalui tersingkapnya mata batin. Syair-syair semacam ini menggunakan tamsil-tamsil khas, terutama yang berhubungan dengan anggur, kekasih, perjalanan, lautan, dan lain-lain.
3. Terdapat banyak kutipan ayat-ayat *mutasyābihāt*⁵⁹ al-Quran di dalam syair-syair tersebut dengan fungsi religius dan estetis. Ayat-ayat *mutasyābihāt* al-Quran sering dibicarakan oleh para sufi di dalam wacana-wacana mereka sebab di dalamnya terkandung ajaran esoterik Islam.
4. Terdapat beberapa penanda kesufian seperti *anak dagang*, *anak jamu*, *anak datu*, *anak ratu*, *faqīr*, *thālib*, *'āsyiq*, dan lain-lain.
5. Di dalam syairnya ditemukan ungkapan-ungkapan dan citra-citra paradoks, suatu hal yang biasa dalam kesusastraan sufistik.
6. Terdapat sejumlah baris syair Hamzah Fansuri yang memiliki kesamaan dengan baris-baris syair sufi dari Parsi seperti 'Iraqi, Rumi, 'Aththar, dan Jami.
7. Terdapat banyak kata yang berasal dari bahasa Arab dan sejumlah kata dari bahasa Jawa di dalam syair-syairnya.

⁵⁸ Abdul Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas*, *op.cit.*, hal 205

⁵⁹ Ayat-ayat *Mutasyābihāt* adalah ayat-ayat yang mengandung beberapa pengertian dan tidak dapat ditentukan arti dari ayat yang dimaksud kecuali sesudah diselidiki secara menadalam; atau ayat-ayat yang pengertiannya hanya Allah Swt. yang mengetahui, seperti ayat-ayat yang berhubungan dengan yang gaib-gaib, misalnya ayat-ayat yang mengenai hari kiamat, surga, neraka, dan lain-lain. Lihat *Al-Quran dan Terjemahannya*, terj. Yayasan Penyelenggara Penterjemahan/Pentafsir Al-Quran (Bandung, 2000), hal. 494.

Di antara beberapa karya Hamzah Fansuri yang berbentuk syair antara lain, yaitu:

- a. *Syair Perahu*
- b. *Syair Dagang*
- c. *Syair Bahr an-Nisā'*
- d. *Syair Burung Pingai*

2.2.2.1 *Syair Perahu*

Syair ini membandingkan kehidupan manusia dengan sebuah perahu yang berlayar di lautan yang sangat dalam. Dalam karya ini, Hamzah Fansuri melambangkan kehidupan manusia saat ini bagaikan sebuah perahu yang sedang berlayar di lautan. Pelayaran itu menuju ke sebuah alam lain dari kehidupan manusia. Oleh sebab itu, diperlukan persiapan yang matang untuk menuju ke sana. Hal ini dapat dilihat di dalam bait syairnya, yakni:

Wahai muda, kenali dirimu
Ialah perahu tamsil tubuhmu
Tiadalah berapa lama hidupmu
Ke akhirat jua kekal diammu

Hai muda arif budiman
Hasilkan kemudi dengan pedoman
Alat perahumu jua kerjakan
Itulah jalan membetuli insan⁶⁰

Dari sayir di atas dapat disimpulkan, bahwa persiapan yang baik bagi sebuah pelayaran diperlukan untuk menjamin keselamatan, agar sampai ke tujuan yang diinginkan, yaitu tujuan yang akan menjadi tempat kembali yang kekal. Ilmu bagaikan kemudi yang akan melahirkan sebuah pedoman hidup yang dapat dikerjakan dan dilaksanakan oleh manusia untuk memperbaiki dan menyempurnakan perilaku diri. Hanya diri yang sempurna yang siap berlayar dengan perahu kehidupan yang akan mengarungi lautan luas yang penuh dengan halangan dan cobaan.⁶¹

⁶⁰ Abdul Hadi W.M., *Tasawuf Tertindas*, *op. cit.*, hal. 176.

⁶¹ Sehat Ihsan Shadiqin, *op. cit.*, hal. 63.

2.2.2.2 *Syair Dagang*

Syair dagang mengisahkan nasib seorang pedagang kecil yang mencari emas di rantau orang, mengungkapkan berbagai kesengsaraan seorang anak yang hidup di perantauan. Karya ini sedikit berbeda dengan karya Hamzah Fansuri lainnya yang bersifat mistis dan menceritakan hubungan manusia dengan Tuhan. Namun demikian ini pula yang menjadikan banyak sarjana meragukan *syair dagang* sebagai karya Hamah Fansuri. Menurut Abdul Hadi keraguan tersebut muncul disebabkan oleh beberapa alasan. Alasan pertama, terdapat beberapa kata dari bahasa Minang yang tidak ada dalam karangan Hamzah Fansuri lainnya. Kedua, isinya tidak mencerminkan karangan Hamzah Fansuri lainnya. Ketiga, dalam *syair dagang*, syair diposisikan sebagai pelipur lara. Dalam karya Hamzah Fansuri lainnya tidak pernah ditemukan *syair dagang* sebagai pelipur lara. Karena syair menurut Hamzah Fansuri ialah sarana atau media transendensi dan penyucian diri, pembimbing jalan menuju yang Hakiki. Syair bukan semata-mata ungkapan perasaan yang bergelora, tetapi wadah untuk menyampaikan hikmah dan kebenaran. Tanpa pengetahuan yang mendalam dan sebelum mendapat pencerahan, seorang penyair tidak dapat menghasilkan karya yang baik dan bermutu tinggi.⁶²

Bait-bait yang mengandung kata-kata dari bahasa Minangkabau di dalam syair *Syair dagang* antara lain:

Jikalau berjalan, ingatlah handai
 Dengan orang kaya jangan sebanyak
 Rupanya elok seperti mempelai
 Rupanya kecil seperti **sakai**

Inilah karangan si tukar yang hina
 Sambil mengarang berhati hiba
 Utanglah banyak tiada terhingga
 Tunggalah datang **batimpo-timpo**⁶³

Di dalam dua bait syair di atas, Hamzah Fansuri memosisikan dirinya sebagai “anak dagang” yang mengalami penderitaan di tempat menuntut ilmu. Hal ini bisa terjadi dalam kehidupan Hamzah Fansuri ketika ia mengembara

⁶² Abdul Hadi W.M., *op. cit.*, hal 180-181.

⁶³ *Ibid.*

untuk menuntut ilmu. Kelemahan dan kedangkalan isinya mungkin terjadi karena syair ini dikarang sebelum Hamzah Fansuri “matang” secara spiritual dan pengetahuan, sehingga belum mampu mengungkapkan keseluruhan pemikiran tasawufnya. Masuknya kata-kata dari bahasa Minangkabau yaitu kata “sakai” dan “batimpo-timpo” dapat saja terjadi pada pencatatan ulang syair-syair Hamzah Fansuri.

2.2.2.3 Syair *Bahr al-Nisā'*

Syair ini mengumpamakan orang yang memasuki perkawinan seperti orang yang berlayar di *Bahr an-nisā'* (lautan perempuan). Walaupun demikian, perkawinan itu sama halnya seperti orang yang sedang berlayar di lautan harus siap menghadapi gelombang laut dan karang yang tajam siap untuk menghancurkan kapal yang sedang berlayar. Dengan kata lain, syair ini adalah sebuah syair yang mengatakan bahwa orang yang akan melangsungkan pernikahan perlu adanya pedoman dari guru yang bijaksana dan perempuan yang dinikahi juga harus merupakan perempuan yang kuat imannya. Berikut ini adalah beberapa bait Syair *Bahr an-Nisā'*.

Bahr al-Nisa' yang sempurna ni'mat
 Dalamnya lengkap dengan sekalian alat
 Airnya bernama zamzam yang amat ladtat
 Membuat cita hati dan fu'ad

Ombaknya nyala tiada akan padam
 Gelombangnya sangat timbul tenggelam
 Riaknya syadid mengguncang 'alam
 Banyaklah kapal di sana karam⁶⁴

al-Attas mengatakan bahwa syair *Bahr an-Nisā'* merupakan karya Hamzah Fansuri. Menurut al-Attas hal ini didasarkan pada dua alasan, pertama, makna konseptual dari tamsil laut di dalam syair ini, memiliki persamaan dengan makna konseptual dari tamsil laut. Kedua, struktur lahir serta gaya penulisan syair ini sama dengan syair-syair Hamzah Fansuri lainnya.⁶⁵ Abdul Hadi mengartikan bahwa pemakaian tamsil (perumpamaan)

⁶⁴ *Ibid.* hal. 178.

⁶⁵ Syed Naguib al-Attas, *op.cit.*, hal. 17.

Abdul Hadi W.M., *Tasawug yang Tertindas, op.cit.*, hal. 177.

perempuan dimaksudkan untuk menggambarkan rahasia keindahan Tuhan, yang harus disingkap oleh para sufi melalui makrifat. Tamsil perempuan juga mengingatkan pada kisah hidup Ibn al-‘Arabi yang mempunyai seorang guru spiritual pertama di tanah Andalusia, Spanyol, yaitu Fatima dari Cordoba. Walaupun di usianya yang sudah tua, ia tetap terlihat cantik seperti seorang gadis, karena keseluruhan dirinya telah diubah oleh cinta Ilahi. Dalam kecantikannya itu, rahasia keindahan Ilahi tersingkap dan inilah yang memberikan Ibn al-Arabi sebuah petunjuk untuk menulis karya-karya sufistik dengan menggunakan tamsil-tamsil erotik.⁶⁶

2.2.2.4 Syair Burung Pingai

Syair Burung Pingai bercerita tentang burung Pingai sebagai simbol kedekatan hubungan manusia dengan Tuhan. Di dalamnya, dijelaskan hakikat keberadaan manusia dalam hubungannya dengan Tuhan. Dengan pendekatan sufistik tasawuf falsafi, syair ini mendeskripsikan bagaimana wujud makhluk dalam kebersatuannya dengan Tuhan sehingga Tuhan berada dalam keseluruhan wujud ciptaan-Nya. Hal ini terlihat dalam syair berikut:

Mazhar Allah akan rupanya
Asma Allah akan namanya
Malaikat akan tentaranya
Akulah wasil akan katanya

Sayapnya bernama furqan
Tubuhnya bersurat Qur'an
Kakiknya Hannan dan Mannan
Da'im bertengger di tangan Rahman

Ruh Allah akan nyawanya
Sirr Allah akan angganya
Nur Allah akan matanya
Nur Muhammad da'im sertanya⁶⁷

Pemikiran yang diungkapkan Hamzah Fansuri dalam syair di atas tampaknya mendapat pengaruh pemikiran wujudiyah Ibn al-‘Arabi. Dalam karya-karya Hamzah Fansuri sering terlihat pemikiran Ibn al-Arabi, sering

⁶⁶ *Ibid.* hal. 177. Lihat juga Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, terj. Sapardi Djoko (Jakarta, 2002), hal. 430.

⁶⁷ G.W.J. Drewes, L.F. Brakel, *Op. Cit.* hal. 120.

pula terlihat pemikiran para sufi periode awal, seperti Abu Yazid al-Bustami (w. 261 H/874 M), al-Hallaj, dan lainnya.⁶⁸

2.4 Pengaruh Ajaran Tasawuf Hamzah Fansuri

Doktrin *wahdat al-wujūd* dianggap sebagai salah satu doktrin tasawuf yang dipengaruhi oleh filsafat dan berbagai sumber non-dogmatik lain.⁶⁹ Doktrin *wahdat al-wujūd* adalah bagian dari silsilah intelektual yang dikembangkan dari teks-teks Yunani, Persia, dan India yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Namun, sumber-sumber yang menggambarkan bahwa *wahdat al-wujūd* bukan berasal dari ajaran Islam, biasanya berasal dari Orientalis Barat. Hal ini disebabkan karena mereka mengidentikkan ajaran Islam dengan ajaran di luar Islam, yaitu ajaran yang dibangun berdasarkan hasil pemikiran logika yang dipengaruhi oleh situasi sosial. Usaha mengidentikkan Islam dengan agama-agama atau pemikiran di luar Islam tidak sepenuhnya tepat. Karena ajaran Islam sebagaimana diketahui bersumber pada wahyu al-Quran dan Sunah. Al-Quran merupakan sumber yang bukan berasal dari produk pemikiran manusia, melainkan wahyu dari Allah Swt.

Bersamaan dengan itu, al-Quran dan Sunah terkadang tampil dalam format yang belum bisa digunakan begitu saja dalam aplikasinya, sebelum terlebih dahulu dijabarkan dan dikembangkan operasionalisasinya oleh akal pikiran. Dalam hubungan inilah ajaran Islam dapat dimasuki, unsur pemikiran yang pada hakikatnya bukan wahyu dari Allah Swt. Dengan demikian bagian dari ajaran Islam ada yang bersifat ajaran normatif, yaitu yang bersumber pada al-Quran dan Sunah yang tidak akan mengalami perubahan, dan ada juga yang bersifat non-normatif, yaitu bersumber pada akal pikiran yang dapat dikembangkan bahkan bisa berubah.⁷⁰

Doktrin *wahdat al-wujūd* juga mempunyai hubungan dengan tipe mistisisme Islam yang dapat ditemukan dalam studi-studi mistik oleh Abu Yazid al-Bustami dan al-Hallaj. Pengaruh terbesar datang dari Ibn al-Arabi, terutama di dalam kitabnya yang berjudul *Futūḥat al-Makiyyah* dan *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Doktrin

⁶⁸ Sehat Ihsan Shadiqin, *op. cit.*, hal. 61.

⁶⁹ Syed Naguib al-Attas, *op. cit.*, hal. 210.

⁷⁰ Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf* (Jakarta, 1997), hal. 188-189.

wahdat al-wujūd Ibn al-‘Arabi sangat populer pada akhir abad ke-16 dan awal abad ke-17 M di berbagai daerah, khususnya Aceh. Pemikiran *wahdah al-wujūd* ini telah mendominasi pemikiran dan penghayatan keagamaan dalam kalangan masyarakat umum, terutama karena ajaran itu telah dianut dan disebarakan pertama kali oleh pemuka tasawuf Aceh yang sangat dihormati, yaitu Hamzah Fansuri. Pada pertengahan abad ke-17 M di Aceh, setelah wafatnya Hamzah Fansuri, ajaran wujudiyah ini pernah menjadi bahan perdebatan di kalangan para ulama sufi. Selain karena adanya faktor sosial dan politik saat itu yang mempengaruhi masing-masing pihak yang berselisih, kontroversi seputar ajaran wujudiyah ini juga diakibatkan oleh adanya perbedaan dalam menafsirkan ajaran tasawuf tersebut. Demikian sengitnya kontroversi, hingga mengakibatkan terjadinya sebuah tragedi di Aceh, yakni pembakaran karya-karya mistis Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Pasai yang memuat ajaran wujudiyah, oleh Nuruddin al-Raniry (w. 1068 H/1658 M) dan para pengikutnya, serta pengejaran dan pembunuhan terhadap mereka yang tidak mau menanggalkan ajaran tersebut.⁷¹

Pengaruh ajaran tasawuf Hamzah Fansuri cukup luas bukan hanya di Aceh, tapi juga di wilayah-wilayah lain di Nusantara. Di Jawa, misalnya, karya-karya Hamzah Fansuri disebarakan hingga ke Banten, Cirebon, Pajang, Mataram, dan bahkan pengaruh Hamzah Fansuri sampai ke Buton-Sulawesi Tenggara, lewat dua karyanya, yaitu *Syarāb al-‘Āsyiqīn* dan *Asrār al-‘Ārifīn*. Keberadaan dua naskah itu di Buton merupakan indikasi bahwa ajaran tasawuf Hamzah Fansuri ada yang mempelajarinya di daerah itu.⁷²

Sejak abad ke-17 M, mistik dan ajaran *wahdat al-wujūd* yang ada di Jawa, terwujud dalam bentuk *manunggaling kawulo gusti* (menyatunya manusia dengan Tuhan), yang diajarkan oleh Syaikh Siti Jenar,⁷³ dalam berbagai bentuk tetap hadir dalam sejarah agama Islam di Jawa.⁷⁴ Pada akhir abad ke- 17 M naskah *Syarāb al-‘Āsyiqīn* diterjemahkan ke dalam bahasa Jawa bersamaan dengan tersebarnya

⁷¹ Oman Fathurahman, *Tanbih al-Masyi, Menyoal Wahdatul Wujud, Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17* (Bandung, 1999), hal. 21.

⁷² Abdul Rahim Yunus, *op.cit.*, hal. 56-57.

⁷³ Syaikh Siti Jenar juga dikenal dalam beberapa nama, antara lain Sitibrit, Lemahbang, dan Lemah Abang. Nama aslinya adalah Ali Hasan atau Abdul Jalil Ia adalah salah satu penyebar agama Islam di pulau Jawa, yang dilahirkan di Cirebon, Jawa Barat. Ayahnya bernama Resi Bungsu. Mengenai tahun kelahirannya sulit untuk diketahui, namun dari catatan sejarah dia hidup satu masa dengan Wali Songo. Lihat Abdul Munir, *Ma’rifat Siti Jenar* (Jakarta, 2005), hal. 8.

⁷⁴ Teeuw A., *Indonesia antara Kelisanan dan Keberaksaraan* (Jakarta, 1994), hal. 67.

paham wujudiyah di pulau Jawa. Naskah ini dijumpai di Banten, tepatnya di dalam perpustakaan pribadi Sultan Abu al-Mahasin Zayn al-‘Abidin raja Banten dari tahun 1690-1733 M. Sultan ini adalah seorang pecinta tasawuf dan murid dari seorang sufi terkemuka yang berasal dari Makassar, bernama Syaikh Yusuf al-Makasari (w. 1114 H/1699 M).⁷⁵

Melalui karya tulis *Syarāb al-‘Āsyiqīn*, dan karya lainnya, ajaran tasawuf Hamzah Fansuri pun dikenal oleh kaum muslim di Nusantara. Hamzah Fansuri adalah seorang penganut mazhab tasawuf falsafi yaitu, *wahdat al-wujūd* atau wujudiyah.⁷⁶ Keyakinannya itu terungkap baik dalam prosa maupun syair-syair beliau. Kitab keagamaan Melayu pada masa Hamzah Fansuri memang berkembang pesat, seiring dengan penyebaran agama Islam di seluruh kepulauan Nusantara dan pendirian berbagai kerajaan Melayu-Islam di beberapa tempat, yaitu di Pasai, Malaka, dan Aceh. Kitab keagamaan jenis ini berisi yurisprudensi, doktrin, mistisisme dan sebagainya. Dalam hal ini, Hamzah Fansuri adalah salah seorang penulis kitab keagamaan yang termasyhur dan sejajar dengan Abdul Samad al-Palimbani⁷⁷ (w. 1203 H/1788 M), dan Syaikh Muhammad Nafis⁷⁸ (w. 1225 H/1812 M).⁷⁹

Kajian yang telah dilakukan oleh banyak ahli yang meneliti tentang Hamzah Fansuri, mengemukakan bahwa Hamzah Fansuri merupakan orang pertama di Nusantara yang menulis pemikiran tasawufnya dalam bentuk yang sistematis dan berakar pada studi keilmuan yang kuat. Dari karya Hamzah Fansuri yang ada saat ini, dapat dilihat gaya penulisan ilmu tasawuf yang kemudian memiliki karakter yang khas, berbeda dengan sufi Islam lain yang hidup pada masa sebelumnya. Meskipun masih terlihat pengaruh kuat dari pemikiran *wahdat al-wujūd* Ibn al-Arabi, namun Hamzah Fansuri mampu mentransformasikan

⁷⁵ Abdul Hadi W.M., *Tasawuf Tertindas op.cit.* hal. 147. Lihat juga *Risalah Tsawuf, op.cit.*, hal.18

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Abdul Samad al-Palimbani adalah seorang ulama sufi kelahiran Palembang pada permulaan abad ke-18, kira-kira tiga atau empat tahun setelah tahun 1700 M. Ia adalah putra Abdul Jalil bin Syaikh Abdul Wahab bin Syaikh Ahmad al-Mahdani seorang ulama sufi dari Yaman. Lihat M. Solihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara* (Jakarta, 2005), hal. 307.

⁷⁸ Nama lengkapnya adalah Muhammad Nafis bin Idris bin Husein al-Banjari. Ia adalah seorang ulama besar dan ahli tasawuf yang terkenal, dilahirkan di Martapura, Kalimantan Selatan, pada tahun 1148 H/1735 M. *Ibid.* hal. 307.

⁷⁹ An Ismanto, "Tokoh Melayu: Hamzah Fansuri". www.melayuonline.com (14 Juni 2009). Lihat juga Al-Mudra, Mahyudi. "Kerajaan Aceh." *Sejarah Melayu*. <http://www.sejarahmelayu.com> di akses pada hari Kamis, tanggal 28 Mei 2009, pukul 15.35.

istilah tasawuf dalam bahasa Arab ke dalam bahasa Melayu, sehingga dapat dimengerti oleh masyarakat yang tidak mampu berbahasa Arab. Hamzah Fansuri sendiri dalam pengantar kitabnya, *Syarāb al-‘Āsyiqīn*, mengatakan bahwa ia sengaja menulis syairnya dalam bahasa Arab-Melayu agar masyarakat yang tidak mengerti bahasa Arab maupun Parsi dapat mempelajari ilmu tasawuf.⁸⁰ Apa yang telah dilakukan Hamzah Fansuri ini tidak hanya dapat dipandang sebagai sebuah usaha untuk menyebarkan pemikiran tentang tasawuf saja, melainkan juga sebagai langkah awal lahirnya sastra melayu, khususnya dalam bidang prosa dan syair.⁸¹

Hamzah Fansuri membawa dan mengembangkan pemikiran tasawuf falsafi yang berbeda dengan yang sebelumnya di Nusantara. Dia merupakan orang pertama yang memunculkan tasawuf falsafi di Nusantara yang bersih dan murni dari penyimpangan, bahkan seakan-akan sempurna dalam rujukannya terhadap sumber-sumber Arab.⁸² Lebih jauh lagi apa yang telah dilakukan oleh Hamzah Fansuri dengan karya-karyanya memberikan konsep-konsep teknis yang baru dalam bahasa Melayu, ia telah membuat bahasa tersebut memadai sepenuhnya untuk membahas doktrin-doktrin filosofis dan metafisis yang sangat mendalam yang telah diformulasikan oleh para sufi terdahulu.⁸³

⁸⁰ Abdul Hadi W.M., *op.cit.*, hal. 59.

⁸¹ Liaw Yock Fang, *op.cit.*, hal. 236.

⁸² Alwi Shihab, *Islam Sufistik: “Islam Pertama” dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia* (Bandung, 2001), hal. 123.

⁸³ Sehat Ihsan Shadiqi, *op. cit.*, hal. 76.

BAB III

KITAB SYARĀB AL-‘ĀSYIQĪN DAN PEMBAHASANNYA

3.1 Deskripsi Umum Teks *Syarāb Al-‘Āsyiqīn*

Syarāb al-‘Āsyiqīn (minuman orang berahi atau bercinta) yang juga dikenal dengan *Zīnat al-Muwaḥḥiddīn* (Perhiasan ahli tauhid). Kitab ini ditulis pada akhir abad ke-16 M., ketika perdebatan tentang ajaran wujudiyah (*waḥdat al-wujūd*) sedang berlangsung di Sumatera, khususnya di Aceh, yang melibatkan ahli-ahli tasawuf, ushuluddin, dan ahli ilmu fiqih terkemuka pada masa itu. Perdebatan tentang wujudiyah ini lebih dikenal sebagai perdebatan tentang *al-a’yān al-tsābitah*¹ yang menjadi pusat permasalahan di dalam ajaran wujudiyah.²

Sebelum *Syarāb al-‘Āsyiqīn* ditulis, tak ada bukti yang menyatakan bahwa telah ada kitab lain yang ditulis di dalam bahasa Melayu. Itulah sebabnya mengapa al-Attas meyakini bahwa karya-karya Hamzah Fansuri merupakan kitab keilmuan pertama yang ditulis dalam bahasa Melayu. Kitab ini ditujukan kepada mereka yang baru mulai mengikuti jalan tasawuf. Uraianannya ringkas dan sederhana, tidak terlalu rumit. Yang merupakan inti sari ajaran *waḥdat al-wujūd* yang telah diasaskan oleh Ibn al-‘Arabi, Sadruddin Qunawi, Fakhruddin Iraqī, dan Abdul Karim al-Jili. Di dalamnya diuraikan tahap-tahap ilmu tasawuf yang terdiri

¹ Ungkapan *al-a’yān al-tsābitah* terdiri dari dua kata: *al-a’yān* dan *al-tsābitah*. Kata *al-a’yān* adalah bentuk jamak dari ‘*ayn* yang mempunyai banyak arti, yaitu: ‘substansi’, ‘esensi’, ‘zāt’, ‘diri’, ‘individualitas’, ‘orang penting dan terpendang.’ Adapun kata ‘*ayn* yang bentuk jamaknya adalah ‘*uyūn* mempunyai banyak arti pula, yaitu: ‘mata’, ‘mata air’, ‘sumber air’, ‘yang utama’, ‘yang terbaik’ (dari sesuatu). W.C. Chittick memberi arti kata ‘*ayn* sebagai ‘entitas’. Kata *tsābitah* berarti ‘tetap’, ‘tak berubah’, ‘pasti’, ‘tertentu’, ‘tak bergerak’, ‘konstan’, ‘stabil’, ‘permanen’, ‘kekal’, ‘abadi.’ Dalam ungkapan *al-a’yān al-tsābitah*, kata *al-tsābitah* mendeskripsikan bahwa *al-a’yān* (entitas-entitas) adalah permanent, kekal, tetap, tidak berubah selama-lamanya sesuai dengan ilmu Tuhan, yang tidak pernah berubah. *Al-a’yān* adalah obyek ilmu Tuhan. Tuhan mengetahuinya secara azali dan kekal, tanpa awal dan tanpa akhir dalam waktu. Lihat Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-‘Arabi: Waḥdat al-Wujūd* dalam Perdebatan (Jakarta, 1995), hal. 118-119. Lihat juga William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Tuhan Sejati dan Tuhan-tuhan Palsu*, terj. Achmad Nidjam, M. Sadat Ismail, dan Ruslani (Yogyakarta: 2001), hal. 234. Lihat juga A.E. Affifi, *A Mystical Philosophy of Muhyiddin Ibn ‘Arabi*, terj. Sjahrir dan Nandi Rahman (Jakarta: 1995), hal. 81.

² Abdul Hadi W.M., *Hamzah Fansuri Risalah Tasawuf dan puisi-puisinya* (Bandung, 1995), hal. 17.

dari syariat, tarikat, hakikat dan makrifat. Dijelaskan pula di dalamnya mengenai cara-cara mencapai makrifat menurut disiplin kerohanian Tarikat Qadiriyyah.³

Naskah teks *Syarāb al-‘Āsyiqīn* dijumpai di dalam beberapa manuskrip. Naskah yang ada ialah koleksi Snouck Hurgronje yang ia temukan di Aceh pada akhir abad ke-19 dan sekarang disimpan di *Bibliotheek der Rijksuniversiteit Leiden*, dengan kode manuskrip *Leiden Codex Orientalis 7291* (MS Cod. Or. 7291). Teks yang lebih lengkap dari yang ditemukan oleh Snouck Hurgronje, dijumpai di Banten dan disimpan di tempat yang sama, di Leiden, tetapi dengan pengkodean yang berbeda, yaitu MS Cod. Or. 2016. Seperti yang sudah dijelaskan sebelumnya, teks yang berada di Banten ini terjemahan dalam bahasa Jawa. Naskah *Syarāb al-‘Āsyiqīn* versi Jawa ini telah disalin dan disunting serta diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh Drewes dan Brakel. Teks yang terdapat di dalam manuskrip Leiden ini juga telah ditransliterasi oleh Doorenbos untuk disertasi doktornya yang berjudul *De Geschriften van Hamzah Pantsoerim* dan oleh Syed Muhammad Naguib al-Attas, juga untuk lampiran disertasi doktornya berjudul *The Mysticism of Hamzah Fansuri*.⁴

Kitab ini terdiri atas tujuh bab, yaitu sebagai berikut.⁵ Bab pertama menyatakan perbuatan syariat, yaitu syahadat, shalat, mengeluarkan zakat, puasa di bulan Ramadan, dan pergi ke tanah suci Makkah untuk melaksanakan ibadah haji. Bab kedua menyatakan bahwa tarikat tiada lain daripada hakikat, karena tarikat itu merupakan permulaan dari hakikat. Permulaan hakikat yang dimaksud, yaitu tidak menaruh harta serta meninggalkan dunia untuk menjadi orang yang mengisi kubur. Bab ketiga menyatakan bahwa hakikat adalah kesudahan jalannya. Manusia yang sudah sampai tingkat ini tidak akan merasa suka dan duka, hina dan mulia, kaya dan miskin, atau sakit dan nyaman, semua itu sama saja. Ia tidak melihat dirinya melainkan Allah Swt. juga yang dilihatnya, karena kepada ahli hakikat wujud sekalian alam itu adalah wujud Allah Swt. Bab keempat menyatakan bahwa orang yang sudah mencapai makrifat itu akan mengetahui rahasia Nabi Saw. dan sifat-sifat Allah Swt. diantaranya, yaitu Allah Swt. Esa tiada dua, Awal tiada akhir, *khalik* tiada makhluk, dan lain sebagainya.

³ *Ibid.* hal. 18

⁴ *Ibid.*

⁵ Liaw Yock Fang, *Sejarah Kesusastraan Melayu Klasik* (Jakarta, 1993), hal. 36-37.

Bab kelima berisi tentang kenyataan *zāt* Tuhan yang maha tinggi dan tidak dapat dipikirkan. *Zāt* Tuhan ini yang dinamai ahli suluk *lā ta'ayun* (tidak nyata), yang nyata ialah *ta'ayun* yang terbagi dalam lima martabat, yaitu *ta'ayyun awwal*, *ta'ayyun tsānī*, *ta'ayyun ta'ayyun tsālits*, *ta'ayyun rābī* dan *khāmis*. Bab ini merupakan bab yang penting, sebab di dalamnya diuraikan asas-asas ontologi wujudiyah. Bab keenam berisi tentang sifat-sifat Allah Swt. yang sudah dijelaskan dalam bab keempat. Hanya saja, dalam bab ini ada tanya-jawab tentang agama, misalnya perbedaan antara Islam dan kafir yang sama-sama dijadikan Allah Swt. Bab yang terakhir yaitu bab 7, yang di dalamnya Hamzah Fansuri membicarakan berahi atau *'isyq* dan *syukr* (kemabukan mistis), dua gagasan kerohanian yang merupakan tujuan utama seorang sufi. *'isyq* adalah keadaan ruhani (*hāl*) yang menurut Hamzah Fansuri merupakan tingkatan yang tinggi di dalam ilmu tasawuf, sebab ia merupakan anugerah Tuhan. Seorang sufi yang mencapai tingkatan *'isyq* ini tidak takut mati, karena baginya mati itu titian yang menyampaikan kekasih kepada Kekasih yaitu kepada Allah Swt. dengan cara menyerahkan diri kepada Allah Swt. melalui jalan *tajrīd* (menyendiri) dan *tafrīd* (tidak bergaul dengan manusia). Lawan dari berahi adalah budi yang membuat manusia ingin hidup menikmati kesenangan duniawi, mencari harta, dan kekuasaan.

3.2 Pengertian Wujud

Untuk mengetahui ajaran tasawuf Hamzah Fansuri yang terdapat di dalam karyanya yang berjudul *Syarāb al-Āsyiqīn* terlebih dahulu harus dipahami pengertian *waḥdat al-wujūd*. Karena di dalam karya Hamzah Fansuri ini terkandung doktrin ajaran *waḥdat al-wujūd*. *Waḥdat al-wujūd* (wujudiyah) adalah ungkapan yang terdiri dari dua suku kata, yaitu *waḥdat* dan *al-wujūd*. *Waḥdat* artinya yang satu, tunggal, esa, atau kesatuan,⁶ sedangkan *al-wujūd* artinya ada.⁷ Amatullah Amstrong memberikan definisi *waḥdat al-wujūd* sebagai kesatuan eksistensi, kesatuan wujud, atau kesatuan penemuan. Di akhir perjalanan hanyalah Allah Swt. yang ditemukan.⁸ Dengan demikian *waḥdat al-wujūd* berarti kesatuan

⁶ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia* (Surabaya, 1997), hal. 1538

⁷ *Ibid.* hal. 1543

⁸ Amatullah Amstrong, *Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, ter. M.S. Nashrullah dan Ahmad Baikuni (Bandung, 1996), hal. 111.

wujud. Kata *waḥdat* selanjutnya digunakan untuk arti yang bermacam-macam. Di kalangan ulama ada yang mengartikan *waḥdat* sebagai sesuatu *zāt*-Nya yang tidak dapat dibagi-bagi pada bagian yang lebih kecil lagi. Selain itu kata *waḥdat* digunakan pula oleh para ahli filsafat dan sufistik sebagai suatu kesatuan antara materi dan roh, substansi (hakikat) dan forma (bentuk), antara yang nampak (lahir) dan yang batin, antara alam dan Allah Swt. Karena alam dari segi hakikatnya *qadīm* dan berasal dari Tuhan.⁹

Kata wujud biasanya diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan “*being*” dan “*existence*.”¹⁰ Di samping dua terjemahan itu, ada pula yang menambahkan dengan kata yang berbeda dengan terjemahan yang sama, yaitu “*finding*.” Kata wujud telah masuk ke dalam kosa kata bahasa Indonesia, tetapi mempunyai dua cara penulisan, yaitu, “wujud” (dengan w) dan ujud (tanpa w), yang mempunyai arti “yang ada rupa dan bentuknya,” “tujuan; maksud,”¹¹ “sesuatu yang berupa (dapat dilihat, diraba, dsb)”, “benda (yang nyata, konkret)”, “rupa (bentuk, dsb) yang kelihatan.”¹² Di dalam bahasa Arab, kata *wujūd*, bentuk *maṣdar* dari *wajada* dan *wujida*, yang berasal dari akar kata *w-j-d*. Kata wujud tidak hanya mempunyai pengertian obyektif tetapi juga subyektif. Dalam pengertian obyektifnya, kata *wujūd* adalah *masdar* dari *wujida*, yang berarti “ditemukan”. Dalam pengertian inilah kata wujud biasanya diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan “*being*” atau “*existence*”. Dalam pengertian subyektifnya, kata wujud adalah *maṣdar* dari *wajada*, yang berarti “menemukan.” Dalam pengertian kedua ini, kata wujud diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan “*finding*”. Dalam pengertian subyektif kata wujud terletak aspek epistemologi dan dalam pengertian obyektif terletak aspek ontologis. Kedua aspek ini dalam sistem pemikiran Ibn al-‘Arabi menyatu secara harmonis yang disebut dengan *waḥdat al-wujūd*.¹³

Ada dua pengertian berbeda yang mendasar dalam memahami istilah wujud, yaitu wujud sebagai suatu konsep ide tentang “wujud” eksistensi dan

⁹ Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf* (Jakarta, 1997), hal. 247.

¹⁰ Kautsar Azhari Noer, *op.cit.*, hal. 41.

¹¹ Peter Salim dan Yenny Salim, *Kamus Bahasa Indonesia Kontemporer* (Jakarta, 1991), hal. 1722.

¹² Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta, 2001), hal. 1275.

¹³ Kautsar Azhari Noer, *op.cit.*, hal.42.

wujud bisa berarti yang mempunyai wujud, yang ada (*exists*) atau yang hidup (*subsists*).¹⁴ Kata wujud terutama dan lebih khusus digunakan oleh Ibn al-‘Arabi untuk menyebut wujud Tuhan. Satu-satunya wujud adalah wujud Tuhan, tidak ada wujud selain wujud Tuhan. Ini berarti, apa pun selain Tuhan tidak mempunyai wujud. Dapat diambil kesimpulan, kata wujud tidak dapat diberikan kepada segala sesuatu selain Tuhan. Ia menggunakan pengertian metaforis (*majāz*) untuk segala sesuatu selain Tuhan. Wujud yang ada pada alam pada hakikatnya adalah wujud Tuhan yang dipinjamkan kepadanya. Hubungan antara Tuhan dan alam sering digambarkan dengan hubungan antara cahaya dan kegelapan. Karena wujud hanya milik Tuhan, maka ‘*adam* (ketiadaan) adalah milik alam. Oleh karena itu, Ibn al-Arabi mengatakan bahwa wujud adalah cahaya dan ‘*adam* adalah kegelapan.¹⁵

Ibn al-‘Arabi membedakan tiga kategori wujud secara ontologis. Pertama adalah wujud yang mustahil tidak ada, Ia mewujudkan segala sesuatu, Ia adalah wujud absolut (*al-wujūd al-muṭlak*). Kategori ini dinamai Ibn al-‘Arabi sebagai Allah Swt. Kedua adalah yang ada dengan Tuhan (diwujudkan oleh Tuhan). Ia adalah wujud terikat atau terbatas (*al-wujūd al-muqayyad*). Ia berwujud hanya karena Tuhan, tidak mempunyai wujud sendiri tetapi dari Tuhan. Kategori ini menurut Ibn al-‘Arabi sebagai alam material dan segala yang ada di dalamnya. Kategori terakhir atau ketiga adalah yang tidak bersifat wujud dan tidak pula bersifat tidak ada (‘*adam*), tidak bersifat *hudūts* (baru) dan tidak pula *qidam* (dahulu). Ia sejak azali ada bersama Tuhan dan alam. Secara ontologis ia adalah Tuhan dan alam, tetapi pada saat yang sama ia bukan Tuhan dan juga bukan alam. Dengan demikian, ia mempunyai posisi tengah antara kategori pertama dan kategori kedua, antara Tuhan dan alam.¹⁶

Sama halnya dengan pandangan Ibn al-‘Arabi tentang wujud, Hamzah Fansuri di dalam *Syarāb al-‘Āsyiqīn* mendeskripsikan wujud itu hanyalah satu walaupun kelihatannya banyak. Dari wujud yang satu ini ada yang merupakan kulit (kenyataan lahir) dan ada yang berupa isi (kenyataan batin). Semua benda yang ada sebenarnya merupakan manifestasi dari Tuhan. Hamzah Fansuri menggambarkan atau mengumpamakan wujud Tuhan bagaikan lautan dalam yang

¹⁴ A.E. Affifi, *op.cit.*, hal. 13.

¹⁵ Kautsar Azhari Noer, *op.cit.*, hal.42.

¹⁶ *Ibid.* hal. 45-46.

tidak bergerak, sedangkan alam semesta merupakan gelombang lautan wujud Tuhan. Hamzah Fansuri mengatakan:

Keadaan Allāh Subhānahu wa Ta'ālā seperti laut yang tiada berhingga dan berkesudahan; 'ālam ini seperti ombak, Keadaan Allāh Ta'ālā seperti laut; sungguh pun ombak lain daipada laut, kepada haqīqatnya tiada lain daripada laut.¹⁷

Selain itu, Hamzah Fansuri menyamakan wujud Tuhan dengan Cinta Tuhan, yaitu *rahmān* (Maha Pengasih) dan *rahīm* (Maha Penyayang).¹⁸ Hamzah Fansuri berkata, “*kerana Rahmān seperti laut, Ādam seperti buih.*”¹⁹ Hal ini dapat juga dilihat di dalam syairnya sebagai berikut:

Tuhan kita yang bernama qadīm
 Pada sekalian makhluk terlalu karīm
 Tandanya qadīr lagi ḥakīm
 Menjadikan alam dari al-Rahmān al-Rahīm

Rahmān itulah yang bernama Wujud
 Keadaan Tuhan yang sedia ma'būd
 Kenyataan Islam, Nasrani dan Yahud
 Dari Rahmān itulah sekalian maujūd²⁰

Rahmān dan *rahīm* berasal dari kata yang sama yaitu *rahmah* (rahmat). *Rahmān* adalah rahmat Tuhan yang bersifat esensial dan *rahīm* adalah rahmat Tuhan yang bersifat wajib. Dikatakan esensial karena sifat *rahmān* Tuhan atau wujud *rahīm*-Nya berlaku atas semua ciptaan-Nya termasuk manusia yang beragama Islam, Nasrani maupun Yahudi. Segala ciptaan di alam semesta tidak terbebas dari *rahmān*-Nya. Semua memperoleh kewujudan karena *rahmān*-Nya, dan diliputi oleh pengetahuan-Nya yang termanifestasi karena dorongan Cinta Tuhan. Di sisi lain, *rahīm* rahmat-Nya yang wajib, sebab *rahīm* wajib dilimpahkan kepada orang-orang tertentu yang mencintainya dengan penuh kesungguhan, yakni orang yang Islam yang bertaqwa, sungguh-sungguh dalam

¹⁷ Syed Muhammad Naguib al-Attas *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur, 1970), hal. 319

¹⁸ Abdul Hadi W.M., *Risalah Tasawuf, op.cit.*, hal. 22-23.

¹⁹ Syed Naguib al-Attas, *op.cit.*, hal. 319.

²⁰ *Ibid.* hal. 23-24

beribadah kepada-Nya, dan melakukan *musyāhadah* dan *mujāhadah*.²¹ Dapat disimpulkan bahwa Hamzah Fansuri menggambarkan wujud Tuhan sebagai Cinta Tuhan yang terdiri dari *Rahmān* dan *rahīm*. *Rahmān* bersifat umum untuk semua ciptaan-Nya, sedangkan *rahīm* lebih bersifat khusus yang dilimpahkan kepada kaum muslim yang selalu taat beribadah kepada-Nya.

3.3 Ajaran Tentang Tuhan

Menurut Ibn al-‘Arabi, *zāt* Tuhan itu tidak dapat dikenal oleh akal, dan akal tidak mampu mencapai pengetahuan tentang-Nya, Ia tidak sama dengan yang selain-Nya. Ibn al-‘Arabi menegaskan, bahwa bagi manusia hanya wajib mengetahui bahwa Dia itu ada, Esa dalam *ulūhiyah*-Nya, tanpa pengetahuan tentang Hakikat-Nya.²² Lebih lanjut tentang *zāt* Tuhan yang tidak dapat diketahui itu, Ibn al-‘Arabi mengatakan di dalam *Risalat al-Aḥadiyyah* sebagai berikut:

..... tiada sesuatu yang menguasai-Nya, kecuali Dia sendiri. Tak ada seorangpun yang mengetahui-Nya, kecuali Ia sendiri Dia mengetahui diri-Nya dengan diri-Nya sendiri. Selain Dia tak dapat menguasai-Nya. Hijab-Nya yang tidak dapat ditembus adalah keesaan diri-Nya. Selain Dia, tidak ada sesuatupun yang menyelubungi-Nya. Hijab-Nya adalah eksistensi-Nya yang sebenar-Nya. Dia dihibab oleh keesaan-Nya dalam sifat yang tidak dapat dijelaskan. Kecuali Dia, tidak ada sesuatupun yang melihat-Nya, apakah Rasul, Nabi, Wali, atau Malaikat sekali pun yang dekat dengan-Nya.²³

Oleh karena hakikat *zāt* Tuhan itu tidak mungkin dikenal oleh siapa pun, maka di dalam pemikiran *waḥdat al-wujūd* Ibn al-Arabi disebutkan, bahwa tujuan *tajallī* (penampilan) diri Tuhan adalah supaya Tuhan itu dapat dikenal melalui *asmā’* dan sifat-sifat-Nya. Hal ini merupakan makna dari rahasia penciptaan alam semesta oleh Allah Swt. di dalam filsafat mistik mereka. Bagi Ibn al-Arabi sifat, *asmā’* dan *af’al* Tuhan itu esensi-Nya dalam satu aspek atau aspek lain yang tidak terbatas, ia adalah suatu bentuk terbatas dan pasti dari esensi Tuhan. Adapun sifat serta *af’āl* itu tidak lain nama Tuhan yang dimanifestasikan di dalam dunia eksternal ini. Ibn al-Arabi menamakannya “teater manifestasi” (*majla* dan *mazhar*) suatu substansi Tuhan untuk memanifestasikan diri dalam tingkat yang

²¹ *Ibid.*

²² H. Ahmad Isa, *Ajaran Tasawuf Muhammad Nafis dalam Perbandingan* (Jakarta, 2001), hal. 60.

²³ Titus Burckhardt, *Mengenal Ajaran Kaum Sufi*, terj. Azyumardi Azra (Jakarta, 1984), hal. 35.

berbeda. Ibn al-Arabi juga meyakini bahwa sifat, *asmā'*, dan *af'āl* tersebut tidak mempunyai eksistensi (*a'yan*) dan wujud entitas di dalam esensi Tuhan, lebih lanjut ia mengatakan hal tersebut haruslah dipahami bahwa itu hanya metafor saja bukan dalam pengertian sebagai tambahan atas esensi atau dzat Tuhan yang Tunggal²⁴.

Tuhan menurut ajaran tasawuf Hamzah Fansuri di dalam karya *Syarāb al-Āsyiqīn* adalah sesuatu yang Maha Tinggi dan *qadīm*. Konsep tentang Tuhan, yaitu bahwa yang ada hanya Allah Swt. tampaknya berpengaruh besar atas pemikiran Hamzah Fansuri dalam menjelaskan hubungan antara *zāt*, sifat, *asmā'* dan *af'āl* (perbuatan) Tuhan. Menurut dia, *zāt* Tuhan meliputi sifat, *asmā'* dan *af'āl*-nya. Karena hubungan masing-masing sangatlah erat. Walaupun *zāt*, sifat, *asmā'*, dan *af'āl* tadi dapat dibedakan satu sama lain menurut pengertiannya. Namun, semuanya merupakan suatu kesatuan yang tidak bisa dipisah-pisahkan, masing-masing saling berhubungan. Adanya *zāt* sekaligus menunjukkan adanya sifat, *asmā'*, dan *af'āl*-nya. Sebagaimana Hamzah Fansuri katakan:

Adapun Sifāt Haqq Subhānahu wa Ta'ālā Kamāl. Dibawah ini Jalāl dan Jamāl, kerana kenyataan semesta seklian 'ālam ini dibawah Jalāl dan Jamāl juga.

Adapun Dhāt lengkap; kepada Jalāl pun serta, kepada Jamāl pun serta, kerana Jalāl dan Jamāl SifātNya juga.²⁵

Dalam al-Quran tidak didapati penjelasan tentang hubungan antara *zāt*, sifat, *asmā'*, dan *af'āl* Allah Swt.²⁶ Pernyataan bahwa Allah Swt. tidak menyatakan hal-hal tersebut sebagai sifat-sifat Allah Swt., tetapi al-Qur'an menyebutnya sebagai nama-nama yang Maha Indah (*al-asmā' al-ḥusna*), sebagaimana firman Allah Swt. di dalam al-Qur'an:

هُوَ اللَّهُ الْخَلِيقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي
السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٢١٠﴾

²⁴ A.E. Affifi, *op.cit.*, hal. 42.

²⁵ Syed Muhammad Naguib al-Attas, *op.cit.*, hal. 321.

²⁶ H. Ahmad Isa, *op.cit.*, hal. 64.

Dialah Allah yang Menciptakan, yang Mengadakan, yang membentuk Rupa, yang mempunyai asmaul Husna. bertasbih kepadanya apa yang di langit dan bumi. dan dialah yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. (Q.S. al-Hasyr, 59:24).

Penjelasan tentang *zāt*, sifat, *asmā'*, dan *af'āl* Allah Swt. menurut pandangan Hamzah Fansuri yang ia jelaskan di dalam *Syarāb al-‘Āsyiqīn* adalah sebagai berikut, *zāt* Tuhan adalah mutlak, tidak bernama, tidak bersifat, serta tidak ada hubungan dengan apa pun. Satu-satunya nama yang diberikan kepada *zāt* yang mutlak itu adalah *Huwa* (Dia). *Zāt* Tuhan adalah kesatuan yang mutlak, tidak terhayati oleh siapapun. Nabi, *waliyullah* dan malaikatpun tidak dapat mengenal *kunhi* (bentuk/esensi) *zāt* Tuhan. *Zāt* Tuhan merupakan *zāt* yang tertinggi, semua *zāt* berada dibawahnya. *Zāt* Tuhan ini disebut *lā ta'ayyun*, yakni tidak nyata. Disebut *lā ta'ayyun* karena akal pikiran, perkataan, pengetahuan, dan makrifat manusia tidak akan sampai kepada-Nya. Sebagaimana yang dikatakan oleh Hamzah Fansuri:

Ketahui bahwa kunhi Dhāt Haqq Subhānahu wa Ta'ālā ini dinamai Ahlu'l-Sulūk *lā ta'ayyun*. Maka dinamai *lā ta'ayyun* kerana budi dan bichara, 'ilmu dan ma'krifat kita tiada lulus kepadaNya. Jangankan 'ilmu dan ma'rifat kita, Anbiyā' dan Awliyā' pun hayrān.²⁷

Dari pernyataan Hamzah Fansuri ini dapat dipahami bahwa *zāt* itu disebut *lā ta'ayyun* atau *kunhi zāt* Allah Swt.. Pada *zāt* Tuhan ini muncul semua sifat dan *asmā'* (nama-nama) Allah Swt., namun sifat dan *asmā'* sirna (*fanā'*) di dalam *zāt* Allah Swt. Menurut dia tidak ada *zāt* lain yang lebih tinggi dari pada *zāt* Tuhan ini. Pandangan tentang *zāt* Tuhan didasarkan juga pada hadis Nabi Saw., “Pikirkan apa saja yang diciptakan Tuhan, tapi jangan pikirkan tentang *zatnya*”.²⁸ Makna jangan pikirkan tentang *zāt*-Nya, ialah bahwa pikiran, perkataan dan makrifat manusia mustahil mengetahui dan memahami *zāt*-Nya. Apabila para sufi berbicara tentang prinsip-prinsip penciptaan, tidaklah berbicara tentang *zāt* Tuhan. Yang dapat dicapai oleh pikiran dan makrifat ialah jalannya penciptaan secara bertingkat, dimulai dari yang paling dekat kepada-Nya sampai yang paling jauh dari-Nya secara spiritual. Uraian Hamzah Fansuri menggambarkan bahwa

²⁷ Syed Muhammad Naguib al-Attas, *op.cit.*, hal. 315.

²⁸ Abdu Hadi W.M., *Taswuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri* (Jakarta, 2001), hal. 149.

Tuhan itu sebagai *zāt* Mutlak yang tidak dapat diketahui melalui akal, indera, maupun dugaan. Pendapatnya ini tampaknya sejalan dengan paham Ibn al-‘Arabi tentang Tuhan. Walaupun *zāt* Tuhan itu *lā ta’ayyun*, tetapi Dia ingin dikenal. Oleh karena itu, Ia menciptakan sifat, *asmā’* dan *af’al*-Nya dengan maksud agar Diri-Nya dikenal. Hal ini terdapat di dalam hadis Qudsi, yaitu:

Aku pada mulanya adalah harta yang tersembunyi, kemudian Aku ingin dikenal, maka Kuciptakanlah makhluk dan merekapun kenal pada-Ku melalui diri-Ku.

Kehendak supaya dikenal inilah yang merupakan permulaan *tajallī*²⁹ Ilahi. Sesudah *tajallī* itu dilakukan maka Dia dinamakan *ta’ayyun*, yang berarti nyata. Keadaan *ta’ayyun* inilah yang dapat dicapai oleh pikiran, pengetahuan dan makrifat melalui sifat, *asmā’*, dan *af’āl* -Nya.³⁰

Hamzah Fansuri dalam hubungan ini mengatakan, bahwa Allah Swt. dapat dikenal oleh makhluk-Nya, maka Allah Swt. ber-*tajallī* diri-Nya di dalam *Nūr Muḥammad* yang merupakan asal kejadian. Proses *tajallī* diri Tuhan ini menghasilkan fenomena sebagai *mazhar* (manifestasi) dari *zāt* Allah Swt. itu sendiri, maka yang sebenar-benarnya ada hanyalah wujud Tuhan sendiri (*wājibul wujūd*), yang lainnya pada hakikatnya adalah tidak berwujud (*mumkin al wujūd*). Hamzah Fansuri menegaskan lebih lanjut:

Ya’nī AdaNya; Itu senantiasa ada, yang lain daripada Itu senantiasa tiada ada, kerana kepada Ahlu’l-Sulūk yang ada juga menjadi ada; yang tiada itu tiada [dapat] menjadi ada. Ya’nī Allah Subhānahu wa Ta’ālā Wājibu’l-Wujūd, qā’im dengan Dia. Apabila mumkinu’l-wujūd qā’im dengan Dia, hukumnya tiada [ber] wujud. Kata ‘Ulamā’ ‘ālam ini daripada tiada diadakanNya; sudah diadakanNya maka ditiadakanNya. Kata Ahlu’l-Sulūk jika demikian fāsiqlah Allāh Ta’ālā, atau berhingga. Adapun kepada kami yang tiada itu tiada dapat menjadi ada; yang ada itu tiada’kan tiada. Ada kepada suwarī juga lenyap, kepada ma’nawi tiada lenyap. Seperti upama yang mati; zāhirnya lenyap, kepada bātinnya tiada lenyap.³¹

²⁹ *Tajalli* biasanya diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan “*self-disclosure*” (penyingkapan diri, pembukaan diri), “*self-manifestation*” (penampakkan diri) dan “*theophany*” (penampakkan Tuhan). Sementara, sinonim yang digunakan oleh Ibn al-Arabi untuk *tajalli* adalah “*fayd*” (emanasi, pemancaran, pelimpahan), “*zuhur*” (pemunculan, penampakkan, kelahiran), “*tanazzul*” (penurunan, turunnya) dan “*fath*” (pembukaan). Lihat Kautsar Azhari Noer, *op.cit.*, hal. 57.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Syed Muhammad Naguib al-Attas, *op.cit.*, hal. 317.

Berdasarkan uraian yang diberikan Hamzah Fansuri ini dapat dipahami, bahwa tidak ada yang *maujūd* (ada), kecuali wujud Allah Swt. wujud yang tidak ada menurut Hamzah Fansuri disebut *mumkin al-wujūd*, sedangkan wujud yang ada hanya wujud Allah Swt yang diistilahkan oleh Hamzah Fansuri dengan nama *wājib al-wujūd*. Segala *zāt* apapun termasuk *zāt* manusia sirna di bawah *zāt* Allah Swt. Tiada yang *maujūd*, melainkan hanya Allah Swt, sedangkan wujud yang selain Allah Swt adalah tidak ada karena wujudnya diadakan oleh Allah Swt. Pada hakikatnya wujud selain Allah Swt adalah khayalan bila dibandingkan dengan wujud Allah Swt. Hamzah Fansuri menyindir ulama yang mengatakan bahwa alam ini ada dari tiada, segala yang ada dianggap tidak ada atau sebaliknya, Hamzah Fansuri menyebut ulama yang berbuat seperti itu adalah *fāsiq*.³²

Hubungan antara *zāt* dan sifat Allah Swt. pernah menimbulkan pertentangan teologis antara aliran Mu'tazilah dan Asy'ariyah. Masalahnya berkisar pada pilihan apakah Allah Swt. mempunyai sifat atau tidak. Jika Allah Swt. mempunyai sifat kekal, maka konsekuensinya sifat itu haruslah kekal sebagaimana *zāt*-Nya. Selanjutnya bila sifat itu kekal, maka yang kekal bukanlah satu tetapi banyak. Kaum Mu'tazilah menyelesaikan masalah ini dengan mengatakan, bahwa Allah Swt. tidak mempunyai sifat. Bagi mereka, Tuhan mengetahui, berkuasa, hidup, dan lain sebagainya dengan *zāt*-Nya.³³ Sementara, kaum Asy'ariyah menyelesaikan masalah ini dengan mengatakan, bahwa Allah Swt. mempunyai sifat. Bagi mereka sifat Allah Swt bukan *zāt*-Nya, dan juga bukan lain dari *zāt*-Nya (*al-ṣifāt laisa al- zāt wala hiya gairuha*). Menurut mereka, sifat itu bukan *zāt* adalah sesuatu yang sudah jelas. Hal ini didasarkan pada pengertian sifat yang tidak sama dengan *zāt*. Makna sifat bukan dari *zāt* (*wala hiya gairuha*), tidak berarti bahwa sifat itu adalah *zāt*. Sebab, yang dimaksud dengan *al-gairiyyah* di sini ialah “boleh berpisah” (*mufarraqaḥ*), sesuatu dengan lainnya dari sesuatu yang tertentu.”³⁴

³² *Fasiq* adalah meninggalkan perintah Allah Swt. dan tidak mau berbakti kepada-Nya. Orang fasiq adalah orang yang tahu perintah dan larangan Allah Swt. tetapi ia tidak mau melaksanakan perintah-Nya dan meninggalkan larangan-Nya.

³³ Harun Nasution, *Teologi Islam* (Jakarta, 1983), hal. 135.

³⁴ H. Ahmad Isa, *op.cit.*, hal. 65. Lihat juga Abu al-Hasan al-Asy'ari, *Al-Luma'*, Edisi Hamudah Ghurabah (Kairo, 1955), hal. 28.

Kaitannya dengan masalah di atas, Hamzah Fansuri mengatakan bahwa sifat itu bukan merupakan tambahan pada *zāt*, serta bukan pula sesuatu yang melekat pada *zāt*. Perkataan tersebut, menurutnya berasal dari para ahli tasawuf, salah satunya berasal dari Imam al-Ghazali. Hamzah Fansuri mengatakan:

Ketahui bahwa *Ṣifāt Allāh* yang qadim sertaNya tujuh: kesatu *Ḥayāt*, kedua 'Ilm, ketiga *Irādah*, keempat *Qudrah*, kelima *Kalām*, keenam *Sami'*, ketujuh *Baṣar*. [Allah itu] qadīm dengan *ṣifāt* yang ketujuh ini tiada sertaNya, *nāqis ḥukumnya*, karena kepada Ahlul-Suluk *Ṣifāt 'ayn Dhāt*, seperti *Ḥayāt*; *Dhāt* juga yang bernama *Ḥayy*, seperti 'Ilm; *Dhāt* juga, karena Ilmu, maka bernama 'Alim, seperti *Irādah*; *Dhāt* juga, karena *Irādāt*, maka bernama *Murīd*. Dengan sekalian *Ṣifāt* pun demikian- *ilā mā lā nihāyata lahu*. Adapun kata 'Ulamā' *Ṣifāt 'ayn Dhāt* pun tiada, *ghayr Dhat* pun tiada; seperti kata *Imām Ghazzālī*:

*Ṣifātu' Llāhi laysat 'ayna'l-dhāti
wa lā ghayra siwāhu dhāl-infiṣāli.*

Yakni,

*Ṣifat Allāh tiada 'ayn Dhāt dan
tiada yang lain daripada-Nya
bercherai.³⁵*

Dari kutipan di atas dapat dipahami, pendapat Hamzah Fansuri yang ia pinjam dari pendapat “ahli suluk” menyatakan, bahwa sifat adalah diri *mausuf* (sifat adalah *zāt* yang disifati), tidak ada perbedaan pada makna, tidak pula merupakan tambahan pada *zāt* dan bukan pula melekat pada *zāt*. Oleh sebab itu para sufi berpendapat, yang dikutip oleh Hamzah Fansuri, bahwa Allah Swt. Maha Kuasa dan hidup dengan *zāt*-Nya, maka berkehendak dengan *zāt*-Nya, Maha Mengetahui dengan *zāt*-Nya, Maha Mendengar dengan *zāt*-Nya, Maha Melihat dengan *zāt*-Nya, dan Maha Berkata-kata dengan *zāt*-Nya, bukan dengan selain *zāt*-Nya.

Selain berhubungan dengan *zāt* Tuhan, sifat Tuhan juga sering kali dikaitkan dengan sifat makhluk. Akan tetapi sifat makhluk ini sebenarnya tidak ada. Alasannya bila merujuk kepada diri sendiri, awalnya manusia tidak memiliki satu pun sifat-sifat yang melekat pada diri manusia, seperti sifat *qudrat*, *irādāt*, 'ilm, *ḥayāt*, *samā'*, *baṣar* dan *kalām*. Tatkala terlahir ke dunia ini, manusia tidak memiliki ilmu, dan juga tidak memiliki kekuasaan. Secara berangsur-angsur, sifat-

³⁵ Syed Muhammad Naguib al-Attas, *op.cit.*, hal. 321.

sifat ini terbina di dalam diri manusia. Dengan dasar ini, sifat-sifat yang awalnya tidak ada, kemudian muncul adalah menunjukkan adanya sumber sifat, yaitu sifat-sifat Allah Swt. Oleh karena itu, pada suatu hari nanti, sifat-sifat yang munculnya berangsur-angsur melekat pada diri manusia tersebut akan sirna. Jadi, diadakannya sifat-sifat pada makhluk, hanya sekedar pinjaman dan bukan pada hakikatnya. Semua sifat yang ada pada makhluk merupakan kenyataan akan sifat Allah Swt.³⁶

Lebih lanjut, Hamzah Fansuri juga menjelaskan tentang hubungan yang saling berkaitan antara *asmā'* dan *af'āl* Tuhan. *Asmā'* Allah Swt adalah mengesakan Allah Swt pada segala nama, yaitu mengesakan yang memiliki nama, sebab semua *asmā'* kembali kepada wujud, yaitu Allah Swt, sedangkan pengertian *af'āl* Allah Swt ialah keesaan Allah Swt dalam segala perbuatan. Apapun yang terjadi di alam semesta ini, pada hakikatnya adalah *af'āl* Allah Swt. Semua yang terjadi di alam semesta, menurut Hamzah Fansuri, dapat dibagi menjadi dua hal pokok, yaitu pertama, baik pada bentuk (rupa) dan isi (hakikat), maksudnya kelihatannya atau lahirnya baik, dan isi (hakikatnya) juga baik. Kedua, jelek pada bentuk (rupa), namun baik pada isi (hakikatnya). Maksudnya dilihat dari segi syariat buruk, namun dilihat dari segi hakikat baik. Misalnya, berbuat maksiat dan kafir, dari segi ketentuan syara' perbuatan ini dipandang buruk. Akan tetapi, perbuatan ini dipandang baik karena pada hakikatnya perbuatan itu adalah ketentuan dan perbuatan Allah Yang Maha Baik. Sebagaimana Hamzah Fansuri jelaskan sebagai berikut:

Soal Ahlu'l-Suluk kepada 'Ulamā: 'Islām pun dijadikan Allāh, kāfir pun dijadikan Allāh; karena apa maka tiada disamakan Allāh Subhānahu wa Ta'ālā? Islām diberiNya imān dan ma'rifat, kāfir diberiNya kufr dan shirk; setelah diberiNya akan mereka itu imān dan kufr, maka diberiNya surga akan islām, neraka akan kāfir-keduanya ilā abadi'l-ābād. Karena NamaNya 'Ādil [mengapa maka perbuatanNya itu?'] Maka kata 'Ulamā': karena Ia berbuat sekehendakNya, zalim hukumnya, karena kafir dapat diislamkanNya, mengapa maka dikafirkanNya, sudah dijadikanNya kafir maka dimasukanNya ke dalam neraka ilā abadi'l-ābād tiada lagi ampun-betapa maka dikatakan 'Ādil?'³⁷

³⁶ Zulkifli, Sentot Budi Santoso, *Wujud (Menuju Jalan Kebenaran)* (Solo: Mutiara Kertas, 2008), hal. 314-315.

³⁷ *Ibid.*

Hamzah Fansuri mengajarkan tentang perbuatan manusia pada dasarnya berasal dari Tuhan, maka manusia tidak merdeka. Kebebasannya adalah cerminan dari kebebasan Tuhan yang absolut. Dengan demikian, manusia dapat saja mengikuti kehendaknya sendiri yang disesuaikan dengan kehendak sejati Tuhan, atau ia dapat juga mengikuti kehendak dan nafsunya sendiri di dunia ini. Hal ini sesuai dengan ungkapan yang menyatakan bahwa “Dunia ini juga berasal Tuhan, tetapi wujudnya bukanlah wujud yang sejati. Jika manusia mengikuti dunia ini, berarti ia tertipu. Sedangkan jika ia meninggalkan dunia ini, berarti ia menemukan hakikat dan nasibnya yang sejati”.³⁸

Ditegaskan bahwa *af'āl* Allah Swt. itu lepas dari ikatan hukum lahiriah, walaupun tidak keluar dari syariat Islam yang telah disampaikan oleh Nabi Muhammad Saw. Perlu diketahui bahwa Allah Swt. berbuat dengan kasih sayang-Nya dan Allah Swt Maha Perancang juga Maha Menentukan segala sesuatu. Keesaan perbuatan-Nya dikaitkan dengan hukum syariat atau takdir dan sunnatullah yang ditetapkan-Nya. Hamzah Fansuri juga menganjurkan kepada kita untuk mengimani sifat, *asmā'* serta *af'āl* Allah Swt tersebut, ia mengatakan:

Adapun fardu akan kita membawa *īmān* kepada *Shu'ūn*Nya dan *Ṣifāt*Nya dan *Af'āl*Nya dan isyarat-Nya-seperti surga dan neraka dan siksa qubūr dan 'adhāb neraka dan *ḥisāb* pada Hari *Qiyāmat*. Sungguhpun [itu semua] tiada berwujud, membawa *īmān* akan sekalian itu [fardu atas sekalian kita. Barangsiapa mungkir daripada sekalian itu] tempat *Jalāl* dan *Qahhār* dan 'adhāb diperolehnya, dan [ia] menjadi *kāfir-na'ūdhu bi Llāhi minha!* Adapun barangsiapa membawa *īmān* akan semesta sekalian itu, *Islām* hukumnya; tempatnya *Jamāl* dan *Lathīf* dan *Mu'izz* diperolehnya.³⁹

Dari penjelasan dan uraian di atas dapat disimpulkan bahwa bila diperhatikan pendapat Hamzah Fansuri tentang *zāt*, sifat, *asmā'* dan *af'āl* Tuhan secara umum, didapatkan adanya kemiripan dengan pendapat Ibn al-'Arabi. Bagi Ibn al-Arabi semua hal tersebut tidak dapat dipisahkan, walaupun *zāt*, sifat, *asmā'* dan *af'āl* dapat dipisahkan menurut pengertiannya masing-masing. Tetapi semuanya itu terhimupun dalam *zāt* Tuhan yang mutlak dan *qadīm*.

³⁸ Syed Naguib al-Attas, *op. cit.*, hal. 233-240.

³⁹ Abdul Hadi W.M., *Tasawuf Tertindas, op.cit.*, hal 97.

3.4 Ajaran Tentang Penciptaan Alam

Ajaran tentang penciptaan alam Hamzah Fansuri dapat dihubungkan dengan ajaran tentang penciptaan alam Ibn al-Arabi. Kedua ajaran ini sama-sama berpendapat bahwa alam diciptakan dari yang ada menjadi ada, bukan diciptakan dari yang tidak ada menjadi ada (*creatio ex nihilo*). Alam bersifat *qadīm*, alam ini ada, diciptakan melalui proses *tajalli*, yaitu manifestasi diri yang abadi dan tanpa akhir. *Tajalli* adalah proses penampakkan diri Tuhan dalam bentuk-bentuk yang telah ditentukan dan dikhususkan, yang disebut dengan *ta'ayyun* (nyata).

Teori tentang penciptaan menurut Ibn al-‘Arabi bertumpu pada pengertian bahwa wujud ini pada hakikatnya adalah satu, yakni wujud Allah yang bersifat mutlak. Wujud Allah yang bersifat mutlak itulah yang ber-*tajjali* melalui tiga martabat (tahapan) sebagai berikut:⁴⁰

- a. Martabat *aḥadiyah* (kesatuan), disebut juga martabat *zātiyyah*. Dalam tahapan ini kondisi wujud Allah yang mutlak itu belum dapat dipahami dan dikhayalkan.
- b. Martabat *wāḥidiyyah*, melalui tahapan kedua ini *zāt* Tuhan ber-*tajallī* dalam sifat-sifat dan *asmā'* Tuhan. Inilah *al-a'yān al-tsābitah* yang disebut juga *ta'ayyun awal*. Pada tahap ini wujud yang riil masih wujud Allah semata.
- c. Martabat *tajallī syuhūdi* yang disebut *ta'ayyun tsānī*. Pada tahap ini Tuhan ber-*tajallī* masih melalui *asmā'* dan sifat-sifat-Nya dalam kenyataan empiris. Dengan demikian, maka *al-a'yān al-tsābitah* atau *ta'ayyun awal* yang pada tahap kedua masih merupakan wujud potensial dalam Zat Allah Swt. kini menjelma sebagai wujud atau kenyataan aktual dalam alam empiris. Alam ini yang merupakan kumpulan fenomena empiris *tajalli* Tuhan dalam berbagai wujud atau bentuk yang tidak ada akhirnya.

Proses *tajallī* Tuhan di atas berlangsung di luar ukuran ruang dan waktu, tidak ada awal dan akhir, dan Ia berasal dari esensial yang satu untuk memanifestasikan diri-Nya di dalam realitas-realitas eksternal. Tujuannya ialah agar Tuhan dapat dikenal melalui *asmā'* dan sifat-sifat-Nya ber-*tajallī* pada alam ini. Teori penciptaan dari Ibn al-‘Arabi ini kemudian dikenal dengan istilah bahwa

⁴⁰ H.Amad Isa, *op.cit.*, hal. 73-75.

alam adalah “nafas dari Yang Pengasih” karena penciptaan ini didasari oleh “kasih”, Citra esensial Tuhan. Teori Ibn al-Arabi ini juga mempengaruhi Abd al-Karim al-Jili, ia menyebut bahwa proses *tanazzul* (turun berjenjang) atau *tajalli* Tuhan itu ada tiga, yaitu *aḥadiyah*, *ḥuwiyah*, dan *iniyyah*. Pada tahap *aḥadiyah*, Tuhan dalam keabsolutannya baru keluar dari *al-a'ma*⁴¹, sedangkan *Huwiyah* masih belum tampak dalam kenyataan, tetapi di bawah *aḥadiyah*, sifat-sifat dan *asmā'* dalam bentuk potensial. Tahap terakhir, *Iniyyah* merupakan penampakan diri Tuhan dengan nama-nama dan sifat-sifat-Nya pada makhluk.⁴²

Pokok pemikiran Hamzah Fansuri yang paling dikenal adalah wujudiyah martabat lima. Ajaran martabat lima ini merupakan penggambaran mengenai proses penciptaan alam semesta yang berlaku terus menerus di mana alam tampil sebagai manifestasi *zāt* Allah Swt. yang mula-mula bersifat ruhani lalu berproses menjadi jasmani. Ajaran *wahdat al-wujūd* sering dinisbahkan kepada Ibn al-'Arabi, meskipun ia sendiri tidak pernah mengemukakan istilah ini. Murid yang sekaligus anak tiri Ibn al-'Arabi bernama al Qunawi-lah yang mula-mula memakai istilah ini untuk menggambarkan bahwa keesaan Tuhan tidak berlawanan dengan gagasan tentang penampakan (*tajalli*) pengetahuan-Nya yang bermacam-macam.⁴³

Hamzah Fansuri dalam karya *Syarāb al-Āsyiqīn*, ketika ia membicarakan tentang penciptaan, tampak dipengaruhi oleh teori Ibn al-Arabi dan al-Jili, yakni sebagai penampakan citra Tuhan yang paling sempurna. Proses penampakan citra Tuhan itu, dari sudut ontologis, disebut oleh Ibn al-Arabi dan al-Jili dengan istilah *tajalli*. Sementara, Hamzah Fansuri menyebut peringkat-peringkat itu dengan *ta'ayyun*. Menurut Hamzah Fansuri, ada empat peringkat *ta'ayyun* itu. Sebelum memasuki peringkat-peringkat tersebut Tuhan berada dalam kesendiriannya, yang diistilahkan Hamzah Fansuri dengan *lā ta'ayyun*. Setelah itu, barulah terjadi *ta'ayyun awwal* (penampakan diri pada peringkat pertama), dimana Tuhan menyatakan diri-Nya dalam citra *'ilm* (ilmu), *wujūd* (wujud), *syuhūd* (penyaksian), dan *nūr* (cahaya). Pada *ta'ayyun tsānī* (penampakan diri peringkat

⁴¹ *Al-'Ama'* adalah keberadaan Tuhan dalam kesendiriannya yang mutlak, tidak dikenal, dan tidak mempunyai sifat.

⁴² *Ibid.* hal. 75-76. Lihat juga Abd al-Karim al-Jili, *al-Insan al-kamil*, jilid I, (Kairo, 1956), hal. 72.

⁴³ Sehat Ihsan Shadiqin, *Tasawuf Aceh* (Aceh, 2008), hal. 66-67.

kedua), Tuhan menampakkan diri-Nya dalam citra prototipe alam semesta, yang disebut *al-a'yān tsābitah* (entitas-entitas laten). Pada peringkat ketiga (*ta'ayyun tsālits*), Tuhan menampakkan diri-Nya dalam citra ruh manusia dan makhluk. Lalu, pada peringkat keempat dan kelima (*ta'ayyun rābi' khāmis*) Tuhan menampakkan diri-Nya dalam citra alam empiris. Setelah itu, terjadilah proses *tajallī* yang tiada berkesudahan.

Hamzah Fansuri memberikan perumpamaan berkaitan dengan *tajallī* atau *ta'ayyun* Tuhan, adalah sebagai berikut:

Adapun *ta'ayyun* awal ini dimithalkan Ahlu'l-Sulūk seperti laut. Apabila laut timbul, ombak namanya-ya'nī apabila 'Ālim memandang Dirinya Ma'lūm jadi daripadaNya. Apabila laut itu melepas nyawa asap namanya-ya'nī dirinya nyawa dengan rūh idāfi kepada a'yān thābitah sekalian. Apabila asap berhimpun diudara awan namanya-ya'nī isti'dād adanya a'yān thābitah berhimpun hendak keluar. Apabila awan itu titik daripada udara hujan namanya-ya'nī rūh idāfi dengan a'yān thābitah keluar dengan qawl 'Kun!' (fa yakūn) berbagai-bagai. Apabila hujan itu hilir dibumi [air namnya; apabila air laut itu hilir dibumi] sungai namanya-ya'nī setela rūh idāfi dengan isti'dād aslī dengan a'yān thābitah 'hilir' dibawah [qawl] 'Kun!' (fa yakūn) 'sungai' namanya. Apabila sungai itu pulang kelaut, laut hukumnya-tetapi Laut itu mahasuci; tiada berlebih dan tiada berkurang. Jika keluar sekalian itu, tiada Ia kurang; jika masuk pun sekalian itu, tiada [Ia] lebih kerana Ia Suchi daripada segala yang suchi.⁴⁴

Meurut Hamzah Fansuri, *ta'ayyun* awal diibaratkan seperti laut. Apabila laut itu berombak dan air laut itu menguap ke udara membentuk awan, maka uap air itu dinamakan *al-a'yān tsābitah* atau dengan kata lain berada pada tingkatan *ta'ayyun tsānī*. Kemudian uap air yang membentuk awan itu mengalami proses *kondensasi* sehingga menurunkan air hujan yang turun diberbagai tempat di bumi. Air hujan ini diibaratkan sebagai *ta'ayyun tsālits* (alam ruh), terjadinya alam ruh berada di bawah kalimat *Kun Fayakun*, maka jadilah alam ruh. Jika air hujan turun di hilir bumi disebut sungai. Air hujan yang membentuk sungai yang diibaratkan sebagai *ta'ayyun rābi'* dan *khāmis* (alam mitsal) yang di dalamnya terdapat penciptaan alam semesta, makhluk-makhluk, termasuk manusia. Penciptaan ini tiada berkesudahan dan tiada berhingga. Pada akhirnya, sungai bermuara dan mengalir kembali ke laut yang diibaratkan semua ciptaan-Nya akan kembali lagi kepada Tuhan.

⁴⁴ Syed Muhammad Naguib al-Attas, *op.cit.*, hal. 317.

Penjelasan lebih lanjut tentang *ta'yyun* Tuhan adalah sebagai berikut, pada penampakkan atau kenyataan peringkat pertama Tuhan, Hamzah Fansuri menyebutnya dengan *ta'ayyun awwal (martabat wahdah)*, yaitu kesatuan yang mengandung kejamakan, namun kesemuanya masih dalam bentuk *ijmal* (garis besar). Kenyataan Tuhan dalam peringkat pertama, terdiri dari: *'ilm* (Pengetahuan), *wujūd* (Ada), *syuhūd* (Melihat, Menyaksikan), dan *nūr* (cahaya). Dengan adanya pengetahuan maka dengan sendiri-Nya Tuhan itu *'alīm* (Mengetahui atau Maha Tahu), dan *ma'lūm* (Yang Diketahui). Karena Dia itu *wujūd*, maka dengan sendirinya Dia ialah Yang Mengada, Yang Mengadakan atau Yang Ada. Karena Cahaya, maka dengan sendirinya Dia adalah Yang Menerangkan (dengan Cahaya-Nya) dan Yang Diterangkan (oleh Cahaya-Nya).⁴⁵ Namun, semua itu belum ada pemisah dan perbedaan antara *'ilm*, *'alīm*, *ma'lūm*, dan lainnya.

Pada peringkat pertama muncul dari *zāt* Tuhan segala sifat dan asma-Nya secara global. Jenjang ini merupakan kesatuan tunggal yang mengandung kejamakan. Pada jenjang inilah menurut Hamzah Fansuri terdapat hakikat Muḥammadiyah (*nūr Muḥammad*). Yakni ibarat ilmu Tuhan terhadap *zāt*, sifat dan asmā'-Nya, dan terhadap semua kenyataan secara keseluruhan, tidak ada pemisah satu dengan yang lain, merupakan awal bagi kenyataan. Martabat kesatuan dalam *ta'ayyun awwal*, diumpamakan seperti biji, di mana bagian-bagiannya, seperti bakal batang, cabang dan daun masih menjadi satu dalam biji. Dapat juga diibaratkan noktah (titik) di dalam bulatan, maka noktah itu asal bagi segala huruf, mengandung segala huruf yang hendak disuratkan, tetapi terhimpun utuh di dalamnya tiada ada kenyataan huruf. Huruf masih terpadu menjadi satu, belum kelihatan batas-batasnya.⁴⁶ Dalam karya *Syarāb al-Āsyiqīn* Hamzah Fansuri memberikan perumpamaan tentang *ta'ayyun awwal* sebagai laut, yakni:

Adapun *ta'ayyun awwal* dinamai ahad pun ia, wahid pun namanya; apabila kita lainkan Dzat Semata Sendiri-Nya ahad Nama-Nya; apabila kita sertakan Sifat-Nya dengan ibarat-Nya wahid Nama-Nya (karena ahad) inilah bernama wahid, memegang alam sekalian min awwalihi ila akhirihi.⁴⁷

⁴⁵ *Ibid.* hal. 150

⁴⁶ Simuh, *Mistik Islam Kejawaen Raden Ngabehi Ranggawarsita Suatu Studi Terhadap Serat Wirid Hidayat Jati* (Jakarta, 1988), hal. 323.

⁴⁷ Syed Muhammad Naguib al-Attas, *op.cit.*, hal. 316

Selanjutnya ia menerangkan:

Adapun ta'ayyun awal ini dimisalkan Ahlul-Suluk seperti laut. Apabila laut itu timbul, ombak namanya yakni apabila Alim memandang Diri-Nya Ma'lum jadi daripada-Nya. Apabila laut itu melepas nyawa, asap namanya yakni dirinya nyawa dengan ruh idhafi (kepada) a'yan tsabitah sekalian. Apabila asap berhimpun di udara awan namanya-yakni isti'dat adanya a'yan tsabitah berhimpun hendak keluar.⁴⁸

Dalam kutipan di atas, Hamzah Fansuri memberikan perumpamaan *ta'yyun awal* bagaikan air laut yang menjadi gelombang laut, sungai, yang kemudian menguap ke udara menjadi awan, dari awan itu turunlah hujan. Proses ini semua tidak lain berawal dari setetes air laut yang nantinya menghasilkan air di lautan, sungai, dan hujan. Setetes air laut itulah yang dinamakan *ta'ayyun awal*.

Setelah martabat *ta'yyun awal*, tuhan ber-*tajallī* ke jenjang yang kedua (*ta'ayyun tsānī*) atau disebut juga *martabat wāhidīyyah*. *Ta'ayyun tsānī* (penampakkan kedua) di kenal juga dengan *ta'ayyun ma'lūm*, kenyataan Tuhan dalam peringkat kedua. Pada martabat ini, segala sesuatu yang terpendam itu sudah bisa dibedakan dengan jelas dan terperinci. Akan tetapi, belum muncul dalam alam kenyataan. Dalam setiap kesatuan telah terang batasannya dalam ilmu Tuhan. Dia Yang Dikenal atau Diketahui. Pengetahuan atau ilmu Tuhan menyatakan diri dalam bentuk 'yang dikenal' atau 'diketahui'. Pengetahuan Tuhan yang dikenal disebut *al-a'yān tsābitah*, yakni kenyataan segala sesuatu. *Al-a'yān al-tsābitah* juga disebut *suwar al-'ilmiyah*, yakni bentuk yang dikenal, atau *al-haqiqah al-asyya*, yakni hakikat segala sesuatu di alam semesta dan *ruh idhafi*, yakni ruh yang terpaut.⁴⁹

Adapun Ma'lum itulah yang dinamai Ahlul-Suluk a'yan tsabitah. Setengah menamai dia suwarul-'ilmiyah, setengah menamai (dia) haqiqatul asyya, setengah menamai (dia) ruh idhafi. Sekalian ini dinami Ta'yyun tsani hukumnya.⁵⁰

Kedua martabat tersebut di atas, yaitu *ta'yyun awal* dan *ta'yyun tsānī* merupakan wujud batin yang bersifat *qadīm* dan *tsābitah* (tetap dalam ilmu Tuhan, tiada berubah semenjak *qadīm*). Dari kedua martabat batin muncul dua

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Abdul Hadi W.M., *Tasawuf Tertindas*, *op.cit.*, hal. 150.

⁵⁰ Syed Muhammad Naguib al-Attas, *op.cit.*, hal. 316

martabat lahir yang bersifat baru, dan disebut *a'yan kharijiyah* (wujud luar atau wujud lahir) yaitu *ta'ayyun tsālits* (*martabat alam arwah*) dan *ta'ayyun rābi'* dan *khāmis* (*martabat alam mitsal*).

Ta'ayyun tsālits (*martabat alam arwah*), yakni alam segala roh, yang berupa badan halus (*jisim latif*). Sebagai *jisim latif*, alam arwah tidak terhayati oleh panca indera dan mata hati (perasaan), serta tidak dapat diserupakan keadaannya. Pada martabat ini realitas yang mengalir ke luar mengambil bentuk 'alam arwah. Hakikat alam ini satu, hanya aspeknya yang terbagi ke dalam ruh manusia, ruh hewan dan ruh tumbuh-tumbuhan. Mengenai hal ini, Hamzah Fansuri mengatakan bahwa, "Adapun ruh insani dan ruh hewani dan ruh nabati *ta'ayyun tsalits* hukumnya."

Martabat terakhir menurut Hamzah Fansuri adalah *ta'ayyun rābi'* dan *khāmis* (*martabat alam mitsal*), kenyataan Tuhan dalam peringkat keempat dan kelima ialah penciptaan alam semesta, makhluk-makhluk, termasuk manusia. Penciptaan ini tiada berkesudahan dan tiada berhingga. Penciptaan tiada berkesudahan ini disebut dengan istilah, *ila ma la nihayatan lahu*, sebab bila tidak melakukan penciptaan Tuhan tidak dapat dikenal sebagai Pencipta.⁵¹

Adapun ta'yyun rabi' dan ta'yyun khamis yakni ta'yyun jasmani kepada semesta sekalian makhlukat ila ma la nihayatalahu ta'yyun juga namanya.

Demikianlah bersama dengan *lā ta'ayyun* terdapat lima martabat *tajjalī* Tuhan. Oleh karena itu, ajaran ini dapat dikatakan sebagai ajaran martabat lima, bukan martabat tujuh.

Dari karya-karya Hamzah Fansuri yang terlihat dari beberapa bagian dalam kitabnya memungkinkan ia digolongkan sebagai penganut *waḥdat al-wujūd*, seperti yang diajarkan oleh Ibn al-'Arabi. Dalam karyanya yang lain yang berjudul *Asrār al-Ārifīn*, Hamzah Fansuri mengumpamakan hubungan alam dan Tuhan sebagai matahari dengan cahaya, di mana cahaya dan matahari adalah satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Namun, demikian pada hakikatnya keduanya berbeda.⁵² Hamzah Fansuri mengatakan sebagai berikut:

⁵¹ Abdul Hadi, *Tasawuf Tertindas*, *op.cit.*, hal. 39.

⁵² *Ibid*

Adapun kepada ulama syariat zat Allah dengan wujud Allah, dua hukumnya, wujud ilmu dengan alim dua hukumnya, wujud alam dengan alam dua hukumnya, wujud alam lain wujud Allah lain. Adapun wujud Allah dengan zat Allah misal matahari dengan cahayanya, sungguhpun esa pada penglihatan mata dan penglihatan hati, dua hukumnya matahari lain cahaya lain. Adapun alam maka dikatakan wujudnya lain, karena alam seperti bulan beroleh cahaya dari matahari. Sebab inilah maka dikatakan ulama, wujud alam lain daripada wujud Allah dengan zat Allah lain. Maka kata Ahlu'l-Suluk jika demikian Allah ta'la di luar alam atau dalam alam dapat dikata atau hampir kepada alam atau jauh daripada alam padat dikata. Pada kami zat Allah dengan wujud Allah esa hukumnya, wujud Allah dengan wujud alam esa, wujud alam dengan alam esa hukumnya seperti matahari dengan cahaya namanya jua lain pada hakikatnya tiada lain. Pada penglihatan mata esa, pada penglihatan hatipun esa. Wujud alam demikian lagi dengan wujud Allah esa, karena alam tiada berwujud sendirinya sungguhpun pada zahirnya ada ia wujud, tetapi wahmi juga bukan wujud haqiqi, seperti bayang-bayang dalam cermin, rupanya dan hakikatnya tiada. Adapun ittifaq ulama dengan Ahlu'l-Suluk pada zat semata⁵³.

Melihat perumpamaan yang diberikan Hamzah Fansuri di atas, terlihat bahwa Hamzah Fansuri seperti halnya Ibn Al-Arabi, mensifati Tuhan dengan dua sifat, yakni *tanzīh* (transenden) dan *tasybīh*. Dari sisi zat-Nya yang mutlak *lā ta'yyun* adalah bersifat *tanzīh*, sedangkan dari segi *tajallī* baik *tajallī zāt* (*al-a'yān al-tsābitah*) maupun *tajalli* di luar dzat (*al-a'yān al-kharijiyah*) adalah *tasybih* (imanen). Dalam penjelasan Hamzah Fansuri di atas, dari sisi *tanzīh* Hamzah Fansuri membedakan secara esensial antara Tuhan dengan alam. Meskipun Tuhan dan alam pada lahirnya sama, tetapi ia memiliki hakikat yang berbeda, di mana Tuhan memiliki esensi sendiri yang berbeda dengan alam.

3.5 Ajaran Tentang Manusia

Konsep manusia sangat penting artinya di dalam suatu sistem pemikiran dan di dalam kerangka berpikir seorang pemikir. Konsep tentang manusia menjadi penting karena ia termasuk bagian dari pandangan hidup. Karena itu, meskipun manusia tetap diakui sebagai misteri yang tidak pernah dapat dimengerti secara tuntas, keinginan untuk mengetahui hakikatnya ternyata tidak pernah berhenti. Pandangan tentang hakikat manusia berkaitan erat dan bahkan merupakan bagian dari sistem kepercayaan. Dalam sejarah pemikiran Islam, pandangan yang mendasar tentang manusia ditemukan pada tasawuf. Tasawuf membicarakan

⁵³ Sehat Ihsan Shadiqin, *op.cit.*, hal. 67-68.

persoalan yang berhubungan dengan Tuhan, yang meliputi hakikat, wujud, kesempurnaan, awal penciptaan, dan akhir kehidupan.

Tasawuf pada umumnya, memandang manusia terdiri dari dua substansi, yaitu substansi yang bersifat materi (badan) dan substansi yang bersifat immateri (jiwa). Ketinggian dan kesempurnaan manusia diperoleh dengan memfungsikan substansi immaterial itu, dengan jalan mempertajam daya-daya yang dimilikinya. Di dalam tasawuf, kata *al-ruh* dan kata *al-qalb* digunakan untuk merujuk substansi immaterial manusia. Dengan substansi immaterial ini, para sufi berusaha untuk mencapai tingkat kesempurnaan yang tertinggi sehingga mereka memperoleh pengetahuan tentang hakikat Tuhan atau dapat “bersatu dengan-Nya”.⁵⁴ Bagi para sufi, tampaknya, ruh dan hati manusia itu adalah bersifat azali, sudah ada sebelum adanya waktu. Sebelum ruh itu ditiupkan ke dalam jasad, ia telah mengenal Tuhan secara langsung, bahkan berada di dalam kesatuan dengan-Nya. Di antara para sufi bahkan ada yang menyatakan bahwa ruh manusia itu bukan makhluk, tetapi menganggap sebagai cahaya dari esensi Tuhan yang *qadīm*.⁵⁵

Ajaran yang lebih rumit dan besar pengaruhnya terhadap perkembangan tasawuf adalah ajaran yang diketengahkan oleh al-Hallaj. Menurut dia, manusia (adam) adalah penampakan cinta Tuhan yang azali kepada esensi-Nya yang mutlak dan tidak mungkin disifatkan itu. Oleh karenanya, adam diciptakan oleh Tuhan dalam rupa-Nya, mencerminkan segala sifat dan nama-Nya, sehingga “ia adalah Dia”. Bagi al-Hallaj, inilah makna yang terkandung di dalam sebuah hadis Nabi Saw. yang mengatakan bahwa “*Allah menciptakan Adam dalam rupa-Nya*”⁵⁶

Ajaran al-Hallaj kemungkinan telah mempengaruhi pemikiran al-Ghazali. Menurut al-Ghazali, antara Tuhan dan manusia terdapat *munasabah* (kesamaan) yang tidak dimiliki oleh makhluk-Nya yang lain, tetapi hal itu, katanya, tidak pantas ditulis di dalam kitab, harus dibiarkan saja di dalam tumpukan debu sampai ditemukan sendiri oleh mereka yang menjalani jalan tasawuf, bila mereka telah memenuhi persyaratan suluk, yakni telah mampu mengenal hakikat dirinya dan

⁵⁴ Muhammad Yasir Nasution, *Manusia Menurut Al-Ghazali* (Jakarta, 2002), hal. 1-4.

⁵⁵ M. Chatib Quzwain, *Mengenal Allah: Suatu Kajian Mengenai Ajaran Tasawuf Syekh Abdul Samad Al-Palimbani* (Kuala Lumpur, 1996), hal. 58-60.

⁵⁶ *Ibid.*

mengenal Tuhan secara langsung. Sehubungan dengan hal ini ia merujuk kepada hadis Nabi Saw. yang telah disebutkan di atas. Dalam hal ini, tampaknya al-Ghazali sependapat dengan al-Hallaj, menganggap manusia diciptakan dalam rupa Tuhan. Tetapi pembahasan al-Ghazali mengenai manusia lebih banyak membicarakan tentang *qalb* dan *nafs* (jiwa). Menurut dia, hati manusia itu, apabila disucikan dari segala noda hawa-nafsu, dapat memantulkan segala hakikat Tuhan, bagaikan cermin yang dapat memantulkan setiap benda yang ada di hadapannya.⁵⁷

Ajaran al-Hallaj tersebut di atas mendapat bentuknya yang lebih sempurna melalui Ibn al-‘Arabi. Manusia menurut Ibn al-‘Arabi tidak seluruhnya dapat menjadi *tajallī* Allah swt. Hanya manusia yang sempurna (*insān kāmil*⁵⁸) yang dapat menjadi *tajallī* Allah swt. yaitu manusia yang telah mencapai tingkat tertinggi dalam martabat kemanusiaan, atau mereka yang dalam dirinya terdapat *hakikat Muhammadiyah* atau *Nūr Muḥammad*. Menurut *nūr Muḥammad* adalah *tajallī* Ilahi yang paling sempurna dan ia diciptakan sebelum alam ini diciptakan. Ia mempunyai dua jalur hubungan atau fungsi, yakni dengan alam sebagai asas penciptaan alam dan hubungan dengan manusia sebagai hakikat manusia, yaitu manusia sempurna (*insān kāmil*). Dengan demikian, maka *hakikat Muḥammad* atau *Nūr Muḥammad* itu merupakan cikal-bakal dan sekaligus menjelma dalam alam semesta, disamping memanifestasikan dirinya dalam manusia. Dengan kata lain, alam semesta sebagai makrokosmos dan manusia sebagai mikrokosmos yang sama-sama berasal dari *nūr Muḥammad*.⁵⁹

Pada kitab *Syarāb al-‘Āsyiqīn*, tidak ditemukan penjelasan Hamzah Fansuri secara terperinci tentang konsep manusia, sebab pembahasannya banyak diarahkan kepada ajaran wujudiyah martabat lima dan cara mencapai makrifat. Meskipun begitu, masih juga ditemukan ide-ide tersirat tentang konsep manusia

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Istilah “manusia sempurna” dalam bahasa Arab terdiri dari dua kata, yaitu *al-insān* yang berarti manusia, dan *al-kāmil* yang berarti sempurna. Istilah ini diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris menjadi “*the perfect man*” menurut Muthahari yang diikuti Juhdi Syarif, pengertian “sempurna” dapat dibedakan dengan pengertian “lengkap”. Sebab kata “lengkap” ini mengacu pada sesuatu yang disiapkan menurut rencana, seperti rumah. Jika suatu bagiannya belum selesai, maka bangunan itu disebut tidak lengkap. Akan tetapi, sesuatu mungkin saja lengkap, namun masih ada kelengkapan lain yang lebih tinggi satu atau beberapa derajat, dan hal inilah yang disebut “*kāmil*”. Lihat Juhdi Syarif, *Insan Kamil Menurut Pandangan Ibn Arabi* (Depok, 2001), hal. 58. Lihat juga Murtada Muthahari, *Perfect Man*. Teheran, Iran: Foreign Department of Bonyad Be’that, t.t., translated by Dr. Alaedin Pazargadi, hal. 7-8.

⁵⁹ Noer Iskandar al-Barsany, *Tasawuf, Tarekat dan para sufi* (Jakarta, 2001), hal. 165-166.

atau yang dikenal dengan *insān kāmil*. Sama halnya dengan konsepsi manusia menurut Ibn al-‘Arabi, ajaran tentang manusia menurut Hamzah Fansuri tidak dapat dipisahkan dari ajarannya tentang Tuhan dan penciptaan. Wujud manusia tidak bisa lepas dari wujud Tuhan. Maksudnya adalah manusia sempurna atau yang disebut dengan *insān kāmil*. Menurut Hamzah Fansuri *insān kāmil* adalah mereka yang mencapai peringkat marifat yang luas, sehingga terhimpun pada dirinya sifat *jalāl* (kemuliaan) dan sifat *jamāl* (keindahan) seperti tampak jelas kepada Nabi Muhammad Saw. yang baginya sangat tepat kalau dinyatakan sebagai penutup para nabi. Sebagaimana yang dikatakan oleh Hamzah Fansuri berikut ini:

Adapun sifat Allah Subhanahu wa Ta’ala Kamal. Dibawah (ini) Jalal (dan) Jamal, karena kenyataan semesta alam ini dibawah Jalal dan Jamal.⁶⁰

Manusia menurut Hamzah Fansuri, berpotensi mencapai peringkat *insān kāmil*, Jika ia sudah mampu memandang bahwa segala perbuatan adalah perbuatan Allah Swt. dan hamba tidak sedikitpun memiliki perbuatan, segala *asmā’* adalah *asmā’* Allah, segala sifat adalah sifat Allah, serta yang ada pada makhluk hanyalah penampakan lahir wujud-Nya.

Hamzah Fansuri menempatkan *insān kāmil* sebagai puncak kajian tasawuf. Ia menunjukkan bahwa tujuan akhir dari *tajallī* Tuhan adalah merefleksikan manusia sebagai puncak alam semesta. Untuk itu, ia memberikan tamsil laksana sungai mengumpulkan segala air hujan. Sungai adalah tempat pertemuan segala air, yang kemudian akan kembali ke laut. Hamzah Fansuri mengumpamakan Tuhan dengan laut, sedangkan sungai adalah tamsil dari insan kamil, yang pada dirinya terproyeksi segala sifat alam semesta. Sungai berasal dari laut dan akan kembali lagi ke laut. Dengan kata lain, insan kamil adalah wadah *tajallī* Tuhan yang paripurna, dan dalam puncak *taraqqi* (pendakian ruhani) akan kembali kepada wujud hakikinya.⁶¹

Walaupun Hamzah Fansuri tidak secara eksplisit menyebutkan istilah *insān kāmil* dalam kitabnya *Syarāb al-‘Āsyiqīn*, akan tetapi dapat dipahami bahwa

⁶⁰ Abdul Hadi W.M., *op.cit.*, hal 93.

⁶¹ Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi* (Jakarta, 1997), hal. 184

yang dimaksud dengan sungai itu tidak lain adalah *insān kāmil*. Ini tersirat dari ungkapannya:

Hai thalib, alam ini seperti ombak, keadaan Allah seperti laut. Sungguh pun ombak lain daripada laut, kepada hakikat tiada lain daripada laut. Seperti sabda Rasulullah Saw: Innallaha Ta'ala khalafa adama 'ala suratihi. Yakni bahwasanya Allah SWT menjadikan Adam atas rupa-Nya, kata ulama yakni atas rupa Adam, kata Ahli suluk atas rupa yang menjadikan. Adapun suatu hadis tiada termaknakan oleh para pendeta. Selanjutnya Nabi SAW bersabda: Innallaha Ta'ala menjadikan Adam atas rupa Rahman yakni sifatnya. Kata ahli suluk maka ditamsilkan kepada rahman itu seperti laut, Adam seperti buih. Tidak bercerai Adam dengan Rahman. Barang siapa tahu akan makna hadis ini tahulah ia akan dirinya dan tahulah ia akan Allah Ta'ala seperti sabda Nabi SAW: Man 'arafa nafsahu fa qad 'arafa rabbahu. Yakni, barangsiapa mengenal dirinya bahwasanya mengenal Tuhannya. Hadis (ini pun) diisyaratkan pada laut dan buih juga. Barangsiapa tahu akan ibarat ini, tahu akan tajalliyat Dzat Haqq Subhanahu wa Ta'ala.⁶²

Dari bagian pertama teks di atas, terlihat adanya kesatuan antara realitas makhluk yang ditamsilkan dengan ombak, dan realitas Tuhan, yang ditamsilkan dengan laut. Keduanya memiliki realitas yang sama, yakni air, hanya berbeda dalam hal nama. Lalu, Hamzah Fansuri juga menyebutkan hadis yang berbicara tentang kejadian Adam sesuai dengan citra Tuhan, yang memperkuat ungkapan sebelumnya tentang kesatuan realitas makhluk dan Tuhan. Hadis ini juga sebagai ungkapan bahwa yang paling mirip dengan citra Tuhan ialah Adam, yang dengan hal itu, ia dipandang sebagai insan kamil. Memang, setiap manusia memiliki potensi sebagai insan kamil. Akan tetapi, potensi tersebut hanya dapat diaktualisasikan oleh orang-orang tertentu, yakni orang yang secara sempurna dapat mengenal Tuhan, seperti ditunjukkan Hamzah Fansuri melalui hadis Nabi Saw. berikut ini: "*barang siapa mengenal dirinya, niscaya akan mengenal Tuhannya.*"⁶³ Sungai berasal dari laut dan akan kembali lagi ke laut.

Untuk mencapai kembali derajat yang hakiki dan tinggi tersebut, Hamzah Fansuri mengungkapkan empat tahapan pendekatan dengan Tuhan, yaitu syariat, tarikat, hakikat, dan makrifat. Keempat tahap perjalanan menuju Tuhan itu diidentikkan oleh Hamzah Fansuri dengan perjalanan melalui *alam nasut* (alam manusia), *alam malakut* (alam malaikat), *alam jabarut* (asma' dan sifat Tuhan, ada juga yang mengartikan dengan alam ruh atau alam akhirat), dan *alam lahut*

⁶² Abdul Hadi W.M., *Risalah Tasawuf, op.cit.*, hal. 89-91.

⁶³ Yunasril Ali, *op.cit.*, hal 185.

(ketuhanan). Tahapan menempuh syariat, sama dengan perjalanan pada *alam nasut*. Tahapan menempuh tarikat, identik dengan perjalanan pada *alam malakut*, sedangkan tahapan melalui hakikat, identik dengan menempuh *alam jabarut*, dimana pada tahap ini sufi telah mencapai peringkat *kamīl* (sempurna). Tahapan makrifat, identik dengan menempati *alam lahut*, pada tahap ini sufi telah mencapai peringkat *al-kamīl al-mukammīl* (paling sempurna). Lebih jauh lagi, sufi bisa kehilangan sifat-sifat *basyariyah*-nya (kemanusiaan) dan mengalami penyatuan dengan Tuhan dalam *fanā'*.⁶⁴

Dari ungkapan-ungkapan di atas, dapat dimengerti bahwa pendakian mistis tersebut dilakukan oleh para sufi untuk mencapai kembali derajat insan kamil. Hal tersebut diperlukan untuk mengimbangi turunnya berbagai tahapan *tanazzul* dari *tajallī* Tuhan. Maka, sebagai konsekuensinya, manusia harus melakukan pendakian peringkat-peringkat tertentu pula. Pendakian yang diawali dengan syariat, tarikat, hakikat, dan makrifat, sehingga pada saatnya ia dapat disinari oleh *tajallī* Tuhan.

3.6 Usaha Untuk Mendekatkan Diri Kepada Tuhan

Gagasan Hamzah Fansuri tentang peringkat-peringkat *tajallī* seperti di atas, dapat dihubungkan dengan tahapan-tahapan *tajallī* yang dikemukakan oleh Ibn al-'Arabi dan al-Jili, kendati terdapat perbedaan istilah yang dipakai. Pada dasarnya gagasan tersebut memiliki esensi yang sama. Gagasan yang serupa terlihat pula pada tahapan-tahapan *taraqqi* (naik) yang ditempuh oleh sufi untuk mendekatkan dirinya kepada Tuhan. Hamzah Fansuri mengungkapkannya dalam bentuk pengamalan syariat, tarikat, hakikat, dan makrifat.

Menurut Hamzah Fansuri tidak satupun di antara keempat unsur tersebut tidak boleh diabaikan. Syariat adalah aspek awal dalam bentuk amal lahir yang formal dari tahapan-tahapan untuk mencapai Tuhan. Kemudian diteruskan dengan pengamalan tarikat, yakni upaya ruhaniyah dalam menuju Allah Swt. Dengan upaya yang sungguh-sungguh, sufi dapat memasuki tahap hakikat, yakni pengenalan terhadap Tuhan secara sempurna, sehingga akhirnya, sufi dapat mengenal Tuhan secara makrifat dan bahkan sirna atau *fanā'* dalam ketuhanan.

⁶⁴ *Ibid.*

Dalam ilmu tasawuf dikatakan bahwa syariat itu merupakan peraturan, tarikat itu merupakan pelaksanaan, hakikat itu merupakan keadaan, makrifat dan fana itu tujuan yang terakhir. Hamzah Fansuri sendiri mengambil contoh ajaran syariat, tarikat, hakikat, dan makrifat dari kehidupan Nabi Muhammad Saw. yang dalam keseharian mencerminkan tasawuf, walaupun pada masa Nabi maupun Sahabat belum dikenal istilah tasawuf.⁶⁵ Di dalam *Syarāb al-‘Āsyiqīn*, Hamzah Fansuri menjelaskan empat tahapan untuk mendekati diri kepada Tuhan dengan syariat, tarikat, hakikat dan makrifat.

3.6.1 Syariat

Konsepsi agama Islam terdapat konsep Iman, Islam dan Ihsan yang ketiga-tiganya secara ideal merupakan satu kesatuan yang tidak boleh dipisahkan. Islam sebagai suatu sistem ajaran keagamaan yang lengkap dan utuh mengandung peraturan-peraturan yang harus ditaati oleh kaum muslim. Peraturan-peraturan atau hukum itu di dalam Islam disebut syariat. Secara bahasa syariat berarti aturan-aturan atau undang-undang. Syariat bisa juga diartikan peraturan-peraturan yang mencakup termasuk di dalamnya persoalan wajib, sunah, haram, makruh, mubah. Jadi hukum syariat adalah berhubungan dengan perintah-perintah dan larangan-larangan agama. Termasuk dalam syariat adalah segala amalan-amalan *zāhir* (lahir) seperti shalat, puasa, zakat, haji, jihad, dan juga hukum-hukum dalam bidang ekonomi, sosial, politik, dan lain-lain.

Peraturan-peraturan yang diatur oleh syariat seperti tersebut di atas, adalah atas dasar al-Qur'an dan Sunah yang merupakan sumber hukum dalam Islam untuk keselamatan manusia. Tetapi menurut para sufi, bahwa syariat itu baru merupakan tingkat pertama dalam menuju jalan kepada Tuhan. Perkataan syariat dalam kalangan sufi mempunyai arti tertentu. Bagi golongan sufi syariat adalah melakukan ajaran-ajaran yang disifati sebagai amalan-amalan lahir (eksoterik) yang diwajibkan, biasa dikenal dengan nama rukun Islam. Penjelasan ahli fiqih berbeda dengan penjelasan ahli tasawuf. Untuk mempelajari shalat, ahli fiqih memakai istilah *Kitab al-Shalat*, menguraikan

⁶⁵ Syed Naguib al-Attas, *op.cit.*, hal. 297-289.

tentang syarat sahnya, rukun-rukunnya, batalnya, rakaatnya, waktunya, dan lain-lain. Sementara itu, golongan sufi memakai istilah *Fadhilah al-Shalat* atau *Asrār al-Shalat*, sehingga uraiannya lebih banyak tentang hikmah-hikmahnya dan keutamaan-keutamaannya. Orang sufi tidak hanya mencari sesuatu yang tersurat juga makna yang tersirat, makna batiniyah. Mengenai ibadah yang wajib sangat diperhatikan adalah tentang pelaksanaan dan kesempurnaannya. Ibadah-ibadah sunah ditetapkan tata caranya serta waktu pengamalannya seperti zikir sekian ribu kali, pada waktu tertentu, shalat sunah sekian rakaat, sehingga hampir seluruh waktunya untuk melakukan shalat, zikir, dan wirid. Hal ini bertujuan agar manusia dapat mengetahui hakikat Tuhan.

Syariat dengan hakikat adalah dua hal yang tidak bisa dipisahkan, bagi seorang sufi, syariat dan hakikat satu sama lain saling berhubungan. Karena itulah kaum sufi mengatakan bahwa sesungguhnya hakikat tanpa syariat adalah batal dan syariat tanpa hakikat adalah tak berarti. Menurut al-Ghazali orang yang mengatakan bahwa hakikat berlawanan dengan syariat dan bagian batin bertentangan dengan bagian lahir, telah dekat dia kepada kekafiran. Berdasarkan uraian tersebut maka bisa diambil kesimpulan bahwa syariat adalah salah satu unsur yang harus dilaksanakan dalam bertasawuf. Syariat dan hakikat saling berhubungan satu sama lain dan barangsiapa yang meninggalkan syariat dalam bertasawuf dengan alasan apa saja, bukan kesolehan yang didapat, tetapi malah kekafiran.⁶⁶ Hal ini senada dengan yang diungkapkan oleh Hamzah Fansuri, bahwa seorang ahli tarikat tidak boleh meninggalkan syariat, karena syariat ialah permulaan tarikat. Intisari atau makna kerohanian syariat ialah kewajiban berbuat kebaikan di dunia dan menjauhkan diri dari segala perbuatan jahat. Wujud lahirnya berupa lima amalan yang terdapat di dalam rukun Islam, yaitu mengucapkan dua kalimat syahadat, shalat fardu lima waktu dalam sehari semalam, mengeluarkan zakat, puasa di bulan Ramadhan dan pergi haji ke tanah suci Mekkah jika mampu. Hamzah Fansuri berkata dalam *Syarāb al-‘Āsyiqīn* pada bab tentang syariat:⁶⁷

⁶⁶ K. Permadi, *Pengantar Ilmu Tasawuf* (Jakarta, 2004), hal. 52-53.

⁶⁷ Syed Muhammad Naguib al-Attas *op.cit.*, hal. 302-303

Adapun perkara syariat tiga perkara: suatu syariat barang terlihat tiada didengarnya: suatu (lagi) syariat yang disuruhnya; dan suatu syariat yang diperbuat Nabi Shalallahu 'alaihi wa sallam. Seperkara lagi (yogya) kita membawa iman (beriman) akan Nabi shalallahu 'alaihi wa sallam bahwa ia pesuruh Allah Ta'ala. Barang katanya sungguh, barang perbuatannya benar.

Adapun barangsiapa mengerjakan sembahyang fardu dan puasa fardu, dan memakan halal meninggalkan haram, dan berkata benar dan tiada loba, dan tiada dengki dan tiada mengumpat orang, dan tiada mengadu-adu dan tiada minum tuak, dan tiada zina, dan tiada ijab dan tiada riya, dan tiada takabur dan banyaklah (lagi misalnya). Ini karena syariat perbuatan Nabi Shalallahu 'alaihi wa sallam.

Hamzah Fansuri mengutip perkataan Syamsi Tabriz dalam bahasa Persia,

Kasī kū dar sharī' at rāsikh āyad
Haqīqat rāh bar way khūd gushāyad

Ya'ni:

Barangsiapa kepada syariat telah sempurna datang jalan hakikat kepada orang itu, niscaya membukakan dirinya.

Berbicara mengenai syariat, Hamzah Fansuri merujuk kepada sosok Nabi Muhammad Saw. sebagai contoh teladan yang harus ditiru baik perbuatan maupun perkataannya. Karena Nabi Saw. oleh Allah Swt. diberi kelebihan dari makhluk lainnya. Nabi menyuruh kita untuk berbuat baik dan melarang untuk berbuat jahat. Barangsiapa yang tidak sungguh-sungguh dalam mengikuti syariat dan ajaran Nabi Muhammad Saw. maka dikatakan oleh Hamzah Fansuri bahwa orang itu sesat dan kafir dan barangsiapa yang bersungguh-sungguh dalam mengikuti syariat yang sudah diajarkannya, maka orang itu akan mendapatkan keberkahan di sisi Allah wt.

3.6.2 Tarikat

Melaksanakan ibadah tersebut di atas haruslah berdasarkan tata cara yang telah ditentukan dalam agama dan hanya dilakukan karena penghambaan diri kepada Allah Swt. kecintaan, dan ingin berjumpa dengan-Nya. Tata cara yang seakan-akan merupakan perjalanan menuju Allah Swt. itu disebut tarikat, perjalanan itu sudah bersifat batiniyah. Menurut keyakinan sufi, orang tidak akan sampai kepada hakikat tujuan ibadah sebelum menempuh tarikat ini. Tarikat dapat dilihat dalam dua pengertian. Pertama, tarikat dalam pengertian

jalan spiritual menuju Tuhan, meliputi metode sufistik dalam mendekati diri kepada Tuhan, adapun metode sufistik itu seperti *ḥulūl*, *ittiḥād*, dan *wahdah al-wujūd*. Dan kedua, dalam pengertian persaudaraan suci di mana berkumpul sejumlah murid dan seorang guru, yang dibantu oleh mursyid-mursyid lainnya. Dalam konteks ini tarikat dapat dipahami sebagai jalan spiritual menuju Tuhan dan perspektif etimologis kata tarikat itu sendiri.

Sebelum memasuki tarikat terlebih dahulu seseorang itu melakukan taubatan nasuha dari pada dosa-dosa yang telah diperbutanya. Dalam hal ini Hamzah Fansuri mengutip ayat al-Qur'an yang berbunyi:

Hai orang-orang yang beriman, bertaubatlah kepada Allah dengan taubatan nasuhaa (taubat yang semurni-murninya). (Q.S. At Tahirim, 66:8).

Selanjutnya Hamzah Fansuri berkata:

Ketahui bahwa tarikat itu tiada lain daripada hakikat, karena tarikat permulaan hakikat, seperti syariat permulaan tarikat.⁶⁸

Setelah melakukan taubatan nasuha, barulah ia mulai mengamalkan amalan tarikat yang telah diperintahkan oleh Allah Swt. dengan kesungguhan hati. Amalan-amalan itu selain mengerjakan ibadah yang wajib juga harus melaksanakan ibadah sunah seperti, shalat sunah rawatib, tahajud, duha, dan ibadah sunah lainnya. Mengurangi makan dengan berpuasa, adapun puasa yang sunah itu ialah puasa pada hari senin dan kamis, puasa *ayyamal-bid*, asyura, puasa di bulan Rajab dan Sya'ban. Lisannya selalu basah dengan mengucapkan kalimat tasbih, tahmid, takbir dan tahlil kepada Allha Swt. Itu semua menurut Hamzah Fansuri merupakan beberapa amalan tarikat yang harus dikerjakan dan jangan dianggap kecil.

Seperti halnya syariat, tarikat (*thariqah*) menurut bahasa artinya jalan, cara, garis, kedudukan, keyakinan dan agama. Adapun tarikat menurut istilah ulama tasawuf, yaitu jalan kepada Allah dengan mengamalkan ilmu tauhid, fikih dan tasawuf. Cara atau kaifiat mengerjakan sesuatu amalan untuk

⁶⁸ Abdul Hadi W.M., *Hamzah Fansuri Risalah Tasawuf dan Puisi-puisinya* (Bandung, 1995), hal. 69.

mencapai suatu tujuan.⁶⁹ Berdasarkan definisi tersebut, tarikat dapat disimpulkan sebagai suatu jalan atau cara untuk mendekati diri kepada Allah Swt. dengan mengamalkan ilmu tauhid, fiqh dan tasawuf. Sedangkan pengertian tarikat menurut Syekh Zainuddin bin Ali sebagaimana yang dikutip oleh Abu bakar Aceh beliau berkata:

Thariqat adalah menjalankan amal yang lebih berhati-hati dan tidak memilih kemurahan (keringanan) syara', seperti sifat wara' serta ketetapan hati yang kuat seperti latihan-latihan jiwa.⁷⁰

Tarikat kemudian dipahami sebagai jalan spiritual yang ditempuh seorang sufi. Adapun jalan yang harus ditempuh untuk mendekati diri kepada Allah Swt. terdiri dari dua usaha. *Mulazamatu-zikri*, yaitu terus menerus berada dalam zikir atau ingat terus kepada Tuhan. Dan *Mukhalafa*, yaitu terus-menerus menghindarkan diri dari segala sesuatu yang dapat melupakan Tuhan.⁷¹ Pengertian tarikat sebagai jalan spiritual itu sendiri bersifat objektif, dalam arti benar-benar peristiwa itu dialami oleh para sufi, akan tetapi setiap sufi yang menempuhnya mungkin mempunyai pengalaman berbeda-beda yang bersifat sangat subjektif. Sekalipun tujuannya adalah sama, yaitu menuju atau mendekati Tuhan atau bersatu dengan-Nya (*Ittihād*), baik dalam arti majasi ataupun hakiki, dalam apa yang disebut sebagai kesatuan mistik.⁷²

Selain tarikat, sering juga digunakan kata *suluk* yang artinya juga perjalanan spiritual, dan orangnya disebut *salik*. Tetapi kata tarikat juga dipakai untuk merujuk suatu gerakan atau organisasi yang lengkap untuk memberikan latihan-latihan rohani dan jasmani pada golongan kaum Muslimin menurut keyakinan tertentu. Selain itu, tarikat dapat diartikan sebagai sebuah kelompok persaudaraan spiritual yang biasanya didirikan oleh seorang sufi besar seperti Abd al-Qadir Jailani yang mendirikan tarikat Qadiriyyah, Sadzili dengan tarikat Sadziliyyah, Jalaludin Rumi sebagai pendiri tarikat Maulawiyah di Turki dan lain-lain. Nama-nama tarikat tersebut

⁶⁹ H.A. Fuad Said, *Hakikat Tarikat Naqsyabandiah* (Jakarta, 1999), hal. 1-6.

⁷⁰ Abubakar Aceh, *Pengantar Ilmu Tarekat* (Solo, 1995), hal. 24.

⁷¹ Mustafa Zahri, *Kunci Memahami Dunia Ilmu Tasawuf* (Surabaya, 1987), hal. 58.

⁷² Mulyadhi Kertanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf* (Jakarta, 2006), hal. 15-17.

biasanya dinisbahkan kepada nama pendirinya, atau julukan yang diberikan oleh para pengikutnya. Karena itu kita mengenal tarikat Maulawiyah yang diberikan julukan “Maulana” (guru kami) oleh murid-muridnya kepada Jalaludin Rumi. Dalam pengertian pertama, tarikat masih berupa teori untuk memperdalam syariat sampai kepada hakikatnya dengan melalui tingkatan-tingkatan pendidikan tertentu, *maqamat* dan *ahwal*. Kemudian pada pengertian kedua, tarikat merupakan suatu persaudaraan yang didirikan menurut aturan dan perjanjian tertentu.⁷³

3.6.3 Hakikat

Apabila tarikat telah dijalani dengan segenap kesungguhan, dan setia memegang segala syarat dan peraturannya, akhirnya tentu sampai pada tingkatan hakikat. Ketika sampai pada tingkatan hakikat, maka terbukalah rahasia yang senantiasa menyelubungi di antara sang sufi (makhluk) dengan Dia (Tuhan). Tersingkaplah hijab atau dinding tebal yang selama ini memisahkan seorang sufi untuk berada sedekat mungkin dengan Dia, yaitu hawa nafsu dan kebendaan. Hakikat adalah keadaan sufi sampai pada tujuan, yaitu makrifatullah dan melihat *Nūr* yang nyata. Orang-orang sufi mempunyai pengertian tersendiri yang lebih mendalam tentang hakikat. Sebenarnya yang paling penting baginya ialah hakikat dibanding dengan makrifat, karena hakikat merupakan suatu keadaan seorang sufi, sedangkan makrifat sebagai perantaraan. Tetapi bukan berarti makrifat tidak teralu penting dibandingkan tingkatan yang lain. Bagi orang sufi tiap jiwa yang bersih akan dapat dengan sendirinya mencapai makrifatullah.⁷⁴

Hamzah Fansuri membagi ahli hakikat dalam dua kategori, yang pertama ahli hakikat yang seluruh hidupnya hanya mengingat kepada Allah Swt. yang dirasakan dalam hidupnya selalu bersama dengan Allah Swt. ia sudah tidak memikirkan apa-apa lagi, kecuali hanya beribadah kepada-Nya. Ia tenggelam dalam cinta kepada Allah Swt. dan mengalami *fanā'* atas dirinya. Sedangkan kategori yang kedua, ialah ahli hakikat yang selain menghambakan dirinya kepada Allah Swt. dia juga melakukan kegiatan duniawi yang

⁷³ Musyrifah Sunanto, *Sejarah Peradaban Islam Indonesia* (Jakarta, 2005), hal. 218.

⁷⁴ Abubakar Aceh, *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf* (Solo, 1996), hal. 67-69.

bermanfaat untuk dirinya dan keluarganya, mempunyai harta dan tempat tinggal. Namun semua itu tidak memalingkan diri dan hatinya dari mengingat Allah Swt. walaupun ia mempunyai harta benda itu semua hanya ia gunakan semata-mata dijalan yang diridhai oleh Allah Swt.

Adapun Ahlu'l-Haqīqah dua bagian. Sebagian beranak beristri dan berumah dan bertanaman, tetapi tiada hatinya lekat kepada tanamannya dan pada anak-isterinya dan [kepada] rumah [nya]. Apabila hatinya tiada lekat kepada sekalian itu, tiada hijāb padanya. Sungguh pun ia beranak beristeri berumah bertanaman, jikalau anak istrinya mati tiada ia berchinta; jikalau rumahnya dan tanamannya tertunu tiada ia duka.

Adapun Ahlu'l-Haqīqah sebahagi lagi dāim menyembah Allah, dan berahi akan Allah, dan mengenal Allah tunggal-tunggal; dan mengenal dirinya, dan meniadakan dirinya dan mengesakan dirinya, dan berkata dengan dirinya dan fanā' dalam dirinya dan baqā' dengan dirinya.⁷⁵

Apabila dibandingkan, perbedaan antara hakikat dengan syariat dapat dilihat, kalau syariat adalah cara formal untuk melaksanakan ibadah kepada Allah, yang berpedoman kepada al-Qur'an sebagai tujuan utama penciptaan manusia. Sedangkan hakikat, yakni seperti yang diisyaratkan dalam definisi ihsan: Engkau beribadah seakan-akan melihat Tuhan, dan seandainya engkau tidak melihat-Nya, niscaya Dia melihatmu, merupakan pelengkap dari ibadah tersebut. Oleh karena itu antara syariat dan hakikat atau tarikat seharusnya tidak boleh dipisahkan. Syariat yang dilakukan tanpa memperhatikan unsur hakikat adalah dianalogikan seperti memakai pakaian akan tetapi badan masih terasa kotor, akan terlihat indah hanya dari luar saja. Begitu juga sebaliknya, sedangkan hakikat tanpa syariat akan seperti memakai pakaian yang sudah lusuh dan kotor, sehingga tidak nyaman untuk digunakan. Oleh karena itu kedua aspek ini tidak dapat dipisahkan antara yang satu dengan yang lainnya, karena antara syariat dan hakikat sudah merupakan satu kesatuan yang saling melengkapi dan harus dikerjakan secara seimbang, maka akan sempurnalah analogi itu dengan memakai pakaian yang bersih, enak dilihat dan tentunya sangat nyaman ketika digunakan. Penekanan yang berat sebelah pada salah satu aspek dari keduanya hanya akan melahirkan ahli-ahli eksoterik formal (lebih mementingkan syariat daripada hakikat), yang tidak bisa

⁷⁵ Syed Naguib al-Attas, *op.cit.*, hal. 308.

mengapresiasikan dimensi spiritual dari ibadah formal mereka atau ahli esoterik (lebih mementingkan hakikat daripada syariat) yang sama sekali meninggalkan ibadah-ibadah formal yang merupakan kewajiban bagi setiap individu muslim.⁷⁶

3.6.4 Makrifat

Tasawuf sebagai gerakan pencari Tuhan secara langsung sejak awal pertumbuhannya bisa dipandang merupakan gerakan protes. Protes di sini maksudnya mereka yang bertasawuf (para sufi) tidak puas menerima keterangan dari petunjuk wahyu, mereka ingin langsung bertemu dengan Tuhan sendiri secara tatap muka. Pada tingkatan yang terakhir inilah dan merupakan tujuan paling akhir yang ingin dicapai oleh para sufi dalam tasawuf, yaitu makrifat. Makrifat adalah pengetahuan dengan mana para sufi menangkap hakikat atau realitas yang menjadi obsesi mereka. Makrifat berbeda dengan jenis pengetahuan yang lain, karena ia menangkap objeknya secara langsung, tidak melalui representasi atau simbol dari objek-objek yang lain.

Perbedaan lain antara makrifat dan jenis pengetahuan yang lain adalah cara memperolehnya. Jenis pengetahuan biasa diperoleh melalui usaha keras, seperti belajar, merenung dan berpikir keras melalui cara-cara berpikir logis. Jadi, manusia memang betul-betul berusaha dengan segenap kemampuannya untuk memperoleh objek pengetahuannya. Tetapi makrifat tidak bisa sepenuhnya diusahakan manusia. Pada tahap akhir semuanya tergantung pada kemurahan Tuhan. Manusia hanya bisa melakukan persiapan dengan cara membersihkan diri dari segala dosa dan penyakit-penyakit jiwa lainnya atau akhlak yang tercela.⁷⁷

Makrifat dalam tasawuf adalah penghayatan atau pengalaman kejiwaan. Oleh karena itu alat untuk menghayati *zāt* Allah Swt. bukan pikiran atau pancaindra, akan tetapi hati atau qalbu. Dalam ajaran tasawuf, hati ini merupakan organ yang sangat penting, karena dengan mata hatilah mereka merasa bisa menghayati segala rahasia yang ada dalam alam gaib dan

⁷⁶ Mulyadhi Kertanegara, *Op. Cit.*, hal. 27-28.

⁷⁷ Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam* (Jakarta, 1996), hal. 121-122.

puncaknya adalah penghayatan makrifat pada dzat Allah SWT. Imam Al-Ghazali mengatakan sebagai berikut:

Kemuliaan dan kelebihan manusia yang mengatasi segala jenis makhluk lainnya adalah kesiapannya untuk makrifat pada Allah SWT., yang di dunia merupakan keindahan, kesempurnaan, dan kebangganya; dan di akhirat merupakan harta kekayaan dan simpannya. Adapun alat untuk mencapai penghayatan makrifat adalah kalbu (hati), bukannya anggota badan lainnya.⁷⁸

Rumusan Al-Ghazali ini lebih sederhana, jelas, dan mudah dimengerti. Beliau memang merupakan juru bicara yang terpercaya dalam kalangan sufi, dan memang pantaslah ia diberi gelar sebagai *Hujatul Islam*. Al-Ghazali menekankan pada fungsi hati sebagai alat menanggapi atau untuk melihat perbendaharaan yang tersembunyi dalam alam gaib dan untuk makrifat pada dzat Allah Swt. Menurut al-Qusyairi ada tiga alat yang dipergunakan kaum sufi dalam hubungan mereka dengan Tuhan. Al-qalbu untuk mengetahui sifat-sifat Tuhan, al-ruh (ruh) untuk mencintai Tuhan dan al-sir (hati nurani) untuk melihat Tuhan. *al-sir* lebih halus dari *al-ruh*, dan *al-ruh* bertempat pada *al-qalb*. *Al-sir* timbul dan dapat menerima aluminasi dari Tuhan, kalau al-qalb dan al-ruh telah menjadi suci sesuci-sucinya dan kosong sekosong-kosongnya, tak berisi apa pun. Di waktu itulah Tuhan menurunkan cahayanya kepada sufi yang bersangkutan dan ketika itu pun yang kelihatan olehnya hanyalah Allah Swt. Di sini sampailah ia pada tingkat makrifat.⁷⁹

Tahap akhir ilmu tasawuf ialah makrifat. Menurut Hamzah Fansuri tidak sah shalat seorang ahli suluk tanpa makrifat. Makrifat ialah mengenal Allah dengan sebenarnya, mengenal bahwa Dia tiada terhingga dan berkesudahan, esa bukan dua, kekal tiada fana, tiada putus, tiada misal dan sekutu, tiada bertempat, tiada bermasa, dan tiada akhir. Ketidakterhinggaan Tuhan ibarat lautan luas yang tidak bertepi. Tujuan makrifat adalah agar mengenal makna 'kedekatan' manusia kepada Tuhannya. Hamzah Fansuri mengemukakan bahwa Tuhan hampir atau dekat kepada makhluk dengan *zāt-Nya* dan Ilmu-Nya, tetapi terlalu musykil bagi manusia untuk mengetahui

⁷⁸ *Ibid.* hal. 123.

⁷⁹ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta, 2002), hal. 81.

dekat-Nya. Dekat-Nya kepada makhluk tidak sama dengan dekat dalam masa, tempat dan sifat.⁸⁰ Hamzah Fansuri mengambil tiga ayat al-Qur'an untuk menguatkan pendapatnya.

Dia bersama kamu di mana saja kamu berada (Q.S. al-Hadid, 57:4).
Kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya (Q.S. Qaaf, 50:16).
Dan (juga) pada dirimu sendiri. Maka apakah kamu tidak memperhatikan (Q.S. Adz Zariyat, 51:21).

Kedekatan Tuhan seperti yang dikemukakan di dalam ayat-ayat tersebut tidak dapat dipahami selain dengan makrifat, yaitu mengenal Tuhan secara kasyf dan berbuat ibadah yang banyak. Seorang ahli makrifat melihat dalam segala sesuatu pasti di dalamnya ada Tuhan yang Maha Pengasih dan Penyayang.

3.6.5 'Isyq dan Sukr

Isyq ialah keadaan rohani (hal) yang menurut Hamzah Fansuri merupakan peringkat yang tinggi dalam ilmu tsawuf, karena ia merupakan anugerah Tuhan, dan menjadi tujuan akhir yang ingin dicapai oleh seorang sufi agar dapat sedekat mungkin dengan Tuhan, bahkan tenggelam di dalam kefananaan. Ciri atau tanda seorang *asyiq* (pecinta) adalah tidak takut kepada mati. Sebagaimana yang dikatakan oleh Hamzah Fansuri:

Ketahui bahwa pangkat berahi terlalu tinggi daripada segala pangkat, karena birahi tidak dapat diperbuat melainkan anugerah Allah Ta'ala. Adapaun orang birahi tidak takut dengan mati. Apabila ia takut mati, tidak birahi hukumnya.⁸¹

Mati disini bukanlah membunuh diri dengan senjata atau racun, melainkan menyerahkan diri kepada Tuhan, dengan cara *tajrīd* dan *tafrīd*. Tajrid ialah terlepas dari rasa keterpautan kepada materi, yakni meninggalkan diri rendah (hawa nafsu). *Tafrīd* artinya tidak bercampur, tunggal dengan Tuhannya, yakni menafikan dirinya dan menghambakan diri kepada Tuhan.

⁸⁰ Abdul Hadi W.M., *Tasawuf Tertindas: Kajian Hermeneutik Terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri* (Jakarta, 2001), hal. 120-121. Lihat juga Syed Naguib al-Attas, *Op.Cit.*, hal. 311-314.

⁸¹ Syed Muhammad Naguib al-Attas, *op.cit.*, hal. 325.

Lawan dari berahi adalah budi yang membuat manusia ingin hidup menikmati kesenangan duniawi, mencari harta, dan kekuasaan.

