

BAB I

PENDAHULUAN

1.1 Latar Belakang Masalah

Islam adalah agama yang didasarkan pada wahyu yang diturunkan melalui perantara malaikat Jibril kepada Nabi Muhammad Saw. Wahyu mengandung ajaran hubungan antara manusia dengan Tuhan dan manusia dengan sesama manusia. Salah satu aspek yang ditimbulkan ajaran yang berhubungan dengan Tuhan tersebut adalah mistisisme. A.S. Hornby dan kawan-kawan, dalam kamus *A Learner's Dictionary of Current English*, sebagaimana yang dikutip oleh Simuh, Hornby memberikan definisi mistisisme sebagai ajaran atau kepercayaan bahwa pengetahuan tentang hakikat Tuhan bisa didapatkan melalui meditasi¹ atau tanggapan kejiwaan yang bebas dari tanggapan akal pikiran dan panca indera. Esensi dari sebuah mistisisme adalah perasaan dekat dengan Tuhan.² Dalam kata mistik itu terkandung sesuatu yang misterius, yang tidak bisa dicapai dengan cara-cara biasa atau dengan usaha intelektual. Misteri dan mistik berasal dari kata Yunani yaitu *Myein*, yang artinya menutup mata dan menjadi arus besar kerohanian yang mengalir dalam semua agama. Dalam artinya yang paling luas, mistik bisa didefinisikan sebagai kesadaran terhadap kenyataan tunggal, yang mungkin disebut kearifan, cahaya, cinta, atau nihil.³

Mistisisme dalam Islam disebut tasawuf atau oleh Orientalis Barat, disebut dengan sufisme. Kata sufisme dalam istilah Orientalis Barat khusus dipakai untuk mistisisme Islam. Sufisme tidak dapat dipakai untuk mistisisme yang terdapat dalam agama-agama lain.⁴ Sebutan atau istilah tasawuf (sufisme) tidak pernah dikenal pada masa Nabi Muhammad Saw. maupun masa *Khulafaur Rasyidin*,

¹ Kata meditasi berasal dari bahasa latin, "*meditation*" artinya 'hal bertafakur', 'merenungkan', 'memikirkan'. Lihat Krishnanda Wijaya Mukti, *Wacana Budha Dharma* (Jakarta, 2003), hal. 212. Menurut kamus besar bahasa Indonesia meditasi adalah 'Pemusatan pikiran dan perasaan untuk mencapai sesuatu', 'bertafakur'. Lihat. Tim penyusun kamus pusat bahasa Indonesia, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta, 2001), hal. 727.

² Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam* (Jakarta, 1996), hal. 11-12.

³ Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, terj. Sapardi Djoko (Jakarta, 2000), hal. 2.

⁴ K. Permadi, *Pengantar Ilmu Tasawwuf* (Jakarta, 2004), hal. 22.

munculnya istilah tasawuf baru ada pada abad ke-3 H.⁵ Secara sederhana dapat dikemukakan bahwa tasawuf merupakan aspek esoterik atau aspek batin yang harus dibedakan dari aspek eksoterik atau aspek lahir dalam agama Islam. Adapun tujuan tasawuf adalah memperoleh hubungan langsung dan sedekat mungkin dengan Tuhan, sehingga dirasakan benar bahwa seseorang sedang berada di hadirat-Nya. Intisari dari tasawuf adalah kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog antara ruh manusia dengan Tuhan, dengan mengasingkan diri dan berkontemplasi.⁶

Agama Islam telah melahirkan ajaran tasawuf, di samping ajaran-ajaran lainnya yang tumbuh dari Jazirah Arab (Timur Tengah) pada abad ke-3 H. Dari sanalah ajaran tasawuf merembes ke berbagai penjuru dunia, dan masuk ke Nusantara (Indonesia) sejalan dengan masuknya agama Islam. Proses dan alur historis yang terjadi dalam perjalanan Islam di Nusantara dalam hubungannya dengan perkembangan Islam di Timur Tengah, bisa dilacak sejak masa awal kedatangan dan penyebaran Islam di Nusantara sampai kurun waktu yang demikian panjang, yaitu sejak terjadinya interaksi kaum muslim Timur Tengah dengan Nusantara.⁷ Menurut Uka Tjandrasasmita, proses penyebaran agama Islam secara konstan, dimulai sejak abad ke-7 M atau permulaan abad ke-8 M. Proses penyebaran Islam sebagian besar dilakukan oleh pedagang muslim dari Jazirah Arab. Akan tetapi, ada juga yang berasal dari Persia dan India. Pada abad ke-8 M, para pedagang muslim itu telah mencapai daerah Sumatera bagian Utara, termasuk Aceh, kemudian menyebar ke kepulauan lainnya.⁸

Pembahasan tentang sejarah dan pemikiran tasawuf di Nusantara, wilayah Aceh memainkan peranan yang sangat penting, karena Aceh merupakan wilayah yang tidak bisa dipisahkan dalam sejarah Islam di Nusantara khususnya, dan dengan Malaysia, Thailand, Brunei, serta negara-negara di Asia Tenggara pada umumnya. Atas dasar ini, maka istilah “Serambi Mekkah” yang disandang Aceh tidaklah berlebihan. Istilah itu menunjukkan adanya pengaruh yang kuat dari negeri-negeri Arab terhadap wilayah Aceh yang merupakan daerah di Nusantara

⁵ H.M. Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf* (Yogyakarta, 1999), hal. 7-8.

⁶ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya II* (Jakarta, 1986), hal. 71

⁷ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII Akar Pembaruan Islam Indonesia* (Bandung, 2005), hal. 15.

⁸ H. Ahmad Isa, *Ajaran Tasawuf Muhammad Nafis dalam Perbandingan* (Jakarta, 2001), hal. 1.

yang pertama kali yang mendapat sentuhan dari ajaran agama Islam.⁹ Ketika Aceh sedang mengalami puncak kejayaannya, terutama masa Kerajaan Aceh Darussalam pada abad ke-16 dan abad ke-17 M, ternyata secara substansial, di sana berkembang mazhab tasawuf Ibn al-‘Arabi¹⁰ (w. 638 H/1240M) yang beraliran tasawuf falsafi. Pemikiran Ibn al-‘Arabi yang paling menonjol adalah konsepsi pemikirannya tentang korelasi antara Tuhan, alam dan manusia, yang di kenal dengan istilah doktrin *wahdat al-wujūd* (wujudiyah).¹¹

Pemikiran Ibn al-Arabi berkembang menjadi suatu aliran mazhab tasawuf falsafi atau teosofis yang kemudian disebut sebagai mazhab Ibn al-‘Arabi, mazhab *wahdat al-wujūd*, atau mazhab wujudiyah. Ibn al-‘Arabi memang merupakan sufi paling berpengaruh pada perkembangan tasawuf jenis falsafi ini di seluruh dunia, termasuk Indonesia. Adapun Ibn al-Arabi yang dianggap sebagai pendiri paham *wahdat al-wujūd* yang memandang alam semesta ini sebagai penampakan lahir (*tajjalī*) dari nama-nama dan sifat-sifat Tuhan, yang sebenarnya ialah esensi-Nya yang mutlak itu hanya satu, walaupun penampakkannya berbeda-beda. Dari ajaran Ibn al-Arabi dalam doktrin *wahdat al-wujūd*-nya yang terkenal yaitu, konsepsi tentang Hakikat Muhammad (*haqiqat al-muhammadiyah*), Hakikat Insan (*haqiqat al-insāniyyah*), dan istilah yang lebih penting lagi adalah manusia sempurna (*al-insān al-kāmil*), yang dianggap sebagai penampakan lahir yang paling sempurna dari nama-nama dan sifat-sifat Tuhan. *Insān kāmil* mendapat perwujudan dalam rupa nabi-nabi dan *wali qutub* (kepala dari seluruh wali Allah Swt. pada masa tertentu).¹² Doktrin *wahdat al-wujūd* ini sering disebut panteisme.¹³ Akan tetapi,

⁹ *Ibid.* hal. 14.

¹⁰ Abu Bakar Muhammad bin Arabi Hatimi al-Thai, digelari dengan *Muhyī al-Dīn* (penghidup agama) dan *Syaikh al-Akbar* (syaikh terbesar), yang lebih dikenal dengan Ibn al-Arabi, dilahirkan di Murcia, Cordoba, Spanyol bagian Tenggara pada tahun 560 H/1164 M. Ia lahir dari keluarga asli Arab, berasal dari kabilah Hatimi al-Thai, keluarga taat beragama. Akhirnya ia menetap di Damaskus hingga wafat. Lihat A.E. Affifi, *Filsafat Mistis Ibnu Arabi*, terj. Sjahrir Mawi dan Nandi Rahman (Jakarta, 1995), hal. 1-2. Lihat juga Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-‘Arabī Wahdat al-Wujūd dalam Perdebatan* (Jakarta, 1995), hal. 17.

¹¹ Muhammad Abdullah, *Wahdah al-Wujud: Mistik Islam Syaikh Abdurrauf As-Singkli* (Semarang, 1999), hal. 91.

¹² Untuk mengetahui lebih mendalam mengenai istilah-istilah ini, lihat A.E. Affifi, *op.cit.*, hal. 37-40.

¹³ Kata “panteis” pertama kali dipakai oleh John Toland dalam karyanya *Socinianism Truly Stated*, pada tahun 1705, sedangkan kata “panteisme” pertama kali dipakai oleh Fay pada tahun 1709. *panteisme* berasal dari bahasa Yunani, *pan* berarti “semua” dan *theos* berarti “Tuhan”. Peter A. Angeles mendefinisikan panteisme sebagai kepercayaan bahwa Tuhan identik dengan alam. Semuanya adalah Tuhan dan Tuhan adalah semuanya. Alam dipandang sebagai suatu keseluruhan

panteisme Ibn al-‘Arabi ini, seperti dikatakan oleh A.E. Affifi adalah panteisme yang bertolak dari asumsi bahwa Tuhan adalah suatu wujud mutlak, tidak terbatas, dan abadi, yang merupakan sumber dan dasar dari semua yang ada, yang pernah ada dan yang akan ada, yang menganggap alam fenomena ini hanya bayang-bayang dari realita yang berada dalam nama-nama dan sifat-sifat-Nya. Meskipun alam semesta ini dianggap penampakan lahir Allah Swt., namun wujud yang hakiki menurut Ibn al-‘Arabi bukanlah wujud alam yang dapat dijangkau panca indera, karena yang disebut terakhir ini dianggapnya khayalan, wujud yang hakiki hanyalah Allah Swt.¹⁴

Berbeda dengan Ibn al-‘Arabi, Menurut al-Ghazali¹⁵ (w. 505 H/1112 M) pandangan yang ada hanya Allah Swt. adalah pandangan batin (*musyāhadah*¹⁶) orang-orang arif tingkat tertinggi (*as-siddiqin*), yang telah mencapai suatu peringkat kesadaran yang disebut *fanā’* dalam tauhid, yakni terpusatnya seluruh kesadaran batin seseorang kepada Allah Swt. sehingga ia “tidak menyadari lagi wujud dirinya dan wujud semua makhluk”. Pandangan batin seperti itu menurutnya, pada dasarnya hanya bersifat sementara, jarang yang bertahan lama. Dalam kata lain, pernyataan bahwa “yang ada hanya Allah Swt.”, bagi al-Ghazali, hanya mengungkapkan perasaan seorang arif yang dialaminya pada saat-saat tertentu saja, bukan suatu ungkapan dari gagasan tertentu mengenai Tuhan dan hubungan-Nya dengan alam semesta ini, seperti yang digagaskan oleh Ibn al-‘Arabi.¹⁷

adalah Tuhan. Tuhan dan alam adalah dua kata untuk sesuatu yang sama. Definisi ini dengan tegas menyatakan keidentikan Tuhan dan alam yang sempurna. Berbeda dengan Angeles, menurut E.R. Naughton panteisme adalah suatu pandangan tentang realitas yang cenderung mengidentikkan alam dengan Tuhan atau Tuhan dengan alam. Ia pada umumnya menekankan imanensi Tuhan dalam alam dan tidak menekankan, atau mengabaikan, transendensinya terhadap alam, maka menurut Naughton tidak pernah ada suatu panteisme sempurna dan penuh. Untuk mengetahui lebih dalam mengenai istilah panteisme lihat Kautsar Azhari Noer, *op.cit.*, hal 159-177.

¹⁴ A.E. Affifi, *op.cit.*, hal. 37-40..

¹⁵ Nama lengkapnya Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Ahmad, dilahirkan pada tahun 450 H/1059 M di Thus daerah Khurasan. Ia dikenal dengan al-Ghazali karena ayahnya bekerja sebagai pemintal tenun wol atau karena ia berasal dari desa Ghazalah. Laily Mansur, *Ajaran dan Teladan Para Sufi* (Jakarta, 1999), hal. 157.

¹⁶ *Musyāhadah* dapat pula diartikan penyaksian langsung seorang sufi terhadap keindahan, kebesaran, dan kemuliaan Allah Swt. melalui batinnya. Menyaksikan secara jelas dan sadar apa yang dicarinya, yaitu Allah Swt. Sufi yang mengalami hal ini merasa seolah-olah tidak ada lagi tabir pemisah antara dia dengan Tuhannya, sehingga tersingkaplah rahasia melalui *qalbu* (hati) mengenai apa yang ada pada Tuhan. Lihat H. Ahamdi Isa, *op.cit.*, hal. 182.

¹⁷ M. Chatib Quzwain, *Mengenal Allah: Suatu Kajian Mengenai Ajaran Tasawuf Syekh Abdul Samad al-Palimbani* (Kuala Lumpur, 1996), hal. xvi-xvii.

Pandangan bahwa yang ada hanya Allah Swt. dalam kadar tertentu dapat dijelaskan atas dasar pengertian bahwa yang dikatakan “ada” itu hanya sesuatu yang ada dengan sendirinya yang disebut wujud wajib (*wājib al-wujūd*), sedangkan sesuatu yang hanya ada karena yang lain (*al-maujūd*) disebut wujud yang mungkin ada (*mumkin al-wujūd*), wujud yang seperti ini sama halnya dengan tidak memiliki wujud (*al-‘adam*), karena wujudnya diadakan oleh wujud yang hakiki yaitu Allah Swt. Dengan demikian, pandangan bahwa yang ada hanya Allah Swt., menurut al-Ghazali mengandung pengertian *waḥdat al-syuhūd*, yakni terpusatnya pandangan batin seseorang kepada Allah Swt., sehingga bagi dia yang ada hanya satu. Pandangan ini tidak sama dengan ajaran *waḥdat al-wujūd*, yang memandang alam semesta yang serba majemuk ini sebagai penampakan lahir dari wujud Tuhan Yang Maha Esa.¹⁸

Ajaran tasawuf telah mendominasi pemikiran dan penghayatan keagamaan dalam kalangan masyarakat umum di Aceh, terutama karena ajaran itu telah dianut dan disebarakan pertama kali oleh pemuka agama di Kerajaan Aceh yang terkenal, yaitu Hamzah Fansuri. Ia adalah seorang cendikiawan, ulama tasawuf, sastrawan, dan budayawan terkemuka yang diperkirakan hidup antara abad ke-16 M sampai awal abad ke-17 M di Aceh.¹⁹ Gagasan pemikiran Hamzah Fansuri dituangkan di dalam beberapa karya sufistik, baik yang berupa prosa maupun syair-syair beliau. Salah satunya adalah karya prosa yang berjudul *Syarāb al-‘Āsyiqīn*. Menurut Syed Naguib al-Attas kitab *Syarāb al-‘Āsyiqīn* ditujukan kepada mereka yang baru mengikuti jalan tasawuf, karena kitab ini uraiannya ringkas, sederhana dan tidak terlalu rumit.²⁰ Menarik untuk dikaji, diduga bahwa pendekatan yang dilakukan oleh Hamzah Fansuri dalam melakukan interpretasi terhadap ajaran tasawuf di dalam *Syarāb al-‘Āsyiqīn* adalah dengan menggabungkan pendapat tokoh dari dua aliran tasawuf, yaitu tasawuf falsafi dan tasawuf amali (sunni). Ibn al-‘Arabi, dapat dianggap sebagai tokoh tasawuf falsafi yang pandangan-pandangan mistisnya dikutip oleh Hamzah Fansuri.²¹ Sedangkan

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Abdul Hadi W.M., *Hamzah Fansuri Risalah Tasawuf dan Puisi-puisinya* (Bandung, 1995), hal. 13.

²⁰ Syed Muhammad Naguib al-Attas *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur, 1970), hal. 17

²¹ Abdul Hadi W.M., *op.cit.*, hal. 36.

al-Ghazali adalah tokoh tasawuf sunni yang secara tidak langsung menjadi sandaran pemikirannya. Hal ini menimbulkan pertanyaan, apakah ajaran Tasawuf Hamzah Fansuri mengajarkan tasawuf falsafi Ibn al-'Arabi atau mengajarkan tasawuf Sunni al-Ghazali, atau Hamzah Fansuri mempunyai cara tersendiri menggabungkan dua aliran tersebut menjadi satu. Hal inilah yang sangat menarik untuk dikaji lebih lanjut.

Selain Ibn al-'Arabi, pemikir sufi yang banyak memberi warna kepada pemikiran wujudiyah Hamzah Fansuri ialah Sadruddin al-Qunawi²² (w. 673 H/1274 M), Abdul Karim al-Jili²³ (w. 832 H/1429 M) dan Fakhruddin 'Iraqi²⁴ (w. 687 H/1289 M.). 'Iraqi memadukan ajaran Ibn al-Arabi yang diterima dari gurunya dengan ajaran Ahmad al-Ghazali, adik kandung Imam al-Ghazali, tentang 'isyq (cinta). Seringnya Hamzah Fansuri menyebut dan mengutip *Lama'at*, karya 'Iraqi, memperlihatkan adanya pertalian antara pandangannya dengan pandangan 'Iraqi.²⁵ Di samping tentang doktrin *wahdat al-wujud*, dalam *Syarāb al-'Āsyiqīn*, Hamzah Fansuri juga mengemukakan pandangan-pandangannya tentang tahapan yang harus dijalani oleh seorang sufi untuk mendekatkan dirinya kepada Tuhan, yaitu melalui syariat, tarikat, hakikat, makrifat, *isyq* dan *sukr* (mabuk²⁶). Di dalamnya diuraikan pula cara-cara mencapai makrifat menurut disiplin kerohanian tarikat Qadiriyyah.²⁷

²² Sadruddin al-Qunawi adalah seorang ahli penafsir ajaran Ibn al-Arabi yang hidup sezaman dan satu kota dengan Jalaluddin Rumi di Konya, Turki. Lihat Abdul Hadi W.M., *op.cit.*, hal. 21. Menurut W. C. Chittick bahwa al-Qunawi adalah orang pertama yang menggunakan istilah *wahdat al-wujūd*. Al-Qunawi menggunakan istilah *wahdat al-wujūd* untuk menunjukkan bahwa keesaan Tuhan, sesuai dengan ide al-Arabi, tidak mencegah keanekaan penampakan-Nya. Lihat Kautsar Azhari Noer, *op.cit.*, hal. 36.

²³ Abdul Karim bin Ibrahim al-Jili, dilahirkan di suatu daerah bernama Jili atau Jailan, termasuk wilayah Selatan Laut Kaspia di Asia Tengah pada tahun 767 H/1365 M. Ia terkenal dengan konsep *insān kāmil* (manusia sempurna). Lihat Laily Mansur, *op.cit.* hal. 234.

²⁴ 'Iraqi adalah seorang sufi dari Kamajan, Persia, yang pernah lama tinggal di Multan (sekarang menjadi wilayah negara Pakistan). Dia adalah murid Sadruddin al-Qunawi. Abdul Hadi W.M., *op.cit.*, hal. 21

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Mabuk di sini bukan berarti "mabuk" karena meminum minuman keras yang dapat membuat orang menjadi mabuk, tetapi kata "mabuk" di sini berarti mabuk karena rasa cinta yang sangat besar dan dalam kepada Allah Swt (kemabukan mistik), sehingga yang diingat dalam pikiran dan hatinya hanya Allah Swt.

²⁷ *Ibid.* hal. 36.

1.2 Perumusan Masalah

Berdasarkan uraian di atas, masalah pokok yang ingin penulis teliti dalam skripsi ini adalah sebagai berikut:

1. Bagaimana ajaran tasawuf Hamzah Fansuri, terutama tentang Tuhan, penciptaan alam, dan manusia yang terdapat di dalam karyanya yang berjudul *Syarāb al-‘Āsyiqīn*?
2. Bagaimana penjelasan Hamzah Fanuri tentang usaha yang harus dilakukan oleh seorang sufi yang ingin mendekati diri kepada Tuhan di dalam karya *Syarāb al-‘Āsyiqīn* tersebut?

1.3 Tujuan Penulisan

Dari rumusan masalah di atas, maka tujuan penulis yang hendak dicapai dari penulisan skripsi ini adalah sebagai berikut:

1. Mengungkapkan ajaran tasawuf Hamzah Fansuri, mengenai Tuhan, penciptaan alam, dan manusia yang terdapat di dalam karyanya yang berjudul *Syarāb al-‘Āsyiqīn*.
2. Mengungkapkan pendapat Hamzah Fansuri tentang usaha yang harus dilakukan agar dapat mendekati diri kepada Tuhan.

1.4 Ruang Lingkup

Dalam penulisan ini, penulis membatasi ruang lingkup permasalahan dan memfokuskan pembahasan mengenai ajaran tasawuf Hamzah Fansuri yang terdapat di dalam karyanya yang berjudul *Syarāb al-‘Āsyiqīn*.

1.5 Metode Penulisan

Untuk menulis dan menyelesaikan skripsi ini penulis menggunakan metode pengumpulan data dengan metodologi kepustakaan atau penelitian kepustakaan (*Library Research*) dan metodologi deskriptif analitis. Metodologi kepustakaan yaitu metode pengumpulan data yang dilakukan dengan cara membaca dan mempelajari referensi dari buku-buku, artikel, literatur-literatur, dan hasil yang diperoleh selama perkuliahan yang berhubungan dengan permasalahan yang akan dibahas dalam pembuatan skripsi ini. Sumber data yang digunakan

pada dasarnya adalah tulisan-tulisan para ahli yang mengkaji pemikiran tasawuf dan karya-karya Hamzah Fansuri atau sumber yang terkait dengan hal tersebut. Mengenai karya Hamzah Fansuri yang berjudul *Syarāb al-‘Āsyiqīn* yang menjadi kajian dan sumber rujukan dalam penulisan skripsi ini, penulis menggunakan hasil transliterasi *Syarāb al-‘Āsyiqīn* yang terdapat di dalam buku *Mysticism of Hamzah Fansuri* yang ditulis oleh Syed Muhammad Naguib al-Attas.

Sumber pustaka tersebut didapat dari perpustakaan Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Universitas Indonesia, perpustakaan pusat Universitas Indonesia, perpustakaan Islam Iman Jama’, perpustakaan Nasional, dan dari sumber lainnya. Setelah semua data berhasil diperoleh, penulis melakukan kritik sumber dengan cara eksternal terhadap data tersebut. Tujuannya agar dapat diketahui apakah sumber data tersebut dapat dipercaya atau tidak, sehingga dapat menghasilkan fakta yang obyektif. Setelah itu, penulis melakukan langkah berikutnya, yaitu interpretasi data. Dalam hal ini, penulis akan memilih sumber data, kemudian dilakukan pengolahan data dan terakhir penulisan data dengan menggunakan metodologi deskriptif analitis. Metodologi deskriptif analitis, yaitu suatu metode yang dilakukan dengan memberikan gambaran (deskripsi) data, kemudian mengadakan analisis terhadap data tersebut. Data yang ada dijelaskan secara umum terlebih dahulu, kemudian dijelaskan hal-hal yang bersifat khusus. Oleh karena itu, dalam cara penganalisisan data dimaksimalkan potensi akal agar tercipta kerasionalan. Dengan demikian, akan dapat ditemukan ajaran tasawuf Hamzah Fansuri yang terdapat dalam *Syarāb al-‘Āsyiqīn* secara logis dan obyektif.

1.6 Tinjauan Pustaka

Penulis mencari data dari buku-buku yang memberikan informasi awal dan menyoroti pemikiran tasawuf Hamzah Fansuri serta ajaran wujudiyah. Sampai saat ini yang penulis ketahui, penelitian yang sudah diterbitkan mengenai ajaran Hamzah Fansuri adalah karya Syed Muhammad Naguib al-Attas dengan judul *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. Sesuai dengan judul tersebut, al-Attas telah menjelaskan riwayat hidup dan pemikiran metafisika Hamzah Fansuri tentang

tasawuf.²⁸ Selain itu, ia melampirkan tiga hasil karya prosa Hamzah Fansuri, dan diterjemahkan dalam bahasa Inggris, yaitu: *Asrāl al-‘Ārifīn*, *Syarāb al-‘Āsyiqīn*, *Al-Muntahī* (dalam bahasa Melayu), *The Secrets of the Gnostics*, *The Drink of Lovers*, *The Adept* (terjemahan dalam bahasa Inggris).²⁹ Dalam tulisannya tersebut, al-Attas telah memberikan analisis atas ajaran tasawuf Hamzah Fansuri secara umum, yang terdapat di dalam karya-karya sufistik Hamzah Fansuri. Akan tetapi, dengan cara demikian belum bisa menjawab pertanyaan-pertanyaan yang telah dikemukakan dalam perumusan masalah di atas.

Buku selanjutnya berjudul *The Poems of Hamzah Fansuri* yang ditulis oleh G.W.J. Drewes dan L.F. Brakel, berisi tentang tiga puluh dua ikatan syair-syair Hamzah Fansuri. Drewes dan Brakel dalam bukunya menjelaskan masa hidup dan perjalanan Hamzah Fansuri ke berbagai wilayah. Selain syair-syair, terdapat juga transliterasi karya prosa Hamzah Fansuri dalam terjemahan bahasa Jawa, yaitu yang berjudul *Syarāb al-‘Āsyiqīn* dan *al-Muntahī* disertai dengan komentar terhadap karya-karya tersebut.³⁰

Penelitian mengenai pemikiran Hamzah Fansuri dan karya-karyanya bukan hanya dilakukan oleh sarjana dari luar Indonesia, melainkan juga di dalam negeri pun kajian penelitian ini mendapatkan perhatian yang cukup besar dari seorang sarjana bernama Abdul Hadi W.M. Ia menulis dua judul buku mengenai Hamzah Fansuri, buku pertama berjudul *Hamzah Fansuri Risalah Tasawuf dan Puisi-puisinya* dan buku kedua berjudul *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik Terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*.

Abdul Hadi di dalam bukunya yang pertama menjelaskan tentang tokoh Hamzah Fansuri yang sangat terkemuka bukan hanya sebagai cendekiawan, sastrawan, dan budayawan. Melainkan juga sebagai seorang pembaharu di bidang tasawuf.³¹ Satu dari bab-bab bukunya, Hadi memuat dua teks karya Hamzah Fansuri. Teks pertama merupakan risalah tasawuf yang berjudul *Zīnat al-Wahidīn* yang juga dikenal *Zīnat al-Muwaḥḥidīn*, teks ini ia transliterasikan dari naskah

²⁸ Syed Naguib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur, 1970), hal. 66

²⁹ *Ibid.* hal. 205.

³⁰ G.W.J. Drewes, L.F. Brakel, *The Poems of Hamzah Fansuri* (Dordrecht-Holland: Foris Publicatioan, 1986), hal. 1-2.

³¹ Abdul Hadi W.M., *op.cit.*, hal. 14-15

yang terdapat di perpustakaan Ali Hasymi di Banda Aceh.³² Teks yang kedua merupakan untaian puisi Hamzah Fansuri yang dikenal sebagai syair-syair tauhid dan makrifat atau “*Sya’ir Jawi Fasal fi Bayan ’Ilmu al-Suluk wa l-Tauhid.*”³³

Buku Abdul Hadi yang kedua awalnya merupakan karya disertasinya yang kemudian diterbitkan untuk dijadikan buku. Di dalam bukunya tersebut Abdul Hadi menjelaskan bagaimana gagasan cinta dalam sastra sufistik, estetika dan hermeneutika sufi, dan lain-lain. Melalui pendekatan hermeneutik Abdul Hadi mencoba menelaah pesan kerohanian yang tersembunyi di dalam puisi-puisi Hamzah Fansuri.³⁴ Selain itu, ia juga menunjukkan bahwa seandainya tinta sejarawan tidak sanggup lagi membuktikan kebesaran Hamzah Fansuri, karya-karya Hamzah Fansuri sendirilah yang akan menjadi saksi atau hakim apakah ia seorang sufi yang sesat atautidak, sebagaimana yang dikemukakan oleh para *fukahā*³⁵ maupun ahli ilmu agama pada masa itu.³⁶

1.7 Landasan Teori

Meskipun terdapat perbedaan gambaran mengenai pengalaman mistik di antara para sufi, penulis berpijak pada suatu kerangka berpikir yang diajukan oleh Annemarie Schimmel. Schimmel membedakan dua tipe mistik utama, yaitu mistik ketakterhinggaan (*mysticism of infinity*), dan mistik kepribadian (*mysticism of personality*).³⁷ Tipe mistik pertama memandang Tuhan sebagai realitas yang absolut dan tidak terhingga. Tuhan diibaratkan sebagai lautan yang tidak terbatas dan tidak terikat oleh zaman. Paham ini memandang manusia sebagai percikan atau ombak dari lautan yang serba Ilahi. Manusia dipandang bersumber dari pancaran Tuhan (emanasi) dan dapat mencapai penghayatan kesatuan kembali dengan-Nya. Tipe mistik ini seringkali mendapat serangan yang sengit karena dianggap menghasilkan paham panteisme dan monisme.³⁸ Sedangkan tipe mistik

³² *Ibid.* hal. 17-19.

³³ *Ibid.* hal. 103.

³⁴ Abdu Hadi W.M., *Taswuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri* (Jakarta, 2001), hal. 6-7

³⁵ Sebutan untuk orang yang ahli di bidang ilmu fiqih.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Annemarie Schimmel, *op.cit.*, hal. 3.

³⁸ *Monisme* adalah pandangan filosofis yang menyatakan bahwa, hakikat wujud hanya “satu”, sedangkan yang lain itu hanyalah merupakan derivasi dari “Yang Satu”. Kautsar Azhari Noer, *op.cit.*, hal. xvii.

kedua menekankan aspek personal bagi manusia dan Tuhan.³⁹ Pada paham kedua ini hubungan manusia dengan Tuhan dilukiskan sebagai hubungan antara budak dihadapan Tuannya, antara makhluk dengan Penciptanya, atau antara si pemabuk cinta dengan Kekasihnya. Konsep Tuhan menciptakan alam dari kehampaan menjadi ada, alam sebagai yang baru (*creatio ex nihilo*) seperti ajaran di dalam al-Quran tetap dipertahankan.⁴⁰

Dua tipe mistik yang dikemukakan oleh Schimmel di atas sejalan pula dengan pandangan yang diungkapkan oleh Abu Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani dalam bukunya yang berjudul *Tasawuf Islam*. Ia berpendapat adanya dua corak aliran tasawuf dalam Islam. Tasawuf corak pertama memagari dirinya dengan al-Quran dan Sunah serta menjauhi penyimpangan yang dapat menuju kepada kesesatan dan kekafiran. Tasawuf ini menolak persatuan mistis, karena keadaan itu dalam pandangan mereka bertentangan dengan akidah Islam yang telah digariskan dalam al-Quran dan Sunah. Tasawuf yang mereka ajarkan terutama menekankan aspek moral atau akhlak.⁴¹

Adapun tasawuf corak kedua mengungkapkan ajaran itu dengan memakai istilah falsafi dan simbol khusus yang sulit dipahami orang banyak.⁴² Berlawanan dengan tasawuf sunni, tasawuf falsafi memandang persatuan mistis sebagai tujuan terakhir dan tertinggi dalam perjalanan rohani. Kelompok ini terpesona oleh keadaan *fanā'*⁴³ dan *baqā'*⁴⁴, sebagai jalan menuju persatuan diri mereka dengan Tuhan, baik dalam bentuk *ittihād*⁴⁵ maupun dalam bentuk *hulūl*⁴⁶. Tasawuf yang

³⁹ Oman Fathurahman, *op.cit.*, hal. 20.

⁴⁰ *Ibid.* Lihat juga Simuh, *Sufisme Jawa: Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa* (Yogyakarta, 1996), hal. 37-38.

⁴¹ Abu Wafa al-Ghanimi al-Taftazani, *Tasawuf Islam Telaah Historis dan Perkembangannya*, terj. Subkhan Ansori (Jakarta, 2008), hal. 175-176.

⁴² *Ibid.* hal. 233-234.

⁴³ *Fanā'* adalah penafian diri, atau peniadaan diri. Saat bersatu dengan Allah, manusia mengalami *fanā'* atau penafian-diri. Inilah hilangnya batas-batas individual dalam keadaan kesatuan dengan Yang Maha Mutlak. Lihat, Amatullah *Amstrong*, *Kunci Memahami Dunia Tasawuf*, ter. M.S. Nashrullah dan Ahmad Baiquni (Bandung, 1996), hal. 66.

⁴⁴ *Baqā'* adalah bertahan, kesinambungan; pengalaman mistik tentang subsistensi, atau kehidupan bersama dan di dalam Allah Swt. pada masa sesudah *fanā'* pada diri manusia. Lihat Muhammad Abd. Haq Ansari, *Merajut Tradisi Syari'ah dengan Sufisme "Mengkaji Gagasan Mujaddid Syekh Ahmad Sirhindi"* (Jakarta, 2001), hal. 360.

⁴⁵ *Ittihād* adalah suatu tingkatan tasawuf yang di dalamnya sufi telah merasa dirinya bersatu dengan Allah; suatu tingkatan tempat di mana sufi dan Allah telah berpadu menjadi satu. Dalam *ittihād* yang dilihat hanya satu wujud, sebenarnya ada dua wujud yang terpisah satu sama lain. Karena yang dilihat dan dirasakan sufi hanya satu wujud, maka dalam *ittihād* biasa terjadi pertukaran peran antara sufi dengan Allah Swt. Dalam *ittihād* "identitas telah hilang, identitas

dianut kelompok ini disebut tasawuf semi falsafi, yang kemudian berkembang menjadi tasawuf falsafi dalam bentuknya yang lebih jelas dan sempurna pada abad ke-6 dan ke-7 H. Tasawuf corak yang pertama disebut tasawuf sunni, sedangkan tasawuf corak yang kedua disebut tasawuf falsafi.⁴⁷

Tasawuf corak yang pertama, yaitu tasawuf sunni, mendasarkan pengalaman kesufiannya dengan pemahaman yang sederhana dan bisa dipahami oleh manusia pada tataran awam, berpegang teguh kepada al-Quran dan Sunah Nabi Muhammad Saw. Sufi golongan ini menghindari pemikiran tentang bersatunya antara Tuhan dengan manusia maupun alam. Perhatian utamanya diarahkan untuk menjadikan manusia bersih jiwanya dalam rangka mencapai tujuan untuk mendekatkan diri dan beribadah kepada Allah Swt. Rehabilitasi kondisi mental dan jiwa yang tidak baik, menurut orang sufi, tidak akan berhasil kalau terapinya hanya dari aspek lahirnya. Seorang sufi harus melakukan amalan dan latihan kerohanian yang cukup berat, yang tujuannya untuk menguasai hawa nafsu, membersihkan jiwa untuk dapat berada di hadirat Allah Swt.

Selama abad ke-5 H tasawuf sunni terus tumbuh dan berkembang, al-Qusyairi dan al-Harawi⁴⁸ (w. 481 H/1088 M) dipandang sebagai tokoh sufi yang paling menonjol pada abad ini, yang membawa tasawuf sunni ke arah aliran sunni dan metode keduanya dalam hal pembaharuan. Dengan demikian, pada masa abad ke-5 H itu tasawuf sunni berada dalam posisi yang menentukan, yang memungkinkannya tersebar luas di kalangan dunia Islam, dan membuat fondasinya begitu kuat untuk jangka panjang dan lama pada berbagai masyarakat

telah menjadi satu". Sufi yang bersangkutan, karena *fanā'*-nya telah tidak mempunyai kesadaran lagi, dan berbicara dengan nama Tuhan. Pencetus teori *fanā'*, *baqā'*, dan *ittihād* adalah Abu Yazid al-Bustami (w. 261 H/875 M) Lihat H. Ahmad Isa, *op.cit.*, hal. 180

⁴⁶ *Hulūl* menurut keterangan Abu Nasr al-Tusi dalam kitabnya *al-Luma'* adalah ajaran yang menyatakan bahwa Tuhan memilih tubuh-tubuh manusia tertentu untuk Ia ambil tempat di dalamnya setelah sifat-sifat kemanusiaan yang ada dalam tubuh itu lenyap. Pendiri ajaran ini adalah al-Hallaj (w. 309 H/922 M) Lihat Noer Iskandar al-Barsany, *Tasawuf, Tarekat, dan Para Sufi* (Jakarta, 2001), hal. 174.

⁴⁷ Kautsar Azhari Noer, "Tasawuf Filosofis," *Ensiklopedia Tematis Dunia Islam: Pemikiran dan Peradaban Jilid 4* (Jakarta: Ichtisar Baru Van Hoeve, 2003), hal. 157-158.

⁴⁸ Nama lengkapnya ialah Abu Ismail Abdullah bin Muhammad bin Ali al-Anshari al-Harawi al-Hambali, dilahirkan di Herat termasuk kawasan Khurasan pada tahun 396 H/1005 M. Ia disebut dengan al-Anshari, karena ia keturunan sahabat Rasulullah, Abu Ayub al-Anshari, dan disebut juga al-Harawi karena ia lahir di Herat, dan disebut juga al-Hambali karena ia pengikut setia Imam Ahmad bin Hanbal. Lihat Laily Mansur, *op.cit.*, hal. 152.

Islam.⁴⁹ Di antara tokoh yang dianggap sebagai sufi dari tasawuf sunni adalah al-Haris al-Muhasibi (w. 243 H/858 M), Abu al-Qasim Muhammad Junaid al-Baghdadi (w. 298 H/911 M), Abu Bakar Muhammad al-Kalabazi (w. 385 H/995 M), Abu Talib al-Makki (w. 386 H/996 M), Abu al-Qasim Abdul Karim al-Qusyairi, dan Abu Hamid al-Ghazali. Tasawuf sunni mencapai kesempurnaannya pada masa al-Ghazali. Dalam pandangan tradisional, sufi ini dianggap sebagai orang yang paling berjasa mendamaikan antara tasawuf dengan syariat.⁵⁰

Tasawuf corak kedua, yaitu tasawuf falsafi. Tasawuf falsafi adalah tasawuf yang ajaran-ajarannya memadukan antara visi mistis dengan visi rasional. Tasawuf sunni masih ada dasar dan contohnya dari Nabi Muhammad Saw., seperti tasawuf al-Ghazali, sedangkan tasawuf falsafi menggunakan terminologi falsafi yang berasal dari bermacam-macam ajaran falsafah yang telah mempengaruhi para tokohnya. Karena itu, pengaruh tersebut telah membuat ajaran-ajaran falsafah di luar Islam, seperti dari Yunani, Persia, India dan agama Nasrani. Walaupun demikian, orisinalitasnya sebagai tasawuf (misticisme yang berdasarkan ajaran Islam) tidaklah hilang karena tokohnya meskipun mempunyai latar belakang kebudayaan dan pengetahuan berbeda sesuai dengan ekspansi Islam yang telah meluas pada waktu itu dan kemajuan umat Islam dalam bidang ilmu pengetahuan pada saat itu, tetap berusaha menjaga kemandirian ajarannya serta menyesuaikan dengan ajaran tasawuf yang mereka anut. Para pendukung tasawuf falsafi menolak tuduhan bahwa tasawuf yang mereka anut itu menyimpang dari al-Quran dan Sunah. Para tokoh tasawuf ini sangat gigih mengkompromikan ajaran-ajaran falsafah yang berasal dari luar Islam ke dalam tasawuf mereka.⁵¹

Ciri khas tasawuf falsafi adalah kesamaran ajaran-ajarannya yang tidak dapat diketahui ungkapan dan istilah-istilahnya itu kecuali oleh mereka yang memahami ajaran tasawuf falsafi ini. Oleh karena itu, ajaran tasawuf falsafi ini terbuka kemungkinan untuk dipahami secara salah. Tasawuf falsafi ini tidak dapat dipandang sebagai filsafat karena ajaran dan metodenya didasarkan pada intuisi. Sebaliknya, ia pun tidak bisa dikategorikan pada tasawuf dalam pengertian murni,

⁴⁹ Abu Wafa al-Ghanimi al-Taftazani, *op.cit.*, hal. 176.

⁵⁰ Kautsar Azhari Noer, "Tasawuf Filosofis" *Ensiklopedia Tematis Dunia Islam: Pemikiran dan Peradaban Jilid 4* (Jakarta, Ichtiar Baru Van Hoeve, 2003), hal. 157.

⁵¹ Abu Wafa al-Ghanimi al-Taftazani, *op.cit.*, hal. 187.

karena ajarannya sering diungkapkan dalam bahasa falsafah dan lebih cenderung dipahami secara panteisme.⁵²

Kalau sufi yang beraliran tasawuf sunni mengartikan makrifat sebagai pengenalan Allah Swt. melalui *qalbu* (hati) dan merupakan tingkatan tertinggi yang bisa dicapai oleh manusia, maka sufi yang beraliran tasawuf falsafi berpendapat bahwa manusia masih dapat melewati tingkatan makrifat. Manusia dapat naik ke jenjang yang lebih tinggi, yaitu persatuan dengan Tuhan yang disebut dengan istilah *fanā'*, *baqā'*, *ittiḥād*, *ḥulūl*, dan *waḥdat al-wujūd*. Dengan munculnya karakteristik seperti ini, pembahasan tasawuf sudah lebih bersifat falsafi, yaitu pembahasannya telah meluas kepada masalah metafisika seperti proses persatuan manusia dengan Tuhan yang sekaligus membahas konsep manusia dan Tuhan, tentang penciptaan, tentang penampakan (*tajjalī*) diri Tuhan, tentang bayangan, dan lain-lain.⁵³ Adapun tokoh-tokoh sufi yang menganut tasawuf falsafi ini adalah Abu Yazid al-Bustami (w. 261 H/875 M), Husain bin Mansur al-Hallaj (w. 309 H/922 M), Ain al-Qudat al-Hamadani (w. 525 H/1131 M), As-Suhrawardi al-Maqtul (w. 587 H/1191 M), Sadruddin al-Qunawi, Ibn Sab'in (w. 669H/1271 M), Ibn Al-Farid (w. 632 H/1235 M), Abdur Rahman Jami (w. 898 H/1494 M), dan Ibn al-'Arabi.⁵⁴

1.8 Sistematika Penulisan

Untuk memperoleh gambaran secara umum mengenai skripsi ini, penulis membaginya dalam empat bab dengan sistematikanya sebagai berikut. Bab I memuat pendahuluan yang merupakan pokok-pokok perencanaan penelitian. Bab ini terdiri dari Latar Belakang Masalah, Perumusan Masalah, Tujuan Penulisan, Ruang Lingkup Penulisan, Metode Penulisan, Tinjauan Pustaka, Landasan Teori, dan terakhir Sistematika Penulisan.

Bab II penulis mendekati pokok permasalahan dengan mengungkapkan riwayat hidup Hamzah Fansuri sebagai tokoh yang akan diteliti ajaran tasawufnya. Selain itu, diungkapkan pula tentang karya-karyanya mengenai tasawuf, dan pengaruh ajaran tasawuf Hamzah Fansuri.

⁵² *Ibid.*

⁵³ Musyrifah Sunanto, *Sejarah Peradaban Islam Indonesia* (Jakarta, 2005), hal. 223-225.

⁵⁴ Kautsar Azhari Noer, "Tasawuf Filosofis" *op.cit.*, hal. 158.

Bab III penulis mulai memasuki pokok permasalahan dan menguraikan pemikiran Hamzah Fansuri yang terdapat di dalam teks *Syarāb al-‘Āsyiqīn* dengan terlebih dahulu memberikan deskripsi secara umum teks tersebut. Dalam bagian ini diuraikan pemikiran Hamzah Fansuri mengenai ajaran tentang Tuhan, ajaran tentang penciptaan alam dan ajaran tentang manusia. Pembahasan terakhir mengenai peringkat-peringkat yang harus dijalani oleh seorang sufi dalam usaha untuk mendekatkan dirinya kepada Tuhan, yaitu melalui syariat, tarikat, hakikat, makrifat, *isyq* dan *sukr*.

Bab IV kesimpulan. Sebagai bab terakhir, penulis memberikan kesimpulan atas bab-bab yang telah diuraikan sebelumnya.

