

**NILAI-NILAI SUFISTIK DALAM SYĀIR-SYĀIR HAMZAH FANSURI  
(ANALISIS TEMATIK KITAB *ASRĀRU'L 'ĀRIFĪN*)**

**DISERTASI**

**Disusun Untuk Memenuhi syarat dan Tugas  
Untuk Memperoleh Gelar Doktor  
Dalam Bidang Filsafat Islam**

**Oleh:  
MARDINAL TARIGAN  
NIM: 94311030240**

**Program Studi Agama & Filsafat Islām**



**PROGRAM PASCASARJANA  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI  
SUMATERA UTARA  
MEDAN  
2016**

# **PERSETUJUAN**

**Disertasi Berjudul**

**NILAI-NILAI SUFISTIK DALAM SYĀIR-SYĀIR HAMZAH FANSURI  
(ANALISIS TEMATIK KITAB *ASRĀRU'L 'ĀRIFĪN*)**

**Oleh:  
MARDINAL TARIGAN  
NIM: 94311030240**

**Dapat disetujui dan disahkan sebagai persyaratan untuk memperoleh  
Gelar Doktor pada Program Studi Agama & Filsafat Islām  
Pascasarjana Universitas Islam Negeri  
Sumatera Utara**

**Medan, Januari 2016**

**Promotor**

**Prof. Dr. H. Amroeni Drajat, M.Ag  
NIP. 19650212 199403 1 001**

**Prof. Dr. H. Katimin, M.Ag  
NIP. 19650705 199303 1 003**

## SURAT PERNYATAAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Mardinal Tarigan  
NIM : 94311030240  
Tempat/Tgl. Lahir : Kabanjahe, 02 Mei 1963  
Pekerjaan : PNS  
Alamat : Jln. Dangol L. Tobing Gg. Raflesia No. 39 Pandan  
Kabupaten Tapanuli Tengah.

Menyatakan dengan sebenarnya bahwa Disertasi yang berjudul: “**NILAI-NILAI SUFISTIK DALAM SYĀIR-SYĀIR HAMZAH FANSURI (Analisis Tematik Kitab *Asrāru’l Ārifī n*)**”, benar karya asli saya, kecuali kutipan-kutipan yang disebutkan sumbernya.

Apabila terdapat kesalahan dan kekeliruan di dalamnya sepenuhnya menjadi tanggung jawab saya.

Demikian surat pernyataan ini saya buat dengan sebenarnya.

Medan, Januari 2016  
Yang Membuat Pernyataan

Mardinal Tarigan  
NIM: 94311030240

## HALAMAN PENGESAHAN

Disertasi berjudul “NILAI-NILAI SUFISTIK DALAM SYĀIR-SYĀIR HAMZAH (ANALISIS TEMATIK KITAB *ASRĀRU’L ‘ĀRIFĪ N*)” an. Mardinal Tarigan, NIM. 94311030240 Program Studi Agama & Filsafat Islam telah diujikan dalam sidang Ujian Akhir Disertasi (Promosi Doktor) Program Pascasarjana UIN-SU Medan, Tanggal 23 Januari 2016.

Disertasi ini telah diterima untuk memenuhi syarat memperoleh gelar doktor (Dr.) Pada Program Studi Agama & Filsafat Islam.

Medan, 23 Januari 2016  
Panitia Sidang Ujian Akhir Disertasi  
(Promosi Doktor)  
Program Pascasarjana UIN-SU Medan  
Sekretaris

Ketua

Prof. Dr. H. Nur A.Fadhil Lubis, MA  
NIP. 19541117 198503 1 004

Prof. Dr. H. Ramli Abdul Wahid, MA  
NIP. 19541212 198803 1 003

Anggota

1. Prof. Dr. H. Amroeni Drajat, M.Ag  
NIP. 19650212 199403 1 001

2. Prof. Dr. H. Katimin, M.Ag  
NIP. 19650705 199303 1 003

3. Prof. Dr. H. Hasan Bakti Nasution, MA  
NIP. 19620814 199203 1 003

4. Prof. Dr. H. Syahrin Harahap, MA  
NIP. 19610816 198303 1 007

5. Prof. Dr. H. M. Ridwan Lubis, MA.  
NIP. 19471019 197703 1 002

Mengetahui  
Direktur PPs UIN-SU

Prof. Dr. H. Ramli Abdul Wahid, MA  
NIP. 19541212 198803 1 003

## ABSTRAKSI

Judul Disertasi ini: “Nilai-Nilai Sufistik Syāir-Syāir Hamzah Fansuri (Analisis Tematik Kitab *Asrārul ‘Ārifūn*), oleh: Mardinal Tarigan. NIM: 94311030240. Program Studi: Agama dan Filsafat Islām Universitas Islām Negeri Sumatera Utara di Medan.

Penelitian ini dimaksudkan untuk menganalisis nilai-nilai sufistik Syāir-Syāir Hamzah Fansuri dalam Kitab *Asrārul ‘Ārifūn*. Manusia hendaklah mencari Tuhan supaya mengenal Allāh swt., sifat dan *asmā*’-Nya. Melaksanakan syari’at, tariqat, haqiqat dan makrifat.

Masalah utama penelitian ini adalah bagaimana nilai-nilai sufistik Syāir-Syāir Hamzah Fansuri dalam Kitab *Asrārul ‘Ārifūn*, yang dirinci ke dalam sub-sub masalah: apa sebab-sebab penciptaan, bagaimana menjelaskan munculnya yang banyak (aneka) dari Yang Satu serta apa hubungan ontologis antara Tuhan, manusia dan *‘ālam*.

Tujuan penelitian ini adalah untuk mengetahui nilai-nilai sufistik syāir-syāir Hamzah Fansuri dalam Kitab *Asrārul ‘Ārifūn*, dengan sub tujuan untuk mengetahui penjelasan sebab-sebab penciptaan, bagaimana menjelaskan munculnya yang banyak (aneka) dari Yang Satu serta untuk mengetahui apa hubungan ontologis antara Tuhan, manusia dan *‘ālam*.

Objek penelitian ini pemikiran tokoh taṣawuf yang hidup pada masa lalu, secara metodologis menggunakan pendekatan sejarah (*historical approach*). Metode yang digunakan dalam mengumpulkan dan mencari data melalui penelitian perpustakaan (*Library Research*) dengan mengumpulkan karya Hamzah Fansuri sebagai data primer maupun karya tokoh tentang Hamzah Fansuri sebagai sumber data skunder. Dalam menganalisis data, digunakan analisis isi (*contents analysis*), yaitu untuk menganalisis makna yang terkandung dalam syāir-syāir dan pemikiran Hamzah Fansuri. Dari kandungan isi syāir-syāir dan gagasan Hamzah Fansuri dilakukan klasifikasi yang disusun secara logis dengan menggunakan analisis tematik (*tematic analysis*), yaitu menganalisis isi kandungan dari tema sentral nilai-nilai sufistik Syāir-Syāir Hamzah Fansuri dalam kitab *Asrārul ‘Ārifūn*.

Konsepsi Hamzah Fansuri tentang *Waḥdatul Wujūd* (*wujūdiyyah*) untuk menyatakan bahwa keesaan Tuhan (*tauḥīd*) tidak bertentangan dengan gagasan tentang penampakan pengetahuan-Nya di *‘ālam* fenomena (*‘ālam al-khalq*). Tuhan sebagai *Zāt* mutlak satu-satunya di dalam keesaan-Nya memang tanpa sekutu dan bandingan, dan karenanya Tuhan adalah *transenden* (*tanzīh*). Tetapi karena Dia menampakkan wajah-Nya serta ayat-ayat-Nya di seluruh *‘alam* semesta dan di dalam diri manusia, maka Dia memiliki kehadiran spiritual di *‘ālam* kejadian. Kalau tidak demikian maka Dia bukan yang *zāhir* dan yang *bāṭin*. Karena manifestasi pengetahuannya berbagai-bagai dan memiliki penampakan *zāhir* dan *bāṭin*, maka di samping transenden dia juga *immanen* (*tashbīh*).

Proses penciptaan tidaklah berarti sesuatu diciptakan dari tidak ada (*creatio ex-nihilo*), melainkan berasal dari sesuatu yang ‘ada’, yang merupakan suatu *wujūd* potensial, yang menjadi inti dari segala yang ada, yang disebut *al-a’yān al-tsābitat*.

Hamzah Fansuri menjelaskan bahwa *al-a'yān al-tsābitat*, yang memulai pembahasan penciptaan dari hakikat *Ẓāt Allāh* atau *Kunhī Ẓāt*, yang disebut *lā ta'ayyun* (tidak nyata). Bermula dari hakikat yang tidak nyata ini, maka terjadi ketentuan-ketentuan, yang disebut *ta'ayyun*.

Menurut Hamzah Fansuri bahwa sebenarnya hakikat dari *Ẓāt Allāh* swt. itu adalah mutlak dan *la ta'ayyun* (tidak bisa ditentukan/dilukiskan). *Ẓāt* yang mutlak itu mencipta dengan cara menyatakan diri-Nya dalam suatu proses penjelmaan dengan Pengaliran keluar dari diri-Nya (*tanazzūl*, *emanasi*) dan Pengaliran kembali kepada-Nya (*taraqqī*, *remanasi*).

Melalui *syāir-syāir* dalam Kitab *Asrārul 'Arifīn*, Hamzah Fansuri memberikan tamsil dan mitsal bahwa Tuhan Mutlak Keesaan-Nya, dan mengandung nilai-nilai Keesaan Tuhan (*Tawḥīd*); bahwa Keesaan Tuhan (*tauḥīd*) tidak bertentangan dengan gagasan tentang penampakan pengetahuan-Nya di '*ālam* fenomena (*'ālam al-khalq*). Tuhan sebagai *Ẓāt* mutlak satu-satunya di dalam keesaan-Nya, dan karenanya Tuhan adalah *transenden* (*tanzīh*). Tetapi karena Dia menampakkan wajah-Nya serta ayat-ayat-Nya di seluruh '*alam* semesta dan di dalam diri manusia, maka Dia memiliki kehadiran spiritual di '*ālam* kejadian. Karena manifestasi pengetahuannya berbagai-bagai dan memiliki penampakan *zāhir* dan *bāṭin*, maka di samping transenden dia juga *immanen* (*tashbīh*).

Kemudian, nilai Kemanusiaan; manusia adalah salah satu bagian yang paling mulia dari *makrokosmos* ('*ālam* besar). Sebab, seluruh *maujūd* yang ada di '*ālam* besar telah termuat dalam dirinya sebagai *mikrokosmos* ('*ālam* kecil). Ketika manusia sudah mampu mencapai tingkatan kesempurnaan kognitif dan eksperimentasi spiritual, maka-dari sisi kognitif-ia akan sampai pada tingkatan rasio tercerahkan (*al-'aql al-mustafād*) dan mencapai rasio aktual (*al-'aql bi al-fi'l*). Selain itu, dari sisi eksperimentasi spiritual, setelah melalui proses aktivitas mengosongkan atau meninggalkan segala hal selain Allāh (*takhallīyah*), menghiasi diri dengan akhlak Allāh (*tahallīyah*), dan manifestasi Allāh (*tajallīyah*), ia akan sampai pada puncak kesempurnaan dan layak menyandang gelar *khalīfah* Allāh swt. di muka bumi sebagai manusia sempurna (*al-insān al-kāmil*).

Hamzah Fansuri menjelaskan sebab-sebab penciptaan, bahwa Tuhan mempunyai sifat senang “melihat Diri-Nya” (*al-tarā'i*). Ia menciptakan '*ālam* (*al-khalq*) untuk dijadikan cermin (*mir'at*), dengan tujuan melihat diri-Nya dan memperkenalkan diri-Nya melalui '*ālam*. Tuhan adalah pencipta tunggal dari realitas '*ālam* dan manusia, sedangkan realitas '*ālam* dan manusia adalah bukti (*dalil*) dari ke-Esaan-Nya.

Munculnya yang banyak (aneka) dari Yang Satu, merupakan *tajallī Ẓāt* Tuhan. *Tajallī* sebagai 'kenyataan' dan penunjukan, maksudnya penampakan pengetahuan Tuhan melalui penciptaan '*ālam* semesta dan isinya. Penciptaan secara menurun tersusun dari lima martabat. *Ẓāt* Tuhan disebut *lā ta'ayyun*, yakni tiada nyata, karena akal pikiran, perkataan, pengetahuan dan makrifat manusia tidak akan sampai kepadanya. Walaupun *Ẓāt* Tuhan *lā ta'ayyun*, namun Dia ingin dikenal, maka Dia mencipta '*ālam* semesta dengan maksud agar dirinya dikenal “kehendak supaya dikenal”, inilah yang merupakan permulaan *tajallī llāhī*.

Setelah *tajallī* dilakukan, maka dia dinamakan *ta'ayyun*, yang berarti “nyata”. Keadaan *ta'ayyun* inilah yang dapat dicapai oleh pikiran, pengetahuan dan makrifat. *Ta'ayyun* *Ẓāt* Tuhan terbagi ke dalam empat martabat, yaitu *ta'ayyun awal*, kenyataan Tuhan dalam peringkat pertama yang terdiri dari *'ilm* (pengetahuan), *wujūd* (ada), *syuhud* (melihat/menyaksikan) dan *Nūr* (cahaya). Dengan adanya pengetahuan (*'ilm*) maka dengan sendirinya Tuhan itu Mengetahui atau Maha Tahu (*'Ālim*) dan yang diketahui (*ma'lūm*). Karena dia itu *wujūd* maka dengan sendirinya dia ialah yang mengada, yang mengadakan atau yang ada, karena *nūr* (cahaya) maka dengan sendirinya dia adalah yang menerangkan (dengan cahayanya) dan yang diterangkan (oleh cahayanya). *Ta'ayyun Tsani*, dikenal juga dengan *ta'ayyun ma'lūm*, kenyataan Tuhan dalam peringkat kedua, yakni kenyataan menjadi yang dikenal atau diketahui. Pengetahuan atau ilmu Tuhan menyatakan diri dalam bentuk yang dikenal atau yang diketahui, pengetahuan yang dikenal disebut *al-a'yān al-tsabithah*, yakni kenyataan segala sesuatu. *Al-A'yān al-Tsabithah*, juga disebut *Sūwar al-Ilmīyah*, yakni bentuk yang dikenal, atau *al-ḥaqīqah al-Asyyā'*, yakni hakikat segala sesuatu di *'ālam* semesta dan *rūh idhafi*, yakni *rūh* yang terpaut. *Ta'ayyun tsalits*, kenyataan Tuhan dalam peringkat ketiga ialah ruh manusia dan makhluk-makhluk. *Ta'ayyun rabi'* dan *khamis*, kenyataan Tuhan dalam peringkat keempat dan kelima adalah penciptaan *'ālam* semesta, makhluk-makhluk, termasuk manusia, penciptaan ini tiada berkesudahan dan tiada terhingga, *ilā mala nihayāta lahu*.

Tuhan (Allāh) adalah pemilik *wujūd* yang hakiki yang dipancarkan kepada *'ālam*, ibarat matahari menerangi *ālam* secara kontinuitas. *'Ālam* adalah *wujūd* bayangan (*wahm*) yang dipancarkan oleh cahaya. Allāh adalah *Wujūd* hakiki yang memberikan bayangan kepada *'ālam* fenomenal. *'Ālam* adalah penampakan (*tajallī*) Tuhan, seperti ombak yang muncul dari laut yang dalam. Tuhan adalah *musyabbah*, serupa dengan makhluknya pada tingkat tertentu, secara analogis dalam aspek-Nya yang *imanen (tasybīh)*, Tuhan tidak terpisah dari manifestasi-manifestasinya. Tuhan itu mutlak keesaan-Nya, tidak terbatas oleh waktu dan tempat. Tuhan dalam esensinya adalah Yang Tidak Tampak dan *transenden (tanzīh)* secara total. Hubungan ontologis antara *Ẓāt* Tuhan sebagai pencipta dan manusia serta *'ālam* sebagai ciptaan, laksana hubungan laut yang dalam (*baḥr al-'amīq*) yang tidak terhingga ombaknya. Manusia dan *'alam* adalah cerminan (*tajallī*) dan entifikasi (*ta'ayyun*) Tuhan. Tuhan meskipun Esa dalam *Ẓāt*-Nya, Dia menampakkan *asmā'* dan *Ṣifat-ṣifat*-Nya di seluruh *'ālam*. Maka di samping *transenden (tanzīh)*, Tuhan juga *imanen (tasybīh)* di dalam *'ālam*. Tuhan adalah *wujūd* mutlak sebagai sebab hakiki dari segala kejadian merupakan *wujūd* yang keberadaannya mutlak diperlukan, *Wājib al-Wujūd li Ẓātih*.

## ABSTRACT

This title dissertation: "Values Sufi poetry Fansuri Hamzah (Thematic Analysis Book *Asrārul 'Ārifūn*), by: Mardinal Tarigan. NIM: 94311030240. Studies: Religion and Islamic Philosophy, State of Islamic University of North Sumatra in Medan.

This study aimed to analyze the values of Sufi poetry in the Book of Hamzah Fansuri *Asrārul 'Ārifūn*. Man should seek God to know Allāh Almighty., Nature and asmā' him. Implement the Shari'ah, tariqat, haqiqat and makrifat.

The main problem of this research is how the values of Sufi poetry in the Book of Hamzah Fansuri *Asrārul 'Ārifūn*, which is broken down into sub-problems: what are the causes of creation, how to explain the emergence of that many (various) from the One and what ontological relationship between God, human beings and 'natural.

The purpose of this study was to determine the values of Sufi poetry in the Book of Hamzah Fansuri *Asrārul 'Ārifūn*, with the aim to find an explanation sub causes of creation, how to explain the emergence of many (miscellaneous ) of the One and to find out what the ontological relationship between God, human beings and 'natural.

The object of this study Sufism thought leaders who live in the past, methodologically using historical approach (historical approach). The method used in collecting and searching the data through the research library (Library Research) by collecting works Fansuri Hamzah as the primary data and figures about Hamzah Fansuri works as a secondary data source. In analyzing the data, used content analysis (contents analysis), which is to analyze the meaning contained in poems and thoughts Fansuri Hamzah. From the content of the contents of poems and ideas Hamzah Fansuri carried classification arranged logically by using analysis of thematic (tematic analysis), which analyzes the contents of the content of the central themes of values Sufi poetry Hamzah Fansuri in the book *Asrārul 'Ārifūn*.

Hamzah Fansuri conception of Wahdatul Wujud (*wujūdiyyah*) to declare that the oneness of God (*tawḥīd*) does not conflict with the idea of the appearance of his knowledge in the 'Natural phenomena (*'ālam al-khalq*). God as the absolute substance only in His unity is indeed without allies and comparison, and therefore God is transcendent (*tanzīh*). But because He reveals His face and His verses in the whole 'universe and in man, then he has a spiritual presence in the' nature of events. If not so then He is not the Zahir and the inner ones. Because the various manifestations of knowledge and has the appearance and inner Zahir, then in addition he is also immanent transcendent (*tasybīh*).

The process of creation does not mean something is created from nothing (creation ex-nihilo), but from something that is 'no', which is a potential form, which became the core of everything that exists, which is called *al-A'yān al-tsābitat*.



Fansuri Hamzah explained that *al-A'yān al-tsābitat*, who started the discussion of the creation of the nature of the substance Allāh or Kunhī substance, called *Lā ta'ayyun* (not real). Stems from the nature of this unreal, then there provisions, called *ta'ayyun*.

According to Hamzah Fansuri that the actual nature of the substance Allāh Almighty. it is absolute and he *ta'ayyun* (can not be defined/ described). Absolute substance that creates a way to make himself known in a process of becoming the streaming out of himself (*tanazzūl*, emanations) and Jetting back to Him (*taraqqī*, remanasi).

Through poems in the book *Asrārul 'Ārifīn*, Hamzah Fansuri provide imagery and mithal that God Absolute Oneness, and contains the values of oneness of God (*tawḥīd*); that the unity of God (*tawḥīd*) does not conflict with the idea of the appearance of his knowledge in the 'Natural phenomena (*'ālam al-khalq*). God as the absolute substance only in His oneness, and therefore God is transcendent (*tanzīh*). But because He reveals His face and His verses in the whole 'universe and in man, then he has a spiritual presence in the' nature of events. Because the various manifestations of knowledge and has the appearance and inner Zahir, then in addition he is also immanent transcendent (*tasybīh*).

Then, the value of Humanity; man is one of the most noble part of the macrocosm ('major natural). Therefore, all entities that exist in the 'big nature have been included in itself as a microcosm ('minor nature). When a man has been able to achieve the level of perfection of cognitive and spiritual experimentation, the cognitive side-of-it will be up to the level of enlightened ratio (*al-'aql al-mustafād*) and reach the actual ratio (*al-'aql bi al-fi'l*), Moreover, in terms of eksperimentasi spiritual, after going through the process of activity vacate or leave anything besides Allāh (*takhallīyah*), adorn themselves with morals Allāh (*tahallīyah*), and manipestasi Allāh (*tajallīyah*), it will be up to the peak of perfection and worthy of the title of Caliph Allāh swt. on earth as a perfect man (*al-Insān al-Kāmil*).

Hamzah Fansuri to explain the causes of creation, that God has a happy nature "see Himself" (*al-tarā'i*), he created the 'nature (*al-khalq*) to be used as a mirror (*Mir'at*), with the aim of seeing himself His and introduced himself through 'nature. God is the sole creator of reality 'natural and human, whereas the reality' of human nature and is proof (proposition) of the One-God. The emergence of the many (various) from the One, a substance *tajallī* God. *Tajallī* as 'reality' and designation, meaning the appearance of the knowledge of God through creation "of the universe and its contents. Descending creation composed of five dignity. God called *Lā ta'ayyun* substance, ie, no real, because the mind thoughts, words, knowledge and human makrifat will not be up to him. Although *Lā ta'ayyun* substances Lord, but He wanted to be known, then He created the universe with the intention that himself known "that will be known", is what is the beginning *tajallī Ilāhī*. After *tajallī* done, then he called *ta'ayyun*, which means "real". *Ta'ayyun* state is what can be achieved by the mind, knowledge and gnosis. *Ta'ayyun* substance God divided into four dignity, namely *ta'ayyun* beginning, the reality of God in the first pringkat consisting of 'ilm (knowledge), form (there), *syuhud* (see/ witness) and *Nūr* (light). With the

knowledge (*'ilm*) is by itself the Lord's knowing or omniscient (*'alim*) and the unknown (*Ma'lūm*). Because he was the form of the naturally he is a fabricated, which hold or are there, because *Nūr* (light) then naturally he is explaining (with light) and described (by light). *Ta'ayyun Tsani*, also known as *ta'ayyun Ma'lūm*, the reality of God in the second place, the fact of being known or unknown. Knowledge or the knowledge of God expresses itself in the form of a known or unknown, the knowledge that is known is called al-A'yan al-tsabithah, the reality of everything. *Al-A'yān al-Tsabithah*, also called *al-suwar* of scientific, ie, the form known, or *al-haqiqah al-Asyyā'*, namely the nature of things in the ' universe and spirit *idhaft*, the spirit adrift. *Ta'ayyun tsalits*, the reality of God in third place is the human spirit and creatures. *Ta'ayyun rabi'* and *khamis*, the reality of God in the fourth and fifth is the creation of the ' universe, creatures, including humans, this creation is everlasting and immeasurable, *Ila mala nihayāta lahu*.

Lord (Allāh) is the owner of an essential form transmitted to the 'nature, like the sun illuminates the nature kontiniuitas. 'Nature is a form of shadow (*wahm*) emitted by the light. Allāh is the ultimate form that gives shade to the 'natural phenomenal. 'Nature is the appearance (*tajallī*) God, like waves emerging from the deep sea. God is musyabbah, similar to the creation at a certain level, by analogy in his immanent aspect (*tasybīh*), God is not separate from its manifestations. God is His absolute unity, is not limited by time and place. God in essence is Non Looks and transcendent (*tanzīh*) in total. Ontological relationship between the substance of God as creator and man and 'nature as creatures, like sea deep relationship (*Bahr al-'amīq*) infinite waves. Humans and 'nature is a reflection (*tajallī*) and entifikasi (*ta'ayyun*) God. God although the One in His essence, He appeared Asma and properties throughout all 'nature. So in addition to the transcendent (*tanzīh*), God is also immanent (*tasybīh*) in 'nature. God is the absolute being as the ultimate cause of all the events is the realization that existence is absolutely necessary, mandatory al-form *li Żātih*.

## إختصار

هذا عنوان الأطروحة: "القيم الصوفية الشعر Fansuri حمزة (المواضيعية تحليل كتاب *Asrārul 'Ārifūn*، من خلال Mardinal: تاريخن. NIM: 94311030240. الدراسات: الدين والفلسفة الإسلامية جامعة الدولة الإسلامية في شمال سومطرة في ميدان.

هدفت هذه الدراسة إلى تحليل قيم الشعر الصوفي في كتاب حمزة *Fansuri Asrārul 'Ārifūn fī* يجب أن الرجل التقرب الى الله في معرفة الله سبحانه وتعالى. والطبيعة وأسماء له. تنفيذ الشريعة الإسلامية، tariqat، حقيقت وmakrifat.

المشكلة الرئيسية لهذا البحث هي كيف قيم الشعر الصوفي في كتاب حمزة *Fansuri Asrārul 'Ārifūn*، الذي تقسيمها إلى مشاكل فرعية: ما هي أسباب الخلق، كيف نفسر ظهور أن العديد (مختلف) من البشر واحد وجودي ما العلاقة بين الله، و"الطبيعية.

وكان الغرض من هذه الدراسة هو تحديد القيم من الشعر الصوفي في كتاب حمزة *Fansuri Asrārul 'Ārifūn*، وذلك بهدف إيجاد أسباب شرح الفرعية الخلق، كيف نفسر ظهور العديد من (المتنوعة) (من واحدة وإلى معرفة ما العلاقة الوجودية بين الله والبشر و"الطبيعية. والهدف من هذه الدراسة الصوفية وقادة الفكر الذين يعيشون في الماضي، المنهجية باستخدام المنهج التاريخي (*approach*) التاريخية. (الطريقة المستخدمة في جمع والبحث عن البيانات من خلال مكتبة البحوث (المكتبة) عن طريق جمع الأعمال *Fansuri* حمزة كما يتضح من البيانات والأرقام الأولية عن حمزة *Fansuri* يعمل كمصدر بيانات ثانوي. في تحليل البيانات، وتستخدم تحليل المحتوى (تحليل) (*contents*)، وهو تحليل معنى الواردة في القصائد والأفكار *Fansuri* حمزة. من محتوى من محتويات القصائد والأفكار حمزة *Fansuri* قامت تصنيف ترتيب منطقي باستخدام تحليل الموضوعي (تحليل) (*tematic*)، الذي يحلل محتويات محتوى الموضوعات الرئيسية القيم الصوفية الشعر حمزة *Fansuri* في الكتاب كتاب *Asrārul 'Ārifūn* حمزة *Fansuri* مفهوم (*Wahdatul Wujūd (wujūdiyyah)* لتعلن أن وحدانية الله (*tawhīd*) لا تتعارض مع فكرة ظهور علمه في 'الظواهر الطبيعية' (علم -خلق). (الله هو جوهر المطلقة إلا في وحدته هو في الواقع دون حلفاء والمقارنة، وبالتالي الله هو متعال (*tanzīh*) ولكن لأنه يكشف عن وجهه وصاحب الآيات في كامل الكون وفي الإنسان، ثم كان لديه الحضور الروحي في 'طبيعة الأحداث. إن لم يكن حتى ذلك الحين ليس هو ظاهر ومنها الداخلية. لأن مظاهر مختلفة من المعرفة ولها مظهر وظاهر الداخلي، ثم بالإضافة انه هو أيضا متعال جوهري. (*tasybīh*)

يتم إنشاء عملية الخلق لا يعني شيء من لا شيء (إنشاء السابقين العدم)، ولكن من ما هو "لا"، وهو شكل محتمل، والتي أصبحت جوهر كل شيء موجود، وهو ما يسمى آل-*A'yān-AL-tsābitat*.

وأوضح حمزة أن *Fansuri* آل-*A'yān-AL-tsābitat*، الذي بدأ مناقشة إنشاء طبيعة المادة الله أو مادة *Kunh*، تدعى (لا) *ta'ayyun* غير حقيقية. (ينبع من طبيعة هذا غير واقعي، ثم هناك أحكام، ودعا *ta'ayyun*.

ووفقا لحمزة *Fansuri* أن الطبيعة الفعلية للمادة الله سبحانه وتعالى. فمن المطلق وانه *ta'ayyun* (لا يمكن تعريفها / وصفه). (مادة المطلقة التي تخلق وسيلة لجعل نفسه معروفا في طريقها إلى أن تصبح يتدفقون من نفسه (*tanazzūl*)، الانبثاق) والنفت إلى الله (*taraqq*)، (*remanasi*).

من خلال القصائد في الكتاب *Asrārul 'Ārifīn* التصوف، حمزة Fansuri توفير الصور ومثال أن الله المطلق وحدانية، ويحتوي على قيم حدانية الله (التوحيد)؛ أن وحدة من الله (*tawhīd*) لا تتعارض مع فكرة ظهور علمه في 'الظواهر الطبيعية' (علم-AL خلق). (الله هو جوهر المطلقة إلا في وحدانية صاحب، وبالتالي الله هو متعال. (*tanzīh*) ولكن لأنه يكشف عن وجهه وصاحب الآيات في كامل 'الكون وفي الإنسان، ثم كان لديه الحضور الروحي في 'طبيعة الأحداث. لأن مظاهر مختلفة من المعرفة ولها مظهر وظاهر الداخلي، ثم بالإضافة انه هو أيضا متعال جوهرى.

ثم، وقيمة الإنسانية. الرجل هو واحد من الجزء أنبل من الكون (الرئيسي الطبيعي). (لذلك، "قد أدرجت طبيعة كبيرة في حد ذاته بمثابة صورة مصغرة عن الكيانات الموجودة في (طبيعة طفيفة. (عندما كان رجلا قادرا على تحقيق مستوى من الكمال من التجريب المعرفي والروحي، والمعرفي الجانب من بين أنه سوف يصل إلى مستوى نسبة المستنيرة (سورة (*aql al-mustafād*) والوصول الى النسبة الفعلية (سورة *aql* ثنائية آل في الفرض والتطوع (، وعلاوة على ذلك، من حيث eksperimentasi الروحية، بعد أن يمر عملية النشاط إخلاء أو ترك أي شيء من دون الله (*takhallīyah*)، تزين نفسها مع الأخلاق الله (*tahallīyah*)، و (*manipestasi*) الله (*tajallīyah*)، فإنه سوف يصل إلى ذروة الكمال وتستحق لقب الخليفة الله سبحانه وتعالى. على الأرض كإنسان الكمال (سورة الإنسان آل كميل.

حمزة Fansuri لشرح أسباب الخلق، ان الله لديه طبيعة سعيدة "يرى نفسه" (سورة (*tarā'i*)، أنشأ "الطبيعة (al-خلق) لاستخدامه كمرآة (*Mir'at*)، بهدف رؤية نفسه له وقدم نفسه من خلال 'الطبيعة. الله هو الخالق الوحيد للحقيقة "الإنسان الطبيعي و، في حين أن الواقع" الطبيعة البشرية وهذا دليل (اقترح) للإله واحد. ظهور العديد من (مختلف) من واحد، وهي مادة *tajallī* الله *Tajallī*. باسم "الواقع" وتعيين، وهذا يعني ظهور معرفة الله من خلال خلق "الكون ومحتوياته. إنشاء تنازلي تتألف من خمسة الكرامة. ودعا الله لا مادة *ta'ayyun*، أي لا حقيقية، لأن الأفكار العقل، والكلمات، والمعرفة و *makrifat* الإنسان لن يصل إليه. على الرغم من أن المواد لا *ta'ayyun* الرب، لكنه يريد أن يعرف، ثم كان هو الذي خلق الكون بقصد أن يعرف نفسه "من شأنها أن تكون معروفة"، ما هو بداية *tajallī* *llāhī*. بعد *tajallī* القيام به، ثم دعا *ta'ayyun*، وهو ما يعني "الحقيقي". الدولة *Ta'ayyun* هو ما يمكن تحقيقه عن طريق العقل والمعرفة والعرفان. مادة *Ta'ayyun* الله مقسمة إلى أربعة كرامة، وهي بداية *ta'ayyun*، واقع الله في *pringkat* الأول يتكون من 'العلم (المعرفة)، شكل (هناك)، (*syuhud* / انظر / الشاهد) ونور (النور. (مع العلم 'ilm) هو في حد ذاته يعلم أو كلي العلم الرباني ('العليم) والمجهول. (*Ma'lum*) لأنه كان شكل طبيعي فهو ملفقة، الذي عقد أو هناك، لأن النور (الضوء) فمن الطبيعي أنه شرح (مع الضوء)، ووصف (بواسطة الضوء *Ta'ayyun Tsani*). (، المعروف أيضا باسم *Ma'lum ta'ayyun*، واقع الله في المقام الثاني، حقيقة كونه معروف أو غير معروف. علم أو معرفة الله يعبر عن نفسه في شكل معروف او غير معروف، ويسمى العلم أن يعرف آل *A'yan-AL-tsabithah*، واقع كل شيء. آل *A'yan* آل *Tsabithah*، وتسمى أيضا *AL-suwar* العلمية، أي شكل معروف، أو القاعدة، *Asyyā' Al' haqiqah*، وهي طبيعة الأشياء في 'الكون وروح *idhafī*، تسيير على غير هدى الروح *Ta'ayyun tsalits*، واقع الله في المركز الثالث هو روح الإنسان والمخلوقات *Ta'ayyun*. الحاحام 'وخميس، واقع الله في الرابع والخامس هو خلق "الكون، والمخلوقات، بما في ذلك البشر، وهذا الخلق الدائم ويقاس، العلا بسوء *nihayāta* هو.

الرب (الله) هو صاحب شكلا أصيلا تنتقل إلى "الطبيعة، كالشمس تضيء kontinuitas الطبيعة". الطبيعة هي شكل من أشكال الظل (*wahm*) المنبعثة من ضوء الله هو الشكل النهائي الذي يعطي الظل إلى "الهائل الطبيعية". الطبيعة هي ظهور (*tajallī*) الله، مثل الموجات الخارجة من أعماق البحار. الله *musyabbah* ، على غرار إنشاء عند مستوى معين، قياسا في الجانب جوهرى له (*tasybīh*) ، والله ليست منفصلة من مظهره. الله هو صاحب الوحدة المطلقة، لا يحد منها الزمان والمكان. الله في جوهره هو غير النظرات ومتعال (*tanzīh*) في المجموع. العلاقة الوجودية بين جوهر الله كما الخالق والإنسان وطابع كمخلوقات، مثل البحر علاقة عميقة (بحر العلوم، *'amīq*) موجات لا حصر لها. البشر وطابع هو انعكاس (*tajallī*) و *entifikasi* (*ta'ayyun*) الله. على الرغم من أن الله واحد في جوهره، وبدا أنه أسمى والخصائص في كل الطبيعة. وذلك بالإضافة إلى متعال (*tanzīh*) ، والله هو أيضا جوهرى (*tasybīh*) في 'الطبيعة. الله هو الوجود المطلق كسبب النهائي لجميع الأحداث هو إدراك أن الوجود ضروري جدا، إلزامية آل شكل لى. *Žātih*

## KATA PENGANTAR



Dengan mengucapkan puji dan syukur penulis persembahkan kehadiran Allāh swt. karena dengan izin dan ridho-Nya jualah Disertasi ini dapat diselesaikan, seiring dan salam kepada junjungan umat Nabi Muhammad saw. segenap keluarga, sahabatnya, semoga Allāh swt. senantiasa mencururkan rahmat dan taufiq-Nya sepanjang masa.

Disertasi penulis yang berjudul “Nilai-Nilai Sufistik Dalam Syāir-Syāir Hamzah Fansuri (Analisis Tematik Kitab *Asrāru'l 'Ārifīn*” ini penulis susun dalam rangka untuk memenuhi tugas dan syarat di dalam menempuh ujian di dalam memperoleh gelar Doktor (S.3) Program Studi Agama dan Filsafat Islam Konsentrasi Pengkajian Islam pada Universitas Islam Negeri Sumatera Utara (UINSU) di Medan.

Disertasi ini tidak akan mungkin selesai tanpa bantuan, dukungan serta motivasi dari berbagai pihak, karena itu penulis mengucapkan terima kasih kepada:

1. Ayahanda: Serikat Tarigan dan ibunda: Idup Br. Sembiring, yang telah melahirkan, membesarkan dan mendidik penulis hingga dewasa, semoga segala pengorbanan lahir dan batin dilipatgandakan Allāh swt. pahalanya serta senantiasa melindungi ibunda yang masih hidup dan mengampuni dosa ayahanda yang telah mendahului kita.
2. Direktur, Asisten Direktur Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sumatera Utara (UINSU) di Medan yang telah memberikan spirit kepada penulis untuk menyelesaikan Disertasi ini sesuai dengan waktunya.
3. Pembimbing I, Bapak Prof. Dr. H. Amroeni Drajat, M.Ag dan Pembimbing II, Bapak Prof. Dr. H. Katimin, M.Ag, yang telah memberikan bimbingan, motivasi, serta semangat kepada penulis demi penyelesaian dan kesempurnaan Disertasi ini, semoga Allāh swt. membalas segala bantuan dan perbuatan baik bapak serta senantiasa tetap dalam lindungan dan maghfirah-Nya. Amin.

4. Kepada seluruh dosen, Ketua Program Studi, Kepala Perpustakaan dan seluruh sivitas akademika di Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sumatera Utara (UINSU) di Medan.
5. Isteri yang tercinta; Dra. Paini, MA dan putra penulis; Mhd. Rafi'i Ma'arif Tarigan, M.Pd, Mhd. Faisal 'Afiff Tarigan, S.Kom. dan Mhd. Nurul Hidayat Tarigan, yang telah berupaya memberikan motivasi, dorongan sekaligus spirit kepada penulis, sehingga Disertasi ini dapat terselesaikan dengan baik, semoga Allāh swt. memberikan kesehatan, kekuatan lahir dan batin di dalam melanjutkan studi bagi buah hati penulis serta melaksanakan tugas dan pengabdian kepada bangsa, negara dan agama.
6. Kepada seluruh teman seperjuangan yang telah memberikan sumbangsih pemikiran dan semangat kepada penulis demi terselesaikannya Disertasi ini, semoga Allāh swt. memberikan imbalan dan pahala yang setimpal atas pengorbanan yang diberikan, baik material, maupun moral spiritual teman-teman sekalian.

Akhirnya penulis menyadari bahwa Disertasi ini masih jauh dari kesempurnaan, karenanya penulis mengharapkan kritik positif konstruktif demi perbaikannya semoga bermanfaat bagi nusa, bangsa dan agama. Amiin.

Medan, Januari 2016.

Penulis,

MARDINAL TARIGAN

NIM: 94311030240

## TRANSLITERASI

### 1. Konsonan

Fonem konsonan bahasa Arab yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, dalam transliterasi ini sebagian dilambangkan dengan huruf dan sebagian lagi dilambangkan dengan tanda, dan sebagian lain lagi dengan huruf dan tanda sekaligus. Di bawah ini daftar huruf Arab itu dan translitrasi dengan huruf latin.

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	<i>alif</i>	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	<i>ba</i>	<i>b</i>	<i>be</i>
ت	<i>ta</i>	<i>t</i>	<i>te</i>
ث	<i>sa</i>	<i>ś</i>	<i>es</i> (dengan titik di atas)
ج	<i>jim</i>	<i>j</i>	<i>je</i>
ح	<i>ha</i>	<i>ḥ</i>	<i>ha</i> (dengan titik di bawah)
خ	<i>kha</i>	<i>kh</i>	<i>ka dan ha</i>
د	<i>dal</i>	<i>d</i>	<i>de</i>
ذ	<i>zal</i>	<i>z</i>	<i>zet</i> (dengan titik di atas)
ر	<i>ra</i>	<i>r</i>	<i>er</i>
ز	<i>zai</i>	<i>z</i>	<i>zet</i>
س	<i>sin</i>	<i>s</i>	<i>es</i>
ش	<i>syim</i>	<i>sy</i>	<i>es dan ye</i>
ص	<i>sad</i>	<i>ṣ</i>	<i>(es</i> (dengan titik di bawah)
ض	<i>dad</i>	<i>ḍ</i>	<i>de</i> (dengan titik di bawah)
ط	<i>ta</i>	<i>ṭ</i>	<i>te</i> (dengan titik di bawah)
ظ	<i>za</i>	<i>ẓ</i>	<i>zet</i> (dengan titik di bawah)
ع	<i>'ain</i>	<i>'</i>	Koma terbalik di atas
غ	<i>gain</i>	<i>g</i>	<i>ge</i>
ف	<i>fa</i>	<i>f</i>	<i>ef</i>
ق	<i>qaf</i>	<i>q</i>	<i>qi</i>
ك	<i>kaf</i>	<i>k</i>	<i>ka</i>
ل	<i>lam</i>	<i>l</i>	<i>el</i>
م	<i>mim</i>	<i>m</i>	<i>em</i>
ن	<i>nun</i>	<i>n</i>	<i>en</i>
و	<i>waw</i>	<i>w</i>	<i>we</i>
ه	<i>ha</i>	<i>h</i>	<i>ha</i>



ء	<i>hamzah</i>	'	<i>apostrof</i>
ي	<i>ya</i>	y	<i>ye</i>

## 2. Vokal

Vokal bahasa Arab adalah seperti vokal dalam bahasa Indonesia, terdiri dari vokal tunggal atau manoftong dan vokal rangkap atau diftong.

### a. Vokal Tunggal

Vokal tunggal dalam bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harkat, transliterasinya sebagai berikut:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
َ	<i>fatḥah</i>	a	<i>a</i>
ِ	<i>kasrah</i>	i	<i>i</i>
ُ	<i>ḍammah</i>	u	<i>u</i>

### b. Vokal rangkap

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harkat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf, yaitu:

Tanda dan Huruf	Nama	Gabungan huruf	Nama
يَ	<i>fatḥah dan ya</i>	<i>ai</i>	<i>a dan i</i>
وَ	<i>fatḥah dan waw</i>	<i>au</i>	<i>a dan u</i>

Contoh:

كتب	: <i>kataba</i>
فعل	: <i>fa'ala</i>
ذكر	: <i>ḥukira</i>
<i>yazhabu</i>	: يذهب
<i>Suila</i>	: سئل
<i>Kaifa</i>	: كيف
<i>Haula</i>	: هول

c. *Maddah*

*Maddah* atau vokal panjang yang lambangnya berupa harkat huruf, translitasinya berupa huruf dan tanda, yaitu:

Harkat dan huruf	Nama	Huruf dan tanda	Nama
أَ	<i>fatḥah</i> dan <i>alif</i> atau <i>ya</i>	ā	A dan garis di atas
يَ	<i>kasrah</i> dan <i>ya</i>	ī	I dan garis di atas
وُ	<i>ḍammah</i> dan <i>waw</i>	ū	U dan garis di atas

Contoh:

*qāla* : قال  
*ramā* : رما  
*Qīla* : قيل  
*Yaqūlu* : يقول

d. *Ta marbūṭah*

Transliterasi untuk *ta marbūṭah* ada dua:

- 1) *ta marbūṭah* hidup  
*Ta marbūṭah* yang hidup atau mendapat *ḥarkat*, *fatḥah*, *kasrah* dan *ḍammah*, translitasinya adalah (t).
- 2) *ta marbūṭah* mati.  
*Ta marbūṭah* yang mati atau mendapat harkat *sukun*, translitasinya adalah (h).
- 3) Kalau pada kata yang terakhir dengan *ta marbūṭah* diikuti oleh kata yang menggunakan **kata** sandang *al* serta bacaan kedua **kata** itu terpisah, maka *ta marbūṭah* itu ditransliterasikan dengan (h).

Contoh:

*rauḍah al-atfāl-rauḍatul atfāl* : روضة الاطفال  
*al-Madīnah al-munawwarah-*  
*al-Madīnatul-Munawwarah* : المدينة المنورة  
*Ṭalḥah* : طلحة

e. *Syaddah (tasydīd)*

*Syaddah* atau *tasydīd* yang dalam tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda. Tanda *syaddah* atau tanda *tasydīd*, dalam transliterasi ini tanda *syaddah* tersebut dilambangkan dengan huruf, yaitu huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda *syaddah* itu.

Contoh:

- *rabbānā* : ربنا  
- *nazzala* : نزل  
- *al-birr* : البر  
- *al-ḥajj* : الحج  
- *nu'ima* : نعم

f. Kata Sandang.

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, yaitu: ل,ا, namun dalam transliterasi ini kata sandang itu dibedakan atas kata sandang yang diikuti oleh huruf *syamsiah* dan kata sandang yang diikuti oleh huruf *qamariah*.

1) Kata sandang diikuti oleh huruf *syamsiah*

Kata sandang yang diikuti oleh huruf *syamsiah* ditransliterasikan sesuai dengan bunyinya, yaitu huruf (l) diganti dengan huruf yang sama dengan huruf yang langsung mengikuti kata sandang itu.

2) Kata sandang diikuti oleh huruf *qamariah*

Kata sandang yang diikuti oleh huruf *qamariah* ditransliterasikan sesuai dengan aturan yang digariskan di depan dan sesuai pula dengan bunyinya. Baik diikuti huruf *syamsiah* maupun huruf *qamariah*, kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikuti dan dihubungkan dengan tanda sempang.

Contoh:

- <i>ar-rajulu</i>	: الرجل
- <i>as-sayyidatu</i>	: السيدة
- <i>asy-syamsu</i>	: الشمس
- <i>al-qalamu</i>	: القلم
- <i>al-badī`u</i>	: البديع
- <i>al-jalālu</i>	: الجلال

g. Hamzah

Dinyatakan di depan bahwa *hamzah* ditransliterasikan dengan *apostrof*. Namun, itu hanya berlaku bagi *hamzah* yang terletak di tengah dan di akhir kata. Bila *hamzah* itu terletak di awal kata, ia tidak dilambangkan, karena dalam tulisan Arab berupa alif.

Contoh:

- <i>ta'khuzuna</i>	: تأخذون
- <i>an-nau`</i>	: النوء
- <i>syai'un</i>	: شئ
- <i>inna</i>	: ان
- <i>umirtu</i>	: امرت
- <i>akala</i>	: اكل

h. Penulisan Kata

Pada dasarnya setiap kata, baik *fi'il* (kata kerja), *isim* (kata benda) maupun *ḥarf*, ditulis terpisah. Hanya kata-kata tertentu yang penulisannya dengan huruf Arab sudah lazim dirangkaikan dengan kata lain karena ada huruf atau harkat yang dihilangkan, maka dalam transliterasi ini penulisan kata tersebut dirangkaikan juga dengan kata lain yang mengikutinya.

Contoh:

- *Wa innallāha lahua khair ar-rāziqin* : وان الله هو خير الرازقين
- *Wa innallāha lahua khair arrāziqin* : وان الله هو خير الرازقين
- *Fa aufū al-kaila wa al-mīzāna* : فاوفوا الكيلو الميزان
- *Fa auful-kaila wal-mīzāna* : فاوفوا الكيلو الميزان
- *Ibrāhīm al-Khalīl* : ابراهيم الخليل
- *Ibrāhimul-Khalīl* : ابراهيم الخليل
- *Bismillāhi majrehā wa mursāhā* : بسم الله مجراها ومرسها
- *Walillāhi ‘alan-nāsi hijju al-baiti* : والله على الناس حج البيت
- *Man istatā‘a ilaihi sabīla* : من استطاع اليه سبيلا
- *Walillāhi ‘alan-nāsi hijjul-baiti* : والله على الناس حج البيت
- *Man istatā‘a ilaihi sabīlā* : من استطاع اليه سبيلا

i. Huruf Kapital

Meskipun dalam sistem tulisan Arab huruf kapital tidak dikenal, dalam transliterasi ini huruf tersebut digunakan juga. Penggunaan huruf kapital seperti apa yang berlaku dalam EYD, di antaranya: huruf kapital digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri dan permulaan kalimat. Bila nama diri itu didahului oleh kata sandang, maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya.

Contoh:

- *Wa mā Muḥammadun illā rasūl*
- *Inna awwala baitin wuḍi‘a linnāsi lallazi bi bakkata mubārakan*
- *Syahrū Ramaḍān al-lazī unzila fīhi al-Qur‘ānu*
- *Syahrū Ramaḍān al-lazī unzila fīhil-Qur‘ānu*
- *Wa laqad ra‘āhu bil ufuq al-mubīn*
- *Wa laqad ra‘āhu bil ufuqil-mubīn*
- *Alḥamdu lillāhi rabbil-‘ālamīn*

Penggunaan huruf awal kapital untuk Allāh hanya berlaku bila dalam tulisan Arabnya memang lengkap demikian dan kalau penulisan itu disatukan dengan kata lain sehingga ada huruf atau harkat yang dihilangkan, huruf kapital yang tidak dipergunakan.

Contoh:

- *Naṣrun minallāhi wa fatḥun qarīb*
- *Lillāhi al-amru jamīan*
- *Lillāhil-amru jamī’an*
- *Wallāhu bikulli syai’in ‘alīm*

j. Tajwid

Bagi mereka yang menginginkan kefasihan dalam bacaan, pedoman transliterasi ini merupakan bagian yang tak terpisahkan dengan ilmu *tajwid*. Karena itu, peresmian pedoman transliterasi ini perlu disertai dengan ilmu *tajwid*.

## DAFTAR ISI

	Hal.
<b>PERSETUJUAN .....</b>	<b>i</b>
<b>PERNYATAAN .....</b>	<b>ii</b>
<b>PENGESAHAN .....</b>	<b>iii</b>
<b>ABSTRAKSI .....</b>	<b>iv</b>
<b>KATA PENGANTAR .....</b>	<b>xiii</b>
<b>TRANSLITERASI .....</b>	<b>xv</b>
<b>DAFTAR ISI .....</b>	<b>xx</b>
<b>BAB I : PENDAHULUAN .....</b>	<b>1</b>
A. Latar Belakang Masalah .....	1
B. Rumusan Masalah.....	10
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian .....	10
D. Kajian-Kajian Terdahulu .....	11
E. Sumber Utama dalam Penelitian .....	16
F. Pendekatan dan Metode Penelitian.....	16
G. Sistematika Pembahasan.....	17
<b>BAB II : HAMZAH FANSURI DAN BIOGRAFINYA .....</b>	<b>18</b>
A. Riwayat Hidup dan Pendidikannya .....	18
B. Karya-Karyanya.....	31
C. Pengaruh Ajaran Taşawufnya.....	43
<b>BAB III : ARCHEOLOGI PEMIKIRAN HAMZAH FANSURI .....</b>	<b>49</b>
A. <i>Ontologi Wujūd</i> .....	49
B. Metafisika Penciptaan.....	66
C. <i>Antropo-Ontologi: Al-Insān al-Kāmil</i> .....	92
D. <i>Al-Fanā'</i> : Kesatuan Hamba-Tuhan.....	109
<b>BAB IV : NILAI-NILAI SUFISTIK DALAM SYAIR-SYAIR HAMZAH FANSURI ANALISIS KITAB <i>ASRĀRU'L 'ĀRIFĪN</i>.....</b>	<b>143</b>
A. Pengertian Nilai-Nilai Sufistik .....	142
B. Nilai-Nilai Ketuhanan.....	146
C. Nilai-Nilai Kemanusiaan .....	257
D. Relasi Antara Tuhan, Manusia dan ' <i>Ālam</i> .....	297
E. Kontribusi dan Relevansi Pemikirannya dengan Kekinian.....	304
F. Anlisis dan Kritik Terhadap Pemikirannya .....	311

<b>BAB V : PENUTUP .....</b>	<b>328</b>
A. Kesimpulan .....	328
B. Saran-Saran.....	330
<b>DAFTAR PUSTAKA .....</b>	<b>332</b>
<b>DAFTAR LAMPIRAN.....</b>	<b>345</b>
<b>DAFTAR RIWAYAT HIDUP .....</b>	<b>373</b>

## BAB I PENDAHULUAN

### A. Latar belakang masalah

Kitab *Asrāru'l-'Arḡīn* (rahasia ahli *makrifat*), karya Hamzah Fansuri adalah sebuah risalah taṣawuf klasik paling berbobot yang pernah dihasilkan oleh ahli taṣawuf Nusantara, dia memberi *tafsir* dan *takwil* atas puisinya sendiri, dengan analisis yang tajam dan dengan landasan pengetahuan yang luas mencakup metafisika, teologi, logika, epistemologi dan estetika. Kitab *Asrāru'l 'Arḡīn* bukan saja merupakan salah satu risalah taṣawuf paling orisinal yang pernah ditulis di dalam bahasa Melayu, tetapi juga merupakan kitab keagamaan klasik yang paling jernih dan cemerlang bahasanya dengan memberi *takwil* terhadap syāir-syāirnya sendiri, Hamzah Fansuri berhasil menyusun sebuah risalah taṣawuf yang dalam isinya dan luas cakrawala permasalahannya, serta mampu dan berhasil meletakkan dasar-dasar *puitika* dan *estetika* Melayu yang mantap dan kokoh,<sup>1</sup> mengangkat naik martabat bahasa Melayu dari sekedar *Lingua Franca* menjadi suatu bahasa intelektual dan ekspresi keilmuan yang canggih dan modern, syāir-syāir dan risalah taṣawufnya berjasa dalam proses Islamisasi bahasa, pemikiran dan kebudayaan, serta di bidang filsafat, ilmu tafsir dan telaah sastra, dia telah memelopori penerapan metode *takwil* atau *hermeneutika* keruhanian.

Pengalaman keagamaan menduduki tempat sentral dalam pelbagai aktivitas pemikiran seorang muslim adalah Tuhan Allāh yang diekspresikan dalam kalimat “*lā ilāha illā Allāh*”. Pengakuan ini bukan sekedar lisan tetapi juga melibatkan seluruh kesadaran, serta memantul dalam setiap gerak dan aktivitas dengan cara pengabdian secara totalitas kepada Allāh.<sup>2</sup> Bagi seorang

---

<sup>1</sup>Abdul Hadi W.M., *Taṣawuf Yang Tertindas Kajian Hermeneutik Terhadap karya-Karya Hamzah Fansuri* (Jakarta: Paramadina, 2001), h. 14-16.

<sup>2</sup>Menurut Mukti Ali makna prinsip tauhid dibagi kepada tiga bagian; *Pertama*, Islam benar-benar agama *monotheisme*. *Kedua*, Keesaan Tuhan (*tauḥīd*) berakibat keesaan manusia, yakni memandang semua umat manusia, membentuk satu keluarga. *Ketiga*, berakibat juga keesaan moral, yakni semua bentuk kode moral diperuntukkan bagi semua jenis manusia tanpa mengenal stratifikasi sosial tertentu. Lihat, Mukti Ali, *Keesaan Tuhan*

*muslim* (dalam arti sesungguhnya), Tuhan adalah suatu obsesi yang luhur dan agung sepanjang waktu.<sup>3</sup> Sebagai implementasi prinsip tauḥīd (*monotheisme*) ini, terdapat tiga komponen ajaran dasar (*qaṭṭh'ī al-ḍalālat*) yang merupakan inti ajaran Islām, yaitu *Islām*, *Imān* dan *Ihsān*.<sup>4</sup>

Tuduhan dan klaim *zindik*, *kāfir* atau *bid'ah* bukan saja dialami oleh Hamzah Fansuri, akan tetapi juga dialami oleh Muhyī al-Dīn Ibn 'Arabī (w.638/1240) yang melontarkan gagasan paham *waḥdat al-wujūd*. Dengan gagasan ini pula Ibn 'Arabī dan pengikutnya, menurut Kautsar Azhari Noer,<sup>5</sup> sering diserang karena dianggap menganut ajaran yang menyamakan Tuhan dengan 'alam, yang dalam istīlāḥ modern disebut *panteisme*<sup>6</sup> atau *monisme*.

Ibn Taymīyyah (w.728/1328) salah seorang pengkritik tentang konsep *wujūdiyyah*. Ia menuduh Ibn 'Arabī telah berkeyakinan bahwa *wujūd* hanya satu, *wujūd 'alam* adalah *Wujūd Allāh*, *wujūd* makhluk adalah *Wujūd Khalik*, dan segala yang ada ini adalah pengejawantahan-Nya.<sup>7</sup> Oleh karena itu, ia menuduh Ibn 'Arabī *zindik*, *kāfir* dan *bid'ah*.<sup>8</sup> R.A. Nicholson berpendapat bahwa perkembangan panteisme ṣūfī muncul jauh setelah al-Hallaj, dan perkembangan ini terutama disebabkan oleh Ibn 'Arabī.<sup>9</sup> G.A. on Grunebaum

*Dalam Alqurān* (Yogyakarta: Yayasan NIDA, 1972), h. 9-13. Fazlurrahman, *Islām vs. The West*, Terj. Haidar Bagir (Bandung: Mizan, 1983), h. 135.

<sup>3</sup>Lihat, Ismail Raji al-Faruqī, *Religious Experience in Islām*, Terj. Alef Theria Wasim (Yogyakarta: PLP2M, 1985), h. 14.

<sup>4</sup>Lihat, Abī Al-Husain Muslim ibn al-Hajjaj ibn Muslim al-Qusyāirī al-Naisabūrī, *Shaḥīḥ Muslim*, syarah al-Nawawi, Juz. I (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyat, t.t.), h. 157.

<sup>5</sup>Lihat, Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabī: Waḥdat al-Wujūd dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 2.

<sup>6</sup>Peter A. Angels mendefinisikan panteisme: "The belief that God is identical with the universe. All is God and God is all. The universe taken as a whole is God. God and nature (universe, the totality of all that there is) are synonymous, or two words for the something". Kepercayaan bahwa Tuhan identik dengan 'alam. Semuanya adalah Tuhan dan Tuhan adalah semuanya. *Ālam* dipandang sebagai suatu keseluruhan adalah Tuhan. Tuhan dan 'alam ('alam semesta, totalitas semua yang ada di sana) adalah searti, atau dua kata untuk sesuatu yang sama. Peter A. Angels, *Doctionary of Philosophy* (New York: Bernes & Noble Books, 1981), h. 111.

<sup>7</sup>Ibn Taymīyyah, *Majmu'āt al-Rasā'il wa al-Masā'il*, ed. Rasyid Ridha (Kairo: t.p, t.t.), jilid 4, h. 23.

<sup>8</sup>Ibn Taymīyyah, *Kitāb al-Radd 'alā al-Mantiqīyyīn* (Beirut: Dar al- Ma'rifat li al-Thiba'at wa al-Nasyr, t. T), h. 522. Ibn Taymīyyah, *Majmu' al-Fatawā Syaikh al- Islām Ibn Taymīyyah*, ed. Abd Raḥmān dan Muḥammad (Riyad: t. P, 1398 H), jilid 11, h. 38.

<sup>9</sup>R. A. Nicholson, *The Idea of Personality in Sufism* (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1970), h. 36.



menganggap bahwa Ibn ‘Arabī menganut paham *monisme panteistik*.<sup>10</sup> A.J. Arberry berpendapat bahwa sistem Ibn ‘Arabī lebih tepat dipandang sebagai *monistik* daripada *panteistik*.<sup>11</sup> Louis Massignon menggunakan term “*monisme eksistensial*” untuk mendeskripsikan sistem Ibn ‘Arabī.<sup>12</sup> R.C. Zaehner menggunakan istilah “*monisme teoritis*”,<sup>13</sup> dan G.C. Anawati mengistilahkan dengan “*monisme ontologis*”.<sup>14</sup> Menurut A.E. Affifi, Ibn ‘Arabī menganut *panteisme* yang mempunyai suatu bentuk *akosmisme* dan memandang ṣūfī ini sebagai seorang “*panteis sempurna*”.<sup>15</sup> Fazlurrahman mengatakan bahwa sistem Ibn ‘Arabī sepenuhnya *monistik* dan *panteistik*, yang berlawanan sama sekali dengan ajaran Islām ortodoks.<sup>16</sup> S.A.Q. Husaini mendeskripsikan filsafat mistik Ibn ‘Arabī sebagai *monisme panteistik*.<sup>17</sup> Demikian Hamka,<sup>18</sup> Aḥmad Daudy,<sup>19</sup> Endang Saifuddin Anāharī,<sup>20</sup> Yunasril Ali,<sup>21</sup> Muḥammad Ashraf<sup>22</sup> dan Su’ad al- Hakīm,<sup>23</sup> memilih istilah *panteisme* untuk menyebut *waḥdat al-wujūd*.

---

<sup>10</sup>G. E. On Grunebaum, *Classical Islām: A History 600-1258*, trans. Katherine Watson (Chicago: Aldine Publising Company, 1970), h. 195.

<sup>11</sup>A.J. Arberry, *Sufism: An Account of Mystics of Islām* (London: Unwin Paperbacks, 1979), h. 54.

<sup>12</sup>Louis Massignon, *The Passion of al- Hallaj: Mystics and Martyr of Islām*, trans. Herbert Mason (Princeton: Princeton University Press, 1982), jilid 2, h. 219.

<sup>13</sup>R.C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism* (New York: Schocken Books, 1972), h. 18.

<sup>14</sup>G.C. Anawati, “*Philosophy, Theology and Mysticism*”, dalam Joseph Schacht & C.E. Bosworth, eds., *The Legacy of Islām* (Oxford: Oxford University Press, 1979), h. 376.

<sup>15</sup>A.E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibn ‘Arabī* (Cambridge: Cambridge University Press, 1939), h. 54.

<sup>16</sup>Fajlurrahmān, *Islām* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), h. 137-140.

<sup>17</sup>S.A.Q. Husaini, *The Pantheistic Monism of Ibn ‘Arabī* (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1970), h. viii.

<sup>18</sup>Hamka, *Taṣawuf, Perkembangan dan Pemurniannya* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1984), h. 156.

<sup>19</sup>Ahmad Daudy, *Allāh dan Manusia dalam Konsepsi Syaikh Nūriddīn ar-Rānīrī* (Jakarta: Rajawali, 1987), h. 82-84.

<sup>20</sup>Endang Saifuddin Anshari, *Wawasan Islām: Pokok-Pokok Pikiran tentang Islām dan Ummatnya* (Bandung: Pustaka Salman ITB, 1982), h. 132.

<sup>21</sup>Yunasril Ali, *Membersihkan Taṣawuf dari Syirik, Bid’ah dan Khurafat* (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1987), h. 35.

<sup>22</sup>Muhammad Ashraf, *Mystic Thought in Islām* (Lahore: Kazi Publication, 1980), h. 19-20.

<sup>23</sup>Su’ad al-Ḥākīm, “*Waḥdat al-Wujūd*”, *Al-Mawsū’ah al-Falsafīyyah al- ‘Arabīyyah* (Beirut: Ma’had al-Inma’ al-‘Arabi, 1988), h. 517.,

Sayyid Hossein Nasr, berpendapat berbeda, menurutnya istilah “*panteisme*”, “*pananteisme*”, “*monisme eksistensial*”, dan “*mistisisme natural*”, tidak dapat dipakai untuk mendeskripsikan doktrin *waḥdat al-wujūd*. Tuhan, menurut doktrin ini, adalah *transenden* terhadap ‘*ālam*, sekalipun ‘*ālam* dalam tingkatannya sebagai yang real tidak dapat sepenuhnya lain dari Tuhan. Segala sesuatu yang ada di ‘*ālam* ini adalah penampakan-Nya.<sup>24</sup> Mir Aliuddin menyanggah anggapan bahwa taṣawuf merupakan suatu taraf *panteisme* dan membuktikan bahwa taṣawuf tetap mempertahankan perbedaan Tuhan dengan ‘*ālam*, termasuk manusia, tasawuf tetap memelihara *transendensi* Tuhan. Secara implisit, ini berarti bahwa ia menyangkal tuduhan bahwa Ibn ‘Arabī menganut *panteisme*.<sup>25</sup> Titus Burckhardt sama sekali tidak menyetujui pemakaian istilah *panteisme* terhadap doktrin *waḥdat al-wujūd*. Argumentasinya, bahwa Tuhan berbeda dan tidak dapat dibandingkan dengan ‘*ālam*, sekalipun ‘*ālam* adalah penampakan Tuhan dan *mustahīl* berada “di luar” atau “di samping”Nya.<sup>26</sup> Harun Nasution menyatakan bahwa istilah *panteisme* tidak tepat untuk menyebut filsafat *waḥdat al-wujūd* Ibn al-‘Arabī.<sup>27</sup>

Perkembangan mistik Islām di Indonesia bersamaan dengan kedatangan agama Islām di Nusantara, diperkirakan pada abad 12-15 M,<sup>28</sup> dan di pihak lain mengatakan bahwa awal kedatangan Islām pada abad ke-7 M.<sup>29</sup> Islāmisasi Indonesia mulai ketika taṣawuf merupakan corak pemikiran yang dominan di dunia Islām. Pemikiran-pemikiran para ṣūfī terkemuka, seperti

---

<sup>24</sup>Sayyid Hossein Nasr, *Three Muslim Sages* (New York: Caraan Books, 1976), h. 105. Sayyid Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islām* (London: Unwin Paperbacks, 1979), h. 137.

<sup>25</sup>Mir aliuddin, *The Qur’anic Sufism* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1981), h. 48.

<sup>26</sup> Titus Burckhardt, *An Introduction to Sufism*, trans. D.M. Matheson (Wellingborough, Northamptonshire: Crucible, 1990), h. 28.

<sup>27</sup>Harun Nasution, *Islām Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: UI Press, 1979), h. 88.

<sup>28</sup>Lihat, Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1994), h. 24. G.W.J. Drawes, dalam Ahmad Ibrahim (Ed), *Readings on Islām in Southeast Asia* (Singapore: Institute of Southeast Asia Studies, 1985), h. 7-17.

<sup>29</sup>Lihat, A. Hasyimi, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islām di Indonesia (Kumpulan Prasaran pada Seminar di Aceh)* (Bandung: PT. Al-Ma’arif, 1993)

Ibn ‘Arabī dan Abū Ḥamid Al-Ghazālī sangat berpengaruh terhadap pengarang-pengarang muslim generasi pertama.<sup>30</sup> Termasuk ṣūfī Nusantara Hamzah Fansuri, dengan konsepsi *wujūdiyyat*nya. Dalam *Asrāru’l ‘Ārifūn* dijelaskan:

Bahwa Allāh swt. menjadikan kita; daripada tiada bernama diberiNya nama, dan daripada tiada berupa; lengkap dengan telinga, dengan hati, dengan nyawa, dengan budi. *Yogya* kita cari Tuhan kita itu supaya kita kenal dengan makrifah kita, atau dengan khitmat kita kepada guru yang sempurna mengenal Dia, supaya jangan *taqṣir* kita.<sup>31</sup> Adapun sementara belum bertemu dengan yang sempurna bermakrifat, pandang pada lima belas bait. Adapun ini empat secawang pada sebuah bait. Jika tiada kamu paham pada bait lima belas bait ini, lihat pada syarahnya pulang, karena pada *syarah*nya itu perkataan makrifat Allāh ada dengan nyata dalamnya.<sup>32</sup>

Pengakuan manusia terhadap keberadaan Tuhan akan membawa konsekwensi dirinya untuk mengintegrasikan diri sekaligus diekspresikan dalam bentuk ritual. Proses integrasi dan “perjumpaan” manusia dengan Tuhan atau pengakuan terhadap “kehadiran” Tuhan dalam dirinya, lazim disebut dengan pengalaman beragama (*religious experience*). Respon terhadap realitas Mutlak ini, pada sebagian umat Islām diekspresikan dalam

---

<sup>30</sup>Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1992), h. 15.

<sup>31</sup>Hamzah Fansuri, *Asrāru’l ‘Ārifūn*, dalam Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism Of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970), h. 233-234.

<sup>32</sup>*Ibid.* Makrifat Allāh *Ta’ālā* serta *ṣifāt*Nya dan *Asmā’*Nya tertuang dalam Bait Lima Belas yaknī:

Aho segala kita yang menyembah ‘kan Nama  
*Yogya* diketahui apa Yang Pertama  
 Karena Tuhan kita yang Sedia Lama  
 Dengan ketujuh *Ṣifāt* bersama-sama  
 Tuhan kita itu yang Empunya *Żāt*  
 Awwalnya Ḥayy pertama bilang *Ṣifāt*  
 Keduanya *‘Ilmu* dan Rupa *Ma’lūmāt*  
 Ketiga *Murid* ‘kan sekalian *Iradat*  
 Keempat *Qādir* dengan *Qudrat*Nya *tamām*  
 Kelimanya *Ṣifāt* bernama *Kalām*  
 Keenamnya *Samī’* dengan AdaNya *dawām*  
 Ketujuhnya *Baṣīr* akan *ḥalāl* dan *ḥarām*  
 Ketujuh itu adanya *qadīm*  
 Akan *isti’dād* ‘*ālamīn* sempurna ‘*Alūm*  
 Karena *Ṣifāt* ini dengan *Kāmal al-Ḥakīm*  
 Bernama *Bismillāhi’l-Raḥmāni’l-Raḥīm*

bentuk ibādah *syari'at* formal, sebagian lainnya lebih jauh mendekatkan diri kepada Tuhan dengan sedekat-dekatnya, bahkan berusaha “menyatukan” diri dengan-Nya (*union in God*),<sup>33</sup> yang acapkali dikenal dengan taṣawuf atau istilāḥ Harun Nasution *mistisisme Islām*.<sup>34</sup>

Menurut Annimarie Schimmel, dalam kata mistik itu terkandung sesuatu yang misterius, yang tidak bisa dicapai dengan cara-cara biasa atau dengan usaha intelektual. Mistik juga dapat diartikan sebagai kesadaran terhadap kenyataan Tunggal, yang mungkin disebut Kearifan, Cahaya, Cinta atau Nihil,<sup>35</sup> tujuannya adalah memperoleh hubungan langsung dan disadari dengan Tuhan, sehingga disadari benar bahwa seseorang berada di hadirat Tuhan. Intisari dari mistisisme, termasuk dalamnya taṣawuf, adalah kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog antara roh manusia dengan Tuhan, dengan mengasingkan diri dengan berkontemplasi. Kesadaran itu selanjutnya

---

*'Ilmu ini ḥaqīqat Muḥammad al-Nabī*  
 Menurutkan *Ma'lūm* dengan lengkapnya *qawī*  
 Darpada *Ḥaqīqat*nya itu *jāhil* dan *walī*  
 Beroleh *i'tibār*nya dengan sekalian peri  
 Tuhan itu empunya *Kāmal*  
 Di dalam *'Ilmu*Nya tiada panah *zawāl*  
*Raḥmān* dalamnya perhimpunan *Jalāl*  
 Beserta dengan *Raḥīm* pada sekalian *Jamāl*  
 Tuhan kita itu yang bernama *'Aliyy*  
 Dengan sekalian *Ṣifat*Nya senantiasa *bāqī*  
*'Alā jamī'il- 'ālamīn* *Aṭar*Nya jadi  
 Darpada sattu *jihāt*-sebab inilah *khālī*  
 Cahaya *Ātār*Nya tiadakan padam  
 Memberikan *wujūd* pada sekalian *'ālam*  
 Menjadikan *makhlūq* siang dan malam  
*Ilā abadi'l-ābād* tiada'kan karam  
 Tuhan kita itu seperti *Baḥr al-'Amīq*  
 Ombaknya penuh pada sekalian *ṭarīq*  
 Laut dan ombak keduanya *rafīq*  
 Akhirnya ke dalamnya jua ombaknya *gharīq*.

<sup>33</sup>Tipologi orang beribadah Tiga Tingkatan: 1) Tingkatan *'awam*; mengutamakan ibādah syariat formal yang tertumpu pada aspek eksoteris semata, 2) Tingkatan *khawaṣṣ*; Selain mengamalkan aspek *eksoteris (lahir)*, melibatkan aspek *esoteris (bāṭin)*, karena hakikat ibadah adalah “olah *bāṭin*”, 3) Tingkatan *khawaṣṣ al-khawaṣṣ*; melakukan ibadah secara totalitas, tanpa mengharapkan apa-apa selain keridhaan Allāh swt. Abū Ḥamid Al-Ghazālī, *Ihyā' Ulūm al-Dīn*, Juz.I (Kairo: Muassasah al-Halaby wa Syarkahu li al-Nasyri wa al-Tauzi', 1967), h. 307.

<sup>34</sup>Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islām* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), h. 56-95, *Islām Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: UI-Press, 1986), h. 71.

<sup>35</sup>Annimarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islām*, Terj. Sapardi Djoko Damono, dkk (Jakarta: Pustaka Al-Firdaus, 1986), h. 2.

mengambil bentuk rasa dekat sekali dengan Tuhan dalam arti bersatu dengan Tuhan yang dalam bahasa Arab disebut *ittihād* dan istilah Inggris *mystical union*.<sup>36</sup>

Ajaran taṣawuf mengalami perkembangan pesat, bermula dari upaya meniru pola kehidupan Nabī Muḥammad saw. dan para sahabatnya kemudian berkembang menjadi doktrin-doktrin yang bersifat konseptual,<sup>37</sup> yang secara garis besar terpolarisasi menjadi dua kelompok, *taṣawuf Sunnī* (*taṣawuf* dualistik); *taṣawuf akhlāqī*, *taṣawuf amālī* dan *taṣawuf falsāfī* (*taṣawuf* monistik).

*Taṣawuf Sunnī* adalah ajaran taṣawūf yang didasarkan pada Alqurān dan *Sunnah*, serta mengaitkan keadaan dan tingkatan rohaniah mereka dengan keduanya,<sup>38</sup> yang menurut J.Spencer Trimingham disebut *ethical mysticism*.<sup>39</sup> *Taṣawuf falsāfī* adalah ajaran taṣawuf yang memadukan visi mistik dan visi rasional pengagasnya dengan menggunakan terminologi filosofis dari bermacam-macam ajaran filsafat yang telah mempengaruhi tokohnya. Paham ini dikemukakan oleh Abū Yazīd al-Bistāmī dengan ajaran *ittihād*,<sup>40</sup> Husein Ibn Mansūr al-Hallaj dengan ajaran *al-hulūl*,<sup>41</sup> Muhyī al-Dīn Ibn Arabī dengan ajaran *waḥdat al-Wujūd*,<sup>42</sup> dan di Indonesia Syekh Hamzah al-Fansuri dengan ajaran *wujūdiyyat*.<sup>43</sup>

Ajaran *Taṣawuf falsāfī* semakin berkembang di beberapa kawasan dunia Islām. Di Indonesia banyak *ulamā'* yang menyebarkan paham ini,

---

<sup>36</sup> Harun Nasution, *Filsafat Mistisisme*...h. 71.

<sup>37</sup> A.J. Arberry, *Ṣūfism: An Account of the Mystics of Islām*, Terj. Bambang Herawan (Bandung: Mizan, 1985), h. 25.

<sup>38</sup> Al-Taftazānī, *Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Saqafat li al-Naṣyr wa al-Tawzi', 1983), h. 139.

<sup>39</sup> J. Spencer Trimingham, *The Ṣūfī Order in Islām* (London: Oxford University Press, 1973), h. 3.

<sup>40</sup> Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islām* (London & Boston: Routledge and Kegan Paul, 1974), h. 60.

<sup>41</sup> Tokoh dan ajaran yang dianggap kontroversial, lihat: M.M. Sharif (Ed.), *A History of Muslim Philosophy* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963), h. 346.

<sup>42</sup> A.E. Affifi, *A Mystical Philosophy of Muhyid Dīn Ibn 'Arabī*, Terj. Sjahrir Nawir (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1989), h. 89.

<sup>43</sup> Ahmad Daudy, *Allāh dan Manusia dalam Konsepsi Syaikh Nūruddīn ar-Rānīrī* (Jakarta: Rajawali, 1987), h. 230.

seperti Syekh Hamzah Al-Fansuri,<sup>44</sup> seorang ṣūfī Melayu-Aceh, menjadi syekh pertama dari *ṭarīqat Qādiriyyah*,<sup>45</sup> penulis *Asrāru'l- 'Ārifūn fī Bayān 'Ilm'l-Sulūk wa'l-Tawḥīd*, *Syarāb al-'Āsiqūn*, *al-Muntahī* dan *Rubā'ī Hamzah Fansuri*.<sup>46</sup> Karya Hamzah Fansuri dikelompokkan menjadi dua kategori, yaitu: 1) Karya yang berbentuk prosa, seperti ; *Zīnat al-Muwaḥḥidūn* (Hiasan para ahli tauhid) atau disebut juga *Syarāb al-'Āsiqūn*; berisi, tahapan ilmu *sulūk*, *tajallī*, asas-asas *ontologi wujūdiyyah*, dan *'isyq* dan *sukr* (kemabukan mistis). *Asrāru'l- 'Ārifūn fī Bayān 'Ilm'l-Sulūk wa'l-Tawḥīd*; berisi syāir; syāir sebagai makrifah kepada Allāh dan media *dakwah* dan *Muntahī*; berisi uraian tentang *wujūdiyyah (waḥdat al-Wujūd)*. 2) Karya berbentuk syāir: syāir perahu; berisi, dasar-dasar ajaran taṣawuf, dilambangkan perahu sebagai simbol untuk mentamsīlkan perjalanan hidup manusia di dunia yang penuh dengan godaan, tantangan dan rintangan. Ketenangan dan ketegaran hanya diperoleh melalui iman yang kokoh. Syair Dagang; lambang dan simbol otobiografi pada awal perjalanan hidupnya, dan Syair Burung Pingai; sebagai gambaran jiwa manusia, yaknī kebersatuan manusia dengan Tuhan, setelah melalui proses *fanā'* dan *baqā'*. Riwayat hidup burung ini pula, nasib semua manusia digambarkan juga gambaran tentang keadaan asal mula *'ālam semesta* “ketika” belum ada sesuatu selain Allāh.

Pemikiran Hamzah Fansuri<sup>47</sup> lebih banyak menekankan dimensi Tuhan dan *'ālam* secara mutlak. Ia menganalogikan hubungan antara Tuhan dan *'ālam* dengan sebuah pohon dan biji yang menjadi bibitnya. Meskipun kelihatannya ada dua benda, yaknī pohon dan biji namun pada hakikatnya satu. Dalam karyanya *al-Muntahī* dikatakan : seperti sebiji dan pohon,<sup>48</sup>

---

<sup>44</sup>Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970), h. 17.

<sup>45</sup>Katimin, *Mozaik Pemikiran Islām...*h. 164-173.

<sup>46</sup>Abdul Hadi W.M, *Taṣawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik Terhadap karya-Karya Hamzah Fansuri* (Jakarta: Paramadina, 2001), h. 158-159.

<sup>47</sup>Oman Faturohman, *Menyoal Waḥdatul Wujūd, Kasus Abdurrauf Singkel* (Jakarta: Mizan, 1999, h. 53.

<sup>48</sup>Arti mengenal Tuhannya dan mengenal *dirinya* yakni: Diri *kuntu kanzan makhfīyyan* [itu] *dirinya*, dan semesta sekalian dalam 'Ilmu Allāh. Seperti sebiji dan pohon; pohonnya dalam sebiji itu, sungguh pun tiada kelihatan, tetapi hukumnya ada dalam biji itu. Lihat, Hamzah Fansuri, *Al-Muntahī*, dalam dalam Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, *The*.

pohonnya dalam sebiji itu, sungguhpun tiada kelihatan, tetapi hukumnya ada dalam biji itu. Laut itu *qadim*,<sup>49</sup> apabila terjadi gelombang dan badai, ombak namanya, dikatakan, tetapi pada hakikatnya laut jua, karena laut dan ombak esa tiada dua. Hamzah Fansuri menganalogikan hubungan antara Tuhan dan ‘*ālam*’ itu dengan matahari, cahaya dan panasnya. Menurutnyapun meskipun kelihatannya tiga pada hakekatnya satu juga. Seperti matahari dengan cahayanya dengan panasnya, namanya tiga, *ḥaqīqat*nya satu jua. Adapun dirinya itu, sungguhpun beroleh nama dan rupa jua, *ḥaqīqat*-Nya rupa-Nya dan namanya tiada, seperti bayang-bayang dalam cermin rupanya dan namanya ada (*ḥaqīqat*nya tiada). Akan hambanya yang *khāṣ* pun namanya *mukmin*. Jika demikian sama-sama dengan Tuhannya. Karena hambanya tiada bercerai dengan Tuhannya, dan Tuhan pun tiada bercerai dengan hamba-Nya.

Asumsi di atas menjelaskan bahwa Hamzah Fansuri lebih menekankan sisi persamaan dan penyatuan antara bayangan dengan benda aslinya. Hamzah Fansuri nampaknya lebih dapat mentolelir ungkapan-ungkapan ekstatik para *ṣūfī* yang menyatakan kesatuan antara diri dengan Tuhannya.

Menurut Hamzah Fansuri meskipun dalam keadaan biasa seseorang tidak boleh menyatakan kesatuan dirinya dengan Tuhan. Namun dalam keadaan *fanā*, hal tersebut boleh dilakukan.

Pemikiran Hamzah Fansuri yang berkaitan dengan konsepsi ‘*ālam*’ dan Tuhan ia tuangkan dalam syair-syairnya, bagaimana Hamzah Fansuri menjelaskan sebab-sebab penciptaan melalui bait-bait syair, bagaimana menjelaskan munculnya yang banyak (aneka) dari Yang Satu, bagaimana hubungan *ontologis* antara Tuhan, manusia dan ‘*ālam*’ serta kontribusi pemikiran Hamzah Fansuri terhadap kehidupan kekinian? Penulis akan mencoba untuk menelusuri pemikiran Hamzah Fansuri dengan sebuah kajian

---

*Mysticisme Of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970), h. 233-234

<sup>49</sup>Tuhan itu seperti *Bahr al-‘Amīq*  
Ombaknya penuh pada sekalian *ṭarīq*  
Laut dan ombak keduanya *rafīq*

‘Akhir kedalamnya jua ombaknya *gharīq*. Lihat. Hamzah Fansuri, *Asrāru*’l...h.237.

ilmiah dalam sebuah Disertasi berjudul: “Nilai-Nilai *Sufistik* Dalam Syāir-Syāir Hamzah Fansuri (Analisis Tematik Kitab *Asrāru’l-‘Ārifīn*”.

## **B. Rumusan masalah**

Masalah utama penelitian ini adalah “Bagaimana nilai-nilai *sufistik* Dalam Syair-Syair Hamzah Fansuri (Analisis tematik Kitab *Asrāru’l-‘Ārifīn*).

Masalah utama tersebut dirinci ke dalam sub-sub masalah sebagai berikut:

1. Bagaimana menjelaskan sebab-sebab penciptaan melalui bait-bait syair.
2. Bagaimana menjelaskan munculnya yang banyak (aneka) dari Yang Satu.
3. Bagaimana hubungan *ontologis* antara Tuhan, manusia dan *‘ālam*.

## **C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian**

### 1. Tujuan Penelitian

Adapun Tujuan penelitian ini “Untuk mengetahui nilai-nilai *sufistik* Syāir-Syāir Hamzah Fansuri (Analisis tematik Kitab *Asrāru’l-‘Ārifīn*).

Tujuan tersebut dalam sub-sub tujuan sebagai berikut:

- a. Untuk mengetahui bagaimana menjelaskan sebab-sebab penciptaan.
- b. Untuk mengetahui bagaimana menjelaskan munculnya yang banyak (aneka) dari Yang Satu.
- c. Untuk mengetahui bagaimana hubungan *ontologis* antara Tuhan, manusia dan alam.

### 2. Kegunaan Penelitian

- a. Memberikan gambaran bagi peneliti tentang kehidupan dan corak pemikiran Hamzah Fansuri.
- b. Memberikan motivasi kepada intelektual muslim untuk lebih mengembangkan penelitian bagi tokoh-tokoh muslim dan melakukan studi terhadap karya-karya klasik.



#### D. Kajian-Kajian Terdahulu

Penelitian tentang Hamzah Fansuri dan karya-karyanya telah banyak dikaji oleh para sarjana, baik dalam maupun luar negeri, karena dia merupakan tokoh besar yang telah banyak berkontribusi terhadap perkembangan ilmu pengetahuan dan khazanah peradaban Islām. Adapun beberapa penulis dan peneliti tentang Hamzah Fansuri sebagai berikut:

1. Wan Moḥammad Ṣhaghīr Abdullāh, dengan karya: *Tafsīr Puisi Hamzah Fansuri dan Karya-Karya Ṣūfī*. Karya ini menggambarkan sosok Hamzah Fansuri sebagai tokoh sasterawan ṣūfī terbesar di dunia Melayu. Kemudian beliau juga berbicara tentang tafsīr puisi ṣūfī. Hamzah Fansuri yang ditulis oleh muridnya Syekh Syamsuddīn As-Sumatrānī. Penulis menganalisis bahwa Wan Moḥammad Ṣhaghīr Abdullāh mengkaji masih seputar penjelasan lebih lanjut karya Syamsuddīn As-Sumatrānī tentang penafsiran puisi Hamzah Fansuri. Tulisan Wan Moḥammad Ṣhaghīr Abdullāh ini masih bersifat sangat umum dan tidak fokus pada suatu analisis terhadap tema tertentu secara mendalam.
2. Di samping itu, Wan Moḥammad Ṣhaghīr Abdullāh juga menulis buku: *Almakrifah: Pelbagai Aspek Taṣawuf di Nusantara*. Di dalam buku ini beliau menukilkan tokoh-tokoh yang menyebarkan ajaran-ajaran taṣawuf di nusantara beserta dengan analisis terhadap karya-karya mereka. Ketika pembahasan tokoh Hamzah Fansuri, beliau tidak menfokuskan pada tema tertentu, kecuali hanya mentranslitrasikan sebuah bait dari syair tersebut dari aksara Arab Jawi ke aksara latin tanpa melakukan analisis sama sekali. Tentu apa yang dilakukan oleh Wan Haji Moḥammad Ṣhaghīr Abdullāh masih tidak memadai dan membutuhkan usaha lain yang lebih dari itu.
3. Dr. Abdul Hadi WM dalam karyanya : *Hamzah Fansuri Risālah Taṣawuf dan Puisi-Puisinya*. Di dalam buku ini beliau membahas secara panjang lebar dan lebih mendetail tentang sosok Hamzah Fansuri sebagai tokoh pembaharu taṣawuf . Kemudian beliau mentranslitrasikan prosa *Zinat Al-Waḥidin* dan *Syā'ir Minuman Para Pencinta* dari aksara Jawi ke aksara

latin. Karangan lainnya : *Taşawuf Yang Tertindas Kajian Hermeneutik Terhadap Karya-Karya Hamzah Fansuri*. Hasil karya ini merupakan disertasi beliau untuk memperoleh gelar Doktor di *Universitas Sains Malaysia* (USM). Abdul Hadi dalam buku ini menggunakan metode *ta'wil* atau hermeneutik untuk memahami dan menafsirkan karya-karya sastra Hamzah Fansuri. Beliau hendak membuktikan bahwa pemikiran Hamzah Fansuri tidak keluar dari koridor pemahaman Islām sebagaimana yang dituduh oleh *ulamā'* yang tidak sependapat dengannya. Ia mencoba melihat jejak silsilah taşawūf Hamzah Fansuri yang tidak terputus dari para pendahulunya. Namun di dalam buku ini beliau lebih fokus untuk mengkaji syair-syair dari Hamzah Fansuri, khususnya seperti; syair ikan tongkol.

4. Buku selanjutnya yang berkaitan dengan sastra şūfī Hamzah Fansuri adalah, *Hamzah Fansuri Penyair Şūfī Aceh*. Buku ini disunting oleh Abdul Hadi WM dan L.K Ara dan diberi Kata Pengantar oleh Prof. A. Hasyimi. Di Dalam buku ini pengarang membicarakan secara panjang lebar tentang sosok Hamzah Fansuri sebagai tokoh penyair şūfī di Aceh. Mulai dari riwayat hidupnya, karya, hingga pemahamannya tentang Tuhan. Bahwa *Żāt Yang Mutlak* itu diibaratkan sebagai laut, baik sebagai laut *bāṭiniyah* (*bahr al-butūn*), laut yang dalam (*bahr al-'amīq*) dan laut yang mulia (*bahr al-ulyān*). Di bagian terakhir dari buku ini, pengarang turut melampirkan hasil transliterasi naskah syair-syair dari aksara Arab Jawi ke aksara latin. Seperti naskah Syair Perahu, Syair Nama-Nama Tuhan, Syair *A'yān Tsābitah*, Syair *Rūḥ Iḍāfī*, Syair Iba Hati, Syair *Rūḥ*, Syair *Makrifat*. Naskah tersebut memang telah ditransliterasikan secara lengkap, namun alangkah sangat disayangkan karena buku tersebut hanya sebatas berusaha untuk mentransliterasi saja, tanpa masuk jauh lebih dalam untuk menganalisis isi atau kandungan yang terdapat di dalam naskah tersebut. Di sinilah letak perbedaan antara penelitian yang ingin dilakukan oleh penulis dengan buku tersebut. Di mana penulis berusaha untuk mengungkap isi yang terdapat di dalam naskah syair-syair tersebut, sehingga nantinya

akan ditemui bagaimana karakteristik taṣawūf yang dimiliki oleh naskah tersebut. Manakala buku suntingan Abdul WM tersebut hanya berhenti pada transliterasi naskah semata.

5. Dr. Edwar Djamaris, MA dan Drs. Saksono Prijanto dengan karya: *Hamzah Fansuri dan Nūruddīn Ar-Ranīrī*, merupakan karangan yang tak kalah pentingnya. Buku ini secara sangat mendalam mengupas tentang biografi kehidupan dua tokoh besar dalam dunia intelektual Melayu klasik yaitu Hamzah Fansuri dan Syeikh Nūruddīn Ar-Ranīrī. Pada pembahasan tokoh Hamzah Fansuri disebutkan bahwa beliau merupakan sosok sastrawan ṣūfī yang terkenal yang telah banyak melahirkan karya-karya ṣūfī baik yang berbentuk prosa mau puisi atau syair. Sebagai buktinya, pengarang menuliskan naskah Syair Perahu, syair Burung Pinggai, dan lain-lain yang telah ditransliterasikan dari aksara Arab Jawi ke aksara latin. Namun, sangat disayangkan, sebagaimana pengarang-pengarang yang lainnya, pengarang buku ini juga tidak melakukan analisis terhadap naskah-naqskah tersebut kecuali hanya berhenti pada transliterasi naskah syā'ir semata.
6. Prof. Dr. Sangidu, M. Hum salah seorang guru besar sastra di Universitas Gajah Mada pernah menuliskan sedikitnya tiga (3) buah jurnal ilmiahnya, yang pertama berjudul *Sastra Ṣūfī di Aceh*, dimana dalam jurnalnya beliau berbicara seputar naskah-naskah ṣūfī yang pernah ditulis di Aceh. Dalam jurnalnya ini, pengarang mendeskripsikan beberapa prosa yang mengandung nilai-nilai ṣūfī. Diantaranya, *Syarābul 'Āsyiqīn*, *Al-Muntahī* dan *Mir'atul Muḥaqqiqīn*. Kemudian pada jurnal yang kedua, beliau menulis *Allāh Maujūd Terlalu Bāqī Karya Syaikh Hamzah Fansuri : Analisis Semiotik*. Pengarang melakukan analisis terhadap karya sastra Hamzah Fansuri yang berjudul *Allāh Maujūd Terlalu Bāqī* dengan menggunakan pendekatan semiotik. Jurnal yang ketiga adalah : *Ikan Tunggal Bernama Faḍhīl Karya Syaikh Hamzah Fansuri : Analisis Semiotik*. Sebagaimana jurnalnya yang kedua, jurnal yang ketiga pengarang

juga melakukan analisis terhadap naskah syair Ikan Tunggal dengan menggunakan pendekatan atau metode semiotik.

7. Vladimir Braginsky; artikel yang diterbitkan dalam jurnal KITLV pada tahun 1975 dengan judul: *Some Remarks on the Structure of the Syair Perahu by Hamzah Fansuri*. Karya ini merupakan sebuah tulisan yang sangat bernilai karena secara khusus membahas Syāir Perahu. Pengarang berbicara tentang symbol-symbol sufistik yang digunakan Hamzah Fansuri di dalam syāir perahunya melalui pendekatan sastra strukturalistik.
8. Syarifuddin, dengan karya: *Wujūdiyah Hamzah Fansuri dalam Perdebatan Para Sarjana*. Penelitian ini berupa tesis magister beliau yang diajukan kepada Pasca Sarjana IAIN Ar-Raniry tahun 2000, memfokuskan pembahasannya pada doktrin *wujūdiyah* Hamzah Fansuri dengan menjadikan karya-karya sastranya sebagai objek kajian.
9. Ja'far S. Pd. I, MA; dengan karya: *Warisan Filsafat Nusantara : Sejarah Filsafat Islām Aceh (Abad XVI – XVII Masehi)*. Buku ini telah diterbitkan oleh Yayasan PENA Banda Aceh pada tahun 2010. Buku ini, penulis memfokuskan pembicaraannya pada tema filsafat Islām dan memposisikan Hamzah Fansuri sebagai tokoh filosof Islām. Buku ini juga memberi nilai penting yang tidak bisa diremehkan karena ia berbicara seputar pemikiran filsafat Hamzah Fansuri melalui ajaran-ajaran taṣawuf falsafinya. Penulis juga tidak luput dari pembicaraan seputar tema yang kontra produktif yaitu aliran *wujūdiyah* Hamzah Fansuri dalam pandangan para Ulamā Aceh pada abad ke-XVI dan XVII.
10. Abdul Hadi Wachid menulis jurnalnya dengan judul *Taṣawuf Cinta Dalam Sastra Ṣūfī*. Karya ini memperbincangkan seputar relasi antara sastra dengan dunia ṣūfī. dimana beliau telah menemukan relasi yang sangat kuat antara sastrawan dengan dunia ṣūfī. Hal ini perlu diberikan perhatian secara khusus mengingat sosok Hamzah Fansuri merupakan sastrawan ṣūfī yang telah banyak melahirkan karya-karya agung, namun banyak menuai kontroversial dari kalangan-kalangan yang tidak mampu memahami setiap kalimat-kalimat yang dinukilkan olehnya. Setiap kata-kata yang dituliskan

oleh Hamzah Fansuri di dalam syāir ṣūfīnya merupakan ungkapan rindu dari sebuah perasaan cinta yang mendalam dan ia dapat merasakan penyatuan cintanya dengan cinta Tuhan. Abdul Wachid mengatakan bahwa cinta merupakan sumber dari hubungan antara Tuhan dengan makhluk -Nya, yakni manusia dan ‘ālam semesta. Oleh karenanya, cinta menjadi tema penting di dalam taṣawūf, yang memang selalu mengungkap hubungan antar-ketiganya. Pemahaman demikian di antaranya yang memposisikan cinta menjadi peringkat tingkatan tertinggi di dalam taṣawūf. Oleh sebab itu, memaknai syāir para ṣūfī haruslah dipahami dengan konsep cinta mereka. Dengan berpegang pada konsep demikian, maka untuk memahami setiap kata-kata yang ditulis oleh Hamzah Fansuri akan dapat dipahami secara nyaman tanpa ada rasa curiga dan syak wasangka buruk terhadapnya.

11. Syed Naguib Al-Attas, dengan karya: *The Mysticism of Hamzah Fansuri*<sup>50</sup>, *New Light on Life of Hamzah Fansuri*. Konsep *wujūdiyyah* Hamzah Fansuri tetap mempertahankan perbedaan dan ketidaksetaraan antara Tuhan dan ‘ālam, antara *al-Ḥaqq* dan *al-Khalq*. Tuhan adalah hakekat yang absolut yang tidak identik dengan ‘ālam, sedangkan ‘ālam memiliki *wujūd* sejauh merefleksikan *Wujūd* Tuhan. Tuhan seperti lautan yang dalam (*bahr al-‘amīq*) dan ‘ālam seperti ombak yang muncul di laut. ‘Ālam adalah bayangan (*wujūd wahmi*) sebagai cerminan (*tajallī*) dari *wujūd ḥaqīqī*.
12. M. Afif Anshory, judul Tesis: *Taṣawuf Falsafati Hamzah Fansuri*. ‘Ālam mengacu kepada *wujūd* yang diciptakan atau dipancarkan Tuhan, sedangkan “Tuhan” mengacu kepada *wujūd* yang memancarkan atau menciptakan ‘ālam.
13. Sultani, dengan judul Tesis: *Al-Insān Al-Kāmil Dalam Konsepsi Hamzah Fansuri*. *Insān al-Kāmil* adalah citra dari citra-Nya Tuhan, setiap *wujūd* merupakan cermin bagi Allāh, sedangkan ‘ālam mempunyai bentuk yang

---

<sup>50</sup>Lihat, Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970).

terbatas. Tuhan adalah Esa, namun bentuk gambar-Nya banyak, cermin yang paling sempurna bagi Tuhan adalah *Insān al-Kāmil* yang terinternalisasi pada *Nūr Muḥammad* dan *Ḥaqīqat al-Muḥammadiyah*, yang disebut dengan *Rūḥ Iḍḥāfī*, *'Aqal al-Kullī*, *Qalam al-A'lā* dan lainnya, merupakan *A'yān Tsābiḥah*.

#### E. Sumber Utama dalam Penelitian

Sumber utama dalam penelitian ini adalah:

1. Kitab-Kitab Hamzah Fansuri; *Asrāru'l- 'Ārifīn fī Bayān 'Ilm'l-Sulūk wa'l-Tawḥīd*. (Naskah Leiden, no. 729I), *Syarābu'l- 'Āsyiqīn* (Naskah Leiden, no.2016), *Al-Muntahī* (Naskah Leiden, no. 7291). Teks Asli Risalah *Taṣawūf Zinat Al-Waḥīdin*.
2. Karya-karya dari Hamzah Fansuri, baik karya yang telah dikompilasikan maupun yang ditransliterasikan oleh G.W.J. Drewes dan L.F. Brekel dalam *The Poems of Hamzah Fansuri* (Leiden: KITLV, 1986); Johan Doorenbos, dalam *De Geschriften van Hamzah Fansuri* (Leiden:N.V. v.h Batteljee & Terpstra, 1993), Muḥammad Naguib Al-Attas, dalam *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970). Abdul Hadi W.M, dengan karya: *Taṣawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-Karya Hamzah Fansuri* (2001) dan *Hamzah Fansuri; Risalah Taṣawuf dan Puisi-Puisinya* (Mizan: Bandung, 1995), *Hamzah Fansuri Penyair Ṣūfī Aceh*.

#### F. Pendekatan dan Metode Penelitian

Obyek Penelitian ini pemikiran seorang tokoh taṣawūf yang hidup pada masa yang lalu, secara metodologis penelitian ini menggunakan pendekatan sejarah (*historical approach*), terutama yang berkaitan dengan biografinya, latar belakang pemikirannya, ide-ide penting yang ditimbulkannya serta peranan dan pengaruhnya.

Metode yang digunakan dalam mengumpulkan dan mencari data adalah penelitian perpustakaan (*Library Research*) dengan mengumpulkan karya-

karya Hamzah Fansuri, baik karya primer maupun karya yang ditulis seorang tokoh tentang Hamzah Fansuri sebagai sumber data skunder.

Dalam menganalisis data, digunakan analisis isi (*content analysis*), yaitu untuk menganalisis makna yang terkandung dalam pemikiran Hamzah Fansuri. Dari kandungan isi gagasan tersebut dilakukan klasifikasi yang disusun secara logis dengan menggunakan analisis tematik (*tematic analysis*), yaitu menganalisis isi kandungan dari tema sentral nilai-nilai sufistik syāir-syāir Hamzah Fansuri dalam Kitab *Asrāru'l- 'Ārifīn*.

#### **G. Sistematika Pembahasan**

Adapun sistematika pembahasan Disertasi ini sebagai berikut:

Bab Pertama, pendahuluan, terdiri dari latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, kajian-kajian terdahulu, sumber utama dalam penelitian, pendekatan dan metode penelitian serta sistematika pembahasan.

Bab Kedua, Hamzah Fansuri dan Biografinya, yang terdiri dari riwayat hidup dan pendidikannya, Karya-karyanya, pengaruh Ajaran taṣawufnya.

Bab Ketiga, Archiologi pemikiran Hamzah Fansuri, terdiri dari *ontologi wujud*, metafisika penciptaan, *antropo-ontologi: al-insān al-kāmil* dan *al-Fana'*: Kesatuan Hamba-Tuhan.

Bab Keempat, Nilai-nilai Sufistik dalam Syāir-Syāir Hamzah Fansuri dan Analisis Kitab *Asrāru'l 'Ārifīn*, terdiri dari, Pengertian nilai-nilai sufistik, Nilai-nilai Ketuhanan, Nilai-nilai Kemanusiaan, Relasi antara Tuhan, manusia dan *'alam*, kontribusi dan relevansi Pemikirannya dengan kekinian serta Analisis dan Kritik Terhadap Pemikirannya.

Bab Kelima, kesimpulan dan saran-saran.

## BAB II

### HAMZAH FANSURI DAN BIOGRAFINYA

#### A. Riwayat Hidup Hamzah Fansuri.

Mengenai *tarīkh* lahir Hamzah Fansuri masih diperdebatkan hingga saat ini, Keat Gin dalam ensklopedianya menyatakan bahwa dia lahir pada fase kedua dalam abad ke-16 di bawah kesultanan Sultan Alaudin Riāyat Şaḥ Ibn Firmān Şaḥ (1589-1604). Drewes dan Brakel juga berpendapat bahwa dia hidup hingga zaman kesultanan Iskandar Muda (Mahkota Ālām) antara tahun 1607 sehingga 1636 M. Berdasarkan penelitian yang telah dilakukan menjelaskan bahwa Hamzah Fansuri meninggal dunia sekitar pada tahun 1590 M.<sup>51</sup> Naguib Al-Attas dalam “*The Mysticism of Hamzah Fansuri*” membicarakan mengenai tahun kelahiran Hamzah Fansuri, dengan medasarkan kepada beberapa bait syāir Hamzah Fansuri untuk menjustifikasi persoalan ini, sebagai berikut:

Şjah Alam Radja jang *ādil*  
 Radja Qoetoeb jang sampoerna *kāmil*  
*Walī* Allāh sampoerna *wasīl*  
 Radja *arif* lagi *mukammil*

Bertambah daulat Şjah Ālām  
 Makota pada sekalian ‘*Ālām*  
 Karoenia *Ilāhī Rabb al-‘ālām*  
 Menjadi radja kedoe *ālām*.

Dari keterangan dan bukti yang dikemukakan sarjana-sarjana di atas dapat penulis tegaskan, bahwa Hamzah Fansuri hidup semasa Şultan ‘Ala al-Dīn Riāyat Şyaḥ (1589-1602) atau pada akhir abad ke-16 sampai abad ke-17 dan diperkirakan Hamzah Fansuri meninggal dunia sebelum atau pada 1016/1607 sesuai dengan bukti-bukti yang dikemukakan oleh Naguib al-Attas.<sup>52</sup> Selanjutnya, A. Hasyimi mengatakan bahwa pada akhir pemerintahan Sultan

---

<sup>51</sup>G.W.J. Drewes, L.F. Brakel, *The Poems of Hamzah Fansuri* (Dordrecht-Holland: Foris Publication, 1986), h. 3.

<sup>52</sup>Syed Muḥammad Naguib al- Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970), h. 12-14.



Iskandar Muda Mahkota Ālām (wafat 29 Rajab 1046 H = 27 Desember 1636 M.), Syekh Hamzah Fansuri meninggal dunia di Wilayah Singkel, dekat kota kecil Rundeng, dimakamkan di Kampung Oboh Simpang Kiri Rundeng di Hulu Sungai Singkel.<sup>53</sup> Hal ini dapat dibuktikan, karena penulis telah mengadakan kunjungan sekaligus penelitian secara langsung ke makam Hamzah Fansuri tersebut bersama rombongan dari Sekolah Tinggi Ilmu Tarbiyah Hamzah Al-Fansuri Sibolga Barus (STIT HASIBA) Barus pada tanggal 19 Januari 2014.

Kebanyakan sarjana sepakat bahwa Hamzah Fansuri berasal dari Fansur, berkaitan dengan nama di belakangnya “Fansuri”. Fansur adalah sebuah pelabuhan Pantai Barat di Utara Sumatera antara Singkil dan Sibolga. Kalangan sarjana menggelar tempat ini sebagai Fansur, yang sebenarnya Barus dalam bahasa tempatan. Hal ini juga menurut pengamatan penulis dapat dibenarkan, karena “Barus”, merupakan daerah Kabupaten Tapanuli Tengah Provinsi Sumatera Utara, sebelum adanya pemekaran daerah merupakan bagian dari Aceh. Jadi, jika mengadakan penelitian sebelum adanya pemekaran daerah atau pemisahan Kabupaten Tapanuli Tengah dengan Provinsi Aceh, maka benar “Barus” adalah bagian dari Aceh, namun setelah pemekaran, maka “Barus” adalah Kabupaten Tapanuli Tengah Provinsi Sumatera Utara. Demikian juga halnya masuknya Islām pertama di Indonesia, menurut sejarah di Samudera Pasai. Namun manakala kita menulis sejarah hari ini (setelah adanya pemekaran daerah), dapat dikatakan bahwa masuknya Islām pertama adalah di Barus Kabupaten Tapanuli Tengah Provinsi Sumatera Utara. Memetik dari pendapat Naguib al-Attas, bahwa Hamzah Fansuri pernah menulis dalam syāirnya, Hamzah Fansuri lahir di Syahr Nawi atau Ayutthaya, Thailand. Tetapi disanggah Drewes dan Brakel yang mengatakan, bahwa konsep itu hanya teori dan kemungkinan Hamzah Fansuri telah menjelajah atau bermusafir sehingga ke Ayutthaya dan

---

<sup>53</sup>A. Hasyimi, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islām di Indonesia* (Bandung: PT. Ma’arif, 1987), h. 11.

menuntut bersama orang Parsi di sana berbanding mengatakan bahwa ia lahir di sana.<sup>54</sup>

Hamzah Fansuri semasa hidupnya sangat suka menjelajah atau bermusafir ke seluruh Nusantara dan Tanah Arab, antaranya Pahang, Aytutaya, Mughal India, Makah, Madinah dan juga Baghdad.

Hamzah Fansuri adalah salah seorang tokoh taṣawuf yang sangat penting dalam sejarah pemikiran taṣawuf 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 wafatnya. 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. *Pertama*, melalui sumber intern, yaitu mencari informasi dari karya yang ditulis tokoh itu sendiri. *Kedua*, melalui sumber ekstern, yaitu mencari data dari cerita atau tulisan keturunannya dan orang yang datang kemudian.<sup>55</sup>

Setelah ditelusuri dengan cara yang pertama, yaitu dalam syāir-syāir Hamzah Fansuri ditemukan bahwa ia dilahirkan di Kota Barus, kota yang dinamai Fansur oleh orang Arab zaman dahulu. Itulah sebabnya, di belakang namanya disebut “Fansur”. 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 syāirnya:

---

<sup>54</sup>G.W.J. Drewes, L.F. Brakel, *The Poems...*h. 5.

<sup>55</sup>Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islām di Indonesia Abad 19* (Jakarta: 1985), h. 91.

*Hamzah is originally of Fansur,*

*He acquired his existence in the land of Shahr Nawi...*<sup>56</sup>

Hamzah nin asalnya *Fansur*

Mendapat *wujūd* di tanah Syahr Nawi.

Syāir 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 *wujūd* di tanah Syahr Nawi”. Menurut Syed Muḥammad Naguib al- Attas, Hamzah Fansuri dilahirkan di Aceh, tepatnya di Syahr Nawi, Syahr Nawi yang disebutkan di dalam bait terakhir syāir di atas, merupakan nama kota baru dan letaknya tidak jauh dari ibukota Kerajaan Aceh. Kota tersebut diberi nama Syahr Nawi sebagai peringatan terhadap utusan Raja Syam yang berkunjung ke Aceh pada masa pemerintahan Sultan Iskandar Muda.<sup>57</sup> Nama Syahr Nawi diambil dari nama ibukota negeri Siam pada masa itu, yaitu sebutan orang-orang Persi untuk bandar Ayutthaya yang didirikan pada tahun 1350 M.<sup>58</sup> Naguib 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 Persi yang ingin melanjutkan perjalanan ke Cina. Sejak lama para pedagang Arab dan Persi menyebut kota ini Syahr Nawi yang berarti “kota baru”.<sup>59</sup>

Drewes mempertanyakan tempat kelahiran Hamzah Fansuri di Syahr Nawi. Menurut Drewes dan Brakel dalam *The Poems of Hamzah Fansuri*, bahwa syāir yang dibicarakan Naguib al- Attas itu harus diberi tafsiran sufistik. Ungkapan kata “mendapat *wujūd*” dalam syāir di atas berarti mendapat ajaran *wujūdiyyah* atau bermakna mendapat *wujūd* dalam arti mencapai makrifat dan berjumpa dengan Tuhan, bukan ber*wujūd* dalam

---

<sup>56</sup>Syed Muḥammad Naguib al- Attas, *The Mysticism ...* h. 7.

<sup>57</sup>Sri Mulyati, *Taşawuf Nusantara Rangkaian Mutiara Şūfī Terkemuka* (Jakarta: 2006), h. 76.

<sup>58</sup>Abdul Hadi W.M, *Taşawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik Terhadap Karya-Karya Hamzah Fansuri* (Jakarta: 2001), h. 140.

<sup>59</sup>Syed Muḥammad Naguib al- Attas, *The Mysticism...h. 7.*

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 Islām dari India, Persia, Turki dan Arab. Sudah tentu banyak ulama juga tinggal di sekitar pelabuhan itu, dan di bandar inilah Hamzah Fansuri berkenalan dengan ajaran *wujūdiyyah* yang kemudian dikembangkan di Aceh.<sup>60</sup> Apabila diperhatikan keterangan di atas, maka bait syāir “mendapat *wujūd* di tanah Syahr Nawi”, 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 itu, dapat diperhatikan syāir berikut:

*Hamzah Fansuri in Makkah*  
*Searches for God in the House of the Ka’bah;*  
*From Barus to Kudus he wearily goes*  
*At last he finds [Him] in his house.<sup>61</sup>*

Hamzah Fansuri di dalam *Makkah*  
 Mencari Tuhan di bait *al-Ka’bah*;  
 Di Barus ke Kudus terlalu payah,  
 Akhirnya dapat di dalam rumah.

Awalan ‘di’ dalam ungkapan ‘di Barus’ baris ke tiga 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.<sup>62</sup>

Abdul Hadi W.M. mengartikan ungkapan ‘terlalu payah’, berkenaan dengan *mujāhadah*<sup>63</sup>, dan ungkapan ‘di Barus ke Kudus’, mengisyaratkan kepada pendakian ke langit *ḥaqīqat (mi’raj)*, sebab di *al-Qudus* atau

---

<sup>60</sup>G.W.J. Drewes, L.F. Brakel, *The Poems ...* h. 5-6.

<sup>61</sup>Syed Muḥammad Naguib al-Attas, *The Mysticism...*h. 9.

<sup>62</sup>*Ibid.*, h. 8-9.

<sup>63</sup>*Mujahadah* ialah perjuangan dan upaya spiritual melawan hawa nafsu dan berbagai kecenderungan jiwa rendah (*nafs*).

Yerusalem Nabī Muḥammad saw. melakukan *mi'raj*. Di dalam *mi'raj* inilah perintah *ṣalāt* diterima Nabī Muḥammad saw. dan selanjutnya ibādah *ṣalāt* dipandang sebagai *mi'raj*-nya orang Islām. Untuk menjadikan *ṣalat* sebagai tangga pendakian (*mi'raj*), maka *ṣalāt* harus dilaksanakan secara *khūsu'*, penuh dengan kebersihan dan ketulusan hati disertai amal saleh dan disempurnakan dengan cinta dan makrifat. Di dalam *ṣalāt* yang sebenarnya terdapat ruang untuk *musyāhadah* dan melakukan perjumpaan dengan Tuhan (*liqā'*). Hanya dengan *musyāhadah* dan *liqā'* manusia dapat merasakan kehampiran diri dengan Tuhannya di dalam arti sebenarnya dan membuktikan bahwa ke mana pun dia memandang akan melihat Wajah-Nya.<sup>64</sup>

Pendidikan dasar Hamzah Fansuri diperolehnya di daerah Fansur. Menurut Hasyimi 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.<sup>65</sup> Kemudian, dengan tujuan mengenal intisari ajaran taṣawūf, ia mengembara ke berbagai negara di dunia, seperti ke Baghdad yang pada waktu itu dikenal sebagai pusat pengembangan *Ṭarīqat Qādiriyah*. Hal ini dapat dilihat dari syāirnya:

*Hamzah is originally of Fansur,  
He acquired his existence in the land of Syahr Nawī  
He achieved his lofty spiritual knowledge  
From 'Abdu'l-Qadir Sayyid of Jilan.*<sup>66</sup>

Hamzah nin asalnya Fansuri  
Mendapat *wujūd* di tanah Syahr Nawī;  
Beroleh *khilafat* 'ilmu yang 'alī  
Daripada 'Abdu'l-Qādir Sayyīd Jailānī.

Syāir di atas memberi isyārat bahwa Hamzah Fansuri adalah murid Abdul Qādir Jailānī, dan dia adalah penganut *Ṭarīkat Qādiriyah*. *Ṭarīkat*

---

<sup>64</sup> Abdul Hadi W.M, *Hamzah Fansuri Risalah Taṣawūf dan Puisi-Puisinya* (Bandung: 1995), h. 166-167.

<sup>65</sup> *Ibid.*, h. 170.

<sup>66</sup> Syed Muḥammad Naguib al- Attas, *The Mysticism...* h. 11.

*Qādiriyyah* merupakan nama tarikat yang diambil dari nama pendirinya, yaitu Syekh Abd al-Qādir Jailānī.<sup>67</sup> (w. 561 H/ 1166 M). Hamzah Fansuri menerima tarikat ini ketika menuntut ilmu di Baghdad, pusat penyebaran tarikat *Qādiriyyah*. Di kota inilah ia menerima baiat (*bai'at*<sup>68</sup>) dan *ijāzah*<sup>69</sup> dari tokoh ṣūfī *Qādiriyyah* untuk mengajarkan *Tarikat Qādiriyyah*, dan bahkan pernah diangkat menjadi pembimbing spiritual (*mursyid*) dalam tarikat ini. Dengan demikian, Hamzah Fansuri dapat dianggap sebagai orang Indonesia pertama yang diketahui secara pasti menganut *Tarikat Qādiriyyah*,<sup>70</sup> yang menulis *Asrār 'Ārifūn, Sharab al-'Āshiqīn, al-Muntahī* dan *Rubā'i Hamzah Fansuri*, menjadi syekh pertama dari *tarekat Qādiriyyah*.<sup>71</sup>

Setelah mengembara ke berbagai pusat Islam, seperti di Baghdad, Makkah, Madinah dan Yerusalem, dia kembali ke tanah airnya serta mengembangkan ajaran taṣawūf sendiri.

Ajaran taṣawūf yang dikembangkan Hamzah Fansuri banyak dipengaruhi pemikiran *wujūdiyyah* Ibn al-Ārābī, Sadrudin al-Qunawi dan Fakhruddin 'Irāqī. Sedangkan karangan-karangan syāirnya banyak dipengaruhi Fariduddīn al-Attar<sup>72</sup> (w. 607 H/1220 M), Jalāluddīn Rūmī<sup>73</sup>

---

<sup>67</sup> Abd al-Qādir Jailānī, adalah nama lengkapnya Abū Muḥammad Muhyiddīn Abdull Qādir bin Mūsa bin Abdullāh al-Jailānī, ia dilahirkan pada tahun 471 H/1078 M di Jailan, Tabaristan. Lihat, Ihsan Ilahi Dhair, *Darah Hitam Taṣawuf: Studi Kritis Kesesatan Kaum Ṣūfī*, Terj. Fadhlī Bahri (Jakarta: 2000), h. 285-286.

<sup>68</sup> *Bai'at* adalah pernyataan secara sadar terhadap suatu hubungan antara guru dengan murid. Murid 'membiarkan' syaikh atau gurunya bekerja keras atas dirinya; dia menerima dirinya sebagai murid dan pengikut syaikhnya demi kemajuan spiritual menuju tujuannya, yaitu meraih cinta *Ilāhī*.

<sup>69</sup> *Ijazah* dalam pengertian taṣawuf adalah pemberian izin seorang *syaikh* atau *mursyid* kepada muridnya untuk mengajarkan ilmu yang sudah didapat dari syaikh atau *mursyid* tersebut kepada orang lain.

<sup>70</sup> Abdul Rahīm Yunus, *Posisi Taṣawuf dalam Sistem Kekuasaan di Kesultanan Buton pada Abad ke-19* (Jakarta: 1995), h. 56-57. Lihat juga, Sri Mulyati, et al., *Mengenal dan Memahami Tarekat-Tarekat Muktabārah di Indonesia* (Jakarta: 2005), h. 13.

<sup>71</sup> Claude Guillot dan Ludvik Kalus, "Batu Nisan Hamzah Fanshuri", dalam Claude Guillot dan Ludvik Kalus (ed), *Inskripsi Islām Tertua di Indonesia*, Terj. Laddy Lesmana, et al. (Jakarta: KPG, 2008), h. 89; Amtsal Bakhtiar "Tarekat Qādiriyyah: Pelopor Aliran-Aliran Tarekat di Dunia Islam", dalam Sri Mulyati (ed.), *Mengenal dan Memahami Tarekat Muktabārah di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2005), h. 51-53.

<sup>72</sup> Muḥammad Fariduddīn al-Attar dilahirkan di Naisyafur sekitar tahun 506 H/1119 M dan meninggal di Syaikhuhah. Tidak banyak diketahui tentang kehidupannya di masa

(w.672 H/1273 M) dan Abdur Raḥmān al-Jamī,<sup>74</sup> (w.898 H/1494 M).<sup>75</sup> 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, *pertama*<sup>76</sup>, 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 (1607-1636 M), ia sudah wafat, *kedua*,<sup>77</sup> mengatakan bahwa Hamzah Fansuri hidup pada akhir abad ke-16 M sampai awal abad ke-17 M, bahkan hingga tahun 1636 M, enam tahun setelah Syamsuddīn Pasai wafat. Ia diperkirakan hidup pada masa Sultan Alaudīn Riayat Ṣyah Sayyid al-Mukammil sampai pada masa Sultan Iskandar Muda dan menjadi orang yang berpengaruh di Kerajaan Aceh.<sup>78</sup>

---

anak-anak sampai masa dewasa Ia sebagaimana kebanyakan anak-anak desa, dimulai dengan belajar membaca Alqurān. Kemudian mengikuti pendidikan agama dan tertarik pada bidang seni dan sastra. Lihat, H.M. Laily Mansur, *Ajaran dan Teladan Para Ṣūfī* (Jakarta: 1999), h. 179.

<sup>73</sup> Nama lengkapnya ialah Jalāluddīn Muḥammad bin Muḥammad al-Balkh al-Qunūwi, lebih dikenal dengan nama Jalāludīn Rūmī. Ia dilahirkan di Balkh (sekarang menjadi negara Afghanistan) pada tanggal 30 September 1207 M. Lihat, Mojdeh Bayat dan Muḥammad Alī Jamnia, *Negeri Ṣūfī*, Terj. M.S. Nashrullah (Jakarta: 2007), h. 139.

<sup>74</sup> Nama lengkapnya Nūruddīn Abdur Raḥmān al-Jamī, dilahirkan di Kharajad, di daerah Jam, Khurasan, pada tahun 817 H/1414 M. Sebelum ia bergelar dengan nama al-Jamī, ia dikenal dengan al-Dasyti, hal ini karena ayahnya Nizāmuddin Aḥmad bin Syamsuddīn berasal dari Dasyt, dekat dengan Aspahan. Lihat, H.M. Laily Mansur, *Ajaran dan Teladan Para Ṣūfī*... h. 242.

<sup>75</sup> Abdul Hadi W.M, “Jejak Sang Ṣūfī: Hamzah Fansuri dan Syair-Syair *Taṣawufnya*”, Arabia Jurnal Kebudayaan Arab, 3: 1-2, Maret, 2001.

<sup>76</sup> Sarjana-sarjana yang berpendapat bahwa Hamzah Fansuri hidup hanya sampai pada masa kekuasaan Sultan Alaudin Riayat Ṣyah Sayyid al-Mukammil, yakni Snouck Hurgronje, Nieuwenhuyze, Voorhoeve, dan G.W.J. Drewes. Lihat, G.W.J. Drewes dan L.F. Brakel, *The Poems...* h. 2-3.

<sup>77</sup> 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 Muḥammad Naguib al-Attas dan Braginsky.

<sup>78</sup> Abdul Hadi W.M, *Taṣawuf yang Tertindas...*, h. 117.

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.<sup>79</sup> Menurut Drewes bahwa pada masa itu ajaran taṣawuf yang berpengaruh di Aceh ialah ajaran martabat tujuh yang diajarkan oleh Syamsuddin Pasai<sup>80</sup> (w. 1040 H/1630 M), sedangkan Hamzah Fansuri tidak pernah mengajarkan ajaran taṣawuf martabat tujuh, dia mengajarkan ajaran taṣawūf ajaran martabat lima.<sup>81</sup> Perbedaan ini terjadi pada akhir abad ke-16 M yang diterima oleh Syamsuddin Pasai dan disebarluaskan ke masyarakat Aceh.

Ajaran martabat tujuh berasal dari India yang merupakan penafsiran lebih lanjut terhadap ajaran *wujūdiyyah* Ibn 'Ārabī dan al-Jilī. Pendiri ajaran martabat tujuh adalah Muḥammad Fadl Allāh al-Burhanpuri<sup>82</sup> (w. 1020 H/1620 M). Salah satu kitab karangan al-Burhanpuri yang berjudul *al-Taūfah al-Murṣalah ilā Rūh al-Nabī*, ditulis pada tahun 1590 M berisi ajaran martabat tujuh. Atas permohonan Syamsuddīn Pasai salinan kitab tersebut dikirim ke Aceh untuk dipelajari. Tidak lama sesudah sampai di Aceh pada akhir abad ke-16 M, kitab ini disebar oleh Syamsuddīn Pasai dan banyak masyarakat Aceh yang mempelajarinya. Dengan demikian Syamsuddīn Pasai sudah mengambil peran aktif di Kerajaan Aceh sejak akhir abad ke-16 M atau

---

<sup>79</sup>G.W.J. Drewes, dan L.F. Brakel, *The Poems...* h. 2-3.

<sup>80</sup>Syamsuddin Pasai juga dikenal dengan nama Syamsuddīn al-Sūmatrānī. Ia diriwayatkan hidup antara tahun 1575 M-1630 M. Ia adalah salah satu murid dari Hamzah Fansuri. Lihat, Sri Mulyati, *Taṣawuf Nusantara Rangkaian...* h. 80.

<sup>81</sup>Hamzah Fansuri membagi tahap *tajalli* Tuhan menjadi lima tingkatan, atau dikenal dengan nama *martabat lima*, yaitu: *lā ta'ayyun*, *ta'ayyun awwal*, *ta'ayyun tsani*, *ta'ayyun tsalits*, *ta'ayyun rabi'* dan *khamis*.

<sup>82</sup>Muḥammad Fadl Allāh al-Burhanpuri, selanjutnya nama ini disebut al-Burhanpuri ialah seorang ṣūfī besar yang lahir di Gujarat, India. Karya dia yang terkenal yaitu, *al-Tuḥfah al-Murṣalah ilā Rūh al-Nabī*. 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 *waḥdah al-wujūd*. Dalam pemikiran al-Burhanpuri, kewujudan terjadi dalam tingkatan-tingkatan sebanyak tujuh tingkat yang disebut dengan martabat tujuh, yaitu: *martabat aḥadiyyah*, *martabat waḥdah*, *martabat waḥidiyyah*, *martabat ālām arwāḥ*, *martabat ālām mitsāl*, *martabat ālām ajsām*, dan *martabat ālām manusia*. Lihat, Laily Mansur, *Ajaran dan Teladan...* h. 247-248.



abad awal ke-17 M, selama kerajaan Aceh di bawah pemerintahan Sultan Alaudin Riayat Şyah yang wafat pada tahun 1604 M.<sup>83</sup>

Berdasarkan pengaruh kitab *al-Taufah al-Mursalah ilā Rūh al-Nabī* yang luas di kalangan ahli taşawūf 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 Syamsuddīn Pasai. Namun 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.<sup>84</sup>

Pendapat Drewes di atas disanggah oleh Syed Muḥammad 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 taşawufnya berkurang, apalagi menandakan bahwa dia sudah wafat. Menurut al-Attas pada dasarnya tidak ada perbedaan yang berarti dan penting antara ajaran martabat tujuh yang disebarkan oleh Syamsuddin Pasai dengan martabat lima yang diajarkan Hamzah Fansuri. Dua ajaran taşawūf ini, dalam banyak aspek tetap berpedoman pada sumber asalnya, yaitu ajaran Ibn ‘Arabī maupun al-Jilli.<sup>85</sup> Pendapat kedua ini setidaknya dapat lebih diterima oleh akal dibandingkan dengan pendapat yang pertama.

---

<sup>83</sup>Sehat Iḥsān Şhadiqīn, *Taşawuf Aceh* (Aceh: 2008), h. 52. Lihat, Teuku Iskandar, *Kesusasteraan Klasik Melayu Sepanjang Abad* (Jakarta: 1996), h. 154.

<sup>84</sup>Abdul Hadi W.M, *Taşawuf yang Tertindas...*h. 119.

<sup>85</sup>*Ibid.*

Sebagai landasan untuk memperkuat argumentasinya, al-Attas mengemukakan beberapa alasan tambahan. Ia mengambil bait terakhir syāir *Bahr al-Nisā'*, salah satu syāir 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 syāir Hamzah Fansuri sebagai berikut:

Hamba mengikat *syāir* ini  
 Di bawah hadrat raja yang *walī*..  
 Syaḥ Alam raja yang '*ādil*,  
 Raja *qutub* sempurna *kāmil*;  
*Walī* Allāh sempurna *wāsil*  
 Raja '*arḥ* lagi *mukammīl*.<sup>86</sup>  
 Bertambah daulat Syaḥ Ālam  
 Mahkota pada sekalian '*ālam*  
 Karunia *Ilāhī Rabb al-'ālam*  
 Menjadi raja kedua '*ālam*  
 Dalam *dunyā* dan dalam *ākhirat*  
 Karunia Allāh akan *ḥadarāt*  
 Dengan sempurna '*ilmu* dan *makrifat*  
 Telah *ma'lūm* kepada Johan Berdaulat.<sup>87</sup>

Berdasarkan syāir di atas, al-Attas berpendapat bahwa kata “Syaḥ Ālam”, mengarah kepada Sulṭān Alaudin Riayat Syaḥ Sayyīd al-Mukammīl, yang tidak lain adalah kakek dari Sultan Iskandar Muda. Syāir ini ditulis sebagai persembahan kepada Sulṭān Alaudin Riayat Syaḥ. Kemudian ditulis ulang sebagai persembahan kepada Sultan Iskandar Muda, sebagaimana diisyaratkan pada bait keempat syāir di atas, dalam ungkapan “kepada Johan Berdaulat”, Johan Berdaulat yang disebutkan dalam syāir tersebut tidak lain adalah Sultan Iskandar Muda.<sup>88</sup>

Senada dengan al-Attas, Braginsky berpendapat bahwa Hamzah Fansuri hidup sampai masa Sulṭān Iskandar Muda. Braginsky menyatakan bahwa Hamzah Fansuri melalui syāirnya sering mengkritik gaya hidup

<sup>86</sup>Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*.h. 12.

<sup>87</sup>Abdul Hadi W.M, *Taṣawuf yang Tertindas*...h. 120-121.

<sup>88</sup>Denys Lombard, *Kerajaan Aceh Jaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*, Terj. Wianrsih Arifin (Jakarta: 1986), h. 228.

sufistik yang menyimpang di kalangan masyarakat Aceh ataupun dalam lingkungan Kerajaan Aceh yang pada saat itu dipimpin oleh Sultan Iskandar Muda. Sebagai contoh, banyak orang yang ingin menjadi *ṣūfī*, pergi ke hutan-hutan untuk betapa dengan harapan memperoleh *karāmah*<sup>89</sup> 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.<sup>90</sup> Dalam kalangan istana Kerajaan Aceh, pemahaman terhadap ajaran dan pandangan hidup tasawūf terlihat dari penamaan berbagai kelengkapan istana dengan *iṣṭilāḥ-iṣṭilāḥ* tasawūf. Istana Sultan disebut Kediaman Dunia (*Dār al-Dunyā*), tahta kerajaan disebut Kediaman Sempurna (*Dār al-Kāmal*), sebuah tempat di Aceh Besar disebut Kediaman Suci (*Dār al-Shafā*), benteng disebut *Kota Khalwat*, sebuah pulau disebut *Pulau Raḥmat*, dan bahkan kapal kerajaan yang digunakan sultān untuk mengunjungi daerah yang jauh dinamakan Cermin Kesucian (*Mir'āt al-Shafā*), dan masih banyak lagi lainnya yang disebut dengan nama-nama yang berhubungan dengan *iṣṭilāḥ taṣawuf*.<sup>91</sup> Kritikan Hamzah Fansuri dapat terlihat dari kutipan syāir:

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

Segala menjadi *Ṣūfī*  
 Segala menjadi *Syawqī*  
 Segala menjadi *Rūḥī*  
 Gusar dan masam di atas bumi.<sup>92</sup>

Maksud dari kritikan Hamzah Fansuri dalam syāir di atas, bukan membatasi orang untuk menempuh jalan *ṣūfī*, sebab itu bertentangan dengan

---

<sup>89</sup> *Karāmah* ialah kemuliaan yang dilimpahkan Tuhan kepada seseorang dalam bentuk kemampuan menampilkan peristiwa luar biasa. Lihat, H. Ahmad Isa, *Ajaran Taṣawuf Muḥammad Naḥis dalam Perbandingan* (Jakarta: 2001), h. 180.

<sup>90</sup> Sehat Iḥsān Ṣhadiqīn, *Taṣawūf Aceh*...h. 65.

<sup>91</sup> Abdul Hadi W.M. *Taṣawuf yang Tertindas*...h.50.

<sup>92</sup> *Ibid.*, h. 127.

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 Islām usaha untuk mencari Tuhan dan menjadi seorang *ṣūfī* tidak harus pergi ke hutan, usaha untuk mendekati diri kepada Tuhan dapat dilakukan di mana saja asal seseorang sanggup menjalani disiplin keruhanian dan *ibādah* dengan sungguh-sungguh.

Hamzah Fansuri juga mengkritik praktik *Yoga*<sup>93</sup> di dalam amalan *zikir*, karena praktik *Yoga* merupakan ajaran yang berasal dari India. Tergambar dalam *syāir*nya, bahwa kehidupan *taṣawuf* di Aceh dalam kurun waktu *ākhir* abad ke-16 M dan awal abad ke-17 M, masih bercampur dengan pengaruh agama Hindu yang salah satu ajarannya mengajarkan praktik *Yoga pranayama*.<sup>94</sup> Kritik ini terjadi pada masa awal pemerintahan Sultan Iskandar Muda. Kritik Hamzah Fansuri terhadap praktik *Yoga* terlihat dalam *syāir* berikut:

Sidang *tālib* 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 orak.<sup>95</sup>

Tergambar dalam *syāir* di atas, sindiran Hamzah Fansuri terhadap amalan keruhanian yang menyimpang dan kehidupan *taṣawuf* di Aceh pada masa Sultan Iskandar Muda yang masih bercampur dengan pengaruh

---

<sup>93</sup>*Yoga* adalah sistem olah pernafasan, batin dan fisik. Yakni mengatur pernafasan yang sehat disertai menyatukan pikiran dsb. Untuk kesehatan lahir maupun batin, jasmani maupun ruhaniah. Lihat, B. Sidartanto Buanadjaya, *Hatha Yoga Kundalini Shakti* (Solo: 1993), h. 9.

<sup>94</sup>*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*.

<sup>95</sup>Abdul Hadi W.M, *Taṣawuf yang Tertindas...*h. 50.

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 kesalah pahaman terhadap inti ajaran taşawuf, dan penyamaan ajaran taşawuf Islām dengan ajaran mistik Hindu, yang mengakibatkan timbulnya penyimpangan.

Melihat berbagai pendapat dan syāir-syāir 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 Sulţan Alaudin Riayat Şyah Sayyid al-Mukammīl (1589-1604 M) sampai priode 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 dan memberikan andil besar dalam perkembangan pemikiran dan praktik keagamaan, khususnya taşawuf pada masa itu.

## **B. Karya-karyanya.**

Pengalaman keşūfian 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 *pertama*, karya yang berbentuk prosa, dan *kedua*, karya yang berbentuk syāir. Saat ini ada tiga risalah taşawūf dan tiga puluh dua kumpulan syāir Hamzah Fansuri yang dianggap asli oleh Abdul Hadi dan Drewes.<sup>96</sup> Namun demikian masih ada

---

<sup>96</sup> 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).

kemungkinan karya Hamzah Fansuri yang belum ditemukan dan tidak teridentifikasi. Pada dasarnya, prosa dan syair karangan Hamzah Fansuri jumlahnya sangat banyak. Karya-karya tersebut sempat dibakar oleh Nūruddīn al-Rānīrī dan murid-muridnya yang tidak menyukai ajaran *wujūdiyyah* yang diajarkan oleh Hamzah Fansuri. Tempat pembakaran itu terjadi di depan Masjid Raya Aceh (Masjid Raya Baiturrahmān), sebagian besar karyanya hangus terbakar. Hanya ada beberapa risalah taṣawūf 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 W.M, hanya tiga risalah taṣawūf dan sekurang-kurangnya tiga puluh dua kumpulan syair yang asli<sup>97</sup>. Penjelasan mengenai karya-karya prosa dan syair Hamzah Fansuri adalah sebagai berikut:

1. Karya Hamzah Fansuri dalam bentuk Prosa.

Berkat usaha Doorenbos<sup>98</sup> dan Syed Muḥammad Naguib al-Attas<sup>99</sup>, tiga karya prosa Hamzah Fansuri sudah terkumpul dan ditransliterasi untuk kemudian diterbitkan. Ketiga karya prosa yang dimaksud adalah:

1. *Syarāb al-‘Āsyiqūn* (minuman orang perindu)
2. *Asrār al-‘Ārifīn* (Rahasia Ahli Makrifat)
3. *Al-Muntahī*<sup>100</sup> (Orang yang Mahir atau Pintar).

---

<sup>97</sup> Abdul Hadi W.M, *Taṣawūf yang Tertindas...*h. 146.

<sup>98</sup> Doorenbos, *De Geschriften van Hamzah Pantsoeri* (Leiden: NV VH Betteljes & Terpstra, 1933).

<sup>99</sup> Syed Muḥammad Naguib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University Malaya Press, 1970).

<sup>100</sup> 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 Nabī Muḥammad saw. yang dicapai pada waktu beliau *mi’raj*, yaitu ketika Nabī saw. berada di *Sidrat al-Muntahā*. Kata-kata ini diberi makna “Ufuk Terjauh” oleh para ṣūfī. Mereka merujuk pengalaman Nabī saw. di *Sidrat al-Muntahā* sebab pada waktu itulah Nabī saw. dikaruniai dua penglihatan yang tajam terhadap kebenaran: satu dengan mata lahir dan satu lagi dengan mata bāṭin. 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 nabī-nabī lain, apalagi oleh walī-walī dan para ṣūfī. Lihat, Abdul Hadi W.M, *Taṣawūf yang Tertindas...*h. 157.

### 1.1. *Syarāb al-‘Āsyiqān* (minuman orang perindu).

Kandungan kitab *Syarāb al-‘Āsyiqān* (minuman orang perindu), dianggap sebagai kitab yang paling “ringan” dibandingkan dengan kedua kitab Hamzah Fansuri yang lainnya, karena kitab *Syarāb al-‘Āsyiqān* (minuman orang perindu) merupakan petunjuk ringkas mengenai jalan-jalan keşūfian dan cara mencapai makrifat, mungkin mengikuti amalan *ṭarīqat Qādiriyah* yang dianut Hamzah Fansuri.<sup>101</sup>

Kitab *Syarāb al-‘Āsyiqān* (minuman orang perindu) yang juga dikenal dengan *Zināt al-Muwāḥiddīn* (perhiasan ahli tauhid), ditulis pada akhir abad ke-16 M, ketika perdebatan tentang ajaran *wujūdiyyah* (*waḥdat al-wujūd*) sedang berlangsung di Sumatera, khususnya di Aceh, yang melibatkan ahli-ahli taşawūf, *uşhūluddīn* dan ahli ilmu *fiqih* terkemuka pada masa itu. Perdebatan tentang *wujūdiyyah* ini lebih dikenal sebagai perdebatan tentang *al-a’yān al-tsābiḥah*<sup>102</sup> yang menjadi pusat permasalahan di dalam ajaran *wujūdiyyah*.<sup>103</sup>

Sebelum *Syarāb al-‘Āsyiqān* 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 taşawuf. Uraianya ringkas dan sederhana. Inti sari dari ajaran *waḥdat al-wujūd* yang

<sup>101</sup> *Ibid.*, h. 147.

<sup>102</sup> Istilah *al-a’yān tsābiḥah*, terdiri dari dua kata: *al-a’yān* dan *al-tsābiḥah*. 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’, ‘sumber air’, ‘yang utama’, ‘yang terbaik’ (dari sesuatu). William C. Chittick memberi arti kata ‘*ayn*’ sebagai ‘entitas’. Kata ‘*tsābiḥah*’ berarti ‘tetap’, ‘tak berubah’, ‘pasti’, ‘tertentu’, ‘tak bergerak’, ‘konstan’, ‘stabil’, ‘permanen’, ‘kekal’, ‘abadi’. Dalam ungkapan *al-a’yūn al-tsābiḥah*, kata *al-tsābiḥah* mendeskripsikan bahwa *al-a’yān* (entitas-entitas) adalah permanen, 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 Azhāri Noer, *Ibn ‘Arabī: Waḥdat al-Wujūd dalam Perdebatan* (Jakarta: 1995), h. 118-119. Lihat juga William C. Chittick, *The Sūfī Path of Knowledge: Tuhan Sejati dan Tuhan-Tuhan Palsu*, Tej. Achmad Nidjam, M. Sadat Ismail dan Ruslani (Yogyakarta: 2001), h. 234. Lihat juga A.E. Afifi, *A Mystical Philosophy of Muhyiddīn Ibn ‘Arabī*, Terj. Sjahrir dan Nandi Raḥmān (Jakarta: 1995), h. 81.

<sup>103</sup> Abdul Hadi W.M, *Hamzah Fansuri Risalah Taşawuf dan Puisi-Puisinya* (Bandung: 1995), h. 17.

telah diasaskan oleh Ibn ‘Arabī, Sadruddīn Qunawi, Fakhruddīn Iraqī, dan Abdul Karīm al-Jillī. Di dalamnya diuraikan tahap-tahap ilmu taṣawuf yang terdiri dari *syarī‘at*, *ṭarīkat*, *ḥakīkat* dan *makrifat*. Dijelaskan pula di dalamnya mengenai cara-cara mencapai *makrifat* menurut disiplin kerohanian *Ṭarīqat Qādiriyah*.<sup>104</sup>

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. 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 Muḥammad Naguib al-Attas, juga untuk lampiran disertasi doktornya berjudul *The Mysticism of Hamzah Fansuri*.<sup>105</sup>

Kitab ini terdiri dari tujuh bab, yaitu sebagai berikut<sup>106</sup>: Bab pertama menyatakan perbuatan *syarī‘at*, yaitu *syahādat*, *ṣalāt*, mengeluarkan *zākat*, puasa di bulan *Ramādan*, dan pergi ke tanah suci *Makkah* untuk melaksanakan ibādah *haji*. Bab kedua menyatakan bahwa *ṭarīqat* tiada lain daripada *ḥaqīqat*, karena *ṭarīqat* itu merupakan permulaan dari *ḥaqīqat*. Permulaan *ḥaqīqat* yang dimaksud, yaitu tidak menaruh harta serta meninggalkan dunia untuk menjadi orang yang mengisi kubur. Bab ketiga menyatakan bahwa *ḥaqīqat* 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

<sup>104</sup>*Ibid.*, h. 18.

<sup>105</sup>*Ibid.*

<sup>106</sup>Liaw Yock Fang, *Sejarah Kesusasteraan Melayu Klasik* (Jakarta: 1993), h. 36-37.



melainkan Allāh swt. juga yang dilihatnya, karena kepada ahli *ḥaqīqat wujūd* sekalian *‘ālam* itu adalah *wujūd* Allāh swt. Bab keempat menyatakan bahwa orang yang sudah mencapai makrifat itu akan mengetahui rahasia Nabī saw. dan sifat-sifat Allāh swt. di antaranya, yaitu Allāh swt. Esa tiada dua, Awal tiada ākhir, khalik tiada makhluk, dan lain sebagainya. Bab kelima berisi tentang kenyataan *Zāt* Tuhan yang Maha Tinggi dan tidak dapat dipikirkan. *Zāt* Tuhan ini yang dinamai *Ahli sulūk: lā ta’ayun* (tidak nyata), yang nyata ialah *ta’ayun* yang terbagi dalam lima martabat, yaitu *ta’ayyun awwal*, *ta’ayyun tsani*, *ta’ayyun tsalits*, *ta’ayyun rabi’* dan *khamis*. Bab ini merupakan bab yang penting, sebab di dalamnya diuraikan asas-asas ontologi *wujūdiyyah*. Bab keenam berisi tentang sifat-sifat Allāh swt. dan tanya jawab tentang agama, misalnya perbedaan antara Islām dan kāfir yang sama-sama diciptakan Allāh swt. Bab ketujuh, membicarakan tentang rindu atau *‘isyq* dan *syukr* (kemabukan mistik), dua gagasan keruhanian yang merupakan tujuan utama seorang *ṣūfī*. *‘Isyq* adalah keadaan *rūhani (hāl)* yang menurut Hamzah Fansuri merupakan tingkatan yang tinggi di dalam ilmu taṣawuf, sebab ia merupakan anugerah Tuhan. Seorang *ṣūfī* yang mencapai tingkatan *‘isyq* ini tidak takut mati, karena baginya mati itu titian yang menyampaikan kekasih kepada Kekasih yaitu kepada Allāh swt. dengan cara menyerahkan diri kepada Allāh swt. melalui jalan menyendiri (*tajrid*) dan sedikit bergaul dengan manusia (*tafrid*). Lawan dari rindu adalah budi yang membuat manusia ingin hidup menikmati kesenangan duniawi, mencari harta, dan kekuasaan.

## 2.2. *Asrār al-‘Ārifīn* (Rahasia Ahli Makrifat).

Kitab kedua dari tiga karya prosa Hamzah Fansuri adalah *Asrār al-‘Ārifīn* atau judul lengkapnya *Asrār al-‘Ārifīn fī Bayān ‘Ilmu al-Sulūk wa al-Tawḥīd*, mengandung ajaran *wujūdiyyah*. 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, karya ini juga merupakan salah satu kitab taṣawūf klasik terbaik.<sup>107</sup> Di dalam pendahuluannya dikatakan bahwa manusia dijadikan Allāh swt. tiada dan diberi rupa lengkap dengan telinga, hati, nyawa dan budi. Oleh karena itu, manusia hendaklah mencari Tuhan supaya mengenal *makrifat* Allāh swt. serta *ṣifat* dan *asmā'*-Nya.<sup>108</sup>

Kitab *Asrār al-‘Ārifīn fi Bayān ‘Ilmu al-Sulūk wa al-Tawḥīd* dilengkapi lima belas bait syāir 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 yang mempunyai *Ẓāt*, dan *Ẓāt* itu tidak terpisah dengan *ṣifat*-Nya. Di antara *ṣifat*-Nya yang disebut adalah Hidup (*Hayy*), Ilmu atau Pengetahuan (*‘Ilm*), Berkehendak (*Murād*), Kuasa (*Qadīr*), Berkata (*Kalām*), Maha Mendengar (*Samī‘*), Maha Melihat (*Baṣīr*). Dalam hal ini, dijelaskan juga bahwa mengenai *makrifat* Allāh swt. itu sama dengan *ḥaqīqat* Muḥammad yang disebut *Nūr Muḥammad*.

### 3.3. *Al-Muntahī* (Orang yang Mahir atau Pintar).

*Al-Muntahī* adalah karangan Hamzah Fansuri yang paling ringkas, padat dan mendalam. Risālah 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 ‘*ālam* semesta sebagai manifestasi Tuhan dan Kemahakuasaan-Nya, tentang bagaimana Tuhan memanasifestasikan diri-Nya, bagaimana ‘*ālam* semesta dipandang dari sudut pemikiran ahli makrifat, mengenai penyebab pertama atas segala kejadian, dan bagaimana seseorang dapat kembali keasalnya.<sup>109</sup>

Selain itu, kitab ini juga merupakan semacam pedoman bagi orang yang sudah ‘*arif* dalam ajaran *wujūdīyah*. Dalam kitab ini, Hamzah Fansuri tidak menguraikan pendapatnya secara sistematis. Ia hanya mengumpulkan

---

<sup>107</sup>Zulkifli, Sentot Budi Santoso, *Wujūd (Menuju Jalan Kebenaran)* (Solo: 2008), h. 138.

<sup>108</sup>Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri...*h. 233-234..

<sup>109</sup>*Ibid.*, h. 139.

ayat-ayat suci Alqurān dan *Ḥadīs*, ucapan para ṣūfī dan penyair untuk menjelaskan tentang makna kalimat “*man ‘arafa nafsahu faqad ‘arafa rabbahu*” (barang siapa yang mengenal dirinya, maka ia akan mengenal Tuhannya). Kalimat yang dikutip ini disamakan dengan kata-kata Mansur al-Hallaj yang berbunyi “*Anā al-Ḥaqq*” (akulah yang sebenarnya) atau ucapan Abū Yazīd al-Bustāmī yang mengatakan “Maha Suci Aku”.

Nūruddīn al-Rānīrī<sup>110</sup> melancarkan serangan terhadap ajaran *wujūdiyyah* yang dipelopori Hamzah Fansuri. Serangan ini lebih banyak terarah kepada kitab ini yang salah satu naskahnya telah diteranliterasi 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.

## 2. Karya Hamzah Fansuri dalam Bentuk *Syāir*.

Menurut Drewes, Hamzah Fansuri adalah ṣūfī pertama di Aceh pada khususnya dan kemungkinan di Nusantara pada umumnya yang menulis dalam bentuk *syāir* yang berhubungan dengan taṣawūf.<sup>111</sup> Drewes bersama dengan Brakel mengumpulkan tiga puluh dua buah *syāir* 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 *syāir* Hamzah Fansuri jumlahnya sedikit sekali. Hal ini mungkin terjadi karena *syāir-syāir* Hamzah Fansuri telah musnah terbakar oleh Nūruddīn al-Rānīrī pada masa zaman Sulṭan Iskandar Tsāni. Mungkin juga disebabkan oleh ṣifāt *syāir* Hamzah Fansuri itu sendiri yang penuh dengan kata dan ungkapan Arab, sehingga

---

<sup>110</sup> Nama lengkapnya ialah Nūruddīn Muḥammad bin Alī bin Ḥasanji bin Muḥammad Ḥamid al-Rānīrī al-Quraisyi Asy-Syafi’ī. Ia adalah sarjana India keturunan Arab, dilahirkan di Ranir (sekarang Rander) yang terletak dekat Surat di Gujarat. Di tempat ini ia mula-mula belajar ilmu agama, kemudian ia melanjutkan pelajarannya ke Tarim, Arab Selatan, yang merupakan pusat studi ilmu agama Islām pada waktu itu. Tahun kelahirannya tidak diketahui, tetapi kemungkinan besar menjelang akhir abad ke-16. Lihat Ahmad Daudi, *Syeikh Nūruddīn Ar-Rānīrī (Sejarah, Karya dan Sanggahan Terhadap Wujūdiyyah di Aceh)* (Jakarta: Bulan Bintang, Cet. I, 1978), h. 9-10.

<sup>111</sup> G.W.J. Drewes, L.F. Brakel, , *The Poems...* h. 18.

sulit untuk dipahami.<sup>112</sup> Hal itulah yang menyebabkan murid Hamzah Fansuri, Syamsuddīn Pasai, memutuskan untuk menulis keterangan (*syarah*) tentang beberapa buah syāir Hamzah Fansuri yang diistilahkan oleh Syamsuddīn Pasai dengan *Ruba'ī Hamzah Fansuri*.

Menurut Abdul Hadi, Hamzah Fansuri memiliki ciri-ciri yang khāṣ untuk mengungkapkan ide-ide taṣawūf dalam syāir-syāirnya,<sup>113</sup> yaitu:

1. Dilihat dari struktur lahirnya semua syāir Hamzah Fansuri ialah sajak empat baris dengan skema ākhir berpola AAAA.
2. Dilihat dari maknanya syāir-syāir Hamzah Fansuri merupakan ungkapan perasaan *fanā'*, cinta *Ilāhī*, kemabukan mistis, pengalaman bāṭin yang diperioleh Hamzah Fansuri dalam melakukan perjalanan keruhanian atau pengetahuan rūhani tentang ilmu taṣawuf yang didapat melalui tersikapnya mata bāṭin. Syāir-syāir semacam ini menggunakan tamsīl-tamsīl khāṣ, terutama yang berhubungan dengan anggur, kekasih, perjalanan, lautan dan lain-lain.
3. Terdapat banyak kutipan ayat-ayat *mutasyābihāt*<sup>114</sup> Alqurān di dalam syāir-syāir tersebut dengan fungsi relegius dan estetis. Ayat-ayat *mutasyābihāt* Alqurān sering dibicarakan oleh para ṣūfī 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*, *ṭhālib*, *'asyīq* dan lain-lain.
5. Di dalam syāirnya ditemukan ungkapan-ungkapan dan citra-citra paradoks, suatu hal yang biasa dalam kesusasteraan sufistik.
6. Terdapat sejumlah baris syāir ṣūfī dari Persi, seperti 'Irāqī, Rūmī, 'Aṭṭhar, dan Jamī.

---

<sup>112</sup>*Ibid.*, h. 35.

<sup>113</sup>Abdul Hadi W.M, *Taṣawuf yang Tertindas...*h. 205.

<sup>114</sup>Ayat-ayat *mutasyābihāt* adalah ayat-ayat yang mengandung beberapa pengertian dan tidak dapat ditentukan arti dari ayat yang dimaksud kecuali sesudah diselidiki secara mendalam; atau ayat-ayat yang pengertiannya hanya Allāh swt. yang mengetahui, seperti ayat-ayat yang berhubungan dengan yang gaib-gaib, misalnya ayat-ayat yang mengenai hari kiamat, surga, neraka, dan lain-lain.

7. Terdapat banyak kata yang berasal dari bahasa Arab dan sejumlah kata dari bahasa Jawa di dalam syāir-syāirnya.

Di antara karya Hamzah Fansuri yang berbentuk syāir, yaitu:

1. *Syāir Perahu*
2. *Syāir Dagang*
3. *Syāir Bahr an-Nisā'*
4. *Syāir Burung Pingai*.

#### 2.1. *Syāir Perahu*.

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

Wahai muda, kenali dirimu  
Ialah perahu *tamsīl* tubuhmu  
Tiadalah berapa lama hidupmu  
Ke ākhirat jua kekal diammu  
  
Hai muda 'arif' budiman  
Hasilkan kemudi dengan pedoman  
Alat perahumu jua kerjakan  
Itulah jalan membetuli *insān*.<sup>115</sup>

Dari syāir 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.<sup>116</sup>

---

<sup>115</sup>Abdul Hadi W.M, *Taşawuf yang Tertindas...*h. 176..

<sup>116</sup>Sehat Ihsan Shadiqin, *Taşawuf Aceh...*h. 63.

## 2.2. *Syāir Dagang*.

*Syāir 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 dari karya Hamzah Fansuri lainnya yang bersifat mistis dan menceritakan hubungan manusia dengan Tuhan. Namun demikian, ini pula yang menjadikan banyak sarjana meragukan *syāir dagang* sebagai karya Hamzah Fansuri. Menurut Abdul Hadi, keraguan tersebut muncul disebabkan oleh beberapa 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 *syāir dagang*, *syāir* diposisikan sebagai pelipur lara. Dalam karya Hamzah Fansuri lainnya tidak pernah ditemukan *syāir dagang* sebagai pelipur lara. Karena *syāir* menurut Hamzah Fansuri ialah sarana atau media *transedensi* dan penyucian diri, pembimbing jalan menuju yang *Haqīqi*. *Syāir* 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.<sup>117</sup>

Bait-bait yang mengandung kata-kata dari bahasa Minangkau di dalam *Syāir-Syāir 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  
 Tunggulah datang **batimpo-timpo**<sup>118</sup>

Di dalam dua bait *syāir* di atas, Hamzah Fansuri memosisikan dirinya sebagai “anak dagang” yang mengalami penderitaan di tempat

---

<sup>117</sup>Abdul Hadi W.M, *Taşawuf yang Tertindas...*h. 180-181.

<sup>118</sup>*Ibid.*

menuntut ilmu. Hal ini bisa terjadi dalam kehidupan Hamzah Fansuri ketika ia mengembara untuk menuntut ilmu. Kelemahan dan kedangkalan isinya mungkin terjadi karena syāir 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 syāir-syāir Hamzah Fansuri.

### 2.3. *Syāir Bahr al-Nisā'*

Syāir ini mengumpamakan orang yang memasuki perkawinan, seperti orang yang berlayar di Lautan Perempuan (*Bahr al-Nisā'*). 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, syāir ini adalah sebuah syāir 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 beberapa bait syāir *Bahr an-Nisā'*:

*Bahr al-Nisā'* yang sempurna *ni'mat*  
 Dalamnya lengkap dengan sekalian alat  
 Airnya bernama *zamzam* yang amat ladam  
 Membuat cita hati dan *fu'ād*

Ombaknya nyala tiada akan padam  
 Gelombangnya sangat timbul tenggelam  
 Riaknya *syadīd* mengguncang *'ālam*  
 Banyaklah kapal di sana karam<sup>119</sup>

Syed Muhammad Naguib Al-Attas mengatakan bahwa *syāir Bahr al-Nisā'* merupakan karya Hamzah Fansuri. Menurutnya hal ini didasarkan pada dua alasan. *Pertama*, makna konseptual dari tamsīl laut di dalam syāir ini, memiliki persamaan dengan makna konseptual dari tamsīl laut. *Kedua*,

---

<sup>119</sup>*Ibid.*, h. 178.

struktur lahir serta gaya penulisan syāir ini sama dengan syāir-syāir Hamzah Fansuri lainnya.<sup>120</sup>

Abdul Hadi mengartikan bahwa pemakaian perumpamaan (*tamsīl*) perempuan dimaksudkan untuk menggambarkan rahasia keindahan Tuhan, yang harus disikapi oleh para ṣūfī melalui makrifat. Tamsīl perempuan juga mengingatkan kepada kisah hidup Ibn 'Arabī yang mempunyai seorang guru spiritual pertama di tanah Andalusia, Spanyol, yaitu Fātima dari Cordoba. Walaupun di usianya yang sudah tua, ia tetap terlihat cantik seperti seorang gadis, karena keseluruhan dirinya telah diubah oleh cinta *Ilāhi*. Dalam kecantikannya itu, rahasia keindahan *Ilāhī* tersikap dan inilah yang memberikan Ibn al-'Arabī sebuah petunjuk untuk menulis karya-karya sufistik dengan menggunakan tamsīl-tamsīl erotik.<sup>121</sup>

#### 2.4. *Syāir Burung Pingai*

*Syāir 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 taṣawuf falsafī, syāir ini mendeskripsikan bagaimana *wujūd* makhluk dalam kebersatuannya dengan Tuhan sehingga Tuhan berada dalam keseluruhan *wujūd* ciptaan-Nya. Hal ini terlihat dalam syāir berikut:

*Mazhar* Allāh akan rupanya  
*Asmā'* Allāh akan namanya  
*Malāikat* akan tentaranya  
 Akulah *wasīl* akan katanya  
 Sayapnya bernama *furqān*  
 Tubuhnya bersurat *Qurān*  
 Kakinya *Ḥannān* dan *mannān*  
*Dā'im* bertengger di tangan *Raḥmān*  
*Rūḥ* Allāh akan nyawanya  
*Sirr* Allāh akan angganya  
*Nūr* Allāh akan matanya  
*Nūr Muḥammad dā'im* sertanya<sup>122</sup>

<sup>120</sup>Syed Muḥammad Naguib al-Attas, *The Mysticism...*h. 17.

<sup>121</sup>Abdul Hadi W.M, *Taṣawuf yang Tertindas...*h. 177. Lihat juga, Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islām*, Terj. Supardi Djoko (Jakarta: 2002), h. 430.

<sup>122</sup>G.W.J. Drewes, L.F. Brakel, , *The Poems...* h. 120.



Pemikiran yang diungkapkan Hamzah Fansuri dalam syair di atas tampaknya mendapat pengaruh pemikiran *wujūdiyyah* Ibn ‘Arabī. Dalam karya-karya Hamzah Fansuri acapkali terlihat pemikiran Ibn ‘Arabī, sering pula terlihat pemikiran para ṣūfī periode awal, seperti Abu Yazīd al-Bustāmī (w. 261 H/ 874 M), al-Hallaj, dan lainnya.<sup>123</sup>

### C. Pengaruh Ajaran Taṣawufnya.

Untuk membicarakan Hamzah Fansuri dan sejarah pemikiran dan tasawufnya, perlu dikemukakan sejarah pemikiran sufistik dari pemikiran Plato. Perbedaan pemikiran antara Plato dan Aristoteles tentang jiwa (forma) dan badan (materia). Plato meyakini tentang adanya keabadian *jiwa*, sedangkan Aristoteles mengingkarinya.<sup>124</sup>

Pemikiran Plato di atas, selanjutnya dikembangkan oleh pemikiran Neo-Platonisme yang dipelopori Plotinus. Ia berpendapat bahwa kejadian ‘*alām* semesta se isinya itu tidak diciptakan, tetapi dipancarkan oleh Zat Yang Maha Kuasa. Semua ciptaan ada dari sesuatu yang sudah ada (*pre eksis*) yang disebut ide. Jadi, dari tataran Tuhan sampai dengan tataran Tuhan sampai dengan tataran ‘*alām* semesta seisinya, kejadiannya melalui pemancaran atau *faiḍ* (emanasi), yaitu dari tataran Tuhan memancar ke sifat, dari sifat memancar ke ide, dan dari ide memancar ke ‘*alām* semesta.<sup>125</sup>

Perlu dikemukakan bahwa pemancaran yang semakin jauh dari sumbernya, yaitu Tuhan, dapat mengakibatkan semakin lemah sehingga tinggal materinya saja. Pemikiran Plotinus di atas selanjutnya dikembangkan oleh Ibn ‘Arabī. Ia berpendapat bahwa ‘*alām* semesta seisinya merupakan penampakan (manifestasi) diri *al-Ḥaq* (*tajallī*). Dalam penampakannya, dari tataran Tuhan (*a’yān thabitah*) ke tataran alam semesta seisinya (*a’yān khorijiyah*) telah diakomodir di rumah Islam dengan diselingi kalimat *kun fayakūn* (jadilah! Maka menjadilah), yaitu dari tataran Tuhan menampakan

---

<sup>123</sup>Sehat Ihsan Shadiqin, *Taṣawuf Aceh*...h. 61.

<sup>124</sup>Bertrand Russell, *History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, Terj; Sigit Jatmiko dkk, Cet II, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), h. 190 dan 229.

<sup>125</sup>*Ibid.*, h. 399-400.

diri ke sifat, dari sifat menampakkan diri ke ide, dari tataran ide diselingi kalimat *kun fayakun*, dan akhirnya menampakkan diri ke 'alām semesta se isinya.<sup>126</sup>

Selain pemikiran Ibn 'Arabī, ada juga pemikiran sufistik Fadlullāh al-Burhanpurī. Ia mengemukakan pendapatnya bahwa *Wujūd* (Tuhan) dipandang dari segi hakikatnya tidak dapat diungkap oleh siapapun dan tidak dapat dijangkau oleh akal, angan-angan, dan perasaan. Keberadaannya tanpa bentuk, ukuran, batas, bahkan lebih lembut dari itu. *Maujūd* ('alām semesta se isinya) merupakan pertunjukan dan yang dipertunjukkan adalah *Wujūd*, yaitu Tuhan. Dengan pertunjukkan itulah, *Wujūd* dapat dilihat, diungkap, dikenal, dan didekati terutama melalui diri manusia yang pusatnya di hati.<sup>127</sup>

Sementara itu pemikiran sufistik Hamzah Fansuri sendiri dipandang telah terpengaruh oleh pemikiran Neo-Platonisme. Hamzah adalah seorang *zahid* yang mencari penyatuan dirinya dengan *Khaliq*. Pemikiran sufistik Hamzah Fansuri berpijak kepada hadis yang berbunyi : “*man 'arafa nafsahu fa qad 'arafa rabbahu*” Barang siapa telah mengenal dirinya, maka pasti ia mengetahui Tuhannya”. Ia berpendapat bahwa *Ẓāt* dan hakikat Tuhan itu sama dengan *zāt* dan hakikat 'alām semesta seisinya (*Waḥdat al-Wujūd*).<sup>128</sup>

Sebagai seorang *ṣūfī*, Hamzah Fansuri pernah memperlihatkan dalam karya-karyanya, bahwa dia mempunyai hubungan dengan taṣawuf yang berkembang di India pada abad ke-16 dan 17. Hamzah Fansuri langsung mengaitkan dirinya dengan ajaran para *ṣūfī* Arab dan Persia sebelum abad ke-16. Bayazid dan al-Hallaj merupakan tokoh idola Hamzah Fansuri di dalam cinta (*'isyq*) dan makrifat. Di pihak lain, dia sering mengutip pernyataan dan syāir-syāir Ibn 'Arabī serta Iraqi untuk menopang pemikiran kesufiannya. Selain Ibn 'Arabī, pemikir *ṣūfī* yang banyak memberi warna pada pemikiran *wujūdīyah* adalah Fakhruddin Iraqi. Seringnya Hamzah Fansuri menyebut

---

<sup>126</sup>Sangidu, *Waḥdatul Wujūd “Polemik Pemikiran Sufistik Antara Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Samatrani dengan Nuruddīn al-Rānīrī* (Yogyakarta : Gama Media, 2003), h. 29.

<sup>127</sup>*Ibid.*

<sup>128</sup>Sangidu, *Waḥdatul Wujūd*...h. 30..

dan mengutip *Lama'at* karya Iraqi, memperlihatkan adanya perhatian istimewa antara pandangannya dengan pandangan Iraqi.<sup>129</sup>

Doktrin *Waḥdat al-Wujūd* dianggap sebagai salah satu doktrin taṣawūf yang dipengaruhi oleh filsafat dan berbagai sumber non-dogmatik lain.<sup>130</sup> Maksudnya dipengaruhi oleh berbagai teks dan pemikiran di luar teks agama. Doktrin *Waḥdat 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 *Waḥdat al-Wujūd* bukan berasal dari ajaran Islām, biasanya berasal dari orientalis Barat. Hal ini disebabkan karena mereka mengidentikkan ajaran Islām dengan ajaran di luar Islām, yaitu ajaran yang dibangun berdasarkan hasil pemikiran logika yang dipengaruhi oleh situasi sosial. Usaha untuk mengidentikkan Islām dengan agama-agama atau pemikiran di luar Islām tidak sepenuhnya tepat. Karena ajaran Islām bersumber pada wahyu Alqurān dan as-Sunah. Alqurān merupakan sumber yang bukan berasal dari produk pemikiran manusia, melainkan wahyu dari Allāh swt.

Berkaitan dengan itu, Alqurān dan Sunnah 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 Islām dapat dimasuki, unsur pemikiran yang pada hakikatnya bukan wahyu dari Allāh swt. Dengan demikian bagian dari ajaran Islām ada yang bersifat ajaran normatif, yaitu yang bersumber pada Alqurān 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.<sup>131</sup>

Doktrin *Waḥdat al-Wujūd* juga mempunyai hubungan dengan tipe mistisisme Islām yang dapat ditemukan dalam studi-studi mistik Abū Yazīd al-Bustāmī dan al-Hallaj. Pengaruh terbesar datang dari Ibn ‘Arabī, terutama

---

<sup>129</sup> Abdul Hadi W.M, *Taṣawuf yang Tertindas...*h. 20.

<sup>130</sup> Syed Muḥammad Naguib al-Attas, *The Mysticism...*h. 210.

<sup>131</sup> Abuddin Nata, *Akhlāk Tasawuf* (Jakarta: 1997), h. 188-189.

di dalam kitabnya yang berjudul *Futūhāt al-Makiyyah* dan *Fuṣuṣ al-Ḥikām*. Doktrin *Waḥdat al-Wujūd* Ibn ‘Arabī sangat populer pada akhir abad ke-16 dan awal abad ke-17 di berbagai daerah, khususnya di Aceh. Pemikiran *Waḥdat 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 taṣawuf Aceh yang sangat dihormati, yaitu Hamzah Fansuri. Pada pertengahan abad ke-17 M di Aceh, setelah wafatnya Hamzah Fansuri, ajaran *Wujūdiyyah* ini pernah menjadi bahan perdebatan di kalangan para ulama ṣūfī. Selain karena adanya faktor sosial dan politik saat itu yang mempengaruhi masing-masing pihak yang berselisih, kontroversi seputar ajaran *Wujūdiyyah* 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 Syamsuddīn Pasai yang memuat ajaran *Wujūdiyyah*. Oleh Nūruddīn al-Rānīrī (w. 1068 H/ 1658 M) dan para pengikutnya, serta pengejaran dan pembunuhan terhadap mereka yang tidak mau meninggalkan ajaran tersebut.<sup>132</sup>

Pengaruh ajaran taṣawūf 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-‘Āsyiqān* dan *Asrār’l-‘Ārifīn*. Keberadaan dua naskah itu di Buton merupakan indikasi bahwa ajaran taṣawuf Hamzah Fansuri ada yang mempelajarinya di daerah itu.<sup>133</sup>

Sejak abad ke-17 M, mistik dan ajaran *Waḥdat al-Wujūd* yang ada di Jawa, terwujud dalam bentuk *Manunggaling Kawula Gusti* (menyatunya

---

<sup>132</sup> Oman Fathurahman, *Tanbūḥ al-Māsyī, Menyoal Waḥdatul Wujūd, Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17* (Bandung: 1999), h. 21.

<sup>133</sup> Abdul Rāhīm Yūnus, *Posisi Taṣawuf dalam Sistem Kekuasaan di Kesultanan Buton pada Abad ke-19* (Jakarta: t.t.p), h. 56-57.

manusia dengan Tuhan), yang diajarkan oleh Syaikh Siti Jenar,<sup>134</sup> dalam berbagai bentuk tetap hadir dalam sejarah Islām di Jawa.<sup>135</sup> Pada akhir abad ke-17 M naskah *Syarāb al-‘Āsyiqīn* diterjemahkan ke dalam bahasa Jawa bersamaan dengan tersebarnya paham *wujūdiyyah* di pulau Jawa. Naskah ini dijumpai di Banten, tepatnya di dalam perpustakaan pribadi Sulṭan Abū al-Mahasin Zayn al-‘Ābidīn raja Banten dari tahun 1690-1733 M. Sulṭan ini adalah seorang pencinta taṣawuf dan murid dari seorang ṣūfī terkemuka yang berasal dari Makassar, bernama Syaikh Yūsuf al-Makāsārī (w.1114 H/ 1699 M).<sup>136</sup>

Kajian yang telah dilakukan oleh banyak ahli yang meneliti tentang Hamzah Fansuri, mengemukakan bahwa Hamzah Fansuri merupakan orang pertama di Nusantara yang menulis pemikiran taṣawufnya dalam bentuk yang sistematis dan berakar pada studi keilmuan yang kuat. Dari karya Hamzah Fansuri yang ada saat ini, dapat dilihat gaya penulisan ilmu taṣawuf yang kemudian memiliki karakter yang khāṣ, berbeda dengan ṣūfī Islām lain yang hidup pada masa sebelumnya. Meskipun masih terlihat pengaruh kuat dari pemikiran *Waḥdat al-Wujūd* Ibn ‘Arabī, namun Hamzah Fansuri mampu mentransformasikan istilāḥ taṣawuf 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 syāirnya dalam bahasa Arab-Melayu agar masyarakat yang tidak mengerti bahasa Arab maupun Persi dapat mempelajari ilmu taṣawuf.<sup>137</sup> Apa yang telah dilakukan Hamzah Fansuri ini tidak hanya dapat dipandang sebagai sebuah usaha untuk menyebarkan pemikiran tentang taṣawuf saja, melainkan juga sebagai

---

<sup>134</sup> Syaikh Siti Jenar juga dikenal dalam beberapa nama, antara lain Sitibrit, Lemangbang, dan Lemah Abang. Nama aslinya ialah Alī Hasan atau Abdul Jalīl. 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 walī songo. Lihat, Abdul Munir, *Makrifat Siti Jenar* (Jakarta: 2005), h. 8.

<sup>135</sup> Teeuw. A, *Indonesia antara Kelisanan dan Keberaksaraan* (Jakarta: 1994), h. 67.

<sup>136</sup> Abdul Hadi W.M, *Taṣawuf yang Tertindas...*h. 147.

<sup>137</sup> *Ibid.*, h. 59.

langkah awal lahirnya sastra Melayu, khususnya dalam bidang prosa dan syāir.<sup>138</sup>

Hamzah Fansuri membawa dan mengembangkan pemikiran taṣawuf falsafī yang berbeda dari yang sebelumnya di Nusantara. Dia merupakan orang pertama yang memunculkan taṣawuf falsāfi di Nusantara yang bersih dan murni dari penyimpangan, bahkan seakan-akan sempurna dalam rujukannya terhadap sumber-sumber Arab.<sup>139</sup> 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 ṣūfī terdahulu.<sup>140</sup>

---

<sup>138</sup>Liaw Yock Fang, *Sejarah Kesusasteraan Melayu ...*h. 236.

<sup>139</sup>Alwi Shihab, *Islām Sufistik: “Islām Pertama” dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia* (Bandung: 2001), h. 123.

<sup>140</sup>Sehat Iḥsan Ṣhadiqīn, *Taṣawuf Aceh...*h. 76.

### BAB III

#### KONSEP PEMIKIRAN HAMZAH FANSURI

##### A. *Ontologi Wujūd.*

Kajian tentang ontologi *wujūd* dalam taṣawuf, tidak dapat dilepaskan seorang tokoh ṣūfī Muhyi al-Dīn Ibn ‘Arabī. Dia telah sampai di puncak ajaran “*kesatuan wujūd*” yang tumbuh di kalangan ahli-ahli ṣūfī dalam Islām”.<sup>141</sup> Dia termasuk salah seorang pemikir besar Islām. Beberapa pemikir Eropah, antara lain Dante, terpengaruh oleh pemikirannya, sebagaimana dikemukakan Asin Palacios dalam salah satu kajiannya. Pemikirannya juga berpengaruh pada ṣūfī sesudahnya, baik di Timur maupun di Barat.<sup>142</sup> Corak ajaran tasawufnya tergambar dalam kitab *Al-Futūḥat al-Makkiyah* dan *Fuṣuṣ al-Hikām*.<sup>143</sup> Kedua kitab ini merupakan sumber utama bagi siapa yang ingin mengkaji ajaran taṣawuf Ibn ‘Arabī.<sup>144</sup> Menurut Ibn ‘Arabī, kitabnya *Al-Futūḥat al-Makkiyah* adalah *imla’* dari Tuhan dan kitabnya *Fuṣuṣ al-Hikām* adalah pemberian Rasūlullāh saw.<sup>145</sup> Konsepsi ontologi *wujūd* disponsori oleh Muhyi al-Dīn Ibn ‘Arabī (w.638 H/1240 M), yang melontarkan gagasan paham *Waḥdat al-Wujūd*. Dalam kitabnya *Al-Futūḥat al-Makkiyah* menuturkan bahwa Allāh adalah “*Wujūd Mutlak*”, yaitu *Ẓāt* yang mandiri, yang keberadaan-Nya tidak disebabkan oleh sesuatu sebab apapun.<sup>146</sup> Dia mengungkapkan “Pertama-tama yang harus diketahui bahwa Allāh swt. adalah *Ẓāt* yang awal, yang tidak ada sesuatupun mendahului-Nya. Tidak ada sesuatu yang awal bersama-Nya, Dia ada dengan sendiri-Nya, tidak membutuhkan sesuatu selain Dia. Dia adalah Tuhan Yang Maha Esa, yang

---

<sup>141</sup>Muḥammad Gallab, *Al-Ma’rifah ‘inda Mufakkiri Al-Muslimīn* (Cairo: al-Dār al-Miṣriyyah, 1966), h. 358.

<sup>142</sup>Abū al-Wafa’ al-Ghanimī al-Taftazānī, *Madkhal ilā Al-Taṣawwuf al-Islāmī* (Cairo: Dār al-Saqāfah li Al-Tiba’ah wa Al-Naṣyr, 1979), h.200.

<sup>143</sup>Stephan dan Nady Ronart, *Concise Encyclopedia of Arabic Civilization the Arab East* (Amsterdam, Netherland, 1966), h. 49.

<sup>144</sup>Muḥammad Yūsuf Mūsa, *Falsāfah Al-Akhlāq fī Al-Islām* (Cairo: Muaṣṣiṣah al-Khaniji, 1963), h. 232.

<sup>145</sup>Abd Qādir Maḥmūd, *Al-Falsāfah Al-Ṣūfiyah fī Al-Islām* (Cairo: Dar al-Fikri al-‘Arabī, t.t.) h. 495.

<sup>146</sup>Ibn ‘Arabī, *Al-Futūḥat al-Makkiyah* (Cairo: Nur al-Saqāfah al-Islāmiyah, 1972), jilid II, h. 223.

tidak berhajat kepada ‘*ālam* semesta.<sup>147</sup> Dengan gagasan itu pula Ibn ‘Arabī dan para pengikutnya, menurut Kautsar Azhari Noer,<sup>148</sup> sering diserang karena dianggap menganut ajaran yang menyamakan Tuhan dengan ‘*ālam*, yang dalam istilah modern disebut “*panteisme*”<sup>149</sup> atau “*monisme*”.<sup>150</sup> Ibn Taymiyyah (w.728 H/1328 M), menuduh Ibn ‘Arabī telah berkeyakinan bahwa *Wujūd* hanya satu, *Wujūd ālam* adalah *Wujūd Allāh*, *Wujūd* makhluk adalah *Wujūd Khālik*, dan segala yang ada ini adalah pengejawantahan-Nya.<sup>151</sup> Oleh karena itu, dia menuduh Ibn ‘Arabī zindik, kāfir dan bid’ah.<sup>152</sup>

R.A. Nicholson berpendapat bahwa perkembangan panteisme *ṣūfī* muncul jauh setelah al-Hallaj, dan perkembangan ini disebabkan oleh Ibn ‘Arabī.<sup>153</sup> G.E. Von Grunebom menganggap bahwa Ibn ‘Arabī menganut paham “monisme panteistik”.<sup>154</sup> A.J. Arberry berpendapat bahwa sistem Ibn ‘Arabī lebih dapat dipandang sebagai “monistik” daripada “panteistik”.<sup>155</sup> Louis Massignon menggunakan term “monisme eksistensial” untuk

---

<sup>147</sup> *Ibid.*, h. 331.

<sup>148</sup> Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-‘Arabī: Waḥdat al-Wujūd dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 2.

<sup>149</sup> Peter A. Angels mendefinisikan panteisme adalah: “*The belief that God is identical with the universe. All is God and God is all. The universe taken as a whole is God. God and nature (universe, the totality of all that there is) are synonymous, or two words for the something*”. Peter A. Angels, *Doctionary of Philosophy* (New York: Barnes & Noble Books, 1981), h. 111. Yaitu: kepercayaan bahwa Tuhan identik dengan ‘*ālam*. Semuanya adalah Tuhan dan Tuhan adalah semuanya. ‘*Ālam* yang dipandang sebagai suatu keseluruhan adalah Tuhan. Tuhan dan ‘*ālam* (alam semesta, totalitas semua yang ada di sana) adalah sama, atau dua kata untuk sesuatu yang sama.

<sup>150</sup> Paul Edwards mendefinisikan “*monisme is a name for a group of views in metaphysics that stress the oneness or unity of reality in some sence*”. Paul Edwards, ed., *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan Publishing, co, 1967), Vol. 5, h. 362.

<sup>151</sup> Ibn Taymiyyah, *Majmu’at al-Rasā’il wa al-Masā’il*, diedit oleh Rasyid Ridha (Kairo., t.t), jilid 4, h. 23.

<sup>152</sup> Ibn Taymiyyah, *Kitab al-Radd ‘alā al-Mantiqiyin* (Beirut: Dār al-Ma’rifat li al-Ṭhibā’at wa al-Naṣyr, t. T), h. 522. Ibn Taymiyyah, *Majmu’ al-Fatawa Syaikh al-Islām Ibn Taymiyyah*, diedit oleh ‘Abd Raḥmān dan Muḥammad (Riyad: t. P., 1398 H), jilid 11, h. 38.

<sup>153</sup> R.A. Nicholson, *The Idea of Personality in Sufism* (Lahore: Sh. Muḥammad Ashraf, 1970), h. 36.

<sup>154</sup> G.E.Von Grunebom, *Classical Islam: A History 600-1258*, trans. Katherine Watson (Chicago: Aldine Publishing Company, 1970), h. 195.

<sup>155</sup> A.J. Arberry, *Sufism: An Account of Mystics of Islam* (London: Unwin Paperbacks, 1979), h. 54.



mendeskripsikan sistem Ibn ‘Arabī.<sup>156</sup> R. C. Zaehner menggunakan istilah “monisme teoritis”.<sup>157</sup> G. C. Anawati menyebutkan “monisme ontologis”.<sup>158</sup> A.E. Affifi, menyatakan Ibn “Arabī menganut panteisme yang mempunyai suatu bentuk akosmisme dan memandang ṣūfī ini sebagai seorang “panteis sempurna”.<sup>159</sup> Fazlurrahman mengatakan bahwa sistem Ibn ‘Arabī sepenuhnya monistik dan panteistik, yang berlawanan sama sekali dengan ajaran Islām ortodoks.<sup>160</sup> S.A.Q. Husaini mengemukakan bahwa filsafat mistik Ibn ‘Arabī sebagai monisme panteistik.<sup>161</sup> Demikian juga Hamka<sup>162</sup>, Aḥmad Daudy<sup>163</sup>, Endang Saifuddīn Anṣhari<sup>164</sup>, Yunasril Ali<sup>165</sup>, Muḥammad Ashraf<sup>166</sup>, serta Su’ad al-Hakim<sup>167</sup>, memilih istilah panteisme untuk menyebut *Waḥdat al-Wujūd*.

Di samping kritikan yang dilontarkan para sarjana, terdapat pula para ahli yang mendukung doktrin *Waḥdat al-Wujūd* Ibn ‘Arabī. Seyyed Hossein Naṣr, memandang bahwa istilah “panteisme”, “pananteisme”, ‘monisme eksistensial”, dan “mistisisme natural”, tidak dapat dipakai untuk mendeskripsikan doktrin *Waḥdat al-Wujūd*. Tuhan, menurut doktrin ini, adalah transenden terhadap ‘ālam, sekalipun ‘ālam dalam tingkatannya

---

<sup>156</sup>Louis Massignon, *The Passion of al-Hallaj: Mystics and Martyr of Islam*, trans. Herbert Mason (Princeton: Princeton University Press, 1982), jilid 2, h. 219.

<sup>157</sup>R.C.Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism* (New York: Schocken Books, 1972), h. 18.

<sup>158</sup>G.C.Anawati, “Philosophy, Theology and Mysticism”, dalam Joseph Schacht & C.E. Bosworth, eds, *The Legacy of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1979), h. 376.

<sup>159</sup>A.E.Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibn ‘Arabī* (Cambridge: Cambridge University Press, 1939), h. 54.

<sup>160</sup>Fazlurrahmān, *Islām* (Chicago: Universiti of Chicago Press, 1979), h. 137-140.

<sup>161</sup>S.A.Q.Husaini, *The Pantheistic Monism of Ibn ‘Arabi* (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1970), h. viii.

<sup>162</sup>Hamka, Tasaūf, *Perkembangan dan Pemurniannya* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1984), h. 156.

<sup>163</sup>Ahmad Daudy, *Allāh dan Manusia dalam Konsepsi Syaikh Nuruddīn ar-Rānīry* (Jakarta: Rajawali, 1987), h. 80.

<sup>164</sup>Endang Saifuddīn Anṣhari, *Wawasan Islām: Pokok-Pokok Pikiran tentang Islām dan Ummatnya* (Bandung: Pustaka Perpustakaan Salman ITB, 1982), h. 132.

<sup>165</sup>Yunasril Ali, *Membersihkan Taṣawwuf dari Syirik, Bid’ah dan Khurafat* (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1987), h. 35.

<sup>166</sup>Muḥammad Ashraf, *Mystic Thought in Islām* (Lahore: Kazi Publication, 1980), h. 19-20.

<sup>167</sup>Su’ad al-Hākīm, “*Waḥdat al-Wujūd*”, *Al-Mawsu’ah al-Falsāfiyyah al-‘Arabiyyah*, diedit oleh Ma’an Ziyadah (Beirut: Ma’had al-Inma’ al-‘Arabī, 1988), h. 517.

sebagai yang real tidak dapat sepenuhnya lain dari Tuhan. Segala sesuatu yang ada di *'alam* ini adalah penampakan-Nya.<sup>168</sup> Mir Valiuddin menyanggah anggapan bahwa taṣawuf merupakan suatu taraf panteisme dan membuktikan bahwa taṣawuf tetap mempertahankan perbedaan Tuhan dan *'alam*, termasuk manusia; taṣawuf tetap memelihara transendensi Tuhan. Secara implisit, ini berarti bahwa ia menyangkal tuduhan bahwa Ibn 'Arabī menganut panteisme.<sup>169</sup> Titus Burckhardt sama sekali tidak menyetujui pemakaian istilah panteisme terhadap doktrin *Waḥdat al-Wujūd*. Alasannya, bahwa Tuhan berbeda dan tidak dapat dibandingkan dengan *'alam*, sekalipun *'alam* adalah penampakan Tuhan dan mustahil berada “di luar” atau “di samping”-Nya.<sup>170</sup> Harun Nasution, menyatakan bahwa istilah panteisme tidak tepat untuk menyebut falsafat *Waḥdat al-Wujūd* Ibn 'Arabī.<sup>171</sup>

Kajian tentang ajaran ontologi *Wujūd* atau *Wujūdiyyah* Hamzah Fansuri tidak dapat dilepaskan dari keterpengaruhannya dengan paham *Waḥdat al-Wujūd* Ibn 'Arabī.<sup>172</sup> Ibn 'Arabī membedakan antara Realitas Mutlak (*Ultimate Reality*) atau *Wujūd* Mutlak (*Ultimate Existence*), dan realitas terbatas. Namun secara essensial, keduanya merupakan satu kesatuan. Realitas Mutlak (*Ultimate Reality*) dalam kapasitasnya sebagai *Wujud* Yang Mahatinggi, merupakan hakekat segala yang *mawjūd*, dalam arti tanpa keberadaan *Wujūd* Mutlak, segala yang ada (*mawjūd*) ini tidak mungkin ada. Dari-Nyalah segala yang ada itu berawal, dan kepada-Nya akan kembali dan berakhir. Keberadan-nya meliputi segala yang ada, dan segala yang ada ini merupakan bentuk penampakan Diri-Nya, melalui nama (*asmā*) dan ciptaan (*af'āl*)-Nya.

---

<sup>168</sup>Sayyed Hossein Naṣr, *Three Muslim Sages* (New York: Caravan Book, 1976), h. 105-108; Sayyed Hossein Naṣr, *Ideals and Realities of Islam* (London: Unwin Paperbacks, 1979), h. 137.

<sup>169</sup>Mir Valiuddin, *The Qur'anic Sufism* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1981), h. 48.

<sup>170</sup> Titus Burckhardt, *An Introduction to Sufism*, trans. D.M. Matheson (Wellingborough, Northamptonshire: Crucible, 1990), h. 28.

<sup>171</sup> Harun Nasution, *Islām Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: UI Press, 1979), jilid 2, h. 88.

<sup>172</sup>Naguib Al-Attas, “New Light on the Life of Hamzah Fansuri”, dalam MMBRAS, vol. 40, 1967, h. 50. Lihat: Samsul Munir Amin, *Ilmu Tasawūf* (Jakarta: Amzah, 2014), cet. 2, h. 337.

Tuhan, dalam pandangan Ibn ‘Arabī tidak hanya dipandang sebagai Tuhan yang Satu, melainkan juga merupakan hakikat dari segala yang ada, dan sumber dari segala yang *maujūd*. Segala yang ada ini bersifat baru (*ḥadīs*), binasa (*fanā*), dan semuanya akan kembali kepada-Nya. Tidak ada *wujud* yang abadi, kecuali *essensi* (*‘ain*) *Ẓat-Nya Yang Tunggal*. Dialah *essensi* (*‘ain*) dari segala yang ada. Hal itu dinyatakan Ibn ‘Arabī dalam satu ungkapan: Maha Suci Allāh yang telah menjadikan segala sesuatu, sedangkan Dia adalah hakikatnya.<sup>173</sup>

Dalam *Fuṣhuṣ al-Hikām*, Ibn ‘Arabī menjelaskan bahwa hal-hal yang bersifat universal (*al-umūr al-Kulliyat*) tidak mempunyai *wujūd* nyata (*wujūd ‘ain*), namun ia tetap berkeyakinan bahwa hal-hal yang bersifat universal tersebut ada dalam *wujūd* yang tidak kelihatan (*wujūd bāṭhin*).<sup>174</sup>

Keterpengaruhannya Hamzah Fansuri dengan pemikiran tasawūf sebelumnya tidak dapat dipungkiri, hal ini dapat dilihat dari berbagai karyanya, seperti ucapan Abū Yazīd al-Busthamī dengan paham *ittihād*,<sup>175</sup> Abū Manshur al-Hallaj dengan konsepsi *hulūl*,<sup>176</sup> Ibn ‘Arabī dengan ajaran *Waḥdat al-Wujūd*,<sup>177</sup> serta tokoh ekstrem lainnya.<sup>178</sup> Hal itu nampak dalam

<sup>173</sup> سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها Ibn ‘Arabī, *Al-Futūḥāt al-Makkiyat* (Kairo: Al-Hai’at al-Miṣriyyat al-‘Ammat li al-Kitab, t.t), Juz. II, h. 459.

<sup>174</sup> Muhyiddin Ibn ‘Arabī, *Fuṣhuṣ al-Hikām* (Beirut: Dār al-Kitab al-‘Arabiyy, t.t), Juz I, h. 51.

<sup>175</sup> Abu Yazid al-Bisthamī (801-874) mengajarkan bahwa manusia dapat “bersatu” dengan Tuhan, setelah melewati fase *fanā*’ (pengosongan diri) dan kemudian *baqā* (“hidup” dalam diri Tuhan). Lihat Abū al-Wafā’ al-Ghanimi al-Taftazanī, *Madkhal ilā al-Taṣawwūf al-Islāmy* (Kairo: Dār al-Saqāfat li al-Naṣy wa al-Tawzi’, 1983), h. 113-115.

<sup>176</sup> Konsep ajaran ini menyatakan, bahwa Tuhan memilih tubuh manusia tertentu untuk mengambil tempat di dalamnya, setelah sifat-sifat yang ada pada tubuh itu dilenyapkan. Lihat Abu Naṣhir al-Ṭhūsī, *Al-Luma’* (Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥadisāt, 1960), h. 299.

<sup>177</sup> Gagasan *Waḥdat al-Wujūd* telah diucapkan jauh sebelum Ibn ‘Arabī, seperti Ma’ruf al-Karkhi (w.200H /815 M), Abu Abbas Qassab (hidup pada abad ke-4/ ke-10) dan Abdallāh Anṣari (w.481 H/ 1089 M), telah mengucapkan kata-kata yang mengandung doktrin *Waḥdat al-Wujūd*. Lihat: Kautsar Azhari Noer, *Ibn ‘Arabī: Waḥdat al-Wujūd dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 34-35.

<sup>178</sup> Hamzah Fansuri sering membandingkan ajarannya dengan Ibn ‘Arabī dan tokoh ekstrim lainnya, seperti dalam *Asrār al-‘Arifīn*. Dalam *Syarāb al-‘Āsyiqīn*, Hamzah Fansuri membela ucapan Maulana Rum: “*mān khudā am, mān khudā am, mān khudā am*”, yang berarti aku Allāh, aku Allāh, aku Allāh, sebagai ucapan mabuk (*syathāḥāt*) dan bukan dari hawa nafsunya. Mengenai ucapan Al-Hallaj: “*anā al-Ḥaqq*”, dikatakan sebagai ucapan orang yang sedang rindu atau cinta dengan Tuhannya, sehingga segala rahasianya tidak tersimpan

karya prosanya, seperti *Asrār al-‘Ārifīn*, *Syarāb al-‘Āsyiqīn*, *Zīnat al-Muwāhhidīn* serta *Muntahī*. Di bagian lain, terutama dalam syāir-syāirnya, ia banyak memperoleh ilmu dari karya al-Attar, *Manṭhiq al-Ṭhayr*, karya ‘Irāqī, *Lama’at* dan karya Jami’, *Lawa’ih*. Namun menurut Abdul Hadi W.M, karena Hamzah Fansuri lebih banyak mengutip *Lama’at* karya Irāqī (w.1289 M), hal itu memperlihatkan adanya pertalian istimewa antara pandangannya dengan pandangan Irāqī.<sup>179</sup>

Sebagai seorang ṣūfī, Hamzah Fansuri mengajarkan bahwa Tuhan lebih dekat daripada leher manusia sendiri. Tuhan juga tidak bertempat, sekalipun sering dikatakan bahwa Dia ada di mana-mana. Ketika menjelaskan ayat *faainamā tuwallū fa tsamma wajhullāh* (Q.S. Al-Baqarah/2: 115)<sup>180</sup> ia katakan bahwa kemungkinan untuk memandang wajah Allāh di mana-mana merupakan *Waḥdah al-Wujūd*.<sup>181</sup> Para ṣūfī menafsirkan “wajah Allāh” sebagai sifat-sifat Tuhan seperti Pengasih, Penyayang, *Jalāl*, dan *Jamāl*.

Ajaran Taṣawūf Hamzah Fansuri berkaitan dengan hakikat *wujūd* dan penciptaan, menurutnya, *wujūd* itu hanyalah satu walaupun kelihatannya banyak. Dari *wujūd* yang satu ini, ada yang merupakan kulit (kenyataan lahir) dan ada yang berupa isi (kenyataan baṭīn). Semua benda yang ada merupakan manifestasi dari yang hakiki yang disebut *Al-Ḥaqq Ta’ālā*. Ia menggambarkan *wujūd* Tuhan bagaikan lautan dalam yang tidak bergerak, sedangkan ‘*alam* semesta merupakan gelombang lautan *Wujūd* Tuhan. Pengaliran dari zāt yang mutlak ini diumpamakan gerak ombak yang menimbulkan uap dan awan yang kemudian menjadi dunia gejala. Itulah yang disebut *ta’ayyun* dari *Zāt* yang *lā ta’ayyun*. Itu pulalah yang disebut *tanazūl*. Kemudian segala sesuatu kembali lagi kepada Tuhan (*taraqqī*) yang

lagi. Lihat, Karya Hamzah Fansuri dalam, Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970).

<sup>179</sup> Abdu Hadi W.M, *Hamzah Fansuri: Risālah Taṣawuf dan Puisi-Puisinya* (Bandung: Mizan, 1995), h. 21.

<sup>180</sup> Q.S. Al-Baqarah/2 : 115

فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَتَمَّ وَجْهَهُ

اللَّهُ

<sup>181</sup> Samsul Munir Amin, *Ilmu Tasawuf*...h. 337.

digambarkan seperti uap dan awan yang membentuk hujan lalu airnya jatuh ke sungai dan akhirnya kembali lagi ke lautan.<sup>182</sup>

Mengenai konsepsinya tentang Tuhan, dalam *Asrār al-‘Arifīn*, Hamzah Fansuri membedakan antara pandangan *ulamā syarī‘at* dan *ahl al-Sulūk* tentang *Wujūd* Allāh.

Tuhan kita yang Empunya *Ẓāt*. Yakni Semata, tiada dengan *Ṣifat*. Pada suatu ‘ibarat *Wajibu‘l-Wujūd* dinamai ‘*Ulamā*, karena Ia *qā‘im* dengan SendiriNya, tiada dengan[lain]. Sebab ini maka dinamai ‘*Ulamā* “*Wajibu‘l-Wujūd*”. Kata *Ahlū‘l-Suluk* sungguh pun Ia *qā‘im* SendiriNya, tetapi Ia memberi *wujūd* akan sekalian ‘*ālam*. Dinamai *Wajibu‘l-Wujūd* karena *Wujūd* dengan *Ẓāt* esa hukumnya. Adapun kepada ‘*Ulama*’ syari‘at *Ẓāt* Allāh dengan *Wujūd* Allāh dua hukumnya; *wujūd Ilmu* dengan ‘*Alim* dua hukumnya; *wujūd ‘ālam* dengan ‘*ālam* dua hukumnya; *wujūd ‘alam* lain, *Wujūd* Allāh lain. Adapun *Wujūd* Allāh dengan *Ẓāt* Allāh mitsal matahari dengan cahayanya; sungguh pun esa pada penglihat mata dan penglihat hati, [pada haqiqatnya] dua hukumnya; matahari lain, cahayanya lain. Adapun ‘*ālam*, maka dikatakan *wujūdnya* lain karena ‘*ālam* seperti bulan beroleh cahaya daripada matahari. Sebab inilah maka dikatakan ‘*Ulamā*’ *wujūd ‘ālam* lain daripada *Wujūd* Allāh, *Wujūd* Allāh dengan *Ẓāt* Allāh lain. Maka kata *Ahlū‘l-Suluk* jika demikian Allāh Ta‘ālā di luar ‘*ālam* atau dalam ‘*ālam* dapat dikata; atau hampir kepada ‘*ālam* atau jauh daripada ‘*ālam* dapat dikata. Pada kami *Ẓāt* Allāh dengan *Wujūd* Allāh esa hukumnya; *Wujūd* Allāh dengan *wujūd ‘ālam* esa; *wujūd ‘ālam* dengan ‘*ālam* esa hukumnya. Seperti cahayanya, namanya jua lain, pada haqiqatnya tiada lain. Pada penglihat mata esa, pada penglihat hati pun esa. *Wujūd ‘ālam* pun demikian lagi dengan *Wujūd* Allāh-esa; kerana ‘*ālam* tiada ber*wujūd* sendirinya. Sungguh pun pada *zāhirnya* ada ia ber*wujūd*, tetapi *wahmi* juga, bukan *wujūd haqiqi*; seperti bayang-bayang dalam cermin, rupanya ada haqiqatnya tiada. Adapun ittifaq ‘*Ulamā*’ dengan *Ahlu‘l-Suluk* pada *Ẓāt*: Semata. Sungguh pun *Ẓāt* dapat di‘ibaratkan, tetapi tiada lulus pada ‘ibarat kerana [tiada] di atas akan Dia,

---

<sup>182</sup>*Ibid.*, h. 338.

tiada di bawah akan Dia, tiada kiri akan Dia, tiada jauh akan Dia, tiada hampir akan Dia, tiada di luar akan Dia, tiada di dalam akan Dia, tiada bercerai akan Dia, tiada bertemu akan Dia-tiada dengan betapanya, dan tiada [di]mana dan tiada kemana, dan tiada sekarang dan tiada sekejap mata, dan tiada ketika dan tiada masa; tiada Ia jadi dan tiada [Ia] menjadi, tiada Ia tempat dan tiada Ia bertempat.<sup>183</sup>

Dari konteks di atas dapat dilihat bahwa Hamzah Fansuri menolak pendapat ‘*ulama syarī*’at yang membuat separasi antara *Ẓāt Allāh* dengan *Wujūd Allāh*, yang diibaratkan matahari dengan sinarnya; matahari adalah sesuatu, dan sinar sesuatu yang lain. Menurut Hamzah Fansuri; hal tersebut menunjukkan bahwa Tuhan berşifat transenden atau imanen dengan ‘*ālam*. Baginya, *Ẓāt Allāh* dengan *WujūdNya* merupakan satu kesatuan. Ibn ‘Arabī menjelaskan hal seperti ini dengan konsep *tanzīh* dan *tasybīh*. *Tanzih* berarti keterasingan, pengagungan, pengakuan akan şifat transendensi Tuhan. Lawan kata ini adalah *tasybīh*, yakni perbandingan, penyamaan, pengakuan atas simbolisme Tuhan, atau imanensi Tuhan.<sup>184</sup> Dengan demikian, *Wujūd Allāh* dengan *wujūd ‘ālam* pun merupakan sesuatu yang tidak dapat dipisahkan, karena ‘*ālam* tidak akan ter*wujūd* tanpa *Wujūd Allaāh*.

Gagasan Hamzah Fansuri di atas, menunjukkan keterpengaruhannya pemikiran Ibn ‘Arabī sangat jelas, terutama mengenai konsepsi kesatuan *wujūd*. Pandangan Ibn ‘Arabī tersebut dijelaskan Moulvi S.A.Q. Husaini sebagai berikut:

HakikatNya hanyalah satu, sedangkan tanda-tandaNya banyak. Jika hakikat itu terpisah dari kita semua, namanya ialah “Yang Tunggal Mutlak”, dan jika dimanifestasikan şifat-şifat dan nama-namaNya, ia menjadi Yang Tunggal dalam aneka ragam. Semuanya itu tercakup dalam satu nama “*Aḥad*”, kenyataan kita adalah bayang-bayang atau sinar yang dicerminkan

---

<sup>183</sup>Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism...*h. 242.

<sup>184</sup>Titus Burckhat, *An Introduction to Sufi Doctrine.*, trans. D.M. Matheson (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1973), h. 154. Sahib Khaja Khan, *Studies in Taşawwuf* (Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1978), h. 233.

padaNya. Jika dianggap sebagai hakikat, Dia adalah kenyataan kita dan jika dianggap sebagai keterbatasan, Ia bukanlah kenyataan kita.<sup>185</sup>

Pada bagian karya Hamzah Fansuri lainnya, kebersatuan *wujūd* itu dijelaskan, ketika beliau membuat amalan *ahl al-haqīqat*<sup>186</sup> kepada dua macam: *Pertama*, mereka yang hidup sebagaimana layaknya manusia biasa, beranak, beristeri, memiliki rumah dan harta, namun hatinya tidak terpaut kepada apa yang dimilikinya itu. Jika harta miliknya itu lenyap, ia tidak berduka, dan sebaliknya, jika bertambah pun ia tidak merasa bahagia, karena baginya kaya dan miskin, bahagia dan sengsara sama saja. Yang dilihat bukan dirinya sendiri, melainkan Allāh swt. mereka beranggapan, *wujūd* sekalian 'ālam adalah *wujūd* Allāh swt. semua dari Allāh dan akan kembali kepada-Nya.<sup>187</sup> *Kedua*, adapun *ahl al-haqīqat*, sebagian lagi *dā'im* menyebut Allāh, dan berahi akan Allāh, dan mengenal Allāh tunggal-tunggal, dan mengenal dirinya, dan menafikan dirinya, dan mengitsbatkan dirinya, dan berkata dengan dirinya, dan *fanā'* dalam dirinya, dan *baqā'* dengan dirinya, dan benci akan zāhir dirinya, dan kasih akan bāṭin dirinya, dan mencela dirinya, dan memuji dirinya, jika tidur, tidur dengan dirinya, jika jaga, jaga dengan dirinya, jika berjalan, berjalan dengan dirinya; tiada ia lupa akan dirinya, karena sabda Rasūlullāh: *man 'arafa nafsahu faqad 'arafa rabbahu*, yakni barangsiapa mengenal dirinya maka bahwasanya mengenal Tuhannya.

---

<sup>185</sup>His essence is one and His attributes are many. When the essence is independent of us all, it is named absolute Oneness; and when it manifest attribute and names, it becomes Oneness in multiplicity. Both these aspects are covered by the title *Ahad* (Same). Our realities are shadows or lights reflected on Himself. As regards existence, He is our reality; and as regards limitations, He is not our reality. Moulvi S.A.Q. Husaini, *Ibn 'Arabi: The Great Muslim Mystic and Thinker* (Lahore: Sh. Muḥammad Ashraf, 1973), h. 60.

<sup>186</sup>Dalam tradisi tasawuf, dikenal empat tingkatan amalan yang dilakukan oleh seorang ṣūfī, yaitu *syar'at*, *ṭarekat*, *ḥakikat* dan *makrifat*. Amalan *syar'at* lebih menekankan kepada perbuatan lahiriyah (*eksoteris*), sebagaimana yang dijelaskan dalam ilmu fikih. *Ṭarekat* merupakan cara yang ditempuh oleh mereka yang berminat dalam kehidupan ṣūfī, seperti pendidikan akhlāk dan pembersihan jiwa melalui metode tertentu. *Ḥakikat* merupakan tahap puncak pencapaian tertinggi yang diraih seorang ṣūfī, yakni mengenal Allāh dengan mata hatinya tanpa ada sekat yang membatasi seorang hamba dengan Tuhannya, *kasyf al-mahjub*, atau bahkan mampu “bersatu” dengan Tuhan. Jika sudah demikian, ia sudah mencapai fase *makrifat*, yakni dengan tepat mengenal Allāh, baik mengenai Żāt-Nya, Sifat-Nya maupun Asmā-Nya. Lihat Aboe Bakar Atjeh, *Pengantar Ilmu Taṣawuf* (Solo: Ramadhani, 1983), h. 61-70.

<sup>187</sup>Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah...*h. 308.

Seperkara lagi, tatkala ia memandang di luar dirinya, barang dilihatnya dirinya juga dilihatnya, barang dipandangnyanya dirinya esa juga, tiada dua tiga. Apabila *'alam* sekalian esa dengan dirinya niscaya barang dilihatnya dirinya jua dilihatnya. Seperti sabda Rasūlullāh: *ra'aitu rabbī bi 'ayni rabbī*, yakni kulihat Tuhanku dengan mata Tuhanku.<sup>188</sup>

Konteks di atas manakala ditinjau dari logika sehat dapat mengarahkan seseorang kepada penafsiran dan interpretasi yang bermacam-macam dan dapat mengarah pada pemahaman panteisme. Namun menurut Hamzah Fansuri, tidak semua persoalan itu dipandang dari aspek logika dan akal pikiran, tetapi harus dipahami dari sudut pandang ruhani, seperti yang diungkapkan Burckhardt, “sesuai dengan suatu perspektif bukan dari ajaran murni, tetapi berkaitan dengan kesadaran rohani”.<sup>189</sup> Dalam konteks ini, kata “berahi” harus diinterpretasikan sebagai kata-kata simbolik, yang menunjukkan kecintaan mendalam terhadap yang dicintai, yaitu Tuhan.<sup>190</sup> Sebagai yang dicintai, Tuhan merupakan obsesi seorang *ṣūfī*, sementara “yang lain” dianggap tidak ada, yang ada hanya Tuhan, termasuk dalam dirinya sendiri hanya ada Tuhan.

Kata-kata yang diungkapkan Hamzah Fansuri tentang berahi akan Allāh, yang diterjemahkan Syed Muḥammad Al-Attas dengan “*love of God*”<sup>191</sup> (cinta terhadap Allāh), dalam terminologi kaum *ṣūfī* memiliki peranan penting sebagai puncak pengalaman beragama, bahkan Tuhan sendiri adalah Cinta. Hal ini dapat dilihat pada Fakhruddin Irāqī, yang menggubah dengan puitis kata-kata dalam syahādat, menjadi *lā ilāha illā al-'isyq*, “tak ada Tuhan kecuali Cinta”.<sup>192</sup>

---

<sup>188</sup>*Ibid.*, h. 309.

<sup>189</sup>Titus Burckhardt, *An Introduction...*h. 92.

<sup>190</sup>Nicholson menunjukkan bahwa para *ṣūfī* dalam mengungkapkan pengalaman mistiknya sering menggunakan bentuk simbolik. “The Sufis adopt the symbolic style because there is no other possible way of interpreting mystical experience”. R.A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (London & Boston: Routledge and Kegan Paul, 1974), h. 108.

<sup>191</sup>Syed Muhammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah...*h. 428.

<sup>192</sup>Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islām*, trans. Sapardi Djoko Damono, dkk, *Dimensi Mistik Dalam Islām* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986), h.142.



Menurut Irāqī, sifat-sifat Tuhan yang pada hakikatnya adalah Cinta, telah terkandung dalam kalimat *bismillāh al-raḥmān al-raḥīm*. Di sini terkandung dua macam Cinta Tuhan, yaitu *raḥmān* dan *raḥīm*, yang berasal dari akar kata yang sama, yaitu *raḥima* (raḥmat). *Raḥmān* adalah raḥmat Tuhan yang ber sifat esensial (*dzātiyah*), dan *raḥīm* adalah raḥmat Tuhan yang ber sifat wajib (*wujub*).<sup>193</sup>

Gagasan di atas, diekspresikan oleh Hamzah Fansuri dalam syāirnya sebagai berikut:

Tuhan kita yang bernama *qādim*  
 Pada sekalian makhluk terlalu *karīm*  
 Tandanya *qādir* lagi *hakīm*  
 Menjadikan 'ālam dari *al-raḥmān al-raḥīm*

*Raḥmān* itulah yang bernama *ṣifat*  
 Tiada bercerai dengan *kunhi Dzāt*  
 Di sana perhimpunan sekalian *'ibārat*  
 Itulah hakikat yang bernama *ma'lumāt*

*Raḥmān* itulah yang bernama *Wujūd*  
 Keadaan Tuhan yang sedia *ma'bud*  
 Kenyataan *Islām, Nasrāni* dan *Yahūd*  
 Dari *raḥmān* itulah sekalian *mawjūd*.<sup>194</sup>

Syāir-syāir di atas, Hamzah Fansuri menjelaskan bahwa tanda kekuasaan dan kebijaksanaan Allāh adalah menciptakan 'ālam semesta ini melalui sifat *raḥmān* dan *raḥīm*-Nya. Pada bait kedua dikatakan, “*Raḥmān* itulah yang bernama *Ṣifat*/Tiada bercerai dengan *Kunhi Żāt*”. Di sini Hamzah Fansuri menjelaskan tidak adanya separasi antara *Ṣifat* dan *Żāt*. “Adapun pada kata *Ahlū'l-Sulūk*, *Ṣifat 'ayn Żāt*. Mitsal seorang orang kerana *'ilmunya* maka bernama *'ālim*; kerana *iradatnya* maka bernama *mūrid*, kerana katanya maka bernama *mutakallīm*”.<sup>195</sup>

---

<sup>193</sup>William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge Ibn 'Arabi's Methaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989), h. 200. Hamka, *Tafsir al-Azhar* (Jakarta: PT. Pustaka Panjimas, 1982), juz. I-II, h. 80.

<sup>194</sup>Drewes & Brekel, *The Poems of Hamzah Fansuri* (Doordrecht-Holland/Cinnaminson-USA: Foris Publications/KITLV, 1986), h. 70-74.

<sup>195</sup>Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah...*h. 241. Golongan yang tidak memisahkan antara sifat dengan dzat Tuhan adalah Asy'ariyah. Lihat Al-Syahrastani, *Al-Milāl wa al-Nihāl* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t), h. 92.

Bahwa “*Raḥmān* merupakan perhimpunan sekalian ‘ibārat, artinya hakikat dari sekalian ma’lumāt (yang diketahui) yang meliputi segala ciptaan-Nya. Tanpa *Raḥmān*-Nya tidak mungkin segala yang ada berwujud, sehingga dikatakan bahwa wujud *Raḥmān*-Nya merupakan hakikat segala ciptaan (makhluk). Dalam mengkaji kata *Raḥmān*, yang berakar pada kata *raḥima* (rahmat) ini, Toshihito Izutsu mengatakan:

Ada satu bagian yang penting dalam memahami *raḥmat*, yang secara totalitas istilah ini berbeda dari pemahaman biasa. Dalam pemahaman biasa, *raḥmat* secara esensial merupakan suatu sikap emotif, Namun, bagi Ibn ‘Arabī, *raḥmat* merupakan suatu fakta yang bersifat ontologis. Baginya, *raḥmat* merupakan awal dari adanya segala sesuatu.<sup>196</sup>

Gagasan di atas, relevan dengan penegasan Hamzah Fansuri bahwa *Raḥmān* itu identik dengan *Wujūd* atau Tuhan, yang disembah oleh umat Islām, Nasrāni dan Yahūdi. Juga merupakan Sebab dari segala yang *mawjūd*, sebagaimana dalam syāirnya:

*Raḥmān* itu yang bernama *Wujūd*  
Keadaan Tuhan yang sedia *ma’bud*  
Kenyataan *Islām*, *Nasrāni* dan *Yahūd*  
Dari *Raḥmān* itulah sekalian *mawjūd*.<sup>197</sup>

Manakala dianalisis gagasan di atas, dapat ditarik suatu pemahaman bahwa dengan “berahi” (*‘isyq*) kepada Allāh, seorang *Ahl al-Haqīqat* akan dapat “menyatu” dengan Tuhan, sehingga dengan demikian ia memandang segala yang ada ini pada hakikatnya adalah Tuhan. Segala yang *mawjūd* itu sesungguhnya tidak ada, yang ada hanya Tuhan. Ungkapan ini nampaknya sejalan dengan pernyataan Ibn ‘Arabī:

---

<sup>196</sup>There is one important point at which his understanding of “mercy” (*raḥmah*), differs totally from the ordinary commonsense understanding of the term. In the ordinary understanding, *raḥmah* denotes an essentially emotive attitude, the attitude of compassion, kindly for bearance, pity, benevolence, etc. But, for Ibn ‘Araby, *raḥmah* is rather an ontological fact. For him, *raḥmah* is primarily the act of making things exist. T. Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concept* (Tokyo: Iwanami Shoten, Publisher, 1983), h. 116.

<sup>197</sup>Abdul Hadi W.M, *Hamzah Fansuri Penyair Sūfī Aceh* (Jakarta: Lotkala, 1984), h. 66.

Karenanya tidak benar pendefinisian dari ilmu Tauhid kecuali menafikan segala apa yang ada selain Tuhan Yang Mahasuci. Oleh karena itu, Allāh berfirman: “Tidak ada sesuatupun yang serupa dengan Dia”, serta “Mahasuci Tuhanmu yang mempunyai keperkasaan dari apa yang mereka şifatkan”. Maka ilmu yang menafikan adalah ilmu tentang Allāh *Ta’ālā*.<sup>198</sup>

Dari penjelasan di atas dapat diketahui sejauhmana konsepsi Ibn ‘Arabī dan Hamzah Fansuri mengenai persoalan *wujūd* dalam hubungannya dengan Tuhan, ‘*ālam* dan manusia. Tuhan sebagai Hakikat *Wujūd* bukanlah ‘*ālam* dan manusia. Ia yang menampakkan Diri pada realitas bukanlah *Ẓāt-Nya*, melainkan nama (*asmā*) dan şifat-Nya. Namun bukan berarti bahwa nama dan şifat adalah *Ẓāt-Nya*, sebab bagi Ibn ‘Arabī, Tuhan dalam *Ẓāt* tidak dapat dibandingkan, apalagi disamakan dengan ciptaan-Nya, sebagaimana dalam paham pantheisme.<sup>199</sup> Tuhan adalah pencipta tunggal dari realitas ‘*ālam* dan manusia, sedangkan realitas ‘*ālam* dan manusia, menurutnya adalah dalil dari ke-Esaan-Nya. Seperti dikatakannya:

Tidak ada pelaku (pelaksana) dalam (penciptaan) ‘*ālam* kecuali Yang Satu (Yang Esa), karena sesungguhnya ‘*ālam* raya merupakan keterangan atas ke-Esaan Ilāhi, sebagaimana sesungguhnya Ia adalah Esa, tidak ada sekutu bagi-Nya dalam mengerjakan segala sesuatu.<sup>200</sup>

Kebersatuan antara manusia dengan Tuhan, sebagaimana pandangan Hamzah Fansuri di atas, memiliki banyak persamaan dengan pandangan Al-Hallaj, yang menganggap Tuhan sebagai kekasihnya, seperti dikatakan: “Aku adalah Dia yang kucinta, dan Dia yang kucinta adalah aku. Kami dua jiwa

---

<sup>198</sup> إذا ايصح ان يعرف من علم التوحيد الانفى ما يوجد فيما سواه سبحانه ولهذا قال ليس كمثلته شئى  
وسبحان ربك رب العزة عما يصفون فالعلم بالسلب هو العلم بالله سبحانه وتعالى

Muhyiddīn Ibn ‘Arabī, *Futūhāt al-Makiyyat* (Beirut: Dar al-Shadr, t.t), jilid I, h. 193.

<sup>199</sup> Lihat: Titus, Smith, Nolan, *Living Issues in Philosophy*, trans. H.M. Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), h. 444.

‘لا يكون الفاعل في العالم الا الواحد، لأنه دليل على توحيد الالهى فكما انه واحد لا شريك في فعله الا شئاً

Muhyiddīn Ibn ‘Arabī, *Futūhāt*... jilid II, h.300.

yang berada di dalam satu badan, jika engkau melihat kami, engkau melihat Dia. Jika engkau melihat Dia, engkau melihat kami berdua”.<sup>201</sup>

Bagi Al-Hallaj, manusia merupakan manipestasi Tuhan, sebagaimana manusia pertama yang juga merupakan gambaran (*sharah*) dari Tuhan. Namun demikian, ‘*alam* manusia (*nasūt*), sebagai individu-individu tersendiri, yang tidak sama dan tidak dapat ditukargantikan.<sup>202</sup> Dengan demikian, konsep perpaduan di sini harus dilihat dari aspek jiwanya atau rohani yang lebih dalam.

Apabila dianalisis hakikat *wujūdiyyah*, dalam pandangan Hamzah Fansuri, dalam syair dan prosa-prosanya mengandung ajaran *wujūdiyyah* yang menekankan keesaan *wujūd*, yang asal-usulnya berhubungan langsung dengan ajaran *waḥdat al-wujūd* Ibn ‘Arabī. Hamzah Fansuri memang mengajarkan ide *wujūdiyyah* penulis kutip di antara pernyataannya: “*Wujūd ‘alam* pun demikian lagi dengan *Wujūd Allāh*--esa; karena ‘*alam* tiada ber-*wujūd* sendirinya. Sungguh pun pada *zāhir*-nya ada ia ber-*wujūd*, tetapi *wahmī* juga, bukan *wujūd haqīqī*, seperti bayang-bayang dalam cermin, rupanya ada *haqīqat*-nya tiada”.<sup>203</sup>

Secara bahasa, kata “*wujūd*” adalah *masdar* dari “*wajada*”, yang berarti “menemukan” (“*finding*”).<sup>204</sup> Pengertian ini terlihat jelas ketika Hamzah Fansuri membicarakan *wujūd* dalam hubungannya dengan Tuhan. Pada satu sisi, *wujūd*, atau lebih tepat satu-satunya *wujūd* adalah *Wujūd* Tuhan sebagai *Wujūd* Hakiki, dan pada sisi lain, *Wujūd* adalah “menemukan” Tuhan. Yakni, *Wujūd* itu hanya satu, bukan banyak. *Wujūd* yang satu itu adalah *Wujūd* dengan pengertian: yang ada dengan sendirinya, keberadaannya tidak karena yang lain dan tidak bergantung pada yang lain, dan tidak bergantung pada yang lain. *Wujūd* ini disebut *Wujūd* Hakiki.<sup>205</sup>

---

<sup>201</sup>R.A.Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge: The University Press, 1967), h. 80.

<sup>202</sup>*Ibid.*

<sup>203</sup>Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah*...h. 242.

<sup>204</sup>Wehr, Hans, *A Dictionary of Modern Written Arabic (Arabic-English)*, diedit J.Milton Cowan, ed. IV (Wiesbaden: Otto Harrossowitz, 1979), h. 1230.

<sup>205</sup>Harun Nasution, *Ensiklopedi Islām Indonesia* (Jakarta: Djambatan, 1992), h. 976.

Sesuai dengan pernyataan Hamzah Fansuri “Sungguh pun pada *zāhirnya* ada ia [*‘alam*] ber-*wujūd*, tetapi *wahmī* juga, bukan *wujūd haqīqī*”.<sup>206</sup> Dapat dipahami bahwa *ṣūfī* ini menggambarkan *wujūd* Allah identik dengan *Ẓāt Allāh*, sebagai *wujūd* hakiki. Sedangkan segala sesuatu selain-Nya—*‘alam* tidak ber-*wujūd* dengan sendirinya—*‘alam* adalah *wujud* bayangan (*wahmī*) sebagai cerminan atau pancaran (*tajallī*) dari *wujūd* Allāh yang hakiki. Dengan kata lain, *ṣūfī* ini memakai juga kata *wujūd* untuk menunjukkan segala sesuatu selain Tuhan. Tetapi dia menggunakannya dalam pengertian bayang-bayang (*wahmī*), atau metaforis (*majāz*) dalam konteks Ibn al-‘Arabī, untuk tetap mempertahankan bahwa *wujūd* hanya milik Tuhan, sedangkan *wujūd* yang ada pada *‘alam*, pada hakikatnya adalah *wujūd* Tuhan yang dipinjamkan kepadanya.

Teori di atas, yang menyatakan *wujūd* Allāh identik dengan *Ẓāt Allāh*, sebagai *Wujūd* Hakiki. Sedangkan segala sesuatu selain-Nya, *‘alam* tidak ber-*wujūd* dengan sendirinya, atau *‘alam* adalah *wujūd* bayangan (*wahmī*), sejauh hemat penulis menunjukkan bahwa ajaran *wujūdiyyah* yang dikemukakan Hamzah Fansuri adalah untuk menyatakan keesaan Tuhan (*tawhīd*), dan tidak pertentangan dengan gagasan penampakan nama-nama dan sifat-sifat-Nya di *‘alam* fenomena (*‘alam al-khalq*). Pada tataran ini, Allāh dalam keesaan-Nya adalah *Ẓāt* Mutlak tidak ada sekutu dan bandingan bagi-Nya, dan oleh karenanya *wujūdiyyah* yang diajarkan *ṣūfī* ini tetap menekankan transendensi Tuhan (*tanzīh*). Karena Dia menampakkan nama-nama dan sifat-sifat-Nya, serta pengetahuan-Nya yang bermacam ragam di *‘alam* semesta, maka di samping transenden Dia juga imanen. Konsep ini dilukiskan Hamzah Fansuri.<sup>207</sup> dalam syāirnya;

Tuhan kita itu seperti *bahr al-‘amīq*  
Ombaknya penuh pada sekalian *tarīq*  
Laut dan ombak keduanya *rafīq*

<sup>206</sup>Syed Muhammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah...*h. 242.

<sup>207</sup>Hamzah Fansuri, *Ikatan Syair*, Trans. Drewes, *The Poems Of Hamzah Fansuri* (Holland: Foris Publications, 1986), h. 52.

Ākhir ke dalamnya jua ombaknya *gharīq*.

Penggunaan istilah “*bahr al-‘amīq*” (laut yang dalam) sebagai system citra simbolik yang terdapat persamaan dengan pola kepengarangan syāir Parsi.<sup>208</sup> Perlu diintrogasi secara kritis dan seobyektif mungkin bahwa syāir ini tidak mungkin dipahami secara makna hakiki, tetapi ada makna yang tersembunyi dibalik sistem simbol tersebut. Di sini perlu dipahami bahwa Hamzah Fansuri men-*tamtsīl*-kan *Ẓāt Allāh* seperti “*bahr al-‘amīq*” (laut yang dalam), yang tak terhingga bukan berarti mengidentikkan Tuhan dengan ‘*ālam*. Akan tetapi analogi ini untuk menyatakan Tuhan adalah Mutlak dalam keesaan-Nya, tidak terbatas dengan waktu dan tempat, sebagaimana halnya ketidakterbatasan laut yang dalam. Di sini perlu dipahami bahwa Tuhan dalam esensi-Nya yang hakiki adalah transenden (*tanzīh*), tidak bisa dibandingkan, tidak bisa dijangkau, tidak bisa dilukiskan (*lā ta`ayyun*), dan bukan objek dari pengetahuan ‘*ālam*.

Kalau *ṣūfī* ini menganalogikan *Ẓāt Allāh* seperti “*bahr al-‘amīq*” (laut yang dalam) yang selalu memunculkan ombak-ombak, mengandung arti bahwa Tuhan meskipun Esa dalam *Ẓāt*-Nya, Dia menampilkan nama-nama dan sifat-sifat-Nya di seluruh ‘*ālam* semesta. Maka di samping transenden (*tanzīh*), Tuhan juga imanen (*tasybūh*) di dalam ‘*ālam*. Dengan kata lain, ‘*ālam* adalah cerminan (*tajallī*) dari *wujūd Allāh*.

Konsep ini dijelaskan oleh Hamzah Fansuri dalam kitab “*Asrār al-‘Arifīn*”: Barang kita lihat, *zāhir* atau *bātin*, sekaliannya lenyap—ombak juga.

Yakni laut tiada bercerai dengan ombaknya, ombak (pun) tiada bercerai dengan laut. Demikian lagi *Allāh Subḥānahu wa Ta‘ālā* tiada bercerai dengan ‘*ālam*; tetapi tiada [Ia][di] dalam ‘*ālam* dan tiada (Ia) di luar ‘*ālam*, dan tiada (Ia) di atas ‘*ālam* dan tiada [Ia] di kiri ‘*ālam*, dan tiada (Ia) di hadapan ‘*ālam* dan tiada [Ia] di belakang ‘*ālam*, dan tiada (Ia) bercerai

---

<sup>208</sup>Braginsky, *Taṣawuf dan Sastra Melayu; Kajian Teks-Teks* (Jakarta: RUL, 1993), h. 79.

dengan ‘*ālam* dan tiada (Ia) bertemu dengan ‘*ālam*, dan tiada (Ia) hampir kepada ‘*ālam* [dan tiada Ia] jauh dari pada ‘*ālam*.<sup>209</sup>

Dalam wacana simbolik ini Hamzah Fansuri menganalogikan hubungan ontologis antara *Ẓāt* Tuhan sebagai pencipta dan ‘*ālam* sebagai ciptaan, laksana hubungan laut yang dalam (*bahr al-‘amīq*) yang tidak terhingga ombaknya. Dalam teori ini, perlu kita pahami bahwa Tuhan dari segi esensi-Nya adalah tidak bisa dibandingkan, tidak bisa dijangkau dalam istilah Hamzah Fansuri disebut *lā ta‘ayyun* (tidak bisa dilukiskan) dan oleh karenanya, bukanlah obyek dari pengetahuan ‘*ālam* fenomena. Untuk menguatkan teori ini dia mengutip Ḥadīs Nabī saw., ”*Ṣubḥānaka mā ‘arafnā ḥaqqā ma‘rifatika*”.<sup>210</sup> Tapi karena dalam pandangan *ṣūfī* ini bahwa ‘*ālam* adalah penampakan atau cerminan (*tajallī*) Tuhan, dia menganalogikan ‘*ālam* fenomena seperti ombak yang muncul dari laut yang dalam. Dengan demikian bagi *ṣūfī* ini, segala sesuatu dan segala peristiwa di ‘*ālam* ini adalah entifikasi (*ta‘ayyun*) *al-Ḥaqq*. Oleh karenanya, segala sesuatu yang tampak di ‘*ālam* fenomena, tanpa kecuali, harus dilihat dari dua sisi, sisi ketuhanan (*al-Ḥaqq*) sebagai Realitas Absolut itu sendiri, dan sisi kemakhlukan (*al-khalq*) sebagai segala sesuatu yang relatif, yang lain dari Realitas Absolut. Konsep ini menunjukkan bahwa hakikat ajaran *wujūdiyyah* Hamzah Fansuri adalah untuk menyatakan keesaan Tuhan (*tawḥīd*), dan tidak bertentangan dengan gagasan tentang penampakan pengetahuan-Nya yang bermacam ragam di ‘*ālam* fenomena (*‘ālam al-khalq*). Karena dalam pandangan *ṣūfī* ini segala sesuatu dan segala peristiwa di ‘*ālam* ini adalah entifikasi (*ta‘ayyun*) *al-Ḥaqq*, baik Tuhan maupun ‘*ālam*, keduanya tidak bisa dipahami kecuali sebagai kesatuan antara kontradiksi-kontradiksi ontologis. Yakni antara *Ẓāt* Mahabener (*al-Ḥaqq*) dan makhluk (*al-khalq*), antara ketakterbandingan (*tanzīh*) dan kemiripan (*tasybīh*), antara Yang Tak Tampak (*al-bāṭin*) dan Yang Tampak (*al-zāhir*).

---

<sup>209</sup>Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah...*h. 271.

<sup>210</sup>*Ibid.*, h. 270.

## B. Metafisika Penciptaan.

Gagasan Ibn ‘Arabī bahwa ‘*ālam* semesta ini, mempunyai jiwa universal (*al-nafs al-kulliyat*). Apabila ia mengatakan segala sesuatu adalah Tuhan, artinya harus dilihat dari segi “jiwa” ‘*ālam* itu, yang dikenal pula sebagai *wujūd* yang tidak terbatas.<sup>211</sup> *Wujūd* ini menembusi dan menyinari ‘*ālam* semesta, yang juga menjadi penyebab adanya ‘*ālam* ini.<sup>212</sup> Dari sinilah kemudian muncul persoalan tentang penciptaan.

Masalah penciptaan sangat berkaitan erat dengan pembahasan mengenai Hakikat *Wujūd* yang ber-*tajallī* pada realitas ‘*ālam*. Sebab, realitas ‘*ālam* semesta merupakan penampakan Diri *Ilāhī*, yang sekaligus merupakan eksistensi-Nya yang bersifat imanen-transenden. Dengan kata lain, eksistensi ‘*ālam* semesta ini merupakan akibat dari *tajallī Ilāhī*, atau diadakan oleh sesuatu di luar dirinya, yaitu Tuhan, dengan melalui proses penciptaan. Dikatakan oleh Ibn ‘Arabī: “Tidak ada yang mengadakan (sesuatu apapun) kecuali Tuhan Allāh pencipta dari segala yang ada”.<sup>213</sup> Dalam Alqurān Allāh swt. berfirman:

Dia Pencipta langit dan bumi. Bagaimana Dia mempunyai anak padahal Dia tidak mempunyai isteri. Dia menciptakan segala sesuatu; dan Dia mengetahui segala sesuatu. (Yang memiliki sifat-sifat yang) demikian itu ialah Allāh Tuhan kamu, tidak ada Tuhan selain Dia; Pencipta segala sesuatu, maka sembahlah Dia; dan Dia adalah Pemelihara segala sesuatu.<sup>214</sup>

Allāh swt. adalah pencipta ‘*ālam* semesta. Tentang proses penciptaan ‘*ālam*, dalam kitab *Fuṣuṣ Al-Ḥikām*, Ibn ‘Arabī mengungkapkan ada lima tingkatan *tajallī* atau *tanazzūl* *Zāt* Tuhan, yaitu:

<sup>211</sup>Hamdan Hassan, “Konsep Wujūdīyah Hamzah Fansuri”, dalam Muḥammad Daud Moḥammad (ed), *Tokoh-Tokoh Sastera Melayu Klasik* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pendidikan Malaysia, 1987), h. 15.

<sup>212</sup>Jalbani, G.N, *Teaching of Shah Waliyullah* (Lahore: Sh. Muḥammad Ashraf, 1967), h. 75.

<sup>213</sup>فلا موجود الا الله هو خالق كل شيء اي موجود

Muhyiddīn Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt*...h.229.

<sup>214</sup>Q.S. *Al-An‘ām*/6: 101-102.

بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ  
بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ



- a. *Tajallī Zāt* Tuhan dalam bentuk-bentuk *al-a'yān al-sabitah*, yang disebut dengan '*Ālam al-Ma'ānī*.
- b. *Tanazzūl Zāt* Tuhan dari '*Ālam al-Ma'āni* kepada realitas-realitas rohaniyah, yang disebut dengan '*Ālam al-Arwāḥ*.
- c. *Tanazzūl Zāt* Tuhan dalam rupa realitas-realitas *al-Nafsiyah*, yang disebut dengan '*Ālam al-Nufūs al-Nātiqah*.
- d. *Tanazzūl Zāt* Tuhan dalam bentuk-bentuk jasad tanpa materi, yang disebut '*Ālam al-Misal*.
- e. *Tanazzū Zāt* Tuhan dalam bentuk jasad bermateri, yang disebut pula dengan '*Ālam al-Ajsām al-Mādyah*, dan disebut pula '*Ālam al-Hissi* atau '*Ālam al-Syahādah*.<sup>215</sup>

Dalam teori Ibn 'Arabī, terjadinya '*ālam* ini tidak bisa dipisahkan dengan ajarannya tentang *Ḥaqiqah Muḥammadiyah* atau *Nūr Muḥammad*. *Nūr Muḥammad* adalah sesuatu yang pertama sekali *wujūd* (menitis) dari *Nūr Ilāhī*.<sup>216</sup> merupakan tahapan pertama dari tahapan-tahapan emanasi (*tanazzul*) Tuhan dalam bentuk-bentuk *wujūd*.<sup>217</sup> Dengan demikian, *Nūr Muḥammad* ada sebelum terjadinya tahapan-tahapan *tajallī* atau *tanazzūl Zāt* Tuhan, atau kata lain, *Nūr Muḥammad* mendahului terjadinya tahapan *tanazzūl* Tuhan.

Kecuali Ibn 'Arabī berpendapat bahwa *Nūr Muḥammad* adalah sesuatu yang pertama kali melimpah dari Tuhan, dia juga mengatakan bahwa daripada-Nyalah terbitnya '*ālam* ini.<sup>218</sup> Juga diriwayatkan, bahwa dari *Ḥaqiqah Muḥammadiyah* ini dijadikan surga dan neraka, nikmat dan azab. Tegasnya tidak ada yang maujud melainkan dari *Ḥaqiqah Muḥammadiyah*.<sup>219</sup> Apabila dikatakan orang *Ḥaqiqah Muḥammadiyah*, maka ia adalah asal segala yang ada.<sup>220</sup>

Pandangan Ibn 'Arabī tentang proses penciptaan tidak terlepas dari pandangannya tentang '*ālam* semesta, yang merupakan penampakan Diri

---

<sup>215</sup>Ibn 'Arabī, *Fuṣuṣ al-Hikām*, edisi Syekh Abd Razaq al-Kasyani (Cairo: Mustafa al-Babi al-Halabi wa Auladi, 1967), h. 333.

<sup>216</sup>Ibn 'Arabī, *Al-Futuḥat II*...h. 227.

<sup>217</sup>Ibrāhīm Hilāl, *Al-Taṣawwuf Al-Islāmī baina wa Al-Falsafah* (Cairo: Dār al-Nahdah al-'Arabiyah, t.t), h. 214.

<sup>218</sup>*Ibid.*, h. 144.

<sup>219</sup>Aḥmad Maḥmud Subḥī, *Al-Falsafah Al-Akhlāqiyah fī Fikr Al-Islāmī* (Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1969), h. 214.

<sup>220</sup>Muḥammad Yūsuf Mūsa, *Falsafah Al-Akhlāq fī Al-Islām* (Cairo: Muassisah al-Khaniji, 1963), h. 207.

*Ilāhi* melalui *asmā* dan *ṣifat*-Nya. Oleh karena itu, masalah proses penciptaan dianggap sebagai suatu “luapan *Wujūd* atas nilai-nilai samawi”, di mana *Wujūd* mengeluarkannya dari keadaan tiada (*al-‘adam*) menjadi keadaan keberadaan (*Wujūd*) dalam bentuk empirik.<sup>221</sup> Ditegaskan oleh Ibn ‘Arabī: “Segala puji bagi Allāh yang telah menjadikan (menciptakan) segala sesuatu dari ketiadaan (*al-‘adam*) dan ketiadaannya (*‘adam*)-nya”.<sup>222</sup>

Ketiadaan (*al-‘adam/nothingness*) dalam ungkapan di atas tidaklah berarti kehampaan atau kekosongan, jika dilihat dari kaca mata empirik, melainkan sesungguhnya mengandung arti metafisis. Yakni “ketiadaan” darimana Pencipta “melukiskan” benda-benda hanya dapat berupa “ketiadaan”, dari “bukan *wujūd*” (*non-existence*), atau bukan merupakan perwujudan atau keadaan awal. Karena kemungkinan-kemungkinan yang pada dasarnya terkandung dalam hakikat Tuhan berbeda di dalamnya, sebelum mereka tersebar dalam bentuk nisbi.<sup>223</sup>

Pengertian *al-‘adam*, dalam hubungannya dengan proses penciptaan, adalah ketiadaan *Wujūd* di luar diri-Nya. Sebab, segala yang ada bersumber dari-Nya, sehingga *al-‘adam* berarti ketiadaan *Wujūd* empirik, namun nyata dalam hakikat, dan kekal dalam ilmu Tuhan. Seperti diungkapkan oleh Ibn ‘Arabī sebagai berikut:

Maka tidaklah dijadikan dari tiada yang tidak mungkin *wujūdnya*, akan tetapi tetap nyata dalam *Zāt* yang tetap, “segala puji bagi Allāh yang telah menciptakan segala sesuatu dari tiada (*‘an ‘adamin*) dan ketiadaannya (*wa ‘adamihī*). *‘An ‘adamin* berarti dari ketiadaan *zāt*nya yang nyata. *Wa ‘adamihī*, berarti ketiadaan tiada adalah ada (*wujūd*), artinya tika tidak ada *Zāt* baginya, maka *Zāt* ini adalah dari *Wujūd* yang nyata dalam hakikat.<sup>224</sup>

<sup>221</sup>Sayyed Husein Naṣr, *Three Muslim Sages* (London: Harvard University Press, 1969), h. 111.

الحمد لله الذي وجد الاشياء عن عدم و عدمه

Muhyiddin Ibn ‘Arabī, *Futūhāt*...jilid I, h. 5.

<sup>223</sup>Titus Burckhardt, *An Introduction*...h. 64.

<sup>224</sup>فما خلق شيئاً من عدمه لا يمكن وجوده بل ظهر في اعيان ثابتة الحمد لله الذي وجد الاشياء عن عدم و عدمه عن عدم من حيث انه لم يكن عين ظاهرة . و عدمه و عدم العدم وجوداً وان لم يكن لها عين فهذه العين من وجود ظهرت على الحقيقة .

Muhyiddin Ibn ‘Arabī, *Futūhāt* ...jilid II, h. 310.

Dengan demikian dapat dipahami, jika Ibn ‘Arabī menolak ajaran yang mengatakan bahwa ‘*ālam* ini berasal “dari tiada kepada ada”, *min al-‘adam ilā al-wujūd* (*creatio ex nihilo*). Menurut Ibn ‘Arabī, asal segala yang ada (‘*ālam*) ini adalah emanasi Tuhan yang terus menerus. “Mahasuci Dia yang menjadikan segala sesuatu dan Dialah ‘ain segala sesuatu itu”.<sup>225</sup> Aḥmad Amin menyimpulkan, “Dan tidaklah ‘*ālam* dalam bentuknya yang beraneka ragam ini, melainkan manifestasi *Wujūd Allāh Ta‘ālā*”.<sup>226</sup>

Dengan demikian, proses penciptaan tidaklah berarti sesuatu diciptakan dari tidak ada (*creatio ex-nihilo*), melainkan berasal dari sesuatu yang “ada”, yang merupakan suatu *wujūd* potensial, yang menjadi inti dari segala yang ada. Inilah yang dalam tasawuf-falsafi disebut dengan *al-a’yān al-sabitat*.<sup>227</sup>

Dari konteks di atas, dapat disimpulkan bahwa hanya ada satu *wujūd* dalam ‘*ālam* semesta ini, yaitu *Wujūd* Tuhan. Sedangkan rupa-rupa *wujūd* yang bermacam-macam ini tidaklah menunjukkan akan pluralitas *wujūd* yang sebenarnya. Muḥammad Yūsuf Mūsā menyimpulkan: “Keringkasan ajaran aliran ini ialah sesungguhnya tidak ada *wujūd* kecuali *wujūd* yang satu (Tuhan). Karena itu, Tuhan ber *wujūd* dalam berbagai bentuk, tetapi hal ini tidak mengharuskan berbilangnya *wujūd* yang sebenarnya”.<sup>228</sup> Ibrahīm Hilal mengatakan: “...Tetapi sebenarnya hanya ada satu *Wujūd Zāt Allāh*. Allāh dilihat dalam berbagai bentuk dan rupa melalui berbilangnya *wujud* yang satu itu dalam cermin yang banyak”.<sup>229</sup>

Konsepsi *a’yān al-sabitat* ini diuraikan lagi oleh Hamzah Fansuri, yang memulai pembahasan penciptaan dari hakikat *Zāt Allāh* atau *Kunhi Zāt*, yang disebut *lā ta’ayyun*, yakni keadaan hakikat yang tidak mempunyai tanda, tanpa nama dan sifat. Jadi, dalam keadaan yang masih belum ada ketentuan (*entitas*), belum ter-deskripsikan. Menurut Hamzah Fansuri, makna

<sup>225</sup>Muhyiddīn Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt* ...jilid II, h. 604.

<sup>226</sup>Aḥmad Amin, *Zubr Al-Islām, IV* (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1969), h. 163.

<sup>227</sup>Lihat: Aḥmad Daudy, *Allāh dan Manusia dalam Konsepsi Syeikh Nūriddīn ar-Rānūrī* (Jakarta: Rajawali Press, 1983), h. 118.

<sup>228</sup>Muḥammad Yūsuf Mūsā, *Falsafah Al-Akhlāq*...h. 252.

<sup>229</sup>Ibrahīm Hilal, *Al-Taṣawwuf Al-Islāmī*...h. 203.

*lā ta'ayyūn* itu “tidak nyata”, sebab “budi dan bicara, ilmu dan ma’rifat kita tiada tulus kepada-Nya. Jangankan ‘ilmu dan ma’rifat kita, *Anbiyā’* dan *Awliyā’* pun heran”.<sup>230</sup> Bermula dari hakikat yang tidak nyata ini, maka terjadi ketentuan-ketentuan, yang disebut *ta'ayyūn*, sebagaimana yang diungkapkan Hamzah Fansuri dalam kitab *Syarāb al-Āsyiqūn* sebagai berikut:

Adapun pertama *ta'ayyūn* empat bahagian: *‘Ilmu dan Wujūd dan Shuhūd dan Nūr*. Yakni yang empat inilah bernama *ta'ayyūn awwal*, karena daripada ‘ilmu maka ‘Alim dan *Ma’lūm* nyata; karena *Wujūd* maka yang mengadakan dan [Yang] Dijadikan nyata; kerana *Shuhūd* maka Yang Melihat dan Yang Dilihat nyata; kerana Cahaya maka Yang Menerangkan dan Yang Diterangkan nyata. Sekalian itu daripada *ta'ayyūn awwal* juga; ‘Ilmu dan *Ma’lūm*, *Awwal* dan *Ākhir*, *Zāhir* dan *Baṭīn* beroleh nama. Adapun *Ma’lūm* itulah yang dinamai *Ahlu’l-Sulūk: a’yān thabitah*. Setengah menamai dia *suwaru[‘l-]‘ilmiyyah*, setengah menamai dia *ḥaqiqatu’l-ashyā’*, setengah menamai dia *rūh idāfī*. Sekalian ini dinamai *ta'ayyūn thani* hukumnya. Adapun *rūh insāni* dan *rūh hayawāni* dan [ruh] *nabāti: ta'ayyūn thalith* hukumnya. Adapun *ta'ayyūn rabi’* dan *ta'ayyūn-khamis* yakni [*ta'ayyūn*] jasmani kepada semesta sekalian *makhluqāt ilā mā lā nihayāta[lahu]* *ta'ayyūn* juga namanya. Tiada terhisabkan *ta'ayyūn* itu lagi, tetapi ‘Ilmu dan *Wujūd dan Shuhūd dan Nūr* tiada bercerai dengan sekalian *ta'ayyūn*; kerana jika tiada yang keempatnya itu Yang Empunya *ta'ayyūn* tiada dapat *ta'ayyūn*. Kerana itu maka kata *Ahlu’l-Suluk*, *wujūd ‘ālam* sekalian *Wujūd Allāh*. Adapun *wujūd ‘ālam*, sungguh pun kita lihat *wujūd*, tiada ber*wujūd*, karena *wujūdnya* daripada *Wujūd Muta’ayyūn*. Daripada *ghafil* kita juga kita sangka ‘*ālam* ber*wujūd*. Adapun *ta'ayyūn awwal* dinamai *aḥad* pun ia, *wāḥid* pun ia; apabila kita lainkan *Zāt Semata SendiriNya aḥad* NamaNya; apabila kita sertakan *ṢifatNya* dan ‘*ibaratNya waḥid* NamaNya, kerana *aḥad* itulah bernama *wāḥid* memegang ‘*ālam* sekalian *min awwalihi ilā ākhirihī*. Adapun *ta'ayyūn awwal* ini dimitsalkan *Ahlu’l-Sulūk* seperti laut. Apabila laut timbul, ombak namanya-yakni apabila ‘*Alim* memandang Dirinya *Ma’lūm* jadi

<sup>230</sup>Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism...*h. 315.

daripadaNya. Apabila laut itu melepas nyawa asap namanya-yakni dirinya nyawa dengan *rūh idāfī* kepada *a'yān thabitah* sekalian. Apabila asap berhimpun di udara awan namanya-yakni *isti'dād* adanya *a'yān thabitah* berhimpun hendak keluar. Apabila awan itu titik daripada udara hujan namanya-yakni *rūh idāfī* dengan *a'yan thabitah* keluar dengan *qawl 'Kun!' (fa yakūn)* berbagai-bagai. Apabila hujan itu hilir di bumi [air namanya; apabila air itu hilir di bumi] sungai namanya-yakni setelah *rūh idāfī* dengan *isti'dād* asli dengan *a'yān thabitah* 'hilir' di bawah [*qawl*] '*Kun!*' (*fa yakūn*) 'sungai' namanya. Apabila sungai itu pulang ke laut, laut hukumnya-tetapi Laut itu mahasuci; tiada berlebihan dan tiada berkurang. Jika keluar sekalian itu, tiada Ia kurang; jika masuk pun sekalian itu, tiada [Ia] lebih kerana Ia Suci daripada segala yang suci.<sup>231</sup>

Konteks di atas menunjukkan, bahwa Hamzah Fansuri telah berusaha merinci lebih jauh lagi dari apa yang dikemukakan Ibn 'Arabī. Konsep Ibn 'Arabī tentang penciptaan berangkat dari *a'yān sabitat* sebagai suatu *wujūd* potensial, maka Hamzah Fansuri telah menggali lebih dalam, yakni dari suatu *Wujūd* yang tidak dapat terdeskripsikan, yakni *lā ta'ayyūn*. Kemudian, terjadi ketentuan-ketentuan bagi *Wujūd*, yang disebut *ta'ayyūn*. Dari sinilah proses penciptaan itu dimulai.

Selanjutnya Hamzah Fansuri memperjelas uraiannya dengan menggunakan simbol atau tamsil. Dia mengumpamakan *Ẓāt Yang Mahasuci*, yang tidak mempunyai tanda dan sifat itu (*lā ta'ayyūn*) bagaikan air laut yang tenang, diam, dan tanpa gerak. Melalui tamsil ini, pikiran manusia tidak mampu menduga hakikat laut itu, sekalipun dengan pengetahuan ma'rifat (*gnosis*). Selanjutnya, *Ẓāt Yang Mahasuci* tersebut menentukan diri (*ta'ayyūn*) melalui "pengaliran ke luar" atau "turun" (*tanazzūl*), dengan melalui lima martabat (fase). Martabat pertama, membentuk sifat-sifat, yang terdiri dari: *'Ilmu*, *Wujūd*, *Shuhūd* dan *Nūr*. Sifat ini adalah aspek lahiriyah (eksternal) dari *Ẓāt Yang Mahasuci*. Karena sifat *'Ilmu*, maka *Ẓāt Yang Mutlak* itu menjadi *'Alim*. Pada martabat *'Alim* ini ada *Ma'lūmnya*, yang

---

<sup>231</sup>*Ibid.*, h. 315-317.

disebut *a'yān sabitat* (*wujūd* potensial), yang kadang-kadang disebut juga *shuwaru al-'ilmiyyah*, *ḥaqiqat al-asyyā'* dan *rūh idhāfī*. Ini disebut martabat kedua. Pada martabat ketiga, *rūh idhāfī* muncul keluar seperti gelombang laut yang menguap ke udara, disertai perkataan: “*Kun fayakūn* berbagai-bagai”.<sup>232</sup> Selanjutnya, uap-uap itu membentuk awan, yang kemudian terpecah jatuh menjadi air hujan. Yang disebut terakhir ini merupakan tamsil dari roh manusia, binatang dan tumbuh-tumbuhan. Ini hanyalah suatu ilusi dari kemungkinan asal terjadinya sesuatu (*isti'dād aṣhlī*), yang berada pada martabat *a'yān sabitat*, yang mencetus ke luar menjadi realitas-realitas atau benda-benda *'ālam* yang beraneka ragam bentuknya. Realitas-realitas yang sudah keluar ini disebut *a'yān kharijīyyat*.

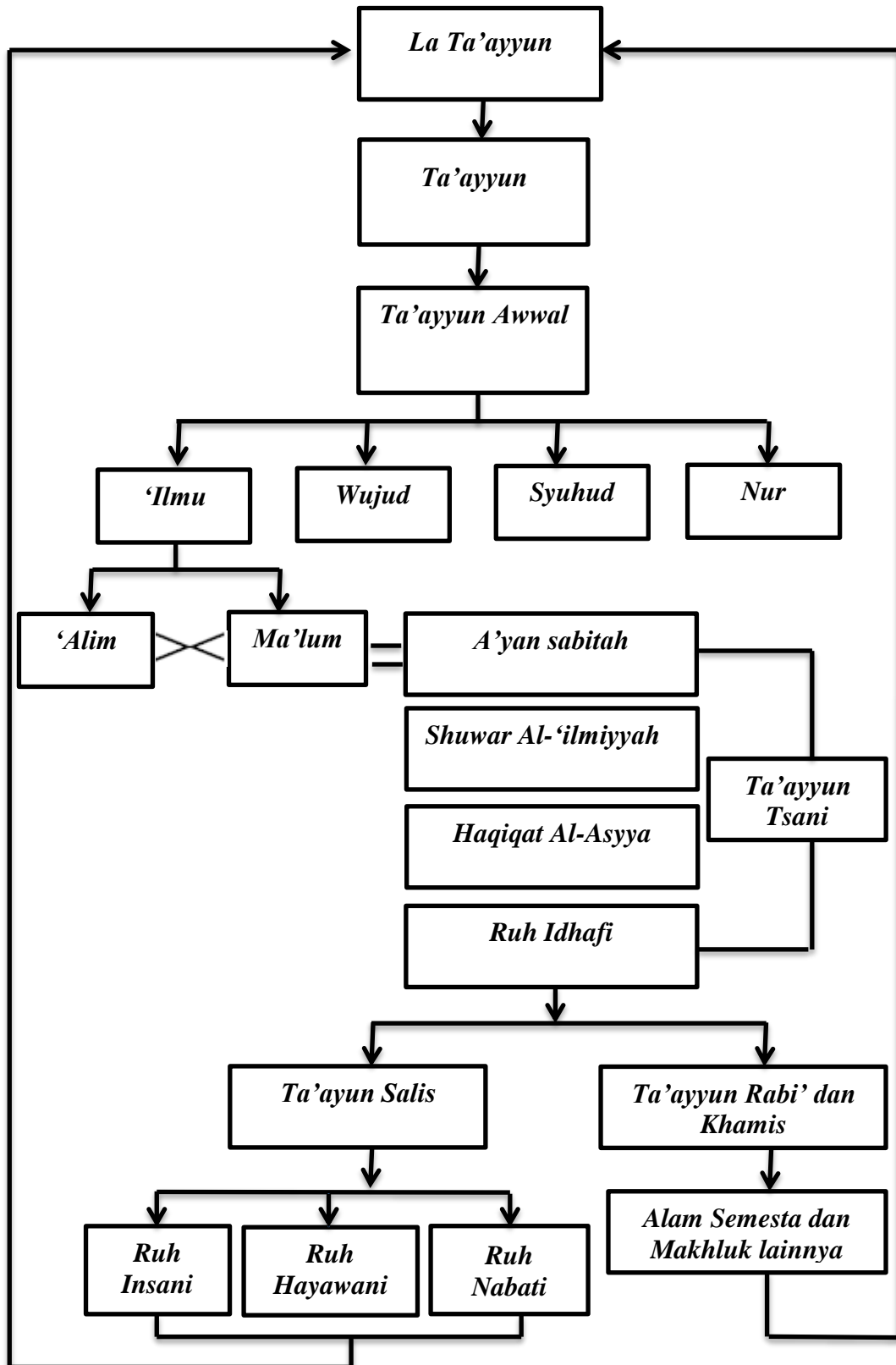
*Rūh Idhāfī* yang menjadi *rūh* manusia, binatang dan tumbuh-tumbuhan itu adalah *nūr* atau cahaya Tuhan yang tidak dapat memisahkan diri dengan semua *ta'ayūn*-Nya. *Ta'ayūn* Tuhan sebenarnya tidak terhingga (*mā lā nihayata lahu*), namun yang dibicarakan Hamzah Fansuri di sini hanya lima martabat saja, di mana martabat keempat dan kelima adalah berupa *'ālam* semesta.

Untuk lebih jelasnya gambaran di atas dapat dilihat dalam skema konfigurasi berikut:

---

<sup>232</sup>*Ibid.*, h. 317.

### SKEMA KONFIGURASI METAFISIKA PENCIPTAAN



Konteks di atas memiliki korelasi dengan filsafat emanasi al-Farabi, di mana al-Farabi mencoba menjelaskan bagaimana yang banyak bisa timbul dari Yang Satu. Tuhan bersifat Mahasatu, tidak berubah, jauh dari materi, jauh dari arti banyak, Mahasempurna dan tidak berhajat pada apapun. Kalau demikian hakikat sifat Tuhan, bagaimana terjadinya ‘alam materi yang banyak ini dari yang Mahasatu? Menurut al-Farabi, ‘alam terjadi dengan cara emanasi.<sup>233</sup>

Tuhan sebagai akal, berpikir tentang diri-Nya, dan dari pemikiran ini timbul suatu *maujūd* lain. Tuhan merupakan *Wujūd* Pertama (الوجود الأول) dan dengan pemikiran itu timbul *Wujūd* Kedua (الوجود الثاني) yang juga mempunyai substansi. Ia disebut Akal Pertama (العقل الأول, *First Intelligence*) yang tak bersifat materi. *Wujūd* kedua ini berpikir tentang *wujūd* pertama dan dari pemikiran ini timbullah *Wujūd* Ketiga (الوجود الثالث) disebut Akal Kedua (العقل الثاني). *Wujūd* Kedua atau Akal Pertama itu juga berpikir tentang dirinya dan dari situ timbullah Langit Pertama (*First Heaven*, السما الأولى).

*Wujūd* Ketiga/Akal Kedua

- Tuhan = *Wujūd* Keempat/ Akal Ketiga
- dirinya = الكواكب الثابتة (bintang-bintang)

*Wujūd* Keempat/ Akal Ketiga

- Tuhan = *Wujūd* Kelima/ Akal Keempat
- Dirinya = كرة الزهل (Saturnus).

*Wujūd* Kelima/ Akal Keempat

- Tuhan = *Wujūd* Keenam/ Akal Kelima
- Dirinya = كرة المشتري (Jupiter).

*Wujūd* Keenam/ Akal Kelima

- Tuhan = *Wujūd* Ketujuh/ Akal Keenam
- Dirinya = كرة المريخ (Mars).

---

<sup>233</sup>Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islām* (Jakarta: Bulan Bintang, 1999), h. 21.



*Wujūd* Ketujuh/ Akal Keenam

- Tuhan = *Wujūd* Kedelapan/ Aakal Ketujuh
- Dirinya = كرة الشمس (Matahari).

*Wujūd* Kedelapan/ Akal Ketujuh

- Tuhan = *Wujūd* Kesembilan/ Akal Kedelapan
- Dirinya = كرة الزهرة (Venus).

*Wujūd* Kesembilan/ Akal Kedelapan

- Tuhan = *Wujūd* Kesepuluh/ Akal Kesembilan
- dirinya = كرة العطاراد (Mercury).

*Wujūd* Kesepuluh/ Akal Kesembilan

- Tuhan = *Wujūd* Kesembilan/ Akal Kesepuluh
- Dirinya = كرة القمر (Bulan).

Pada pemikiran *Wujūd* Kesebelas/ Akal Kesepuluh, berhentilah terjadinya atau timbulnya akal-akal. Tetapi dari Akal Kesepuluh muncullah bumi serta roh-roh dan materi pertama yang menjadi dasar dari keempat unsur: api, udara, air dan tanah.<sup>234</sup>

Menurut Harun Nasution, jadinya ada sepuluh akal dan sembilan langit (dari teori Yunani tentang sembilan langit/*sphere*) yang kekal berputar sekitar bumi. Akal Kesepuluh mengatur dunia yang ditempati manusia ini. Tentang *qidam* (tidak bermulanya) atau barunya '*ālam*, al-Farabi mencela orang yang mengatakan bahwa '*ālam* ini menurut Aristoteles adalah kekal. Menurut al-Farabi, '*ālam* terjadi dengan tak mempunyai permulaan dalam waktu, yaitu tidak terjadi secara berangsur-angsur, tetapi sekaligus dengan tak berwaktu. Bahwa materi asal dari '*ālam* memancar dari *wujūd* Allāh dan Pemancaran itu terjadi dari *qidam*. Pemancaran diartikan penjadian. Materi dan '*ālam* dijadikan tetapi mungkin sekali bersifat *qidam*.<sup>235</sup>

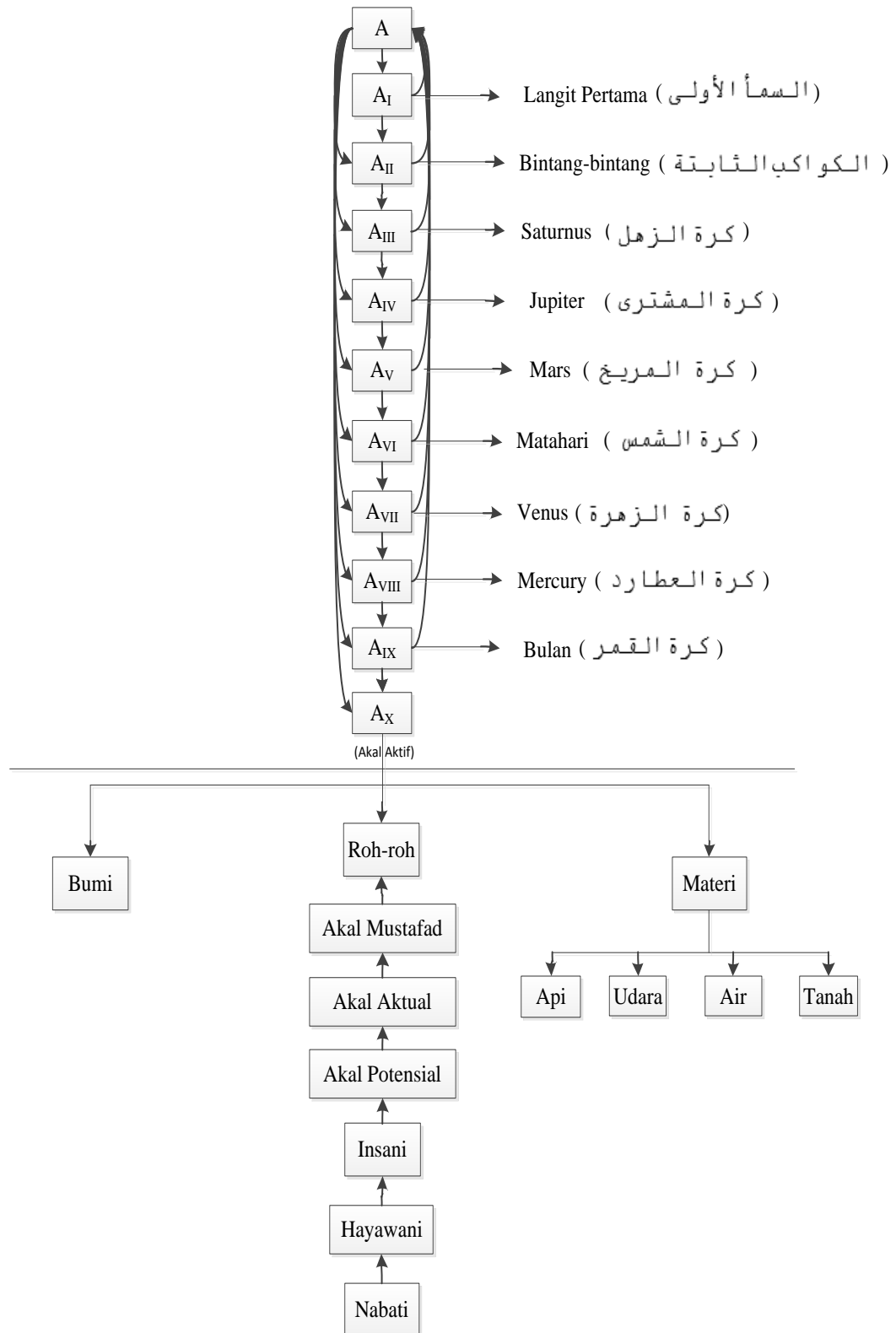
Untuk lebih konkretnya, dapat dijelaskan melalui skema sebagai berikut:

---

<sup>234</sup>*Ibid.*, h. 21-22.

<sup>235</sup>*Ibid.*, h. 22-23.

**SKEMA KONFIGURASI PENJADIAN MENURUT AL-FARABI**



Menurut Hamzah Fansuri, *a'yān sabitah* bukanlah suatu “ketiadaan”, melainkan merupakan kemungkinan-kemungkinan murni, di mana Tuhan *mewujūdkan* Diri-Nya pada Diri-Nya sendiri. Menurut Burckhardt, keseluruhan tersebut dinyatakan secara tersirat yang tersebar di ‘*ālam* semesta.<sup>236</sup> Ini pulalah yang menjadi *mazhahir* (penampakan bagi Diri-Nya). Seperti yang diungkapkan Ibn ‘Arabī:

Menurut kami, *al-a'yān al-sabitah* tersusun secara kronologis dalam kognisi, yaitu dari ketiadaan tersusun *al-Ḥaqq al-Wujūd* secara nyata dalam hakikat tersebut. Dia (*al-a'yān al-sabitah*) itu mempunyai *mazhāhir* yang sebagian mengetahui yang lainnya tatkala muncul *al-Ḥaqq* di dalam *mazhāhir*.<sup>237</sup>

Kemungkinan-kemungkinan murni sebelum penciptaan, “hidup” abadi dalam pengetahuan Tuhan. Ia merupakan ide-ide Tuhan, sekaligus menjadi obyek perintah Tuhan, yang mengandung kemampuan untuk berubah dari bentuk *bāṭin* ke bentuk *ẓahir*. Hal yang demikian itu pulalah yang disebut *al-a'yān al-sabitah*. Bentuk dasar yang pasti atau kenyataan yang terpendam, bila dimanifestasikan atau diciptakan, disebut *obyek lahiriah* atau makhluk ciptaan.

Dengan demikian, ide penciptaan merupakan ide yang ada dalam diri Tuhan. Ide penciptaan bukanlah karena di luar Diri-Nya, namun oleh Diri-Nya sendiri. Jadi, apabila Tuhan menghendaki untuk membawa dunia kepada eksistensi, Dia melihat pada ide dari ide-ide-Nya dengan penglihatan kesempurnaan-Nya.<sup>238</sup>

Apabila Hamzah Fansuri ketika menguraikan proses penciptaan di atas mengklasifikasikannya menjadi lima martabat, maka Syamsuddin Sumatrani, yang dikenal sebagai murid sekaligus pelanjut gagasan Hamzah Fansuri, justru membagi kepada tujuh martabat. Sebagaimana yang dikutip

<sup>236</sup>Titus Burckhardt, *An Introduction...*h. 74.

<sup>237</sup>والاعيان الثابتة على ترتيبها الواقع عندنا في الادراك هو على ما عليه من لعدم او يكون الحق الوجودي  
ظاهرا في تلك الاعيان وهي له مظاهر فيدر ك بعضها بعضا عند ظهور الحق فيها .

Muhyiddīn Ibn ‘Arabī, *Futūhāt* ...jilid IV, h. 211.

<sup>238</sup>R.A. Nicholson, *Studies...*h. 122.

Abdul Aziz Dahlan dalam bukunya: Tasawuf Samsuddīn Sūmatrani, sebagai berikut:

Ketahuiilah olehmu bahwa sesungguhnya martabat *Wujūd* Allāh itu tujuh martabat; pertama, martabat *aḥadiyyat*, kedua, martabat *waḥdat*, ketiga, martabat *waḥidiyyat*, keempat, martabat *'ālam arwāḥ*, kelima, martabat *'ālam mitsal*, keenam, martabat *'ālam ajsām* dan ketujuh, martabat *'ālam insān*. Maka *aḥadiyyat* bernama hakikat Allāh *Ta'ālā*, dan *waḥdat* itu bernama ḥakikat Muḥammad, ia itu bernama sifat Allāh, dan *waḥidiyyat* itu bernama (hakikat) *insān* dan Ādam *'alaihi salam* dan kita sekalian, ia itu bernama *asmā'* Allah *Ta'ālā*. Maka *'ālam arwāḥ* itu martabat (hakikat) segala nyawa, maka *'ālam mitsal* itu martabat (hakikat) segala rupa, maka *'ālam ajsām* itu martabat (hakikat) segala tubuh, maka *'ālam insān* itu martabat (hakikat) segala manusia. Adapun martabat *aḥadiyyat* itu martabat *azal al-azal* dan *waḥdat* itu martabat *azal Allāh* dan *waḥidiyyat* itu martabat *'abād Allāh*. Maka *'ālam arwāḥ* dan *'ālam mitsal* martabat *'abād*, maka *'ālam ajsām* dan *'ālam insān* martabat *'ābad al-'ābad*. Adapun martabat *aḥadiyyat* (dan) *waḥdat* (dan) *waḥidiyyat* itu *inniyat* Allāh *Tā'alā*; maka *'ālam arwāḥ* dan *'ālam mitsal* dan *'ālam insān* itu martabat *inniyat al-makhlūq*.<sup>239</sup>

Menurut Syamsuddin Sumatrani, martabat-martabat dari pengaliran ke luar *Ẓāt* yang Mutlak itu (*tanazzūl/descent*) adalah *aḥadiyyat* yang diterangkan, dalam uraian selanjutnya sebagai martabat *lā ta'ayyūn* (yang tanpa dapat diketahui/ *the indeterminate*), yang merupakan pangkat keesaan yang abstrak. Setelah itu *waḥdat*, yakni martabat yang terdeskripsikan pertama (*ta'ayyūn awwal*), dan merupakan pangkat kesatuan; lalu *waḥidiyyat* sebagai *ta'ayyūn sani*, di mana kesatuan itu terdiri dari keanekaan. Selanjutnya *'ālam arwāḥ*, martabat segala nyawa, *'ālam mitsal*, martabat segala rupa atau dunia ibarat, *'ālam ajsām* martabat segala tubuh atau dunia kausal, dan akhirnya *'ālam insān*, martabat manusia atau disebut martabat manusia sempurna (*'ālam al-insān al-kāmil*).<sup>240</sup> Sebagai komperatif, jauh sebelum Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatrani, al-Jily telah mengemukakan konsep *tanazzūl* (*descent*) Tuhan melalui tiga bentuk, yakni: *Aḥadiyyah*, *Huwiyyah*, dan *Iniyah*. *Aḥadiyyah* adalah Tuhan dalam

<sup>239</sup> Abdul Aziz Dahlan, *Tasawuf Samsuddin Sumatrani* (Jakarta: Disertasi Doktor IAIN Syarif Hidayatullah, 1992), h. 69.

<sup>240</sup> Harun Hadiwidjono, *Man in the Present Javanese Mysticism* (Baarn: Bosch & Keuning NV, 1967), h. 72.

keabsolutannya baru keluar dari *al-‘ammā*, kabut kegelapan, tanpa nama dan sifat. Pada tahap *Huwiyyah*, nama dan sifat Tuhan muncul, tapi dalam bentuk potensial. Sedangkan pada tahap *Iniyiah*, Tuhan menampakkan diri dengan nama-nama dan sifat-sifatNya pada makhluk-Nya.<sup>241</sup>

Jika diperhatikan, konsepsi yang dikembangkan Syamsuddin Sumatrani ini nampaknya lebih sistematis dibanding gurunya, meskipun term-term yang digunakan memiliki beberapa kesamaan. Apabila Syamsuddin membedakan antara martabat *Aḥadiyyat* dengan *Waḥdat*. Hamzah Fansuri justru tidak membedakan, sebagaimana yang tertuang dalam syāirnya:

*Waḥdat* itulah *Kunhi* Sifat  
Tiada bercerai dengan *ithlaq Aḥadiyyat*  
*Tanzīh* dan *Tasybīh* di sana *ma’iyyat*  
Demikianlah sekarang *zāhir* pada *ta’ayyūnāt*.<sup>242</sup>

Martabat *Aḥadiyyat* atau *lā ta’ayyūn*, oleh Hamzah Fansuri ditamsilkan seperti air laut yang tidak bergerak, sebagai simbol *Ẓāt* Yang Mutlak, di mana segala kemungkinan bergantung kepada-Nya. Dalam Syāirnya disebutkan:

Laut itulah yang bernama *aḥad*  
Terlalu lengkap pada *asyyā’ ṣamad*  
Olehnya itulah *lam yalid wa lam yūlad*  
*Wa lam yakun lahū kufuan aḥad*.<sup>243</sup>

Dalam martabat ini, *Ẓāt* Yang Mutlak masih belum memiliki hubungan dengan apapun, sehingga lantaran belum ada nama, maka oleh Hamzah Fansuri disebut “*Huwa*” (هو). “Yang pertama *Ẓāt* Semata, Sendiri Nyata, tiada dengan Sifat, dan tiada dengan *Asmā*-Nya-itulah Yang Pertama. Adapun Nama *Ẓāt* itu *Huwa*. Ma’na *Huwa* itu *ismu isyarat*in kepada *Ẓāt* tiada dengan sifat”.<sup>244</sup>

<sup>241</sup> Lihat: Harun Nasution, “Taṣawuf” dalam Budhi Munawar Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islām Dalam Sejarah* (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1994), h. 176.

<sup>242</sup> Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism...*h. 54.

<sup>243</sup> Drewes & Brekel, *The Poems...*h. 54.

<sup>244</sup> Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism...*h. 239-240.

Menurut Hamzah Fansuri, nama *Allah* posisinya sepangkat lebih rendah daripada nama *Huwa* (هو), dan nama Allāh itu merupakan perhimpunan segala nama. “Sekalian nama ini di bawah nama Allāh juga, karena nama Allāh perhimpunan sekalian nama. Tetapi *Huwa* tertinggi daripada nama Allāh sepangkatnya. Adapun *Ẓāt* tinggi pula daripada Nama *Huwa* itu.<sup>245</sup>

Penjelasan Hamzah Fansuri ini menunjukkan bahwa *Ẓāt Mutlak* menempati posisi tertinggi, dalam kapasitasnya sebagai Yang Obyektif. Sementara itu, *Huwa* (هو) merupakan kata ganti ketiga (*dhamir ghaib*), yang mengisyaratkan kepada *Ẓāt Mutlak*, tidak dengan sifat-Nya, yakni pada taraf *Ẓāt* masih pada diri-Nya. Sedangkan nama Allāh adalah nama yang konkrit, di mana di dalamnya realisasi *Waḥdat* terjadi.

Martabat *Waḥdat* oleh Hamzah Fansuri digambarkan sebagai ombak, yang disebut *ta’ayyūn awwal*. Pada taraf ini, Yang Mengetahui (*‘ālim*) menilik Diri-Nya sendiri, sehingga menimbulkan Yang Diketahui (*ma’lūm*). Sejalan dengan hal ini, terdapat empat macam perbedaan, yaitu pengetahuan (*‘ilm*), eksistensi (*wujūd*), pengamatan (*shuhūd*) dan cahaya (*nūr*).

Dalam *ta’ayyūn awwal* ini, *Ẓāt Allāh* “sadar” akan eksistensi Diri-Nya sendiri, bahwa Dia memiliki pengetahuan (*‘ilm*) tentang segala potensi yang terpendam pada Diri-Nya, yaitu berupa *‘ilm*, *wujūd*, *shuhūd* dan *nūr*. Hal ini dijelaskan oleh Hamzah Fansuri sebagai berikut:

Adapun maka dikatakan *‘ilmu* pertama nyata daripada segala nyata, karena tatkala Allāh *Subḥanahu wa Ta’ālā* menilik Diri-Nya dengan *‘Ilmu-Nya*, maka jadi tiga, bergelarnya *‘Ālim*, *‘Ilmu*, *Ma’lūm*. Yang menilik bernama *‘Ālim*, Yang ditilik bernama *Ma’lūm*, tilik-menilik bernama *‘Ilmu*. Ketiganya esa juga, namanya berlain-lainan; tetapi karena *‘Ilmu* juga *‘Ālim* dan *Ma’lūm* beroleh nama dan beroleh kenyataan. Tuhan pun *zāhirlah* dengan Hamba-Nya, hamba-Nya pun *zāhirlah* dengan Tuhannya.<sup>246</sup>

---

<sup>245</sup>*Ibid.*, h. 240.

<sup>246</sup>*Ibid.*, h. 244.

Konteks di atas menjelaskan bahwa dalam *ta'ayyūn awwal*, *Ẓāt* seolah-olah turun ke “gudang perbendaharaan” pengetahuan-Nya sendiri, sehingga mengetahui apa yang dikandung-Nya. Yang menilik adalah *Ẓāt* itu sendiri, sedang yang ditilik juga *Ẓāt* itu sendiri. Inilah mengapa dikatakan, Yang Menilik dinamakan ‘*Ālim*, Yang ditilik bernama *ma'lūm*, tilik menilik bernama ‘*Ilmu*, namun ketiganya esa juga. Persoalannya adalah, mengapa Tuhan “menilik Diri-Nya sendiri”?

Sebagaimana pokok pikiran Ibn ‘Arabī, bahwa untuk menjelaskan hubungan ontologis antara *al-Ḥaqq* dan *al-Khalq*, digunakan simbol cermin (*mirror*); *mir'at*). *Al-Khalq* (*creature/ciptaan*), adalah cermin bagi *al-Ḥaqq* (*creator/pencipta*), dan begitu pula sebaliknya, *al-Ḥaqq* adalah cermin bagi *al-Khalq*. Perumpamaan bahwa *al-Khalq* adalah cermin bagi *al-Ḥaqq* memiliki fungsi ganda. *Pertama*, untuk menjelaskan sebab penciptaan. *Kedua*, untuk menjelaskan bagaimana munculnya yang banyak (aneka) dari Yang Satu dan hubungan ontologis antara keduanya. Tentang fungsi pertama, yaitu menjelaskan sebab penciptaan ‘*ālam*, dapat dikatakan bahwa *al-Ḥaqq* (Tuhan) mempunyai sifat senang “melihat Diri-Nya” (*al-tarā'i*). Agar dapat “melihat Diri-Nya”, Ia menciptakan ‘*alam* (*al-Khalq*) untuk dijadikan “cermin” (*mir'at*).<sup>247</sup> Namun tujuan Tuhan menciptakan ‘*ālam* bukan hanya untuk melihat Diri-Nya, melainkan juga untuk memperlihatkan Diri-Nya. Selain ingin mengenal Diri-Nya, Dia ingin memperkenalkan Diri-Nya melalui ‘*ālam*. Dia adalah “harta simpanan tersembunyi” (*kanz makhfī*) yang tidak dapat dikenal kecuali melalui ‘*ālam*. Gagasan ini sesuai dengan ḥadis Nabī Muḥammad saw. yang menyatakan bahwa Tuhan adalah harta simpanan tersembunyi yang tidak dikenal. Karena ingin dikenal, maka Dia menciptakan makhluk dan memperkenalkan Diri-Nya kepada mereka, lalu mereka mengenal-Nya.<sup>248</sup> Inilah yang dimaksud Hamzah Fansuri dengan “karena ‘*Ilmu* maka ‘*Ālim* dan *Ma'lūm* nyata”.

<sup>247</sup>Lihat: Kautsar Azhari Noer, *Ibn ‘Arabī: Waḥdat al-Wujūd...*h.54.

<sup>248</sup>Ḥadis ini dikutip Ibn ‘Arabī dalam *Futūḥāt...*jilid II, h.232 dan 399. Teksnya:

*Ta'ayyūn* berikutnya adalah *wujūd* (*eksistensi*). Dikatakan bahwa “karena *wujūd*, maka Yang Mengadakan dan Yang Diadakan nyata”. Artinya, Yang Ada menjadi berada, sebab yang tidak ada tidak mungkin berada. Atau, meminjam istilah Ibn ‘Arabī, adanya keanekaan ini (*wujūd al-kulliyat*) berasal dari Ada Yang Eka (*Wujūd Mutlak*). Kemudian *ta'ayyūn* ketiga adalah *shuhūd* (melihat, menyaksikan, menilik), yakni bahwa jika Zāt Yang Mutlak itu menilik Diri-Nya sendiri, Ia tahu bahwa Ia memiliki sifat-sifat. Karenanya, Ia menjadi Yang Menilik dan Yang Ditilik. Begitu pula dengan yang keempat, yaitu *Nūr* (cahaya). Antara Yang Menyinari dengan Yang Disinari itu identik, yakni Zāt Mutlak.<sup>249</sup> Dengan kata lain, Tuhan itu adalah Cahaya (*Nūr*),<sup>250</sup> yaitu Cahaya Pertama sebelum ada cahaya lainnya. Hal ini ditegaskan Al-Ghazālī, bahwa “Allāh swt. adalah “Cahaya yang Tertinggi dan Terakhir”, dan bahwa Ia adalah Cahaya yang hakiki dan sebenarnya, tiada sekutu bagi-Nya. Cahaya Pertama adalah *majaz* (kiasan) semata-mata. Sebab segala sesuatu selain-Nya, bila ditinjau pada Zātnya sendiri, sama sekali tidak memiliki cahaya”.<sup>251</sup>

Keempat komponen *ta'ayyūn* di atas: *‘ilmu*, *wujūd*, *shuhūd* dan *nūr* adalah merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Sebab, tanpa keempatnya itu, Yang Memiliki *ta'ayyūn* tidak dapat ber-*ta'ayyūn*. Oleh karena itu dikatakan, bahwa *wujūd ‘ālam* yang merupakan pemberian-Nya adalah *Wujūd* Tuhan juga, sebab *wujūd ‘ālam* itu merupakan penampakan dari Ada-Nya. *Wujūd ‘ālam*, sungguh pun jika dilihat ber-*wujūd*, sebenarnya tidak ber-*wujūd* (*wujūd nisbi*), karena *wujūd ‘ālam* berasal dari *Wujūd Muta'ayyin*, yakni *Wujūd* Dia Yang Menentukan segala *wujūd* sesuatu.

---

فخلقت الخلق وتعرفت اليهم فاحببت ان اعرف كنت كنز الم اعرف فعر فونى  
كنت كنز امخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق فبى عرفونى

Hamzah Fansuri juga mengutip Ḥadīṣ ini dalam karya-karyanya. Lihat: Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism...*h. 246.

<sup>249</sup>Harun Hadiwidjono, *Man in the Present...*h. 72.

<sup>250</sup>Lihat: Pernyataan Allāh swt. pada Q.S. *Nūr*/24: 35...*اللهم نور السموات والارض*

<sup>251</sup>Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Misykat al-Anwār*, Trans. Muḥammad Bagir (Bandung: Mizan, 1984), h. 15.



*Ta'ayyūn awwal*, apabila dipisahkan dari *Ẓāt-Nya* yang *lā ta'ayyūn*, maka disebut *aḥad*, yakni esa. Namun, apabila disertakan ibarat dan sifat-Nya, maka Dia disebut *waḥid*, yakni Pertama. Hal ini dinyatakan Hamzah Fansuri: “Adapun *ta'ayyūn awwal* dinamai *aḥad* pun ia, *waḥid* pun ia; apabila kita lainkan *Ẓāt Semata Sendiri-Nya aḥad* nama-Nya; apabila kita sertakan Sifat-Nya dan ibarat-Nya *waḥid* Nama-Nya, karena *aḥad* itulah bernama *waḥid* memegang *‘ālam* sekalian *min awwalihi ilā ākhirihī*.”<sup>252</sup>

Manakala diperhatikan konteks di atas, dari sini terjadi proses tilik-menilik dengan melibatkan keempat komponen *ta'ayyūn*, dalam arti *‘Ālim* memandang Diri-Nya sendiri, sehingga muncullah *Ma'lūm*. Oleh Hamzah Fansuri, *Ma'lūm* disebut *a'yān sabitah* (*wujūd* potensial, realitas terpendam): “Adapun *ma'lūm*, itulah yang dinamai *Ahlu'l-Sulūk: a'yān sabitah*”.<sup>253</sup>

Menjelajahi konsepsi pemikiran penganut taṣawuf falsafi tentang penciptaan, tidak dapat dilepaskan dari keterkaitannya dengan teori *Nūr Muḥammad* atau *Ḥaqīqat Muḥammad*. Sebab, dalam tradisi kaum *ṣūfī*, *Nūr Muḥammad* dipandang sebagai pokok pangkal kejadian *‘ālam* semesta.<sup>254</sup> Menurut Ibn ‘Arabī dalam *al-Futūḥāt al-Makiyyat*, *Nūr Muḥammad* atau *Ḥaqīqat Muḥammad* merupakan realisasi dari *tajallī* Tuhan. *Ḥaqīqat Muḥammad*, yang juga disebut *Sayyid al-‘ālam*, merupakan awal dari segala yang nyata di dalam *wujūd*.<sup>255</sup>

Dimaksud dengan *Ḥaqīqat Muḥammad* dalam teori penciptaan Ibn ‘Arabī ini, bukanlah pribadi Muḥammad Ibn ‘Abdullāh atau Muḥammad sebagai pribadi yang historis, melainkan *hakikatnya* atau *cahayanya* yang pertama menerima pancaran dari *Nūr Ilāhi*, melalui proses *faidh* atau emanasi yang kemudian terus menerus memancar, kemudian merupakan kenyataan pertama dalam *uluhiyyah*.<sup>256</sup> Selanjutnya, dari padanya terjadi *‘ālam* semesta

<sup>252</sup>Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism...*h. 316.

<sup>253</sup>*Ibid.*

<sup>254</sup>Lihat: H. Aboe Bakar Atjeh, *Pengantar Sejarah Ṣūfī...*h. 179-182.

<sup>255</sup>Muhyiddīn Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt ...* h. 119.

<sup>256</sup>Ibrahīm Madkur, *Al-Mu'jam al-Falāsifat* (Kairo: al-Amirah, 1979), h. 215.

dalam tiap tingkatan, seperti ‘*alam jabārūt*, ‘*alam malākūt*, ‘*alam mitsal*, ‘*alam ajsām* dan ‘*alam arwāh*.<sup>257</sup>

Tidak berbeda dengan Ibn ‘Arabī, Hamzah Fansuri pun membahas hal serupa, ketika dia menguraikan *ta’ayyūn awwal*. Dikatakan, *bahwa ta’ayyūn awwal* merupakan suatu realitas universal, di mana semua ide penciptaan itu berkumpul. Dari sini, baru muncul *Rūḥ Idhafī* yang menjadi pangkal penciptaan selanjutnya. Yang disebut terakhir ini, oleh Hamzah Fansuri dinamakan *Nūr Muḥammad* atau *Ḥaqīqat Muḥammad*. Seperti ungkapan dalam syāirnya:

*Ta’ayyūn awwal wujud yang jamā’ī*  
 Pertama di sana nyata *Rūḥ Idhafī*  
 Semesta ‘*alam* sana lagi *ijmālī*  
 Itulah bernama *Ḥaqīqat Muḥammad al-Nabī*

*Waḥdat* itulah bernama *Kunhi Zātī*  
 Menyatakan sana *Rūḥ Muḥammad al-Nabī*  
 Tatkala itu bernama *Rūḥ Idhafī*  
 Itulah mahkota *Quraṣyi* dan ‘*Arabī*.<sup>258</sup>

Dalam *Asrār al-‘Arifīn* pun dijelaskan:

Yakni ilmu yang melihat ma’lumat itu *Ḥaqīqat Muḥammad* (*salla’Llahu ‘alayhi wa sallam!*). Antara ‘*Ālim* dan *Ma’lūm* itulah asal Cahaya Muḥammad (*ṣalla’Llāhu ‘alayhi wa sallam!*) pertama bercerai daripada *Zāt*. Adapun pada suatu ibarat itulah bernama *Rūḥ Idhafī*; yakni Nyawa Bercampur; dan pada suatu ibarat *Aql al-Kulli* namanya, [yakni] Perhimpunan segala Buddi; dan pada suatu ibarat *Nūr* namanya, yakni Cahaya; [dan] pada suatu ibarat *Qalam al-A’lā* namanya, yakni Qalam yang Mahatinggi; dan pada suatu ibarat *Lawh* namanya, yakni Papan tempat Menyurat. Karena itulah maka sabda Rasūlullāh (*ṣalla’Llāhu ‘alayhi wa sallam!*):

*Awwal mā khalaqa’Llāhu Ta’ālā’l-rūḥ*  
*Awwal mā khalaqa’Llāhu Ta’ālā’l-nūr*  
*Awwal mā khalaqa’Llāhu Ta’ālā’l-‘aql*  
*Awwal mā khalaqa’Llāhu Ta’ālā’l-qalam*.<sup>259</sup>

<sup>257</sup> Hamka, *Taṣawuf Perkembangan dan Pemurniannya* (Jakarta: Yayasan Nūrul Islām, 1979), h. 147.

<sup>258</sup> Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism...* h. 492.

<sup>259</sup> *Ibid.*, h. 256.

Yakni maka sebab Nabi (*ṣalla 'Llāhu 'alayhi wa sallam!*) mengatakan sekalian *awwal* [itu ialah] karena 'Ilmu hidup dinamai *Rūh*; kerana 'Ilmu itu *ma'lūmāt* kelihatannya dinamai *Nūr*; kerana 'Ilmu itu mencarakan segala *ma'lūmāt* dinamanya 'Aql; karena 'Ilmu itu tersurat rupa *ma'lūmāt* dinamai *Lawh*; kerana 'Ilmu itu menjadi huruf sekalian *ma'lūmāt* dinamai *Qalam*.

Munculnya *Ḥaqīqat Muḥammad* itu adalah ketika 'Ilm (pengetahuan) melihat *ma'lūmāt* (hal-hal yang diketahui), sedangkan tempat asal *Nūr Muḥammad* itu di antara 'Ālim (yang mengetahui) dan *ma'lūm* (yang diketahui). Dengan kata lain, *Nūr Muḥammad* merupakan perantara antara *Ẓāt Yang Mutlak* dengan “dunia” (kosmos). Gagasan ini nampak paralel dengan uraian T. Izutsu, ketika mengomentari pandangan Ibn 'Arabī:

*Ontologically, Muhammad as a cosmic being who existed from corresponds to, or represents, the level of the permanent archetypes; that is, the level of Being “which is neither nor non-existent”; the intermediary stage (barzakh) between the absolute Absolute and the world which is the outer self-manifestation of the Absolute.*<sup>260</sup> (Secara ontologis, Muḥammad sebagai suatu *wujūd* kosmik yang muncul bersamaan dengan keabadian, atau mewakili bentuk pola dasar permanen; yakni pangkat *Wujūd* “yang nyata maupun tidak nyata”. Juga sebagai taraf perantara (*barzakh*) antara kemutlakan Yang Mutlak dengan dunia, yang merupakan bentuk pelahiran manifestasi Diri Yang Absolut).

Selain itu, pada bagian selanjutnya Hamzah Fansuri mengutip ḥadīṣ Nabī bahwa “pertama kali yang diciptakan Allāh adalah *Rūh*, *Nūr*, *Akal* dan *Qalam*”,<sup>261</sup> sehingga muncullah *ma'lūmāt* (hal-hal yang diketahui, ide-ide). Begitu pula disebutkan, “jika tiada Cahaya Muḥammad itu tiada akan jadi semesta 'ālam”.<sup>262</sup> Sebaliknya, *Nūr Muḥammad* dijadikan dari *Ẓāt Allāh* dan jika seandainya tidak ada Cahaya Muḥammad, 'ālam semesta tidak akan ada.<sup>263</sup>

<sup>260</sup>Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism*...h. 236.

<sup>261</sup>أول ما خلق الله القلم (رواه ابوداود) أول ما خلق الله العقل (رواه الطبراني) أول ما خلق الله روح نبيك محمد يا جابر .

<sup>262</sup>Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism*...h. 257.

<sup>263</sup>*Ibid.*

Jadi, dapat dikatakan, bahwa *Nūr Muḥammad* atau *Ḥaqīqat Muḥammad* yang oleh Hamzah Fansuri disebut juga *Rūḥ Idhafī*, *‘Aql al-Kullī*, *Qalam al-A’lā*, dan lainnya, merupakan *a’yān sabitah*, atau model pertama dari dunia empiris, realitas terpendam, yang dari padanya *‘ālam* semesta terwujud.<sup>264</sup>

Selanjutnya, mengenai martabat ketiga yaitu *waḥidiyyah*, oleh Syamsuddīn Sumatrani disebut *ta’ayyūn sani*. Mengenai hal ini Hamzah Fansuri dsalam syāirnya mengungkapkan:

*Ta’ayyūn sani wujūd yang tamyizī*  
 Di sana terperi sekalian *Rūḥī*  
 Semesta *‘ālam* sana *tafshīlī* yang *mujmālī*  
 Itulah bernama *ḥaqīqat insāni*.<sup>265</sup>

Hamzah Fansuri, dalam menguraikan proses penciptaan ini menggunakan tamsil laut. Martabat *Waḥidiyyah* ini, diumpamakan dengan asap/ uap air yang naik ke udara, diuraikan sebagai “dirinya nyawa dengan *Rūḥ Idhafī* kepada *a’yān sabitah* sekalian”.<sup>266</sup> Maksudnya, *Rūḥ Idhafī* sebagai bagian *a’yān sabitah* “melepaskan diri” membentuk suatu bahan materi dan langsung hendak keluar sebagai *a’yān kharijī* (realitas yang keluar).

Ketika uap air itu naik ke udara dan membentuk awan, berubahlah menjadi bintik-bintik air hujan. Menurut Hamzah Fansuri, ini merupakan simbol “*Rūḥ Idhafī* dengan *a’yān sabitah* keluar dengan *qawl Kun (fa yakḥn)* berbagai-bagai”.<sup>267</sup> Artinya, suatu *a’yān sabitah* atau *wujūd* potensial tidak akan pernah menjadi *wujūd* aktual, tanpa adanya firman Allāh “*Kun!*” (jadilah!). Dengan kata lain, firman “*Kun!*” menjadi kunci pokok perwujudan realitas terpendam, menjadi realitas empirik. Oleh karena itu, yang ada ini tidak akan ada, kecuali dikehendaki keberadaannya oleh Tuhan dengan suatu “perintah Ilāhi”. Seperti yang dikatakan Ibn ‘Arabī: “Adanya segala sesuatu

<sup>264</sup> Abd. Al-Karīm al-Jilly, *Al-Insān al-Kāmil*, jilid II (Mesir: t.tp.), h. 29.

<sup>265</sup> Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism...* h. 492.

<sup>266</sup> *Ibid.*, h. 316.

<sup>267</sup> *Ibid.*, h. 317.

adalah atas perintah Ilāhi (*amr Ilahiy*) yang tidak difirmankan oleh yang *Haqq* kecuali sesuatu itu dikehendaki adanya”.<sup>268</sup>

Apabila Hamzah Fansuri menyebut *a’yān sabitah* sebagai awal penciptaan, yang di dalamnya terkandung *Ḥaqīqat Muhammad, Rūḥ Idhafī*, dan lain-lain, dalam konsepsi Ibn ‘Arabī, hal itu dinamakan *al-Habā’*. Menurutnya, “awal dari penciptaan adalah *al-Habā’* dan *wujūd* pertama yang terdapat di dalamnya adalah *al-Ḥaqīqat al-Muḥammadiyah al-Raḥmāniyyah*”.<sup>269</sup>

*Al-habā’*, dalam bahasa Arab berarti debu, seperti disebutkan dalam Al-qurān, “*haba’an munbassa*” (debu yang bertebaran).<sup>270</sup> Namun, pengertian ‘*al-haba’*’ di sini dimaksudkan adalah hakikat dari segala yang terbentuk. Ia tidak terbagi, tidak bersuku-suku, tidak ber sifat kekurangan, seperti *wujūd* putih, di dalamnya keseluruhannya ia putih, baik dalam *zāt* maupun hakikatnya.<sup>271</sup>

Menurut Khaja Khan, *al-habā’* diartikan sebagai *prima matrix*, yang merupakan substansi dari pikiran-pikiran Ilāhi, yaitu ‘*ālam* jiwa dan dunia kausal’.<sup>272</sup> Para filosof, menurut Ibn ‘Arabī, mengartikan *habā’* dengan istilah *hayula (hyle)*,<sup>273</sup> berasal dari bahasa Yunani, yang berarti *al-maddat al-ulā* (materi pertama) yang menerima segala bentuk.<sup>274</sup> Kemudian, dari materi dasar inilah, melalui firman “*Kun!*”, proses penciptaan terjadi dan berlanjut.

Mengenai *ta’ayyūn salis*, Fansuri mengungkapkan melalui syāirnya:

*Ta’ayyūn salis wujūd yang mufaṣṣhali*  
 Ia itulah anugerah daripada karunia Ilāhi  
 Semesta ‘*ālam sana tafṣhil fi’li*

٢٦٨ كل شيء كائن امر الهى لم يفله الحق الا عند ادراته تكوين ذلك الشيء

Muhyiddīn Ibn ‘Arabī, *Futūhāt* ... h. 76.

٢٦٩ بدأ الخلق الهبأ واول موجود فيه الحقيقة المحمدية الرحمانية

*Ibid.*, h. 119.

<sup>270</sup>Q.S. *Al-Waaqiah*/56: 6.

“Maka jadilah dia debu yang berterbangan”.

<sup>271</sup>Muhyiddīn Ibn ‘Arabī, *Futūhāt* ... jilid I, h. 122..

<sup>272</sup>*It is the prima matrix, the substance (hayula) of the Divine Thought. There is the haba’, the soul world and the causal world.* Lihat: Khan Sahib Khaja Khan, *Studies in Tasawwuf* (Delhi: Idarat-i Adabiyat-i Delli, 1978), h. 227.

<sup>273</sup>Muhyiddīn Ibn ‘Arabī, *Futūhāt* ... jilid I, h. 119.

<sup>274</sup>Ibrahīm Madkur, *Al-Mu’jam*...h. 208.

فَكَانَتْ هَبَاءً مُنْبَثًا

Itulah bernama *a'yān khārijī*.<sup>275</sup>

Pada fase ini, suatu realitas abstrak sudah menjelma menjadi realitas konkrit, setelah melalui firman Allāh: “*Kun!*”, dan penjelmaan berikutnya terjadi di luar *Ẓāt* Yang Mutlak, yakni di dalam dunia realitas konkrit ini. Maka, realitas yang keluar dari *wujūd* abstrak ke *wujūd* konkrit itu disebut *a'yān khārijī*. Batas antara *a'yān sabitah* atau *wujūd* potensial, realitas terpendam, dengan *a'yān khārijī* atau realitas keluar itu berada pada firman Allāh “*Kun!*”.<sup>276</sup>

Realitas terpendam atau *a'yān sabitah*, oleh Hamzah Fansuri, disebut juga *kanzan makhfiyyan* (perbendaharaan tersembunyi). Untuk menjelaskan konteks ini, ia mengumpamakan dengan sebuah pohon yang berada dalam bijinya.

Adapun tamsil perbendaharaan itu seperti pohon kayu; sepohon dalam bijinya. Biji itu perbendaharaan. Pohon kayu yang dalamnya itu isi perbendaharaan terbunyi dengan lengkapnya; akarnya, dengan batangnya, dengan dahannya, dengan rantingnya, dengan daunnya, dengan bunganya, dengan buahnya, sekalian lengkap di dalam biji sebiji itu. Maka biji itu hendak mengeluarkan tumbuh pohon kayu itu daripada dirinya di tengah padang yang mahaluas.<sup>277</sup>

Kunci utama perubahan dari biji menjadi tunas pohon, terletak pada *Kalām* Ilāhi: “*Kun!*”.<sup>278</sup> Namun, menurut Hamzah Fansuri, *Kalām* yang dimaksud bukan yang diucapkan melalui lidah dan suara, sebab kalau demikian, berarti *kalam* itu adalah makhluk. Hamzah Fansuri mengatakan:

Sebab inilah maka pada hukum syari'at *Kalām* (Allāh) tiada makhluk. *Kalām* Allāh peri *Ẓāt*; Adapun *Kalām* Allāh yang dibawa Jibrail kepada Nabī Muḥammad Rasūlullāh (*ṣhallāL'llāhu alayhi wa sallam*), yang tersurat pada *maṣṣhaf*, (itu) dapat dikatakan makhluk, karena

<sup>275</sup>Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism...h.* 492.

<sup>276</sup>Lihat: Q.S. *Yasin*/36: 82.

إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ

فَيَكُونُ

Sesungguhnya keadaan-Nya apabila Dia menghendaki sesuatu hanyalah berkata kepadanya: “Jadilah”, maka terjadilah ia”.

<sup>277</sup>Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism...h.* 246-247.

<sup>278</sup>Q.S. *Al-Nahl*/16: 40.

إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ

فَيَكُونُ

“Sesungguhnya perkataan Kami terhadap sesuatu apabila Kami menghendakinya, Kami hanya mengatakan kepadanya: “*Kun!*” (Jadilah), maka jadilah ia”.

hukumnya sudah bercerai dengan *Zāt* pada ibarat...Ini pun kata *Qadīm* dengan isyarat juga, bukan dengan ludah dan suara. Jikalau dengan lidah dan suara, dapat dikatakan makhluk. Karena Allāh *Ṣubhanahu wa Ta'ālā* Mahasuci, *Kalām-Nya* pun Mahasuci daripada lidah dan suara.<sup>279</sup>

Dari konteks di atas dapat dilihat pandangan dan asumsi Hamzah Fansuri, bahwa *Kalām* Allāh yang diucapkan untuk mengawali suatu penciptaan, adalah *Kalām Nafsi*, yakni *Kalām* yang merupakan bagian dari sifat-sifat Tuhan. Oleh karena itu bersifat kekal, sebagaimana kekekalan *Zāt* Tuhan.<sup>280</sup> Sedangkan *Kalām* Allāh yang berbentuk suara, seperti yang diwahyukan melalui malaikat Jibril dan sampai kepada Nabī Muḥammad saw. adalah *Kalām Lafdzi*, dan ini bersifat ḥadis (baru).<sup>281</sup> Bermula dari *Kalām* Ilāhi ini penciptaan berikutnya sudah berbentuk realitas konkrit, yang terdiri dari *rūḥ insāni*, *rūḥ ḥayawāni* dan *rūḥ nabāti*.<sup>282</sup> Ketiga realitas ini, oleh Hamzah Fansuri ditamsilkan sebagai hujan yang menjadi air di sungai. “Apabila hujan itu hilir di bumi, air namanya; apabila air itu hilir di bumi, sungai namanya; yakni setelah *rūḥ idhāfī* dengan *isti'dād aṣhlī* dengan *a'yān sabitah* hilir di bawah *qawl “Kun!”* (*fayakūn*) sungai namanya”.<sup>283</sup>

Realitas terpendam (*a'yān sabitah*) yang telah menjadi realitas keluar (*a'yān khariyyah*) dengan firman “Kun!”, membentuk keanekaan ciptaan, namun pada hakekatnya tetap merupakan satu kesatuan. Ini terlihat dari tamsil hujan yang terdiri banyak titik air, sebagai *wujūd* keanekaan realitas. Meskipun demikian, titik-titik air hujan pun tetap dinamai hujan. Selanjutnya,

---

<sup>279</sup>Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism...*h. 247-248.

<sup>280</sup>Diskusi mengenai *Kalām* Allāh itu *qadīm* (kekal) atau *ḥadis* (baru), pernah marak pada masa kekhalfahan Al-Ma'mun dari Dinasti Abbasiyah, lantaran kuatnya dominasi paham Mu'tazilah. Akibatnya, para penganut paham kekekalan *Kalām* Allāh mendapat intimidasi dan siksaan dari penguasa melalui *mihmah* (inquisisi). Lihat: Harun Nasution, *Teologi Islām: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1986), h. 48.

<sup>281</sup>Mengenai pengertian *Kalām Nafsi* dan *Kalām Lafdzi*, lihat: Khan Sahib Khaja Khan, *Studies...*h. 232.

<sup>282</sup>Martabat ini oleh Syamsuddīn Sumatrani dinamakan *'ālam arwāḥ*, yakni realitas keluar (*a'yān kharijī*) yang masih berbentuk immaterial berupa roh/spirit, sebelum menjelma menjadi realitas empirik.

<sup>283</sup>Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism...*h. 317.

ketika jatuh ke bumi, air hujan itu berkumpul menjadi aliran sungai, kemudian menjadi sungai besar, dengan berbagai sifat dan kapasitasnya.

Adapun *ta'ayyūn rabi'* dan *ta'ayyūn khamis*, yakni *ta'ayyūn* jasmani kepada semesta sekalian *makhlūqāt, ilā mā lā nihayatalahu, ta'ayyūn* juga namanya.<sup>284</sup> Pada *ta'ayyūn rabi'* dan *khamis* ini, realitas immaterial sudah berpotensi untuk membentuk jasad fisik bagi seluruh ciptaan (*makhlūqāt*), yang terus berlanjut tanpa berkesudahan.

Seluruh proses pengaliran ke luar dari *Ẓāt Yang Mutlak* dengan melalui ke lima martabat di atas, disebut dengan *tanazzūl*, yang menurut Ibn 'Arabī merupakan realisasi penampakan diri (*tajallī*) Ilāhi. Menurut Su'ad al-Hakim, sinonim yang digunakan Ibn 'Arabī untuk kata *tajallī* adalah *ḥaydh* (emanasi, pemancaran, penampakan), *zhuhur* (pemunculan, penampakan, pelahiran), *tanazzūl* (penurunan, turunnya) dan *fath* (pembukaan).<sup>285</sup>

Konsep *tajallī*, menurut Izutsu, adalah titik poros (*pivotal point*) pemikiran Ibn 'Arabī, dan merupakan dasar pandangan dunianya. Seluruh pemikirannya tentang struktur ontologis dunia ini berputar sekitar poros ini, dan dengan demikian berkembang menjadi suatu sistem kosmik berskala besar. Tidak satu bagian pun dari pandangan dunianya dapat dipahami tanpa merujuk kepada konsep sentral ini.<sup>286</sup> Bahkan, *tajallī* adalah tiang filsafatnya tentang *waḥdat al-wujūd*, karena *tajallī* ditafsirkan dengan penciptaan, yaitu cara munculnya yang aneka dari Yang Eka tanpa akibat Yang Eka itu menjadi aneka.<sup>287</sup>

Konteks di atas, jika dianalisis nampak jelas persamaan persepsi Hamzah Fansuri dengan Ibn 'Arabī, yang menganggap aspek rohani manusia dan *'ālam* ini mempunyai sambungan dengan Tuhan sebagai sumber

---

<sup>284</sup> *Ibid.*, h. 316.

<sup>285</sup> Su'ad al-Hakim, *Mu'jam al-Ṣūfī: Al-Ḥikmah fī Hudūd al-Kalimah* (Beirut: Dandarrah, 1981), h. 257.

<sup>286</sup> *This is proper because tajalli is the pivotal point of Ibn "Arabi's thought. Indeed, the concept of tajalli is the very basis of his world-view. All his thinking about the ontological structure of the world turns round this axis, and by so doing develops into a grand-scale cosmic system. No part of his world-view is understandable without reference to this central concept.* Lihat: Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism...*h. 152.

<sup>287</sup> Su'ad al-Hakim, *Mu'jam al-Ṣūfī: Al-Ḥikmah...*h. 258.



segalanya. Dari aspek persambungan inilah, dikatakan bahwa *wujūd* Tuhan dan *wujūd* makhluk itu “esa hukumnya”.

Konsep penciptaan selanjutnya adalah proses kembalinya makhluk kepada Sang Pencipta, yang diilustrasikan oleh Hamzah Fansuri bagaikan “aliran air sungai yang kembali ke laut”. “Apabila sungai itu pulang ke laut, laut hukumnya, tetapi laut itu Mahasuci, tiada berlebihan dan tiada berkurang. Jika keluar sekalian itu, tiada Ia kurang; jika masuk sekalian itu, tiada Ia lebih karena Ia Suci daripada segala yang suci.”<sup>288</sup>

Bahwa semua materi yang berasal dari *Ẓāt Ilāhi*, setelah melalui proses pengaliran keluar, emanasi (*tanazzūl*), pada akhirnya akan kembali juga ke asalnya, yakni *Ẓāt Yang Mahasuci*. Proses kembalinya makhluk kepada Sang Pencipta ini dikenal dengan istilah *taraqqī*, yang secara etimologis berarti naik ke atas. Pandangan ini sejalan dengan ungkapan Ibn ‘Arabī: “Di sana tidak ada *wujūd* kecuali Allah *Ta’ālā*, *ṣifat* dan *af’al*-Nya. Maka semuanya adalah Ia, dengan-Nya segala sesuatu ada, dari-Nya segala sesuatu berasal, serta kepada-Nya segala sesuatu akan kembali.”<sup>289</sup>

Dalam menyampaikan gagasan-gagasannya, Hamzah Fansuri secara didaktis sering menggunakan simbol Laut untuk menggambarkan Kemahakuasaan Allāh, sebab laut tidak dapat diperkirakan luas dan dalamnya. Sedangkan ‘*ālam* semesta diibaratkan dengan ombak yang berdeburan. Ombak merupakan bentuk penampakan (*tajallī*) Laut, dan keduanya tidak dapat dipisahkan. Namun, ombak merupakan realitas tersendiri, begitu pula laut. Sebagaimana dalam syāir beliau:

Tuhan itu mitsil *bahr al-‘amīq*  
Ombaknya penuh pada sekalian *tharīq*  
Laut dan ombak keduanya *rafīq*  
Akhir ke dalamnya ombaknya *gharīq*.<sup>290</sup>

*Bahr al-Ḥaqq* terlalu dalam  
Ombaknya menjadi ‘*ālam*

<sup>288</sup>Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism...*h. 317.

<sup>289</sup>فإنه ما ثم في الوجود الله تعالى وصفاته و أفعاله فالكل هو وبه ومنه واليه

Muhyiddīn Ibn ‘Arabī, *Matali’ Al-Anwār al-Ilāhiyyat* (Mesir: Al-Jamaliyah Bihara al-Rum, 1974), h. 9.

<sup>290</sup>Drewes & Brekel, *The Poems...*h. 52.

Asalnya tiada bersiang malam  
Di laut itu 'ālam nin karam.<sup>291</sup>

Kembalinya ciptaan kepada Pencipta ini dipertegas lagi oleh Hamzah Fansuri: “Akan semesta sekalian pun demikian; asalnya daripada Allāh, pulang pun kepada Allāh, bukan daripada tiada pulang kepada tiada”.<sup>292</sup>

### C. Antropo-ontologi: *Al-Insan al-Kamil*.

Sepanjang sejarah filsafat, para filosof telah berusaha mencari jawaban atas pertanyaan, “manusia itu siapa?”. Pertanyaan ini lebih mengarah kepada upaya mendekati manusia dari sudut pengalaman manusia itu sendiri. Sebaliknya, pertanyaan: “manusia itu apa?”, ternyata telah menimbulkan spekulasi bagi para pemikir untuk mencari jawaban yang esensial tentang manusia.<sup>293</sup>

Dalam sejarah Filsafat Yunani, manusia mendapat perhatian penuh sejak masa Plato, dan selanjutnya dikembangkan oleh Aristoteles (384-322 SM) yang mengarahkan perhatiannya ke bidang etika. Fase berikutnya berkembang ke pemikiran etik dan religi, sehingga filsafat menjadi sebuah ajaran. Seperti Plotinus yang menyatakan, bahwa tujuan hidup manusia adalah mencapai persamaan dengan Tuhan.<sup>294</sup> Bahkan sampai kepada para pemikiran modern pertanyaan tentang manusia itu masih dikemukakan. Mereka tidak hanya menggunakan premis-premis filosofis, melainkan menggali dari sumber yang lebih diyakini keabsahannya, yaitu Alqurān.<sup>295</sup> Namun jawaban yang diperoleh tidak pernah memuaskan, sehingga dikatakan oleh Louis Leahy dalam judul bukunya, “manusia itu sebuah misteri”.<sup>296</sup>

---

<sup>291</sup>*Ibid.*, h. 134.

<sup>292</sup>Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism...*h. 318.

<sup>293</sup>John W.M. Veihaar, S.J, *Identitas Manusia dan Psikiatri Abad ke-20* (Jakarta: BPK-GM, 1993), h. 11.

<sup>294</sup>Lihat: P.A. Van der Weij, *Filsuf-Filsuf Besar tentang Manusia*, Trans. K. Bertens (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1991), h. 12. Muhammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani* (Jakarta: Tintamas, 1966), h. 34.

<sup>295</sup>Lihat: Dirk Bakker, *Man in the Qurān* (Amsterdam: Drukkerij Holland N.V, 1965); Abbas Mahmud Akkad, *Manusia Diungkap Qurān* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993). Maurice Bucaille, telah mencoba “menggali” manusia dari sudut sains, dan dibandingkan dengan Bibel dan Al-Quran. Lihat: Maurice Bucaille, *Asal-Usul Manusia Menurut Bibel, Al-Quran dan Sains*, Trans. Rahmani Astuti (Bandung: Mizab, 1994).

<sup>296</sup>Louis Leahy, *Manusia Sebuah Misteri* (Jakarta: Gramedia, 1984).

Sebagaimana para filosof, para *ṣūfī* pun telah mencoba mencari jawaban serupa, dengan melakukan pendekatan dari aspek internalnya (*bāṭin, rūh, nafs*), sebagaimana yang dilakukan oleh Al-Ghazālī.<sup>297</sup> Demikian pula halnya dengan Ibn ‘Arabī, ia mengkaji manusia dengan pendekatan mistis-ontologis, sehingga teorinya ini dikenal dengan sebutan *al-insān al-Kāmil* (Manusia Sempurna/ *The Perfect Man*).<sup>298</sup> Berbeda dengan sains modern yang hanya menekankan segi fisiologis manusia, filsafat dan tasawūf Islām memandang manusia sebagai makhluk dua-dimensional, yakni memiliki unsur fisik dan juga non-fisik. Akibatnya manusia dipandang jauh lebih komprehensif daripada yang dipandang dalam sains modern. Manusia menduduki posisi yang sangat tinggi baik dalam hubungannya dengan ‘*ālam*, maupun dengan Tuhan, Pencipta ‘*ālam*. Karena itu, maka tak heran kalau ada yang memandang manusia sebagai “tujuan akhir penciptaan”, sebagai wakil Tuhan (*khalīfah*), dan sebagai cermin Tuhan (*teomorfis*). Sebagai konsekwensi logis dari pandangan teomorfis ini, maka manusia dipandang sebagai cermin bagi realitas itu sendiri. Sebenarnya seluruh ‘*ālam* dipandang cermin bagi Tuhan. Tetapi sementara ‘*ālam* yang lain, hanya mampu memantulkan sebagian dari sifat-sifat Tuhan yang tak terbatas, manusia berpotensi untuk dapat memantulkan semua sifat Tuhan. Dan potensi itu akan terealisasi hanya ketika manusia mencapai tingkat kesempurnaannya, yaitu *Insān Kāmil*. *Insān kāmil* disebut cermin Tuhan, karena ia telah menjadi tempat ber-*tajallī*-nya (manifestasi) sifat-sifat, tindakan, nama-nama, bahkan esensi (*Ẓāt*) Tuhan. Sehingga apapun yang diperbuatnya semuanya merefleksikan kehendak dan perbuatan Tuhan.<sup>299</sup>

Menurut Khaja Khan, kata *insān* dipandang berasal dari turunan beberapa kata, misalnya *uns* yang artinya salah. Sedang yang lain

---

<sup>297</sup>Penelitian mengenai konsep manusia menurut Al-Ghazālī, telah dilakukan secara mendalam. Misalnya oleh Ali Isa Othman, *The Concept of Man in Islam in the Writings of Al-Ghazali*, Trans. Johan Smit, dkk (Bandung: Pustaka Salman ITB, 1987); Muḥammad Yasir Nasution, *Manusia Menurut Al-Ghazālī* (Jakarta: Rajawali Press, 1988).

<sup>298</sup>Lihat: A.E. Affifi, *A Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul Arabi*, Trans. Sjahrir Mawi (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1989), h. 99-130.

<sup>299</sup>Mulyadhi Kartanegara, *Gerbang Kearifan: Sebuah Pengantar Filsafat Islām* (Jakarta: Lentera Hati, 2006), cet. I, h. 119-120.

memandangnya berasal dari *nas*, pelupa, karena manusia hidup di dunia dimulai dari pelupa, dan berakhir dengan terlupa. Pendapat lain, berasal dari kata *'ain san*, “seperti mata”. Manusia adalah mata, dengan mana Tuhan menurunkan sifat dan *asmā'*-Nya secara terbatas; *al-Insān al-Kāmil* karenanya merupakan cermin pantulan dari sifat dan *asmā'* Tuhan.<sup>300</sup> Dalam pandangan Nicholson, Ibn ‘Arabī adalah orang yang pertama kali menggunakan ungkapan *al-Insān al-Kāmil* sebagai suatu istilah teknis.<sup>301</sup> Ibn ‘Arabī membedakan antara Manusia Sempurna pada tingkat universal atau kosmik dan Manusia Sempurna pada tingkat partikuler atau individu. Manusia Sempurna pada tingkat universal, sebagaimana yang dikatakan Chittick, adalah hakikat manusia sempurna, yaitu model asli yang abadi dan permanen dari manusia sempurna individual; sedangkan manusia sempurna pada tingkat partikuler adalah perwujudan manusia sempurna, yaitu para nabī dan para *walī* Allāh.<sup>302</sup> Ketika Ibn ‘Arabī berbicara tentang “manusia” (*al-insān*), biasanya yang dimaksud adalah “manusia sempurna” (*al-insān al-kāmil*), baik pada tingkat universal maupun pada tingkat partikular.

Ibn ‘Arabī mengatakan bahwa *'ālam* adalah cermin Tuhan. *'Ālam* mempunyai banyak bentuk yang jumlahnya tidak terbatas. Karena itu, dapat dikatakan bahwa Tuhan memiliki banyak cermin yang jumlahnya tidak terbatas. Ibarat seseorang yang berdiri di depan banyak cermin yang ada di sekelilingnya, Tuhan adalah Esa tetapi bentuk atau gambar-Nya sebanyak cermin yang memantulkan bentuk atau gambar itu. Kejelasan gambar pada suatu cermin tergantung kepada kualitas kebeningan cermin itu. Semakin bening atau bersih suatu cermin, semakin jelas dan sempurna gambar yang dipantulkannya. Cermin paling sempurna bagi Tuhan adalah Manusia

---

<sup>300</sup>Khan Sahib Khaja Khan, *Studies* ...h. 78.

<sup>301</sup>R.A. Nicholson, *Studies*...h. 77; Sayyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*... h. 110.

<sup>302</sup>W.C. Chittick, “Microcosm, Macrocosm, and Perfect Man in the View of Ibn ‘Arabī,” *Islamic Culture* 63 i-ii (1989), h. 1.

Sempurna, karena ia memantulkan semua nama dan sifat Tuhan, sedangkan makhluk-makhluk lain memantulkan hanya sebagian nama dan sifat itu.<sup>303</sup>

Setiap makhluk adalah lokus penampakan diri (*majla, maẓhhar*) Tuhan dan Manusia Sempurna adalah lokus penampakan diri Tuhan yang paling sempurna. Artinya, gambar Tuhan terlihat secara sempurna pada Manusia Sempurna karena ia menyerap semua nama dan sifat Tuhan secara sempurna dan seimbang. Pandangan ini sesuai dengan teori Ibn ‘Arabī tentang *tafadhūl*, keadaan bahwa sebagian makhluk melebihi sebagian yang lain. *Tafadhūl* menunjukkan hirarki, baik pada nama-nama Tuhan maupun pada makhluk-makhluk-Nya. Intensitas penampakan nama-nama Tuhan pada masing-masing makhluk bervariasi sesuai dengan “kesiapan” (*isti’dād*) masing-masing makhluk untuk menerima penampakan itu. Manusia mempunyai “kesiapan” paling besar menerima penampakan nama-nama Tuhan. Apabila makhluk-makhluk lain hanya bisa menerima penampakan sebagian nama Tuhan, maka manusia bisa menerima penampakan semua nama Tuhan.<sup>304</sup>

Sifat asli atau primordial manusia sebagai makhluk teomorfis yang mempunyai potensi untuk menerima penampakan semua nama Tuhan, didasarkan pada ḥadis, “Sesungguhnya Allāh telah menciptakan Adam menurut bentuk-Nya”. Manusia diciptakan “menurut bentuk Allāh”. Ini berarti bahwa manusia diciptakan “menurut bentuk semua nama-Nya yang lain”. Itulah sebabnya mengapa Allāh mengatakan bahwa “Dia telah mengajari Adam semua nama” (Q.S.*Al-Baqarah*/2: 31). Dengan sifat teomorfisnya itu, manusia dapat memperlihatkan suatu variasi tak terbatas nama-nama dan sifat-sifat Tuhan; nama dan sifat Tuhan yang mana pun dapat muncul dan tampak pada manusia. Kesempurnaan manusia terletak pada apa yang disebut “perpaduan”, “pencakupan”, atau “sintesis” (*jam’iyyah*), atau “paduan”, “cakupan”, atau “totalitas” (*majmu’*). “Perpaduan” berarti bahwa

---

<sup>303</sup>Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial: Kearifan Kritis Kaum Ṣūfī* (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2003), cet. I, h. 120.

<sup>304</sup>*Ibid.*, h. 20-21.

manusia memadukan atau mencakup dalam dirinya semua nama dan sifat Tuhan serta semua realitas *'ālam*.<sup>305</sup> Ibn 'Arabī mengatakan:

Apa sifat Ādam? Jawabnya adalah: jika engkau menghendaki, sifatnya adalah kehadiran Ilāhi; jika engkau menghendaki, (sifatnya) adalah totalitas nama-nama Ilāhi, jika engkau menghendaki, (sifatnya) adalah (sebagaimana dinyatakan dalam) perkataan Nabī saw. “Sesungguhnya Allāh telah menciptakan Ādam menurut bentuk-Nya”. Jadi, ini adalah sifatnya. Ketika Dia menyatukan kedua tangan-Nya untuk penciptaan Ādam, kita mengetahui bahwa Dia memberi Ādam sifat kesempurnaan dan menciptakannya sebagai yang sempurna, yang mencakup. Karena alasan ini, ia menerima semua nama. Maka, ia adalah totalitas *'ālam* dari segi realitasnya.<sup>306</sup>

Karena itu, Nabī saw. berkata tentang penciptaan Ādam, yang merupakan rancangan yang mencakup sifat-sifat kehadiran Ilāhi, yang merupakan *zāt*, sifat-sifat, dan perbuatan-perbuatan: “Sesungguhnya Allāh telah menciptakan Ādam menurut bentuk-Nya”. Bentuknya tidak lain dari kehadiran Ilāhi. Ia menciptakan dalam miniatur mulia ini, yang merupakan Manusia Sempurna, semua nama Ilāhi dan realitas-realitas apa yang keluar dari ia ke dalam makrokosmos yang terpisah. Tuhan menjadikannya roh bagi *'ālam*.<sup>307</sup>

Dari kutipan di atas menjelaskan bahwa “bentuk-Nya” (*shuratuhu*) adalah “kehadiran Ilāhi” (*al-hadhrah al-Ilāhiyyah*) yang identik dengan nama-nama Tuhan, yang meliputi nama-nama *zāt*, nama-nama sifat dan nama-nama perbuatan. Keidentikan “bentuk Allāh” dengan semua nama-Nya dikatakan oleh Ibn 'Arabī “semua nama Ilāhi terpaut padanya (yaitu Ādam, manusia) tanpa pengecualian. Maka, Ādam muncul menurut bentuk nama Allāh, karena nama ini mencakup semua nama Ilāhi”.<sup>308</sup>

Konsekuensi ontologis sifat teomorfis manusia, yang mencakup semua nama Ilāhi yang menampakkannya dirinya pada *'ālam* sebagai keseluruhannya, adalah bahwa ia mencakup semua realitas *'ālam*. Manusia adalah “totalitas *'ālam*” (*majmu' al-'ālam*). Karena itu, manusia menurut Ibn 'Arabī disebut “miniatur *'ālam*” (*mukhtashar al-'ālam*) atau “*'ālam* kecil” atau “mikrokosmos” (*al-'ālam al-ṣhaghūr*). Bila manusia menurut Ibn 'Arabī disebut “*'ālam* kecil” atau “mikrokosmos”, maka *'ālam* olehnya disebut “*'ālam* besar” atau “makrokosmos” (*al-'ālam al-kabūr*). Biasanya pula,

<sup>305</sup> *Ibid.*, h. 122.

<sup>306</sup> Ibn 'Arabī, *al-Futūhāt al-Makkiyyah* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t), h. 67.

<sup>307</sup> Ibn 'Arabī, *Fuṣuṣ al-Hikām*, Abu al-'Ala 'Afifī (ed) (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1980), h. 199.

<sup>308</sup> Ibn 'Arabī, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*...h. 124.

manusia oleh ṣūfī disebut “manusia kecil” atau “mikrokosmos” (*al-insān al-ṣhaghīr*) dan ‘*ālam*’ olehnya disebut “manusia besar” atau “makrokosmos” (*al-insān al-kabīr*).

S.A.Q. Husaini mencatat bahwa terdapat empat kategori manusia menurut Ibn ‘Arabī. *Pertama, al-Insān al-Kabīr* (Makrokosmos), yakni bahwa jagad raya ini diciptakan menurut bentuk (nama) Allāh. Artinya, dalam diri manusia tercakup semua nama dan ṣifat Tuhan, serta semua realitas ‘*ālam*. Keseluruhannya itu adalah “manusia besar” atau “makroantropos” yang diidentikkan dengan *wujūd* Tuhan. *Kedua, al-Insān al-ṣhaghīr*, yang berarti “manusia kecil”, atau “mikroantropos”, karena manusia adalah “totalitas ‘*ālam*”, sehingga dikatakan “miniatur ‘*ālam*” atau “mikrokosmos”. *Ketiga, al-Insān al-Kāmil* (Manusia Sempurna), yakni manusia yang telah mampu meninggalkan nafsu hewani dan menyatakan Tuhan berada dalam diri mereka. Manusia seperti ini merupakan refleksi kesempurnaan terhadap semua kualitas Ketuhanan. *Keempat, al-Insān al-Hayawān* (manusia binatang), yakni manusia yang telah merosot citra kemanusiaannya karena menuruti hawa nafsunya. Mereka adalah binatang yang berbentuk manusia.<sup>309</sup>

Secara garis besar, Toshihiko Izutsu mengklasifikasikan *al-Insān al-Kāmil* menjadi dua kelompok besar, yaitu Manusia Sempurna sebagai kosmos, dan Manusia Sempurna sebagai individu. Pada klasifikasi pertama, dinamakan kosmos karena Tuhan menyatakan Diri-Nya (*tajallī*) dalam bentuk yang paling sempurna pada diri manusia. Dengan kata lain, manusia adalah Yang Mutlak, karena hakikatnya “mencakupi/ *comprehensiveness*” seluruh atribut Tuhan, atau karena Tuhan “*mewujūd*” dalam diri Ādam”.<sup>310</sup>

‘*Ālam* semesta ini merupakan pengejawantahan eksistensi Tuhan, baik *asmā*, *ṣifat*, *af’al*, maupun atribut lainnya. Bahkan, secara ontologis, karena seluruh ciptaan (makhluqat) berasal dari emanasi (*al-faidh*)-Nya, maka *wujūd*

---

<sup>309</sup>S.A.Q. Husaini, *The Pantheistic Monism of Ibn Arabi* (Lahore: Sh. Muḥammad Ashraf, 1970), h. 99.

<sup>310</sup>Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism*...h. 247.

'*alam* semesta ini juga merupakan *Wujūd*-Nya, meskipun bukan *wujūd* hakiki, melainkan *wujūd nisbi*. Begitu pula manusia, sejak proses penciptaannya yang pertama kali telah memiliki sifat asli (*isti'dād ašhlī*) atau primordial sebagai makhluk teomorfis. Sifat asli ini mempunyai potensi untuk menerima penampakan semua nama "Tuhan", didasarkan pada sebuah ḥadīs, "Allāh telah menciptakan Ādam menurut bentuk *al-Raḥmān*; Allāh telah menciptakan Ādam menurut bentuk-Nya".<sup>311</sup> Ādam yang dimaksud di sini bukanlah Ādam historis, sebagai bapak manusia, melainkan manusia dalam arti universal, atau hakikat manusia.

Manusia diciptakan "menurut bentuk Tuhan", berarti manusia diciptakan "menurut bentuk semua nama-nya yang lain". Dengan kata lain, nama dan sifat Tuhan yang mana pun dapat muncul dan tampak pada manusia. Konsekuensi ontologis dari sifat teomorfis manusia, yang mencakup semua nama Ilāhi, yang menampakkan dirinya pada '*alam* sebagai keseluruhannya, adalah bahwa ia mencakup semua realitas '*alam*. Karena itu, manusia menurut Ibn 'Arabī disebut "miniatur '*alam*" (*mukhtaṣṣar al-'ālam*) atau "*alam* kecil" atau "mikrokosmos" (*al-'ālam al-ṣḡhūr*). Sedangkan jagad raya disebut "*alam* besar" atau "makrokosmos" (*al-'ālam al-kabīr*).<sup>312</sup>

Sejalan dengan itu, bagi Hamzah Fansuri, meskipun '*alam* manusia itu kecil, namun hakikatnya meliputi '*alam* besar. "*Ālam insāni* sungguhpun *ṣaghūr*, hakikatnya *muhīt* akan '*alam kabīr*, ialah *barzakh* akan sekalian ibarat, sebab inilah fahim akan sekalian isyarat, seperti air barzah ombak dan laut".<sup>313</sup>

Kata *barzakh* pada kutipan di atas, secara etimologis berarti "tanah genting", simbol keadaan perantara; atau suatu prinsip perantara.<sup>314</sup> Menurut

---

﴿١﴾ خلق الله آدم على صورة الرحمن خلق الله ادم على صورته

Lihat: Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Bukhārī*, Kitab al-Isti'zan (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyat, 1412/1992), juz VII, h. 163; Ibn Hanbal, *Musnad* (Beirut: Dar al-Ma'rifat, t.t), juz II, h. 344.

<sup>312</sup>Kautsar Azhari Noer, *Ibn 'Arabī: Waḥdat...*h. 129.

<sup>313</sup>Harun Hadiwidjono, *Man in the Present...*h. 79.

<sup>314</sup>Al-Barzakh: the isthmus; symbol of an intermediate state or of a mediating principle. Titus Burckhardt, *An Introduction...*h. 143.



S.A.Q. Husaini, karena manusia memiliki dua aspek, Ketuhanan (*lahut*) dan keduniaan (*nasut*), dia adalah suatu pembatas, perantara, antara Tuhan dan dunia, seperti batas antara terang dan gelap.<sup>315</sup> A.E. Affifi memandang, Manusia Sempurna sebagai suatu tahapan antara (*barzakh*), bukan dalam pengertian suatu “*wujūd*” (*entity*) di antara Tuhan dan ‘*ālam*, Yang Kudus dan manusia, melainkan dalam pengertian menjadi satu-satunya makhluk yang menyatukan dan memanasifestasikan keadaannya secara sempurna.<sup>316</sup>

Kesempurnaan manusia terletak pada apa yang disebut “perpaduan”, “cakupan/ comprehensiveness”, yakni bahwa manusia memadukan atau mencakup dalam dirinya semua nama dan sifat Tuhan, dan semua realitas ‘*ālam*. Akan tetapi, “perpaduan” pada manusia di sini, berarti pula perpaduan sifat-sifat Tuhan yang berlawanan; yang termanifestasi pada dirinya dan pada ‘*ālam*. Dalam *Fuṣṣuṣh al-Ḥikām*, Ibn ‘Arabī berkata: “Ia adalah manusia, yang baru, yang azali; ia adalah bentuk yang kekal, yang abadi, dan kata (*kalām/ Logos*) yang memisahkan dan yang memadukan”.<sup>317</sup> Secara fisik, manusia adalah baru (*ḥadīs*), dan dari aspek teomorfisnya atau aspek Ilāhiyahnya, ia adalah azali (*azalī*). Sedangkan pengertian *al- kalimat al- fasīlat* (kata yang memisahkan), adalah bahwa manusia berdiri sebagai batas pemisah atau pembeda antara Tuhan dan ‘*ālam*. Oleh karena itu, manusia kadang disebut *barzakh*, yang berarti perantara antara Tuhan dan ‘*ālam*.

Manusia Sempurna, selain sebagai “pemisah”, ia juga berfungsi “memadukan” (*al-kalimat al-jamī‘at*) antara semua nama Tuhan, sifat Tuhan dan sifat-sifat kemakhlukan. Ibn ‘Arabī mengungkapkan:

Allāh menyatukan kedua tangan-Nya untuk (penciptaan) Ādam semata-mata sebagai kehormatan baginya. Karena alasan ini, Dia berkata kepada Iblis: “Apa yang mencegahmu melakukan *sujūd* kepada apa yang Aku ciptakan dengan kedua tangan-Ku?”. Apa yang mencegahnya adalah fakta sesungguhnya bahwa Ādam menyatukan dua

<sup>315</sup>S.A.Q. Husaini, *The Pantheistik Monism...*h. 100.

<sup>316</sup>A.E. Affifi, *A Mystical Philosophy...*h. 119.

هو الانسان لحادث الازالى والنشئ الدائم الابدى والكلمة الفاصلة الجامعة<sup>317</sup>

Muhyiddin Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt ...* jilid I, h. 50.

bentuk *'ālam* dan bentuk *al-Ḥaqq*; dan keduanya adalah dua tangan *al-Ḥaqq*.<sup>318</sup>

“Kedua tangan: yang dimaksud di sini, menurut Kautsar, adalah nama-nama Tuhan yang berlawanan dan dapat ditafsirkan sebagai “nama-nama aktif” (*al-asmā' al fa'iliyyat*) dan “nama-nama reseptif” (*al-asmā' al-qabiliyyat*). “Nama-nama aktif” sendiri saling berlawanan, seperti Yang Mahaindah (*al-Jamāl*) dan Yang Mahaagung (*al-Jalāl*), Yang Mahahalus (*al-Lathīf*) dan Yang Mahapenindas (*al-qahhār*), Yang Memberi Manfaat (*al-nāfi'*) dan Yang Mendatangkan Bahaya (*al-dārr*). Demikian pula “nama-nama reseptif” sendiri juga saling berlawanan, seperti Yang Maharamah (*al-anīs*) dan Yang Pemalu (*al-hā'i*), Yang Penuh Harapan (*al-rāji'*) dan Yang Penakut (*al-Khā'if*), Yang Mengambil Keuntungan (*al-muntafi'*) dan Yang Menerima Bahaya (*al-mutadharrir*).<sup>319</sup>

Hamzah Fansuri dalam *Asrār al-Ārifūn* menulis:

Lagi firman Allāh: *Khalaqtu bi yadayya*, Kujadikan dengan kedua tangan-Ku. Kedua tangan itu yakni *Quadrat* dan *Iradat* juga, tiada seperti tangan makhluk. Pada suatu ibarat, kedua tangan itu yakni *Jamāl* dan *Jalāl*; *Jamāl* misal tangan kanan, *Jalāl* misal tangan kiri. Sekalian yang baik menjadi daripada yang kanan, sekalian yang jahat menjadi daripada yang kiri.<sup>320</sup>

Manusia Sempurna memiliki kapasitas “perpaduan” atau “pencakupan” semua sifat dan nama Allāh, termasuk sifat *insāniyyah* sendiri, meskipun sifat-sifat tersebut saling bertentangan. Perpaduan pertentangan-pertentangan ini, meminjam istilah Kautsar, disebut *coincidentia oppositorum* (*al-jami' bayn al-adhdad*).<sup>321</sup>

Dalam relevansinya dengan ḥadīs, “Sesungguhnya Allāh telah menciptakan Ādam menurut bentuk *al-Raḥmān*, Hamzah Fansuri menjelaskan: “maka ditakhshīshkan Allāh *Ṣubhānahu wa Ta'ālā* atas rupa

---

فما جمع الله لادم بين يديه الا تشريفوا لهذا قال لا بليس “مامنعك ان سجدا لما خلقت بيدي؟  
وما هو الا عين جمعه بين الصورتين صورة العالم وصورة الحق وهما باء الحق

*Ibid.*, h. 55.

<sup>319</sup>Kautsar Azhari Noer, *Ibn 'Arabī: Waḥdat...*h. 129-130.

<sup>320</sup>Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism...*h. 264.

<sup>321</sup>Kautsar Azhari Noer, *Ibn 'Arabī: Waḥdat...*h. 129-130; Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism...*h. 269.

*Raḥmān* itu, yaitu tiada bercerai dengan nama Allāh *Ta'ālā* (yakni *Raḥmān* itulah *wujūd* semesta sekalian '*ālam*'). Adapun suatu ibarat, Ādam pun suatu '*ālam* lagi; pada Syari'at '*ālam ṣhaghūr*, pada Ḥaqīqat '*ālam kabīr*'.<sup>322</sup>

Dari keterangan di atas, nampak jelas pandangan Hamzah Fansuri, yakni manusia sebagai '*ālam ṣhaghūr* (mikrokosmos) dapat menjadi representasi '*ālam kabīr* (makrokosmos), dan oleh karenanya ia menjadi *barzakh*, perantara, penghubung, antara Tuhan dengan segala penampakan (*tajallī*)-Nya, sebagaimana halnya “air menjadi penghubung antara ombak dan laut”. Nampaknya, konsepsi Hamzah Fansuri ini merupakan kelanjutan dari apa yang telah dikemukakan Ibn 'Arabī dalam bukunya *Futūhāt al-Makiyyat*: “Maka sesungguhnya nama-nama Ilāhi itu adalah *barzakh* antara kita dan *al-Mussammā* (obyek Yang Dinamai), nama-nama itu mempunyai penglihatan kepada-Nya, karena mereka adalah nama-namaNya, dan nama-nama itu mempunyai penglihatan kepada kita, karena mereka memberikan kepada kita akibat-akibat yang berasal dari Obyek Yang Dinamai. Maka nama-nama itu membuat Obyek Yang Dinamai diketahui dan membuat kita diketahui.<sup>323</sup>

Dengan demikian jelaslah, kedudukan manusia sebagai mikrokosmos yang mencakup seluruh nama-namaNya, menjadi *barzakh* antara Tuhan dan '*ālam*, antara *al-Ḥaqq* dan *al-Khalq*, antara Yang Eka dan keanekaan. Begitu pula, manusia sebagai representasi yang mencakup seluruh makrokosmos, maka segala yang ada pada makrokosmos ini tentu juga terdapat pada manusia. Dikatakan oleh Nicholson, “Manusia Sempurna mencakup seluruh atribut Ketuhanan yang nampak”.<sup>324</sup> Hamzah Fansuri dalam *Syarāb al-Āsyiqīn* mengungkapkan:

Seperkara lagi, tatkala ia memandang di luar dirinya, barang dilihatnya dirinya juga; barang dipandanginya dirinya juga dipandanginya,

<sup>322</sup>Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism...*h. 263.

فإنها برزخ بيننا وبين المسمى فلها نظر اليه من كونها اسمها ولهوا نظر الينا من حيث ماتعطي  
فينا من الاثار النسوية المسفتر عرف المسمى وتعرفنا

Muhyiddīn Ibn 'Arabī, *Futūhāt ...* jilid II, h. 203.

<sup>324</sup>R.A. Nicholson, *The Mystics...*h. 83.

karena kepada *Ahl al-ḥaqiqah ‘ālam* dengan dirinya esa juga, tiada dua tiga. Apabila *‘ālam* sekalian dengan dirinya esa, niscaya barang dilihatnya dirinya juga dilihatnya. Seperti sabda Rasūlullāh (*ṣalla’Llāhu ‘alayhi wa sallam!*); *Ra’aitu rabbī bi ‘ainī rabbī*, yakni kulihat Tuhanku dengan mata rahmat Tuhanku.<sup>325</sup>

Kebersatuan *wujūd* manusia dengan selain dirinya, harus dipahami dalam konteks pengejawantahan *tajallī Zāt Mutlak* yang tersebar di *‘ālam* semesta. Kesemuanya ini pada hakikatnya telah tercakup dalam diri manusia. Oleh karena itu dapat dikatakan, manusia adalah bayang-bayang dari Realitas Mutlak. “Adapun rupamu itu rupa bayang-bayang jua, dan namamu itu gelar-gelaran jua. Daripada *ghaflat*mu kau sangka engkau bernama dan berupa. Kata *Ahlu’l-Sulūk* yang bernama itu bukan namamu, dan yang berupa bukan rupamu. Seyogya dipandang Yang Empunya Rupa dan Yang Empunya Nama supaya terbuang namamu dan rupamu.”<sup>326</sup>

Konteks di atas menggambarkan bahwa Hamzah Fansuri menyebut manusia sebagai bayang-bayang yang tidak memiliki *wujūd* sesungguhnya, karena pemilik *wujūd* yang hakiki hanyalah Yang Empunya Rupa dan Yang Empunya Nama, yaitu Tuhan. “Adapun dirinya itu, sungguh pun beroleh nama dan rupa jua, haqīqatnya rupanya dan namanya tiada. Seperti bayang-bayang dalam cermin; rupanya dan namanya ada ḥaqīqatnya tiada, seperti sabda Nabī (*ṣallā’Llāhu ‘alayhi wa sallam!*): *al-mu’minu mir’at al-mu’min*, yakni: Yang mu’min itu cermin samanya mu’min. Artinya yakni Nama Allāh Mu’min. Maka hamba-Nya yang khaṣḥ pun namanya mu’min”.<sup>327</sup>

Bagi Hamzah Fansuri, setiap yang *mawjūd* atau *‘ālam* merupakan cermin bagi Allāh, sedangkan *‘ālam* mempunyai banyak bentuk yang jumlahnya tidak terbatas. Karena itu, dapat dikatakan, bagi Tuhan terdapat banyak cermin yang jumlahnya tidak terbatas pula. Ibarat seseorang berdiri di depan banyak cermin yang ada di sekelilingnya, Tuhan adalah Esa, namun

---

<sup>325</sup>Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism...*h. 309.

<sup>326</sup>*Ibid.*, h. 282.

<sup>327</sup>*Ibid.*, h. 331.

bentuk atau gambar-Nya banyak. Kejelasan gambar pada suatu cermin tergantung kepada kualitas kebeningan cermin itu. Semakin bening atau bersih suatu cermin, semakin jelas atau sempurna gambar yang dipantulkannya. Cermin paling sempurna bagi Tuhan adalah manusia Sempurna (*al-Insān al-Kāmil*), karena ia memantulkan semua nama dan sifat Tuhan, sementara makhluk lain memantulkan hanya sebagian nama dan sifat itu. Al-Taftazanī, menegaskan: “kemunculan Manusia Sempurna, menurut Ibn ‘Arabī, adalah esensi kecemerlangan cermin ‘*ālam*”.<sup>328</sup>

Manusia Sempurna (*al-Insān al-Kāmil*), adalah Manusia Sempurna pada level kosmos atau universal. Pada level lain, *al-Insān al-kāmil* sebagai individu, ternyata tidak setiap manusia mampu menyanggah gelar ini. Dalam konteks ini, Ibn ‘Arabī menunjukkan perbedaan antara Manusia Sempurna (*al-Insān al-kāmil*) dengan Manusia binatang (*al-Insān al-hayawān*). Dari separasi jenis ini, ia ingin menegaskan bahwa tidak semua orang dapat menjadi Manusia Sempurna, melainkan hanya orang-orang tertentu saja yang mampu meraihnya, yaitu para nabi dan *wālī* Allāh. Yang disebut terakhir ini oleh Izutsu disebut: *The Perfect Man as an individual*.<sup>329</sup>

Ibn ‘Arabī memandang, bahwa Manusia Sempurna diidentikkan dengan “hamba Tuhan” (*‘abd rabb*), yakni manusia yang jiwa dan kalbunya suci, bebas dari hawa nafsu dan ikatan badaniah, dan menyikap realitas-realitas segala sesuatu. Ini disebut golongan *‘arifīn* (gnostik). Manusia jenis ini berada dalam keadaan “formasi ukhrawi” (*al-nasy’at al-ukhrāwiyat*), meskipun secara lahiriyah tampak dalam keadaan “formal duniawi” (*al-nasy’at al-dunyāwiyat*). Dia akan mengetahui Allāh dari segi *tajallī*-Nya kepadanya, bukan dari segi nalar rasionalnya. Bahkan mengetahui Allāh dengan penyikapan intuisi (*kasyf*) dan rasa (*dzawq*), bukan dengan akal (*‘aql*). Namun, ini bukan berarti Ibn ‘Arabī mengabaikan peran akal, melainkan menempatkannya pada wilayah kekuasaannya.<sup>330</sup>

٣٢٨ ظهر الانسان الكامل الذي هو عند ابن عربي عين جلامرأة العالم

Al-Taftazanī, ...h. 203.

<sup>329</sup>Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism*...h. 247.

<sup>330</sup>Muhyiddīn Ibn ‘Arabī, *Futūhāt* ... jilid I, h. 186.

Orang-orang ‘*Ārifīn* akan mengetahui Tuhan melalui penyikapan intuitif, kesaksian dan rasa. Ia melihat Tuhan dalam lokus penampakan-Nya dan mengakui-nya dalam segala bentuk, sehingga apa pun yang dipandangnya adalah serba Tuhan. Ini sesuai dengan pernyataan Tuhan dalam Alquran: “Maka kemanapun kamu menghadap, di situ ada wajah Allāh”.<sup>331</sup> Manusia seperti ini adalah gnostik, atau manusia Sempurna, yang kalbunya menerima *tajallī al-Ḥaqq* dan mengalami perubahan setiap saat sesuai dengan perubahan bentuk *tajallī al-Ḥaqq* kepadanya.<sup>332</sup>

Hamzah Fansuri pun mengakui, bahwa golongan ‘*Ārifīn* (gnostik) inilah sesungguhnya yang mampu mencapai taraf kesempurnaan, yang menurutnya disebut *tamām* (sempurna).

Jika dipalu orang atau diperbaiki orang *af’āl* Allāh juga dilihatnya, tiada *af’āl* orang yang lain dilihatnya; niscaya dirinya, barang dijabatnya *dirinya* juga dijabatnya, karena firman Allāh *Ta’ā’ā: Fa aynamā tuwallū fasamma wajh Allāh*, yakni: Barang kemana kamu hadapkan muka kamu di sana ada Allāh. Karena ini maka kata *Ahlu’l-Ḥaqqat* sekalian *makhlūqāt* diri kita juga...sekalian sama padanya, karena makna *aynamā tuwallū fasamma wajh Allah* terlalu nyata padanya. Barangsiapa mendapat ma’na *aynama tuwallū fasamma wajh Allāh tamām*. Niscaya barang dipandangnya wajah Allāh juga dilihatnya.<sup>333</sup>

Orang-orang ‘*Ārifīn* (gnostik) yang oleh Ibn ‘Arabī disebut “hamba Tuhan” (*‘abd rabb*), oleh Hamzah fansuri dipertegas lagi menjadi “hamba Allāh” (*‘abd Allāh*). Dinyatakan dalam syāirnya, bahwa seorang hamba Allāh yang sesungguhnya, bukanlah mereka yang hanya menyembah Allāh semata tanpa “menyatukan” diri dengan Yang Disembah, dan menyadari “kehadiran” Tuhan dalam dirinya.

Ayat ini dibawa Rasūl Allāh

اللّٰهُ

<sup>331</sup>Q.S. Al-Baqarah/2 : 115.

فَأَيُّمَا تَوَلَّوْا فُتِمَّ وَجْهُهُ

<sup>332</sup>Lihat: Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism*...h. 255-261; Muhyiddīn Ibn ‘Arabī, *Futūhāt* ... jilid I, h. 185.

<sup>333</sup>Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism*...h. 310.

Yakni, *fa aynamā tuwallu fasamma wajh Allāh*  
 Jika engkau sampai bernama ‘*abd Allāh*  
 Jangan ditakhshishkan *manzil* menyembah Allāh.<sup>334</sup>

Adapun kebalikan dari Manusia Sempurna, adalah manusia binatang (*al-insān al-hayawān*) yang oleh Ibn ‘Arabī diidentikkan dengan “hamba nalar” (*‘abd nazhar*).<sup>335</sup> Yang dimaksud adalah orang yang terikat kepada badan dan hawa nafsunya, tidak mengetahui realitas-realitas segala sesuatu dan hijab tebal antara hamba dan *Rabb*-nya. Manusia kategori ini berada dalam “formasi duniawi” (*al-nasy’at dunyāwiyat*). Ia mengetahui Tuhan dengan nalar pikiran, dengan akal. Dengan demikian, ia telah mereduksi Tuhan menjadi sesuatu yang rasional belaka. Oleh karena itu, Hamzah melalui tutur nasehatnya, melarang mengikuti orang yang demikian.

Karena ini maka kata *Ahlu’l-Sulūk*, bahwa mengenal Allāh itu fardhu dan menyembah Allāh itu pun fardhu sepadar kuasa kita. Jangan taqdir dan jangan mencari kebesaran dunia dan arta banyak-lebih daripada quwwat pagi dan petang-dan jangan masyghulkan anak-isteri dan jangan makan tidur seperti binatang, karena manusia terlalu mulia pada Allāh *Ta’ālā*. Yogya kita ketahui kemuliaan diri kita. Yakni barangsiapa berma’rifat dan berbuat ‘ibadat banyak, orang itulah mulia pada Allāh *Ta’ālā*; barangsiapa tiada berma’rifat dan ber’ibadat, orang itulah *naqish* hukumnya.<sup>336</sup>

Hamzah Fansuri mengungkapkan dalam syāirnya:

Aho segala kita yang menyembah hawa  
 Kerjamu terlalu *ghawa*  
 Tempat *qab qawsayn aw adnā*  
 Tiada antara kening tempatmu raya

*Qab qawsayn* itu terlalu ‘*ujab*  
 Akan tamtsil jua kepada *ulu al-bāb*  
 Barangsiapa *fanā’* daripada sekalian *hisab*  
 Beroleh Tuhan tiada dengan *hijāb*.<sup>337</sup>

Pada syāir didaktis ini, Hamzah Fansuri mengingatkan kepada orang yang terlalu memperturutkan hawa nafsunya, bahwa perbuatan semacam itu sangat keliru (*ghawā*). Mereka tidak menyadari bahwa Tuhan selalu

<sup>334</sup>Drewes & Brekel, *The Poems...*h. 62.

<sup>335</sup>Muhyiddīn Ibn ‘Arabī, *Futūhāt ...* jilid I, h. 186.

<sup>336</sup>Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism...*h. 298-299.

<sup>337</sup>Drewes & Brekel, *The Poems...*h. 62.

mengawasi gerak-geriknya, karena dekatnya Tuhan itu seperti “dua ujung busur panah bahkan lebih dekat lagi” (*qab qawsayn aw adnā*),<sup>338</sup> yakni dalam diri manusia sendiri. Kedekatan Tuhan dengan manusia itu adalah suatu misteri, sesuatu yang menakjubkan (*‘ujab*), yang tidak dapat dirasionalkan. Ini merupakan tantangan dan contoh bagi para ahli pikir (*ulu al-bāb*), yang mengetahui Tuhan hanya melalui penalaran belaka. Oleh karena itu, barangsiapa yang mampu melepaskan diri dari ikatan-ikatan duniawi (*fanā*), yang senantiasa diperhitungkan (*hisab*) untung ruginya, niscaya akan terbukalah tirai (*hijāb*) yang membatasi manusia dengan Tuhan. Dengan demikian, seseorang akan memperoleh derajat Manusia Sempurna (*al-Insān al-Kāmil*), karena telah mampu “menyatukan” dirinya dengan Tuhan. Dalam syāirnya Hamzah mengungkapkan:

Dengarlah olehmu hai orang *kāmil*  
 Jangan menuntut ilmu yang *bāṭhil*  
 Tiada bermanfaat kata yang *jahil*  
*Anā al-Ḥaqq*, Mansur inilah *Waṣḥūl*

*Mahbubmu* itu tiada *berhā’il*  
 Pada *aynamā tuwallū* jangan kau *ghāfil*  
*Fasamma wajh Allāh* sempurna *waṣḥūl*  
 Inilah jalan orang yang *kāmil*.<sup>339</sup>

Pada dasarnya setiap manusia memiliki potensi untuk menjadi *al-Insān al-Kāmil*. Namun untuk mencapai ke arah itu, harus melalui suatu cara yang disebut *al-takhallūq bi akhlāq Allāh* (berakhlak dengan akhlak Allāh), sebagaimana yang diungkapkan Ibn ‘Arabī yang dikutip Kautsar. Yang dimaksud dengan term ini adalah, “menafikan sifat-sifat kita sendiri dan menegaskan sifat-sifat Allāh yang telah ada pada diri kita, meskipun dalam bentuk potensial”. Dalam konteks *waḥdat al-wujūd*, *takhallūq* berarti pula menafikan *wujūd* kita dan menegaskan *wujūd* Allāh, karena kita dan segala sesuatu selain Allāh tidak mempunyai *wujūd*, kecuali dalam arti kias (*majaz*), dan *wujūd* yang sesungguhnya (*ḥaqiqi*) hanya Allāh.<sup>340</sup> *Takhallūq* yang

<sup>338</sup>Q.S. *Al-Najm*/53: 9.

<sup>339</sup>Drewes & Brekel, *The Poems...*h. 84.

<sup>340</sup>Kautsar Azhari Noer, *Ibn ‘Arabi: Wahdat...*h. 139.



paling sempurna adalah seperti yang dicontohkan Rasūlullāh saw. sehingga hal ini diabadikan Allāh dalam Alqurān: “Dan sesungguhnya kamu benar-benar berbudi pekerti (berakhlak) yang agung”.<sup>341</sup> Juga dalam ḥadīs yang populer disebutkan: “Aku diutus hanyalah untuk menyempurnakan akhlak manusia”.<sup>342</sup> Oleh karena itu, menurut paham *al-Insān al-Kāmil*, Nama Muḥammad saw. adalah perwujudan Manusia Sempurna yang paling sempurna.

Bagi Hamzah Fansuri, mencontoh perbuatan Rasūlullāh saw. merupakan suatu keniscayaan yang tidak boleh diabaikan, khususnya bagi orang yang ingin memperoleh kesempurnaan hidup. Hamzah mengungkapkan dalam *Syarāb al-‘Āsyiqīn* sebagai berikut:

Barangsiapa i’tiqadnya sabda Rasūlullāh (*ṣallā’Llāhu alayhi wa sallam!*) tiada sungguh atau perbuatannya tidak benar, kafir-na’ūzu *billāhi minhā*-karena Nabī (*ṣallā’Llāhu alayhi wa sallam!*) dijadikan Allāh swt. lebih daripada makhluk sekalian. Apabila ia lebih daripada makhluk sekalian, niscaya barang perbuatannya benar, barang katanya sungguh. Barangsiapa rindu akan Allāh, Yogya kau tuntutan perbuatan Nabī (*ṣallā’Llāhu alayhi wa sallam!*) maka sempurna rindu dan sempurna berma’rifat karena ia sempurna dan sempurna memakai ilmu sulūk. Barangsiapa tiada menurut *fi’linya*, ia itu *nāqish* (kekurangan) dan sesat ḥukumnya, karena *syarī’at* dan *tharīqat* dan *ḥaqīqat* itu pakaian Nabī.<sup>343</sup>

Manusia ideal sebagai Manusia Sempurna yang diciptakan Hamzah Fansuri, diuntai dalam “Syair Burung Pingai”, di mana Manusia Sempurna digambarkan sebagai ‘ibarat Burung Pingai yang cantik dan indah.

Unggas pingai terlalu ‘āsyiq  
Dā’im bermain di kursi Khāliq  
Bangsanya Raḥmān yang fā’iq  
Menjadi sultan terlalu lā’iq

<sup>341</sup>Q.S. *Al-Qalam*/68: 4.

<sup>342</sup>*Hadīś Bukhārī*.

<sup>343</sup>Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism...*.h. 302.

Unggas itu tahu berkata  
 Sarangnya di padang rata  
 Akan *wujūdnya* sekalian mata  
 Mengenal Allāh terlalu nyata  
  
*Mazhar* Allāh akan rupanya  
*Asmā'* Allāh akan namanya  
*Malā'ikat* akan tentaranya  
 Akulah *washīl* akan katanya  
  
 Sayapnya bernama *furqān*  
 Tubuhnya bersurat *Qurān*  
 Kakinya *Hannān* dan *Mannān*  
*Dā'im* bertengger di tangan *Raḥmān*  
  
*Rūh* Allāh akan nyawanya  
*Sirr* Allāh akan angganya  
*Nūr* Allāh akan matanya  
*Nūr* Muḥammad *dā'im* sertanya  
  
*Liqā'* Allāh nama '*isyqinya*  
*Shawt* Allāh akan bunyinya  
*Raḥmān* dan *Rāḥīm* akan hatinya  
 Menyembah Tuhan dengan sucinya  
  
 Bumi langit akan sangkarnya  
 Mekah Medinah akan pangkalnya  
*Bayt* Allāh nama badannya  
 Di sana bertemu dengan Tuhannya  
  
 Cahayanya seperti suluh  
 Bunyinya seperti guruh  
 Matanya lengkap dengan tubuh  
 Bulunya *dā'im* sekalian luruh  
  
 Rupanya akan *mahbubnya*  
 Lakunya akan *marshubnya*  
 Bangsaanya akan *mathlubnya*  
*Buraq al-mi'raj* akan *markubnya*  
  
*'ilmu al-yaqīn* nama ilmunya  
*'ayn al-yaqīn* hasil tahunya  
*Ḥaqq al-yaqīn* akan lakunya  
*Muḥammad Nabī* asal gurunya  
  
*Syarī'at* akan tirainya  
*Ṭharīqat* akan bidainya  
*Ḥaqqīqat* akan ripainya  
*Ma'rifat* yang *washīl* akan isainya.<sup>344</sup>

---

<sup>344</sup>Drewes & Brekel, *The Poems...*h. 121-122.

#### D. *Al-Fanā'*: Kebersatuan Hamba-Tuhan.

Ditinjau dari aspek bahasa (*etimologis*), kata *fanā'* berarti meninggal dan musnah, *baqā'* berarti hidup selamanya.<sup>345</sup> Di dalam kitab *Arrisalah al-Qusyairiah*, yang dikutip Mustafa Zuhri, dikatakan هَابِ الْبَشْرِيَّةِ. Arti *fanā'*, ialah lenyapnya inderawi/kebasyrian. a). Maka siapa-siapa yang telah diliputi Hakekat Ketuhanan, sehingga tiada lagi melihat daripada 'ālam baharu, 'ālam rupa dan 'ālam wujūd ini, maka dikatakanlah ia telah *fanā'* dari 'ālam cipta/ dari makhluk dan *baqā'*-lah ke dalam *baqā'*-nya Allāh tanpa *hulūl*. b). *Fanā'* berarti hilangnya sifat-sifat buruk (maksiat lahir dan maksiat bāṭin) dan *baqā'*-nya/ kekalnya sifat-sifat terpuji (taat lahir dan taat bāṭin). Bahwa "fanā'" itu, ialah lenyapnya segala-galanya, lenyap *af'āl*, lenyap sifat/ *fanā' fis-sifat*, lenyap dirinya/ *fanā' aninafsi*. Karena lenyapnya semua itu, maka yang tinggal, ialah *baqā'*-nya Allāh.<sup>346</sup> Di kalangan kaum ṣūfī, term tersebut biasanya digunakan dengan preposisi *fanā'an*, yang artinya kosong dari segala sesuatu, melupakan atau tidak menyadari sesuatu. Sedangkan *baqā'bi*, berarti diisi dengan sesuatu.<sup>347</sup> Al-Qusyairi memberikan pengertian dan hubungan antara *fanā'* dan *baqā'*, sebagai berikut:

Sebagian orang mengisyaratkan, bahwa *fanā'* itu adalah meninggalkan sifat-sifat tercela, sedangkan *baqā'* itu melahirkan sifat-sifat terpuji. Dengan demikian, seseorang tidak akan kosong dari kedua sifat tersebut. Tidak mungkin jika hanya didapati adanya salah satu sifat dari kedua sifat tersebut, karena orang yang kosong dari sifat-sifat tercela, maka tentu akan nampak sifat-sifat terpuji. Barangsiapa yang dikalahkan oleh sifat-sifat tercela, maka sifat terpuji akan tertutup.<sup>348</sup>

R.A. Nicholson menyatakan, bahwa istilah *fanā'* itu memiliki berbagai tingkatan, aspek dan makna, antara lain: *Pertama*, suatu

---

<sup>345</sup> Q.S. 55: 26-27. كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ

"Semua yang ada di bumi itu akan binasa, dan tetap kekal Tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan".

<sup>346</sup>Mustafa Zahri, *Kunci Memahami Ilmu Taṣawwuf* (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1976), h. 232.

<sup>347</sup>Muhammad Abdul Haq Ansari, *Sufis and Shari'ah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufis*, Trans. Achmad Nashir Budiman (Jakarta: Rajawali Press, 1993), h. 42.

<sup>348</sup>Al-Qusyairi, *Al-Risālat al-Qusyairiyyat fī 'Ilm al-Taṣawwuf* (Beirut: al-Dār al-Khair, t.t.), h. 396.

transformasi moral dan jiwa, yang dicapai melalui pengendalian nafsu dan keinginan. *Kedua*, suatu abstraksi mental, atau berlalunya pikiran dari seluruh obyek persepsi pemikiran, tindakan dan perasaan, dan dengan mana kemudian memusatkan pikiran tentang Tuhan. Yang dimaksud dengan pikiran tentang Tuhan adalah memikirkan dan merenungi sifat-sifatNya. *Ketiga*, berhentinya pemikiran yang dilandasi kesadaran. Tingkatan *fanā'* yang tertinggi akan tercapai apabila kesadaran tentang *fanā'* itu sendiri juga hilang. Inilah yang oleh *ṣūfī* disebut “*ke-fanā'an* dari *fanā'*” (*fanā' al-fanā'*).<sup>349</sup> Bagi Abu Yazid al-Bisthami, *fanā'* itu harus diiringi dengan *baqā'*, dimana keduanya itu merupakan keadaan kembar. Namun ciri-ciri yang mendominasi *ke-fanā'-an-nya* adalah sirnanya segala sesuatu selain Allāh dari pandangannya, di mana seorang *ṣūfī* tidak lagi menyaksikan, kecuali hakikat Yang Satu, yaitu Allāh. Bahkan dia tidak melihat dirinya sendiri, karena dirinya terlebur dalam “Dia Yang Disaksikan”. Inilah suatu proses “kebersatuan” antara *ṣūfī* dengan Tuhan. “Kebersatuan” ini tersirat pada ucapan Abu Yazid sendiri: “Barangsiapa yang telah lebur di dalam Allāh dan telah mengetahui realitas mengenai segala sesuatu yang ada, maka segala sesuatu baginya adalah Allāh”.<sup>350</sup>

Taftazani menganalisis masalah *fanā'* ini dengan pendekatan psikologis, yakni bahwa *fanā'* adalah kondisi intuitif, di mana seseorang untuk beberapa lama kehilangan perasaannya terhadap ego (*al-ananiyyat*).<sup>351</sup> Bagi al-Jily, hal itu berarti, “ketidaksadaran seseorang terhadap dirinya maupun hal-hal yang berkaitan dengannya”.<sup>352</sup> Abd Qādir al-Jailānī menyatakan, lenyap diri sendiri ke dalam ketiadaan. Diri yang palsu akan hancur dan hilang apabila sifat-sifat yang suci memasuki seseorang, dan apabila sifat-sifat serta kepribadian yang banyak menghalang tempatnya akan

---

<sup>349</sup>R.A. Nicholson, *The Mystics...*h. 60-61.

<sup>350</sup>Fariduddin al-Attar, dalam A.J. Arberry, *Muslim Saint and Mystics*, Trans. Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka salman, 1983), h. 157.

<sup>351</sup>Abū al-Wafā al- Ghanimi Al- Taftazānī, *Madkhal ilā al- Taṣawwuf fī al- Islāmy* (Kairo: Dar al-Saqafat li al- Thaba'at wa Nasyr, 1979), h. 111.

<sup>352</sup>عدم شعور الشخص بنفسه ولا بشيء من لوازمها

diganti oleh satu saja sifat keesaan. Dalam kenyataan hakikat senantiasa hadir. Ia tidak hilang dan tidak juga berkurang. Apa yang berlaku adalah orang yang beriman menyadari dan menjadi satu dengan yang menciptakannya. Dalam suasana berada dengan-Nya orang yang beriman memperoleh kurnia-Nya; manusia yang sementara menemui kewujudan yang sebenar dengan menyadari rahasia abadi.<sup>353</sup> Adapun cara untuk menyadari hakikat ini adalah melalui anugerah-Nya, dengan kehendak-Nya. Bila kamu berbuat kebaikan semata-mata karena-Nya dan bersesuaian dengan kehendak-Nya, maka kamu akan menjadi dekat dengan hakikat-Nya, *Zāt-Nya*. Kemudian semua akan lenyap kecuali Yang Esa yang meridhai dan yang Dia diridhai, bersatu. Hal ini disalemen firman Allāh swt. dalam Alqurān bahwa “tiap-tiap sesuatu pasti binasa, kecuali Allāh”.<sup>354</sup>

Bagi Hamzah Fansuri, *fanā'* berarti “melenyapkan diri” dari orientasi duniawi (realitas empiris), sehingga tidak ada lagi rasa kepemilikan terhadap materi, yang diistilahkan dengan *faqir*. Untuk mendukung pendapatnya ini, ia mengutip ucapan tokoh *ṣūfī* Persia:

Apabila *fanā'* maka beroleh perbuatan yang sedia. Seperti kata Uwais Al-Qurani dalam bahasa Farsi: *Anra ki fana' shewa u faqr (a in) ast...* yakni, mereka yang lenyap daripada permainan *faqir*. *Nah kasyf (nah) yaqin nah ma'rifat nah din ast...* yakni, tiada *kasyf* dan tiada *yaqin* dan tiada *ma'rifat* dan tiada agama akan dia. *Raft u zi miyan hamin khuda mand khuda...* yakni, lenyap ia di tengah-tengah hanya Allāh jua tinggal. *Al-faqr idha tamma huwa Allāhu (in ast)*. Yakni, apabila sempurna *faqir*, sudahlah *ma'rifatnya*, maka ia itu Allāh. Inilah lagi sabda Nabī (*ṣallā' Llāhu 'alayhi wa sallam!*): “*Al-faqr fakhri wa bihi aftakhiru*”. Yakni, *faqir* itu kemuliaanku dan dengannya kumuliakan. Adapun kepada syari'at yang *faqir* itu tiada milik dinamai. Adapun kepada *Ahlu'l-Sulūk* yang dinamai *faqir* itu *Ahlu'l-*

<sup>353</sup>Syaikh 'Abdul Qādir al-Jailānī, *Al-Maṭḥba'ah al-Bahiyah al-Miṣriyyah*, Terj. Muchlisin Nawawi, *Rahasia Segala Rahasia; Intisari Pemikiran Sufistik*. (Yogyakarta: Fatiha Media, 2014), h.25.

<sup>354</sup>*Q.S.Al-Qaṣṣah/28: 88. إِنَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ*

*Ma'rifah*. Apabila sempurna ma'rifahnya-tiada melihat dirinya lagi-*faqirlah* hukumnya.<sup>355</sup>

Dengan tidak adanya rasa kepemilikan lagi terhadap sesuatu, bahkan tidak melihat “dirinya” lagi, berarti tidak ada lagi dalam diri seseorang, selain Allāh. Ia telah “lebur” dalam diri Allāh. Orang yang telah mencapai level ini, menurut Hamzah Fansuri, tergolong *ahl al-Ma'rifah*, suatu stasion (*maqām*) tertinggi pencapaian seorang *ṣūfī*.

Hamzah Fansuri dalam *syāir-syāirnya* mengungkapkan *maqāmat* sebagai sarana menuju *fanā'*. Istilah *maqām* (*maqāmāt*), menurut Ibrāhīm Basyūni, adalah merupakan disiplin kerohanian yang dilakukan oleh seorang calon *ṣūfī* dalam bentuk berbagai pengalaman yang dirasakan dan diperoleh melalui usaha-usaha tertentu. Berbeda dengan *hāl* (*ahwāl*), ia tidak diperoleh dari usaha manusia, melainkan diperoleh sebagai anugerah dan rahmat dari Tuhan.<sup>356</sup> Bagi seorang *ṣūfī* pemula (*mubtadi'*) yang akan menapaki kehidupan tasawūf, dia harus melakukan “perjalanan panjang”, melalui *maqāmāt* atau istilah Harun Nasution disebut *stasions*,<sup>357</sup> sebelum sampai ke tingkat ma'rifat (*gnostik*).

*Maqāmāt* maupun *ahwāl* merupakan ungkapan ekspresi aspek psiko-moral tasawūf, yang tercermin dalam jalan menuju Allāh. Contoh *maqām* ialah, *tawbat*, *ṣabar*, *ridhā*, *zuhd*, *wara'*, *yaqīn*, *hubb*, *tawakkal*, dan lainnya. Sementara contoh *ahwāl*, seperti, *fanā'*, *baqā'*, *khawf* (rasa takut), dan sebagainya. Kesemuanya itu merupakan keutamaan serta kenyataan psiko-moral yang muncul sebagai hasil latihan jiwa, di mana seorang *ṣūfī* mengarungi jalan yang dijelangnya, sehingga dia pun akhirnya sampai ke tingkatan *tawḥid* atau *ma'rifat*, mengenal Allāh, sebagai ujung akhir *maqāmāt* tersebut.<sup>358</sup>

---

<sup>355</sup>Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism...*h. 284.

<sup>356</sup>Ibrāhīm Basyūni, *Nasy'at al-Taṣawwūf al-Islāmy* (Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1979), h. 119.

<sup>357</sup>Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme...* h. 105.

<sup>358</sup>Al-Taftazānī, *Madkhal...*h. 111.

Para *ṣūfī* juga tidak ada keseragaman dalam menetapkan jenjang *maqām* yang harus ditempuh dan dilalui. Abū Naṣhr al-Sarraḡ al-Ṭhūsī, dalam kitab *al-Luma'* menyebutkan ada tujuh jenjang, yaitu *al-taubah*, *al-wara'*, *al-zuhud*, *al-faqr*, *al-ṣabar*, *al-tawakkal* dan *al-riḡhā*.<sup>359</sup> Sedangkan Muḡammad al-Kalabazi, dalam kitabnya *al-Ta'ārruf li Mazhab ahl al-Taṣawwuf*, sebagaimana dikutip Abuddin Nata, meliputi: *al-tawbat*, *al-zuhud*, *al-ṣabar*, *al-faqr*, *al-tawadlu'*, *al-taqwā*, *al-tawakkal*, *al-riḡlā*, *al-mahabbah*, *al-ma'rifat* dan *al-ma'rifah*.<sup>360</sup> Imām Al-Ghazālī dalam kitabnya *Ihyā' Ulūm al-Dīn* mengatakan bahwa *maqāmāt* itu ada tujuh, yaitu *al-taubah*, *al-ṣabr*, *al-zuhud*, *al-tawakkal*, *al-mahabbah*, *al-ma'rifah* dan *al-riḡlā*.<sup>361</sup> Imām al-Junaid sebagaimana dikutip Muḡammad Fauḡi Hajḡaj dalam bukunya *Taṣawūf Islām & Akhlāk*, bahwa *maqāmāt* terdiri dari: *taubat*, *al-wara'*, *zuhud*, *fakir*, *ṣabar*, *riḡhā* dan *tawakal*.<sup>362</sup>

Secara *lughawi* (etimologis), *Al-Taubah* berasal dari bahasa Arab, “*taba*”, “*yatūbu*”, “*taubatan*”, artinya kembali.<sup>363</sup> Taubat yang dimaksud oleh kalangan *ṣūfī* adalah memohon ampun atas segala dosa dan kesalahan disertai janji yang sungguh-sungguh tidak akan mengulangi perbuatan dosa tersebut, yang disertai dengan melakukan amal kebajikan.<sup>364</sup> Taubat yang dimaksud *ṣūfī* ialah taubat yang sebenarnya, taubat yang tidak akan membawa kepada dosa lagi.<sup>365</sup> Yaitu menyadari kesalahan sepenuh hati dan berjanji tidak akan mengulanginya lagi. Apabila telah tercapai *maqām attaubatu min taubatihī* yakni mentaubati terhadap kesadaran keberadaan dirinya dan kesadaran akan taubat itu sendiri. Makna *taubat* berarti “kembali”, yakni kembali dari suatu

<sup>359</sup> Abū Naṣhr al-Sarraḡ al-Ṭhūsī, *Al-Luma'* (Kairo: Dār al-Kutub al-Hadisah, 1970), h. 295. Lihat: Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme dalam Islām* (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), h. 62.

<sup>360</sup> Abuddin Nata, *Akhlāk Taṣawwuf dan Karakter Mulia* (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2013), h. 167.

<sup>361</sup> Imām Al-Ghazālī, *Ihyā' Ulūm al-Dīn*, jilid III (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), h. 162-178.

<sup>362</sup> Muḡammad Fauḡi Hajḡaj, *Taṣawwuf Al-Islāmi wa Al-Akhlāq*, Terj. Kamran As'at Irsyadi dan Fakhri Ghazali, *Taṣawwuf Islām & Akhlāk* (Jakarta: Amzah, 2013), 79-85.

<sup>363</sup> Maḡmud Yūnus, *Kamus Arab Indonesia* (Jakarta: Hidakaya Agung, 1990), h. 79.

<sup>364</sup> Abuddin Nata, *Akhlāk Taṣawwuf*...h.171.

<sup>365</sup> Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme dalam Islām* (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), cet. III, h. 62.

yang dicela oleh Islām menuju sesuatu yang dipuji olehnya”.<sup>366</sup> Syaikh Abd al-Shamad Palimbani, dalam *Hidāyat al-Sālikīn* menyatakan, bahwa *taubat* itu merupakan permulaan jalan bagi *Sālikīn* (orang yang melakukan sulūk), dan *miftaḥ sa’ādat al-mūridīn*, yakni *taubat* itu anak kunci bagi kemenangan segala *mūridīn*.<sup>367</sup>

Konteks taubat ini, Hamzah Fansuri, mengungkapkan dalam syāir:

*Ma’rifat* itu Yogya kau cari  
 Pada *jamī’ al-‘ālamīn* tiada ia *khālī*  
 Jika belum engkau peroleh *ma’rifat* yang *‘ālī*  
 Daripada *taubat nasūhān* jangan kau *ghāwī*

*Taubat syari’at* dari pada dosa *māḍihī*  
 Akan *taubat ḥaqīqat* tiada ia *kāfī*  
 Jika belum daripada adamu kau lari  
 Manakan *waṣhīl* dengan Tuhan Yang *Bāqī*.<sup>368</sup>

*Qalā ‘llāhu Ta’ālā* pada sekalian *muslimin*  
 Yogya kau *taubat* daripada dosamu *ajma’ūn*  
 Hafazkan *innallāh yuhibbu al-tawwābīn*  
 Supaya masuk ke dalam ma’na *al-mutaṭṭahhirīn*

*Taubat* kamu daripada sekalian *sayyi’āt*  
 Supaya di akhirat beroleh *najāt*  
 Karena Allāh *ghafīr al-dzanb wa al-khathi’āt*  
 Terlalu kasih akan sekalian *ḥasanāt*.<sup>369</sup>

Abū Ya’qūb Yūsuf bin Ḥamdan as-Susi-raḥimahullāh-pernah ditanya tentang tobat, maka ia menjawab, “tobat adalah kembali dari segala sesuatu yang dicela oleh ilmu (syariat) untuk menuju pada apa yang dipuji oleh ilmu”. Sahl bin Abdullāh ditanya tentang tobat, ia menjawab, “tobat adalah hendaknya jangan melupakan dosa anda”. Al-Junaid mengatakan bahwa “tobat adalah melupakan dosa, merupakan jawaban tobat orang-orang yang sanggup mencapai kebenaran hakiki (*al-mutaḥaqiqīn*). Dimana mereka tidak lagi mengingat dosa-dosa mereka, karena hati mereka telah dikuasai oleh

---

<sup>366</sup> Al-Qusyairi, *Principles of Sufis*, disunting A.J.Arberry, Trans. Ahsin Mohammad, *Risalah Sūfī al-Qusyairī* (Bandung: Pustaka Salman, 1994), h. 1.

<sup>367</sup> Syaikh Abd al-Shamad Palimbani, *Hidāyat al-Sālikīn* (T.t.p: Dua Tiga, t.t), h. 221.

<sup>368</sup> Drewes & Brekel, *The Poems...*h. 78

<sup>369</sup> *Ibid.*, 76.



Keagungan Allāh swt. dan kontinuitas mengingat-Nya. Syekh Abdul Qādir Jailānī menyatakan bahwa “Cinta Ilāhi takkan hidup memenuhi hatimu kecuali jika sang musuh, yakni nafsu, telah binasa dan meninggalkanmu”.<sup>370</sup> Abū al-Husain an-Nūri mengatakan “tobat ialah hendaknya Anda bertobat dari segala sesuatu selain Allāh”. Dzun Nun al-Miṣhri mengisyaratkan bahwa “dosa-dosa kaum yang didekatkan dengan Allāh (*al-muqarrabūn*) adalah kebaikan orang-orang yang banyak berbuat baik (*al-abrār*”.<sup>371</sup> Karenanya, seorang hamba harus intropeksi diri untuk melakukan aktivitas yang diridhai Allāh swt. menyesali segala perbuatan yang dimurkai oleh-Nya, mengharap pengampunan-Nya serta menjadikannya sebagai hamba yang dicintai oleh Allāh swt. karena manakalah Allāh swt. telah mencintainya berarti seseorang telah termasuk kepada orang yang suci. Hamzah Fansuri pun mengutip Alqurān dalam Surat *Al-Baqarah/2: 222*.<sup>372</sup>

Sahabat Nabī Muḥammad saw. yang paling sering memperkatakan tentang “*fanā*”/lenyap ialah Sayyīdina Ālī bin Abī Ṭhālib.<sup>373</sup> Para kaum ṣūfī menanggapi bahwa “*fanā*” merupakan pintu masuk untuk menemukan Allāh/ **لِقَاءَ اللَّهِ** bagi orang yang benar-benar mempunyai keinginan dan keimanan yang kuat untuk bertemu Allāh.<sup>374</sup> Untuk mencapai “**لِقَاءَ اللَّهِ**” ada dua kewajiban yang mesti dijalankan. *Pertama*, mengerjakan amal saleh, dengan menghilangkan semua ṣifāt-ṣifāt yang tercela dan menetapkan ṣifāt-ṣifāt yang terpuji, yakni *takhallī* dan *taḥallī*. *Kedua*, meniadakan/ menafikan segala sesuatu termasuk

<sup>370</sup>Syekh Abdul Qādir al-Jailānī, *Sirr al-Asrār wa Maḥḥār al-Anwār fī ma Yahtaju Ilayhi al-Abrār*, Terj. Zaimul Am, *Sirrul Asrār; Hakikat Segala Rahasia Kehidupan* (Jakarta: Zaman, 2011), cet. I, h. 63.

<sup>371</sup>Abū Naṣhr as-Sarraj, *Al-Luma’ (Lajnah Nasyr at-Turats ash-Shūfī)*, Terj. Wasmukan dan Samson Raḥman, *Al-Luma’, Rujukan Lengkap Ilmu Tasawūf* (Surabaya: Risalah Gusti, 2002), h. 90-91.

<sup>372</sup>Q.S. *Al-Baqarah/2: 222*. **إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ**

**وَفِي فَنَائِي فَنَائِي ۖ وَفِي فَنَائِي وَجَدْتِ أَنْتِ**

“Dan di dalam leburku/fanāku, leburilah kefanāanku, tetapi di dalam kefanāanku itulah bahkan aku mendapatkan Engkau Tuhan”. Mustafa Zahri, *Kunci Memahami Ilmu ...* h. 232.

<sup>374</sup>Q.S. *Al-Kahfi/18:110*.

**فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا**

“Maka siapa yang ingin akan menemukan **لِقَاءَ اللَّهِ** maka hendaklah ia mengerjakan amalan saleh dan janganlah ia mempersekutukan siapapun dalam beribadat kepada Tuhan”.

dirinya sehingga yang ada/ itsbat hanya Allāh semata-mata dalam beribadat. Itulah artinya memfanakan dirinya/ *الفناء عن نفسه*.<sup>375</sup>

Syekh Abū Naşhr as-Sarraġ berkata: kedudukan spiritual *warā'* adalah kedudukan spiritual (*maqām*) mulia. Secara *harfiah al-warā'* artinya saleh, menjauhkan diri dari perbuatan dosa.<sup>376</sup> Artinya menjauhi hal-hal yang tidak baik. Dalam pengertian *şūfī al-warā'* adalah meninggalkan segala yang di dalamnya terdapat keragu-raguan antara *halāl* dan *harām* (*syubhāt*).<sup>377</sup> Menjauhi atau meninggalkan segala yang belum jelas *harām* dan *halāl*nya serta orang yang menjaga marwah (harga diri). Hal ini berlaku dalam segala hal atau aktivitas kehidupan manusia, seperti makanan, minuman, pakaian, pembicaraan, perjalanan, dan lain-lain. *Warā'* dibagi menjadi dua, yaitu *warā'* segi lahir dan *warā'* *bāṭin*. *Warā'* lahir yaitu hendaklah kamu tidak bergerak terkecuali untuk beribadah kepada Allāh. *Warā'* *bāṭin* yaitu agar tidak masuk dalam hatimu terkecuali Allāh Ta'ālā.

*Al-warā'* menurut penafsiran imām al-Junaid tidak hanya terbatas pada pencarian rezki yang *halāl* saja dengan menghindari *syubhāt-syubhāt* di dalamnya, melainkan juga mencakup komitmen menjaga diri untuk tidak mengucapkan hal-hal yang tidak diridhai Allāh. Bahkan ia mengatakan: “menjaga sikap *al-warā'* dalam berbicara lebih berat daripada *al-warā'* dalam bekerja mengais rezki”.<sup>378</sup> Syaikh Abdul Qādir al-Jailānī, mengatakan bahwa kamu harus bersifat *warā'*. Jika tidak, kebiasaan dan kehancuran akan berada di dalam kerah bajumu yang melekat terus dalam dirimu, dan kamu tidak akan semalat darinya selamanya. Kecuali Allāh swt. akan meratakan dalam dirimu dengan rahmat-Nya.<sup>379</sup> Menurut Ibn Adham menjelaskan, “*warā'* adalah meninggalkan apapun yang meragukan, dan meninggalkan apapun yang tidak bersangkutan paut dengan anda, berarti meninggalkan apapun yang berlebihan”. Bagi al-Syibli, “*warā'* adalah sikap menjauhi segala sesuatu

<sup>375</sup>Mustafa Zahri, *Kunci Memahami...*h. 232.

<sup>376</sup>Maḥmud Yūnus, *Kamus Arab...*h. 497.

<sup>377</sup>Abuddin Nata, *Akhlāk Taşawuf...*h. 172.

<sup>378</sup>Muḥammad Fauqi Hajjaj, *Taşawwuf Al-Islāmī...*h.80.

<sup>379</sup>Syaikh Abdul Qādir Al-Jailānī, *Futūhūl Ghaib*, Terj. Imron Rosidi, *Kitab Para Pencari Tuhan* (Yogyakarta: Citra Media Pustaka, 2014), h. 111.

selain Allāh swt.”.<sup>380</sup> Menurut Hamzah Fansuri, hendaknya manusia jangan sampai tenggelam dalam lautan dosa (*baḥr al-dzūnub*), agar dapat memperoleh cinta kasih Tuhan (*‘asyiq*) sepanjang waktu. Untuk mencintai Tuhan, pikiran harus terkonsentrasi, dengan mengalihkan orientasi kepada selain Tuhan. Tuhan juga harus menjadi menjadi obsesi dalam setiap gerak nafas. Namun harus tetap berpedoman kepada bimbingan, petunjuk dan tuntunan Nabī Muḥammad saw. Dengan cara ini, hati akan menjadi bersih, pikiran menjadi jernih, sehingga ketika “menyatukan diri” dengan Tuhan, sinyal-sinyal Tuhan akan mampu ditangkap. Hal ini dipertegas Hamzah Fansuri dalam syāirnya:

Aho segala kita anak Ādam  
 Jangan lupa akan *Syahi ‘Ālam*  
 Pada *baḥr al-dzunūb* jangan terkaram  
 Supaya *‘asyiq* siang dan malam  
  
*‘Asyiqmu* itu jangan bercawang  
 Meninggalkan *dunyā* jangan kepalang  
 Suluh Muḥammad Yogya kau pasang  
 Pada *rabb al-‘ālamīn* supaya kau datang.<sup>381</sup>

Pada syāir lain Hamzah Fansuri mengatakan:

Jika belum *fanā’* daripada ribu dan ratus  
 Tiada kan dapat adamu kau hapus  
 Nafikan rasamu daripada kasar dan halus  
 Supaya dapat barang katamu harus.<sup>382</sup>

Dari konteks di atas dapat ditarik pemahaman bahwa menurut Hamzah Fansuri, makna ribu dan ratus adalah segala ciptaan Tuhan (*makhlūqāt*) yang jumlahnya tidak terbatas. Jadi, “*fanā’* dari ribu dan ratus” berarti melepaskan perhatian dari selain Tuhan, seperti; anak, isteri, harta kekayaan, sahabat, pangkat/jabatan, dan sebagainya, dalam rangka mempersiapkan diri menghadap Tuhan. Maka, jika seseorang belum mampu melepaskan diri keterkaitan duniawi (ribu dan ratus), berarti belum mampu mencapai *fanā’*. Menurut Hamzah Fansuri, pengertian “hapus” adalah

<sup>380</sup> Al-Qusyairi, *Principles...*h. 31.

<sup>381</sup> Drewes & Brekel, *The Poems...*h. 43.

<sup>382</sup> *Ibid.*, h. 54.

“makan sama, tiada makan sama; ‘*uryan* sama, berkain sama; syurga sama, neraka sama; sungguh pun ia berbuat ibadat, tetapi tiada ia ingin akan syurga dan tiada ia takut akan neraka, yakni *taslim*”.<sup>383</sup> Sedangkan pengertian “kasar dan halus” adalah merupakan perwujudan eksistensi manusia yang terdiri dari jasmani dan ruhani, badan dan nyawa, yang bersifat profan. Karena Tuhan Mahasuci, sementara manusia bersifat profan, maka tidak mungkin yang profan dapat “menyatu” dengan Yang Suci, kecuali jika sikap “kedirian” atau “ego” (*al-ananiyyat*) manusia dinafikan.

Abū Naṣhr as-Sarraḡ mengklasifikasikan bahwa orang-orang yang *warā’* ada tiga tingkatan: *Pertama*, menjauhkan diri (*warā’*) dari syubhat, dimana hukumnya masih belum jelas antara yang benar-benar *halāl* dengan yang benar-benar *harām*. Dan ia juga berusaha menjauhkan diri dari sesuatu yang tidak bisa diharamkan atau dihalalkan secara mutlak. Untuk menyikapi di antara dua hal ini, maka ia mengambil langkah untuk jaga diri (*warā’*) dari keduanya. *Kedua*, menjauhkan diri (*warā’*) dari sesuatu yang menjadi keraguan hatinya dan ganjalan di dadanya tatkala mengonsumsi atau mendapatkannya. Ini tentu tidak bisa diketahui kecuali oleh mereka yang hatinya bersih dan orang-orang yang sanggup mengaktualisasikan kebenaran secara hakiki. *Ketiga*, orang-orang *arif* dan sanggup menghayati dengan hati nuraninya.<sup>384</sup>

Dengan demikian, maka klasifikasi orang-orang *warā’* adalah tingkatan kaum awam, kaum khusus dan kaum yang lebih khusus (*khuṣhuṣhul-khuṣhuṣh*). Sedangkan *warā’* mengharuskan berperilaku *zuhud*. *Warā’* merupakan sikap yang senantiasa menjauhkan diri dari makanan, minuman, perbuatan, perkataan yang mengandung nilai-nilai *harām* dan *syubhat*.

*Al-Zuhud* secara harfiah berarti tidak kepada sesuatu yang bersifat keduniaan.<sup>385</sup> Menurut Harun Nasution *zuhud* artinya keadaan meninggalkan

---

<sup>383</sup>Syed Muḡammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism...*.h. 290.

<sup>384</sup>Abū Naṣhr as-Sarraḡ, *Al-Luma’*...h. 92-93.

<sup>385</sup>Maḡmud Yūnus, *Kamus Arab*...h. 158.

dunia dan hidup kematerian.<sup>386</sup> Al-Qusyairi mengatakan bahwa di antara para ulama berbeda pendapat dalam mengartikan *zuhud*. Sebagian ada yang mengatakan bahwa *zuhud* adalah orang yang *zuhud* di dalam masalah yang *harām*, karena yang *halāl* adalah sesuatu yang *mubah* dalam pandangan Allāh, yaitu orang yang diberikan nikmat berupa harta yang *halāl*, kemudian ia bersyukur dan meninggalkan dunia itu dengan kesadarannya sendiri. Sebagian ada pula yang mengatakan bahwa *zuhud* adalah *zuhud* dalam yang haram sebagai suatu kewajiban.<sup>387</sup> *Zuhud* merupakan *maqam* yang bertujuan menjauhkan diri dari apapun yang memalingkan kamu dari Allah swt. Karenanya seorang sufi dituntut untuk terlebih dahulu memalingkan seluruh aktivitas dan kreativitas jasmani dan rohaninya dari hal-hal yang bersifat materialis dan duniawi.

Syaikh Abdul Qādir Jailānī menjelaskan bahwa orang yang mengklaim *kezuhudan* dengan lisan dan tindakan hendaklah menyadari bahwa, engkau telah mengenakan pakaian *zuhud*, tetapi perutmu dipenuhi kerinduan dan penyesalan atas dunia. Andai saja engkau menanggalkan pakaian itu dan menampakkan kerinduan yang ada dalam hatimu, niscaya itu lebih disukai dan jauh dari sikap munafik. Orang yang benar dalam *zuhudnya* akan dihampiri oleh bagiannya. Lahiriyahnya memanfaatkan bagiannya, dan hatinya dipenuhi oleh *kezuhudan* terhadapnya, juga terhadap yang lainnya. Oleh karena itu, Nabī Muḥammad saw. lebih *zuhud* daripada Nabī Isa as. dan daripada yang lainnya. Namun demikian, beliau bersabda, “telah dijadikan cinta pada tiga perkara dari dunia ini dalam diriku: sesuatu yang lezat, wanita, dan dijadikan kedua mataku sejuk saat salat”. Beliau mencintai semua itu dengan *kezuhudan* terhadapnya dan terhadap yang lain. Sebab, semua itu adalah bagiannya. Sebelum itu dia mengetahui Allāh *Azza wa Jallā*, sehingga dia mengambilnya dalam rangka memenuhi perintah-Nya. Barangsiapa yang

---

<sup>386</sup>Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme*...h. 64.

<sup>387</sup>Al-Qusyairi, al-Naisabury, *Al-Risalah al-Qusyairiyah fī ‘Ilm al-Taṣawwuf* (Mesir: Dār al-Khair, t.t), h. 115. Abuddin Nata, *Akhlāk Taṣawwuf*...h.168-169.

mengambil bagiannya dengan sifat ini, berarti dia berada dalam ketaatan, meskipun dia mengenakan pakaian dunia seluruhnya.<sup>388</sup>

Ibn Athā'illāh al-Iskandari berkata: “jika kamu mendapat pujian, sedangkan kau tidak layak atasnya, pujilah Allāh sebagai *Zāt* yang memang layak menyandangnya. Jika orang-orang *zuhud* dipuji, mereka akan gelisah karena merasa pujian itu dari makhluk, bukan dari Allāh. Mereka gelisah karena takut tertipu oleh pujian itu sehingga kedudukan mereka di sisi Allāh akan hilang. Sebaliknya, jika orang-orang *'arif* dipuji, mereka akan senang karena merasa bahwa pujian itu dari Allāh Yang Maha *Haqq*. Mereka selalu hadir bersama Tuhannya dan tidak menyaksikan kecuali *zāt*-Nya. Jika mereka dipuji, mereka menganggap pujian itu dari Allāh, karena itu mereka senang dan bahagia. Itu yang membuat tinggi *aḥwāl* dan kedudukannya karena mereka tidak lagi menyadari dirinya sendiri. Dengan demikian, mereka tidak lagi merasa *ujub* dan tertipu.<sup>389</sup>

Syekh Abu Naṣhr as-Sarraḡ membagi orang-orang *zuhud* dalam tiga tingkatan:<sup>390</sup> *Pertama*, para pemula. Mereka adalah orang-orang yang tangannya kosong dari kemilikan, sebagaimana hatinya juga kosong dari apa yang kosong di tangannya. Ini sesuai dengan jawaban al-Junaid-*raḥimahullāh*, tatkala ditanya tentang *zuhud*, “*zuhud* adalah kosongnya tangan dari kemilikan, dan kosongnya hati dari ketamakan”. *Kedua*, adalah orang-orang yang sanggup mengaktualisasikan kebenaran secara hakiki dalam ber*zuhud*. Ruwaim bin Aḥmad tatkala ditanya tentang *zuhud*, “*zuhud* adalah meninggalkan kepentingan-kepentingan nafsu dari seluruh bagian yang ada di dunia”. *Ketiga*, adalah mereka yang tahu dan yakin, bahwa andaikan seluruh dunia ini menjadi miliknya sebagai sesuatu yang *halāl*, dan tidak bakal dihisab di akhirat nanti serta tidak mengurangi sedikit pun

---

<sup>388</sup>Syaikh ‘Abdul Qādir Jailānī, *Al-Fatḥ ar-Rabbanī wa faidh ar-Raḥmāni*, Terj. Arief B. Iskandar, *Percikan Cahaya Ilāhi; Petuah-Petuah Syaikh Abdul Qādir Jailānī* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), cet. III, h. 153.

<sup>389</sup>Syeikh Abdullāh Asy-Syarqāwī, *Syarḥ Al-Ḥikām Ibnu Atha'illāh al-Iskandarī*, Terj. Iman Firdaus, *Al-Ḥikām Ibnu Atha'illāh Al-Iskandarī* (Jakarta: Tuross Pustaka, 2012), cet. 2, h. 203.

<sup>390</sup>Abū Naṣhr as-Sarraḡ, *Al-Luma'...*h. 95-96.

kedudukan mereka di sisi Allāh, lalu mereka ber*zuhud* dari semua itu hanya karena Allāh *Azza wa Jallā*, tentu *zuhud* mereka adalah dari sesuatu (dunia) yang sejak Allāh menciptakannya Dia tidak pernah melihatnya.

Hamzah Fansuri secara implisit mengungkapkan tentang *zuhud*, dalam syāirnya:

*Hadīs* nin masyhur terlalu bayyīnāt  
Mengatakan dunia kesudahan sayyī'āt  
*Hubb al-dunyā ra's kulli khaṭhi'āt*  
*Tark al-dunyā ra's kulli 'ibādāt*

*Hadīs* ini daripada Nabī *al-habīb*  
*Qāla: kun fī al-dunyā kaannaka gharīb*  
Barangsiapa *dā'im* kepada *dunyā qarīb*  
Manakan dapat menjadi *habīb*.<sup>391</sup>

Konteks syāir di atas, Hamzah Fansuri mengutip *ḥadīs masyhur*,<sup>392</sup> yang menyebutkan bahwa “cinta kepada keduniaan itu sumber segala kesalahan. Sebaliknya, meninggalkan keduniaan adalah sumber segala ‘ibadah”.<sup>393</sup> Bagi kaum *ṣūfī*, segala sesuatu yang menghalangi obsesinya untuk Tuhan, terutama yang berkaitan dengan keduniaan harus dijauhi dan bahkan mesti dinafikan. Sebagaimana Hamzah Fansuri melandaskan kepada konteks *ḥadīs* “*dunyā kesudahan sayyī'āt*”, yaitu keterikatan kepada keduniaan akan berakibat dan menghasilkan kepada keburukan dan dampak yang negatif (*saiyy'āt*). Kemudian, Hamzah Fansuri mengutip *ḥadīs* “*kun fī al-dunyā kaannaka gharīb*”, jadilah engkau di dunia seperti orang asing. Maksudnya, sebagai orang asing di dunia adalah orang yang tidak punya peran dan memiliki terhadap materi. Sebab, barang siapa yang senantiasa

<sup>391</sup>Drewes & Brekel, *The Poems...*h. 68.

<sup>392</sup>*Ḥadīs masyhur*, menurut *ulamā uṣhūl*, adalah *ḥadīs* yang pada *ṭhabaqat* pertama diriwayatkan oleh banyak orang, tetapi belum sampai pada tingkat *mutawatir*. Kemudian, pada *ṭhabaqat* berikutnya diriwayatkan oleh banyak orang yang jumlahnya menyamai periwatan *mutawatir*. (lihat: Abbas Bayumi 'Ajillani, *Dirasat al-Ḥadīs al-Nabāwī* (Iskandariyat: Mu'assasat Syabab al-Jamī'at, 1986), h. 27. Menurut *ulamā* lain, *Ḥadīs masyhur* adalah *ḥadīs* yang populer dengan tidak mensyaratkan pada *ṭhabaqat* mana terjadi popularitas tersebut. Bahkan dapat saja popularitasnya terjadi di kalangan *ulamā* bukan perawi *ḥadīs*, ataupun di kalangan masyarakat awam. Lihat: Al-Suyūṭhiy, *Tadrib al-Rawīy* (Mesir: Maktabat al-Turats, 1972), Juz 1-2, h. 176-177.

<sup>393</sup>Ketika dilakukan *takhrij* terhadap *ḥadīs* ini, menurut al-Manawīy berkualitas *ḥadīs dha'if*, bukan mashur. Lihat: Muḥammad al-Mad'u Abd al-Ra'uf al-Manawīy, *Faidh al-Qādir Syarḥ al-Jamī' al-Ṣhaghīr* (Kairo: Dar al-Hadits, t.t), juz V, h. 368.

dekat (*qarīb*) dengan keduniaaan, dia akan terpengaruh dan terikat di dalamnya dan konsekwensinya, ia tidak akan menjadi orang-orang yang benar mencintai Allāh swt. (*habīb*). Jadi, inti *zuhud* ini adalah suatu sikap dalam rangka melepaskan keterikatan terhadap bentuk keduniaaan, mengharuskan seseorang untuk selalu merangkul kefakiran (kemiskinan) dan menjadikannya sebagai pilihannya. *Zuhud* adalah kelalaian, sebab dunia ini tak bernilai apa-apa, maka *zuhud* dari sesuatu yang tak memiliki nilai apa-apa adalah kelalaian, sehingga jalan menuju Allāh swt. akan terbuka luas.

Hamzah Fansuri menghubungkan makna *zuhud* dengan orang yang menyucikan hatinya dari pamrih-pamrih duniawi bagi segala ibadah dan pekerjaannya di dunia. Dia mengatakan bahwa, “Ilmu *sulūk* atau *ṭarīqat* itu *tark al-dunyā* (tanggai dari dunia), yakni tidak menimbun harta banyak untuk kepentingan diri sendiri lebih daripada cukup untuk makan dan berkain”. Dengan mengutip sebuah *ḥadīs*, dia mengatakan bahwa mencintai dunia merupakan pangkal kejahatan.<sup>394</sup> Ini berulang kali dikemukakan dalam bait-bait syāir makrifatnya.

Uraian tentang *faqir* sebagai salah satu konsep kunci tasawūf bertalian dengan *maqāmāt*, terutama sekali gambarannya secara simbolik, dijumpai banyak sekali dalam syāir-syāir Hamzah Fansuri. Kata-kata *faqir* bahkan dijadikan penanda kesufian atau kepengarangan, sering pula ditamsilkan sebagai anak dagang atau anak jamu (orang yang bertamu). Penamsilan ini diambil dari Alqurān dan Ḥadīṣ, dan memiliki kontek sejarah, khususnya sejarah penyebaran Islām di kepulauan Nusantara.

Agama ini tersebar dan berkembang pesat di Asia Tenggara bersamaan dengan pesatnya kegiatan perdagangan internasional yang dilakukan pedagang Muslim Arab dan Persia sejak abad ke-13 M. Sejak itu satu persatu kerajaan-kerajaan Islām berdiri di kota-kota pelabuhan seperti Samudra Pasai (1270-1514 M), Malaka (1400-1511 M) dan Aceh Darussalam (1516-1700 M) di kepulauan Melayu. Di pulau Jawa kerajaan-kerajaan Islām juga muncul di pesisir seperti Demak, Cirebon, Gresik, Banten, Tuban, dan

---

<sup>394</sup>Abdul Hadi W.M, *Tasawuf* ....1995: 70.



lain-lain. Pada mulanya kegiatan perdagangan itu hanya melibatkan pedagang Arab, Turki dan Persia. Tetapi kemudian melibatkan juga pedagang-pedagang Nusantara yang telah memeluk agama Islām. Seraya berniaga mereka menjadi pendakwah, membangun jaringan perdagangan dan persaudaraan *ṣūfī*. Dengan itu lembaga pendidikan Islām dapat didirikan di pusat-pusat komunitas Islām, dan tradisi intelektual pun lantas berkembang.

Arti kata dagang dalam bahasa Melayu pada mulanya ialah merantau ke tempat lain dan menjadi orang asing di tempat tinggalnya yang baru. Kata-kata ini diterjemahkan dari kata Arab *gharīb* (asing) dan selalu dirujuk pada Ḥadīs, ”*Kun fī al-dunyā ka’annaka gharibun aw ’abiru sablin wa ’udhdha nafsahu min ashabi al-qubūr*” (“Jadilah orang asing atau dagang di dunia ini, singgahlah sementara dalam perjalananmu, dan ingatlah akan azhab kubur.”). Hamzah Fansuri menulis dalam sebuah syāirnya:

*Ḥadīs* ini daripada Nabī *al-Habib*  
*Qawl kun fī al-dunyā ka’annaka gharīb*  
 Barang siapa *dā’im* kepada dunia *qarīb*  
 Manakan dapat menjadi *habib*. (Ik. VIII Ms. Jak. Mal. 83)

Lawan dari orang yang dicintai Tuhan ialah mereka yang mencintai dunia. Dagang atau *faqir* ialah dia yang *qarīb* dengan Tuhannya dan asing serta tidak lagi terpaut pada dunia. Kata *gharīb*, yang diterjemahkan menjadi dagang, ditafsirkan sebagai ”Orang atau diri yang asing terhadap dunia”.<sup>395</sup> Seperti *Ahli sulūk* yang insaf bahwa di dunia ini ia adalah orang asing yang sedang merantau atau singgah sementara di negeri orang untuk mengumpulkan bekal yang kelak akan dibawa pulang ke kampung halamannya. Kampung halaman manusia yang sebenarnya bukan di dunia, tetapi di akhirat. Ini dapat dirujuk pada apa yang dikatakan Imām al-Ghazālī dalam *Kimiya-i Sa`ada*. Kata filosof *ṣūfī* dari Tus, Persia itu: “Dunia ini adalah sebuah pentas atau pasar yang disinggahi oleh para musafir dalam perjalanannya menuju ke negeri lain. Di sini mereka membekali diri dengan

---

<sup>395</sup>Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism...*h. 8.

berbagai bekal agar supaya tujuan perjalanan tercapai”.<sup>396</sup> Hamzah Fansuri menulis:

Pada dunia nin jangan kau *amin*  
 Lenyap pergi seperti angin  
*Kuntu kanzan* tempat yang *bāṭin*  
 Di sana *dā'im* Yogya kau *sakin*

Lemak manis terlalu nyaman  
 Oleh nafsumu engkau tertawan  
 Sakarat *al-mawt* sukarnya jalan  
 Lenyap di sana berkawan-kawan

Hidup dalam dunia upama dagang  
 Datang musim kita 'kan pulang  
*La tasta 'khirūna sā'atan* lagi kan datang  
 Mencari ma`rifat Allāh jangan alang-alang

*La tasta 'khirūna sā'atan* (Q.S. *Saba'*/34:30)<sup>397</sup> artinya tidak dapat ditunda waktunya. Di sini anak dagang, diberi arti lebih kurang sebagai seseorang yang benar-benar memahami bahwa hakikat kehidupan dan kebahagiaan yang sejati dijumpai dalam persatuan hamba dengan Tuhannya. Tanda anak dagang sejati ialah kecintaan dan penyerahannya yang penuh kepada Tuhan, ikhtiarnya yang sungguh-sungguh menegakkan kebenaran agama yang diyakininya.

*Al-Faqr* secara harfiah biasanya diartikan sebagai orang yang berhajat, butuh atau orang miskin.<sup>398</sup> Sedangkan dalam pandangan *ṣūfī*, *faqr* adalah tidak meminta lebih dari apa yang telah ada pada diri kita. Tidak meminta rezeki kecuali hanya untuk dapat menjalankan kewajiban-kewajiban. Tidak meminta sungguh pun tak ada pada diri kita, kalau diberi diterima. Tidak meminta dan tidak menolak.<sup>399</sup> *Faqr* berarti sebagai kekurangan yang diperlukan seseorang dalam menjalani kehidupan di dunia. Karena kekayaan/harta memungkinkan manusia dekat pada kejahatan dan membuat jiwa

<sup>396</sup>Muhammad Bagir, 1984:39.

<sup>397</sup>Q.S.*Saba'*/ 34: 30.

لَا تَسْتَأْخِرُونَ عَنْهُ سَاعَةً وَلَا تَسْتَقْدِمُونَ

<sup>398</sup>Maḥmud Yūnus, *Kamus Arab*...h. 321.

<sup>399</sup>Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme*...h. 67. Lihat: Abuddin Nata, *Akhlak Taṣawuf*...h.173.

menjadi lupa pada Allāh swt.. *Faqir* adalah golongan yang telah memalingkan setiap pikiran dan harapan yang akan memisahkan dari Allāh atau penyucian hati secara keseluruhan terhadap apa yang membuat jauh dari Tuhan. *Faqir* menurut penafsiran Imām al-Junaid adalah jargon orang-orang yang menghadap Allāh swt. dengan lebih banyak ibadah dalam *khalwat*. Kadang ia memiliki indikator lahiriah yang bisa membedakan sebagian kaum dengan yang lain sebab mereka adalah orang-orang yang membutuhkan Allāh swt. secara bāṭin dan lahir. Ia ingin setiap *faqir* meluruskan hubungan dengan Tuhannya sehingga lahiriyahnya menunjukkan apa yang ada di batinnya, dan batinnya membenarkan apa yang ditunjukkan lahirnya. Dengan bahasa singkat, setiap *faqir* harus bebas dari klaim/ pengakuan. Ia mengatakan: “wahai orang-orang *faqir* sekalian, kalian mengenal Allāh dan memuliakan Allāh maka perhatikanlah bagaimana kalian bersama Allāh saat kalian menyendiri dengan-Nya”.<sup>400</sup>

*Faqir* dalam taṣawuf ia diartikan sebagai pribadi yang tidak lagi terpaut pada dunia. Keterpautannya semata-mata ke pada Tuhan. Dua ayat Alqurān yang dijadikan rujukan, yaitu Q.S.*Al-Baqarah*/2: 268<sup>401</sup> dan Q.S.*Fathir*/35: 15.<sup>402</sup> Dalam Q.S. *Al-Baqarah*/2: 268, Allāh berfirman, ”Setan mengancammu dengan ketiadaan milik (*al-faqir*) dan menyuruhmu melakukan perbuatan keji. Tetapi Allāh menjanjikan ampunan dan karunia kepadamu dari-Nya sendiri dan Allāh maha luas pengetahuan-Nya.” Dalam Q.S. *Fathir*/35 :15, ”Hai manusia! Kamulah yang memerlukan (*fuqara*’) Allāh. Sedangkan Allāh, Dialah yang maha kaya lagi maha terpuji.”<sup>403</sup>

Mengikuti pengertian ini Hamzah Fansuri menyatakan bahwa *faqir* yang sejati ialah Nabī Muḥammad saw. Dalam seluruh aspek kehidupannya

---

<sup>400</sup>Al-Qusyairi, *Ar-Risalah al-Qusyairiyah*, tahqiq Abdul Halim Mahmud dan Thaha Abdul Baqi (Mesir: 1966), h. 539. Lihat: Muḥammad Fauqi Hajjaj, *Taṣawwūf Al-Islāmi*... h. 82.

الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلًا وَاللَّهُ

وَاسِعٌ عَلِيمٌ

يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ

<sup>403</sup>Yusuf Ali, 1983: 109.

beliau benar-benar hanya tergantung kepada Tuhan. Ini ditunjukkan pada keteguhan imannya. Kata penyair:

Rasūl Allāh itulah yang tiada berlawan  
Meninggalkan *tha`ām* (tamak) sungguh pun makan  
'*Uzlat* dan tunggal di dalam kawan  
Olehnya duduk waktu berjalan

Perkataan "'*Uzlat* dan tunggal di dalam kawan" dapat ditafsirkan bahwa, walaupun Nabī seorang *zahid* dan *wara`*, tetapi beliau tidak meninggalkan kewajibannya sebagai pemimpin umat. Sedangkan perkataan "'Olehnya duduk waktu berjalan" dapat ditafsirkan bahwa, walaupun hatinya hanya terpaut pada Tuhan, namun beliau tetap aktif mengerjakan urusan dunia dengan penuh kesungguhan dan pengabdian. Kata 'duduk', arti harfiahnya tidak bergerak dan tidak berjalan, yakni keyakinannya kepada Allāh swt. sangat kuat.

Dalam syāirnya yang lain, seorang *faqir* diumpamakan sebagai galuh-galuh atau laron yang berani terjun ke dalam nyala api. Laron adalah lambang pengurbanan diri. Pengurbanan itu dilakukan disebabkan cinta dan keyakinannya yang mendalam kepada cahaya, simbol pencerahan, hikmah dan petunjuk Tuhan. Jelas bahwa *faqir* adalah pribadi berani mengurbankan kepentingan diri demi cita-cita yang luhur.

Dunia nin jangan kau taruh-taruh  
Supaya dekat *mahbub* yang jauh  
Indah sekali akan galuh-galuh  
Ke dalam api pergi berlabuh  
Hamzah miskin hina dan karam  
Bermain mata dengan *Rabb al-`Ālam*  
Selamnya sangat terlalu dalam  
Seperti mayat sudah tertanam

Anak dagang juga digambarkan sebagai anak *mu'alim* yang tahu jalan, orang yang pengetahuan dan wawasannya luas. Hamzah Fansuri menulis:

Kenali dirimu hai anak dagang  
Jadikan *markab* (kapal) tempat berpulang  
Kemudi tinggal jangan kau goyang  
Supaya dapat dekat kau pulang

*Fawq al-markab* (di geladak kapal) Yogya kau jalis (duduk)  
 Sauhmu *dā'im* baikkah habis  
 Rubing syari`at Yogya kau labis  
 Supaya jangan *markabmu* palis

Jika hendak engkau menjeling sawang  
 Ingat-ingat akan ujung karang  
 Jabat kemudi jangan kau mamang  
 Supaya betul ke bandar kau datang

Anak *mu'allim* tahu akan jalan  
*Dā'im* berjalan di laut nyaman  
*Markabmu* tiada berpapan  
 Olehnya itu tiada berlawan

Dalam syāir lain tamsil anak dagang diganti anak jamu: “Dengarkan hai anak jamu/ Unggas itu sekalian kamu/ `Ilmunya yogya kau ramu /Supaya jadi mulia adamu.” Anak jamu diumpamakan juga sebagai unggas yang tinggal dalam kandang syariat dan memiliki berbagai kelengkapan ruhani:

*`Ilm al-yaqīn* nama `ilmunya  
*`Ayn al-yaqīn* hasil tahunya  
*Ḥaqq al-yaqīn* akan lakunya  
 Muḥammad nabī asal gurunya

*Syarīat* akan tirainya  
*Tarīqat* akan bidainya  
*Ḥaqqat* akan ripainya (ripinya)  
*Ma`rifat* akan isainya (isinya)

Jelaslah bahwa yang dimaksud *faqir* bukanlah orang miskin dalam artian harfiah. Ibn Abū `Ishaq al-Kalabadhi dalam bukunya *al-Ta'ārruf li Mazhabi ahl al-Taṣawwuf* mengatakan, 'Kefaqiran ialah bahwa tiada sesuatu pun yang menjadi milikmu, atau jika memang ada sesuatu, itu tidak boleh menjadi milikmu'. Ini sejalan dengan firman Tuhan, 'Sedangkan mereka lebih mengutamakan kepentingan orang banyak, dibanding semata-mata kepentingan mereka sendiri, sekalipun mereka dalam kesukaran'''.<sup>404</sup>

---

<sup>404</sup>A.J. Arberry, *Sūfīsm...*h. 118.

Ali Uthman al-Hujwiri dalam *Kasyf al-Mahjub*, mengutip seorang *ṣūfī* yang mengatakan, “*Laysa al-faqr man khala min al-zad, inna-ma al-faqr man khala min al-murad*”, yakni ‘*Faqir* bukan orang yang tak punya rezeki/penghasilan, melainkan yang pembawaan dirinya hampa dari nafsu rendah’.” Dia juga mengutip Syekh Ruwaym, “*Min na`t al-faqr hifzhu sirrihi wa syanatu nafsihi wa ada`u fazi dhātīhi*”, yakni ‘Ciri *faqir* ialah hatinya terlindung dari kepentingan diri, dan jiwanya terjaga dari kecemaran serta tetap melaksanakan kewajiban agama.”<sup>405</sup>

Hamzah Fansuri menggambarkan bahwa *faqir* merupakan pribadi yang indah sebab seluruh dirinya telah *fanā`* (hapus) dalam tujuan spiritual kehidupan yang berfokus dalam Tauhid, kesaksian bahwa Allāh itu esa. Katanya:

Sidang *faqir* empunya kata  
 Tuhanmu *zāhir* terlalu nyata  
 Jika sungguh engkau bermata  
 Lihatlah dirimu rata-rata

Kekasihmu *zāhir* terlalu terang  
 Pada kedua ‘*ālam* nyata terbentang  
*Ahl al-Ma`rifa* terlalu menang  
*Waṣhilnya dā`im* tiada berselang

Hamzah miskin orang ‘*uryani*  
 Seperti *Ismā`il* jadi *qurbani*  
 Bukannya ‘*Ajami* lagi ‘*Arabi*  
 Nentiasa *waṣhil* dengan Yang *Bāqī*

Arti harfiah ‘*uryan* ialah telanjang, arti *bāṭinnya* tulus dan ikhlas. Contoh *faqir* agung ialah Nabī *Ismā`il* as. yang bersedia dikurbankan oleh ayahnya Nabī *Ibrāhīm* as. karena itu yang diperintahkan oleh Tuhan. Seorang *faqir* menurut Hamzah adalah pribadi universal yang tidak terikat lagi pada warna kulit, ras dan kebangsaan. Apa artinya sebutan Arab, Parsi, Melayu, Jawa, atau Cina bagi seseorang yang telah *waṣil* dengan Tuhan? Perjuangannya untuk menegakkan kebenaran juga bukan hanya untuk bangsa atau kaumnya, tetapi untuk seluruh umat manusia.

---

<sup>405</sup>R.A. Nicholson, *Studies in Islamic...*h. 35.

*Al-Ṣabr* secara harfiah berarti tabah hati.<sup>406</sup> Menurut Zun al-Nun al-Miṣhry, sabar artinya menjauhkan diri dari hal-hal yang bertentangan dengan kehendak Allāh, tetapi tenang ketika mendapatkan cobaan, dan mentampakkan sikap cukup walaupun sebenarnya berada dalam kefakiran dalam bidang ekonomi.<sup>407</sup> Ibn Atha mengatakan, sabar artinya tetap tabah dalam menghadapi cobaan dengan sikap yang baik. Pendapat lain mengatakan sabar berarti menghilangkan rasa mendapatkan cobaan tanpa menunjukkan rasa kesal. Ibn Usman al-Hairi mengatakan, sabar adalah orang yang mampu memasung dirinya atas segala sesuatu yang kurang menyenangkan.<sup>408</sup>

Di kalangan para ṣūfī, sabar diartikan *ṣabr* dalam menjalankan perintah-perintah Allāh, dalam menjauhi segala larangan-Nya dan dalam menerima segala percobaan-percobaan yang ditimpakan-Nya pada diri kita. *Ṣabr* dalam menunggu datangnya pertolongan Tuhan. Sabar dalam menjalani cobaan dan tidak menunggu-nunggu datangnya pertolongan.<sup>409</sup> Berarti, *Ṣabr* mampu menjalankan perintah Allāh swt. dan meninggalkan segala larangannya serta menahan diri dari nafsu dan amarah.

Secara harfiah *Al-Tawakkal* berarti menyerahkan diri.<sup>410</sup> Menurut Sahal bin Abdullāh bahwa awalnya *tawakkal* adalah apabila seorang hamba dihadapan Allāh seperti bangkai dihadapan orang yang memandikannya, ia mengikuti semauanya yang memandikan, tidak dapat bergerak dan bertindak. Hamdun al-Qaṣhṣhar mengatakan *tawakkal* adalah berpegang teguh pada Allāh.<sup>411</sup> Menurut Harun Nasution, *tawakkal* adalah menyerahkan diri kepada *qada* dan keputusan Allāh. Selamanya dalam keadaan tenteram, jika mendapat pemberian berterima kasih, jika mendapat apa-apa bersikap sabar dan menyerah kepada *qada* dan *qadar* Tuhan. Tidak memikirkan hari esok,

---

<sup>406</sup>Mahmud Yunus, *Kamus Arab...*h. 321.

<sup>407</sup>Al-Qusyairi, *Ar-Risālah al-Qusyairiyah...*h. 184.

<sup>408</sup>*Ibid.*

<sup>409</sup>Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme...*h. 68. Lihat: Abuddin Nata, *Akhlak Taṣawuf...*h.173-174.

<sup>410</sup>Mahmud Yunus, *Kamus Arab...*h. 506.

<sup>411</sup>Al-Qusyairī, *Al-Risālah...*h. 163. Lihat: Abuddin Nata, *Akhlāk Taṣawuf...*h.174-175.

cukup dengan apa yang ada untuk hari ini. Tidak mau makan, jika ada orang lain yang lebih berhajat pada makanan tersebut daripada dirinya. Percaya kepada janji Allāh. Menyerah kepada Allāh dengan Allāh dan karena Allāh.<sup>412</sup>

Syekh Abū Naṣhr as-Sarraḡ berkata: “*Tawakkal* adalah kedudukan spiritual yang Mulia. Allāh telah memerintahkan untuk selalu *bertawakkal* dan Dia menjadikannya selalu berbarengan dengan iman”.<sup>413</sup> Allāh swt. senantiasa menyuruh umatnya untuk senantiasa melestarikan *tawakkal*, baik secara umum, kepada orang-orang mukmin dan bahkan kepada Nabī dan Rasūl.<sup>414</sup> *Tawakkal* terbagi dalam tiga tingkatan: *Pertama*, tawakalnya orang mukmin, dimana syaratnya ada tiga macam: (1) tawakal adalah melemparkan diri dalam penghambaan (*‘ubūdiyyah*) (2) ketergantungan hati dengan Sang Maha Pemelihara (*rububiyyah*), dan (3) tenang dengan kecukupan. Jika diberi akan bersyukur, jika tidak diberi tetap bersabar dan rela dengan takdir yang telah ditentukan. Menurut Dzun-Nun al-Miṣhri, tawakal ialah membiarkan diri untuk tidak mengatur dan melepaskan diri dari upaya dan kakuatan. Abū Bakar az-Zaqqaq, *tawakal* adalah mengembalikan sarana hidup yang cukup untuk sehari, dan menghilangkan segala kekhawatiran di esok hari. Sahl bin Abdullāh, *tawakal* ialah melepaskan diri untuk mengikuti irama Allāh sesuai dengan apa Yang Dia kehendaki. *Kedua*, tingkatan tawakalnya orang-orang khusus, sebagaimana dikatakan Abū al-Abbās Aḡmad bin ‘Aṡha’ al-Adāmī, “barangsiapa bertawakal kepada Allāh bukan karena Allāh, maka sebenarnya ia belum bertawakal kepada Allāh sampai ia bertawakal kepada Allāh, dengan

<sup>412</sup>Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme*...h. 68.

<sup>413</sup>Abū Naṣhr as-Sarraḡ, *Al-Luma’*...h. 105.

<sup>414</sup>Q.S. *Ibrāhīm*/14: 12.

Q.S. *Al-Mādah*/5: 11.

Q.S. *Ath-Ṭhalaq*/65: 3.

Q.S. *Al-Furqān*/25: 58.

وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ وَكَفَى بِهِ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا

Q.S. *Asy-Syu’ara*/26: 217-218.

وَتَوَكَّلْ عَلَى الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ ( ) الَّذِي يَرَاكَ حِينَ تَقُومُ

وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ  
وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ  
وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ



Allāh dan karena Allāh. Ia hanya akan bertawakal kepada Allāh dalam tawakalnya, bukan karena faktor atau sebab lain”. Abū Ya’qūb an-Nahrajuri, mengatakan, *tawakal* ialah matinya nafsu tatkala hilang bagian-bagian kenikmatannya dari berbagai sarana (sebab) dunia dan akhirat. Abū Bakar al-Wasiṭhī mengatakan, dasar utama *tawakal* adalah karena merasa perlu, dan tidak sekali-kali akan pernah meninggalkan *tawakal* dalam angan-angan dan cita-citanya. Sepanjang umurnya tidak pernah menoleh tawakalnya dengan rahasia hatinya meskipun hanya sekejap. *Ketiga*, tawakalnya orang-orang kelas paling khusus (*khūshuṣṣul-khuṣṣūsh*). Asy-Syibli, tatkala ditanya tentang *tawakal* mengatakan, “Anda selaku milik Allāh hendaknya sebagaimana Anda tidak ada. Sementara Allāh terhadap Anda sebagaimana tidak pernah sirna”. Sebagaimana dikatakan para ṣūfī, Hakikat *tawakal* adalah tidak seorang pun dari makhluk-Nya ada yang sanggup berbuat sempurna. Sebab Yang Maha Sempurna hanyalah Allāh *Azza wa Jallā*. Ibn Masruq, mengatakan bahwa “*tawakkal* adalah menyerahkan diri kepada alur takdir dan ketentuan Allāh”.<sup>415</sup> Abū Abdillāh bin al-Jallā’, ditanya tentang *tawakal*, ia menjawab, “berlindung diri hanya kepada Allāh semata dalam segala kondisi”.<sup>416</sup> Demikian Hamzah Fansuri, mengungkapkan dalam syāirnya:

Rasūl Allāh itu daripada *Rabb al-‘ālamīn*  
 Membawa ayat *Innallāha yuhibbu al-mutawakkilīn*  
 Yogya diketahui oleh sekalian *sālikīn*  
 Supaya masuk ke dalam kandang ‘*āsiyiqīn*  
 Rejekimu *maujūd* di dalam *ma’lūmāt*  
 Lagi belum *zāhir aradin wa al-samāwāt*  
 Jika lagi engkau *muḥtaj* ke rumah *makhlūqāt*  
 Manakan dapat beroleh ‘*ālī al-darajāt*.<sup>417</sup>

Berdasarkan konteks syāir di atas, mengisyaratkan bahwa *tawakkal* merupakan pintu masuk kepada “kemabukan mistis” (*‘isyq*), yakni kenikmatan “bercinta” dengan Allāh swt. Sikap *tawakkal* ditunjukkan dengan keyakinan bahwa rejeki itu telah disediakan di ‘*alam* ini, meskipun kadang

<sup>415</sup>Al-Qusyairi, *Principles...*h. 115.

<sup>416</sup>Abū Naṣhr as-Sarraḡ, *Al-Luma’...*h. 106-107.

<sup>417</sup>Drewes & Brekel, *The Poems...*h. 74.

belum nampak (lagi belum *zāhir aradin wa al-samāwāt*). Dengan keyakinan tersebut, orang yang *tawakkal* tidak akan mengharapkan kepada yang lain (*makhlūqāt*), selain Tuhan. Kemampuan semacam ini hanya dimiliki oleh orang yang memperoleh derajat tinggi (*‘ālī al-darajāt*), yang tidak dimiliki sembarang orang, akan tetapi orang-orang yang pilihan.

Abd. Al-Shamad Palimbāni menjelaskan, bahwa *tawakkal* itu merupakan sifat terpuji, yang dipuji oleh syara', berdasarkan firman Allāh swt.<sup>418</sup> Syahdan bermula haqiqat *tawakkal* itu yaitu berpegang hanya atas Allāh *Ta'ālā*, yakni percaya hanya kepada Allāh *Ta'ālā* serta tiada berubah-ubah hati pada ketika ketiadaan suatu daripada segala sebab yang mendatangkan akan rizkinya.<sup>419</sup> Berarti *tawakkal* itu merupakan suatu bentuk kepasrahan total kepada Allāh swt. tanpa reserve. Adapun rezeki yang diberikan Allāh swt. diterima dengan hati yang lapang dan merasa puas (*qanā'ah*). "hakikat *tawakkal* adalah bahwa seseorang harus menjadi milik Tuhan dengan cara yang tidak pernah dialaminya sebelumnya, dan bahwa Tuhan harus menjadi miliknya dengan cara yang tidak pernah dialami-Nya sebelumnya".<sup>420</sup>

Mahjuddin, memberikan komentar tentang *tawakkal* sebagai suatu sikap penyerahan segala bentuk upaya yang telah dilakukan oleh manusia kepada Allāh. Sikap tersebut didasari oleh hati yang selalu mendorong manusia bercita-cita untuk memperoleh apa yang telah diusahakannya. Jadi sebenarnya *tawakkal* itu bukan hasil kerja yang pasif, tetapi aktif. Seorang peserta tasawuf berusaha dengan maksimal untuk memperolehnya dengan cara melakukan zikir sebanyak-banyaknya untuk mendapatkan *maqām tawakkal*.<sup>421</sup> Dengan demikian, bahwa *tawakkal* itu merupakan sikap jiwa

---

<sup>418</sup> Q.S. *Ali Imran*/3: 159. **فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ**

<sup>419</sup> Syaikh Abd al-Şhamad Palimbāni, *Hidayat*...h. 239.

<sup>420</sup> حقيقة التوكل: ان يكون الله تعالى كماله يكن فيكون الله له كماله منزل

Al-Kalabadzi, *Al-Ta'arruf Li Mazhab Ahli Taşawwuf* (Kairo: Maktabah al-Kulliyat Azhariyah, 1969), h. 120.

<sup>421</sup> Mahjuddin, *Akhlak Taşawuf II; Pencarian Ma'rifah Bagi Şūfī Klasik dan Penemuan Kebahagiaan Batin Bagi Şūfī Kontemporer* (Jakarta: Kalam Mulia, 2012), cet. Kedua, h. 224.

seorang hamba Allāh yang senantiasa tunduk dan patuh serta pasrah terhadap segala sesuatu yang diberikan Allāh swt.

Secara harfiah, *ridhā* artinya rela, suka, senang.<sup>422</sup> Harun Nasution mengatakan *ridhā* berarti tidak berusaha, tidak menentang kada dan kadar Tuhan. Menerima kada dan kadar dengan hati senang. Mengeluarkan perasaan benci dari hati sehingga yang tinggal di dalamnya hanya perasaan senang dan gembira. Merasa senang menerima malapetaka sebagaimana merasa senang menerima nikmat. Tidak meminta surga dari Allāh dan tidak meminta dijauhkan dari neraka. Tidak berusaha sebelum turunnya *qada* dan *qadar*, tidak merasa pahit dan sakit sesudah turunnya *qada* dan *qadar*, malahan perasaan cinta bergelora di waktu turunnya bala' (cobaan yang berat).<sup>423</sup> Syekh Abū Naṣhr as-Sarraḡ berkata: *Ridhā* adalah kedudukan spiritual mulia, pintu Allāh yang paling agung dan merupakan surga dunia. Dimana *ridhā* adalah menjadikan hati seorang hamba merasa tenang di bawah kebijakan hukum Allāh *Azza wa Jallā*.<sup>424</sup> Hal ini disebutkan dalam firman Allāh swt.<sup>425</sup> Al-Junaid, pernah ditanya tentang *ridhā*, ia menjawab, “*Ridhā* adalah tidak memilih (*ikhtiyār*)”. Al-Qannad mengatakan “*Ridhā* adalah tenangnya hati atas berlakunya takdir”. Dzun-Nun, mengatakan, *Ridhā* adalah senangya hati atas takdir yang berlaku padanya”. Ibnu Atha' mengatakan, “*Ridhā* adalah melihatnya hati nurani pada pilihan Allāh yang lebih dahulu telah ditetapkan untuk hamba-Nya. Agar ia tahu bahwa Dia memilikannya yang terbaik untuknya, sehingga ia *ridhā* (senang) dan tidak jengkel dengan-Nya”.<sup>426</sup>

*Ridhā* merupakan sikap jiwa seseorang hamba Allāh yang senantiasa senang dan rela menerima *qada* dan *qadar* Allah swt. yang berlaku atas dirinya, serta tetap tunduk, patuh dan beribadah (*ta'abbudi*) kepada-Nya.

<sup>422</sup>Mahmud Yūnus, *Kamus Arab*...h. 142.

<sup>423</sup>Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme*...h. 69.

<sup>424</sup>Abū Naṣhr as-Sarraḡ, *Al-Luma'*...h. 109.

<sup>425</sup>Q.S. *Al-Māidah*/5: 119.

Q.S. *At-Taubah*/9: 72.

<sup>426</sup>Abū Naṣhr as-Sarraḡ, *Al-Luma'*...h. 109-110.

رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ  
فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ وَرِضْوَانٍ

Selanjutnya, dalam teori tasawūf dikenal dengan konsep *murāqabah* dan *muhāsabah*, yaitu mawas diri dan perhitungan terhadap diri sendiri. Menurut al- Qusyairi<sup>427</sup>, terminologi ini berpangkal dari ḥadīs Nabī Muḥammad saw. tentang *ihsan*, yaitu “hendaknya engkau menyembah Allāh seolah-olah engkau melihat-Nya, sebab meskipun engkau tidak melihatnya, sesungguhnya Dia melihatmu”.<sup>428</sup> Ḥadīs ini mengisyaratkan adanya kemampuan mawas diri, sebab mawas diri adalah kesadaran hamba bahwa Allāh swt. senantiasa melihat dirinya. Kemampuan seperti ini merupakan bentuk *murāqabah* terhadap Tuhannya. Implikasi sikap ini, seseorang akan sepenuhnya melakukan *muhāsabah* (perhitungan terhadap dirinya sendiri) mengenai apa yang telah terjadi pada masa lalu dan memperbaiki kondisi di masa kini, dan tetap menjaga hubungan kepada Allāh swt.

Konsep *murāqabah* dan *muhāsabah* merupakan bagian dari ajaran Hamzah Fansuri, hal ini terbukti dalam Syāir Perahu, beliau menegaskan:

Wahai muda, kenali dirimu  
 Ialah perahu tamtsil tubuhmu  
 Tiadalah berapa lama hidupmu  
 Ke akhirat jua kekal diammu.<sup>429</sup>

Ancaman dan peringatan sebagaimana tersebut dalam syāir-syāirnya ini senantiasa diungkapkan, seperti:

Sidang *faqir* empunya kata  
 Tuhanmu *zhāhir* terlalu nyata  
 Jika sungguh engkau bermata  
 Lihatlah dirimu rata-rata

Kenal dirimu hai anak jamu  
 Janganlah lupa akan diri kamu  
 Ilmu haqiqat Yogya kau ramu  
 Supaya kenal ‘*ālī* adamu

<sup>427</sup>Al-Qusyairi, *Principles...*h. 154.

ان تعبد الله كأنك تراه فإن لم تراه فإنه يراك: الإحسان<sup>٤٢٨</sup>

Imām Muslim, *Shahīḥ Muslim, Syarah Nawawī* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyat, t.t), Juz I, h. 157.

<sup>429</sup>J. Doorenbos, *De Geschriften van Hamzah Pansoeri* (Leiden: N.V. v.h. Batteljee & Tepstra, 1933), h. 16.

Jika kau kenal dirimu bapai  
 Elokmu tiada berbagai  
 Hamba dan Tuhan *dā'im* berdamai  
 Memandang diri jangan kau lalai.<sup>430</sup>

Bagi Hamzah Fansuri tujuan utama *murāqabah* dan *muḥasabah* untuk mengenal diri sendiri, yang pada gilirannya berujung pada pengenalan Tuhan (*ma'rifah*). Argumentasinya, ia mengutip hadis “*man ‘arafa nafsahu faqad ‘arafa rabbahu*”; siapa kenal dirinya, maka akan mengenal Tuhannya. Dalam *Asrār al-‘Ārifīn* disebutkan:

Supaya dapat ke dalam Diri *Qu'ūd*. Yakni *qu'ūd* (itu yaitu) duduk (ke dalam diri), yakni jangan jauh mencari daripada diri, karena firman Allāh Ta'ālā: *wa fī anfusikum afala tubṣirūn*, yakni bermula di dalam diri kamu, tiadakah kamu lihat?. Dan lagi sabda Nabī (*ṣhallā'LLāhu 'alayhi wa sallam!*): *man ‘arafa nafsahu faqad ‘arafa rabbahu*, barangsiapa mengenal Dirinya, makasanya mengenal Tuhannya.<sup>431</sup> Dalam syāir beliau menyebutkan:

*Man ‘arafa nafsahu ḥādīs* daripada Nabī  
*Faqad ‘arafa rabbahu* pada sekalian peri  
 Setelah sampai mengenal diri *qāwi*  
 Mangkanya dapat menjadi *wālī*.<sup>432</sup>

Manakala dianalisis lebih jauh, bahwa konsep *maqāmāt* yang telah dikemukakan di atas, meskipun formulasinya bukan merupakan peringkat dari yang rendah kepada yang lebih tinggi, pada dasarnya difokuskan untuk mencapai “kebersatuan” antara hamba dengan Tuhan. *Maqāmāt* tersebut hanya merupakan sarana untuk mencapai tujuan. Sebenarnya, potensi “kebersatuan” itu sudah dimiliki oleh setiap manusia, sebagaimana tersirat dalam ḥadīs “*man ‘arafa nafsahu faqad ‘arafa rabbahu*”, di mana Tuhan sudah ada dalam diri manusia, akan tetapi tanpa dibarengi dengan *murāqabah* dan *muhāsabah* atau intropeksi, Tuhan tidak akan dapat ditemukan. Maka dengan “pengenalan diri” ini, selubung (*hijab*) akan terbuka, sehingga orang

<sup>430</sup>Drewes & Brekel, *The Poems...*h. 108.

<sup>431</sup>Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism...*h. 279-280.

<sup>432</sup>Drewes & Brekel, *The Poems...*h. 56.

akan dapat menemukan Tuhan dalam dirinya, Hamzah Fansuri disebut orang yang “dapat menjadi *wālī*”. Dalam syāir Perahu, Hamzah menyebutkan:

*Lā ilāha illā 'Llāh* itu kesudahan kata  
*Tauhid ma'rifah* semata-mata  
 Hapuskan hendak sekalian perkara  
 Hamba dan Tuhan tiada berbeda.<sup>433</sup>

Dari syāir di atas dapat dipahami bahwa hamba dan Tuhan tiada berbeda, tiada perbezaan antara yang menyembah dengan yang disembah, dalam arti kata antara hamba dan Tuhan adalah satu. Hal ini sesuai dengan ungkapan Hamzah Fansuri:

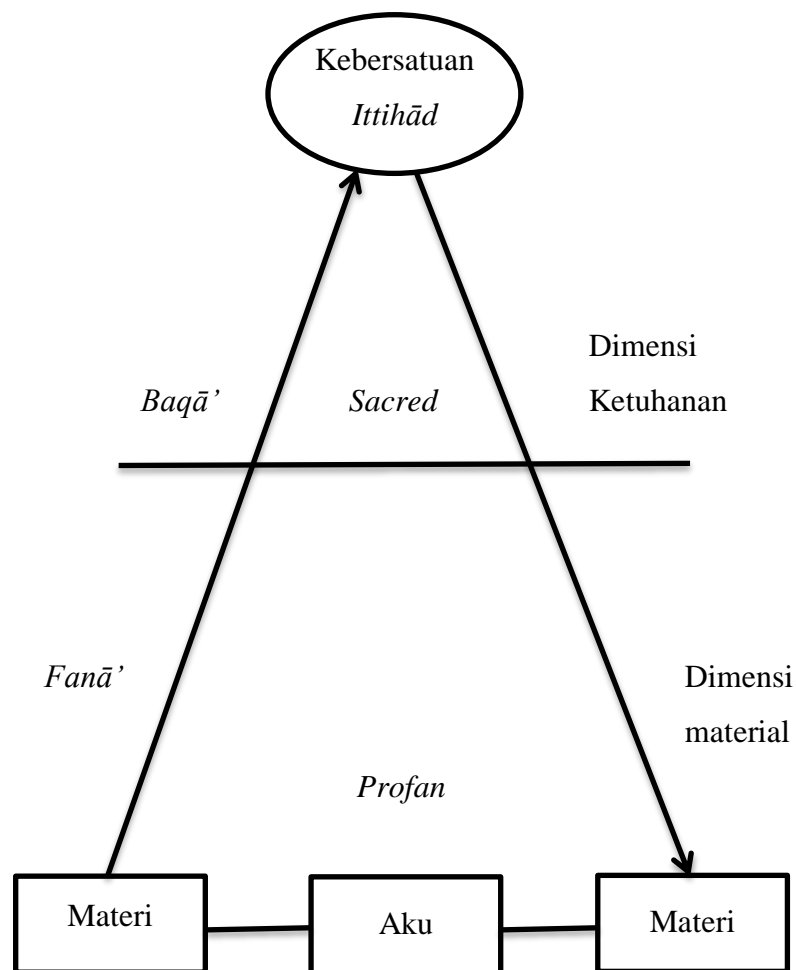
*Fa'lam- Nafikan* rasamu daripada *makhḍum* dan *khadim*, yakni *fanā* 'kan dirimu daripada yang menyembah dan yang disembah. Apabila ada lagi yang menyembah dan yang disembah, maka masih menjadi dua, belum menjadi esa hukumnya. Seperti kata *Ahl al-Sulūk*: *Man 'abad al-isma duna al-ma'nā faqad kafara...* yakni, barangsiapa menyembah nama tiada dengan artinya, maka bahwasanya telah kafirlah ia...*Wa man 'abad al-ma'nā dun al-isma fahuwa musyrik...* yakni, barangsiapa menyembah arti tiada dengan nama, maka ia itu menduakan; *Wa man 'abad al-isma wa al-ma'nā fahuwa munāfiq...* yakni, barangsiapa menyembah nama dan arti (nama), maka ia itu *munāfiq*...*Wa man taraka al-isma wa ma'nā fahuwa mu'minūn haqqān*, yakni barangsiapa meninggalkan nama dan arti nama, maka ia itu mu'min yang sebenar-benarnya.<sup>434</sup>

Keadaan, di mana tidak ada lagi perbezaan antara yang menyembah dan yang disembah, inilah yang disebut *fanā*'. Term *fanā*' oleh Hamzah Fansuri diartikan dengan hapus, yakni hapusnya perhatian terhadap dunia materi, bahkan kesadaran diri sendiri, dan selanjutnya “melebur” (*baqā*') dalam Diri Tuhan, yakni memusatnya pikiran dan emosi hanya kepada Tuhan; memusatnya pikiran dan emosi hanya kepada Tuhan, sehingga yang ada pada dirinya hanya Tuhan, bahkan seolah-olah telah “menyatu” dengan Tuhan. Pengertian “menyatu” bukanlah berarti kebersatuan substansial, apalagi fisikal, melainkan diinterpretasikan secara spiritual, yaitu hilangnya kesadaran pada dimensi material, sehingga timbul perasaan berada pada

<sup>433</sup>J. Doorenbos, *De Geschriften...*h. 20.

<sup>434</sup>Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism...*h. 283.

dimensi ketuhanan. Untuk lebih jelasnya pemahaman, dapat digambarkan dalam bentuk diagram sebagai berikut:



Dimensi material yang *profan* ini merupakan selubung (*hijab*) yang menutupi dan menghalangi hamba yang akan berma'rifat kepada Tuhan. Maka, melalui proses *fanā'* ini, selubung tersebut dibuka, sehingga jika seseorang telah mampu mencapai tingkat seperti ini, dia tidak mengalami perasaan apa-apa, bahkan kehilangan kemampuan membedakan; dia telah meluruh (*fanā'*) dari segala sesuatu, dan sepenuhnya terserap pada sesuatu yang menyebabkan dia luruh. Menurut al-Kalabadzi, ke-*baqā'*-an yang mengikuti keluruhan (*fanā'*), mengandung arti bahwa para *ṣūfi* meluruh dari sesuatu yang menjadi

miliknya sendiri, dan tetap tinggal dikarenakan sesuatu yang menjadi milik Tuhan.<sup>435</sup>

Menurut Hamzah Fansuri, bahwa keluruhan (*fanā'*) atau hapus, mengakibatkan hilangnya “kesadaran diri” dan kemampuan membedakan segala sesuatu yang ada pada dimensi material, disebabkan kepasrahan total kepada Tuhan.

Adapun makna hapus: makan sama, tiada makan sama; *'uryān* sama, berkain sama; surga sama, neraka sama. Sungguhpun ia berbuat ibadat, tetapi tiada ia ingin akan surga dan tiada ia takut akan neraka, yakni *taslim*, seperti firman Allāh *Ta'ālā: inna al-dīna 'inda Allāh al-Islām*, yakni, bahwa yang agama itu pada Allāh agama Islām (yakni) menyerahkan dirinya karena dirinya itu bukan diri-nya; Yogyalah diserahkan kepada yang empunya diri, maka dapat hapus daripada dirinya.<sup>436</sup> Ke-*fanā'*-an yang tertinggi adalah apabila kesadaran tentang *fanā'* itu sendiri juga hilang. Kemampuan seperti ini di kalangan *ṣūfī* disebut *fanā' al-fanā'*.<sup>437</sup>

Hamzah Fansuri memberikan perumpamaan bahwa:

Adapun *fanā'* itu, pada *ibārat* (ialah): melenyapkan segala *ghayr* Allāh. Jika orang *fanā'* lagi tahu akan *fanā'*-nya, belum ia *fanā'* karena *fanā'* itu, pada *ibārat*, (hapus daripada) *ghayr* Allāh. Apabila belum hapus daripada *ghayr* Allāh, belum *fanā'* hukumnya; apabila hapus daripada *ghayr* Allāh niscaya yang menyembah pun lenyap, yang disembah pun lenyap daripada rasanya-yakni menjadi esa, (yaitu) tiada; lenyap sekali-kali.<sup>438</sup>

Manakala dipahami secara sepintas kutipan di atas, menimbulkan kesan bahwa seolah-olah Hamzah Fansuri mengajarkan konsepsi kesamaan antara Hamba dan Tuhan, yakni ketika pada pencapaian puncak *fanā'*, di mana yang menyembah dan yang disembah keduanya menyatu. Dengan kata lain, manusia menjadi Tuhan. Kesan inilah yang melahirkan polemik di

ولبقاء الذي يعقبه، وهو أن يغنى عماله ويبقى بماله<sup>٤٣٥</sup>

Al-Kalabādzi, *Al-Ta'arruf...* h. 147.

<sup>436</sup>Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism...*h. 290.

<sup>437</sup>R.A. Nicholson, *The Mystics...*h. 61.

<sup>438</sup>Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism...*h. 283-284.



kalangan para *ṣūfī* di kemudian hari, yang berujung pada penghujatan seluruh ajaran-ajarannya.<sup>439</sup> terutama Nūruddīn Ar-Rānīri.<sup>440</sup>

Selanjutnya, Hamzah Fansuri menulis dalam *syāir-syāirnya*:

*Qalā Allāhu Ta'ālā* di dalam kitab  
*Fa'tabirū yā ulī al-bāb*<sup>441</sup>  
Barangsiapa *fanā'* daripada sekalian *hisab*  
Ialah *waṣhīl* dengan *hijab*.

Kata Bayazid terlalu '*alī*  
Pada *subhāni mā a'zama sya'nī*  
Itulah '*asyīq* sempurna *fāni*  
Jadi senama dengan *Ḥayyu al-Bāqī*.<sup>442</sup>

Orang yang telah mampu melepaskan diri (*fanā'*) dari ikatan-ikatan duniawi yang senantiasa diperhitungkan (*hisab*), dia akan sampai kepada Tuhan (*waṣhīl*), tanpa ada tirai yang menghalangi (*hijab*). Hamzah Fansuri memberikan contoh Abu Yazid al-Busthami, ketika mengalami *fanā' al-fanā'*, mengeluarkan ucapan *subhāni mā a'zhāma sya'nī* (Mahasuci Aku, Mahabesar Aku)<sup>443</sup>, sehingga “menyatu” dengan Tuhan Yang Mahahidup (*Ḥayyu al-Bāqī*). Kemampuan seperti ini, berarti telah memperoleh kesempurnaan *fanā'*.<sup>444</sup> Di dalam *syāirnya* Hamzah Fansuri mengungkapkan:

---

<sup>439</sup> Nūruddīn Ar-Rānīri menyatakan bahwa setengah daripada itikad kaum *Wujūdiyyah* yang di bawah angin (Asia Tenggara), yaitu Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatrai dan segala yang mengikut keduanya, itikadnya kafir. Lihat: Syaikh Nūruddīn Ar-Rānīri, *Al-Tibyān fī Ma'rifah Al-Adyān; Agama-Agama Samawi dan Sekte-Sektenya (Analisis Aliran Wujūdiyyah Hamzah Fansuri)*, Disalin kembali oleh Mohd. Kalam Daud (Banda Aceh: PeNa, 2011), h. 168-175.

<sup>440</sup> Nama lengkapnya ialah Nūruddīn Muḥammad bin Alī bin Husanji bin Muḥammad Ḥamid ar-Rānīri al-Quraīsyi Asy-Syāfi'i. Ia adalah sarjana India keturunan Arab, dilahirkan di Ranir (Rander) yang terletak dekat Surat di Gujarat. Beliau adalah seorang Syeikh dalam ṭarīkat Rifa'iyyah. Dia meninggal dunia pada 22 Zulhijjah tahun 1069 H (21 September 1658 M). Lihat: Aḥmad Daudy, *Syeikh Nuruddīn Ar-Rānīri (Sejarah, Karya dan Sanggahan Terhadap Wujūdiyyah di Aceh)* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), h. 9 & 18. Lihat: Ahmad Daudy, *Allāh dan Manusia dalam Konsepsi Syeikh Nūruddīn ar-Rānīri* (Jakarta: CV. Rajawali, 1983), h. 36.

<sup>441</sup> Manakala "*Fa'tabirū yā ulī al-bāb*" dimaksudkan firman Allāh, Hamzah Fansuri nampaknya keliru mengutip ayat, karena teks tersebut tidak terdapat di dalam Alqurān. Teks sebenarnya: *Fa'tabirū yā ulī al-abṣḥār* (Q.S. *Al-Ḥasyr*: 2), *La'ibaratin li ulī al-Abṣḥār* (Q.S. *Al-Imrān*: 13), *Innama yatazakkaru ulū al-bāb* (Q.S. *Al-Ra'd*: 19).

<sup>442</sup> Drewes & Brekel, *The Poems...* h. 82.

<sup>443</sup> Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme Dalam Islām* (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), h. 86.

<sup>444</sup> Proses kebersatuan hamba dan Tuhan menurut Abū Yazīd ini, disebut paham *Ittihād*, kelanjutan dari konsep *fanā'* dan *baqā'*. Abū Yazīd menganggap dirinya telah bersatu

Di Laut ‘*Ulyā* yogya berhanyut  
 Dengan hidup *shuwari* jangan berkalut  
 Katakan *Anā al-Ḥaqq* jangan kau takut  
 Itulah ombak menjadi laut.<sup>445</sup>

Berdasarkan syāir di atas, Hamzah Fansuri berpandangan, bahwa manusia, disimbolkan dengan ombak, dapat melakukan *fanā*’ (menghanyutkan diri) di Laut ‘*Ulyā*, sebagai simbol Allāh *Ta’ālā*, untuk selanjutnya “lebur” di dalam-Nya (ombak menjadi Laut), seperti ucapan Al-Hallaj: “*Anā al-Ḥaqq*”. Namun demikian, Hamzah Fansuri bukan berarti mengikuti paham mereka, namun menjelaskan bahwa dikala sang ṣūfī sedang berada pada puncak kemabukan mistis (*ekstase*), ucapan-ucapan *syathāhāt*<sup>446</sup> muncul secara spontan di luar kesadarannya. Hamzah Fansuri menyatakan:

Adapun akan orang berahi yang tiada dapat menaruh rahasianya, seperti kata Maulana Rum: *Man khuda am! Man khuda am! Man khuda am!*, yakni: Aku Allāh! Aku Allāh! Aku Allāh!, katanya itu kata mabok, bukan hawa nafsunya. Dan seperti Syaikh Mansur al-Hallaj mengatakan: *Anā al-Ḥaqq!* Itu pun demikian. Jangan kita menurut katanya, karena kita tiada *maghlub al-hāl*. Tetapi jika berahi dan mabok-tiada tertaruh rahasia kita lagi-barang kata dikatakan, tiada berdosa. *Fa ifham!*<sup>447</sup>

Keluarnya ucapan “*anā al-Ḥaqq*” ini, disebabkan Tuhan telah “menempati” tubuh manusia. Paham semacam ini disebut “*hulūl*” atau “*hulūliyyah*”, yang secara harfiah, berarti menempati atau mengambil tempat.<sup>448</sup> Maksudnya, Tuhan telah memilih tubuh manusia tertentu untuk

dengan Tuhan, padahal karena ke-*fanā*’-annya itu ia tidak memiliki kesadaran lagi, seolah-olah bersatu dengan nama Tuhan. Lihat: Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme...*h. 81.

<sup>445</sup>Drewes & Brekel, *The Poems...*h. 128.

<sup>446</sup> *Syathāhāt*, secara etimologis bermakna “melimpah”, yakni limpahan dari kesadaran yang telah dipenuhi oleh kemabukan mistis kepada Tuhan. Secara terminologis, berarti ucapan-ucapan yang dikeluarkan oleh seorang ṣūfī, ketika ia berada di pintu gerbang *ittihād*. Menurut isinya, *syathāhāt* terbagi dua: pertama, dalam keadaan ṣūfī berdekatan dengan Tuhan. Kedua, dalam keadaan sang ṣūfī ber-*ittihād* dengan Tuhan. Lihat: A.J. Arberry, *Sufism: An Account of Mystics...* h. 76.

<sup>447</sup> Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism...*h. 327.

<sup>448</sup> Lihat: Muḥammad Farid Wajdi, ed, *Dairat al-Ma’ārif al-Qarn al-‘Isyirīn* (Beirut: Dār al- Ma’rifat, 1971), Juz III, h. 479.

mengambil tempat di dalamnya, setelah sifat-sifat kemanusiaan yang ada pada tubuh itu dilenyapkan.<sup>449</sup>

Ucapan Abu Yazid dan al-Hallaj di atas, memang menimbulkan kontroversi. Bagi yang tidak sependapat dengan paham *ittihād* dan *hulūl*, akan meng-klaim bertentangan secara diametral dengan teori “penciptaan” dan “monotheisme” yang dianut umat Islām.<sup>450</sup> Apalagi ajaran ini “dipinjam dari mistisisme Kristen Timur, *Gnostisisme*, dan *Neoplatonisme*”.<sup>451</sup> Namun bagi yang “memahami”, seperti Hamzah Fansuri, *ittihād* dan *hulūl* merupakan konsekwensi logis dari puncak pengalaman mistis (*mystical experience*). Seseorang yang sedang berada pada kondisi ini, secara psikologis, hilang kesadaran terhadap diri dan lingkungannya, karena jiwa dan pikirannya dipenuhi oleh kecintaan yang mendalam (*‘isyq*) terhadap Tuhan. Dalam dirinya tidak ada siapa-siapa dan apa-apa, kecuali Tuhan, sehingga ucapan-ucapan yang keluar dari mulutnya, berada di luar kesadaran kognitif. Menurut kajian psikologi agama, pengalaman mistis yang demikian, menurut James Bisset Pratt disebut tipe pengalaman mistik yang keras/ mendalam (*extreem type*).<sup>452</sup> Pengalaman mistis semacam ini disebut *fanā’ al-fanā’*, di mana kesadaran tentang *fanā’* juga lenyap, dan tidak ada sesuatu yang tertinggal kecuali Tuhan. *Fanā’ al-fanā’* adalah pintu gerbang menuju *baqā’ bi Allāh* (kekal dengan Tuhan) yang merupakan tujuan dalam Islām.<sup>453</sup>

---

٤٤٩ ان الله اصطفى اجساما حل فيها مائتي الربوبية وازال عنها معاني البشرية

Abū Naṣr al-Thūsī, *Al-Luma’* (Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīsat, 1960), h. 299.

<sup>450</sup>Lihat: Abdul Qādir Djaelānī, *Koreksi Terhadap Ajaran Taṣawwuf* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), h. 48.

<sup>451</sup>Fazlurrahmān, *Islām*, Trans. Ahsin Moḥammad (Bandung: Pustaka Salman, 1984), h. 195.

<sup>452</sup>Lihat: A. Rudolf Uren, *Recent Religious Psychology* (Edinburg: T.T. Clarck, 1928), h. 250.

<sup>453</sup>*Fanā’ al-fanā’ (annihilation of annihilation) when the consciousness of being in fana’ (absorbed) in the Divine Soul also vanishes and there remains nothing but him. Fana’ al-fana’ is the gateway to Baqa bi Allah (abiding by God) which is the goal in Islam.* Capt. Wahid Bakhsh Rabbani, *Islamic Sufism* (Kuala Lumpur: A.S. Noordeen, 1992), h. 92-93.

**BAB IV**  
**NILAI-NILAI SUFISTIK DALAM SYĀIR-SYĀIR HAMZAH FANSURI**  
**ANALISIS KITAB *ASRĀRU’L ‘ĀRIFĪN***

**A. Pengertian Nilai-Nilai Sufistik.**

Istilah nilai-nilai sufistik merupakan kata majemuk yang tersusun dari nilai-nilai dan sufistik. Kata “nilai” di dalam Kamus Umum Bahasa Indonesia karangan W.J.S Poerwadarminta, “nilai” mempunyai arti : a). Harga (dalam taksiran harga), b). Harga sesuatu jika diukur atau ditukar dengan yang lain, c). Angka kepandaian, d). Kadar, mutu, banyak sedikitnya isi, e). Sifat-sifat/ hal-hal yang berguna bagi kemanusiaan.<sup>454</sup>

Menurut Milton Rokeach dan James Bank, sebagaimana dikutip oleh H.M. Chabib Thoha, menyatakan “nilai adalah suatu tipe kepercayaan yang berada dalam ruang lingkup sistem kepercayaan dalam mana seseorang bertindak atau menghindari suatu tindakan atau mengenai sesuatu yang pantas atau tidak pantas dikerjakan.”<sup>455</sup>

Dari Pengertian di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa nilai merupakan sifat yang melekat pada kepercayaan yang telah berhubungan dengan subjek yang memberi arti (yakni manusia yang menyakini).<sup>456</sup>

Sedangkan menurut H.M. Chabib Thoha, Nilai adalah esensi yang melekat pada kepercayaan yang sangat berarti bagi kehidupan manusia. “Esensi belum berarti ketika belum dibutuhkan manusia tetapi tidak berarti adanya esensi karena adanya manusia yang membutuhkan. Hanya saja kebermaknaan esensi tersebut semakin meningkat dengan peningkatan daya tangkap dan pemaknaan manusia sendiri”.<sup>457</sup>

---

<sup>454</sup> Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1984), h. 667.

<sup>455</sup> Chabib Toha, *Kapita Selekta Pendidikan Islām* (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 1996), h. 60.

<sup>456</sup> *Ibid.*, h. 62.

<sup>457</sup> *Ibid.*

Sidi Gazalaba mengartikan nilai sebagai “sesuatu yang abstrak, bersifat ide, tidak bisa disentuh oleh panca indra, soal nilai bukanlah soal benar atau salah, namun soal dikehendaki atau tidak, disenangi atau tidak”.<sup>458</sup>

Jika menilik pada sumber nilai itu sendiri, secara garis besar dibagi menjadi dua:

#### 1. Nilai Agama

Nilai agama (Islām) bersumber dari Allāh swt., yang dititahkan kepada rasūl-Nya dalam bentuk wahyu *Ilāhi*. Agama merupakan sumber pertama dan utama bagi penganutnya. Dari agama mereka menyebarkan nilai-nilai untuk diaktualisasikan dalam kehidupan sehari-hari. Nilai tersebut bersifat statis dan kebenarannya bersifat mutlak.<sup>459</sup> Nilai *Ilāhi* yang bersumber dari kitab suci dan tingkat kebenarannya mutlak tersebut, selanjutnya ketika setelah bersinggungan dengan realitas di masyarakat, maka tugas manusialah yang menginterpretasi agar lebih “membumi” sehingga menjadi pegangan hidup sehari-hari.

#### 2. Nilai *Insāniah*

Nilai *insāni* merupakan hasil kesepakatan manusia serta tumbuh dan berkembang dari peradaban manusia. Nilai ini bersifat dinamis, keberlakuan dan kebenarannya relatif serta dibatasi ruang dan waktu. Nilai *insāniah* ini pada akhirnya melembaga dan menjadi tradisi yang diturunkan secara turun temurun serta mengikat segenap anggota masyarakatnya. Namun demikian dalam ajaran Islām tidak semua tradisi maupun budaya masyarakat setempat dapat dijadikan sumber tatanan nilai. Sikap Islām dalam menyikapi tradisi masyarakat yang telah melembaga tersebut menggunakan lima klasifikasi. Antara lain: *pertama*, memelihara nilai/ norma yang sudah melembaga dan positif, *kedua*, menghilangkan nilai/ norma yang sudah mapan tapi bersifat negatif, *ketiga*,

---

<sup>458</sup> Sidi Gazalaba, *Sistematika Filsafat: Pengantar Kepada Teori Nilai* (Jakarta: Bulan Bintang, 2002), h. 6.

<sup>459</sup> Muhaimin & Abdul Mujib, *Pemikiran Pendidikan Islām: Kajian Filosofis Kerangka Dasar Operasionalisasinya* (Bandung: Trigenda, 1993), h.111.

menumbuhkan sumber nilai/ norma baru yang belum ada dan positif, *keempat*, bersikap menerima (*receptive*), memilih (*selective*), mencerna (*digestive*), menggabung-gabungkan dalam satu sistem (*assimilative*) dan menyampaikannya pada orang lain (*transmissive*), *kelima*, penyucian nilai/ norma agar sejalan dengan nilai-nilai Islām.<sup>460</sup>

Nilai agama di samping merupakan tingkatan integritas kepribadian yang mencapai tingkat budi (*insān kāmil*) juga sifatnya mutlak kebenarannya, universal dan suci. Kebenaran dan kebaikan agama dalam mengatasi rasio, perasaan, keinginan, nafsu-nafsu manusiawi dan mampu melampaui subyektivitas berbagai golongan, ras, bangsa dan stratifikasi sosial.

Nilai bersifat ideal dan tersembunyi dalam setiap kalbu *insān*, maka pelaksanaan nilai tersebut harus disertai dengan niat. Niat merupakan keinginan seseorang yang mengerjakan sesuatu dengan penuh kesadaran. Dengan niat itu seseorang dikenai nilai, karena niatnya yang mendasari aktivitas yang dilakukan itu baik atau buruk. Aktivitas yang menyalahi kehendak, idea atau gagasan semula seseorang maka keberlakuan nilai bukan terletak dibalik relitas tersebut. Seperti membunuh tidak sengaja, karena semula hendak menembak burung tapi meleset dan mengenai manusia.

Dalam tinjauan hubungan timbal balik antara nilai-nilai kultural dengan nilai-nilai etik religius yang bersumber dari Tuhan, nilai-nilai tersebut berfungsi sebagai pengontrol dan pengawas terhadap tindakan, baik tindakan pribadi maupun kelompok. Walaupun demikian, faktor kehati-hatian tetap diperlakukan dengan tidak begitu saja menarik garis lurus antara sejumlah nilai tertentu dengan seperangkat tindakan tertentu. Dengan kata lain, tindakan-tindakan tertentu belum tentu ada kesamaan dengan nilai-nilai yang telah dibangun.

Seorang *ṣūfī* adalah orang yang sudah memiliki kebersihan (kemurnian) hati semata-mata untuk Allāh, dan memilih Allāh sebagai sang

---

<sup>460</sup>*Ibid.*, h. 112.

hakikat semata-mata untuk dirinya, dan “memutus” apa yang dalam tangan makhluk yang muncul dalam budi seperti teladan Muhammad saw.”<sup>461</sup>

Abd al-Raḥmān Badawi, sebagaimana dikutip oleh Alwi Shihab, berpendapat bahwa taṣawuf atau sufistik pada hakikatnya didasarkan pada dua hal. *Pertama*, pengalaman batin dalam hubungan langsung antara hamba dengan Tuhan, yaitu melalui cara tertentu di luar logika akal, yakni bersatunya antara subjek dan objek yang menyebabkan yang bersangkutan “dikuasai” gelombang kesadaran seakan dilimpahi cahaya yang menghanyutkan perasaan sehingga tampak baginya suatu kekuatan gaib menguasai diri dan menjalar di segenap raga jiwanya. Oleh karena itu dia menamakan cahaya itu “tiupan-tiupan” transendental yang menyegarkan jiwa. Pengalaman ini sering diiringi gejala-gejala psikologis, seperti merasa adanya peristiwa atau suara-suara terdengar atau seakan terlihat olehnya sesuatu yang bersifat paranormal. *Kedua*, bahwa dalam tasawuf “kesatuan” Tuhan dengan hamba adalah sesuatu yang memungkinkan sebab jika tidak, taṣawuf akan berwujud sekedar moralitas keagamaan. Pandangan ini didasarkan pada keyakinan terhadap wujud mutlak yang merupakan satu-satunya wujud yang riil. Komunikasi dan hubungan langsung dengan Tuhan berlaku taraf-taraf yang berbeda hingga mencapai “kesatuan paripurna”, yaitu tidak ada yang terasa kecuali Yang Maha Esa. Dari sini tasawuf dikatakan sebagai tangga transendental yang tingkatan-tingkatannya berakhir pada *Ẓāt* yang transenden. Ia adalah perjalanan pendakian (*mi'raj*) hingga mencapai puncak “kesatuan paripurna”.<sup>462</sup>

Maksud yang terdalam dari taṣawuf (sufistik) adalah membersihkan hati (*tashfiyatul qulub*), karena itu bisa berganti dari pakaian yang penuh gebyar kemewahan menjadi pakaian kesederhanaan (*tawadu'*), penuh dengan rasa keilahian. Akhirnya taṣawuf atau sufistik, sebagaimana diungkapkan oleh al-Qusyairi, sebagaimana di kutip oleh Muhammad Sholikhin, yang

---

<sup>461</sup> Simuh, *Taṣawuf dan Perkembangannya dalam Islām* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), h. 27.

<sup>462</sup> Alwi Shihab, *Islām Sūfistik* (Bandung: Mizan, 2001), h. 29.

mengartikan taṣawuf atau sufistik sebagai kemurnian, yakni orientasi hanya kepada Tuhan, dia tidak merosot kepada derajat umat manusia pada umumnya, hingga kejadian-kejadian dunia tidaklah mempengaruhinya.<sup>463</sup>

## B. Nilai-Nilai Ketuhanan.

Persoalan tentang Tuhan menjadi pembahasan yang tidak henti-hentinya, baik di kalangan filosof, teolog, maupun ṣūfī. Tuhan yang sejati adalah Tuhan yang kehadiran-Nya sangat dibutuhkan justru sebagai syarat keberadaan *'ālam* semesta. Para ahli agama (*religijs*) meyakini keberadaan Tuhan berdasarkan pesan-pesan agama (*waḥyu*), dan di kalangan filosof keyakinan itu dijabarkan melalui bukti-bukti rasional. Al-Kindi, seorang filosof muslim mengajukan lima bukti untuk menerapkan keberadaan Tuhan.<sup>464</sup> *Pertama*, bahwa *'ālam* semesta terbatas dari sudut jasad, waktu dan gerak. Karena keterbatasan itu, *'ālam* semesta harus diciptakan dan sesuatu yang diciptakan haruslah memiliki pencipta. Tuhan adalah Pencipta *'ālam*, maka Ia harus ada.<sup>465</sup> *Kedua*, *'ālam* yang tersusun (*murakkab*) dan beragam (*katrah*) itu sesungguhnya tergantung secara mutlak pada satu sebab yang berada di luar *'ālam*; satu sebab itu, tiada lain adalah *Ẓāt* Tuhan Yang Esa (*Al-Ẓāt Al-Ilāhīyah Al-Waḥid*). *Ketiga*, bahwa sesuatu tidak bisa secara logika menjadi penyebab bagi dirinya sendiri. *Keempat*, didasarkan pada perumpamaan (*al-tamtsil*) antara jiwa (*al-nafs*) yang terdapat di dalam jasad manusia dengan Tuhan yang merupakan sandaran bagi *'ālam*. Jika mekanisme jasad manusia yang teratur (*al-nizhām*) menunjukkan adanya kekuatan yang tak terlihat yang disebut dengan jiwa, maka mekanisme *'ālam* yang berjalan secara teratur (*al-tadbir*) mengisyaratkan adanya seorang administrator (*mudabbir*) yang mengaturnya. Administrator itulah dirujuk oleh Al-Kindi sebagai Tuhan. *Kelima*, rancangan (*al-ināyah*), keteraturan (*al-*

---

<sup>463</sup> Muhammad Sholikin, *Taṣawuf Aktual* (Semarang: Pustaka Nuun, 2004), h. 6.

<sup>464</sup> Achmad Muccaddam Fahham, *Tuhan Dalam Filsafat 'Allamah Ṭḥabāṭḥabā'i* (Jakarta: Teraju, 2004), cet. I, h. 38-45.

<sup>465</sup> Athif Al-'Iraqi, *Mazāhib Falasifah Al-Masyriq* (Kairo: Dār Al-Ma'ārif, 1992), h. 80.



*ḥikmah*), dan tujuan (*al-ghāyah*) dari ‘*ālam*.<sup>466</sup> Ibn Sina, membuktikan keberadaan Tuhan didasarkan pada pemilahan mengenai yang ada kepada *wājib al-wujūd* dan *mumkin al-wujūd*. Kenyataan adanya *wujūd* mungkin (*mumkin al-wujūd*) yang keberadaannya bergantung pada *wujūd* lain di luar dirinya, meniscayakan adanya *wājib al-wujūd* yang keberadaannya berdasarkan dirinya sendiri. *Wājib al-wujūd* inilah yang dirujuk sebagai Tuhan. Bukti ini disebut Ibrāhīm Madkour sebagai bukti *ontologis*. Sebab bukti itu lebih berṣifāt metafisis daripada fisis.<sup>467</sup> Ibn Rusyd, memiliki dua bukti untuk menetapkan keberadaan Tuhan. *Pertama*, bukti penciptaan (*dālīl ikhtira*’), *kedua*, bukti rancangan (*dālīl ināyah*), dan Ibrāhīm Madkour menambahkan bukti gerak (*dālīl al-harākah*).<sup>468</sup> Menurut Mulyadhi Kartanegara, konsep filosofis tentang Tuhan: Tuhan sebagai sebab, Tuhan sebagai *Wājib al-Wujūd*, Tuhan sebagai cahaya, dan Tuhan sebagai *Wujūd Murni*.<sup>469</sup>

Manusia tidak saja ingin mengetahui siapa pencipta atau khalik ‘*ālam* semesta ini, tetapi juga keyakinannya meningkat kepada siapa yang merupakan *Ẓāt* tunggal, yang disebut *Ẓāt wājibul wujūd*. Bahkan lebih dari itu, sesudah manusia itu memperhatikan segala ‘*ālam* semesta ini dengan segala pertumbuhan dan kehancurannya, akhirnya sampailah ia kepada pendirian *wiḥdatul wujūd*, hanya ada satu *Ẓāt* yang tunggal dan berkuasa, yang lain lenyap dan *fanā*’, termasuk manusia sebagai makhluk yang tertinggi nilainya. Apabila manusia itu sampai ke tingkat yang terākhir itu, sehingga tak ada dinding lagi antaranya dengan *Ẓāt* pencipta atau Tuhan, maka keadaan itu dinamakan mistik. Mistik itu ialah suatu ‘*ālam* pikiran, bahwa manusia dan dunia atau manusia dan Tuhan itu menjadi satu dan tidak

---

<sup>466</sup>*Ibid.*, h. 84.

<sup>467</sup>Ibrāhīm Madkour, *Aliran dan Teori Filsafat Islām* (Yogyakarta: Bumi Aksara, 1995), h. 121.

<sup>468</sup>Athif Al-‘Iraqī, *Al-Nuz’ah Al-‘Aqlīyyah fī Al-Falsafah Ibn Rusyd* (Kairo: Dar Al-Ma’arif, t.t), h. 227.

<sup>469</sup>Mulyadhi Kartanegara, *Gerbang Kearifan: Sebuah Pengantar Filsafat Islām* (Jakarta: Lintera Hati, 2006), cet. I, h. 79.

terpisah, salah satu jalan ke arah kehidupan rohani yang tinggi itu ialah *fanā'*.<sup>470</sup>

Para ahli *ṣūfī* berpendapat bahwa Tuhan adalah tujuan dari kehidupan. Oleh karena itu tujuan hidup orang *ṣūfī* adalah mencari yang indah dan sempurna itu. Menurut Inayat Khan, suatu jurang yang dalam telah memisahkan antara keadaan yang tidak sempurna dengan keadaan yang sempurna, maka Tuhan itu merupakan kapal yang dapat melayarkan manusia dari pelabuhan yang tidak sempurna menuju pelabuhan yang sempurna itu.<sup>471</sup> Bagi orang *ṣūfī*, bagaimanapun indah dan rahasianya kalimat-kalimat yang menceritakan keberadaan-Nya, Tuhan dan manusia adalah satu, atau setidaknya bersumber dari yang satu. Bagi mereka Tuhan itu tidak bisa dipisahkan dari dirinya. Tuhan baginya tidak hanya berada di langit, tetapi juga berada di mana saja. Oleh karena itu, mereka melihat Tuhan dalam keadaan *ghaib* maupun tidak *ghaib*. Di dalam atau di luar dirinya, mereka yakin bahwa ke mana pun mata memandang, atau muka dipalingkan, di situ Tuhan berada. Mereka tidak mempunyai mata yang ada adalah mata Tuhan. Mereka tidak mempunyai anggota tubuh yang bergerak, jika tidak digerakkan oleh Tuhan. Tidak ada bentuk yang bukan bentuk Tuhan, manusia hanya merupakan sifat, yang sewaktu-waktu hilang lenyap, sebab yang ada hanya *Ẓāt* Tuhan.<sup>472</sup>

Muhammad Abd. Al-Rahim dalam *Tafsīr al-Ḥasan al-Baṣrī* tentang pencipta '*ālam* semesta menyebutkan bahwa pemahaman tentang Tuhan harus berangkat dari sebuah pertanyaan darimanakah eksistensi '*ālam* semesta?. Jika mendengarkan seruan Alqurān untuk mempergunakan hati dan akal pikiran dalam merenungi '*ālam* dan seisinya, akan didapatkan bahwa dibalik semua itu terdapat sebuah ketergantungan. Menurut Hasan Basri, Alqurān telah menyatakan begitu engkau merenungi dari mana dan ke mana

---

<sup>470</sup>Abubakar Aceh, *Pengantar Sejarah Ṣūfī & Taṣawwuf* (Solo: CV. Ramadhani, 1987), cet. III, h. 90.

<sup>471</sup>Inayat Khan, *The Unity of Religious Ideals* (Mesir: tp, 1957), h. 29.

<sup>472</sup>Imam Taufiq, *Paradigma Tafsīr Ṣūfī: Pemikiran Hasan Basri Dalam Tafsīr Al-Ḥasan Al-Baṣrī* (Yogyakarta: Lintang Rasi Aksara Books, 2012), cet. I, h. 97.

'*ālam* semesta ini, maka engkau pasti akan menemukan Tuhan.<sup>473</sup> Pernyataan ini bukan merupakan bukti terhadap eksistensi Tuhan, karena menurut Alqurān: jika engkau tidak menemui Tuhan, maka engkau tidak akan dapat membuktikan eksistensi-Nya.<sup>474</sup>

Asumsi di atas sejalan dengan pikiran Fazlur Raḥmān, menurutnya kunci utama menemukan Tuhan adalah bahwa Tuhan tidak dapat dipandang sebagai sebuah eksistensi di antara eksistensi-eksistensi lainnya. Di dalam '*ālam* metafisis tidak ada pemilikan bersama secara adil dan demokratis di antara Yang Awal, Yang Mencipta dan Yang Harus Ada dengan yang dipinjamkan, yang diciptakan dan yang Bergantung.<sup>475</sup>

Jadi dapat dikatakan bahwa dalam konteks ini Tuhan adalah makna yang dimanifestasikan dan dijelaskan oleh '*ālam* semesta. Segala sesuatu di jagad raya ini tak ubahnya adalah serpihan tanda-tanda Tuhan. Tuhan setidaknya dapat dipahami melalui bukti-bukti empiris yang terbentang di '*ālam* semesta ini.

Bagi orang *ṣūfī*, Tuhan dan manusia itu adalah satu. Mereka beranggapan, bahwa Tuhan tak dapat dipisahkan dari dirinya. Apakah ia membawa teori *wiḥdatul wujūd*, *wiḥdatusy syuhūd*, *ittiḥād*, *ittiṣāl*, *ḥulūl* atau *liqā'*, bersatu padu hanya berhubungan, bagi mereka Tuhan itu tidak dapat dipisahkan dari dirinya. Tuhan baginya tidak hanya berada di langit, tetapi juga berada di mana saja, oleh karena itu ia melihat Tuhan dalam segala keadaan yang *ghaib* yang tidak *ghaib*, di dalam dirinya atau di luar dirinya, orang *ṣūfī* yakin, bahwa ke mana mukanya dipalingkan, di situ Tuhan berada. Ia tidak mempunyai mata, yang ada hanya mata Tuhan, Ia tidak mempunyai anggota yang bergerak jika tidak digerakkan oleh Tuhan, tidak ada bentuk

---

<sup>473</sup> Muḥammad Abd. Al-Raḥīm, *Tafsīr al-Ḥasan al-Baṣrī* (Kairo: Dār al-Ḥadīs, 1992), jilid II, h. 347.

<sup>474</sup> Pernyataan ini senada dengan tafsiran Asyah Bint al-Syati' ketika menafsirkan ayat ke-9 surat *Al-Nahl*. Lihat: Aisyah Bint al-Syati', *Maqāl fī al-Insān: Dirasah Qurānīyah* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1969), h. 51.

<sup>475</sup> Bahwa mempersamakan dua kategori tersebut, menurut Fazlur Raḥmān, dalam Alqurān masuk dalam kutukan Alqurān yang disebut *syirik*. Lihat: Fazlur Raḥmān, *Major Themes of the Qurān* (Minneapolis, Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980), h. 4.

yang bukan bentuk Tuhan, manusia hanya merupakan sifat, yang sewaktu-waktu hilang lenyap atau *fanā'*, yang ada hanyalah Tuhan.

Bagi kaum *ṣūfī* di dalam upaya untuk dekat dan menyatu dengan Tuhan, dibutuhkan perjuangan keras untuk melewati godaan dan keterkaitan dan ketertarikan akan kesenangan duniawi. Hasan Bashri berkata: “Aku tidak heran terhadap sesuatu seperti keherananku terhadap orang yang tidak menganggap cinta duniā sebagai dosa besar. Demi Allāh, cinta duniā termasuk dosa yang paling besar. Dosa-dosa besar tidaklah bercabang-cabang kecuali karena duniā. Tidaklah berhala disembah dan Allāh didurhakai kecuali karena cinta dan mementingkan duniā”.<sup>476</sup> Seperti sifat religiuitas Baharuddin yang mendalam, dapat dilihat dalam *Ma'ārif* seperti dikutip Franklin Lewis, di mana Baharuddin menulis:

Ketika kesadaranku sibuk dengan Allāh, aku bergerak melampaui kebusukan duniā dan eksistensiku tidak berada di suatu ruang atau suatu tempat, tetapi mengembara melewati duniā di luar modalitas dan *wujūd*... Tuhan menggerakkanku dengan maksud agar keempat dinding tubuhmu dan ruang di mana kamu berada menyadari kehadiranmu dan terus hidup bersamamu, walau ia tidak melihatmu. Meski mereka tidak melihatmu, baik dari dalam maupun luar, setiap atom yang kamu miliki terisi dengan bukti-bukti keberadaan kamu.<sup>477</sup>

Dari konteks di atas dapat dipahami bahwa Tuhan yang dikenal Burhanuddin berkesusaian dengan teologi Islām yang menyatakan bahwa keberadaan Tuhan menyebar di seluruh *'ālam* fisik dan hadir di semua ruang setiap saat. Tuhan tidak pernah memakai wajah manusia, tetapi sebaliknya mendiami setiap partikel yang nyata atau *ghaib*, Ia bisa diidentifikasi melalui semua makhluk bumi, tetapi Ia melebihi mereka.

Bagi kalangan *ṣūfī*, terutama dalam golongan mereka yang menganut paham *ḥulūl*, yang beranggapan bersatu dengan Tuhan, kesatuan dengan

---

<sup>476</sup>Ibn Al-Jauzī, *Adab al-Hasan al-Baṣhrī* (Damaskus: Dār an-Nawādir, t.t), h. 38-39. Lihat: Ṣhalīḥ Aḥmad Asy-Syamī, *Mawā'izh al-Imām al-Ḥasan al-Baṣhri*, Terj. Kaserun As. Rahman, *Untaian Nasihat Ḥasan Baṣhri* (Jakarta: Tuross Khazanah Pustaka Islam, 2014), cet. I, h. 313.

<sup>477</sup>Lewis, Franklin, *Rūmī, Past and Present, East and West; The Life, Teaching and Poetry of Jalāl Al-Dīn Rūmī* (Oxford, Inggris: Oneworld Publications, 2000), h. 41. Lihat: Leslie Wines, *Rumi: A Spiritual Biography*, Terj. Sugeng Hariyanto, *Menari Menghampiri Tuhan: Biografi Spiritual Rūmī* (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2004), cet. I, h. 67.

tuhan itu lebih erat dan sering diucapkannya dalam keadaan *zauq* dengan lisannya. Apabila seseorang telah bersih bāṭinnya dan senantiasa hidup dalam kesucian rohani, maka ia mengikat ke dalam maqam *taqarrub*, berdekatan dengan Tuhan, telah mesra dengan zikir, telah pijar dalam Żāt Tuhan, *fanā'* ia dalam dirinya dan Tuhannya. Dalam keadaan demikian seorang *ṣūfī* telah sampai pada tingkat *ḥulūl*, ke dalam tingkat kesatuan antara Khalik dan makhluk, maka menjelmalah Tuhan ke dalam dirinya, ia tidak sadar akan dirinya, dan segala ucapannya telah berpindah daripada ucapan manusia kepada ucapan Tuhan.<sup>478</sup>

Adapun perkembangan taṣawūf beserta tipologinya, secara global dapat diformasikan adanya tiga konsepsi tentang Tuhan, yaitu konsepsi *etikal*, konsepsi *estetikal*, dan konsepsi *uni mistikal*.<sup>479</sup> Konsepsi *etikal* tentang Tuhan berkembang di kalangan para *zuhud* atau esketis sebagai embrio sufisme. Pandangan mereka tentang Tuhan tidak hanya terbatas seperti pendapat *mutakallimīn*, tetapi lebih dari itu. Menurut mereka Żāt Tuhan adalah sumber dari segala keindahan dan kesempurnaan, sumber kekuatan, dan memiliki daya *irādat* yang mutlak. Tuhan adalah pencipta tertinggi, sekaligus pengatur segala kejadian dan asal segala yang ada. Oleh karena itu, perasaan takut kepada Tuhan lebih mempengaruhi mereka ketimbang harapan. Karena kuatnya rasa takut kepada murka Tuhan, seluruh pengabdian yang mereka lakukan bertujuan demi keselamatan diri dari siksaan-Nya. Dorongan-dorongan yang demikian mempengaruhi hubungan mereka dengan Tuhan dan sikap hidup terhadap hal-hal yang profan.<sup>480</sup>

Timbulnya doktrin *estetikal* tentang Tuhan bersumber dan keyakinan bahwa Tuhan adalah asal segala yang ada, sehingga antara manusia dan Tuhan ada jalur komunikasi timbal balik. Tuhan sebagai Żāt Yang Mahaagung dan Mahamulia, juga Żāt Yang Mahacantik, Mahaindah, dan

---

<sup>478</sup> Abubakar Aceh, *Pengantar Sejarah Ṣūfī*...h. 105.

<sup>479</sup> Samsul Munir Amin, *Ilmu Taṣawuf* (Jakarta: AMZAH, 2014), cet. 2, h. 269.

<sup>480</sup> Abdul Qādir Maḥmūd, *Al-Falsafah Ash-Ṣūfīyyah fī Al-Islām* (Kairo: Dār Al-Fikr, 1966), h. 313. Lihat: Abū Naṣhr As-Siraj Ath-Ṭhūsī, *Al-Luma'* (Kairo: Dār Al-Kutub Al-Haditsah & Maktabah Al-Mutsana, 1960), h. 461.

sumber segala keindahan. Sesuai dengan salah satu sifat dasar manusia yang menyukai keindahan dan kecantikan, maka hasrat mencintai Tuhan adalah manusiawi, karena Dia adalah puncak segala keindahan. Konsep teologis *estetikal* ini dikaitkan dengan Rabi'ah Al-Adawīyyah melalui doktrin *hubb* atau *mahabbah*. Mencintai Tuhan dan berbuat apa saja untuk-Nya, adalah motivasi kasih *ṣūfī*. Dalam jiwa, tidak ada rasa takut akan siksa Tuhan dan tidak ada hasrat untuk menikmati surga. Apa yang ada hanyalah keinginan untuk memperoleh cinta dan keindahan *Ẓāt* Tuhan yang abadi. Kaum *ṣūfī* mengabdikan diri kepada Tuhan karena cinta dari-Nya. Doktrin ini kemudian berlanjut kepada keyakinan bahwa penciptaan '*ālam* semesta bermotifkan cinta-kasih Tuhan yang direfleksikan dalam bentuk empiris dan *asmā'*-Nya.

Berkembangnya *taṣawūf* sebagai jalan dan latihan untuk merealisasikan kesucian *bāṭin* dalam perjalanan menuju kedekatan dengan Allāh, juga menarik perhatian para pemikir muslim yang berlatar belakang teologi dan filsafat. Dari kelompok inilah tampil sejumlah *ṣūfī* yang filosofis atau filsuf yang *ṣūfīs*. Konsep-konsep *tasawūf* mereka disebut *tasawūf falsāfī*, yaitu *taṣawūf* yang kaya dengan pemikiran-pemikiran filsafat. Ajaran filsafat yang paling banyak dipergunakan dalam analisis *taṣawūf* adalah paham *emanasi Neo-Platonisme* dalam semua variasinya.<sup>481</sup>

Selain Abū Yazid Al-Buṣṭhāmī, tokoh-tokoh yang populer dalam kelompok ini adalah Ibn Massarah (w.381) dari Andalusia dan sekaligus sebagai perintis. Berdasarkan pemahamannya tentang teori *emanasi*, ia berpendapat bahwa melalui jalan *taṣawūf*, manusia dapat membebaskan jiwanya dari cengkeraman *badani* (materi) dan memperoleh sinar *Ilāhī* secara langsung (makrifat sejati). Orang kedua yang mengombinasikan teori filsafat dengan *taṣawūf* adalah Sahrawardi Al-Maqtul (w.578 H) yang berkebangsaan Persia. Ia berpendapat bahwa dengan usaha keras, seseorang dapat membebaskan jiwanya dari perangkap ragawi untuk kemudian dapat kembali ke pangkalan pertama, yaitu '*ālam malūkut* atau '*ālam ilmiah*. Konsepsi

---

<sup>481</sup>Abubakar Aceh, *Pengantar Sejarah Ṣūfī*...h. 270.

lengkap teori ini kemudian dikenal dengan nama *isyraqīyyah* yang ia tuangkan dalam karya tulisnya *Hikmah Al-Isyraqī*. Al-Hallaj (w.308 H) memformulasikan teorinya dalam doktrin *ḥulūl*, yaitu perpaduan *insān* dengan Tuhan secara rohaniah. Sementara itu, manusia (sufi) yang mampu mencapai hakikat jati dirinya melalui makrifat, oleh Al-Jili (w. 832 H) disebut *Insān kāmil*. Perkembangan puncak dari *taṣawūf falsafī*, sebenarnya telah dicapai pada konsepsi *waḥdah al-wujūd* sebagai hasil pemikiran mistis dari Ibn Arabī (w. 638 H). Sementara itu, sebelum Ibn Arabī menyusun teorinya, Ibn Al-Faridh (w.633 H), mengembangkan teori yang hampir sama dan dikenal dengan *waḥdah asy-syuhūd*.

Abū Yazid Al-Busthāmī, lahir di Bustham kawasan Persia sekitar tahun 200 H. Ia adalah salah seorang tokoh *taṣawūf falsafī*. Ketika di zamannya, pendapat sufi condong kepada konsepsi kesatuan *wujūd (uni mistikal)*. Inti dari ajaran ini adalah bahwa duniā hanyalah bayangan dari realitas yang sesungguhnya, yaitu Tuhan. Satu-satunya *wujūd* yang hakiki hanyalah *wujūd* Tuhan yang merupakan dasar dan sumber kejadian dari segala sesuatu. Tuhan adalah *wujūd* yang tidak dapat dijelaskan dan tidak dapat dilekati sifat-sifat. Dunia adalah bayangan yang keberadaannya tergantung pada *wujūd* Tuhan sehingga realitas *wujūd* ini hakikatnya tunggal. Jelasnya, bahwa terdapatnya keanekaragaman hal yang ada, tidak lain hanyalah hasil indra-indra lahiriah dan penalaran akal budi yang terbatas, yang tidak mampu memahami ketunggalan *Zāt* segala sesuatu.<sup>482</sup>

Atas dasar pemikiran tentang Tuhan yang demikian itu mereka berpendapat bahwa *‘alam* ini (termasuk manusia) merupakan radiasi dari hakikat *Ilāhī*. Dalam diri manusia terdapat unsur-unsur ketuhanan, karena ia merupakan pancaran dari *nūr Ilāhī*, seperti pancaran cahaya matahari. Oleh karena itu, jiwa manusia selalu bergerak untuk bersatu kembali dengan sumber asalnya. Sebagian *ṣūfī* mengartikan makrifat sebagai pengenalan Allāh melalui kalbu dan merupakan *maqām* tertinggi yang dapat dicapai

---

<sup>482</sup>Abdul Qādir Maḥmūd, *Al-Falsafah...*.h. 500. Lihat: Samsul Munir Amin, *Ilmu Taṣawūf...*.h. 271.

manusia. Sementara itu, sebagian yang lain berpendapat bahwa manusia masih dapat melewati *maqām* makrifat, yaitu bersatu dengan Allāh. Dengan lahir dan berkembangnya perenungan taṣawūf seperti ini, maka pembahasan taṣawūf sudah lebih bersifat filsafat, karena sudah menjangkau persoalan metafisik, yaitu masalah Tuhan di satu sisi dan manusia di sisi lain, bahkan telah memasuki kajian proses kebersatuan manusia dengan Tuhan.

Ibn ‘Arabī dalam kitabnya *Al-Futūhāt Al-Makkīyah*, mengatakan bahwa Allāh adalah *wujūd* mutlak, yaitu *Ẓāt* yang mandiri, yang keberadaannya tidak disebabkan oleh sesuatu sebab apapun.<sup>483</sup> Secara tak terbantahkan, ajaran-ajaran *esoterik* Ibn ‘Arabī dipengaruhi oleh al-Hallaj, melalui konsep *ḥulūl*-nya. Namun berbeda dari pendapatnya tersebut. Ibn ‘Arabī beranggapan bahwa Tuhan sebagai Esensi Mutlak, sebelum memmanifestasi (*ber-tajallī*) dalam Nama-nama dan Ṣifat-ṣifat-Nya, tidak mungkin dikenal atau mengenal diri-Nya, karena bagaimana mungkin disebut Tuhan, kalau tidak ada yang mempertuhankan-Nya? Ibn ‘Arabī mendasarkan pandangannya pada Ḥadīs Qudṣī: “*Aku adalah khazanah yang tersembunyi, Aku ingin agar Aku dikenal, maka Aku ciptakan dunia*”. Ibn ‘Arabī menjelaskan bahwa tatkala Allāh hendak melihat Esensi-Nya yang Universal, Mutlak, melalui Nama-nama-Nya, Dia ciptakan Kosmos. Laksana penglihatan dalam cermin, ketika Allāh baru menciptakan Kosmos, yang tidak mempunyai *rūh*, penglihatan awal Keagungan-Nya belum memberikan kejelasan. Maka, diciptakanlah Ādam, yang mempunyai *rūh*, demi “menjernihkan” penglihatan-Nya. Dengan demikian, Ibn ‘Arabī memposisikan Realitas Tunggal ke dalam dua aspek: *Al-Ḥaqq* dan *al-Khalq*. Aspek pertama merupakan Esensi yang merupakan Tuhan sendiri, yang *transenden*, sedangkan aspek kedua sebagai fenomena yang memmanifestasikan aspek pertama, yang merupakan bayang-bayang Tuhan atau makhluk (Tuhan *imanen*). Jadi, keduanya pada dasarnya adalah satu, hanya saja dalam penalaran akal, keduanya tampak dua. Istilah lain ibn ‘Arabī

---

<sup>483</sup>Ibn ‘Arabī, *Al-Futūhāt Al-Makkiyyah* (Kairo: Nūr As-Saqaf Al-Islāmīyah, 1972), juz. II, h. 223.



bahwa *al-Khalq* itu *ma'qūl*, sedangkan *al-Ḥaqq* bersifat *maḥsūṣ* dan *masyhūd*; *al-Khalq* eksistensinya tampak pada dunia pikir (rasio; *al-ma'qūl*), sedangkan *al-Ḥaqq* eksistensi-Nya hanya tampak dan dirasakan melalui intuisi (*hissi* dan *zawqī*).<sup>484</sup> Selanjutnya Ibn 'Arabī menegaskan bahwa “Zāt Tuhan itu tidak dapat dikenal oleh akal, dan akal tidak mampu mencapai pengetahuan tentang-Nya, Ia tidak sama dengan yang selain-Nya. Manusia hanya wājib mengetahui bahwa Dia itu ada, Esa dalam *uluhīyah*-Nya, tanpa pengetahuan tentang Hakikat-Nya”.<sup>485</sup> Dalam *Risālat al-Aḥādīyyah* ditegaskan:

...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. *Ḥijāb*-Nya yang tidak dapat ditembus adalah keesaan diiri-Nya. Selain Dia, tidak ada sesuatupun yang menyelubungi-Nya. *Ḥijāb*-Nya adalah eksistensi-Nya yang sebenar-Nya. Dia di*ḥijāb* oleh keesaan-Nya dalam sifat yang tidak dapat dijelaskan. Kecuali Dia, tidak ada sesuatupun yang melihat-Nya, apakah Rasūl, Nabī, Walī, atau Malāikat sekali pun yang dekat dengan-Nya.<sup>486</sup>

Hakikat Zāt Tuhan itu tidak mungkin dikenal oleh siapa pun, maka di dalam pemikiran *waḥdat al-wujūd* Ibn Arabī 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 '*ālam* semesta oleh Allāh swt. Bagi Ibn Arabī, 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'al* itu tidak lain nama Tuhan yang dimanifestasikan di dalam dunia eksternal ini. Ibn Arabī menamakannya “teater manifestasi” (*majlā* dan *mazhar*) suatu substansi Tuhan untuk memanifestasikan diri dalam tingkat yang berbeda. Ibn Arabī juga meyakini bahwa sifat, *asmā'* dan *af'al* tersebut tidak mempunyai

---

<sup>484</sup>Ibn 'Arabī, *The Bezels of Wisdom The Missionary Society*, Terj. Ahmad Sahidah dan Nurjannah Arianti, *Fuṣuṣ Al-Ḥikām; Mutiara Hikmah 27 Nabi* (Jakarta: Diadit Media, 2014), cet. I, h. xv.

<sup>485</sup>H. Ahmad Isa, *Ajaran Taṣawuf Muḥammad Nafis Dalam Perbandingan* (Jakarta: 2001), h. 60.

<sup>486</sup>Titus Burckhardt, *Mengenal Ajaran Kaum Ṣūfī*, Terj. Azyumardi Azra (Jakarta: 1984), h. 85.

eksistensi (*a'yān*) dan *wujūd* entitas di dalam esensi Tuhan, hal tersebut haruslah dipahami bahwa itu hanya metafor saja bukan dalam pengertian sebagai tambahan atas esensi atau *Ẓāt* Tuhan yang Tunggal.<sup>487</sup>

Perlu diingat bahwa istilah *waḥdah al-wujūd* dalam pengertian harfiahnya tidak sesuai dengan pandangan Ibn 'Arabī. Benar ia sering menegaskan bahwa *wujūd* adalah realitas tunggal. Namun, realitas tunggal ini adalah kesadaran diri-ia “menemukan” dirinya sendiri-dan dalam menemukan diri sendiri itu ia mengetahui kemungkinan-kemungkinan perluasan dan penyebarannya sendiri yang tak terhingga dalam setiap modus yang ditemukannya. Kategori-kategori universal dari kemungkinan-kemungkinan modus menemukan diri ini ditunjukkan oleh Nama-Nama Tuhan, tetapi kekhususan-kekhususan mungkin itu dikenal sebagai “sesuatu-sesuatu” (*asyyā'*) atau “entitas-entitas (*a'yān*), dan mereka ini tetap (*tsabit*) tak berubah dalam Pengetahuan Tuhan. Dengan mengetahui Diri Sendiri, Tuhan mengetahui semua kemungkinan *wujūd*, yaitu segala sesuatu. Dari sini Tuhan adalah Satu/Banyak (*Al-Waḥid Al-Katsīr*)-Satu dalam *wujūd*-Nya dan Banyak dalam pengetahuan-Nya. Jika *wujūd* itu satu, satu pengetahuan dari *wujūd* itu meliputi realitas setiap keragaman. Perlu diperhatikan bahwa seorang pengikut langsung mazhab pemikiran Ibn 'Arabī yang menggunakan istilah *waḥdah al-wujūd* dalam pengertian teknis, Sa'id Al-Dīn Farghānī (w.695 H/1296 M), menyejajarkan istilah itu dengan ungkapan *katsrah al-'ilm* (“keragaman pengetahuan”).<sup>488</sup>

Kosmos menjadi ada hanya berdasarkan dua kutub acuan ini-*wujūd* dan pengetahuan. Atas dasar kemajemukan pengetahuan, Tuhan memberikan kepada segala sesuatu *wujūd* yang bergantung atau mungkin sesuai dengan tuntutan realitas khusus dari sesuatu itu. Sepanjang sesuatu mempunyai

---

<sup>487</sup>A.E. Affifi, *A Mystical Philosophy of Muhyiddīn Ibn 'Arabī*, Terj. Syahrir dan Nandi Rahman (Jakarta: 1995), h. 42.

<sup>488</sup>Bandingkan Chittick, “Spectrums of Islamic Thought: Sa'id Al-Din Farghani on the Implications of Oneness and Manyness”, dalam *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, ed. L. Lewis (London: 1992), h. 203. Lihat: Sachiko Murata, *The Tao of Islam: a Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought* (Elbany: 1992), h. 67. Lihat: Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy*, Terj. Tim Penerjemah Mizan, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islām* (Bandung: Mizan Media Utama, 2003), cet. I, h. 629.

*wujūd*, ia adalah Dia. Namun, sepanjang ia mewakili dan menggambarkan suatu realitas tertentu serta terbatas yang tidak memungkinkannya memanifestasikan *wujūd* sebagai mestinya, ia bukanlah Dia. *Wujūd* itu satu dalam dirinya sendiri, tetapi banyak secara tak terhingga menurut batasan-batasannya sendiri. Keragaman 'alam semesta menggambarkan keragaman sejati realitas-realitas, tetapi dalam kandungan *wujūd* tunggal.

Asy-Sya'rānī mengatakan bahwa tidak ada seorang *walī* pun kecuali dia mengetahui bahwa hakikat Allāh tidak sama dengan hakikat selain-Nya, dan bahwa hakikat-Nya berada di luar pengetahuan seluruh makhluk, karena Allāh Maha Menguasai terhadap segala sesuatu".<sup>489</sup>

Al-Hallaj mengajarkan bahwa Tuhan memiliki sifat *lahūt* dan *nasūt*, demikian juga manusia. Melalui *maqāmāt*, manusia mampu ke tingkat *fanā'* suatu tingkat di mana manusia telah mampu menghilangkan *nasūt*nya dan meningkatkan *lahūt* yang mengontrol dan menjadi inti kehidupan. Yang demikian itu memungkinkan untuk *ḥulūl*-nya Tuhan dalam dirinya, atau dengan kata lain, Tuhan menitis kepada hamba yang dipilih-Nya, melalui titik sentral manusia yaitu roh.<sup>490</sup> *Ḥulūl*-nya Tuhan kepada manusia erat kaitannya dengan *maqāmat fanā'*, baik mem-*fanā'*-kan semua kecenderungan dan keinginan jiwa, mem-*fanā'*-kan semua pikiran (*tajrīd aqlī*), khayalan, perasaan dan perbuatan hingga tersimpul semata-mata hanya kepada Allāh; dan tingkat menghilang semua kekuatan pikir dan kesadaran. Dilanjutkan *fanā' al-fanā'*, peleburan *wujūd* jati manusia menjadi sadar ketuhanan melarut dalam *ḥulūl* hingga yang disadarainya hanyalah Tuhan. Karena Tuhan itu adalah *Wāḥid*, *Aḥad*, *Waḥid* dan *Muwaḥḥad* maka pada dasarnya tidak ada yang mengesakan Allāh itu kecuali Allāh sendiri. Selama manusia mengaku kediriannya dalam mengesakan Allāh itu, selama itu ia belum

---

<sup>489</sup> Muhyiddīn Ibn Arabī, *Al-Futūḥāt al-Makkīyah*, sebagaimana dalam Abdul Wahhab Asy-Sya'rānī, *Al-Yawāqit wa al-Jawāhir fī Bayān 'Aqā'id Al-Akābir* (Kairo: Al-Azhariah al-Mishriyah, 1321 H), vol. I, h. 80-81. Lihat: Syaikh 'Abdul Qādir Isa, *Haqā'iq al-Taṣawwūf*, Terj. Khairul Amru Harahap dan Afrizal Lubis, *Hakekat Taṣawuf* (Jakarta: Qisthi Press, 2011), cet. 13, h. 380.

<sup>490</sup>H.M. Laily Mansur, *Ajaran dan Teladan Para Ṣūfī* (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1999), cet. 2, h. 112.

bertauhid dan masih berada dalam *syirik khāfi*. Oleh karena Tuhan “melarut” dalam diri hamba yang dikehendaki-Nya, maka tauhid si hamba yang dikehendaki itu adalah terhadap diri yang *fanā’ al-fanā’* itu sendiri, di mana “diri” telah “berubah” kepada Dia yaitu *al-Ḥaq*.<sup>491</sup>

Dalam *Asrāru’l ‘Ārifīn* Hamzah Fansuri membedakan pandangan *ulamā’ syarī’at* dengan *Ahlu’l Sulūk* tentang *wujūd* Allāh. Menurut *ulamā’ syarī’at*, *Ẓāt* Allāh dan *Wujūd* Allāh dua hukumnya, *wujūd* ilmu dengan ‘*alim* dua hukumnya, *wujūd ‘ālam* dengan ‘*ālam* dua hukumnya sama dengan *wujūd ‘ālam* lain, *wujūd* Allāh lain. Adapun *wujūd* Allāh dengan *Ẓāt* Allāh, misal matahari dengan cahayanya, sungguh pun Esa dalam penglihatan mata dan penglihatan hati, dua hukumnya: matahari lain, cahayanya lain. Adapun ‘*ālam*, maka dikatakan *wujūd* lain karena ‘*ālam* seperti bulan peroleh cahaya dari pada matahari. Sebab inilah maka dikatakan *ulamā’*: *wujūd ‘ālam* lain dari pada *Wujūd* Allāh. *Wujūd* Allāh dengan *Ẓāt* Allāh lain. Kata *ahlu’l Sulūk*: jika demikian Allāh *Ta’ālā* di luar ‘*ālam* atau di dalam ‘*ālam* dapat dikata, atau hampir kepada ‘*ālam*, atau jauh dari pada ‘*ālam* dapat dikata. Pada kami, *Ẓāt* Allāh dan *wujūd* Allāh Esa hukumnya, seperti cahaya namanya jua lain, pada hakikatnya tiada lain, pada penglihatan mata Esa, pada penglihatan hati Esa. *Wujūd ‘ālam* pun demikian lagi dengan *Wujūd* Allāh Esa karena ‘*ālam* tiada ber*wujūd* sendirinya. Sesungguhnya pada *ẓāhirnya* dia ber*wujūd* tetap wahana jua bukan *wujūd* hakiki seperti bayang-bayang dalam cermin, rupanya ada, hakikatnya tiada.<sup>492</sup>

Dari asumsi di atas dapat dipahami bahwa Hamzah Fansuri menolak pendapat *ulamā’ syarī’at* yang membuat sparasi antara *Ẓāt* Allāh dengan *wujūd* Allāh, yang diibaratkan dengan matahari dengan sinarnya; matahari adalah sesuatu yang lain. Menurut Hamzah Fansuri, hal tersebut menunjukkan bahwa Tuhan bersifat *transenden* atau *imanen* dengan ‘*ālam*. Baginya, *Ẓāt* Allāh dan *wujūd*-Nya merupakan satu kesatuan. Ibn ‘Arabī

<sup>491</sup>*Ibid.*, h. 112-113.

<sup>492</sup>Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970), h. 242..

menjelaskan hal ini dengan konsep *tanzīh* dan *tasybīh*. *Tanzīh* berarti keterasingan, pengagungan, pengakuan akan *ṣifat transedensi* Tuhan. Lawan kata ini adalah *tasybīh*, yakni perbandingan, penyamaan. Pengakuan akan simbolisme Tuhan, atau *immanensi* Tuhan.<sup>493</sup> Dengan demikian, *Wujūd* Allāh dengan *wujūd 'ālam* pun merupakan sesuatu yang tidak dapat dipisahkan, karena *'ālam* tidak akan *terwujūd* tanpa *Wujūd* Allāh.

Pendapat Hamzah Fansuri di atas menunjukkan bahwa ada pengaruh pemikiran Ibn ‘Arabī mengenai kesatuan *wujūd*, sebagaimana Moulvi Husaini menguraikan:

Hakikatnya adalah satu, sedangkan tanda-tandanya banyak sekali. Jika hakikatnya itu terpisah dari kita semua namanya ialah “Yang Tunggal Mutlak”, dan jika dimanifestasikan *ṣifat-ṣifat* dan nama-namanya, ia menjadi yang Tunggal dalam aneka ragam. Semuanya ia akan tercakup dalam satu nama “*Aḥad*”, kenyataan kita adalah bayang-bayang atau sinar yang dicerminkan pada-Nya. Jika dianggap sebagai hakikat, Dia adalah kenyataan kita dan jika dianggap sebagai keterbatasan, ia bukan kenyataan kita.<sup>494</sup> Dalam *Syarābu’l Āsyiqīn* Hamzah Fansuri menjelaskan tentang kebersatuan itu, ketika dia membuat tipologi amalan *ahl al-Ḥaqīqah*<sup>495</sup> kepada dua macam: *Pertama*, mereka yang hidup sebagaimana layaknya manusia biasa, beranak, beristeri, memiliki rumah dan harta, namun hatinya tidak terpaut kepada apa yang dimilikinya itu. Jika harta miliknya itu lenyap, ia tiada

---

<sup>493</sup> Titus Burckhardt, *An Introduction to Sufi Doctrine*, Trans. D.M. Matheson (Lahore: Sh. Muḥammad Ashraf, 1973), h. 154. Sahib Khaja Khan, *Studies in Taṣawwūf* (Delhi: Idāahī Adabiyat-I, 1978), h. 233.

<sup>494</sup> Moulvi S.A.Q. Husaini, *Ibn ‘Arabī: The Quat Muslim Mystic and Thinker* (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1973), h. 60.

<sup>495</sup> Dalam tradisi taṣawwūf, dikenal empat tingkatan amalan yang dilakukan oleh seorang ṣūfī, yaitu syari’at, tarikat, hakikat dan makrifat. Amalan syari’at lebih menekankan kepada perbuatan lahiriyah (*eksoteris*), sebagaimana yang dijelaskan dalam ilmu *fiqh*. Tarekat merupakan cara yang ditempuh oleh mereka yang berminat dalam kehidupan ṣūfī, seperti pendidikan akhlak dan pembersihan jiwa melalui metode tertentu. Sedangkan hakikat merupakan tahap puncak pencapaian tertinggi yang diraih seorang ṣūfī, yakni mengenal Allāh dengan mata hatinya tanpa ada sekat yang membatasi seorang hamba dengan Tuhannya, *Kasyf al-Mahjūb* atau bahkan mampu “bersatu” dengan Tuhan. Jika sudah demikian, ia sudah mencapai fase makrifat, yakni dengan tepat mengenal Allāh baik mengenai *Zāt-Nya*, *ṣifat-Nya* maupun *Asmā’-Nya*. Uraian selengkapnya, Lihat: Aboe Bakar Atjeh, *Pengantar Ilmu Taṣawwūf* (Solo: Ramadhani, 1983), h. 61-70. Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism...* h. 301-311.

berduka, dan sebaliknya jika ditambahpun ia tidak merasa bahagia, karena baginya kaya dan miskin, bahagia dan sengsara sama saja, yang dilihat bukan dirinya sendiri, melainkan Allāh swt. Mereka beranggapan, *wujūd* sekalian 'ālam adalah *wujūd* Allāh, semua dari Allāh dan akan kembali kepada-Nya.<sup>496</sup> Kedua, adapun *ahl al-Ḥaqīqah*, sebagian lagi *dā'im* menyebut Allāh dan berahi akan Allāh dan mengenal Allāh tunggal, dan mengenal dirinya, dan menafikan dirinya, dan mengisbatkan dirinya dan berkata dengan dirinya, dan baru dalam dirinya, dan *baqā'* dengan dirinya, dan benci akan *zāhir* dirinya, dan kasih akan *bāṭin* dirinya, dan mencela dirinya, dan memuji dirinya, jika tidur, tidur dengan dirinya, jika berjalan, berjalan dengan dirinya; tiada ia lupa akan dirinya, karena sabda Rasūlullāh: *man 'arafa nafsahu faqad 'arafa rabbahu*, yakni siapa mengenal dirinya, maka bahwasanya ia mengenal Tuhannya. Seperkara lagi, tatkala seorang *ṣūfī* memandang di luar dirinya, barang dilihatnya dirinya juga dilihatnya barang dipandanginya dirinya esa juga, tiada dua tiga. Apabila 'ālam sekalian esa dengan dirinya, niscaya barang dilihatnya dirinya juga dilihatnya. Seperti sabda Rasūlullāh: *Ra'aitu rabbī bi 'ainī rabbī*, yakni kulihat Tuhanku dengan mata Tuhanku.<sup>497</sup> Ungkapan ini harus dilihat dari sudut pandang rohani, sebagaimana ungkapan Burckhardt, “sesuai dengan suatu perspektif bukan dari ajaran murni, tetapi berkaitan dengan kesadaran ruhani.”<sup>498</sup> Dalam hal ini kata *birahi* harus diinterpretasikan sebagai kata-kata simbolik, yang menunjukkan kecintaan mendalam terhadap yang dicintai, yaitu Tuhan.<sup>499</sup> Sebagai yang dicintai, Tuhan merupakan obsesi seorang *ṣūfī*, sementara “yang lain” dianggap tidak ada, yang ada hanya Tuhan, termasuk dalam dirinya sendiri hanya ada Tuhan.<sup>500</sup>

---

<sup>496</sup>Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism...* h. 308.

<sup>497</sup>*Ibid.*, h. 309.

<sup>498</sup>Titus Burckhardt, *An Introduction...*h. 92.

<sup>499</sup>Nicholson mengatakan bahwa kaum *ṣūfī* di dalam mengungkapkan peng'alaman mistik acapkali menggunakan kata dan bahasa simbolik; *the Sufis adapt the symbolic style because there is no other possible way of interpreting mystical experience*. R.A. Nicholson, *The Mystic of Islam* (London & Brasfor: Rontledge an Roger Paul, 1974), h. 108.

<sup>500</sup>Sultani, *Al-Insān Al-Kāmil Dalam Konsepsi Hamzah Fansuri*, Tesis, Institut Agama Islam Negeri Sumatera Utara Medan, 2005, h. 74.

Ungkapan Hamzah Fansuri tentang birahi akan Allāh yang diterjemahkan Syed Naguib al-Attas dengan “*Love of God*”.<sup>501</sup> (cinta terhadap Allāh), dalam terminologi kaum *ṣūfī* memiliki peranan penting sebagai puncak pengalaman beragama, bahkan Tuhan sendiri adalah cinta. Hal ini dapat dilihat pada Fakhruddin ‘Iraqī, yang mengubah dengan puitis dengan kata-kata dalam *Syahādah* menjadi “*lā ilāha illā al-‘Isyq*”, tak ada Tuhan kecuali Cinta.<sup>502</sup> Menurut ‘Iraqī, sifat-sifat Tuhan yang pada hakikatnya adalah cinta, telah terkandung dalam kalimat *Bismillāh al-Raḥmān al-Raḥīm*. Di sini terkandung dua macam cinta Tuhan, yaitu *Raḥmān* dan *Raḥīm*, yang berasal dari akar kata yang sama, yaitu *raḥima* (rahmat). *Raḥmān* adalah rahmat Tuhan yang bersifat esensial (*zātīyah*) dan *raḥīm* adalah rahmat Tuhan yang bersifat wājib (*wujūb*).<sup>503</sup> Gagasan ‘Iraqī ini diekspresikan Hamzah Fansuri dalam syāirnya:

Tuhan kita yang bernama *Qadīm*  
 Pada sekalian makhluk terlalu *karīm*  
 TandaNya *qādir* lagi dan *hākim*  
 Menjadikan ‘*ālam* daripada *al-Raḥmān al-Raḥīm*.

*Raḥmān* itulah yang bernama *ṣifat*  
 Tiada bercerai dengan *kunhī Zāt*  
*Zāt* di sana perhimpunan sekalian *‘ibārat*  
 Itulah *ḥaqīqat* yang bernama *ma’lūmāt*

*Raḥmān* itulah yang bernama *wujūd*  
 Keadaan Tuhan yang sedia *ma’būd*  
 Kenyataan *Islām*, *Nasrāni* dan *Yahūd*  
 Dari *Raḥmān* itulah sekalian *mawjūd*.<sup>504</sup>

Teks syāir di atas dijelaskan Hamzah Fansuri bahwa tanda kekuasaan dan kebijaksanaan Allāh adalah menciptakan ‘*ālam* semesta ini melalui *Raḥmān* dan *Raḥīm*-Nya. *Raḥmān* itulah yang bernama *ṣifat*/ Tiada bercerai

<sup>501</sup>Syed Muḥammad Naguib Al- Attas, *The Mysticism...* h. 428.

<sup>502</sup>Lihat: Schimmel Annumarie, *Mystical Dimension of Islām*, Trans. Sapardi Djoko Darmono, dkk, *Dimensi Mistik Dalam Islām* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986), h. 142.

<sup>503</sup>Lihat: William C. Chittik, *The Sufi Path of Knowledge Ibn ‘Arabi’s Methaphysics Imagination* (Al-Bany: State University of New York Press, 1989), h. 200. Hamka, *Tafsīr al-Azhār* (Jakarta: PT. Pustaka Panjimas, 1982), juz. I-II, h. 80.

<sup>504</sup>Abdul Hadi, *Hamzah Fansuri Penyair Ṣūfī Aceh* (Penerbit Lotkala, t.t.), h. 66. Abdul Hadi, W.M, *Hamzah Fansuri: Risalah Taṣawuf dan Puisi-Puisinya* (Bandung: Mizan, 1995), cet. I, h. 113.

dengan *kunhī Zāt*". Di sini Hamzah Fansuri menjelaskan, tidak adanya separasi antara sifat dan *Zāt*. Dalam *Asrāru'l Ārifīn*, diterangkan "adapun pada kata *ahlu'l Sulūk*, sifat *'ain Zāt*. Misal seorang-orang karena ilmunya, maka bernama *'ālim*; karena irādatnya maka bernama *murīd*, karena katanya maka bernama *mutakallimīn*.<sup>505</sup>

"*Raḥmān*" merupakan perhimpunan sekalian "ibārat" artinya hakikat dan sekalian *maklūmāt* (yang diketahui/ yang meliputi segala ciptaan-Nya). Tanpa *Raḥmān*-Nya, tidak mungkin segala yang ada berwujud, sehingga dikatakan *wujūd Raḥmān*-Nya merupakan hakikat segala ciptaan (makhluk). Dalam mengkaji kata *Raḥmān* yang bukan pada kata *Raḥīm* (*raḥmat*) ini, Toshihiko mengatakan "ada satu bagian penting dalam memahami *raḥmat* yang secara totalitas istilāḥ ini berbeda dari pemahaman biasa. Dalam pemahaman biasa, *raḥmat* secara esensial merupakan suatu sikap emotif, namun bagi Ibn 'Arabī, *raḥmat* merupakan suatu fakta yang bersifat *ontologis*. Baginya *raḥmat* merupakan awal dari adanya segala sesuatu".<sup>506</sup> Hal ini paralel dengan penegasan Hamzah Fansuri, bahwa *Raḥmān* itu identik dengan *wujūd* atau Tuhan, yang disembah oleh umat Islām, Naṣrāni dan Yahūdi. Juga merupakan sebab-sebab dari segala yang *mawjūd*.

Dengan *birahi* (*'Isyq*) kepada Allāh, seorang *ahlu'l Haqīqah* akan dapat "menyatu" dengan Tuhan, sehingga dengan demikian ia memandang segala apa yang ada ini pada hakikatnya adalah Tuhan. Dengan kata lain, segala yang *mawjūd* itu sesungguhnya tidak ada, yang ada hanya Tuhan. Ungkapan ini selaras dengan pernyataan Ibn 'Arabī: "karenanya tidak benar dari pendefinisian ilmu tauḥīd kecuali menafikan segala apa yang ada selain Tuhan Yang Maha Suci. Oleh karena itu, Allāh berfirman: Maha Suci Tuhanmu yang mempunyai keperkasaan dari apa yang mereka sifatkan". Maka ilmu yang menafikan adalah ilmu tentang Allāh *Ta'ālā*.<sup>507</sup>

<sup>505</sup>Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism...* h. 241. Dalam pemikiran Islam, golongan yang tidak memisahkan antara sifat dengan dzat Tuhan adalah aliran *Asy'ariyah*. Lihat: Al-Syahrastānī, *Al-Milāl wa al-Nihāl* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), h. 92.

<sup>506</sup>T. Izutsu, *Sufisme and Taoisme, A Comparative Study of Key Philosophical Concept* (Tokyo: Iwanami Schoter, Publisher, 1983), h. 116.

<sup>507</sup>ان لا يصح ان يعرف من علم التوحيد الا نفي ما يوجد فيها سورة سبحاته ولهذا قال ليس كمثله شئ  
 "و" سبحان ربك رب العزة عما يصفون " فالعلم بالسلب هو العلم بالله سبحانه وتعالى"  
 Muhyiddīn Ibn 'Arabī, *Futūḥāt al-Makkīyah* (Beirut: Dār al-Sadr, t.t), jilid I, h.



Dari konteks di atas, dapat dilihat konsekuensi pendirian Ibn ‘Arabī dan Hamzah Fansuri, mengenai persoalan *wujūd* dalam hubungannya dengan Tuhan, ‘*ālam* dan manusia. Ia yang menampakkan Diri pada realitas bukanlah *Ẓāt-Nya*, melainkan nama (*asmā’*) dan *ṣifāt-Nya*. Namun bukan berarti bahwa nama dan *ṣifāt* adalah *Ẓāt-Nya*, sebab bagi Ibn ‘Arabī, Tuhan dalam *Ẓāt* tidak dapat dibandingkan, apalagi disamakan dengan ciptaan-Nya, sebagaimana dalam paham *pantheisme*.<sup>508</sup> Tuhan adalah pencipta tunggal dari realitas ‘*ālam* dan manusia, menurutnya adalah keterangan (*dālīl*) dari ke-Esaan-Nya. Seperti dikatakannya:

Tidak ada pelaku (pelaksana) dalam (penciptaan) ‘*ālam* kecuali yang satu (Yang Esa), karena sesungguhnya ‘*ālamnya* merupakan keterangan atau ke-Esaan *Ilāhī*, sebagaimana sesungguhnya Ia adalah Esa, tidak ada sekutu bagi-Nya dalam mengerjakan sesuatu.<sup>509</sup> Kebersatuan antara manusia dengan Tuhan sebagaimana pandangan Hamzah Fansuri, memiliki banyak persamaan dengan pandangan al-Hallaj, yang menganggap Tuhan sebagai kekasihnya. Sebagaimana diungkapkan “Aku adalah Dia yang ku cintai, dan Dia yang ku cintai adalah aku. Kami dua jiwa yang berada dalam satu badan, jika engkau melihat kami, engkau melihat Dia, jika engkau melihat Dia, engkau melihat kami berdua”.<sup>510</sup> Bagi al-Hallaj, manusia merupakan manifestasi Tuhan, sebagaimana manusia pertama yang merupakan gambaran (*sūrah*) dari Tuhan. Namun demikian, ‘*ālam* manusia (*nasūt*), sebagai individu-individu tersendiri, yang tidak sama dan tidak dapat ditukargantikan.<sup>511</sup>

Tuhan menurut Hamzah Fansuri dalam *Syarāb al-‘Āsyiqūn* adalah:

Sesuatu yang Maha Tinggi dan *qadūm*. Konsep tentang Tuhan, yaitu bahwa yang ada hanyalah Allāh swt. tampaknya berpengaruh besar atas pemikiran Hamzah Fansuri dalam menjelaskan hubungan antara *Ẓāt*, *ṣifāt*, *asmā’* dan *af’āl* (perbuatan) Tuhan. Menurutnnya, *Ẓāt* Tuhan

<sup>508</sup> Lihat: Titus, Smith, Nolan, *Living Issue in Philosophy*, Trans. H.M. Rasyidi, *Persoalan-Persoalan Filsafat* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), h. 444.

<sup>509</sup> لا يكون الفاعل في العلم الا الواحد، لانه دليل على توحيد الإلهي فكما انه واحد لا شريك في فعله الا شياً

<sup>510</sup> R.A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* (Combridge: The University Press, 1967), h. 80.

<sup>511</sup> *Ibid.*

meliputi sifat, *asma'* dan *af'āl*-Nya. Karena hubungan masing-masing sangatlah erat. Walaupun *Ẓāt*, 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 *Ẓāt* sekaligus menunjukkan adanya sifat, *asmā'* dan *af'āl*-Nya, seperti disebutkan Hamzah Fansuri bahwa “adapun Sifat *Ḥaqq* swt. *Kamāl*. Di bawah ini *Jalāl* dan *Jamāl*, karena kenyataan semesta sekalian ‘*ālam* ini di bawah *Jalāl* dan *Jamāl* juga. Adapun *Ẓāt* lengkap; kepada *Jalāl* pun serta, kepada *Jamāl* pun serta, karena *Jalāl* dan *Jamāl* Sifat-Nya juga”.<sup>512</sup>

Ketika Hamzah Fansuri menjelaskan ayat “*fainamā tuwallū fattsamma wajhul'llāh*” ia katakan bahwa kemungkinan untuk memandang wajah Allāh di mana-nama merupakan *union-mistical*. Hamzah Fansuri menafsirkan wajah Allāh sebagai sifat-sifat Tuhan, seperti Pengasih, Penyayang, *Jalāl* dan *Jamāl*. Dalam salah satu syāirnya Fansuri berkata:

*Maḥbubmu* itu tiada *berhā'il*  
 Pada *ayna mā tuwallū* jangan kau *ghāfil*  
*Fattsamma wajhu'llāh* sempurna *wāsil*  
 Inilah jalan orang yang *kāmīl*.<sup>513</sup>

Hakikat itu terlalu ‘*ayān*  
 Pada rupa kita sekalian *insān*  
*Aynamā tuwallū* suatu *burhān*  
*Fa tsamma wajhu'llāh* pada sekalian *makān*.<sup>514</sup>

Hamzah Fansuri di dalam menyatakan makrifah Allāh *Ta'ālā* serta sifat-Nya dan *Asmā'*-Nya, tertuang dalam *Bait Lima Belas*<sup>515</sup>, yaitu:

1. Aho segala kita yang menyembah ‘kan Nama  
 Yogya diketahui apa Yang Pertama  
 Karena Tuhan kita yang Sedia Lama  
 Dengan ketujuh Sifat bersama-sama.

<sup>512</sup>Syed Muḥammad Naguib Al- Attas, *The Mysticism...*, h. 235-237.

<sup>513</sup>Abdul Hadi W.M, *Hamzah Fansuri; Penyair Ṣūfī Aceh* (Aceh: Lotkala, t.t.p), h. 50 .

<sup>514</sup>*Ibid.*, h. 67.

<sup>515</sup>Hamzah Fansuri, *Asrāru'l 'Ārifīn fī Bayan 'Ilm al- Sulūk wa'l- Tawḥīd*, Cod. Or.7291 (I), Library, University of Leiden, dalam Syed Muḥammad Naguib Al- Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970), h. 235-237.

1.1. *Aho segala kita yang menyembah 'kan Nama*

Yaknī nama Allāh swt., karena pada hukum syari'at barangsiapa mengucap *lā ilāha illāllāh Muḥammadun Rasūlullāh* dengan lidahnya Islām hukumnya. Pada hatinya?-*wallāhu a'lam!* Seperti Sabda Nabī (*ṣallāllāhu 'alayhi wa sallam!*):

*Man qāla lā ilāha illā 'Llāh dakhala 'l-jannah.*

yaknī:

Barangsiapa mengucap *lā ilāha illāllāh* Masuk surga (terlalu mudah).

Dan lagi sabda Rasūlullāh (*ṣallāllāhu 'alayhi wa sallam!*):

*Man qāla lā ilāha illāllāh khāliṣan mukhliṣan dakhala 'l-jannah.*

yaknī:

Barangsiapa mengucap *lā ilāha illāllāh* dengan suci hatinya masuk surga.

Bahwasanya karena nama dan [yang] empunya [nama] esa, apabila nama disebut [maka] serasa [yang] menyebut [dengan yang] empunya nama. Adapun kepada *ḥaqīqat, Yogya* diketahui [yang] Empunya Nama maka sempurna Islām [mu]. Seperti orang ke benua China dan mendengar nama raja China juga, [sungguh pun] tiada berlihatan dengan raja China; maka sempurna [ia] ke benua China dan raja China pun dilihatnya, nama raja China pun didengarnya; keduanya diperoleh-nya.. sebab itu kepada *haqiqat Yogya* diketahui dan dikenal [i] Nama-Nya yang dinamai Allāh, karena firman Allāh *Ta'ālā:*

*Man kāna fī hādhihī a'mā fahuwa fī 'l-ākhirati a'mā wa aḍallu sabīlan.*<sup>516</sup>

yaknī:

Barangsiapa tiada mengenal Allāh di sini Di ākhirat pun tiada dikenal [dan lebih jauh ia dari jalan yang benar].

<sup>516</sup>Q. S. *Isra* '17: 72.

وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا

Karena ini maka kata *Ahlu'l-Suluk* akan orang [yang] tiada mengetahui Allāh tetapi menyebut Nama Allāh dengan ikhlāṣ hatinya, [ia itu] Islām hukumnya. *Ittifaq 'Ulamā'* dan *Ahlu'l-Suluk*: [akan] orang [yang] mengetahui Allāh khaṣṣ hukumnya; akan orang [yang] mengenal Allāh khaṣṣ al-khaṣ hukumnya, karena orang [yang] mengenal Allāh *Ta'ālā* daripada [orang yang] mengetahui Allāh.<sup>517</sup>

Seperti sabda Rasūlullāh (*ṣallallāhu 'alayhi wa sallam!*):  
*Wa'bud rabbaka ka'annaka tarahu...*

yaknī:

Sembah Tuhanmu seperti kau lihat Ia...

(‘ibārat ini kepada orang [yang] mengenal Allāh dapat

dikata).

*...Fain lam takun tarahu fa'innahu yaraka.*

yaknī:

...Jika tiada engkau melihat Dia, bahwa Ia melihat dikau.

(‘ibārat ini kepada orang [yang] mengetahui Allāh dapat dikata).

Lagi firman Allāh *Ta'ālā*:

*Wa'bud rabbaka hattā ya'tiyaka'l-yaqūn.*<sup>518</sup>

yaknī:

Sembah Tuhanmu hingga memberi dikau nyata (yaknī nyata: tiada shakk dalamnya).

Allāh swt. berfirman di dalam Alqurān<sup>519</sup> bahwa jin dan manusia dijadikan Tuhan untuk senantiasa menyembah dan menghambakan diri kepada-Nya. Oleh sebab itu, mengenal-Nya dan sekaligus menyembah-Nya merupakan kewajiban bagi setiap manusia. Oleh sebab itu menurut *Ahlu'l-Suluk*: “bahwa mengenal Allāh itu *farḍu* dan menyembah Allāh pun *farḍu* seqadar kuasa kita. Jangan *taqsir* dan mencari kebesaran dunyā dan arta banyak lebih dari pada (*quwwat*) pagi dan petang dan jangan *masghulkan* anak-isteri dan jangan makan-tidur seperti binatang, karena manusia itu

<sup>517</sup>Hamzah Fansuri, *Asrāru'l 'Ārifūn*...h. 239.

<sup>518</sup>*Q.S. Al-hijr/15: 99.*

<sup>519</sup>*Q.S.Az-Zariyāt / 51: 56.*

وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ

وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ

terlalu mulia pada Allāh *Ta'ālā*. *Yogya* kita ketahui kemuliaan diri kita. Yagnī barangsiapa bermakrifat dan berbuat *'ibādat* banyak, orang itulah mulia pada Allāh *Ta'ālā*; barangsiapa tiada bermakrifat dan tiada berbuat *'ibādat*, orang itulah *nāqīṣ* hukumnya”.<sup>520</sup> Karena itu *Yogya* kita kerjakan ta'at, dan mencari makrifat kepada guru yang sempurna kepada syari'at dan ṭarīqat dan ḥaqīqat; karena syariat seperti pagar, ṭarīqat seperti rumah, ḥaqīqat seperti isi rumah; jika rumah itu tiada berpagar akibatnya isi rumah itu dicuri orang. Yagnī kepada Allāh, jika tiada dengan syariat akibatnya diharu *syaiṭān*.<sup>521</sup> Seperti firman Allāh swt.<sup>522</sup> bahwa jangan menyembah *syaiṭān*, karena ia adalah musuh nyata bagi diri kamu. Maka kata Hamzah Fansuri:

Maka *Yogyalah* kita memagari diri kita supaya kita jangan diharu *syaiṭān*. Barangsiapa memagari dirinya dengan pagar syari'at, tiada dapat ia diharu *syaiṭān*. Adapun barangsiapa keluar daripada kandang syari'at, niscaya dapat ia diharu *syaiṭān*. Adapun barangsiapa menyangka syari'at kecil, atau mencela dia, *kāfir-na'ūdhu billāhi minhā*-karena syari'at tiada bercerai dengan ṭarīqat, ṭarīqat tiada bercerai dengan ḥaqīqat, ḥaqīqat tiada bercerai dengan makrifat. Seperti kapal sebuah; syari'at seperti lunasnya, ṭarīqat seperti papannya, ḥaqīqat seperti isinya, makrifat akan labanya. Apabila lunas dibuangkan, niscaya kapal itu karam; laba pun lenyap, modal pun lenyap, merugi dikita”.<sup>523</sup>

Di kalangan Ṣūfī, sependapat bahwa mengenal Allāh swt. dengan makrifat adalah hal yang mutlak, karena makrifat adalah ketetapan hati dalam mempercayai kehadiran *wujūd* yang wajib ada-Nya (Allāh) yang menggambarkan segala kesempurnaan-Nya. Imām Al-Qusyairī mengemukakan pendapat Abdur Raḥmān bin Muḥammad bin Abdillāh,

<sup>520</sup>Hamzah Fansuri, *Sharābu'l-'Ashiqīn*, dalam Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism Of Hamzah Fansuri*, Naskhah Leiden, no. 2016 (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970), h. 297. Hamzah Fansuri, *Zīnat al-Waḥidīn*, dalam Abdul Hadi W.M, *Hamzah Fansuri; Risalah Taṣawuf dan Puisi-Puisinya* (Bandung: Mizan, 1995), cet. I, h. 173. Lihat. Abdul Hadi W.M, *Hamzah Fansuri; Risalah Taṣawuf dan Puisi-Puisinya* (Bandung: Mizan, 1995), cet. I, h. 61.

<sup>521</sup>*Ibid.*, h. 299.

<sup>522</sup>Q.S. *Yāsīn*/ 36: 60.

أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ

Tiadakah Aku berjanji dengan kamu, hai anak Adam, bahwa jangan kamu menyembah *Syaiṭān*? Bahwa sesungguhnya ia bagi kamu setru terlalu nyata.

<sup>523</sup>Hamzah Fansuri, *Sharābu'l-'Ashiqīn*...h. 300.

mengatakan makrifat membuat ketenangan hati, sebagaimana pengetahuan membuat ketenangan dalam akal pikiran. Barangsiapa yang meningkat makrifatnya, maka meningkat pula ketenangan (hatinya).<sup>524</sup> Syekh Abū Naṣr as-Sarraḡ berkata, maknānya ialah waktu seorang hamba hanyalah satu waktu tanpa ada perubahan. Sementara seorang hamba dalam segala kondisinya selalu dengan Allāh dan untuk Allāh dan meninggalkan apa yang selain Allāh. Saat itulah ia dalam kondisi spiritual yang sebenarnya.<sup>525</sup>

Abū al-Husain an-Nūrī pernah ditanya:

Dengan apa Anda mengenal Allāh?”, Ia menjawab, “Dengan Allāh”, Ia ditanya lagi “lalu apa peran akal?”, Ia menjawab, “akal itu sangat lemah dan hanya akan mampu menunjukkan pada sesuatu yang lemah pula seperti dia”. “Ketika Allāh menciptakan akal, Dia bertanya kepadanya ‘Siapakah Aku?’ tapi akal terdiam, tak bisa menjawab. Lalu Allāh memberinya celak dengan Cahaya *Waḥdaniyyah*, kemudian ia baru bisa menjawab, ‘Engkau adalah Allāh’. Maka jelas, bahwa akal tidak akan mampu mengenal Allāh kecuali dengan Allāh. Ia juga ditanya tentang kewajiban pertama kali yang Allāh perintahkan kepada para hamba-Nya. Ia menjawabnya, “*makrifat* (mengetahui)-Nya.”<sup>526</sup>

Allāh swt. berfirman dalam *Q.S. Adz-Dzariyat: 56*:

وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون<sup>527</sup>

Dalam pengamalan taṣawūf, istilah makrifat berarti mengenal Allāh ketika ṣūfī mencapai suatu *maqām* dalam taṣawuf. Syekh Ihsan Muḥammad Dahlan Al-Kadiri mengemukakan pendapat Abū al-Tayyib Al-Samirī<sup>528</sup> bahwa makrifat adalah kehadirannya kebenaran Allāh (pada ṣūfī)...dalam keadaan hatinya selalu berhubungan dengan *Nūr Ilāhi*. *Makrifat* adalah

<sup>524</sup>Hb. Zulkifli bin Muḥammad bin Ibrāhīm Banahsan bin Syahab dan Sentot Budi Santoso bin Danuri bin Abdullah, *Wujūd (Menuju Jalan Kebenaran)* (Solo: CV. Mutiara Kertas, 2008), cet. I, h. 38.

<sup>525</sup>Abū Naṣr as-Sarraḡ, *Al-Luma’ (Lajnah Nasyr at-Turats ash- Ṣhūfī)*, Editor: Abdul Halim Maḥmūd dan Ṭhāhā Abdul Baqī Surūr, *Al-Luma’; Rujukan Lengkap Ilmu Taṣawūf* (Surabaya: Risalah Gusti, 2002), cet. I, h. 82.

<sup>526</sup>*Ibid.*, h. 83

<sup>527</sup>Artinya: Dan Aku tidak ciptakan jin dan manusia kecuali untuk menyembah (mengetahui)-Ku. Ibn Abbās r.a. memberikan penafsiran kata ليعبدون (untuk menyembah-Ku) dalam ayat tersebut dengan kata ليعرفون (agar mereka mengenal-Ku). (*Ibid.*)

المعرفة تطوع الحق . . . . وهو القلب بمواصلة الأنوار<sup>528</sup>

Ihsan Muḥammad Dahlan Al-Kadiri, *Siraju al-Ṭhālibīn*, Juz II (Bairut-Libanon: Darul Fikri, t.t), h. 210.

kondisi kerohanian *ṣūfī* yang sedang menyaksikan kebenaran mutlak dari Allāh swt; baik ketika makrifat dengan *asmā*-Nya, dengan sifat-Nya, maupun ketika berhubungan langsung dengan-Nya (makrifat dengan *Ẓāt*-Nya).<sup>529</sup> Sementara Mustafa Zahri mengemukakan pendapat *ahli muḥaqqiqīn*<sup>530</sup> bahwa makrifat adalah ketetapan hati (dalam mempercayai hadirnya) *wujūd* yang wājib adanya (Allāh) yang menggambarkan segala kesempurnaannya. ‘Imad al-Dīn al-Amāwī, mengatakan makrifah dua macam tingkatan; yaitu *makrifah ḥaqq* dan *makrifah ḥaqīqah*. *Makrifah ḥaqq* (*ma’rifatu al-ḥaqqī*) adalah makrifah dengan melalui ciptaan, *asmā’* dan sifat-sifat Allāh. Sedangkan *marifah ḥaqīqah* (*ma’rifatu al-ḥaqīqah*) adalah makrifah yang langsung menyaksikan *Ẓāt* Allāh, tanpa lebih dahulu melalui ciptaan, *asmā’* dan sifat-sifat-Nya.<sup>531</sup>

Menurut Syekh Abdullāh bin Umar al-Haddād, makrifat kepada Allāh adalah orang-orang yang mengenal Allāh dengan nama-nama dan sifat-sifat-Nya. Kemudian ia menemukan kebenaran tentang Allāh dan tentang ajaran-Nya. Lalu diimplementasikan dalam kehidupannya sebagai amal perbuatan. Karena itu orang yang telah bermakrifat, ia akan membersihkan dirinya dari akhlāk yang rendah dan dosa-dosa, kemudian lama berdiri mengetuk ‘pintu’ Tuhan. Dengan hati yang konsis dan istiqāmah, dia beri’tikāf untuk menjauhi dosa-dosa, sehingga memperoleh sambutan Allāh yang indah. Allāh membimbing dalam semua keadaannya, maka terputuslah gelora nafsu dari dirinya dan hatinya tidak pernah terdorong lagi untuk melakukan selain ini. Ia menjadi asing di tengah manusia, bebas dari dosa-dosa, bersih dari urusan dunia, terus menerus bermunajat di hadapan Allāh dengan cara rahasia dan tersembunyi (*sirri*). Semua ucapannya benar. Dia berkata atas bimbingan Allāh. Diberitahukan kepadanya rahasia-rahasia Allāh tentang kekuasaan-Nya yang berlaku. Itulah yang disebut orang ‘arif dan keadaannya disebut *makrifat*.<sup>532</sup>

<sup>529</sup>*Ibid.*, h. 208.

المعرفة جزء من القلب بوجود الواجب الموجود ومتصفاً بسائر الكمالات

Mustafa Zahri, *Kunci Memahami Ilmu Taṣawuf* (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 2007), h. 168.

<sup>531</sup> ‘Imad al-Dīn al-Amāwī, *Hayātu al-Qulūb Fī Kaiḥiyati al-Wusūl Ilā al-Mahbub* (Bairut: Dar al-Fikr, t.t), h. 254. Lihat, Mahjuddin, *Akhlak Taṣawūf I; Mukjizat Nabī Karomah Walī dan Makrifah Ṣūfī* (Jakarta: Kalam Mulia, 2011), cet. II, h. 222-223.

<sup>532</sup> Syekh Abdullāh bin Umar al-Haddād, *Misteri Ajaran Makrifat Ilmu Sejati ; Laku Spiritual Untuk Menggali Potensi Daya Linuwih (Khowwas)* (t.t.p: Mitrapress, 2007), h. 11-12.

Syekh Ibn ‘Aṭha’illāh As-Sukandārī, mengungkapkan bahwa makrifat adalah cara mengetahui atau mengenal Allāh melalui tanda-tanda kekuasaan-Nya yang berupa makhluk-makhluk ciptaan-Nya. Sebab dengan hanya memperhatikan tanda-tanda kekuasaan-Nya kita bisa mengetahui akan keberadaan dan kebesaran Allāh swt.<sup>533</sup> Syekh Aḥmad Ibn Aṭhailāh mengemukakan<sup>534</sup>, barang siapa yang mengenal Allāh, niscaya akan menyaksikan-Nya pada semua ciptaan-Nya. Siapa yang *fanā’* dengan Allāh pasti *ghaib* dari segala sesuatu, dan siapa yang mencintai Allāh, tidak mengutamakan apapun selain Allāh.

Ja’far menjelaskan bahwa Makrifah sangat berkaitan dengan *‘irfan* yang diartikan sebagai pengetahuan. *‘Irfan* sangat berkaitan dengan filsafat. Hal ini karena ahli *‘irfan* menyatakan bahwa pengalaman mistis bukan hanya dirasakan oleh hati saja, melainkan juga harus bisa dirasionalkan.<sup>535</sup> Ibn Sina menyatakan bahwa *‘irfan* adalah “memisahkan diri dari semua kesibukan kepada selain Allāh swt. sampai menjadi *fanā’* dan meleburkan diri bersama *Ilāhī*, sehingga bisa berperilaku sesuai akhlāk *Ilāhī* dan mencapai hakikat tunggal, sehingga akhirnya mencapai kesempurnaan”.<sup>536</sup> Menurut Kalabadzi, makrifat adalah sebagai pengetahuan mengenai Tuhan melalui hati sanubari. Pengetahuan itu demikian lengkap dan jelas sehingga jiwanya merasa satu dengan yang diketahuinya itu, yaitu Tuhan.<sup>537</sup> Demikian Harun Nasution

---

<sup>533</sup> Syaikh Ibn ‘Aṭha’illāh As-Sukandārī, *Kuliah Makrifat; Upaya Mempertajam Mata Bathin Dalam Menggapai Wujūd Allāh Secara Nyata* (Surabaya: CV. Cahaya Agency, 1996), cet. I, h. 15.

من عرف الحق شهد في كل شيء ٥ ومن فنى به غاب عن كل شيء ٥ ومن احبه لم يؤثر عليه شيئا

Syekh Aḥmad Ibn Aṭhailāh, *Al-Ḥikām*, Terj. Moh. Syamsi Hasan dan Aswadi, *Al-Ḥikām; Menyelam ke Samudera Makrifat & Hakekat* (Surabaya: Amelia, t.t.p), h. 342.

<sup>535</sup> Jafar, *Orisinalitas Taṣawūf; Doktrin Taṣawūf dalam Alqurān dan Ḥadīs* (Banda Aceh: Yayasan Pena, 2013), cet. I, h. 15.

<sup>536</sup> Muhsin Labib, *Mengurai Taṣawuf, ‘Irfan dan Kebatinan* (Jakarta: Lantera, 2005), h. 33.

<sup>537</sup> Al-Kalabāzī, *Al-Ta’āruf li Mazhab Ahl al-Taṣawwuf* (Mesir: Dār al-Qahirah, t.t), h. 158-159. Lihat, Abuddin Nata, *Akhlaq Taṣawwuf dan Karakter Mulia* (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2013), cet. 12, h. 190.



mengatakan bahwa Makrifat menggambarkan hubungan rapat dalam bentuk *gnosis*, pengetahuan dengan hati sanubari.<sup>538</sup>

Jadi, Makrifat adalah ujung perjalanan dari ilmu pengetahuan tentang syariat dengan kesediaannya menempuh jalan (*tharīqat*) dalam mencapai hakikat, itulah yang disebut dengan makrifat. Jadi, makrifat adalah pengetahuan, perasaan, pengalaman dan ibādat dalam dunia taṣawūf, yaitu pengetahuan mengenai Tuhan (Allāh) dengan rahasia-rahasia yang terkandung pada-Nya, melalui hati dan jalan pencapaian sistematis.

### 1.2. *Yogya diketahui apa Yang Pertama.*

Yaknī tatkala bumi dan langit belum ada, ‘*Arsh* dan kursi belum ada, surga dan neraka belum ada-semesta sekalian [‘*ālam*] pun belum ada, apa jua yang pertama? Yaknī Yang Pertama *Ẓāt Semata*, SendiriNya, tiada dengan *Ṣifat*, dan tiada dengan *Asmā*’Nya-itulah Yang Pertama. Adapun Nama *Zāt* itu *Huwa*. Maknā *Huwa* itu *ismu ishāratin* kepada *Ẓāt* tiada dengan *Ṣifat*. Adapun Nama Allāh rendah-nya sepangkat daripada Nama *Huwa*. Tetapi [Nama Allāh itu] perhimpunan segala Nama. Seperti seorang Muḥammad namanya; jika ia ber’ilmu, ‘*ālim* namanya; jika ia pandai, *utus* namanya; jika ia tahu menyurat, *kātib* namanya; jika ia berniaga, saudagar namanya. Sekalian nama di bawah nama ini di bawah nama Muḥammad juga, karena ia perhimpunan sekalian [nama itu]. Akan Nama Allāh swt. pun demikian lagi; olehNya menjadikan makhluk, *Khaliq* namaNya; olehNya memberi rizqi akan hambaNya *Rāziq* NamaNya; olehNya membarikkan ‘*ālam*, *Sāni*’ NamaNya; olehNya menjadikan dengan hikmatNya, *Hākim* NamaNya. Sekalian Nama di bawah Nama Allāh juga, karena Nama Allāh perhimpunan sekalian Nama. Tetapi *Huwa* tertinggi daripada Nama Allāh sepangkatnya. Adapun *Ẓāt* tinggi pula daripada Nama *Huwa* itu. Barangsiapa tahu akan maknānya ini, tahu [ia] akan Yang Pertama itu.<sup>539</sup>

Ibn ‘Arabī, menawarkan suatu konsep penggabungan kualitas *at-Tanzīh wa at-Tasybīh*, yang dihimpun dalam suatu pernyataan “*Huwa lā Huwa*”, artinya Dia dan bukan Dia. Cara Ibn ‘Arabī memadukan kedua konsep ini adalah dengan menghubungkan aspek *Tanzīh* kepada *Ẓāt* Tuhan dan konsep *Tasybīh* dihubungkan dengan sifat Tuhan. Dilihat dari segi *Ẓāt*-Nya, Tuhan sama sekali berbeda dengan makhluk-Nya. Ia masuk kategori puncak rahasia (*sirr al-asrar/sacred of the sacred*).<sup>540</sup>

<sup>538</sup>Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme dalam Islām* (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), cet. III, h. 75.

<sup>539</sup>Hamzah Fansuri, *Asrāru’l ‘Ārifīn fī...*h. 240.

<sup>540</sup>Nasaruddin Umar, *Taṣawuf Modern; Jalan Mengenal dan Mendekatkan Diri Kepada Allāh swt.* (Jakarta: Republika, 2014), cet. I, h. 120.

Tuhan tak dapat dibandingkan (*incomparability*) dengan apa pun dan siapa pun. Kalau dilihat dari segi nama-nama (*asmā'*) dan sifat-Nya, Tuhan memiliki kesempurnaan (*comparability*) dengan makhluk-Nya. '*ālam* yang secara kebahasaan mempunyai kesamaan dengan āyat yang artinya 'tanda' menginformasikan keberadaan Tuhan.

'*Ālam* atau kosmos adalah lokus pengejawantahan diri Tuhan dan sekaligus sebagai lokus penampakan *asmā'* dan sifat-sifat Tuhan. Sebab bagaimanapun, sulit diingkari secara logika, bahwa Tuhan dengan makhluk-Nya seperti '*ālam* raya dan manusia tidak bisa dipisahkan dengan manusia. Memisahkan antara keduanya bertentangan dengan nāṣ Alqurān, Q.S. *al-Hadīd*/57: 4<sup>541</sup>, Q.S. *Qāf*/50: 16<sup>542</sup>, Q.S. *al-Baqarah*/2:115<sup>543</sup>.

Dari konteks ayat di atas Ibn 'Arabī berbeda dengan ṣūfī lainnya, yang lebih menekankan aspek *Tasybīḥ* dan menafikan aspek *Tanzīḥ*. Karena menurut Ibn 'Arabī:

Bagaimanapun juga *Zāt* Tuhan adalah *transenden* dan sunyi dari segala aspek ketidaksempurnaan (*munazzaḥ*). Ibn 'Arabī mengkhawatirkan kalau menafikan aspek *Tanzīḥ* seseorang bisa jatuh ke lembah kemusyrikan karena menduplikasikan Tuhan dengan Makhluk-Nya. Dari segi *Zāt*-Nya, Tuhan tidak pernah dan tidak akan pernah diketahui oleh siapa pun. Ia tak dapat dipikirkan dan tak dapat dilukiskan dengan sesuatu apa pun. Pengetahuan tentang *Zāt* Tuhan hanya sejauh yang diberikan-Nya kepada kita lewat *asmā'* dan sifat-Nya. Dari sini, Tuhan dapat diketahui melalui kosmos dan prilakunya. Jika Tuhan menyatakan diri-Nya melihat, mendengar, dan mencintai, berarti Tuhan mengejawantahkan diri-Nya pada kosmos. Tuhan berkorespondensi dengan makhluk-Nya.<sup>544</sup>

Tuhan adalah substansi seluruh makhluk (*jauhar*), maka *wujūd* ke-Dia-an merupakan setiap apa yang melihat, mendengar, dan mencintai. Itulah *jauhar*-Nya. Jika kita melihat *al-khalq* (makhluk), sesungguhnya kita melihat *al-Ḥaq* (Tuhan). Sebab, *al-Ḥaq* mempunyai sifat yang dimiliki *al-khalq*, yaitu

<sup>541</sup>Q.S. *al-Hadīd*/57: 4

لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ

<sup>542</sup>Q.S. *Qāf*/50:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَتَعَلَّمَ مَا نُوسِسُ بِهِ نَفْسَهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ

<sup>543</sup>Q.S. *al-Baqarah*/2:115

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

<sup>544</sup>Nasaruddin Umar, *Taṣawuf Modern...*h. 121.

şifat-şifat *al-Muḥdatsah*. Sebaliknya, *al-khalq* memiliki şifat-şifat *al-Ḥaq*. Ibārat satu mata uang yang mempunyai dua sisi, yaitu sisi *Tanzīh* dan sisi *Tasybīh*. Tidak mungkin dua sisi tersebut dipisahkan satu sama lain. Antara keduanya tidak paradoks, melainkan masing-masing mempunyai maknā dan fungsi.

Penyatuan antara kedua kualitas ini sesuai asumsi *ontologi* Ibn ‘Arabī, yaitu kesatuan *wujūd* (*waḥdah al-wujūd*). Kata Dia (*Huwa*), yaknī Dia Yang Mahadia, bukan selain-Nya. Sedangkan selain-Nya adalah bukan Dia yang Mahadia (*lā Huwa*). Dengan demikian, “*Huwa lā Huwa*” mempunyai dua aspek. Aspek pertama (*Huwa*) dalam bentuk positif, menegaskan *Tasybīh*, yaitu keserupaan Tuhan dengan kosmos. Bagian kedua (*lā Huwa*) dalam bentuk negatif, menekankan *Tanzīh*, tiadanya keserupaan antara Tuhan dan kosmos.<sup>545</sup>

### 1.3. Karena Tuhan kita yang Sedia Lama.

Yaknī *Qadīm* Sedia, tiada dapat dibicarakan sekian lamanya. Yaknī *Qadīm* tiada dengan qadimnya, Awwal tiada dengan awwalnya, Sedia Ada; tiada lulus bicara kepada *Qadīm*Nya itu melainkan [bicara] *Ahlu’l-Kashf* jua. Adapun kata *Ahlu’l-Kashf Qadīm*Nya itu mitsal [suatu] buah [yang] buntar; tiada berhujung dan tiada berpohon, tiada berpermulaan dan tiada berkesudahan, dan tiada tengah dan tiada tepinya, dan tiada hadapan dan tiada belakangnya, tiada kiri dan tiada kanan, tiada atas dan tiada bawahnya. Inilah maknā *Qadīm* Sedia. Jika ditamtsilkan [seperti] *da’irah* pun dapat, karena *da’irah* tiada berawwal [dan] tiada berakhir: jika awwal, dikatakan akhir pun dapat; jika akhir, dikatakan awwal pun Allāh swt. dengan sempurna kenal.<sup>546</sup>

Kesepakatan *Anbiyā’*, *Auliyā’* dan *Ḥukamā’* serta *Ahlu’l-Kalām*, mengatakan bahwa Allāh swt. Esa, tiada dua; *Qadīm*, tiada *muḥdath*; *Khāliq*, tiada *makhlūq*; tiada berupa dan tiada berwarna; Kekal, tiada *fanā’*; dan tiada bercerai dan tiada bertemu; dan tiada putus dan tiada pesuk; dan [tiada] mitsal dan tiada sebangsa dan sekutu dan tiada bagiNya; dan tiada bertempat dan tiada bermasa dan tiada akhir-Suci [Ia dari] pada kata ini.<sup>547</sup> Jadi, Allāh swt. tiada berkesudahan, dan manusia tidak mampu mengkondisikan-Nya.

<sup>545</sup> *Ibid.*, h. 122.

<sup>546</sup> Hamzah Fansuri, *Asrāru’l ‘Arifīn* ....h. 241.

<sup>547</sup> Hamzah Fansuri, *Sharābu’l ‘Ashiqīn*, dalam Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism Of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University Of Malaya Press, 1970), h. 311.

Maknā tiada berkesudahan dan tiada berhingga, yaitu tiada atas akan Dia dan tiada bawah akan Dia, dan tiada kanan akan Dia dan tiada kiri akan Dia, dan tiada hadapan akan Dia dan tiada belakang akan Dia, yakni [Ia] suatu *wujūd* [yang] tiada berenam jihat. Seperti laut yang mahaluas; seperti buah yang kecil [se]biji juga. *Ahlu'l Sulūk* mengatakan bahwa Allāh swt. *ṣamad*-kepada semesta sekalian 'ālam ini meliputi.<sup>548</sup>

#### 1.4. Dengan ketujuh Şifat bersama-sama.

Yaknī tiada bercerai dengan ketujuh ŞifatNya, sungguh [pun] dikata Żāt Allāh yang pertama. Tetapi 'ibārat *musykil*; yaknī jadi Ia bercerai dengan ketujuh ŞifatNya-*nāqış* hukumnya. Adapun kepada '*Ulamā'* *syar'at*, Şifat Allāh '*ayn Żāt* Allāh pun tiada, *ghayr Żāt* pun tiada. Adapun pada kata *Ahlu'l-Sulūk*, Şifat '*ayn Żāt*. Mitsal seorang orang karena '*ilmunya* maka bernama '*ālim*; karena *qudratnya* maka bernama *qādir*; karena *irādatnya* maka bernama *murūd*, karena katanya maka bernama *mutakallimīn*; karena penengarnya maka bernama *sami*'; karena penglihatnya maka bernama *Başir*. Adapun 'ibāratnya juga lain daripada Żāt *Aşlī*. Nama Şifat yang tujuh itu suatu *Hayāt*, kedua '*ilm*, ketiga *Irādat*, keempat *Qudrat*, kelima *Kalām*, keenam *Sam*', ketujuh *Başar*. Żāt dengan ketujuh Şifat ini tiada bercerai. Adapun şifat yang lain banyak lagi tiada terhisabkan. Sekalian [Şifat yang lain itu] di bawah Şifat [yang tujuh] ini jua, karena yang tujuh Şifat ini tinggi daripada sekalian Şifat itu. Seperti Nama *Allāh* perhimpunan segala Nama, Şifat yang tujuh itu juga perhimpunan segala Şifat. Apabila tahu akan maknā tujuh Şifat itu, maka dapat mengenal dengan sempurna kenal jua.<sup>549</sup> Hal ini sejalan dengan ungkapan Al-Jili, bahwa *rahmān* mencakup tujuh Şifat Tuhan yang utama, yakni *Hayy* (hidup), '*Ilm* (Pengetahuan), *Irādat* (Kehendak), *Qudrat* (Kuasa), *Sami*' (Mendengar), *Başir* (Melihat) dan *Kalām* (Kata).<sup>550</sup>

Dalam kitab *Syarābu'l 'Āsyiqīn*, Hamzah Fansuri menjelaskan lebih lanjut bahwa:

Şifat Allāh yang *qadīm* sertaNya tujuh: satu *Hayāt*, kedua '*Ilm*, ketiga *Irādah*, keempat *Qudrah*, kelima *Kalām*, keenam *Sami*', ketujuh *Başar*. [Allāh itu] *qadīm* dengan Şifat yang ketujuh ini. Adapun jika Şifat yang ketujuh ini tiada sertaNya, *nāqış* hukumnya, karena kepada *Ahlu'l-Sulūk* Şifat '*ayn Żāt*, seperti *Hayāt*; Żāt juga yang bernama *Hayy*, seperti '*Ilm*; Żāt juga, karena '*Ilmu*, maka bernama '*Ālim*, seperti *Irādah*; Żāt juga, karena *Irādah*, maka bernama *Murūd*. Dengan sekalian Şifat pun

<sup>548</sup> *Ibid.*

<sup>549</sup> Hamzah Fansuri, *Asrāru'l 'Ārifīn*...h. 241.

<sup>550</sup> Lihat. Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islām* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1981), h. 422.

demikian - *ila mā lā nihayata lahu*. Seperti kata ulamā' Şifat 'ayn Żāt pun tiada, *ghayr Żāt* pun tiada.<sup>551</sup>

Abdul Hadi W.M. juga menegaskan bahwa ketujuh Şifat Tuhan ini, menurut Hamzah Fansuri *qādim* dan merupakan *isti'dād*-Nya yang sempurna 'Ālim. Şifāt Tuhan inilah yang dikandung di dalam bacaan *Bismi Allāh Al-Raḥmān Al-Raḥīm*. Bahwa *raḥma*, yakni *raḥmān* dan *raḥim*, sinonim dengan Cinta, dan Cinta sinonim dengan *Wujūd*.<sup>552</sup> Dalam syāir Hamzah Fansuri:

*Raḥmān* itulah yang bernama *wujūd*  
Keadaan Tuhan yang sedia *ma'būd*  
Kenyataan *Islām*, *Nasrāni* dan *Yahūd*  
Dari *Raḥmān* itulah sekalian *maujūd*.<sup>553</sup>

2. Tuhan kita itu yang Empunya *Żāt*  
Awalnya *Hayy* pertama bilang Şifat  
Keduanya 'Ilmu dan Rupa Ma'lūmāt  
Ketiga *Murīd* 'kan sekalian *Irādat*.

### 2.1. Tuhan kita yang Empunya *Żāt*.

Yaknī semata, tiada dengan Şifat. Pada suatu 'ibārat *Wājibu'l-Wujūd* dinamai 'Ulamā', karena Ia *qā'im* dengan SendiriNya, tiada dengan [lain]. Sebab ini maka dinamai 'Ulamā' *Wājibu'l-Wujūd*. Maka kata *Ahlu'l-Sulūk* sungguhpun Ia *qā'im* SendiriNya, tetapi Ia memberi *wujūd* akan sekalian 'ālam. Maka dinamai *Wājibu'l-Wujūd* karena *Wujūd* dengan *Żāt* esa ḥukumnya. Adapun kepada 'Ulamā' syarī'at *Żāt* Allāh dengan *Wujūd* Allāh dua ḥukumnya; *wujūd* 'ilmu dengan 'Ālim dua ḥukumnya; *wujūd* 'ālam dengan 'ālam dua ḥukumnya; *wujūd* 'ālam lain, *Wujūd* Allāh lain. Adapun *Wujūd* Allāh dengan *Żāt* Allāh, mitsal matahari dengan cahayanya; sungguhpun esa pada penglihat mata dan penglihat hati, [pada ḥaqīqatnya] dua ḥukumnya; matahari lain, cahayanya lain. Adapun 'ālam, maka dikatakan *wujūdnya* lain karena 'ālam seperti bulan beroleh cahaya daripada matahari. Sebab inilah maka dikatakan 'Ulamā' *wujūd* 'ālam lain daripada *Wujūd* Allāh, *Wujūd* Allāh dengan *Żāt* Allāh lain. Maka kata *Ahlu'l-Sulūk* jika demikian Allāh *Ta'ālā* di luar 'ālam atau dalam 'ālam dapat dikata; atau hampir kepada 'ālam atau jauh daripada 'ālam dapat dikata. Pada kami *Żāt* Allāh dengan

<sup>551</sup>Hamzah Fansuri, *Sharābu'l-Āshiqīn*...h. 321.

<sup>552</sup>Abdul Hadi W.M, *Hamzah Fansuri; Risalah Taşawuf*...26.

<sup>553</sup>Lihat. Abdul Hadi W.M, "Minuman Para Pencinta" dalam, *Hamzah Fansuri; Risalah Taşawuf dan Puisi-Puisinya* (Bandung: Mizan, 1995), cet. I, h. 105. Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, "On the Compassionate" dalam, *The Mysticism Of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University Of Malaya Press, 1970), h. 494.

*Wujūd* Allāh esa hukumnya; *Wujūd* Allāh dengan *wujūd* 'ālam esa; *wujūd* 'ālam dengan 'ālam esa hukumnya. Seperti cahayanya, namanya jua lain, pada haqīqatnya tiada lain. Pada penglihat mata esa, pada penglihat hati pun esa. *Wujūd* 'ālam pun demikian lagi dengan *Wujūd* Allāh -esa; karena 'ālam tiada ber*wujūd* sendirinya. Sungguhpun pada zāhirnya ada ia ber*wujūd*, tetapi *wahmi* juga, bukan *wujūd haqīqi*; seperti bayang-bayang dalam cermin, rupanya ada haqīqatnya tiada. Adapun *ittifaq* 'Ulamā' dengan *Ahlu'l-Sulūk* pada *Žāt*: Semata. Sungguh pun *Žāt* dapat di'ibāratkan, tetapi tiada tulus pada 'ibārat karena [tiada] di atas akan Dia, tiada di bawah akan Dia, tiada dahulu akan Dia, tiada kemudian akan Dia, tiada kanan akan Dia, tiada kiri akan Dia, tiada jauh akan Dia, tiada hampir akan Dia, tiada di luar akan Dia, tiada di dalam akan Dia, tiada bercerai akan Dia, tiada bertemu akan Dia-tiada dengan betapanya, dan tiada [di] mana dan tiada kemana, dan tiada sekarang dan tiada sekejap mata, dan tiada ketika dan tiada masa; tiada Ia jadi dan tiada [Ia] menjadi, tiada Ia tempat dan tiada Ia bertempat.<sup>554</sup>

Seperti sabda Rasūllullāh (*ṣallāllāhu 'alayhi wa sallam!*):

*Kāna 'Llāhu wa lā shay'ā ma'ahu*

yaknī:

Dahulu Allāh, [dan] tiada suatu sertaNya pun.

Kata Syaikh Junayd Baghdādi (*rahmatullāh* [*'alayhi*]!):

*[Huwa]'l-āna kamā kāna*

yaknī:

[Ia] sekarang pun seperti dahulu juga

Firman Allāh swt.:

*Subḥānallāhi 'ammā yasifūn.*<sup>555</sup>

yaknī:

Mahasuci Allāh tiada dapat diperikan

Lagi firman Allāh *Ta'ālā*:

*Laysa kamithlihi shay'un.*<sup>556</sup>

yaknī:

<sup>554</sup>Hamzah Fansuri, *Asrāru'l 'Arifin*...h. 242-243.

<sup>555</sup>*Q.S.Al-Mu'minūn/ 23: 91.*

سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ

<sup>556</sup>*Q.S.Asy-Syūrā/ 42: 11.*

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

tiada suatu pun (barang yang kita bicarakan dengan hati kita, atau dengan makrifat kita) sudah-sudah [i.e. sama-sama].

Makrifat itu bukan [makrifat] *Ẓāt*, [tetapi] keadaan *Ẓāt* dengan periNya juga. Sebab inilah maka kata *Ahlu'l-Sulūk Ẓāt* dengan keadaanNya esa. Tetapi yang *kunhi*Nya, *Ẓāt* itu tiada siapa datang ke sana. Jangankan awam, walī dan nabī dan *malāikatu'l muqarrabīn* pun tiada datang ke sana. *Ahlu'l Sulūk* mengatakan bahwa *Ẓāt* Allāh lengkap kepada semesta sekalian *makhluqāt*. Tetapi *ittifaq 'Ulamā'* dan *Ahlu'l Sulūk* mengatakan bahwa *kunhi Ẓāt* Allāh swt. tiada siapa datang ke sana.

Hamzah Fansuri mengatakan dalam *Syarābu'l 'Āsyiqin* bahwa “*kunhi Ẓāt Haqq* swt. ini dinamai *Ahlu'l Sulūk lā ta'ayyun*. Maka dinamai *lā ta'ayyun* karena budi dan bicara, ‘*ilmu* dan makrifat kita tiada lulus kepadaNya. Jangankan ‘*ilmu* dan makrifat kita, *Anbiyā'* dan *Awliyā'* pun *hayrān*.<sup>557</sup> Karenanya, untuk menyatakan Kenyataan *Ẓāt* Tuhan yang Mahatinggi, tidak akan mampu diraih bagi seorang hamba Allāh swt.

Menurut Hamzah Fansuri, dalam *Syarāb al-'Āsyiqīn* bahwa:

*Ẓāt* Tuhan adalah mutlak, tidak bernama, tidak berşifat, serta tidak ada hubungan dengan apa pun. Satu-satunya nama yang diberikan kepada *Ẓāt* yang mutlak itu adalah *Huwa* (Dia). *Ẓāt* Tuhan adalah kesatuan yang mutlak, tidak terhayati oleh siapa pun. Nabī, *walīyullāh* dan *malāikat* pun tidak dapat mengenal bentuk/esensi (*kunhī*) *Ẓāt* Tuhan. *Ẓāt* Tuhan merupakan *Ẓāt* yang tertinggi, semua *Ẓāt* berada di bawahnya. *Ẓāt* Tuhan itu 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 diungkapkan Hamzah Fansuri “ketahui bahwa *kunhi Ẓāt Haqq* swt. ini dinamai *Ahlu'l-Sulūk lā ta'ayyun*. Maka dinamai *lā ta'ayyun* karena budi dan bicara, ‘*ilmu* dan makrifat kita tiada lulus kepadaNya. Jangankan ‘*ilmu* dan makrifat kita, *Anbiyā'* dan *Awliyā'* pun *hayrān*”.<sup>558</sup>

Pernyataan Hamzah Fansuri ini dapat dipahami bahwa *Ẓāt* itu disebut *lā ta'ayyun* atau *kunhi Ẓāt* Allāh swt. Pada *Ẓāt* Tuhan ini muncul semua şifat dan nama-nama (*asmā'*) Allāh swt. Namun şifat dan *asmā'* sirna

<sup>557</sup>Hamzah Fansuri, *Sharābu'l 'Āshiqīn*...h. 315.

<sup>558</sup>*Ibid.*

(*fanā'*) di dalam *Ẓāt Allāh swt.* Menurutnya, tiada *ẓāt* lain yang lebih tinggi daripada *Ẓāt Tuhan*. Pandangan tentang *Ẓāt Tuhan* didasarkan pada *ḥadīṣ* Nabi Muḥammad saw. “Pikirkan apa saja yang diciptakan Tuhan, tapi jangan pikirkan tentang *Ẓāt-Nya*”.<sup>559</sup>

Makna jangan pikirkan tentang *Ẓāt-Nya*, ialah bahwa pikiran, perkataan dan makrifat manusia mustahil mengetahui dan memahami *Ẓāt-Nya*. Apabila para *ṣūfī* berbicara tentang prinsip-prinsip penciptaan, tidaklah berbicara tentang *Ẓāt Tuhan*. Hal 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. Hamzah Fansuri menggambarkan bahwa Tuhan itu sebagai *Ẓāt mutlak* yang tidak dapat diketahui melalui akal, indera, maupun dugaan. Pendapatnya ini tampaknya sejalan dengan Ibn ‘Arabī tentang Tuhan. Walaupun *Ẓāt Tuhan* itu *lā ta’ayyun*, tetapi Dia ingin dikenal. Oleh karena itu, Ia menciptakan sifat, *asmā’* dan *af’āl-Nya* dengan maksud agar Diri-Nya dikenal. Dalam *ḥadīṣ Qudsī* diungkapkan “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*<sup>560</sup> *Ilāhī*. Sesudah *tajallī* itu dilakukan maka di 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*.<sup>561</sup>

Menurut Hamzah Fansuri, bahwa Allāh swt. dapat dikenal oleh makhluk-Nya, maka Allāh swt. ber-*tajallī* diri-Nya di dalam *Nūr Muḥammad* yang merupakan asal kejadian. Proses *tajallī* diri Tuhan ini menghasilkan

---

<sup>559</sup> Abdul Hadi, W.M, *Taṣawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-Karya Hamzah Fansuri* (Jakarta: 2001), h. 149.

<sup>560</sup> *Tajallī* biasanya diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan “*self-disclosure*” (penyikapan diri, pembukaan diri), “*self-manifestation*” (penampakan diri) dan “*theophany*” (penampakan Tuhan). Sementara, sinonim yang digunakan oleh Ibn ‘Arabī untuk *tajallī* adalah “*fayḍ*” (*emanasi*, pemancaran, pelimpahan), “*zuhūr*” (pemunculan, penampakan, kelahiran), “*tanazzūl*” (penurunan, turunnya) dan “*fatḥ*” (pembukaan). Lihat, Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-‘Arabī: Waḥdat al-Wujūd dalam Perdebatan* (Yogyakarta: 2001), h. 57.

<sup>561</sup> *Ibid.*



fenomena sebagai *mazhār* (manifestasi) dari *Zāt Allāh swt.* itu sendiri, maka yang sebenar-benarnya ada hanyalah *wujūd* Tuhan sendiri (*wājib al-wujūd*), yang lain pada hakikatnya adalah tidak ber*wujūd* (*mumkin al-wujūd*).

Konteks *ḥadīs* yang menganjurkan manusia untuk menggunakan rasionalitasnya terhadap ciptaan Allāh swt, menalar dan menganalisis sejumlah fenomena kosmos agar melahirkan ilmu pengetahuan '*ālam* yang sangat kaya, dan menggunakan nalarnya guna mengamati dan menelisik kehidupan manusia agar menghasilkan ilmu-ilmu humaniora, yang digunakan untuk membuktikan keberadaan dan keagungan Allāh swt, di samping dikembangkan untuk kemajuan peradaban umat Islām, demi kemashlahatan manusia di dunia dan ākhirat.

## 2.2. *Awwalnya Hayy pertama bilang Ṣifat.*

Syekh Abdul Karīm Ibnu Ibrāhīm Al-Jaili mengungkapkan bahwa *Al-Ḥaq (maujūd)* ada dengan diri-Nya. Dia adalah Maha Hidup, dan hidupNya adalah kehidupan yang sempurna karena tidak terkait dengan sesuatu selain Diri Nya. *Al-Ḥaq* tidak terkait dengan kematian. Berbeda dengan segala ciptaan Nya, hidup dan kehidupan mereka bergantung kepada-Nya, karenanya hidup dan kehidupan mereka disebut *Hayātan Idhāfiyatan* (kehidupan sambungan). Esensinya semua yang *wujūd* hidup dan mati mereka bergantung, terlebih tersambungkan kepada *Al-Ḥaq.*, segenap *Maujūdāt* memiliki ketergantungan dan ketersambungan hidup dan mati kepada Allāh berlaku pada mereka *ḥukum sirna (fanā')* dan tidak kekal (*baqā'*).<sup>562</sup> Hamzah Fansuri menjelaskan bahwa *Ḥayy* [itu iaitu] Hidup. Maka *Ḥayy* pertama dikatakan karena jika tiada *Ḥayy* sekalian *Ṣifat* ini tiada berkawan. Laginya firman Allāh *Ta'ālā*:

*Allāhu lā ilāha illā huwa 'l-hayyu 'l-qayyūm.*<sup>563</sup>

---

<sup>562</sup> Syeikh Abdul Karim Ibn Ibrāhīm Al Jailī, *Insān Kāmil; Ikhtiar Memahami Kesejatian Manusia Dengan Sang Khaliq Hingga Akhir Zaman* (Surabaya: Pustaka Hikmah Perdana, 2013), cet. Keempat, h. 120.

<sup>563</sup> Q.S. *Al-Baqarah/* 2: 255.

Bahwa Allāh *Ta'ālā* esa, tiada Tuhan lain melainkan Ia, Hidup, memegangkan sekalian.

Lagi firman [Allāh] *Ta'ālā*:

*Huwa 'l-hayyu lā ilāha illā huwa.*<sup>564</sup>

Ia hidup, tiada Tuhan lain melainkan Ia jua.

Adapun maka *Ḥayy* didahulukan daripada sekalian *Ṣifat* yakni seperti seorang orang-jika tiada *ḥayy*, mati *ḥukumnya*. Apabila mati *ḥukumnya* '*ālim* pun tiada akan dia, *murīd* pun tiada akan dia, *qādir* pun tiada akan dia, *mutakallimīn* pun tiada akan dia, *sami*' pun tiada akan dia, *baṣīr* pun tiada akan dia. Sebab inilah maka *Ḥayy* didahulu [kan] daripada sekalian *Ṣifat* bersama-sama. Inilah maknā *Awwalnya Ḥayy pertama bilang Ṣifat.*<sup>565</sup>

Bahwa *Ṣifat* Allāh yang *qadīm* sertaNya tujuh: suatu *Ḥayāt*, kedua '*Ilm*, ketiga *Irādah*, keempat *Qudrah*, kelima *Kalām*, keenam *Sami*', ketujuh *Baṣar*. [Allāh itu] *qadīm* dengan *ṣifat* yang ketujuh ini. Adapun jika *Ṣifat* yang ketujuh ini tiada sertaNya, *nāqīṣ* *ḥukumnya*, karena kepada *Ahlu'l-Sulūk*, *Ṣifāt 'ayn Ḍāt*, seperti *Ḥayāt*; *Ḍāt* juga yang bernama *Ḥayy*, seperti '*Ilm*; *Ḍāt* juga, karena '*Ilmu*, maka bernama '*Ālim*, seperti *Irādah*; *Ḍāt* juga, karena *Irādah*, maka bernama *Murīd*. Dengan sekalian *Ṣifat* pun demikian - *ilā mā lā nihayāta lahu.*<sup>566</sup>

*Ṣifat* Allāh swt. tiada '*ayn Ḍāt* dan tiada yang lain daripada-Nya. *Ṣifat Ḥayy* (hidup) merupakan awal *ṣifat* pertama bagi Allāh swt.

### 2.3. *Keduanya 'Ilmu dan Rupa Ma'lumāt.*

*Al-'Ilmu* (Maha Berpengetahuan), adalah *ṣifat* diri *al-Ḥaq* yang ber*ṣifat azālī*, maka ilmu *al-Ḥaq* tentang diri-Nya, dan ilmu-Nya tentang makhluk-Nya adalah satu ilmu, tidak terbagi dan tidak terbilang. Dia mengetahui diri-Nya dengan apa-apa yang ada pada makhluk-Nya. Maka tidak dibenarkan jika ada pendapat yang menandakan, bahwa pengetahuan melahirkan ilmu bagi *al-Ḥaq*, sebab hal itu berarti *al-Ḥaq* bergantung kepada sesuatu selain Diri-Nya. *Al-Ḥaq* adalah Tuhan yang Berdiri Pribadi, Dia tidak bergantung kepada sesuatu selain Diri-Nya.<sup>567</sup> Menurut Hamzah Fansuri, '*ilmu* yakni tahu, karena '*Ilmu* itu pertama nyata daripada sekalian nyata. Adapun maka dikatakan '*Ilmu* pertama

<sup>564</sup>Q.S.Al-Mu'min/ 40: 65.

هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ

<sup>565</sup>Hamzah Fansuri, *Asrāru'l 'Ārifīn*...h. 244.

<sup>566</sup>Hamzah Fansuri, *Sharābu'l 'Āshiqīn*...h. 321.

<sup>567</sup>Syeikh Abdul Karim Ibnu Ibrahim Al Jailī, *Insān Kāmil*... h. 113.

nyata daripada segala nyata karena tatkala Allah swt. menilik DiriNya dengan IlmuNya, maka jadi tiga, bergelarnya: *'Ālim*, *Ilmu*, *Ma'lūm*. Yang menilik bernama *'Ālim*, Yang ditilik bernama *Ma'lūm*, Tilik-Menilik bernama *Ilmu*. Ketiganya esa juga, namanya berlain-lain; tetapi karena *Ilmu* juga *'Ālim* dan *Ma'lūm* beroleh nama dan beroleh kenyataan. Tuhan pun *zāhirlah* dengan hambaNya, hambaNya pun *zāhirlah* dengan Tuhannya. Sebab inilah maka dikatakan *Ilmu* pertama nyata daripada segala nyata, karena *Ẓāt Semata* memandang DiriNya; *'Ālim* pun kelihatan, *Ilmu* pun kelihatan, *Ma'lūm* pun kelihatan. Adapun *Ẓāt Semata* tiada dengan *Şifat*; Itulah Yang Pertama hukumnya. Apabila Ia menilik DiriNya, dilihatNyalah DiriNya dengan sekalian *Shu'ūn*Nya. Pada ketika itu Yang Menilik bernama *'Ālim*, Yang Ditilik bernama *Ma'lūm*, Tilik [Menilik] bernama *Ilmu*. *Ẓāt* terbuni di dalam *'Ālim* dan *Ma'lūm* dan *Ilmu*. Maka bergelar *Awwal* dan *Ākhir*, *Zāhir* dan *Bāṭin*; yang menilik bernama *Awwal*, yang ditilik bernama *Ākhir*, yang ditilik bernama *Zāhir*, yang menilik bernama *Bāṭhin*.<sup>568</sup>

Karena inilah maka firman Allāh *Ta'ālā*:

*Huwa'lawwalu wa'l-ākhiru wa'l-zāhiru wa'l-bāṭinu wa huwa bikulli shay'in 'ālīm.*<sup>569</sup>

yaknī:

Ia jua Yang Dahulu, Ia jua Yang Kemudian, Ia Yang Nyata, Ia Tersembunyi, Ia tahu pada segala sesuatu.

Lagi kata *Lam'at*:

*Ma'shūq [u] 'ishiq [u] 'āshiq har [sih] yakyast ūnjā  
Chūn waṣl dar na-gunjad hijrān chi kār dārad?*

yaknī:

Yang Diberahikan dan Berahi dan Yang Berahi, ketiganya esa juga; Sini apabila bertemu tiada tulus, bercerai dan dimanakan ada?

Lagi kata Syaikh Muḥammad Maghribī (*raḥmatullāhi 'alayhi*):

*Chūn 'azmi tamāshā-i-jihān kad zi khalwat  
Āmad betamāshā-i-jihan 'ayn jihān shud...*

Tatkala bicara hendak melihat *'ālam* daripada rumah yang sunyi

<sup>568</sup>Hamzah Fansuri, *Asrāru'l 'Ārifīn*...h. 245.

<sup>569</sup>*Q.S.Al-Hadīd/ 57: 3.*

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Datang melihat rupa ‘*ālam*, menjadi semata ‘*ālam*...

*Har naqsh ki ū khwast badān naqsh barāmad*

*Pūshid hamān naqsh bad[ān] naqsh ‘iyān shud.*

Barang-barang tulis yang dikehendaknya dengan tulis itu datang

Tertutup dengan tulis itu juga nyata [ke]lihatan

Karena ini maka kata ‘Alī (*radiyallāhu* [‘*anhu!*]) berkata:

*Lā a’budu rabban lam arahu*

yaknī:

Tiada kusembah Tuhan jika tiada kulihat.

Lagi kata ‘Alī (*radiyallāhu* ‘*anhu!*):

*Mā ra’aytu shay’an illā wa ra’aytullāh fīhi.*

Tiada kulihat suatu melainkan kulihat Allāh dalamnya.

Dalam kitab *Syarābu’l ‘Āsyiqīn* Hamzah Fansuri menjelaskan:

Tentang proses kenyataan melalui *ta’ayyun*, menjadi empat bahagi: ‘*Ilmu* dan *Wujūd* dan *Shuhūd* dan *Nūr*. Yaknī yang empat inilah bernama *ta’ayyun awwal*, karena daripada ‘*Ilmu* maka ‘*Ālim* dan *Ma’lūm* nyata; karena *Wujūd* maka Yang Mengadakan dan Yang Dijadikan nyata; karena *Syuhūd* maka Yang Melihat dan Yang Dilihat nyata; karena Cahaya maka Yang Menerangkan dan Yang Diterangkan nyata. Sekalian itu dari pada *ta’ayyun awwal* juga; ‘*Ilmu* dan *Ma’lūm*, *Awwal* dan *Ākhir*, *Zāhir* dan *Bāḥin* beroleh nama.<sup>570</sup>

Adapun *ta’ayyun awwal* dinamai *aḥad* pun ia, *waḥid* pun ia; apabila kita lainkan *Ẓāt Semata SendiriNya aḥad* NamaNya; apabila kita sertakan *ṢifatNya* dan ‘*ibāratNya waḥid* NamaNya, karena *aḥad* itulah bernama *waḥid* memegang ‘*ālam* sekalian *min awwalihi ila ākhīrihi*.

Adapun *ta’ayyun awwal* dimisalkan *Ahlu’l Sulūk*, seperti laut. Apabila laut timbul, ombak namanya-yaknī apabila ‘*Ālim* memandang Dirinya *Ma’lūm* jadi daripadanya. Apabila laut itu melepas nyawa asap namanya-yaknī dirinya nyawa dengan *rūh idafi* kepada *a’yan thabitah* sekalian. Apabila asap berhimpun di udara awan namanya-yakni *isti’dād* adanya *a’yan thabitah* berhimpun hendak keluar. Apabila awan itu titik daripada udara

<sup>570</sup>Hamzah Fansuri, *Syarābu’l ‘Āsyiqīn*...h. 315.

hujan namanya-yakni *rūh idāfi* dengan *a'yan thabitah* keluar dengan *qawl* 'Kun!' (*fayakūn*) berbagai-bagai. Apabila hujan itu hilir di bumi [air namanya; apabila air itu hilir di bumi] sungai namanya-yakni setelah *rūh idāfi* dengan *isti'dād aṣlī* dengan *a'yan thabitah* 'hilir' di bawah [*qawl*] 'Kun!' (*fayakūn*) 'sungai' namanya. Apabila sungai itu pulang ke laut, 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 karena Ia Suci daripada segala yang suci.<sup>571</sup>

#### 2.4. Ketiganya *Murīd* akan sekalian *Irādat*.

Yakni *Murīd* [itu iaitu] Berkehendak kepada *isti'dād* yang dalam 'IlmuNya kepada 'ālam ini. Seperti kata *ḥadīs Qudsī*:

*Kuntu kanzan makhfiyyan fa aḥbibtu an u'rafā.*

Aku perbendaharaan yang tersembunyi maka kukasih bahwa aku dikenal.

Yakni 'ālam dengan *isti'dād*nya sekalian yang di dalam 'Ilmunya itulah maka dinisbatkan dalamnya kepada perbendaharaan yang tersembunyi hendak mengeluarkan *ma'lūmāt* dari dalam 'IlmuNya. Maka bersabda: '*Kuntu kanzan makhfiyyan [fa aḥbibtu]an u'rafā*. Adapun *tamtsīl* perbendaharaan itu seperti pohon kayu; sipohon dalam bijinya. Biji itu perbendaharaan. Pohon kayu yang dalamnya itu isi perbendaharaan tersembunyi dengan lengkapnya: akarnya, dengan batangnya, dengan cabangnya, dengan dahannya, dengan rantingnya, dengan daunnya, dengan bunganya, dengan buahnya-sekalian lengkap di dalam biji sebiji itu. Maka biji itu hendak mengeluarkan tumbuh pohon kayu itu daripada dirinya di tengah padang yang mahaluas. Maka biji itu berkata: '*Kuntu kanzan makhfiyyan fa aḥbibtu an u'rafā*'-yakni sekalian kata ini isyarat kepada Berkehendak juga.<sup>572</sup>

Firman Allāh *Ta'ālā*:

*Innamā amruḥū idhā arāda shayan an yaqūla lahu kun fa yakūn.*<sup>573</sup>

yakni: Bahwasanya barang titahNya, tatkala berkehendak kepada [se]suatu, bahwakan berkata baginya: 'Jadi kau! Menjadi.

<sup>571</sup>*Ibid.*, h. 316-317.

<sup>572</sup>Hamzah Fansuri, *Asrāru'l 'Ārifīn*...h. 245.

<sup>573</sup>*Q.S. Yāsīn/ 36: 82.*

إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

Ini pun isyārat kepada Berkehendak juga. Adapun kata *Ahlu'l-Sulūk* maknā 'lahu' [itu iaitu] *mawjūd* hendak[nya], dan hadir hendak[nya]. Maka harus dikatakan 'lahu' karena 'lahu' itu isyārat kepada suatu yang *mawjūd*. Jika tiada *mawjūd* tiada akan disebut Allāh swt. 'lahu'. Karena itu maka kata *Ahlu'l-Sulūk* maknā *kun* 'lahu' [itu] kata [kepada] *ma'lūmāt* di dalam 'Ilmu Allāh [yang] sedia *mawjūd*. Tetapi kepada 'Ulamā' [*ma'lūmāt* itu] tiada *mawjūd*, [ia] ḥadīs-baharu datang tatkala Ia pandang-memandang DiriNya. Adapun kata *Ahlu'l-Sulūk*, sungguhpun tiada [ia] *mawjūd* pada *zāhirnya*, [tetapi] pada *bāṭinnya* [ia] *mawjūd*: ada, seperti pohon kayu itu juga; sungguhpun belum keluar dari dalam biji itu, hukumnya adalah dalam biji itu-tiada shakk lagi. Jika tiada demikian, *nāqīṣ* hukumnya.<sup>574</sup> 'IlmuNya juga [yang] meliputi. Kata *Ahlu'l Sulūk*. ŻātNya pun meliputi, 'ilmuNya pun meliputi semesta sekalian, karena Ia tiada bercerai dengan 'IlmuNya karena Allāh swt. tiada seperti manusia dapat bercerai dengan 'ilmunya.<sup>575</sup>

Hamzah Fansuri mengungkapkan dalam syāirnya:

*Raḥmān* itulah yang bernama *wujūd*  
Keadaan Tuhan yang sedia *ma'būd*  
Kenyataan Islām, Nasrāni dan Yahūd  
Dari *Raḥmān* itulah sekalian *mawjūd*.<sup>576</sup>

Pernyataan ini menjelaskan Hamzah Fansuri memandang bahwa *wujūd* Tuhan tak pernah terlepas dan bercerai dari 'ālam semesta dan sekalian ciptaan-Nya. Dia bernama *wujūd* (ada, eksis) dan menjadi *ma'bud* (Tuhan yang wājib disembah) bagi sekalian makhluk, teristimewa manusia tanpa mengenal bangsa, suku, ras, agama dan sebagainya. Karena keberadaan-Nya *wājibul wujūd*, dan dengan-Nya *mawjūd* 'ālam kenyataan, maka manusia berkewajiban untuk mengenal dan menyembah-Nya.

Menurut Ibrāhīm Al Jailī:

Bahwasanya *al-Irādat* (berkehendak) adalah sifat *tajallī* (manifestasi) ilmu *al-Ḥaq*, sejalan dengan keinginan inti (Żāt)-Nya, keinginan itulah sejatinya yang disebut *al-Irādah*, ia merupakan kekhususan *al-Ḥaq*, yang terlembagikan dalam pengetahuan-Nya terhadap segala *wujūd*, selaras dengan kehendak keilmuan-Nya, penyifatan ini dinamakan *al-Irādah* (berkehendak). Keinginan (*irādah*) yang tercipta dalam diri kita, sejatinya adalah inti kehendak *al Ḥaq*, akan tetapi jika *Irādah* itu dinisbatkan kepada diri kita, maka *Irādah* itu bersifat kebaruan (*Ḥudūts*).

<sup>574</sup>Hamzah Fansuri, *Asrāru'l 'Ārifīn*... h. 247.

<sup>575</sup>Hamzah Fansuri, *Syarābu'l 'Āsyiqīn*...h. 312.

<sup>576</sup>Lihat. Abdul Hadi W.M, "Minuman Para Pencinta" dalam, *Hamzah Fansuri; Risalah Taṣawūf*...h. 113.

Atas dasar itulah kami menyebut *Irādah* sebagai makhluk, karena penisbatannya kepada diri kita, adapun jika dinisbatkan kepada *al-Ḥaq*, maka *irādah* itu merupakan inti *Irādah Qadīm* (*eternitas*), yang merupakan kehendak *al-Ḥaq*.<sup>577</sup>

Kata *Ahlu'l Sulūk*:

Bahwa mengenal Allāh itu *farḍu* dan menyembah Allāh pun *farḍu* seqadar kuasa kita. Jangan *taqsīr* dan jangan mencari kebesaran dunyā dan arta banyak-lebih daripada [*quwwat*] pagi dan petang dan [jangan] masghulkan anak isteri dan [jangan] makan-tidur seperti binatang, karena manusia itu terlalu mulia pada Allāh *Ta'ālā*. *Yogya* kita ketahui kemuliaan diri kita. Yaknī barangsiapa bermakrifat dan berbuat 'ibādat banyak, orang itulah mulia pada Allāh *Ta'ālā*; barangsiapa tiada bermakrifat dan tiada berbuat 'ibādat, orang itulah *nāqīṣ* hukumnya.<sup>578</sup>

Selanjutnya Hamzah Fansuri mengungkapkan dalam syāirnya:

*Ma'būd* itulah terlalu *bayān*  
 Pada kedua 'alam *kulla yawmin huwa fī sya'n*  
 Ayat ini daripada surat *Al-Raḥmān*  
 Sekalian 'alam di sana *hayrān*  
*Ma'būd* itulah yang bernama *ḥaqīq*  
 Sekalian 'alam di dalamnya *gharīq*  
 Olehnya itulah sekalian *farīq*  
 Pada *kunhinya* itu tiada beroleh *ṭharīq*  
  
*Ḥaqīqat* itulah terlalu 'ayān  
 Pada rupa kita sekalian *insān*  
*Ainamā tuwallū* suatu *burhān*  
*Fatsamma wajhullāh* pada sekalian *makān*  
  
*Insān* itu terlalu 'alī  
*Ḥaqīqatnya Raḥmān* Yang Maha *Bāqī*  
*Ahsanu taqwīm* itu *rabbānī*  
 Akan kenyataan Tuhan yang bernama *Subḥānī*.<sup>579</sup>

Dalam syāir-syāir di atas, Hamzah Fansuri mengutip ayat-ayat Alqurān dan memberikan interprestasi yang cukup mengagumkan, seperti baris kedua bait pertama, "*kulla yawmin huwa fī sya'n*"<sup>580</sup>, maksudnya,

<sup>577</sup>Syeikh Abdul Karim Ibn Ibrāhīm Al Jailī, *Insān Kāmil*...h. 127.

<sup>578</sup>*Ibid.*, h. 298-299..

<sup>579</sup>Lihat. Abdul Hadi W.M, "Minuman Para Pencinta" dalam, *Hamzah Fansuri*... h. 113-114.

<sup>580</sup>*Q.S. Ar-Raḥmān/55: 29.*

“setiap hari Dia berada di dalam banyak urusan”. Dengan pernyataan ini, Hamzah Fansuri memandang bahwa *Wujūd* Tuhan tak pernah bercerai dari ‘*ālam* semesta dan sekalian ciptaan-Nya. Tuhan disebut sebagai *ḥaqīq*, perkataan yang berasal dari Alqurān surat *al-A’raf* ayat 105, yang menceritakan bahwa Nabī Mūsa as. mengumumkan diri sebagai utusan Allāh dan menyatakan bahwa dia tidak mengatakan sesuatu yang sia-sia kecuali kata-kata yang benar (*ḥaqīq*) tentang Tuhan. Karena Tuhan adalah yang benar, maka Dialah yang patut dipuja. Kemudian di dalam bait yang sama dikatakan bahwa sekalian ‘*ālam* karam atau tercelup (*gharīq*) oleh keberadaan Yang Benar, sehingga semua itu tidak ada yang bebas dari *Wujūd* aktual-Nya. Ketransendenan (*tanzīh*) Yang Satu dengan demikian tidak merintangi partisipasi keberadaan-Nya (*tasybīh*) di dalam ‘yang banyak’. Dua baris pertama bait ke-6 mengemukakan arti yang dikandung oleh istilah kesatuan *transenden wujud (waḥdat al-wujūd)*. Di dalam dua baris terakhir dinyatakan bahwa mereka yang memisahkan dari (*farīq*) dari Yang Benar, tidak beroleh jalan (*ṭarīq*) pulang kepada *Wujūd Raḥmat-Nya* yang asal, yakni Cinta-Nya.

Perkataan “Kejadian paling baik” (*Ahsani taqwim*) diambil dari Alqurān surat *At-Tīn* ayat 4, “*Laqad khalaqnā al-insāna fī ahsani taqwīmi, ṣumma radadnāhu asfala safilīn*” (Sesungguhnya Kami cipta manusia di dalam keadaan paling baik, kemudian Kami turunkan ia kepada keadaan paling rendah). Karena merupakan kejadian paling baik, manusia pantas dipanggil *makhlūq* yang berkedudukan tinggi (*‘alī*) di dalam hierarki ciptaan. Ketinggian martabatnya itu memperlihatkan besarnya Cinta Tuhan kepada manusia.<sup>581</sup> Perkataan “*subḥānī?*” berasal dari ucapan mistis Bayazid yang bermakna “Terpujilah Aku”.

3. Keempat *Qadīr* dengan *QudratNya tamām*  
Kelimanya *Ṣifat* bernama *Kalām*  
Keenamnya *Samī’* dengan Adanya *dawām*  
Ketujuhnya *Baṣīr* akan *ḥalāl* dan *ḥarām*.

---

<sup>581</sup> Abdul Hadi, W.M, *Hamzah Fansuri; Risalah Taṣawuf...*h. 28-29.



### 3.1. Keempat Qādir dengan QudratNya tamam.

*Al-Qudrat* (kuasa) adalah kekuatan inti yang hanya lahir dari Allāh swt. semata, *wujūdnya* berupa penampakan pengetahuan (*maklūmāt*), kepada ‘*ālam* realitas (‘*ālam* panca indera) sejalan dengan kehendak ilmu-Nya. ‘*ālam* realitas inilah media penampakan-Nya serta sentra manifestasi-Nya yakni penampakan-Nya pada sesuatu yang bisa disaksikan pada realitas segala *wujūd* yang lahir dari ketiadaan (‘*adam*). *Al-Ḥaq* mengetahui ke-*maujūd*-an segala sesuatu sejak dari ketiadaannya, kesemuanya itu ada pada ilmu-Nya. Dengan demikian *al-Qudrah* (kuasa) sejatinya adalah, kekuatan yang tampak pada segala yang *maujūd* (*Maujūdāt*) dari ketiadaan (*al-‘Adam*), ia merupakan sifat diri *al Ḥaq*, dengan-nya tampak *Rubūbiyah*-Nya, yaitu *Qudrah* dan inti *Qudrah* yang *maujūd* pada diri kita dan ‘*ālam* serta isinya ‘*ālam* ini.<sup>582</sup>

Hamzah Fansuri berpandangan bahwa:

*Qudrat* yakni Kuasa; jika tiada kuasa lemah hukumnya. Akan Allāh swt. tiada lemah. [Ia] kuasa menjadikan dan meminasakan dan menghidupkan dan mematikan; pada menceraikan dan [mem]pertemukan, pada mengambil dan memberi-banyak lagi mitsalnya yang tiada tersebut. Jikalau tiada [Ia] kuasa, manakan dapat [Ia] memandang DiriNya pandang *ma’lūmāt* yang dalam ‘*Ilmu*Nya? Inilah yang ber*qudrat*, yang sedia serbaNya itu. Adapun ‘*ālam*, sungguhpun *mawjūd*, bayang-bayang *ma’lūmāt* juga. Apa yang dalam *ma’lūmāt* itu sini kelihatan karena *ma’lūmāt* itu terhukum oleh *Qudrat* yang sedia, tiada dapat ditukariNya lagi. Apabila bertukar, *nāqis* hukumnya *Qudrat* yang sedia itu; yakni belum sempurna maka hendak diperbaikiNya sekali lagi. Jikalau sudah dari sana permai, tiada harus [diperbaikiNya sekali lagi].<sup>583</sup>

Sungguh pun sekalian daripadaNya, tetapi *muwafaqāt* dengan *isti’dād* *ma’lūmāt* yang dalam ‘*Ilmu*Nya juga, karena *isti’dād* *ma’lūmāt* *Shu’ūn* *Ẓāt*Nya berbagai-bagai. Tetapi *Ẓāt*Nya tiada berbagai-bagai-mahasuci daripada sekalian *Shu’ūn* dan sekalian *ibārat*. Kata ‘*Ulamā’*: apabila demikian, hukumnya [tiada] berguna lagi *Irādāt* dan *Qudrat*, karena barang jadi [menjadi] sendirinya, dengan hukum [*isti’dādnya*, tiada dengan hukum] *Irādāt* dan *Qudrat*. Kata *Ahlu’l Sulūk*: *Irādāt* dan *Qudrat* sedia ada-senantiasia [adanya] *qadīm*-tetapi *Irādāt*Nya dan *Qudrat*Nya pun *muwafaqāt* dengan *isti’dād* *ma’lūmāt* juga, karena *isti’dād* *ma’lūmāt* *Shu’ūn* *Ẓāt*Nya. Apabila

<sup>582</sup>Syeikh Abdul Karim Ibn Ibrāhīm Al Jailī, *Insān Kāmil*...h. 132.

<sup>583</sup>Hamzah Fansuri, *Asrāru’l ‘Arifīn*...h. 248.

diubahNya binasa kebesaranNya, karena kebesaranNya itu *Kāmal*Nya-tiada dapat diubahNya lagi. Apabila diubahNya, binasa *Kamāl*Nya.<sup>584</sup>

### 3.2. Kelimanya *Ṣīfat* bernama *Kalām*.

Bahwasanya *Kalāmullāh* (pembicaraan Allāh), secara global merupakan manifestasi ilmu-Nya, dengan I'tibār penampakkan bagi Diri Nya, baik pembicaraan yang berwujud kalimat-kalimat-Nya dalam *A'yān Tsābitah* (sesuatu yang tetap) pada *Maujūdāt*, atau pembicaraan-Nya yang berwujud makna-makna yang dipahami para pelaku penyembahan (*Ubudiyah*), baik melalui cara pewahyuan, atau audiensi ketuhanan. *Kalāmullāh* secara global adalah sifat tunggal diri *al Haq*, akan tetapi memiliki dua wajah. Wajah pertama memiliki dua sisi, pertama: *Kalām* itu keluar dari *maqām al Izzah* dengan *amar* perintah ketuhanan di atas *Arsy Rububiyah* (ketuhanan), hal itu merupakan perintah ketinggian yang tidak ada alasan (*reason*) untuk mengingkari-Nya, hanya saja ketaatan 'ālam dan isinya 'ālam, banyak tidak diketahui dan ternafikan, namun *al Haq* Maha Mengetahui terlebih menyimak ujaran-ujaran 'ālam dan isinya 'ālam, yang merupakan sentra manifestasi taqdir-Nya serta *tajallī wujūd*-Nya. Kemudian 'ālam dan isinya 'ālam tidak akan melaksanakan segenap perintah-Nya, melainkan dengan kasih pertolongan (*Ināyah*)-Nya, dan merupakan *rahmat* dari-Nya untuk segala *wujūd* (*Maujūdāt*), karenanya segala *wujūd* pantas dilabeli keta'atan yang dengan keta'atan itu melahirkan epos kebahagiaan.<sup>585</sup>

Menurut Hamzah Fansuri, pada hukum *syarī'at Kalām* (Allāh) tiada *makhlūq*. Adapun [kepada] *madhhab Mu'tazilah* dan *Rafidi* dan *Zindik*, *Kalām* Allāh [itu] makhlūq. Pada hukum syari'atnya, barang siapa mengata [kan] *Kalām* Allāh *makhlūq*, [ia itu] kafir-na'ūdhu *billāhi minhu!* *Kalām* Allāh peri *Žāt*; *Qadīm* sama-sama dengan sekalian yang sedia ketujuh itu. Adapun *Kalām* Allāh yang dibawa Jibra'il kepada Nabī Muḥammad Rasūlullāh (*sallallāhu 'alayhi wa sallam!*), yang tersurat pada *mashaf*, [itu] dapat dikatakan *makhlūq* karena hukumnya sudah bercerai dengan *Žāt* pada 'ibārat. Adapun pada *haqiqinya*, *wallāhu a'lam bi'l-sawab!*<sup>586</sup>

*Qalallāhu Ta'ālā:*

*Innamā qawlunā li syay'in idha aradnā an naqula lahu kun fayakūn.*<sup>587</sup>

<sup>584</sup>Hamzah Fansuri, *Sharābu'l 'Ashiqīn*...h. 323-324.

<sup>585</sup>Syeikh Abdul Karim Ibn Ibrāhīm Al Jailī, *Insān Kāmil*...h. 136.

<sup>586</sup>Hamzah Fansuri, *Asrāru'l 'Arifīn*...h. 248.

<sup>587</sup>*Q.S.An-Nahl*/16: 40.

إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

yaknī:

Bahwa sesungguhnya barang janji Kami akan suatu, tatkala kehendak Kami akan dia, bahwakan berkata baginya: ‘Jadi kau!-menjadi.

Ini pun Kata *Qadīm* dengan kata isyarat juga, bukan dengan lidah dengan suara. Jikalau dengan lidah dan suara, dapat dikatakan makhluk. Karena Allāh swt. mahasuci, *Kalām*Nya pun mahasuci daripada lidah dan suara!

Sahl bin Abdullāh berkata “andaikan seorang hamba diberi Allāh kemampuan untuk memahami setiap huruf Alqurān dengan seribu kepahaman, niscaya ia belum bisa memahami secara maksimal tentang apa yang dijadikan Allāh dalam ayat Kitab Allāh Şifat-Nya.<sup>588</sup>

Sebagaimana Allāh tidak dapat dibatasi, maka demikian halnya dengan firman-Nya juga tidak ada batas maksimal untuk memahaminya. Mereka hanya mampu memahami sesuai dengan kadar yang dibukakan Allāh dalam hati nurani para kekasih (*walī*)-Nya untuk memahami firman-Nya. Sedangkan firman Allāh bukanlah makhluk, maka daya intelektual makhluk tidak akan sanggup memahaminya secara maksimal, sebab daya intelektual mereka adalah barang baru yang merupakan ciptaan (makhluk)-Nya.<sup>589</sup>

*Kalām* Allāh swt. tidak dapat dipisahkan dengan *Zāt*-Nya dan *qadīm* bersama-sama, maka secara otomatis *Kalām* Allāh swt. berşifat kekal.

### 3.3. Keenamnya *Samī’* dengan *Ada*Nya *dawām*.

*As Sam’u* (Maha Mendengar) ibarat manifestasi *al Haq*, melalui aktualisasi dan pemberdayaan segala ilmu-Nya, karena *al Haq* mengetahui setiap yang didengar-Nya sebelum Dia mendengar-Nya, demikian pula paska mendengar-Nya, bahkan pendengaran yang berupa *tajallī* ilmu-Nya, melalui cerapan yang diketahui (*al-Ma’lūm*), baik berupa *maklūmāt* tentang diri-Nya, maupun *maklūmāt* tentang segenap makhluk-Nya. *As-Sam’u* merupakan şifat diri *al Haq*, dan merupakan media penampakan kesempurnaan diri-Nya, *al Haq* menyimak *Kalām* diriNya, seperti halnya Dia mendengar ujaran-ujaran segenap makhluk-

---

<sup>588</sup> Abū Naşhr as-Sarraġ, *Al-Luma’ (Lajnah Nasyr at-Turats ash- Şūfi)*, Editor: Abdul Halim Maġmūd dan Thāhā Abdul Baġi Surūr, *Al-Luma’*; Rujukan Lengkap Ilmu Taşawūf (Surabaya: Risalah Gusti, 2002), cet. I, h. 155.

<sup>589</sup> *Ibid.*, h. 156.

Nya, baik dari sisi ucapan (ujaran) maupun dari sisi keadaan (*Hāl*).<sup>590</sup> Hamzah Fansuri mengungkapkan bahwa Allāh swt. *as-Sam'u*, yakni Mendengar. Jika tiada berpenengar tuli hukumnya. Tetapi menengar dengan telinga 'ibārat, karena Allāh swt. tiada bertelinga seperti telinga *makhlūq*. Adapun yang didengarNya sana 'suara' *isti'dād ma'lūmāt* yang di dalam *IlmuNya* senantiasa adanya. Inilah maka bernama *wa huwa'l-samī'u'l-'alīm*, karena *Sami'* [dan] '*Ālim* sedia *qadīm* sama-sama dengan *Ẓāt*. Sungguh pun isyārat pada *sami'allāh li man ḥamidah*, [itu hanya] 'ibārat juga, tiada dengan telinga seperti telinga *makhlūqāt*.<sup>591</sup>

*Qalāllāhu Ta'ālā:*

*Wa atākum min kulli mā sa'altumuhu.*<sup>592</sup>

yaknī:

Kuberi akan kamu daripada sekalian yang kamu pinta.

Kata *Ahlu'l-Sulūk* pinta ini pinta *isti'dād aṣlī*, bukan pinta sekarang. Maka DengarNya Allāh swt. dengan telinga 'ibārat daripada *ma'lūmāt* yang sedia sertaNya. Pinta *ma'lūmāt* pun dengan isyārat, memberi *ma'lūmāt* pun dengan 'ibārat. Jika tiada demikian, tiada penengar *qadīm*. Apabila tiada penengar *qadīm*, *nāqiṣ* hukumnya.

#### 3.4. Ketujuhnya *Baṣīr* akan *ḥalāl* dan *ḥarām*.

Bahwasanya penglihatan *al Ḥaq*, ibārat inti (*Ẓāt*)-Nya, dengan I'tibār penyaksian-Nya terhadap segala pengetahuan (*maklumāt*). *Ilmu-Nya* ibārat inti (*Ẓāt*)-Nya dengan I'tibār pijakan dasar *ilmu-Nya*, *al Ḥaq* dengan inti (*Ẓāt*)-Nya mengetahui, dengan inti (*Ẓāt*)-Nya pula Dia melihat, *Ẓāt-Nya* tidak berbilang, sentra *ilmu-Nya* adalah sentra inti (*Ẓāt*)-Nya, keduanya merupakan dua sifat idepeden meski pada hakkekatnya adalah satu. Tiadalah yang dimaksud dengan penglihatan *al Ḥaq*, melainkan manifestasi *ilmu-Nya* pada sesuatu yang tetap (*A'yān Tsābitah*) dalam 'alam realitas ini. Dia melihat inti (*Ẓāt*)-Nya dengan inti (*Ẓāt*)-Nya, Dia melihat segenap makhluk-Nya juga dengan inti (*Ẓāt*)-Nya, penglihatan-Nya kepada Diri Nya adalah inti penglihatan-Nya kepada segenap makhluk-Nya, karena penglihatan (*al Baṣar*) merupakan satu penyifatan, tidak ada perbedaan, melainkan pada objek penglihatan-nya. *Al Ḥaq* senantiasa melihat segala sesuatu, akan tetapi

<sup>590</sup>Syeikh Abdul Karim Ibn Ibrāhīm Al Jailī, *Insān Kāmil*...h. 141.

<sup>591</sup>Hamzah Fansuri, *Asrāru'l 'Arifīn*...h. 249.

<sup>592</sup>*Q.S. Ibrāhīm/14: 34.*

Dia tidak melihat sesuatu melainkan atas kehendak-Nya.<sup>593</sup> Hamzah Fansuri mengungkapkan bahwa Allāh swt. *Al-Baṣīr*, yaknī Melihat. Jika tiada berpenglihat buta hukumnya. Adapun Allāh swt. *dā'im* melihat DiriNya dan rupa sekalian *ma'lumāt*. *Ḥalāl* dan *ḥarām* di dalam *ma'lumāt* itu *mawjūd*. Tetapi [Ia] melihat tiada dengan mata seperti mata pada *makhlūqāt*; dengan mata isyārat juga dan dengan 'ibārat juga. Barangsiapa *i'tiqādnya* Allāh swt. [itu] melihat dengan mata seperti mata *makhlūqāt*, [ia itu] *kāfir-na'ūdhu bi'llāhi minhā!* Karena Allāh swt. suci daripada sekalian *makhlūqāt*, PenglihatanNya pun maha suci. Asal perkataan 'IlmuNya pun *qadīm*, *ma'lumāt*Nya tiada bercerai dengan 'IlmuNya. Apabila *ma'lumāt*Nya tiada bercerai dengan 'IlmuNya niscaya [Ia] senantiasa melihat [dia] dengan Penglihat yang *qadīm*. Jikalau *ma'lumāt* yang di dalam 'IlmuNya tiada *mawjūd*, tiada 'Ālim NamaNya; *Baṣīr*Nya pun lenyap. Adapun [apabila] Allāh swt. *Qadīm* dengan ketujuh ŞifatNya, tiadakan lenyap *Baṣīr*Nya, karena NamaNya *wa huwa 'l-samī'u 'l-baṣīr*.<sup>594</sup>

Firman Allāh swt.:

*Wallāhu bi mā ta'malūna baṣīr*.<sup>595</sup>

yaknī:

Barang [sesuatu yang] diperbuat mereka itu Allāh *Ta'ālā* melihat. karena Şifat ketujuhnya ini *qadīm*; bukan *Hayāt* ada 'Ilmu tiada; atau 'Ilmu ada *Irādat* tiada; atau *Irādat* ada *Qudrat* tiada; atau *Qudrat* ada *Kalām* tiada, atau *Kalām* ada *Sam'* tiada, atau *Sam'* ada *Baṣar* tiada, atau suatu dahulu atau suatu kemudian; atau suatu lama atau suatu baharu-tiada demikian adanya. Barangsiapa *i'tiqādnya* demikian *ḍalālat* hukumnya.

4. Ketujuh itu adanya *qadīm*  
Akan *isti'dād 'ālamīn* sempurna 'Ālim  
Karena Şifat ini dengan *Kamāl al-Ḥakīm*  
Bernama *Bismillāhi 'l-Raḥmāni 'l-Raḥīm*.

#### 4.1. Ketujuhnya itu adanya *qadam*.

*Al-Qidam* (eternitas), *ibārat* hukum kemestian yang berdimensikan inti (*ẓāt*), kemestian inti (*ẓāt*) itulah yang menampakkan *isim (al-Qadīm)* untuk *al-Ḥaq*, sebab sesuatu yang *wujūdnya* mesti ada dengan inti (*Ẓāt*)-Nya,

<sup>593</sup>Syeikh Abdul Karim Ibn Ibrāhīm Al Jailī, *Insān Kāmil*...h. 145.

<sup>594</sup>Hamzah Fansuri, *Asrāru 'l-Ārifīn*...h. 248.

<sup>595</sup>*Q.S.Al-Anfāl/ 8: 72, Al-Hadīd/57: 4, Al-Mumtaḥanah/60: 3, At-Tagābun/ 64: 2 :*

tidak akan didahului oleh ketiadaan, dan sesuatu yang tidak didahului oleh ketiadaan maka *lāzim* diḥukumi *Qadīm* (Sedia, adanya tidak didahului oleh sesuatu) jika tidak demikian, maka *Qidam* (eternitas) akan diliputi *zamān* (masa) serta diliputi ḥukum spasial (konsep ruang), berikut beredar pada kisaran waktu, Maha Suci Allāh dari batasan *zamān* (masa) dan waktu, Dia tidak terikat dengan waktu dan ruang. *Qidam*-Nya merupakan ḥukum kelāziman *wujūd*-Nya yang mesti dengan inti (*Ẓāt*)-Nya, jika tidak demikian maka antara *al Ḥaq* dengan makhḷūk-Nya ada *zamān* pun ada waktu yang terkumpulkan, bahkan ḥukum *wujūd*-Nya mendahului ḥukum *wujūd* segenap makhḷūk-Nya, itulah sejatinya yang dinamakan *al-Qidam*, padahal keberadaan makhḷūk membutuhkan *wujūd* yang diadakan oleh-Nya. *Wujūd* yang ada menjadi ada (*maujūd*) karena diadakan oleh *al Ḥaq* karenanya dinamakan *Ḥudūts* (kebaruan, adanya karena diadakan).<sup>596</sup>

Menurut Hamzah Fansuri:

Dengan ketujuh Ṣifat yang sudah disebutkan pada awwal, inilah *qadim*. Adapun Ṣifat yang lain, tatkala *qawl ‘kun!’ (fayakūn)*, maka nyata kelihatan; mitsal *Khāliq* dan *Razīq*, *Yuhyī* dan *Yumū*. Seperti Ṣifat ini banyak lagi yang tiada terperi dan tiada tersebut. Adapun ‘ibārat *qawl ‘kun!’ (fa yakūn)* [itu ialah] pertama Allāh swt. berfirman pada *isti’dād* dan *ma’lūmāt*: ‘Jadi kau!’ (menjadi). Semesta sekalian dengan sekali ‘Jadi kau!’, menjadi, sempurna lengkap. Jikalau dikurangiNya, atau ditambahNya, *nāqis* ḥukumnya, [yaknī] tiada sempurna tahu akan ḤikmatNya; karena Allāh swt. tiada seperti manusia; [iaitu] sudah [selesai] perbuatannya, jika belum permai baginya, sekali lagi [diperbuatnya]. Akan Allāh swt. tiada demikian ḥukumnya; dengan sekali [Jadi] kau!’ Ia berbuat permai, tiada dapat di’aybkan lagi. Adapun barang yang jadi di bawah *qawl ‘kun!’ (fa yakūn)* [itu] *makhḷūq* pada ‘ibārat, dan barang [yang] jadi di atas [*qawl ‘kun!’ (fa yakūn)*] *Shu’ūn Ẓāt* dinamai[i]nya *Ahlu’l-Sulūk*. Seperti nyawa; *Khāliq* pun ia tiada, *makhḷūq* pun ia tiada.<sup>597</sup>

Sungguh pun *Ḥadīs Nabī (sallāllāhu ‘alayhi wa sallam!)*:

*Khuliqa ‘l-rūhu qabla ‘l-jasadi bi alfayn.*

yaknī:

*Zāhir nyawa dahulu daripada tubuh dua ribu tahun.*

<sup>596</sup>Syeikh Abdul Karim Ibn Ibrāhīm Al Jailī, *Insān Kāmil*...h. 182.

<sup>597</sup>Hamzah Fansuri, *Asrāru ‘l-‘Arifīn*...h. 250.

*Kata Ahlu'l-Sulūk* nyawa *amr* Allāh itu belum datang ke bawah *qawl 'kun!*' (*fa yakūn*). Seperti firman Allāh *Ta'ālā*:

*Innamā amruhū idhā arāda shay'an an yaqūla lahu kun fayakūn.*<sup>598</sup>

yaknī:

Bahwa sanya barang titahNya, tatkala berkehendak akan suatu, bahwakan berkata baginya: 'Jadi kau!' - menjadi.

*Kata Ahlu'l-Sulūk* titah di atas 'Jadi kau! (menjadi), apabila di atas "Jadi kau!' (menjadi) *Khāliq* pun ia tiada, *makhlūq* pun ia tiada. Seperti firman Allāh swt.:

*Wa yas'alūnaka 'ani'l-rūhi quli'l-rūhu min amri rabbī wa mā utūum mina'l-'ilmi illā qalīlan.*<sup>599</sup>

yaknī:

Bertanya orang kepada [mu] (Muḥammad) daripada asal nyawa. Katakan (ya Muḥammad): Yang nyawa daripada titah Tuhanku. Bermula; tiada diberi akan kamu 'ilmu melainkan sedikit (-mana kamu [a]kan tahu kepada nyawa?).

*Kata Ahlu'l-Sulūk*, *Khāliq* pun ia tiada, *makhlūq* pun ia tiada- karena [ia] titah Allāh swt.. Adapun *ittifaq 'Ulamā'* dan *Ahlu'l-Sulūk*: 'ālam sekalian *makhlūq*; hukumnya *ḥādits*, karena ia *muzāhir* di bawah *qawl 'kun!*' (*fa yakūn*)- jangan dikatakan *qadīm*.

#### 4.2. Akan *isti'dād* 'ālamīn sempurna 'Ālīm.

Yaknī *isti'dād* [itu iaitu] kelengkapanNya yang sedia di dalam 'IlmuNya [yang] terlalu tahu. *Isti'dād* itulah kelengkapan yang sedia di dalam 'Ilmu Allāh *Ta'ālā*. *Kata Ahlu'l-Sulūk*, *isti'dād* tiada berpindah dan tiada dipindahkan Allāh swt.. Yang sedia [itu] *Shu'un Zāt Allah* swt.-sedia terhantar di dalam 'IlmuNya-karena, kata *Ahlu'l-Sulūk*, [pada] suatu 'ibārat 'Ilmu menurunkan *Ma'lūm*. Seperti laut terhantar; ombak juga yang pergi-datang, timbul-karam. Tetapi pada suatu 'ibarat, jika

<sup>598</sup>Q.S. *Yāsīn*/ 36: 82

إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

<sup>599</sup>Q.S. *Isrā'*/ 17: 85

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا

tiada laut; tiada ombak timbul. Pada 'ibārat ini ombak menurutkan laut; yaknī *Ma'lūm* menurutkan 'Ilmu. Adapun kepada 'ulamā', *Ma'lūm* juga menurutkan 'Ilmu, karena pada 'Ulamā', *isti'dād aṣṣlī* tiada masuk bilang. Apa kehendak 'Ālūn timbul seperti kehendakNya itu. Adapun kata *Ahlu'l-Sulūk, isti'dād aṣṣlī* [itu] ada dalam 'IlmuNya.<sup>600</sup>

Seperti firman Allāh *Ta'ālā*:

*Wa mā minnā illā lahu maqāmun ma'lūm.*<sup>601</sup>

yaknī:

[Tiada suatu pun] barang daripada Kami melainkan [ada] baginya tempat [yang di] ketahui.

Lagi kata *Ahlu'l-Sulūk, isti'dād* itu *Shu'un Żāt*, belum bercerai dengan *Żāt*, sedia sentosa dalam *Żāt* pada 'ibārat ini. Adapun pada *ḥaqīqat*[nya] semata dengan *Żāt* juga, seperti kata Syaikh Muḥyi'l Dīn Ibn'l-'Arabī (*radiyallāhu 'anhu!*):

*Kunnā ḥurūfan 'āliyātin lam nuqal Muta'alliqātin fī dhurā a'lā'l-qulal...*

Dahulu ada kami hurūf yang mahatinggi tiada dipindahkan, tergantung dengan istananya di atas puncak gunung...

*...Anā [anta] fīhi wa nahnu anta wa anta hū*

yaknī:

...Aku engkau dalamnya (yaknī dalam puncak gunung itu), dan kami sekalian engkau, dan engkau Ia...

*...Fa'l-kullu fīhū hū fasal 'an man waṣal.*

...Bermula: Sekalian dalam Ia, Ia maka bertanya[lah] engkau kepada barangsiapa yang waṣal.

Kata Syaikh Muḥyi'l-Dīn [Ibn]'l-'Arabī:

Isyārat kepada *isti'dād aṣṣlī* itu juga. Seperti sepuhun kayu dalam bijinya sedia ada serta dengan biji itu, belum berpindah dan tiada dipindahkan, karena belum bercerai dengan biji itu. Apabila bergerak daripada tempatnya hendak keluar, maka berpindah namanya dan dipindahkan daripada tempatnya. Dan [demikian lagi dengan *isti'dād*

<sup>600</sup>Hamzah Fansuri, *Asrāru'l 'Arifīn*...h. 252.

<sup>601</sup>*Q.S. As-Sāffāt/ 37: 164*



*aṣlī*, apabila bergerak dipindahkan daripada tempatnya, dan] *‘IlmuNya* dan *IrādatNya* dengan *KalāmNya* dengan *SamīNya* dengan *BaṣarNya*-sekalian bergerak sama-sama, *ilā abadi‘l-ābād*. Kepada *‘Ulamā’*, *ma‘lumāt* dengan *isti‘dādnya* itu *ḥādits* dan berpindah dan dijadikan seperti tukang atau utus hendak berbuat rumah. Bicaranya itu dengan *isti‘dād ma‘lumātnya*. Maka diperbuat sebuah rumah. Rumah itu *makhlūq*, rupa rumah yang dalam bicaranya itu pun *makhlūq; ḥādits* keduanya. Kata *Ahlu‘l-Sulūk* apabila demikian pada *Qadīm Allāh swt.* tiada dengan *‘IlmuNya* lagi-lagi baharu berbicara hendak menjadikan Islām dan *kāfir*, *ṣāliḥ* dan *fāsiq*. Apabila demikian, sungguhpun *Qadīm*, tiada dengan *‘IlmuNya*, bebal ḥukumnya; Sungguhpun Raja, tiada dengan tenteranya, lemah ḥukumnya; sungguh pun berpengetahuan, tiada berkelengkapan, segan ḥukumnya; sungguh pun *‘Ādil*, *zālim* ḥukumnya. Apabila [baharu saja] hendak berbicara, bebal ḥukumnya, apabila tiada kekayaan [dan] baharu [saja] hendak mengadakan, *faqīr* ḥukumnya; apabila berpengetahuan [tetapi] tiada berbuat, segan ḥukumnya; apabila *munāfiq* dan *kāfir* tiada padaNya, maka dijadikanNya *kāfir* [dan] sudah dijadikanNya *kāfir* maka dimasukkanNya ke dalam negara, *zālim* ḥukumnya. Akan Allāh swt. tiada demikian. Jikalau ada sifat demikian padaNya, *nāqiṣ* ḥukumnya. Barangsiapa *i‘tiqādnya* demikian *ḍalālat* ḥukumnya. Adapun kata *Ahlu‘l-Sulūk*, pada suatu *‘ibārat ma‘lumāt Allāh qadīm* karena *isti‘dād aṣlī* itu kelakuan *ẒātNya* juga, dan sekalian periNya juga. Adapun *Jamāl* kelakuan yang baik, *Jalāl* kelakuan sekalian yang jahat. Tetapi pada *ḥaqīqatnya* sekalian baik karena sekalian itu periNya dan kelakuanNya juga. Mitsal suatu anak panah, jika tiada betul tiada berguna pada yang empunya; mata kawē, jika tiada bengkok tiada beroleh ikan; jarum, jika tiada betul tiada dapat menjahit. Menjadi jahat [atau baik] masing-masing pada gunanya, karena keduanya daripada *Jalāl* dan *Jamāl* juga.<sup>602</sup>

Sungguh pun sekalian daripadanya, tetapi *muwafaqāt* dengan *isti‘dād ma‘lumāt* yang dalam *‘IlmuNya* juga, karena *isti‘dād ma‘lumāt Shu‘ūn ẒātNya* berbagai-bagai. Tetapi *ẒātNya* tiada berbagai-bagai-mahasuci daripada sekalian *Shu‘ūn* dan sekalian *ibārat*. Kata *Ulamā’*: Apabila demikian, ḥukumnya [tiada] berguna lagi *Irādat* dan *Quḍrat*, karena barang jadi [menjadi] sendirinya, dengan ḥukum [*isti‘dādnya*, tiada dengan ḥukum] *Irādat* dan *Quḍrat*. Kata *Ahlu‘l-Sulūk Irādat* dan *Quḍrat* sedia ada-senantiasia [adanya] *qadīm*-tetapi *IrādatNya* dan *QuḍratNya* pun *muwafaqāt* dengan *isti‘dād ma‘lumāt* juga, karena *isti‘dād ma‘lumāt Shu‘ūn ẒātNya*. Apabila

<sup>602</sup>Hamzah Fansuri, *Asrāru‘l ‘Ārifīn...*h. 254.

diubahNya binasa kebesarannya, karena kebesarannya itu *Kamāl*Nya-tiada dapat diubahNya lagi. Apabila diubahNya, binasa *Kamāl*-Nya.<sup>603</sup>

#### 4.3. Karena *Ṣifat* ini dengan *Kamāl al-Ḥakīm*.

Yaknī sempurna mengadakan [dengan] *Ḥikmat*. Maka dikatakan sempurna mengadakan [dengan] *Ḥikmat* karena utus mengenakan semesta sekalian pada tempatnya; yaknī mengeluarkan *ma'lumāt* daripada *ʿIlmu*Nya [dengan] tiada bertukar. Asal langit dijadikanNya langit; asal bumi dijadikanNya [bumi]; asal *'arsy* dijadikanNya *'arsy*; asalnya kursi dijadikanNya kursī; asal laut dijadikanNya laut; asal darat dijadikanNya darat-yaknī menjadikan semesta sekalian ini dengan *Ḥikmat*Nya dan dengan *Ḥukum Isti'dād* yang sedia itu juga. Maka sempurna [Ia] bernama *wa huwa'l-'azīzu'l-ḥakīm*. Jika ditukariNya perbuatanNya yang sedia ada itu tiada *Ḥakīm* hukumnya memangsakan perbuatan yang sedia itu, karena perbuatan yang sedia itu sudah [dari asalnya] permai. Jika belum sudah atau belum permai, maka harus diperbaikiNya; 'Jadi kau!' [yang] dikatakan selamanya ini belum permai sekarang hendak [pula] mengubah yang sedia. Itu tiada sempurna *Ḥakīm* hukumnya. Olehnya itu maka yang baik dihantar kepada baik, yang jahat dihantar kepada jahat. Jikalau sekalian *'ālam* dijadikanNya *Islām*, dan *kāfir* tiada dijadikanNya, *nāqīṣ* hukumnya; jikalau sekalian dijadikanNya *kāfir*, *Islām* tiada dijadikanNya, *nāqīṣ* hukumnya; jikalau surga dijadikanNya, neraka tiada dijadikanNya, *nāqīṣ* hukumnya, jikalau neraka dijadikanNya, surga tiada dijadikanNya, [*nāqīṣ* hukumnya]. Karena ini semesta sekalian dikeluarkanNya daripada *isti'dād ma'lumāt*Nya kepada *'ālam* dengan sempurnanya, tiada bertukar, karena NamaNya *wa huwa'l-'azīzu'l-ḥakīm*.<sup>604</sup>

#### 4.4. Bernama *Bismillāhi'l-Raḥmāni'l-Raḥīm*.

Yaknī karena *Ṣifat* yang termazkur ini maka [Ia] bernama *Bismillāhi'l-Raḥmāni'l-Raḥīm*. Adapun suatu maknā, kepada *Syarī'at*, *Bismillāh*

<sup>603</sup>Hamzah Fansuri, *Syarābu'l-'Āsyiqīn*...h. 323-324.

<sup>604</sup>*Ibid.*, h. 255.

yakni: Dengan Nama Allāh: adapun *al-Raḥmān* yakni: Yang Mahamurah [dalam dunyā]; adapun *al-Raḥīm* [Yang] Mengasihani (dalam ākhirat). Adapun suatu maknā, kepada *Ḥaqqāṭ*, *Bismillāh* [itu] Nama *Ẓāt*, perhimpunan segala Nama seperti sudah termazkur; adapun *al-Raḥmān* [itu] pertama memberi *Raḥmat* bagi semesta sekalian ‘*ālam* - yakni menjadikan semesta sekalian.<sup>605</sup>

Seperti firman Allāh *Ta’ālā*:

*Rabbanā Wasi’ta kulla syay’in raḥmatan wa ‘ilman.*<sup>606</sup>

yakni:

[Wahai Tuhanku,] Kauluaskan [pada] semesta sekalian *Raḥmat* dan pengetahuan.

Itulah *Raḥmān* empunya *Raḥmat* memberikan *wujūd* pada semesta sekalian ‘*ālam*. Olehnya memberikan *wujūd* akan semesta sekalian ‘*ālam* maka bernama *Raḥmān*. Islām dan *kāfir*, surga dan neraka, *ḥalāl* dan *ḥarām*, baik dan jahat daripada rahmat *Raḥmān* beroleh *wujūd*. Itulah maka bernama *Raḥmān*. Adapun *Raḥīm* itu ditakhsiskan semesta sekalian yang baik, dan ditakhsiskan *Anbiyā’* dan *Awliyā* dan *Ṣaliḥīn* dan segala Islām-tiada bercampur [*takhṣīṣnya*]. Adapun *Raḥmān* bercampur [*takhṣīṣnya*]. Karena ini maka bernama *Bismillahi’l-Raḥmān’l-Raḥīm*.<sup>607</sup>

Abū al-Abbas bin ‘Aṭḥa’ pernah menjelaskan bahwa hati kaum ‘*arifīn* merasa tenang kepada huruf awal dari kitab-Nya yaitu huruf ‘*ba*’ dari **بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ** (*Bismillāhirraḥmānirraḥīm*). Sebab maknanya adalah, hanya dengan Allāh segala sesuatu itu muncul, dan hanya Dengan-Nya mereka hilang (*fanā*). Karena *tajallī* (penampakan Diri-Nya mereka menjadi baik dan karena terhalangi (*istitar*)-Nya mereka menjadi jelek. Karena di dalam Nama-Nya yaitu ‘*Allāh*’ terkandung kebesaran dan keagungan-Nya. Di dalam Nama-Nya, ‘*ArRaḥmān*’ terkandung cinta dan kasih-Nya, dan di dalam Nama-Nya, ‘*ArRaḥīm*’ terkandung pertolongan dan bantuan-Nya.<sup>608</sup>

Nama Allāh yang paling agung adalah **اللّٰهُ** (*Allāh*). Sebab jika huruf *alif*-nya hilang, maka masih terbaca **لّٰهُ** (*Lillāh*: untuk Allāh), dan jika huruf

<sup>605</sup>*Ibid.*

<sup>606</sup>Q.S. *Al-Mu’min*/40: 7.

رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا

<sup>607</sup>Hamzah Fansuri, *Asrāru’l-‘Ārifīn*...h. 255.

<sup>608</sup>Abū Naṣhr as-Sarraj, *Al-Luma’*...h. 185.

*lam* pertamanya hilang, maka masih tetap terbaca ۞ (*Lahu*: untuk-Nya). Meskipun huruf *lam* yang kedua dihilangkan maka masih tersisa huruf ‘*ha*’ (Nya). Sementara seluruh rahasia terkandung dalam huruf *ha*. Karena maknanya adalah Dia (Nya). Sedangkan nama-nama Allāh yang lain jika salah satu hurufnya hilang maka akan hilang pula maknanya dan tidak menyisakan suatu isyārat dan tidak mengandung ungkapan. Oleh karenanya Dia tidak diberi Nama selain Allāh swt.

Dikatakan bahwa *rahīmān* merupakan perhimpunan sekalian ibārat, artinya hakikat dari sekalian yang diketahui (*ma’lumāt*) yakni segala ciptaan-Nya. Tanpa *Rahīmān*-Nya tak mungkin segala sesuatu itu memperoleh kewujudan, dan itulah sebabnya dikatakan bahwa *Wujūd Rahīmān*-Nya merupakan hakikat segala barang ciptaan.<sup>609</sup>

Menurut Ibn ‘Arabī:

Sebelum bermulanya penciptaan, di dalam kehadiran-Nya Tuhan merenung dan melihat (*syuhūd*) ke dalam Diri-Nya dan tampaklah Pengetahuan-Nya yang tak terhingga dan masih merupakan perbendaharaan tersembunyi (*kanz makhfī*). Didorong oleh Cinta-Nya terbitlah Kehendak-Nya untuk dikenal, maka Dia mencipta dan dengan demikian Dia dikenal. Ciptaan-Nya adalah pemakluman (*ma’lumāt*) dari Pengetahuan-Nya yang melalui mereka Dia dikenal.<sup>610</sup> Al-Jilī mengatakan bahwa *Rahīmān* mencakup tujuh Şifat Tuhan yang utama, yakni *Hayy* (Hidup), *‘Ilm* (Pengetahuan), *Irādat* (Kehendak), *Quadrat* (Kuasa), *Samī’* (Mendengar), *Baṣīr* (Melihat) dan *Kalām* (kata).<sup>611</sup>

5. ‘*Ilmu ini ḥaqīqat Muḥammad al-Nabī*  
Menurutkan *Ma’lūm* dengan lengkapnya *qawī*  
Daripada *Ḥaqīqatnya* itu *jāhil* dan *walī*  
Beroleh i’tibārnya dengan sekalian peri.

<sup>609</sup> Abdul Hadi W.M, *Hamzah Fansuri; Risalah Taṣawūf...*h. 25.

<sup>610</sup> Lihat Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism, A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Tokyo: Iwanami Shoten Publisher, 1983), h. 70.

<sup>611</sup> Lihat. Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1981), h. 422.

### 5.1. *‘Ilmu itu Ḥaqīqat Muḥammad al-Nabī*

Tatkala dizāhir [kan] ketengah Padang  
 Nyatalah *‘ishq* yang dalam Kandang  
 Di sanalah hukum pandang-memandang  
*Berahi* dan dendam tiada bersedang  
 Dua *Qaws* suatu Kandang  
*Barzakh* diantaranya pula terbentang  
 Harus *ra’ikan* ini orang  
 Umpama tamtsil besi dan pedang.<sup>612</sup>

Yakni *‘Ilmu* yang melihat *ma’lumāt* itu *Ḥaqīqat* Muḥammad (*ṣallāllāhu ‘alayhi wa sallam!*). Antara *‘Ālim* dan *Ma’lūm* itulah asal Cahaya Muḥammad (*ṣallāllāhu ‘alayhi wa sallam!*) pertama bercerai daripada *Zāt*. Adapun pada satu *‘ibārat* itulah bernama *Rūh Idāfi*; yakni Nyawa Bercampur; dan pada suatu *‘ibārat* *‘Aql al-Kulli* namanya, [yakni] perhimpunan segala *Buddi*; dan pada suatu *‘ibārat* *Nūr* namanya, yakni Cahaya; [dan] pada suatu *‘ibarat* *Qalam al-A’lā* namanya, yakni *Qalam* yang Mahatinggi; dan pada suatu *‘ibārat* *Lawh* namanya, yakni Papan tempat menyurat.<sup>613</sup>

Karena itulah maka sabda *Rasūlullāh* (*ṣallāllāhu ‘alayhi wa sallam!*):

*Awwal mā khalaqallāhu Ta’ālā’l-rūh*  
*Awwal mā khalaqallāhu Ta’ālā’l-nūr*  
*Awwal mā khalaqallāhu Ta’ālā’l-‘aql*  
*Awwal mā khalaqallāhu Ta’ālā’l-‘ālam.*<sup>614</sup>

Yakni maka sebab *Nabī* (*ṣallāllāhu ‘alayhi wa sallam!*) mengatakan sekalian *awwal* [itu ialah] karena *‘Ilmu* hidup dinamai *Rūh*; karena *‘Ilmu* itu *ma’lumāt* kelihatan dinamai *Nūr*; karena *‘Ilmu* itu mencarakan segala *ma’lumāt* dinamanya *‘Aql*; karena *‘Ilmu* itu tersurat rupa *ma’lumāt* dinamai *Lawh*; karena *‘Ilmu* itu menjadi huruf sekalian *ma’lumāt* dinamai *Qalam*.<sup>615</sup> karena itulah maka sabda *Rasūlullāh* (*ṣallāllāhu ‘alayhi wa sallam!*):

*Awwal mā khalaqallāhu Ta’ālā’l-rūh*  
*Awwal mā khalaqallāhu Ta’ālā’l-nūr*

Karena *Rūh* dan *Nūr* itulah maka *ma’lumāt* jadi. Seperti firman Allāh *Ta’ālā* [di dalam *Ḥadīs Qudsī*]:

<sup>612</sup>Hamzah Fansuri, *Asrāru’l ‘Ārifīn*...h. 256.

<sup>613</sup>*Ibid.*

<sup>614</sup>*Ibid.*

<sup>615</sup>*Ibid.*, h. 257.

*Lau laka lama khalaqtu 'l-aflak*

yaknī:

Jikalau tiada engkau tiadakan Kujadikan ketujuh langit dan ketujuh bumi (dan semesta sekalian Kujadikan daripada Cahaya Muḥammad jua).

Jika tiada Cahaya Muḥammad itu tiada akan jadi semesta sekalian. Firman Allāh *Ta'ālā* [di dalam *Ḥadīs Qudsī*]:

*Khalaqaqtu 'l-[kulla] di ajlika wa khalaqtuka li ajlī.*

yaknī:

Kujadikan semesta sekalian karenamu; engkau [Ku] jadi [kan] kerenaKu (yakni semesta sekalian jadi daripada Cahaya Muḥammad; yang Cahaya itu jadi daripada *Ẓāt Allāh*).

Jika tiada dengan 'Ilmu itu, Allāh swt. tiadakan *ẓāhir*, [dan] tiada '*Ālūn*, [Cahaya] Muḥammad tiada akan *ẓāhir*. Seperti sabda *Rasūlullāh* (*ṣallāllāhu 'alayhi wa sallam!*):

*Kuntu nabīyyan wa Ādamu bayna 'l-ma'i wa 'l-tīn.*

yaknī:

Ada Aku terlebih dahulu sebagai Nabī tatkala Ādam masih lagi di antara air dan tanah.

*Ḥadīs* ini isyārat kepada air jua, karena Ādam dan semesta sekalian jadi daripada Cahaya itu jua. Cahaya '*Ilmu* itu *Ma'lūm*. Lagi sabda *Rasūlullāh* (*Ṣallāllāhu 'alayhi wa sallam!*):

*Adamu abu 'l-baṣari wa anā abu 'l-arwāh.*

yaknī:

Ādam bapa segala tubuh [dan] aku bapa segala nyawa. (yaknī yang dikatakan Nabī (*ṣallāllāhu 'alayhi wa sallam!*): *awwal mā khalaqallāhu Ta'āla 'l-rūh...* pada hukumnya nyawa itulah Muḥammad (*Ṣallāllāhu 'alayhi wa sallam!*). [Lagi sabda Nabī (*Ṣallāllāhu 'alayhi wa sallam!*):] *Anā minallāhi wa 'l-mu'minūna minnē* yaknī: Aku daripada Allāh dan segala Mu'min daripadaku).

Lagi sabda Nabī (*Ṣallāllāhu 'alayhi wa sallam!*):

*Anā minallāhi wa 'l- 'ālamu minnī*

yaknī:

Aku daripada Allāh dan sekalian 'ālam daripadaku.

Lagi sabda Nabī (Ṣallāllāhu 'alayhi wa sallam!):

*Anā min nūrillāhi wa 'l-mu 'minūna min nurī*

yaknī:

Aku daripada Cahaya Allāh. Bermula: segala mu'min daripada cahayaku.

Karena sekalian kata ini maka dikatakan *'Ilmu Haqīqat Muḥammad [al-Nabī]*.

Syaikh 'Abdul Qādir al-Jailānī, mengungkapkan:

Mula-mula Allāh swt. menciptakan *rūh* Muḥammad saw. dari '*nūr al-jamāl*' Cahaya keindahan-Nya, sebagaimana firman-Nya, dalam sebuah *Hadīs Qudsī*: "Aku ciptakan *rūh* Muḥammad dari cahaya Wajah-Ku". Hal senada dikemukakan oleh Nabī Muḥammad saw. dengan sabdanya: "Hal pertama yang diciptakan Allāh adalah cahayaku. Hal pertama yang diciptakan Allāh adalah *qalam*. Hal pertama yang diciptakan Allāh adalah *akal*."<sup>616</sup>

Meski berbeda-beda kata dan istilah, sesungguhnya maksud pernyataan beliau adalah satu, yakni '*al-Haqīqah al-Muḥammadiyah*' (hakikat kebenaran tentang Muḥammad). Disebut "*nūr*" (cahaya) karena suci dari kegelapan yang tersembunyi di bawah sifat *Jalāl* Allāh. Disebut "*akal*" karena mampu menjangkau hal-hal makro, melihat dan mengenali segala-galanya. Disebut "*qalam*" karena menjadi media penyebaran ilmu, dan ilmu menjadi perantaranya memasuki dunia huruf (*'ālam al-hurūf*). *Rūh* Muḥammad dengan demikian merupakan intisari kosmos, awal entitas dan asal muasalnya. Allāh swt. menciptakan seluruh *rūh* dari *rūh* Muḥammad saw. di dalam '*ālam* kejadian yang pertama (*'ālam al-lahūt*), dalam sebaik-baik bentuk yang hakiki, sehingga "Muḥammad" adalah nama bagi segenap manusia di '*ālam* tersebut dan tanah air sesungguhnya (*al-waṭhan al-aṣli*).

---

<sup>616</sup>Syaikh 'Abdul Qādir al-Jailānī, *Rahasia Segala Rahasia; Intisari Pemikiran Sufistik* (Yogyakarta: Fatiha Media, 2014), h. xii.

### 5.2. Menurutkan Ma'lūm dengan lengkap[nya] qawī.

Yakni memberi Cahaya akan Ma'lūm. Jika tiada 'Ilmu, Ma'lūm tiada dapat keluar daripada *isti'dād aṣlī*. Karena itu maka dikatakan menurutkan Ma'lūm. Mitsal laut; jika tiada laut ombak pun tiada akan timbul; demikian lagi rupa *ma'lūmāt* timbul daripada 'Ilmu. Karena ini maka pada hukum *syarī'at Ma'lūm* menurutkan 'Ilmu, karena jika tiada 'Ilmu tiada kelihatan *ma'lūmāt*. Dan pada suatu 'ibārat mereka itu sekalian daripada Cahaya Esa itu juga.<sup>617</sup>

Seperti kata *Lam'at*:

*Al-'aynu waḥidatun wa'l-ḥukmu mukhtalifu  
wa dhaka sirran li ahli'l-'ilmi yankashifu.*

yaknī:

Yang semata itu esa juga. Bermula: jalannya berlain-lain. Bermula: acaranya bertukar-tukar, dan yang demikian rahasia bagi yang mengetahui dan berpengetahuan juga dapat membukakan dia.

Yaknī seperti tanah; dijadikannya berbagai-bagai akan dia; adakan buyung, adakan periuk-periuk-asalnya tanah sebangsa hukumnya. Berbagai bagi segala bejana itu beroleh [rencana] dan peri daripada tanah juga. Akan 'ālam pun demikian lagi; sungguh pun berbagai-bagai asalnya daripada Cahaya itu juga. Dalam syāirnya Hamzah Fansuri menegaskan:

*Ḥaqīqat* itu terlalu 'iyān  
Pada rupa kita sekalian *insān*  
*Aynamā tuwallū* suatu *burhān*  
*Fatsamma wajhullah*<sup>618</sup> pada sekalian *makan*<sup>619</sup>

Hamzah Fansuri nampaknya mengutip Alqurān pada surat *Al-Baqarah* ayat 115: "*Ainamā tuwallū fatsamma wajh Allāh*", artinya, Ke mana pun engkau memandang akan tampak wajah Allāh. Ayat ini senantiasa dikutip para ṣūfī di dalam puisi-puisi mereka, dan mereka menerjemahkan 'wajh' sebagai *wujūd*, yaitu sifat-sifat Tuhan. Imām Al-Ghazālī berdasarkan perumpamaan bahwa Tuhan adalah 'Cahaya di atas cahaya'. Di dalam surat

<sup>617</sup>Hamzah Fansuri, *Asrāru'l 'Arifīn*...h. 259.

<sup>618</sup>*Q.S. Al-Baqarah/2: 115.*

<sup>619</sup>Syed Muḥammad Nagiub Al-Attas, *The Mysticism Of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University Of Malaya Press, 1970), h. 294.



*An-Nūr* menerjemahkan perkataan ‘wajah Allāh’ sebagai Cahaya Tuhan. Wajah-wajah lain yang ada di ‘*ālam* ini semuanya merupakan cahaya-cahaya yang beroleh pinjaman daripada-Nya dan memberi isyarat akan Wajah-Nya. Sesungguhnya, menurut Imām Ghazālī, yang hakiki hanyalah Cahaya-Nya saja.<sup>620</sup> Dengan demikian dapat ditarik suatu pemahaman bahwa, sumber cahaya yang hakiki adalah Cahaya Tuhan, tak ada cahaya kecuali Dia. Segala cahaya adalah cahaya dari arah yang datang dari-Nya dan tidak sekali-kali dari Żatnya sendiri. Wajah segalanya tertuju dan menunjukan diri mereka kepada-Nya. “*Lā ilāha illā Huwa* (tidak ada *ilāh* kecuali Dia)”<sup>621</sup>.

Karena Wajah Tuhan merupakan asal dari segala wajah yang ada di ‘*ālam* semesta, maka dikatakan oleh Hamzah Fansuri, bahwa “*Ḥaqīqat* Tuhan terlalu nyata (*‘iyān*) pada rupa sekalian *insān*”. Pada rupa sekalian *insān* yang di dalamnya hakikat Tuhan itu dikatakan terlalu nyata, sesuai dengan *ḥadīs* “Allāh mencipta Ādam menyerupai rupa (*sūrah*) *Al-Raḥmān*”. Kata *sūrah* memang bermakna ‘rupa’, ‘gambar’, ‘citra’ atau *wujūd zāhir* dari pengetahuan atau kebenaran kreatif-Nya yang hendak dimaklumkan. Menurut Imām Al-Ghazālī, ungkapan di dalam *ḥadīs* ini dapat diberi makna bahwa di dalam rupa *insān* kita jumpai tuangan Şifat *Raḥmat Ilāhīyah*. Sebab mendapatkan *raḥmat* yang demikian, maka Ādam diberi rupa yang di dalamnya segala sesuatu yang ada di ‘*alam* ini terangkum setelah diringkas dan dipadatkan, sehingga seakan-akan Ādam adalah rekaman ‘*alam* yang telah diringkas.<sup>622</sup> Itulah sebabnya manusia disebut ‘*alam ṣaghūr* atau *microcosmos*, sedangkan ‘*alam* semesta dipanggil ‘*alam kabūr* atau *macrocosmos*.

6. Tuhan kita itu empunya *Kamāl*  
 Di dalam ‘*Ilmu*Nya tiada panah *zawāl*  
*Raḥmān* dalamnya perhimpunan *Jalāl*  
 Beserta dengan *Raḥīm* pada sekalian *Jamāl*.

<sup>620</sup> Abdul Hadi, W.M, Hamzah Fansuri; *Risalah Taṣawuf*...h. 27.

<sup>621</sup> Lihat, Imām Ghazālī, *Myskat Cahaya-Cahaya*, Terj. Muhammad Bagir (Bandung: Mizan, 1985), h. 47.

<sup>622</sup> *Ibid.*, h. 35.

### 6.1. Tuhan kita itu yang empunya *Kamāl*.

Dia adalah Tuhan Yang Maha Sempurna. Kesempurnaan *al-Ḥaq* adalah inti (*Ẓāt*)-Nya, karenanya Dia diṣifati *al-Ghan̄y al-Mutlaq* dan *al-Kamāl at-Tām*. Adapun jika *al-Ḥaq* dikaitkan dengan makna-makna kesempurnaan, pada hakikatnya bukanlah makna-makna kesempurnaan yang lahir dari selain Diri-Nya, dengan demikian *wujūd* rasionalitas kesempurnaan *al-Ḥaq*, yang disandarkan kepada *al-Ḥaq*, adalah berdimensi inti (*Ẓāt*), tidak ada penambahan dan pengurangan, tidak ada perubahan pada inti (*Ẓāt*)-Nya. Kesempurnaan *al-Ḥaq* tidak bisa dibatasi dengan bingkai rasionalitas, sebab kesempurnaan-Nya bersifat universal, menembus dimensi ruang dan waktu, tidak berbilang dan tidak terbilang, kesempurnaan-Nya meliputi 'alam realitas (*'ālam asy-Syahādah*) dan dimensi kegaiban (*Ghaib̄yāt*).<sup>623</sup>

Hamzah Fansuri mengungkapkan bahwa Tuhan *Kamāl*, yakni sempurna dengan semesta sekalian peri. Jikalau suatu kurang daripadaNya, tiada sempurna *Kamāl* NamaNya. Jikalau *Islām* dijadikanNya, *kāfir* tiada dijadikanNya; atau *sālīḥ* dijadikanNya, *fāsiq* tiada dijadikan[Nya]; surga dijadikanNya, neraka tiada dijadikanNya; atau baik dijadikanNya, jahat tiada dijadikanNya- tiada [Ia] *Kamāl* hukumnya.<sup>624</sup> Karena ini maka pada hukum syari'at-

*Khayrihi wa sharrihi minallāhi Ta'ālā.*

yaknī:

Baik dan jahat daripada Allāh *Ta'ālā*.

Barangsiapa tiada membawa *imān* demikian [ia itu] *kāfir-na'ūdhu billāhi minha!* Firman Allāh *Ta'ālā*:

*Qul kullun min'indillāh.*<sup>625</sup>

yaknī:

Katakan olehmu (ya Muḥammad), semesta sekalian daripada Allāh *Ta'ālā*.

Seperti firman Allāh *Ta'ālā*:

<sup>623</sup>Syeikh Abdul Karim Ibn Ibrāhīm Al Jailī, *Insān Kāmil...* h. 162.

<sup>624</sup>Hamzah Fansuri, *Asrāru'l 'Ārifīn...*h. 259.

<sup>625</sup>*Q.S.An-Nisā'*/ 4: 78.

*Wallāhu khalaqakum wa mā ta'malūn.*<sup>626</sup>

[yaknī]:

Bermula: Allāh menjadikan kamu dan segala perbuatan kamu.

Lagi firman Allāh *Ta'ālā*:

*Lā quwwata illā billāhi.*<sup>627</sup>

[yaknī]:

Bermula: Tiada mengeliling dan tiada kuasa melainkan dengan Allāh yang Mahatinggi dan Mahabesar juga.

Seperti Sabda Nabī (*ṣallāllāhu 'alayhi wa sallam!*):

*Lā tataharraku dharratun illā bi iẓnillāh.*

yaknī:

Tiada bergerak suatu *ḍarrat* jua pun melainkan dengan firman Allāh-kehendak Allāh.

Dalam hukum syarī'at, sungguh pun daripada Allāh baik dan jahat, tetapi Allāh *Ta'ālā raḍī* kepada yang baik, tiada *raḍī* kepada (yang) jahat. Adapun pada kata ini terlalu *musykil*, tiada terbicara oleh *Ahlu'l-Suluk* karena *Jalāl* pun *ṢifatNya*, *Jamāl* pun *ṢifatNya*, betapa maka tiada *raḍī* kepada *ṢifatNya*? Dan adapun jika dibawa kepada *isti'dād aṣlī* dapat, karena keduanya hadir di sana. Sungguh pun Ia mengeluarkan keduanya di sana, tetapi pada yang baik *raḍī*, kepada [yang] jahat tiada *raḍī*. Tetapi *sū'al* [ini *sū'al*] *baqī* !

Adapun *Ṣifat Haqq* swt. *Kamāl*, *Jalāl* dan *Jamāl*, karena kenyataan semesta sekalian *'ālam* ini di bawah *Jalāl* dan *Jamāl* juga. Yaknī segala yang baik dari *Jamāl*, segala yang jahat daripada *Jalāl*; *kāfir* daripada *Jalāl*, *Islām* daripada *Jamāl*; surga daripada *Jamāl*, neraka daripada *Jalāl*; murka daripada *Jalāl*, ampun daripada *Jamāl*.<sup>628</sup>

<sup>626</sup>Q.S. As-Sāffāt/ 37: 96.

<sup>627</sup>Q.S.Al-Kahf/ 18: 39.

<sup>628</sup>Hamzah Fansuri, *Syarābu'l 'Āsyiqīn*...h. 321.

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ

لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ

### 6.2. Di dalam 'IlmuNya itu tiada panah zawāl.

Al-Jailī menegaskan:

Bahwasanya *al-'Ilm* (Maha Berpengetahuan), adalah sifat diri *al-Ḥaq* yang bersifat *azalī*, maka ilmu *al-Ḥaq* tentang diri-Nya, dan ilmu-Nya tentang makhluk-Nya adalah satu ilmu, tidak terbagi dan tidak terbilang. Dia mengetahui Diri-Nya dengan apa-apa yang ada pada Diri-Nya, Dia mengetahui makhluk-Nya dengan apa-apa yang ada pada makhluk-Nya. Maka tidak dibenarkan jika ada pendapat yang menandakan, bahwa pengetahuan melahirkan ilmu bagi *al-Ḥaq*, sebab hal itu berarti *al-Ḥaq* bergantung kepada sesuatu selain Diri-Nya. *Al-Ḥaq* adalah Tuhan yang Berdiri Pribadi, Dia tidak bergantung kepada sesuatu selain Diri-Nya.<sup>629</sup>

Hamzah Fansuri menegaskan bahwa 'IlmuNya tiada panah bercerai dengan *Ma'lūm*Nya. Jika bercerai dengan *Ma'lūm*Nya, tiada hukumnya *Kāmal*, karena *ma'lūmāt* kebesaran 'Ālim. Jikalau 'Ālim tiada ber*ma'lūm*, binasa kebesaran 'Ālim dan kerajaan 'Ālim, karena *ma'lūmāt* itu kebesaran 'Ālim dan kekayaan 'Ālim. Adapun pada suatu 'ibārat *ma'lūmāt ḥadīs* karena ia daripada 'Ilmu, 'Ilmu daripada *Ḥayāt*, *Ḥayāt* daripada *Ẓāt*, [*Ẓāt*] dahulu daripada sekalian. Pada hukumnya *ma'lūmāt ḥadīs*. Adapun *ikhtilaf* pada *ikhtiyār*, yang pada hukum *syar'at*, *ikhtiyār* akan *makhlūq*, [iaitu menurut hukum *syar'at*] ada diberi Allāh *ikhtiyār* akan dia. Jikalau ia berbuat baik, surga diperolehnya; jikalau [ia] berbuat jahat neraka diperolehnya- dengan *ikhtiyārnya*. Kata *Ahlu'l-Suluk*, jikalau demikian *khayrihi wa sarrihi wa sarrihi minallāhi Ta'ālā* binasa. Adapun [pada] kami makhluk tiada ber*ikhtiyār*. Apabila tiada [ia] ber*wujūd* tiada[lah ia] ber*ikhtiyār*.<sup>630</sup> Seperti firman Allāh:

*Wa law sya'allāhu laja'alakum ummatan wāḥidatan wa lākin yudillū man yasyā'u wa yahdi man yasyā'.*

yaknī:

Jika hendak menjadikan kamu umat suatu dapat, tetapi menyesatkan dengan kehendakNya, menunjukkan jalan yang betul dengan kehendakNya.

<sup>629</sup>Syeikh Abdul Karim Ibn Ibrāhīm Al Jailī, *Insān Kāmil*...h. 120.

<sup>630</sup>Hamzah Fansuri, *Asrāru'l 'Ārifīn*...h. 261.

Daripada *makhlūq* tiada berwujud, manakala beroleh ia itu *ikhtiyār*? Dengarkan [pula] oleh kamu tamtsil kami. Seperti seorang pandai besi; ada sebuah besi padanya, pusaka daripada nini moyangnya. *Isti'dād* besi itu layak akan keris. Maka dipandangnya dengan *'Ilmunya* besi itu layak akan keris. Maka ditempanya keris. Setelah sudah ditempanya maka dipakai[nya]. [Be]berapa lama maka [ia] menikam orang dengan keris itu. [Perbuatan ini] dengan *ikhtiyār* tuan keris, tiada dengan [ikhtiyār] keris. Daripada awal datang kepada ākhir *ikhtiyār* empunya keris jua, tiada *ikhtiyār* keris. Yang empunya keris pun [berbuat perbuatan yang] *muwafaqāt* dengan *isti'dād* keris (seperti seorang dikāfirkanNya dengan *isti'dād qadīmnya*; *ikhtiyār* Allāh swt. *muwafaqāt* dengan *isti'dād* itu jua). Seqadar itu dapat dikatakan *ikhtiyār* akan makhluk, karena *isti'dād makhlūqāt* di dalam *'IlmuNya*-yaknī di dalam *'Ilmu* Allāh-tiada panah *zawāl*.<sup>631</sup>

### 6.3. *Raḥmān* dalamnya perhimpunan *Jalāl*.

Yaknī *Raḥmān*, empunya *Raḥmat* yang dahulu [telah dinyatakan], tatkala memberi *wujūd* akan semesta sekalian *'ālam* dengan *Kāmal* tiada bercerai. Seperti Firman Allāh *Ta'ālā*:

*Al-Raḥmān*

*'Allama'l-Qurān*

*Khalaqa'l-insān*

*'Allamahu'l-bayān*.<sup>632</sup>

yakni:

*Raḥmān* itu Yang Mengajar Qurān, (*Kalām* Allāh yang *qadīm* dengan isyārat). *Khalaqa'l-insān*-yaknī menjadikan *insān* (dengan *Raḥmat* yang *qadīm*) Maka diajarinya semesta sekalian yang kelihatan.

Sabda Nabi (*ṣallāllāhu 'alayhi wa sallam!*)

*Lā tasubbu'l-riyaha innahā min nafasi'l-Raḥmān*.

yaknī:

Jangan kamu menyumpah angin; bahwasanya ia daripada nafas *Raḥmān*.

Isyārat di sini sedikit [tetapi] maknānya banyak. Suatu maknānya: ia banyak fa'idahnya. Sabda Nabī (*ṣallāllāhu 'alayhi wa sallam!*):

<sup>631</sup>*Ibid.*, h. 261-262.

<sup>632</sup>*Q.S.Ar-Raḥmān/ 55: 1-4.*

الرَّحْمَنُ (١) عَلَّمَ الْقُرْآنَ (٢) خَلَقَ الْإِنْسَانَ (٣) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ (٤)

*Innallāha khalaqa Ādama ‘alā ṣūrati’l-Raḥman.*

yaknī:

Bahwasanya Allāh *Ta’ālā* menjadikan Ādam atas rupa *Raḥmān*.

Maka ditakṣīṣkan Allāh swt. atas Rupa *Raḥmān* itu [iaitu] tiada bercerai dengan Nama Allāh *Ta’ālā* (yakni *Raḥmān* itulah *wujūd* semesta sekalian ‘*ālam*). Adapun suatu ‘ibārat, Ādam pun suatu ‘*ālam* lagi; pada *syarī’at ‘ālam ṣaghīr*, pada *Ḥaqīqat ‘ālam kabīr*. Seperti firman [Allāh] *Ta’ālā*:

*Al-Raḥmanu ‘alā’l-‘arshi’ stawā.*<sup>633</sup>

yaknī:

*Raḥmān* di atas ‘*arsy* sama.

Barangsiapa tiada *kāfir* akan ayat ini [ia itu] kufur, karena di sini banyak dalil *mutasyābihat*. Kata *Ahlu’l-Suluk*, [ayat itu] pada *ḥaqīqat* semesta sekalian *makhlūqāt*-yaknī [ḥaqīqat semesta sekalian *makhlūqāt* itu] pada *arsy* hukumnya, [sungguh pun] tiada demikian *takṣīṣ* tempat akan Allāh *Ta’ālā*, jika demikian *takṣīṣ* tempat adapun. Maka dikatakan Jalāl sebab perhimpunan segala *wujūd* daripada *RaḥmatNya qadīm*.

Hamzah Fansuri mengungkapkan: Keadaan Allāh swt. seperti laut yang tiada berhingga dan tiada berkesudahan; ‘*ālam* ini dan semesta sekalian dalam laut itu seperti buih kecil sebiji juga. Manusia seorang dalam buih [itu] akan berapa bahagiannya?-yakni tiada lagi melainkan seperti firman Allāh swt: “*Kullu man ‘alayhā fānin wa yubqā wajhu rabbika dhu’l-jalāli wa’l-ikrām*”. (Barang segala yang di atas ‘*ālam* nin lenyap; bermula: yang kekal *Ẓāt Tuhan[mu]* juga, Yang Empunya Kebesaran dan Kemuliaan. ‘*ālam* ini seperti ombak, Keadaan Allāh *Ta’ālā* seperti laut; sungguh pun ombak lain daripada laut, kepada *haqiqatnya* tiada lain daripada laut. Kata ‘*ulama* [makna] atas rupanya [itu] yaknī Allāh *Ta’ālā* menjadikan atas rupa Ādam. Kata *Ahlu’l-Suluk* atas Rupa Yang Menjadikan. Karena *Raḥman* seperti laut, Ādam seperti buih.<sup>634</sup>

<sup>633</sup>Q.S. *Tāhā*/20: 5.

<sup>634</sup>Hamzah Fansuri, *Syarābu’l ‘Āsyiqān*...h. 318-319.

#### 6.4. Beserta dengan Raḥīm pada sekalian Jamāl.

Yaknī Raḥīm [itu iaitu] raḥmat takhaṣṣuṣ pada sekalian Jamāl, karena Jamāl Şifāt segala perbuatan baik, khususnya akan Anbiyā' dan Awliyā' dan Şalihīn dan 'Asyiqūn dan 'Arifūn-banyak lagi mitsalnya tiada tersebut. Sekalian ini daripada Jamāl hukumnya.<sup>635</sup> Adapun firman Allāh Ta'ālā:

*Fa ṣubḥāna'l-ladhī biyadihi malakūtu kulli syay'in wa ilayhi turja'ūn.*<sup>636</sup>

yaknī:

Maka mahasuci Tuhan Ia itu dengan tangan[Nya] [memegang]ḥaqīqat sekalian! Bermula: kepadaNya jua [kamu akan di] pulang[kan].

Firman Allāh Ta'ālā:

*Khalaqtu bi yadayya.*<sup>637</sup>

yaitu:

Kujadikan [dengan] kedua tanganKu.

[Kedua tangan itu] yakni *Qudrat* dan *Irādat* juga, tiada seperti tangan *makhluq*. Pada suatu 'ibārat, kedua tangan itu yakni *Jamāl* dan *Jalāl*; *Jamāl* mitsal [tangan] kanan, *Jalāl* mitsal [tangan] kiri. Sekalian yang baik menjadi dari[pada yang] kanan, [sekalian] yang jahat menjadi daripada [yang] kiri. Adapun jangan dii'tiqatkan Allāh Ta'ālā bertangan, atau berkiri-kanan, karena Ia Mahasuci daripada bertangan dan suci daripada kiri [dan] kanan. Adapun *Jamāl* hukumnya daripada Şifat Raḥīm, tetapi tiada bercerai dengan Raḥmān yang *qadīm*.<sup>638</sup> Adapun *Żāt* lengkap; kepada *Jalāl* pun serta, kepada *Jamāl* pun serta, karena *Jalāl* dan *Jamāl* ŞifatNya juga. Ada kalanya daripada *Jamāl* menjadi *Jalāl*; ada kalanya *Jalāl* menjadi *Jamāl*. Adapun *syaitān* dahulu *Jamāl*, kemudian menjadi *Jalāl*. Şifat ini juga yang bertukar. Akan *Żāt* Allah swt. Mahasuci daripada bertukar; seperti air menjadi ombak, ombak juga bertukar-tukar, akan air tiada bertukar, senantiasa hening dan suci, tiada berupa dan tiada berwarna. Sekalian rupa dan sekalian warna daripada *Jalāl*Nya dan *Jamāl*Nya juga.<sup>639</sup>

<sup>635</sup>Hamzah Fansuri, *Asrāru'l 'Arifīn*...h. 263-264.

<sup>636</sup>*Q.S.Asy-Syu'arā* 26: 83.

فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

<sup>637</sup>*Q.S. Şād*/ 38: 75.

<sup>638</sup>Hamzah Fansuri, *Asrāru'l 'Arifīn*...h. 264.

<sup>639</sup>Hamzah Fansuri, *Syarābu'l 'Asyiqīn*...h. 322. Lihat. Abdul Hadi, W.M, *Hamzah Fansuri; Risalah Taşawuf*...h. 93.

خَلَقْتُ بِيَدَيَّ

Syamsul Munir Amin mengungkapkan bahwa Allāh sebagai perwujudan *Jalāl* dan *Jamāl*.<sup>640</sup> Tuhan mempunyai dua aspek. *Pertama*, aspek *Jalāl* (aspek keagungan, kehebatan, dan kedahsyatan yang mencekam) yang membuat kita takut sehingga kita taat. Aspek itu yang menyebabkan Islam sering dikaitkan dengan *syariat* dan hukum. ”*Syari’at* adalah hukum-hukum (tata aturan) yang diciptakan oleh Allāh atau yang diciptakan pokok-pokoknya agar manusia berpegang kepadanya di dalam hubungannya kepada Allāh, kepada ‘*ālam* semesta, dan keseluruhan hidup”.<sup>641</sup> Jika ini hanya dipahami secara persial akan melahirkan pemahaman yang distortif atas Tuhan. *Kedua*, aspek *Jamāl* (aspek keindahan, kecantikan, dan pesona) yang menimbulkan cinta serta kasih sayang. Puncak hubungan antara manusia dan Tuhan harus ditandai dengan Kecintaan kepada Allāh swt. Konsep cinta adalah konsep Alqurān. Alqurān menunjukkan bahwa hubungan antara Allāh swt. dengan makhluk-Nya yang didasari atas cinta (*hubb* atau *mahabbah*). Sementara itu, aspek kedahsyatan dan perlakuan-Nya sebagai Sang Maha Penyiksa hanya berlaku bagi manusia yang *zālim* dan tidak mau menghampiri-Nya.

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa Allāh mempunyai dua sifat *Jalāl* dan *Jamāl*, mempunyai sifat dahsyat, hebat dan agung, mencekam, juga memiliki sifat indah, cantik, mempesona, dan menimbulkan rasa cinta makhluk kepada-Nya. Dalam hal ini akan membuat hamba Allāh merasa ringan untuk mendekati kenyamanan bersyariat. Ini akan mendatangkan *self-motivation* yang tinggi bagi etos gerak dan etos kerja seorang muslim.

7. Tuhan kita itu yang bernama ‘*Aliyy*  
 Dengan sekalian ŞifātNya senantiasa *bāqī*  
 ‘*Alā jamī’il-‘ālamīn Āthār*Nya jadi  
 Daripada sattu *jihāt*-sebab inilah *khālī*.

---

<sup>640</sup>Syamsul Amin Munir, *Ilmu Taşawuf* (Jakarta: AMZAH, 2014), cet. II, h. 78.

<sup>641</sup>Ibnu Jabr ar-Rummi, *Mendaki Tangga Makrifat; Menggali Potensi Indra Keenam, Meraih Misteri Karomah* (MitraPress, 2007), cet. II, h. 53.



### 7.1. Tuhan kita itu bernama 'Alīyy.

Yaknī Mahatinggi, tiada *terhisabkan* dan tiada *ter'ibāratkan* sekian lamanya, sebab kesudahan NamaNya [itu] *Huwa*. Adapun *Huwa* itulah maka dikatakan 'Alīyy sebab [Ia] *ismu isyarat* kepada Żāt. Adapun Żāt itu, sungguh pun dibawa kepada 'ibārat, kepada *KunhīNya* tiada siapa tahu akan [Dia], karena Ia tiada di'ibaratkan. Sungguh pun Esa, tiada dengan esanya; sungguh pun Tunggal, tiada dengan tunggalnya. Barang Şifat, Żāt, *Asmā'*, kita *nisbatkan* kepadaNya 'ibārat juga.<sup>642</sup>

*Wujūd* sesuatu dengan dirinya sendiri, adalah hidupnya yang sempurna, *wujūd* sesuatu dengan yang lain selain dirinya adalah *Hayātan Idafiyatan* (kehidupan sambungan). Semantis logikanya *wujūd* yang ada dengan sendirinya adalah *wujūd* yang sempurna, sedang *wujūd* yang adanya karena bergantung kepada sesuatu yang lain adalah tidak sempurna. *Al-Ḥaq* ada (*maujūd*) dengan diri-Nya, Dia adalah Maha Hidup, dan hidup-Nya adalah kehidupan yang sempurna karena tidak terkait dengan sesuatu selain diri-Nya. *Al-Ḥaq* tidak terkait dengan kematian. Berbeda dengan segala ciptaan-Nya, hidup dan kehidupan mereka disebut *Hayātan Idhafiyatan* (kehidupan sambungan). Esensinya semua yang *wujūd* hidup dan mati mereka bergantung, terlebih tersambungkan kepada *al-Ḥaq*, segenap *maujūdāt* memiliki ketergantungan dan ketersambungan hidup dan mati kepada Allāh, berlaku pada mereka hukum sirna (*fanā'*) dan tidak kekal (*baqā'*). Jika orang seorang mampu memakrifahi kesejatian *al Hayāh* ini, ia akan memahami urgensi ke*fanā'*an dan kematian. Ketahuilah bahwasanya manifestasi hidup Allāh (*Hayātullāh*) pada segenap makhluk-Nya adalah Satu dan Sempurna, namun memiliki ragam bentuk penampakkan. Di antara mereka ada yang *ditajallikan* dalam hidup dan kehidupan mereka dengan citra hidup-Nya yang sempurna, seperti yang termanifestasikan dalam hidup dan kehidupan manusia sempurna (*Insān Kāmil*). *Al-Ḥaq* memanifestasikan hidup-Nya dalam diri manusia sempurna itu dengan *wujūd* hakiki, bukan *wujūd majazi* serta *wujūd* sambungan (*Idhafiyah*) berdasarkan kedekatan

---

<sup>642</sup>Hamzah Fansuri, *Asrāru'l 'Ārifīn*...h. 264.

paripurna (*al-Qurb al Kāmil*). Manusia sempurna itu hidup dan kehidupannya sangat paripurna, yang tidak sama dengan kehidupan para malaikat ketinggian, dimana hidup dan kehidupan mereka masih dalam pemeliharaan *al-Ḥaq*, padahal mereka adalah makhluk super yang tidak terkait dengan unsur-unsur seperti pena ketinggian (*al-Qalām al A'lā*), serta *Lawh* dan benda-benda ketinggian sejenisnya. Para malaikat ketinggian dan unsur-unsur ketinggian itu hidup dan kehidupan mereka, masih kalah dengan kehidupan *Insān Kāmil*, mereka bahkan akan mengikuti jejak *Insān Kāmil* dalam menggapai hidup dan kehidupan hakiki.<sup>643</sup>

### 7.2. Dengan sekalian *Ṣifat[Nya]* nantiasa *bāqī*.

Yaknī nantiasa kekal dengan segala periNya *ilā abadi'l-ābād*-tiada bercerai dengan *ṣifatNya*. Seperti dahulu tiada panah bercerai dengan *ṣifatNya*, kemudian pun demikian jua tiada akan bercerai dengan *ṣifatNya*. Dahulu atau kemudian, atau suatu ada suatu tiada kepadaNya, atau *ṣifat* dahulu ada kemudian lenyap, atau dahulu tiada kemudian datang kepadaNya-[semua ini] *nāqis* hukumnya. Inilah maknā [Dengan sekalian *ṢifatNya*] *nantiasa bāqī*.<sup>644</sup>

Abadi (kekal selama-lamanya) *ibārat*, rasionalitas *wujūd* hukum kesudaahan atau akhiran yang pemberlakuannya dikaitkan kepada *al-Ḥaq*, sejalan dengan kehendak-Nya dan eksistensi *wujūd*-Nya secara *Ẓāt* (inti)-Nya serta *wujūd* yang mesti ada dengan sendirinya (*Wājib al-Wujūd*). Sebab *al-Ḥaq wujūd* dengan sendiri-Nya dan untuk Diri-Nya, tegak dengan inti (*Ẓāt*)-Nya, karena Dia pantas di*ṣifat*i kekal (*baqā'*). Dia tidak didahului oleh ketiadaan (*al-'adam*), berlaku bagi-Nya hukumnya kekekalan (*baqā'*) sebelum dan sesudah kemungkinan (*al-Mumkināt*). Dia tegak dengan inti (*Ẓāt*)-Nya, dan ketiadaan rasa butuh-Nya kepada segala sesuatu selain diri-Nya. Berbeda dengan *Mumkināt*, ia (kemungkinan) meski tidak berujung, namun ia tetap berada dalam koridor hukum keterputusan atau keterpisahan, karena ia didahului oleh ketiadaan (*al-'Adam*), setiap yang didahului

<sup>643</sup>Syeikh Abdul Karim Ibn Ibrāhīm Al Jailī, *Insān Kāmil*...h. 113-114

<sup>644</sup>*Ibid.*, h. 265.

ketiadaan maka akan kembali kepada ketiadaan. Keterkaitan *al-Ḥaq* dengan hukum ke-tidak ada-an bukanlah sebuah keharusan bagi-Nya, sebab jika ada keharusan maka ada keharusan pula bagi *al-Ḥaq* dalam kekekalan (*baqā'*)-Nya, jelas hal itu *mustahīl* bagi Allāh, atau jika realita tersebut dibenarkan, maka tidak berlaku hukum kesudahan atau atau akhiran yang pemberlakuannya dikaitkan kepada *al-Ḥaq*, sejalan dengan kehendak-Nya dan eksistensi *wujūd*-Nya secara *Ẓāt* (inti)-Nya serta *wujūd* yang mesti ada dengan sendirinya (*wājib al Wujūd*). Tidak berawal (*Qabliyah*) dan kesudahan (*Ba'diyah*) bagi *al-Ḥaq*, merupakan dua hukum yang menjadi hak-Nya. *Qabliyah* dan *Ba'diyah al-Ḥaq* tidak terkait dengan dimensi zaman (masa), spasial (konsep ruang dan waktu) sebab adalah *mustahīl* adanya laju zaman dan *syakilah* ruang pada diri *al-Ḥaq*. Maka Abadi *al-Ḥaq* merupakan kondisi inti (*Ẓāt*)-Nya, dengan I'tibār kontinuitas (kelangngan) *wujūd*-Nya selama-lamanya paska keterputusan *wujūd* segala segenap kemungkinan (*Mumkināt*).<sup>645</sup>

Bahwa abadi *al-Ḥaq* adalah inti *azalī*-Nya, dan *azalī*-Nya adalah inti abadi-Nya, ini merupakan ibarat keterputusan (peralihan) dua sisi atribut atas diri-Nya, untuk kekhususan kekekalan (*baqā'*) diri-Nya dengan inti (*Ẓāt*)-Nya. Adapun keberadaan *qabliyah*-Nya dan atribut *awaliyah*-Nya yang dinisbatkan atas diri-Nya dinamakan rasionalitas *wujūd azalī*, keterputusan dan atribut ke-akhir-an yang dinisbatkan atas diri-Nya dinamakan rasionalitas *wujūd* abadi-Nya, serta kekal-Nya paska rasionalitas abadi adalah abadi, inilah sejatinya yang kami sebut dengan *azalī* dan abadi untuk *al-Ḥaq*. Sedang dua sifat yang tertampakkan merupakan atribut zaman untuk rasionalitas *wujūd* yang mesti ada dengan sendiri-Nya (*Wājib al-Wujūd*-Nya), jika tidak demikian maka tidak ada *azalī* tidak pula ada abadi. Adalah Allāh tidak ada sesuatu pun bersama-Nya, tidak ada zaman (waktu) bagi-Nya, tidak berlaku bagi-Nya hukum spasial (konsep ruang dan waktu), selain *azalī* tidak lain adalah abadi, ia juga merupakan hukum *wujūd*-Nya. Dengan i'tibār ketiadaan zaman yang melaju pada diri-Nya, serta keterputusan hukum zaman tanpa kisanan (putaran) waktu yang memanjang berjalan selaras dengan kekekalan (*baqā'*)-Nya, ke-Kekal-an *al-Ḥaq*-lah yang memutus zaman, tanpa adanya keterkaitan kisanan Diri-Nya dengan waktu (zaman), itulah sejatinya yang disebut dengan abadi.<sup>646</sup>

<sup>645</sup>Syeikh Abdul Karim Ibn Ibrāhīm Al Jailī, *Insān Kāmil*...h. 179-180.

<sup>646</sup>*Ibid.*, h. 181.

### 7.3. 'Alā jamī'i'l-'ālamīn ĀthārNya jadi.

Yaknī di atas segala 'ālam BerkasNya lalu; seperti air sungai lalu tiada keputusan [dan] tiada berkesudahan. Seperti firman Allāh *Ta'ālā*:

*Kulla yawmin huwa fī sya'n.*<sup>647</sup>

yaknī:

Pada segala hari Ia itu dalam kelakuanNya.

Kata *Ahlu'l-Suluk* maknā 'hari' [itu] 'sekejap mata', karena pada Allāh hari tiada. Lagi firman Allāh *Ta'ālā*:

*Allāhu nūru'l-samāwāti wa'l-ardi matsalu nūrihi...*<sup>648</sup>

yakni:

Allāh jua yang menerang CahayaNya ketujuh langit dan ketujuh bumi. Seperti CahayaNya...

Kata *Ahlu'l-Suluk*, 'ālam ini kenyataanNya jua, karena [Allāh] swt. dengan ZātNya, dengan ŞifatNya, dengan *Af'āl*Nya, dengan *Āthār*Nya nantiasa nyata.<sup>649</sup> Sebab ini maka kata Abū Bakr al-Siddiq (*radiyallāhu 'anhu!*):

*Mā ra'aytu syay'an illā wa ra'aytullāha qablahu.*

yaknī:

Tiada kulihat suatu melainkan kulihat Allāh dahulunya.

Kata 'Umar (*radiya 'Llāhu 'anhu!*):

*Mā ra'aytu syay'an illā wa ra'aytullāha ba'dahu.*

[yaknī]:

Tiada kulihat suatu melainkan kulihat Allāh kemudian[nya].

Kata 'Utsman (*radiyallāhu 'anhu!*):

*Mā ra'aytu syay'an illā wa ra'aytullāha ma'ahu.*

yaknī:

Tiada kulihat suatu melainkan kulihat Allāh sertanya.

Kata 'Alī (*radiyallāhu 'anhu!*):

<sup>647</sup>Q.S.Ar-Raḥmān/ 55: 29.

<sup>648</sup>Q.S.An-Nūr/ 24: 35.

<sup>649</sup>Hamzah Fansuri, *Asrāru'l 'Ārifīn*...h. 265.

كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ

*Mā ra'aytu syay'an illā wa ra'aytullāha fīhi.*

yaknī:

Tiada kulihat suatu melainkan kulihat Allāh dalamnya.

Keempatnya 'ulyā makrifat mereka itu, karena firman Allāh *Ta'ālā*:

*Faaynamā tuwallū fašamma wajhullāh.*<sup>650</sup>

yaknī:

Barang kemana kamu hadapkan muka kamu di sana [*wajhullāh*] (artinya ŽātNya)-

[bukan dimaksudkan] muka [seperti muka *makhlūq*]; yakni Žāt Allāh *Ta'ālā* tiada bermuka, ŽātNya jua yang lengkap kepada semesta sekalian. Seperti firman Allāh *Ta'ālā* dalam *Zabūr*:

*Anā'l-mawjūd fa'tlubni tajidni fa'in tatlub siswa'ī lam tajidnī.*

yaknī:

Aku *mawjūd*, yang kamu tuntut kamu peroleh, jikalau kamu tuntut lain daripadaKu tiada Aku engkau peroleh.

#### 7.4. *Daripada sittu jihāt, sebab inilah, khālī.*

Yaknī [daripada] enam hadapan *khālī*. Maka dikatakan *khālī* [karena] jikalau dikatakan di atas, di bawah Ia; jika dikatakan di bawah, di atas Ia; jikalau dikatakan di kiri, di kanan Ia, jikalau dikatakan di kanan, di kiri Ia; jikalau dikatakan dari hadapan, dari belakang Ia; jikalau dikatakan dari belakang, dari hadapan Ia,<sup>651</sup> karena bahwasanya firman Allāh *Ta'ālā*:

*Qul huwallāhu aḥad*

*Allāhu'l-ṣamad*

*Lam yalid wa lam yūlad*

*Wa lam yakun lahu kufu'an aḥad.*<sup>652</sup>

yaknī:

<sup>650</sup>Q.S.Al-Baqarah/ 2: 115.

فَأَيُّمَا نُوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ

<sup>651</sup>Hamzah Fansuri, *Asrāru'l 'Arifīn*...h. 267.

<sup>652</sup>Q.S. Al-Ikhlāṣ/ 112 : 1- 4.

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (١) اللَّهُ الصَّمَدُ (٢) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (٣) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ (٤)

Katakan olehmu (ya Muḥammad) Bahwasanya Allāh *Ta'ālā* Esa; Lagi Tuhan yang penuh (pada suatu maknā: pejal; suatu maknā: lengkap). Tiada beranak dan tiada diperanakkan, Dan tiada bagiNya sama suatu pun.

Apabila ŞifatNya demikian, niscaya tiada jihat akan Dia. Dan lagi seperti firman Allāh *Ta'ālā*:

*...Tsalatsatin illā huwa rābi'uhum wa lā khamsatin illā huwa sādisuhum wa lā adnā min zālika wa lā aksara illā huwa ma'ahum.*<sup>653</sup>

yaknī:

Jikalau orang tiga orang, melainkan Ia jua yang keempatnya dengan mereka itu, bermula: jikalau orang lima orang, melainkan Ia jua yang keenamnya dengan mereka itu; tiada kurang, tiada lebih, melainkan Ia juga serta mereka itu sekalian.

Kata itu pun isyārat kepada Allāh swt. tiada berjihat dan tiada bertempat. 'Ibārat ini, sungguh pun sedikit, maknānya banyak. "Allāh swt. esa tiada dua, dan tiada sebagaiNya, dan tiada bertimbang, dan tiada sekutu dan sebangsa, dan tiada serupa, dan tiada berjihat dan tiada bertempat",<sup>654</sup> seperti firman Allāh *Ta'ālā*:

*Laysa kamitslihi syay'un*<sup>655</sup>

yaknī:

Tiada sebagaiNya suatu pun.

8. Cahaya *Āthār*Nya tiadakan padam  
Memberikan *wujūd* pada sekalian 'ālam  
Menjadikan *makhlūq* siang dan malam  
*Ilā abadi 'l-ābād* tiada'kan karam.

8.1. Cahaya *Āthār*Nya tiada akan padam.

<sup>653</sup> Q.S. Al-Mujādilah/ 58: 7.

ثَلَاثَةٌ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةَ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ

<sup>654</sup> Hamzah Fansuri, *Syarābu'l 'Āsyiqīn*...h. 301.

<sup>655</sup> Q.S. Asy-Syūrā/42: 11.

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ

Yaknī cahaya BekasNya tiada akan padam. Karena Allāh swt. bernama [Zāhir], ZāhirNya itu dimanakan padam, karena Ia nantiasa tiada bercerai dengan ŞifatNya? Adapun pada hari Qiyāmah, sungguh pun padam, tetapi hukumnya [ZāhirNya itu] berbunyi jua di dalam bāṭinNya, [dan] bāṭinNya [pun] berbunyi di dalam zāhirNya, karena yang dinamai Awwal pun Ia, yang dinamai Ākhir pun Ia, yang dinamai zāhir pun Ia, yang dinamai bāṭin pun Ia-karena *āṭhār* zāhirNya tiada padam; [*āṭhār awwal*Nya di dalam ākhirNya tiada padam]; *āṭhār* akhirNya di dalam awwalNya tiada padam.<sup>656</sup>

Dalam kitab *Al-Muntahī* Hamzah Fansuri menegaskan bahwa pada zuhurNya berbagai-bagai dan tiada berubah, karena Ia *Huwwal-awwalu wa'l-ākhiru wa'l-zahiru wa'l-bāṭinu*,<sup>657</sup> artinya: Ia yang Pertama dan Ia yang Kemudian dan Ia Nyata dan Ia Terbuni.

Awwal-Nya tiada ketahuan, ākhirNya tiada berkesudahan, zāhirNya amat terbuni dengan bāṭinNya tiada kedapatan; memandang diriNya dengan diriNya, melihat diriNya [dengan] *Ẓāt*Nya dengan *Şifat*Nya dengan *Af'āl*Nya dengan *Āṭhār*Nya. Sungguh pun namanya empat pada hakikatnya esa.<sup>658</sup>

Syair di atas menunjukkan bahwa Hamzah Fansuri ingin memperlihatkan perbedaan esensial antara Tuhan dan 'ālam. Menurutny, 'ālam adalah penampakan (*tajallī*) Tuhan, seperti ombak yang muncul dari laut yang dalam. Maka taraf ini, Tuhan dalam pandangan Hamzah Fansuri adalah *musyabbah*, serupa dengan makhluknya pada tingkat tertentu, atau secara analogis, dalam aspek-Nya yang *imanen*, Tuhan tidak terpisah dari manipestasi-manifestasinya, laksana laut yang tak dapat dipisahkan dari ombaknya.

## 8.2. Memberi wujud pada sekalian 'ālam.

Yaknī *Āṭhār*Nya itu pada sekalian 'ālam terlalu nyata, tiada berbunyi, karena ia *wujūd* daripada *Raḥmat Raḥmān*, lagi memberikan *wujūd* akan sekalian 'ālam. [Jika] tiada *wujūd* itu, dimana akan beroleh *āṭhār*? Karena

<sup>656</sup>Hamzah Fansuri, *Asrāru'l 'Arifīn*...h. 268.

<sup>657</sup>*Q.S. Al-Hadīd/57: 3.*

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ

<sup>658</sup>Hamzah Fansuri, *Al-Muntahī*, dalam Syed Muḥammad Nagiub Al-Attas, *The Mysticism Of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University Of Malaya Press, 1970), h. 343.

*āthār* sekalian '*ālam* daripada *āthār*Nya jua, maka [Ia] beroleh *wujūd*. Seperti tanah; diperbuat kendi, atau periuk, atau buyung, atau tempat. Tanah itulah asal *wujūd* sekalian bejana itu. Jika tiada tanah itu, dimana kendi dan periuk akan beroleh *wujūd*? Kepada syari'at *wujūd* kendi lain, *wujūd* tanah lain. Adapun kepada *Ḥaqīqat wujūd* itulah [tanah]; sekalian bejana tiada *wujūd*, tanah jua [*wujūd*]. Rupa sekalian *wahmi* jua, tiada *ḥaqīqī*. Inilah makna *Memberikan Wujūd [pada] sekalian 'ālam*.<sup>659</sup>

### 8.3. Menjadikan makhluk siang dan malam.

Yaknī *Āthār*Nya itu yang dinamai *wujūd* karena menjadi *wujūd makhlukūqāt*. Seperti bumi; jika tiada hujan dimanakan tumbuh kayu-kayuan? Adapun bumi ditamtsilkan 'Ilmu Allāh; hujan seperti *wujūd*; kayu-kayuan seperti *makhlūq*. Adapun bumi tanah sendiriNya, hujan pun air jua sendirinya. Setelah bercampur maka ada kayu-kayuan tumbuh. Adapun kayu-kayuan yang tumbuh daripada bumi dan air itu [tumbuh] dengan hukum *isti'dād* jua. Setengah tumbuh menjadi pahit, setengah tumbuh menjadi manis, setengah tumbuh menjadi kelat, setengah tumbuh menjadi hijau, setengah [tumbuh] menjadi merah, setengah tumbuh menjadi putih, setengah tumbuh menjadi hitam. Warna dengan sekalian rasa [menjadi] dengan [hukum] *isti'dād aṣlī* juga. Adapun air, serupa air sematanya, tanah pun serupa sematanya tanah. Kayu-kayuan itu tumbuh daripada air dan tanah juga, tetapi rupanya dan warnanya menurut *isti'dād*nya juga.<sup>660</sup> Seperti firman Allāh *Ta'ālā*:

*Yusqā bimā'in wāḥidin wa nufaddilu ba'dahā 'alā ba'din fi'l-ukul*.<sup>661</sup>

yaknī:

Kami beri air daripada suatu air. Bermula: kami lebihkan setengahnya atas setengahnya dalam rasa segala makanan.

<sup>659</sup> Hamzah Fansuri, *Asrāru'l 'Ārifīn*...h. 268.

<sup>660</sup> *Ibid.*, h. 268.

<sup>661</sup> Q.S. *Ar-Ra'd*. 13: 4.

يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ



Tamtsil ini ditamtsilkan kepada 'ālam: asalnya daripada *wujūd* maka menjadi siang dan malam, langit dan bumi; *arsy* dan kursi, surga dan neraka, *Islām* dan *kāfir*, baik dan jahat-[semua ini] dengan hukum *isti'dād* dirinya jua. Adapun *Zāt* Allāh amat suci. *Farq makhlūqāt* berbagai-bagai karena *ŞifatNya* banyak, *Af'ālNya* banyak, *ĀṭhārNya* banyak, karena *isti'dād* sekalian *makhlūqāt* di dalam *ŞifatNya* jua. Perbuatan yang baik daripada *Şifat Jamāl*, perbuatan yang jahat daripada [*Şifat*] *Jalāl*. Adapun asal *Jalāl* dan *Jamāl* daripada *Wujūd*; asal *Wujūd* daripada *Zāt*. Pada *ḥaqīqat[nya]* sekalian karenaNya juga, lain daripadaNya tiada lulus pada 'ālam ini karena Ia *waḥdahu lā syarika lahu*.<sup>662</sup>

#### 8.4. *Ilā ābadi'l- 'ābād tiadakan karam.*

Yaknī kekayaan Allāh nantiasa tiada akan lenyap daripada *ma'lūmāt* datang kedunya, dari *dunyā* datang ke *ākhirat*, daripada *ākhirat* datang kepada tiada berkesudahan. Yang isi surga pun tiada akan lenyap tiada berkesudahan, yang isi neraka pun [tiada akan lenyap] tiada berkesudahan.<sup>663</sup> Seperti firman Allāh *Ta'ālā*:

*Jazā'uhum 'inda rabbihim jannātu 'adnin tajrī min tahtiha'l-  
anhāru khālidīna fihā abadān.*<sup>664</sup>

yaknī:

Dibalaskan mereka itu (yang *Islām*) daripada Tuhan mereka itu: tempatnya surga, lalu di bawahnya sungai, masuk mereka itu [ke]dalamnya kekal.

Lagi firman Allāh *Ta'ālā*:

*Inna'l-lazīna kafarū wa ḡalamū lam yakunīllāhu liyaghfira lahum  
wa lā liyahdiyahum ṭarīqan illā ṭarīqan jahannama khalidīna fihā  
abadān.*<sup>665</sup>

yaknī:

Bahwasanya mereka itu yang kafir dan *zālim* tiada diampuni Allāh *Ta'ālā* akan mereka itu, [dan tiada dipimpin akan mereka itu pada

<sup>662</sup> Hamzah Fansuri, *Asrāru'l 'Arifīn*...h. 269.

<sup>663</sup> *Ibid.*, h. 269-270.

<sup>664</sup> *Q.S. Al-Bayyinah/*. 98: 8.

جَزَاؤُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ عَدْنٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا

<sup>665</sup> *Q.S. An-Nisa'/*4: 168-169.

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيُهْدِيَهُمْ طَرِيقًا (١٦٨) إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا

suatu jalan]. Melainkan [jalan] keneraka, masuk [ke]dalamnya kekal.

Syair bait ke delapan ini merupakan kandungan ajaran *wujūd* (*wujūdiyyah*) Hamzah Fansuri. Manakala dianalisis bahwa ajaran *wujūdiyyah* Hamzah Fansuri telah membangkitkan perdebatan panjang antara para pengecam dan para pendukung ajaran ini. Persoalan inti yang diperdebatkan dalam *wujūdiyyah* adalah hubungan *ontologis* antara Tuhan dan *'ālam*. Sikap pro-kontra itu menimbulkan beberapa pertanyaan, yang pada gilirannya menjadi permasalahan dalam kajian *ontologis*. Atas dasar apa para *ulamā'* atau sarjana mengkritik, menolak, dan menganggap paham tersebut sesat, *zindīq*, *mulhid* dan menganut *panteisme*? Jika ya, sejauh mana kesesatannya? Jika tidak, apakah serangan tersebut karena kesalahan tafsir terhadap syair-syairnya yang simbolik, yang kerap menjadi api penyulut permusuhan dan ketidaksenangan? Atau, apakah karena adanya ungkapan-ungkapan, baik dari Hamzah Fansuri atau pengikut-pengikutnya, yang digunakan tidak dengan pengertian yang dimaksudkan oleh *ṣūfī* ini? Atau ajaran *wujūdiyyah* Hamzah Fansuri merupakan paham *panteisme* Islam yang mengidentikkan Tuhan dengan *'ālam*? Atau perbedaan pendapat tersebut dilukiskan sebagai konflik antara ahli *taṣawūf* dan ahli *fiqh*, konflik antara ahli *ṭarīkat* dan ahli *syari'at*, konflik antara penganut ajaran *esoterik* (*bāṭinī*) dan penganut ajaran *eksoterik* (*zāhirī*), atau konflik antara golongan Islam heterodoks dan golongan Islam ortodoks?

Para *ulamā'* dan para sarjana ada yang menolak dan ada yang sependapat dan mendukung. Pendapat yang menganggap *wujūdiyyah* Hamzah Fansuri sesat, *zindīq*, *mulhid*, dan menganut *panteisme*, yang berlawanan sama sekali dengan ajaran Islam ortodoks adalah Nūruddīn al-Rānīrī (w. 1658), seorang aktor tunggal sebagai *qādī* kesultanan dan ulama bermazhab Syafi'i pada masa Sultan Iskandar Tsānī (berkuasa 1607-1636).<sup>666</sup> Kecaman sesat, *zindīq* atau *mulhid* oleh al-Rānīrī terhadap *wujūdiyyah* Hamzah Fansuri

---

<sup>666</sup>Nuruddīn Al-Rānīrī, *al- Hujjah al-Siddīq Lidaf'i 'l-Zindīq* (Al-Raniri, Naskah Maxwell No. 93), h. 2.

dipaparkan dalam berbagai karyanya. Di antara ajaran *wujūdiyyah* yang dikecam, sebagaimana dipaparkan al-Attas, dapat disimpulkan kurang lebih; Hamzah Fansuri mengajarkan bahwa Tuhan, *‘ālam*, dan manusia adalah identik, atau dengan kata lain Tuhan adalah hakikat fenomena *‘ālam* empiris; dan juga mengajarkan bahwa Ilmu Tuhan imanen (*tasybīh*) secara total dengan *‘ālam*.<sup>667</sup> Dengan kata lain, Nūriddīn al-Rānīrī memahami *wujūdiyyah* sebagai paham yang mengatakan bahwa *‘ālam* adalah Tuhan, dalam arti *‘ālam* identik dengan, atau tiada lain adalah Tuhan. Dalam hal ini al-Rānīrī menyebutkan dalam karyanya: *al- Hujjah al-Siddīq Lidaf’i ‘l-Zindīq*.

Kata *Wujūdiyyah* yang *mulhid* bahwa *wujūd* itu esa; yaitulah *Wujūd* Allāh. Maka *Wujūd* Allāh yang esa itu tiada ada ia *mawjūd mustaqill* sendirinya yang dapat dibedakan melainkan dalam kandungan sekalian *makhlūqāt* jua. Maka adalah *makhlūqāt* itu *Wujūd* Allāh dan *Wujūd* Allāh itu *wujūd makhlūqāt*. Maka *‘ālam* itu Allāh dan Allāh itu *‘ālam*. Bahwasanya adalah mereka itu menyabitkan *Wujūd* Allāh yang esa itu dalam *wujūd* segala *makhlūqāt*; serta katanya tiada *mawjūd* hanya Allāh. Dan lagi dii’tiqādkannya pada makna kalimat *Lā Ilāha Illam ‘llāh* ‘tiada ada *wujūd*ku hanya *wujūd* Allāh’. Maka dikehendaknya maknanya ‘tiada ada *wujūd*ku melainkan *Wujūd* Allāh *wujūd*ku ini’.<sup>668</sup>

Mencermati jalan pikiran Nūriddīn al-Rānīrī dalam dua pernyataannya di atas secara jelas menunjukkan bahwa, sekalipun Nūriddīn al-Rānīrī sepakat dengan pendapat Hamzah Fansuri bahwa *Wujūd* Hakiki adalah Allāh, sedangkan *‘ālam* adalah bayangan (*wahmī*), dia sampai kepada kesimpulan bahwa ajaran *wujūdiyyah* Hamzah Fansuri sebagai ajaran sesat atau *mulhid* yang memandang Tuhan imanen (*tasybīh*) dalam *‘ālam*. Atau dengan kata lain Tuhan dan *‘ālam* identik, tanpa perbedaan secara esensial antara keduanya.

Kalau dicermati secara kritis terhadap *wujūdiyyah* Hamzah Fansuri tentang hubungan *ontologis* antara Tuhan dan *‘ālam*, secara jelas *ṣūfī* ini selain mengungkapkan aspek imanen (*tasybīh*), juga menekankan pentingnya aspek *transenden* (*tanzīh*); bahwa Tuhan sebagai *Ẓat Mutlak* satu-satunya di dalam keesaan-Nya memang tanpa sekutu dan bandingan adalah *transenden*.

<sup>667</sup>Hamzah Fansuri, *Asrāru’l ‘Ārifīn*...h. 31.

<sup>668</sup>Nuruddin al-Rānīrī, *al- Hujjah al-Siddīq*...h. 9-10.

Teori ini nampaknya sangat berbeda dengan apa yang dikecam oleh Nūruddīn al-Rānīrī.

Dalam syāirnya Hamzah Fansuri menyatakan:

Ombaknya *zāhir* lautnya *bāṭin*  
 Keduanya *wāḥid* tiada berlain  
 Menjadi *tawfān* hujan dan angin  
*Wāḥid*nya juga ḥarakat dan *sākin*.<sup>669</sup>

Selain menyatakan aspek *zāhir* dan *bāṭin*, dalam syāir ini secara metaforis Hamzah Fansuri menganalogikan *al-Ḥaqq* seperti laut yang dalam (*baḥr al-‘amīq*) untuk menegaskan aspek *transendensi* Tuhan di samping aspek *imanensi*-Nya. Analogi simbolik ini mengandung arti bahwa Tuhan dilihat dari segi kemutlakan-Nya adalah *lā ta‘ayyun*, tidak bisa dibandingkan, tidak bisa dijangkau, tidak bisa dilukiskan dan, oleh karenanya, bukanlah objek dari pengetahuan *al-khalq*. Pada taraf ini, Tuhan adalah *munazzah*, yakni bersih dari dan tidak dapat diserupakan dengan *‘ālam*. Secara analogis, dalam aspek kemutlakan-Nya yang *transenden* (*tanzīh*), laut adalah lain dari pada ombak.

Dalam konteks ini Hamzah Fansuri memperlihatkan perbedaan secara esensial antara Tuhan dengan *‘ālam*, seperti ungkapan berikut:

Sungguh pun *Ẓāt* dapat di‘ibaratkan, tetapi tiada tulus pada ‘ibarat karena [tiada] di atas akan Dia, tiada di bawah akan Dia, tiada dahulu akan Dia, tiada kemudian akan Dia, tiada kanan akan Dia, tiada kiri akan Dia, tiada jauh akan Dia, tiada hampir akan Dia...<sup>670</sup> Tapi karena dalam pandangan Hamzah Fansuri bahwa *‘ālam* adalah penampakan atau cerminan (*tajallī*) Tuhan, seperti ombak yang muncul dari laut yang dalam, maka segala sesuatu dan segala peristiwa di *‘ālam* ini adalah *entifikasi* (*ta‘ayyun*) *al-Ḥaqq*. Pada taraf ini, Tuhan adalah *musyabbah*, serupa dengan makhluk-makhlukNya

---

<sup>669</sup>Hamzah Fansuri, *Ikatan Syāir*, transl. Drewes, *The Poems Of Hamzah Fansuri* (Holland: Foris Publications, 1986), h. 126.

<sup>670</sup>Hamzah Fansuri, *Asrāru’l ‘Arifīn*...h. 242.

pada tingkat tertentu. Tuhan adalah “yang menampakkan diri” (*mutajallī*), maka Dia memiliki keserupaan, walaupun dalam kadar yang paling kecil, dengan “lokus penampakan diri” (*majlā*), yaitu ‘*alam*. Dalam pengertian ini, Tuhan adalah sama dengan ‘*alam* pada tingkat tertentu. Secara analogis, dalam aspek-Nya yang *imanen* (*tasybīh*), Tuhan tidak terpisah dari manifestasi-manifestasi-Nya, ibarat laut yang tidak dapat dipisahkan dari ombak-ombaknya. Lantas yang menjadi persoalan adalah, atas dasar apa al-Rānūrī melancarkan kecaman bahwa *wujūdiyyah* Hamzah Fansuri sebagai ajaran sesat atau *mulhid*, yang mengidentikkan Tuhan dengan ‘*alam*, tanpa perbedaan esensial antara keduanya?

Mengingat teks-teks karya sastra Hamzah Fansuri menggunakan sistem simbol dan ungkapan metaforikal serta jalinan makna yang dalam dan kompleks, tidak heran kalau oleh Nūruddīn al-Rānūrī melancarkan kecaman sesat atau *mulhid* terhadap ajaran *wujūdiyyah*. Kecaman ini lebih kurang karena dia mungkin terjebak dengan makna lahir yang nampak di permukaan teks-teks karya sastra Hamzah Fansuri, sehingga tidak mampu menangkap “diri dalam” teks yang tersembunyi di balik sistem tanda yang ada. Sebagai contoh, untuk menyatakan Hamzah Fansuri telah kufur dan sesat atau *mulhid*, Nūruddīn al-Rānūrī mengutip ungkapan *ṣūfī* ini, selanjutnya memberikan pemahaman yang keliru terhadap ungkapan tersebut. Nūruddīn Al-Rānūrī dengan mengutip ungkapan *ṣūfī* ini dari *al-Muntahī* mengatakan; “Tamtsīl seperti biji dan pohon; pohonnya dalam biji itu lengkap serta dalam biji itu. Maka nyatalah dari perkataan *wujūdiyyah* itu bahwa seru semesta ‘*alam* sekaliannya ada lengkap berwujud dalam *Ḥaqq Ta’ālā*. Maka keluarlah ‘*alam* dari pada-Nya seperti pohon kayu keluar dari pada biji. Maka i’tikat yang demikian itu kufur”.<sup>671</sup> Pernyataan ini dimaksudkan oleh al-Rānūrī untuk menyatakan bahwa Hamzah Fansuri mengajarkan paham, bahwa Tuhan identik dengan ‘*alam*, Tuhan dan ‘*alam* merupakan suatu hakikat yang tidak dapat dipisahkan, sebagaimana halnya pohon yang masih ada di dalam biji

---

<sup>671</sup>Ahmad Daudy, dalam Rifa’i Hasan (ed.), *Warisan Intelektual Islām Indonesia*, (Bandung: Mizan, tt.), h. 97.

dan pohon yang sudah keluar dari dalam biji tersebut memiliki hakikat yang sama.<sup>672</sup>

Menurut analisis penulis, seandainya Nūruddīn al-Rānūrī mampu menangkap “diri dalam” teks yang tersembunyi di balik sistem sastra Hamzah Fansuri tentunya dia tidak akan mengklaim *ṣūfī* ini telah kufur dan sesat atau *mulhid*. Pernyataan Hamzah Fansuri “Adapun kata *Ahl al-Sulūk*, sungguh pun tiada (Ia) *mawjūd* pada *zāhirnya*, (tetapi) pada *bāṭinya* [Ia] *mawjūd*; ada, seperti pohon kayu itu juga; sungguh pun belum keluar dari dalam biji itu, hukumnya adalah dalam biji itu-tiada syak lagi. Jika tiada demikian, *nāqis hukumnya*”.<sup>673</sup> Tidak bisa dipahami secara makna lahir melainkan harus diinterpretasikan secara metaforis. Ungkapan ini dimaksudkan oleh Hamzah Fansuri untuk menyatakan aspek Yang Tidak Tampak (*al-bāṭin*) dan Yang Tampak (*al-zāhir*) dari pada *al-Ḥaqq*, sesuai dengan firman-Nya; “*Huwa al-awwalu wa al-ākhiru wa al-zāhiru wa al-bāṭinu*.”<sup>674</sup> (Q.S. *Al-Hadīd*/57: 3)”. Artinya, Tuhan-sebagai *kanz makhfī*-dalam aspek-Nya yang *bāṭin*, seperti pohon kayu yang masih tersembunyi di dalam sebutir biji. Pada taraf ini, Dia dalam esensi-Nya adalah Yang Tidak Tampak dan *transenden* (*tanzīh*) secara total. Selanjutnya setelah pohon keluar dari biji untuk menampakkan dirinya secara *zāhir*, tetapi sekalipun daun, dahan, bunga, dan buahnya yang tampak itu lain dari pohon itu, pada hakikatnya sama.<sup>675</sup> Artinya, karena Tuhan suka untuk diketahui (*fa ahabtu an u’rafa*), Dia menciptakan ‘*alam*, karena Dia dapat diketahui secara *zāhir* hanya melalui ‘*alam*. ‘*alam* adalah tempat penampakan (*mazhar*) nama-nama dan sifat-sifat-Nya agar Dia dapat dikenal. Pada tataran ini, Tuhan adalah serupa dengan dan *imanen* (*tasybīh*) dalam ‘*alam* pada taraf tertentu. Seperti halnya Hamzah Fansuri mengumpamakan daun, dahan, bunga, dan buahnya, yang sekalipun tampaknya lain dari pohon, pada hakikatnya sama. Meskipun pada aspek-Nya yang *zāhir* Tuhan *imanen*

---

<sup>672</sup>*Ibid.*, h. 225.

<sup>673</sup>Hamzah Fansuri, *Asrāru’l ‘Arifīn*...h. 247.

<sup>674</sup>*Ibid.*, h. 332.

<sup>675</sup>*Ibid.*, h. 333.

dalam 'alam, tetapi pada aspek-Nya yang *bāṭin* Tuhan betul-betul *transenden* secara total.

Di samping itu, karena al-Rānīrī merupakan seorang *qādi* sekaligus *ulamā'* yang menganut mazhab Syafi'i, perbedaan pendapatnya dengan Hamzah Fansuri pada satu sisi dapat dilukiskan sebagai konflik antara ahli taṣawūf dan ahli *fiqh*, konflik antara ahli ṭarekat dan ahli syarī'at, konflik antara penganut ajaran *esoterik (bāṭinī)* dan penganut ajaran *eksoterik (zāhirī)*, atau konflik antara golongan Islam heterodoks dan golongan Islam ortodoks.<sup>676</sup> Dikatakan al-Rānīrī seorang *qādi* sekaligus ahli fikih bermazhab Syafi'i, bisa dilihat dari latar belakang kehidupannya baik dalam beragama maupun berpolitik, sebagaimana digambar luas oleh Ahmad Daudy.<sup>677</sup> Demikian juga Hamzah Fansuri dilihat dari latar belakangnya sebagai ahli taṣawūf yang menganut ajaran *esoterik (bāṭinī)*. Pada sisi lain, kecenderungan al-Rānīrī mengecam ajaran *wujūdiyyah* sesat atau *mulhid*, tak ubahnya sebagai orientasi dari latar belakang dan alasan di balik tuduhan tersebut. Di mana al-Rānīrī banyak dipengaruhi oleh model pemikiran yang berkembang di daerah asalnya India, yakni dia dipengaruhi oleh pemikiran Syaikh Ahmad Sirhindī (w. 1624), yang cenderung menyingkirkan pola keagamaan sufistik.<sup>678</sup> Oleh karena perbedaan latar belakang pemahaman keagamaan antara kedua tokoh ini, maka tidak heran kalau al-Rānīrī yang cenderung memahami ajaran keagamaan secara *eksoterik (zāhirī)*, mengecam ajaran *wujūdiyyah* Hamzah Fansuri sesat atau *mulhid*. Senada dengan al-Rānīrī, Ahmad Daudy yang banyak mencurahkan waktu pikirannya terhadap paham *wujūdiyyah* yang diajarkan Hamzah Fansuri, selain berpendapat bahwa Hamzah Fansuri menganut mazhab taṣawūf Ibn al-ʿArabī yang berwatak *panteisme*, juga mendukung sepenuhnya pendapat al-Rānīrī yang menyatakan bahwa ajaran *wujūdiyyah* Hamzah Fansuri sesat, dan tuduhan tentang kesesatan ajaran tersebut adalah kuat dan rasional. Dalam pandangan Ahmad Daudy, Hamzah

---

<sup>676</sup>Nuruddīn al-Rānīrī, *al-Hujjah al-Siddiq*...h. 2.

<sup>677</sup>Ahmad Daudy, dalam Rifā'i Hasan (ed.), *Warisan Intelektual*...h. 38-41.

<sup>678</sup>Muhammad Abdul Haq Ansari, *Sufism and Syarī'ah; A study of Syaikh Aḥmad Sirhindī's effort to reform Sufism* (London: The Islamic Foundation, 1996), h. 11-23.

Fansuri mengidentikkan Tuhan dengan *'ālam* dan menolak perbedaan antara keduanya. Dalam karyanya *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Nuruddin al-Rānīrī*, Ahmad Daudy,<sup>679</sup> mengatakan bahwa Hamzah menganut ajaran *Panteisme* dalam arti yang sebenarnya. Tuhan dan *'ālam* merupakan suatu hakikat yang tidak dapat dipisahkan, bukan saja dalam martabat *Ilāhī (kazan makhfiyyan)*, tetapi juga dalam dunia empiris ini. Dengan perkataan lain, Tuhan berada dalam kandungan (*imanen*) *'ālam* ini.

Berangkat dari pernyataan dan argumen-argumen Ahmad Daudy dalam bukunya tersebut, label *panteisme* yang diberikan kepada *wujūdiyyah* Hamzah Fansuri mengandung pengertian bahwa Tuhan dan *'ālam* merupakan suatu hakikat yang tidak dapat dipisahkan atau dengan kata lain Tuhan berada dalam kandungan (*imanen*) *'ālam*, dapat atau lebih tepat ditafsirkan dengan pengertian bahwa Ahmad Daudy kelihatannya sangat berlebihan, menekankan *imanensi (tasybīh)* Tuhan dengan *'ālam*. Sehingga bisa timbul kesan bahwa *transendensi (tanzīh)* Tuhan tidak tampak, seakan-akan Tuhan dan *'ālam* identik secara sempurna; Tuhan adalah *'ālam*, dan *'ālam* adalah Tuhan. Apabila yang dimaksud oleh Ahmad Daudy memang betul demikian, maka pemberian label *panteisme* kepada *wujūdiyyah* Hamzah Fansuri tidak dapat dibenarkan, karena ajaran ini dalam pengertian yang mendasar tetap mempertahankan perbedaan antara Tuhan dan *'ālam*, tetap mempertahankan *transendensi (tanzīh)* Tuhan. Teori *transendensi* Tuhan dipertegas oleh *ṣūfī* ini dengan mengutip ayat Alqurān; “*Kullu syay'in hālikun illā wajhahu*<sup>680</sup> [Q.S. Al-Qaṣaṣ/ 28: 88],” (tiap-tiap sesuatu pasti binasa, kecuali Allāh), dan *ḥadīs* Nabi Muḥammad saw.; “*Subḥānaka mā 'arafnāka haqqā ma`rifatika, yaknī; Mahasuci Engkau tiada kukenal Engkau dengan sempurna kenal (yaknī kunhi Zāt itu tiada dapat dikenal)*”.<sup>681</sup> Simuh dalam tulisannya tentang mistik Islām kejawan menyatakan *wujūdiyyah* Hamzah Fansuri menganut

---

<sup>679</sup>Ahmad Daudy, *Allāh dan Manusia dalam Konsepsi Nuruddīn Rānīrī*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), h. 212.

<sup>680</sup>Q.S. Al-Qaṣaṣ/28: 88.

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ

<sup>681</sup>Hamzah Fansuri, *Asrāru'l 'Ārifīn*...h. 270-271.



paham *panteisme*. Namun demikian sangat disayangkan, pernyataan Simuh tersebut hanya didasarkan atas pendapat Ahmad Daudy, dan tidak memberikan argumentasi apapun atas pernyataan tersebut.<sup>682</sup> Demikian juga dalam catatan Abdurrāḥīm Yūnus, Hamzah Fansuri dipahami sebagai sosok yang mengajarkan paham *wujūdiyyah* yang menyimpang dari ajaran Islām dan mengabaikan syari'at. Tapi sama halnya dengan Simuh, Abdurrāḥīm sama sekali tidak menguatkan pernyataannya tersebut dengan argumen-argumen yang dapat dipertanggung jawabkan.<sup>683</sup> Tak jauh berbeda dengan kedua tokoh ini, Siti Baroroh Baried, dalam tulisannya tentang perkembangan taṣawūf di Aceh mengatakan ajaran *wujūdiyyah* Hamzah Fansuri sebagai salah satu ajaran sesat, karena berkeyakinan bahwa *Zāt* dan hakikat Tuhan sama dengan *zāt* dan hakikat *'ālam*, sebagai pengaruh dari filsafat *Neoplatoisme* yang bersifat panteistik. Baroroh Baried hanya mendiskripsikan dalam catatannya sosok Hamzah Fansuri sebagai tokoh kontroversial pada masanya, tanpa menyentuh sisi-sisi penting dari ajarannya yang dipandang sesat. Catatan ini penting menurut hemat penulis agar dapat diketahui sejauh mana pandangan para *ulamā'* dan para sarjana terhadap ajaran *wujūdiyyah* Hamzah Fansuri.

Sementara itu para sarjana dan *ulamā'* yang memberikan dukungan dan sekaligus memberikan penolakan dengan memberi label-label sesat, *zindīq* atau *panteisme* pada ajaran *wujūdiyyah* Hamzah Fansuri, diantaranya Syed Muḥammad Naguib Al-Attas.<sup>684</sup> Dia menyatakan, usaha untuk mereduksi ajaran *wujūdiyyah* Hamzah Fansuri kepada kategori-kategori *zindīq*, *mulhid*, atau *panteisme* khususnya oleh Al-Rānīrī, adalah tidak masuk akal dan sangatlah keliru. Berdasarkan kajiannya terhadap teks karya sastra Hamzah Fansuri, dia berpendapat bahwa tuduhan panteistik terhadap *ṣūfī* ini sama sekali tidak mendasar. Bahkan lebih dari itu al-Attas melihat Al-Rānīrī, dengan sengaja menyalahartikan *wujūdiyyah* Hamzah Fansuri demi kekuasaan

---

<sup>682</sup>Simuh, *Mistik Islām Kejawaen; Raden Ngabehi Ranggawarsita* (Jakarta: UI Press, 1988), h. 308.

<sup>683</sup>Abdurrāḥīm Yūnus, *Posisi Taṣawuf Dalam Sistem Kekuasaan Di Kesultanan Buton Pada Abad ke-19* (Jakarta: INIS, 1995), h. 98-99.

<sup>684</sup>Hamzah Fansuri, *Asrāru'l 'Ārifīn...*h. 34.

dan kepentingan pribadinya.<sup>685</sup> Al-Attas berusaha keras melakukan interpretasi non-panteistik tentang hubungan *ontologis* antara Tuhan dan 'alam dalam ajaran *wujūdiyyah* Hamzah Fansuri. Interpretasi yang demikian diperlihatkan al-Attas dengan menonjolkan pentingnya aspek *transenden* (*tanzīh*) dan aspek *imanen* (*tasybīh*) dari ajaran tersebut.<sup>686</sup> Konsep *wujūdiyyah* Hamzah Fansuri sebagaimana dipresentasikan al-Attas tetap mempertahankan perbedaan dan ketidaksetaraan antara Tuhan dan 'alam, antara *al-Ḥaqq* dan *al-khalq*. Tuhan adalah Hakikat Absolut yang tidak identik dengan 'alam, sedangkan 'alam memiliki *wujūd* sejauh merefleksikan *wujūd* Tuhan. Untuk mempertahankan ketidakserataan (*tanzīh*) Tuhan dan *imanen* (*tasybīh*)-Nya al-Attas mengutip pernyataan Hamzah Fansuri:

Barang kita lihat, *zāhir* atau *bāṭin*, sekaliannya lenyap ombak juga. Yaknī laut tiada bercerai dengan ombaknya, ombak (pun) tiada bercerai dengan laut. Demikian lagi Allāh swt. tiada bercerai dengan 'alam; tetapi tiada (Ia) di dalam 'alam dan tiada (Ia) di luar 'alam, dan tiada [Ia] di atas 'alam dan tiada (Ia) di kiri 'alam, dan tiada (Ia) di hadapan 'alam dan tiada (Ia) di belakang 'alam, dan tiada (Ia) bercerai dengan 'alam dan tiada (Ia) bertemu dengan 'alam, dan tiada (Ia) hampir kepada 'alam (dan tiada Ia) jauh dari pada 'alam.<sup>687</sup>

Untuk menunjukkan perbedaan dan ketidaksetaraan antara Tuhan dan 'alam, Al-Attas mengutip juga pernyataan Hamzah Fansuri lainnya:

“Adapun *Ẓāt* itu, sungguh pun dibawa kepada 'ibārat, kepada *kunhinya* tiada siapa tahu, karena Ia tiada dapat diibaratkan. Sungguh Esa, tiada dengan esanya; sungguh pun Tunggal, tiada dengan tunggalnya. Barang *Ṣifāt*, *Ẓāt*, *Asmā'* kita nisbatkan kepadaNya 'ibārat juga.<sup>688</sup>

Ketahui olehmu bahwa *kunhi Ẓāt* Allāh itu dinamai *Ahlu'l-Sulūk*, *lā ta'ayyun*. Maka *lā ta'ayyun* namanya karena budi dan bicara, 'ilmu dan makrifat kita tiada tulus pada-Nya. Jangankan 'ilmu dan makrifat kita; *Anbiyā'* dan *Auliyā'* pun *hayrān*. Olehnya itu maka sabda Nabī:

---

<sup>685</sup> Abdollah Vakily, “Sufism, Power Politics, and Reform; Al-Rânîrî's Opposition to Hamzah Fansûrî's Teachings Reconsidered”, dalam *Studia Islamika* (Jakarta: IAIN Jakarta, Vol.4, Number 1, 1997), h. 114. Lihat. Abdul Hadi, WM, *Hamzah Fansuri: Penyair Ṣūfî Aceh* (Banda Aceh: Lotkala, tt), h. 10 dan 26.

<sup>686</sup> Hamzah Fansuri, *Asrāru'l 'Arifîn*...h. 48.

<sup>687</sup> *Ibid.*

<sup>688</sup> *Ibid.*, h. 49.

“*Subḥānaka mā ‘arafnā haqqā ma‘rifatika*”. (yaknī: “Amat Suci-Mu!, tiada kukenal sebenar kenal akan Dikau.”)... .. Karena ini maka dinamai *Ahlu’l-Sulūk “lā ta‘ayyun*”. Maknā *lā ta‘ayyun*: tiada nyata.<sup>689</sup>

Dengan kutipan ini nampaknya al-Attas ingin menunjukkan bahwa ṣūfī ini, ketika menganalogikan Tuhan seperti *bahr al-‘amīq* (laut yang dalam) dan ‘*alam* seperti ombak yang muncul dari laut, ingin menekankan *wujūd* Allūh adalah *Wujūd* Hakiki. Segala sesuatu selain-Nya, ‘*alam* tidak ber*wujūd* dengan sendirinya, ‘*alam* adalah *wujūd wahmī* (bayangan) sebagai cerminan (*tajallī*) dari *Wujūd* Hakiki.

Senada dengan al-Attas, Abdul Hadi W.M. yang banyak menaruh perhatian terhadap karya-karya Hamzah Fansuri sependapat bahwa ajaran *wujūdiyah* Hamzah Fansuri tetap menekankan *transendensi* (*tanzīh*) Tuhan dan *imanen* (*tasybīh*)-Nya. Dalam pandangannya, *wujūdiyah* yang dikembangkan oleh ṣūfī ini untuk menyatakan bahwa keesaan Tuhan (*tawḥīd*) tidak bertentangan dengan gagasan tentang penampakan pengetahuan-Nya di ‘*alam* fenomena. Abdul Hadi mengatakan:

Tuhan sebagai *Ẓāt* Mutlak satu-satunya di dalam keesaan-Nya memang tanpa sekutu dan bandingan, dan karenanya Tuhan adalah *transenden* (*tanzīh*). Tetapi karena Dia menampakkan wajah-Nya serta ayat-ayat-Nya di seluruh ‘*alam* semesta dan di dalam diri manusia, maka Dia memiliki kehadiran spiritual di ‘*alam* kejadian [*alkhalq*]. Kalau tidak demikian maka Dia bukan Yang *Ẓāhir* dan Yang *Bāṭin*, sebagaimana Alqurān mengatakan, dan kehampiran-Nya kepada manusia tidak akan lebih dekat dari urat leher manusia sendiri. Karena manifestasi pengetahuan-Nya berbagai-bagai dan memiliki penampakan *Ẓāhir* dan *bāṭin*, maka di samping *transenden* (*tanzīh*) Dia juga *imanen* (*tasybīh*).<sup>690</sup>

Berdasarkan kutipan di atas diduga keras bahwa dalam pandangan Abdul Hadi, *panteisme* menolak perbedaan dan ketidaksetaraan antara Tuhan dan ‘*alam*, antara *al-Ḥaqq* dan *al-khalq*. *Wujūdiyah* Hamzah Fansuri tetap mempertahankan *transendensi* (*tanzīh*) Tuhan, sedangkan *panteisme* melenyapkan perbedaan antara keduanya. Oleh sebab itu nampaknya dia

<sup>689</sup> *Ibid.*, h. 315.

<sup>690</sup> Abdul Hadi, WM, *Hamzah Fansuri*...h. 21-22.

cenderung menolak pemberian label panteisme terhadap konsep Hamzah Fansuri.

Di samping membicarakan aspek *transendensi* (*tanzīh*) dan *imanensi* (*tasybīh*). Abdul Hadi juga menolak pendapat yang menyatakan ajaran *wujūdiyyah* Hamzah Fansuri sebagai ajaran martabat tujuh yang dikembangkan oleh Syamsuddin al-Sumatrani pada awal abad ke-17. Kendatipun ajaran martabat tujuh termasuk ajaran *wujūdiyyah*, namun telah menempuh perkembangan yang agak berbeda karena di dalamnya telah masuk pengaruh India, seperti praktik *Yoga* (pengaturan nafas) di dalam amalan zikirnya, satu hal yang dikritik Hamzah Fansuri.<sup>691</sup>

Sebagaimana sanggahan-sanggahan terdahulu, T. Safir Iskandar Wijaya salah seorang sarjana Aceh yang *concern* dengan permasalahan-permasalahan pemikiran pembaharuan dalam Islām, dalam sebuah seminar di Banda Aceh menolak pengklasifikasian ajaran *wujūdiyyah* Hamzah Fansuri ke dalam label-label *zindīq*, *bid'ah* atau *panteisme*. Penilaian semacam itu dalam pandangannya “tidaklah tepat sasaran”, hal ini dikarenakan Hamzah Fansuri berbicara dengan pendekatan “teosofi” sementara Al-Rānīrī, dan juga Ahmad Daudy melihatnya dengan kacamata teologis dogmatis. Sejauh pengamatan T. Safir, syair-syair Hamzah Fansuri cenderung bersifat metaforis dan simbolik yang kerap kali mengundang banyak penafsiran, sehingga mudah disalahpahami dan dijadikan sebagai api penyulut permusuhan dan ketidaksenangan. Karya-karya Hamzah Fansuri yang menunjukkan teori *wujūdiyyah* seperti pernyataan “Tuhan kita itu seperti *bahr al-‘amīq*/ Ombaknya penuh pada sekalian *tarīq*”; atau dalam ungkapan lain “laut tiada bercerai dengan ombaknya, ombak [pun] tiada bercerai dengan laut”, tidak bisa dipahami secara literal, karena akan menjurus kepada pengertian bahwa Tuhan adalah *‘ālam* dan *‘ālam* adalah Tuhan. Pemahaman *antropomorfis* semacam ini mengarah kepada paham *panteisme*, yang pada gilirannya menggiring kepada *naḥī al-tanzīh*. Oleh karenanya menurut hemat T. Safir,

---

<sup>691</sup>*Ibid.*, h. 20.

pemahaman metaforis sangatlah dituntut dalam memahami ajaran *wujūdiyyah* Hamzah Fansuri.<sup>692</sup>

Secara gramatikal T. Safir, melihat, *qārinah* yang mengikat perumpamaan di atas adalah ombak tidak pernah terpisah dari laut, keberadaannya tergantung pada keberadaan laut, dan tanpa laut *mustahīl* ada ombak. Analogi simbolik ini mengandung arti bahwa '*ālam* tidak pernah terpisah dari Tuhan, keberadaannya tergantung pada *wujūd* Tuhan. Sehingga perumpamaan simbolis Tuhan dengan *bahr al-'amīq* (laut yang dalam) dan '*ālam* dengan ombak sebagaimana disebut di atas, kalau diinterpretasikan secara metaforis menunjukkan bahwa *wujūd* Tuhan adalah *Wujūd* Mutlak, sebagai *Wājib al-Wujūd*. Yakni *wujūd* yang *qāim* dengan sendirinya secara *transenden*, sedangkan '*ālam* adalah penampakan atau manifestasi (*tajallī asmā'*) dan sifat-sifat-Nya, sebagai *mumkin al-wujūd* seperti gerak ombak yang muncul dari laut, tanpa laut tak mungkin ombak itu ada.<sup>693</sup>

Gambaran alur pemikiran T. Safir di atas, mengandung arti dia ingin menekankan bahwa Allāh dalam keesaan-Nya adalah *Ẓāt* Mutlak tidak ada sekutu dan bandingan bagi-Nya, dan oleh karenanya *wujūdiyyah* menekankan *transendensi* Tuhan (*tanzīh*) atau *lā ta'ayyun*. Karena Tuhan menampakan nama-nama dan sifat-sifat-Nya yang bermacam ragam di '*ālam* semesta, maka di samping *transenden* Dia juga *imanen* (*tasybīh*) atau ber-*ta'ayyun* di '*ālam* fenomena.

9. Tuhan kita itu seperti *Bahr al-'Amīq*  
 Ombaknya penuh pada sekalian *tarīq*  
 Laut dan ombak keduanya *rafīq*  
 Akhirnya kedalamnya jua ombaknya *gharīq*.  
 9.1. Tuhan kita itu seperti *Bahr al-'Amīq*.

Yaknī *Ẓāt* Allāh ditamthīlkan seperti Laut yang Dalam, karena *kunhī* *Ẓāt* itu tiada masuk kepada bicara. KeadaanNya jua [yang] ditamtsīlkan seperti Laut yang Amat Dalam itu.<sup>694</sup> Maka sabda Nabī (*ṣallāllāhu alayhi wa sallam!*):

*Subḥānaka ma'arafnāka haqqā ma'rifatika.*

<sup>692</sup>T. Safir Iskandar Wijaya, *Hamzah Fansuri Penyair Ṣūfī Dalam Pengembaraan Mencari Hakikat Kebenaran* (Makalah disampaikan pada Seminar Nasional Sejarah dan Kebudayaan Islam, Banda Aceh, 15-16 April 1996, h. 11.

<sup>693</sup>*Ibid.*, h. 17-19.

<sup>694</sup>Hamzah Fansuri, *Asrāru'l 'Arifīn*...h. 270.

yaknī:

Mahasuci Engkau!-tiada kukenal Engkau dengan sempurna kenal  
(yaknī *kunhī Zāt* itu tiada dapat dikenal).

Karenanya jua di'ibaratkan seperti laut yang tiada berhingga dan tiada berkesudahan. Jika ada akan Dia hingga dan kesudahan, atau awal dan akhir, akan *makhlūq* jua-akan Allāh swt. tiada ŞifatNya demikian.

### 9.2. Ombaknya penuh pada sekalian *tarīq*.

Yaknī pada sekalian jalan, dan dimitsalkan ombak-ombaknya penuh [pada] sekalian jalan. Barang kita lihat, *zāhir* atau *bātin*, sekaliannya lenyap-ombak juga. Yaknī laut tiada bercerai dengan ombaknya, ombak [pun] tiada bercerai dengan laut. Demikian lagi Allāh swt. tiada bercerai dengan '*ālam*'; tetapi tiada [Ia] [di] dalam '*ālam* dan tiada [Ia] di luar '*ālam*, dan tiada [Ia] di atas '*ālam* dan tiada [Ia] di bawah '*ālam*, dan tiada [Ia] [di]kanan '*ālam* dan tiada [Ia] di kiri '*ālam*, dan tiada [Ia] di hadapan '*ālam* dan tiada [Ia] di belakang '*ālam*, dan tiada [Ia] bercerai dengan '*ālam* dan tiada [Ia] bertemu dengan '*ālam*, dan tiada [Ia] hampir kepada '*ālam* [dan tiada Ia] jauh daripada '*ālam*.<sup>695</sup>

Seperti kata *Lam 'at*:

*Daryā kuhan chū bar zand mawjī nū Mawjīsh khwānand [u] dar  
ḥaqīqat daryāst.*

yaknī:

Laut sedia; apabila berpalu menjadi ombak baharu. Dikata orang 'ombak', tetapi pada ḥaqīqat laut jua-karena laut dengan ombak tiadanya bercerai. Kata syair *Lam 'at*:

*Khalawtu bi man ahwā fa lam yaku ghayrunā  
Wa law kāna ghayrī lam yaṣīḥḥ wujūduhā.*

yaknī:

Khalwatlah aku dengan kekasihku  
Maka tiada kulihat lain daripada aku  
[Jika kulihat lain daripadaku, *wujūdnya* tiada *ṣaḥḥ*]

Kata *Lam 'at*:

*Raqqa 'l-zujāju wa r[ā]qati 'l-khamru*

---

<sup>695</sup>*Ibid.*, h. 271.

*Fa tashābbahā fa tashākala 'l-amru*  
*Fa ka 'annamā khamr[un] wa la qadaḥu*  
*Wa ka 'annamā qadaḥ[un] wa lā khamru.*

yaknī:

*Naqsh kacha dan hening minuman*  
 Maka sebagai keduanya dan serupa hukumnya  
 Maka seperti minuman [bukan piala,  
 Dan seperti piala bukan minuman]

### 9.3. Laut dan ombak keduanya rafīq.

Yaknī laut dan ombak keduanya bertautan; mitsal hamba dengan Tuhan, 'āsyiq dan ma'syūq.<sup>696</sup> Seperti firman Allāh *Ta'ālā*:

*Inna 'l-laẓīna yubāyi 'ūnaka innamā yubāyi 'ūnallāh...*<sup>697</sup>

yaknī:

Bahwasanya mereka itu yang berjabat tangan dengan dikau, tiada mereka itu [berjabat tangan] melainkan Allāh *Ta'ālā* jua yang menjabat tangan [mereka] itu..

*Yadullāhi fawqa aydihim.*<sup>698</sup>

yaknī:

Tangan Allāh di atas tangan mereka itu.

Firman Allāh *Ta'ālā*:

*Fa lam taqtulūhum wa lakinna 'Llāha qatalahum wa mā ramayta idh ramayta wa lakinnallāha ramā.*<sup>699</sup>

yaknī:

<sup>696</sup> *Ibid.*, h. 267.

<sup>697</sup> *Q.S. Al-Fatḥ/48: 10.*

<sup>698</sup> *Q.S. Al-Fatḥ/48: 10.*

<sup>699</sup> *Q.Sal-Anfāl/8: 17.*

إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ

يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ

فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى

Tiada [kamu] memunuh mereka itu. Bermula: tetapi Allāh *Ta'ālā* jua memunuh mereka itu. Bermula: tiada engkau memuang (panah ya Muḥammad), [apabila kau memuang] tetapi Allāh *Ta'ālā* jua memuang.

Firman Allāh *Ta'ālā*:

*Wa huwa ma 'akum aynamā kuntum.*<sup>700</sup>

yaknī:

Ia itu serta kamu barang di mana ada kamu.

Firman Allāh *Ta'ālā*:

*Wa nahnu aqrabu ilayhi min habli 'l-warīd.*<sup>701</sup>

yaknī:

Kami [terlebih] hampir kepadanya daripada urat leher yang keduanya.

Firman Allāh *Ta'ālā* ([di dalam *Ḥadis Qudsī*):

*Al-insānu sirri wa anā sirruhu.*

yakni:

Yang manusia itu rahasia Aku dan Aku pun rahasiannya.

Karena [ini maka] sabda Nabī (*ṣallāllāhu 'layhi wa sallam!*):

*Man 'arafa nafsahu fa qad 'arafa rabbahu.*

yaknī:

Barangsiapa mengenal dirinya bahwasanya mengenal Tuhannya-karena Tuhannya dengan dia tiada bercerai. Seperti laut dengan ombak itu tiada bercerai, demikian lagi [Tuhan dengan hambaNya tiada bercerai].

#### 9.4. Akhir kedalamnya jua ombaknya *gharīq*.

Yaknī ombak ke dalam laut jua teng[ge]lam. Datangnya ombak pun daripada laut, pulangnya pun kepada laut jua. Inilah maknā *irji 'ī ilā aslih*<sup>702</sup>-seperti firman Allāh *Ta'ālā*:

<sup>700</sup>Q.S. *Al-Hadīd*/57: 4.

<sup>701</sup>Q.S. *Qāf*/50: 16.

<sup>702</sup>Hamzah Fansuri, *Asrāru 'l 'Ārifīn*...h. 272.

وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ

وَتَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ



*Irji' ilā rabbiki rādiyatan mardīyyah.*<sup>703</sup>

yaknī:

Pulang [kamu] kepada tuhanmu, *rāḍī* kau akan dikau.

Adapun *Ahlu'l-Ussyāq* mengerti 'pulang' yaknī apabila [si] '*āsyīq* tiada melihat dirinya lagi, pulanglah [ia] kedalam laut-[maka] lautlah hukumnya. Jika lagi ia melihat dirinya, lagi belum pulang dan belum karam hukumnya. Kepada *madhhab 'Ussyāq* [melihat dirinya itu] '*musyrik*' dikata.<sup>704</sup>

Konteks syair di atas dapat dipahami bahwa Hamzah Fansuri menamsilkan *Ẓāt Allāh* seperti *bahr al-amīq* (seperti laut yang dalam) yang tak terhingga. Tetapi ini bukan berarti bahwa Hamzah Fansuri telah mengidentikkan Tuhan dengan '*alam*, seperti yang dituduhkan oleh para *ulamā'* dan *ṣūfī* lainnya seperti Nūruddīn Ar-Rānīrī, namun syāir tersebut harus dianalogikan bahwa Hamzah Fansuri ingin mengatakan Tuhan itu adalah mutlak keesaan-Nya, tidak terbatas oleh waktu dan tempat, sebagaimana halnya ketidakbatasan laut yang dalam dengan ombaknya. Ini mengandung makna bahwa Hamzah Fansuri mengakui bahwa Tuhan dalam esensi-Nya adalah Yang Tidak Tampak dan *transenden (Tanzīh)* secara total. Tidak dapat dilihat, diketahui dan didekati secara absolut.

10. Lautnya '*Ālim* halunnya *Ma'lūm*  
Keadaannya *Qāsim* ombaknya *Maqsūm*  
Taufannya *Hākim shu'unnya Maḥkum*  
Pada sekalian '*ālamīn* inilah *rusum*.

10.1. Lautnya '*Ālim* halunnya *Ma'lūm*.

Yaknī laut yang sudah dikatakan di atas itulah maka dinisbatkan kepada '*Ālim*, supaya dapat tamtsil '*Ālim* dan *Ma'lūm* oleh *ṭalīb*. Karena yang dinamai laut itu air, apabila laut itu timbul bernama halun; apabila naik berhimpun di udara bernama awan; apabila [jatuh ber] titik dari udara bernama hujan; apabila hilir di bumi bernama sungai; apabila pulang keluar

<sup>703</sup>*Q.S.Al-Fajr/ 89: 28.*

ارْجِعِي إِلَى رَبِّكَ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً

<sup>704</sup>Hamzah Fansuri, *Asrāru'l 'Ārifīn ...h. 274.*

laut hukumnya. Adapun halun, maka ditamtsilkan *Ma'lūm* karena halun daripada laut-tetapi tiada lain daripada laut. Demikian lagi '*Ālim* tiada bercerai dengan *Ma'lūm*, *Ma'lūm* tiada bercerai dengan '*Ālim*. Jikalau '*Ālim* tiada ber*ma'lūm*, tiada '*Ālim*; hukumnya tiada [Ia] menjadikan. Rupa dan warna daripada tiada berupa dan tiada berwarna. Adapun yang tiada berupa dan tiada berwarna itulah *wujūd* segala rupa dan segala warna. Yang tiada berupa dan tiada berwarna itu *bāṭin*; yang berupa dan berwarna itu *zāhir*. Inilah maknā *Lautnya 'Ālim halunnya Ma'lūm*.<sup>705</sup>

### 10.2. Keadaannya *Qāsim* ombaknya *Maqsūm*.

Yaknī [arti] *Qāsim* [itu iaitu] membagi, *Maqsūm* [itu iaitu] yang dibagikan. Karena Allāh *Ta'ālā* memberikan *wujūd* akan semesta sekalian '*ālam*, maka [Ia] dinamai *Qāsim*. Adapun '*ālam* sekalian, seperti ombak, namanya *Maqsūm* karena ombak [timbul] daripada keadaan laut. Yaknī keadaan Allāh swt. bernama *Qāsim*, keadaan sekalian '*ālam* [bernama] *Maqsūm*. Laut di'ibaratkan seperti *Ẓāt*; keadaan laut seperti keadaan *Ẓāt*; halun seperti keadaan '*ālam*; ombak seperti rupa '*ālam*. Pada 'ibārat ini laut, dengan air, dengan ombak, dengan rupa ombak, dengan warna ombak, dengan nama ombak-sekalian [ini] suatu juga. Inilah maknā [*Keadaannya Qāsim*] ombaknya *Maqsūm*.<sup>706</sup>

### 10.3. Ṭūfānnya *Ḥākim*, *shu'ūnnya Maḥkūm*.

Yaknī ṭūfānnya tamtsīl daripada [titah] '*Kun!*' (*fayakūn*) kepada *zuhūr*Nya dengan *Ṣifat*Nya dan *Asmā*Nya; dengan *Af'āl*Nya, dengan *Āṭhār*Nya, dengan *Ilmu*Nya, dengan *Ma'lūm*Nya, dengan *Samī*Nya, dengan *Baṣīr*Nya, dengan *Irādat*Nya, dengan *Quḍrat*Nya, dengan *Kalām*Nya, dengan *Qahhār*Nya, dengan *Jabbār*Nya, dengan *Muizz*Nya, dengan *Mudhill*Nya, dengan *Raḥmān*Nya, dengan *Raḥīm*Nya, dengan *Karīm*Nya. Seorang diislāmkanNya, seorang dikāfirkanNya, seorang dikayakan [Nya], seorang dimiskinkanNya, seorang nantiasa diberiNya dur[ha]ka, seorang diberiNya [nantiasa] berbuat baik, seorang diberiNya nantiasa berbuat jahat, seorang

<sup>705</sup>*Ibid.*, h. 274.

<sup>706</sup>*Ibid.*, h. 275.

dimasukkannya kedalam surga, seorang dimasukkanNya ke dalam neraka, seorang diberiNya berbuat 'ibadat banyak [lalu] dimasukkanNya kedalam surga, [seorang diberiNya berbuat ma'siat banyak lalu dimasukkanNya ke dalam neraka], seorang daripada Islām dikāfirkanNya, seorang daripada kāfir diislamkanNya.<sup>707</sup>

#### 10.4. Pada sekalian 'ālamīn inilah rusūm.

Yaknī pada sekalian 'ālamīn ini ugahari. Daripada awalnya datang kepada akhirnya, daripada bāṭinnya datang kepada zāhirnya, [sekalian ini] senantiasa *shu'ūn*Nya. Yaknī kelakuanNya terhukum oleh ṭūfānNya, [iaitu titahNya,] karena 'ālam sekalian *shu'ūn*Nya jua. Arti *shu'ūn*Nya [iaitu] kelakuanNya. Sekalian senantiasa *shu'ūn*Nya, berkisar-kisar [dan] bergerak<sup>708</sup>-seperti firman Allāh *Ta'ālā*:

*Kulla yawmin huwa fī sha'n.*<sup>709</sup>

Pada segala hari Ia itu dalam kelakuanNya.

Segala rupa, rupaNya; segala warna, warnaNya; segala bunyi, bunyiNya, karena Ia *waḥdahu lā syarīka lahu*. Jikalau [dikatakan] ada [yang] lain daripadaNya, shirk dengan *ẓulm* hukumnya.<sup>710</sup> Karena ini maka segala "Usysyaq yang bermakrifat sempurna berkata:

*Ra'aytu rabbī bi 'ayni rabbī*

Kulihat Tuhanku dengan mata Tuhanku.

Kata Syaikh Mas'ud (*raḥmatullāhi 'alayhi!*):

Akulah kāfir yang sedia!

Kata Sayyid Nasīmī:

*Innī ana 'Llāh.*

yaknī:

Bahwasanya aku Tuhan!

<sup>707</sup>*Ibid.*

<sup>708</sup>*Ibid.*

<sup>709</sup>*Q.S.Ar-Raḥmān/55: 29.*

<sup>710</sup>Hamzah Fansuri, *Asrāru'l 'Ārifīn...*h. 275.

Kata Syaikh Junayd Baghdādī (*rah̄matullāhi ‘alayhi!*):

*Laysa fī jubbatī siwallāh!*

yaknī:

Tiada di dalam jubahku ini lain daripada Allāh.

Kata Sulṭānu’l-‘Ārifīn Ba Yaz[īd] Bisṭamī (*rah̄matullāhi ‘alayhi!*):

*Subḥānīma a’zama shā’nī.*

yaknī:

Mahasuci aku ! (dan) mahabesar kelakuanku.

Banyak lagi *Masyā’ikh* yang berkata [demikian] tiada tersebut. Adapun mereka itu sekalian berkata demikian karena makrifat mereka itu sempurna. Jangan kita yang tiada bermakrifat berkata demikian-jangan kita turut-turutan, maka dikufurkan pendita, [yang menghukumkan demikian] supaya jangan segala yang jahil yang tiada bermakrifat mengatakan demikian, karena makrifat itu terlalu *musykil*. Barangsiapa belum sempurna bermakrifat dan berahi seperti mereka itu, jika ia berkata seperti mereka itu, kāfir hukumnya.<sup>711</sup>

11. Jikalau sini kamu tahu akan *wujūd*  
Itulah tempat kaum *shuhūd*  
Buangkan rupamu daripada sekalian *quyūd*  
Supaya dapat kedalam Diri *Qu’ūd*.

*11.1. Jikalau sini kamu tahu akan wujūd.*

Yaknī *wujūd* yang dikata[kan] pada awalnya kitab ini datang kepada akhirnya. *Wujūd* itu *Yogya* diketahui dengan makrifat, karena *wujūd* itu bukan *wujūd* kita. Daripada bebal kita jua kita sangka [*wujūd* itu] *wujūd* kita.<sup>712</sup> Sebab ini maka kata *Ahlu’l-Sulūk*:

*Wujūduka zanbun lā yuqāsu bihi zanbu.*

yaknī:

Adamu nin dosa: tiada dosa sebagainya-

---

<sup>711</sup>*Ibid.*, h. 277.

<sup>712</sup>*Ibid.*

karena kepada *Ahlu'l-Suluk*, *wujūd wahmīnya* itu *syirk al-khafī*, apabila ia mengatakan '*wujūduka*' [seolah-olah] *qā'im* sendirinya, [inilah] *syirk al-khafī* hukumnya: [yaknī] jikalau ia [mengatakan seolah-olah sebenarnya ia] ber*wujūd*, [maka] ia ber*wujūd*[lah] hukumnya.<sup>713</sup>

### 11.2. Itulah tempat kamu syuhūd.

Yaknī *syuhūd* [itu iaitu] pandang. *Wujūd 'ālam* [i]ni *wahmī* jua; jangan kamu pandang *wujūd* [yang] *wahm*. *Wujūd* yang sedia juga kamu pandang, karena *wujūd al-makhlūqāt* daripada *wujūdNya*. Apabila *wujūd al-makhlūqāt* daripada *wujūdNya*, *wujūd* kitapun *wujūdNya*.<sup>714</sup> Seperti sabda Nabi (*ṣallāllāhu 'alayhi wa sallam!*):

*Allāhumma arinī'l-ashyā'a kamā hiya.*

yaknī:

Ya Tuhanku, perlihatkan padaku sekalian seperti adanya.

Adapun Rasūlullāh (*ṣallāllāhu 'alayhi wa sallam!*) tahu akan [keadaan] segala *asyyā'*, tetapi [ia] hendak tahu akan ḥaqīqatnya pula. Karena [keadaan] *asyyā'* dengan [keadaan] diri sama jua, apabila [dapat] mengenal [keadaan] diri, [maka dapat mengenal ḥaqīqat diri].<sup>715</sup> Seperti firman Allāh *Ta'ālā*:

*Wa iżā sa'alaka 'ibadī 'annīfa'innī qarīb.*<sup>716</sup>

yaknī:

Apabila bertanya hambaku kepadaku, bahwa Aku [sesungguhnya] hampir.

Tetapi akan hampirNya itu *Yogya* diketahui. Firman Allāh *Ta'ālā*;

*Innahu bi kulli shay'in muhīt.*<sup>717</sup>

yaknī:

<sup>713</sup>*Ibid.*

<sup>714</sup>*Ibid.*

<sup>715</sup>*Ibid.*, h. 278.

<sup>716</sup>*Q.S. Al-Baqarah/2: 186.*

<sup>717</sup>*Q.S. Fuṣṣilat/41: 54.*

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ

إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ

Allāh *Ta'ālā* dengan semesta sekalian lengkap.

Lagi kata Syaikh junayd (*raḥmatullāhi 'alayhi!*):

*Lawnu 'l-mā'i lawnu inā'ihī.*

yakni:

Warna air warna bejananya jua.

Sekalian 'ibārat ini dan isyārat ini *Yogya* diketahui supaya [ber]hasil makrifat Allāh *Ta'ālā*. Apabila hasil makrifat Allāh *Ta'ālā*, maka dapat memandang pada asal *wujūd*, [yaknī pada *wujūd*] yang sedia, bukan pada *wujūd* [yang] *wahm*.<sup>718</sup>

### 11.3. Buangkan rupamu daripada sekalian *quyūd*.

Yaknī arti *quyūd* [itu iaitu] sangkutan. Segala rupa yang dapat dilihat dan dapat dibicarakan oleh 'aql dan makrifat [itu] sekalian[nya] *quyūd*. Dari karena *Ẓāt Allāh muṭṭaq*, tiada [Ia] pada rupa kita, dan rupa semesta sekalian 'ālam, *ẓāhir* dan *bāṭin*, lain daripada *Ẓāt* semata. Itu *muṭṭaq* hukumnya. Apabila kita buangkan sekalian *quyūd* dengan penglihat kita dan di dalam bicara kita, maka dapat bertemu dengan *Muṭṭak*, artinya: Ada yang mahasuci daripada rupa. Adapun pada suatu *maknā*, *maknā quyūd* [itu iaitu] arta dan kebesaran dan anak-isteri. Yaknī jikalau [kamu] bearta, jangan lekat hatimu pada arta dan anak isteri.<sup>719</sup>

Seperti firman Allāh *Ta'ālā*:

*...Likaylā ta'saw 'alā mā fatākum wa lā tafrahū bi mā ātākum.*<sup>720</sup>

yaknī:

...[Supaya] jangan kamu bercinta akan barang yang luput daripada kamu, dan jangan sukacita kamu kepada barang yang datang kepada kamu. Apabila merugi, jangan didukakan [dan] apabila berlabu, jangan kamu sukakan; jikalau besar pun jangan disukakan; jikalau kecil pun jangan didukakan; jikalau 'afiyat diberi Allāh jangan pabila jauh daripada *quyūd* maka dapat bertemu dengan *Muṭṭaq*.<sup>721</sup>

<sup>718</sup>*Ibid.*, 278.

<sup>719</sup>*Ibid.*, h. 279.

<sup>720</sup>*Q.S.Al-Ḥadīd/ 57: 23.*

لَكَيْلًا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ

<sup>721</sup>Hamzah Fansuri, *Asrāru'l 'Ārifīn*...h. 279.

#### 11.4. Supaya dapat ke dalam Diri *qu'ūd*.

Yaknī *qu'ūd* [itu iaitu] duduk (ke dalam diri). Yaknī jangan jauh mencari daripada Diri,<sup>722</sup> karena firman Allāh *Ta'ālā*:

*Wa fī anfusikum afalā tubsirūn.*<sup>723</sup>

yaknī:

Bermula: di dalam Diri kamu-tiadakah kamu lihat?

Dan lagi sabda Nabī (*ṣallāllāhu 'alayhi wa sallam!*):

*Man 'arafa nafsahu faqad 'arafa rabbahu.*

yaknī:

Barangsiapa mengenal Dirinya maka sanya mengenal Tuhannya.

Apabila Tuhannya dikenal, dapat sekalian sama padanya; memakai sama padanya, [menyimping sama padanya,] kaya sama padanya dan miskin sama padanya; besar dan kecil sama padanya; puji dan cela sama padanya; tiada [ia] berahi akan surga dan tiada [ia] takut akan neraka. Adapun faqīr yang minta makan, kepada syarī'at *ḥalāl* [hukumnya] sequadarkan memberi *quwwat* sehari itu jua. Jikalau dipintanya akan esoknya atau akan lusanya, *ḥarām* hukumnya. Adapun kepada *Ahlu'l-Sulūk*, apabila ia [pergi meminta makan] 'syirk' hukumnya, karena ia hendak memeliharakan dirinya jua. Jikalau demikian [lakunya] belum ia *fanā*' daripada dirinya. Sekalian kerjanya itu *quyūd*.<sup>724</sup>

Seperti firman Allāh *Ta'ālā*:

*Fa tawakkalū in kuntum mu'minūn.*<sup>725</sup>

yaknī:

Maka serahkan diri diri kamu kepada Allāh, jikalau ada kamu orang [yang] percaya.

Adapun jikalau rezki datang sendirinya; itu [yang] dianugerahkan Allāh *Ta'ālā* [dan] harus dimakan. Jikalau tiada datang jangan dicarinya dan jangan dipinta kepada *makhlūq*. Adapun kepada [*Ahlu'l-*] 'Usysyāq, kepada Allāh [pun] jangan meminta, maka dapat keluar daripada *quyūd*. Seperti kata *Lam'at*:

<sup>722</sup>*Ibid.*

<sup>723</sup>*Q.S. Az-Zariyāt/ 51: 21.*

<sup>724</sup>Hamzah Fansuri, *Asrāru'l 'Ārifīn*...h. 280.

<sup>725</sup>*Q.S. Al-Māidah/ 5: 23.*

وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ

فَتَوَكَّلُوا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

*Al-faqūru lā yaḥtāju ilāllāh.*

yaknī:

*Faqīr* itu tiada *muḥtāj* [kepada Allāh].

[Jika ia *muḥtāj*] ḥukum[nya] dua lagi; apabila tiada [ia] *muḥtāj* maka dapat menjadi esa. Adapun [perkara] menyimping, *ittifāq* ‘*Ulamā* dan *Ahlu’l-Sulūk* [mengatakan ḥukumnya] *ḥarām* karena terbuka ‘*awratnya*. Adapun berbaju *ḥayā’* dan berkelubung dan berseluar dan berkeskul dan berkaput dan bertanam-tanaman, kepada syari’at harus; kepada *Ahlullāh* dan *Ahlu’l-Sulūk* pun harus, tiada *quyūd*. Adapun kepada [*Ahlu’l-*] ‘*Usysyāq* sekalian *ḥijāb* dan *quyūd* Diri akannya. Perbuatan itu bukan ia meniyatkan sekehendak Allāh karena kehendaknya itu sekalian *ḥijāb* dan *quyūd*. Adapun sembahyang *farḍu*, dan puasa *farḍu*, dan memakan [yang] *ḥalāl*, dan meninggal[kan] [yang] *ḥarām*-sekalian itu bukan *quyūd*, karena [itu dengan] kehendak Allāh, bukan dengan kehendak kita; [yaknī] karena [itu] *amr* Allāh. [Akan tetapi] kepada barangsiapa [yang] ingat akan dingin dan hangat dan kenyang dan lapar dan telanjang dan berkain-jika ia meninggalkan sembahyang *farḍu* dan puasa *farḍu*, dan jika sediakala ia memakan [yang] *ḥarām*, *āṣī* ḥukumnya. Orang itu tiada dapat menjadi *walī*. Adapun jikalau ia berahi dan mabok dan *maḥw* tiada ia tahu akan dirinya-[dan] sembahyang [*farḍu*] dan puasa *farḍu* ditinggalkannya, tiada mengapa akan dia, karena pada ḥukum[nya] ia dalam sembahyang yang *dā’im*. Jika belum ia mabok dan *maḥw* [masih] lagi ingat akan dirinya-dan sembahyang dan puasa ditinggalkannya, *ḥijāb* dan *quyūd* dan *āṣī* ḥukumnya. Tiada dapat ke dalam Diri *qu’ūd!*<sup>726</sup>

12. [Pada *wujūd* Allāh] itulah *Yogya* kau *qa’im*  
Buangkan rupa dan namamu *da’im*  
*Nafīkan* rasamu daripada *makhdūm* dan *khādim*  
Supaya sampai kepada ‘*Amal* yang *Khātim*.

---

<sup>726</sup>Hamzah Fansuri, *Asrāru’l ‘Ārifīn...*h. 281.



12.1. Pada wujud Allāh itulah *Yogya* kau *qa'ūn*.

Yaknī pada *wujūd* Allāh itulah *Yogya* kau pandang dengan makrifat yang sempurna. Jangan lupa pada sembahyang dan puasa dan berjalan dan berdiri dan duduk dan berbaring,<sup>727</sup> karena firman Allāh *Ta'ālā*:

*Waẓkur rabbaka fī nafsika tadarru'an wakhfātan wa dūna'l-jahri  
mina'l-qawli bi'l-ghudūwwi wa'l-asāli wa lā takun mina'l-ghāfilīn.*<sup>728</sup>

yaknī:

Sebut Tuhanmu di dalam diri mu, melemahkan diri dan dalam hati takut, dan lain daripada nyaring [suara], dan kata dengan pagi dan petang, dan jangan kau jadi daripada orang yang lupa (yaknī jangan kamu lupa pada segala kelakuan kamu, seperti firman Allāh *Ta'ālā*: *wa huwa ma'akum aynamā kuntum*.-Yaknī: Ia itu serta kamu barang di mana ada kamu).

Adapun akan orang [yang] belum *kāmil* dan belum beroleh makrifat yang sempurna, *Yogya* dikurangkan makan dan minum dan tidur, dan [di]kurangkan berkata-kata, dan [di]kurangkan duduk dengan orang banyak sementara belum *kāmil* dan belum beroleh makrifat yang sempurna. Adapun akan makan sama, tiada makan sama; duduk [dengan orang] sama, [tiada duduk] dengan orang sama; berkata [kata] sama, diam sama; dalam hutan sama, dalam negeri [sama;]-semesta sekalian [ini] tiada *hijāb* padanya, maka dapat tidur, dan dapat duduk dengan orang, dan dapat berkata-kata dengan orang, dan dapat beranak dan beristeri; jangan lebih [dan] jangan kurang daripada perbuatan Nabī Muḥammad Rasūlullāh (*ṣallāllāhu 'alayhi wa sallam!*). inilah yang *afḍal*.<sup>729</sup>

12.2. Buangkan namamu dan rupamu *dā'im*.

Yaknī buangkan namamu dan rupamu, karena engkau tiada bernama dan tiada berupa. Adapun rupamu itu rupa bayang-bayang jua, [dan] namamu itu gelar-gelaran jua. Daripada ghaflatmu kau sangka engkau bernama dan berupa. Kata *Ahlu'l-Sulūk* yang bernama itu bukan namamu, [dan] berupa

<sup>727</sup>*Ibid.*

<sup>728</sup>*Q.S.Al-A'rāf/7: 205.*

وَأَذْكُرُ رَبِّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ

<sup>729</sup>Hamzah Fansuri, *Asrāru'l 'Ārifīn*...h. 282.

bukan rupamu. Seyogya dipandang Yang Empunya Rupa dan Yang Empunya Nama supaya terbang namamu dan rupamu. Apabila terbang namamu dan rupamu, maka dapat bertemu dengan Yang Empunya Nama dan Empunya Rupa. Apabila bertemu dengan [yang] Empunya Nama dan Empunya Rupa, maka dapat bertemu dengan *Wujūd*. Apabila bertemu dengan *Wujūd*, maka dapat bertemu dengan *Ẓāt*. Apabila bertemu dengan *Ẓāt*, nama pun terbang, rupa [pun] terbang.<sup>730</sup>

12.3. *Nafīkan rasamu daripada makhdūm dan khādim.*

Yaknī *fanā'*kan dirimu daripada yang menyembah dan yang disembah. Apabila ada lagi [yang] menyembah dan yang disembah [maka masih] menjadi dua, belum menjadi esa hukumnya.<sup>731</sup> Seperti kata *Ahlu'l-Sulūk*:

*Man 'abada'l-isma dūna'l-ma'nā fa qad kafara...*

yaknī:

Barangsiapa menyembah nama tiada dengan ertinya, maka bahwa sanya [telah] *kāfir*[lah ia]...

*Wa man 'abada'l-ma'nā dūna'l-isma fahuwa musyrik...*

yaknī:

Barangsiapa menyembah arti tiada dengan nama, maka ia itu menduakan...

*Wa man 'abada'l-isma wa'l-ma'nā fahuwa munāfiq...*

yaknī:

Barangsiapa menyembah nama dan arti (nama), maka ia itu *munāfiq*...

*Wa man taraka'l-isma wa'l-ma'nā fahuwa mu'minun ḥaqqan.*

yaknī:

Barangsiapa meninggal[kan] nama dan arti (nama), maka ia mu'min yang sebenar-benarnya.

---

<sup>730</sup>*Ibid.*, h. 282-283.

<sup>731</sup>*Ibid.*, h. 283.

Adapun *fanā'* [itu], pada 'ibārat, [ialah] melenyapkan segala *ghayr* Allāh, jika orang *fanā'* lagi tahu akan *fanā'*nya, belum ia *fanā'* karena *fanā'* itu, pada 'ibārat, [hapus daripada] *ghayr* Allāh. Apabila belum hapus daripada *ghayr* Allāh, belum *fanā'* hukumnya; apabila hapus daripada *ghayr* Allāh niscaya [yang] menyembah pun lenyap, yang disembah pun lenyap daripada rasanya-yaknī menjadi esa, [iaitu] tiada; lenyap sekali-kali. Adapun kepada suatu 'ibārat, *fanā'* [itu] 'syirk' kepada Allāh *Ta'ālā*, karena [si] 'āsyīq tiada berwujūd. Apabila tiada berwujūd *fanā'* hukumnya, karena kepada ḥaqīqat Ia sendiriNya, tiada lain.<sup>732</sup>

Seperti sabda Nabī (ṣallāllāhu 'alayhi wa sallam!):

*'Araftu rabbī bi rabbī.*

yaknī:

Kukenal Tuhanku dengan Tuhanku.

Kata *Lam'at*:

*La yara'l-laha ghayrallah.*

yaknī:

Tiada [melihat] Allāh melainkan Allāh.

Kata *Lam'at*:

*Ra'aitu rabbī bi 'ayni rabbī.*

yaknī:

Kulihat Tuhanku dengan mata Tuhanku.

Apabila lain daripada Allāh tiada dilihatnya, [maka] *fanā'* hukumnya pada 'ibārat ini. [Perkataan ini] terlalu *musykil*.

12.4. *Supaya sampai kepada 'Amal yang Khātim.*

Yaknī apabila *fanā'* maka beroleh perbuatan yang sedia.<sup>733</sup> Seperti kata Uways al-Qarānī dalam bahasa Farsī:

*Ānrā ki fanā' shewanu faqr [ā īn] ast...*

yaknī:

Mereka yang lenyap daripada permainan *faqīr*...

*Nah kashf [nah] yaqīn nah ma'rifat nah dīn ast...*

yaknī:

<sup>732</sup>*Ibid.*, h. 283-284.

<sup>733</sup>*Ibid.*, h. 284.

Tiada *kasyf* dan tiada *yaqīn* dan tiada makrifah dan tiada ugama akan dia.

*Raft ū zi miyān ham ūn khudā mānd khudā*

yaknī:

Lenyap ia ditengah-tengah-hanya Allāh jua tinggal...

*Al-Faqrū izā tamma huwallāhu [īn ast]*

yaknī:

Apabila sempurna *faqīr*-sudahlah makrifatnya-[maka] ia itu Allāh.

Sabda Nabī (*ṣallāllāhu ‘alayhi wa sallam!*):

*Al-faqrū fakhrī wa bihi aftakhiru*

yakni:

*Faqīr* itu [kemuliaanku dan dengannya] kumuliakan.

Adapun kepada syari’at yang *faqīr* itu tiada mālik dinamai. Adapun kepada *Ahlu’l-Sulūk* yang dinamai *faqīr* [itu] *Ahlu’l-Makrifah*. Apabila sempurna makrifatnya-tiada melihat dirinya lagi-*faqīr*lah hukumnya.<sup>734</sup>

13. Jika engkau belum tetap seperti batu  
Hukum dua [lagi] *khādim* dan ratu  
Setelah lupa engkau daripada emas dan matu  
Mangkanya dapat menjadi satu.

#### *13.1. Jika [engkau] belum tetap seperti batu.*

Yaknī jangan bergerak; zāhirnya pun jangan bergerak, baṭinnya [pun] jangan bergerak. Apabila seperti batu maka *wāṣīllah* hukumnya pada ‘ibārat, tetapi pada ḥaqīqat sedia *wāṣīl*. Jika ia tiada memuji Allāh pada zāhirnya, pada baṭinnya [ia] memuji Allāh, karena pada *Ahlu’l-Sulūk* segala *asyyā’* bernyawa dan berbudi dan bermakrifah. Jikalau *asyyā’* tiada bermakrifat di mana ia akan memuji Allāh?<sup>735</sup>-karena firman Allāh dalam Alqurān:

---

<sup>734</sup>*Ibid.*, h. 285-286.

<sup>735</sup>*Ibid.*, h. 286.

*Tusabbiḥu lahu 'l-samāwātu [ 'l-sab 'u] wa 'l-arḍu wa man fihinna...*<sup>736</sup>

yaknī:

Memuji Allāh bagiNya isi langit ke tujuh[nya] dan bumi (ke tujuh[nya]) dan barang yang di dalamnya...

*Wa'in min shayin illā yusabbiḥu biḥamdihi wa lākin lā tafqahūna tasbīḥahum.*<sup>737</sup>

yaknī:

Bahwa daripada segala sesuatu melainkan mengucap *tasybiḥ* memuji Dia, tetapi tiada kamu paham pada *tasbīḥ* mereka itu.

Lagi firman Allāh *Ta 'ālā*:

*Alam tara annalāha yasjudu lahu man fi 'l-samāwāti wa [man fi] 'l-arḍi wa 'l-syamsu wa 'l-qamaru wa 'l-nujūmu wa 'l-jibālu wa 'l-syajaru wa 'l-dawābbu wa kaṣūrun mina 'l-nās.*<sup>738</sup>

yaknī:

Tiadakah kamu lihat bahwa Allāh *Ta 'ālā* [itu] bagiNya jua disembah barang di dalam ke tujuh langit dan ke tujuh bumi dan matahari dan bulan dan segala bintang, dan segala bukit dan segala pohon kayu-kayuan dan segala binatang dan kebanyakan daripada manusia?

Semesta sekalian *asyyā'* mengucap *tasbīḥ* dan memuji dan menyembah [akan Allāh]. Apabila kita tetap seperti batu, sekalian anggota kita menyembah Allāh seperti ḥukum dalīl Qurān ini.

### 13.2. Hukum dua lagi: *khādim dan ratu.*

Yaknī jangan menyembah cahaya seperti embun dan matahari dan bulan dan bintang, dan seperti rupa budak; dan jangan ber*maqām* di ubun-ubun, atau di antara kening, atau di puncak hidung, atau di dalam jantung. Sekalian [ini] *ḥijāb* kepada ZātNya. Adapun akan orang *Ahlu 'l-Sulūk, da 'īm*

<sup>736</sup>Q.S.Al-Isra' / 17: 44.

تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ

<sup>737</sup>Ibid.

<sup>738</sup>Q.S.Al-Hajj / 22: 18.

وَالْقَمَرَ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالْدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ

[ia] menyerahkan diri[nya] kepada Tuhannya. Barang kehendak Tuhannya ia *rāḍī*; jika sakit, atau miskin, atau lain mitsalnya itu-sekalian ia *rāḍī*. Adapun kepada ḥaḳīqat, jika lagi *‘āshīq*, *ma‘shūq* hendak[nya]; jika lagi *ṭalīb*, *maṭlūb* hendak[nya]; jika lagi menyembah, yang disembah hendak[nya]; jika lagi menyita, yang dicita hendak[nya]; jika lagi memandang, yang dipandang hendak[nya]. Sekalian itu, dengan *wujūdnya*, dua lagi hukumnya, belum menjadi esa. Apabila *fanā’* seperti batu, maka es ḥukumnya-[iaitu] satu-seperti tatkala dalam *kuntu kanzan*, atau seperti buih di dalam air belum menjadi buih. Pada ‘ibārat ini *wāsīl* [ḥukumnya]. Adapun [ke]pada ḥaḳīqat, buih air dengan air tiada dua.<sup>739</sup>

### 13.3. Setelah lupa engkau daripada emas dan batu.

Yaknī tamtsīl emas [itu iaitu] Tuhan, dan batu [itu iaitu] hamba. Karena pada penglihat emas lain, batu lain, namanya pun lain. Tetapi emas tiada bercerai dengan batu, [dan batu] tiada bercerai dengan emas. Apabila batu tiada melihat dirinya lagi, niscaya [e]mas semata lagi tinggal. Apabila emas kelihatan, batu lenyap daripada penglihat mata. Apabila batu lenyap, tiada khabar akan dirinya, dan tiada ia khabar akan emas. Dan orang lenyap itu pun [demikian]-tiadalah diketahuinya lagi. Adapun ‘ibārat itu *musykil*; berperlahan-lahan memicarakan dia, jangan lekas-lekas.<sup>740</sup>

Seperti kata Syaikh Muhyi’l-Dīn ibn’l-‘Arabī (*radiyallāhu ‘anhu!*);

*Al-ma’rifatu ḥijābun bayna’l-['ārifi wa’l-]ma’rūf.*

Artinya yaknī:

Mengenal dinding antara [yang mengenal dan] yang dikenal.

Lagi kata Syaikh Muhyi’l-Dīn:

*Law lā’l-mahabbatu la’stamarra’l-wiṣāl.*

yaknī:

Jika tiada mengasih, niscaya senantiasa *wāṣīl* (karena mengasih dinding antara yang dikasih).

Kata ini isyārat kepada *fanā’* daripada emas dan batu juga. Apabila *fanā’* daripada emas dan batu, maka dapat menjadi satu-yaknī esa.

<sup>739</sup>Hamzah Fansuri, *Asrāru’l-‘Ārifīn...*h. 287.

<sup>740</sup>*Ibid.*, h. 288.

13.4. *Mangkanya dapat menjadi satu.*

Yaknī apabila batu *fanā'* daripada emas dan batu, maka batu dan emas menjadi satu. Jika lagi batu tahu akan dirinya: 'bahwa aku tahu', belum dapat bersuatu. Seperti kaluh-kaluh terjun ke dalam api; jika ia lagi tahu akan dirinya: 'bahwa aku sudah menjadi api,' belum bertemu dengan api. Apabila bertemu dengan api, menjadi api. Apabila menjadi api, lupalah akan api dan lupa akan dirinya.<sup>741</sup> Seperti kata Syaikh Sa'dī (*rahmatullāhi 'alayhi!*):

*Ay murgh saḥar 'īsyq zi parwānah beyānūz...*

yaknī:

Hai burung dinihari! berahi pada waktu saḥar kepada kaluh-kaluh pergi beraja...

*Kān sūkhtrā jān shud wa āwāz neyāmad...*

yaknī:

Yang sudah tertunu itu menjadi nyawa tiada bunyinya datang...

*In mudda' iyyān dar ṭalabsh bekhavar ānand...*

yaknī:

Segala yang mengaku dalam menuntut dia, tiada mereka itu khabar akan dia...

*Kānrā ki khabar shud khabarshbān zi neyāmad.*

yaknī:

Bahwa ia itu yang beroleh berita, beritanya tiada lagi datang.

Akan batu pun demikian; apabila ia *fanā'* di dalam emas tiada ia tahu, akan batu pun demikian, tiada ia tahu. Inilah maknā *Mangkanya dapat menjadi satu.*

14. Jika belum *fanā'* daripada ribu dan ratus  
Tiada'kan dapat adamu kau hapus  
Nafikan rasamu itu daripada kasar dan halus  
Supaya dapat barang katamu harus.

---

<sup>741</sup>*Ibid.*

14.1. *Jika belum fanā' daripada ribu dan ratus.*

Yaknī rupa *makhlūqāt* semesta sekalian [itulah] ribu dan ratus. [Jika] belum [*fanā'* daripada ribu dan ratus, belum] dapat bertemu dengan Dia- [yaknī] hapus. Sungguh pun semesta sekalian *shu'ūn*Nya juga, tetapi jika belum *fanā' shu'ūn*Nya daripada penglihat, belum dapat bertemu dengan *Ẓāt*. Apabila *fanā'* daripada *Āṭhār*Nya dan *Af'āl*Nya dan *Asmā*Nya dan *Ṣifat*Nya, maka dapat bertemu dengan *Ẓāt*, karena *Āṭhār*Nya itu dinding *Af'āl*Nya; *Af'āl*Nya dinding *Asmā*Nya; *Asmā*Nya dinding *Ṣifat*Nya; *Ṣifat*Nya dinding *Ẓāt*. Sekalian ini kelakuanNya jua. Apabila *fanā'* daripada sekalian kelakuanNya, maka dapat bertemu dengan *Ẓāt*. Adapun yang Asal, *Ẓāt*-Itu Esa; kelakuanNya banyak, ribu dan ratus. Apabila *fanā'* daripada ribu dan ratus, maka dapat bertemu dengan Dia.<sup>742</sup>

Seperti kata *Ahlu'l-Sulūk*:

*Ḥijābu'l-zāti bi'l-ṣifāt*  
*Ḥijābu'l-ṣifāti bi'l-asmā'*  
*Ḥijābu'l-asmā' i bi'l-af'āl*  
*Ḥijābu'l-af'āli bi'l-āṭhār*

Dinding *zāt* itu *ṣifāt*  
Dinding *ṣifāt* itu *asmā'*  
Dinding *asmā'* itu *af'āl*  
Dinding *af'āl* itu *āṭhār*.<sup>743</sup>

Adapun suatu maknā *fanā'* [itu iaitu] tanggal daripada ribu dan ratus, dan anak-isteri, dan arta dan kekayaan, dan *ṣuḥbat* dan kekasih, dan pakaian yang baik dan kebesaran dan hendak menjadi Syaikh dan *karāmat* dan kasih akan riyā dan '*ajab* daripada ribu dan ratus-[demikian] dapat adamu ini *fanā'*. hendak[nya]: maka dia dapat bertemu dengan Tuhannya.<sup>744</sup>

14.2. *Tiadakan [dapat adamu] kau hapus.*

Yaknī jika belum *fanā'* daripada ribu dan ratus, dimanakan dapat adamu hapus?-karena 'ibārat 'hapus' [itu iaitu] *fanā'* daripada sekalian '*ālam* dan kebesaran dan anak-isteri. Selang [kepada] dirinya lagi hapus, istimewa [kepada] '*ālam* dan kebesaran dan anak-isteri. Tetapi kata ini kepada menuntut ia juga, tiada kepada menahani. Sungguh pun beranak-isteri, sediakala hapus jua Adapun akan orang *muntahī*, sediakala hapus jua *muntahī*. Bukan yang hapus [itu] *jūnun*, atau '*uryān*, atau tiada makan, atau tiada tidur, atau tiada [mandi] *junūb*, atau bercamping, atau tiada mahu

<sup>742</sup>*Ibid.*, h. 289-290.

<sup>743</sup>*Ibid.*

<sup>744</sup>*Ibid.*, h. 290.



sembahyang. Jikalau diikuti [yang] demikian itu, *ḥijāb* [hukumnya]. Adapun *maknā* hapus [itu iaitu] makan sama, tiada makan sama; *'uryān* sama, berkain sama; surga sama, neraka sama; sungguh pun ia berbuat 'ibādat tetapi tiada ia ingin akan surga dan tiada ia takut akan neraka, *yaknī taslām*.<sup>745</sup>

Seperti firman Allāh *Ta'ālā*:

*Inna'l-dīna 'indallāhi'l-Islām*.<sup>746</sup>

yaknī:

Bahwa yang agama itu pada Allāh agama Islām ([yaknī] menyerakan dirinya).

Karena dirinya itu bukan Dirinya, *Yogya*lah diserahkan kepada Yang Empunya Diri, maka dapat hapus daripada dirinya.

#### 14.3. *Nafīkan dirimu daripada kasar dan halus.*

*Yaknī* [nafīkan dirimu] daripada badan dan nyawa; suatu *maknā*: daripada baik dan jahat; suatu *maknā*: daripada kedua *'ālam*; suatu *maknā*: daripada Islām dan *kāfir*; suatu *maknā*: daripada *zāhir* dan *baṭin*. Sekalian itu *Yogya* dinafikan, maka dapat bertemu dengan *Ẓāt* Allāh, karena pada sekalian itu bukan *Ẓāt*. Apabila hapus menafikan semesta sekalian yang kasar dan halus, maka dapat bertemu dengan *Ẓāt*, karena *Ẓāt* itu selalu mahasuci daripada kasar dan halus. [Yang kasar dan yang halus itu] tiada hukumnya suci. Barang yang tiada suci [itu] *makhlūqāt* hukumnya. Jika belum lenyap sekalian *makhlūqāt* [dari penglihat], tiada dapat kelihatan *Khāliq*.<sup>747</sup>

Seperti sabda Rasūlullāh (*ṣallāllāhu 'alayhi wa sallam!*):

*Ḥijābu'llāhi sab'ina alfan*

*mina'l-nūri wa sab'ūna alfan*

*mina'l-zulumāt.*

yaknī:

Dinding antara Allāh swt. tujuh puluh ribu dinding daripada cahaya dan tujuh puluh ribu dinding [daripada] kelam.

Itulah dinding yang kepada kasar dan kepada halus.

<sup>745</sup>*Ibid.*

<sup>746</sup>*Q.S.Ali Imrān/ 3: 19.*

<sup>747</sup>Hamzah Fansuri, *Asrāru'l 'Ārifīn*...h. 291.

14.4. *Supaya dapat barang katamu harus.*

Yaknī seperti kata Syaikh Junayd Baghdādī (*rahmatullāhi ‘alayhi !*):

*Laysa fījubbatī siwallāh.*

Kata Syaikh Ba Yazid

*Subhanī ma a'zama sha'nī.*

Atau seperti kata Mansur Hallaj: *Anā'l-Ḥaqq* - karena mereka itu sempurna makrifatnya. Tiada mereka itu melihat kasar dan halus melainkan *Zāt Semata* jua. Barang kata mereka itu harus. Adapun kita, jika belum beroleh makrifat yang sempurna seperti makrifat mereka itu, atau belum hapus daripada kasar dan halus, jangan barang kata [seperti ini] dikatakan; [niscaya] *khīlaf syari'at*, karena jalan *syari'at*-sungguh pun permai-terlalu suci. Adapun jalan *ḥaqīqat*, sungguh pun hampir, maranya banyak. Jangan kita meninggalkan sembahyang dan jangan meninggalkan *syari'at*, karena *syari'at* dengan *ḥaqīqat* esa jua. Barangsiapa belum mabok atau *mahw* atau belum *jūnun* datang daripada Allāh, jikalau meninggal[kan] sembahyang dan puasa dan makan *ḥarām*, *fāsiq* dan *'asūlah* mereka itu *ḥukumnya*.<sup>748</sup>

15. Hamzah Fansuri sungguhpun *da'if*  
*Ḥaqīqatnya* hampir pada *Zāt al-Sharīf*  
 Sungguh pun *ḥabāb* rupanya *kāṭhif*  
*Wasīlnya da'īm* dengan *Bahr al-Latīf*.

15.1. *Hamzah Fansuri sungguhpun da'if.*

Yaknī sungguhpun *da'if*, terlalu yaqin, bukan bermain sia-sia; sungguh pun lemah pada semesta sekalian kerjanya, mitsal berbuat *'ibādat* dan *riyādat* dan *'uzlat* dan *qunā'at* dan *ṭark al-dunyā*; dan lemah pada 'ilmunya dan makrifatnya.<sup>749</sup> Seperti firman Allāh *Ta'ālā*:

*Wa mā utūtum mina'l-'ilmi illā qalīlan.*<sup>750</sup>

yaknī:

Tiada kuberikan kamu daripada 'ilmu melainkan sedikit jua.

<sup>748</sup>*Ibid.*, h. 292.

<sup>749</sup>*Ibid.*, h. 292-293.

<sup>750</sup>*Q.S.Al-Isra' / 17: 85.*

Manakan dapat mengenal Allāh dengan sempurna kenal? Selang Rasūlullah (*ṣallāllāhu ‘alayhi wa sallam !*) bersabda:

*Subḥānaka mā ‘arafnaka haqqā ma ‘rifatika.*

yaknī:

Mahasuci Engkau !-tiada [ku]kenal Engkau sebenar-benar mengenal Dikau.

Istimewa kita, di mana akan datang kepada makrifat kelebihan? Tetapi seqadar anugerah Allāh *Ta’ālā* jua akan kita cari dan kita bicarakan, dengan *kashf al-kashf*, pada *Āṭhār*Nya dan *Af’āl*Nya dan *Asmā’*Nya dan *Ṣifāt*Nya. Adapun pada suatu maknā, [Hamzah] *da’if* karena [ia] tiada berwujud. Apabila tiada berwujud, [maka] tiada[lah] berṣifāt [dan] tiada[lah] ber*af’āl*. *Da’if*[lah] hukumnya.<sup>751</sup>

15.2. *Ḥaqīqatnya hampir kepada Zāt al-Syarf.*

Yaknī sungguh pun [ia] *da’if*, ḥaqīqatnya tiada bercerai dengan *Zāt* yang Mahamulia, karena *Zāt* itulah [yang] Empunya ḥarākat dan *sukunāt*, *qu’ūd* dan *qiyām*, tidur dan jaga, berhenti dan berjalan; Ia jua yang menggerak dia maka dapat bergerak. Jika tiada Ia menggerak dia, tiada dapat Hamzah bergerak, karena Hamzah seperti bayang-bayang jua. Jika tiada yang Empunya bayang-bayang mengerak dia, dimana dapat Hamzah bergerak? Adapun suatu tamtsīl lagi mitsal [buah] catur. Asalnya kayu sepuhun jua. Maka dilarik berbagai-bagai; dinamainya ‘raja’ dan ‘menteri’ dan ‘gajah’ dan ‘kuda’ dan ‘tir’ dan ‘baidaq’. Asalnya kayu sekerat jua dijadikan banyak. Maka dipermain [buah] catur itu: ‘raja’ dan ‘menteri’ dan ‘gajah’ dan ‘kuda’ dan ‘tir’ dan ‘baidaq’-namanya jua ada, ḥaqīqatnya tiada. Tetapi [ia] hampir kepada orang [yang] melarik dia dan bermain [dengan] dia, karena tangan orang itu *da’īm* lekat kepada [buah] catur itu karena [buah] catur itu tiada bergerak melainkan gerak yang empunya [buah] catur jua. Inilah maknā [*Ḥaqīqatnya*] hampir kepada *Zāt al-Syarf*.

---

<sup>751</sup>*Ibid.*, h. 293-294.

### 15.3. *Sungguh pun habāb rupanya kathīf.*

Yaknī *habāb* [itu iaitu] buih; rupanya keras [tetapi] karena asalnya air hukumnya lembut jua. Apabila timbul, menjadi keras hukumnya, karena pada ‘ibārat [buih] lain daripada air-yaknī air *latīf*, buih *kathīf*. Adapun kepada *ḥaqīqat* [buih] tiada lain daripada air. Karena ini maka dikatakan buih *kathīf*: sebab ia berupa dan bernama lain daripada air. Tetapi kepada *ḥaqīqat* tiada ia berupa dan tiada ia berwujud; dan bernama itu *wahmi* juga, tiada *ḥaqīqī*, karena ia *da’īm fanā’* di dalam air. Adapun *qudratnya* dan *irādatnya* dan penengarnya dan penglihatnya dan budinya [dan] makrifatnya yang kita lihat daripadanya, [sebenarnya] tiada daripadanya, [akan tetapi] daripada air jua.<sup>752</sup>

### 15.4. *Wāṣlnya da’īm dengan Bahr al-Latīf.*

Yaknī *latīf* [itu iaitu] lemah; senantiasa buih *wāṣl* dengan air, karena air lembut buih keras. Apabila buih pecah, kembali kepada air. Sebab ini maka dikatakan buih *wāṣl* dengan air. Adapun kepada suatu ‘ibārat *Ahlu’l-Sulūk*, *wāṣl* tiada; sungguh pun *wāṣl* dikata[kan] [tetapi hanya] pada ‘ibārat juga. Adapun kepada *ḥaqīqat*, tiada *wāṣl* namanya jika suatu *syay’* dengan *shu’ūnnya*. [Yang demikian itu] tiada *wāṣl* hukumnya. Adapun *wāṣl* di’ibāratkan supaya dapat oleh sekalian *tālib*; jika tiada dengan ‘ibārat, tiada sekali[-kali dapat] menyeb[ut] dia dan mengetahui dan mengenal dia. Setelah sempurna *Yogya* mengetahui dan mengenal dia, dan setelah itu *Yogya* mengerjakan kerja *syari’at*. Hubaya-hubaya jangan keluar daripada kandang *syari’at*, karena [*syari’at* itu upama] kulit, *ḥaqīqat* [upama] otak; jika tiada kulit binasa otak. Mitsal kelambir sebuah dengan kulitnya, dengan tempurungnya, dengan isinya, dengan minyaknya. Yang *syari’at* seperti kulit[nya]; yang *ḥaqīqat* seperti tempurungnya; yang *ḥaqīqat* seperti isinya; yang makrifat seperti minyaknya. Dengan empat itu maka sempurna hukumnya. Jika sesuatu ini kurang daripadanya, tiadalah sempurna lagi;

---

<sup>752</sup>*Ibid.*, h. 294.

jikalau ditanam juga, jika tiada dengan kulitnya, tiadakan tumbuh jua [dan] akhirnya binasa. Demikian lagi akan orang menuntut Allāh swt. jangan bercerai dengan *syari'at* dan *ṭarīqat* dan *ḥaqīqat* dan *makrifat* maka sempurna. Apabila bercerai dengan *syari'at*, *ḍalālat* hukumnya. Jika terbang di udara atau berjalan atas air atau memakan api sekalipun-hubatan dusta dan sesat jalannya! Hukumnya bukan ia *walī*, karena ia *karāmatnya* itu bukan *karāmat-istidrāj* namanya; yaknī daripada *Syaiṭān* atau daripada *Jinn* atau daripada *sihr* atau murka Allāh *Ta'ālā* akan dia agar supaya *ghurūr* dengan *karāmatnya* itu disangkanya *wāṣil* ia dengan Allāh *Ta'ālā*. Adapun kepada 'Ulamā' *karāmat awliyā* yang memakai *syari'at* [itu] daripada anugerah Allāh *Ta'ālā*; *mu'jizāt* akan *anbiyā'*, *karamāt* akan *awliyā'*. *Karāmāt* keduanya tiada 'ayb dan tiada *ḥijāb*. Adapun kepada *Ahlu'l-Ma'rifah* dan 'Usyysāq, *karāmat* [itu] *ḥijāb* dan *quyūd*-dinamai *haydu'l-rijāl*, karena *karāmat* bahayanya banyak; tiada berapa orang [yang] selamat. Adapun 'ilmu *sulūk* [itu] 'ilmu Nabī Muḥammad Rasūlullāh (*ṣallāllāhu 'alayhi wa sallam!*). Barangsiapa memakai 'ilmu *sulūk* [dan] *khilaf* 'amalnya daripada 'amal Nabī Muḥammad Rasūlullāh (*ṣallāllāhu 'alayhi wa sallam!*), *ḍalālat* hukumnya-bukan [ia] *Ahlu'l-Sulūk*. Tetapi jika *makrifatnya* sempurna-karena *makrifat* itu [*makrifat*] akan Tuhannya: orang itu mabok dan *mahw*, tiada lagi ia khabar akan *syari'at* dan *ṭarīqat* dan *ḥaqīqat* dan *makrifat*-itu tiada mengapa. Segala *amr* Allāh, karena orang itu seperti hamba sultān yang di dalam pagar; barang perbuatannya tiada raja gusar akan dia.

Adapun akan segala orang yang memakai *syari'at* dan *ṭarīqat* dan *ḥaqīqat* dan *makrifat* seperti perbuatan Nabī Muḥammad Rasūlullāh (*ṣallāllāhu 'alayhi wa sallam !*), mereka itu seperti menteri *da'īm* mengerjakan *amr* raja. Sungguh pun jauh daripada raja, tetapi ia [terlebih] besar [pangkatnya] daripada orang yang dalam pagar karena menteri perdana *khalīfah* raja, dan memegang pekerjaan raja jua. Jikalau tiada *karāmat* kepada *zāhirnya* kita lihat, kepada *baṭinnya* *karāmat* ia. Jangan kita sangka *syari'at* kecil, karena Allāh *Ta'ālā* bernama *zāhir* dan *Bāṭin*. Adapun *zāhir*Nya itu *syari'at*Nya; *bāin*Nya [itu] *ḥaqīqat*Nya. Kepada 'awam, *farq syari'at* daripada *ḥaqīqat*. Adapun kepada *Ahlu'l-Makrifah*, *syari'at* dengan *ḥaqīqat* ia juga. *Syari'at* berlindung kepada *ḥaqīqat*; *ḥaqīqat* berkandung kepada *syari'at*. Apabila bertemu dengan *syari'at*, bertemu dengan *ṭarīqat*; apabila bertemu dengan *ṭarīqat*,

bertemu [dengan] *ḥaqīqat*; apabila bertemu [dengan] *ḥaqīqat*, bertemu dengan *makrifat*.<sup>753</sup>

Hamzah Fansuri menamsilkan *Zāt Allāh* seperti *bahr al-amāq* (seperti laut yang dalam) yang tak terhingga. Tetapi ini bukan berarti bahwa Hamzah Fansuri telah mengidentikkan Tuhan dengan '*ālam*, seperti yang dituduhkan oleh para *ulamā'* dan *ṣūfī* lainnya seperti Nūruddīn Ar-Rānīrī, namun syāir tersebut harus dianalogikan bahwa Hamzah Fansuri ingin mengatakan Tuhan itu adalah mutlak keesaan-Nya, tidak terbatas oleh waktu dan tempat, sebagaimana halnya ketidakterbatasan laut yang dalam dengan ombaknya. Ini mengandung makna bahwa Hamzah Fansuri mengakui bahwa Tuhan dalam esensi-Nya adalah Yang Tidak Tampak dan *transenden* (*Tanzīh*) secara total. Tidak dapat dilihat, diketahui dan didekati secara absolut.

Berdasarkan konteks di atas bahwa di dalam syāir-syāir Hamzah Fansuri mengandung nilai-nilai keesaan Tuhan (Tauhid). Di dalam syāir-syāir tersebut Hamzah Fansuri menegaskan bahwa Keesaan Tuhan (*tauḥīd*) tidak bertentangan dengan gagasan tentang penampakan pengetahuan-Nya di '*ālam* fenomena (*'ālam al-khalq*). Tuhan sebagai *Zāt* mutlak satu-satunya di dalam keesaan-Nya memang tanpa sekutu dan bandingan, dan karenanya Tuhan adalah *transenden* (*tanzīh*). Tetapi karena Dia menampakkan wajah-Nya serta ayat-ayat-Nya di seluruh '*alam* semesta dan di dalam diri manusia, maka Dia memiliki kehadiran spiritual di '*alam* kejadian. Kalau tidak demikian maka Dia bukan yang *zāhir* dan yang *bāṭin*. Karena manifestasi pengetahuannya berbagai-bagai dan memiliki penampakan *zāhir* dan *bāṭin*, maka di samping transenden dia juga *immanen* (*tashbīh*).

Dikatakan bahwa *Raḥmān* merupakan perhimpunan sekalian ibarat, artinya hakikat dari sekalian yang diketahui (*ma'lumāt*) yakni segala ciptaan-Nya. Tanpa rahman-Nya tak mungkin segala sesuatu itu memperoleh kewujudan, dan itulah sebabnya dikatakan bahwa *wujud Raḥmān*-Nya merupakan hakikat segala barang ciptaan. Sebelum bermulanya penciptaan, di

---

<sup>753</sup>Hamzah Fansuri, *Asrāru'l 'Ārifīn*...h. 294-296.

dalam kesendiriannya Tuhan merenung dan melihat (*syuhud*) ke dalam dirinya dan tampaklah pengetahuannya yang tak terhingga dan masih merupakan perbendaharaan tersembunyi (*kanz makhfī*), di dorong oleh cintanya terbitlah kehendaknya untuk dikenal, maka Dia menciptakan dan dengan demikian Dia dikenal. Ciptaan-Nya adalah pemakluman (*ma'lumat*) dari pengetahuannya yang melalui mereka Dia dikenal.

Proses penciptaan tidaklah berarti sesuatu diciptakan dari tidak ada (*creatio ex-nihilo*), melainkan berasal dari sesuatu yang 'ada', yang merupakan suatu *wujūd* potensial, yang menjadi inti dari segala yang ada, yang disebut *al-a'yān al-tsābitat*.

Hamzah Fansuri menjelaskan bahwa *al-a'yān al-tsābitat*, yang memulai pembahasan penciptaan dari hakikat *Ẓat Allāh* atau *Kunhī Ẓat*, yang disebut *lā ta'ayyun* (tidak nyata). Bermula dari hakikat yang tidak nyata ini, maka terjadi ketentuan-ketentuan, yang disebut *ta'ayyun*.

Menurut Hamzah Fansuri bahwa sebenarnya hakikat dari *Ẓāt Allāh* swt. itu adalah mutlak dan *la ta'ayyun* (tidak bisa ditentukan/dilukiskan). *Ẓāt* yang mutlak itu mencipta dengan cara menyatakan diri-Nya dalam suatu proses penjelmaan dengan Pengaliran keluar dari diri-Nya (*tanazzūl, emanasi*) dan Pengaliran kembali kepada-Nya (*taraqqī, remanasi*).

### C. Nilai-Nilai Kemanusiaan.

Taşawūf pada umumnya, memandang manusia terdiri dari dua substansi, yaitu substansi yang berşifāt materi (badan) dan substansi yang berşifāt immateri (jiwa). Ketinggian dan kesempurnaan manusia diperoleh dengan memfungsikan substansi immateri itu, dengan jalan mempertajam daya-daya yang dimilikinya. Di dalam taşawūf, kata *al-rūh* dan kata *al-qalb* digunakan untuk merujuk substansi immateri manusia. Dengan substansi immateri ini, para şūfī berusaha untuk mencapai tingkat kesempurnaan yang

tertinggi sehingga mereka memperoleh pengetahuan tentang *ḥaqīqat* Tuhan atau dapat “bersatu dengan-Nya”.<sup>754</sup>

Bagi para *ṣūfī*, tampaknya, *rūh* dan hati manusia itu adalah ber*ṣifāt* *azālī*, 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 *rūh* manusia itu bukan makhluk, tetapi menganggap sebagai cahaya dari esensi Tuhan yang *qadīm*.<sup>755</sup>

Achmad Suyuti mengatakan:

Bahwa manusia merupakan makhluk yang dikenal sebagai *homo sapiens* atau makhluk yang memiliki akal, yang berbudi. Ia merupakan makhluk ciptaan Allāh swt. yang paling sempurna di antara makhluk lain. *Ḥaqīqat* manusia terletak pada sesuatu yang amat berharga di dalam tubuh kasarnya, yaitu *rūh*. Artinya bahwa eksistensi manusia adalah perpaduan antara jasad dan *rūh*. Manusia memiliki jasad sebagai bentuknya, dan memiliki *rūh* atau jiwa sebagai makna keberadaannya. *Rūh* merupakan *ḥaqīqat* manusia yang berasal dari ‘*ālam* ciptaan (*‘ālam khalq*), yang dijadikan dari unsur-unsur materi. Jadi, jelas bahwa bahwa kejadian manusia itu terdiri dari bentuk luar yang disebut sebagai *jasad*, dan *wujūd* dalam yang disebut sebagai jiwa atau *rūh*. Dengan demikian kejadian manusia itu terdiri dari unsur rohani dan unsur jasmani. Unsur rohani adalah *wujūd* immateril yang berasal dari *nūr* Allāh, yakni makhluk suci yang memiliki potensi dan kecenderungan asli untuk mengenal Tuhan dan menyembah-Nya, sumber akhlak yang mulia serta senantiasa menarik jiwa dan *jasad* menuju keluhuran. Karena *rūh* berasal dari Allāh, maka selamanya ia akan merindukan-Nya. Sedangkan *jasad* adalah *wujūd* materiil yang memiliki *ṣifāt-ṣifāt* tabiat kebendaan yang merupakan sumber dari hawa nafsu keduniaan yang berlawanan arah dengan tabiat *rūh*.<sup>756</sup>

Di kalangan *ṣūfī* banyak membicarakan tentang konsepsi manusia, diantaranya adalah al-Hallaj. Menurut Al-Hallaj:

Manusia (*Ādam*) adalah penampakan cinta Tuhan yang *azālī* kepada esensi-Nya yang mutlak dan tidak mungkin di*ṣifāt*kan. Oleh karenanya, *Ādam* diciptakan oleh Tuhan dalam rupa-Nya, mencerminkan segala *ṣifāt* dan nama-Nya, sehingga “ia adalah Dia”. Bagi al-Hallaj, inilah yang

<sup>754</sup>Muhammad Yasir Nasution, *Manusia Menurut Al-Ghazālī* (Jakarta: 2002), h. 1.

<sup>755</sup>M. Chatib Quzwain, *Mengenal Allāh: Suatu Kajian Mengenai Ajaran Taṣawuf Syekh Abdul Samad Al-Palimbānī* (Kuala Lumpur, 1996), h. 58-60.

<sup>756</sup>Achmad Suyuti, *Percik-Percik Kesufian* (Jakarta: Pustaka Amani, 1996), cet. I, h. 73-75.



terkandung di dalam *ḥadīṣ* Nabī Muḥammad saw. yang mengatakan bahwa “Allāh menciptakan Ādam dalam rupa-Nya”.<sup>757</sup>

Ajaran al-Hallaj kemungkinan telah mempengaruhi pemikiran al-Ghazālī. Menurut al-Ghazālī, antara Tuhan dan manusia terdapat kesamaan (*munasabah*) 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 taṣawuf, bila mereka telah memenuhi persyaratan *sulūk*, yakni telah mampu mengenal hakikat dirinya dan mengenal Tuhan secara langsung. Dalam hal ini, tampaknya al-Ghazālī sependapat dengan al-Hallaj, menganggap bahwa manusia diciptakan dalam rupa Tuhan. Tetapi pembahasan al-Ghazālī mengenai manusia lebih banyak membicarakan tentang *qalb* dan jiwa (*nafs*). Menurut dia, hati manusia itu, apabila disucikan dari segala noda hawa nafsu, dapat memantulkan segala hakekat Tuhan, bagaikan cermin yang dapat memantulkan setiap benda yang ada dihadapannya.<sup>758</sup>

Konsep manusia mendapat pembahasan yang lebih detail melalui ajaran Ibn Arabī. Menurutnya, manusia tidak seluruhnya dapat menjadi *tajallī* Allāh swt. hanya manusia yang sempurna (*insān kāmil*)<sup>759</sup> yang dapat menjadi *tajallī* Allāh swt. yaitu manusia yang telah mencapai tingkat tertinggi dalam martabat kemanusiaan, atau mereka yang dalam dirinya terdapat *ḥaqīqat Muḥammadiyah* atau *Nūr Muḥammad*. Menurutnya *Nūr Muḥammad* adalah *tajallī Ilāhī* yang paling sempurna dan ia diciptakan sebelum ‘*ālam* ini

---

<sup>757</sup> *Ibid.*

<sup>758</sup> *Ibid.*

<sup>759</sup> Istilah “manusia sempurna” dalam bahasa Arab terdiri dari dua kata: *insān* dan *kāmil*. Secara harfiah, *insān* berarti manusia, dan *kāmil* berarti sempurna. Dengan demikian, *insān kāmil* berarti manusia yang 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 disebut “*kāmil*”. Lihat Maḥmūd Yūnus, *Kamus Arab Indonesia* (Jakarta: Hidakarya, 1990), h. 51. Lihat Juhdi Syarif, *Insan Kamil Menurut Pandangan Ibn ‘Arabī* (Depok: 2001), h. 58. Lihat Murtada Muthahari, *Perfect Man*, Trans. By Alaedin Pajargadi (Teheran: Foreign Department of Bonyad Be’tḥat, t.t), h. 7-8. Lihat Abuddin Nata, *Akhlak Taṣawuf dan Karakter Mulia* (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2013), cet. Ke12, h. 223.

diciptakan. Ia mempunyai dua jalur hubungan atau fungsi, yakni dengan 'alam sebagai asas penciptaan 'alam dan hubungan dengan manusia sebagai *ḥaqīqat* manusia, yaitu manusia sempurna (*insān kāmil*). Dengan demikian, maka *ḥaqīqat Muḥammad* atau *Nūr Muḥammad* itu merupakan cikal bakal dan sekaligus menjelma dalam 'alam semesta, di samping memanifestasikan dirinya dalam manusia. Dengan kata lain, 'alam semesta sebagai *makrokosmos* dan manusia sebagai *mikrokosmos* yang sama-sama berasal dari *Nūr Muḥammad*.<sup>760</sup> Ibn Arabī mengkaji manusia dengan pendekatan *mistik-ontologis*, sehingga teorinya ini dikenal dengan sebutan *Al-Insān al-Kāmil* (Manusia sempurna/*The Perfect Man*).<sup>761</sup> Manusia menurut Ibn 'Arabī, adalah tempat *tajallī* Tuhan yang paling sempurna, karena dia adalah *al-kaun al-jamī'*, atau dia merupakan sentral *wujūd*, yakni 'alam kecil (*mikrokosmos*) yang tercermin padanya 'alam besar (*makrokosmos*); dan tergambar padanya sifat-sifat ketuhanan. Oleh karena itulah manusia diangkat sebagai *khalīfah*.<sup>762</sup>

Pada manusia terhimpun rupa Tuhan dan rupa 'alam, di mana substansi Tuhan dengan segala sifat dan *asmā'*-Nya tampak padanya. Dia adalah sebuah cermin yang menyingkapkan *wujūd* Allāh swt. Kita punya sifat yang kita sifatkan dengan sifat Allāh, *wujūd* kita adalah sebenarnya *Wujūd*-Nya. Apabila kita perlu *wujūd*, maka *wujūd* kita adalah manifestasi (*mazhar*) *Wujūd* Allāh.<sup>763</sup>

Segala benda-benda 'alam ini, selalu ada bandingannya dalam diri manusia, barangkali itulah sebabnya manusia disebut dengan 'alam kecil (*mikrokosmos*) dan 'alam semesta disebut dengan 'alam besar (*makrokosmos*). Manusia adalah tempat *tajallī* Tuhan yang paling sempurna. Menurut Ibn 'Arabī, pada manusia terhimpun rupa Tuhan dan rupa 'alam

---

<sup>760</sup>Noer Iskandar al-Barsany, *Taşawuf, Tarekat dan Para Şūfī* (Jakarta: 2001), h. 165-166.

<sup>761</sup>Lihat A.E. Afifi, *A Mystical Philosophy of Muhy al-Dīn Ibn 'Arabī*, Tran. Syahrur Nawī (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1989), h. 99-130.

<sup>762</sup>Abd Al-Qādir Maḥmūd, *Al-Falsafah Al-Şūfīyah fī Al-Islām* (Cairo: Dār Al-Fikri Al-Arabi, t.t.), h. 575.

<sup>763</sup>Abd Ḥamid Yūnus, "Al-Insān Al-Kāmil" dalam *Dairah Al-Ma'ārif Al-Islāmīyah III* (Cairo: Dār al-Sya'b, t.t), h. 68.

semesta. Dia adalah perwujudan *Zāt* yang suci dengan segala sifat dan *asmā'*-Nya. Dia adalah sebuah cermin di mana Tuhan menampakkan diri-Nya dan oleh karena itu, manusia adalah penyebab terakhir dalam penciptaan.<sup>764</sup> Manusia sebenarnya adalah gambaran *Wujūd* Tuhan dan sebagai penjelmaan yang sempurna pada daya ciptaan-Nya. Adanya manusia adalah untuk menunjukkan akan kesempurnaan Tuhan dalam 'alam semesta dan untuk mencerminkan akan kebesaran-Nya.<sup>765</sup>

Berkaitan dengan asumsi di atas, Menurut Khaja Khan:

*Īnsān* dipandang berasal dari turunan beberapa kata, misalnya *uns* yang artinya salah, sedang yang lainnya memandangnya berasal dari *nas*, pelupa, karena manusia hidup di dunia di mulai dari pelupa, dan berakhir dengan terlupa. Pendapat lain berasal dari kata '*ain san*' "seperti mata". Manusia adalah mata, dengan mana Tuhan menurunkan sifat dan *asmā'*-Nya secara terbatas; *Al-Īnsān al-Kāmil* karenanya merupakan cermin pantulan dari sifat dan *asmā'* Tuhan.<sup>766</sup> Menurut pandangan Nicholson, Ibn 'Arabī adalah orang yang pertama kali menggunakan ungkapan *al-Īnsān al-Kāmil* sebagai suatu istilah teknis.<sup>767</sup>

Izutsu mengklafikasikan *al-Īnsān al-Kāmil* menjadi dua kelompok besar, yaitu manusia sempurna sebagai kosmos, dan manusia sempurna sebagai individu. Pada klasifikasi pertama, dinamakan kosmos, karena Tuhan menyatakan diri-Nya (*tajallī*) dalam bentuk yang paling sempurna pada diri manusia. Dengan kata lain, manusia adalah yang mutlak, karena hakikatnya "mencakup/*comprehensiveness*" seluruh atribut Tuhan, atau karena Tuhan "mewujud dalam diri Ādam".<sup>768</sup>

Menurut Jalaluddīn Rūmī, terdapat dua kriteria manusia sempurna, yaitu: *pertama*, berdiri dengan kakinya sendiri. Dalam artian, ia memiliki jiwa yang matang, pikiran yang jernih, dan optimisme yang tinggi. Sehingga, tidak ada keinginan untuk merepotkan dan menggantungkan hidupnya kepada orang lain. Justru, ia ingin bermanfaat bagi orang lain. Jika hidupnya

---

<sup>764</sup>Gibb dan Kramers, *Shorter Encyclopedia of Islām* (Leiden: E.J. Brill, 1965), h. 170.

<sup>765</sup>Stephan dan Nady Ronart, *Concise Encyclopaedia of Arabic Civilization the Arab East* (Amsterdam, Netherlands, 1966), h. 49.

<sup>766</sup>Sahib Khaza Khan, *Studies in Taṣawwuf* (Delhi: Idaahi Adabiyat-I, 1978), h. 78.

<sup>767</sup>R.A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* (Combridge: The University Press, 1967), h. 77.

<sup>768</sup>Izutsu, T, *Sufisme and Taoisme, A Comparative Study of Key Philosophical Concept* (Tokyo: Iwanami Schoter, Publisher, 1983), h. 247.

tergantung kepada orang lain, berarti ia hanyalah sesosok manusia yang menginjakkan kedua telapak kakinya di atas ‘*ālam* semesta tanpa keistimewaan, *kedua*, memiliki tujuan hidup yang jelas. Mengetahui apa dan bagaimana menjalani hidup dan kehidupan, dengan berpegang pada visi dan misi ke depan, yang berlandaskan pada tujuan akhir yaitu mencari sesuatu yang *transendental*.<sup>769</sup>

Husaini mengungkapkan bahwa terdapat empat kategori manusia menurut Ibn ‘Arabī. *Pertama, al-Insān al-Kabīr (makrokosmos)*, yakni bahwa jagad raya ini diciptakan menurut bentuk (nama) Allāh. Artinya dalam diri manusia tercakup semua nama dan sifat Tuhan, dan semua realitas ‘*ālam*. Keseluruhannya itu adalah “manusia besar” atau “*makrokosmos*” yang diidentikkan dengan *wujūd* Tuhan. *Kedua, al-Insān al-Ṣaghīr (mikrokosmos)* yang berarti “manusia kecil”, karena manusia adalah “totalitas ‘*ālam*”, sehingga dikatakan “*miniatur ‘ālam*” atau “*mikrokosmos*”. *Ketiga, al-Insān al-Kāmil* (manusia sempurna), yakni manusia yang telah mampu meninggalkan hawa nafsu hewani dan menyatakan Tuhan berada dalam diri mereka. Manusia seperti ini merupakan refleksi kesempurnaan terhadap semua kualitas Ketuhanan. *Keempat, al-Insān al-hayawānī* (manusia binatang), yakni manusia yang telah merosot citra kemanusiaannya karena menuruti hawa nafsunya. Mereka adalah binatang yang berbentuk manusia.<sup>770</sup>

Selanjutnya Jamil Shaliba mengatakan bahwa kata *insān* menunjukkan pada sesuatu yang secara khusus digunakan untuk arti manusia dari segi sifatnya, bukan fisiknya. Dalam bahasa Arab kata “*insān*” mengacu kepada sifat manusia yang terpuji seperti kasih sayang, mulia dan lainnya. Kata “*insān*” digunakan oleh para filosof klasik sebagai kata yang menunjukkan pada arti manusia secara totalitas yang secara langsung mengarah pada hakikat manusia.<sup>771</sup> Kata “*insān*” juga digunakan untuk

---

<sup>769</sup> Maulana Jalāluddīn Rūmī, *Matsnāwīy*, diedit oleh Ibrahim al-Dasuqi Syatta, (Cairo: al-Majlis al-A’la li al-Tsaqafah, 1997), jilid IV, h. 108-109.

<sup>770</sup> S.A.L. Husaini, *The Pantheistic Monism of Ibn ‘Arabī* (Lahore: SH. Muhammad Ashraf, 1970), h. 99.

<sup>771</sup> Jamil Shaliba, *Al-Mu’jam al-Falsafī*, Jilid I (Beirut: Dār al-Kitab, 1978), h. 158.

menunjukkan pada arti terkumpulnya seluruh potensi intelektual, rohani dan fisik yang ada pada manusia, seperti hidup, sifat kehewan, berkata-kata dan lainnya.<sup>772</sup> Kata “*insān*” dijumpai dalam Alqurān dan dibedakan dengan istilah “*basyar*” dan “*al-nās*”. Kata *insān* jamaknya *al-nās*. Kata *insān* mempunyai tiga asal kata. Pertama, berasal dari kata “*anasa*” yang mempunyai arti melihat, mengetahui dan minta izin. Kedua, berasal dari kata “*nasiya*” yang artinya lupa. Ketiga, berasal dari kata “*al-uns*” yang artinya jinak, lawan dari kata buas.<sup>773</sup> Dengan bertumpu pada asal kata *anasa*, maka *insān* mengandung arti melihat, mengetahui dan meminta izin, dan semua arti kata ini berkaitan dengan kemampuan manusia dalam bidang penalaran, sehingga dapat menerima pengajaran. Dengan bertumpu pada akar kata *nasiya*, *insān* mengandung arti lupa, dan menunjukkan adanya kaitan dengan kesadaran diri. Manusia lupa terhadap sesuatu karena ia kehilangan kesadaran terhadap hal tersebut. Orang yang lupa dalam agama dapat dimaafkan, karena hal yang demikian termasuk sifat *insāniyah*. Kata *insān* dilihat dari asalnya *al-uns*, atau *anisa* yang artinya jinak, mengandung arti bahwa manusia sebagai makhluk yang dapat hidup berdampingan dan dapat dipelihara, jinak.<sup>774</sup>

Dilihat dari sudut kata *insān* yang berasal dari kata *al-uns*, *anisa*, *nasiya* dan *anasa* maka dapat dikatakan bahwa kata *insān* menunjuk pada suatu pengertian yang ada kaitannya dengan sikap yang lahir dari adanya kesadaran penalaran. Selain itu sebagai *insān* manusia pada dasarnya jinak, dapat menyesuaikan dengan realitas hidup dan lingkungan yang ada. Manusia mempunyai kemampuan adaptasi yang cukup tinggi, untuk menyesuaikan diri dengan perubahan yang terjadi dalam kehidupannya, baik perubahan sosial maupun ‘alamiah. Manusia mempunyai tata aturan, etik, sopan santun, dan

---

<sup>772</sup>*Ibid.*

<sup>773</sup>Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, jilid VII (Mesir: Dār al-Miṣriyah, 1968), h. 306-314.

<sup>774</sup>Abuddin Nata, *Akhlak Taṣawuf dan Karakter Mulia* (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2013), cet. Ke12, h. 224. Lihat Syahrin Harahap, *Islām: Konsep dan Implementasi Pemberdayaan* (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 1999), cet. I, h. 4-5.

sebagai makhluk yang berbudi, ia tidak liar, baik secara sosial maupun secara ‘alamiah.<sup>775</sup>

Kata *insān* dalam Alqurān disebut sebanyak 65 kali dalam 63 ayat, dan digunakan untuk menyatakan manusia dalam lapangan kegiatan yang amat luas. Musa Asy’atri menyebutkan lapangan kegiatan *insān* dalam enam bidang. *Pertama*, untuk menyatakan bahwa manusia menerima pelajaran dari Tuhan tentang apa yang tidak diketahuinya (*Q.S.Al-‘Alaq/96: 1-5*). *Kedua*, manusia mempunyai musuh yang nyata, yaitu setan. (*Q.S.Yūsuf/12: 5*). *Ketiga*, manusia memikul amanat dari Tuhan. (*Q.S.Al-Aḥzab/33: 72*). *Keempat*, manusia harus menggunakan waktu dengan baik. (*Q.S.Al-Fīl/105: 1-3*). *Kelima*, manusia hanya akan mendapatkan bagian dari apa yang telah dikerjakannya. (*Q.S.Al-Najm/53:39*). *Keenam*, manusia mempunyai keterikatan dengan moral atau sopan santun. (*Q.S.Al-Ankabūt/29: 8*).<sup>776</sup>

Dari keterangan di atas dapat ditarik pemahaman bahwa istilah *insān* ternyata menunjukkan kepada makhluk yang dapat melakukan berbagai kegiatan karena memiliki berbagai potensi, baik bersifat fisik, moral, mental maupun intelektual. Manusia yang dapat mewujudkan perbuatan-perbuatan tersebut itulah yang selanjutnya disebut *insān kāmil*. Kata *insān* lebih mengacu kepada manusia yang dapat melakukan berbagai kegiatan yang bersifat moral, intelektual, sosial dan rohaniah. Unsur *insāniyah* inilah yang selanjutnya disebut sebagai makhluk yang memiliki instuisi, sifat *lahūt*, dan sifat ini pula yang dapat *baqā’* dan bersatu secara rohaniah dengan Tuhan.

Manusia dalam pengertian *basyar* adalah manusia seperti yang tampak pada lahiriyahnya, mempunyai bangunan tubuh yang sama, makan dan minum dari bahan yang sama yang ada di ‘*alam* ini, dan oleh pertambahan usianya, kondisi tubuhnya akan menurun, menjadi tua dan akhirnya ajal pun menjemputnya. Manusia dalam pengertian *baṣar* bergantung sepenuhnya pada ‘*alam*, pertumbuhan dan perkembangan fisiknya tergantung pada apa yang

---

<sup>775</sup>Musa Asy’ari, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam Alqurān* (Yogyakarta: Lembaga Studi Filsafat Islam, 1992), cet. I, h. 19-20.

<sup>776</sup>*Ibid.*, h. 21.

dimakan dan diminumnya. Pengertian *basyar* adalah manusia dalam kehidupannya sehari-hari, yang berkaitan dengan aktivitas lahiriahnya yang dipengaruhi oleh dorongan kodrat alamiahnya, seperti makan, minum, berhubungan seksual dan akhirnya mati mengakhiri kegiatannya. Unsur *basyariah* inilah yang dalam kajian taṣawuf sebagai unsur yang dapat dilenyapkan dengan *fanā'*, dalam rangka mencapai *ittihād*, *hulūl* dan *waḥdat'l wujud*.<sup>777</sup>

Istilah *al-nās* digunakan Alqurān untuk menyatakan adanya kelompok orang atau masyarakat yang mempunyai berbagai kegiatan untuk mengembangkan kehidupannya, seperti kegiatan bidang peternakan, penggunaan logam besi, penguasaan laut, melakukan perubahan sosial dan kepemimpinan.<sup>778</sup>

*Insān kāmil* juga berarti manusia yang sehat dan terbina potensi rohaniannya sehingga dapat berfungsi secara optimal dan dapat berhubungan dengan Allāh dan dengan makhluk lainnya secara benar menurut akhlak Islāmi. Manusia yang selamat rohaniannya itulah diharapkan dari manusia *insān kāmil*. Manusia yang demikian inilah yang akan selamat di dunia dan ākhirat. Hal ini sejalan dengan firman Allāh swt. dalam *Q.S.Asy-Syu'ara/26: 88-89*:

يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ (٨٨) إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ (٨٩)

(yaitu) di hari harta dan anak-anak tidak berrguna lagi, kecuali orang-orang yang menghadap Allāh dengan hati yang bersih.

Ayat di atas sejalan dengan sabda Rasūlullāh saw. dalam *ḥadīs* yang diriwayatkan oleh Ṭabrānī:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى صُورِكُمْ وَلَا إِلَى أَجْسَامِكُمْ وَأَمْوَالِكُمْ وَلَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ وَأَعْمَالِكُمْ<sup>٧٧٩</sup>

Sesungguhnya Allāh swt. tidak akan melihat pada rupa, tubuh dan harta kamu, tetapi Allāh melihat pada hati dan perbuatan kamu. (*H.R. Ṭabrānī*).

<sup>777</sup> Abuddin Nata, *Akhlak Taṣawuf*...h. 226.

<sup>778</sup> Musa Asy'ari, *Manusia Pembentuk Kebudayaan*...h. 25-27.

<sup>779</sup> Ahmad al-Hasyimi Bek, *Mukhtar al-Aḥādīṡ al-Nabāwīyah* (Mesir: Mathba'ah Hijazi, 1948), cet. VI, h. 39.

Untuk mengetahui ciri-ciri *insān kāmil* sesuai dengan pengakuan para *ulamā'* adalah:

1. Berfungsi akal nya secara optimal.

Fungsi akal secara optimal dapat dijumpai pada pendapat kaum *Mu'tazilah*. Menurut nya manusia yang akal nya berfungsi secara optimal dapat mengetahui bahwa segala perbuatan baik seperti adil, jujur, berakhlāk sesuai dengan esensinya dan merasa wājib melakukan semua itu walaupun tidak diperintahkan oleh wahyu. Manusia yang berfungsi akal nya sudah merasa wājib melakukan perbuatan yang baik. Manusia yang demikianlah yang dapat mendekati tingkat *insān kāmil*. Dengan demikian, *insān kāmil* adalah orang yang akal nya dapat mengenali perbuatan yang baik dan perbuatan buruk karena hal itu telah terkandung pada esensi perbuatan tersebut.<sup>780</sup>

2. Berfungsi Intuisinya.

*Insān kāmil* dapat juga dicirikan dengan berfungsi nya intuisi yang ada dalam dirinya. Intuisi ini dalam pandangan Ibn Sina disebut jiwa manusia (*rasional soul*). Menurut nya, jika yang berpengaruh dalam diri manusia adalah jiwa manusianya, maka orang itu hampir menyerupai malaikat dan mendekati kesempurnaan.<sup>781</sup>

3. Mampu menciptakan budaya.

Sebagai bentuk pengamalan dari berbagai potensi yang terdapat pada dirinya sebagai *insān*, manusia yang sempurna adalah manusia yang mampu mendayagunakan seluruh potensi rohani ah nya secara optimal. Menurut Ibn Khaldun manusia adalah makhluk berpikir. Şifat-şifat semacam ini tidak dimiliki oleh makhluk lainnya. Lewat kemampuan berpikir nya itu, manusia tidak hanya membuat kehidupannya, tetapi juga

---

<sup>780</sup> Azyumardi Azra, *Antara Kebebasan dan Keterpaksaan Manusia: Pemikiran Islām tentang Perbuatan Manusia*, dalam Dawam Rahardjo (ed), *Insān Kāmil Konsepsi Manusia Menurut Islām* (Jakarta: Grafiti Pers, 1987), cet. II, h. 43.

<sup>781</sup> Iqbal Abdur Rauf Saimima, *Sekitar Filsafat Jiwa dan Manusia dari Ibn Sina*, dalam Dawam Rahardjo (ed) *Insān Kāmil Konsepsi Manusia Menurut Islām* (Jakarta: Grafiti Pers, 1987), cet. II, h. 65. Lihat Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme dalam Islām* (Jakarta: Bulan Bintang, 1983).



menaruh perhatian terhadap berbagai cara guna memperoleh makna hidup. Proses-proses semacam ini melahirkan peradaban.<sup>782</sup> Tetapi dalam kaca mata Ibn Khaldun kelengkapan serta kesempurnaan manusia tidaklah lahir dengan begitu saja, melainkan melalui suatu proses tertentu. Proses tersebut dewasa ini dikenal dengan evolusi.<sup>783</sup>

#### 4. Menghiasi diri dengan Şifat-şifat Ketuhanan.

Manusia yang ideal itulah yang disebut *insān kāmīl*, yaitu manusia yang dengan şifat-şifat ketuhanan yang ada pada dirinya dapat mengendalikan şifat-şifat rendah yang lain.<sup>784</sup> Sebagai khalīfah Allāh di bumi ia melaksanakan amānat Tuhan dengan melaksanakan perintah-Nya.

5. *Insān kāmīl* juga adalah manusia yang berakhlak mulia. Ali Syari'ati mengatakan bahwa manusia yang sempurna memiliki tiga aspek, yakni aspek kebenaran, kebajikan dan keindahan. Ia memiliki pengetahuan, etika dan seni. Semua ini dapat dicapai dengan kesadaran, kemerdekaan dan kreativitas. Manusia yang ideal (sempurna) adalah manusia yang memiliki otak yang briliyan sekaligus memiliki kelembutan hati. *Insān kāmīl* dengan kemampuan otaknya mampu menciptakan peradaban yang tinggi dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, juga memiliki kedalaman perasaan terhadap segala sesuatu yang menyebabkan penderitaan, kemiskinan, kebodohan dan kelemahan.<sup>785</sup>

#### 6. Berjiwa seimbang.

Menurut Nashr, yang dikutip Komaruddin Hidayat, bahwa manusia modern sekarang ini tidak jauh meleset dari pandangan Darwin. Bahwa hakikat manusia terletak pada aspek kedalamannya, yang berşifāt permanen, immortal yang kini telah bereksistensi sebagai bagian dari perjalanan

---

<sup>782</sup>Formulasi di atas diambil secara bebas dari M. Sastrapartedja, *Culture and Religion*, h. 25.

<sup>783</sup>Fachry Ali, *Realitas Manusia: Pandangan Sosiologis Ibn Khaldun*, dalam Dawam Rahardjo (ed.), *Insān Kāmīl Konsepsi Manusia Menurut Islām* (Jakarta: Grafiti Pers, 1987), cet. II, h. 149.

<sup>784</sup>Hadimulyo, *Manusia dalam Perspektif Humanisme Agama: Pandangan Ali Syari'ati*, dalam Dawam Rahardjo (ed.), *Insān Kāmīl Konsepsi Manusia Menurut Islām* (Jakarta: Grafiti Pers, 1987), cet. II, h. 175-176.

<sup>785</sup>*Ibid.*, h. 176.

hidupnya yang teramat panjang. Tetapi disayangkan, kebanyakan dari mereka lupa akan immortalitas dirinya yang hakiki. Manusia modern mengabaikan kebutuhannya yang paling mendasar, yang beršifat rūhiyah, sehingga mereka tidak akan mendapatkan ketenteraman bāṭin, yang berarti tidak hanya keseimbangan diri, terlebih lagi bila tekanannya pada kebutuhan materi kian meningkat, maka keseimbangan akan semakin rusak.<sup>786</sup>

Dalam perspektif tašawūf, manusia diciptakan Tuhan dari “rūh-Nya”. Sebagaimana Allāh swt. berfirman dalam Q.S. *al-Hijr*/15: 29:

فَإِذَا سَوَّيْنَاهُ وَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ

Maka apabila Aku telah menyempurnakan kejadiannya, dan telah meniupkan ke dalamnya *rūh* (Ku), maka tunduklah kamu kepadanya dengan bersūjūd.

Manusia menurut para šūfi (khususnya yang telah mencapai *ittihād*) terdiri dari dua unsur: ‘unsur’ Ketuhanan (*lahūt*) dan ‘unsur’ kemanusiaan (*nasūt*). Konsekwensinya, Tuhan juga dipahami sebagai memiliki dua hal itu yaitu ‘unsur’ Ketuhanan (*lahūt*) dan kemanusiaan (*nasūt*).<sup>787</sup>

Karena adanya pertautan ini, maka manusia, jika berusaha sungguh-sungguh, akan dapat mendekat, bahkan ‘bersatu’ dengan Tuhan. Dalam upaya pendekatan diri kepada Tuhan, manusia harus mengurangi, bahkan diupayakan untuk menekan sekecil-kecilnya pengaruh jasmaniah dan mengembangkan rohaniannya. Sebab dalam pemahaman ini, jika jasmaniahnya disuburkan, maka rohaniannya akan tumpul. Sebaliknya jika dominasi jasmaniah ditekan, maka rohaniannya akan berkembang, dan dengan mudah dapat mendekati penciptanya dan memancarkan sikap-sikap positif dan terpuji.<sup>788</sup>

Namun, seringkali dalam penekanan jasmaniah itu, mereka seakan anti material, sehingga untuk abad modern dipandang terlalu *musykil* untuk

---

<sup>786</sup>Komaruddin Hidayat, *Upaya Pembebasan Manusia: Tinjauan Sufistik Terhadap Manusia Modern Menurut Hossein Nasr*, Dawam Rahardjo (ed.), *Insān Kāmil Konsep Manusia Menurut Islām* (Jakarta: Grafiti Pers, 1987), cet. II, h. 192.

<sup>787</sup>Syahrin Harahap, *Islām: Konsep dan Implementasi Pemberdayaan* (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 1999), cet. I, h. 6. Lihat Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme dalam Islām* (Jakarta: Bulan Bintang, 1983).

<sup>788</sup>*Ibid.*

dibumikan dalam kehidupan. Tetapi seorang muslim modern seakan menemukan kembali metode pendekatan kepada Allāh dalam konteks modern dengan munculnya visi taṣawūf baru (*neo sufisme*) yang mengembangkan rohaniah manusia tanpa mengurangi aktivitasnya untuk mencapai prestasi-prestasi material. *Neo sufisme* tampaknya ingin membangun keseimbangan dengan menjadikan rohaniah sebagai panduan bagi keinginan jasmaniah dalam kehidupannya. Landasannya memang jelas, karena Alqurān menempatkan kaum beriman sebagai manusia *wasatīyyah*, manusia yang seimbang.<sup>789</sup>

Seorang pemikir modern, Alex Inkeles pernah merumuskan karakteristik manusia modern sebagai berikut:

Kecenderungan menerima gagasan baru, kesediaan buat menyatakan pendapat, kepekaan pada waktu, dan lebih mementingkan waktu kini dan mendatang ketimbang waktu yang telah lampau, rasa ketepatan waktu yang lebih baik, keprihatinan yang lebih besar untuk merencanakan organisasi dan efisiensi, kecenderungan memandang dunia sebagai suatu yang bisa dihitung, menghargai kekuatan ilmu dan teknologi, dan keyakinan pada keadilan yang bisa diratakan.<sup>790</sup>

Selanjutnya Talcott Parson dengan teori Pattern Variables mengemukakan paling tidak ada tiga lagi yang dapat dijadikan pertimbangan untuk melengkapi pendapat Inkeles, yaitu sikap meninggalkan kesenangan jangka pendek untuk mencapai tujuan-tujuan jangka panjang, meninggalkan sikap partikularisme menuju sikap universalisme. Jadi sangat menjunjung tinggi bakat dan kemampuan, dan memberikan penghargaan atas prestasi (*achievement*), bukan prestise.<sup>791</sup> Karenanya, dapat dikatakan bahwa umat

---

<sup>789</sup>Persoalan keseimbangan memang sangat serius dibicarakan dalam Alqurān. Sebab di samping ajakan kitab suci ini untuk diterapkan oleh manusia, juga diterapkan dalam alokasi penggunaan kata-katanya. Kita lihat misalnya kata *al-maut* (mati) disebut dalam jumlah yang sama dengan *al-ḥayat* (hidup) yaitu 145 kali, kata *al-dunyā* dan *al-ākhirah* disebutkan dalam jumlah yang sama yaitu 115 kali; kata *al-malāikah* dan *al-syaiṭhān* 88 kali; kata *syukur* dan *mushibah* 85 kali, dan kata *zakāt* dengan *barakah* 32 kali. Jadi penegakan keseimbangan itu lebih dahulu diterapkan oleh Alqurān pada dirinya. Lihat Syahrin Harahap, *Islam: Konsep...*h. 7.

<sup>790</sup>Weiner, Myron, *Modernisasi, Dinamika Pertumbuhan* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1980), h. xii. Lihat Syahrin Harahap, *Islām: Konsep...*h. 12..

<sup>791</sup>Guy Wocher, *Talcott Parsons and American Sociology* (New York: t.t.p, 1975), h. 38-39.

Islām sebagai umat yang terbaik untuk segenap manusia, dapat mewujudkan sebagai manusia modern yang senantiasa konsisten dan konsekuen dan berpegang teguh kepada kitab suci Alqurān, sebab Alqurān selalu menghimbau dan memotivasi umat manusia agar senantiasa dinamis dan selalu meningkatkan kualitas hidupnya.

Kajian manusia secara rinci tidak ditemukan dalam syair-syair Hamzah Fansuri, sebab pembahasannya banyak diarahkan kepada ajaran *wujūdiyyah* martabat lima dan cara mencapai makrifat, namun manakala dianalisis karya-karyanya, termasuk *Syarāb al-‘Āsyiqīn*, dan *Asrāru’l ‘Ārifīn* maupun *Al-Muntahī* masih tersirat ide-ide tentang konsep manusia yang dikenal dengan *insān kāmil*. Sama halnya dengan konsepsi manusia menurut Ibn Arabī, ajaran tentang manusia menurut Hamzah Fansuri tidak dapat dipisahkan dari ajaran tentang Tuhan dan Penciptaan. *Wujūd* manusia tidak bisa lepas dari *wujūd* Tuhan. Maksudnya adalah manusia sempurna atau *insān kāmil*. Menurut Hamzah Fansuri, *insān kāmil* adalah mereka yang mencapai peringkat makrifat, sehingga terhimpun pada dirinya kemuliaan (*ṣifat jalāl*) dan keindahan (*ṣifat jamāl*) seperti tampak jelas kepada Nabī Muḥammad saw. yang baginya sangat tepat kalau dinyatakan sebagai penutup para Nabī. Sebagaimana yang dinyatakannya bahwa “adapun ṣifat Allāh swt., *Kamāl*. Di bawah (ini) *Jalāl* (dan) *Jamāl*, karena kenyataan semesta ‘*ālam* ini di bawah *Jalāl* dan *Jamāl*’”.<sup>792</sup>

Bahwa ‘*ālam* ini merupakan pengejawantahan eksistensi Tuhan, baik *asmā’*, ṣifat, *af’āl* maupun atribut lainnya. Secara *ontologis*, karena seluruh ciptaan (makhluk) berasal dari *emanasi* (*al-Faidh*)-Nya, maka *wujūd* ‘*ālam* semesta ini juga merupakan *wujūd*-Nya, meski bukan *wujūd hakiki*, melainkan *wujūd nisbi*. Begitu juga manusia, sejak proses penciptaannya yang pertama kali telah memiliki ṣifat asli (*isti’dād aṣhlī*) atau primordial sebagai makhluk *teomorfis*. Ṣifat *aṣhlī* ini mempunyai potensi untuk menerima penampakan semua nama Tuhan, didasarkan pada *ḥadīs*, “Allāh telah menciptakan Ādam menurut bentuknya”.<sup>793</sup>

---

<sup>792</sup> Abdul Hadi, W.M, *Hamzah Fansuri: Risalah Taṣawuf dan Puisi-Puisinya* (Bandung: Mizan, 1995), cet. I, h. 93.

<sup>793</sup> Lihat Bukhārī, *Ṣaḥīḥ, Kitab al-Isti’zan* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyat, 1412 H/1992 M), Juz VIII, h. 163. Ibn Hanbal, *Musnad* (Beirut: Dar al-Ma’rifat, t.t.), Juz II, h. 344.

Ādam yang dimaksudkan bukanlah Ādam historis, sebagai bapak manusia, melainkan manusia dalam arti universal atau hakikat manusia.

Manusia diciptakan “menurut bentuk Tuhan”, berarti manusia diciptakan “menurut bentuk semua nama-Nya yang lain”. Dengan arti kata bahwa nama dan sifat Tuhan yang manapun dapat muncul dan tampak pada manusia. Konsekwensi *ontologis* dari sifat *teomorfis* manusia, yang mencakup semua nama *Ilāhī*, yang menampakkan diri-Nya pada ‘*ālam* sebagai keseluruhannya, adalah bahwa ia mencakup semua realitas ‘*ālam*. Karena itu manusia oleh Ibn ‘Arabī disebut “*miniatur ‘ālam*” (*mukhtaṣar al-‘ālam*) atau ‘*ālam* kecil” atau “*mikrokosmos*” (*al-‘ālam ṣaghīr*). Sedangkan jagad raya disebut ‘*ālam* besar” atau “*makrokosmos*” (*al-‘ālam al-kābīr*).<sup>794</sup>

Berkaitan dengan konteks di atas, bagi Hamzah Fansuri, meskipun ‘*ālam* manusia itu kecil (*al-‘ālam ṣaghīr/mikrokosmos*), namun pada hakikatnya meliputi ‘*ālam* besar (*al-‘ālam al-Kābīr/ makrokosmos*), sebagaimana dijelaskan: “‘*ālam insān* sungguhpun *ṣaghīr*, hakikatnya *muhiṭh* akan ‘*ālam kābīr*, ialah *barzakh* akan sekalian ibārat, sebab inilah fahim akan sekalian isyārat, seperti air *barzakh* ombak dan laut”.<sup>795</sup>

Kata *barzakh* dalam kutipan di atas, secara *etimologis* berarti “tanah genteng”, simbol keadaan perantara atau suatu prinsip perantara.<sup>796</sup> Menurut Husaini, karena manusia memiliki dua aspek, Ketuhanan (*lahūt*) dan keduniaan (*nasūt*), dia adalah suatu pembatas, perantara, antara Tuhan dan dunia, seperti batas antara terang dan gelap.<sup>797</sup>

A.E. Afifi mengungkapkan bahwa manusia sempurna sebagai tahapan antara (*barzakh*), bukan dalam pengertian suatu “*wujūd*” (*entity*) di antara Tuhan dan ‘*ālam* yang kudus dan manusia, melainkan dalam pengertian menjadi satu-satunya makhluk yang menyatukan dan memanifestasikan

---

<sup>794</sup>Kautsar Azhari Noer, *Ibn ‘Arabī: Waḥdat al-Wujūd dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1985), h. 129.

<sup>795</sup>Harun Hadiwijaya, *Kebatinan Islām Abad 16* (Jakarta: BPK. Gunung Mulia, 1985), h. 79 dan 40.

<sup>796</sup>*Al-Barzakh: The isthmus; symbol of an intermediate state or of a mediating principle*. Lihat Titus Burckhardt, *A Introduction to Sufi Doctrine*, Trans. D.M. Matheson (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1973), h. 143.

<sup>797</sup>S.A.L. Husaini, *The Pantheistic Monism...*h. 100.

keadaannya secara sempurna.<sup>798</sup> Kesempurnaan manusia terletak pada apa yang disebut “perpaduan”, “cakupan”/ *comprehensiveness* yakni bahwa manusia memadukan antara mencakup dalam dirinya semua nama dan sifat Tuhan, dan semua realitas ‘*ālam*. Akan tetapi “perpaduan” pada diri manusia di sini, berarti pula perpaduan *ṣifāt-ṣifāt* Tuhan yang berlawanan, yang termanifestasi pada dirinya dan pada ‘*ālam*.

Dalam *Fuṣhuṣh al-Ḥikām* Ibn ‘Arabī berkata: “Ia adalah manusia yang Baru, yang *azālī*, ia adalah bentuk yang kekal, yang abadi, dan kata (*Kalām/logos*) yang memisahkan dan memadukan”.<sup>799</sup> Secara fisik, manusia adalah baru (*ḥadīs*), dan dari aspek teomorfisnya atau aspek *ilāhīyahnya*, ia adalah azali (*azālīy*). Sedangkan pengertian kata memisahkan (*al-kalimat al-faṣḥilat*), adalah manusia berdiri sebagai batas pemisah atau pembeda antara Tuhan dan ‘*ālam*. Oleh karena itu, manusia kadang disebut *barzakh* yang berarti perantara antara Tuhan dan ‘*ālam*. Manusia sempurna, selain sebagai pemisah, ia juga berfungsi memadukan (*al-kalimat al-jamīat*) antara semua nama Tuhan, sifat Tuhan dan sifat-sifat kemakhlukan.

Ibn ‘Arabī mengungkapkan:

Allāh memadukan kedua tangan-Nya untuk (penciptaan) Ādam semata-mata sebagai kehormatan baginya. Karena alasan ini, Dia berkata kepada Iblīs “apa yang mencegahmu melakukan *sūjūd* kepada apa yang Aku ciptakan dengan kedua tangan-Ku? (*Q.S. Ṣād/38: 115*). Apa yang mencegahnya adalah fakta sesungguhnya bahwa Ādam menyatukan dia bentuk ‘*ālam* dan bentuk *al-Ḥaqq*: dan keduanya adalah dua tangan *al-Ḥaqq*.<sup>800</sup>

“Kedua tangan” yang dimaksud di sini, menurut Kautsan, adalah nama-nama Tuhan yang berlawanan dan dapat ditafsirkan sebagai “nama-nama aktif” (*al-asmā’ al-fi’līyyat*). “nama-nama aktif” saling berlawanan,

<sup>798</sup> A.E. Afifi, *A Mystical Philosophy of Muhy al-Dīn Ibn ‘Arabī*, Trans. Syahrur Nawi (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1989), h. 119.

<sup>799</sup> هو الإنسان الحادث الأزلي والنشئ عند انم الأبدى الكلمة الفاصلة الجامعة .

Ibn ‘Arabī, *Fuṣuṣh al-Ḥikām*, (ed), Abū al-‘Ala al-‘Afifī (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabi, 1980), h. 54.

<sup>800</sup> فما جمع الله لأدم بين يديه الاتشريفوا لهذا قال لا يلبس ما صنعتك ان اسجد لما خلقت بيدي؟ وما هو

الاعين جمعه بين الصورتين صورة العالم وصورة الخلق وهما يد الحق .

*Ibid.*, h. 55.

seperti Yang Maha Indah (*al-Jamāl*) dan Yang Maha Agung (*al-Jalāl*), Yang Maha Halus (*al-Laṭīf*) dan Yang Maha Penindas (*al-Qaḥḥār*), Yang Memberi Manfaat (*al-Naḥī*) dan yang mendatangkan bahaya (*al-Dhārr*). Demikian pula “nama-nama reseptif” sendiri yang saling berlawanan, seperti Yang Maha Ramah (*al-Anās*) dan Yang Pemalu (*al-Ha’ī*), yang Penuh Harapan (*al-Rajī*) dan Penakut (*al-Kha’īf*). Yang Mengambil Keuntungan (*al-Muntaḥī*) dan Yang Menerima Bahaya (*al-Mutaḍharrūr*).<sup>801</sup>

Berkaitan dengan asumsi di atas, Hamzah Fansuri menulis dalam *Asrār al-Ārifīn*: Lagi firman Allāh: *Khalaqtu bidayyā*, Kujadikan dengan kedua tangan-Ku. Kedua tangan itu yakni, *Quḍrat* dan *Irādat* juga, tiada seperti tangan makhluk. Pada suatu ibārat, kedua tangan itu yakni *jamāl* dan *jalāl*; *Jamāl* misalnya tangan kanan, *Jalāl* misalnya tangan kiri. Sekalian yang baik menjadi dari pada yang kanan, sekalian yang jahat menjadi daripada yang kiri.<sup>802</sup> Menurut Shadrudin, manusia adalah penampakan dari seluruh nama *Ilāhī* yang memiliki dua dimensi, yaitu *al-Jalāl* dan *al-Jamāl*.<sup>803</sup> Menurut Ibn ‘Arabī, Allāh *Ta’ālā* telah menciptakan semua makhluk, selain manusia, dengan satu ‘tangan’.<sup>804</sup> ‘Tangan’ di sini berarti simbol materi salah satu dari kedua sifat Tuhan, yaitu *al-Jalāl* dan *al-Jamāl*.<sup>805</sup> Sedangkan, Tuhan menciptakan manusia dengan kedua ‘tangan’-Nya, yaitu *al-jalāl* dan *al-Jamāl*. Manusia dikonstruksi dengan kedua sifat tersebut. Sementara makhluk selain manusia hanya dikonstruksi dengan salah satu dari kedua sifat tersebut. Sebagaimana diungkapkan Mulla Abdurrahmān :

Ketahuilah, bahwa Yang Mahabener memproklamirkan diri-Nya sebagai entitas yang mengandung dimensi *zāhiri* dan *bāṭini*. Dia pun menciptakan ‘*ālam* menjadi dua ‘*ālam*: ‘*ālam* gaib dan ‘*ālam* yang

---

<sup>801</sup>Kautsar Azhari Noer, *Ibn ‘Arabī*...h. 129-130. Lihat Sahib Khaza Khan, *Studies in...* h. 75.

<sup>802</sup>Syed Muhammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970), h. 322-323.

<sup>803</sup>Shadrudin Muhammad bin Ibrāhīm al-Syairazi, *Asrār al-Ayat*, diedit oleh Muhammad Khawajawy (Iran: Dar al-Nasyr Habib, 1420 H), cet. I, h. 42.

<sup>804</sup>Muhyiddīn Ibn ‘Arabī, *Rūh al-Qudūs fī Munāshahāt al-Nafs*, editor: Hamid Thahir (Cairo: al-Hai’ah al-Mishriyah al-Ammah li al-Kitab, 2006), cet. I, h. 362.

<sup>805</sup>Muhyiddīn Abī Abdillāh Ibn Arabī al-Hatimī, *Rasā’il Ibn al-‘Arabīy* (Damaskus: Dar al-Mada li al-Tsaqafah wa al-Nasyr, 2001), jilid I, cet. I, h. 22.

tampak, agar kita mengetahui dimensi bāṭini dengan kegaiban kita, dan mengetahui dimensi zāhiri dengan penampakan kita. Dia berşifat pemurah dan pemaarah. Dia menciptakan ‘*ālam* (makhluk) yang memiliki rasa takut dan harap. Kita takut murka-Nya, dan kita berharap *riḍha*-Nya. Dia menggambarkan Diri-Nya sebagai entitas yang berşifat elok (*al-Jamāl*) dan sekaligus perkasa (*al-Jalāl*)...Kedua şifat itu dilambangkan dengan ‘kedua tangan’ yang telah membentuk manusia sempurna. Karena manusia sempurna adalah figur yang merengkuh seluruh keniscayaan dan partikel ‘*ālam* semesta.<sup>806</sup>

Oleh sebab itu, manusia adalah *maujūd* yang paling sempurna, karena “Allāh menciptakan Ādam dengan bentuk-Nya, atau dengan bentuk *al-Raḥmān* (Yang Maha Pengasih)”. Manusia adalah korpus yang meringkas ke-Mahaagungan *Ilāhī*. Manusia adalah se bentuk manifestasi Tuhan. Karena itu, maka “manusia besar” dipresentasikan dengan ‘*ālam* semesta (kosmos) yang tak lain hanyalah bentuk lahir bagi manusia atau bahwa ‘*ālam* semesta adalah penampakan manusia. Dengan demikian, manusia adalah korpus dari dua bentuk, yaitu Tuhan dan ‘*ālam* semesta.

Manusia adalah makhluk yang memiliki karakteristik yang kontradiktif, yaitu *al-Jalāl* dan *al-Jamāl*, keduanya adalah bahan dasar manusia. Artinya, kontradiksi tersebut bisa mencuat ke permukaan ketika manusia didominasi oleh salah satu dari kedua karakteristik itu. Namun bila keduanya disikapi secara berimbang dan difungsikan secara proporsional dalam tindakan-tindakan yang harmoni, maka akan tercapai apa yang disebut *al-Kāmil* (kesempurnaan). Seperti halnya Tuhan yang memiliki şifāt *al-Jalāl* dan *al-Jamāl*, yang serentak diejawantahkan secara berimbang dalam tindakan dan kebijakan untuk mengatur segenap makhluk-Nya, karena itu kedua karakteristik yang kontradiktif tersebut menjadi karakteristik yang sempurna. Manusia pun seharusnya meneladani moralitas Tuhan, seperti menyeimbangkan kedua karakteristik tersebut sesuai dengan kapasitasnya sebagai makhluk. “*Takhallāqu bi akhlāqillāh*” (berakhlak dengan akhlak

---

<sup>806</sup>Mulla Abdurrahmān bin Aḥmad bin Muḥammad Nūruddīn al-Jamī, *Syarḥ al-Jamī ‘alā Fuşuş al-Ḥikām* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2004), cet. I, h. 72-73.



Allāh). Karena “manusia adalah tingkat yang paling penting dan merupakan penjelmaan yang paling penuh dan sempurna”.<sup>807</sup>

Gerakan harmonisasi antara *al-jalāl* dan *al-jamāl* yang dilakukan oleh para sufi laksana menikahkan kedua pengantin, yang satu maskulin dan lain feminim. Hari pernikahan itu terasa melankolis dan romantis. Angin berhembus semilir, langit cerah membiru, matahari tersenyum, seakan semuanya memberi isyarat restu. Kuntum tebarkan aroma. Suasana begitu puitis. Restu di langit dan restu di bumi. *Al-jalāl* dan *al-jamāl* manunggal, usung keharmonisan. Cerita peradaban manusia berlangsung. Kehendak *Zāt Wājib* Ada *mewujūd*, cukup dengan “*Kun*”. Malaikat langit kepakkan sayap kasih, mendengarkan tarian mistis, dan melingkari entitas sakral. Pusara hidup, raih kebahagiaan, raih kesempurnaan (*al-kāmil*).

Dalam memaknai kedua sikap ambivalensi itu, di saat manusia berinteraksi dengan Tuhannya “bergelut dengan iman”, manusia bersikap merasa takut (*khawf*) dan berharap (*raja*). Manusia harus dengan “rasa cemas-cemas dan berharap atau “rasa harap-harap cemas”. Jika manusia hanya melihat Tuhan sebagai sosok yang memiliki sifat *al-Jalāl*, maka ia akan didominasi oleh rasa takut, karena di benaknya Tuhan adalah sosok yang Mahakejam, Antagonis, Tega dan Tak Bersahabat. Manusia juga harus melihat bahwa Tuhan memiliki sifat *al-Jamāl*; sosok Yang Mahakasih, Penyayang, Pemaaf, Pemurah, Lemah-lembut dan bersahabat, lantaran itulah ia akan timbul harapan (*raja*).

Demikian juga di dalam menghadapi realitas kehidupan dengan segala problematikanya, hendaknya manusia harus menggunakan kedua sikap harapan dan kecemasan yang seimbang. Jika harapan terlalu besar dan dominan sehingga menghilangkan kecemasan, manusia cenderung egoistik, ceroboh, tidak waspada, dan tidak terkontrol yang menyeret ke lubang kenistaan dan penderitaan. sedangkan jika kecemasan yang mendominasi,

---

<sup>807</sup> Ahmad Bangun Nasution dan Rayani Hanum Siregar, *Akhlaq Taṣawuf: Pengenalan, Pemahaman, dan Pengaplikasiannya Disertai Biografi dan Tokoh-Tokoh Ṣūfī* (Jakarta: PT. Grafindo Persada, 2013), cet. I, h. 306.

manusia akan stagnan, fatalistik, statis, dan tidak ada keberanian untuk melangkah dan menjalankan segenap keinginan dan kehendak.

Jelas bahwa manusia sempurna memiliki kapasitas “perpaduan” atau “percakupan” semua sifat dan nama Allāh, termasuk sifat *insānīyyah* sendiri, meskipun sifat-sifat tersebut saling bertentangan. Perpaduan pertentangan-pertentangan ini, meminjam istilah Kautsar, disebut *coincidentia oppositorum* (*al-jam’u bayn al-aḏhdād*).<sup>808</sup>

Dalam korelasinya dengan *ḥadīs*, “sesungguhnya Allāh telah menciptakan Ādam menurut bentuk *al-Raḥmān*”, Hamzah Fansuri menjelaskan: “Maka ditakhsīshkan Allāh swt. atas serupa *Raḥmān* itu, yaitu tiada bercerai dengan nama Allāh *Ta’ālā* (yakni *Raḥmān* itulah *wujūd* semesta ‘*ālam*). Adapun suatu *ibārat*, Ādam pun suatu ‘*ālam* lagi; pada syarī’at ‘*ālam ṣaghūr*, pada hakikat ‘*ālam kabūr*’.”<sup>809</sup>

Konteks di atas, nampak jelas pandangan Hamzah Fansuri, bahwa manusia sebagai ‘*ālam ṣaghūr* (*mikrokosmos*), dapat menjadi representasi ‘*ālam kabūr* (*makrokosmos*), dan oleh karenanya ia menjadi *barzakh*, perantara, penghubung antara Tuhan dengan segala penampakan (*tajallī*)-Nya, sebagaimana halnya “air menjadi penghubung antara ombak dan laut”.

Nampaknya, konsep Hamzah Fansuri ini, kelanjutan ajaran yang telah dikemukakan oleh Ibn ‘Arabī, yang dituliskan dalam *Futūḥat al-Makkiyyah*:

Maka sesungguhnya nama-nama *Ilāhī* itu adalah *barzakh* antara kita dan *al-Musammā* (Objek yang dinamai). Nama-nama itu mempunyai penglihatan kepada-Nya, karena mereka adalah nama-nama-Nya, dan nama-nama itu mempunyai penglihatan kepada kita, karena memberikan kepada kita akibat-akibat yang berasal dari objek Yang Dinamai, maka nama-nama itu membuat Objek Yang Dinamai diketahui dan membuat kita diketahui.<sup>810</sup>

Dengan demikian, jelaslah kedudukan manusia sebagai ‘*alam ṣaghūr* (*mikrokosmos*) yang mencakup seluruh nama-nama-Nya, menjadi *barzakh*

<sup>808</sup>Kautsar Azhari Noer, *Ibn ‘Arabī*...h. 129-130. Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism*...h. 269.

<sup>809</sup>Syed Muhammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism*...h. 263.

فإنها برزخ بيننا وبين لمسم فلها نظر اليه من كونها اسماله ولها نظر اليان من حيث تمنعني  
فيان من الاثار النسوية السمي فتعرفون عرفها •

Ibn ‘Arabī, *Futūḥat*... jilid II, h. 203.

antara Tuhan dan *'ālam* antara dan *al-Khalq*, antara Yang Eka dan keanekaan. Begitu pula, manusia sebagai representasi yang mencakup seluruh *makrokosmos*, maka segala yang ada pada *makrokosmos* itu tentu juga terdapat pada manusia. Dikatakan oleh Nicholson, “manusia sempurna mencakup seluruh atribut Ketuhanan yang nampak”.<sup>811</sup>

Hamzah Fansuri mengungkapkan dalam *Syarāb al-Āsyiqūn*:

Seperkara lagi, tatkala ia memandang di luar dirinya, barang dilihatnya dirinya juga; barang dipandangnya dirinya juga dipandangnya, karena kepada *al-Haqīqah 'ālam* dengan dirinya esa juga, tiada dua, tiga. Apabila *'ālam* sekalian dengan dirinya esa, niscaya barang dilihatnya dirinya juga dilihatnya. Seperti sabda Rasūlullāh (*Ṣallāllāhu 'alaihy wa sallam*); *Ra'aitu rabbī bi 'ainī rabbi*, yakni kulihat Tuhanku dengan mata rahmat Tuhanku”.<sup>812</sup>

Kebersatuan *wujūd* manusia dengan selain dirinya, sebagaimana kutipan di atas harus dipahami dalam konteks pengejawantahan *tajallī Zāt Mutlak* yang tersebar di *'ālam* semesta. Kesemuanya ini pada hakikatnya telah tercakup dalam diri manusia. Oleh karena itu, dikatakan manusia adalah bayang-bayang Realitas Mutlak.

Selanjutnya Hamzah Fansuri mengemukakan bahwa: “adapun rupamu itu rupa bayang-bayang jua, dan namamu itu gelar-gelaran jua. Daripada *ghaflatmu*, kau sangka engkau bernama dan berupa. *Ahl Sulūk* yang bernama itu bukan namamu, yang berupa bukan rupamu. Seyogya dipandang Yang Empunya Rupa dan Yang Empunya Nama supaya terbang namamu dan rupamu.”<sup>813</sup>

Dalam kutipan di atas, Hamzah Fansuri menyebut manusia sebagai barang-barang yang tiada memiliki *wujūd* sesungguhnya, karena pemilik *wujūd* yang hakiki hanyalah Yang Empunya Rupa dan Yang Empunya Nama, yaitu Tuhan. Hamzah Fansuri selanjutnya mempertegas dalam *Muntahī*:

Adapun dirinya itu, sungguhpun peroleh nama dan rupa jua, hakikatnya rupanya dan namanya tiada. Seperti bayang-bayang dalam cermin, rupanya dan namanya ada *ḥaqīqatnya* tiada, seperti sabda Nabi

<sup>811</sup>R.A. Nicholson, *Studies in Islamic...*h. 83.

<sup>812</sup>Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970), h. 309.

<sup>813</sup>*Ibid.*, h. 282.

(*Ṣallāllāhu ‘alayhi wa sallam*): *al-mu’minu mir’ātu’l--mu’min*, yakni, orang mukmin itu cermin sesamanya muslim. Artinya yakni nama Allāh *Mu’min*, maka hamba-Nya yang *khāsh* pun namanya *mu’min*.<sup>814</sup>

Menurut Ibn ‘Arabī, maupun Hamzah Fansuri, setiap yang *wujūd* atau *‘ālam* merupakan cermin bagi Allāh, sedangkan *‘ālam* mempunyai banyak bentuk yang jumlahnya tidak terbatas. Karena itu dapat dikatakan, bagi Tuhan banyak cermin yang jumlahnya tidak terbatas pula. Ibārat seorang berdiri di depan banyak cermin yang ada di sekelilingnya. Tuhan adalah Esa, namun bentuk dan gambar-Nya banyak. Kejelasan gambar pada suatu cermin tergantung kepada kualitas kebenaran cermin itu. Semakin bening atau bersih suatu cermin, semakin jelas atau sempurna gambar yang dipantulkannya. Cermin paling sempurna bagi Tuhan adalah Manusia Sempurna (*al-Insān al-Kāmil*), karena itu, memantulkan semua nama dan sifat Tuhan, sementara makhluk lain memantulkan hanya sebahagian nama dan sifat itu. Al-Taftazānī mengatakan “kemunculan Manusia Sempurna, menurut Ibn ‘Arabī, adalah esensi kecemerlangan cermin *‘ālam*”.<sup>815</sup>

Manusia Sempurna (*al-Insān al-Kāmil*) adalah Manusia Sempurna pada level kosmos atau universal. Pada level lain, *al-Insān al-Kāmil* sebagai individu, ternyata tidak semua manusia mampu menyandang gelar ini. Dalam konteks ini, Ibn ‘Arabī menunjukkan perbedaan antara Manusia Sempurna (*al-Insān al-Kāmil*) dengan manusia binatang (*al-Insān al-Ḥayawān*). Dari separasi jenis ini, ia ingin menegaskan bahwa tidak semua orang menjadi Manusia Sempurna, melainkan hanya orang-orang tertentu saja yang mampu meraihnya, yaitu para Nabī dan *Walī* Allāh. Yang disebut terakhir ini oleh Izutsu disebut “*The Perfect Man as Individual*”.<sup>816</sup>

Dalam *Fuṣuṣ al-Ḥikām*, Ibn ‘Arabī memandang, bahwa Manusia Sempurna diidentikkan dengan “hamba Tuhan” (*‘abd rabb*), yakni manusia

<sup>814</sup>*Ibid.*, h. 331.

٨١٥ ظهر الإنسان الكامل الذي هو عند ابن عزي عين جلاء امرأة العالم

Al-Taftazānī, *Ibn Sab’īn wa Falsafat al-Ṣūfīyyat* (Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnāny, t.t), h. 203.

<sup>816</sup>Uraian selanjutnya, lihat: T. Izutsu, *Sufisme and Taoisme...* h. 247-261. Kautsar Azhari Noer, *Ibn ‘Arabī...* h. 126.

yang jiwa dan kalbunya suci, bebas dari hawa nafsu dan ikatan badaniyah, dan menyikap realitas-realitas segala sesuatu. Ini disebut golongan ‘*arifīn* (*gnostik*). Manusia jenis ini berada dalam keadaan “formasi ukhrāwi” (*al-nasy’at al-ukhrāwīyat*). Meskipun secara lahiriyah tampak dalam keadaan “formasi dunīawi (*al-nasy’at al-dunyāwīyat*). Dia akan mengetahui Allāh dari segi *tajallī*-Nya kepadanya, bukan dari segi nalar rasionalnya. Bahkan mengetahui Allāh dengan penyikapan intuisi (*kasyf*) dan rasa (*dzauq*), bukan dengan akal (*‘aql*). Namun ini bukan berarti Ibn ‘Arabī mengabaikan peran akal-melainkan menempatkannya pada wilayah kekuasaannya.<sup>817</sup> “Tidaklah manusia kecuali ia adalah citra Tuhan”.<sup>818</sup>

Pandangan tentang manusia menurut Ibn ‘Arabī telah mengilhami Ayatullāh Khumainī. Pemikirannya tentang manusia berlandaskan pada penalaran *gnostik* dan sufistik. Dalam pandangannya, tidak ada pemahaman dualistik yang sakral (*al-muqaddas*) dan yang profan (*al-lā muqaddas*). Segala sesuatu yang hidup di ‘*alam* semesta adalah manifestasi dari nama-nama Allāh. Lebih-lebih manusia sebagai khalīfah Allāh yang secara khusus bertugas mengejawantahkan makna nama-nama-Nya di muka bumi. Ia adalah “salah satu rahasia dari rahasia-rahasia *Ilāhīyah*”. Ia adalah rahasia di dalam rahasia, sebagaimana yang telah disenyalir di dalam Alqurān. Manusia adalah awal dan akhir dalam rotasi atau perputaran gerak substansi ‘*alam* semesta.<sup>819</sup>

Orang-orang ‘*Ārifīn* akan mengetahui Tuhan melalui penyikapan intuitif, kesaksian dan rasa. Ia melihat Tuhan dalam fokus penampakan-Nya dan mengetahui-Nya dalam segala bentuk, sehingga apapun yang dipandanginya adalah serba Tuhan. Sesuai pernyataan Alqurān: “Maka kemana pun kamu menghadap, di situ adalah wajah Allāh (*Q.S.al-Baqarah/2/115*).<sup>820</sup> Manusia seperti ini adalah *gnostik*, atau manusia sempurna yang qalbunya menerima *tajallī al-Haqq* dan mengalami perubahan

<sup>817</sup>Muhyiddīn Ibn ‘Arabī, *Fuṣuṣ al-Ḥikām*...jilid I, h. 186.

<sup>818</sup>Muhyiddīn Ibn ‘Arabī, *Rūh al-Qudūs*... h. 118.

<sup>819</sup>Imām Khumainī, *Tafsīr Sūrah al-Ḥamīd* (Teheran: Dār Naṣyir Turats al-Imam al-Khumaini, 1996), cet. II, h. 102-103.

setiap saat sesuai dengan perubahan bentuk *tajallī al-Ḥaqq* kepadanya.<sup>821</sup> Dalam hal ini, Hamzah Fansuri mengakui, bahwa golongan *‘ārifūn (gnostik)* inilah sesungguhnya yang mampu mencapai taraf kesempurnaan, mampu menjadi *insān kāmil*, yang menurutnya disebut dengan *tamām* (sempurna).

Jika dipalu orang atau diperbaiki orang *af’āl* Allāh yang dilihatnya, tiada *af’āl* orang lain dilihatnya; niscaya dirinya, barang dijabatnya dirinya juga dijabatnya, karena firman Allāh *Ta’ālā: Fa ainamā tuwallū fattsamma wajh Allāh*”, yakni: Barang kemana kamu hadapkan muka kamu di sana ada Allāh. Karena itu, maka kata *ahl al-Ḥaqqāh* sekalian makhluk diri kita juga... sekalian sama padanya. Barangsiapa mendapat maknā *ainamā tuwallū fattsamma wajh Allāh* tamām. Niscaya barang dipandangnya wajah Allāh juga dilihatnya.<sup>822</sup>

Orang-orang *‘ārifūn (gnostik)* menurut Ibn ‘Arabī disebut “hamba Tuhan” (*‘Abd al-Rabb*), oleh Hamzah Fansuri dipertegas menjadi “hamba Allāh (*‘Abd Allāh*). Dinyatakan dalam syā’irnya, bahwa seorang hamba yang sesungguhnya, bukanlah mereka yang hanya menyembah Allāh semata tanpa “menyatukan” diri dengan Yang Disembah, dan menyadari “kehadiran” Tuhan dalam dirinya. “Ayat ini dibawa Rasūl Allāh yaknī: *faaynamā tuwallū fattsamma wajh Allāh/* jika engkau sampai bernama ‘Abd Allāh *ditakhṣīṣkan manzil* menyembah Allāh”.<sup>823</sup>

Adapun kebalikan dari manusia sempurna adalah manusia binatang (*al-insān al-hayawān*) yang oleh Ibn ‘Arabī diidentikkan dengan “hamba nalar” (*‘abā nazhar*). Dimaksudkan adalah orang yang terikat kepada badan dan hawa nafsunya, tidak mengetahui realitas-realitas segala sesuatu dan *ḥijāb* tebal antara hamba dan *Rabbnya*. Manusia kategori ini berada dalam “formasi duniawi” (*al-nasy’at al-dunyāwīyyah*). Ia mengetahui Tuhan dengan nalar pikiran, dengan akal. Dengan demikian, ia telah mereduksi Tuhan menjadi sesuatu yang rasional belaka.

<sup>821</sup>Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism...*h. 130.

<sup>822</sup>Drewes & Brakel, *The Poem of Hamzah Fansuri* (Doordrecht-Holland/Ommonson, USA: Foris Publication/KITLV, 1986), h. 62.

<sup>823</sup>Muhyiddīn Ibn ‘Arabī, *Fuṣuṣ al-Ḥikām...*jilid I, h. 186.

*Ahlu'l Sulūk* berkata, bahwa mengenal Allāh itu *farḍu* dan menyembah Allāh itu pun *farḍu* sekadar kuasa kita. Jangan *taq̄sir* dan jangan mencari kebesaran dirinya dan harta banyak-lebih daripada *quwwat* pagi dan petang-dan jangan *masyghulkan* anak-isteri dan jangan makan tidur seperti binatang, karena manusia terlalu mulia pada Allāh *Ta'ālā*; barang siapa tidak bermakrifat dan beribādāt, orang itulah *naq̄s* hukumnya.<sup>824</sup> Hal ini dapat dilihat dari syāirnya:

Aho segala kita yang menyembah *hawā*

Kerjamu terlalu *ghawa'* tempat *qaf qawsayn aw adnā'*

Akan tamsīl jua kepada *Uli al-bāb* barang siapa *fanā'* dari sekalian *ḥijāb*

Beroleh Tuhan tiada dengan *ḥijāb*.<sup>825</sup>

Pada syāir didaktis di atas, Hamzah Fansuri mengingatkan kepada orang-orang yang terlalu memperturutkan hawa nafsunya, bahwa perbuatan semacam itu sangat keliru (*ghāwa*). Mereka tidak menyadari, bahwa Tuhan selalu mengawasi gerak-geriknya, karena dekatnya Tuhan itu seperti “dua ujung busur panah bahkan lebih dekat lagi (*qabb qawsayn aw adnā*).<sup>826</sup> Yakni dalam diri manusia sendiri. Kedekatan Tuhan dengan manusia itu adalah suatu misteri sesuatu yang menakjubkan (*'ujub*), yang tidak dapat dirasionalkan. Ini merupakan salah satu tantangan dan contoh bagi kaum rasionalis yang menggunakan akal pikiran dan ahli pikir (*ulul al-bāb*) di dalam pengetahuan tentang Tuhan.

Dengan demikian, seseorang akan memperoleh derajat manusia sempurna (*al-insān al-kāmil*), karena telah mampu menyatukan dirinya dengan Tuhan. Selanjutnya Hamzah Fansuri menambahkan:

Dengarlah olehmu hai orang *kāmil*  
 Jangan menuntut ilmu yang *bāḥil*  
 Tiada bermanfaat kata yang *jahūl*

<sup>824</sup>Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism...*h. 130.

<sup>825</sup>*Ibid.*, h. 110.

<sup>826</sup>*Ibid.*

*Anā al-Ḥaqq*, Mansur inilah *waṣṣhīl*.<sup>827</sup>

*Maḥbubmu* itu tiada berha'īl  
 Pada *aynamā tuwallū* jangan kau *ghafīl*  
*Fatsamma wajh Allāh* sempurna *waṣṣhīl*  
 Inilah jalan orang yang *kāmil*.<sup>828</sup>

Pada dasarnya setiap manusia memiliki potensi untuk menjadi *al-insān al-kāmil*. Namun untuk mencapai ke arah itu sangat sulit dan banyak tantangan dan rintangan, namun tidak *mustaḥīl* manusia meraihnya. Menurut Ibn 'Arabī, untuk mencapai derajat *al-insān al-kāmil*, harus melalui suatu cara yang disebut *al-Takhallūqu biakhlāq Allāh* (berakhlak dengan akhlak Allāh). Yang dimaksud dengan term ini adalah: “menafikan sifat-sifat kita sendiri dan menegaskan sifat-sifat Allāh yang telah ada pada diri kita, meskipun dalam bentuk potensial”.

Dalam konteks *waḥdat al-Wujūd*, *takhallūq* berarti menafikan *wujūd* kita dan menegaskan *wujūd* Allāh, karena kita dan segala sesuatu selain Allāh tidak mempunyai *wujūd*, kecuali dalam arti kias (*mājaz*) dan *wujūd* yang sesungguhnya (*ḥaqīqi*) hanya Allāh.<sup>829</sup> *Takhallūq* yang paling sempurna adalah seperti yang disebutkan Nabī Muḥammad saw. sehingga hal ini diabadikan Allāh swt. dalam Alqurān: “Dan sesungguhnya kamu benar-benar berbudi pekerti (berakhlak) yang agung.”<sup>830</sup> Juga dalam *ḥadīs* disebutkan: “Aku diutus hanyalah untuk menyempurnakan akhlak manusia”. Oleh karena itu, menurut paham *al-insān al-kāmil*, Nabī Muḥammad saw. adalah perwujūdan manusia sempurna yang paling sempurna.

Bagi Hamzah Fansuri, mencontoh perbuatan (akhlak) Nabī Muḥammad saw. suatu keniscayaan yang tidak boleh diabaikan, khususnya bagi orang yang ingin memperoleh kesempurnaan dalam hidup. Hal ini dijelaskan beliau dalam *Syarāb al-Āsyiqīn*:

<sup>827</sup>Kautsar Azhari Noer, *Ibn 'Arabī....* 139.

<sup>828</sup>*Ibid.*

<sup>829</sup>Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism...h.* 302.

<sup>830</sup>*Q.S. Al-Qalam/68: 4.*



Barang siapa *i'tiqadnya* Sabda Rasūlullāh (*Ṣallāllāhu 'alayhi wa sallam*) tiada sungguh atau perbuatannya tidak benar, *tabir na'ūzu billāh minhā*, karena Nabī (*Ṣallāllāhu 'alayhi wa sallam*) dijadikan Allāh lebih daripada makhluk sekalian, apabila ia lebih daripada makhluk sekalian, niscaya barang perbuatannya benar, barang katanya sungguh. Barang siapa berahi akan Allāh, yogya kan tuntutan perbuatan Nabī (*Ṣallāllāhu 'alayhi wa sallam*) maka sempurna berahi dan sempurna bermakrifat karena ia sempurna dan sempurna memakai ilmu *sulūk*. Barang siapa tiada menuntut *fi'ilnya*, ia itu *nāqis* (kekurangan) dan sesat hukumnya, karena *syari'at* dan *ṭarīqat* dan *ḥaqīqat* itu pakaian Nabī.<sup>831</sup>

Manusia ideal sebagai manusia sempurna (*al-insan al-kamil*) yang dicita-citakan Hamzah Fansuri, diuntai dalam jalinan “Syair Burung Pingai”, di mana manusia sempurna digambarkan seperti Burung Pingai, yaitu burung yang memiliki paras cantik, indah dan warnanya keemasan.

Dari konteks di atas dapat ditarik suatu kesimpulan bahwa manusia adalah salah satu bagian yang paling mulia dari *makrokosmos* (*'ālam* besar). Sebab, seluruh *maujūd* yang ada di *'ālam* besar telah termuat dalam dirinya sebagai *mikrokosmos* (*'ālam* kecil). Ketika manusia sudah mampu mencapai tingkatan kesempurnaan kognitif dan eksperimentasi spiritual, maka-dari sisi kognitif-ia akan sampai pada tingkatan rasio tercerahkan (*al-'aql al-mustafād*) dan mencapai rasio aktual (*al-'aql bi al-fi'l*). Selain itu, dari sisi eksperimentasi spiritual, setelah melalui proses aktivitas mengosongkan atau meninggalkan segala hal selain Allāh (*takhallīyah*), menghiasi diri dengan akhlak Allāh (*tahallīyah*), dan manipestasi Allāh (*tajallīyah*), ia akan sampai pada puncak kesempurnaan dan layak menyandang gelar *khalīfah* Allāh swt. di muka bumi sebagai manusia sempurna (*al-insān al-kāmil*).

Pada saat ini pandangan umat manusia tentang nilai-nilai kemanusiaan telah bergeser menuju suatu yang bersifat materialistik. Berbagai macam persoalan yang terjadi di masyarakat, seperti pemiskinan, korupsi, aksi terorisme, merupakan akibat secara tidak langsung bahwa nilai-nilai kemanusiaan dalam kehidupan manusia sendiri semakin menipis.

---

<sup>831</sup>Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism...*.h. 297-323.

Dalam dunia pendidikan, seringkali ditemukan peristiwa tawuran antar pelajar, tindakan-tindakan amoral di sekolah maupun proses pembelajaran yang tidak humanis. Melihat kenyataan ini, dunia pendidikan memiliki peran penting dalam proses transformasi nilai-nilai kemanusiaan tersebut. Pendidikan pada dasarnya proses yang memanusiakan manusia dari sistem kehidupan yang membelenggu.

Humanisasi ini bukan hanya semata terkait dengan individu peserta didik semata, melainkan terkait erat dengan realitas masyarakat yang ada di sekitarnya. Sehingga situasi humanis yang berbasis pada moralitas tertanam dalam kehidupan manusia.

Seharusnya dalam Pendidikan Islām itu harus memuat materi yang dapat mengantarkan subyek didik ketujuan akhir yakni, *ma'rifatullāh* dan *ta'abudillāh* (menguatkan keimanan dan ibadah kepada Allāh swt.), mampu berperan sebagai *khalifatullāh fil-arḍi* dan memperoleh kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat.

Menurut Aqil Sirodj, sejak awal budaya manusia, pendidikan pada hakikatnya merupakan proses sosialisasi dan inkulturasi yang menyebarkan nilai-nilai dan pengetahuan yang terakumulasi dalam masyarakat.<sup>832</sup> Perkembangan masyarakat berjalan dengan pertumbuhan dan proses sosialisasi dan inkulturasinya dalam bentuk yang bisa diserap secara optimal.

Pendidikan sufistik atau taṣawuf sesungguhnya bukan suatu penyikapan yang pasif atau apatis terhadap kenyataan sosial. Akan tetapi taṣawuf berperan besar dalam mewujudkan sebuah revolusi moral-spiritual dalam masyarakat serta merupakan metode pendidikan yang membimbing manusia ke dalam harmoni dan keseimbangan total.<sup>833</sup>

Sufisme sebagai suatu sikap hidup umat manusia di dunia khususnya di Indonesia, telah ada sejak awal lahirnya Islām di Aceh, meski pada mulanya hanya dikenal dengan istilah *zuhud*. *Zuhud* sendiri adalah sikap

---

<sup>832</sup>Said, Aqil Siraj, *Taṣawuf Sebagai Kritik Sosial, Mengedepankan Islām Sebagai Inspirasi, Bukan Aspirasi* (Bandung : Mizan, 2006), h. 53.

<sup>833</sup>*Ibid.*, h. 54.

mental dalam menghadapi kehidupan duniawi. Sikap mental di sini dimaknai sebagai upaya menyeimbangkan antara aspek *lahiriyah* dan *baṭiniyah*, *jasmaniyah* dan *rūḥaniyah*. Sikap hidup yang seperti ini, terbukti mampu beradaptasi dalam setiap situasi dan kondisi apapun yang terjadi di sekitarnya, bahwa tidak sedikit perannya dalam perkembangan agama dan umat Islām.

Tasawuf atau sufistik bukan ajaran anti-dunia, namun mengajarkan bagaimana caranya menjalani hidup di dunia yang materialis ini, agar jiwa tetap suci, batinnya tetap murni dan bersih, sehingga bisa betul-betul menemukan kebahagiaan hidup sejati, sejak hidup di dunia maupun kehidupan di akhirat. Jadi bertaṣawuf atau menjadi manusia ṣūfī justru harus menyadari bahwa kehidupan itu bukanlah sebagai tempat untuk menjadi tempat berlari dengan hidup mengisolir diri, karena tidak menghendaki masalah-masalah dunia sama sekali, dari umat dan masyarakat, tetapi menjadikan kehidupan (dunia) ini sebagai ladang (lahang garapan) untuk dimanfaatkan (bukannya dihindari), dikelola, untuk *takarub ilallāh* dan mencari ridho-Nya.

Tujuan akhir sufistik adalah memberi kebahagiaan kepada manusia, baik dunia maupun akhirat, dengan puncaknya menemui dan melihat Tuhannya. Harun Nasution, sebagaimana dikutip oleh Budhi Munawwar Rahman, menyebutkan bahwa taṣawuf atau sufisme mempunyai tujuan memperoleh hubungan langsung dan disadari dengan Tuhan, sehingga disadari benar seseorang berada di hadirat Tuhan.<sup>834</sup>

Sedangkan taṣawuf sebagai ilmu pengetahuan mempelajari cara dan jalan bagaimana seorang muslim dapat berada sedekat mungkin dengan Allāh swt. Dengan kata lain tujuan ṣūfī adalah mendekatkan diri sedekat mungkin dengan Tuhan sehingga ia dapat melihat-Nya dengan mata hati bahkan ruhnya dapat bersatu dengan Tuhannya. Manusia sendiri menurut ajaran Islām esensinya cenderung berṣifat pada kebenaran. Namun, manusia lahir

---

<sup>834</sup>Budhi Munawwar Rahman, *Kontekstualisasi Doktrin Islām Dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 161.

dan dibesarkan oleh lingkungannya, pasti lingkungan akan memberikan nilai-nilai dan mempengaruhi dirinya.<sup>835</sup>

Lahirnya tasawuf menurut Amin Syukur diawali dari ketidakpuasan terhadap praktek beragama (Islām) yang cenderung formalis dan legalisme. Di samping itu, juga sebagai gerakan moral dalam menghadapi ketimpangan politik, moral dan ekonomi di kalangan umat Islām, khususnya kalangan penguasa.<sup>836</sup>

Taşawuf pada dasarnya merupakan jalan atau cara yang ditempuh oleh seseorang untuk mengetahui tingkah laku nafsu dan sifat-sifat nafsu, baik yang buruk maupun yang terpuji. Karena itu kedudukan taşawuf dalam Islām diakui sebagai ilmu agama yang berkaitan dengan aspek-aspek moral serta tingkah laku yang merupakan substansi Islām. Di mana secara filsafat şufisme itu lahir dari salah satu komponen dasar agama Islām, yaitu *Imān*, *Islām* dan *Ihsān*. Kalau *Imān* melahirkan ilmu teologi (*kalām*), *Islām* melahirkan ilmu syariat, maka *Ihsān* melahirkan ilmu akhlāk atau taşawuf.<sup>837</sup>

Dalam ruang lingkup yang lebih luas dapat diartikan bahwa pembentukan nilai-nilai yang berkaitan dengan aspek-aspek spiritual akan lebih efektif jika seseorang berada dalam lingkungan yang menjunjung tinggi nilai-nilai tersebut. Di sini terlihat hubungan antara lingkungan dan sikap masyarakat terhadap nilai-nilai agama. Di lingkungan masyarakat santri barangkali akan lebih memberi pengaruh bagi pembentukan jiwa keagamaan dibandingkan dengan masyarakat lain yang memiliki ikatan yang longgar terhadap norma-norma keagamaan. Dengan demikian, fungsi dan peran masyarakat dalam pembentukan jiwa keagamaan akan sangat tergantung dari

---

<sup>835</sup>Hasbi Indra, “*Diskursus Pendidikan Islām Kontemporer*”, dalam Abuddin Nata (ed). (Jakarta:Persada Pustaka, 2001), h. 300.

<sup>836</sup>Amin Syukur, *Menggugat Taşawuf* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), h. 3.

<sup>837</sup> Amin Syukur, *Taşawuf Kontekstual Solusi Problem Manusia Modern* (Yogyakarta: Pustaka, 2003), h. 112.

seberapa jauh masyarakat tersebut menjunjung norma-norma keagamaan itu sendiri.

Karena itu, konsep pendidikan sufistik perlu diaplikasikan dalam kehidupan sehari-hari. Dengan harapan kerangka berpikir konvensional yang beranggapan bahwa pendidikan hanya berorientasi materi yang bersifat duniawi, bisa diminimalisir, atau bahkan diubah. Pendidikan merupakan proses humanisasi sekaligus penyadaran akan hakikat manusia yaitu sebagai hamba Allāh yang mendapat tugas untuk mengelola, memanfaatkan dan menjaga *'ālam* ini (*khalīfah Allāh*). Mempersiapkan generasi penerus yang mandiri dan bertanggungjawab, sekaligus bermoral merupakan salah satu tujuan pendidikan yang diharapkan.

Momentum sufistik sebagaimana diketahui manakala *Hujatul Islām* Al-Imām Al-Ghazālī memproklamirkan ajaran mistisisme Islām, dan pada saat itu berkembanglah gerakan sufisme yang berbasiskan *akhlākul karīmah*, dengan metode *riyādah*, *mujāhadah*, dan berdzikir (yang biasanya dilakukan secara berjamaah).

Dilihat dari sudut normativitas sebagaimana dikemukakan Abdullah Hadziq<sup>838</sup>, latar belakang munculnya perilaku sufistik disebabkan antara lain oleh: *Pertama*, dorongan ajaran Islām yang selalu menekankan tingkah laku psikologis yang positif. *Kedua*, dorongan ajaran agama untuk selalu melaksanakan ibadah dengan memperhatikan aspek kualitas baṭīniah, yang dalam istilah Amin Syukur disebut sifat tingkah laku yang berbasis taṣawuf<sup>839</sup>.

Lebih lanjut Abdullah Hadziq menuturkan dari sisi historisitas<sup>840</sup>, perilaku sufistik muncul, *Pertama*: adanya keinginan sekelompok orang untuk meniru tingkah laku psikologis Rasūlullāh saw. *Kedua*, adanya dorongan untuk hidup secara *zuhud* sebagai reaksi terhadap gaya hidup rezim

---

<sup>838</sup> Abdullah Hadziq, *Rekonsiliasi Psikologi Sufistik dan Humanistik* (Semarang: Rasail, 2005), Cet. I, h. 18-19.

<sup>839</sup> M. Amin Syukur, *Taṣawuf Kontekstual...* h. 27.

<sup>840</sup> Abdullah Hadiq, *Rekonsiliasi Psikologi...* h. 19

pemerintahan Bani Umayyah di Damaskus saat itu,<sup>841</sup> yang menurut Nurcholish Masjid, cenderung kurang religius<sup>842</sup>.

Taşawuf atau şufisme diakui dalam sejarah telah berpengaruh besar atas kehidupan moral dan spiritual Islām sepanjang ribuan tahun yang silam. Selama kurun waktu itu taşawuf begitu lekat dengan dinamika kehidupan masyarakat luas, bukan sebatas kelompok kecil yang eksklusif dan terisolasi dari dunia luar saja, akan tetapi kehadiran taşawuf di dunia modern ini sangat diperlukan, guna membimbing manusia agar tetap merindukan Tuhannya, dan bisa juga untuk orang-orang yang semula hidupnya glamour dan suka huru-hura menjadi orang yang asketis (*zuhud* pada dunia). Proses modernisasi di abad modern, telah mengantarkan hidup manusia menjadi materialistik dan individualistik. Perkembangan industrialisasi dan ekonomi, telah menempatkan manusia modern ini menjadi insan yang tidak lagi memiliki pribadi yang merdeka, hidupnya sudah diatur oleh otomatisasi mesin yang serba mekanis, sehingga kegiatan sehari-hari pun sudah terjebak oleh alur rutinitas yang menjemukan. Akibatnya manusia sudah tidak acuh lagi, kalau peran agama menjadi semakin tergeser oleh kepentingan materi duniawi.<sup>843</sup>

Sebagai akibat modernisasi dan industrialisasi, manusia kadang-kadang mengalami degradasi moral yang dapat menjauhkan harkat dan martabatnya. Agar posisi manusia menjadi utama, yakni hawa nafsunya dikuasi oleh akal yang telah mendapat bimbingan wahyu, maka perlu adanya penanaman pendidikan *riyadah*<sup>844</sup> dan *mujahadah*<sup>845</sup> dalam melawan nafsu tersebut. Dengan jalan ini diharapkan seseorang mendapatkan jalan yang diridhai oleh Allāh swt.

---

<sup>841</sup> Simuh, *Taşawuf dan Perkembangannya...* h. 24-25

<sup>842</sup> *Ibid.*, h. 25.

<sup>843</sup> Ahmad, Suyuti, *Percik-Percik Kesufian* (Bandung: Penerbit Pustaka Hidayah, 2002), h. 3-5.

<sup>844</sup> *Riyāḍah* diartikan dengan latihan-latihan mistis, latihan kejiwaan dengan melalui upaya membiasakan diri agar tidak melakukan hal-hal yang mengotori jiwanya.

<sup>845</sup> *Mujāhadah* diartikan dengan kesungguhan dalam perjuangan meninggalkan sifat-sifat buruk. Perbedaan *riyāḍah* dan *mujāhadah* adalah jika *riyāḍah* berupa tahapan real, sedangkan *mujāhadah* adalah berjuang mengendalikan dengan sungguh-sungguh pada masing-masing tahapan *riyāḍah*.

Islām sebagai sistem ajaran keagamaan yang lengkap dan utuh, telah memberikan tempat kepada jenis penghayatan keagamaan, baik yang *eksoterik* maupun yang *esoterik*. Ini sebagai upaya pengembangan kualitas keberagaman untuk menghayati Tuhan dalam agama Islām. Di samping itu Islām harus bisa memberikan jawaban dan solusi atas fenomena-fenomena kejadian yang terjadi di masyarakat, sehingga akan jelas fungsi dan perannya sebagai *rohmatan lil 'alamin* (kesejahteraan hidup).

Untuk itulah ajaran dan tradisinya dituntut lebih fungsional, aplikatif, serta membuka pemahaman, penafsiran dan penghayatannya yang fungsional pula, demi tercapainya cita-cita ideal agama yaitu kebahagiaan dan kesejahteraan hidup.

Taşawuf (şufistik) sebagai ilmu keislaman<sup>846</sup> adalah hasil dari kebudayaan Islām sebagaimana ilmu-ilmu keislaman lainnya. Di samping itu taşawuf juga sebagai bagian dari ajaran Islām, karena ia hasil perwujudan dari *ihsān* yang merupakan salah satu dari tiga ajaran Islām. Taşawuf yang merupakan implementasi dari ajaran Islām pada saat sekarang dituntut untuk lebih berşifat fungsional dan aplikatif. Artinya taşawuf dituntut untuk lebih menyentuh kebutuhan hidup riil manusia dan mampu memecahkan segala persoalan yang terjadi pada masyarakat sekarang. Taşawuf tidak hanya mengandalkan cinta sang şūfi kepada Tuhannya, tetapi menjadi *khalifah Allāh* di muka bumi ini.

Taşawuf sebagai dimensi esoterik Islām dalam rentangan sejarah telah mengalami pasang surut pemikiran, seperti pemikiran syi'i, sunni dan falsafi bahkan neo-sufisme telah terjadi dialektika yang dinamis serta memberikan sumbangan pemikiran dalam taşawuf. Dalam kondisi masyarakat kini yang dinamis, diharapkan akan muncul pemikiran-pemikiran dinamis pula dalam memahami taşawuf rasionalis-aplikatif.

---

<sup>846</sup>Simuh., *Sufisme Jawa; Transformasi Taşawuf Islām ke Mistik Jawa* (Yogyakarta: Benteng Budaya, 2002), cet. IV, h. 265.

Taşawuf baik langsung maupun tidak langsung mempunyai dimensi spiritualitas dan moralitas yang tinggi.<sup>847</sup> memandang sufisme merupakan sebagai pelarian yang amat positif bagi orang-orang yang mengalami kegersangan spiritual dan frustrasi dalam masyarakat modern. Menurutnya taşawuf dapat berfungsi sebagai obat yang paling mujarab membebaskan umat Islām dari kekakuan dan kekeringan rasionalisme *fiqhiyah* dan dari spekulatipisme *Ilmu Kalām*.<sup>848</sup>

Dalam pemikiran Simuh, kita sebagai manusia sangat perlu untuk menekankan konsep *tawazun*, keseimbangan dalam Islām, yaitu antara kehidupan lahiriyah (eksoterik) dan kehidupan baṭiniyah (esoterik) serta tidak boleh menekankan pada salah satu di antara dua aspek tersebut. Di samping itu juga menggambarkan penyatuan tiga pilar pokok ajaran Islām secara utuh, yakni *Imān, Islām, Ihsān*. Sebab segala perbuatan baik akan diterima oleh Allāh manakala didasarkan pada tauḥid (*Imān*) dan dilakukan sesuai dengan aturan-aturan yang telah ditentukan oleh Allāh (*Islām*), serta dilakukan dengan ikhlās semata-mata karena Allāh (*Ihsān*). Tetapi Simuh masih mempertanyakan kembali “kebenaran tasawuf”<sup>849</sup> merupakan perwujudan dari *Ihsān*. Walaupun Simuh juga menyadari ketiga-tiganya (*Imān, Islām, Ihsān*) tidak boleh dipisah-pisahkan demi tercapainya cita-cita Islām yang *kaffah* (sempurna).

Dalam memahami Islām, pada masa sekarang harus dipahami dalam konteksnya yang tepat, yaitu pemahaman yang mondar-mandir memasukkan konteks kekinian ke masa diturunkannya Alqurān dan kembali lagi kemasa kini. Pemahaman ini akan menjamin aktualisasi dan kemampuan Islām dalam menjawab tantangan zaman sepanjang sejarah. Sehingga Islām tidak dicurigai sebagai agama penghambat kemajuan dan biang keladi segala bentuk penyekalan kebebasan perkembangan kreativitas, tetapi mampu menampilkan

---

<sup>847</sup>*Ibid.*, h. 266.

<sup>848</sup>Simuh, *Taşawuf dan Perkembangannya dalam Islām* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), h. 159-160.

<sup>849</sup>Simuh, *Sufisme Jawa...* h. 266.



cita-cita ideal Islām yang di dalamnya mencakup pemahaman, pengamalan dan penghayatan Islām.

Upaya untuk mencapai Islām yang *kaffah*, manusia harus bisa menerapkan taṣawuf sebagai perwujudan dari *Ihsān*, ini merupakan penghayatan seseorang terhadap agamanya dan merupakan dimensi terdalam setelah *Imān* dan *Islām* yang berfungsi melengkapi dan dilengkapi oleh ajaran keagamaan. Karena pemahaman dan pengamalan tanpa penghayatan akan mengalami ketidakseimbangan dan kepincangan dalam beragama. Menurut Hamka penghayatan esoteris Islām harus tetap terkendali oleh ajaran-ajaran standar syariah tetapi tidak dengan melakukan pengasingan diri atau *Uzlah*, melainkan tetap aktif melibatkan diri dalam masyarakat.<sup>850</sup>

Taṣawuf (sufistik) mengalami perkembangan seiring dengan situasi dan kondisi zaman. Saat ini telah bermunculan aliran-aliran dalam taṣawuf, salah satunya adalah taṣawuf sosial, yakni taṣawuf yang tidak hanya mementingkan kesalehan individual, tapi juga peka dan terlibat dalam gerakan perubahan sosial bahkan juga politik. Corak taṣawuf dalam sosial ini berbeda dengan model taṣawuf dalam bentuk *zuhud*, di mana empati sosial dan kepekaan terhadap ketidakadilan sosial menjadi dasar utama gerakan taṣawuf model ini. Model taṣawuf ini pada intinya mengajak keseimbangan antara hidup dunia dan ākhirat, atau melakukan zikir dan doa sekaligus tetap melakukan aktifitas sehari-hari. Di sini taṣawuf dijadikan sebagai jalan bagi perubahan sosial.<sup>851</sup>

Sufisme dalam maknanya yang lama, seringkali dianggap sebagai sumber kemunduran bagi umat Islam. Sejak kemunculannya, taṣawuf telah menuai kritik bahkan sebagian kalangan menolaknya sebagai bagian integral dari ajaran Islām. Salah satu sasaran kritik terhadap taṣawuf selama ini terutama tentang ajaran asketisme dan *zuhud* yang dianggap tidak relevan bagi zaman kemajuan dan pembangunan. Taṣawuf justru dituding sebagai

---

<sup>850</sup>Robi H. Abror, *Taṣawuf Sosial* (Bandung: Fajar Pustaka, 1995), h. x.

<sup>851</sup>Andi Eka Saputra, *Taṣawuf dan Perubahan Sosial-Politik*. Fakultas Ushuluddin IAIN Raden Intan Lampung, Prodi Aqidah Filsafat. Jurnal TAPIS Vol. 8 No.1 Januari-Juni 2012.

penghambat umat Islām untuk maju. Menurut Ahmad Syafii Ma'arif, taṣawuf hanya mengajak orang untuk “terhanyut-hanyut di sungai esoterisme tanpa peduli keadaan sosial.”<sup>852</sup>

Ajaran kaum ṣūfī seringkali dituduh mengabaikan kehidupan duniawi, sebab mereka lebih asyik-ma'syuk mengejar kehidupan ukhrowi. Para ṣūfī identik dengan hidup miskin, tidak mempunyai apa-apa, dan sederhana, acuh terhadap kondisi sosial yang sedang bergolak atau berkembang, asketis, kontemplasi dan seterusnya. Para ṣūfī memiliki hati yang baik dan mulia, adalah sifat-sifat ideal yang terpuji yang sering disebut dalam kitab-kitab taṣawuf. Namun menekankan hidup *zuhud*, dalam maknanya yang lampau, adalah sebuah tanda bahwa seorang dapat disebut sebagai ṣūfī yang ketinggalan zaman.

Beberapa organisasi keagamaan secara terang-terangan menolak keberadaan taṣawuf. Beberapa tokoh pemikir Islām kontemporer juga kurang bersimpati dengan taṣawuf, seperti Hassan Hanafi,<sup>853</sup> dan Fazlur Raḥmān.<sup>854</sup> Namun, sejak mendapat kritik dari berbagai kalangan, baik di Timur maupun di Barat, akhirnya beberapa dimensi taṣawuf tersebut mengalami perubahan dan penyesuaian dengan konteks ruang dan waktu.

Tentu saja para pembela taṣawuf kemudian menampik tuduhan bahwa taṣawuf menolak atau mengabaikan kehidupan duniawi, meski dalam perjalanan sejarahnya banyak contoh-contoh ṣūfī yang menghindar dari dunia seraya asyik mengejar pahala ākhirat. Para pembela taṣawuf mengatakan bahwa taṣawuf yang alternatif adalah taṣawuf yang mementingkan keseimbangan antara aspek-aspek jasmani dan rohani, saleh secara individual sekaligus saleh secara sosial, merenung tapi sekaligus bertindak dan berkarya dalam kehidupan nyata.

---

<sup>852</sup> Ahmad Syafii Maarif, *Islām: Kekuatan Doktrin dan Kegamangan Umat* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), h. 49.

<sup>853</sup> Hassan Hanafi, *Agama, Ideologi dan Pembangunan*, terj. Shonhaji Sholeh, (Jakarta: P3M, 1991), h. 65.

<sup>854</sup> Fazlur Rahaman, *Gelombang Perubahan Dalam Islām*, Terj. Aam Fahmi (Jakarta: PT. Rajawali Pers, 2000), h. 112-118.

Dari sini kemudian bermunculan kajian tentang taṣawuf model baru. Salah satunya adalah mengkaitkan taṣawuf dengan dimensi sosial-politik, dan bukan hanya masalah etis saja. Asumsi dasar yang melatarbelakangi kelahiran model taṣawuf berdimensi sosial politik ini adalah bahwa taṣawuf, sebagaimana dikatakan Said Aqil Siradj, merupakan sebuah misi kemanusiaan yang menggenapi misi Islām secara holistik. Mulai dari dimensi *imān*, *Islām* hingga *ihsān*, di mana tasawuf menempati posisinya sebagai aktualisasi dimensi *ihsān* dalam Islām. Dalam praktik umat Islām sehari-hari, kata Said Aqil Siradj, dimensi *ihsān* ini diwujudkan dalam bentuk dan pola beragama yang moderat (*tawassuth*), keseimbangan (*tawazun*), jalan tengah (*i'tidal*), dan toleran (*tasamuh*).<sup>855</sup>

Bukti-bukti historis juga mendukung argumentasi Said Aqil Siradj di atas. Artinya, model taṣawuf sebagai kritik sosial bukan hanya muncul belakangan ini saja sebagai reaksi dari perubahan zaman, melainkan telah ada setidaknya secara embrionik pada masa awal kelahiran taṣawuf itu sendiri.

Nilai-nilai etika sosial ini tampaknya belum berkembang, yang ditandai dengan masih maraknya kemaksiatan khususnya di negeri ini, seperti, ketimpangan sosial, penindasan terhadap kaum lemah, praktik KKN dan sebagainya sebagaimana diakui oleh berbagai pihak. Itu berarti perkembangan taṣawuf saat ini belum mencapai tahap yang ideal. Inilah tugas kita untuk mendorong minat yang besar pada taṣawuf saat ini dengan praktik taṣawuf yang menekankan etika sosial, bukan hanya taṣawuf yang memuaskan dahaga spiritual pribadi muslim. Sehingga secara perlahan masyarakat dan pemerintah perlahan dapat meninggalkan perbuatan tercela yang merugikan kepentingan umum dan menggantinya dengan perbuatan terpuji untuk kemaslahatan bersama.

Mengarahkan kecenderungan taṣawuf seperti itu jauh lebih penting daripada mengatakan dan mencerca taṣawuf itu sebagai bid'ah. Caranya

---

<sup>855</sup> Said Aqil Siradj, *Taṣawuf Sebagai Kritik Sosial* (Bandung: Mizan, Bandung, 2006), h. 16.

mengkaji taṣawuf dari segi pribadi dan masyarakat, sehingga minat pada taṣawuf tidak terhenti pada pemuasan dahaga spiritual yang hanya bersifat individual.

Etika sosial dalam Islām tidak hanya dimaknai sebagai etika individual saja, tapi juga perlu dipahami sebagai ajaran sosial. Kehidupan umat manusia perlu dibangun dengan perspektif agama yang lebih memperdulikan pada persoalan-persoalan kemanusiaan dan keadilan. Jadi, Islām tidak semata diartikan sebagai ritualisasi ibādah dan etika individual semata, tapi juga sebagai agama yang penting untuk memperbaiki kehidupan sosial secara lebih luas.

Dalam etika sosial Islām memiliki peran yang sangat besar bagi perbaikan atas kehidupan umat manusia. Etika sosial Islām mempunyai dua ciri yang sangat mendasar, yaitu keadilan dan kebebasan. Dua ciri ini penting untuk menggerakkan Islām sebagai agama yang menjunjung tinggi nilai-nilai moral dan kemanusiaan. Perbuatan kita mesti diorientasikan pada tindakan-tindakan yang mengarah pada keadilan dan juga memandang kebebasan mutlak setiap individu. Karena, kebebasan individu ini berimplikasi pada tindakan sosial dan syariat kolektif.<sup>856</sup>

Di sisi lain, demokratisasi politik yang bergulir di dunia khususnya di Indonesia kini sangat memerlukan ragam tawaran konsep-konsep politik pada umat Islām agar mereka semakin cerdas dan arif menghadapinya, sehubungan dengan ini taṣawuf juga mengalami perkembangan seiring dengan situasi dan kondisi zaman.

Dalam bidang politik, sumbangan dan peranan kaum ṣūfī tidak kalah dengan peranan para pemimpin lain yang bukan ṣūfī. Tarekat-tarekat ṣūfī pada masa lalu berperan sebagai kekuatan politik dibanyak negeri Islām. Tarekat Safāwī, misalnya, berubah dari gerakan spiritual semata menjadi gerakan

---

<sup>856</sup>Bakhtiar Amsal, *Taṣawuf dan Gerakan Tarekat* (Jakarta: Angkasa Press, 2003), h. 56.

politik dan militer, yang pada akhirnya berhasil mendirikan Kerajaan Safāwī di Persia.<sup>857</sup>

Di era sekarang, hidup berbangsa dan bernegara yang masuk dalam ibādah muamalah, kepemimpinan umat Islām dapat dicapai melalui proses politik maupun sistem kerajaan. Khusus untuk Indonesia yang menganut sistem demokrasi Pancasila, mau tidak mau menuntut umat Islām untuk terlibat di kancah politik.

Dalam konteks demokrasi, politik adalah sarana untuk meraih kekuasaan, ibarat mata pisau, politik kekuasaan dapat membawa manfaat maupun kemadaratan dan dapat pula melukai tangan, bila politisi tersebut lalai menggunakan jalan politik, sebagai seorang muslim yang terjun di dunia politik, Alqurān dan Sunnah wajib menjadi rambu-rambu dalam menapaki peta politik.

Sungguh tepat dan relevan bila setiap seorang politik muslim berusaha membentuk pribadi unggul dalam kepemimpinannya sesuai dengan kaidah Alqurān. Dengan berpegang teguh pada rambu-rambu dari Alqurān dan sunnah, tak bisa dipungkiri akan menghasilkan pemimpin yang bertanggung jawab, hadiah terindah untuk para pemimpin yang adil dan amanah adalah kasih sayang Allāh, seperti dalam Q.S. *Al Hujurat*/49: 9 Allāh swt. berfirman:

*Dan kalau ada dua golongan dari mereka yang beriman itu berperang hendaklah kamu damaikan antara keduanya! tapi kalau yang satu melanggar Perjanjian terhadap yang lain, hendaklah yang melanggar Perjanjian itu kamu perangi sampai surut kembali pada perintah Allah. kalau Dia telah surut, damaikanlah antara keduanya menurut keadilan, dan hendaklah kamu Berlaku adil; Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang Berlaku adil.*<sup>858</sup>

<sup>857</sup> Andi Eka Saputra, *Taşawuf dan Perubahan Sosial...*h. 67.

وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى  
الْآخَرَى فِقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ  
وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ

Tujuan seorang pemimpin adalah untuk menyatukan, mengarahkan, membawa perubahan.<sup>859</sup> Sepanjang sejarah peradaban manusia, pemimpin-pemimpin sukses dalam menjalankan kepemimpinannya di dalam banyak bidang kehidupan seperti yang telah diperlihatkan oleh para Nabī dan Rasūl, sebelum Tuhan mengangkatnya menjadi Rasūl dan utusan Tuhan, Rasūl juga telah membawa perubahan yang sangat luar biasa di dunia Islām. Selain itu Nabī Muḥammad saw. tumbuh dalam pengalaman kepribadian yang begitu lengkap.<sup>860</sup> Artinya seorang pemimpin juga harus mempunyai kepribadian yang baik.

M. Amin Abdullāh mengatakan, di dalam Islām terkandung ajaran yang tidak hanya menyangkut lahiriyah saja tetapi juga menyangkut tentang spiritualitas. Ada tiga konsep ajaran Islām yakni *Imān*, *Islām* dan *Ihsān*. Ketiga aspek itu tercampur menjadi satu dan menjadi kesatuan secara utuh dalam tindakan ibādah kepada Allāh dan hubungan dengan manusia. Pola-pola hubungan dengan Allāh ini di antaranya dengan melakukan salat dan puasa di samping yang lain, dan ini merupakan metode yang sebenarnya sarat dengan muatan nilai spiritualitas.<sup>861</sup> Sebenarnya tujuan spiritualitas yang dilakukan seorang adalah bertujuan untuk mendekatkan diri kepada penciptanya. Sebagai orang yang beriman tentunya akan meyakini janji yang dikabarkan oleh Allāh bahwa Dia akan memuliakan kedudukan hambanya yang beriman dan bertaqwa. Begitupun Allāh yang telah menjajikan kepada orang yang beriman yang menolong agama Allāh maka Allāh akan meneguhkan kedudukannya.

Gelisah menghadapi godaan kekuasaan tidak hanya dialami partai nasionalis, partai berbasis agama pun sekarang banyak mengalami fenomena gagal menghadapi cobaan kekuasaan, hal itu dikarenakan politisi lupa akan garis perjuangan yang diembannya, kita berprasangka positif, niat awal para politisi muslim adalah lurus, namun di tengah jalan tersesat dalam godaan nafsu, perang uhud itulah gambaran sebagai para politikus muslim saat ini.

---

<sup>859</sup> Jan R. Jonnassen, *Rahasia Kepemimpinan* (Jogjakarta: Dolphin Book, 2006), h.15.

<sup>860</sup> *Ibid.*, h. 63.

<sup>861</sup> Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), h. 149.

Kalau diibaratkan, peta politik saat ini tidak ubahnya seperti politik dagang sapi, orang masuk politik karena iming-iming dunia yang bersifat profit. Jadi jangan heran ketika kebobrokan melanda sebagian orang yang duduk dikursi kekuasaan. Lebih ironis lagi ketika partai berbasis agama Islām pun hilang karakternya dan hampir tidak ada bedanya dengan lainnya. Hanya dengan sikap *tawaḍu'* dan *zuhud* serta ketergantungan yang tinggi akan petunjuk Allāh swt. yang bisa menjaga tetap utuhnya nilai perjuangan. Kelihaihan dalam berpolitik meraih kekuasaan, jika sudah lepas dari sikap *tawaḍu'* maupun *zuhud* akan berdampak mengaburkan hati nurani. Nafsu mulai terpesona indahnyanya korupsi, penyalahgunaan narkoba dan lain sebagainya.

Dari konsep ajaran Islām tersebut, maka setidaknya seorang yang beriman akan menjunjung tinggi spiritualitas. Islām adalah agama yang lengkap yang mengatur segala aspek kehidupan yang akan memberikan pedoman dalam menjalani kehidupan ini. Islām juga menjadi jawaban pemenuhan kebutuhan baṭin selain kebutuhan jasmani.

#### **D. Relasi Antara Tuhan, Manusia dan 'ālam.**

Relasi Tuhan, manusia, dan 'ālam semesta, terlebih dahulu harus didenahkan secara tepat. Pendenahan itu akan lebih tepat bila dimulai dari teori penciptaan. Karena relasi Tuhan dan makhluk pada hakikatnya adalah relasi penciptaan. 'ālam semesta adalah “karya besar Tuhan” yang tak tertandingi kualitas dan kualitasnya. Tentunya, keinginan Tuhan dalam mencipta berlandaskan visi. Puncak kreativitas dan titik klimaks kegemilangan “prestasi” Tuhan termanifestasikan dalam penciptaan sosok manusia.

Relasi Tuhan, manusia dan 'ālam semesta di kalangan para ṣūfī Islam setidaknya memiliki beberapa teori, di antaranya ialah teori cermin, bilangan, bayangan dan cahaya. Dengan bertitik tolak dari kesadaran diri bahwa relasi ketiga entitas tersebut adalah relasi penciptaan, maka aksi, reaktif, dan penyikapan manusia terhadap 'ālam, atau terhadap sesama manusia, akan

dilandasi oleh unsur ketuhanan. Sebab, jika berfikir sebaliknya, maka kita akan terperosok pada pemahaman materialisme atau ateisme yang berorientasi pada antroposentrisme murni, dengan menganggap bahwa manusia dan ‘*alam* semesta muncul dan terjadi dengan sendirinya.

Berawal dari sebuah keinginan besar Tuhan, agar diriNya diketahui, maka diciptakanlah ‘*alam* semesta dan manusia. Allāh swt. berfirman dalam *ḥadīs Qudsī*, “Aku adalah perbendaharaan yang tersembunyi (*kanzun makhfi*), Aku ingin diketahui (dikenal). Aku ciptakan makhluk, agar mereka mengenali-Ku.”<sup>862</sup> Jika tujuan puncak penciptaan dan perwujudan makhluk adalah agar Tuhan dikenal, maka diperkuat dengan firman Allāh swt. “Aku tidak menjadikan jin dan manusia, kecuali semata-mata agar mereka beribadah kepada-Ku.”<sup>863</sup> Secara teologis, *ibādah* adalah ritual pendekatan, penyerahan diri dan dialog intim dengan Tuhan. *Ibādah* merupakan salah satu cara mengenal dan mengetahui Tuhan. Seluruh aktivitas yang berorientasikan pengenalan terhadap Tuhan adalah *ibādah*.

Sementara itu, perwujudan (*ijad*) dan wujud bertujuan untuk menampakkan gradasi kesempurnaan-Nya, dan penampakan itu bertujuan semata-mata agar pihak lain (=manusia) dapat mengetahui atau mengenali-Nya. Maka, puncak tujuan perwujudan dan wujud adalah mengenal Allāh (*makrifatullah*). Artinya, jika wujud merupakan penampakan kesempurnaan, maka tujuan penampakan kesempurnaan adalah tujuan wujud; ketika tujuan penampakan tersebut tidak bisa digambarkan dan diartikulasikan kecuali hanya dengan *makrifah* (mengenal), maka tujuan wujud tak lain adalah *makrifah*.<sup>864</sup>

---

<sup>862</sup> *Ḥadīs* tersebut diragukan keotentikannya oleh al-Sakhawī, Ibn Taimīyah, al-Zarkāsyī, dan al-Asqalānī. Bahkan dianggap bukan termasuk kategori perkataan Nabī, dan tidak diketahui historisitas *ṣaḥīḥ* atau lemah *sanadnya*. Tetapi, menurut al-Ajluni, dalam *Kasyf al-Khafā*, makna yang terkandung dalam *ḥadīs* tersebut *ṣaḥīḥ*, relevan dan muatannya selaras dengan penafsiran Ibn Abbās tentang ayat *wa mā khalaqtu al-jinna wa al-insa illā liya ’budūn*-ditafsiri dengan *liya ’rifūn*. Artinya, “Aku ciptakan jin dan manusia tak lain adalah untuk beribadah kepada-Ku.” Di sini, kata *ibādah* dimaknai agar jin dan manusia mengetahui Tuhannya. Suhaillah Abd. Al-Ba’its al-Tarjuman, *Nazhārīyyah Wiḥdat al-Wujūd Bayna Ibn ’Arabī wa al-Jilly* (Beirut: Maktabah Khaz’al, 2002), cet. I, h. 163.

<sup>863</sup> *Q.S. Az-Zāriyāt/51: 56.*

### وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

<sup>864</sup> Aqa Mirza Muḥammad Qummī, dalam komentarnya atas *Tamḥīd al-Qawā’id*, (diedit oleh Sa’id al-Dīn Alī Ibn Muḥammad Turkah dan Sayyīd Jalāl al-Dīn Ashtiyānī dan pengantar oleh Seyyed Hossein Nasr) (Teheran: t.p., 1976), h. 6.



Tujuan penciptaan adalah Tuhan ingin melihat-Nya melalui penampakan sifat-sifat dan nama-nama-Nya. Dengan kata lain, Tuhan melihat diri-Nya yang elok nan rupawan di dalam cermin *'ālam* semesta. Tak mungkin melihat diri sendiri tanpa entitas lain (baca: cermin) yang bisa memantulkan gambar-Nya. Tuhan hendak melihat rupa-Nya dengan menciptakan *'ālam* semesta sebagai cermin. Tidak bisa subyek bercermin pada diri sendiri, ia hanya bisa bercermin pada objek yang lain (semisal kaca cermin). *'Ālam* semesta adalah manifestasi eksistensi *Ilāhī*, dan dengan *'ālam* semesta sifat-sifat dan nama-nama Tuhan bisa dikenal-keilahian-Nya bisa diketahui.<sup>865</sup>

Namun, sebelum manusia diciptakan, *'ālam* semesta bagaikan kertas kosong atau cermin yang tidak memendarkan cahaya. Bahkan, sebelum *'ālam* semesta ditempati manusia, bagaikan jasad tanpa ruh. Karena baṭin manusia adalah Allāh swt, lahiriah manusia adalah *'ālam* semesta. Sehingga kesempurnaan *epifani* Tuhan terdapat pada akumulasi sinergis antara *'ālam* semesta dan manusia. Lebih tepatnya, unsur ketuhanan dan *'ālam* semesta terengkuh dalam diri manusia.<sup>866</sup> Tuhan menciptakan dan membentuk manusia dalam citra yang sangat sempurna. Manusia adalah eksistensi unik yang berada di antara himpitan dua entitas yang nir-batas, *wujūd* mutlak (Tuhan) dan *nihilisme* mutlak (ketiadaan). Karena itu, *wujūd* manusia adalah pintalan dari dua entitas yang kontradiktif.<sup>867</sup>

Hakikat *wujūd* adalah satu, tidak majemuk dan plural. *Pluralisme* hanya sesuatu yang disaksikan oleh panca indera. Ia hanya sebatas bentuk dan penampakan manifestasi sifat-sifat ketuhanan, atau ilusi yang diciptakan oleh akal. Tidak ada perbedaan antara *al-Ḥaqq* dengan penciptaan, dan antara Sang Pencipta dengan makhluk, kecuali hanya dalam ungkapan dan tinjauan. Tuhan adalah *al-Ḥaqq* dalam entitas-Nya, dan Dia adalah makhluk ditinjau dari segi nama-nama dan sifat-sifat-Nya. Sedangkan sifat-sifat tersebut

---

<sup>865</sup> Abū al-Ala' Afifi, *Al-Ta'liqāt 'alā Fuṣuṣ al-Ḥikām li al-Syaikh al-Akbar Muhyiddīn Ibn 'Arabīy* (Cairo: Dar el-Fikr el-Arabi, t.th), h. 6-7.

<sup>866</sup> Syaikh Abd al-Razzaq al-Qasyānī, dalam pengantar atas *Fuṣuṣ al-Ḥikām*, karya Syaikh al-Akbar Muhyiddīn Ibn 'Arabī (Cairo: Al-Maktabah al-Azhariyah li- Turats, 2003), cet. I, h. 14.

<sup>867</sup> Ikhwān al-Ṣafā, *Rasā'il al-Ikhwān al-Ṣafā wa Khalan al-Wafā* (Beirut: Daer el-Shader, 2004), julid II, h. 462.

adalah entitas Tuhan sendiri. Mahasuci *Zāt* yang menampakkan segala sesuatu, yang mana Dia sendiri adalah esensi segala sesuatu itu.

*Al-Ḥaqq* adalah makhluk di satu sisi, maka ungkapkanlah

Bukan makhluk di sisi lain, maka tuturkanlah

Gabungkanlah dan pisahkanlah, kemudian menjadi satu entitas.<sup>868</sup>

Menurut Ibn ‘Arabī, penciptaan tidak di*wujūd*kan dari ketiadaan (*creatio ex nihilo*), seperti pandangan para teolog, melainkan dengan proses *emanasi* dan manifestasi. Segala *maujūd* adalah manifestasi Tuhan. Penampakan yang paling penting adalah manusia-*khalīfah* di atas bumi-sebagai kosmos kecil yang hidup di dalam kosmos besar.<sup>869</sup>

Selanjutnya, mengartikulasikan relasi Tuhan dan makhluk-Nya dalam laskap penciptaan, di samping dengan teori *emanasi* dan manifestasi, dapat dipaparkan dengan teori bilangan. Sebagaimana diketahui bahwa bilangan juga merupakan salah satu landasan *gnostik* untuk memaparkan teori penciptaan ‘*alam* semesta dan manusia oleh Tuhan. Bilangan meniscayakan adanya korelasi seluruh bilangan dalam satu sinergi kesadaran teologis. Ikhwān al-Ṣhāfā dan Ibn ‘Arabī memaparkan teori penciptaan dan menguatkan argumentasi mengenai ke-Esa-an Tuhan dengan landasan bahwa Tuhan Sang Pencipta adalah angka satu bagi angka-angka yang lain. Semua angka bergantung pada angka satu. Tanpa adanya angka satu, maka konstruksi angka yang mengandaikan bilangan tidak akan pernah mewujudkan. Ikhwan al-Shafa dalam hal ini mengungkapkan:

Kedudukan Sang Pencipta dari segenap materi yang fenomenal ialah bagaikan kedudukan angka satu bagi angka-angka yang lain. Jika angka satu adalah asal bagi angka-angka lain, bangunan dasar: titik tolak awal dan titik demarkasi akhirnya, maka demikian juga halnya Allāh swt... Dia adalah kausa (*‘illāh*) segala sesuatu: Kreator Pencipta titik tolak awal dan akhir. Jika angka satu tak memiliki bagian, dan tak ada padanan di dalam angka-angka lain, maka demikian juga halnya Allāh swt... mahakuasa, tak ada padanan di dalam diri hamba dan makhluk-Nya, dan tak ada yang mampu menyerupai-Nya. Jika angka satu tercakup di dalam seluruh angka dan merupakan unsur utama pembentuknya,

<sup>868</sup> Abū al-Ala’ Afifi, *Al-Ta’liqāt ‘ala Fuṣuṣ al-Ḥikām*...h. 79.

<sup>869</sup> Ibrāhīm Madkur, “Wiḥdah al-Wujūd Bayn-a Ibn ‘Arabī wa Sbinuza”, dalam *Al-Kitāb al-Tiẓkarīy Muḥiddīn Ibn ‘Arabīy* (Cairo: Wizar al-Tsaqafah, 1969), h. 370-371.

begitu pula halnya Allāh swt... Dengan demikian, mengetahui segala sesuatu dan merupakan inti substansi dari segala sesuatu.<sup>870</sup>

Dengan demikian, pemaparan teori angka tersebut sesungguhnya bertujuan menunjukkan ke-Esa-an Tuhan dalam relasi Tuhan dengan makhluk-Nya didudukan dalam pemaknaan eksistensi, bukan dalam pemaknaan eksakta murni yang bernuansa matematis. Tuhan adalah esensi abadi yang tanpa batas. Dia adalah sebab yang eksistensi-Nya tidak bergantung pada yang lain. Tuhan adalah Esa, karena yang majemuk atau plural akan mengarah pada keterbatasan dan akan bergantung pada subyek yang Esa (esensi segala *wujūd*). Tuhan adalah esensi yang Esa, eksistensi yang wajib ada, abadi dan selamanya. Tidak ada wujud selain Tuhan. *Maujūd* yang lain tak lain dan tak bukan adalah sifat-sifat dan karakteristik-karakteristik-Nya. Tuhan adalah “*al-ṭhābi’ah al-ṭhābi’ah*” jika dilihat dari sudut pandang bahwa Tuhan adalah sumber sifat-sifat dan karakter. Dan Tuhan adalah “*al-ṭhābi’ah-al-matbū’ah*”, jika dilihat sudut pandang bahwa Tuhan adalah sifat-sifat dan karakteristik itu sendiri.<sup>871</sup>

Dalam teori bilangan tersebut, relasi angka satu dengan angka-angka lain adalah analogi relasi Tuhan dan para makhluk-Nya. Tuhan adalah Esa (satu) ditinjau dari kapasitasnya sebagai Tuhan. Angka-angka lain sebetuk analogi makhluk yang tak akan terbentuk bila tidak ada angka satu. Angka-angka yang jumlahnya tanpa batas terbentuk dari akumulasi angka satu melalui proses repetisi bilangan (*tikrar al-‘adād*) baik dengan cara penambahan, pengkalian, atau pengurangan. Sebagai misal, angka dua adalah akumulasi angka satu ditambah satu. Jika dikurangi satu lagi, maka angka dua tidak akan terwujud. Karena angka dua sejatinya adalah angka satu yang diulang: satu dan satu. Sehingga, satu adalah penentu bagi terwujudnya angka lain, atau dengan kata lain angka-angka lain adalah angka satu yang diulang-

---

<sup>870</sup>Ikhwān al-Shafa, *Rasā’il al-Ikhwān al-Ṣafā*...h. 5.

<sup>871</sup>Ibrāhīm Madkur, “*Wiḥdah al-Wujūd Bayna Ibn ‘Arabīy*...h. 375.

ulang. Sangat logis jika dikatakan bahwa plural hakikatnya tidak ada, karena hanya merupakan angka satu yang diulang-ulang.<sup>872</sup>

Esa bukanlah angka, meski ia adalah sumber yang melahirkan angka-angka. Demikian juga Tuhan. Dia bukanlah makhluk, meski pun Dia merupakan sebab bagi terciptanya makhluk. Di sini angka ganjil dimulai dari angka tiga, dan angka genap adalah angka dua, sekaligus dua sebagai permulaan angka. Dan angka-angka yang terlahir dari esa berlabuh di empat kategori bilangan: satuan, puluhan, ratusan, dan ribuan. Setiap angka tidak bisa lepas dari keempat kategori itu. Empat kategori itu selaras dengan empat iklim (musim): musim hujan, musim panas, musim gugur, dan musim dingin; empat kondisi yaitu panas, dingin, kering, dan lembab; empat unsur yaitu air, api, udara, dan tanah; empat penjuru yaitu Timur, Barat, Selatan, dan Utara; empat komponen yaitu manusia, hewan, tumbuh-tumbuhan, dan logam; empat lapisan hati manusia yaitu dada, hati (*qalb*), hati terdalam (*fu'ad*), dan hati paling dalam (*lubb*); empat 'alam metafisika yaitu, akal universal, jiwa universal, dan materi dasar.<sup>873</sup>

Tuhan Mahadekat dengan makhluk-Nya, tetapi tidak bercampur (*qarīb bidūnī al-ikhṭilath wa al-ittishāl*). Dia juga sangat jauh dari makhluk-Nya, tetapi tidak terpisah (*ba'id bidūn-i al-infisham*). Maka, teori sufistik tentang relasi Tuhan dan makhluk-Nya adalah relasi pengakraban dan kedekatan yang tanpa sekat. Relasi Tuhan dan makhluk-Nya bagaikan angka satu dengan angka-angka lain, bagaikan relasi lautan dan satu tetes air, relasi bayangan dan rembulan, kekasih dan pencinta, dan relasi guru dan murid yang saling membutuhkan. Ibn Arabī dalam hal ini mengungkapkan:

Tuhan dan 'alam semesta saling membutuhkan. Tuhan membutuhkan 'alam semesta, dan 'alam semesta membutuhkan Tuhan. Sesungguhnya, jika ditinjau dari segi *zāt* dan nama-nama yang *zātiyah*, Tuhan tidak membutuhkan 'alam semesta. Akan tetapi Dia membutuhkan 'alam semesta untuk dijadikan sebagai media penampakan antitas-Nya.

'Alam semesta membutuhkan Tuhan dalam penetapan cakrawala ilmu melalui *emanasi* mahasakral (*al-faydh al-aqdās*), dan penetapan *wujūd* melalui *emanasi* yang sakral (*al-faydh al-muqaddas*). Tuhan membutuhkan 'alam semesta untuk merepresentasikan penampakan

---

<sup>872</sup>Mukti Ali el-Qum, *Spirit Islām Sufistik; Taṣawuf Sebagai Instrumen Pembacaan Terhadap Islām* (Bekasi: Pustaka Isfahan, 2011), cet. I, h. 125.

<sup>873</sup>Syaikh Abd al-Razzāq al-Qasyānī, dalam pengantar atas *Fuṣuṣ al-Ḥikām*...100, 103 dan 145.

nama-nama-Nya dalam gradasi nama-nama dan gradasi efek-efek dari nama-nama-Nya yang membekas pada entitas *'ālam* semesta. Sedangkan entitas, sifat-sifat yang hakiki dan esensial Tuhan tidak membutuhkan *'ālam* semesta. Relasi kemitraan Tuhan dan *'ālam* semesta adalah kemitraan sang guru yang dibutuhkan (*al-mufīd*) dan sang murid yang membutuhkan (*al-mustafīd*). Pihak yang dibutuhkan (=Tuhan) membutuhkan pihak yang membutuhkan (= *'ālam* semesta) untuk menampakkan kemahasempurnaan-Nya. Maka, pihak yang dibutuhkan adalah pihak yang lebih tinggi derajatnya.<sup>874</sup>

Entitas selain Tuhan atau yang dinamakan dengan *'ālam* semesta jika dinisbatkan kepada Tuhan seperti bayangan bagi person. *'Ālam* semesta adalah bayangan Allāh, dan bayangan, tak diragukan lagi, *mewujud* di *'alam* konkret (*al-hissīy*). Bayangan meniscayakan adanya person sebagai subyek yang dibayangi, tempat di mana bayangan itu berada, dan cahaya yang memunculkan bayangan. Subyek person yang dibayangi adalah *wujūd* yang Mahabener, yang mutlak dan bahkan entitas yang *ma'qulāt* (*intelligible*) di dalam dirinya, seperti pohon di dalam benih. Ia adalah daya kekuatan yang ada di dalam eksistensi bayangan. Cahaya adalah salah satu nama Allāh yang tampak. Jika *'ālam* semesta tak bertemu dengan *wujūd* Mahabener, maka bayangan tak akan *mewujud*, dan *'ālam* semesta tetap berada pada ketiadaan yang murni. Karena, bayangan bagaimanapun meniscayakan adanya tempat dan pertemuan dengan pihak yang memiliki bayangan. Tempat penampakan bayangan *Ilāhī* yang diamakan *'ālam* semesta adalah entitas-entitas yang mungkin ada. Entitas-entitas yang mungkin ada itu bukanlah *'ālam* semesta itu sendiri, melainkan sebuah tempat penampakan *'ālam* semesta. Maka, bayangan tak akan terpantulkan selama tidak ada tempat penampakannya.<sup>875</sup> Bayangan identik dengan kepekatan yang menandakan adanya kesamaran karena jauhnya jeda antara bayangan dan subyek yang dibayangi. Artinya, meskipun subyek person adalah putih, bayangannya tetap saja pekat. Misalnya, gunung akan tampak pekat ketika ia jauh dari penglihatan orang yang memandang. Demikian juga warna yang kadang tak sesuai dengan apa

---

<sup>874</sup>Abdurrahmān bin Aḥmad bin Muḥammad al-Jamī, *Syarḥ al-Jamī' 'ala Fuṣuṣ al-Ḥikām* (Beirut: Dar el-Kutub el-Ilmiyah, 2004), cet. I, h. 78-79.

<sup>875</sup>Syaikh Abd al-Razzāq al-Qasyānī, dalam pengantar atas *Fuṣuṣ al-Ḥikām*...177-178.

yang diperoleh pancaindera. Seperti warna biru langit sebagai hasil tangkapan-di dalam ‘*ālam* konkret yang berjarak jauh-adalah sebetuk realita yang tak bersinar.<sup>876</sup>

*Al-Ḥaqq* dalam moksa penampakan akan berbeda-beda citra-Nya selaras dengan citra moksa tersebut. Bagaikan cahaya yang disekap atau dikelilingi oleh kaca yang berwarna warni. Cahaya hakikatnya adalah tanpa warna sebagaimana *al-Ḥaqq*. Tetapi cahaya akan memendarkan warna tertentu dari balik kaca yang berwarna. Cahaya akhirnya berwarna selaras dengan warna yang dimiliki kaca. Sebagaimana kaca akan tetap jernih dan bening ketika kaca yang mengitarinya adalah bening dan tanpa warna. Karena warna kaca menentukan warna cahaya. Sebagaimana air tergantung pada warna gelas. Sebab, sebelum dituangkan ke dalam gelas yang berwarna, air tidak memiliki warna atau bening.<sup>877</sup>

#### **E. Kontribusi dan Relevansi Pemikirannya dengan Kekinian.**

Pada abad kontemporer ini, kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi telah sampai kepada apa yang disebut “*the post industrial society*”, yaitu masyarakat secara material telah sampai pada taraf makmur. Peralatan-peralatan hidup telah terkendali secara mekanik dan otomatis. Sepertinya hidup bertambah mudah, enak dan nyaman. Akan tetapi ternyata kenyamanan material tidak selamanya membawa kebahagiaan rohani. Sebenarnya aspek kerohanian inilah sebagai harta kemanusiaan.<sup>878</sup>

Menurut Fazlur Raḥmān, *spiritualisme* dalam Islam telah ada sejak Nabī Muḥammad saw. sebelumnya *spiritualisme* agama hanya sebatas ibādah individual, namun dalam perkembangannya selanjutnya penanaman sikap tunduk dan patuh terhadap ḥukum Tuhan tersebut yang berpangkal dari rasa takut kepada Allāh swt., lambat laun menjadi tahapan khusus penyucian diri

---

<sup>876</sup> *Ibid.*, h. 179-180.

<sup>877</sup> *Ibid.*, h. 185.

<sup>878</sup> Kasmuri Selamat dan Ihsan Sanusi, *Akhlak Taṣawuf: Upaya Meraih Kehalusan Budi dan Kedekatan Ilāhī* (Jakarta: Kalam Mulia, 2012), cet. I, h. 213.

dan intropeksi motif moral. Hal inilah yang menjadi dasar berdirinya *zuhud* pada abad I sampai abad II H/ 7 sampai dengan 8 M.<sup>879</sup>

Inti taṣawūf sebenarnya berakar dalam *wahyu* Alqurān dan realitas baṭīn Nabī Muḥammad saw. dan amalannya menjadi mungkin hanya melalui rantai kekuatan *inisiatik* (*walayah*) yang kembali kepada Nabī.<sup>880</sup> Menurut ‘Abd. Al-Ḥalim Maḥmūd, para ṣūfī merumuskan dan memiliki konsep tentang perjalanan rohani (*maqāmāt*) menuju Allāh swt., dan dalam merumuskan jalan tersebut, mereka sangat mengandalkan informasi Alqurān dan Ḥadīṣ.<sup>881</sup> Terutama dalam konsepsi *zuhud* dapat kita lihat dalam konsep Alqurān dan Ḥadīṣ. Seperti dalam Q.S. *Al-Ḥadīd/57: 20*:

اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُوَ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيْجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَمًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ<sup>882</sup>

Selanjutnya Allāh swt. berfirman:

وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ<sup>883</sup>

Pesan dasar Alqurān adalah bagaimana manusia mampu mengimplementasikan dan mampu mengaktualisasikan citra *spiritualisme*

<sup>879</sup>Katimin, *Mozaik Pemikiran Islām: Dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer* (Medan: Prdana Mulya Sarana, 2010), cet. I, h. 200.

<sup>880</sup>Sayyed Hossein Narr, *The Gaerden of the Truth: Mereguk Sari Taṣawuf*, Terj. Yuliani Liputo (Bandung: Mizan, 2010), h. 189. Lihat: Ja’far, *Orisinalitas Taṣawuf: Doktrin Taṣawuf dalam Alqurān dan Ḥadīṣ* (Banda Aceh: Yayasan Pena, 2013), cet. I, h. 125.

<sup>881</sup> ‘Abd al-Halim Mahmud, *Hal Ihwal Taṣawuf*, Terj. Abu Bakar Basymeleh (Jakarta: Dar Ihya’, t. T), h. 219.

<sup>882</sup>Ketahuilah, bahwa sesungguhnya kehidupan dunia ini hanyalah permainan dan suatu yang melalaikan, perhiasan dan bermegah-megah antara kamu serta berbangga-banggaan tentang banyaknya harta dan anak, seperti hujan yang tanam-tanamannya mengagumkan para petani; kemudian tanaman itu menjadi kering dan kamu lihat warnanya kuning kemudian menjadi hancur. Dan di akhira nanti ada azab yang keras dan ampunan dari Allāh serta keridhaan-Nya. Dan kehidupan dunia ini tidak lain hanyalah kesenangan yang menipu.

<sup>883</sup>Q.S. *Al-Qaṣaṣ/28 : 77*. Dan carilah pada apa yang telah dianugerahkan Allāh kepadamu (kebahagiaan) negeri ākhirat, dan janganlah kamu melupakan bahagianmu dari (kenikmatan) duniawi dan berbuat baiklah (kepada orang lain) sebagaimana Allāh telah berbuat baik, kepadamu, dan janganlah kamu berbuat kerusakan di (muka) bumi. Sesungguhnya Allāh tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan. (Departemen Agama RI, *Alqurān dan Terjemahnya* (Jakarta: CV. Putra Sejati Raya, 2003), h. 623.

dan moral secara realistik dan praksis sosial. Tujuan utama Alqurān adalah tegaknya tatanan sosial yang bermoral, adil dan dapat bertahan di bumi ini. Konsep takwa hanya memiliki arti dalam konteks sosial. Pemikiran ini adalah sikap penentangan terhadap hidup eksklusif yang banyak dipraktikkan oleh para *ṣūfī*. Kesucian seseorang bukan karena keterasingan dari dunia dan praksis sosial, tetapi berada dalam gerakan menciptakan sejarah dan menjadi pelaku sejarah.<sup>884</sup> Akibat ketimpangan itulah, Fazlur Raḥmān menawarkan gagasannya *Neo-Sufisme*, yaitu *sufisme* yang cenderung untuk menimbulkan aktivisme sosial dan menanamkan kembali sikap positif terhadap dunia. *Neo-sufisme* tidak menolak *epistemologi kasyf* yang dianggapnya sebagai derajat proses-proses yang bersifat intelektual dan mempergunakan seluruh *terminologi sufi* yang esensial serta mencoba memasukkan ke dalam *sufisme* makna moral *puritanical* dan etos sosial.

Sikap *zuhud* sangat dianjurkan oleh Nabī Muḥammad saw. sebagaimana dalam *Ḥadīṣ* menyatakan:

حدثنا قتيبة حدثنا عبد العزيز بن محمد عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر<sup>885</sup>

Memberitakan kepada kami Qutaibah, memberitakan kepada kami ‘Abd al-‘Azīz Ibn Muḥammad dari al-‘Ala ibn ‘Abd al-Raḥmān dari ayahnya dari Abī Hurairah, ia berkata bahwa Rasūlullāh saw. pernah berkata bahwa dunia itu adalah penjara bagi orang-orang mukmin dan surga bagi orang kāfir.

حدثنا أبو عبيدة بن أبي السفر، حدثنا شهاب بن عباد، حدثنا خالد بن عمرو القرشي عن سفيان الثوري عن أبي حازم عن سهل بن سعد الساعدي قال أتى النبي صلى الله عليه وسلم رجل فقال يا رسول الله دنني على عمل إذا أنا عملته أحبني الله وأحبني الناس . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ازهد في الدنيا يحبك الله . وازهد فيمافي أيدي الناس يحبوك .<sup>886</sup>

<sup>884</sup> *Ibid.*, h. 201.

<sup>885</sup> Imām Aḥmad Ibn Hanbal, *Musnad Aḥmad Ibn Hanbal*, Juz II, h. 323, 389 dan 485; Imām Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz IV, h. 2272; Al-Turmudzī, *Sunan al-Turmudzī*, Juz. Iv, h. 561-562; Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Juz II, h. 1378; Muḥammad Ibn Hibbān Abū Hatim Al-Bustī, *Ṣaḥīḥ Ibn Hibbān*, diedit oleh Syu’aib al-Arnu’wuth (Beirut: Ma’ususah al-Risalah, 1993), Juz II, h. 463.



Menceritakan kepada kami Abū ‘Ubaidah ibn Abī al-Safar, menceritakan kepada kami Syihab ibn ‘Abbād, menceritakan kepada kami Khālīd ibn ‘Amr al-Quraishy dari Sufyan al-Tsaury dari Abī Hazim dari Sahl ibn Sa’ad al-Sā’idī, dia berkata ada seseorang datang menemui Rasūlullāh saw, lalu berkata ya Rasūlullāh, tunjukkan kepadaku suatu amalan yang jika aku kerjakan, Allāh mencintaiku dan manusia mencintaiku? Maka Rasūlullāh saw. berkata *zuhud*lah engkau terhadap dunia, niscaya Allāh mencintaimu, dan *zuhud*lah terhadap apa-apa yang dimiliki manusia, niscaya mereka mencintaimu.

Menyimak dari kemajuan-kemajuan yang kering dari aspek kerohanian, akan menimbulkan malapetaka dalam berbagai bidang. Berdasarkan hal demikian perlu dihidupkan kembali ajaran-ajaran sufisme dengan bentuk sesuai dengan kondisi zaman kontemporer, sesuai dengan kondisi dan situasi, yang disebut dengan *Neo-Sufisme*. Penekanan paham ini tidak lagi untuk mencapai *ittihad* dengan Tuhan, akan tetapi lebih menekankan kepada *transedental* Tuhan. Kemudian sifat anti keduniaan segera diganti dengan mengembangkan sikap positif terhadap dunia. Dengan kata lain, kesalehan individual tidak terlepas dari kesalehan sosial. Hal ini tidak mungkin tercapai tanpa ada waktu-waktu tertentu yang digunakan khusus untuk mengamalkan ajaran-ajaran *neo-sufisme* ini.

*Neo-sufisme* merupakan pemikiran sufistik yang terkait erat dengan syariah, atau menurut Ibn Taimīyah, jenis kesufian yang merupakan kelanjutan dari ajaran Islam itu sendiri sebagaimana termaktub dalam Alqurān dan *al-Sunnah*, dan tetap berada dalam pengawasan kedua sumber utama ajaran Islam itu, dan tetap menjaga keterlibatan dalam masyarakat secara aktif.

Fazlur Raḥmān menjelaskan bahwa sufisme baru itu memiliki ciri utama berupa penekanan kepada motif moral dan penerapan metode *zikir* serta *muraqabah* atau konsentrasi keruhanian guna mendekati Tuhan, tetapi

---

<sup>886</sup>Imām Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz III, h. 1219; Ibn Majah, *Sunan Ibn Mājah*, Juz II, h. 1373.

sasaran dan isi konsentrasi itu disejajarkan dengan doktrin *salafī* (*ortodoks*) dan bertujuan untuk meneguhkan keimanan kepada akidah yang benar dan kemurnian moral dan jiwa. Karena itu, gejala yang dapat disebut dengan *Neo-Sufisme* itu cenderung untuk menghidupkan kembali aktivisme *salafī* dan menanamkan kembali sikap positif kepada dunia.<sup>887</sup>

Telaah metodologis *Neo-Sufisme*, membawa kepada visi baru tentang taṣawūf sebagai produk sejarah masa lalu yang bermakna ganda, yakni mengembalikannya pada bentuk keberagamaan masa Rasūlullāh saw., namun dengan tetap menerima peranan taṣawūf dalam mendekati Allāh swt., dan mengembangkan potensi taṣawūf untuk menawarkan pemecahan praktis masalah kemanusiaan abad modern dengan memanfaatkan pengalaman intuitif. Dalam hal ini, taṣawūf didudukkan sebagai proses peningkatan kualitas keberagamaan, atau menunjuk kepada filsafat dan cara hidup untuk memperoleh keutamaan moral dan kebahagiaan spiritual. Unsur dasar yang menjadi perhatian utama visi ini adalah sifat kehidupan yang senantiasa berubah. Artinya, konteks kehidupan taṣawūf pada zaman lalu berbeda dengan konteks taṣawūf pada masa kini. Karena masyarakat manusia adalah realitas yang senantiasa berubah dan mencair. Karena itu, perubahan masa kini harus disikapi dengan pola yang baru pula. Taṣawūf yang dipraktikkan masa kini harus dengan memperhatikan bahwa masalah kemanusiaan dalam kehidupan sosial merupakan bagian dari keberagamaan seorang ṣūfī.

Dengan demikian, para pengamal *Neo-Sufisme* tidak semata-mata berakhir pada kesalehan individual melainkan berupaya untuk membangun kesalehan sosial bagi masyarakat di sekitarnya. Mereka tidak hanya bermaksud memburu surga bagi diri sendiri dalam keterasingan, melainkan justru membangun surga untuk orang banyak dalam kehidupan sosial. Maka yang dapat diperoleh dari pemahaman ini adalah alternatif pengembangan taṣawūf untuk menghayati keberadaan Tuhan menuju pada pengamalan perintah-Nya dalam pola taṣawūf sosial. Dalam pemahaman *Neo-Sufisme*,

---

<sup>887</sup> *Ibid.*, h. 203-204.

seseorang tidak harus menjadikan dunia ini sebagai suatu yang membahayakan, sehingga harus dihindari hampir secara totalitas.

Hosein Naṣr menyimpulkan bahwa dalam beberapa dekade terakhir sufisme meng'alami kebangkitan dalam dunia Islām, mulai Syiria, Iran, Turki, Pakistan sampai Asia Tenggara. Bahkan ada peningkatan minat kalangan terdidik terhadap sufisme. Menurutnya, sebagian kebangkitan itu berkaitan dengan meningkatnya kegiatan tarekat-tarekat ṣūfī, semacam tarekat *Syadzalīyah* dan *Ni'matullāh* yang sangat aktif, misalnya di Syiria dan Iran. Lebih dari itu, juga terdapat usaha-usaha serius untuk menggali kembali pemikiran tokoh-tokoh besar sufi, khususnya Ibn Arabī dan mengaktualisasikannya guna menjawab tantangan kemanusiaan dan kerohanian di masa modern.<sup>888</sup>

Manakala kita torehkan kehidupan para ṣūfī, bahwa inti ajaran taṣawūf adalah ajaran tentang *zuhud* (*asketisme*), yaitu ajaran yang berkaitan dengan *kefanā'an* dan kepalsuan dunia serta hiasannya. Kehidupan dunia hanyalah permainan dan sesuatu yang melalaikan, tidak kekal, dan kesenangan yang menipu. Namun dalam konteks Alqurān dan *as-Sunnah* bahwa *zuhud* bukan berarti terputusnya kehidupan duniawi; tidak juga berarti harus berpaling secara totalitas dari hal-hal berṣifat duniawi. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Achmad Suyuti bahwa perilaku *zuhud*, yang pada dasarnya adalah sebagai suatu sikap rela meninggalkan ketergantungan hati pada harta benda dan segala kekayaan materi, namun dengan kehidupan masyarakat modern ini, itu tidak berarti bahwa *zuhud* adalah sikap antipati terhadap hal-hal duniawi. Seorang *zahid* bisa saja menguasai kekayaan yang banyak, menyandang jabatan dan karier yang hebat, akan tetapi ia tetap memilih hidup bersahaja; hati dan perasaan orang itu tidak terbelenggu sedikitpun oleh kekayaan atau jabatan yang disandangnya. Kebutuhan mereka terhadap dunia pun sekadar hajat kehidupan badannya.<sup>889</sup>

---

<sup>888</sup> Amin Syukur, *Zuhud di Abad Modern* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), h. 56. Lihat: Katimin, *Mozaik ...*h. 208.

<sup>889</sup> Achmad Suyuti, *Percik-Percik Kesufian* (Jakarta: Pustaka Amani, 1996), cet. I, h. 36-37

Seorang *zahid* hanya memenuhi kebutuhan jasmaniahnya yang pokok saja guna menyangga kelangsungan hidupnya dan aktivitas ibādahnya. Sehingga jelas, dari segi sosial *zuhud* punya dampak positif, yaitu mengurangi kecenderungan pola hidup *konsumerisme* dan *individualistis* yang semakin banyak menggejala di tengah-tengah dunia modern sekarang ini.

Intisari ajaran taṣawūf adalah bertujuan memperoleh hubungan langsung dan disadari dengan Tuhan, sehingga seseorang merasa dengan kesadarannya itu berada di hadirat-Nya. Upaya ini dilakukan dengan kontemplasi, melepaskan diri dari jeratan dunia yang senantiasa berubah dan bersifat sementara ini. Sikap dan pandangan sufistik ini sangat diperlukan oleh masyarakat modern yang mengalami jiwa yang terpecah, asalkan pandangan terhadap tujuan taṣawūf tidak dilakukan secara eksklusif dan individual, melainkan berdaya aplikatif dalam meresponi berbagai masalah yang dihadapi.

Munculnya problematika di tengah-tengah masyarakat, seperti anak muda yang terjerumus ke dalam perbuatan tercela, menggunakan obat-obatan terlarang, praktik hidup bebas tanpa memperdulikan ajaran agama, dan pikiran mereka telah dipenuhi oleh konsep-konsep yang salah itu, maka taṣawūf dengan sistem yang diakui paling kuat untuk menghubungkan manusia dengan Tuhan, merupakan salah satu alternatif penyembuhan.

Oleh sebab itu, *neo-sufisme* adalah sebuah penghayatan hidup secara bāṭinī yang memerlukan seseorang insan itu hidup secara aktif dan terlibat dalam masalah-masalah kemasyarakatan. *Neo-sufisme* telah mengharmonikan kehidupan keagamaan yang seimbang antara duniawi dan *ukhrawi*. Dalam hal ini, seseorang tidak boleh mengambil salah satunya saja daripadanya, sebab kalau hanya ada duniawi atau *ukhrawi* saja, maka itu akan menyebabkan terjadi kepincangan dalam masyarakat. Pada dasarnya *neo-sufisme* merupakan perpaduan secara integral antara pemahaman dan lahir (*eksoterik*) dan pengamalan ajaran agama secara bāṭin (*esoterik*). Sehingga *neo-sufisme* menggambarkan pengamalan ajaran Islam secara dinamis dan universal oleh

umat Islam. Oleh karena itu, konsep keseimbangan (*tawazun*) merupakan prinsip atas *neo-sufisme* yang terus ditumbuhkan dan dipelihara secara berkesinambungan.

#### F. Analisis dan Kritik Terhadap Pemikirannya.

Topik sentral yang menjadi perdebatan terhadap pemikiran Hamzah Fansuri, adalah mengenai konsep *tanzīh* dan *tasybīh* atau transendensi dan imanensi Tuhan. Hamzah Fansuri dalam *Asrārul 'Ārifīn* mengatakan:

Maka kata *ahlul Sulūk*: Jika demikian Allāh *Ta'ālā* di luar '*ālam* atau dalam '*ālam* dapat dikata, atau hampir kepada '*ālam* atau jauh daripada '*ālam* dapat dikata. Pada kami *Ẓat Allāh* dengan *Wujud Allāh* esa hukumnya, *Wujud Allāh* dengan *wujud 'alam* esa, *wujud 'alam* dengan '*alam* esa hukumnya.<sup>890</sup>

Secara ontologis, konteks di atas bermakna ambiguous, karena adanya duslisme eksistensi Tuhan. Satu sisi Tuhan jauh di luar '*ālam*, di sisi lain, Tuhan di dalam dan menyatu dengan '*ālam*. Imanensi Tuhan inilah landasan Hamzah Fansuri untuk memperkuat pemikirannya tentang *wujūdiyyat*nya. Dia mengungkapkan “tamsil seperti biji sebiji, dalamnya pohon kayu sepohon dengan selengkapnya”.<sup>891</sup> Pernyataan ini diperkuat dengan mengutip Ḥadīṣ Nabi, “*man 'arafa nafsahu faqad 'arafa rabbahu*”.

Pendapat di atas disanggah oleh Nūruddīn al-Rānīrī, melalui tulisannya *Tibyān fī Ma'rifat al-Adyān*:

Maka sekarang kunyatakan pula padamu setengah daripada iktikad kaum *wujūdiyyat* yang di bawah angin, yaitu Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatrani dan segala yang mengikuti keduanya. Kata Hamzah Fansuri dalam kitabnya yang bernama *Muntahī* pada merejanakan sabda Nabi *man 'arafa nafsahu faqad 'arafa rabbahu*. Tamsil seperti biji dan pohon, pohon dalam biji itu lengkap serta dalam biji itu. Maka nyatalah daripada perkataan *wujūdiyyat* itu bahwa seru semesta '*alam* sekaliannya ada lengkap ber*wujūd* dalam *Ḥaq Ta'ālā*. Maka keluarlah '*ālam* daripada-Nya seperti keluar daripada biji. Dan lagi pula katanya, tamsil seperti matahari dengan cahaya, dengan

---

<sup>890</sup>Syed Muhammad Naguib al-Attas, *The Mysticism*....h. 242.

<sup>891</sup>Ibid., h. 340.

panasnya. Namanya tiga, hakikatnya satu jua. Maka iktikad yang demikian itu kufur.<sup>892</sup>

Sesungguhnya perdebatan mengenai *tanzīh* dan *tasybīh* ini telah lama berlangsung, terutama di kalangan *mutakallimīn* (teolog muslim). Toshihiko Izutsu menyebutkan, istilah *tanzīh* dipergunakan para *mutakallimīn* untuk menyatakan atau menganggap bahwa Tuhan secara mutlak bebas dari semua ketidaksempurnaan, yaitu semua sifat yang serupa dengan sifat-sifat makhluk, meskipun dalam kadar yang paling kecil.<sup>893</sup> Sedangkan *tasybīh* menurut *ilmu kalam* berarti “menyerupakan Tuhan dengan ciptaan-ciptaan-Nya”.<sup>894</sup> Di kalangan Mu’tazilah, dikenal dengan adanya ajaran peniadaan sifat-sifat (*nafy al-ṣifat*) Allāh. Tuhan itu tidak mempunyai sifat, karena kepada Tuhan tidak mungkin diberikan sifat yang mempunyai *wujūd* tersendiri, dan kemudian melekat pada *Ẓat* Tuhan. Sebab, jika demikian halnya, karena *Ẓat* Tuhan itu bersifat *qadīm*, maka apa yang melekat pada *Ẓat* itu bersifat *qadīm* pula, sehingga konsekuensinya, akan banyak *qadīm* (*ta’addud al-qudamā*). Ini hal yang mustahil, karena yang *qadīm* hanya Tuhan.<sup>895</sup>

Al-Syahrastani mengungkapkan, bahwa “paham peniadaan sifat ini berasal dari Jahm, yang berpendapat bahwa sifat-sifat yang ada pada manusia tidak dapat diberikan kepada Tuhan, karena itu akan membawa kepada *al-tajassum* atau *tasybīh* (*antropomorphism*).<sup>896</sup> Persoalannya, bagaimana korelasi dan relevansinya dengan adanya ayat-ayat Alqurān yang menyatakan bahwa Tuhan mempunyai sifat-sifat?. Al-Asy’ary dalam kitab *Al-Ibānah ‘an Uṣul al-Diyānah* menjelaskan “Tuhan mempunyai dua tangan, tapi tidak boleh diartikan rahmat atau kekuasaan Tuhan. Tuhan hidup dengan hayat,

---

<sup>892</sup>Nūruddīn al-Ranīrī, *Tibyān fī Ma’rifat al-Adyān*, h. 97-98. (Naskah). Copy naskah bersumber dari Voorhoeve, *Twee Maleise Geschriften van Nuruddin Ar-Raniri* (Leiden: E.J. Brill, 1955).

<sup>893</sup>Toshihiko Izutsu, *Sufisme and Taoisme: A Comparative Study of Key Philosophical Concept* (Tokyo: Iwanami Shoten Publisher, 1983), h. 48.

<sup>894</sup>*Ibid.*, h. 49.

<sup>895</sup>Harun Nasution, *Teologi Islām: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1986), h. 45.

<sup>896</sup>Al-Syahrastani, *Al-Milāl wa al-Niḥāl* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), h. 86.

tapi hayat yang tidak sama dengan hayat manusia; juga mempunyai dua tangan, tapi tidak sama dengan tangan manusia.<sup>897</sup> Dengan kata lain, Tuhan mempunyai mata dan tangan, yang tidak dapat diberikan gambaran atau definisi.<sup>898</sup>

Dari konteks di atas, tergambar bahwa penganut taṣawuf- falsafi lah yang mengakomodir perbedaan pendapat tersebut, yang diwakili oleh Ibn ‘Arabī, dengan konsep *tanzīh-tasybīh* atau *transenden-imanen*. Dalam terminologi Ibn ‘Arabī, *tanzīh* menunjukkan aspek “kemutlakan” (*iṭṭāq*) Tuhan, sedangkan *tasybīh* menunjukkan aspek “keterbatasan” (*taqayyud*)-Nya. Maksud pengertian pertama, dilihat dari *Ẓat-Nya*, Tuhan adalah *munazzah*, bersih dari dan tidak dapat diserupakan dengan *‘ālam* serta ketidaksempurnaan. Maka dalam pengertian ini, Tuhan tidak diketahui, tidak dapat ditangkap, tidak dapat dipikirkan dan dilukiskan. Dia adalah *transenden*. Satu-satunya sifat yang berlaku bagi-Nya adalah “kemutlakan”.<sup>899</sup> *Tanzīh* adalah mendeskripsikan bahwa *al-Ḥaqq* tidak mempunyai hubungan dengan sifat-sifat segala sesuatu yang baru (diciptakan).<sup>900</sup>

Untuk memahami *tasybīh*-nya Ibn ‘Arabī, dilihat dari segi nama-nama-Nya dalam berbagai bentuk *‘ālam*, Tuhan adalah *musyabbah*, serupa dengan makhluk-Nya pada aspek-aspek tertentu. Tuhan adalah “Yang Menampakkan Diri” (*mutajally*), sehingga Dia memiliki keserupaan, walaupun dalam kadar yang paling kecil, dengan “lokus (*locus*) penampakan diri” (*majlā*), berupa *‘ālam*, yang tidak lain adalah “lokus penampakan” (*mazhar*) nama-nama dan sifat-sifat Tuhan. “Bahwa *‘ālam* keseluruhannya adalah bentuk-bentuk penampakan diri Tuhan dari segi Nama Yang Nampak”.<sup>901</sup> Maka, jika dikatakan, Tuhan “mendengar” dan “melihat”, itu

---

<sup>897</sup>Lihat Abu al-Hasan Ibn Isma‘il al-Asy‘ary, *Kitāb al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyanāh* (Madinah: Universitas Islām Madīnah, 1410 H), h. 49-52.

<sup>898</sup>*Ibid.*, h. 47.

<sup>899</sup>Muhyiddīn Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikām*, Juz II, h. 31-32.

<sup>900</sup>وهو التنزيه وهو ان يوصف بأنه لا يتعلق به صفات لجدثين  
Muhyiddīn Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt al-Makiyyah*, Juz. II, h. 672.

<sup>901</sup>ان العالم باسره هو صورة التجلي الالهى من حيث الاسم الظاهر

berarti Tuhan, dengan “menampakkan diri-Nya (*tajalla*) dalam ‘*alam*, dapat “emndengar” atau “melihat” dalam bentuk setiap siapa dan apa yang mendengar dan melihat. Tuhan adalah substansi (*jawhar*) atau “ke-Dia-an (*Huwiyaṭ*)” setiap apa yang mendengar dan melihat. Menurut Ibn ‘Arabī, Allāh telah menyatakan bahwa “ke-Dia-an *al-Ḥaqq* adalah pendengaran, penglihatan dan semua daya sang hamba.<sup>902</sup> Allāh adalah ”ke-Dia-an setiap anggota badan sang hamba. Karena itu, pada hakikatnya, pelaku setiap perbuatan adalah *al-Ḥaqq*. Ke-Dia-an *al-Ḥaqq* terkandung dalam setiap manusia dan makhluk. Jika kita melihat *al-Ḥaqq*, niscaya kita melihat Yang Awal dan Yang Ākhir, Yang Lahir dan Yang Baṭin.<sup>903</sup>

Menurut Ibn ‘Arabī, *al-Ḥaqq* memiliki sifat-sifat *al-muḥdasāt* dan makhluk pun memiliki sifat-sifat *al-Ḥaqq*. Jika *al-Ḥaqq* adalah Yang Tampak, maka *al-Ḥaqq* tersembunyi di dalam-Nya, penglihatan-Nya, dan semua hubungan-Nya dan pengetahuan-Nya. Sebaliknya, jika *al-Khalq* Yang Tampak, maka *al-Ḥaqq* menjadi pendengaran *al-Khalq*, penglihatan, tangan, kaki dan semua dayanya.<sup>904</sup> Ini adalah bukti-bukti yang menunjukkan dengan tegas bahwa Tuhan *musyabbah* (serupa) dengan ‘*alam*.

Apakah ‘*alam* identik dengan Tuhan, Ibn ‘Arabī dengan tegas menjawab “Dia dan bukan Dia” (*huwa lā huwa*). Dalam rumusan ini, terkandung dua aspek jawaban: aspek positif, yaitu “Dia”, dan aspek negatif, yaitu “bukan Dia”. Aspek pertama menyatakan ‘*alam* identik dengan Tuhan, yang berarti megaskan aspek *tasybīh* Tuhan. Sedangkan yang kedua, menyatakan ‘*alam* tidak identik dengan Tuhan, yakni menegaskan aspek *tanzīh* Tuhan.<sup>905</sup> Konsepsi seperti inilah yang dikenal dengan prinsip *coincidentia oppositorum* (*al-jam’ bayn al-adhdād*), yakni memadukan kontradiksi-kontradiksi.

Sua’ad al-Hakim, *Mu’jam al-Ṣūfī: al-Ḥikmah fī Ḥudūd al-Kalimah* (Beirut: Dandarrah, 1401/1981), h. 258.

<sup>902</sup>Muhyiddīn Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt al-Makiyyah*, Juz. IV, h. 140.

<sup>903</sup>Muhyiddīn Ibn ‘Arabī, *Fuṣuṣ al-Ḥikām*, Juz I, h. 151-152.

<sup>904</sup>*Ibid.*, h. 80-81.

<sup>905</sup>Lihat Kautsar Azhari Noer, *Ibn ‘Arabī: Waḥdat al-Wujūd dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 89.



Konsepsi Ibn ‘Arabī ini, nampak jelas diikuti oleh Hamzah Fansuri, sebagaimana dijelaskan dalam karya-karyanya. Namun sebaliknya, konsep tasybih Hamzah Fansuri, ditentang keras oleh Nūruddīn al-Rānīrī. Namun pun demikian, mereka memiliki persamaan persepsi, terutama pada pengertian *lā mawjuda illā Allāh*, tiada yang maujud kecuali Allāh, namun dengan interpretasi yang berbeda. Keduanya sepakat, bahwa ‘*ālam* ini tidak berwujud, karena ia merupakan bayangan (*zhill*) yang tidak ada hakikatnya, sedangkan yang hakiki hanya satu, yaitu Allāh *Ta’ālā*. Adapun perbedaannya, menurut Hamzah Fansuri, ‘*ālam* ini tidak ada karena *wūjud* Allāh yang hakiki ada dalam kandungan dan meliputi segala makhluk, sehingga keduanya merupakan satu hakikat yang tidak dapat dipisahkan. Hal ini ditamsilkan “biji dengan pohon kayu”. Kendati pun yang tampak adalah makhluk, namun hakikatnya adalah Tuhan yang terkandung di dalamnya, sementara makhluk hanyalah bayangan belaka.

Perbedaan pandangan antara Hamzah Fansuri dengan Nūruddīn al-Rānīrī, disebabkan mereka berseberangan sudut pandangnya, yakni pandangan seorang penganut taṣawuf-falsafi di satu sisi, dengan penganut ortodoksi Islām di sisi lain.

Syed Naguib al-Attas mengkritik Nūruddīn al-Rānīrī, yang selalu *absurd* memberikan penilaian “panteistik” terhadap konsep *tasybīh* Hamzah Fansuri, disebabkan kekurangpahaman Nūruddīn al-Rānīrī dalam menganalisis paham *Wahdat al-wujud* Ibn ‘Arabī. Kendatipun Naguib al-Attas akhirnya memuji Nūruddīn al-Rānīrī sebagai “orang yang dikaruniai kebijaksanaan dan diberkati dengan pengetahuan otentik”, yang berhasil menjelaskan doktrin-doktrin keliru para ulama *wujudiyyat* yang disebutnya *pseudo-sufi* (“*ṣūfī* gadungan”).<sup>906</sup>

Suatu hal yang perlu dikritisi adalah menyangkut klaim panteistik oleh Ahmad Daudy terhadap ajaran Hamzah Fansuri. Sebab, pada setiap tulisannya klaim seperti itu sangat mewarnai jalan pikirannya. Dikatakan,

---

<sup>906</sup>Lihat: Naguib al-Attas, *A Commentary of the Hujjat al-Siddiq of Nur al-Din al-Raniri* (Kuala Lumpur: Ministry of Culture, 1986), h. 8-12.

“Hamzah menganut ajaran panteisme dalam arti yang sebenarnya”.<sup>907</sup> Oleh sebab itu, label panteisme ini perlu dikaji dan ditinjau kembali.

E.R. Naughton mengungkapkan:

Panteisme, dari *pan*, semua, dan *teos*, Tuhan, 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, transendensi-Nya terhadap ‘*alam*. Karena tidak ada seorang pun hingga kini yang tidak gagal membuat perbedaan antara aspek-aspek transenden dan imanen dari *wujūd* yang tak terbatas, maka tidak pernah ada suatu panteisme sempurna dan penuh.<sup>908</sup>

Konteks definisi di atas nampak masih menyiratkan adanya perbedaan antara ‘*alam* dan Tuhan, karena “tidak pernah ada panteisme sempurna dan penuh”. Selanjutnya, Peter A. Angels mengemukakan panteisme:

Kepercayaan bahwa Tuhan identik dengan ‘*alam*, semuanya adalah Tuhan dan Tuhan adalah semuanya. ‘*Ālam* yang dipandang sebagai suatu keseluruhan adalah Tuhan. Tuhan dan ‘*ālam* (‘*alam* semesta, totalitas semua yang ada di sana) adalah searti, atau dua kata untuk sesuatu yang sama.<sup>909</sup>

Definisi di atas dengan tegas menyatakan keidentikan Tuhan dengan ‘*ālam*. Keidentikan di sini adalah sempurna, karena Tuhan dan ‘*ālam* adalah dua kata untuk sesuatu yang sama; Tuhan adalah ‘*ālam*, dan ‘*ālam* adalah Tuhan. Dari sini jelas, bahwa panteisme hanya mengakui imanensi Tuhan dan impersonal-Nya; sedangkan transendensi dan personalitas-Nya hilang sama sekali.

Persoalannya adalah, definisi mana yang dijadikan parameter Ahmad Daudy? Definisi yang pertama sebagai parameter untuk mengukur

---

<sup>907</sup> Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia*...h. 212, 218.

<sup>908</sup> *Pantheism, from pan, all, and, theos, God, is a view of reality that tends to identify the world with God or God with the world... it generally emphasizes the immanence of God in the world and deemphasizes, or ignores, His transcendence over the world. Since no one has as yet failed to make some distinction between transcendent and immanent aspects of infinite being, there never has been a complete and utter pantheism.* (E.R. Naughton, “Pantheism”, *New Catholic Encyclopedia* (New York: McGraw-Hill, 1967), vol. 10, h. 947.

<sup>909</sup> *The belief that God is identical with the universe. All is God and God is all. The universe taken as a whole is God. God and nature (universe, the totality of all that there is) are synonymus, or two words for something.* Peter A. Angels, *Dictionary of Philosophy* (New York: Barnes & Noble Books, 1981), h. 111.

“kesesatan” ajaran Hamzah Fansuri, secara logika belum tepat, karena Hamzah masih mengakui transendensi atau *tanzīh* Tuhan, baik secara implisit maupun eksplisit. Hal ini dinyatakan Hamzah dalam *Asrārul ‘Ārifīn*:

Sungguhpun *Ẓāt* dapat diibaratkan, tetapi tiada lulus pada ibarat karena tiada di atas akan Dia, tiada di bawah akan Dia, tiada dahulu akan Dia, tiada kemudian akan Dia, tiada kanan akan Dia, tiada kiri akan Dia, tiada jauh akan Dia, tiada hampir akan Dia, tiada bercerai akan Dia, tiada bertemu akan Dia, tiada dengan betapanya, dan tiada di mana dan tiada ke mana, dan tiada sekarang dan tiada sekejap mata, dan tiada ketika dan tiada masa; tiada Ia jadi dan tiada Ia menjadi, tiada tempat dan tiada Ia bertempat...Firman Allāh *Ta’ālā*: “*Subḥana’l-Lāhi ‘amma yasifūn*”. Yakni, Mahasuci Allāh tiada dapat diperikan. Lagi firman Allāh *Ta’ālā*: “*Laisa kamislihi syayun*”. Yakni, tiada suatu pun barang yang kita bicarakan dengan hati kita atau dengan makrifat kita sudah-sudah, yaitu sama-sama.<sup>910</sup>

Konteks di atas menunjukkan bahwa Hamzah Fansuri benar-benar mengakui transendensi atau *tanzīh* Tuhan. Akan tetapi, lebih tidak tepat lagi, jika Ahmad Daudy berpatokan pada definisi Peter A. Angels, yang mengidentikkan Tuhan dan *‘ālam*, bahkan keduanya itu searti. Jadi, kalau melihat ajaran Hamzah Fansuri hanya dari sisi *tasybīh*-nya saja, kesimpulan Ahmad Daudy itu dapat diterima, yakni bahwa Hamzah Fansuri seorang panteis. Namun realitasnya tidak demikian, sebab Hamzah Fansuri masih mengakui aspek *tasybīh* Tuhan secara utuh. Karena itu, konsep *tanzīh-tasybīh* atau transenden-imanen Hamzah Fansuri, harus dipandang sebagai suatu kesatuan atau *coincidentia oppositorum*.

Jika dianalisis asal usul *wujūdiyyah* dalam pandangan Hamzah Fansuri, sesungguhnya tidak memberikan definisi yang jelas, tetapi dari ungkapan di dalam syāir-syāir dan prosanya mengandung ajaran *wujūdiyyah* yang menekankan keesaan *wujūd*, yang asal-usulnya berhubungan langsung dengan ajaran *waḥdat al-wujūd* Ibn ‘Arabī. Hamzah Fansuri memang mengajarkan ide *wujūdiyyah* sesuai dengan pernyataannya: “*wujūd ‘ālam* pun demikian lagi dengan *Wujūd Allāh*-esa; karena *‘ālam* tiada ber-*wujūd* sendirinya. Sungguh pun pada *zāhir*-nya ada ia ber-*wujūd*, tetapi *wahmī* juga,

---

<sup>910</sup>Syed Naguib al-Attas, *The Mysticism*....h. 242-243.

bukan *wujūd haqīqī*; seperti bayang-bayang dalam cermin, rupanya ada *haqīqat*-nya tiada”.<sup>911</sup>

Secara etimologis, kata “*wujud*” adalah *masdar* dari “*wajada*”, yang berarti “menemukan” (*finding*).<sup>912</sup> Pengertian ini terlihat jelas ketika Hamzah Fansuri membicarakan *wujūd* dalam hubungannya dengan Tuhan. Pada satu sisi, *wujūd*, atau lebih tepat satu-satunya wujud adalah *wujūd* Tuhan sebagai *wujūd* hakiki, dan pada sisi lain, *wujūd* adalah “menemukan” Tuhan. Yakni, *wujūd* dalam pengertian yang ada dengan sendirinya, keberadaan-Nya tidak karena yang lain dan tidak bergantung pada yang lain, dan disebut juga *Wujūd* Hakiki.

Hamzah Fansuri menggambarkan bahwa *wujūd* Allāh identik dengan Zat Allāh, sebagai *wujūd* hakiki. Sedangkan segala sesuatu selain-Nya tidak ber *wujūd* dengan sendirinya. ‘*Ālam* adalah *wujūd* bayangan (*wahmi*) sebagai cerminan atau pancaran (*tajallī*) dari *wujūd* Allāh yang hakiki. Dengan kata lain, bahwa Hamzah Fansuri memakai juga kata “*wujūd*” untuk menunjukkan segala sesuatu selain Tuhan, tetapi dia menggunakannya dalam pengertian bayang-bayang (*wahmī*) atau metaforis (*majaz*) dalam konteks Ibn ‘Arabī, untuk mempertahankan bahwa *wujūd* hanya milik Tuhan, sedangkan *wujūd* yang ada pada ‘*ālam*, pada hakikatnya adalah *wujūd* Tuhan yang dipinjamkan kepadanya. Hal ini sebagaimana diungkapkan oleh Harun Nasution dalam *Falsafat dan Mistisisme dalam Islām*:

Makhluk dijadikan dan *wujūd*nya bergantung pada *wujūd* Tuhan, sebagai sebab dari segala yang ber*wujūd* selain Tuhan. Yang ber*wujūd* selain Tuhan tak akan mempunyai *wujūd*, sekiranya Tuhan tak ada. Tuhanlah sebenarnya yang mempunyai *wujūd* hakiki. Yang dijadikan hanya mempunyai *wujūd* yang bergantung pada *wujūd* di luar dirinya yaitu Tuhan. Dengan demikian yang mempunyai *wujūd* sebenarnya hanyalah Tuhan dan *wujūd* yang dijadikan ini pada hakikatnya bergantung pada *wujūd* Tuhan. Yang dijadikan sebenarnya tidak mempunyai *wujūd*. Yang

---

<sup>911</sup>Syed Naguib al-Attas, *The Mysticism...*h. 242.

<sup>912</sup>Wehr, Hans, A. *Dictionary of Modern Written Arabic (Arabic-English)*, diedit J. Milton Cowan, ed. IV (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1979), h. 1230.

mempunyai *wujūd* sebenarnya hanyalah Allāh. Dengan demikian hanya ada satu *wujūd*, *wujūd* Tuhan.<sup>913</sup>

Dengan kata lain, makhluk atau yang dijadikan, *wujud*-nya bergantung pada *wujūd* Tuhan yang bersifat wajib. Tegasnya, yang sebenarnya mempunyai *wujūd* hanyalah satu, yaitu Tuhan. *Wujūd* selain dari Tuhan adalah *wujūd* bayangan.

Sejauh hemat penulis, menunjukkan bahwa ajaran *wujūdiyyah* yang dikemukakan Hamzah Fansuri adalah untuk menyatakan keesaan Tuhan (*tauḥīd*), dan tidak bertentangan dengan gagasan penampakan nama-nama dan sifat-sifat-Nya di 'ālam fenomena (*ālam al-khalq*). Pada tataran ini, Allāh dalam keesaan-Nya adalah *Ẓat Mutlak* tidak ada sekutu dan bandingan bagi-Nya, dan oleh karenanya *wujūdiyyah* yang diajarkan Hamzah Fansuri ini tetap menekankan transendensi (*tanzīh*) Tuhan. Karena Dia menampakkan nama-nama dan sifat-sifat-Nya, serta pengetahuan-Nya yang bermacam ragam di 'ālam semesta, maka di samping transenden (*tanzīh*), Dia juga imanen (*tasybīh*). Konsep ini dilukiskan Hamzah Fansuri dalam syāirnya:

Tuhan kita itu seperti *bahr al-'amīq*  
 Ombaknya penuh pada sekalian *tarīq*  
 Laut dan ombak keduanya *rafīq*  
 Akhir ke dalamnya jua ombaknya *gharīq*.<sup>914</sup>

Penggunaan istilah "*bahr al-'amīq*" (laut yang dalam) sebagai sistem citra simbolik yang terdapat persamaan dengan pola kepengarangan syāir Parsi<sup>915</sup> perlu diintrograsi secara kritis dan seobjektif mungkin bahwa syāir ini tidak mungkin dipahami secara makna hakiki, tetapi ada makna yang tersembunyi di balik sistem simbol tersebut. Di sini perlu dipahami bahwa Hamzah Fansuri men-*tamsil*-kan *Ẓat* Allāh, seperti "*bahr al-'amīq*" (laut yang dalam), yang tak terhingga bukan berarti mengidentikkan Tuhan dengan

---

<sup>913</sup>Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1999), h. 94.

<sup>914</sup>Hamzah Fansuri, *Asrāru'l 'Ārifīn*...h. 270.

<sup>915</sup>Braginsky, *Taşawuf dan Sastra Melayu; Kajian Teks-Teks* (Jakarta: RUL, 1993), h. 79.

'*ālam*. Akan tetapi analogi ini untuk menyatakan Tuhan adalah Mutlak dalam keesaan-Nya, tidak terbatas dengan waktu dan tempat. Sebagaimana halnya ketidakterbatasan laut yang dalam. Di sini perlu dipahami bahwa Tuhan dalam esensi-Nya yang hakiki adalah transenden (*tanzīh*), tidak bisa dibandingkan, tidak bisa dijangkau, tidak bisa dilukiskan (*lā ta'ayyun*), dan bukan objek dari pengetahuan '*ālam*.

Kalau Hamzah Fansuri menganalogikan *Ẓat Allāh* seperti "*bahr al-'amīq*" (laut yang dalam) yang selalu memunculkan ombak-ombak, mengandung arti bahwa Tuhan meskipun Esa dalam *Ẓat-Nya*, Dia menampakkan nama-nama dan sifat-sifat-Nya di seluruh '*ālam* semesta. Maka di samping transenden (*tanzīh*), Tuhan juga imanen (*tasybīh*) di dalam '*ālam*. Dengan kata lain, '*ālam* adalah cerminan (*tajallī*) dari *wujud Allāh*.

Konsep di atas dijelaskan oleh Hamzah Fansuri dalam *Asrār'l 'Arifīn* "Barang kita lihat, *ẓahir* atau *baṭīn*, sekaliannya lenyap-ombak juga. Yakni, laut tiada bercerai dengan ombaknya, ombak pun tiada bercerai dengan laut. Demikian lagi Allāh *Subḥānahu wa Ta'ālā* tiada bercerai dengan '*ālam*; tetapi tiada Ia di dalam '*ālam* dan tiada Ia di luar '*ālam*, dan tiada Ia di atas '*ālam* dan tiada Ia di kiri '*ālam*, dan tiada Ia di hadapan '*ālam* dan tiada Ia di belakang '*ālam*, dan tiada Ia bercerai dengan '*ālam* dan tiada Ia bertemu dengan '*ālam*, dan tiada Ia hampir kepada '*ālam* dan tiada Ia jauh daripada '*ālam*."<sup>916</sup>

Dalam wacana simbolik ini, Hamzah Fansuri menganalogikan hubungan ontologis antara *Ẓat* Tuhan sebagai pencipta dan '*ālam* sebagai ciptaan, laksana hubungan laut yang dalam (*bahr al-'amīq*) yang tidak terhingga ombaknya. Dalam teori ini, perlu kita pahami bahwa Tuhan dari segi esensi-Nya adalah tidak bisa dibandingkan, tidak bisa dijangkau, dalam istilah Hamzah Fansuri disebut *lā ta'ayyun* (tidak bisa dilukiskan). Oleh karenanya, bukanlah objek dari pengetahuan '*ālam* fenomena. Untuk menguatkan teori ini, dia mengutip Ḥadīṣ Nabī saw: "*Subḥānaka mā 'arafnā haqqa ma'rifatika*". Tapi karena dalam pandangan Hamzah Fansuri bahwa '*ālam* adalah penampakan atau cerminan (*tajallī*) Tuhan, dia

---

<sup>916</sup>Syed Naguib al-Attas, *The Mysticism...*h. 271.

menganalogikan *'ālam* fenomena seperti ombak yang muncul dari laut yang dalam. Dengan demikian bagi Hamzah Fansuri, segala sesuatu dan segala peristiwa di *'ālam* ini adalah entifikasi (*ta'ayyun*) *al-Ḥaqq*. Oleh karenanya, segala sesuatu yang tampak di *'ālam* fenomena, tanpa kecuali, harus di lihat dari dua sisi, sisi Ketuhanan (*al-Ḥaqq*) sebagai Realitas Absolut itu sendiri, dan sisi kemakhlukan (*al-khalq*) sebagai segala sesuatu yang relatif, yang lain dari Realitas Absolut. Konsep ini menunjukkan bahwa hakikat ajaran *wujūdiyyah* Hamzah Fansuri adalah untuk menyatakan keesaan Tuhan (*tauḥid*), dan tidak bertentangan dengan gagasan tentang penampakan pengetahuan-Nya yang bermacam ragam di *'ālam* fenomena (*'ālam khalq*). Karena dalam pandangan Hamzah Fansuri, segala sesuatu dan segala peristiwa di *'ālam* ini adalah entifikasi (*ta'ayyun*) *al-Ḥaqq*, baik Tuhan maupun *'ālam*, keduanya tidak bisa dipahami kecuali sebagai kesatuan antara kontradiksi-kontradiksi ontologis. Yakni antara *al-Ḥaqq* (Zat Mahabener) dan *al-khalq* (makhluk), antara *tanzīh* (ketakterbandingan) dan *tasybīh* (kemiripan), antara *al-bāṭin* (yang tak Tampak), dan *al-Zāhir* (Yang Tampak).

Terjadi konflik horizontal atau sikap pro-kontra antara penganut yang mendukung dan yang menolak ajaran *wujūdiyyah* Hamzah Fansuri. Pada satu sisi, perbedaan pendapat tersebut cenderung menunjukkan konflik yang terjadi antara ahli taṣawuf dan ahli fiqh, antara ahli tarekat dan ahli syari'at, antara penganut ajaran esoterik (*bāṭinī*) dan penganut ajaran eksoretik (*zāhirī*). Pada sisi lain, sejauh dipahami para sarjana, perbedaan pendapat tersebut bisa diartikan sebagai usaha mereduksi ajaran *wujūdiyyah* Hamzah Fansuri kepada kategori-kategori *zindīq*, *mulhid*, atau panteisme, adalah suatu kekeliruan, konflik politik, dan konflik antara penganut teosofi dan penganut teologis dogmatis. Dalam pada itu, karena syāir-syāir dan karya prosa Hamzah Fansuri seringkali menonjolkan citra-citra simbolis, maka pemahaman terhadap ajaran *wujūdiyyah* yang terkandung di dalamnya seyogianya diinterpretasikan secara metaforis, dan dengan pendekatan hermeneutik.

Di antara ulamā' yang menganggap *wujūdiyyah* Hamzah Fansuri sesat, *zindīq*, *mulhid*, dan menganut panteisme, yang berlawanan sama sekali dengan ajaran Islām ortodoks adalah Nūruddīn al-Rānīrī. Di antara ajaran *wujūdiyyah* yang dikecam, sebagaimana yang dipaparkan al-Attas; Hamzah Fansuri mengajarkan bahwa Tuhan, 'ālam, dan manusia adalah identik atau dengan kata lain, Tuhan adalah hakikat fenomena 'ālam empiris; dan juga mengajarkan bahwa ilmu Tuhan imanen (*tasybīh*) secara total dengan 'ālam.<sup>917</sup> Dengan kata lain, al-Rānīrī memahami *wujūdiyyah* sebagai paham yang mengatakan bahwa 'ālam adalah Tuhan, dalam arti ālam identik dengan, atau tiada lain adalah Tuhan. Dalam hal ini al-Rānīrī, menyebutkan:

Kata *wujūdiyyah* yang *mulhid* bahwa *wujūd* itu esa; yaitu *wujūd* Allāh. Maka *wujūd* Allāh yang esa itu tiada ada ia *maūjud mustaqill* sendirinya yang dapat dibedakan melainkan dalam kandungan sekalian *makhluqāt* jua. Maka adalah *makhluqāt* itu *wujūd* Allāh dan *wujūd* Allāh itu *wujūd makhluqāt*. Maka 'ālam itu Allāh dan Allāh itu 'ālam. Bahwasanya adalah mereka itu menyabitkan *wujūd* Allāh yang esa itu dalam *wujūd* segala *makhluqāt*; serta katanya tiada *maūjud* hanya Allāh. Dan lagi dii'tiqadkannya pada makna kalimat *Lā Ilāha Illā'llāh* 'tiada ada *wujūd*ku hanya *wujūd* Allāh'. Maka dikehendaknya maknanya 'tiada ada *wujūd*ku melainkan *wujūd* Allāh *wujūd*ku ini'.<sup>918</sup>

Mencermati jalan pikiran al-Rānīrī, dalam pernyataan di atas secara jelas menunjukkan bahwa, sekalipun al-Rānīrī sepakat dengan Hamzah Fansuri bahwa *wujūd* Hakiki adalah Allāh, sedangkan 'ālam adalah bayangan (*wahmī*), dia sampai kepada kesimpulan bahwa ajaran *wujūdiyyah* Hamzah Fansuri sebagai ajaran sesat atau mulhid yang memandang Tuhan imanen (*tasybīh*) dalam 'ālam. Dengan kata lain, Tuhan dan 'ālam identik, tanpa perbedaan secara esensial antara keduanya.

Kalau kita cermati secara kritis terhadap *wujūdiyyah* Hamzah Fansuri tentang hubungan ontologis antara Tuhan dan 'ālam, secara jelas ṣūfi ini selain mengungkapkan aspek *tasybīh* (imanen), juga menekankan pentingnya

---

<sup>917</sup>Syed Naguib al-Attas, *The Mysticism...*h. 31.

<sup>918</sup>Nūruddīn al-Rānīrī, *Al-Hujjah al-Siddīq Lidaf'i'l Zindīq* (Naskah Maxwell No.93), h. 9-10.



aspek *tanzīh* (transenden); bahwa Tuhan sebagai *Ẓat Mutlak* satu-satunya di dalam keesaan-Nya memang tanpa sekutu dan bandingan adalah transenden.

Dari kajian di atas, teori ini nampaknya sangat berbeda dengan apa yang dikecam oleh al-Rānīrī. Dalam syāirnya Hamzah Fansuri menyatakan:

Ombaknya *zāhir* lautnya *bāṭin*  
 Keduanya *wāḥid* tiada berlain  
 Menjadi *taufān* hujan dan angin  
 Wāḥidnya juga harakat dan *sākin*.<sup>919</sup>

Selain menyatakan aspek *zāhir* dan *bāṭin*, dalam syāir ini secara metaforis Hamzah Fansuri menganalogikan *al-Ḥaqq* seperti laut yang dalam (*bahr al-‘amīq*) untuk menegaskan aspek transendensi Tuhan di samping aspek imanensi-Nya. Analogi simbolik ini mengandung arti bahwa Tuhan dilihat dari segi kemutlakan-Nya adalah *lā ta’ayyun*, tidak bisa dibandingkan, tidak bisa dijangkau, tidak bisa dilukiskan, dan oleh karenanya, bukan objek dari pengetahuan *al-khalq*. Pada taraf ini, Tuhan adalah *munazzah*, yakni bersih dari dan tidak dapat diserupakan dengan *‘ālam*. Secara analogis, dalam aspek kemutlakan-Nya yang transenden (*tanzīh*), laut adalah lain dari pada ombak.

Dalam konteks ini, Hamzah Fansuri memperlihatkan perbedaan secara esensial antara Tuhan dengan *‘ālam*, seperti ungkapan; “sungguh pun *Ẓat* dapat diibaratkan, tetapi tiada tulus pada ‘ibarat karena tiada di atas akan Dia, tiada di bawah akan Dia, tiada dahulu akan Dia, tiada kemudian akan Dia, tiada kanan akan Dia, tiada kiri akan Dia, tiada jauh akan Dia, tiada hampir akan Dia...”<sup>920</sup> Tapi karena dalam pandangan Hamzah Fansuri, bahwa *‘ālam* adalah penampakan atau cerminan (*tajallī*) Tuhan, seperti ombak yang muncul dari laut yang dalam, maka segala sesuatu dan segala peristiwa di *‘ālam* ini adalah entifikasi (*ta’ayyun*) *al-Ḥaqq*. Pada taraf ini, Tuhan adalah *musyabbah*, serupa dengan makhluk-makhluk-Nya pada tingkat tertentu. Tuhan adalah “yang menampakkan diri” (*mutajallī*), maka Dia memiliki

<sup>919</sup>Drewes, *The Poem of Hamzah Fansuri* (Hollan: Foris Publications, 1986), h. 126.

<sup>920</sup>Syed Naguib al-Attas, *The Mysticism...*h. 242.

keserupaan, walaupun dalam kadar yang paling kecil, dengan “lokus penampakan diri” (*majla*), yaitu ‘*alam*. Dalam pengertian ini, Tuhan adalah sama dengan ‘*alam* pada tingkat tertentu. Atau secara analogis, dalam aspeknya yang imanen (*tasybīh*), Tuhan tidak terpisah dari manifestasi-manifestasi-Nya, ibarat laut yang tidak dapat dipisahkan dari ombak-ombaknya. Lantas yang menjadi persoalan adalah, atas dasar apa al-Rānīrī melancarkan kecaman bahwa *wujūdiyyah* Hamzah Fansuri sebagai ajaran sesat, *zindīq*, *mulhid*, dan menganut panteisme, yang mengidentikkan Tuhan dengan ‘*alam*, tanpa perbedaan esensial antara keduanya?

Menurut hemat penulis, mengingat teks-teks karya sastra Hamzah Fansuri menggunakan sistem simbol dan ungkapan metaforikal serta jalinan makna yang dalam dan kompleks, tidak heran kalau oleh al-Rānīrī melancarkan kecaman ajaran sesat, *zindīq*, *mulhid*, dan menganut panteisme terhadap ajaran *wujūdiyyah*. Kecaman ini lebih kurang, karena dia mungkin terjebak dengan makna lahir yang nampak di permukaan teks-teks karya sastra Hamzah Fansuri, sehingga tidak mampu menangkap “diri dalam” teks yang tersembunyi di balik sistem tanda yang ada. Sebagai contoh, untuk menyatakan Hamzah Fansuri telah kufur dan sesat atau *mulhid*, al-Rānīrī mengutip ungkapan *ṣūfī* ini, selanjutnya memberikan pemahaman yang keliru terhadap ungkapan tersebut. Al-Rānīrī dengan mengutip ungkapan *ṣūfī* ini dari *Al-Muntahī* mengatakan: “Tamsil seperti biji dan pohon; pohonnya dalam biji itu lengkap serta dalam biji itu. Maka nyatalah dari perkataan *wujūdiyyah* itu bahwa seru semesta ‘*alam* sekaliannya ada lengkap ber*wujūd* dalam *al-Ḥaqq Ta’ālā*. Maka keluarlah ‘*alam* dari pada-Nya seperti pohon kayu keluar dari pada biji. Maka i’tikat yang demikian itu kufur”.<sup>921</sup> Pernyataan ini dimaksudkan al-Rānīrī untuk menyatakan bahwa Hamzah Fansuri mengajarkan paham bahwa Tuhan identik dengan ‘*alam*. Tuhan dan ‘alam merupakan suatu hakikat yang tidak dapat dipisahkan, sebagaimana

---

<sup>921</sup> Ahmad Daudy dalam Rifa’i Hasan (ed.), *Warisan Intelektual Islām Indonesia* (Bandung: Mizan, t.t), h. 97.

halnya pohon yang masih ada di dalam biji dan pohon yang sudah keluar dari dalam biji tersebut memiliki hakikat yang sama.<sup>922</sup>

Sejauh hemat penulis, seandainya al-Rānīrī mampu menangkap “diri dalam” teks yang tersembunyi di balik sistem sastra Hamzah Fansuri, tentunya dia tidak akan mengklaim *ṣūfī* ini telah kufur dan sesat atau *mulhid*. Pernyataan Hamzah Fansuri: “Adapun kata *Ahl al-Sūluk*, sungguh pun tiada Ia *maujud* pada zahirnya, tetapi pada batinnya Ia *maujud*; ada, seperti pohon kayu itu juga; sungguh pun belum keluar dari dalam biji itu, hukumnya adalah dalam biji itu-tiada syak lagi. Jika tiada demikian, *naqis* hukumnya”.<sup>923</sup> Tidak bisa dipahami secara makna lahir melainkan harus diinterpretasikan secara metaforis. Ungkapan ini dimaksudkan oleh Hamzah Fansuri untuk menyatakan aspek *al-bāṭin* (Yang Tidak Tampak) dan *al-zāhir* (Yang Tampak) dari pada al-Haqq, sesuai dengan firman-Nya; *Q.S.Al-Ḥadīd/57: 3*: “*Huwa al-awwalu wa al-ākhiru wa al-zāhiru wa al-bāṭinu*”.<sup>924</sup> Artinya, Tuhan-sebagai *kanz makhfiy*-dalam aspek-Nya yang *bāṭin*, seperti pohon kayu yang masih tersembunyi di dalam sebutir biji. Pada taraf ini, Dia dalam esensi-Nya adalah Yang Tidak tampak dan transenden (*tanzīh*) secara total. Selanjutnya, setelah pohon keluar dari biji untuk menampakkan dirinya secara *zāhir*, tetapi sekali pun daun, dahan, bunga, dan buahnya yang tampak itu lain dari pohon itu, pada hakikatnya sama.<sup>925</sup> Artinya, karena Tuhan suka untuk diketahui (*fa aḥbabtu an u’rafā*), Dia menciptakan ‘*ālam* karena Dia dapat diketahui secara *zāhir* hanya melalui ‘*ālam*. ‘*Ālam* adalah tempat penampakan (*mazhar*) nama-nama dan sifat-sifat-Nya agar Dia dapat dikenal. Pada tataran ini, Tuhan adalah serupa dengan dan imanen (*tasybīh*) dalam ‘*ālam* pada taraf tertentu. Seperti halnya Hamzah Fansuri mengumpamakan daun, dahan, bunga dan buahnya, yang sekali pun tampaknya lain dari pohon, pada hakikatnya sama. Meskipun pada aspek-Nya yang *zāhir* Tuhan imanen

---

<sup>922</sup>*Ibid.*, h. 225.

<sup>923</sup>Syed Naguib al-Attas, *The Mysticism...*h. 247.

<sup>924</sup>Syed Naguib al-Attas, *The Mysticism...*h. 332.

<sup>925</sup>*Ibid.*, h. 333.

dalam *'alam*, tetapi pada aspek-Nya yang bāṭin Tuhan betul-betul transenden secara total.

Di samping itu, karena al-Rānīrī merupakan seorang qādi sekaligus ulamā' yang menganut mazhab Syafi'i, perbedaan pendapatnya dengan Hamzah Fansuri pada satu sisi dapat dilukiskan sebagai konflik antara ahli taṣawuf dan ahli fiqh, konflik antara ahli tarekat dan ahli syari'at, konflik antara penganut ajaran eoterik (bāṭinī) dan penganut ajaran eksoterik (ẓāhirī), atau konflik antara golongan Islām heterodoks dan golongan Islām ortodoks.<sup>926</sup> Dikatakan al-Rānīrī seorang qādi sekaligus ahli fiqh bermazhab Syafi'i, bisa dilihat dari latar belakang kehidupannya, baik dalam beragama maupun berpolitik.<sup>927</sup> Demikian juga Hamzah Fansuri dilihat dari latar belakangnya sebagai ahli taṣawuf yang menganut ajaran esoterik (bāṭinī). Pada sisi lain, kecenderungan al-Rānīrī mengecam ajaran *wujūdiyyah* sesat atau *mulhid*, tak ubahnya sebagai orientasi dari latar belakang dan alasan di balik tuduhan tersebut. Di mana al-Rānīrī banyak dipengaruhi oleh model pemikiran yang berkembang di daerah asalnya India, yakni dia dipengaruhi oleh pemikiran Syekh Aḥmad Sirhindī (w.1624 M), yang cenderung menyingkirkan pola keagamaan sufistik.<sup>928</sup>

Oleh karena perbedaan latar belakang pemahaman keagamaan antara kedua tokoh ini, maka tidak heran kalau al-Rānīrī yang cenderung memahami ajaran keagamaan secara eksoterik (ẓāhirī), mengecam ajaran *wujūdiyyah* Hamzah Fansuri sesat atau *mulhid*. Senada dengan al-Rānīrī, Ahmad Daudy yang banyak mencurahkan waktu pikirannya terhadap paham *wujūdiyyah* yang diajarkan Hamzah Fansuri, selain berpendapat bahwa Hamzah Fansuri menganut mazhab taṣawuf Ibn 'Arabī yang berwatak panteisme, juga mendukung sepenuhnya pendapat al-Rānīrī yang menyatakan bahwa ajaran *wujūdiyyah* Hamzah Fansuri sesat, dan tuduhan tentang kesesatan ajaran tersebut adalah kuat dan rasional.

---

<sup>926</sup> Nūruddīn al-Rānīrī, *Al-Hujjah al-Siddīq Lidaf'i'l Zindīq* (Naskah Maxwell No.93), h. 2.

<sup>927</sup> Lihat: Ahmad Daudy dalam Rifa'i Hasan (ed.), *Warisan ...*h.38-41.

<sup>928</sup> Muhammad Abdul Haq Ansari, *Sufism and Shari'ah; A Study of Shaykh Ahmad Sirhindī's Effort to Reform Sufism* (London: The Islamic Foundation, 1996), h. 11-23.

Dalam pandangan Ahmad Daudy, Hamzah Fansuri mengidentikkan Tuhan dengan *'ālam* dan menolak perbedaan antara keduanya.

Ahmad Daudy dalam karyanya: Allah dan Manusia dalam Konsepsi Nuruddin Ar-Raniri, mengatakan:

“Dari apa yang saya sebut di atas jelas menunjukkan bahwa Hamzah menganut ajaran panteisme dalam arti yang sebenarnya. Tuhan dan *'ālam* merupakan suatu hakikat yang tidak dapat dipisahkan, bukan saja dalam martabat Ilāhī (*kanzan makhfiyyan*), tetapi juga dalam dunia empiris ini. Dengan perkataan lain, Tuhan berada dalam kandungan (imanen) *'ālam ini*”.<sup>929</sup>

Berangkat dari pernyataan dan argumen Ahmad Daudy di atas, label panteisme yang diberikan kepada *wujūdiyyah* Hamzah Fansuri mengandung pengertian bahwa Tuhan dan *'ālam* merupakan suatu hakikat yang tidak dapat dipisahkan atau dengan kata lain Tuhan berada dalam kandungan (imanen) *'ālam*, dapat atau lebih tepat ditafsirkan dengan pengertian bahwa Ahmad Daudy kelihatannya sangat, atau secara berlebihan, menekankan imanensi (*tasybīh*) Tuhan dengan *'alam*. Sehingga bisa timbul kesan bahwa transendensi (*tanzīh*) Tuhan tidak tampak, seakan-akan Tuhan dan *'ālam* identik secara sempurna; Tuhan adalah *ālam*, dan *ālam* adalah Tuhan. Apabila yang dimaksud oleh Ahmad Daudy memang betul demikian, maka pemberian label panteisme kepada *wujūdiyyah* Hamzah Fansuri tidak dapat dibenarkan, karena ajaran ini dalam pengertian yang mendasar tetap mempertahankan perbedaan antara Tuhan dan *'ālam*, tetap mempertahankan transendensi (*tanzīh*) Tuhan. Teori transendensi Tuhan dipertegas oleh *ṣūfī* ini dengan mengutip *Q.S. Al-Qaṣaṣ/28:88*: “*Kullu syai'in hālikun illā wajhahu*” (tiap-tiap sesuatu pasti binasa, kecuali Allāh), dan Hadis Nabi Muḥammad saw.: “*Subḥānanaka mā 'arafnāka haqqā ma'rifatika* (Mahasuci Engkau tiada kukenal Engkau dengan sempurna kenal (yakni *kunhi* Zat itu tiada dapat dikenal)”.<sup>930</sup>

---

<sup>929</sup>Ahmad Daudy, *Allāh dan Manusia dalam Konsepsi Syaikh Nurūddīn ar-Rānīrī* (Jakarta: Rajawali, 1987), h. 212.

<sup>930</sup>Syed Naguib al-Attas, *The Mysticism...*h. 270-271 dan 317.

## BAB V PENUTUP

### A. Kesimpulan

Adapun kesimpulan dari Disertasi yang berjudul :Nilai-Nilai Sufistik Syāir-Syāir Hamzah Fansuri Dalam Kitab *Asrāru'l 'Ārifīn fī Bayān 'Ilm'l-Sulūk wa'l-Tawḥīd* sebagai berikut:

1. Nilai-nilai sufistik yang terkandung dalam syāir-syāir Hamzah Fansuri adalah:
  - a. Nilai Tauhid; bahwa Keesaan Tuhan (*tauḥīd*) tidak bertentangan dengan gagasan tentang penampakan pengetahuan-Nya di 'ālam fenomena (*'ālam al-khalq*). Tuhan sebagai *Ẓāt* mutlak satu-satunya di dalam keesaan-Nya, dan karenanya Tuhan adalah *transenden (tanzīh)*. Tetapi karena Dia menampakkan wajah-Nya serta ayat-ayat-Nya di seluruh 'alam semesta dan di dalam diri manusia, maka Dia memiliki kehadiran spiritual di 'ālam kejadian. Karena manifestasi pengetahuannya berbagai-bagai dan memiliki penampakan *zāhir* dan *bāṭin*, maka di samping transenden dia juga *immanen (tashbīh)*.
  - b. Nilai Kemanusiaan; manusia adalah salah satu bagian yang paling mulia dari *makrokosmos ('ālam besar)*. Sebab, seluruh *maujūd* yang ada di 'ālam besar telah termuat dalam dirinya sebagai *mikrokosmos ('ālam kecil)*. Ketika manusia sudah mampu mencapai tingkatan kesempurnaan kognitif dan eksperimentasi spiritual, maka-dari sisi kognitif-ia akan sampai pada tingkatan rasio tercerahkan (*al-'aql al-mustafād*) dan mencapai rasio aktual (*al-'aql bi al-fi'l*). Selain itu, dari sisi eksperimentasi spiritual, setelah melalui proses aktivitas mengosongkan atau meninggalkan segala hal selain Allāh (*takhallīyah*), menghiasi diri dengan akhlak Allāh (*tahallīyah*), dan manipulasi Allāh (*tajallīyah*), ia akan sampai pada puncak kesempurnaan dan layak menyandang gelar *khalīfah* Allāh swt. di muka bumi sebagai manusia sempurna (*al-insān al-kāmil*).

2. Hamzah Fansuri menjelaskan sebab-sebab penciptaan, bahwa Tuhan mempunyai sifat senang “melihat Diri-Nya” (*al-tarā’i*), Ia menciptakan ‘*ālam* (*al-khalq*) untuk dijadikan cermin (*mir’at*), dengan tujuan melihat diri-Nya dan memperkenalkan diri-Nya melalui ‘*ālam*. Tuhan adalah pencipta tunggal dari realitas ‘*ālam* dan manusia, sedangkan realitas ‘*ālam* dan manusia adalah bukti (*dalil*) dari ke-Esaan-Nya.
3. Munculnya yang banyak (aneka) dari Yang Satu, merupakan *tajallī* *Ẓāt* Tuhan. *Tajallī* sebagai ‘kenyataan’ dan penunjukan, maksudnya penampakan pengetahuan Tuhan melalui penciptaan ‘*ālam* semesta dan isinya. Penciptaan secara menurun tersusun dari lima martabat. *Ẓāt* Tuhan disebut *lā ta’ayyun*, yakni tiada nyata, karena akal pikiran, perkataan, pengetahuan dan makrifat manusia tidak akan sampai kepadanya. Walaupun *Ẓāt* Tuhan *lā ta’ayyun*, namun Dia ingin dikenal, maka Dia mencipta *ālam* semesta dengan maksud agar dirinya dikenal “kehendak supaya dikenal”, inilah yang merupakan permulaan *tajallī* *Ilāhī*. Setelah *tajallī* dilakukan, maka dia dinamakan *ta’ayyun*, yang berarti “nyata”. Keadaan *ta’ayyun* inilah yang dapat dicapai oleh pikiran, pengetahuan dan makrifat. *Ta’ayyun* *Ẓāt* Tuhan terbagi ke dalam empat martabat, yaitu *ta’ayyun awal*, kenyataan Tuhan dalam peringkat pertama yang terdiri dari ‘*ilm* (pengetahuan), *wujūd* (ada), *syuhud* (melihat/menyaksikan) dan *Nūr* (cahaya). Dengan adanya pengetahuan (‘*ilm*) maka dengan sendirinya Tuhan itu Mengetahui atau Maha Tahu (‘*Ālim*) dan yang diketahui (*ma’lūm*). Karena dia itu *wujūd* maka dengan sendirinya dia ialah yang mengada, yang mengadakan atau yang ada, karena *nūr* (cahaya) maka dengan sendirinya dia adalah yang menerangkan (dengan cahayanya) dan yang diterangkan (oleh cahayanya). *Ta’ayyun Tsani*, dikenal juga dengan *ta’ayyun ma’lūm*, kenyataan Tuhan dalam peringkat kedua, yakni kenyataan menjadi yang dikenal atau diketahui. Pengetahuan atau ilmu Tuhan menyatakan diri dalam bentuk yang dikenal atau yang diketahui, pengetahuan yang dikenal disebut *al-a’yān al-tsabithah*, yakni kenyataan segala sesuatu. *Al-A’yān al-Tsabithah*, juga disebut *Sūwar al-Ilmīyah*, yakni bentuk yang dikenal, atau *al-ḥaqīqah al-Asyyā’*, yakni hakikat segala sesuatu di ‘*ālam* semesta dan *rūh idhafī*, yakni *rūh* yang terpaut. *Ta’ayyun tsalits*, kenyataan Tuhan dalam peringkat ketiga ialah ruh manusia dan makhluk-makhluk. *Ta’ayyun rabi’* dan *khamis*, kenyataan Tuhan dalam peringkat keempat dan kelima adalah penciptaan

'*ālam* semesta, makhluk-makhluk, termasuk manusia, penciptaan ini tiada berkesudahan dan tiada terhingga, *ilā mala nihayāta lahu*.

4. Tuhan (Allāh) adalah pemilik *wujūd* yang hakiki yang dipancarkan kepada '*ālam*, ibarat matahari menerangi *ālam* secara kontinuitas. '*Ālam* adalah *wujūd* bayangan (*wahm*) yang dipancarkan oleh cahaya. Allāh adalah *Wujūd* hakiki yang memberikan bayangan kepada '*ālam* fenomenal. '*Ālam* adalah penampakan (*tajallī*) Tuhan, seperti ombak yang muncul dari laut yang dalam. Tuhan adalah *musyabbah*, serupa dengan makhluknya pada tingkat tertentu, secara analogis dalam aspek-Nya yang *imanen* (*tasybūh*), Tuhan tidak terpisah dari manifestasi-manifestasinya. Tuhan itu mutlak keesaan-Nya, tidak terbatas oleh waktu dan tempat. Tuhan dalam esensinya adalah Yang Tidak Tampak dan *transenden* (*tanzīh*) secara total. Hubungan ontologis antara *Ẓāt* Tuhan sebagai pencipta dan manusia serta '*ālam* sebagai ciptaan, laksana hubungan laut yang dalam (*baḥr al-'amīq*) yang tidak terhingga ombaknya. Manusia dan '*alam* adalah cerminan (*tajallī*) dan entifikasi (*ta'ayyun*) Tuhan. Tuhan meskipun Esa dalam *Ẓāt*-Nya, Dia menampakkan *asmā'* dan *Ṣifat-ṣifat*-Nya di seluruh '*ālam*. Maka di samping *transenden* (*tanzīh*), Tuhan juga *imanen* (*tasybūh*) di dalam '*ālam*. Tuhan adalah *wujūd* mutlak sebagai sebab hakiki dari segala kejadian merupakan *wujūd* yang keberadaannya mutlak diperlukan, *Wājib al-Wujūd li Ẓātih*.

Seperti Syairnya:

Tuhan kita itu seperti *baḥr al-'amīq*  
Ombaknya penuh pada sekalian *ṭarīq*  
Laut dan ombak kedunya *rafīq*  
Akhirnya ke dalamnya jua ombaknya *garīq*.

## B. Saran-saran.

1. Penelitian ini diharapkan mampu memberikan kontribusi pemikiran kepada para peneliti bagi lembaga Universitas Islām negeri Sumatera Utara di Medan khususnya dan bagi para peneliti di Nusantara pada umumnya.
2. Penelitian ini diharapkan mampu memberikan kontribusi pemikiran kepada kaum muslimin untuk mengkaji lebih mendalam tentang konsepsi taṣawuf dalam Islām yang pada gilirannya dapat diaplikasikan dalam kehidupan faktual.



3. Dalam upaya untuk mencapai Islam yang *kaffah*, umat Islām diharapkan bisa menerapkan model taṣawuf berdimensi sosial politik sebagai perwujudan dari *Ihsān*, yang peka dan terlibat dalam perubahan sosial yang diwujudkan dalam bentuk dan pola beragama yang moderat (*tawassuth*), keseimbangan (*tawazun*), jalan tengah (*i'tidal*), dan toleran (*tasamuh*).

## DAFTAR PUSTAKA

### *Buku-Buku:*

- Abbās Bayūmī ‘Ajillānī. *Dirasat al-Ḥadīs al-Nabawī*. Iskandariyat: Mu’assasat Syabab al-Jami’at, 1986.
- Abbas Mahmud Akkad. *Manusia Diungkap Qurān*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993.
- Abdul Hadi, W.M. *Hamzah Fansuri Risalah Taṣawuf dan Puisi-Puisinya*. Bandung: Mizan, 1995.
- , *Hamzah Fansuri Penyair Ṣūfī Aceh*. Jakarta: Lotkala, 1984.
- , *Taṣawūf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik Terhadap Karya-Karya Hamzah Fansuri*. Jakarta: 2001.
- Abdul Munir. *Makrifat Siti Jenar*. Jakarta: t.t.p, 2005.
- Abdul Rahim Yunus. *Posisi Taṣawuf dalam Sistem Kekuasaan di Kesultanan Buton pada Abad ke-19*. Jakarta: t.t.p, 1995.
- Abdul Qadir Al-Jailānī, Syaikh. *Futūhul Ghaib*, Terj. Imron Rosidi, *Kitab Para Pencari Tuhan*. Yogyakarta: Citra Media Pustaka, 2014.
- , *Koreksi Terhadap Ajaran Taṣawūf*. Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- , Syaikh. *Sirr al-Asrār wa Maḥhar al-Anwār fī mā Yahtaju Ilayhi al-Abrār*, Terj. Zaimul Am, *Sirrul Asrār; Hakikat Segala Rahasia Kehidupan*. Jakarta: Zaman, 2011.
- Abdul Qadir Isa, Syaikh. *Ḥaqā’iq al-Taṣawwuf*. Terj. Khairul Amru Harahap dan Afrizal Lubis. *Hakekat Taṣawūf*. Jakarta: Qisthi Press, 2011.
- Abd al-Halim Maḥmūd. *Hal Ihwal Taṣawuf*. Terj. Abu Bakar Basymeleh. Jakarta: Dār Ihya’, t. t.
- Abd. Al-Raḥīm, Muḥammad. *Tafsir al-Ḥasan al-Baṣrī*. Kairo: Dār al-Ḥadīs, 1992
- Abd al-Razzaq al-Qasyani, dalam pengantar atas *Fuṣuṣ al-Ḥikām*, karya Syaikh al-Akbar Muhyiddīn Ibn ‘Arabī. Cairo: Al-Maktabah al-Azhariyah li-Turats, 2003.
- Abd. al-Shamad Palimbānī, Syekh. *Hidāyat al-Salikīn*. T.t.p: Dua Tiga, t.t.
- Abdullah Asy-Syarqawi, syekh. *Syarḥ Al-Ḥikām Ibn Aṭha’illāh al- Iskandārī*, Terj. Iman Firdaus. *Al-Ḥikām Ibn Aṭha’illāh Al-Iskandārī*. Jakarta: Turos Pustaka, 2012.

- Abd Ḥamid Yūnus. “Al-Insān Al-Kāmil” dalam *Dairah Al-Ma’ārif Al-Islāmīyah III*. Cairo: Dār al-Sya’b, t.t.
- Abd. al-Razzaq al-Qasyani, Syekh. dalam pengantar atas *Fuṣuṣ al-Ḥikām*, karya Syaikh al-Akbar Muhyiddīn Ibn ‘Arabī. Cairo: Al-Maktabah al-Azhariyah li- Turats, 2003.
- Abd Al-Qādir Maḥmud. *Al-Falsafah Al-Ṣufīyah fī Al-Islām*. Cairo: Dār Al-Fikri Al-Arabī, t.t.
- Abdul Haq Ansari, Muhammad. *Sufism and Syarī’ah; A study of Shaykh Ahmad Sirhindī’s Effort to Reform Sufism*. London: The Islamic Foundtion, 1996.
- Abdurrahmān bin Aḥmad bin Muḥammad al-Jami. *Syarh al-Jamī’ ‘alā Fuṣuṣ al-Ḥikām*. Beirut: Dār el-Kutub el-Ilmiyah, 2004.
- Abdul Qādir Jailānī, Syaikh. *Al-Fatḥ ar-Rabbanī wa faidh ar-Raḥmānī*, Terj. Arief B. Iskandar. *Percikan Cahaya Ilāhī; Petuah-Petuah Syaikh Abdul Qādir Jailānī*. Bandung: Pustaka Hidayah, 2002.
- . *Al-Mathba’ah al-Bahāyyah al-Miṣhrīyyah*, Terj. Muchlisin Nawawi, *Rahasia Segala Rahasia; Intisari Pemikiran Ṣūfīstik*. Yogyakarta: Fatiha Media, 2014.
- . *Rahasia Segala Rahasia; Intisari Pemikiran Ṣūfīstik*. Yogyakarta: Fatiha Media, 2014.
- Abdul Karim Ibnu Ibrāhīm Al Jaili, Syekh. *Insān Kāmil; Ikhtiar Memahami Kesejatian Manusia Dengan Sang Khaliq Hingga Akhir Zaman*. Surabaya: Pustaka Hikmah Perdana, 2013.
- Abdullāh bin Umar al-Haddād. *Misteri Ajaran Makrifat Ilmu Sejati ; Laku Spiritual Untuk Menggali Potensi Daya Linuwih (Khowwas)* . Jakarta: Mitrapress, 2007.
- Abī Al-Husain Muslim ibn al-Hajjaj ibn Muslim al-Qusyairī al-Naisabūrī. *Ṣhaḥīḥ Muslim*, syarah al-Nawawi, Juz. I. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyat, t.t.
- Aboe Bakar Atjeh. *Pengantar Ilmu Taṣawuf*. Solo: Ramadhani, 1987.
- Abū al-Ala’ Afifi. *Al-Ta’liqāt ‘alā Fuṣuṣ al-Ḥikām li al-Syaykh al-Akbar Muhyiddīn Ibn ‘Arabīy*. Cairo: Dar el-Fikr el-Arabi, t.th.
- Abu al-Hasan Ibn Isma’il al-Asy’ary. *Kitāb al-Ibānah ‘an Uṣūl al-Diyanāh*. Madinah: Universitas Islām Madīnah, 1410 H.
- Abū al-Wafā’ al-Ghanimī al-Taftazānī. *Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Saqafat li al-Nasyr wa al-Tawzi’, 1983.
- Abū Naṣr al-Thūsī. *Al-Luma’*. Kairo: Dār al-Kutub al-Hadisat, 1960.
- Abuddin Nata. *Akhlak Taṣawuf dan Karakter Mulia*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2013.

- . *Akhlak Taṣawūf*. Jakarta: t.tp, 1997.
- Abū Naṣhr as-Sarraḡ. *Al-Luma' (Lajnah Nasyr at-Turats ash- Ṣhūfī)*, Editor: Abdul Halim Maḡmūd dan Ṭhāha Abdul Baqī Surur, *Al-Luma'*; *Rujukan Lengkap Ilmu Taṣawūf*. Surabaya: Risalah Gusti, 2002.
- Abū Ḥamid al-Ghazālī. *Misykat al-Anwār*, Trans. Muḡammad Bagir. Bandung: Mizan, 1984.
- . *Myskat Cahaya-Cahaya*, Terj. Muhammad Bagir. Bandung: Mizan, 1985.
- . *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Juz.I. Kairo: Muassasah al-Halaby wa Syarkahu li al-Nasyri wa al-Tauzi', 1967.
- .*Ihyā' Ulūm al-Dīn*, jilid III. Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- Achmad Muccaddam Fahham. *Tuhan Dalam Filsafat 'Allamah Ṭhabaṭhaba'ī* Jakarta: Teraju, 2004.
- Achmad Suyuti. *Percik-Percik Kesufian*. Jakarta: Pustaka Amani, 1996.
- Afifi, A.E. *A Mystical Philosophy of Muhyiddīn Ibn 'Arabī*. Terj. Sjahrir dan Nandi Rahman. Jakarta: 1995.
- . *The Mystical Philosophy of Muhyid Dīn Ibn 'Arabī*. Cambridge: Cambridge University Press, 1939.
- Aḡmad Amin. *Zubr Al-Islām, IV*. Beirut: Dār al-Kitab al-'Arabī, 1969.
- Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syaikh Nurūddīn ar-Rānūrī*. Jakarta: Rajawali, 1987.
- . *Syeikh Nurūddīn Ar-Rānūrī (Sejarah, Karya dan Sanggahan Terhadap Wujūdīyyah di Aceh)*. Jakarta: Bulan Bintang, Cet. I, 1978.
- . dalam Rifa'i Hasan (ed.). *Warisan Intelektual Islām Indonesia*. Bandung: Mizan, tt.
- Aḡmad al-Hasyimi Bek. *Mukhtar al-Aḡādūs al-Nabawīyah*. Mesir: Mathba'ah Hijazi, 1948.
- Aḡmad Maḡmūd Ṣubhī. *Al-Falsafah Al-Akhlāqīyah fī Fikr Al-Islāmī*. Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1969.
- Aḡmad Ibnu Athaillāh, Syekh. *Al-Ḥikām*, Terj. Moh. Syamsi Hasan dan Aswadi, *Al-Hikam; Menyelam ke Samudera Ma'rifat & Hakekat*. Surabaya: Amelia, t.t.p.
- Aḡmad Isa, H. *Ajaran Taṣawuf Muḡammad Nafīs dalam Perbandingan*. Jakarta: 2001.
- Aisyah Bint al-Syati'. *Maqāl fī al-Insān: Dirasah Qurānīyah*. Kairo: Dar al-Ma'ārif, 1969.

- A.J. Arberry. *Ṣūfīsm: An Account of the Mystics of Islām*, Terj. Bambang Herawan. Bandung: Mizan, 1985.
- Al- Attas, Syed Muḥammad Naguib. *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970.
- , *The Origin of the Malay Sha'ir*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1971.
- , *Concluding Postscript to the Origin of the Malay Sha'ir*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1971.
- , *A Commentary on the Hujjat Al-Siddiq of Nur Al-Dīn Ar-Rānīrī*. Kuala Lumpur: Ministry of Culture Malaysia, 1986.
- Ali Isa Othman. *The Concept of Man in Islām in the Writings of Al-Ghazālī*, Trans. Johan Smit, dkk. Bandung: Pustaka Salman ITB, 1987.
- Al-Kalabadzi. *Al-Ta'aruf Li Mazhab Ahli Taṣawwuf*. Kairo: Maktabah al-Kulliyat Azhariyah, 1969.
- Al-Suyūthīy. *Tadrib al-Rawīy*. Mesir: Maktabat al-Turats, 1972.
- Al-Syahrastānī. *Al-Milāl wa al-Nihāl*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Al-Taftazani, *Ibn Sab'īn wa Falsafat al-Ṣūfīyyat*. Beirut: Dār al-Kitab al-Lubnany, t.t.
- Al-Turmudzi, *Sunan al-Turmūdzī*, Juz. IV.
- Al-Qusyairī. *Ar-Risalah al-Qusyairīyah*, tahqiq Abdul Halim Mahmud dan Thaha Abdul Baqi. Mesir: 1966.
- Al-Qusyairi. *Principles of Sufis*, disunting A.J.Arberry, Trans. Ahsin Mohammad, *Risalah Ṣūfī al-Qusyairi*. Bandung: Pustaka Salman, 1994.
- Alwi Shihab. *Islam Sufistik: "Islam Pertama" dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia*. Bandung: 2001.
- Amin Syukur. *Zuhud di Abad Modern*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Amtsal Bakhtiar. "Tarekat Qadiriyyah: Pelopor Aliran-Aliran Tarekat di Dunia Islam", dalam Sri Mulyati (ed.). *Mengenal dan Memahami Tarekat Muktabarah di Indonesia*. Jakarta: Kencana, 2005.
- Anawati, G.C. "Philosophy, Theology and Mysticism", dalam Joseph Schacht & C.E. Bosworth, eds. *The Legacy of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- Annemarie Schimmel. *Mystical Dimensions of Islām*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1981.
- Aqa Mirza Muhammad Qummi, dalam komentarnya atas *Tamhid al-Qawā'id*, (diedit oleh Sa'id al-Din Ali Ibn Muḥammad Turkah dan Sayyid Jalāl al-Dīn Ashtiyānī dan pengantar oleh Seyyed Hossein Naṣr). Teheran: t.p., 1976.

- Aṭha'illāh As-Sukandārī, Ibn. Syaikh. *Kuliah Makrifat; Upaya Mempertajam Mata Bathin Dalam Menggapai Wujūd Allāh Secara Nyata*. Surabaya: CV. Cahaya Agency, 1996.
- Athif Al-'Iraqi. *Al-Nuz'ah Al-'Aqlīyyah fī Al-Falsafah Ibn Rusyd*. Kairo: Dār Al-Ma'ārif, t.t.
- . *Madzāhib Falasifah Al-Masyriq*. Kairo: Dār Al-Ma'ārif, 1992.
- Azyumardi Azra. *Antara Kebebasan dan Keterpaksaan Manusia: Pemikiran Islām tentang Perbuatan Manusia*, dalam Dawam Rahardjo (ed), *Insān Kāmil Konsepsi Manusia Menurut Islām*. Jakarta: Grafiti Pers, 1987.
- Azyumardi Azra. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Bandung: Mizan, 1994.
- Braginsky. *Taşawūf dan Sastra Melayu; Kajian Teks-Teks*. Jakarta: RUL, 1993.
- Chatib Quzwain, M. *Mengenal Allāh: Suatu Kajian Mengenai Ajaran Taşawuf Syekh Abdul Samad Al-Palimbānī*. Kuala Lumpur, 1996.
- Claude Guillot dan Ludvik Kalus. "Batu Nisan Hamzah Fanshuri", dalam Claude Guillot dan Ludvik Kalus (ed), *Inskripsi Islam Tertua di Indonesia*, Terj. Laddy Lesmana, et al. Jakarta: KPG, 2008.
- Denys Lombard. *Kerajaan Aceh Jaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*, Terj. Wiansih Arifin. Jakarta: 1986.
- Departemen Agama RI. *Al-Qurān dan Terjemahnya*. Jakarta: CV. Putra Sejati Raya, 2003.
- Drewes, L.F. Brakel, *The Poems of Hamzah Fansuri*. Dordrecht-Holland: Foris Publication, 1986.
- . dalam Ahmad Ibrahim (Ed). *Readings on Islam in Southeast Asia*. Singapore: Institute of Southeast Asia Studies, 1985.
- Doorenbos. *De Geschriften van Hamzah Pantsoeri*. Leiden: NV VH Betteljes & Terpstra, 1933.
- Dirk Bakker. *Man in the Qurān*. Amsterdam: Drukkerij Holland N.V, 1965.
- Endang Saifuddin Anshari. *Wawasan Islām: Pokok-Pokok Pikiran tentang Islām dan Ummatnya*. Bandung: Pustaka Perpustakaan Salman ITB, 1982.
- Fachry Ali, *Realitas Manusia: Pandangan Sosiologis Ibn Khaldun*, dalam Dawam Rahardjo (ed.), *Insān Kāmil Konsepsi Manusia Menurut Islām*. Jakarta: Grafiti Pers, 1987.
- Fazlurrahman. *Islām vs. The West*, Terj. Haidar Bagir. Bandung: Mizan, 1983.
- . *Major Themes of the Qurān*. Minneapolis, Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980.
- . *Islām*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

- Fariduddin al-Atthar, dâlam A.J. Arberry, *Muslim Saint and Mystics*, Trans. Anas Mahyuddin. Bandung: Pustaka Salman, 1983.
- Gallab, Muḥammad. *Al-Ma'rifah 'inda Mufakkiri Al-Muslimîn*. Cairo: al-Dār al-Miṣriyyah, 1966.
- Gibb dan Kramers. *Shorter Encyclopedia of Islām*. Leiden: Ej. Brill, 1965.
- Guy Wocher. *Talcott Parsons and American Sociology*. New York: t.t.p, 1975.
- Hadimulyo. *Manusia dalam Perspektif Humanisme Agama: Pandangan Ali Syari'ati*, dalam Dawam Rahardjo (ed.), *Insān Kāmil Konsepsi Manusia Menurut Islām*. Jakarta: Grafiti Pers, 1987.
- Hamdan Hassan. "Konsep *Wujūdiyyah* Hamzah Fansuri", dalam Muḥammad Dāud Moḥammad (ed). *Tokoh-Tokoh Sastera Melayu Klasik*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pendidikan Malaysia, 1987.
- Hamka. *Tafsīr al-Azhār*. Jakarta: PT. Pustaka Panjimas, 1982.
- . *Taṣāuf, Perkembangan dan Pemurniannya*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1984.
- Harun Hadiwijaya. *Kebatinan Islām Abad 16*. Jakarta: BPK. Gunung Mulia, 1985.
- Harun Hadiwijono. *Man in the Present Javanese Mysticism*. Baarn: Bosch & Keuning NV, 1967.
- Harun Nasution. *Ensiklopedi Islām Indonesia*. Jakarta: Djambatan, 1992.
- . *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1983.
- . *Islām Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta: UI Press, 1979.
- . "Taṣawūf" dâlam Budhi Munawar Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islām Dâlam Sejarah*. Jakarta: Yayasan Paramadina, 1994.
- . *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI Press, 1986.
- Hamzah Fansuri. *Al-Muntahī*, Cod. Or.7291 (III), Library, University of Leiden: Javanese Translation. Cod. Or. 5716 (2) and Cod. Or. 7736; Malay fragmen, Cod. Or. 1952, Library, University of Leiden, dalam Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism Of Hamzah Fansuri*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970.
- .. *Asrāru'l 'Ārifīn fī Bayān 'Ilmu al-Sūluk wa'l-Taūhīd*, Cod. Or.7291 (I), Library, University of Leiden, dalam Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism Of Hamzah Fansuri*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970.
- . *Sharābu'l-'Āshīqīn*, dalam Syed Muḥammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism Of Hamzah Fansuri*, Naskhah Leiden, no. 2016. Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970.

- . *Ikatan Syāir*, transl. Drewes. *The Poems Of Hamzah Fansuri* (Holland: Foris Publications, 1986).
- Hasyimi, A. *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islām di Indonesia (Kumpulan Prasaran pada Seminar di Aceh)*. Bandung: PT. Al-Ma'ārif, 1993.
- Hossein Naṣr. *Ideals and Realities of Islām*. London: Unwin Paperbacks, 1979.
- . *The Gaerden of the Truth: Mereguk Sari Taṣawūf*, Terj. Yuliani Liputo. Bandung: Mizan, 2010.
- . *Three Muslim Sages*. New York: Caraan Books, 1976.
- Hossein Nasr dan Oliver Leaman. "History of Islamic Philosophy". Terj. Tim Penerjemah Mizan. *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islām*. Bandung: Mizan Media Utama, 2003.
- Husaini, S.A.Q. *The Pantheistik Monism of Ibn Arabī*. Lahore: Sh. Muḥammad Ashraf, 1970.
- Ibn Al-Jauzi. *Adab al-Hasan al-Baṣhri*. Damaskus: Dar an-Nawadir, t.t.
- Ibn 'Arabī, Muhyiddīn. *Al-Futūhāt al-Makkiyah*, jilid II. Cairo: Nūr al-Saqafah al-Islāmīyah, 1972.
- . *Al-Futūhāt al-Makkiyyah*, sebagaimana dalam Abdul Wahhab Asy-Sya'rani. *Al-Yawāqit wa al-Jawāhir fī Bayān 'Aqā'id Al-Akābir*. Kairo: Al-Azhariah al-Miṣhriyah, 1321 H.
- Ibn 'Arabī, Muhyiddīn. *Fuṣuṣ al-Ḥikām*, Abū al-'Alā 'Afifī (ed). Beirut: Dār al-Kitab al-'Arabī, 1980.
- . *Matali' Al-Anwār al-Ilāhīyyat*. Mesir: Al-Jamaliyah Bihara al-Rum, 1974.
- . *Rasā'il Ibn al-'Arabīy*. Damaskus: Dār al-Mada li al-Tsaqafah wa al-Naṣyr, 2001.
- Ibn 'Arabī, Muhyiddīn. *Rūh al-Qudūs fī Munaṣhahāt al-Nafs*, editor: Hamid Thahir. Cairo: al-Hai'ah al-Miṣhriyah al-Ammah li al-Kitab, 2006.
- . *The Bezels of Wisdom The Missionary Society*, Terj. Ahmad Sahidah dan Nurjannah Arianti, *Fuṣuṣ Al-Ḥikām; Mutiara Hikmah 27 Nabi*. Jakarta: Diadit Media, 2014.
- Ibn Taimīyyah. *Kitab al-Radd 'alā al-Mantiqiyyīn*. Beirut: Dār al-Ma'rifat li al-Thiba'at wa al-Nasyr, t. t.
- . *Majmu'at al-Rasā'il wa al-Masā'il*, diedit oleh Rasyid Ridha. Kairo., t.t.
- . *Majmu' al-Fatawā Syaikh al-Islām Ibn Taymīyyah*, diedit oleh 'Abd Raḥmān dan Muḥammad. Riyad: t. p., 1398 H.
- Ibrāhīm Hilāl. *Al-Taṣawwūf Al-Islāmī baina wa Al-Falsafah*. Cairo: Dār al-Nahdah al-'Arabiyah, t.t.
- Ibrahim Madkour. *Al-Mu'jam al-Falasifat*. Kairo: al-Amirah, 1979.



- . *Aliran dan Teori Filsafat Islām*. Yogyakarta: Bumi Aksara, 1995.
- . “Wiḥdah al-Wujūd Bayna Ibn ‘Arabīy wa Sibinuza”, dalam *Al-Kitab al-Tidzkariy Muhiddūn Ibn ‘Arabīy*. Cairo: Wizar al-Tsaqafah, 1969.
- Ihsan Ilahi Dhair. *Darah Hitam Taṣawuf: Studi Kritis Kesesatan Kaum Ṣūfī*, Terj. Fadhli Bahri. Jakarta: 2000.
- . *Siraju al-Ṭhalibūn*, Juz II. Bairut-Libanon: Darul Fikri, t.t.
- Ikhwan al-Shafa. *Rasā ‘il al-Ikhwān al-Ṣhafā wa Khalan al-Wafā*. Beirut: Daer el-Shader, 2004.
- Imad al-Dīn al-Amawī. *Hayatu al-Qulūb Fī Kaifiyyatī al-Wusūl Ilā al-Maḥbub*. Bairut: Dār al-Fikr, t.t.
- Imām Aḥmad Ibn Hanbal. *Musnad Aḥmad Ibn Hanbal*, Juz II.
- Imām Bukhārī. *Ṣhaḥīḥ Bukhārī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyat, 1412 H/1992 M.
- Imam Khumaini. *Tafsīr Sūrah al-Ḥamīd*. Teheran: Dār Naṣyr Turats al-Imām al-Khumainī, 1996.
- Imam Taufiq. *Paradigma Tafsir Ṣūfī: Pemikiran Hasan Basri Dalam Tafsir Al-Hasan Al-Basrī*. Yogyakarta: Lintang Rasi Aksara Books, 2012.
- Inayat Khan. *The Unity of Religious Ideals*. Mesir: t.t.p, 1957.
- Iqbal Abdur Rauf Saimima. *Sekitar Filsafat Jiwa dan Manusia dari Ibnu ā*. Jakarta: Grafiti Pers, 1987.
- Ismail Raji al-Faruqi. *Religious Experience in Islām*, Terj. Alef Theria Wasim. Yogyakarta: PLP2M, 1985.
- Iskandar, Teuku. *Kesusasteraan Klasik Melayu Sepanjang Abad*. Jakarta: 1996.
- Jabr ar-Rummi, Ibnu. *Mendaki Tangga Makrifat; Menggali Potensi Indra Keenam, Meraih Misteri Karomah*. Jakarta: MitraPress, 2007.
- Jafar, *Orisinalitas Taṣawūf; Doktrin Taṣawuf dalam Alqurān dan Ḥadīs*. Banda Aceh: Yayasan Pena, 2013.
- Jalbani, G.N. *Teaching of Shah Walīyullāh*. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1967.
- John W.M. Veihaar, S.J. *Identitas Manusia dan Psikiatri Abad ke-20*. Jakarta: BPK-GM, 1993.
- Jamil Shaliba. *Al-Mu’jam al-Falsafī*, Jilid I. Beirut: Dār al-Kitab, 1978.
- Karel A. Steenbrink. *Beberapa Aspek tentang Islām di Indonesia Abad 19*. Jakarta: 1985.
- Kasmuri Selamat dan Ihsan Sanusi. *Akhlaq Taṣawūf: Upaya Meraih Kehalusan Budi dan Kedekatan Ilāhī*. Jakarta: Kalam Mulia, 2012.

- Katimin. *Mozaik Pemikiran Islām: Dari Masa Klasik Sampai Masa Kontemporer*. Medan: Prdana Mulya Sarana, 2010.
- Kautsar Azhari Noer. *Ibn ‘Arabī: Waḥdat al-Wujūd dalam Perdebatan*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- , *Taşawūf Perennial: Kearifan Kritis Kaum Şūfī*. Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2003.
- Khan Sahib Khaja Khan. *Studies in Taşawwūf*. Delhi: Idarat-i Adabiyat-i Delli, 1978.
- Komaruddin Hidayat. *Upaya Pembebasan Manusia: Tinjauan Sufistik Terhadap Manusia Modern Menurut Hossein Nashr*, Dawam Rahardjo (ed.), *Insān Kāmil Konsepsi Manusia Menurut Islām*. Jakarta: Grafiti Pers, 1987.
- Laily Mansur, H.M. *Ajaran dan Teladan Para Şūfī*. Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1999.
- Leslie Wines. *Rumi: A Spiritual Biography*. Terj. Sugeng Hariyanto, *Menari Menghampiri Tuhan: Biografi Spiritual Rūmī*. Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2004.
- Lewis, Franklin. *Rumi, Past and Present, East and West; The Life, Teaching and Poetry of Jalāl Al-Dīn Rūmī*. Oxford, Inggris: Oneworld Publications, 2000.
- Liaw Yock Fang. *Sejarah Kesusasteraan Melayu Klasik*. Jakarta: 1993.
- Louis Leahy. *Manusia Sebuah Misteri*. Jakarta: Gramedia, 1984.
- Louis Massignon. *The Passion of al-Hallaj: Mystics and Martyr of Islām*, trans. Herbert Mason. Princeton: Princeton University Press, 1982.
- Mahjuddin. *Akhlāk Taşawuf I; Mukjizat Nabī Karomah Walī dan Makrifah Şūfī*. Jakarta: Kalam Mulia, 2011.
- , *Akhlāk Taşawuf II; Pencarian Makrifah Bagi Şūfī Klasik dan Penemuan Kebahagiaan Batin Bagi Şūfī Kontemporer . : Kālam Mulia*, 2012.
- Maḥmūd Yunus. *Kamus Arab Indonesia*. Jakarta: Hidakaya Agung, 1990.
- Maulana Jalāluddīn Rūmī. *Matsnawīy*, diedit oleh Ibrahim al-Dasuqi Syatta. Cairo: al-Majlis al-A’la li al-Tsaqafah, 1997.
- Maurice Bucaille. *Asal-Usul Manusia Menurut Bibel, Alqurān dan Sains*, Trans. Rahmani Astuti. Bandung: Mizab, 1994.
- Martin van Bruinessen. *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1992.
- Manzur, Ibn. *Lisān al-‘Arab*, jilid VII. Mesir: Dār al-Mişriyah, 1968.
- Mir Valiuddin, *The Qur’ānic Şūfīsm*. Delhi: Motial Banarsidass, 1981.
- Mojdeh Bayat dan Muhammad Ali Jamnia. *Negeri Şūfī*, Terj. M.S. Nashrullah. Jakarta: 2007.

- Moulvi S.A.Q. Husaini. *Ibn 'Arabī: The Great Muslim Mystic and Thinker*. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1973.
- Muhammad Abdul Haq Ansari, *Sufism and Shari'ah; A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism*. London: The Islamic Foundation, 1996.
- Muhammad al-Mad'u Abd al-Ra'uf al-Manawiy. *Faidh al-Qadir Syarh al-Jami' al-Shaghūr*. Kairo: Dār al-Ḥadīs, t.t.
- Muhammad Ashraf. *Mystic Thought in Islām*. Lahore: Kazi Publication, 1980.
- Muhammad Farid Wajdi, ed. *Dairat al-Ma'arif al-Qarn al-'Isyrin*. Beirut: Dār al-Ma'rifat, 1971.
- Muhammad Fauqi Hajjaj. *Taşawwuf Al-Islāmī wa Al-Akhlāq*, Terj. Kamran As'at Irsyadi dan Fakhri Ghazālī, *Taşawuf Islām & Akhlāk*. Jakarta: Amzah, 2013.
- Muhammad Hatta. *Ālam Pikiran Yunani*. Jakarta: Tintamas, 1966.
- Muhammad Ibn Hibban Abū Hatim Al-Busti. *Ṣhaḥīḥ Ibn Hibbān*, diedit oleh Syu'aib al-Arnu'wuth. Beirut: Ma'ususah al-Risalah, 1993.
- Muhammad Yasir Nasution. *Manusia Menurut Al-Ghazālī*. Jakarta: Rajawali Press, 1988.
- Muhsin Labib. *Mengurai Taşawuf, 'Irfan dan Kebatinan*. Jakarta: Lantera, 2005.
- Mukti Ali el-Qum. *Spirit Islām Ṣūfistik; Taşawuf Sebagai Instrumen Pembacaan Terhadap Islām*. Bekasi: Pustaka Isfahan, 2011.
- Mukti Ali. *Keesaan Tuhan Dalam Alqurān*. Yogyakarta: Yayasan NIDA, 1972.
- Mulyadhi Kartanegara. *Gerbang Kearifan: Sebuah Pengantar Filsafat Islām*. Jakarta: Lintera Hati, 2006.
- Murtada Muthahari. *Perfect Man*, Trans. By Alaedin Pajargadi. Teheran: Foreign Department of Bonyad Be'that, t.t.
- Musa Asy'ari. *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam Alqurān*. Yogyakarta: Lembaga Studi Filsafat Islam, 1992.
- Mustafa Zahri. *Kunci Memahami Ilmu Taşawuf*. Surabaya: PT. Bina Ilmu, 2007.
- Nasaruddin Umar. *Taşawūf Modern; Jalan Mengenal dan Mendekatkan Diri Kepada Allāh swt.* Jakarta: Republika, 2014.
- Nūruddīn Ar-Rānīrī, Syaikh. *Al-Tibyān fi Ma'rifah Al-Adyān; Agama-Agama Samawi dan Sekte-Sektenya (Analisis Aliran Wujūdiyyah Hamzah Fansuri)*, Disalin kembali oleh Mohd. Kālam Daud. Banda Aceh: PeNa, 2011.
- Nicholson, R.A. *Studies in Islamic Mysticism*. Cambridge: The University Press, 1967.
- *The Idea of Personality in Ṣūfism*. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1970.
- *The Mystics of Islām*. London & Boston: Routledge and Kegan Paul, 1974.

- Oman Faturohman. *Menyoal Waḥdatul Wujūd, Kasus Abdurrauf Singkel*. Jakarta: Mizan, 1999.
- . *Tanbīh al-Masyī, Menyoal Waḥdatul Wujūd, Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17*. Bandung: 1999.
- Paul Edwards, ed. *The Encyclopedia of Philosophy*. New York: Macmillan Publishing, co, 1967.
- Peter A. Angels. *Doctionary of Philosophy*. New York: Barnes & Noble Books, 1981.
- Rudolf Uren, A. *Recent Religious Psychology*. Edinburg: T.T. Clarck, 1928.
- Samsul Munir Amin. *Ilmu Taṣawuf*. Jakarta: AMZAH, 2014.
- Sachiko Murata. *The Tao of Islām: a Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*. Elbany: 1992.
- Sahib Khaja Khan. *Studies in Taṣawwuf*. Delhi: Idaahi Adabiyat-I, 1978.
- Samsul Munir Amin. *Ilmu Taṣawuf*. Jakarta: Amzah, 2014.
- Sehat Ihsan Shadiqin. *Taṣawuf Aceh*. Aceh: t.t.p, 2008.
- Shadrudin Muḥammad bin Ibrāhīm al-Syairazi. *Asrār al-Ayat*, diedit oleh Muḥammad Khawajawy. Iran: Dār al-Naṣyr Habib, 1420 H.
- Ṣhalih Aḥmad Asy-Syami. *Mawa'izh al-Imām al-Ḥasan al-Baṣhrī*. Terj. Kaserun As. Rahman, *Untaian Nasihat Hasan Bashri*. Jakarta: Tuross Khazanah Pustaka Islam, 2014.
- Sharif, M.M. (Ed.). *A. History of Muslim Philosophy*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963.
- Sidartanto Buanadjaya, B. *Hatha Yoga Kundalini Shakti*. Solo: 1993.
- Simuh, *Mistik Islam Kejawen; Raden Ngabehi Ranggawarsita*. Jakarta: UI Press, 1988.
- Sri Mulyati, et al., *Mengenal dan Memahami Tarekat-Tarekat Muktabarah di Indonesia*. Jakarta: t.tp. 2005.
- Sri Mulyati. *Taṣawuf Nusantara Rangkaian Mutiara Ṣūfī Terkemuka*. Jakarta: t.tp, 2006.
- Steenbrink, Karel A. *Beberapa Aspek tentang Islām di Indonesia Abad 19*. Jakarta: 1985.
- Stephan dan Nady Ronart. *Concise Encyclopedia of Arabic Civilization the Arab East*. Amsterdam, Netherland, 1966.
- Su'ad al-Hākim. *Mu'jam al-Ṣūfī: Al-Ḥikmah fī Hudūd al-Kalimah*. Beirut: Dandarrah, 1981.

- "Waḥdat al-Wujūd", *Al-Mawsu'ah al-Falsafīyah al-'Arabīyah*, diedit oleh Ma'an Ziyadah. Beirut: Ma'had al-Inma' al-'Arabi, 1988.
- Suhailah Abd. Al-Ba'its al-Tarjuman. *Nazhārīyah Wiḥdat al-Wujūd Bayna Ibn 'Arabī wa al-Jillī*. Beirut: Maktabah Khaz'al, 2002.
- Syahrin Harahap. *Islam: Konsep dan Implementasi Pemberdayaan*. Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 1999.
- Teeuw. A. *Indonesia antara Kelisanan dan Keberaksaraan*. Jakarta: t.t.p, 1994.
- Titus Burckhardt, *A Introduction to Sufi Doctrine*, Trans. D.M. Matheson. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1973.
- *An Introduction to Sufism*. Trans. D.M. Matheson. Wellingborough, Northamptonshire: Crucible, 1990.
- *Mengenal Ajaran Kaum Ṣūfī*, Terj. Azyumardi Azra. Jakarta: 1984.
- Titus, Smith, Nolan. *Living Issue in Philosophy*, Trans. H.M. Rasyidi, *Persoalan-Persoalan Filsafat*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Toshihiko Izutsu. *Sufism and Taoism, A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*. Tokyo: Iwanami Shoten Publisher, 1983.
- Trimingham, J. Spencer. *The Ṣūfī Order in Islām*. London: Oxford University Press, 1973.
- Van der Weij, P.A. *Filsuf-Filsuf Besar tentang Manusia*, Trans. K. Bertens. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1991.
- Von Gruneboum, G.E. *Classical Islām: A History 600-1258*, trans. Katherine Watson. Chicago: Aldine Publishing Company, 1970.
- Wahid Bakhsh Rabbani. *Islamic Ṣūfism*. Kuala Lumpur: A.S. Noordeen, 1992.
- Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic (Arabic-English)*, diedit J.Milton Cowan, ed. IV. Wiesbaden: Otto Harrossowitz, 1979.
- Weiner, Myron. *Modernisasi, Dinamika Pertumbuhan*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1980.
- William C. Chittik, *The Ṣūfī Path of Knowledge Ibn 'Arabī's Methaphysics Imagination*. Al-Bany: State University of New York Press, 1989.
- *The Ṣūfī Path of Knowlwgge: Tuhan Sejati dan Tuhan-Tuhan Palsu*, Tej. Achmad Nidjam, M. Sadat Ismail dan Ruslani. Yogyakarta: 2001.
- Yunasril Ali. *Membersihkan Taṣawwuf dari Syirik, Bid'ah dan Khurafat*. Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1987.
- Yunus, Abdurrahim. *Posisi Taṣawūf Dalam Sistem Kekuasaan Di Kesultanan Buton Pada Abad ke-19*. Jakarta: INIS, 1995.
- Yūsuf Mūsā, Muḥammad. *Falsafah Al-Akhlāq fī Al- Islām*. Cairo: Muassisah al-Khaniji, 1963.

- Zaehner, R.C. *Hindu and Muslim Mysticism*. New York: Schocken Books, 1972.
- Zulkifli bin Muḥammad bin Ibrāhīm Banahsan bin Syahab dan Sentot Budi Santoso bin Danuri bin Abdullāh. *Wujūd (Menuju Jalan Kebenaran)*. Solo: CV. Mutiara Kertas, 2008.

*Jurnal:*

- Abdul Hadi, W.M. “Jejak Sang Sufi: Hamzah Fansuri dan Syair-Syair *Taṣawūfnya*”, *Arabia Jurnal Kebudayaan Arab*, 3: 1-2, Maret, 2001.
- Abdollah Vakily. “Sufism, Power Politics, and Reform; Al-Rānīrī’s Opposition to Hamzah Fansūrī’s Teachings Reconsidered”, dalam *Studia Islamika* . Jakarta: IAIN Jakarta, Vol.4, Number 1, 1997.
- Chittick. “Microcosm, Macrocosm, and Perfect Man in the View of Ibn al-‘Arabī,” *Islamic Culture* 63 i-ii, 1989.
- , “Spectrums of Islamic Thought: Sa’id Al-Din Farghani on the Implications of Oneness and Manyness”, dalam *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism*, ed. L. Lewisohn. London: 1992.
- E.R. Naughton, “Pantheism”, *New Catholic Encyclopedia* (New York: McGraw-Hill, 1967), vol. 10.
- Muḥammad Naguib Al-Attas. “New Light on the Life of Hamzah Fansuri”, dalam *MMBRAS*, vol. 40, 1967.
- Nurūddin Rānīrī. *Al- Hujjah al-Siddīq Lidaf’i ‘l-Zindīq* . Al-Raniri, Naskah Maxwell No. 93.
- , *Tibyān fī Ma’rifat al-Adyān*, (Naskah). Copy naskah bersumber dari Voorhoeve, *Twee Maleise Geschriften van Nuruddin Ar-Raniri* (Leiden: E.J. Brill, 1955).

*Penelitian:*

- Abdul Aziz Dahlan. *Taṣawuf Samsuddin Sumatrani*. Jakarta: Disertasi Doktor IAIN Syarif Hidayatullahy, 1992.
- Sultani. *Al-Insān Al-Kāmil Dalam Konsepsi Hamzah Fansuri*, Tesis, Institut Agama Islam Negeri Sumatera Utara Medan, 2005.

## SYAIR PERAHU

Inilah gerangan suatu madah  
 Mengarangkan syair terlalu indah  
 Membetuli jalan tempat berpindah  
 Disanalah i'tikat<sup>931</sup> diperbetuli sudah.

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

Hai muda arif-budiman  
 Hasilkan kemudi dengan pedoman  
 Alat perahumu jua kerjalan  
 Itulah jalan membetuli insan.

Perteguh jua alat perahumu  
 Hasilkan bekal air dan kayu  
 Dayung pengayuh taruh disitu  
 Supaya laju perahumu itu.

Sudahlah hasil kayu dan ayar<sup>932</sup>  
 Angkatlah pula sauh dan layar  
 Pada beras bekal jantanlah taksir  
 Niscaya sempurna jalan yang kabir.<sup>933</sup>

Perteguh jua alat perahumu  
 Muaranya sempit tempatmu lalu  
 Banyaklah disana ikan dan hiu  
 Menanti perahumu lalu dari situ.

Muaranya dalam, ikannyapub banyak  
 Disanalah perahu karam dan rusak  
 Karangnya tajam seperti ombak  
 Keatas pasir kamu tersesak.

---

<sup>931</sup>Imām.

<sup>932</sup>Air.

<sup>933</sup>Besar.

Ketahui olehmu hai anak dagang  
 Riaknya rencam<sup>934</sup> ombaknya karang  
 Ikannyapun banyak datang menyarang  
 Hendak membawa ketengah sawang.

Muaranya itu terlalu sempit  
 Dimanakan lalu sampan dan rakit  
 Jikalau ada [pedoman dikapit  
 Sempurnalah jalan terlalu ba'id.<sup>935</sup>

Baiklah perahu engkau perteguh  
 Hasilkan<sup>936</sup> pendapat<sup>937</sup> dengan tali sauh  
 Anginnya keras ombaknya cabuh<sup>938</sup>  
 Pulaunya jauh tempat berlabuh.

Lengkaplah pendarat dan tali sauh  
 Derasmu banyak bertemu musuh  
 Selebu<sup>939</sup> rencam<sup>940</sup> ombaknya cabuh  
 LIIA<sup>941</sup> akan tali yang teguh.

Barang siapa bergantung disitu  
 Teduhlah selebu yang rencana itu  
 Pedoman betuli perahumu laju  
 Selamat engkau ke pulau itu.

LIIA jua yang engkau ikut  
 Di laut keras topan dan ribut  
 Hiu dan paus dibelakang menurut  
 Pertetaplah kemudi jangan terkejut.

Laut Silan terlalu dalam  
 Disanalah perahu rusak dan karam  
 Sungguhpun banyak disana menyelam  
 Larang mendapat permata nilam.<sup>942</sup>  
 Laut Silan *waḥid al Kahhār*<sup>943</sup>  
 Riaknya rencam ombaknya besar

---

<sup>934</sup>Kacau.

<sup>935</sup>Jauh.

<sup>936</sup>Ikatkan.

<sup>937</sup>Tali penambat ke darat.

<sup>938</sup>Kacau dan riuh.

<sup>939</sup>Samudera.

<sup>940</sup>Kacau dan memusingkan.

<sup>941</sup>Baca: *Lā Ilāha Illā 'llāhu*.

<sup>942</sup>Sejenis batu yang indah.

<sup>943</sup>Yang berkuasa; di sini laut Silan dibandingkan dengan *wujūd* Tuhan.



Anginnya songsongan (mem)belok sengkar<sup>944</sup>  
Perbaik kemudi jangan berkisar.

Itulah laut yang mahaindah  
Kesanalah kita semuanya berpindah  
Hasilkan bekal kayu dan juadah  
Selamatlah engkau sempurna *musyahādah*.<sup>945</sup>

Silan itu ombaknya kisah<sup>946</sup>  
Banyaklah akan kesana berpindah  
Topan dan ribut terlalu '*azamah*'<sup>947</sup>  
Perbetuli pedoman jangan berubah.

Laut *Kulzum* terlalu dalam  
Ombaknya muhit<sup>948</sup> pada sekalian '*ālam*  
Banyaklah disana rusak dan karam  
Perbaiki *na'am*'<sup>949</sup>, siang dan malam.

Ingati sungguh siang dan malam  
Lautnya deras bertambah dalam  
Anginpun keras, ombaknya rencam  
Ingati perahu jangan tenggelam.

Jikalau engkau ingati sungguh  
Angin yang keras menjadi teduh  
Tambahan selalu tetap yang cabuh  
Selamat engkau ke pulau itu berlabuh.

Sampailah *aḥad* dengan masanya  
Datanglah angin dengan paksanya  
Belajar perahu sidang budiman (nya)  
Berlayar itu dengan kelengkapannya.  
*Wujūd* Allāh nama perahunya  
Ilmu Allāh akan.....<sup>950</sup>  
Imān Allāh nama kemudinya  
"Yakin akan Allāh" nama pawangnya.

---

<sup>944</sup>Balok atau papan melintang di kapal.

<sup>945</sup>Mengetahui dan menghadapi Tuhan dalam batin menurut ilmu *suluk*.

<sup>946</sup>Cerita.

<sup>947</sup>hebat.

<sup>948</sup>Sangat luas, meliputi segala sesuatu.

<sup>949</sup>*Na'am*: ya, di sini agaknya pengakuan.

<sup>950</sup>Dalam naskahnya tidak terbaca.

“*Ṭaharat*<sup>951</sup> dan istinja”<sup>952</sup> nama lantainya  
 “*Kufur*<sup>953</sup> dan masiat”<sup>954</sup> air ruangnya  
*Tawakkul* akan Allāh jurubatunya  
*Tauhīd* itu akan sauhnya.

LIIAakan talinya  
*Kāmal*<sup>955</sup> Allāh akan tiangnya  
*As Salām alaikum* akan tali lenggangnya  
 Taat dan ibadāt anak dayungnya.

Salāt akan nabī tali bubutannya  
*istigfar*<sup>956</sup> Allāh akan layarnya  
 “*Allāh Akbar*” nama anginnya  
*Ṣubhān Allāh* akan lajunya.

“*Wallāhu a’lam*” nama rantaunya  
 “*iradat*<sup>957</sup> Allāh” nama bandarnya  
 “*qudrat Allāh*” nama labuhannya  
 “surga *Jannat an na’im*”<sup>958</sup> nama negerinya.

Karangan ini suatu madah  
 Mengarangkan syāir tempat berpindah  
 Di dalam dunia janganlah *tani’ah*<sup>959</sup>  
 Di dalam kubur berkhawat sudah.

Kenal dirimu didalam kubur  
 Badan seorang hanya tersungkur  
 Dengan siapa lawan bertutur  
 Dibalik papan badan terhancur.

Di dalam dunia banyaklah mamang<sup>960</sup>  
 Ke akhirat jua tempatmu pulang  
 Janganlah disusahi emas dan uang  
 Itulah membawa badan terbuang.

---

<sup>951</sup>Suci.

<sup>952</sup>Bersuci.

<sup>953</sup>Tidak percaya.

<sup>954</sup>Durhaka.

<sup>955</sup>Kesempurnaan.

<sup>956</sup>Permintaan ampun.

<sup>957</sup>Kemauan.

<sup>958</sup>Surga yang nikmat.

<sup>959</sup>Loba.

<sup>960</sup>Pengembara

Tuntuti ilmu jangan kepalang  
 Didalam kubur terbaring seorang  
*Mungkar wa Nakir*<sup>961</sup> kesana datang  
 Menanyakan jikalau ada engkau sembahyang  
 Tongkatnya lekat tiada terhisab  
 Badanmu remuk siksa dan azab  
 Akalmu itu hilang dan lenyap

.....<sup>962</sup>

*Munkar wa nakir* bukan kepalang  
 Suaranya merdu bertambah garang  
 Tongkatnya besar terlalu panjang  
 Cambuknya banyak tiada terbilang

Kenal dirimu, hai anak Adam!  
 Tatkala di dunia terangnya alam  
 Sekarang di kubur tempatnya kelam  
 Tiada berbeda siang dan malam.

Kenal dirimu, hai anak dagang!  
 Dibalik papan tidur terlentang  
 Kalam dan dingin bukan kepalng  
 Dengan siapa lawan berbincang?.

LIIA itu firman  
 Tuhan itulah pergantungan *'ālam* sekalian  
 Iman tersurat pada hati *insān*  
 Siang dan malam jangan dilalaikan.

LIIA itu terlalu nyata  
*Tauḥīd* makrifat<sup>963</sup> semata-mata  
 Memandang yang gaib semuanya rata  
 Kenyapkan kesana sekalian kita.

LIIA itu jangan kau permudah-mudah  
 Sekalian makhluk kesana berpindah  
*Da'im*<sup>964</sup> dan *ka'im*<sup>965</sup> jangan berubah  
 Khalak<sup>966</sup> disana dengan LIIA.

---

<sup>961</sup>Kedua malaikat yang menurut kepercayaan menanyai orang mati di dalam kuburannya.

<sup>962</sup>Syairnya hilang sebaris.

<sup>963</sup>Pengetahuan tentang *Zāt Allāh* yang dalam.

<sup>964</sup>Kekal.

<sup>965</sup>teguh

<sup>966</sup>Yang dijadikan; makhluk.

LIIA itu jangan kau lalaukan  
 Siang dan malam jangan kau sunyikan  
 Selama hidup juga engkau pakaikan  
 Allāh dan rasul juga yang menyampaikan.

LIIA itu kata yang teguh  
 Memadamkan cahaya sekalian rusuh  
*Jin* dan *syaitan* sekalian musuh  
 Hendak membawa dia bersungguh-sungguh.

LIIA itu kesudahan kata  
 Tauhid makrifat semata-mata  
 Hapuskan hendak sekalian perkara  
 Hamba dan Tuhan tiada berbeda.

LIIA itu tempat mengintai  
 Medan yang kadim<sup>967</sup> tempat berdamai  
*Wujūd* Allāh terlalu bitai<sup>968</sup>  
 Siang dan malam jangan bercerai.

LIIA itu tempat *musyahādah*  
 Menyatakan *tauḥīd* jangan berubah  
 Sempurnalah jalan *imān* yang mudah  
 Pertemuan Tuhan terlalu susah.

---

<sup>967</sup>Kekal.

<sup>968</sup>Belum ditemukan arti sesungguhnya.

## BISMILLĀHIR RAḤMĀNIR RAḤĪMI

*Subḥānallāh* terlalu *kāmil*<sup>969</sup>  
Menjadikan *insan* ‘*ālam* dan *jahil*  
Dengan hambaNya *da’im*<sup>970</sup> *la wasīl*<sup>971</sup>  
Itulah *Mahbub*<sup>972</sup> bernama ‘*Ādil*.

*Mahbub* itu tida berlawan  
Lagi ‘*ālim* lagi bangsawan  
Kasihnya banyak lagi gunawan  
*Aulad*<sup>973</sup> itu bisa tertawan.

Bersunting bunga lagi bumalai<sup>974</sup>  
Kainnya warna berbagai-bagai  
Tau berbunyi di dalam sagai<sup>975</sup>  
Olehnya itu orang teralali

Ingat-ingat kau lalu-lalang  
Berlekas-lekaslah jangan amang<sup>976</sup>  
Suluh Muḥammad Yugia kau pasang  
Supaya *salim*<sup>977</sup> jalanmu datang

Rumahnya ‘*ali*<sup>978</sup> berpatam birai<sup>979</sup>  
Lakunya bijak sempurna bisai<sup>980</sup>  
Tudungnya halus terlalu pipai<sup>981</sup>  
*Da’im* berbuni di luar tirai.  
Jika sungguh engkau asyik mabuk  
Memakai candi<sup>982</sup> pergi menjaluk<sup>983</sup>  
Ke dalam pagar supaya kau masuk  
Barang *ghairallāh*<sup>984</sup> sekaliannya amuk.

---

<sup>969</sup>*Kāmil* (bhs. Arab); sempurna

<sup>970</sup>*Da’im* (bhs. Arab); senantiasa

<sup>971</sup>*Wāsīl* (bhs. Arab); sampai

<sup>972</sup>*Mahbūb* (bhs. Arab); kekasih

<sup>973</sup>*Aulad* (bhs. Arab); para anak

<sup>974</sup>Bumalai (bhs. Melayu lama; elok

<sup>975</sup>Sagai; hamba

<sup>976</sup>Amang; angan-angan

<sup>977</sup>*Salim* (bhs. Arab); sejahtera

<sup>978</sup>*Āli* (bhs. Arab); yang tinggi

<sup>979</sup>Birai; hiasan

<sup>980</sup>Bisai; pandai

<sup>981</sup>Pipai; licin

<sup>982</sup>Candi; terlekung

<sup>983</sup>Menjaluk; minta

<sup>984</sup>*Ghairallāh* (bhs. Arab); selain dari Allah

Berjalan engkau rajin-rajin  
Mencari guru yang tahu akan batin  
Yugia kau tuntutan jalan yang amin<sup>985</sup>  
Supaya dapat lekas kau kahwin.

Berahimu daim akan orang kaya  
Manakan dapat tiada berbahaya  
Ajib segala akan hati sahaya  
Hendak mendapat dengan maya raya.

Tiada kau tahu akan agamamu  
Terlalu *ghurur*<sup>986</sup> dengan hartamu  
Nafsu dan syahwat daim sertamu  
Asyik dan mabuk bukan kerjamu.

Rantaikan kehendak sekalian musuh  
Anjing tunggal Yugia kau bunuh  
Dengan *Mahbub*mu seperti suluh  
Supaya dapat berdakab tubuh.

Dunia nan kau sandang-sandang  
Manakan dapat ke bukit rentang  
Angan-anganmu terlalu panjang  
Manakan dapat segera memandang

Dunia jangan kau taruh  
Supaya hampir *Mahbub* yang jauh  
Indah segala akan kalah-kaluh  
Ke dalam api pergi berlabuh.

Hamzah miskin hina dan karam  
Bermain mata dengan *Rabul 'Alam*  
Selamanya sangat terlalu dalam  
Seperti mayat sudah tertanam

Allāh *Maujūd*<sup>987</sup> terlalu *bāqī*<sup>988</sup>  
Dari enam *jihād* kenahinya cali  
*Wa Huwal Auwalu*<sup>989</sup> sempurna '*ali*<sup>990</sup>  
*Wa Huwal Akhiru* daim nurani

---

<sup>985</sup> *Amin* (bhs. Arab); yang aman

<sup>986</sup> *Ghurūr* (bhs. Arab); tertipu

<sup>987</sup> *Maujūd* (bhs. Arab); yang ada

<sup>988</sup> *Baqī* (bhs. Arab); yang kekal

<sup>989</sup> *Wa Huwal auwalu* (bhs. Arab); Ia yang awal

<sup>990</sup> '*Āli* (bhs. Arab); Yang Tinggi.

Nurani itu hakikat khatam  
 Pertama terang di laut dalam  
 Menjadi makhluk sekalian alam  
 Itulah bangsa Hawa dan Adam.

Tertentu awal suatu cahaya  
 Itulah cermin yang mulia raya  
 Kelihatan di sana miskin dan kaya  
 Menjadi du Tuhan dan sahaya.

Nurani itu terlalu zahir  
 Bernama Ahmad<sup>991</sup> dari cahaya *setir*<sup>992</sup>  
 Penjuru 'alam keduanya hadir  
 Itulah makna awal dan akhir

Awal dan akhir *asmanya*<sup>993</sup> jarak  
 Zahir dan batin warnanya banyak  
 Sungguhpun dua ibu dan anak  
 Keduanya cahaya di sana banyak.

Yugia kau pandang kapas dan kain  
 Keduanya *wahid*<sup>994</sup> asmanya lain  
*Wahidkan* hendak zahir dan batin  
 Itulah ilmu kesudahannya main.  
 Anggamu<sup>995</sup> itu asalnya *tahir*<sup>996</sup>  
 Batinnya arak zahirnya *takir*  
 Lagi kau *saqi*<sup>997</sup> lagi kau sakir  
 Itulah Mansyur menjadi *nazir*.<sup>998</sup>

Hunuskan mata tunukan sarung  
*Isbatkan*<sup>999</sup> Allah nafikan<sup>1000</sup> patung  
 Laut tauhid yugia kau harung  
 Itulah ilmu tempat bernaung.

Rupamu zahir kau sangka tanah  
 Itulah cermin sudah terasah

---

<sup>991</sup> Ahmad; nama lain dari Nabi Muhammad saw.

<sup>992</sup> *Satir* (bhs. Arab); yang bersembunyi

<sup>993</sup> *Asmā'* (bhs. Arab); nama

<sup>994</sup> *Wāḥid* (bhs. Arab); satu

<sup>995</sup> Angga; anggota

<sup>996</sup> *Tahir* (bhs. Arab); suci

<sup>997</sup> *Saqi* (bhs. Arab); yang meminum

<sup>998</sup> *Nazir* (bhs. Arab); pemilik

<sup>999</sup> *Isbatkan* (bhs. Arab); memastikan adanya Allah

<sup>1000</sup> *Nafi* (bhs. Arab); meniadakan

Jangan kau pandang jauh berpayah  
*Mahbubmu* hampir serta ramah.

Kerjamu mudah periksamu kurang  
 Kau sangka tasbih<sup>1001</sup> membilang tulang  
 Ilmumu baharu berorang-orang  
 Lupakan fardu yang sedia hutang

Jauharmu lengkap dengan tubuh  
 Warnanya nyala seperti suluh  
 Lupakan nafsu yang sedia musuh  
 Manakan dapat adamu luruh.

Jikalau terkenal dirimu baqi  
 Elokmu itu tiada berbagi  
 Hamba dan Tuhan daim berdami<sup>1002</sup>  
 Memandang diri jangan kau lali.  
 Kenal dirimu hai anak dagang  
 Menafikan diri jangan kau sayang  
 Suluh isbat yugia kau pasang  
 Supaya dapat mudah kau datang  
 Dengarlah sini hai anak ratu  
 Ombak dan airnya asalnya satu  
 Seperti *manikam muhith*<sup>1003</sup> dengan batu  
 Inilah tamsil engkau dan ratu.

Jika terdengar olehmu firman  
 Pada taurat Injil dan Furqan<sup>1004</sup>  
*Wa Huwa ma'akum*<sup>1005</sup> pada ayat Quran  
*Bikulli syaiin muhith*<sup>1006</sup> terlalu 'iyān.<sup>1007</sup>

Syari'at Muhammad ambikan suluh  
 Ilmu hakikat yugia kau pertubuh  
 Nafsumu itu yugia kau bunuh  
 Makanya dapat sekalian luruh.<sup>1008</sup>

---

<sup>1001</sup>*Tasbih* (bhs. Arab); buah tasbih alat penghitung zikir

<sup>1002</sup>Berdami;

<sup>1003</sup>*Muhith* (bhs. Arab); meliputi

<sup>1004</sup>*Furqān*; nama lain dari Quran

<sup>1005</sup>*Wa Huwa ma'akum*; Allāh itu bersamamu.

<sup>1006</sup>*Bikulli syaiin muhith*; kutipan ayat Qurān dari Surah *An-Nisa*': 126, yang terjemahnya: Langit dan bumi miliknya Allāh, dan Allāh itu meliputi segala sesuatu.

<sup>1007</sup>'*Iyān*; nyata; pasti

<sup>1008</sup>Luruh; lenyap; *fanā*'



Mencari dunia berkawan-kawan  
 Oleh nafsu khabis<sup>1009</sup> engkau tertawan  
 Nafsumu itu yugia kau lawan  
 Mangkanya sampai engkau bangsawan.

*Mahbubmu* itu tiada *berhāil*<sup>1010</sup>  
*Fa ainama tuwallu*<sup>1011</sup> jangan kau *ghafīl*<sup>1012</sup>  
*Fa samma wajhullāh*<sup>1013</sup> sempurna *wasīl*<sup>1014</sup>  
 Inilah jalan orang *kāmil*.<sup>1015</sup>

Kekasihmu zahir terlalu terang  
 Pada kedua alam nyata terbentang  
*Ahlul makrifah* terlalu menang  
*Wasīlnya* daim tiada berselang.

Hempaskan akal dan rasamu  
 Lenyapkan badan dan nyawamu  
 Pejamkan hendak dua matamu  
 Di sana lihat peri rupamu

Adamu itu Yugia kau serang  
 Supaya dapat negeri yang tenang<sup>1016</sup>  
 Seperi Ali tatkala perang  
 Melepaskan duldul tiada berkekeang.

Hamzah miskin orang *‘uryānī*<sup>1017</sup>  
 Seperti Ismail jadi *qurbānī*<sup>1018</sup>  
 Bukannya *Ajam* dan *A’rabī*  
 Nantiasa *wasīl* dengan yang *bāqī*

---

<sup>1009</sup> *Khabis* (bhs. Arab); busuk; jahat

<sup>1010</sup> *Hail* (bhs. Arab); tirai; pembatas

<sup>1011</sup> *Fa ainama tuwallū*; kutipan ayat Qurān Surah *Al-Baqarah*: 115, yang terjemahnya: Kepunyaan Allāh Timur dan Barat; karena itu, kemana saja engkau menghadap, di sana terdapat Wajah Allāh.

<sup>1012</sup> *Ghafīl* (bhs. Arab); lupa

<sup>1013</sup> *Fa samma Wajhullāh*; kutipan ayat Qurān Surah *Al-Baqarah*: 115.

<sup>1014</sup> *Wāṣil* (bhs. Arab); sampai

<sup>1015</sup> *Kāmil* (bhs. Arab); sempurna. Maksud di sini: *Insān Kāmil*.

<sup>1016</sup> Henang; tetap

<sup>1017</sup> *‘uryānī* (bhs. Arab); telanjang.

<sup>1018</sup> *Qurbānī* (bhs. Arab); korban. Maksudnya; seperti Nabi Ismail yang rela mengorbankan dirinya demi memenuhi mimpi ayahnya nabi Ibrahim

### SYAIR NAMA-NAMA TUHAN

Aho segala kita yang menyembah nama  
Yogya diketahui apa Yang Pertama  
Karena Tuhan kita yang Sedia Lama  
Dengan ketujuh sifat bersama-sama.

Kunjung-kunjung di bukit yang mahatinggi  
Kolam sebuah dii bawahnya  
Wajib *insān* mengenal diri  
Sifat Allāh pada tubuhnya.

Nurani hakikat khatam  
Supaya terang laut yang maha dalam  
Berhenti angin ombakpun padam  
Menjadi Sultan kedua *'ālam*.

Tuhan kita yang Empunya *Ẓāt*  
Awwalnya *Ḥayy* pertama bilang sifat  
Keduanya Ilmu dan Rupa *Ma'lūmāt*  
Ketiga *Murīd* 'kan sekalian *Irādat*.

Keempat *Qādir* dengan *Quadrat*nya tamam  
Kelimanya sifat bernama *Kalām*  
Keenam *Samī* dengan Adanya *dawām*  
Ketujuhnya *Baṣīr* akan *ḥalāl* dan *ḥarām*.

Ketujuhnya itu adanya *qadīm*  
Akan *istīdat allamīn* sempurna *'Alim*  
Karena sifat ini dengan *Kamāl al-Ḥakīm*  
Bernama *Bismillāhi 'l Raḥmāni 'l Raḥīm*.

Ilmu itu Haqīqat Muḥammad al-Nabī  
Menurutkan *Ma'lūm* dengan lengkapnya *qawī*  
Daripada haqīqatnya itu *Jāhūl* dan *walī*  
Beroleh i'tibarnya dengan sekalian *peri*.

Tuhan kita itu empunya *Kamāl*  
Di dalam IlmuNya tiada panah *zawāl*  
*Raḥmān* dalamnya perhimpuan *Jalāl*  
Beserta dengan *Raḥīm* sekalian *Jamāl*.  
Tuhan kita itu yang bernama *Alīyy*  
Dengan sekalian sifatNya senantiasa *bāqī*  
*Alā jamūl 'alamūn Āthār*Nya jadi

Daripada situ jihat-sebab itulah *khalī*.

Cahaya *Āthār* Nya tiada padam  
 Memberikan *wujūd* pada sekalian ‘alam  
 Menjadikan makhluk siang dan malam  
*Ilā abadi’l-ābād* tiada kan karam.

Tuhan kita itu seperti *Bahr-al-‘Amīq*  
 Ombaknya penuh pada sekalian *ṭarīq*  
 Laut dan ombak keduanya *rafīq*  
 Akhir ke dalamnya jua ombaknya *gharīq*.

Lautnya ‘*Alim* haluannya *Ma’lūm*  
 Keadaannya *Qāsim* ombaknya *maqsūm*  
 Tuhannya *Hākim shu’unnya Mahkum*  
 Pada sekalian ‘*alamīn* inilah *rusum*.

Jikalau sini kamu tahu akan *wujūd*  
 Itulah tempat kamu *syuhūd*  
 Buangkan rupamu daripada sekalian *quyūd*  
 Supaya dapat ke dalam diri *qu’ūd*.

Pada *wujūd* Allāh itulah yoga kau *qā’im*  
 Buangkan rupa dan namamu *dā’im*  
 Nafikan rasamu daripada *makhdūm* dan *khādīm*  
 Supaya sampai kepada Amal yang *Khatim*.

Jika engkau belum tetap seperti batu  
 Hukum dua lagi *khādīm* dan ratu  
 Setelah lupa engkau dari emas dan batu  
 Mangkanya dapat menjadi satu.

Jika belum *fanā’* daripada ribu dan ratus  
 Tiadakan dapat adamu kau hapus  
 Nafikan rasamu daripada kasar dan halus  
 Supaya dapat barang katamu bagus.

Hamzah Fansuri sungguhpun *da’if*  
 Haqiqatnya hampir pada Dhat *al-Sharīf*  
 Sungguhpun *habab* rupanya *khatīf*  
*Waṣīl*nya *dā’im* dengan *Bahr al-Latīf*.

Hamzah miskin orang *uryānī*  
 Seperti Ismail menjadi *qurbanī*  
 Bukannya *Ajamī* lagi *Arabī*

Senantiasa *waṣīl* dengan Yang *Bāqī*.

Hamzah Fansuri terlalu karam  
Di dalam laut yang maha dalam  
Berhenti angin ombakpun padam  
Menjadi sultan kedua '*ālam*.

### SYAIR *A'YĀN THABITAH*

Aho segala kamu yang bernama taulan  
Tuntut makrifah pada mengenal *a'yān*  
Kerana di sana sekalian '*arifān*  
Barang katanya setengah dengan firman.

*A'yān thabitah* bukankah *shu'un zātīyah*?  
Mengapa pulang dikata *wujūd 'ilmīyah*!  
Tatkala *awwal* baharu *muqabalah*  
Olehnya janggal sebab lagi mentah.

*A'yān thabitah* bukankah *suwarī*?  
Mengapa pulang dikata sifat *wahyī*!  
Tatkala *awwal* baharu *tafsil 'ilmī*  
Olehnya janggal tiada mengetahui.

*A'yān thabitah* bukankah *maḥīyyat al-mumkināt*?  
Mengapa pulang dikata *mustahilāt*!  
Tatkala *awwal* telah bernama *ma'lūmāt*  
Olehnya janggal tiada mendapat.

*A'yān thabitah* bukankah *makhlūq*?  
Mengapa pulang dikata *ma'shūq*!  
Tatkala *awwal* baharu *masbūq*  
Olehnya janggal lalu *tafarūq*.

*A'yān thabitah* bukankah '*ālam*?  
Mengapa pulang dikata '*adam*!  
Tatkala *awwal* telah sudah *mutalazam*  
Olehnya janggal penglihatnya kelam.

*A'yān thabitah* bukankah *asyiq*?  
Mengapa pulang dikata *khāliq*!  
Tatkala *awwal* baharu *mutalahiq*  
Olehnya janggal lalu *mufariq*.

*A'yān thabitah* bukankah *ma'lūm*?  
Mengapa pulang dikata *ma'dum*!  
Tatkala *awwal* telah sudah *termaqsūm*  
Olehnya janggal tiada *mafhūm*.

*A'yān thabitah* bukankah *faqir*?  
Mengapa pulang dikata *amir*!  
Tatkala *awwal* baharu *hadir*

Olehnya janggal menjadi *khasir*.

*A'yān thabitah* bukankah *ja'izul'l-wujūd*?  
 Mengapa pulang dikata *munṭani'u'l-wujūd*!  
 Tatkala *awwal* telah sudah *mawjūd*  
 Olehnya janggal menjadi *juhūd*.

*A'yān thabitah* bukankah *shu'un thubutī*?  
 Mengapa pulang dikata *'adam mahdī*?  
 Tatkala *awwal* sudah *mujmalī*  
 Olehnya janggal menjadi *Mu'tazilī*.

*A'yān thabitah* bukankah *'adam mumkin*?  
 Mengapa pulang dikata *'adam sakin*!  
 Tatkala *awwal* telah menjadi cermin  
 Olehnya janggal lalu ngerin.

*'Adam mimkin awalnya ma'dūm*  
 Di sana *faqir* sekalian *antum*  
 Di dalam *'ilmu* sekaliannya *ma'lūm*  
 Itulah murad *wa huwa ma'akum aynama kuntum*.

## SYĀIR RŪḤ IDAFĪ

*Ta'ayyun awwal wujud yang jami'ī*  
 Pertama di sana nyata *Rūh Idafī*  
 Semesta 'ālam sana lagi *ijmalī*  
 Itulah bernama *Haqiqat Muhammad al-Nabī*.

*Ta'ayyun thani wujud yang tamyizī*  
 Di sana terperi sekalian *rūhī*  
 Semesta 'ālam sana *tafsil* yang *mujmalī*  
 Itulah bernama *ḥaqiqat insānī*.

*Ta'ayyun tsalish wujud yang mufassalā*  
 Ia itulah anugerah daripada karunia *Ilāhī*  
 Semesta 'ālam sana *tafsil fi'lī*  
 Itulah bernama *a'yān kharijī*

Rahasia ini Yogya diketahui  
 Pada kita sekalian yang menuntuti  
 Demikianlah kelakuannya *tanazzūl* dan *taraqqī*  
 Dari sanalah kita sekalian menjadi.

Pada *kunhinya* itu belum berketahuan  
 Demikianlah martabat asal permulaan  
 Bernama *waḥdat* tatkala zaman  
 Itulah 'Ashīq sifat menyatakan.

*Waḥdat* itulah bernama *Kāmal Żātī*  
 Menyatakan sana *Rūh Muḥammad al-Nabī*  
 Tatkal itu bernama *Rūh idafī*  
 Itulah mahkota *Qurayshī* dan 'Arabī.

*Waḥdat* itulah sifat yang Keesaan  
 Memberikan *wujud* pada sekalian *insān*  
*MuhitNya* lengkap pada sekalian zaman  
 Olehnya itulah tiada Ia bermakan.

*Waḥdat* itulah yang pertama nyata  
 Di dalamNya *mawjūd* sekalian rata  
*MuhitNya* lengkap pada sekalian anggota  
 Demikianlah umpama cahaya dan permata.  
*Waḥdat* itulah bernama *Kunhi Sifat*  
 Tiada bercerai dengan *itlaq Aḥadīyyat*  
*Tanzīh* dan *tasybīh* di sana *ma'īyyat*

Demikianlah sekarang *zahir* pada *ta'ayyūnāt*.

*Waḥdat* itulah bernama bayang-bayang  
Di sana nyata Wayang dan dalang  
*MuhitNya* lengkap pada sekalian padang  
*Musyahādāt* di sana jangan kepalang.

*Waḥdat* itulah yang pertama *awwal*  
*Ijmal* dan *tafsil* sana *mujmāl*  
*MuhitNya* lengkap pada sekalian *af'āl*  
Itulah martabat usul dan asal.

*Waḥdat* itulah yang pertama *tanazzūl*  
*Ijmal* dan *tafsil* sana *maqbul*  
*MuhitNya* lengkap pada sekalian *maf'ūl*  
Itulah *ḥaqiqat* Junjungan Rasul.

*Waḥdat* itulah yang pertama *tajallī*  
Tiada bercherai dengan *Wujūd Mutlaqī*  
*Ijmal* dan *tafsil* di dalam *'ilmī*  
Itulah martabat kejadian *Rūh Idafī*.

*Waḥdat* itulah yang pertama *taqayyid*  
Di sana *idafat lam yūlad* dan *lam yalid*  
Pada sekalian *ta'ayyun* jangan kau *taqlid*  
Mangkanya sampai bernama *tajrid*.

*Waḥdat* itulah sifat yang *talahuq*  
*Tanzīh* dan *tasybīh* sana cluk  
*MuhitNya* nyata tatkala masuk  
Itulah pertemuan *khaliq* dan *makhlūq*.

*Waḥdat* itulah sifat *talazum*  
*Tanzīh* dan *tasybīh* sana *malzum*  
*MuhitNya* lengkap pada sekalian *ma'lūm*  
Itulah pertemuan *Qasim* dan *Maqsiim*.

*Waḥdat* itulah sifat yang *taqarūn*  
*Tanzīh* dan *tasybīh* sana *maqrūn*  
*MuhitNya* lengkap pada sekalian *mudabbirūn*  
Itulah *murad*: *Wa fī anfusikum-afalā tubsirūn*.



## SYAIR IBA HATI

Tuhan kita yang bernama *Qadīm*  
 Pada sekalian *makhlūq* terlalu *karīm*  
 tandaNya *qādir* lagi dan *ḥakīm*  
 menjadikan 'ālam daripada *al-Raḥmān al-Raḥīm*.

*Raḥmān* itulah yang bernama sifat  
 Tiada bercerai dengan *kunhi Zāt*  
 Zāt di sana perhimpunan sekalian 'ibarat  
 Itulah *ḥaqiqat* yang bernama *ma'lūmāt*.

*Raḥmān* itulah yang bernama *wujūd*  
 Keadaan Tuhan yang sedia *ma'būd*  
 Kenyataan *Islām*, *Nasrāni* dan *Yahūd*  
 Dari *Raḥmān* itulah sekalian *mawjūd*.

*Ma'būd* itulah terlalu *bayān*  
 Pada kedua 'ālam *kulla yawmin huwa fī syan*  
 Ayat ini daripada Surat *al-Raḥmā*  
 Sekalian 'ālam di sana *hayran*.

*Ma'būd* itulah yang bernama *ḥaqīq*  
 Sekalian 'ālam didalamnya *gharīq*  
 Olehnya itulah sekalian *farīq*  
 Pada *kunhinya* itu tiada beroleh *ṭarīq*.

Haqiqat itulah terlalu 'ayān  
 Pada rupa kita sekalian *insān*  
 Aynama *tuwallu* suatu *burhān*  
*Fasamma wajhullāh* pada sekalian makan.

*Insān* itu terlalu 'alī  
 Ḥaqiqatnya *Raḥmān* yang Maha *Bāqī*  
*Ahsanu taqwimin* itu *rabbānī*  
 Akan kenyataan Tuhan yang bernama *Subḥanī*.

*Subḥanī* itulah terlalu 'ajīb  
 Daripada *habli'l-warīd* pun ia *qarīb*  
 Indah sekali *qādī* dan *khatīb*  
 Demikian hampir tiada beroleh nasib.  
 Aho segala kita yang 'asyiqī  
 Ingatkan makna *insānī*  
 Jika sungguh engkau bangsa *rūhanī*

Jadikan dirimu akan rupa *Sulṭanī*.

Kenal dirimu hai anak *'alīm!*  
 Supaya engkau nentiasa *salīm*  
 Dengan dirimu itu Yogya kau *qā'im*  
 Itulah haqiqat *salāt* dan *sā'im*.

Dirimu itu bernama *khalīl*  
 Tiada bercerai dengan *Rabb [al-] Jalīl*  
 Jika makna dirimu dapat akan *dalīl*  
 Tiada berguna *madhhab* dan *sabīl*.

*Kullu man 'alayha fan ayat min Rabbihī*  
 Menyatakan makna *irji' ilā aṣlihi*  
 Akan *insān* yang beroleh *tawfiqī*  
 Supaya karam di dalam *sirru sirrihi*.

Situlah *wujūd* sekalian *funūn*  
 Tinggallah engkau daripada *māl wa 'l-banūn*  
 Engkaulah *'asyiq* terlalu *junūn*  
*Inna lillāhi wa inna ilayhi raji 'ūn*.

## SYĀIR RUH

Unggas itu yang amat burhana  
 Diamnya nentiasa di dalam astana  
 Tempatnya bermain di bukit Tursina  
 Majnun dan Si Layla adalah di sana.

Unggas itu bukannya nuri  
 Berbunyi ia sedekala hari  
 Bermain tamasya pada sekalian negeri  
 Demikianlah *murad al-insānu sirri*.

Unggas itu bukannya balam  
 Nentiasa berbunyi siang dan malam  
 Tempatnya bermain pada sekalian *'ālam*  
 Di sanalah tamasya melihat ragam.

Unggas itu tahu berkata-kata  
 Sarangnya dipandang rata  
 Tempatnya bermain pada sekalian anggauta  
 Ada yang bersalahan, ada yang sekata.

Unggas itu terlalu indah  
 Olehnya banyak ragam dan ulah  
 Tempatnya bermain (di dalam) *Ka'bah*  
 Pada bukit 'Arafat kesudahan *musyahādah*.

Unggas itu bukannya merak  
 Nentiasa bermain di dalam surga  
 Kenyataan *mu'jizat* tidur dan jaga  
 Itulah *wujūd* meliputi rongga.

Unggas itu terlalu pingai  
 Nentiasa main dalam maligai  
 Rupanya elok sempurna bisai  
 Menyamarkan diri pada sekalian sakai.

Unggas itu bukannya gagak  
 Bunyinya terlalu sangat galak  
 Tempatnya tamasha pada sekalian awak  
 Itulah *wujūd* menyatakan kehendak.  
 Unggas itu bukannya *bayān*  
 Nentiasa berbunyi pada sekalian *a'yān*  
 Tempatnya tamasha pada sekalian kawan

Itulah *wujūd* menyatakan kelakuan.

Unggas itu bukannya burung  
Nentiasa berbunyi di dalam tanglung  
Tempatnya tamasha pada sekalian lurung  
Itulah *wujūd* menyatakan tulung.

Unggas itu bukannya *Baghdadī*  
Nentiasa berbunyi di dalam *jasadī*  
Tempatnya tamasya pada sekalian *fu'adī*  
Itulah *wujūd* menyatakan 'ahdī.

Unggas itu yang weruh angasmu  
Nentiasa 'asyiq tiada kala jemu  
Menjadi dagang lagi ia jamu  
Itulah *wujūd* menyatakan 'ilmu.

*Tasru'l-'uryānī* unggas *sultanī*  
Bangsanya *Nūr'l-Raḥmānī*  
*Tasbīḥnya* Allāh *Subḥanī*  
Gila dan mabok akan *Rabbanī*.

Unggas itu terlalu pingai  
Warnanya terlalu bisai  
Rumahnya tiada berbidai  
Dukuknya *dā'im* dibalik tirai.

Putihnya terlalu suci  
Olehnya itu bernama *ruhī*  
*Milatnya* terlalu *ṣūfī*  
*Mashafnya* bersurat *Kufī*

'Arsy Allāh akan pangkalnya  
*Habib* Allāh akan taulannya  
*Bait* Allāh akan sangkarannya  
Menghadap Tuhan dengan sopannya.

Sufitnya bukannya kain  
*Fi'il*-Makkah *dā'im* bermain  
'ilmunya *ẓahir* dan *bāṭin*  
Menyembah Allāh terlalu rajin.

Kitab Allāh dipersandanginya  
*Ghayb* Allāh akan dipandanginya  
'*Ālam Lahūt* akan kandangnya

Pada *da'irah Huwa* tempat pandangnya.

*Ẓikr* Allāh kiri kanannya  
*Fikir* Allāh rupa badannya  
*Shurbat tawḥīd* akan minumnya  
*Dā'im* bertemu dengan Tuhannya.

Suluhnya terlalu terang  
 Harinya tiada berpetang  
 Jalannya terlalu hening  
 Barang mendapat dia terlalu menang.

Cahayanya tiada *berhā'il*  
*Baynallāh* dan *bayna'l-amāl*  
 Syari'atnya terlalu *kāmil*  
 Barang yang mungkir menjadi *jahūl*.

Jika kau dapat asal 'ilmunya  
 Engkaulah yang tertahunya  
 'Ālam nin engkau yang empunya  
 Di sana-sini engkau sukunya.

'Ilmunya tiada berbagai-bagai  
 Fardunya Yogya kau pakai  
 Tinggalkan ibu dan bapai  
 Menyembah Tuhan jangan kau lalai.

'Ilmunya 'ilmu yang pertama  
*Madhhabnya madhhab* bernama  
 Cahayanya cahaya yang lama  
 Ke dalam surga bersama-sama.

*Tayru'l-uryāni* unggas *rūhanī*  
 Di dalam kandang *hadrat raḥmānī*  
 Warnanya pingai rupanya *safī*  
 Tempatnya Kursi yang maha 'alī.

Sungguhpun 'uryān bukannya gila  
 Mengaji *Qur'ān* dengan *tartilā*  
 Tempatnya mandi sungai *Salsabilā*  
 Di dalam firdaus *ra'su Zanjabilā*.

Unggas nuri asalnya chahaya  
 Diamnya *dā'im* di Kursi Raja  
 Daripada nurinya faqir dan kaya

Menjadi *insān*, Tuhan dan saya.

*Kuntu kanzan* asal sarangnya  
*'Ālam Lahūt* nama padangnya  
 Terlalu luas dengan lapangnya  
 Itulah *kanzan* dengan lawangnya.

*'Aqlu 'l-Kulli* nama bulunya  
*Qalam al-A 'lā* nama kukunya  
 Allāh *Ta 'ālā* akan gurunya  
 Oleh itulah tiada jodonya.

*Jalāl* dan *Jamāl* nama kakinya  
*Nūru 'l-Awwal* nama jarinya  
*Lawh al-Mahfūz* nama hatinya  
 Menjadi *jawhar* dengan safinya.

Itulah Ahmad awal Nabinya  
*Nūr* Allāh dengan sucinya  
 Sekalian *'ālam* pancar daripada nurinya  
 Menjadi langit serta buminya.

Unggas Pingai terlalu *'asyīq*  
*Da'im* bermain di Kursi *Khāliq*  
 Bangsanya *Raḥmān* yang *fa'īq*  
 Menjadi *sulṭan* terlalu *lā'iq*.

Unggas itu tahu berkata  
 Sarangnya dipandang rata  
 Akan *wujūdnya* sekalian mata  
 Mengenal diri terlalu nayata.

*Mazhar* Allāh akan rupanya  
*Asmā'* Allāh akan namanya  
 Malaikat akan tenteranya  
 Akulah *waṣīl* akan katanya.

Sayapnya bernama *furqān*  
 Tubuhnya bersurat *Qur'ān*  
 Kakinya *Hannān* dan *Mannān*  
*Dā'im* bertengger di tangan *Raḥmān*.

*Rūh* Allāh akan nyawanya  
*Sirr* Allāh akan angganya

*Nūr* Allāh nama matanya  
*Nūr* Muḥammad *da'im* sertanya.

*Liqā'* Allāh nama 'isyqinya  
*Sawt* Allāh akan bunyinya  
*Raḥmān-Raḥīm* nama hatinya  
 Menyembah Tuhan dengan safinya.

Bumi-langit akan sangkarnya  
*Makkah-Madinah* akan pangkalnya  
*Bait* Allāh nama badannya  
 Di sana bertemu dengan Tuhannya.

Cahayanya seperti suluh  
 Bunyinya seperti guruh  
 Matanya lengkap dengan tubuh  
 Bulunya *dā'im* sekalian luruh.

Rupanya akan *mahbūbnya*  
 Lakunya akan *marghūbnya*  
 Bangsanya akan *matlūbnya*  
*Buraq al-Mi'raj* akan *markūbnya*.

'*Ilmu'l-yaqīn* nama 'ilmunya  
 '*Aynul'l-yaqīn* hasil tahunya  
 '*Ḥaqqul'l-yaqīn* akan lakunya  
 Muḥammad nabī asal gurunya.

Syari'at akan ripinya  
 Ṭariqat akan budinyua  
 Ḥaqiqat akan tirainya  
 Makrifat yang *wasīl* akan isinya.

'*Ālam nasūt* nama hambanya  
 Perisai malakut akan katanya  
*Duldul jabarūt* nama kudanya  
 Menyerang *lahūt* akan kerjanya.

Dengarkan hai anak jamu,  
 Unggas itu sekalian kamu!

.....  
 .....

Ikan tunggal bernama *fādil*  
 Dengan air *dā'im* ia *wasīl*

*'Isyqinya* terlalu *kāmil*  
Di dalam Laut tiada bersahīl.

Ikan itu terlalu *'alī*  
Bangsanya *Nūr al-Raḥmānī*  
Anggapnya rupa *insānī*  
*Dā'im* bermain di laut *bāqī*.

*Bismillāh* akan namanya  
*Rūh Allāh* akan nyawanya  
*Wajh Allāh* akan mukanya  
Zahir dan batin sertanya.

*Nūr Allāh* nama bapainya  
*Khalaqt* Allah akan sakainya  
Raja Sulaiman akan pawainya  
*Dā'im* berbunyi dalam balainya.

Empat bangsa akan ibunya  
*Summun bukmun* akan tipunya  
Kerja Allāh yang ditirunya  
Menenal Allāh dengan bisunya.

*Fanā' fīllāh* akan sucinya  
*Innī anāllāh* akan bunyinya  
Memakai *dunyā* akan ruginya  
*Radikan* mati *dā'im* pujinya.

*Tarku'l-dunya* akan labanya  
Menuntut *dunya* akan maranya  
*'Abdu'l-Waḥid* asal namanya  
*Dā'im 'Anā'l-Ḥaqq!* akan katanya.

Kerjanya mabok dan *'asyīq*  
*'Ilmunya* sempurna *fā'iq*  
Mencari air terlalu *sādiq*  
Di dalam Laut bernama *Khāliq*.

Ikan itu terlalu *zāhir*  
Olehnya *dā'im* di dalam air  
Sungguh pun ia terlalu hanyir  
*Waṣṭnya dā'im* di Laut halir.



## SYĀIR MAKRFAT

Aho segala kita umat Nabī!  
 Akan makrifat Allāh yogya diketahui  
 Karena makrifat itu pada sekalian *walī*  
 Mulianya sangat terlalu *qawī*.

Makrifat itu yang terlalu *qabūl*  
 Dengan *Mahbubmu da'im* beroleh *wusūl*  
 Pakaian *Mahbub* yang bernama *Rasūl*  
 Terlalu jauh daripada *zuluman jahūl*.

*Maraja 'l-bahraynī yaltaqiyān*  
*Bayna huma barzakhum lā yabghiyān.*

*Bahrayn* itu terlalu '*ajib*  
*Barzakh* di antaranya *bi Nuri 'l-Habib*  
 Olehnya zahir terlalu *qarīb*  
 Kelihatan jauh pada sekalian *gharīb*.

*Bahrayn* itulah maknanya dalam  
 Menyatakan pertemuan Tuhan dan '*ālam*  
 Inilah rahasia Nabi yang *Khatam*  
 Menyalakan '*Asyiq* tiada ia padam.

*Bahrayn* itu tiada bertating  
 Airnya suci terlalu hening  
 Bukan dimata hidung dan kening  
 Jangan dipandang disana pening!

Arti *qaba qawsayny aw adnā*  
 Pertemuan hamba dan Tuhan yang *A'lā*  
 Pada *ma kadhaba 'l-fu adu ma ra'a*  
 Tiada lagi lain '*alā mā yura*.

*Qaba qawsayny* itu suatu *tamtsil*  
 Maknanya '*alī* timbangnya *thaqil*  
*Bahrayn* di dalamnya sempurna *jamūl*  
 Orang mengetahui dia terlalu *qalīl*.

Orang *qaba qawsayny* itu seperti kandang  
 Tali di antaranya bukannya benang  
*Barzakh* namanya disana terbentang  
 Ketiganya *wahīd* Yogya kau pandang.

Tuhan kita itu tiada bermakan  
zahirNya nyata dengan rupa *insan*  
*man 'arafa nafsahu* suatu *burhān*  
*fa qad 'arafa rabbahu* terlalu *bayān*.<sup>1019</sup>

---

<sup>1019</sup>Dikutip dari Abdul Hadi W.M. *Hamzah Fansuri; Penyair Šūfi Aceh* (.T.T.P: Lotkala, t.t.p), h. 31-86.

## DAFTAR RIWAYAT HIDUP

**Nama** : Mardinal Tarigan  
**Tempat/Tgl. Lahir** : Kabanjahe, 02 Mei 1963  
**Pekerjaan** : PNS  
**Agama** : Islam  
**Alamat** : Jl. Dangol L. Tobing Gg. Raflesia No. 39  
 Kel. Aek Sitiotio Kec. Pandan Tapanuli  
 Tengah.

**Pendidikan** : 1. SDN No.050626 Bekancan Tahun 1976.  
 2. MTsN Medan Tahun 1979.  
 3. MAN Medan Tahun 1983.  
 4. IAIN-SU Medan (S1) Tahun 1987.  
 5. IAIN-SU Medan (S2) Tahun 2005.  
 6. UINSU Medan (S3) Tahun 2015.

**Keluarga** : Isteri : Dra. Paini, MA  
  
 Anak : 1. Mhd. Rafi'i Ma'arif Tarigan, M.Pd.  
 2. Mhd. Faisal 'Afiff Tarigan, S.Kom.  
 3. Mhd. Nurul Hidayat Tarigan.

**Pengalaman Kerja/  
 Organisasi** : 1. Kakan. Kemenag. Kab. Karo Thn. 2009-2013.  
 2. Kakan. Kemenag. Sibolga Thn. 2013-kini  
 3. Ketua STIT HASIBA Barus  
 4. Ketua BKPRMI Tapanuli Tengah  
 5. Wakil Ketua PAMKA Kota Sibolga  
 6. Ketua PAMKA Kab. Tapanuli Tengah.