

FALSAFAH WUJUDIYAH HAMZAH FANSURI PEMIKIRAN DAN PENGARUHNYA DI DUNIA MELAYU NUSANTARA

Ismail

Fakultas Ushuluddin, Adab dan Dakwah IAIN Bengkulu
Jl. Raden Fatah Pagar Dewa Kota Bengkulu

Abstrak

Ketertarikan terhadap sufisme di Kepulauan Melayu-Indonesia tidak terbatas pada kalangan ulama dan awam Muslim. Para penguasa Melayu di wilayah ini juga tertarik pada konsep sufistik Islam terutama tentang al-Insan al Kamil (manusia sempurna). Mereka sering menganggap diri mereka sebagai manusia sempurna dengan menggunakan istilah-istilah sufistik yang terkenal “ Wali Allah” atau “quthb”. Penyebaran konsep-konsep dan ajaran-ajaran sufistik tersebut, dalam satu hal, juga dirangsang oleh peredaran literatur sufistik di Indonesia. Misalnya beberapa pemikiran dan ajaran sufistik-filosofis Hamzah Fansuri telah digunakan di Jawa. Antara lain, kitab Muntahi karya Hamzah Fansuri juga telah diterjemahkan ke dalam bahasa Jawa, sehingga kitab itu memberi pengaruh sufistik terhadap beberapa literatur sufistik-filosofis (suluk) di Jawa. Ketika kaum sarjana dan cendekiawan kita berbicara tentang pemikiran keagamaan, jarang sekali melihat pada pemikiran yang sudah ada di negerinya. Yang sering terjadi ialah merujuk pada pemikiran yang berkembang di negeri Arab, Persia, dan India, bahkan Eropa, kendati sering kurang relevan. Padahal realitas yang dihadapi masyarakat Muslim di Indonesia berbeda dalam banyak hal dengan realitas yang dialami masyarakat Muslim di negeri-negeri yang telah disebutkan. Padahal pemikiran ulama-ulama Nusantara bukan hanya tidak kalah penting, namun juga memiliki relevansi jika dapat digali dan ditafsirkan kembali seraya menghubungkannya dengan konteks kehidupan keagamaan dan budaya masyarakat Indonesia masa kini.

Kata Kunci: *Sufistik-filosofis, Hamzah Fansuri, Islam Melayu Nusantara*

LATAR BELAKANG

Masuk dan berkembangnya Islam di Nusantara tidak terlepas dari adanya interaksi antara pedagang muslim dari Gujarat dan Timur Tengah. Menurut Marwati dan Poespo Nugroho saluran dan cara-cara Islamisasi Nusantara Indonesia, pertama adalah melalui jalur perdagangan yang dilakukan oleh pedagang-pedagang muslim Arab, Persia, dan India pada abad ke-7. Saluran Islamisasi yang kedua adalah melalui perkawinan para pedagang muslim tersebut dengan wanita pribumi. Kecuali melalui perdagangan dan perkawinan, jalur Islamisasi disuatu daerah adalah melalui pengembangan ajaran tasawuf, pendidikan dan pondok pesantren. Saluran dan cara Islamisasi disuatu daerah dapat pula melalui cabang-cabang kesenian, seperti seni bangunan, seni pahat atau ukir, seni tari, musik, dan seni sastra.

Banyak sarjana yang mengkaji mengenai sejarah perkembangan Islam di Indonesia. Ada yang berpendapat bahwa sufi memainkan peran utama dalam upaya Islamisasi di kepulauan Nusantara. Misalnya, Victor Tanja menulis, bahwa Islam yang pertama kali berkembang di kepulauan Indonesia adalah Islam model sufisme. Anthony H. John juga berpendapat bahwa sufisme secara langsung terlibat

dalam penyebaran Islam di Indonesia. Dari abad ke-13 sampai abad ke-18, menurut John, aktivitas para pendakwah sufi bertindak sebagai motor dalam penyebaran Islam di Indonesia. Hal ini sesuai dengan pengaruh dominan tarekat sufi di dunia Islam setelah kejatuhan Baghdad pada tahun 1258. Para tokoh sufi selanjutnya bergerak meninggalkan Baghdad dan mencari daerah-daerah damai di sebelah Timur di mana mereka dapat melanjutkan ajarannya dan menarik masuk menjadi anggota baru.

Salah satu literatur sufistik dengan berbagai pengaruhnya terhadap kehidupan Islam di Kepulauan Melayu-Indonesia adalah *al-Tuhfat al-Mursalah ila ruh al-Nabiy*, yang ditulis oleh Fadlullah al-Burhanpuri, dalam keterangan buku itu, ia membatasi tipe sufisme yang luar biasa dengan menekankan unsur Islam yang esensial seperti wujud Tuhan dan pentingnya syariat di jalan sufistik. Akan tetapi, kecenderungan kuat masyarakat terhadap konsep mistik-filosofis tidak membuat kaum Muslimin di kawasan Melayu-Indonesia tidak mengenal ajaran-ajaran syariat.

Berbagai literatur tradisional awal Nusantara banyak menyebut dan memasukkan ajaran syariat tertentu ke dalam diskursus mereka. Meskipun

konsep syariat hanya dipraktekkan oleh minoritas umat Islam di kawasan ini yang memiliki pemahaman lebih baik tentang ajaran Islam. Penerapan hukum Islam pun berbeda-beda dari satu wilayah ke wilayah lain di kepulauan Melayu-Indonesia. Sebelum abad ke -17 belum ada buku-buku *fiqh* dalam bahasa Melayu, yang sangat diperlukan sebagai pegangan dalam kehidupan agama dan sosial kaum Muslimin di wilayah ini. Meskipun begitu, pemahaman Islam dengan konsep sufistik-sinkretis mendapat oposisi kuat dari kalangan pengamal Islam syariah secara ketat.

Secara historis, tasawuf telah berkembang sejak awal kelahiran Islam (sekitar abad pertama dan kedua Hijriyah atau abad VIII Masehi). Pada periode ini, ada sejumlah orang yang mengosentrasikan pada kehidupan beribadah untuk mendapatkan kehidupan yang lebih abadi di akhirat. Tasawuf dalam periode ini masih berbentuk kehidupan asketis (*zuhd*) yang tokohnya antara lain Salman al-Farisi, Abu Dzarr al-Ghifari, Ammar bin Yasir dan Hudzaifah bin Yaman. Dari kalangan pengikut sahabat Nabi (*Tabi'in*) antara lain adalah Hasan al-Bashri (22-110 H/ 642-728 M), Malik bin Dinar (w. 130 H/ 747 M), Ibrahim bin Adham (w. 161 H/ 777 M), Rabi'ah al-Adawiyah (w. 185 H/ 801 M), Abu Hasyim al-Sufi (w. 161 H/ 777 M), Sufyan bin Sa'id al-Tsaury (97-161 H), dan sebagainya.

Periode selanjutnya berlangsung sekitar abad IX sampai awal X M. Pada periode ini, tasawuf mulai berkembang di mana para sufi telah menaruh perhatian, paling tidak, pada tiga hal: (a) jiwa, yaitu tasawuf yang membicarakan pada pengobatan dan pengosentrasian jiwa manusia kepada manusia, sehingga ketenangan-kenenangan jiwa dapat diobati; (b) akhlak, yaitu tasawuf yang berisi teori-teori akhlak, menjelaskan bagaimana berakhlak yang baik dan menghindari akhlak yang buruk; (c) metafisika, yaitu tasawuf yang berisi teori-teori tentang ketunggalan hakikat Ilahi atau kemutlakan Tuhan.

Pada masa ini telah lahir teori-teori tentang kemungkinan “bersatunya” Tuhan dengan manusia. Pada masa ini pula pertama kalinya tasawuf diajarkan dalam bentuk jama'ah (*tarekat*) oleh tokoh-tokoh semacam Surri al-Saqli (w. 253 H/ 867 M) dan Junaid al-Baghdadi (w. 297 H/ 910 M). Tokoh lain pada periode ini adalah Abu Sulaiman Al-Darani (w. 215 H/ 830 M), Ahmad bin Hawari al-Damsyiqi (w. 230 H), Haris al-Muhasibi (w. 245 H/ 957 M), Abu Faidh Dzun Nun bin Ibrahim al-Mishri (w. 245 H/ 860 M), Abu Yazid al-Busthami (w. 261 H/ 921 M), Husain bin Mashur al-al-Hallaj (w. 309H/ 921 M), Abu Bakar a-Syibli (w. 334 H/ 946 M), Abu Thalib al-Makki (w. 368 H), dan sebagainya.

MASALAH PENELITIAN

1. Apa falsafah *wujudiyah* yang bercorak sufistik-filosofis itu?
2. Bagaimana ajaran falsafat *wujudiyah* Hamzah Fansuri dalam konteks keislaman di wilayah Melayu Nusantara?
3. Seberapa jauh pemikiran keislaman Hamzah Fansuri mengenai ajaran *wujudiyah* yang bercorak sufistik-filosofis itu berpengaruh pada dunia Islam Melayu Nusantara?

PENELITIAN TERDAHULU

Banyak sarjana yang mengkaji mengenai sejarah perkembangan Islam di Indonesia. Ada yang berpendapat bahwa sufi memainkan peran penting dalam upaya islamisasi di kepulauan Indonesia. Misalnya, Victor Tanja menulis, bahwa Islam yang pertama kali berkembang di kepulauan Indonesia adalah sufisme. Anthony H. John juga berpendapat bahwa sufisme secara langsung terlibat dalam penyebaran Islam di Indonesia. Dari abad ke- 13 sampai abad ke- 18, menurut John, aktivitas para pendakwah sufi bertindak sebagai motor dalam penyebaran Islam di Indonesia. Hal ini sesuai dengan pengaruh dominan tarekat sufi di dunia Islam setelah kejatuhan Baghdad pada tahun 1258. Para tokoh sufi selanjutnya bergerak meninggalkan Baghdad dan mencari daerah-daerah damai di sebelah Timur di mana mereka dapat melanjutkan ajarannya dan menarik masuk menjadi anggota baru.

Ketertarikan terhadap sufisme di Kepulauan Melayu-Indonesia tidak terbatas pada kalangan ulama dan awam Muslim. Para penguasa Melayu di wilayah ini juga tertarik pada konsep sufistik Islam terutama tentang *al-Insan al Kamil* (manusia sempurna). Mereka sering menganggap diri mereka sebagai manusia sempurna dengan menggunakan istilah-istilah sufistik yang terkenal “Wali Allah” atau “*quthb*”. Penyebaran konsep-konsep dan ajaran-ajaran sufistik tersebut, dalam satu hal, juga dirangsang oleh peredaran literature sufistik di Indonesia. Beberapa pemikiran sufistik-filosofis Hamzah Fansuri telah digunakan di Jawa. Kitab *Muntahi* karya Hamzah Fansuri juga telah diterjemahkan ke dalam bahasa Jawa, sehingga memberi pengaruh sufistik terhadap beberapa literatur sufistik-filosofis (*suluk*) di Jawa.

Salah satu literatur sufistik dengan berbagai pengaruhnya terhadap kehidupan Islam di Kepulauan Melayu-Indonesia adalah *al-Tuhfat al-Mursalat ila ruh al-Nabiy*, yang ditulis oleh Fadl Allah al-Burhanpuri, dalam keterangan buku itu, ia membatasi tipe sufisme yang luar biasa dengan menekankan unsur Islam yang esensial seperti wujud Tuhan dan pentingnya syariat di jalan sufistik. Akan

tetapi, kecenderungan kuat masyarakat terhadap konsep mistik-filosofis tidak membuat kaum Muslimin di kawasan Melayu-Indonesia tidak mengenal ajaran-ajaran syariat. Berbagai literatur tradisional awal Nusantara banyak menyebut dan memasukkan ajaran syariat tertentu ke dalam diskursus mereka. Meskipun konsep syariat hanya dipraktikkan oleh minoritas umat Islam di kawasan ini yang memiliki pemahaman lebih baik tentang ajaran Islam. Penerapan hukum Islam pun berbeda-beda dari satu wilayah ke wilayah lain di kepulauan Melayu-Indonesia. Sebelum abad ke -17 belum ada buku-buku *fiqh* dalam bahasa Melayu, yang sangat diperlukan sebagai pegangan dalam kehidupan agama dan sosial kaum Muslimin di wilayah ini. Meskipun begitu, pemahaman Islam dengan konsep sufistik-sinkretis mendapat oposisi kuat dari kalangan pengamal Islam syariah secara ketat.

Sebenarnya, yang menjadi persoalan bukan pengetahuan mereka mengenai sufistik-filosofis, akan tetapi pengungkapan ajarannya sebagai konsumsi publik. Hal ini, seperti yang diungkapkan oleh al-Ghazali saat menghukum Al-Hallaj, seperti yang diungkapkan oleh G.S. Marshall Hodgson, bahwa; “karena mengungkap hal itu secara terbuka sehingga membuat bingung khalayak, maka ia harus dihukum agar masyarakat umum tidak beranggapan bahwa penghinaan (*blasphemy*) itu dibiarkan. Dalam perspektif inilah yang seharusnya yang dipakai untuk melihat kasus-kasus masa lampau; seperti kasus Syekh Siti Jenar, Syekh Amongraga, Sunan Panggung, atau syekh Haji Mutamakkin. Mungkin ini pula yang melatarbelakangi “dewan wali” dalam mengadili seseorang masalah penganut konsep sufistik-filosofis. Persidangan dan penghukuman dilakukan terhadap mereka agar ilmu yang dimilikinya tidak disampaikan secara umum dan terbuka.

Menurut hemat penulis, kajian mengenai tokoh *sufistik-wujudiyah* Hamzah Fansuri itu begitu banyak ditulis oleh para ahli dari berbagai sudut pandang. Akan tetapi, secara khusus kajian mengenai ajaran wujudiyah Hamzah Fansuri terhadap keislaman di dunia Melayu Nusantara yang bercorak sufistik-filosofis belum mendapat perhatian secara serius. Karenanya, tulisan ini hadir untuk menambah koleksi teoritis mengenai paparan tentang paham *wujudiah* serta dampak intelektualnya terhadap perkembangan sufistik-filosofis di wilayah Islam Melayu Nusantara.

KERANGKA TEORI

Dalam menanggapi permasalahan “apakah Tuhan itu menyatu dengan hamba-Nya (*hulul*) atau tidak?”, kalangan umat Islam minimal terbagi menjadi dua kelompok. Kelompok *pertama*, menyatakan bahwa Tuhan menyatu dengan

hambanya. Artinya, setelah melalui banyak fase spiritual dan *riyadloh*, seorang *salik* bisa sampai pada situasi kondisi dimana ia dengan begitu yakinnya akan mengatakan bahwa dirinya adalah “identik dengan Tuhan”. Sehingga tidak aneh jika kemudian lahir ungkapan – dengan mengutip perkataan al-Hallaj – “*ana al-haq*” (aku adalah kebenaran itu sendiri). Pengikut kelompok ini biasanya tidak banyak namun pada setiap era, biasanya melahirkan tokohnya tersendiri dan menimbulkan polemik yang hangat. Sementara itu, kelompok *kedua*, mengatakan bahwa konsep “menyatu diri” tidak dikenal dalam ajaran Islam. Artinya, sejauh apapun kedekatan seorang hamba dengan Tuhannya, tetap saja ia seorang hamba dan Tuhan tetap saja sebagai Tuhan. Seorang hamba tidak mungkin akan menjadi “identik” dengan Tuhan dan begitu juga sebaliknya. Pemikiran dari kelompok yang kedua ini banyak dipegangi oleh mayoritas umat Islam (*jumhur*).

Jika dirunut jauh kebelakang, sebenarnya topik tentang ada tidaknya konsepsi *hulul* dalam Islam merupakan perbincangan klasik yang senantiasa menjadi *concern* para sufi (*mutasowwifin*) bahkan dari polemik yang memboroskan energi umat Islam, namun sekaligus juga merangsang kreasi inovatif mereka telah melahirkan banyak tragedi sekaligus peristiwa teologis yang mencengangkan. Pembunuhan al-Hallaj oleh khalifah Bani Abassiyah, pemenggalan Syekh Siti Jenar oleh Wali Songo, pengkafiran dan pemusnahan karya-karya Hamzah Fansuri dan Sams ad-Din as-Sumatrani oleh Sultan Iskandar Tsani, dan beberapa peristiwa lainnya merupakan sejumlah bukti dari kuatnya intensitas perbincangan tentang topik tersebut. Akan tetapi, walaupun menyisakan banyak peristiwa teologis yang mencengangkan, namun untungnya – sebagai imbas positif dari polemik tersebut – masih saja terdapat beberapa warisan literer yang masih bisa dikaji untuk melihat sejauhmana kuatnya argumentasi dari masing-masing kelompok. Baik yang pro maupun yang kontra.

Dalam konteks Islam Melayu Nusantara, polemik tentang masalah ini, minimal telah melahirkan dua peristiwa besar dalam sejarah umat Islam. *Pertama*, pemenggalan Syekh Siti Jenar oleh Wali Songo, *kedua*, pengkafiran dan pemusnahan karya-karya Hamzah Fansuri dan Sams ad-Din as-Sumatrani oleh Sultan Iskandar Tsani. Peristiwa ini tidak serta merta terjadi begitu saja, melainkan didahului oleh serangkaian perdebatan intelektual diantara dua pihak yang berseteru. Untuk kasus yang pertama, telah ada diskusi simultan yang digelar sebelumnya melibatkan Syekh Siti Jenar dengan Wali Songo yang membedah argumen masing-masing, hingga berujung pada pemenggalan Syekh Siti Jenar. Sedangkan pada kasus yang kedua, banyak arena perdebatan yang digelar yang salah satunya

dalam bentuk publikasi wacana dan *counter* wacana.

Menurut Amin Abdullah Ilmu agama-agama (*The Science of Religions*) dalam tradisi keilmuan yang bersifat historis-empiris mempunyai berbagai sinonim. Ada yang menyebut *Comparative Religions*, *The Scientific Study of Religion*, *Religionwissenschaft*, *Allgemeine Religionsgeschichte*, *Phenomenology of Religions*, *History of Religions*, dan sebagainya. Dalam studi agama-agama dengan wilayah telaah yang ditujukan pada fenomena kehidupan beragama manusia pada umumnya, biasanya didekati lewat berbagai disiplin keilmuan yang bersifat historis-empiris (bukan doktrinal-normatif).

Dari sudut historis-empiris terhadap fenomena keagamaan diperoleh masukan bahwa agama sesungguhnya juga sarat dengan berbagai “kepentingan” yang menempel dalam ajaran dan batang tubuh ilmu-ilmu keagamaan itu sendiri. Campur aduk dan berkait keindahannya agama dengan berbagai kepentingan sosial kemasyarakatan pada level historis-empiris merupakan salah satu persoalan keagamaan kontemporer yang paling rumit untuk dipecahkan. Hampir semua agama mempunyai institusi dan organisasi pendukung yang memperkuat, menyebarkan ajaran agama yang diembannya. Karenanya, perlu ada pemahaman keagamaan yang komprehensif dalam melihat agama-agama yang ada.

Oleh karena itu, konsep penelitian agama dalam penelitian ini mengandung beberapa pengertian. **Pertama**, penelitian agama berarti mencari agama atau mencari kembali kebenaran suatu agama atau dalam rangka menemukan agama yang dianggap paling benar. Dalam pengertian ini, penelitian agama berarti mencari kebenaran substansi agama, sebagaimana yang telah dilakukan oleh para nabi, para pendiri atau para pembaru suatu agama. Sebagai contoh pengembaraan intelektual Nabi Ibrahim dalam mencari Tuhan yang bukan buatan manusia (berhala) atau Tuhan bukan rekaan manusia (benda yang di Tuhankan). Pencarian kebenaran yang dilakukan oleh Sidarta Budha Gautama, para pencari kebenaran hadis nabi yang dilakukan oleh para ahli hadis yang merupakan upaya mencari agama yang benar. Pengertian ini bisa dipersoalkan karena dalam perspektif agama samawi, agama itu bukan hasil penelitian manusia, melainkan pemberian dari Tuhan (*given from god*) melalui wahyu yang diterima dari para Rasul-Nya. Persoalan berikutnya adalah siapakah yang menentukan kebenaran suatu agama? Bukankah agama itu sendiri adalah suatu kebenaran? Bukankah meneliti suatu agama terdorong oleh hasrat yang normatif padahal agama sendiri adalah sumber segala norma? Dengan berbagai pertanyaan ini, dan mungkin alasan-alasan lainnya, sebagai ulama atau tokoh agama menolak gagasan mengenai

penelitian agama. Bagi mereka, agama adalah realitas sosial yang final dan tidak perlu dipersoalkan lagi. Agama bukan untuk diteliti melainkan untuk dipelajari, diambil *barokah* dan hikmahnya, kemudian diamalkan dan dipertahankan nilai-nilainya.

Kedua, penelitian agama berarti metode untuk mencari kebenaran suatu agama atau usaha untuk menemukan serta memahami kebenaran suatu agama sebagai realitas empiris, kemudian bagaimana cara menyikapi realitas tersebut. Dalam konteks ini agama sebagai *subject Matter* sebagai fenomena yang riil. Namun, ada kemungkinan jika tidak bisa dihindari kalau ajaran agama itu terasa abstrak dan berupa konsep-konsep global. Misalnya: metode mengkaji studi al-Qur’an (*dirasah al-Qur’an*), metode studi hadis (*dirasah hadis*), metode studi fiqh (*ushul fiqh*), filsafat agama, sejarah agama, perbandingan agama dan sebagainya. Dengan kata lain, metodologi penelitian agama dalam pengertian kedua ini adalah metode studi agama sebagai doktrin yang dapat melahirkan ilmu-ilmu keagamaan (*religionwissenschaft*).

Penelitian agama sebagai sebuah doktrin terfokus pada substansi ajaran agama yang didasari oleh keyakinan atas kebenaran agama itu sendiri. Sebab, sebuah realitas sosial dianggap sebagai norma-norma suci yang mengikat perilaku apabila norma itu didasarkan dan diyakini berasal dari Tuhan. Apakah substansi dari keyakinan religius itu? Apakah pemikiran agama telah mendekati *ide moral* atau semangat agama itu sendiri? Bagaimana dialektika teks kitab suci dengan konteks? Apakah yang dilakukan oleh para *Mujtahid* dan pemikir agama dalam upaya mencari kebenaran dan semangat suatu agama. Apakah konteks itu termasuk dalam wilayah penelitian ini?

Ketiga, penelitian agama berarti meneliti fenomena sosial yang ditimbulkan oleh agama dan sikap masyarakat terhadap agama itu. Fenomena itu meliputi, **Pertama**, fenomena sosial yang ditimbulkan oleh agama berupa struktur sosial, pranata sosial dan dinamika sosial. **Kedua**, sikap masyarakat terhadap agama seperti pola pemahaman, (*stereotype*), komitmen dan tingkat keberagaman serta perilaku sosial sebagai manifestasi keyakinan doktrin agama. Pola pemahaman agama seperti ini akan muncul skriptualisme, fundamentalisme, modernisme dan tradisionalisme. Dari perilaku sosial sebagai manifestasi keyakinan doktrin agama, maka muncul perilaku politik, ekonomi, sosial, budaya dan sebagainya.

Dengan demikian bahwa penelitian agama, dengan berbagai macam ragam teori itu merupakan upaya untuk mengkaji, memahami dan menemukan nilai-nilai kebenaran dalam suatu agama tersebut,

baik kebenaran yang bersifat *transenden* maupun *immanen*.

METODE PENELITIAN

Jenis Penelitian

Jenis penelitian ini adalah penelitian termasuk dalam katagori penelitian kepustakaan (*library research*), yaitu menganalisis muatan isi dari literatur-literatur yang terkait dengan penelitian. Sedangkan penelitian ini bersifat **diskriptif-kualitatif**, yakni penyusun berusaha menggambarkan obyek penelitian, yaitu pemikiran sufistik-filosofis Hamzah Fansuri. Menurut Koentjaraningrat, penelitian yang bersifat deskriptif, bertujuan menggambarkan secara tepat sifat-sifat suatu individu, keadaan, gejala atau kelompok tertentu atau untuk menentukan frekwensi atau penyebaran suatu gejala atau frekwensi adanya hubungan tertentu antara suatu gejala dengan gejala lain dalam masyarakat. Dalam hal ini, mungkin sudah ada hipotesa-hipotesa, mungkin juga belum, tergantung dari sedikit banyaknya pengetahuan tentang masalah yang sedang diteliti.

Metode deskriptif dapat diartikan sebagai prosedur pemecahan masalah yang diselidiki dengan menggambarkan atau melukiskan keadaan subyek atau obyek penelitian pada saat sekarang berdasarkan fakta-fakta yang tampak atau sebagaimana adanya. Usaha untuk mendiskripsikan fakta itu pada saat awal tertuju pada upaya mengemukakan gejala secara lengkap pada aspek yang diselidiki agar jelas keadaan atau kondisinya.

Sementara itu, pengolahan data dalam penelitian yang bercorak kualitatif, dilakukan dengan cara mengklasifikasi atau mengategorikan data berdasarkan beberapa tema sesuai fokus penelitiannya. Selanjutnya, bila penelitian tersebut dimaksudkan untuk membentuk proposisi-proposisi atau teori, maka analisis data secara induktif dapat dilakukan melalui beberapa tahap, antara lain: 1) Membuat definisi umum/ sementara mengenai gejala yang dipelajari; 2) rumuskan suatu hipotesis untuk menjelaskan gejala tersebut (hal ini dapat didasarkan pada data, penelitian lain, atau pemahaman dari peneliti sendiri); 3) Pelajari suatu kasus untuk melihat kecocokan antara kasus dan hipotesis; 4) Jika hipotesis tidak menjelaskan kasus, rumuskan kembali hipotesis atau definisikan kembali gejala yang dipelajari; 5) Pelajari kasus-kasus negatif untuk menolak hipotesis; 6) Lanjutkan sampai hipotesis benar-benar diterima dengan cara menguji kasus-kasus yang bervariasi.

Untuk itu, guna memperoleh data kualitatif mengenai pemikiran sufistik-filosofis Hamzah Fansuri, peneliti menggunakan sumber-sumber

primer karya Hamzah Fansuri, buku-buku dan makalah-makalah yang ada relevan dengan penyusunan penelitian ini, serta sumber-sumber sekunder berupa buku-buku, kitab-kitab, dan jurnal-jurnal yang terkait.

TEMUAN PENELITIAN

Menakar Istilah Wujud dalam Dunia Tasawuf

Kata *wujûd*, bentuk *masdar* dari *wajada* atau *wujida*, yang berasal dari akar w-j-d tidak terdapat dalam al-Quran. Bentuk *masdar* dari akar yang sama yang terdapat dalam al-Quran adalah kata *wujd* (65:6).

Artinya:

“Tempatkanlah mereka (para isteri) di mana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu dan janganlah kamu menyusahkan mereka untuk menyempitkan (hati) mereka. dan jika mereka (isteri-isteri yang sudah ditalaq) itu sedang hamil, Maka berikanlah kepada mereka nafkahnya hingga mereka bersalin, kemudian jika mereka menyusukan (anak-anak)mu untukmu Maka berikanlah kepada mereka upahnya, dan musyawarahkanlah di antara kamu (segala sesuatu) dengan baik; dan jika kamu menemui kesulitan Maka perempuan lain boleh menyusukan (anak itu) untuknya”.

Adapun bentuk *fi'l* dari akar yang sama banyak terdapat dalam kitab suci umat Islam ini (misalnya, 3:37, 18:86; 27:23; 93:7; 4:43; 18:69; 7:157).

Artinya:

“ Maka Tuhannya menerimanya (sebagai nazar) dengan penerimaan yang baik, dan mendidiknya dengan pendidikan yang baik dan Allah menjadikan Zakariya pemeliharanya. Setiap Zakariya masuk untuk menemui Maryam di mihrab, ia dapati makanan di sisinya. Zakariya berkata: "Hai Maryam dari mana kamu memperoleh (makanan) ini?" Maryam menjawab: "Makanan itu dari sisi Allah". Sesungguhnya Allah memberi rezeki kepada siapa yang dikehendaki-Nya tanpa hisab”.

Kata *wujûd* tidak hanya mempunyai pengertian “objektif”, tetapi juga “subjektif”. Dalam pengertian pertama, kata *wujûd* adalah *masdar* dari *wujida*, yang artinya “ditemukan”. Dalam pengertian inilah, kata wujud biasanya diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan “*being*” atau “*existence*”. Dalam pengertian “subjektif”, kata *wujûd* adalah *masdar* dari *wajada*, yang berarti menemukan. Dalam arti kedua

ini, kata *wujud* diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan “*finding*”.

Dalam pengertian subjektif, kata *wujûd* terletak aspek epistemologis dan dalam pengertian “objektif”-nya terletak aspek ontologis. Dalam sistem Ibn al-‘Arabi, kedua aspek ini menyatu secara harmonis. Kesatuan kedua pengertian dan kedua aspek ini terlihat dengan jelas ketika Syekh (panggilan akrab Ibn al-‘Arabi) membicarakan *wujûd* dalam hubungannya dengan Tuhan. Pada satu pihak, *wujûd*, atau lebih tepat satu-satunya wujud, adalah wujud Tuhan sebagai Realitas Absolut, dan di pihak lain, *wujûd* adalah “menemukan” Tuhan yang dialami oleh Tuhan itu sendiri dan oleh para pencari rohani. Orang-orang yang “menemukan” Tuhan dalam alam dan diri mereka sendiri disebut *ahl al-kasyf wa al-wujûd* (orang-orang yang menyingkap dan menemukan), yang berarti orang-orang yang mengalami penyingsingan tabir yang memisahkan mereka dari Tuhan, hingga mereka menemukan Tuhan dalam alam dan diri mereka sendiri. Dalam pengertian ini, seperti dikatakan William C. Chittick, *wujûd* secara praktis adalah *syuhûd* (“menyaksikan” atau “merenungkan”). *Wujûd* dan *syuhûd*, keduanya adalah *tajalli*, penampakan diri Tuhan, dan keduanya mempunyai pengertian objektif dan subjektif. Karena alasan ini dan alasan lain, debat antara pendukung-pendukung *wahdat al-wujûd* dan *wahdat al-syuhûd* mengaburkan fakta bahwa Ibn al-‘Arabi sendiri tidak bisa dimasukkan ke dalam salah satu dari dua kategori ini tanpa mengubah keseluruhan ajarannya.

Kata *wujûd* terutama dan lebih khusus digunakan oleh Ibn al-‘Arabi untuk menyebut wujud Tuhan. Sebagaimana telah disebut di atas, satu-satunya wujud adalah wujud Tuhan; tidak ada wujud selain wujud-Nya. Ini artinya, apa pun selain Tuhan tidak mempunyai wujud. Secara logis dapat diambil kesimpulan, kata *wujûd* tidak dapat diberikan kepada segala sesuatu selain Tuhan (*mâ siwâ Allâh*), alam dan segala sesuatu yang ada di dalamnya. Namun demikian, Syekh memakai pula kata wujud untuk menunjukkan segala selain Tuhan. tetapi ia menggunakannya dalam makna metaforis untuk tetap mempertahankan bahwa wujud hanya milik Tuhan, sedangkan wujud yang ada pada alam pada hakikatnya adalah wujud Tuhan yang dipinjamkan kepadanya. Sebagaimana cahaya hanya milik matahari, tetapi cahaya itu dipinjamkan kepada para penghuni bumi. Hubungan antara Tuhan dan alam sering digambarkannya dengan hubungan antara cahaya dan kegelapan. Karena wujud hanya milik Tuhan, maka *‘adam* (ketiadaan) adalah “milik” alam. Karena itu, Ibn al-‘Arabi mengatakan bahwa *wujud* adalah cahaya, dan *‘adam* adalah kegelapan.

Doktrin Ibn ‘Arabi tentang *Wahdatul Wujud* telah mewarnai keragaman pemikiran tentang

sufistik. Dan juga merupakan tokoh tasawuf yang fenomenal dalam peradaban Islam. Pemikirannya juga spiritualis yang berkelembutan Spanyol kali ini menghentak-hentak kesadaran dan kemapanan. Terlebih tema-tema yang diusung menyangkut hakikat dan makna hidup yang tak pernah berhenti. Karena terpinggirkannya pemikiran dan ajaran Ibn ‘Arabi adalah terbatasnya para pengikutnya dan literatur yang tersebar dan karakteristik dengan bahasa agama yang berbenturan dengan bahasa budaya perpaduan dan tradisi tasawuf dengan mengekspresikan pengalaman, penghayatan komitmen dan konsep keragaman dimensi metafisis transendental.

Muhyid-din Muhammad ibn Ali ibn Muhammad ibn al-Arabi al-Hatimi ath-Tha’i al-Andalusi, yang telah terpilih untuk menjadi simbol kesucian Muhammad yang dilahirkan di Murcle, Andalusia, Spanyol. Pada abad 27 Ramadhan 560 atau 7 Agustus 1165 di lingkungan keluarga yang berketurunan Arab. Dan kegiatan duniawi beliau yang amat banyak jumlahnya dan berakhir pada 28 Rabi’utsani 638 atau 16 November 1246. Dan dia dalam suatu perjalanannya panjang dia telah membawa beliau dari Sevilla, tempat keluarganya bermukim pada 568/1173 sampai di Damascus, tempat peristirahatan terakhir beliau sampai sekarang masih dikunjungi orang-orang peziarah. Pada tahun 578 Ibn al-Arabi mulai belajar agama dengan usia yang masih muda. Beliau mempelajari al-Qur’an di bawah bimbingan Ibn Safi al-Lakhimi (meninggal 589/1189) yang mengajarkan haditsnya.

Selama menetap di Seville, Ibn al-Arabi dengan memanfaatkan perjalanannya untuk mengunjungi para sufi dan sarjana terkemuka. Salah satu kunjungannya yang sangat mengesankan ialah ketika berjumpa dengan Ibn Rusyd (w. 595 / 1198) di Cordova. Percakapannya dengan filsuf besar ini membuktikan kecermelangannya yang luar biasa dalam wawasan spiritual dan intelektual. Di antara guru-guru spiritual Ibn al-Arabi terdapat dua wanita lanjut usia : Yasamin (sering pula disebut dengan Syams) dari Marchena dan Fatimah dari Cordova. Ia sangat mengagumi kedua wanita itu dan mengakui jasa mereka dalam memperkaya kehidupan spiritualnya. Pada perjalanannya tahun 590/1193 dia mengadakan perjalanan itu pertama kali Ibn al-‘Arabi ke semenanjung Iberia. Di sana dia belajar Khal al-Na’ Laya (melepas dua sandal) oleh Ibn Qasi, pemimpin sufi yang melakukan pemberontakan terhadap dinasti al-Munabbitin di Algerve. Ia kemudian menulis karya dengan berbagai komentar. Dan yang sama ia juga mengunjungi ‘Abd al-Aziz al-Mahdawi, dengan dikirimnya ruh al-Quds, al-Kinani, guru al-Mahdawi, dengan ajaran al-Kumi dan al-Mawruri.

Adapun beberapa fase untuk mengikuti jalan sufi adalah fase-fase yang mempercepat pemberian diri untuk menjadi seorang sufi di antaranya yaitu : Fase persiapan dan pembentukan diri Selama berada di Sevilla, Ibn al-'Arabi di masa mudanya sering melakukan perjalanan ke sebuah tempat di Spanyol dan Afrika Utara, kesempatan tersebut di pergunakan untuk Ibn Rusyd serta dua gurunya. Fase peningkatan. Pada tahun 1200 ketika di Marrakesi, Ibn al-Arabi menerima perintah ru'ya yang bertemu Muhammad al-Hasan dan perjalanan dari Tunis ke Mesir tapi dalam perjalanannya ia meninggal dunia, kemudian ia melanjutkan perjalanannya sampai ke Makkah pada pertengahan 1202. yang disambut oleh warga besar perhatiannya Abu Yaja Zahir, Ibn Rustam dan putrinya. Fase kematangan spiritual dan intelektual, dengan karya yang monumentalnya *al-Futuhat* dan *al-Makiyyah* dia menyisahkan hidupnya dengan melibatkan dalam kehidupan politik sosial.

Pertama-pertama karya Ibn al-Arabi, sebenarnya sebuah risalah doktrin yang bersifat metafisis dan ma'rifat (tanpa suatu pengenalan awal lebih dahulu) yang mengambil al-Qur'an dan sunnah sebagai sumbernya. Karena penguasaannya yang dapat dikatakan sebagai penafsiran yang berwenang menjelaskan doktrin-doktrin esoteric (tasawuf) Islam. Yang terlihat dengan "*Misykat al-Anwar*" yang terjemahannya sempurna. Dan ada karya-karya yang lain, yang sangat penting adalah "*futuhat*" dan "*fushush al-hikam*". Dari keduanya, hanya *fushush al-hikam* yang diterjemahkan oleh Titus Burckhardt, bagi orang-orang berbahasa Arab, teks-teks yang segera bisa didapatkan adalah kedua karyanya "*Klineire Schriften des Ibn al-Arabi*" (Leyden, 1849) yang di cetak dalam *Rasa'il Ibn al-Arabi* (Hyderabad, 1947). Belakangan ini "*Tarjamun al-Asywaq*" yang diterbitkan di Beirut (1961) dan *Diwan* juga telah diterbitkan kembali.

Dan ada salah satu karyanya yang hilang tidak satupun ditemukan ringkasan (*ikhtisharaf*), "*Bukhari, Muslim, Tirmidzi*". Sedangkan karya kitab "*Miftah as-Sa'adah*" itu juga hilang dan kitab yang berjudul "*al-Misbah fi Jam bayna Shihab*". Dalam karangan Misykatul yaitu kitab "*al-Arba' inath-Thiwalat*" pada tahun 599/1202 terminus ad quem dan beberapa hadits yang masih ada seperti, "*Misykat al-Ma'qul al-Muqtabasah Min-nural Manqul*" yang terdiri dari 9 bab. Dan di dalam karya ini ada keistimewaannya tersendiri, yaitu beliau hanya menekuni hadits-hadits "*quds*", yaitu hadits-hadits di mana Rasul (semoga turun atas berkatnya dan kedamaian abadi), menyikapi kalimat-kalimat disebutkan berasal dari Allah sendiri.

Makna Wahdatul Wujud Di Kalangan Sufi

Wahdat al-Wujud (الوجود وحدة) berarti :

kesatuan wujud. Faham ini adalah lanjutan dari faham *hulul*. Dan faham *wahdat al-wujud*, *nasut* yang ada dalam *hulul* tersebut, dirubah oleh Ibn al-Arabi menjadi *Khalq* –makhluk– dan *lahut* menjadi *haq* –Tuhan–. *Khalq* dan *haq* adalah dua aspek bagi tiap sesuatu. Aspek yang sebelah luar disebut *khalq* dan aspek yang sebelah dalam disebut *haq*. Konsep dasar pertama dari filsafat Ibn 'Arabi adalah pengakuan bahwa hanya ada dzat tunggal saja, dan tidak ada yang mewujud selain itu. Istilah Arab untuk mewujud-wujud, yang dapat disamakan dengan kepribadian (*eksisten*). Perbedaan, yang banyak dilakukan di masa kini, antara mewujud dan mengada (*being and existence*) tidak dilakukan oleh Ibn Arabi. Maka ketika dia mengatakan bahwa hanya ada zat tunggal, menurutnya yaitu :

1. Bahwa semua yang ada adalah zat tunggal.
2. Bahwa zat tunggal tidak terpecah ke dalam bagiannya.
3. Bahwa tidaklah ada berlebih di sini atau juga tidak kekurangan di sana. Oleh sebab itu, dalam setiap kepribadian tidaklah ada sesuatu kecuali zat tunggal, yang secara mutlak tak terpecahkan atau terbagikan (*indivisible*) dan seragam (*homogen*).

Zat, oleh sebab itu, menentukan diri sendiri, dan dari hasil dari penentuan diri (*ta'ayun*) maka pembedaan dan perbedaan akan muncul dalam zat, dan penggandaan akan berkembang dari kesatuan. Tetapi dalam proses ini, zat tidaklah membagi atau juga tidak menjarangkan diri sendiri. Sama juga dengan zat tunggal yang mengada dalam keseluruhannya, di sini dengan satu bentuk dan di lain tempat dengan bentuk yang lain, tanpa membagi atau menjarangkan diri secara memadai. Sebagai seorang aktor, ia tampak dalam berbagai karakter, dengan nama-nama yang berbeda karakter dengan nama-nama yang berbeda, dan melakukan berbagai fungsi. Ibnu al-Arabi menyamakan penampakan dari sesuatu berbagai air, yang kini berwujud air, atau sebagai es, atau pula sebagai uap. Dan zat juga yang menentukan diri sendiri dalam berbagai bentuk adalah zat Tuhan. Dan tentu tidak bisa lain kecuali Tuhan; baginya tidak akan ada dua zat yang mengada bersama-Nya. Kemudian juga, bahwa zat Tuhan adalah zat dunia; perbedaan di antara keduanya adalah di atur dengan nalar yang sama. Karena Tuhan dan dunia adalah satu zat, maka hubungan antara Tuhan dan dunia tidaklah merupakan hubungan antara sebab dan akibat, atau hubungan antara pencipta dan ciptaan sebagai yang diyakini ahli ilmu kalam, atau hubungan antara yang tunggal dengan yang emanasi (pancaran-Nya).

Nama-nama (*asma-asma*) Tuhan ada tiga jenis, yakni satu jenis nama yang negatif (*sulub*) seperti tak

terbatas, atau memiliki makna negatif seperti abadi dan tak berpenghabisan; yang pertama berarti yang tidak memiliki awal dan yang terakhir berarti tidak memiliki akhir. Nama-nama yang kedua berjenis hubungan (*nisbi*) / *idhafi*, seperti yang pertama (*al-awwal*) dan terakhir (*al-akhir*), Maha Pencipta (*al-khaliq*) dan Tuhan (*ar-rabb*). Nama jenis ketiga yang muncul sebagai turunan dari suatu sifat-sifat tertentu (*shifat*) Tuhan, seperti Maha Mengetahui (*al-alim*), Maha Kuasa (*al-qadir*), Maha Melihat (*al-bashir*) dan lain-lain.

Dan juga falsafat ini timbul dari faham bahwa Allah sebagai diterangkan dalam uraian tentang hulul, ingin melihat dirinya di luar dirinya dan oleh karena itu dijadikannya alam ini. Maka alam ini merupakan cermin bagi Allah. Di kala Ia ingin melihat diri-Nya, ia melihat kepada alam. Pada benda-benda yang ada dalam alam, karena dalam tiap-tiap benda itu terdapat sifat ketuhanan. Yang ada dalam alam itu kelihatan banyak, tetapi sebenarnya itu satu. Tak ubahnya hal ini sebagai orang yang melihat dalam beberapa cermin yang diletakkan di sekelilingnya. Di dalam tiap cermin ia lihat dirinya : dalam cermin itu dirinya kelihatan banyak, tetapi dirinya sebenarnya satu, sebagai dijelaskan oleh al-Qashani dalam fushush.

تعددا المراد ما أعددت أذت اذا افهه رغب واحد الا وما لوجه

“Wajah sebenarnya satu, tetapi jika engkau perbanyak cermin ia menjadi banyak”.

Sebagaimana kata-kata Parmenides :

“Yang ada itu satu, yang banyak itu tak ada

Yang kelihatan banyak dengan panca indera adalah ilusi” Dengan kata lain, makhluk atau yang dijadikan, wujudnya tergantung pada wujud Tuhan yang bersifat wajib. Tegasnya yang sebenarnya mempunyai wujud hanyalah satu, yaitu Tuhan. Wujud selain dari Tuhan adalah wujud bayangan.

Pemikiran Tasawuf di Indonesia

Dari segi linguistik dapat dipahami bahwa tasawuf merupakan sikap mental yang selalu memelihara kesucian diri, beribadah, hidup sederhana, rela berkorban untuk kebaikan dan selalu bersikap bijaksana. sikap mental yang seperti ini hakikatnya pada akhlak yang mulia karena hanya dapat dipandang dengan mengaplikasikannya dalam kebijakan mengambil. Tasawuf juga berperan dalam membersihkan hati sanubari. Karena tasawuf banyak berurusan dengan dimensi *esoterik* (batin).

Tasawuf mulai masuk ke Indonesia bersamaan dengan masuknya Islam ke Indonesia dan tasawuf mengalami banyak perkembangan itu ditandai dengan banyaknya berkembang ajaran tasawuf dan tarikat yang muncul dikalangan masyarakat saat ini

yang dibawah oleh para ulama Indonesia yang menuntut ilmu di Mekkah dan Madina kemudian menjadi berkembang.

Hawash Abdullah menyebutkan beberapa bukti tentang besarnya peran para sufi dalam menyebarkan Islam pertama kali di Nusantara. Ia menyebutkan Syekh Abdullah Arif yang menyebarkan untuk pertama kali di Aceh sekitar abad ke-12 M. Dengan beberapa mubalig lainnya. Menurut Hawash Abdullah kontribusi para sufilah yang sangat mempengaruhi tumbuh pesatnya perkembangan Islam di Indonesia.

Perlu kita ketahui bahwa sebelum Islam datang dianut, berkembang dan saat ini mendominasi (mayoritas) bahwa telah berkembang berbagai faham tentang konsep Tuhan seperti Animisme, Dinamisme, Budhaisme, Hinduisme. Para mubalig menyebarkan Islam dengan pendekatan tasawuf. M. Sholihin menerangkan bahwa hampir semua daerah yang pertama memeluk Islam bersedia menukar kepercayaannya. Karena tertarik pada ajaran tasawuf yang di ajarkan para mubalig pada saat itu.

Selanjutnya, dalam perkembangan tasawuf di Nusantara menurut Azyumadi Azra, tasawuf yang pertama kali menyebar dan dominan di Nusantara adalah yang bercorak falsafi, yakni tasawuf yang sangat filosofis dan cenderung spekulatif seperti *al-Ittihad* (Abu Yazid Al-Bustami), *Hulul* (Al-Hallaj), dan *Wahda al Wujud* (Ibn Arabi). Dominasi tasawuf filsafi terlihat jelas pada kasus Syekh Siti jenar yang dihukum mati oleh Wali Songo karena dipandang menganut paham tasawuf yang sesat.

Kemudian pada abad ke-16 kitab-kitab klasik mulai ada dan dipelajari kemudian diterjemahkan dalam bahasa melayu seperti kitab *Ihya' Ulumuddin* karya Al-Ghazali. Kemudian muncullah beberapa tokoh tasawuf asli Indonesia seperti Hamzah Fansuri, Nuruddin Ar-Raniri, Syekh Abdul Rauf Singkili, Abdul Somad Al-Palembani, Syekh Yusuf Al-Makassari.

Aktifitas para sufi sebagaimana dijelaskan oleh Badri Yatim, bahwa mereka para pengajar tasawuf atau para sufi, mengajarkan teosofi yang bercampur dengan ajaran yang sudah dikenal luas oleh masyarakat Indonesia. Mereka mahir dalam soal-soal magis dan mempunyai kekuatan-kekuatan menyembuhkan. Diantara mereka ada juga yang mangawini putrid-putri bangsawan setempat. Dengan tasawuf, “bentuk” Islam yang diajarkan kepada penduduk pribumi mempunyai persamaan dengan alam pikiran mereka yang sebelumnya menganut agama Hindu, sehingga agama baru ini mudah dimengerti dan diterima. Diantara para ahli tasawuf yang memberikan ajaran yang mengandung persamaan dengan alam pikiran Indonesia pra-Islam itu adalah Hamzah Fansuri di Aceh, Syaikh Lemah

Abang, dan Sunan Pangung di Jawa. Ajaran mistik seperti ini masih berkembang di abad ke-19 bahkan di abad 20 M ini. Para tokoh sufi tersebut antara lain:

a) **Hamzah Fansuri (w. 1016 H/ 1607 M)**

Hamzah Fansuri diakui sebagai seorang pujangga Islam yang sangat populer sezamannya dan namanya masih menghiasi sejarah kesusastraan melayu. Ia juga adalah ulama dan sufi yang pertama kali menghasilkan karya tulis tasawuf dan ilmu-ilmu dalam bahasa melayu yang sangat bagus dan kemudian menjadi bahasa pemersatu bangsa Indonesia. Tempat Hamzah Fansuri belum diketahui sampai sekarang, kata "Fansuri" pada namanya diambil dari nama sebuah daerah di bagian pantai barat Sumatra Utara yang terletak di antara Sibolga dan Singkel yang orang Arab dikenal dengan kata Fansur.

Karya-karyanya dalam bentuk syair dan prosa terkumpul dalam beberapa buku yang terkenal seperti Syair Burung Pingai, Syair Dagang, Syair Pungguk, Syair Sidang Faqir, Syair Ikan Tongkol, dan Syair Perahu. Karyanya dalam kajian ilmiah seperti *Asrar Al-Arifin fi Bayan Ilm As-Suluk wa at-Tauhid*, *Syarb Al-Asyiqin Al-Muhtadi*, *Ruba'i Hamzah Al-Fansuri*.

Ajaran Tasawuf Hamzah Fansuri

Pola pikir Hamzah Fansuri banyak dipengaruhi oleh Ibn Arabi dalam paham *wahdat wujudnya*, antara lain: Allah adalah zat yang mutlak dan qadim karena Dia (Allah) sebagai pencipta, dan bahwa Allah itu bersifat Imanen juga tidak bertempat, *Hakikat wujud*, wujud itu hanya kelihatan banyak tetapi hakikatnya hanyalah satu, semua benda yang ada sebenarnya gambaran dari wujud yang hakiki, *Manusia*, manusia merupakan tingkat terakhir dari penjelmaan, tingkat yang paling penting, penjelmaan yang paling penuh dan sempurna. Manusia adalah pancaran langsung dari Dzat yang mutlak. Kemudian menurut Hamzah Fansuri adanya kesatuan antara manusia dan Allah.

b) **Nuruddin Al-Raniri (W. 1068 H/ 1658 M)**

Nuruddin Al-Raniri di lahirkan di Ranir sebuah kota di pantai Gujarat, India. Nama lengkapnya adalah Nuruddin Muhammad bin Hasanjin Al-Hamid Asy-Syafi'i Ar-Raniri. Dia berguru di Hadhramaut pola pemikirannya banyak dipengaruhi oleh Abu Nafs Sayyid Imam bin Abdullah bin Syaiban. Menurut Azyumadi Azra, Al-Raniri merupakan tokoh pembaharuan di Aceh. Ia mulai melancarkan pembaharuan Islamnya di Aceh setelah mendapat pijakan yang kuat di istana Aceh. Pembaharuan utamanya adalah memberantas aliran wujudiyah yang dianggap sebagai aliran sesat.

Karya-karya Nuruddin Ar-Raniri diantaranya

adalah:

1. Ash-Shirath Al-Mustaqim (fiqh dalam bahasa melayu)
2. Bustan As-Salatin fi Dzikir Al-Awwalin wa Al-Akihirn (bahasa melayu)
3. Durrat Al-Fara'idh bi Syarhi Al-Aqa'id (aqidah bahasa melayu)
4. Syifa' Al-Qutub (tata berdzikir, bahasa melayu)

Ajaran Tasawufnya

Pandangan tentang Tuhan, ia berupaya menyatuhkan paham mutaklilimin dengan para sufi yang diwakili oleh Ibn Arabi, ia berpendapat bahwa pada hakikatnya alam ini tidak ada, yang ada hanyalah wujud Allah Yang Maha Esa. Jadi alam ini bias dikatakan bersatu dan juga bias berberda dengan Allah. *Tentang Alam*, ia menolak pandangan Ibn Arabi tentang penciptaan alam melalui teori *Al-Faidh* (emanasi), menurutnya Allah menciptakan alam dari Tajalli Allah. *Tentang Manusia*, ia berpandangan bahwa manusia merupakan makhluk Allah yang paling sempurna. *Tentang Wujudiyah*, ia berpendapat bahwa *wahdat al-wujud* dapat membawa pada kekafiran, karena jika benar Tuhan dan manusia hakikatnya satu, maka dapat dikatakan bahwa Tuhan adalah manusia dan manusia adalah Tuhan. *Tentang Syariat dan Hakikat*, menurutnya pemisah antara syari'at dan hakikat merupakan sesuatu yang tidak benar, tidak ada jalan menuju Allah kecuali melalui syariat yang merupakan pokok dari cabang Islam.

c) **Syekh Abdul Rauf As-Sinkili (1024-1105)**

Abdul Rauf As-Sinkili adalah seorang ulama dan mufti besar dari Kerajaan Aceh pada abad ke-17. Nama lengkapnya Syekh Abdul Rauf bin Ali Fansuri. Karya-karyanya di antaranya :

1. Mir'at At-Thullab (fiqh Syafi'i bidang mu'amalat)
2. Hidayat Al-Balighah (fiqh tentang sumpah, kesaksian, peradilan, dan pembuktian)
3. Umdat Al-Muhtajin (tasawuf)
4. Syams Al-Ma'rifah (tasawuf tentang ma'rifat)
5. Hikayat Al-Muhtajin (tasawuf)
6. Daqa'iq Al-Huruf (tasawuf)
7. Turjuman Al-Mustafidh (tafsir)

Ajaran Tasawufnya

Kesesatan ajaran tasawuf wujudiyah, sama dengan Nuruddin al-Raniri, yang di anggap sesat dan penganutnya dianggap murtad, akan tetapi berbeda

halnya dalam menanggapi As-sinkili menyikapinya dengan lebih bijaksana. *Rekonsiliasi antara tasawuf dan syari'at*, *Dzikir* dapat memperoleh fana' (wujud Allah), Martabat Wujud Tuhan. Menurutnya, ada tiga martabat perwujudan Tuhan. Yaitu *Ahadiyyah*, *Wahdah* atau *Ta'ayyun Awwal* dan *Wahdiyyah* atau *Ta'ayyun Tsani*

d) **Abdul Somad Al-Palimbani (w. 1203 H/ 1788 M)**

Abdul Somad Al-Palimbani adalah Seorang ulama sufi yang lahir di Palembang pada abad ke-18 putra Abd jalil bin Syekh Abdul Wahab bin Syekh Ahmad Al-Mahdani dari Yaman. Mengenai karya-karyanya antara lain:

1. Hidayat As-Salikin
2. Sair As-Salikin
3. Zahrat Al-Mufid fi Bayan Kalimat At-Tauhid
4. Tuhfat Al-Raghibin fi bayan Haqiqat Iman Al-Mu'minin
5. Nashihat Al-Muslimin wa Tadzkirat Al-Mu'minin fi Fadha'il Al-Jihad fi Sabilillah,
6. Al-Urwat Al-Wutsqa wa Silsilat Uli Al-Ittiqa
7. Ratib Abd Samad Al-Palembani
8. Zad Al-Muttaqin fi Tauhid Rabb Al-Alamin

Ajaran Tasawuf al-Palimbani

Tentang nafsu. Menurut al-palimbani ajaran tentang nafsu dari al-Ghazali masih kurang, ia menambahkan tingkatan menjadi tujuh (amarah, lawwamam, mulhannah, muthma'innah, radhiyah, mardiyah, dan kamilah). *Tentang Martabat Tujuh*. Menurutnya ada tujuh, yaitu: Ahadiyyatul Ahadiyah, al-Wahidah, al-Wahidiyyah, Alam Arwah, Alam Mitsal, Alam al-Ajسام dan Alam al-Jami'ah. *Tentang Syari'at*, ia percaya bahwa Tuhan hanya dapat didekati melalui keyakinan yang benar pada Keesahan Tuhan yang mutlak dan kepatuhan pada ajaran-ajaran syari'at. *Tentang Ma'rifat*, menurutnya mencapai ma'rifat tertinggi tidak hanya bias memandang Allah secara langsung melalui mata hati akan tetapi juga harus terlibat aktif dalam arus kehidupan dunia.

e) **Syekh Yusuf Al-makassari (1037-1111 H/ 1627-1699)**

Seorang tokoh sufi agung yang berasal dari Sulawesi. Ia di lahirkan pada tanggal 8 syawal 1036 H. atau bersamaan dengan 3 juli 1629 M. dalam salah satu karyanya, ia menulis ujung nama nya dengan bahasa arab ' Al Makasari '. naluri fitrah pribadi syekh yusuf sejak kecil telah menampakkan diri cinta akan pengetahuan. dalam tempo yang relatif singkat, ia tamat mempelajari Al Quran 30 juz.

Termasuk juga menghafal, ia mempelajari pengetahuan-pengetahuan lain, seperti ilmu nahwu, ilmu sharaf, ilmu bayan, maani, badi, balaghah, dan manthiq. Ia pun belajar pula ilmu fiqh, ilmu usuluddin dan ilmu tasawuf. Ilmu yang terakhir ini tampaknya lebih serasi pada dirinya

Pada masa syekh yusuf, memang hampir setiap orang lebih menggemari ilmu tasawuf orang yang hidup di zaman itu lebih mementingkan mental dan materiel. Syekh yusuf pernah melakukan perjalanan ke yaman. Di yaman, ia menerima tarekat dari syekhnya yang terkenal yaitu syekh Abdullah Muhammad bagi billah.

Ajaran Tasawuf Syekh Yusuf Al-Makasari

- a. syariat dan hakekat. Syekh yusuf mengungkapkan paradigma sufistiknya bertolak dari asumsi dasar bahwa ajaran islam meliputi dua aspek: aspek lahir (syariat) dan aspek batin (hakikat). Syariat dan hakikat harus di pandang dan di amalkan sebagai suatu kesatuan.
- b. Transendensi Tuhan. Meskipun berpegang teguh pada transendensi tuhan, ia meyakini bahwa tuhan melingkupi segala sesuatu dan selalu dekat dengan sesuatu itu, syekh yusuf mengembangkan istilah *al-ihathah* (peliputan) dan *al-ma'iyah* (kesertaan) kedua istilah itu menjelaskan bahwa tuhan turun (tanazul), sementara manusia naik (taruqi), dari proses ini akan saling mendekatkan antara manusia dengan Tuhan.
- c. Insan Kamil dan proses penyucian jiwa. Menurutnya manusia tetap manusia walaupun derajatnya naik, begitu pula dengan Tuhan tetap Tuhan meskipun Tuhan turun kepada hambanya. Penyucian jiwa, menurutnya kehidupan duniawi tidak harus ditinggalkan dan hawa nafsu bukan untuk dimatikan akan tetapi diarahkan menuju Tuhan. Dengan melalui tiga cara yaitu: *Akhyar* (orang-orang terbaik), *Mujahadat asy-syaqa'* (orang-orang yang berjuang melawan kesulitan) dan *Ahl adz-dzikr*.

Tarikat dan Ajaran

Tarikat adalah jalan atau metode dalam melakukan sesuatu ibadah sesuai dengan yang dicontohkan dengan nabi Muhammad dan oleh para sahabatnya dan juga para tabi'it tabi'in. dalam kalangan sufiah berarti sisten dalam rangka mengadakan latihan jiwa. Harun Nasution mengatakan tarikat ialah jalan yang harus ditempuh seorang sufi dalam tujuan barada sedekat mungkin dengan Tuhan. Di Indonesia juga ada beberapa tarikat yang berkembang antara lain:

1. Tarikat Qadiriyyah

Tarikat Qadiriyyah didirikan oleh syekh Abdul Qadir Jailani (1077-1166), ia juga disebut *al-Jilli*. Tarikat ini banyak berkembang di dunia Timur, Tiongkok, sampai ke pulau Jawa. Di antara praktik tarikat Qadiriyyah adalah Dzikir (melantunkan asma' Allah secara berulang-ulang). dan dalam pelaksanaannya dilakukan dengan melalui beberapa tingkatan dan intensitas yang berkesinambungan.

2. Tarikat Rifa'iyah

Tarikat Rifaiyyah didirikan oleh syekh Rifa'i (Ahmad bin Ali bin Abbas). Tarikat ini banyak berkembang di daerah Aceh, Jawa, Sumatra Barat, Sulawesi, dan daerah-daerah lainnya, ciri-ciri tarikat ini adalah penggunaan tabuhan rebana dalam wiridnya, yang diikuti dengan tarian dan permainan debus, yaitu menikam diri dengan senjata tajam yang diiringi dengan dzikir-dzikir atau bacaan khusus.

3. Tarikat Naqsyabandi

Tarikat Naqsyabandi didirikan oleh Muhammad bin al-Bhaudhin al-Uwaisi al-Bukhari (727-719 H). tarikatnya disebut *Naqsyabandi* diambil dari kata Naqsyaband yang berarti lukisan, karena ia ahli dalam memberikan lukisan kehidupan yang gaib-gaib. Tarikat ini banyak berkembang di Sumatra, Jawa, dan juga Sulawesi. Kemudian di Sumatera Barat (Minangkabau). Tarikat ini dibawa oleh syekh Ismail al-Khadili al-Kurdi dan berkembang menjadi tarikat Naqsyabandiah al-Khalidiyyah.

4. Tarikat Samaniyyah

Tarikat Samaniyyah didirikan oleh Syekh Saman. Tarikat ini banyak dianut di daerah Aceh dan juga daerah Palembang. Di daerah Palembang banyak yang mengamalkan tarikat Syekh Saman sebagai *tawassul* untuk mendapatkan berkah. Dengan ciri-ciri berdzikir dengan suara yang kencang, mengajarkan untuk memperbanyak shalat dan dzikir, mengasihani fakir miskin, tidak mencintai hal yang bersifat keduniawian, menekankan pada akal rabaniyyah dari pada syariyyah, beriman kepada Allah secara tulus dan ikhlas.

5. Tarikat Khalwatiyyah

Tarikat *Khalwatiyyah* didirikan oleh Zahiruddin, tarikat ini merupakan cabang dari tarikat Suhrawardi. Tarikat *Khalwatiyyah* banyak tersiar di Banten oleh syekh Yusuf al-Khalwati al-Makassari pada masa pemerintahan Sultan Ageng Tirtayasa. Tarikat ini banyak diminati di Indonesia karena sangat sederhana dalam pelaksanaannya. Untuk meningkatkan kualitas jiwa menjadi lebih tinggi melalui tujuh tingkatan, yaitu dari nafsu amarah, lawwamah, mudhamah, mutmainnah, radhiyah, mardhiyah dan terakhir menjadi kamilah.

6. Tarikat Khalidiyyah

Tarikat Khalidiyyah ini didirikan oleh syekh Sulaiman Zuhdi al-Khalidi. Tarikat ini banyak berkembang di Indonesia berdasarkan beberapa kitab yang berisi fatwa Sulaiman az-Zuhdi al-Khalidi dan beberapa surat yang berasal dari Banjarmasin. Tarikat ini mengajarkan tentang adab, dzikir, tawassul dalam tarikat, adab suluk, tentang salik dan maqamnya dan tentang ribath.

Dalam pelaksanaannya praktek tarikat dapat dilakukan dengan melalui beberapa cara antara lain:

1. *Zikir*, yaitu dengan mengingat terus-menerus kepada Allah dengan menyebutnya melalui lisan. Dengan Zikir ini dapat menjaga atau mengontrol hati, ucapan, dan perbuatan agar tidak menyimpang dari ketentuan Allah.
2. *Ratib*, yaitu mengucapkan lafadz la ilha illa Allah gaya, gerak dan irama tertentu.
3. *Musik*, yaitu dalam membaca wirid-wirid dan syair-syair tertentu diiringi dengan bunyi-bunyian seperti irama tepukan rebana.
4. *Menari*, yaitu gerak yang dilakukan berguna untuk mengiringi wirid-wirid dan bacaan-bacaan tertentu agar mendapatkan kekhidmatan.
5. *Nafas*, yaitu dengan mengatur nafas pada saat melakukan zikir-zikir.

KESIMPULAN

1. Kemunculan corak sufisme-filosofis di Nusantara lebih artikulatif terjadi pada abad XVII yang didalangi oleh dua orang ulama besar, Hamzah Fansuri dan muridnya Syamsuddin al-Sumaterani (w. 1040 H/ 1630 M). Keduanya hidup pada masa kesultanan Aceh dengan menduduki jabatan keagamaan sangat tinggi di bawah kekuasaan Sultan sendiri. Hamzah hidup pada masa pemerintahan Sultan 'Alauddin Ri'ayat Syah (1588-1604) sampai awal pemerintahan Sultan Iskandar Muda (1607-1636). Al-Fansuri dan al-Sumaterani dikategorikan dalam arus pemikiran sufistik keagamaan yang sama. Keduanya merupakan tokoh utama penafsiran sufisme *wahdat al-wujud*, yang bersifat sufistik-filosofis. Keduanya sangat dipengaruhi secara khusus oleh Ibn 'Arabi dan al-Jilli Konsep seperti itulah yang membuat lawan-lawan mereka menuduh mereka dan para pengikutnya sebagai kaum *panteis*, dan karenanya telah menyimpang atau sesat dari Islam yang sebenarnya. Oleh karena itu, doktrin dan ajaran keduanya sering dipandang sebagai ajaran sufistik *bid'ah* atau sesat (*heterodoks*) yang bertentangan dengan ajaran dan doktrin

kaum sufi *sunni* (ortodoks). Namun, tuduhan itu perlu dikaji ulang, mengingat keduanya juga menyatakan keterkaitan antara sufistik dan syariat dalam berbagai tahap pengalaman tasawuf. Untuk itu, perlu dilakukan penelitian guna melacak pemikiran Hamzah Fansuri yang bercorak sufistik-filosofis mengenai ajaran *wujudiyah* (*Wahdat al-wujud*) nya itu. Serta seberapa jauh perkembangan ajaran *wujudiyah* tersebut berpengaruh pada dunia Islam Melayu Nusantara.

2. Sebagai seorang sufi Syekh Hamzah Fansuri memperlihatkan karya-karyanya mempunyai hubungan dengan tasawuf yang berkembang di India pada abad ke-16 dan 17. Syekh Hamzah Fansuri langsung mengaitkan dirinya dengan ajaran para sufi Arab dan Persia sebelum abad ke-16. Bayazid dan al-Hallaj merupakan tokoh idola Syekh Hamzah Fansuri di dalam cinta (*'isyq*) dan *ma'rifat*, dipihak lain Syekh sering mengutip pernyataan dan syair-syair Ibnu 'Arabi serta Iraqi untuk menopang pemikiran kesufiannya. Hubungan Syekh Hamzah Fansuri dengan para penulis jarang sekali memperoleh perhatian para sarjana tasawuf di Indonesia. Padahal selain Ibnu 'Arabi pemikir *sufi* yang banyak memberi warna pada pemikiran *wujudiyah*. Syekh ialah Fakhruddin Iraqi. Seringnya Syekh menyebut dan mengutip *lama'at lama'at* karya Iraqi, memperlihatkan adanya perhatian istimewa antara pandangannya dengan pandangan Iraqi. Yang selalu disanggah oleh orang tentang ajaran Hamzah Fansuri ialah karena faham "*wahdatul wujud*", "*hulul*", "*ittihad*" karenanya terlalu mudah orang-orang mengecapnya sebagai seorang *zindiq*, sesat, kafir, dan sebagainya.

Istilah *Wahdatul Wujud* dikemukakan untuk menyatakan bahwa keesaan Tuhan (*tauhid*) tidak bertentangan dengan gagasan tentang penampakan pengetahuannya yang berbagai di alam fenomena (*alam al-khalq*). Tuhan sebagai dzat mutlak satu-satunya di dalam keesaannya memang tanpa sekutu dan bandingan, dan karenanya Tuhan adalah transenden (*tanzih*). 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 zakir dan yang batin, sebagaimana al-Qur'an mengatakan, dan kehampirannya kepada manusia tidak akan lebih dekat dari urat leher manusia sendiri. Karena manifestasi pengetahuannya berbagai-bagai dan memiliki penampakan zahir dan batin, maka di samping *transenden* dia juga *immanen* (tashbih). Dasar-dasar gagasan *wujudiyah* semacam inilah

yang dikembangkan Iraqi. Untuk itu, berikut ajaran *wujudiyah* Hamzah Fansuri meliputi sebagai berikut: **Pertama**, pada hakekatnya zat dan wujud Tuhan sama dengan zat dan wujud alam. **Kedua**, *tajalli* alam dari zat dan wujud Tuhan pada taatran awal adalah *Nur Muhammad* yang pada hakekatnya adalah *Nur* Tuhan. **Ketiga**, *Nur Muhammad* adalah sumber segala *khalk Allah*, yang pada hakekatnya *khalk Allah* atau ciptaan Allah itu juga zat dan wujud Tuhan juga. **Keempat**, manusia sebagai mikrokosmos harus berusaha mencapai kebersamaan dengan Tuhan dengan jalan *tark al-dunya* (menghilangkan keterkaitannya dengan dunia dan meningkatkan kerinduan kepada mati). **Kelima**, usaha manusia tersebut harus dipimpin oleh guru yang memiliki ilmu yang sempurna. **Keenam**, manusia yang berhasil mencapai kebersamaan dengan Tuhan adalah manusia yang telah mencapai *ma'rifat* yang sebenarnya, yang telah berhasil mencapai taraf ketiadaan diri (*fana fi-Allah*). Konsep-konsep seperti itulah yang membuat "lawan-lawan" Hamzah Fansuri dan pengikut-pengikutnya dituduh sebagai kaum *panteis*, dan kerananya telah menyimpang dari ajaran Islam yang sebenarnya. Oleh karena itu, ajaran dan doktrin Hamzah Fansuri sering dipandang sebagai ajaran sufistik bid'ah atau sesat (*heterodoks*) yang bertentangan dengan ajaran dan doktrin kaum sufi *sunni* (*ortodoks*). Namun, tuduhan semacam itu perlu dikaji ulang, mengingat Hamzah Fansuri juga menyatakan adanya keterkaitan antara sufistik dan syari'at dalam berbagai tahap pengalaman tasawuf. Secara umum, terdapat asumsi bahwa Islam sufistik, terutama *wujudiyah* Hamzah Fansuri tidak hanya tersebar di lingkungan Istaana Aceh, tetapi juga berkembang di berbagai daerah di Nusantara. Doktrin dan praktek sufisme-filosofis kelihatan terus menikmati supremasi terhadap syari'at, meskipun ada upaya untuk menerapkan konsep syariat di dalam kehidupan kaum Muslimin.

3. Banyak ualama Indonesia di kenal lantaran karya-karya mereka yang tersebar di berbagai wilayah dunia Islam. Di antara ulama Indonesia yang dikenal sebagai pengarang adalah Nuruddin Ar-Raniri, Abdurrauf Singkel, dan Syaikh Muhammad Arsyad al Banjari. Namun, penelitian ini pembahasannya fokus pada pemikiran Hamzah Fansuri.

Dalam bidang **keilmuan** Syekh Hamzah Fansuri telah mempelajari penulisan risalah tasawuf atau keagamaan yang demikian sistematis dan bersifat ilmiah. Sebelum karya-karya Syekh muncul, masyarakat muslim Melayu mempelajari masalah-masalah agama,

tasawuf dan sastra melalui kitab-kitab yang ditulis di dalam bahasa Arab atau Persia.

Dalam bidang **sastra** Syeikh mempelopori pula penulisan puisi-puisi filosofis dan mistis bercorak Islam. Kedalaman kandungan puisi-puisinya sukar ditandingi oleh penyair lain yang sezaman atau pun sesudahnya. Penulis-penulis Melayu abad ke-17 dan 18 kebanyakan berada di bawah bayang-bayang kegeniusan dan kepaiawaian Syeikh Hamzah Fansuri. Di bidang kesusastraan pula, Syeikh Hamzah Fansuri adalah orang pertama yang memperkenalkan syair, puisi empat baris dengan skema sajak akhir a-a-a-a syair sebagai suatu bentuk pengucapan sastra seperti halnya pantun sangat populer dan digemari oleh para penulis sampai pada abad ke-20.

Dalam bidang **kebahasaan**, sumbangan Syeikh Hamzah Fansuri sukar untuk dapat diingkari. Pertama, sebagai penulis pertama kitab keilmuan di dalam bahasa Melayu, Syeikh Hamzah Fansuri telah berhasil mengangkat martabat bahasa Melayu dari sekedar lingua franca menjadi suatu bahasa intelektual dan ekspresi keilmuan yang canggih dan modern. Dengan demikian kedudukan bahasa Melayu di bidang penyebaran ilmu dan persuratan menjadi sangat penting dan mengungguli bahasa-bahasa Nusantara yang lain, termasuk bahasa Jawa yang sebelumnya telah jauh lebih berkembang. Kedua, jika kita membaca syair-syair dan risalah-risalah tasawuf Syeikh Hamzah Fansuri, akan tampak betapa besarnya jasa Syeikh Hamzah Fansuri dalam proses Islamisasi bahasa Melayu dan Islamisasi bahasa adalah sama dengan Islamisasi pemikiran dan kebudayaan.

Dalam bidang **filosofat**, ilmu tafsir dan telaah sastra Syeikh Hamzah Fansuri telah pula mempelopori penerapan metode *takwil* atau hermeneutika keruhanian, kepaiawaian Syeikh Hamzah Fansuri di bidang hermeneutika terlihat di dalam kitab *Asrar al-'arifin* (rahasia ahli makrifat), sebuah risalah tasawuf klasik paling berbobot yang pernah dihasilkan oleh ahli tasawuf Nusantara, disitu Syeikh Hamzah Fansuri memberi tafsir dan takwil atas puisinya sendiri, dengan analisis yang tajam dan dengan landasan pengetahuan yang luas mencakup metafisika, teologi, logika, epistemologi dan estetika. *Asrar* bukan saja merupakan salah satu risalah tasawuf 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 syair-syairnya sendiri. Syeikh Hamzah Fansuri berhasil menyusun sebuah risalah tasawuf

yang dalam isinya dan luas cakrawala permasalahannya

Meningkatnya minat meneliti khazanah intelektual Islam di Nusantara dewasa ini, terutama yang klasik, cukup menggembirakan. Sebelumnya teks-teks lama itu dianggap kadaluwarsa relevansinya dan karenanya cenderung diabaikan sebagai bahan kajian ilmu-ilmu keagamaan dan kebudayaan. Tak mengherankan apabila kaum sarjana dan cendekiawan kita berbicara tentang pemikiran keagamaan, jarang sekali melihat pada pemikiran yang sudah ada di negerinya. Yang sering terjadi ialah merujuk pada pemikiran yang berkembang di negeri Arab, Persia, dan India, bahkan Eropa, kendati sering kurang relevan. Padahal realitas yang dihadapi masyarakat Muslim di Indonesia berbeda dalam banyak hal dengan realitas yang dialami masyarakat Muslim di negeri-negeri yang telah disebutkan. Padahal pemikiran ulama-ulama Nusantara bukan hanya tidak kalah penting, namun juga memiliki relevansi jika dapat digali dan ditafsirkan kembali seraya menghubungkannya dengan konteks kehidupan keagamaan dan budaya masyarakat Indonesia masa kini.

Kecenderungan umum yang mengabaikan teks-teks Nusantara itu bersamaan pula dengan merosotnya minat terhadap filologi, ilmu yang mempelajari naskah-naskah lama yang berkaitan dengan kebudayaan suatu masyarakat. Danpaknya yang paling terasa hingga kini ialah terbelengkalainya penulisan sejarah intelektual Islam Nusantara, termasuk sejarah pemikiran keagamaan, ilmu-ilmu agama, dan sastra yang berkaitan dengan agama khususnya Islam. Merosotnya minat terhadap filologi dapat dimengerti sebab apa yang dipelajari dalam ilmu ini di Indonesia hanya bertalian dengan transliterasi teks dari aksara Arab Melayu (Jawi), dan aksara Jawa, serta penyuntingannya agar dapat dibaca dengan enak oleh sarjana yang berminat. Penafsiran terhadap kandungan teks, darimana bisa dikemukakan relevansinya, kurang diperhatikan.

Seluruh karangan dalam bahasa Melayu dan Nusantara lain dari zaman klasik itu pada umumnya disebut kesusastraan. Ia dipelajari bukan saja dalam filologi dan ilmu sastra, namun dalam cabang-cabang ilmu kebudayaan atau kemanusiaan yang lain seperti ilmu keagamaan, sejarah, arkeologi, antropologi, linguistik, dan lain sebagainya. Khusus mengenai teks-teks yang berkaitan dengan Islam, terutama yang ditulis dalam bahasa Melayu, secara garis besarnya dalam dikelompokkan menjadi beberapa

penggolongan : (1) Sastra Kitab; (2) Sastra Hikayat; (3) Sastra Sejarah; (4) Sastra Undang-undang; (5) Puisi; (6) Karya Keilmuan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman Muhammad 'Imaduddin dan Mukjizat Al-Qur'an dan As-Sunnah Tentang IPTEK. Jakarta: GIP, 1997.
- Aboebakar Aceh, *Pengantar Ilmu Tarekat: Uraian tentang Mistik* Solo: Ramadhani, 1990, Cet. VI).
- Abuddin Nata dkk, *Prospectus UIN Syarif Hidayatullah*. (Jakarta: UIN Jakarta Press, 2006.
- Al-Attas menduga bahwa Hamzah Fansuri meninggal sebelum 1607. Pendapatnya ini didasarkan pada sebuah syair pendek yang berjudul *Ikatan-Ikatan 'Ilmu al-Nisa'*. Uraian lebih lengkap baca Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Mysticim of Hamzah Fansuri* Kulala Lumpur, University of Malai Press, 1970 .
- Andi Faisal Bakti, *Islam and Nation Formation in Indonesia: From Communitarian to Organizational Communications*, Jakarta: Logos, 2000.
- Azyumardi Azra, *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal*, Bandung: Mizan, 2002.
- Bagong Suyanto dkk, *Metode Penelitian Sosial*, Jakarta: Kencana, 2006.
- Diunduh dari <http://Islamandsains.wordpress.com> pada tanggal 15 Pebruari 2015.
- Fuad Jabali dan Jamhari, *IAIN dan Modernisasi Islam di Indonesia*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2002.
- Julian Baldick, *Islam Mistik :Mengantar Anda ke Dunia Mistik*, terj. Satrio Wahono (Jakarta: Serambi' 2002.
- Koentjaraningrat, *Metode-Metode Penelitian Masyarakat*, Jakarta: Gramedia Edisi III, 1997.
- G.S. Hodgson, *The Venture of Islam: Iman dan Sejarah dalam Peradaban Islam*, terj. Mulyadi Kartanegara, Jakarta: Paramadina, 1999.
- M. Amin Abdullah dkk, *Integrasi Sains-Islam Mempertemukan Epistemologi Islam dan Sains*, Yogyakarta: Pilar Religia, 2004.
- M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Paradigma Integratif-Interkoneksi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- M. Jamil, *Cakrawala Tasawuf : Sejarah, Pemikiran dan Kontekstualitas*, Jakarta: Gaung Persada, Press, 2004.
- Machasin, *Integrasi Ilmu-ilmu KeIslaman: Sebuah Catatan Kecil*, Makalah Lokakarya Penyusunan Desain Keilmuan Integratif di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 9 Mei 2004.
- Nor Huda, *Islam Nusantara: Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2013.
- Robert C. Bogdan dan Steven Taylor, *Introduction to Kualitatif reaseach Method*, (New Jersey: John Willey and Son, 1984.
- Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam* Jakarta: Rajagrafindo Persada, 1996.
- Syafa'atun Almirzanah, *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam al-ur'an dan Hadis*, (Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, buku Tradisi Islam Jilid 1, 2009.
- Syafa'atun Almirzanah, *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam al-ur'an dan Hadis*, (Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, buku Tradisi Islam Jilid 2, 2009.
- Victor Tanja, *Himpunan Mahasiswa Islam* (Jakarta: Sinar Harapan, 1982.
- Waryani Fajar Riyanto, *Integrasi-Interkoneksi Keilmuan Biografi Intelektual M.Amin Abdullah, Person, Knowledge, and Istitution*, Yogyakarta: Suka Press, 2013.
- Hawash Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-Tokohnya di Nusantara*, Al-Ikhlash, Surabaya, 1930.
- Abuddin Nata, *Akhlaq Tasawuf*, Jakarta: Rajawali Press, 2010.
- Harun Naasution, *Falsafah dan Mistisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 2003.
- M. Sholihin dan Rosihon Anwar, *Ilmu Tasawuf*, Pustaka Setia, Bandung, 2008.
- Azyumadi Azra, *jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Mizan, Bandung, 1995.
- Zainul Milal Bizawie, *Perlawanan Kultural Agama Rakyat: Pemikiran dan Paham Keagamaan Syeikh Ahmad al-Mutamakkin dalam Pergumulan Islam dan Tradisi (1645-1740)* Yogyakarta dan Jakarta: SAMHA dan KERiS, 2002.
- Zulkifli, *Sufism in Java: The Role Pesantren in the Maintenance of Sufism in Java*, Leiden-Jakarta: INIS, 2002.