

**FALSAFAH MISTIK SYEIKH HAMZAH FANSURI
DALAM SANGGAHAN SYEIKH NURUDDIN AR-RANIRY**

(Oleh : Ahmad Daudy MA)

I. Penentuan abad yang pasti tentang masuknya Islam di daerah Aceh memang tidak mudah dilakukan. Namun, dari adanya kegiatan lalu lintas perdagangan antara negara-negara Timur Tengah dengan kepulauan Indonesia melalui Selat Malaka sejak permulaan abad-abad pertama tahun Masehi, maka dapatlah diperkirakan bahwa Islam telah masuk ke daerah ini, untuk pertama kali, pada masa sekitar abad-abad permulaan tahun Hijrah. Para pembawa agama baru ini adalah pedagang-pedagang Arab yang, karena sifat dan wataknya sebagai pedagang, lebih banyak memberikan perhatiannya kepada hasil usaha dagangnya dari pada mencatat peristiwa pengislaman penduduk pribumi yang dilakukannya secara insidental. Ketergantungan kapal-kapal dagang pada waktu itu kepada angin musim telah menyebabkan para pedagang muslim itu tinggal beberapa bulan lamanya pada pelabuhan-pelabuhan dagang di pesisir utara daerah Aceh, sehingga mereka dihadapkan pada keharusan memperisteri wanita-wanita setempat yang tentunya sesudah di islamkan lebih dahulu. Demikianlah suatu metoda alamiah yang sangat sederhana dan mudah dilakukan oleh para pedagang yang masih awam itu pada masa-masa permulaan Islam didakwahkan, sementara menunggu datangnya para mubaligh yang berpengalaman pada abad-abad berikutnya. Berkat kesungguhan dan kegigihan dalam berdakwah, terutama setelah jatuhnya Bagdad ke tangan orang Mongol pada tahun 1258 Masehi, para mubaligh telah berhasil memperoleh kemajuan yang mengagumkan dengan lahirnya kerajaan Islam Samudra-Pasai, sebagai kerajaan Islam pertama di kawasan Asia Tenggara, pada pertengahan abad 13 Masehi. +)

+) Dalam naskah yang ditulis oleh Abu Ishak al-Maqarani, *Izhhāru'l-Haq*, yang kini tidak diketahui lagi akan adanya, ada disebutkan tentang kerajaan Peureulak sebagai kerajaan Islam pertama di Nusantara. Akan tetapi naskah ini belum dapat dipercayai sebagai sumber data ilmiah karena banyak mengandung kelemahan dalam segi materialnya dan gaya bahasa. Kedua macam kelemahan ini telah dikemukakan oleh Drs. H.M. Ambary dalam makalah yang berjudul *Tinjauan tentang Sejarah Masuknya Islam di Negeri Peureulak dengan Pendekatan Arkeologi*, yang disampaikan pada "Seminar Sejarah Masuk dan berkembangnya Islam di Aceh dan Nusantara" yang diadakan di Aceh Timur (25 s/d 30 September 1980), hal. 3-4. Tentang contoh kelemahan dari segi gaya bahasa, lihat makalah "Masuknya Islam di Peureulak, A. Timur dan Perkembangannya", yang disusun untuk seminar tersebut oleh Team Sejarah A. Timur, hal. 8.

Kemakmuran dan kemajuan kerajaan Pasai pada tahun-tahun berikutnya, dan kemudian disusul oleh munculnya kerajaan Aceh Darussalam pada permulaan abad 16 Masehi, Daerah Aceh, sebagai suatu kerajaan Islam yang berpengaruh, telah menjadi semakin penting, baik dalam bidang ekonomi perdagangan Timur – Barat, maupun sebagai pusat studi Ilmu Pengetahuan Islam dan penyebaran Dakwah Islamiyyah di kawasan Asia Tenggara. Karena itu banyak Ulama, Pujangga dan penuntut ilmu serta para pedagang dari berbagai negara datang berkunjung ke daerah ini. Gelar "Serambi Mekkah" yang diberikan oleh Syeikh Nuruddin untuk Daerah Aceh pada waktu itu justru karena pentingnya kerajaan ini, terutama bagi para Jama'ah haji yang harus berhenti di sini untuk beberapa bulan dalam perjalanan menuju ke atau pulang dari tanah suci.

Dengan kedatangan para sarjana dan ulama ke daerah ini, terutama para ulama yang berasal dari kawasan Timur Tengah, maka corak pemikiran dan penghayatan agama yang hidup dan berkembang di sana, terutama dari Mekkah dan Madinah, juga terbawa masuk ke Daerah Aceh. Kecuali itu, berbagai jenis kitab agama dari berbagai aliran dan mazhab, terutama kitab-kitab tasawuf, turut juga dimasukkan di daerah ini. Dari dua faktor inilah pemikiran dan penghayatan agama tumbuh dan berkembang di Aceh, dan bersamaan dengan itu ajaran mistik semakin jelas muncul ke permukaan mewarnai corak penghayatan agama dalam kalangan masyarakat umum.

Falsafat mistik yang berwatak panteistis dari Ibnu Arabi telah sangat menguasai pemikiran agama di Aceh pada abad 16 sampai dengan pertengahan abad 17 Masehi, dan ajaran ini menjadi sangat berpengaruh karena didukung oleh ahli mistik bumi putra yang juga memegang peranan dalam istana kerajaan. Syeikh Hamzah Fansuri dan Syeikh Syamsuddin Sumatrani adalah dua orang tokoh ahli sufi terbesar yang pernah dilahirkan di tanah Aceh, dan dengan usaha mereka berdua, melalui sya'ir kitab dan risalah yang mereka tulis, ajaran mistik panteistis menjadi semakin menonjol dalam penghayatan rakyat umum.

Namun, keadaan itu tidaklah berlangsung terus tanpa perubahan. Setelah Syeikh Syamsuddin meninggal dunia (1630), Syeikh Nuruddin Ar-Raniri, seorang ulama dari India, datang ke Aceh (1637) membawa paham baru dalam mistik yang berbeda dengan mistik Syeikh Hamzah. Ajaran Syeikh Hamzah tentang kesatuan hakikat Tuhan dan manusia disebutnya sebagai ajaran Wujudiyah (panteisme) dan disanggahnya dengan menuduhnya sebagai ajaran sesat lagi kufur. Di samping menulis kitab-kitab yang memamerkan kesesatan ajaran Syeikh Hamzah secara terbuka, ia juga menyanggah ajaran itu secara langsung lewat polemik dengan pengikut ajaran tersebut. Berkat kemampuan Syeikh Nurruddin mempengaruhi Sultan, ia telah berhasil meskipun untuk sementara, membendung ajaran tersebut dengan menghimbau Sultan untuk melaksanakan fatwanya tentang kebolehan

membunuh penganutnya dan membakar kitab-kitab yang berisi ajaran tersebut.

Namun, dalam suatu polemik terakhir yang diadakan pada tahun 1644, ia telah dikalahkan oleh seorang ulama Wujudiyah yang bergelar Saifur-rijal, ⁺⁺) sehingga ia terpaksa pulang kembali ke India di mana ia kemudian meninggal (1658).

II. Sanggahan Syeikh Nuruddin Ar Raniri terhadap Syeikh Hamzah Fansuri dengan menuduhnya sebagai pengembang ajaran Wujudiyah yang sesat di Daerah Aceh telah mengundang banyak perhatian para sarjana, antara lain: sarjana Belanda, C.A.O. van Nieuwenhuyze¹ dan sarjana Melayu S.M.N. al-Attas.² Tampaknya penulisan al-Attas dalam masalah ini jauh lebih lengkap dan mendalam, dan dalam banyak hal, ia berusaha mempertahankan kemurnian dan kebenaran ajaran Syeikh Hamzah, sebagai suatu doktrin mistik yang dibangun dari kaidah-kaidah agama yang sah, dari tuduhan kesesatan dan kufur yang dilontarkan oleh Syeikh Nuruddin. Oleh karena itu, penulisan al-Attas akan saya jadikan sebagai salah satu sumber pegangan dalam melanjutkan pengkajian masalah ini.

Sanggahan Syeikh Nuruddin terhadap Syeikh Hamzah dipaparkan dalam beberapa karangannya,³) dan dalam hal ini, ia melakukan dengan mengutip langsung apa yang ditulis oleh Syeikh Hamzah dalam kitab-kitabnya, terutama kitab *Asrāru'l-Ārifin*, *Syarabu'l-Āsyiqin* dan *al-Muntahā*.⁴

⁺⁺) Takeshi Ito, "Why did Nuruddin Ar-Raniri leave Aceh in 1054 A.H.?" BKI 134, 1978, hal. 489-491. Tentang diskusi ini, Nuruddin ada menyebutnya dalam kitabnya *al-Fathu'l-Mubin*, hal. 4.

1) C.A.O. van Nieuwenhuyze, "Nur al-Din al-Raniri als bestrijder der Wujudija". BKI 104, 1952.

2) S.M.N. al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, (Disertasi), Kuala Lumpur, 1970, hal. 31-65. Selanjutnya disebut *The Mysticism*.

3) Lihat "Tibyān fī Ma'rifat al-Adyān", edisi P. Voorhoeven dalam *Twee Maleische Geschriften van Nuruddin ar-Raniri*, Leiden, 1955, hal. 18, 26-27, 98-103. "Hujjah al-Shiddiq li daf'i al-Zindiq", edisi al-Attas dalam bukunya "Raniri and Wujudiyah of 17th Century Aceh", *MMBRS III*, Kuala Lumpur, 1966, hal. 85, 89, 94-95. *al-Fathu'l-Mubin*, (naskah), hal. 3-11, 200-201. *Hill al-Zhill* (naskah), hal. 40-41. *Jawāhir al-Ulūm fī Kasyfī'l-Ma'lūm*, (naskah) hal. 15, 29-30, 145-147. Selanjutnya disebut *Jawāhir*.

4) Tiga kitab ini telah ditranskripsikan oleh J. Doorenbos dalam *De Geschriften van Hamzah Fansoeri*, Leiden, 1933, dan juga oleh al-Attas dalam *The Mysticism*, hal. 233-353. Dalam penulisan ini saya mempergunakan transkripsi al-Attas dalam buku tersebut.

Kecuali itu, ajaran Syeikh Hamzah (Wujudiyah) juga disanggah melalui polemik terbuka dengan para pengikutnya seperti yang dilukiskan sendiri oleh Syeikh Nuruddin.⁵⁾

Adapun materi sanggahan yang diketengahkan oleh Syeikh Nuruddin terhadap ajaran mistik Syeikh Hamzah dapat saya simpulkan sebagai berikut:

1. Syeikh Hamzah mengajarkan ajaran Wujudiyah (panteisme), yakni Tuhan berada dalam kandungan (*immanen*) alam ini. Artinya, Tuhan adalah hakikat alam fenomena ini.
2. Syeikh Hamzah mengatakan bahwa nyawa itu bukan Khalik dan bukan pula makhluk.
3. Syeikh Hamzah mengatakan bahwa al-Quran itu makhluk.
4. Syeikh Hamzah mengatakan bahwa nyawa berasal dari Tuhan, dan akan kembali bersatu dengan-Nya, seperti ombak akan kembali bersatu ke dalam laut.⁶⁾

Diantara empat masalah yang tersebut di atas, maka yang pertama adalah yang paling esensial karena ia merupakan masalah pokok. Dan masalah ini, saya kira, cukup memadai dan menarik untuk dijadikan pokok perbincangan kita dalam diskusi ini. Adapun yang tiga lagi akan saya tangguhkan pengkajiannya pada kesempatan yang lain.

Dalam pada itu, sebelum masalah tersebut saya bahas, ada baiknya ajaran Syeikh Hamzah itu diungkapkan lewat ajaran mistik Ibn Arabi, karena nampaknya Syeikh Hamzah itu adalah seorang pengikut dan pengembang mistik Ibn Arabi di kawasan ini. Hal ini dapat diketahui dari adanya segi-segi persamaan yang menyolok, baik dalam teori maupun dalam istilah, yang terdapat dalam kitab-kitab yang ditulis oleh kedua mistikus tersebut. Oleh karena itu, dapatlah dibenarkan jika pembahasan ini diawali dengan pemaparan mistik Ibn Arabi sekedar yang diperlukan untuk memahami hakikat ajaran Wujudiyah dari Syeikh Hamzah yang disanggah itu.

III. Masalah pokok yang merupakan akar falsafah mistik Ibn Arabi, dan yang darinya bermunculan masalah-masalah lain adalah bahwa hakikat wujud ini adalah satu pada esensinya dan banyak pada sifat dan namanya. Keaneka-ragaman yang lahir dan yang nampak dari hakikat yang esa itu

5) Nuruddin, *al-Fathu'l-Mubin*, hal. 2 - 4.

6) Cf., *al-Attas*, *op.cit.*, hal. 31.

disebabkan oleh relasi, nisbah dan i'tibar (pandangan akal). Hakikat yang esa itu adalah **qadim lagi azali**, tidak berubah walaupun bentuk atau citra wujud yang lahir darinya selalu berganti dan berubah. Ditamsilkan sebagai laut yang tidak bertepi, sedangkan wujud emperis ini merupakan ombak yang muncul dipermukaannya. Jadi, dari segi esensi, hakikat yang esa itu adalah **Tuhan**, dan dari segi sifat kenyataan lahiriyah, ia adalah alam. Dari itu, hakikat yang esa itu mengandung dalam dirinya hal hal yang berlawanan: Tuhan dan alam, esa dan banyak, qadim dan baharu, awal dan akhir, lahir dan batin. Hal ini berarti, bahwa Tuhan mempunyai dua jenis wujud: **wujud hakiki**, yakni wujud pada diri atau zat-Nya, dan **wujud idhafi**, yakni wujud pada sifat atau kenyataan indrawi. Wujud yang terakhir ini merupakan bayangan bagi Tuhan dan ia menjangkau segala fenomena, dan dengan nama Allah: **Zhahir**, ia memberikan wujud kepadanya.

Seperti konsep Mutakallimin tentang 'aradh dan **jauhar**, Ibn Arabi mengatakan bahwa alam ini merupakan kumpulan dari berbagai citra dan nisbah yang disebut 'aradh yang selalu berubah-ubah, sedangkan **jauhar** ditafsirkan sebagai **Tuhan**. Dengan demikian, setiap saat alam ini mengalami perubahan dan pergantian. Karena **tajalli Ilahi** yang abadi senantiasa terjadi dalam berbagai bentuk wujud ini yang menampakkan diri dalam berbagai-citra indrawi. Peristiwa ini dinamakan oleh Ibn Arabi sebagai **khalq jadid** (ciptaan baru).

Dari **wujud dzati**, Tuhan adalah mutlak lagi mujarrad dari segala sifat dan relasi, yakni mutlak pada diri-Nya, sedangkan dari **wujud indhafi**, ia merupakan **wujud nisbi** yang terkait pada patokan fenomena. Dari itu, segala kenyataan konkrit ini adalah merupakan sifat-sifat Tuhan yang merealisasi diri lewat tajalli. Hal ini dinyatakan oleh Ibn Arabi seperti berikut:

famā washafnāhu bi washfin illā kunnā nahnu (almakhluqāt) dzalika'l-washfi. fawjūdunā wujūdhu, wa nahnu muftaqiruna ilaihi min haitsu wujūdunā, wahuwa muftaqirun ilaina min zhuhurihi linafsih. 7)

(Sifat apa pun yang kita berikan kepada-Nya, maka kita (mahluk) adalah sifat tersebut. Wujud kita adalah wujud-Nya, dan kita berhajat kepada-Nya dari segi wujud kita, sedangkan Dia berhajat kepada kita dari segi nampak-Nya bagi diri-Nya).

Akan tetapi, sifat-sifat Tuhan, seperti yang dikatakan oleh Mu'tazilah, adalah 'ain dzat-Nya, maka Tuhan adalah 'ain mahluk atau 'ain sifat yang nampak dalam berbagai bentuk nisbah atau relasi pada permukaan wujud.⁸⁾

7)

Ibn Arabi, *Fushūsh al-Hikam*, edisi A.A. Afifi, Kairo: Lajnah al-Ta'lif wa'l-Tarjamah wa'l-Nasyr, 1946, Jilid I, hal. 53, 125 - 126, dan lihat komentar A.A. Afifi dalam *Ibid.*, Jilid II, hal. 15 - 16, 26 - 27, 151 - 153. Selanjutnya disebut *Fushūsh*. Lihat pula R.A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1921, hal. 83.

Akan tetapi, sifat-sifat Tuhan, seperti yang dikatakan oleh Mu'tazilah, adalah 'ain dzat-Nya, maka Tuhan adalah 'ain makhluk atau 'ain sifat yang nampak dalam berbagai bentuk nisbah atau relasi pada permukaan wujud.⁸⁾

Perbedaan Tuhan dengan alam hanya terletak pada pandangan akal (i'tibari), sedangkan pada hakikat keduanya adalah satu. Namun, pada segi lain, Tuhan bukan alam dan juga sebaliknya; artinya jika ditilik dari citra makhluk tanpa hakikatnya. Dari itu "anda adalah Dia pada hakikat, dan bukan Dia pada bentuk atau rupa". Karena itu, Tuhan disifati dengan sifat-sifat yang berlawanan. Hal ini diungkapkan oleh Ibn Arabi sebagai berikut :

Dia adalah al-Awwal, al-Ākhir, al-Zhāhir dan al-Bāthin. Ia adalah hakikat apa yang lahir dan apa yang batin. Tidak ada pada wujud ini orang melihat selain-Nya; dan tidak ada pada wujud ini sesuatu yang batin dari-Nya (syaiun bāthinun 'anhu). Dia adalah Zhāhir bagi diri-Nya dan Bāthin dari diri-Nya. Dan Dia-lah yang dinamakan dengan nama-nama sekalian makhluk (wa huwa al-musamma bi asma'i jami'i l-muhdatsat).⁹⁾

Pendirian yang seperti ini mengharuskan Ibn Arabi mengakui adanya sifat-sifat tanzīh dan tasybīh pada Tuhan. Dari satu segi, ia mengkoduskan (tanzīh) Tuhan demikian rupa sehingga terkesan pada kita adanya perbedaan hakiki antara Tuhan dan makhluk, seperti katanya :

Karena tidak sah dari segi ilmu tauhid, Tuhan dita'rifkan kecuali menafikan apa yang ada pada selain-Nya, dan karena ini Allah berfirman: "Tidak ada sesuatu seperti-Nya", dan "Mahasuci Tuhanmu, Rabbi'l-'Izzah, dari apa yang mereka sifatkan". Jadi, ilmu dengan negatif adalah ilmu tentang Allah Ta'ala (fa'l-'ilmu bi'l-salbi huwa'l-'ilmu bi'l-Lahi Ta'ala).¹⁰⁾

Akan tetapi, dari segi lain, ia mempersamakan Tuhan dengan makhluk (tasybih) demikian rupa sehingga terkesan pada kita adanya watak material dalam mazhabnya seperti menamakan Tuhan dengan nama-nama makhluk atau menamakan Tuhan sebagai *jauhar* yang terdapat dalam teori Mutakallimin. Kedua jenis sifat tersebut adalah hakiki bagi Tuhan, tidak hanya salah satunya saja.

8) Fushush, I, hal. 179.

9) Ibid., hal. 76-77. Lihat komentar A.A. Afifi dalam Ibid., II, hal. 50-51.

10) Ibn Arabi, al-Futūḥāt al-Makkiyyah, Kairo: Bulaq, 1293 H., Jilid I, hal. 120. Selanjutnya disebut Futuhat. Qur'an, 37 : 180.

Demikianlah falsafah mistik Ibn Arabi tentang Tuhan dan alam yang dikenal dengan **Wahdatu'l-Wujud** (panteisme) dan yang sering dinyatakan dalam berbagai sya'ir, antara lain (terjemahannya) :

Mataku tiada memandang kepada selain wajah-Nya dan telingaku tiada mendengar kepada selain kalam-Nya.

Wahai Pencipta segala sesuatu dalam diri-Nya.

Engkau Pengumpul (Jami') akan apa yang Engkau ciptakan.

Engkau jadikan apa yang tidak berakhir keadaannya Pada (diri) Mu, maka Engkau Maha Sempit dan Maha Lapang.¹¹⁾

Mahasuci Allah yang menciptakan segala sesuatu, sedangkan Ia adalah hakikatnya.

Dan lain-lain sebagainya yang diungkapkan dalam kitab-kitabnya, terutama dalam kitab **Fushūsh al-Hikam**.¹²⁾

Selain dari **Wahdatu'l-Wujūd**, juga dikenal dalam mistik Islam istilah **Wahdatu'l-Syuhūd**. Perbedaan antara keduanya adalah bahwa **Wahdatu'l-Wujūd** berwatak falsafi yang dapat diuraikan dengan bahasa biasa dan dengan mudah dapat dipahami, seperti yang telah disebutkan di atas. Adapun **Wahdatu'l-Syuhūd** adalah suatu istilah mistik yang dipergunakan untuk mengungkapkan suatu pengalaman batin atau penyaksian rohani (al-kasyf) yang diperoleh orang-orang sufi tentang hakikat wujud (tiada wujud hakiki selain Allah) pada saat mereka berada dalam keadaan fana (fī ḥālī'l-fanā). Dalam keadaan ini, mereka kehilangan kesadaran wujud diri karena tarikan (jadzb) atau serbuan keagungan Ilahi, sehingga keluarlah dari mulut sebahagian mereka ucapan-ucapan : "Aku Allah (al-Haqq)" dari al-Hallaj dan "Mahasuci Aku, alangkah besarnya perihal-Ku ini" (Abu Yazid) dan sebagainya yang merupakan manifestasi atau hikayat dari pada Tuhan yang dalam istilah tasawuf disebut **Syathhiyyāt**.¹³⁾

Oleh karena itu, ucapan-ucapan yang demikian haruslah ditafsirkan, tidak boleh dipahami menurut pengertian lahiriyah.¹⁴⁾

Dari itu, **Wahdatu'l-Syuhūd** merupakan suatu ma'rifah (ilmu ladunni) yang ingin diperoleh oleh setiap sufi, lepas dari mazhab mistik yang dianut, sebagai pemberian Tuhan kepada orang-orang yang telah berhasil dalam

11) **Fushūsh**, I, hal. 88 **Futūḥāt**, II, hal. 604.

12) Lihat I, hal. 79, 83, 84, 88, 92-93.

13) Lihat artikel Syathh dalam *Encyclopaedia of Islam*, dan bandingkan al-Jurjani dalam **al-Ta'rifāt**, Kairo, 1938, hal. 112.

14) A.A. Afifi, **al-Tashawwuf**, Kairo: **Dāru'l-Ma'ārif**, 1963, hal. 224 - 226. **Fushūsh**, I, hal. 24 - 32

Ada pun ma'lum itulah yang dinamai *ahlu'l-suluk a'yan tsabitah*. Setengah menamai dia *shuwar 'ilmiyyah*; Setengah menamai dia *haqi-qatu'l-asyya'*; setengah menamai dia *ruh idhafi*.²¹⁾

Dengan demikian, alam semesta ini, dalam bentuk hakikat, berada dalam ilmu Allah yang juga berarti dalam dzat Allah karena sifat itu 'ain dzat.

Keadaan ini seperti perbendaharaan yang ditamsilkan seperti pohon kayu dalam bijinya. Syeikh Hamzah menjelaskan hal ini sebagai berikut :

Ada pun tamsil perbendaharaan itu seperti pohon kayu sepohon 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 dalam biji sebihi itu.²²⁾

Pada tempat lain, Syeikh Hamzah mengulangi tamsil ini sebagai berikut:

Ada pun kata *ahlu'l-suluk*, sungguh pun ia (ma'lumat = hakikat alam) tiada maujud pada lahirnya, 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.²³⁾

Akan tetapi, hakikat alam, yang ditamsilkan seperti pohon kayu dalam biji, tidak dapat dengan sendirinya beralih dari keadaannya yang potensial menjadi wujud aktual yang konkrit. Dalam hal ini, ia memerlukan firman ciptaan *Kun*, yakni firman Allah: "*Kun fayakun*". Firman ini qadim lagi kekal, tidak diucapkan dengan lidah atau suara.

Ini pun kata qadim dengan kata isyarat juga, bukan dengan lidah, dengan suara. Jikalau dengan lidah dan suara, dapat dikatakan makhluk. Karena Allah SWT Mahasuci, kalam-Nya pun Mahasuci daripada lidah dan suara.²⁴⁾

3. Martabat Tajalli di Luar Dzat.

Yang dimaksud dengan tajalli ini ialah bahwa hakikat alam yang terpendam dalam dzat yang mutlak itu menjadi sesuatu yang aktual dalam

21) *Syarabu'l-'Asyiqin*, hal. 316.

22) *Asraru'l-'Arifin*, hal. 246 - 247.

23) Loc. cit.

24) *Ibid.*, hal. 249.

wujud alam fenomena. Liwat firman ciptaan **Kun**, hakikat alam itu atau a'yan **tsabitah** yang berwatak potensial itu, memperoleh limpahan wujud sehingga menjadi kenyataan yang konkrit.

Pohon kayu yang dulunya terpendam dalam bijinya, kini tumbuh menampak diri, sedangkan biji terserap ke dalam seluruh bahagiannya. Hal ini diungkapkan oleh Syeikh Hamzah sebagai berikut :

Tamsil seperti biji sebiji, dalamnya pohon kayu sepohon dengan selengkapnya. Asalnya biji itu juga. Setelah menjadi kayu, biji sebiji itu **ghaib**, kayu jua kelihatan. Warnanya berbagai-bagai, rasanya berbagai, tetapi asalnya sebiji itu jua.²⁵⁾

Bagaimana biji kayu itu **ghaib**, ditamsilkan oleh Syeikh Hamzah dengan air hujan yang ada dalam batang kayu.

Tamzil seperti air hujan dalam sebuah tanaman. Air jua yang lengkap pada sekalian dan berbagai-bagai rasanya. Pada limau masam, pada tebu manis, pada jambu pahit; masing-masing membawa rasanya. Tetapi hakikatnya air itu jua pada sekalian itu.²⁶⁾

Perumpamaan itu diulangi lagi oleh Syeikh Hamzah dengan mengukuhkannya dengan perkataan al-Hallaj (men. 922 M.).

Seperti biji dalam pohon kayu, sungguh pun lahirnya tiada kelihatan, hakikatnya esa jua. Sebab inilah Mansur al-Hallaj mengatakan: "Ana al-Haqq"; setengahnya mengatakan: "Ana Allah", karena adanya itu tiadalah dilihatnya lagi.²⁷⁾

Dari apa yang tersebut di atas jelaslah bahwa Syeikh Hamzah menganut ajaran panteisme dalam arti yang sebenarnya. Tuhan dan alam merupakan suatu hakikat yang esa yang tidak dapat dipisahkan, bukan saja dalam **martabat Ilahi (kazan makhfiyyan)**, tetapi juga dalam martabat dunia gejala ini. Dengan perkataan lain, Tuhan berada dalam kandungan (immanen) alam ini, seperti yang selalu dituduh oleh Syeikh Nuruddin terhadap ajaran Wujudiyah. Hal ini bukan merupakan suatu kesimpulan yang dibuat-buat, karena Syeikh Hamzah sendiri dengan sengaja mengukuhkan mazhabnya dengan mengutip perkataan Ibn Arabi yang panteistis seperti berikut:

25) al-Muntahi, hal. 340.

26) Loc. cit.

27) Ibid., hal. 351.

al-Haqq 'ainu'l-khalqi in kunta dzā 'ainin
wa'l-khalqu 'ainu'l-Haqqi in kunta dzā 'aqlin
fa in kunta dzā 'ainin wa 'aqlin famā tarā
fa huwa 'ainu syay-in wāhidun fīhi illā bi'l-syakli

Artinya (dari Syeikh Hamzah) :

Jika ada engkau orang bermata, bermula :
hamba itu kenyataan (hakikat) Tuhan.

Jika ada engkau orang berbudi, maka barang
segala kau lihat ini keadaan-Nya (hakikat-Nya).

Dan jika ada engkau orang bermata dan berbudi,
maka apakah yang engkau lihat? – hanya

Segala suatu itu dalamnya melainkan dengan segala rupa.²⁸⁾

Dari itu, Syeikh Hamzah, seperti halnya Ibn Arabi, telah mensifati Tuhan dengan sifat **tanzih**, sehingga memberi kesan adanya perbedaan yang essensial antara Tuhan dan alam, sebagaimana yang terdapat dalam kalangan Ahlussunnah. Hal ini diungkapkan oleh Syeikh Hamzah sebagai berikut:

Sungguh pun Dzat 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 di luar akan Dia, tiada di dalam akan Dia, tiada bercerai akan Dia, tiada bertemu akan Dia, tiada dengan betapanya, dan tiada dimana 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
Firman Allah Ta'ala: "Subhāna'l-Lāhi 'amma yashifun". Yakni: Mahasuci Allah tiada dapat diperikan. Lagi firman Allah Ta'ala: "Laisa kamitslihi syay-un". Yakni: tiada suatu pun barang yang kita bicarakan dengan hati kita atau dengan makrifat kita sudah-sudah, yaitu sama-sama.²⁹⁾

Disamping sifat **tanzih**, Syeikh Hamzah juga mempersamakan Tuhan (tasybih) dengan makhluk sedemikian rupa, seolah-olah tiada perbedaan essensial antara keduanya. Ia mengungkapkan hal ini sebagai berikut :

28) Ibid., hal. 337. Terjemahan baris terakhir adalah salah, dan kemungkinan al-Attas salah mentranskripsikannya. Terjemahan yang benar adalah sebagai berikut: Tuhan adalah hakikat makhluk jika anda punya mata Dan makhluk ha kikat Tuhan, jika anda punya budi. Jika anda punya mata dan budi, apa yang anda lihat?
Dia hakikat sesuatu, Sendirian dalamnya, kecuali pada rupa.

29) **Asraru'l-Ārifin**, hal. 242 – 243.

Segala rupa, rupa-Nya; segala warna, warna-Nya; segala bunyi, bunyi-Nya, karena Ia wahdahu lā syarīka lahu. Jikalau dikatakan ada yang lain daripada-Nya, syirk dengan zhulm hukumnya. 30)

Juga ia mengungkapkan hal ini dalam syi'ir berikut :

Hakikat itulah terlalu 'ayān (nyata)
pada rupa kita sekalian insan
Aynamā tuwallū suatu burhan
Fa tsamma wajhu'l-lāh pada sekalian makan (tempat). 31)

Penyamaan Tuhan dengan makhluk yang demikian itu mengingatkan kita kepada apa yang dikatakan oleh Ibn Arabi tentang tasybih seperti yang telah saya sebutkan di atas.

Akan tetapi, penyamaan Allah dengan alam ini berarti Allah berada pada benda-benda alam, termasuk pada yang najis dan kotor. Hal ini diakui oleh Syeikh Hamzah, tetapi Tuhan tidak terpengaruh atau menjadi busuk dengan najis yang kotor. Tuhan ditamsilkan seperti cahaya yang menyinari segala sesuatu di bumi ini, sedangkan ia sendiri tetap bersih, tidak terpengaruh oleh apa yang disinarnya. "Sedang panas lagi demikian, istimewa Allah SWT., suci daripada segala suci, dimana Ia kan najis dan busuk?". 32)

Dengan nada yang serupa Syeikh Hamzah menjawab pertanyaan tentang orang yang disiksa dalam neraka, jika memang Tuhan ada lengkap dalam dirinya. Hal ini ditamsilkan oleh Syeikh Hamzah seperti emas dengan serafi.

Jika ditunu asrafi itu, asrafi juga yang hangus, emas tiada hangus. Sungguh pun asrafi dengan emas tiada bercerai seratus kali atau seribu kali diperbuat, maka apabila ditunu, asrafi juga yang hangus, emas baqa; manakan hangus dan manakan lenyap?.

Karena asrafi seperti makhluqat, emas seperti Khāliq; makhluk juga yang hangus dan binasa; yogiya kita bicarakan sabda Ali Ibn Abi Thalib (karrama'l-Lāhu wajhahu): "Ma raaytu syay-an illa raaytu'l-Lāha fīhi"; yakni: Tiada kulihat sesuatu melainkan kulihat Allah di dalamnya. 33)

Namun pun begitu, manusia tidak dapat melihat Tuhan karena ia masih terdinding dengan wujudnya sendiri. Wujud itu adalah hijab yang sangat tebal karena ia segala puncak segala keinginan nafsu. Dari itu, wujud

30) Ibid., hal. 276.

31) The Mysticism, hal. 494.

32) Syarābu'l-Asyiqīn, hal. 313.

33) Ibid., hal. 313 - 314.

diri dipandang sebagai dosa besar atau sejenis syirk khafi. Hal ini diungkapkan oleh Syeikh Hamzah berdasarkan atas suatu ucapan seorang sufi besar, Abu Qasim Junaid al-Baghdadi (men. 297 H.) : "Wujūduka dzanbun la yuqasu bihi dzanbun, yakni, adamu nin dosa, tiada dosa sebagainya".³⁴⁾

Oleh karena itu, orang harus berusaha melatih diri, menempuh hidup suluk untuk mencapai makrifat hakiki yang dapat mengantarkannya kepada keadaan kehilangan kesadaran diri (al-fanā). Bila kesadaran wujud diri telah fana, ia pun menjadi esa dalam Tuhannya.

Ada pun fana itu, pada ibarat, ialah melenyapkan segala *ghair* (selain) Allah. Jika orang fana lagi tahu akan fananya belum ia fana, karena fana itu, pada ibarat, hapus daripada *ghair* Allah. Apabila belum hapus daripada *ghair* Allah, belum fana hukumnya. Apabila hapus daripada *ghair* Allah niscaya yang menyembah pun lenyap, yang disembah pun lenyap daripada rasanya, yakni menjadi esa, yaitu tiada; lenyap sekali-kali.³⁵⁾

Jika orang telah mencapai tingkat kehilangan kesadaran wujud diri, maka sering keluar dari mulutnya ucapan-ucapan yang menyatakan dirinya seolah-olah sebagai Tuhan (syathhiyyāt), seperti yang diucapkan oleh sebahagian orang sufi, antara lain :

1. Sayyid Nasimi: "Innī ana Allah", yakni, bahwasanya aku Tuhan.
2. Abu Yazid al-Bistami: "Subhānī, mā a 'zhama sya'ni, yakni, Mahasuci aku dan Mahabesar kelakuanku".
3. Maulana Jalaladudin Rumi: "Man khuda am! man khuda am! man khuda am!, yakni, aku Allah! aku Allah! aku Allah!".³⁶⁾

Ucapan-ucapan tersebut dibenarkan oleh Syeikh Hamzah, jika keluar dari mulut orang-orang yang telah mendapat makrifah yang sempurna, tidak bagi orang-orang awam yang tidak mempunyai ilmu. Hal ini dinyatakan oleh Syeikh Hamzah sebagai berikut :

Banyak lagi *Masyā'ikh* yang berkata demikian dengan tiada tersebut. Ada pun 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 menghukum demikian, supaya jangan segala yang jahil, yang tiada bermakrifat, mengatakan demikian, karena makrifat itu terlalu musykil. Barang-

34) *Asraru'l-Ārifin*, hal. 277.

35) *Ibid.*, hal. 283 - 284.

36) *Ibid.*, hal. 276 - 277. *Syarābu'l-Āsyiqin*, hal. 327.

siapa belum sempurna bermakrifat dan berahi seperti mereka itu, jika mereka berkata seperti mereka itu, kafir hukumnya. 37)

Malah lebih dari itu, Syeikh Hamzah membenarkan orang yang telah fana itu untuk tidak melakukan sembahyang, sedangkan bagi orang awam dilarang ikut ikutan karena dapat menjadi durhaka.

Jangan kita meninggalkan sembahyang dan jangan meninggalkan syari'at, karena syari'at dengan hakikat esa jua. Barangsiapa belum mabuk atau mahwu (hilang kesadaran) atau belum junun (gila) datang daripada Allah jikalau meninggalkan sembahyang dan puasa dan makan haram, fisik dan 'ashi mereka itu hukumnya. 38)

Dari apa yang telah saya sebutkan, kita dapat mengetahui dengan jelas bahwa Syeikh Hamzah Fansuri adalah penganut dan pengembang ajaran **Wahdatu'l-Wujud** dari Ibn Arabi di kawasan ini, dan karena itu, sanggahan Syeikh Nuruddin terhadap ajaran tersebut (Wujudiyah) itu merupakan suatu keharusan teologis ditilik dari segi akidah Ahlussunnah wal-Jama'ah yang dianutnya, di samping kedudukannya sebagai seorang pemuka ulama ortodoks yang menduduki jabatan mufti kerajaan. Namun, untuk mengetahui secara konkrit perbedaan hakiki antara dua sarjana itu tentang ketuhanan, maka ada baiknya saya kutip disini apa yang dilukiskan sendiri oleh Syeikh Nuruddin, seperti berikut :

Kemudian apabila bercahaya kalbu **dzākir** (orang yang berzikir) dengan cahaya **Wahdāniyyah** yang dipertaruhkan Haqq Ta'ala pada mengekalkan sebut **la ilāha illa 'Lāh**, maka dilihatnya oleh **dzākir** bahwasanya segala makhluk itu tiada ada wujudnya pada hakikat, hanya sanya adalah wujudnya itu **majāzi** lagi mungkin jua, bukan **wājibu'l-wujūd** Demikianlah senantiasa diulang-ulang sebut **la ilāha illa 'Lāh** hingga hapuslah sekalian makhluk pada penglihatannya, maka lahirlah nur tauhid. Seyogianya kau ketahui, hai Muwahhid, bahwasanya pada **maqam** inilah tergelincir kaki **salik** yang **dzākir** dari karena bahwasanya samar dan **syubhat** tauhid yang benar dengan tauhid yang zindik. Dan karena bahwasanya **musyāhadah** dan **mukā-**

37)

Asraru'l-Arifin, hal. 277. Tampaknya Syeikh Hamzah melarang pengikutnya mengajar ajaran persamaan (panteisme) secara terbuka. Ada pun apa yang dikatakan oleh Syeikh Nuruddin bahwa pengikut Hamzah dan Syamsuddin selalu mengatakan: "Tuhan adalah insan dan insan adalah Tuhan", dalam setiap diskusi dengannya adalah berasal dari kitab **Khirqah** yang ditulis oleh Syamsuddin, seperti yang dikutip oleh Syeikh Nuruddin, bukan dari Hamzah. Lihat **al-Fathu'l-Mubin**, hal. 80, 200; cf., T. Iskandar dalam "Syamsuddin as-Sumatrani, tokoh Wujudiyah", **Dewan Bahasa**, Kuala Lumpur, April 1965, Jilid IX, bilangan 4, hal. 153, 155.

38)

Ibid., hal. 292.

syafah yang muwahhid yang muhaqqiq menyebut: tiada maujud hanya Allah. Maka perbedaan antara maksud keduanya daripada kalimah tauhid itu bahwasanya segala muwahhid dikehendaknya daripada kalimah itu bahwasanya segala wujud makhluqat sekaliannya zhill yang majazi, maka wujud yang asli lagi hakiki yaitu wujud Haqq Ta'ala jua, dan tiada wujud bagi wujud majazi Maka adalah segala muwahhid itu menghapuskan segala makhluk pada ke-esaan hakikat, serta kata mereka itu: tiada maujud hanya Allah. Dan Mulhid Wujudiyah yang zindik dikehendaki mereka itu dengan kalimah tauhid itu bahwasanya Haqq Subhanahu wa Ta'ala tiada ada maujud melainkan dalam kandungan segala wujud makhluqat. Maka sekalian makhlukat. pada iktikad mereka itu, wujudnya wujud Haqq Ta'ala, dan wujud Haqq Ta'ala wujud makhluqat. Maka adalah mereka itu menyabitkan ke-esa-an Haqq Ta'ala dalam wujud makhluqat yang banyak. 39)

Dari ungkapan ini, Syeikh Nuruddin menunjukkan persamaan dan perbedaannya dengan Syeikh Hamzah. Keduanya sependapat bahwa alam ini tidak berwujud karena ia merupakan bayangan yang tidak ada hakikat, sedangkan yang hakiki hanya satu, yakni Allah Ta'ala. Hal ini adalah suatu kebenaran yang telah dibuktikan oleh orang-orang sufi yang telah mencapai kehidupan fana atau tingkat kasyf.

Ada pun perbedaan keduanya adalah bahwa, menurut Syeikh Hamzah, alam ini tidak ada karena wujud Allah yang hakiki ada dalam kandungan dan meliputi segala makhluk ini, sehingga keduanya merupakan satu hakikat wujud yang tidak dapat dipisahkan. Hal ini ditamsilkan seperti biji dengan pohon kayu. Kendati pun yang nampak adalah makhluk, yang hakiki hanyalah Tuhan yang terkandung dalamnya, sedangkan makhluk hanyalah bayangan belaka. Pendirian ini ditolak oleh Syeikh Nuruddin dengan alasan-alasan yang rasional seperti yang akan disebut nanti.

Dari itu, sanggahan Syeikh Nuruddin terhadap ajaran Syeikh Hamzah dalam hal ketuhanan hanya berkisar pada masalah bahwa Tuhan immanen dalam alam ini, dan sanggahan ini merupakan sesuatu yang sangat menonjol dalam setiap karangan Syeikh Nuruddin, sehingga ia menuduh Syeikh Hamzah dan pengikutnya sebagai kaum Wujudiyah yang sesat lagi kufur. 40)

39)

Nuruddin, 'Aqa'id al-Shufiyyah al-Muwahhidin, hal. 3 - 12 (naskah).

40)

Nuruddin, al-Fathu'l-Mubin, hal. 3-5; Ma'u'l-Hayat li ahli'l-Mamat, ed., Ahmad Daudy, MA dalam Syeikh Nuruddin ar-Raniri, Jakarta: Bulan Bintang, 1978, hal. 42. Selanjutnya disebut Ma'u'l-Hayat. Tibyan, hal. 3 - 5.

V. Namun pun begitu, tidak semua orang menyetujui sanggahan Syeikh Nuruddin, dan malah menuduhnya sebagai seorang sarjana yang tidak memahami mazhab Syeikh Hamzah yang sebenarnya. Hal ini dinyatakan oleh S.M.N. al-Attas sebagai berikut :

Had Raniri read Hamzah carefully and understood what he read, then he would know that it is absurd to label Hamzah's system as pantheistic in the sense he means. It has been said that in any pantheistic doctrine either God is bound to suffer in the sense that he is a fabrication of the human mind that only – the Phenomenal World is real, or that the Universe suffers in the sense that it is mere illusion – that God alone is the Real Being. Hamzah – if we can call this Sufi system "pantheistic" – certainly hold the latter view, although Raniri would have us believe that he hold the former. Like Ibnu'l-Arabi, Hamzah conceives Reality as having both aspects of transcendence (tanzih) and immanence (tasybih), 41)

Sebenarnya al-Attas keliru mengalamatkan kata-kata tersebut kepada Syeikh kita ini karena, baik dari segi ilmu, zaman hidup dan juga sebagai seorang sufi ia tentunya sangat memahami mistik Syeikh Hamzah, dan ini telah diujinya dalam berbagai polemik dengan pengikut Syeikh Hamzah dari kaum **Wujūdiyyah**. Malah Syeikh Nuruddin mengetahui sumber di mana Syeikh Hamzah mengambil ajaran mistiknya, tetapi, karena kelemahannya sebagai seorang sufi, ia tidak berani mengeritik atau menyanggah ajaran Ibn Arabi dan al-Jili yang selalu dikutip oleh Syeikh Hamzah, kecuali sekedar menafsirkannya agar sesuai dengan mazhab ortodoks yang dianutnya.⁴²⁾

Hal ini memang dapat dimengerti karena ia hidup dalam zaman kemunduran intelektual yang luar biasa, di mana sikap taklid dan pengagungan pesanan atau pusaka para leluhur merupakan sikap terpuji dalam kalangan para ulama, terutama terhadap para ulama mistik yang telah dikategorikan ke dalam kelompok **Aulia Allah**, seperti: Ibn Arabi, Abadul Karim al-Jili, Abadurrahman al-Jami, Abu Yazid al-Bistami dan lain-lain. Dari itu, kita tidak dapat mengharapakan dari Syeikh Nuruddin lebih dari itu.

Akan tetapi, tidak demikian halnya dengan al Attas yang hidup dalam zaman kebebasan intelektual ini, di mana orang dapat dengan bebas meneliti dan mengeritik dalam rangka mencari kebenaran. Sekiranya al-Attas dalam penulisannya tentang mistik Hamzah mulai dari membahas mistik Ibn Arabi, maka pasti ia tidak akan menyanggah tuduhan Syeikh Nuruddin terhadap mistik Syeikh Hamzah yang tersebut, atau sekurang-kurangnya ia akan bersikap lain. Studi tentang mistik Ibn Arabi akan sangat membantu kita dalam memahami mistik Syeikh Hamzah.

41) *The Mysticism*, hal. 34.

42) *Jawāhir*, hal. 39, 43, 103, 109, 161.

Ada pun doktrin "pantheistic" yang disebut oleh al-Attas di atas adalah termasuk ajaran *Wahdatu'l-Wujūd* (doktrin pertama) dan *Wahdatu'l-Syuhūd* (doktrin kedua) yang kedua-duanya dianut oleh Ibn Arabi dan para penganut mazhabnya, seperti Syeikh Hamzah dan Syeikh Syamsuddin di Aceh. Inilah sebabnya maka Syeikh Hamzah seperti halnya Ibn Arabi, mengatakan bahwa Tuhan mempunyai dua jenis sifat: *tanzīh* dan *tasybīh*. Tuhan, dari segi dzat-Nya yang mutlak (martabat Ahadiyyah), adalah bersifat *tanzīh* (transcendence), sedangkan dari segi *tajalli*, baik *tajalli dzat* (a'yan tsabitah) maupun *tajalli di luar dzat* (a'yan *kharijiyyah*) adalah *tasybīh* (immanence). Hal yang terakhir ini, diungkapkan oleh Ibn Arabi sebagai berikut :

Mataku tiada memandang kepada selain wajah-Nya dan telingaku tiada mendengar kepada selain kalam-Nya.43)

Sifat apa pun yang kita berikan kepada-Nya, maka kita (mahluk) adalah sifat tersebut.44)

Dengan nada yang tidak berbeda, Syeikh Hamzah mengungkapkan hal yang serupa :

Segala rupa, rupa-Nya; segala warna, warna-Nya; segala bunyi, bunyi-Nya; karena Ia *wahdahu lā syarīka lahu*. Jikalau dikatakan ada yang lain daripada-Nya, *syirk* dengan *zhulm* hukumnya.45)

Malah lebih dari itu karena *immanensi Ilahi* itu ditamsilkan seperti biji dalam pohon kayu.

Seperti biji dalam pohon kayu, sungguh pun lahirnya tiada kelihatan, hakikatnya esa jua. Sebab inilah Mansur al-Hallaj mengatakan: "Ana al-Haqq"; setengahnya mengatakan: "Ana Allah", karena adanya itu tiada dilihatnya lagi.46)

Dari itu, label *panteisme* yang ditempelkan Syeikh Nuruddin bukanlah sesuatu yang absurd, tetapi memang wajar dan objektif. Dan label yang sama juga telah diberikan orang kepada Ibn Arabi karena ajarannya yang *panteistis* itu.47)

43) al-Futūḥat, II, hal. 604.

44) Fushūsh, I, hal. 53.

45) Asrārū'l-Ārifīn, hal. 276.

46) al-Muntahī, hal. 351.

47) A.A. Afifi, al-Tashawwuh, hal. 215. Zaki Mubarak, al-Tashawwuf al-Islāmi, Kairo, 1954, I, hal. 195. Ibrahim Madkur, fi al-Falsafah al-Islāmiyyah, Kairo: Daru'l-Islam, terjemahan Arab. Lihat juga artikel "Ibn Arabi" dalam *Encyclopaedia of*

Dalam pada itu, al-Attas sendiri tidak dapat mengelak diri dari kebenaran tuduhan Syeikh Nuruddin yang mengutip perkataan Syeikh Hamzah: "Segala rupa, rupa-Nya; segala warna, warna-Nya; segala bunyi, bunyi-Nya, karena Ia **wahdahu la syarika lahu**", dengan mengatakan :

Here Hamzah is expressing the idea that God, although "immanent" in everything, is nevertheless "transcendent" because He is above limitation and individualization. 48)

Dari perkataan Syeikh Hamzah yang dikutip oleh Syeikh Nuruddin di atas adalah dalil yang kuat baginya menuduh Syeikh Hamzah sebagai penganut ajaran panteistis dalam mistik, dan ini juga nampaknya diakui oleh al-Attas. Akan tetapi sarjana ini menambah pengertian "transcendent" pada ajaran Hamzah, yang memang hal ini benar, dari pemahaman yang salah dari teks yang tersebut di atas disebabkan salah terjemah. Ia menterjemahkan ungkapan itu sebagai berikut :

All forms are His forms, all colors are His colours, all sounds are His sounds, for "**there is none like unto Him**". 49)

Sudah tentu terjemahan ini tidak benar dan maknanya tidak dapat dimengerti karena paradoks.

Selanjutnya, sesuai dengan ajaran Syeikh Hamzah yang sering memamsilkan Tuhan dengan sebiji pohon kayu, Syeikh Nuruddin mengatakan tentang kesesatan Syeikh Hamzah sebagai berikut :

Maka sekarang kunyatakan pula kepadamu setengah daripada iktikad kaum **Wujudiyah** yang di bawah angin, yaitu Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatrani dan segala yang mengikut keduanya. Kata Hamzah Fansuri dalam kitabnya yang bernama **Muntahi** pada merencanakan sabda Nabi: "man 'arafa nafsahu faqad 'arafa rabbahu", barangsiapa mengenal dirinya bahwasanya ia mengenal Tuhannya; arti mengenal Tuhannya dan mengenal dirinya, yakni Diri **kuntu kanzan makhfiyyan** itu dirinya dan semesta sekalian dalam ilmu Allah. Tamsil seperti biji dan pohon; pohonnya dalam biji itu lengkap serta dalam biji itu. Maka nyatalah daripada perkataan Wujudiyah itu bahwa seru semesta alam sekaliannya ada lengkap berwujud dalam Haqq Ta'ala. Maka keluarlah alam daripada-Nya seperti pohon kayu keluar daripada biji. Maka iktikad yang demikian itu kufur. 50)

48) The Mysticism, hal. 45.

49) Loc. cit.

50) Tibyan, hal. 97.

Ungkapan tersebut diulangi sekali lagi dalam bentuk yang lebih jelas dalam kitabnya *Jawahir*, dimana Syeikh Nuruddin berkata :

Sekali-kali tiada kata seperti *Wujudiyah* yang *mulhid*, katanya: bahwasanya adalah segala *makhluqat* itu berwujud di dalam kandungan *dzat Haqq Ta'ala*. Maka tatkala dilahirkan-Nya akan dia, maka jadilah Ia di dalamnya dan bersatulah Ia dengannya, dan sekarang Ia dalam kandungan wujud segala *makhluqat*. 51)

Ungkapan Syeikh Nuruddin yang tersebut di atas dikutip dari kitab *Muntahi* di mana Syeikh Hamzah berkata :

Arti mengenal Tuhannya dan mengenal dirinya, yakni: Diri kuntu *kanzan makhfiyyan* itu dirinya, dan semesta sekalian alam dalam Allah. Seperti sebiji dan pohon; pohonnya dalam sebiji itu, sungguh pun tiada kelihatan 52)

Tamsil seperti biji sebiji, dalamnya pohon kayu seponon dengan lengkapnya. Asalnya biji itu jua. Setelah menjadi kayu, biji sebiji itu *ghaib*, kayu jua kelihatan 53)

Dari perkataan Syeikh Hamzah ini, Syeikh Nuruddin berkesimpulan seperti yang disebut dalam ungkapan di atas bahwa menganut ajaran *pan-teisme*, yakni Tuhan dalam kandungan alam ini.

Akan tetapi, apa yang diungkapkan oleh Syeikh Nuruddin di atas ditafsirkan oleh al-Attas bahwa Syeikh Nuruddin menuduh Syeikh Hamzah menafikan *iradah Tuhan* dalam menciptakan alam ini karena terjadi dengan sendirinya seperti pohon kayu yang tumbuh dari bijinya. Pemahaman ini, kata al-Attas, menunjukkan bahwa Syeikh Nuruddin benar-benar tidak memahami ajaran Syeikh Hamzah yang sebenarnya. Ia berkata :

Raniri's charge here is formulated in the last sentence – the implication being that Hamzah holds the World out of its own necessity without any act of willing on God's part It will be noticed that Raniri formulated his refutations on the basis, as he so often does, of identifying his victim's analogies with the latter's conceptions. Here he identifies Hamzah's analogy with what Hamzah actually conceives. The meaning conveyed in this analogy of the seed and the tree is not what Raniri implies

51) *Jawahir*, hal. 15.

52) *al-Muntahī*, hal. 330.

53) *Ibid.*, hal. 340.

The meaning of analogy of the seed and the tree is to be found, not in the **Muntahi**, but in the **Asrar** where, speaking of what he understands by God's creative will, Hamzah says54).

Sebenarnya pengkaitan biji dan pohon kayu dengan **iradah** Tuhan dalam menjadikan alam ini adalah tidak benar, dan suatu hal yang tidak pernah disebut-sebut oleh Syeikh Nuruddin. Tamsil biji dan pohon kayu adalah merupakan dalil bagi Syeikh Nuruddin untuk menuduh Syeikh Hamzah sebagai penganut **Wujudiyah**, bukan sebagai orang yang menafikan iradah Tuhan. Dalam teori **tajalli**, yang diajarkan oleh Ibn Arabi dan juga dianut oleh Syeikh Hamzah dan Syeikh Nuruddin, adalah seperti halnya dengan teori **emanasi**, yang diajarkan oleh al-Farabi dan Ibn Sina, memang tidak ada tempat bagi **iradah** Tuhan, terutama terhadap adanya **a'yan tsābitah** atau **ma'lumat** dalam ilmu Allah. Seandainya al-Attas meneruskan bacaannya akan kitab **Asrar**⁵⁵⁾ yang disebut di atas, maka ia pasti akan berpendapat lain seperti yang akan saya sebutkan nanti. Dari itu, tuduhan Syeikh Nuruddin bahwa Syeikh Hamzah menafikan **iradah** Tuhan dalam ciptaan alam ini adalah suatu kesimpulan yang dibuat-buat oleh al-Attas sendiri dalam rangka membela kemurnian ajaran Syeikh Hamzah, sedangkan Syeikh Nuruddin tidak pernah mengkhayalkannya.

Selain itu, Syeikh Nuruddin mendengar langsung dari murid-murid Syeikh Hamzah dalam setiap polemik dengannya tentang ajaran **Wujudiyah**, seperti yang dicatat olehnya sendiri :

Maka sahut mereka itu bahwa iktikad kami bahwasanya Allah Ta'ala itu diri kami dan wujud kami, dan kami diri-Nya dan wujud-Nya. Dan lagi pula kata mereka itu bahwa alam itu Allah dan Allah itu alam.⁵⁶⁾

Apa yang didengar oleh Syeikh kita ini juga dibacanya dalam kitab **Khirqah** yang ditulis oleh Syeikh Syamsuddin, seorang murid Syeikh Hamzah yang terbesar. Syeikh Nuruddin mengutip sebagai berikut :

Dan lagi pula kitabnya yang bernama **Khirqah** dengan sumpahnya dalam kitabnya itu demikian bunyinya: **wa'l-Lah, bi'l-Lah wa kalam Allah**, insan itulah Allah dengan tiada syak dalamnya dari karena insan itulah **libas** (pakaian) yang kesudahan. Maka **libas** dengan empunya **libas** sewujud dan bersuatu jua. Dan barangsiapa mengenal dengan makrifah ini, maka sampailah ia kepada makrifat. **kunthi dzat Allah**

54) *The Mysticism*, hal; 36 - 37.

55) *Asraru'l-Ārifin*, hal. 246-247.

56) Nuruddin, *al-Fathu'l-Mubin*, hal. 3. *Tibyān*, hal. 4.

dan wujud-Nya seperti firman Allah: "wa fī anfusikum afalā tubshirūn", yakni bahwasanya wujud insan itulah wujud Allah dan wujud Allah itulah wujud insan.⁵⁷⁾

Demikianlah sebahagian dalil yang dikemukakan oleh Syeikh Nuruddin untuk menuduh kesesatan ajaran **Wujudiyah** dari Syeikh Hamzah, dan juga sekaligus menjadi bukti bagi kita bahwa Syeikh Nuruddin tidak keliru memahami filsafat mistik Syeikh Hamzah. Ada pun bukti atau dalil bahwa Syeikh Hamzah dan pengikutnya adalah sesat, Syeikh Nuruddin mengatakan antara lain bahwa jika benar Tuhan dan makhluk hakikatnya satu, sehingga dapat dikatakan bahwa insan adalah Tuhan dan Tuhan adalah insan, maka jadilah :

hayawānāt dan **nabātāt** dan **jamādāt** dan **najāsāt** sekaliannya itu Allah, Dan lagi jikalau benar seperti kata mulhid itu, niscaya adalah segala barang yang kita makan dan barang yang kita tunu ke dalam api sekaliannya itu Allah. Dan jikalau kita sumpah akan seseorang, niscaya gugurlah sumpah itu akan Allah. Dan jikalau kita bunuh dan kita cencang akan seseorang manusia atau lainnya, niscaya adalah yang kita bunuh dan yang kita cencang itu akan Allah jua.⁵⁸⁾

Selanjutnya Syeikh Nuruddin mengatakan bahwa jika insan itu Tuhan maka manusia mempunyai sifat-sifat Tuhan, seperti ilmu, qudrat dan lain-lain.

Dengan sifat ilmu itu, ia tentunya dapat mengetahui segala sesuatu yang di langit dan yang di bumi. Dan dengan sifat Qudrat, ia dapat berbuat apa yang dikehendakinya, baik yang di langit mau pun yang di bumi. Hal ini mustahil adanya, lebih-lebih lagi ia sendiri sebahagian dari bumi ini, dan bagaimana ia dapat menjadikan dirinya.

Mengatakan "wujud makhluk itu wujud Allah dan wujud Allah itu wujud makhluk", tidak terlepas dari empat kemungkinan, yaitu :

1. **Intiqāl**, artinya wujud Allah berpindah kepada makhluk seperti seseorang berpindah dari satu tempat ke tempat yang lain.
2. **Ittihād**, artinya dua wujud menjadi satu, seperti bersatunya emas dengan tembaga.

57) al-Fathu'l-Mubīn, hal. 200. Tibyān, hal. 110. cf., T. Iskandar, Shamsuddin as-Sumatrani, hal. 153 - 154.

58) Nuruddin Mā'ul-Hayāt, hal. 45.

3. **Huḥūl**, artinya wujud Allah masuk ke dalam makhluk, seperti air masuk ke dalam kendi.
4. **Ittishāl**, artinya wujud Allah berhubungan dengan makhluk, seperti manusia dengan anggotanya.

Syeikh Nuruddin menolak ke empat-empat kemungkinan tersebut di atas karena mustahil pada akal bahwa Tuhan berada dalam kandungan alam ini. 59)

Ada pun pengakuan al-Attas bahwa Syeikh Nuruddin hanya benar tuduhannya terhadap Syeikh Hamzah sebagai seorang **zindik** pada masaalah keqadiman alam (the eternity of the World) dan penafiannya akan iradah 60) Tuhan yang telah saya sebutkan di atas, pada hakikatnya, bukanlah suatu pengakuan yang benar.

Sebab, kedua masaalah ini saling berkaitan yang tidak dapat dipisahkan dalam teori **tajalli**, dan ia bersumber pada filsafat mistik Ibn Arabi. 61) Dalam teori ini, hakikat alam yang disebut **a'yān tsābitah** adalah qadim seperti qadimnya dzat Tuhan, dan **iradah** serta qudar-Nya hanya terbatas pada melimpahkan wujud (**faidh muqaddas**), bukan pada menciptakan alam dari tidak ada. Dari itu bukan saja Syeikh Hamzah yang mengatakan demikian tetapi juga Syeikh Nuruddin sendiri, dan keduanya mengambil dari Ibn Arabi.

Disinilah letaknya kelemahan Syeikh Nuruddin, karena ia berjalan dengan Syeikh Hamzah, yang dituduhnya **zindik** itu, di atas jalur yang telah digariskan oleh Ibn Arabi sehingga usahanya untuk menyelaraskan mazhab **Mutakallimin** dengan ajaran mistik tidak berhasil seperti yang diharapkan. Dan ini pula sebab yang tidak diketahui oleh al-Attas ketika ia mengakhiri tulisannya :

From all this one can not help but come to the conclusion that Raniri is in fact saying the same thing as what Hamzah has more clearly said. It has revealed to us a Raniri who is in that difficult situation of wanting to be both a Mutakallimin and a Sufi at the same time and who, deceiving himself into the belief that he has reconciled the two, actually pays his respects to and shows due reverence for the latter. 62)

59) **Ibid.**, hal. 55 - 56.

60) **The Mysticism**, hal. 55.

61) **Fushūsh**, I, hal. 131 - 132, 211 - 212, dan II, hal. 163 - 164, 314 - 315.

62) **The Mysticism**, hal. 65.

Namun, faktor situasi pemikiran dan penghayatan agama serta zaman dimana Syeikh Nuruddin hidup perlu ditampilkan dalam perhatian pada waktu orang akan memberi penilaian terhadap ulama ini, Nampaknya, hal ini tidak dihiraukan oleh al-Attas.
