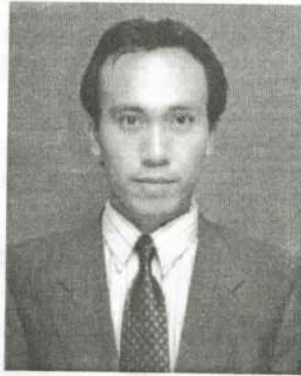


# Kritik Nalar Melayu (3) Hamzah Fansuri, Teoritikus "Nalar Melayu"

Oleh Ahmad Baso

Salah satu kecenderungan dominan saat ini dalam penulisan sejarah pemikiran Islam klasik di Nusantara adalah keberpihakan penulis masa kini, apakah sejarawan, intelektual Muslim, atau teolog, pada salah satu dari beberapa aliran yang saling bertikai di masa lalu. Keberpihakan itu tampak dalam kasus konflik antara penganut paham Wujudiyah atau *wahdah al-wujud* Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatrani di satu pihak dengan penganut paham sufi Nuruddin al-Raniri di pihak lainnya. Konflik antara kedua paham yang saling menuduh dengan sebutan "sesat", "mulhid", "kafir" dan "zindiq" ini, didaur ulang oleh penulis-penulis masa kini dengan keberpihakannya masing-masing, seolah-olah konflik masa kini merupakan pantulan dan perpanjangan dari konflik masa lalu. Yang muncul kemudian adalah penilaian-penilaian yang berasal dari konstruk masa kini atas apa yang seharusnya dan yang diinginkan dari masa lalu, dan bukan sebagaimana yang terjadi secara faktual.

Kita lihat Sayid Muhammad Naquib al-Attas dalam *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (1970) yang



Penulis adalah Koordinator Program Kajian Lakpesdam-NU. Bukunya "Islam, Civil Society dan Masyarakat Madani" akan diterbitkan oleh Pustaka Hidayah tahun ini.

menyebut "Raniri has misconstrued Hamzah", "Raniri's distortion of Hamzah's", "Raniri's criticisms ... based upon prejudice crowned with ignorance", dan menghargai Hamzah Fansuri sebagai "a true Sufi", "a spiritual reformer ... to love God truly, to abandon superstition and to establish reason."<sup>1</sup> Kita lihat juga bagaimana Abdul Aziz Dahlan dalam disertasinya tentang "Tasawuf Syamsuddin Sumatrani" (1992) di IAIN Jakarta, membantah suara-suara miring tentang murid Hamzah Fansuri ini yang mengatakan bahwa ajaran Syamsuddin "deviate from the orthodox doctrine" (telah menyimpang dari ajaran yang benar). Menurut penilaiannya, "ajaran kedua pemuka *wujudiyah* itu [yakni Hamzah dan Syamsuddin] sama sekali tak mengandung implikasi yang bertentangan dengan ajaran dasar Islam", dan bahwa "motivasi apa yang menyebabkan Raniri meng-*kufur*-kan ajaran Syamsuddin Sumatrani dan Hamzah Fansuri, mungkin dapat dijelaskan lebih baik oleh ahli ilmu jiwa politik".<sup>2</sup> Atau penilaian Abdul Hadi W.M., yang menyebut "syekh" di depan nama Hamzah Fansuri, seperti berikut: "Nuruddin al-Raniri menyatakan bahwa Syekh Hamzah Fansuri telah mengabaikan syariat. Tetapi sebaliknya Syekh

Hamzah menjelaskan betapa eratnya hubungan antara syariat, tarekat, hakikat, dan makrifah”.<sup>3</sup>

Lalu, bagaimana tanggapan para sarjana masa kini yang memihak kepada al-Raniri? Ahmad Daudy, yang juga pernah menulis disertasi doctoral tentang Nuruddin al-Raniri (1983) di IAIN Jakarta, yang dalam konteks buku al-Raniri *al-Fath al-Mubin 'ala al-Mulhidin* mengatakan seperti berikut dengan menyebutnya juga sebagai “syaikh”:

“Tujuannya [yakni buku tersebut - AB] adalah memaparkan kaum Wujudiah sebagai kaum sesat dan kafur yang tidak berhak hidup dalam Kerajaan Islam Aceh dengan akidah yang salah itu. Kitab ini juga memperlihatkan sisi lain kepribadian Syaikh Nuruddin sebagai seorang ulama paripurna dalam zamannya yang membaca banyak kitab, menguasai secara mendalam pelbagai cabang ilmu, dan sangat mahir dalam berhujah dan berdebat. Seyogyanya kitab ini dipertimbangkan untuk ditransliterasikan ke dalam huruf Latin, sebagai usaha pelestarian warisan budaya pemikiran ulama klasik tempo dulu. Tentunya, hal ini akan memberi banyak faedah bagi generasi muda Islam yang akan datang”.<sup>4</sup>

Dan Ahmad Daudy tidaklah sendirian dalam menyatakan al-Raniri “memberi banyak faedah bagi generasi muda Islam yang akan datang”. Kita lihat misalnya Azyumardi Azra yang menilai al-Raniri dengan penilaian-penilaian berikut: “perintis gerakan pembaruan Islam di Nusantara”, “seorang mujaddid [pembaru] paling penting di Nusantara dalam abad 17”, “orang pertama di Nusantara yang menjelaskan perbedaan antara penafsiran dan pemahaman yang salah maupun benar atas doktrin-doktrin dan praktik-praktik sufi”, dan bahwa al-Raniri “memainkan peranan penting dalam membawa tradisi besar Islam ke wilayah ini dengan menghalangi kecenderungan kuat intrusi tradisi lokal ke dalam Islam”.<sup>5</sup>

Dalam tulisan ini, yakni dalam konteks kritik atas nalar Melayu, kami akan melakukan kritik sejarah, dalam arti melihat kondisi-kondisi yang memungkinkan munculnya konflik antara pengikut Hamzah Fansuri dan Nuruddin al-Raniri di masa itu, serta bagaimana konflik tersebut berpengaruh dalam membentuk dua pola bernalar dalam sistem pemikiran masyarakat Melayu (mulai dari lingkungan Semenanjung Malaya, Sumatera, Kalimantan hingga

Jawa, Sulawesi dan beberapa daerah lainnya). Kritik tersebut dilakukan bukan dengan memvonisnya dengan penilaian-penilaian yang berasal dari konstruksi masa kini, seperti kecenderungan selama ini yang dominan di kalangan beberapa sarjana.

### “Desentralisasi” dan “Lokalisasi” Konsep Ketuhanan Khas Melayu

Teks pertama yang merupakan acuan awal kami dalam konteks kritik nalar Melayu ini adalah tulisan Nuruddin al-Raniri (w. 1658) dalam *Hujjah al-Shiddiq li Daf' al-Zindiq*:

“Maka adalah Wujūdiyyah itu dua qawm: suatu Wujūdiyyah yang Muwahhid[ah], kedua Wujūdiyyah yang Mulhid[ah] ... Wujūdiyyah yang Muwahhid[ah] itu ialah segala Ahlu'l-Sufi (dijadikan Haqq Ta'ala kiranya kita daripada qawm mereka itu!), dan Wujūdiyyah yang Mulhid[ah] itu ialah segala Zindiq — na'udzu bi'Llahi minhâ! Adapun sebab dinamai Wujūdiyyah itu wujūdiyyah karena adalah bahath dan perkataan dan I'tiqad mereka itu pada wujud Allah.”<sup>6</sup>

Siapa yang dimaksud dengan orang-orang yang tergolong dalam “Wujūdiyyah yang Muwahhidah” dan yang termasuk dalam “Wujūdiyyah yang Mulhidah”? Mengapa kepada yang pertama al-Raniri memohon agar “dijadikan Haqq Ta'ala kiranya kita daripada qawm mereka itu”, sementara memohon perlindungan dari kelompok yang terakhir dengan ungkapan “na'udzu bi'Llahi minhâ”? Secara eksplisit, al-Raniri menyebut paham *wujudiyah* Hamzah Fansuri, Syamsuddin Sumatrani dan para pengikutnya sebagai paham *wujudiyah* yang dianggap *kufur* dan *dlalâlah* (sesat), seperti yang dikemukakannya dalam *Tibyân fî Ma'rifah al-Adyân*:

“... Demikianlah i'tiqad Hamzah Fansuri. Katanya dalam kitab Asrâr al-Arifîn bahwa chahaya yang pertamanya cherai daripada Dhat Allah itu Nur Muhammad. Maka daripada perkataan ini cenderung kepada Madhhab Tanasukhiyyah, dan serupa dengan kata Falasifah bahwa adalah Haqq Ta'ala itu suatu jawhar yang basit. Dan demikian lagi i'tiqad Wathaniyyah yang daripada kaum Barahimah dan Samiyyah yang mengediami negeri Tubbat. Dan seperti i'tiqad kaum Hululiyah yang mengediami negeri Halwaniyyah dan benua Hindustan. ...”

"Katanya bahwa segala arwah dan segala sesuatu itu daripada suku-suku Allah dari karena Ia berbuat dan menjadikan segala suatu. Maka perbuatanNya dan yang demikiannya itu jadi daripadaNya jua. Maka segala makhluqat itu suku-suku daripada Allah.. Inilah mazhab Hamzah Fansuri dan Shamsu'l Din al-Sumatrani yang dalâlat keduanya."

"Maka sekarang kunyatakan pula kepadamu setengah daripada i'tiqad qawm Wujudiyyah yang di bawah angin [sebutan bagi negeri-negeri di Asia Tenggara — AB]; iaitu [Wujudiyyah] Hamzah Fansuri dan Shamsu'l Din al-Sumatrani, dan segala yang mengikut keduanya. Kata Hamzah Fansuri dalam kitabnya yang bernama Muntahi, pada merechanakan sabda Nabi 'man 'arafa nafsahu fa qad 'arafa rabbahu' — 'Barangsiapa mengenal dirinya, bahwa sanya ia mengenal Tuhannya'— 'erti mengenal Tuhannya dan mengenal dirinya; yakni diri 'kuntu kanzan makhfiyyan' [itu] dirinya, dan semesta sekalian dalam [ilmu] Allah,' (Tamthil) seperti biji dan puhunnya dalam biji itu lengkap serta dalam biji itu. Maka nyatalah daripada perkataan Wujudiyyah itu bahwa serwa semesta 'alam sekalian ada lengkap berwujud di dalam Haqq Ta'ala. Maka keluarlah 'alam daripadaNya seperti pohon kayu keluar daripada biji. Maka i'tiqad yang demikian itu kufri."

"Kesembilan qawm Jahmiyyah [itu] Zanadiqiyyah namanya. Adalah i'tiqad mereka itu dan katanya bahwa 'alam itu qadim dan ma'dum itu suatu jua; dan Allah Ta'ala tiada ma'dum. Maka inilah i'tiqad Hamzah Fansuri dan Shamsu'l Din al-Sumatrani dan segala yang mengikut keduanya. Maka i'tiqad yang demikian itu kufri kerana firman Allah Ta'ala: 'Wa'llahu khaliq kulli sha'in' — ya'ni: 'Allah jua yang menjadikan segala sesuatu'.

Shahdan. Adalah segala Ahlu'l-Sunnah wa'l-Jamaah ittifaq mengatakan barangsiapa mengi'tiqadkan bahwa ma'dum itu suatu shay' maka ia itu kafir. Mereka itulah yang bernama Ashabu-l Hayula; ertinya, yang mengi'tiqadkan a'yanu'l-thabitah itu ada berwujud."<sup>7</sup>

Dari kutipan di atas, kita setidaknya menemukan sejumlah sebutan yang dilekatkan kepada Hamzah Fansuri, Syamsuddin Sumtrani dan para pengikutnya. Bukan hanya sebutan *dalâlah*, *kufri*, atau *zindiq*, tapi juga sebutan-sebutan yang menyamakan pemikiran atau "i'tiqad" mereka dengan aliran-aliran pemikiran yang dianggap *kufri* dan *dalâlah*, seperti Jahmiyyah, Tanasukhiyyah, Watsaniyyah (penyembah berhala), Barahimah (kaum Brahmana, penganut agama Hindu), Samiyyah, Hululiyah dan Falasifah (kaum filsuf). Aliran-aliran ini kemudian dikontraskan dengan ajaran yang dianggap benar dan valid, yaitu



Dua sufi sedang meditasi

ajaran Ahlussunnah wal-Jamaah, seperti yang dianut al-Raniri dalam kasus seperti ini: bahwa "segala Ahlu'l-Sunnah wa'l-Jamaah ittifaq [sepakat] mengatakan barangsiapa mengi'tiqadkan bahwa ma'dum itu suatu shay' maka ia itu kafir". Namun, kebenaran ajaran Ahlussunnah wal-Jamaah yang dipahaminya terbatas pada kebenaran ajaran kalangan "ahlu'l shufi", yang menggunakan argumen "dalil 'aql dan naql jua, lagi ditambah pula kashf dan dhawq".<sup>8</sup> Dan mereka inilah yang disebutnya sebagai "wujûdiyyah yang muwahhidah".

Lalu, apakah kemudian Hamzah Fansuri, Syamsuddin Sumatrani dan para pengikutnya tidak termasuk dalam golongan Ahlussunnah wal-Jamaah? Bukankah mereka juga dalam beberapa tulisannya sering mengutip al-Ghazali, al-Junaid, atau Ibn Arabi untuk mengukuhkan pandangan-pandangan sufistik mereka? Dalam tulisan sebelumnya,<sup>9</sup> kami telah

mengemukakan jenis pengetahuan yang dicari Hamzah Fansuri yang disebutnya “sempurna ali”, yaitu yang berasal dari al-Ghazali dan Junaid al-Baghdadi. Dalam beberapa puisinya Hamzah juga sering mengutip ucapan-ucapan al-Ghazali dari berbagai bukunya, seperti *Ihyâ 'Ulûmuddin, Misykâb al-Anwâr* dan *Nashîbah al-Walad*.<sup>10</sup> Apalagi ia mengatakan dalam salah satu puisinya “Hamzah nin ilmunya zahir/Ustadhnya sayyid Abdul Qadir” [al-Jailani dari Baghdad].<sup>11</sup> Sementara Syamsuddin Sumatrani dalam *Jauhar al-Haqâ'iq* menulis demikian:

“Yâ akhi... nâshib al-isyârah, fahâdzih mâ sammat bihi-l 'ibârah wa ramazât bihi al-isyârah min aqwâl imâmina hujjah al-islâm wa uswah al-'anâm [yakni al-Ghazali - AB] qaddasallâhu sirrahu...”

“... fanzhur 'ilâ qauli imâmina hujjah al-islâm wa qudwah al-'anâm al-Ghazâlî qaddasallâhu sirrahu ...”

“... al-saikha Syamsa'l-din ibna Abdi 'llahi 'l-Samatrani aslan, wa 'l-Syafi'iyah imaman wa mazhaban, hafizahullah.”<sup>12</sup>

Dalam tulisannya yang lain, Syamsuddin memasukkannya dalam kelompok paham Ahlussunnah wal-Jamaah:

“Jangan lagi syak akan syarat ini yang daripada kalam tuan Syaikh Samsu'l-Din rahmat Allah atasnya dari dunia datang ke akhirat; barangsiapa syak akan dia, niscaya mereka itu menjadi kafir dan zindiq dan dlalalah, jauhlah daripada kaum ahlu'l sunnah wal jamaah.”<sup>13</sup>

Dengan demikian, setelah meneliti sejumlah persamaan pandangan-pandangan sufistik antara Hamzah dan Syamsuddin dengan al-Raniri, sejumlah sarjana akhirnya sampai pada kesimpulan bahwa di antara mereka sebenarnya tidak ada perbedaan substansial, dalam arti mereka sama-sama secara substansial menganut paham *wujûdiyyah* atau *wahdah al-wujûd* dan bahwa “apa yang dipercayai oleh Hamzah Fansuri adalah juga menjadi pegangan Nur Din al-Raniri”. Inilah yang dikemukakan misalnya oleh al-Attas,<sup>14</sup> Ahmad Daudy,<sup>15</sup> Abdul Rahman Haji Abdullah,<sup>16</sup> Abdul Aziz Dahlan<sup>17</sup> dan A. Hasjmy.<sup>18</sup> Soalnya kemudian, bila diandaikan pandangan

mereka bisa bertemu, tapi mengapa al-Raniri tetap menghantam pandangan-pandangan dan ajaran-ajaran mereka dengan julukan-julukan sarkas: *zindiq, kâfir, mulbid, dlalalah*, dsb?

Jawaban yang paling mudah diberikan sementara kalangan adalah bahwa al-Raniri punya interes politik pribadi dalam masalah tersebut, dan bukan karena persoalan ajaran *wujûdiyyah* itu sendiri. Ini misalnya tampak dalam analisa Abdul Rahman Haji Abdullah yang mengutip T. Iskandar dan S.M.N. al-Attas bahwa al-Raniri “disifatkan sebagai seorang *opportunist* kerana cuba menanggung di air keruh untuk mendapat kedudukan yang tinggi di istana”.<sup>19</sup> A. Hasjmy juga berpendapat demikian: “berkecamuknya pertentangan antara Hamzah Fansuri dengan aliran Nuruddin al-Raniry, pada hakikatnya dikendalikan nafsu politik yang ingin berkuasa”.<sup>20</sup> Sehingga Abdul Aziz Dahlan tidak segan-segan untuk mengatakan seperti dikutip di atas bahwa “motivasi apa yang menyebabkan Raniri meng-*kufur*-kan ajaran Syamsuddin Sumatrani dan Hamzah Fansuri, mungkin dapat dijelaskan lebih baik oleh ahli ilmu jiwa politik”.<sup>21</sup> Mungkin cuma G.W.J. Drewes saja yang memberi alasan lain, yaitu bahwa al-Raniri “is representative of the antagonism to the Wujudiyyah that at the time had the upper hand in his land of origin”<sup>22</sup> (yakni di India dimana Ahmad Sirhindi melakukan hal serupa terhadap ajaran-ajaran Wujudiyyah).

Benarkah ada pengaruh India, tepatnya semangat pembaruan Ahmad Sirhindi,<sup>23</sup> dalam konteks serangan al-Raniri atas *wujudiyyah* Hamzah dan Syamsuddin? Kritik sejarah yang kami lakukan dalam tulisan ini mengharuskan kami untuk meneliti sejauhmana perbandingan yang ditarik al-Raniri antara paham yang benar Ahlussunnah wal-Jamaah seperti yang dianutnya sendiri dan paham-paham sesat yang dianggap dianut oleh Hamzah dan Syamsuddin, relevan dengan konteks historisitas seperti yang kami paparkan dalam tulisan sebelumnya. Ini untuk mengukur apa yang disebut Muhammed Abed al-Jabiri sebagai “*al-'imkân al-târiki*” (kemungkinan-kemungkinan historis), dalam arti menganalisa faktor-faktor apa saja — apakah itu

Konflik antara kedua paham yang saling menuduh dengan sebutan "sesat", "mulhid", "kafir" dan "zindiq" ini, didaur ulang oleh penulis-penulis masa kini dengan keberpihakannya masing-masing, seolah-olah konflik masa kini merupakan pantulan dan perpanjangan dari konflik masa lalu.

kultur, sistem pengetahuan, sistem sosial dan politik, maupun sistem ekonomi — yang memungkinkan munculnya apa yang dianut Hamzah dan penganut-penganut Wujudiyah lainnya di satu pihak dan yang diyakini al-Raniri dan yang sepaham dengannya di pihak lainnya. Maka, bisa dipahami kemudian bila kami di sini tidak berupaya meneliti soal "mana yang benar" di antara paham-paham yang bertentangan itu yang biasanya diukur dari standar masa kini atau dari "standar baku" yang dibangun dari konstruk-konstruk lama yang dianggap bersifat orisinal dan otentik.

Naskah awal yang akan kami analisa untuk menggambarkan apa yang kami maksud dalam analisa ini adalah bait-bait puisi Hamzah Fansuri seperti berikut:

*Hamzah nin asalnya Fansuri  
mendapat Wujud di tanah Shahrnawi  
Beroleh khilafat ilmu yang 'ali  
Daripada Abd al-Qadir Jilani (13, I)*

*Hamzah Fansuri sedia zâhir  
Tersuci pulang pada sayyid Abdul Qadir  
Dari sana ke sini ter-tâ'ir-tâ'ir  
Akhir mendapat pada diri zâhir (15, XVI)*

*Hamzah Fansuri di dalam Makkah  
Mencari Tuhan di bait al-Ka'bah  
Di Barus ke Qudus terlalu payah  
Akhirnya dapat di dalam rumah (14, XXI)<sup>24</sup>*

Syair di atas menggambarkan perjalanan kesufian "mencari Tuhan" seperti yang dialami Hamzah sendiri, mulai dari Mekkah, Baghdad, al-Quds (Yerusalem), hingga kampung halamannya sendiri di Barus atau Shahrnawi (Ayuthia di wilayah Siam), sebelum ia "akhirnya dapat di dalam rumah", "pada diri zâhir". Yang jadi penekanan kami di sini adalah pada kalimat "akhirnya dapat di dalam rumah", "pada diri zâhir". Dan itu ditafsirkan sendiri dalam ungkapan "menda-pat Wujud di tanah Shahrnawi". Apa yang dimaksud dengan "Wujud" yang ditemukannya itu di Shahrnawi, dan bukan di Ka'bah, Mekkah, al-Quds (Yerusalem), atau di Bagh-dad? Hamzah menafsirkan-nya sendiri dalam baitnya yang lain: "*Rahman itulah yang bernama Wujud/ ... Dari Rahman itulah sekalian manjud*".<sup>25</sup> Benarkah di sini Ham-zah sedang melakukan semacam "desentra-lisasi" dan "lokalisasi" konsep Ketuhanan yang selama ini ber-sumber dari bumi Mekkah, Baghdad atau wilayah Arab lainnya yang saat itu dijadikan sebagai "pusat" dunia Islam? Dan itu berarti juga pencarian akan satu makna keberagaman yang bersifat lokal khas Melayu dan tidak di-pengaruhi oleh tradisi besar yang berasal dari Arab, yang pada gilirannya berimplikasi pada ter-jadinya semacam "penyimp-an" dari doktrin dominan kaum Sunni? Inilah yang akan kita lihat dalam tulisan-tulisan Hamzah baik dalam puisinya maupun dalam prosanya.

Dalam salah satu syairnya, Hamzah mengatakan:

*Tuhan kita itu mithil bahr al-'amiq  
Ombaknya penuh pada sekalian tariq  
Laut dan ombak keduanya rafiq  
Akhir ke dalamnya ombaknya ghariq (9, IV)<sup>26</sup>*

Dalam mengomentari puisinya ini, Hamzah menulis dalam *Asrâr al-Arifîn*:

*"Ya'ni pada sekalian jalan, dan dimithalkan ombak-ombaknya penuh [pada] sekalian jalan. Barang kita lihat, zahir atau batin, sekaliannya lenyap — ombak juga. Ya'ni laut tiada bercherai dengan ombak-nya, ombak [pun] tiada bercherai dengan laut. Demikian lagi Allah Subhanahu wa Ta'ala tiada bercerai dengan alam; tetapi tiada [la] di dalam alam dan tiada [la] di luar alam ..."*<sup>27</sup>

Ia juga mengutip satu bait dari tokoh sufi asal Persia Fakruddin al-'Irâqi (w. 658 H./1289 M.) dalam *Lama'ât-nya*:

"al- 'Aynu wâhidatun wal hukmu mukhtalifu  
wa dzâka sirran li ahli'l 'ilmi yankasyifu

ya'ni [dalam pemahaman Hamzah Fansuri — AB]:

Yang semata itu esa juga.  
Bermula: jalannya berlain-lainan.  
Bermula: acharanya bertukar-tukar.  
Dan yang demikian rahasia bagi yang mengetahui dan berpengetahuan juga dapat me[m]bu[kaj]kan dia."<sup>28</sup>

Apa yang dimaksud dengan "jalannya berlain-lainan" tapi "itu esa juga", "dimithalkan ombak-ombaknya penuh [pada] sekalian jalan", adalah sebagai jalan (*tharîqah*) ber-*ma'rifah* kepada Tuhan, yakni seperti diungkapkannya "memandang pada asal wujud, [ya'ni pada wujud] yang sedia, bukan pada wujud [yang] wahm".<sup>29</sup> Tampak-nya demikian. Soalnya, Hamzah telah berbicara tentang "jalan syariat" yang dianggap "permai, terlalu suci" dan "jalan haqiqat" yang "hampir, maranya banyak".<sup>30</sup> Termasuk soal tidak adanya perbedaan antara Islam dan kafir, seperti diungkapkannya dalam *Syarab al-Asyiqîn* (disebut juga *Zînab al-Wâhidîn*):

"Kerana itu maka kata Ahlu'l Haqiqah sekalian makhlukat diri kita juga, sekalian manusia saudara kita. Islam dan kafir, kekasihd asetru, bis ada tawar, shurga dan neraka, murka dan ampun, baikd a jahat, kaya dan miskin, puji dan chela, kenyang dan lapar, kechil dan besar, mati dan hidup sakit dan nyaman, benar dan salah — sekalian sama padanya, kerana ma'na aynamâ tuwallû fa tsamma wajhu'llâh terlalu nyata padanya. Barangsiapa mendapat ma'na aynamâ tuwallû fa tsamma wajhu'llâh tamam. Nischaya barang dipandangnyanya wajhu'llâh juga dipan-



Relief lambang kemakmuran zaman Khalifah Wahid II

dangnya."<sup>31</sup>

Ia juga menambahkan:

"... kata Ahlu'l Suluk [ma'na] hampir kepada Allah Ta'ala itu Anbiya' dan Awliya dan Shalihin dan Musyrikin dan Kafirin dan Asiiyyin sama di kita Ia hampir."<sup>32</sup>

Sebab baginya, Islam dan kafir, atau agama Islam, agama Nasrani dan agama Yahudi, negeri Islam (atau dikenal *dâr al-Islâm*) dan negeri kafir (*dâr al-harb*), semuanya itu berasal dari Allah, "Baik dan jahat daripada Allah Ta'ala".<sup>33</sup> Sehingga perbedaan semacam itu perlu dinafikan: "Nafikan dirimu daripada kasar dan halus".<sup>34</sup>

"Ya'ni [nafikan dirimu] daripada badan dan nyawa; suatu ma'na: daripada baik dan jahat; suatu ma'na: daripada kedua alam; suatu ma'na: daripada Islam dan kafir; suatu ma'na: daripada zahir dan batin. Sekalian itu yogya dinafikan, maka dapat bertemu dengan Dzat Allah, kerana pada sekalian itu bukan Dzat. Apabila hapus menafikan semesta sekalian yang kasar dan halus, maka dapat bertemu dengan

Dzat, kerana Dzat itu terlalu mahasuci daripada kasar dan halus. [Yang kasar dan yang halus itu] tiada hukumnya suci. Barang yang tiada suci itu makhlukât hukumnya."<sup>35</sup>

"Su'al (jika) seorang orang bertanya: 'Jikalau Dzat Allah kepada semesta sekalian lengkap, kepada najis dapatkah dikatakan lengkap?' Maka jawab: 'Seperti panas lengkap kepada sekalian alam, kepada najis pun lengkap, kepada busuk pun lengkap, kepada baik pun lengkap, kepada jahat pun lengkap, kepada Ka'bah pun lengkap, kepada rumah berhala pun lengkap — kepada sekalian pun sama [lengkap]; kepada najis tiada ia akan najis, kepada busuk tiada ia akan busuk, kepada baik tiada ia akan baik, kepada jahat tiada ia akan jahat; daripada Ka'bah tiada [ia] beroleh kebajikan, daripada rumah berhala tiada ia beroleh kejahatan. Selang panas lagi demikian, istimewa [Allah Subhanahu wa Ta'ala], Suci daripada segala suci,

dimana ia akan najis dan busuk? Fafham.<sup>36</sup>

Juga dalam salah satu puisinya ia mengatakan:

Rahman itulah yang bernama Wujud  
Keadaan Tuhan yang sedia ma'bud  
kenyataan Islam Nasrani dan Yahud  
Dari Rāhman itulah sekalian mawjud (4, X)<sup>37</sup>

Karena perbedaan antara Islam dan kafir, antara “pusat” yang diwakili Syari’ah dan “wilayah periferi” (pinggiran) yang diwakili “tariqah-hakikat-ma’rifah”, antara Mekkah dan Shahrnawi, perlu dinafikan, maka bagi Hamzah tidak ada salahnya menyebut diri “kafir”. Seperti yang diucapkan Syekh Mas’ud (maksudnya, Mas’udi Sa’di Salman, tokoh sufi kelahiran Persia, w. 515H./910 M. atau 525 H./1131 M.) dan lalu dikutip Hamzah sendiri untuk mendukung argumennya di atas: “Akulah kafir yang sedia”,<sup>38</sup> atau yang diucapkan sebagian kaum Sufi: “Man ‘arafa’Lahu fahuwa musyrikun, ya’ni, Barangsiapa mengenal [Allah] maka ia itu mushrik”.<sup>39</sup> Tentu saja, Hamzah tetap berbicara tentang istilah-istilah *kufr*, *musyrik*, *syirk khafi*, *zindiq*, *dlalālah*, atau yang lainnya. Tapi tentu dengan makna yang spesifik pula. Ia misalnya menyebut seseorang melakukan *syirik khafi* bila mengakui adanya wujud yang berdiri sendiri atau *qā'im* selain Allah:

“... kerana kepada Ahlu'l Suluk wujud wahminya itu syirk al-khafi; apabila ia mengatakan 'wujuduka' [seolah-olah] qā'im sendirinya, [inilah] syirk al-khafi hukunya ...”

“Adapun kepada Ahlu'l Suluk, apabila ia [pergi meminta makan] 'syirk' hukunya, kerana ia hendak memeliharakan dirinya jua. Jikalau demikian [lakunya] belum ia fana daripada dirinya.”<sup>40</sup>

Oleh karena itu, implikasi selanjutnya adalah munculnya penilaian atas syari’ah agama Islam seperti dikatakan Hamzah Fansuri berikut ini:

“... âthâr-Nya itu pada sekalian alam terlalu nyata, tiada terbunyi, kerana ia wujud daripada Rahmat Rahman, lagi memberikan wujud akan sekalian alam. [Jika] tiada wujud itu, dimana akan beroleh âthâr? Kerana âthâr sekalian alam daripada âthâr-Nya jua. Maka [ia] beroleh wujud. Seperti tanah; diperbuat kendi, atau periuk, atau

buyung, atau tempat. Tanah itulah asal wujud sekalian bejana itu. Jika tiada tanah itu, dimana kendi dan periuk akan beroleh wujud? Kepada Shari’at wujud kendi lain, wujud tanah lain. Adapun kepada Haqiqat wujud itulah [tanah]; sekalian bejana tiada wujud, tanah jua [wujud]. Rupa sekalian wahmi jua, tiada haqiqi.”<sup>41</sup> [Huruf miring dari AB]

Lalu, apakah dimungkinkan dalam pandangan ini untuk meninggalkan ajaran agama atau Syari’at bila seorang sufi telah mencapai fana, telah “mabok, mahw”, menemukan Wujud dan rahasia, atau bersatu atau “*wāshil*” dengan Tuhan? Dan Hamzah terang-terangan menjawab demikian dalam puisi maupun prosanya:

Rahasia ini daripada khâtim al-nabiyyîn  
Turun temurun kepada qawm al-âsyiqîn  
Barang memakai dia jadi haqq al-yaqîn  
Lupakan dunia dan sekalian dîn

Inilah ilmu yang dipakai rasûl  
Sungguhpun ma'mur nentiasa wusûl  
Keempat maqâm kepadanya nuzûl  
Manakan dapat tiada akan qabûl (13-14, VIII)<sup>42</sup>

Ia juga mengutip ucapan Uways al-Qarani dalam bahasa Persia:

Nah kashf [nah] yaqin nah  
ma'rifat nah din ast ...

Ya'ni  
Tiada kashf dan tiada yaqin dan tiada  
ma'rifat dan tiada ugama akan dia

Raft û zi miyân hamin khuda  
mand khuda

Ya'ni  
Lenyap ia di tengah-tengah — hanya  
Allah jua tinggal ...<sup>43</sup>

Maka, bisa dipahami kemudian bila ia mengatakan seperti di bawah ini menyangkut kewajiban syari’at:

“Barangsiapa memakai 'ilmu suluk [dan] khilâf amalnya daripada 'amal Nabi Muhammad Rasulullah (sallallâhu 'alaih wasallam), dlalâlah hukunya — bukan ia Ahlu'-Suluk. Tetapi jika ma'rifatnya sempurna — kerana ma'rifat itu ma'rifat akan Tuhannya; orang itu mabok dan mahw, tiada lagi ia khabar akan syari'at dan thariqat dan

*haqiqat dan ma'rifat — itu tiada mengapa.*"<sup>44</sup>

"Barangsiapa belum mabok atau mahw atau belum junun datang daripada Allah, jikalau meninggal[kan] sembahyang dan puasa dan makan haram, fasiq dan 'ashilah mereka itu hukumannya."<sup>45</sup>

Pada akhirnya, "mendapat Wujud di tanah Shahrnawi" merupakan pengalaman sufistik yang sangat signifikan bagi Hamzah Fansuri. Ini berarti, memperoleh pengalaman tersebut tidak mesti berlayar ke tanah Arab, dan tidak mesti pula berguru ke orang-orang Arab, baik di Mekkah, al-Quds, Baghdad, maupun di Tur Sina (Mesir), dan juga tidak mesti menimba ajaran-ajaran agama yang berasal dari sana. Bagi Hamzah, rumahnya adalah di negeri Barus (Fansuri) atau di Shahrnawi, di daerah pesisir Laut Cina Selatan, di negeri Melayu, tidak ada beda antara Islam yang lahir di tanah Arab dan ajaran-ajaran yang dianggap kafir yang lahir di negeri Melayu. Apalagi, dalam pandangannya, "barang kemana mukamu kau hadapkan, maka di sana ada Dzat Allah". Inilah yang kita amati ketika ia menggambarkan pengalaman kesufiannya:

*Hamzah gharib unggas quddusi  
Akan runahnya Bayt al-Ma'mûri  
Kursinya sekalian kapuri  
Min al-ashjâri di negeri Fansuri (15, X)*

*Hamzah Shahrnawi sungguhpun hina  
Tiada iya râdli akan Tûr Sînâ  
Diamnya dâ'im di laut Cina  
Bermain-main dengan gajahmina (13, XXXI)*

*Ajaib sekali akan gajahmina  
Tempatnya da'im di laut Cina  
Mencari air ke Tûr Sînâ  
Olehnya itu kerjanya hina (1-2, XXXII)<sup>46</sup>*

Bahkan ia menunjukkan rasa bangganya dengan keberadaan Laut Cina-nya tersebut, menjadikannya sebagai "pusat dunia", "itulah bangsa sekalian 'alam", dan menyatakan bahwa di sanalah pengetahuan *ma'rifat* atau "mendapat Wujud", "kita nin karam", dapat ditemukan:

*Laut Cina terlalu dalam  
Itulah bangsa sekalian 'alam*

*Merupakan jân, malak dan Adam  
Di laut itu kita nin karam*

*Karangnya banyak rantaunya panjang  
Teluknya permai seperti kandang  
Ke laut itu yogya berenang  
Mangkanya dapat segera memandang*

*Tawfannya dâ'im terlalu nyala  
Datangnya sangat tiada berkala  
Menyelam ke sana sepala-pala  
Supaya dapat engkau pahala (2-4, XXXII)<sup>47</sup>*

Mengapa demikian? Karena,

*Hamzah Fansuri di negeri Melayu  
Tempatnya kapur di dalam kayu  
Asalnya manikam tiadakan layu  
Dengan ilmu dunia dimanakan payu (13, XXXV)<sup>48</sup>*

Inilah "nalar Melayu" seperti diajukan Hamzah Fansuri, yang disebutnya "sempurna 'ali" itu, dalam konteks kebudayaan Melayu. Disebut "nalar Melayu", karena adanya sejumlah konsep-konsep dan aturan-aturan yang membuat Hamzah menganut satu ajaran tertentu, dan bukan yang lainnya. Di antara konsep dan aturan tersebut adalah konsep "Wujud", "washil", "Shahrnawi", "Barus", "Laut Cina", dan "negeri Melayu". Apa yang ditekankan Hamzah dengan "Shahrnawi", "Barus", "Laut Cina", atau "negeri Melayu"-nya bukan hanya untuk menjadikan ajaran-ajaran "resmi" agama Islam, sebagaimana yang dominan di negeri Arab, untuk beradaptasi dengan ajaran-ajaran lokal di luar negeri Islam; bukan cuma mengangkat ajaran lokal sebagai imbalan atas dominasi ajaran yang berasal dari "sana" dan yang dianggap "universal" dan "kosmopolit" itu; tapi lebih dari itu semua ia berupaya menunjukkan bahwa secara "intelektual" dimungkinkan terbentuknya sebuah proses berpikir atau bernalar yang tidak mengikuti "pakem-pakem" yang telah dibakukan dalam tradisi Islam yang berpusat di "Mekkah", di "Baghdad" atau di "al-Quds". Selain itu, sistem nalar demikian juga dimungkinkan dengan menggunakan bahasa lokal, yakni bahasa Melayu, yang sebelumnya kandungan "rahasia" atau ilmu *ma'rifat* lebih banyak digunakan dalam bahasa Arab atau Persia. Seperti dikatakan Hamzah sendiri:





Sumber: Dok. Lelapstam

*"Ketahuilah bahwa faqir da'if Hamzah Fansuri hendak menyatakan jalan kepada Allah Subhanahu wa Ta'ala dan ma'rifat Allah dengan bahasa Jawi dalam kitab ini – insya Allah – supaya segala hamba Allah yang tiada tahu akan bahasa Arab dan bahasa Farisi supaya dapat memi-  
charakan dia."<sup>49</sup>*

Inilah yang kami maksud dengan “desentralisasi” dan “lokalisasi” konsep-konsep keagamaan yang pada abad-abad berikutnya melahirkan satu bentuk agama tersendiri yang dikenal dengan “agama Melayu” atau “agama Jawa”<sup>50</sup>, yang terikat bukan hanya dengan sistem sosial-kemasyarakatannya tapi juga dengan batas-batas sistem bahasa yang berlaku di masa tersebut. Sebelum meneliti faktor-faktor historis, latar belakang sosiologis, serta batas-batas bahasa melayu, yang mendorong munculnya model bernalar demikian, kami akan tunjukkan terlebih dahulu pengertian Hamzah Fansuri tentang makna “Wujud”, yang merupakan bagian dari pengisiannya atas proyek “desentralisasi” dan “lokalisasi” tersebut.

### Konsep Ketuhanan Hamzah Fansuri

Sejumlah analisa mengkategorikan Hamzah Fansuri sebagai penganut ajaran “pantheisme”, yang berarti kesatuan Tuhan dengan makhluk-Nya, atau yang lazim dikenal dengan sebutan “*wahdah al-wujūd*”. Namun, sejumlah penulis di satu sisi menolak bila Hamzah disebut sebagai penganut “panteisme”, tapi di sisi lain mereka tidak menafikan Hamzah sebagai penganjur ajaran *wahdah al-wujūd* seperti yang diajarkan Ibn Arabi dan Abdul Karim a-Jili dalam *al-Insān al-Kāmil*-nya.<sup>51</sup> Meski demikian, kita akan menelaah lebih lanjut jenis pemahaman dan penafsiran yang diadopsi Hamzah dalam sistem pemikiran “irfani” atau tasawufnya.<sup>52</sup>

Konsep yang sangat sentral dalam pemikiran Hamzah Fansuri adalah konsep “wujud”. Dalam salah satu puisinya seperti dikutip di atas ia menyebut Allah sebagai “Wujud” yang ditemukannya di Shahrnawi. Maka, pertanyaan pertama yang diajukannya adalah: “...tatkala bumi dan langit belum ada, Arsy dan Kursi belum ada, shurga dan neraka belum ada – semesta sekalian [‘alam] pun belum ada, apa jua yang pertama?”<sup>53</sup> Untuk menjawab pertanyaan tersebut, Hamzah Fansuri menimba model-model pemahaman Ibn Arabi dan al-Jili namun dengan istilah yang bukan berasal dari mereka: “*Huwa*” dan “*la ta'ayyun*”, seperti yang kita baca di bawah ini:

*"Yang Pertama Dzat semata, Sendiri-Nya, tiada dengan Sifat, dan tiada dengan Asma-Nya – itulah Yang Pertama. Adapun nama Dzat itu Huwa. Ma'na Huwa itu ismu isyarat in kepada Dzat tiada dengan Sifat. Adapun Nama Allah rendahnya sepangkat daripada Nama Huwa. Tetapi [Nama Allah itu] perhimpunan segala Nama."<sup>54</sup>*

*"Ketahuilah bahwa kunhi Dzat Haqq Subhanahu wa Ta'ala ini dinamai Ahul Suluk la ta'ayyun. Maka dinamai la ta'ayyun kerana budi dan bichara, ilmu dan ma'rifat kita tiada lulus kepada-Nya. Jangankan 'ilmuda ma'rifat kita, Anbiya dan Awliya pun hayran. ... Kerana [ini] maka dinamai Ahul Suluk la ta'ayyun – yakni makna la ta'ayyun [itu iaitu] 'tiada nyata'.<sup>55</sup>*

Apa yang dimaksud dengan makna “*Huwa* itu ismu isyarat in kepada Dzat tiada dengan Sifat”, “*la ta'ayyun* [itu iaitu] ‘tiada nyata’”? Apakah Dzat Tuhan dengan demikian adalah sesuatu yang tiada atau “*ma'dūm*”? Hampir semua kalangan “*irfāni*”, baik dari kaum Syi'ah atau Sufi Sunni, menganut doktrin “Tuhan yang transenden tanpa nama dan sifat sebelum terjadinya penciptaan”.<sup>56</sup> Dan Hamzah pun menganut paham demikian. Namun, mengapa ia

menyebut Dzat dimana "ilmu dan ma'rifat kita tiada lulus kepada-Nya" sebagai "la ta'ayyun, 'tiada nyata'"? Mungkin dalam soal ini Hamzah menimba gagasannya dari pemikiran Ibn Arabi dan al-Jili. Misalnya, Hamzah dikenal dengan "teori martabat lima"-nya, yakni la ta'ayyun, ta'ayyun awwal (atau wabdab), ta'ayyun tsâni (atau al-ma'lûm, a'yân tsâbitab), ta'ayyun râbi' dan ta'ayyun khâmis. Kelima tingkatan tajalliyah ini sepadan dengan teori Ibn Arabi tentang "al-Hadhr al-Khams" (lima tingkatan wujud), dan ia juga menggunakan sebutan-sebutan ta'ayyun, al-ma'lûm dan al-a'yân tsâbitab, seperti dipahami Hamzah Fansuri.<sup>57</sup> Namun, Ibn Arabi tidak menggunakan istilah la ta'ayyun.

Lalu, darimana Hamzah menemukan istilah tersebut? Dari al-Jili? Mungkin, tapi hanya sebatas maknanya, bukan istilahnya. Dalam salah satu syairubahannya al-Jili mengatakan demikian: "Saya berkeyakinan bahwa Dzat-Nya itu 'adam (tiada), dan dengan wujud-Nya yang muncul kemudian Dia dikenal", bahwa "Engkau-lah yang memiliki wujud dan ketiadaan, budûts dan qadim; dzat-Mu ma'dum, dan mawjud dalam Diri". Ia juga mengatakan: "Wahai yang tiada di sana, kami telah menemukan-Mu di sini" (yâ man 'adam hunâk, faqad wajadnâka hunâ).<sup>58</sup> Kemungkinan, pernyataan "la ta'ayyun [itu iaitu] 'tiada nyata'" merupakan kreasi Hamzah Fansuri sendiri untuk mempertemukan pemikiran Ibn Arabi yang menggunakan istilah "ta'ayyun" dengan pemikiran al-Jili yang memunculkan pandangan "Dzat Tuhan yang transenden sebagai ma'dûm ('tiada')." Lalu, mengapa mesti perpaduan antara kedua tokoh besar Sufi ini? Benarkah ada unsur-unsur Syi'ah, Persia atau India dalam proyek perpaduan tersebut? Lalu, bagaimana reaksi kalangan eksponen gerakan "pemurnian" yang hendak mengembalikan "nalar Melayu" ke "pusat"-nya di Arab, seperti yang dilakukan al-Raniri? Inilah yang akan kami bahas dalam tulisan berikutnya, yang berjudul "Munculnya 'Nalar Tandingan' dalam Kebudayaan Melayu-Nusantara".

### Catatan:

<sup>1</sup> Lihat S.M.N. al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University of Malaya, 1970), h. 25, 39, 54 dan 55.

<sup>2</sup> Lihat Abdul Aziz Dahlan, "Pembelaan terhadap Wahdat al-Wujud: Tasawuf Syamsuddin Sumatrani". *Ulumul Qur'an* (Jakarta), vol. III, No. 3 Th. 1992, h. 101 dan 111.

<sup>3</sup> Lihat Abdul Hadi W.M., *Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-puisinya* (Bandung: Mizan, 1995), h. 53 catatan no. 32., dan "Syekh Hamzah Fansuri". *Ulumul Qur'an*, No.4 vol. V, tahun 1994, h. 48-56.

<sup>4</sup> Ahmad Daudy, "Tinjauan atas al-Fath al-Mubin ala al-Mulhidin karya Syaikh Nuruddin ar-Raniri", dalam Ahmad Rifa'i Hasan (ed.), *Warisan Intelektual Islam Indonesia: Telaah atas Karya-karya Klasik* (Bandung: Mizan, 1987), h. 35. Lihat juga Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Nuruddin ar-Raniri* (Jakarta: Rajawali, 1983).

<sup>5</sup> Lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1994), h. 166, 169, 184, dan 185.

<sup>6</sup> Nuruddin al-Raniri, *Hujjah al-Shiddiq li Daf' al-Zindiq*, sebagaimana ditransliterasikan oleh S.M.N. al-Attas dalam S.M.N. al-Attas, *op. cit.*, h. 489.

<sup>7</sup> Nuruddin al-Raniri, *Tibyân fi Ma'rifah al-Adyân*, sebagaimana ditransliterasikan oleh S.M.N. al-Attas, dalam *Ibid.*, h. 478, 479 dan 483.

<sup>8</sup> Lihat Nuruddin al-Raniri, *Jawâhir al-'Ulûm fi Kasyf al-Ma'lûm*, dalam *Ibid.*, h. 486.

<sup>9</sup> Lihat Ahmad Baso, "Kritik atas Nalar Melayu (2): Tradisi Tasawuf, Historisitas Nalar Melayu". *Tashwirul Afkar*, edisi No. 3 Tahun 1998, h. 65-76.

<sup>10</sup> Lihat G.W.J. Drewes dan L.F. Brakel (eds.), *The Poems of Hamzah Fansuri* (Dordrecht: Foris Publication, 1986), h. 14 dan 62.

<sup>11</sup> *Ibid.*, h. 96. Puisi tersebut terdapat pada bait ke-15 no. XVII.

<sup>12</sup> Syamsuddin al-Sumatrani, *Jauhar al-Haqâ'iq*, dalam C.A.O. van Nieuwenhuijze, *Samsu'l Din van Pasai: Bijdrage Tot De Kennis Der Sumatraansche Mystiek* (Leiden: E.J. Brill, 1945), h. 251, 261 dan 291.

<sup>13</sup> Sebagaimana dikutip dan ditransliterasikan oleh C.A.O. van Nieuwenhuijze dengan sedikit perubahan ejaan dalam *Ibid.*, h. 159.

<sup>14</sup> Lihat S.M.N. al-Attas, *al-Raniri and Wujudiyah of 17th Century Aceh* (Singapore: JMBRAS, 1966).

<sup>15</sup> Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia*, *op. cit.*

<sup>16</sup> Abdul Rahman Haji Abdullah, *Pemikiran Umat Islam di*

Nusantara: Sejarah dan Perkembangannya Hingga Abad ke-19 (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1990).

<sup>17</sup> Abdul Aziz Dahlan, *op. cit.*

<sup>18</sup> A. Hasjmy, *59 Tahun Aceh Merdeka di bawah Pemerintahan Ratu* (Jakarta: Bulan Bintang, 1977).

<sup>19</sup> Abdul Rahman Haji Abdullah, *op. cit.*, h. 159.

<sup>20</sup> A. Hasjmy, *op. cit.*, h. 177.

<sup>21</sup> Lihat Abdul Aziz Dahlan, "Pembelaan terhadap Wahdat al-Wujud: Tasawuf Syamsuddin Sumatrani". *Ulumul Qur'an* (Jakarta), vol. III, No. 3 Th. 1992, h. 101 dan 111.

<sup>22</sup> G.W.J. Drewes, "Nur al-Din al-Raniri's Charge of Heresy against Hamzah and Shamsuddin from an International Point of View", dalam C.D. Grijns dan S.O. Robson (eds.), *Cultural Contact and Textual Interpretation* (Dordrecht: Foris Publication, 1986), h. 57.

<sup>23</sup> Tentang pembaruan Ahmad Sirhindi di abad 17 di India, lihat Muhammad Abdul Haq Anshari, *Sufism and Shari'ah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism* (London: The Islamic Foundation, 1986). Tentang batas-batas pengaruh India dalam tradisi pemikiran Melayu, akan dikemukakan dalam tulisan berikutnya.

<sup>24</sup> G.W.J. Drewes dan L.F. Brakel (eds.), *op. cit.*, h. 44, 92, dan 108. Dâ'im: senantiasa; 'âli: tinggi; ter-tâ'ir-tâ'ir: kesana-kemari, kebingungan; "sedia zâhir": Drewes menerjemahkannya dengan "originally earthly", dan "mendapat pada diri zâhir" dengan "found Him in his own person".

<sup>25</sup> *Ibid.*, h. 72.

<sup>26</sup> *Ibid.*, h. 52.

<sup>27</sup> Hamzah Fansuri, *Asrâr al-Arifîn*, sebagaimana ditransliterasikan dalam al-Attas, *Mysticism, op. cit.*, h. 273.

<sup>28</sup> *Ibid.*, h. 259. Syair al-Iraqi ini juga dikutip dalam Hamzah Fansuri, *Muntahi*, sebagaimana ditransliterasikan dalam *Ibid.*, h. 346.

<sup>29</sup> *Ibid.*, h. 278.

<sup>30</sup> *Ibid.*, h. 292. Permai: jauh; mara: bahaya; hampir: dekat.

<sup>31</sup> Hamzah Fansuri, *Syarab al-Asyiqîn*, sebagaimana ditransliterasikan dalam S.M.N. al-Attas, *Mysticism, op. cit.*, h. 310. Hamzah menerjemahkan kutipan ayat al-Qur'an tersebut seperti berikut: "Barang kemana mukamu kau hadapkan, maka di sana ada Dzat Allah". Lihat Hamzah Fansuri, *al-Muntahi*, dalam *Ibid.*, h. 333.

<sup>32</sup> *Ibid.*, h. 313. Hampir: dekat. Abdul Hadi W.M. mentransliterasikan (.....) "sama dekat", bukan "sama di kita" seperti pada al-Attas. Tampaknya, yang terakhir ini lebih pas, karena ungkapan itu disusul dengan kata (.....) "hampirnya" yang semakna dengan "dekat". Lihat tulisan asli naskah tulisan Arab tersebut dalam Hamzah Fansuri, *Zinah al-Wâhidîn* (appendiks), dalam Abdul Hadi W.M., *Hamzah*

*Fansuri, op. cit.*, h. 183.

<sup>33</sup> Hamzah Fansuri, *Asrâr*, dalam al-Attas, *Mysticism, op. cit.*, h. 259.

<sup>34</sup> *Ibid.*, h. 291. Drewes dan Brakel mentransliterasi bait di atas seperti ini: *Napikan rasamu daripada kasar dan halus*. Lihat G.W.J. Drewes dan L.F. Brakel (eds.), *op. cit.*, h. 54.

<sup>35</sup> Hamzah Fansuri, *Asrâr*, dalam al-Attas, *Mysticism, op. cit.*, h. 291.

<sup>36</sup> Hamzah Fansuri, *Syarab*, dalam *Ibid.*, h. 313.

<sup>37</sup> G.W.J. Drewes dan L.F. Brakel (eds.), *op. cit.*, h. 72.

<sup>38</sup> *Ibid.*, h. 276. al-Attas menerjemahkannya dengan: "I have always been an unbeliever!", dengan komentar yang agak menafikan sifat "ekstrim" dari sikap kaum Sufi, dan dari Hamzah secara khusus: "This is a well-known Sufi denial of self. To believe implies affirmation of duality of believer and believed". Lihat al-Attas, *Mysticism, op. cit.*, h. 395.

<sup>39</sup> Hamzah Fansuri, *al-Muntahi*, dalam al-Attas, *Mysticism, op. cit.*, h. 348.

<sup>40</sup> *Ibid.*, h. 277 dan 280.

<sup>41</sup> *Ibid.*, h. 268. Wahmi: bayang-bayang, bukan yang sebenarnya; âthâr: pengaruh, efek.

<sup>42</sup> G.W.J. Drewes dan L.F. Brakel (eds.), *op. cit.*, h. 66. Wusul: mencapai tingkat *tauhîd* atau bersatu dengan Tuhan.

<sup>43</sup> Hamzah Fansuri, *Asrâr*, dalam al-Attas, *Mysticism, op. cit.*, h. 285. Uğama: terjemahan dari kata *dîn* yang berarti agama.

<sup>44</sup> *Ibid.*, h. 295. Khilâf: menyalahi. Berikut terjemahan al-Attas atas kalimat terakhir:

"But if his gnosis is perfect — for gnosis is [gnosis] of his Lord: that person being intoxicated and effaced, no longer conscious of the Law and the Way and the Truth and Gnosis — then no blame is upon him [if he 'errs']"

Lihat *Ibid.*, h. 414.

<sup>45</sup> *Ibid.*, h. 292. Berikut terjemahan al-Attas atas kalimat terakhir:

"Those who are not yet intoxicated, or not yet effaced, or whom ecstasy from God has not yet possessed, if they leave off prayer and fasting and eat what is unlawful, are deviators [from the Law] and are sinful."

*Ibid.*, h. 411. Sedang de Graff berkomentar bahwa Hamzah "declared that prayers and fasting were unnecessary; [yet] wanted to maintain the *salat* (ritual prayer) as a pedagogic expedient to achieve unification with God".

Lihat H.J. De Graaf, "South-East Asian Islam to the Eighteenth Century", dalam P.M. Holt, Ann K.S. Lambton, Bernard Lewis (eds.), *The Cambridge History of Islam* (London: Cambridge University Press, 1970), vol. 2 h. 141.

<sup>46</sup> G.W.J. Drewes dan L.F. Brakel (eds.), *op. cit.*, h. 74 dan

140. Gajahmina: ikan paus; unggas quddusi: burung suci.

<sup>47</sup> Ibid., h. 140. Jân: bentuk plural dari jin; malak: malaikat; nin: ini; sepala-pala: dengan penuh dan menyeluruh. Berikut terjemahan Drewes dan Brakel atas bait pertama di atas:

The China Sea is unfathomable

For this reason the population of the entire universe

Jinn, angels and (the sons of) Adam

All of us get submerged in that sea

Lihat Ibid., h. 141.

<sup>48</sup> Ibid., h. 120.

<sup>49</sup> Hamzah Fansuri, *Syarab*, dalam al-Attas, *Mysticism, op. cit.*, h. 297.

<sup>50</sup> Sebutan "agama Jawa" dapat ditemukan dalam G.W.J. Drewes (ed.), *An Early Javanese Code of Muslim Ethics* (Leiden: The Hague-Martinus Nijhoff, 1978), h. 37.

<sup>51</sup> Lihat misalnya Abdul Hadi W.M., *Hamzah Fansuri, op*

*.cit.*, 20-55 dan al-Attas, *Mysticism, op. cit.* Memperdebatkan persoalan apakah Hamzah penganut panteisme ataukah *wahdah al-wujûd*, sebenarnya tidaklah begitu relevan. Soalnya, istilah panteisme hanya dikenal di Barat dimana Tuhan diandaikan bersemayam dalam hukum-hukum alam yang rasional dan bahwa Tuhan menampakkan diri melalui sistem keteraturan alam, seperti yang kita lihat pada ajaran Spinoza dan Hegel; sementara dalam Islam, yang dikenal adalah doktrin kesatuan Tuhan dengan manusia dan dengan alam atau disebut juga *wahdah al-wujûd*, dan tidak ada kaitannya sama sekali dengan hukum-hukum alam yang rasional. Tentang perbedaan antara "panteisme" dan "wahdah al-wujud", lihat Muhammad Abed al-Jabiri, *Bunyah al-Aql al-Arabi*. Seri kritik Nalar Arab II (Beirut: Markaz dirasah al-Wihdah al-Arabiyyah, 1992).

<sup>52</sup> Tentang sistem pemikiran "irfani" dan penyebarannya dalam kebudayaan Melayu-Nusantara, lihat Ahmad Baso, *op .cit.*

<sup>53</sup> Hamzah Fansuri, *Asrâr*, dalam al-Attas, *Mysticism, op .cit.*, h. 239.

<sup>54</sup> Ibid., h. 239-240.

<sup>55</sup> Hamzah Fansuri, *Syarab*, dalam al-Attas, *Mysticism, op .cit.*, h. 315. Kunhi: hakekat; "tiada nyata" oleh al-Attas diterjemahkan dengan "non-manifest". Lihat Ibid., h. 435.

<sup>56</sup> Tentang doktrin ini lihat tulisan kami dalam edisi sebelumnya, Ahmad Baso, *op. cit.*

<sup>57</sup> Lihat Ibn al-Arabi, *al-Futuhâh al-Makkiyyah*.

<sup>58</sup> Lihat Abdul Karim al-Jili, *al-Insân al-Kâmil fi Ma'rifah al-Awâ'il wal Awâkhir* (Beirut: Dar al-Fikr, tanpa tahun), h. 10 dan 22.



Sumber: Leksikon Islam

Tarian sufi di Persia