



**DIMENSI PERSAMAAN PANDANGAN WUJUD ḤAMZAH
FANSURI DAN MULLĀ ṢADRA**

Oleh:

Teuku Raja Idin

14. 3. 1. 211. 033

Pembimbing:

Mulyani, M.Ud

Diajukan kepada STFI Sadra untuk memenuhi syarat memperoleh gelar Sarjana
Strata Satu Agama (S.Ag)

PROGRAM STUDI AQIDAH DAN FILSAFAT ISLAM

SEKOLAH TINGGI FILSAFAT ISLAM SADRA

JAKARTA

2019

KATA PENGANTAR

Bismillahirrahmanirrahim...Assalamualaikum... wr....wb

Puji syukur hanya kepada Allah, Tuhan semesta alam yang telah dan masih memberikan kita kesehatan badan dan kesempatan untuk terus memperbaiki diri agar bisa kembali kepadaNya dengan sempurna. Shalawat dan salam sama-sama kita haturkan kepada manusia suci serta contoh teladan terbaik yaitu Nabi Muhammad SAW, nabi terakhir yang sangat mencintai umatnya hingga akhir zaman. Semoga Allah selalu mencurahkan rahmat dan hidayahNya untuk keluarga, sahabat beserta kita semua selaku umatnya.

Ini merupakan salah satu kesempatan yang sangat berharga bagi penulis dengan terselesaikannya penelitian ini, dan merupakan sebuah kebahagiaan dan kepuasan intelektual bagi penulis karena telah menyelesaikan karya ini. Meskipun penulis sadar bahwa penelitian ini bukanlah sebuah penelitian yang sempurna, maka dari itu kritikan beserta komentar dari para pembaca sangat di butuhkan penulis untuk menjadikan penelitian ini menjadi lebih baik. Penulis berharap semoga penelitian ini dapat menjadi sumbangsih keilmuan atau pemikiran yang bisa dijadikan salah satu referensi mengenai judul yang penulis usulkan. Selanjutnya adalah, tentu saja penelitian ini tidak akan selesai atau tidak akan ada di hadapan para pembaca jika tidak ada dukungan dari orang-orang hebat yang selalu memberikan dorongan, semangat dan doanya sehingga penelitian ini bisa terselesaikan. Oleh karena itu penulis sampaikan beribu-ribu terimakasih kepada:

1. Dr. Kholid al-Walid, selaku ketua Sekolah Tinggi Filsafat Islam Sadra Jakarta, yang sangat mensupport mahasiswa-mahasiswanya agar dapat menyelesaikan kuliah Sarjananya dengan sebaik mungkin.
2. Mulyani, M. Ud, selaku dosen pembimbing skripsi yang juga sangat berperang penting untuk kelancaran penulisan skripsi ini, banyak ilmu-ilmu yang telah dibagikan untuk peneliti agar bisa menyelesaikan penulisan skripsi ini dengan baik dan sesuai standar kampus STFI Sadra Jakarta.
3. Istikomah, M. Hum, yang merupakan dosen pembimbing akademik (Dosen Pawa) peneliti, yang juga sangat berperan penting bagi kelancaran kuliah peneliti dan penyelesaian skripsi ini, serta tidak lupa

untuk E Sri Mulyati (Teh Neng) yang selalu mentransfer semangat nya untuk peneliti agar tidak menyia-nyiakan setiap kesempatan yang ada termasuk salah satunya adalah dalam penyelesaian penulisan skripsi ini. Banyak ilmu yang telah mereka berikan kepada peneliti serta motivasi agar peneliti tetap pada tujuan utama yakni belajar dan belajar, sehingga bisa bermanfaat untuk orang banyak.

4. Semua dosen dan staff STFI Sadra Jakarta, yang juga telah banyak memberikan ilmunya untuk peneliti demi kelancaran proses belajar peneliti khususnya di tingkat Sarjana ini, serta telah menjadi contoh terbaik bagi peneliti baik dari segi keilmuan atau pun kepribadian dalam kehidupan sehari-hari.
5. Kepada teman-teman angkatan 2014 (AZ-14), yang selalu memberikan support untuk peneliti dan pengalaman-pengalaman berharganya sehingga menjadikan peneliti tetap yakin bahwa semua akan indah pada waktunya.
6. Para penulis buku, juga telah menjadi bantuan yang sangat inti dalam penulisan skripsi ini, melalui tulisan-tulisan mereka akhirnya peneliti dapat menemukan titik terang terkait hal-hal yang sebelumnya masih menjadi pertanyaan bagi peneliti.
7. Kedua orang tua peneliti, Teuku Ramli dan Rusmawati yang merupakan malaikat terbaik yang dikirimkan Tuhan untuk peneliti, sehingga berkat doa-doa dan support mereka juga peneliti bisa menyelesaikan penulisan skripsi ini dengan baik.
8. Untuk kakak penulis, Cut Laila hayati, Cut Ajani, dan Cut katijah yang juga telah menjadi alarm bagi peneliti untuk mengingat bahwa setiap tugas di bangku kuliah itu ada *deadline* nya, sehingga menjadikan peneliti semakin semangat dan semakin yakin hingga akhirnya semua tugas ini terselesaikan dengan baik.
9. Guru Dhika, motivator dan contoh pribadi seorang Guru terbaik bagi peneliti, yang setiap pembicaraannya selalu mendorong peneliti agar menjadi manusia yang terbaik berdasarkan aturan Tuhan, dan bisa menjadi lebih bermanfaat bagi keluarga dan orang-orang sekitar.

Teuku Raja Idin

Jakarta, 06 Agustus 2019

LEMBAR PERSETUJUAN SIDANG SKRIPSI

Skripsi ini disusun oleh:

NAMA : Teuku Raja Idin

NIM/NIMKO : 14. 3. 1. 211. 033/6912030214033

JUDUL SKRIPSI :

**“DIMENSI PERSAMAAN PANDANGAN WUJUD ḤAMZAH
FANSURI DAN MULLĀ ṢADRA”**

Telah disetujui oleh Dosen Pembimbing Skripsi untuk disidangkan pada sidang skripsi sebagai syarat memperoleh Gelar Sarjana Strata Satu Agama (S. Ag). Demikian surat ini dibuat agar dipergunakan sebagaimana mestinya.

Jakarta, 02 Agustus 2019

Mulyani, M. Ud

Dosen Pembimbing Skripsi

LEMBAR PENGESAHAN

Sidang Skripsi

NAMA : Teuku Raja Idin

NIMKO : 6912030214033

PROGRAM STUDI : Aqidah dan Filsafat Islam

JUDUL :

**“DIMENSI PERSAMAAN PANDANGAN WUJUD ḤAMZAH FANSURI
DAN MULLĀ ṢADRA”**

Telah disahkan oleh Dewan Sidang Skripsi:

Dr. Humaidi
(Ketua Sidang)

Tanggal _____ (.....)

Dr. Cipta Bakti Gama
(Penguji I)

Tanggal _____ (.....)

Nano Warno, Ph.D
(Penguji II)

Tanggal _____ (.....)

Mulyani, M.Ud
(Pembimbing)

Tanggal _____ (.....)

Adam Adrianto, S.Ud
(Sekretaris Sidang)

Tanggal _____ (.....)

MOTTO

“KARENA HIDUP DI DUNIA INI TERUS BERJALAN DAN HANYA SEKALI, MAKA MAKSIMALKAN KEBAIKAN, KECERIAAN DAN KEBAHAGIAAN DI SETIAP MOMEN NYA”

~TEUKU RAJA IDIN~

SKRIPSI:

**DIMENSI PERSAMAAN PANDANGAN WUJUD ḤAMZAH
FANSURI DAN MULLĀ ṢADRA**

Disusun oleh:

Teuku Raja Idin

NIMKO: 6912030214033

Dosen Pembimbing:

Mulyani, M. Ud

Diajukan sebagai persyaratan memperoleh Gelar Sarjana Strata Satu Agama
(S. Ag)

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

Penulisan skripsi ini merupakan kerja asli penulis, tidak ada karya orang lain yang di muat dalam laporan ini tanpa mencantumkan pengakuan dan keterangan. Apabila di kemudian hari terbukti adanya plagiasi, maka peneliti siap menerima sanksi akademik dalam bentuk pembatalan nilai yang diperoleh.

Jakarta, 07 Agustus 2019

Teuku Raja Idin

ABSTRAK

Berdasarkan tema yang telah dirancang oleh peneliti bahwa penelitian ini memfokuskan pembahasan mengenai “wujud” berdasarkan pandangan Ḥamzah Fansuri dan Mullā Ṣadra, khususnya mengenai persamaan pandangan wujud dua tokoh tersebut. Banyak sekali penelitian-penelitian yang membahas mengenai dua tokoh ini, namun kenyataannya belum ada penelitian yang memfokuskan bahasan mengenai persamaan pandangan wujud dari Ḥamzah Fansuri dan Mullā Ṣadra sehingga peneliti tertarik untuk meneliti tentang tema tersebut. Kita lihat bahwa antara Ḥamzah Fansuri dan Mullā Ṣadra memiliki perbedaan-perbedaan dalam beberapa aspek tertentu, misalkan salah satunya adalah dalam hal metode menjelaskan tentang “wujud”. Namun, dilihat dari latar belakang kedua tokoh tersebut bahwasanya Ḥamzah Fansuri dan Mullā Ṣadra sama-sama dipengaruhi oleh seorang Ibn ‘Arabi yang merupakan penganut paham wahdatul wujud. Oleh sebab itu antara Ḥamzah Fansuri dan Mullā Ṣadra kemungkinan besar memiliki persamaan dalam memahami “wujud”, sehingga penelitian ini telah memfokuskan inti bahasan kepada dimensi persamaan pandangan wujud antara Hamzah Fansuri dan Mullā Ṣadra.

Dengan menggunakan penelitian kepustakaan, peneliti memilah data-data yang didapatkan baik dari sumber primer maupun sekunder yang kemudian di analisa untuk memperoleh jawaban terkait persamaan pandangan tentang wujud antara Hamzah Fansuri dan Mullā Ṣadra. Melalui metode deskriptif-analitik tersebut, peneliti menemukan persamaan pandangan mengenai “wujud”, meskipun dengan metode penjelasan dan istilah-istilah yang berbeda antara Ḥamzah Fansuri dan Mullā Ṣadra.

Kata kunci : *Hamzah Fansuri, Mulla Sadra, wujud*

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB – LATIN

Pedoman transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam penelitian ini adalah *Turābiyan* dengan beberapa pengecualian:

A. Konsonan

b = ب	z = ز	F = ف
t = ت	s = س	q = ق
th = ث	sh = ش	k = ك
j = ج	ṣ = ص	l = ل
ḥ = ح	ḍ = ض	m = م
kh = خ	ṭ = ط	n = ن
d = د	ẓ = ظ	h = ه
dh = ذ	‘ = ع	w = و
r = ر	gh = غ	y = ي

B. Vokal

Pendek	: a = َ;	i = ِ	u = ُ
Panjang	: ā = َ;	i = ِ;	ū = ُ
Diftong	: ay = َ ا ي ;	aw = َ ا و	

C. Ta’Marbutah (ة)

Ta’ marbutah yang diidafahkan (disambung dengan kata lain) ditulis “t”, seperti contoh lafal معرفة الله في *fi ma’rifat Allāh*. Ta’ marbutah yang disambung dengan kata lain tapi tidak dalam posisi mudaf, maka ditulis “h”, seperti contoh lafal المدينة الفاضلة ditulis *al-madīnah al-fāḍilah*.

D. Syaddah

Syaddah atau tasydid ditransliterasi dengan huruf, yaitu menggunakan dua huruf, seperti lafal عقلية ditulis ‘*aqliyyah*, فعلية ditulis *fi’liyyah*, dan قوة ditulis *quwwah*, sedangkan tasydid yang berada di akhir

kata, seperti عدوّ maka tidak ditulis dengan menggunakan dua huruf, tetapi hanya satu huruf, yaitu ditulis *'aduw*.

E. Kata Sandang

Kata sandang “al” dilambangkan berdasarkan pada huruf yang mengikutinya. Jika huruf setelahnya adalah huruf shamsiyyah maka ditulis dengan huruf yang bersangkutan, demikian juga dengan huruf al-qamariyyah.

F. Pengecualian Transliterasi

Pengecualian transliterasi adalah kata bahasa Arab yang telah lazim digunakan di dalam bahasa Indonesia dengan menjadi bagian dalam bahasa Indonesia, seperti lafal سنة الله maka ditulis *sunnatullāh*, dan juga lafal asma al-husna, seperti عبد الرحمن maka ditulis *'Abdurrahmān* dan جلال الدين maka ditulis *Jalāluddīn*.

OUTLINE

KATA PENGANTAR	ii
LEMBAR PERSETUJUAN SIDANG	iv
LEMBAR PENGESAHAN SIDANG SKRIPSI	v
MOTTO	vi
PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI	vii
ABSTRAK.....	viii
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	ix
OUTLINE	xi

BAB I : PENDAHULUAN

A. Latar Belakang	1
B. Permasalahan	6
1. Identifikasi Masalah.....	6
2. Pembatasan Masalah.....	7
3. Rumusan Masalah.....	7
C. Tujuan Penelitian	7
D. Manfaat/Signifikansi Penelitian.....	7
E. Kajian Pustaka	8
F. Jenis dan Metode Penelitian.....	11
1. Jenis Penelitian.....	11
2. Sumber Data.....	11
3. Teknik Pengumpulan Data.....	11
4. Teknik Analisis Data.....	12
G. Sistematika Penulisan	12

BAB II : BIOGRAFI TOKOH

A. Riwayat Hidup Mulla Sadra.....	14
1. Sumber Pemikiran Mulla Sadra	20
2. Karya-karya Mulla Sadra.....	26
B. Riwayat Hidup Hamzah Fansuri.....	34
1. Sumber Pemikiran Hamzah Fansuri	42
2. Karya-karya Hamzah Fansuri	44

BAB III : PEMIKIRAN WUJUD MULLA SADRA DAN HAMZAH FANSURI

A. Pemikiran Wujud Mulla Sadra.....	49
1. Konsep Wujud Mulla Sadra.....	49
2. Realitas Wujud Mulla Sadra	51
a) Ashalah al-Wujud	51
b) Tasykik al-Wujud.....	55
c) Harakah al-Jauhariah	59
d) Ittihad Aqil wa Ma'qul.....	61
e) Basith al-Haqiqah Kullul Asy ya'	65
B. Pemikiran Wujud Hamzah Fansuri.....	67
1. Analogi I laut dengan ombak.....	71
2. Analogi II kapas dengan kain	76
3. Analogi III kendi dengan tanah.....	83

BAB IV : ANALISA PERSAMAAN WUJUD MULLA SADRA DAN HAMZAH FANSURI

A. Wahdah asy-Syakhshiyah Mulla Sadra dan Wahdah al-Wujud Hamzah Fansuri	87
B. Persamaan pandangan “wujud” Mulla Sadra dan Hamzah Fansuri.....	91

BAB V : PENUTUP

A. Kesimpulan	98
B. Saran	99

DAFTAR PUSTAKA	100
-----------------------------	-----

BAB I

PENDAHULUAN

A. LATAR BELAKANG

Dalam dunia Islam, subjek terpenting dalam kajian filsafat adalah tentang Wujud. Mulai dari Ibn Sina, Mullā Ṣadra dan seterusnya hingga para sufi yang ada di Nusantara seperti Ḥamzah Fansuri, Syamsuddin al-Sumaterani dan lain sebagainya. Tidak dapat dipungkiri bahwa tema tentang wujud merupakan pembahasan inti dalam filsafat Islam. Begitu juga dengan para pembaca atau para peneliti, jika ingin mengenal salah satu atau semua filsuf di dunia Islam tentu tidak akan lepas dari pembahasan atau tema khusus mengenai wujud. Seperti yang kita ketahui bahwa sebelum memulai kajian ihwal sebuah bidang ilmu pengetahuan, kita harus mengetahui subjek bahasan dan konsep dibalik subjek bahasan tersebut. Selanjutnya kita harus mengetahui pula eksistensi subjek tersebut, dimana jika eksistensi subjek itu tidak *badihi*¹, maka kita mesti membuktikannya sebagai bagian dari prinsip asertif (tasdiq nazari) ilmu pengetahuan.

Telah kita ketahui sebelumnya bahwa subjek filsafat adalah ‘Wujud Mutlak’ atau ‘Wujud sebagaimana wujud itu sendiri. Konsep wujud adalah konsep yang paling *badihi* yang diabstraksikan benak manusia dari seluruh keberadaan. Konsep wujud ini bukan saja tidak butuh definisi bahkan kita tidak mungkin mendefinisikannya.²

Pembahasan atau tema mengenai wujud, bukan hanya dibicarakan oleh kaum filsuf saja. Namun para sufi dan mutakallimin juga menjadikan tema tentang wujud ini sebagai bagian yang serius dan inti dalam beragama, khususnya agama Islam. Perlu dipahami bahwa yang dimaksud dengan “Hakikat Wujud” di sini adalah Wujud Wajib yaitu Tuhan (Allah SWT). Tuhan dalam bahasa Arab disebut *ilah*. Menurut ar-Raghib al-Ashfahani³, arti dari *ilah* adalah *ma’bud* (yang disembah/yang diibadahi), berasal dari kata *alaha* yang artinya ‘*abada* (ibadah). Segala sesuatu yang disembah, apapun itu, orang Arab

¹ *Badihi* artinya tidak membutuhkan definisi lagi karena sudah jelas dengan sendirinya seperti “ada”, tidak perlu dipertanyakan lagi apa yang dimaksud dengan “ada”.

² Mohsen Gharawiyān, Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam, diterjemahkan dari *Dar Amadi Bar Amuzesye Falsafe* terbitan Intisyarat-e Syefq, Qum, Iran dari bahasa Persia ke bahasa Indonesia oleh Muhammad Nur Djabir (Jakarta: Sadra Press, 2012) hal. 78

³ Salah seorang pemikir abad pertengahan yang berupaya memahami al-Quran lewat pendalaman terhadap bahasa arab.

menyebutnya *ilah*. Dalam tradisi Jude Kristen, Tuhan didefinisikan sebagai “tiga omni” (tiga maha), yaitu *omnipotent* (maha kuasa), *omnibenevolent* (maha kasih), dan *omniscient* (maha tahu). Dengan kata lain, Tuhan ini adalah sesuatu yang Maha Tinggi dalam persepsi manusia, dan mereka kemudian menyembah-Nya. Sejarah panjang perjalanan manusia telah membuktikan bahwa manusia adalah *homo religious* (makhluk spiritual). Keyakinan akan adanya Dzat yang Maha Tinggi selalu hadir dalam kehidupan mereka, meski dengan persepsi yang berbeda-beda dan dengan cara penyembahan yang berbeda.⁴

Dalam perspektif filsafat perennial, manusia, dalam sejarahnya, menyebut Tuhan yang Maha Esa dan Mutlak itu dengan berbagai nama dan istilah, namun secara substansial, beragam nama itu menunjuk kepada Dzat yang sama. Tuhan sebagai wujud Absolut sekaligus Dia Yang Dikenal inilah yang dijadikan objek pujaan karena fungsi dan posisi-Nya yang diyakini oleh manusia sebagai pencipta dan penguasa jagad semesta ini. Dari sisi *tanzih*, Tuhan diyakini sebagai yang teramat jauh, bahkan tidak terjangkau (*transenden*), namun pada level *tashbih*, Dia juga sekaligus berada bersama manusia (*imanen*). Karena Yang Satu dan Absolut itu tidak mungkin ditaklukkan oleh kapasitas nalar manusia yang amat terbatas, maka Dia ditangkap kehadiran-Nya (penampakan-Nya) melalui simbol-simbol atau nama-nama yang kemudian disakralkan sehingga di mata manusia lalu muncul bentuk Tuhan-Tuhan yang plural. Setiap manusia merasa kenal Tuhan sehingga karenanya ia menyebut nama-nama dan sifat-sifatNya ketika sembahyang, berdoa, dalam percakapan sehari-hari atau ketika dalam situasi bahaya. Sedangkan kata Tuhan, *God*, *Allah* atau sebutan lainnya, semua tetap bersifat simbolik.⁵

Begitulah pembahasan mengenai hakikat wujud/Tuhan telah menjadi poin penting dari setiap pemikiran tokoh-tokoh Muslim dari beberapa abad yang lalu hingga sekarang. Di dunia muslim bagian Timur, tentu kita mengenal salah seorang filsuf yang bernama Mulla Sadra. Bagi Mullā Ṣadra, wujud adalah realitas tunggal tetapi muncul dalam gradasi yang berbeda-beda. Dengan meminjam *mahiyat al-nur* dari Suhrawardi, kita dapat membandingkan berbagai wujud cahaya. Ada cahaya matahari, ada cahaya lampu, serta cahaya lilin. Semuanya adalah cahaya, tetapi predikat yang berbeda; artinya muncul dalam

⁴ Nashruddin syarief, *Konsep Tuhan*, <https://www.inforeligi.com>, diakses tanggal 19 Juli 2018.

⁵ Media Zainul Bahri, *Satu Tuhan Banyak Agama: Pandangan Sufistik Ibn ‘Arabi, Rumi dan al-Jilli* (Bandung: Mizan Publika, 2011) hal. 90-91.

manifestasi dan kondisi yang berbeda. Begitu pula, ada Tuhan, ada manusia, ada binatang, ada batu. Semuanya satu wujud, satu realitas, tapi dengan berbagai tingkat intensitas dan manifestasi.⁶

Mengenai Mullā Ṣadra, ia merupakan salah seorang filsuf yang sangat terkenal hingga sekarang, khususnya di dunia filsafat Islam. Semua karyanya memiliki nilai sastra dan intelektual sekaligus, serta begitu beragam, mulai dari tulisan yang sangat panjang, seperti *al-Asfar*, hingga risalah-risalah yang hanya terdiri dari beberapa halaman.⁷ Mulla Sadra identik dengan filsafat Hikmah Muta'aliyah yang telah menjadi karakter dalam filsafat Islam, juga harus diakui bahwa hal yang paling penting yang membentuk sistem filsafat Hikmah Muta'aliyah adalah fondasi ontologisnya yang menjelaskan hakikat eksistensi berikut atribut-atributnya.⁸ Beliau juga dikenal sangat akrab dengan syair-syair sufi Persia yang salah satu pusatnya adalah Syiraz, tempat dia dilahirkan. Banyak syair *Matsnawi* yang menghiasi tulisan-tulisannya dan dia sering merujuk kepada warisan kearifan yang tak pernah habis ini untuk memperlihatkan beberapa argumen intelektual yang hendak dijelaskan melalui pembuktian logis. Dalam karakteristik spiritual Mullā Ṣadra, dua jenis tasawuf – yang bersumber dari Rumi dan Ibn 'Arabi serta pengikut keduanya – bertemu. Dan tak dapat dipungkiri bahwa salah satu pengikut Mullā Ṣadra seabad setelahnya, yakni Hajji Mulla Hadi Sabziwari – sebagaimana gurunya sendiri – sangat dipengaruhi oleh Muhyiddin Ibn 'Arabi.⁹

Seperti yang diketahui bahwa Mullā Ṣadra sangat sering mengutip *Fushus al-Hikam* dan *al-Futuhat al-Makiyyah*, khususnya dalam masalah-masalah eskatologi. Bahkan di dalam karya-karya Mullā Ṣadra terdapat ratusan rujukan kepada guru sufi Islam dari Andalusia ini. Mullā Ṣadra tak dapat dibayangkan tanpa Ibn 'Arabi,

⁶ Mulla Sadra, *Hikmah al-Arsyiah*, diterjemahkan oleh Dimitri Mahayana dan Dedi Djuniardi menjadi *Kearifan Puncak Mulla Sadra* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001) hal XVII

⁷ Seyyed Hossein Nasr, *Al-Hikmah al-Muta'aliya Mulla Sadra: Sebuah Terobosan Dalam Filsafat Islam*, diterjemahkan dari *Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy: Background, life and works*, terbita Institute for Humanities and Cultural studies, Tehran, cetakan kedua, 1997 (Jakarta: Sadra Press, 2017) hal 30.

⁸ Muhammad Nur, *Wahdatul Wujud Ibn 'Arabi dan Filsafat Wujud Mulla Sadra* (Makassar: Chamran Press, 2012) Hal 62.

⁹ Muhammad Nur, *Wahdatul Wujud Ibn 'Arabi dan Filsafat Wujud Mulla Sadra*, hal. 82-83

karena Ibn ‘Arabi lah yang meninggalkan pengaruh paling mendalam terhadap Mullā Ṣadra, khususnya dalam dunia tasawuf.¹⁰

Berbicara mengenai keterpengaruhan seorang Ibn ‘Arabi, di Nusantara terdapat salah seorang Sufi yang juga terpengaruh oleh seorang Syeikh Akbar ini yakni Ḥamzah Fansuri. Ia dikenal sebagai seorang penyair asal Melayu yang pertama kali membawakan paham Wujudiyah nya Ibn ‘Arabi ke Nusantara. Prof. Dr. Naquib al-attas dalam sebuah ceramahnya di depan para Sarjana di Darussalam Banda Aceh pada awal tahun tujuh puluhan, menerangkan bahwa Ḥamzah Fansuri adalah pujangga Melayu terbesar dalam abad XVII, Penyair Sufi yang tidak ada taranya pada zaman itu. Ḥamzah Fansuri adalah “Jalaluddin al-Rumi”-nya Kepulauan Nusantara, demikian Naquib al-Attas menegaskan, yang selanjutnya mengatakan bahwa Ḥamzah Fansuri adalah pencipta bentuk pantun pertama dalam bahasa Melayu.¹¹

Sayangnya perlakuan para Pembenci Ḥamzah Fansuri di beberapa abad yang lalu menimbulkan efek yang tidak baik bagi para peneliti serta para pelajar ilmu sejarah -khususnya- tasawuf Nusantara maupun para pelajar filsafat dan tasawuf di seluruh belahan dunia, karena banyak karya-karya Ḥamzah Fansuri yang sudah dibakar oleh seorang Penasehat Kerajaan pada masa Sultan Iskandar Tsani di Aceh yaitu Nuruddin al-Raniri. Sehingga biografi lengkap mengenai seorang Ḥamzah Fansuri masih menimbulkan banyak pertanyaan, meskipun banyak dari para peneliti sudah memberikan kesimpulan sementara mengenai biografi Ḥamzah Fansuri -berdasarkan karya karya beliau-khususnya terkait dengan tempat lahir serta wafatnya Penyair Nusantara pertama ini. Ḥamzah Fansuri memiliki cukup banyak karya, namun diduga bahwasanya sebagian dari karya tulis Ḥamzah Fansuri serta Syamsuddin al-Sumaterani (murid dari Ḥamzah Fansuri) menjadi korban pembakaran pada waktu para pengikut keduanya mengalami hukuman bunuh, dan buku-buku yang mereka miliki dibakar di halaman Masjid Raya Baiturrahman, Banda Aceh (Mandasyeh). Pembunuhan keduanya dan pembakaran karya tulis mereka terjadi pada tahun 1637 M., yaitu tahun pertama dari kekuasaan Sultan Iskandar Tsani (1637-1641 M). Pembunuhan itu terjadi karena mereka (Ḥamzah Fansuri dan muridnya, Syamsuddin al-Sumaterani) tidak mau

¹⁰ Muhammad Nur, *Wahdatul Wujud Ibn ‘Arabi dan Filsafat Wujud Mulla Sadra*, hal. 83

¹¹ Abdul Hadi, *Hamzah Fansuri Penyair Sufi Aceh*, (Jakarta:LOTKALA, tt), hal. 7

mengubah pendirian paham *wahdatul wujud*-nya kendati sultan sudah berulang kali menyuruh mereka untuk bertaubat.¹²

Seperti yang kita ketahui bahwa Hamzah Fansuri adalah seorang penganut paham Wujudiyah Ibn ‘Arabi, meskipun dalam berbagai karyanya tidak disebutkan secara langsung nama Ibn ‘Arabi, namun banyak diantara para peneliti mengatakan bahwa Hamzah Fansuri adalah penganut paham Wujudiyah nya Ibn ‘Arabi, dilihat melalui inti dari karya-karyanya. Hamzah Fansuri diklaim sesat karena mengatakan bahwa Wujud Alam ini adalah Wujud Tuhan juga. Ia melihat bahwa wujud itu hanya satu walaupun terlihat berbilang (banyak). Dari wujud yang satu ini ada yang merupakan kulit (*madzhar*, kenyataan lahir) dan ada yang berupa isi (kenyataan batin). Sehingga dikenal juga dengan istilah *wajib al-wujud* dan *mumkin al-wujud*, atau tamsil seperti laut dengan ombak sebenarnya adalah satu, sebagaimana di dalam syairnya Hamzah Fansuri berikut ini:

Mutu qabla an tamutu

Pada la ilaha illa hu

Laut dan ombak sedia satu

Itulah ‘arif da’im bertemu¹³

Segala wujud *rabith* bergantung secara mutlak kepada wujud independen atau *wujud mustaqil*. Prinsip kebergantungan ini persis seperti bergantungnya ombak kepada laut.¹⁴ Ini lah yang dijadikan analogi bahwa wujud Tuhan dan alam itu sama, namun bukan berarti bahwa alam itu adalah Tuhan dan juga sebaliknya Tuhan itu adalah alam. Semua benda di dunia ini sebenarnya merupakan pancaran (manifestasi/*tajalliyat*) dari yang hakiki, yang disebut *al-Haqq Ta’ala* (Allah Swt. Itu sendiri). Ia menggambarkan wujud Tuhan bagaikan lautan dalam yang tak bergerak. Sedangkan alam semesta ini merupakan gelombang lautan wujud Tuhan. Pengaliran dari Dzat yang mutlak ini diumpamakan gerak ombak yang menimbulkan uap, asap, dan awan, yang kemudian menjadi dunia gejala. Itulah yang disebut

¹²Syamsun Ni’am, *Hamzah Fansuri: Pelopor Tasawuf Wujudiyah Dan Pengaruhnya Hingga Kini Di Nusantara* (Episteme, Vol 12, No. 1, Juni 2017) hal. 271

¹³Dr. Abdul Hadi W.M, *Tasawuf yang tertindas: Kajian Hermeunetik Terhadap Karya Hamzah Fansuri* (Jakarta: Paramadina, 2001) hal. 392

¹⁴ Miswari, *Hamzah Fansuri dan Pemikiran Wahdat al-Wujud Dalam Asrar al-‘Arifin*. Hal 91

ta'ayyun dari dzat yang *la ta'ayyun*. Itu juga yang disebut *tanazul*. Kemudian segala sesuatu kembali lagi kepada Tuhan (*taraqqi*), yang digambarkan sebagai uap, asap, awan, lalu hujan dan sungai, dan kembali lagi ke lautan.¹⁵

Perlu dilihat lebih dalam lagi mengenai pandangan kedua tokoh tersebut tentang “wujud”, mengingat latar belakang keterpengaruhannya (Hamzah Fansuri dan Mullā Ṣadra) oleh Ibn ‘Arabi, yang mana Ibn ‘Arabi ini identik dengan pemikiran wahdatul wujud, tentu diantara Hamzah Fansuri dan Mullā Ṣadra selain memiliki perbedaan seperti dalam hal metode, juga pasti memiliki persamaan khususnya tentang wujud. Oleh karena itu, penulis akan mencoba untuk meneliti tentang wujud, berdasarkan pandangan Hamzah Fansuri dan Mullā Ṣadra yang kemungkinan besar memiliki persamaan, sehingga dengan demikian penulis memberikan judul penelitian ini sebagai “Dimensi Persamaan Pandangan Wujud Hamzah Fansuri dan Mullā Ṣadra”.

B. PERMASALAHAN

Agar penelitian yang akan dilakukan oleh peneliti dapat berjalan dengan lancar dan terarah, maka diperlukan beberapa poin berikut:

1. Identifikasi Masalah

Dari latar belakang yang telah tercantumkan di atas, maka peneliti melihat bahwa Hamzah Fansuri sebagai seorang sufi yang melalui konsep-konsep wujudnya yang bersifat teosofis ‘irfani tentu memiliki metode investigasi/tahkiq al-wujud yang berbeda dengan Hikmat Muta’aliyahnya Mullā Ṣadra, yaitu pada maqam *isbat* (*context of justification*). Sementara yang menjadi pertanyaan peneliti di sini adalah apakah pada maqam *subut* (*context of discovery*) hakikat wujud wajib Allah Ta’ala terdapat kesamaan?. Jika kita lihat dari metode Hamzah Fansuri dan Mullā Ṣadra menjelaskan tentang wujud, sudah sangat jelas berbeda. Hamzah Fansuri menjelaskan tentang wujud melalui syair-syairnya, sedangkan Mullā Ṣadra melalui teks-teks filsafatnya. Di bagian ini sudah sangat jelas perbedaan antara keduanya, yaitu antara Hamzah Fansuri dan Mullā Ṣadra. Namun berdasarkan latar belakang yang telah disebutkan di atas, bahwa keduanya dipengaruhi oleh Ibn ‘Arabi, sementara Ibn ‘Arabi adalah penganut paham Wahdatul Wujud, maka kemungkinan besar keduanya memiliki persamaan pandangan tentang wujud, yakni yang bersifat wahdatul wujud.

¹⁵ Syamsun Ni’am, *Hamzah Fansuri: Pelopor Tasawuf Wujudiyah Dan Pengaruhnya Hingga Kini Di Nusantara* (Episteme, Vol 12, No. 1, Juni 2017) hal 275-276; Hamzah Fansuri, “Asrar al-Arifin”...., hal 128; Miftah Arifin, *Sufi Nusantara*...., hal 40.

Sehingga muncul pertanyaan apakah terdapat persamaan pandangan antara Ḥamzah Fansuri dan Mullā Ṣadra tentang wujud?

2. Pembatasan Masalah

Dari identifikasi masalah yang telah peneliti paparkan di atas, ditemukan masalah yang dapat dijadikan acuan dasar bagi peneliti dalam melakukan penelitiannya. Untuk lebih memfokuskan penelitian dan kajian yang dilakukan oleh peneliti mengenai permasalahan ini, maka perlu kiranya membatasi permasalahan dan pertanyaan yang harus dijawab seputar Mullā Ṣadra dan Ḥamzah Fansuri yaitu yang berkaitan dengan persamaan pandangan tentang “wujud”. Sejauh ini banyak penelitian yang mengangkat dua nama tokoh ini, bahkan mereka dipertemukan dalam pembahasan mengenai Tuhan atau al-Wujud, tetapi hanya sekilas saja, artinya belum ada penelitian yang khusus membahas mengenai tema yang seperti peneliti usulkan di atas.

3. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang, identifikasi masalah, serta pembatasan masalah yang telah dipaparkan di atas, maka perlu dibuat rumusan masalah agar penelitian ini bisa terfokus dan terarah. Berikut beberapa rumusan masalah yang dibuat oleh peneliti terkait dengan fokus penelitian ini:

- 1) Apa yang dimaksud dengan Wahdah al-Wujud Ḥamzah Fansuri dan Wahdah asy-Syakhshiyah Mullā Ṣadra?
- 2) Bagaimana persamaan antara Ḥamzah Fansuri dan Mullā Ṣadra mengenai wujud?

C. TUJUAN PENELITIAN

Setiap penelitian yang dilakukan oleh seorang peneliti tentunya memiliki tujuannya masing-masing berdasarkan rumusan masalah yang telah dibuat, begitu juga dengan penelitian ini, tentu memiliki tujuan tersendiri, pastinya tidak mungkin terlepas dari rumusan masalah yang telah dipaparkan di atas. Adapun tujuan dari penelitian ini adalah sebagai berikut:

- 1) Mengetahui Wahdah al-Wujud Ḥamzah Fansuri dan Wahdah asy-Syakhshiyah Mullā Ṣadra.
- 2) Mengetahui persamaan antara Ḥamzah Fansuri dan Mullā Ṣadra mengenai wujud.

D. MANFAAT/SIGNIFIKANSI PENELITIAN

Adapun manfaat atau signifikansi yang diharapkan dari adanya penelitian ini adalah untuk menambah wacana mengenai persamaan pandangan antara Ḥamzah Fansuri dengan Mullā Ṣadra mengenai

“wujud”. Serta menjadikan penelitian ini sebagai penelusuran lebih lanjut serta terfokus pada dimensi persamaan pandangan Hamzah Fansuri dan Mullā Ṣadra tentang wujud.

E. KAJIAN PUSTAKA

Penelitian yang membahas mengenai Hamzah Fansuri dan Mullā Ṣadra bisa dibilang cukup banyak, namun apabila dilakukan perbandingan maka akan diketahui bahwa penelitian tentang Mullā Ṣadra lebih banyak dilakukan oleh para peneliti karena karya monumentalnya yang sudah sangat masyhur yaitu Hikmah Muta'aliyah. Tetapi meskipun begitu, Hamzah Fansuri juga banyak dijadikan sebagai objek penelitian baik oleh peneliti yang berasal dari Indonesia maupun para peneliti yang berasal dari luar Indonesia, namun tetap saja menjadi perdebatan di kalangan para peneliti khususnya terkait tempat lahir serta wafatnya seorang ahli Syair ini.

Berikut beberapa penelitian yang sudah peneliti temukan terkait dua tokoh tersebut, namun belum ditemukan penelitian yang memberi judul secara khusus terkait dua nama tokoh ini secara bersamaan yaitu Hamzah Fansuri dan Mullā Ṣadra. Lebih kurangnya penelitian terkait dua tokoh tersebut di atas adalah sebagai berikut:

Pertama, adalah artikel yang berjudul “*Hamzah Fansuri: Pelopor Tasawuf Wujudiyah dan Pengaruhnya Hingga Kini di Nusantara*” merupakan karya Syamsun Ni'am dari fakultas Tarbiyah dan ilmu keguruan IAIN Tulungagung. Artikel tersebut melacak aspek historisitas dan kontinuitas tasawuf yang tumbuh dan berkembang di Nusantara. Adapun struktur artikel ini terdiri dari pendahuluan, biografi singkat Hamzah Fansuri berikut karya-karyanya, ajaran tasawuf wujudiyahnya, pengaruhnya di Nusantara dan dunia, serta kontribusi Hamzah Fansuri terhadap perkembangan studi Islam di Nusantara.¹⁶ Dapat diketahui bahwa artikel ini hanya membahas sekitar Hamzah Fansuri, maksudnya adalah tidak membandingkan dengan tokoh lain, tentu jelas berbeda dengan penelitian yang akan peneliti garap dalam skripsi ini.

Kedua, yaitu sebuah Jurnal yang berjudul “*Dakwah Sufistik Hamzah Fansuri (Kajian Substantif Terhadap Syair Perahu)*”. Tergambar dari Judulnya, penelitian yang ditulis oleh Zakaria,

¹⁶ Syamsun Ni'am, *Hamzah Fansuri: Pelopor Tasawuf Wujudiyah Dan Pengaruhnya Hingga Kini Di Nusantara* (Episteme, Vol 12, No. 1, Juni 2017)

mahasiswa Pascasarjana IAIN ar-Raniry Banda Aceh ini memfokuskan penelitian terhadap syair “perahu” Hamzah Fansuri, tepatnya mengenai simbol-simbol dakwah yang digunakan dalam syair perahu. Dengan mengambil kesimpulan bahwa orientasi dakwah Hamzah Fansuri adalah membentuk insan kamil yang selamat di dunia dan akhirat dengan menjalankan syariat, persiapan menghadapi kehidupan di alam kubur dan selalu berpegang pada kalimat tauhid (*la ilaha illa allahu*).¹⁷ Terlihat bahwa fokus yang ditunjukkan peneliti Jurnal tersebut hanya khusus terhadap “syair perahu” nya Hamzah Fansuri dengan fokus yang telah disebutkan di atas.

Selanjutnya, sebuah skripsi yang berjudul “*Studi Teks Terhadap Makna Aforisme Syair Ikan Tongkol*” karya Nita Kumalasari dari Fakultas Ushuluddin UIN Walisongo Semarang. Dalam skripsi tersebut Nita memfokuskan penelitiannya terhadap makna aforisme syair ikan tongkol Hamzah Fansuri dan bagaimana signifikansi syair ikan tongkol Hamzah Fansuri terhadap ontologi wujud. Serta hasil dari penelitian ini menunjukkan bahwa dalam syair ikan tongkol Hamzah Fansuri terdapat tamsilan yang penulis kaji mengenai *Nur Muhammad* dan eksistensi Tuhan. Sebagaimana yang telah diketahui bahwa *Nur Muhammad* sesungguhnya bukanlah persona manusia yang lebih dikenal sebagai nabi dan rasul terakhir. Namun tak bisa dipisahkan dengan nabi Muhammad sebagai *person*, karena representasi dan atau *insan kamil* adalah pribadi nabi Muhammad yang penuh persona. Jelas di dalam skripsi ini penelitian nya khusus membahas mengenai Syair Hamzah Fansuri serta juga mendapatkan kesimpulan bahwa tamsilan-tamsilan yang digunakan di dalam syair ikan tongkol tersebut ada kaitannya dengan Eksistensi Tuhan, tapi tidak ada perbandingan dengan tokoh filsuf ataupun sufi lain.

Keempat, skripsi berjudul “*Keesaan dan Keragaman Wujud dalam Pandangan Mulla Sadra*” , skripsi ini ditulis oleh seorang Mahasiswa Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam dari UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta yaitu Asep Hidayatullah. Skripsi ini membahas mengenai bagaimana konsep keesaan dan keragaman wujud dalam pandangan peripatetik, bagaimana konsep keesaan dan keragaman wujud dalam pandangan sufi dan bagaimana keesaan dan keragaman wujud dalam pandangan Mullā Ṣadra. Akhirnya kesimpulan yang didapatkan dari penelitian skripsi ini adalah aliran filsafat paripatetik

¹⁷ Zakaria, *Dakwah Sufistik Hamzah Fansuri (Kajian Substantif Terhadap Syair Perahu)* (ISLAM FUTURA, Vol 13, No. 1, Agustus 2013) hal. 105-126.

berpendapat bahwa dasar bagi keberadaan alam eksternal adalah wujud, akan tetapi wujud tersebut satu sama lain berbeda atau *tabayun*. Persamaan atau unitas tidak terjadi di alam eksternal secara hakiki dikarenakan zat diantara entitas-entitas yang ada berbeda secara totalitas. Kesatuan di antara entitas yang ada di alam eksternal hanya terjadi dalam mental semata. Dalam perspektif sufi, Tuhan adalah kebenaran mutlak, *al-Haqq*. *Al-Haqq* dikemudian hari digunakan oleh para sufi untuk menunjukkan pada esensi paling dalam pada Tuhan, yang dialami sebagai realitas satu-satunya. Semua yang di luar yang *al-Haqq* yakni dunia adalah bathil, sia-sia dan musnah. Persoalan pandangan paripatetik dan sufistik menjadi bagian dari pandangan pemikiran Mullā Ṣadra, yang dalam hal ini, kedua unsur ini teretas dalam pemikirannya tentang keesaan dan keragaman wujud dalam diskursus tentang hakikat. Menurut Mullā Ṣadra, Wujud adalah satu realitas dalam semua wilayah wujud; ia adalah satu realitas tapi dengan gradasi dan ragam intensitas. Artinya, semuanya berada dalam kondisi manifestasi yang berbeda-beda. Demikian pula dalam hal wujud; Tuhan, manusia, pohon, adalah satu Wujud dan satu realitas tapi dalam ragam intensitas manifestasi.

Dalam penelitian ini, telah melihat salah satu poin penting dalam pemikiran Mullā Ṣadra yaitu mengenai Wujud, namun belum melakukan perbandingan langsung dengan Hamzah Fansuri, khususnya terkait Wujud yang akan dibahas di dalam skripsi ini, sehingga jelas berbeda dengan penelitian yang akan peneliti garap selanjutnya.

Kelima, tulisan yang berjudul “*Ontologi dalam Filsafat Mulla Sadra*”, karya Wa Ode Zainab Zilullah Toresano. Seperti yang tergambar dari judulnya, tulisan ini mencoba untuk mempelajari tentang bangunan metafisikanya Mullā Ṣadra, yaitu Wujud. Atas dasar itu pula tulisan tersebut bermaksud membahas beberapa poin terkait “Ontologi” Mulla Sadra, seperti *Ashalatul wujud* dan *I'tibaratul Mahiyyah*, kesatuan wujud (*wahdatul wujud*), Gradasi wujud, dan Gerak substansial.¹⁸ Dapat diambil kesimpulan penting bagi peneliti pribadi bahwa dalam tulisan ini tidak ada perbandingan yang dilakukan meskipun tulisan ini berfokus pada Ontologinya Mulla Sadra, namun – sekali lagi- tidak mengaitkan dengan salah seorang tokoh Nusantara yaitu Hamzah Fansuri.

¹⁸ Wa Ode Zainab Zilullah Toresano, *Ontologi Dalam Filsafat Mulla Sadra*.

Keenam, penelitian yang berjudul “*Wahdatul Wujud Ibn ‘Arabi dan Filsafat Wujud Mulla Sadra*” karya Muhammad Nur. Yang mana penelitian ini memfokuskan pada Mullā Ṣadra sebagaimana yang terdapat di akhir tulisannya yakni di kesimpulan buku tersebut. Muhammad Nur ingin menjelaskan konsep wahdatul wujud Ibn ‘Arabi melalui Mullā Ṣadra yang pada kesimpulannya Mullā Ṣadra menjelaskan konsep wahdatul wujud ini dengan konsep kausalitas, serta menegaskan bahwa tidak ada kontradiksi pemikiran terkait Tuhan antara para Arif dan Mullā Ṣadra.

Tentu masih banyak penelitian yang membahas tentang dua tokoh ini, baik dari para sarjana Indonesia maupun luar negeri. Namun, sejauh ini belum ada penelitian yang membahas terkait persamaan pandangan tentang wujud Hamzah Fansuri dan Mullā Ṣadra.

F. JENIS DAN METODE PENELITIAN

1. Jenis penelitian

Dalam penelitian ini, menggunakan penelitian kepustakaan (*library research*) yaitu semua tulisan-tulisan yang telah dipublikasikan serta berkaitan dengan fokus masalah yang menjadi objek penelitian skripsi ini. Tulisan-tulisan tersebut bukan hanya yang ada di perpustakaan kampus, namun juga jasa internet yang menyediakan akses untuk tulisan-tulisan yang diperlukan oleh peneliti saat ini.

2. Sumber Data

Dalam penelitian yang bersifat kualitatif ini, peneliti mendapatkan sumber data yang merupakan literatur yang kemudian diklasifikasikan menjadi dua bagian, yaitu sumber data primer dan sumber data sekunder. Sumber data primer dalam penelitian ini adalah kitab karya Mullā Ṣadra yang membahas mengenai al-Wujud seperti kitab Hikmah Muta’aliyah yang kemudian disyarah atau dijelaskan ulang di dalam penelitian sebelumnya seperti penelitian yang telah dilakukan oleh Muhammad Nur dalam tesisnya, dan juga Karya-karya Hamzah Fansuri yang telah disyarah oleh tokoh-tokoh atau peneliti sebelumnya. Sedangkan sumber data sekunder, peneliti dapatkan dari buku-buku maupun tulisan-tulisan yang masih relevan dengan objek penelitian ini.

3. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah pengumpulan data melalui *library research* dengan

mengumpulkan tulisan-tulisan yang membahas mengenai wujud berdasarkan pandangan dua tokoh tersebut di atas, serta buku-buku yang terdapat data-data terkait dua tokoh tersebut. Setelah data terkumpul kemudian dilakukan proses analisa untuk menjawab pertanyaan yang terdapat pada poin rumusan masalah.

4. Teknik Analisis Data

Setelah selesai melakukan pengumpulan data-data penting seperti yang telah disebutkan di atas, selanjutnya akan di analisa dengan metode deskriptif-analitik. Langkah ini dilakukan agar memberi gambaran data serta memberi interpretasi terhadap data yang ada. Dalam tahapan ini peneliti berusaha menghimpun dan memilih bahasan-bahasan yang berkaitan dengan judul penelitian, serta informasi-informasi penting lainnya terkait Hamzah Fansuri dan Mullā Ṣadra. Kemudian menyusun tema pembahasan dengan kerangka yang sistematis.

G. SISTEMATIKA PENULISAN

Dalam penulisan skripsi ini, peneliti mengklasifikasikan lima bab yang kemudian tersusun dari beberapa sub bab untuk memudahkan penyusunan pembahasan secara sistematis. Maka penelitian ini disusun sebagai berikut:

1. **BAB I : Pendahuluan.** Pada bab ini menjelaskan mengenai latar belakang penelitian, rumusan masalah yang akan dikaji, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kajian pustaka serta jenis dan metode penelitian.
2. **BAB II : Biografi Tokoh.** Dalam bab ini peneliti akan memaparkan mengenai riwayat hidup Hamzah Fansuri dan Mulla Sadra, beserta informasi-informasi penting lainnya terkait dengan kehidupan dua tokoh ini, seperti perjalanan dua tokoh tersebut dalam menuntut ilmu, karya-karyanya serta sumber pemikiran Mullā Ṣadra dan Hamzah Fansuri.
3. **BAB III : Pemikiran Ontologis Mulla Sadra dan Hamzah Fansuri.** Dalam bab ini peneliti akan membahas tentang pemikiran Ontologisnya Mullā Ṣadra dan Hamzah Fansuri beserta poin-poin penting lainnya seperti konsep wujud Mullā Ṣadra, Realitas Wujud Mullā Ṣadra, dan analogi-analogi Hamzah Fansuri seperti kapas, tanah dan laut.

4. **BAB IV : Analisa Persamaan wujud Hamzah Fansuri dan Mulla Sadra.** Pada bab ini merupakan pembahasan inti dalam skripsi ini yaitu peneliti akan menganalisa mengenai persamaan pandangan antara Hamzah Fansuri dan Mullā Ṣadra tentang wujud melalui karya-karya asli mereka ataupun syarah terhadap karya-karya mereka, meskipun menggunakan metode dan istilah-istilah yang berbeda.
5. **BAB V : Penutup.** Yang di dalamnya terdapat poin kesimpulan dan Saran.

BAB II

BIOGRAFI TOKOH

A. RIWAYAT HIDUP MULLĀ ṢADRA

Mullā Ṣadra, yang bernama asli Muhammad bin Ibrahim bin Yahya Qawami Syirazi, merupakan seorang filsuf serta sufi yang dilahirkan di Syiraz pada tahun 979-980/1571-72 dari keluarga yang terhormat dan berpengaruh. Ia juga dikenal dengan nama Sadruddin Syirazi atau Mullā Ṣadra (di anak benua India-Pakistan kadang hanya disebut Sadra saja), atau Sadr al-Muta'allihin yang berarti “paling utama dari kalangan teosof”, atau juga biasa dipanggil Akhund oleh murid-muridnya. Ayah Mullā Ṣadra pernah menjabat sebagai gubernur di provinsi Fars. Mullā Ṣadra dibesarkan dalam perhatian yang sangat besar dan disediakan pendidikan terbaik yang bisa diperoleh di kotanya. Beberapa abad sebelum kebangkitan dinasti Safawi, Syiraz merupakan pusat filsafat Islam dan ilmu-ilmu keislaman tradisional lainnya. Bahkan sampai sekitar abad kesepuluh/keenambelas, Syiraz masih dianggap sebagai pusat filsafat dan ilmu-ilmu Islam, meskipun pengaruhnya tidak sebesar sebelumnya. Dari tradisi pengajaran inilah, periode awal pendidikan Mulla Sadra bermula.¹⁹

Mullā Ṣadra merupakan seorang anak cerdas yang dapat mencerap dengan cepat apa saja yang diajarkan kepadanya. Sejak kecil, Mullā Ṣadra telah menunjukkan kebaikan akhlak dan inteligensi yang tinggi. Dia dapat menguasai dengan cepat ilmu-ilmu agama sebagaimana juga dia dapat memperoleh akses di bidang “ilmu-ilmu intelektual”. Dengan pengetahuan yang mendalam terhadap bahasa Arab dan Persia, Al-Quran dan Hadis, serta pendidikan dasar di bidang ilmu-ilmu keislaman lainnya. Dia tidak dapat lagi terpuaskan untuk beberapa lama terhadap apa yang bisa dipelajarinya dari guru-guru di Syiraz, Mullā Ṣadra selanjutnya pergi ke Isfahan, yang di bidang filsafat sedari dulu hingga sekarang telah menjadi pusat intelektual di Persia atau bahkan mungkin di bagian Timur Islam. Pada waktu kepergiannya ke Isfahan, Mullā Ṣadra

¹⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah Mulla Sadra: Sebuah Terobosan dalam Filsafat Islam*, diterjemahkan dari *Sadr al-Din Shirazi and his Trancendent Theosophy: Background, Life, and Works*, terbitan Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, cetakan kedua, 1997. Diterjemahkan oleh Mustamin al-Mandary (Jakarta:Sadra Press, 2017) hal. 17-18

masih sangat muda dan masih seorang pelajar, sekalipun seorang pelajar yang terbilang maju.²⁰

Terdapat dua periode masa belajar dalam kehidupan Mulla Sadra, pertama yaitu masa belajar formal yang ia dapatkan langsung dari guru-gurunya seperti Syeikh Baha'i yang dikenal di Persia dalam ilmu-ilmu agama, kemudian untuk ilmu-ilmu intelektual, Mullā Ṣadra lebih tertarik untuk mempelajarinya dari Mir Damad, dan beberapa guru-guru lainnya. Selanjutnya, pada periode kedua merupakan masa pelatihan spiritual yang olehnya dianggap sebagai kondisi esensial mutlak bagi siapa pun yang bercita-cita ingin mencapai misteri ilahi dan untuk memperoleh pengetahuan hakiki tentang *hikmah-i ilahi* atau "ilmu ketuhanan". Pada periode kedua ini Mullā Ṣadra memutuskan untuk meninggalkan pusat kehidupan kosmopolit di Isfahan dan memilih untuk tinggal di Kahak, suatu desa kecil dan terpencil di dekat Qum, tentu karena keinginan batin untuk menjalani kesendirian tersebut.²¹

Alasan lain Mullā Ṣadra memilih untuk menyendiri di desa tersebut adalah karena ia ingin menghindari semua tekanan yang dialaminya pada saat itu. Lantaran dia menulis doktrin-doktrin gnostis dan metafisika dengan gaya yang sederhana namun rinci secara terbuka, dengan segera ia mendapatkan serangan dari ulama-ulama eksoteris yang beberapa diantaranya bahkan mencap Mullā Ṣadra sebagai kafir, kendatipun ia sangat dikenal sebagai orang saleh yang tidak pernah meninggalkan semua kewajiban agamanya selama hidupnya. Adapun kelompok yang bertentangan dengan Mulla Sadra waktu itu adalah kelompok *Akhbariyyun* yang terkenal sangat literal dalam memahami ajaran-ajaran agama, selanjutnya adalah para *muhadditsun* serta orang-orang yang cemburu dengan kesuksesannya sehingga menyebabkan Mullā Ṣadra meninggalkan kehidupan masyarakat dan mengasingkan dirinya ke desa Kahak.²²

Mullā Ṣadra melukiskan dalam bukunya *al-Hikmah al-Muta'aliyah* sebagaimana yang dikutip oleh Syaifan Nur bahwa

²⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah Mulla Sadra: Sebuah Terobosan dalam Filsafat Islam*, hal. 18-19

²¹ Seyyed Hossein Nasr, *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah Mulla Sadra: Sebuah Terobosan dalam Filsafat Islam*, hal. 23

²² Mustamin al-Mandary, *Menuju Kesempurnaan : Pengantar Pemikiran Mulla Sadra* (Sulawesi: Safinah, 2003) Hal. 6, diterjemahkan dari beberapa tulisan di dalam *Transcendent Philosophy Journal*.

keluhannya terhadap orang-orang sezamannya yang sudah kehilangan sifat-sifat terpuji, berperilaku yang tak beradab, dan kehilangan semangat intelektual, sehingga dengan salah satu alasan tersebut membuat beliau untuk mengundurkan diri dari masyarakat dalam keadaan patah hati dan putus semangat, di samping itu juga beliau menjelaskan kekecewaan terhadap kaum intelektual yang hanya terlihat secara lahiriah saja, namun senantiasa melakukan kejahatan dan keburukan, demikian juga para *Mutakallimun*, telah keluar dari logika yang benar dan berada di luar kebenaran. Sementara itu para *fuqaha'* telah kehilangan penghambaan diri, menyimpang dari kepercayaan terhadap metafisik dan bersikap taqlid.²³

Pada suatu saat, di dalam ketekunan ibadah dan do'anya, Mulla Sadra bermimpi bertemu dengan gurunya, Mir Damad. Dalam mimpi itu Mulla Sadra bertanya kepada gurunya, mengapa orang-orang mengafirkannya padahal ia hanya mengulangi apa saja yang telah dijelaskan oleh gurunya tersebut, kemudian Mir Damad menjawab, “karena saya menulis tentang persoalan-persoalan filosofis yang tidak bisa dimengerti oleh para ulama dan tidak ada seorang pun yang bisa memahaminya kecuali para filosof. Tetapi dalam hal ini, kamu telah membeberkan masalah-masalah filosofis tersebut sedemikian rupa sehingga seorang guru sekolah dasar pun bisa memahaminya. Itulah sebabnya mereka mengafirkan kamu dan mereka tidak mengafirkan saya”.²⁴

Adapun di dalam pengantar *al-Asfar*, dalam surat-suratnya kepada Mir Damad, dan di dalam *Sih Ashl*, Mulla Sadra juga telah menyebutkan keluhannya atas perlakuan orang-orang yang tidak memahaminya. Dalam pengantar *al-Asfar*, Mulla Sadra juga menyebutkan bagaimana dia bisa menguasai kearifan pemikir-pemikir terdahulu, serta ajaran-ajaran gnostis dan teosofis dari *hukama'* sebelumnya; dan bagaimana usahanya yang gagal dalam menyadarkan orang-orang sezamannya yang masih jumud terhadap pengetahuan hakiki.²⁵

Perlu diketahui bahwa merupakan sebuah kesalahan jika menganggap Mullā Ṣadra mengasingkan diri ke Kahak semata-mata karena alasan-alasan negatif saja. Mulla Sadra berkeinginan secara

²³ Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla Sadra*, (Bandung: Teraju, 2003), hal. 17

²⁴ Mustamin al-Mandary, *Menuju Kesempurnaan : Pengantar Pemikiran Mulla Sadra* (Sulawesi: Safinah, 2003), hal. 6-7

²⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah Mulla Sadra*, hal. 23-24

batin untuk menarik diri dari hiruk-pikuk kehidupan sosial agar bisa mencapai penyucian batin yang menjadi syarat dasar dalam pencarian dan perolehan hikmah yang menjadi pokok ajaran-ajarannya. Sekilas akan diberikan gambaran tentang desa Kahak yang menjadi tempat penyendiriannya Mullā Ṣadra. Tempat itu adalah sebuah desa kecil dekat Qum yang terletak antara Qum dan Isfahan. Kahak menyerupai permata yang terletak di sebuah lembah, yang dikelilingi oleh bukit-bukit gersang dan deretan gunung yang lebih tinggi menjulang ke kaki langit. Kahak memiliki lokus alamiah yang sakral, lokus yang dengannya Qum juga dibangun, kota yang sampai saat ini masih menjadi kota suci di Persia dan diramalkan tidak akan pernah terkotori sampai kapanpun.²⁶

Kemungkinan yang terjadi bahwa ketika Mulla Sadra menjalani masa pengasingannya di Kahak, dia memperoleh penyingkapan spiritual melalui disiplin spiritual *dzikr* (berzikir) dan *fikr* (perenungan atau meditasi). Dalam rentang waktu- yang beberapa sumber menyebutkan- sekitar tujuh, sebelas, atau bahkan limabelas tahun, Mulla Sadra mendedikasikan dirinya pada meditasi dan latihan spiritual, yang kemudian keluar dari kerja keras ini sebagai orang bijak tercerahkan yang baginya gagasan-gagasan metafisika telah diubah dari sekedar pemahaman intelektual menjadi penyaksian langsung. Laku spiritual yang ia tempuh ternyata memberikan sebuah pencerahan diri. Ia menyatakan bahwa kebenaran mistik pada dasarnya adalah kebenaran intelektual. Pengalaman mistik merupakan pengalaman kognitif.²⁷ Karena kehadiran spiritual yang besar tidak dapat diabaikan begitu saja dalam waktu yang lama, akhirnya Mulla Sadra dengan segera ‘dibujuk’ oleh tekanan sosial untuk kembali ke kehidupan bermasyarakat. Syah Abbas II meminta Mulla Sadra untuk kembali mengajar. Allahwirdi Khan membangun sebuah sekolah masjid (madrasah) di Syiraz- yang kemudian diselesaikan oleh anaknya- tempat dimana Mulla Sadra diundang untuk mengajar kembali. Karena permintaan Syah inilah, akhirnya Mulla Sadra kembali ke kotanya untuk memulai fase terakhir kehidupannya. Inilah periode ketika menulis sebagian besar karyanya dan membimbing banyak pelajar.²⁸

²⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah Mulla Sadra*, hal. 25

²⁷ Muhammad Aziz, *Mulla Shadra [1571 M-1636 M] (studi tentang pemikiran al-Hikmah al-Muta'aliyah dan al-Asfar al-Arba'ah)*, Al Hikmah Jurnal Studi Keislaman, Vol. 5, No. 1, Maret 2015, hal. 122

²⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah Mulla Sadra*, hal. 26-27

Kepribadian dan ilmunya yang tinggi telah menarik banyak pelajar dari segala penjuru, baik yang dekat maupun yang jauh, sehingga membuat Syiraz sekali lagi menjadi sebagai pusat pendidikan. Sekolah Khan menjadi sangat terkenal, bahkan ia menarik perhatian para pelancong asing. Thomas Herbert, seorang pelancong abad kesebelas/ketujuhbelas yang datang ke Persia dan mengunjungi Syiraz pada masa Mulla Sadra, menulis “*Sungguh Syiraz memiliki sebuah sekolah yang di dalamnya diajarkan filsafat, astrologi, fisika, kimia dan matematika; yang karenanya kota ini menjadi sangat terkenal di seluruh Persia*”. Selama periode ini, yang mungkin berlangsung selama sekitar tiga puluh tahun, Mulla Sadra-selain mengajar dan menulis- juga menunaikan ibadah haji beberapa kali ke tanah suci Mekkah dengan berjalan kaki. Derajat kesalehannya bukan saja tidak berkurang, tetapi malah lebih tercerahkan melalui penyaksian spiritual yang tumbuh dari latihan spiritual yang telah dijalannya selama puluhan tahun.²⁹ Mulla Sadra menghembuskan nafas terakhirnya di Basrah pada 1050H/1640M.³⁰

Anak-Anak Mullā Şadra

Mengenai keturunannya, Mullā Şadra mempunyai 5 orang anak, dua orang laki-laki dan 3 orang perempuan. Kedua anak laki-laknya juga menjadi pemikir dan filosof muslim yang menulis banyak buku tentang filsafat dan pengetahuan. Demikian pula anak-anak perempuannya, mereka menjadi pemikir perempuan yang disegani pada zamannya berkat bimbingan orang tua dan suaminya. Ketiganya disebutkan menikah dengan murid-murid terdekat Mulla Sadra sendiri.³¹

Anak Mullā Şadra yang pertama adalah seorang perempuan yang bernama Ummu Kaltsum. Beberapa sumber mengatakan bahwa nama sebenarnya adalah Badriyyah sedangkan Ummu Kaltsum hanyalah nama panggilan saja. Dia dilahirkan di Syiraz pada tahun 1019H. Ummu Kaltsum juga dijuluki *adibah* (perempuan yang tercerahkan) dan *zahidah* (perempuan suci). Suaminya adalah salah seorang murid ayahnya sendiri, Mulla Abd al-Razzaq al-Lahiji. Mereka menikah sekitar tahun 1034H atau 1035H ketika Ummu

²⁹Seyyed Hossein Nasr, *Al-Hikmah Al-Muta’aliyah Mulla Sadra*, hal. 27

³⁰ Mulla Sadra, *Hikmah al-Arsyiah* (Kearifan Puncak, diterjemahkan Dimitri Mahayana dan Dedi Djuniardi), (Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 2001) Hal 18

³¹ Mustamin al-Mandary, *Menuju Kesempurnaan : Pengantar Pemikiran Mulla Sadra* (Sulawesi: Safinah, 2003) Hal. 9-10, yang diterjemahkan dari beberapa tulisan di dalam *Transcendent Philosophy Journal*.

Kaltsum berumur 15 atau 16 tahun. Ummu Kaltsum meninggal pada tahun 1090H pada usia 79 tahun.

Anak Mullā Ṣadra yang kedua adalah Ibrahim yang dijuluki Syaraf al-Din dan dipanggil Abu ‘Ali. Putra pertama Mulla Sadra yang dikenal juga dengan Mulla Ibrahim ini lahir sekitar tahun 1021H di Syiraz. Selain dikenal sebagai filosof, ahli hadits ahli fiqh, ahli kalam dan sufi yang sering menulis syair-syair sufistik, Mulla Ibrahim juga menguasai Matematika dan Sains. Ia menulis *Urwah al-Wutsqa* di bidang tafsir al-Quran dan *Syarh al-Lum’ah* tentang fiqh. Selain itu, Mulla Ibrahim juga menulis syarh tentang tema metafisika di dalam *al-Syifa’-nya* Ibn Sina, serta syarh terhadap *al-Itsbat al-Wajib* tulisan Muhaqqiq Dawani. Beliau meninggal di Syiraz sekitar tahun 1070H atau 1072H, bahkan ada yang mengatakan bahwa Mulla Ibrahim meninggal pada tahun 1060H.³²

Anak Mullā Ṣadra yang ketiga adalah Zubaidah, ia dilahirkan pada tahun 1024H di kota Qum. Sebagaimana anak-anak Mulla Sadra yang lain, Zubaidah juga dikenal sebagai filosof (*hakimah*), ‘*arafah*, teolog serta perempuan yang tercerahkan. Sebagian besar sejarawan mengatakan bahwa dia adalah istri murid Mulla Sadra yang sangat terkenal, yaitu Mulla Muhsin Fayd Kasyani. Menurut dari catatan salah seorang anaknya, ‘Allamah ‘Alam al-Huda Muhammad Ibn Muhsin Kasyani, sebagaimana juga yang disebutkan di dalam *Mustadrak-i A’yan al-Syi’ah*. Zubaidah meninggal pada tahun 1097H.

Putra kedua Mullā Ṣadra sebagai anak keempat adalah Nizamuddin Ahmad yang dipanggil Abu Turab dan juga dikenal sebagai Mirza Nizam. Menurut catatan sejarah, ia dilahirkan di Kasyan pada tahun 1031H dan meninggal pada tahun 1074H di Syiraz. Walaupun meninggal dalam usia yang relatif muda, seperti saudaranya, Mirza Nizam juga dikenal sebagai filosof, sufi dan penyair. Mirza Nizam menulis beberapa kitab, namun yang sempat tercatat adalah karyanya *Midmar-i Danisy* yang berbahasa Persia.

Anak Mulla Sadra yang terakhir adalah Ma’sumah. Menurut penuturan Mulla Sadra sendiri, Ma’sumah lahir pada bulan syawal tahun 1033H di Syiraz. Di dalam penjelasan Ayatullah Mar’asyi, Ma’sumah adalah seorang perempuan yang terpelajar, dia menulis

³² Mustamin al-Mandary, *Menuju Kesempurnaan : Pengantar Pemikiran Mulla Sadra*, hal. 10

beberapa syarh tentang al-Asfar yang ditulis oleh ayahnya. Dia disebut sebagai istri Qawamuddin Syirazi yang juga salah seorang murid Mulla Sadra. Ma'sumah meninggal pada tahun 1093H dalam usia enam puluh tahun.³³

1. SUMBER-SUMBER PEMIKIRAN MULLĀ ṢADRA

Mulla Sadra adalah pewaris kekayaan intelektual yang sangat luas dan dia sepenuhnya sadar pada doktrin-doktrin, metode-metode dan masalah-masalahnya. Dia membangun pemikirannya yang disertai dengan pertanyaan-pertanyaan sehingga ia semakin haus akan ilmu yang akhirnya terus mempelajari pemikiran-pemikiran tokoh Muslim dari kelompok Mu'tazilah awal sampai al-Kindi dan setelahnya. Ia memang telah menyerap ilmu yang dalam dari mata air kearifan Islam dan mengambil hikmah dari tulisan-tulisan para *hakim* dan filosof sebelum dia, baik dari kalangan Muslim maupun pra-Islam. Mulla Sadra merenungkan persoalan-persoalan metafisika dan kosmologi di dalam ruang intelektual yang sangat didominasi oleh tokoh-tokoh seperti Ibn Sina, al-Ghazali, Suhrawardi dan Ibn 'Arabi. Dan dengan rasa penasarannya tersebut semakin membuat Mulla Sadra begitu semangat untuk terus mempelajarinya.³⁴

Dari sekian banyak referensi, disebutkan tokoh yang paling besar mempengaruhi Mulla Sadra dalam hal yang berkaitan dengan tasawuf adalah Ibn 'Arabi seorang *Syaikh al-Akbar* yang berasal dari Andalusia. Selanjutnya empat mazhab filsafat Islam seperti peripatetik (*masysya'i*), Ilmuninasi (*Isyraqi*), gnostis (*'Irfan*) dan Teologi (*kalam*) dengan berbagai bentuknya, telah menjadi latar belakang yang mengawali sintesis besar yang kemudian dilakukan oleh Mulla Sadra.³⁵ Sehingga ia mampu membangun sebuah mazhab intelektual baru di dalam Islam yang menunjukkan bahwa dia mampu membuka sebuah perspektif baru.

Selama kurun waktu dari invasi Mongol sampai terbentuknya dinasti Safawi, di satu sisi kita melihat bahwa adanya suatu

³³ Mustamin al-Mandary, *Menuju Kesempurnaan : Pengantar Pemikiran Mulla Sadra*, hal. 10

³⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah Mulla Sadra*, hal 12

³⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah Mulla Sadra*, hal 3-4

perkembangan aliran-aliran pemikiran intelektual Islam klasik, dan pada sisi yang lain kita juga melihat adanya usaha-usaha yang mencoba untuk menggabungkan aliran-aliran pemikiran ini. Pada masa inilah kita dapat melihat berbagai bentuk gabungan pemikiran tersebut. Beberapa diantaranya adalah seperti Dawani yang merupakan seorang filosof sekaligus ahli *kalam*. Sementara yang lainnya seperti Sayyid Syarif Jurjani merupakan seorang teolog sekaligus sufi, bahkan tokoh-tokoh seperti Qutbuddin Syirazi dan Ibn Turkah sangat menguasai pemikiran peripatetik, Iluminasi dan tasawuf. Perkembangan setiap aliran pemikiran inilah, termasuk pengaruh antara satu aliran pemikiran dengan pemikiran lainnya, yang akhirnya telah menyiapkan fondasi bagi kebangkitan Safawi dan juga sintesis yang dilakukan oleh Mulla Sadra.³⁶

Pada abad kesepuluh/keenambelas, rentetan para filosof dan teosof terkemuka muncul yang beberapa dari mereka merupakan guru dari Mulla Sadra, seperti Mir Damad, Mir Findiriski, Syekh Baha'uddin 'Amali dan Sayyid Ahmad 'Alawi yang sudah sangat dikenal di Timur. Diantara tokoh-tokoh tersebut, Mir Damad adalah yang secara khusus dikenal sebagai pendiri "Mazhab Isfahan", yang di dalamnya Mulla Sadra dididik. Mir Damad yang akhirnya dapat menghidupkan kembali filsafat tradisional di Isfahan, dan juga dia mampu melawan kritikan yang dilontarkan oleh beberapa kelompok eksoteris. Mir Damad menghidupkan penafsiran *ala* Suhrawardi terhadap filsafat Ibn Sina, yang dengan tema ini, dia akhirnya menulis banyak buku dan juga mengajarkannya kepada generasi pelajar di Isfahan, dan diantaranya adalah Mulla Sadra.³⁷

Karena peneliti sedang membicarakan tentang sumber-sumber pemikiran Mulla Sadra, setidaknya yang paling utama kita perlu membicarakan tentang sumber-sumber utama yang sifatnya tradisional maupun "historis" yang kemudian menjadi unsur-unsur "Teosofi Transenden"-nya Mulla Sadra, kita mesti memulai dengan sumber-sumber tradisi pemikiran Islam itu sendiri, yaitu al-Quran dan Hadits. Ibn Sina memang pernah menulis tafsir terhadap beberapa ayat al-Quran begitu juga dengan Suhrawardi yang merupakan teosof Muslim pertama yang menjadikan ayat-

³⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah Mulla Sadra*, hal. 9

³⁷ Seyyed Hossein Nasr, *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah Mulla Sadra*, hal. 11

ayat al-Quran sebagai bukti dalam pemaparan filosofis dan teosofisnya. Namun, tidak ada satupun *hakim* sebelumnya yang sangat akrab dengan kerumitan-kerumitan ayat suci al-Quran sebagaimana Mulla Sadra, dan tidak ada satupun tafsir al-Quran yang pernah ditulis sebelumnya yang lebih mendalam sebagaimana yang ditulis oleh Mulla Sadra.³⁸

Di dalam menyingkapkan makna-makna batin ayat-ayat suci al-Quran, Mulla Sadra lebih banyak merujuk kepada Ibn ‘Arabi, ‘Abdul Razzaq Kasyani, dan mufasir dari kalangan arif yang terkemuka serta guru-guru hermeneutika spiritual (*ta’wil*), ketimbang pada para filosof. Sehingga ayat-ayat al-Quran tersebar di dalam semua tulisannya serta cahaya dan ruh al-Quran terpancar di dalam seluruh halaman tulisan-tulisannya. Tanpa pengaruh langsung al-Quran, tulisan-tulisan Mulla Sadra tidak akan bisa dibayangkan seperti yang kita kenal sekarang.³⁹ Intinya adalah untuk pengaruh pertama dalam karya-karya Mulla Sadra adalah al-Quran.

Selanjutnya adalah al-Hadits. Mulla Sadra sangat akrab dengan literatur hadis, baik dari tradisi Sunni maupun Syi’ah. Kedekatan antara ajaran-ajaran Mulla Sadra dengan kitab hadis dari kalangan Syi’ah terlihat jelas di dalam tafsirnya atas kitab hadis al-Kulayni, *Ushul al-Kafi*, yang kemudian menjadi salah satu karya besarnya yang terkenal. Walaupun demikian, di dalam tulisan-tulisannya yang lain, sering juga dijumpai kutipan-kutipan hadis yang lebih bercorak pengetahuan (*sapiential*) dan esoteris yang tidak hanya diambil dari Kulayni, tetapi juga dari sumber-sumber lain, seperti kitab *al-Tawhid*, *al-I’tiqat* dan *Ma’ani al-Akhbar*-nya Ibn Babuyah atau yang lebih dikenal dengan nama Syeikh Shaduq. Bagi Mulla Sadra, sebagaimana al-Quran, hadis juga memiliki beberapa tingkatan batin yang hanya dapat di capai dengan bantuan pencerahan batin. Pencerahan batin ini terlebih dahulu akan menyingkap hijab batin seorang pesuluk sebelum menyingkap makna batin teks-teks suci tersebut.⁴⁰

Di samping itu, Mulla Sadra sangat mengenal jenis-jenis tulisan tentang pemikiran keagamaan lainnya, khususnya teologi

³⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Al-Hikmah Al-Muta’aliyah Mulla Sadra*, hal. 78-79

³⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Al-Hikmah Al-Muta’aliyah Mulla Sadra*, hal. 79

⁴⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Al-Hikmah Al-Muta’aliyah Mulla Sadra*, hal. 79

(*kalam*) yang argumen-argumennya ia pahami dengan baik. Terkadang Mulla Sadra menolak ajaran-ajaran *kalam*, namun juga terkadang ia mengintegrasikan ajaran-ajaran *kalam* tersebut dengan pandangan dunianya sendiri. Beberapa tokoh Asy'ariah terdahulu, seperti Abu Hasan Asy'ari sendiri, al-Ghazali, Fakhruddin Razi dan 'Adhuddin Iji, sering dikutip oleh Mulla Sadra yang juga mengetahui perbedaan pandangan di kalangan tokoh-tokoh *kalam* ini, khususnya perbedaan antara al-Ghazali dan Fakhruddin Razi serta pengikut keduanya di dalam sejarah filsafat Islam. Di dalam konteks ini, Mulla Sadra banyak merujuk kepada tulisan-tulisan Fakhruddin Razi dalam *al-Mabahits al-Masyriqiyyah* serta *Syarh al-Mawaqif* yang ditulis oleh Jurjani. Adapun mengenai *kalam* Syi'ah sendiri, karya-karya yang menjadi sumber utama pengetahuan Mulla Sadra di bidang ini secara umum diambil dari *Tajrid* karya Nasiruddin Thusi yang kemudian dilengkapi dengan beberapa *syarh* atas kitab ini, seperti yang ditulis oleh 'Allamah Hilli, Syamsuddin Khafri, Fakhruddin Sammaki, Sadruddin Dasytaki, dan Ghiyatsuddin Mansur Dasytaki.⁴¹

Selanjutnya Mulla Sadra juga akrab dengan pemikiran mazhab Mu'tazilah, yang banyak tokoh-tokoh periode awalnya dia kutip dalam *Asfar*. Kemudian adalah Hamiduddin Kirmani dan karyanya *Rahat al-'Aql* yang merupakan tokoh atau pemikir Ismailiah yang juga mempengaruhi Mulla Sadra secara khusus, serta *Rasa'il*-nya Ikhwan al-Shafa' yang walaupun mungkin tidak ditulis sepenuhnya oleh penulis-penulis Ismailiah, namun belakangan digabungkan ke dalam literatur mazhab Ismailiah. Dalam beberapa topik, seperti "aliran wujud" (*sarayan al-Wujud*) di dalam segala sesuatu, masuknya kekuatan alam (*infusion of the power of nature*) ke dalam alam fisik, serta penciptaan jiwa dan tubuh, pengaruh Hamiduddin terhadap Mulla Sadra terlihat dengan jelas. Begitu juga dengan *Rasa'il*, dalam perpaduan ayat-ayat al-Quran dengan masalah-masalah filosofis, diskusi-diskusi tentang kekuatan universal cinta, masalah-masalah eskatologi yang khusus, dan perbandingan antara mikrokosmos dan makrokosmos yang terangkai secara paralel, kesemuanya dapat ditemukan dalam karya-karya Mulla Sadra.⁴²

⁴¹ Seyyed Hossein Nasr, *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah Mulla Sadra*, hal. 80

⁴² Seyyed Hossein Nasr, *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah Mulla Sadra*, hal. 81-82

Untuk selanjutnya karya-karya Mulla Sadra juga sangat dipengaruhi oleh tradisi sufi sejauh yang bisa dibayangkan baik secara “horizontal” dan secara historis melalui pengetahuannya terhadap karya-karya Sufi awal, maupun secara “vertikal” melalui keterhubungannya dengan kebenaran (*al-Haqiqah*) yang merupakan sumber abadi dari semua tasawuf. Mulla Sadra sering mengutip teks-teks sufi awal tentang etika dan amalan Sufi seperti *Qut al-Qulub*, *Manazil al-Sa'irin*, *'Awarif al-Ma'arif*, dan *Ihya' 'Ulum al-Din*, yang pengaruhnya terhadap Mulla Sadra terlihat sangat menonjol. Mulla Sadra juga memperlihatkan pengetahuannya yang dalam terhadap karya-karya Sufi yang lebih teoritis seperti *Zubdah*-nya 'Ayn al-Qudhat Hamadani dan tulisan-tulisan 'Ala' al-Dawlah Simnani. Selain itu, Mulla Sadra juga dikenal sangat akrab dengan syair-syair Sufi Persia, namun di dalam dunia kebudayaan Persia, adalah *Matsnawi*-nya Maulana Jalaluddin Rumi yang paling sering dikutip oleh Mulla Sadra.⁴³

Dalam ranah filsafat, ada beberapa pembagian yang juga mempengaruhi seorang Mulla Sadra. Diantaranya adalah dari filosof Yunani dan Alexandrian, Mulla Sadra mengutip filosof dari Pra-Socrates, melalui Plato dan Aristoteles, ke Neo-Platonis, bahkan juga Stoik (*Stoics*). Namun demikian, Mulla Sadra mempunyai ketertarikan yang lebih khusus terhadap filosof Pra-Socrates yang muncul lantaran kedekatannya dengan tradisi dan pemikiran *Isyraqi*. Di dalam tulisan-tulisan Mulla Sadra dapat ditemukan perujukannya kepada *Golden Verses* (yang diterjemahkan oleh Mulla Sadra menjadi *al-Risalat al-Dzahabiyyah*). Sebagaimana filosof muslim lainnya, pemahaman Mulla Sadra terhadap filsafat Platonis umumnya merujuk kepada *Timaeus*. Namun demikian, tak dapat dipungkiri bahwa dia juga mengetahui juga filsafat Platonis dari sumber-sumber yang lain seperti *Dialogues*, bahkan di dalam *Asfar* dia merujuk secara langsung pada *Phaedo*. Mengenai kedekatannya, Mulla Sadra lebih akrab dengan Aristoteles dibandingkan filosof Yunani lainnya, tetapi pandangan Aristoteles yang benar-benar lebih Plotinus dan Proclus ketimbang yang Stagirite.⁴⁴

Mulla Sadra juga dipengaruhi sampai batas tertentu oleh beberapa corak logika Stoik dan filsafat Islam. Pengaruh ini

⁴³ Seyyed Hossein Nasr, *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah Mulla Sadra*, hal. 82

⁴⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah Mulla Sadra*, hal. 84-85

barangkali didapat melalui sumber-sumber tidak langsung, seperti tulisan-tulisan Galen. Meskipun demikian, Mulla Sadra di dalam *Asfar* dan karya-karyanya yang lain sering menyebutkan tiga kelompok *hukama'*, yakni: Peripatetik, Iluminasionis dan Stoik (*Riwaqi*). Namun pengetahuan Mulla Sadra tentang filsafat Islam yang awal tentu lebih menyeluruh dan lengkap ketimbang pengenalannya terhadap sumber-sumber Yunani. Dalam sejarah mazhab Peripatetik, Mulla Sadra mengenal Al-Kindi dan memahami solusi yang dia tawarkan terhadap persoalan relasi antara agama dan filsafat, atau antara wahyu dan nalar, meskipun Mulla Sadra jarang merujuk kepada karya-karya al-Kindi, namun Mulla Sadra lebih mengenal al-Farabi dan lebih sering mengutip dari karya-karyanya khususnya di dalam kitab *Fushul* dan *Fushus al-Hikam* serta Mulla Sadra juga mengenal dengan baik Abul Hasan al-Amiri.⁴⁵

Dalam mazhab *Isyraqi*, tentu saja kepada Suhrawardi sendirilah, Mulla Sadra memperoleh lebih banyak pengetahuan tentang mazhab *Isyraqi*. Diantara karya-karya Suhrawardi, Mulla Sadra paling banyak merujuk kepada *Hikat al-Isyraq* dan *Syarh* yang ditulis oleh Qutbuddin Syirazi atas kitab tersebut. kemudian Mulla Sadra juga menggunakan karya-karya Suhrawardi yang lainnya, khususnya *Talwihat*, *Mutharahat*, dan *Hayakil al-Nur*, sebagai referensi di dalam *Asfar* dan di tempat yang lain. Adapun dari filosof-filosof *Isyraqi* yang belakangan, Mulla Sadra sangat mengenal tulisan-tulisan Jalaluddin Dawani dan Ibn Turkah. Analisis sepintas menunjukkan peranan Ibn Turkah sebagai penghubung utama antara Suhrawardi dan Mulla Sadra, terutama dalam upayanya mempertemukan doktrin Peripatetik dan Iluminasi dengan *'irfan*.⁴⁶

Selanjutnya, pencerahan yang dicapai Mulla Sadra dan pengetahuan *'irfan* yang diperolehnya merupakan anugerah kepadanya. Pencerahan dan pengetahuan *'irfan* yang dicapainya mentransmisi substansi unsur-unsur yang diterima dari orang-orang suci, *'urafa*, dan filosof muslim pendahulunya yang kemudian membentuk sintesis yang luas.⁴⁷ Kita dapat menemukan di dalam *Asfar* bahwa beragam referensi yang ada

⁴⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah Mulla Sadra*, hal 86-87

⁴⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah Mulla Sadra*, hal. 88-89

⁴⁷ Seyyed Hossein Nasr, *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah Mulla Sadra*, hal. 91

berasal dari sumber-sumber pemikiran muslim awal sehingga karya ini menjadi ensiklopedia filsafat dan metafisika Islam yang sebenarnya. Ketika kita melihat karya-karya Mulla Sadra tentu akan ditemukan beberapa kesamaan dengan karya-karya para tokoh sebelumnya, namun yang perlu diketahui juga bahwa Mulla Sadra sendiri telah melahirkan suatu sintesis baru yang selanjutnya dikenal dengan nama “Teosofi Transenden” (*al-Hikmah al-Muta’aliyah*).

2. KARYA-KARYA MULLĀ ṢADRA

Karya-karya Mullā Ṣadra begitu beragam, mulai dari tulisan yang sangat panjang seperti *al-Asfar*, hingga risalah-risalah yang hanya terdiri dari beberapa halaman saja. Karyanya juga memiliki nilai sastra serta intelektual sekaligus. Kecuali *Sih Ashl* yang berisi syair dan beberapa risalah yang baru saja ditemukan dan ditulis dalam bahasa Persia. Semua karya Mullā Ṣadra ditulis dalam bahasa Arab yang fasih, sederhana, dan sangat indah.

Berikut beberapa karya Mullā Ṣadra yang dapat penulis paparkan di dalam penelitian ini:

1) *Ajwibat al-Masa’il : Jawaban pertanyaan-pertanyaan.*

Merupakan karya Mulla Sadra yang berisi jawaban terhadap pertanyaan-pertanyaan yang berhubungan dengan metafisika dan filsafat.

2) *Ajwibat al-Masa’il al-Nashiriyyah : Jawaban terhadap pertanyaan-pertanyaan Nashiruddin [thusi].*

Berisi jawaban pertanyaan yang diajukan oleh Nashiruddin Thusi kepada Syamsuddin ‘Abdul Hamid bin ‘Isa Khusrawsyahi yang masih belum terjawab.

3) *Ajwibat al-Masa’il Syams al-Din Muhammad Gilani : jawaban terhadap pertanyaan-pertanyaan Syamsuddin Muhammad Gilani*

Karya yang disajikan dengan istilah-istilah umum dan mudah dipahami, yang di dalamnya berisi jawaban Mulla Sadra terhadap pertanyaan-pertanyaan yang diajukan oleh Mulla Syamsa.

4) *Asrar al-Ayat wa Anwar al-Bayyinat : Rahasia Ayat-Ayat al-Quran dan Cahaya Bukti-Bukti Kebenaran*

Adalah salah satu karya Mulla Sadra yang merupakan penjelasan gnostis terhadap al-Quran yang terdiri dari satu pengantar dan sepuluh bab.⁴⁸

5) ***Dibacha-yi 'Arsy al-Taqdis : Pengantar Tentang 'Arasy Allah***

Merupakan penjelasan terhadap karya Mir Damad, '*Arsy al-Taqdis*, yang di dalamnya Mulla Sadra begitu mengagumi gurunya tersebut. meskipun judul kitab ini ditulis dalam bahasa Persia, namun penjelasannya menggunakan bahasa Arab.

6) ***Diwan : Diwan***

Berisi syair-syair tulisan Mulla Sadra yang dikumpulkan oleh muridnya, Mulla Muhsin Faydh.

7) ***Al-Hasyr : Risalah tentang Hari kebangkitan***

Juga dikenal dengan nama *Tharh al-Kawnayn fi Hasyr al-'Alamayn*. Karya ini berisi delapan bab penjelasan tentang hari kebangkitan dan proses kembalinya segala sesuatu, termasuk unsur-unsur mineral kepada Allah.

8) ***Al-Hikmah al-'Arseyiyah : Kitab Teosofi yang Diturunkan dari Singgasana Ilahi***

Kandungannya yaitu merangkum ajaran-ajaran Mulla Sadra tentang eskatologi dan perjalanan wujud manusia setelah kematian.

9) ***Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah : Teosofi transenden Tentang empat perjalanan Intelektual dari jiwa***

Kitab ini sering juga disebut dengan *Asfar* (perjalanan) saja. Yang merupakan kitab terpenting dan paling terkenal yang dimiliki Mulla Sadra.

10) ***Huduts al'Alam : Risalah tentang penciptaan Alam yang bersifat sementara***

Risalah ini mendiskusikan penciptaan alam berdasarkan konsep waktu seperti yang dijelaskan oleh Mulla Sadra di dalam teori "gerak transubstansial" (*al-harakat al-*

⁴⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah Mulla Sadra*, hal. 30-31

Jawhariyyah) dengan menolak teori gurunya, Mir Damad. Penjelasan masalah ini juga menyebutkan beberapa pandangan filosof sebelum Socrates.⁴⁹

11) *Iksir al-‘Arifin fi Ma’rifah Thariq al-Haqq wa al-Yaqin* : Obat para Arif dalam pengetahuan tentang Jalan Kebenaran dan Keyakinan

Kitab ini menjelaskan tentang klasifikasi ilmu pengetahuan dan sifat-sifat manusia di dalam empat bagian.

12) *Al-Imamah* : Risalah Tentang Kepemimpinan

Risalah ini juga berisi penjelasan gnostis Mulla Sadra tentang konsep Kepemimpinan (*imamah*) dalam ajaran Syi’ah.

13) *Ittihad al-‘Aqil wa al-Ma’qul* : Risalah tentang Penyatuan antara Akal dan Objek Akal

Di dalam risalah ini, terdapat penjelasan Mulla Sadra yang sangat terkenal tentang penyatuan antara akal dan objek akal.

14) *Ittishaf al-Mahiyyah bi al-Wujud* : Risalah tentang Wujud adalah predikat bagi Esensi

Di dalamnya menjelaskan tentang relasi antara Wujud dan Esensi dengan cara yang berbeda dari penjelasan Mulla Sadra di dalam *al-Masya’ir*. Juga kritikan Mulla Sadra terhadap pandangan Fakhruddin Razi dan Dawani.

15) *Kasr al-Ashnam al-Jahiliyyah fi Dzamm al-Mutashawwifin* : Penghancuran Berhalan Jahiliah Dalam Mengkritik Orang-Orang Yang Berpura-Pura Menjadi Sufi

Di dalam risalah ini, Mulla Sadra mengkritik sikap berlebihan beberapa orang yang hidup pada zamannya yang karena mengaku sebagai sufi-melupakan syari’at dan ajaran-ajarannya.

16) *Khalq al-A’mal* : Risalah Tentang Penciptaan Perbuatan Manusia

Merupakan penjelasan Mulla Sadra tentang kehendak bebas dan determinisme setelah sebelumnya berbagai pandangan

⁴⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Al-Hikmah Al-Muta’aliyah Mulla Sadra*, hal. 32-33

kalam dan filsafat dalam masalah ini dijelaskan terlebih dahulu.⁵⁰

17) *Al-Lama'at al-Masyriyyah fi al-Funun al-Manthiqiyah* : Pancaran Pemikir Iluminasi dalam Seni Logika

Merupakan karya penting di bidang logika. Pada beberapa bagian disusun menyerupai *Hikmat al-Isyraq*-nya Suhrawardi. Namun, di dalamnya kemudian ditambahkan sembilan bab yang berisi kontribusi Mulla Sadra terhadap ilmu logika. Kemudian di dalamnya juga disebutkan beberapa ide metafisika yang secara khusus dikembangkan oleh Mulla Sadra.

18) *Limiyah Ikhtishash al-Minthaqah bi Mawdhi' Mu'ayyan fi al-Falak* : Risalah tentang Mengapa Bintang-Bintang Ditempatkan di Langit pada Posisi Tertentu

Ia merupakan tulisan ringkas tentang pertanyaan seputar astronomi. Namun, makalah ini belum terlalu diperhatikan.

19) *Al-Mabda' wa al-Ma'ad* : Tempat Bermula dan Tempat Kembali

Merupakan karya atau sumbangan terpenting Mulla Sadra di bidang Metafisika, kosmologi, dan eskatologi.

20) *Mafatih al-Ghayb* : Kunci-kunci Menuju Alam Gaib

Berisi ajaran-ajaran gnostis tentang metafisika kosmologi, dan eskatologi serta mengandung banyak rujukan pada al-Quran dan al-Hadits. Perlu diketahui bahwa karya ini juga paling banyak diteliti dan dipelajari dari semua karya Mulla Sadra dan telah dicetak dalam edisi litograf di Tehran.⁵¹

21) *Al-Masa'il al-Qudsiyyah fi al-Hikmah al-Muta'aliyah* : Persoalan-persoalan Spiritual tentang Teosofi Transenden

Karya yang terdiri dari tiga bab dengan gabungan bahasa Arab dan Persia, karya ini menjelaskan perihal ontologi dan bukti-bukti keberadaan “alam imajinal”, realitas-realitas dasar (*the archetypes*), dan “wujud mental”. Di dalamnya Mulla Sadra juga menyebutkan bahwa awalnya dia

⁵⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah Mulla Sadra*, hal. 34-35

⁵¹ Seyyed Hossein Nasr, *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah Mulla Sadra*, hal. 36

mengikuti pendapat prinsipalitas esensi (*ashalatul mahiyah*) dan kemudian belakangan dia menerima prinsipalitas wujud (*ashalatul wujud*).

22) *Al-Masya'ir* : Kitab Metafisika

Kitab ini berisi ringkasan penjelasan ontologi Mulla Sadra yang telah dipelajari oleh banyak *hakim* Persia kontemporer. Bahkan kitab ini telah mendapatkan perhatian yang luas, sehingga banyak komentar yang ditulis mengenainya, termasuk komentar dari Syeikh Ahmad Ahsa'i, Mulla 'Ali Nuri, Mulla Muhammad Ja'far Langarudi Lahiji, Mulla Isma'il Isfahani, Mirza Ahmad Ardakani Syirazi, Mulla Zayn al-'Abidin bin Muhammad Ja'far Nuri, serta Mirza Hasan Jilwah.

23) *Al-Mazhahir al-Ilahiyyah fi Asfar al-'Ulum al-Kamaliyyah* : Manifestasi Tuhan di Dalam Rahasia Ilmu-ilmu Kesempurnaan

Buku yang terdiri dari enam bagian serta berisi pertanyaan-pertanyaan metafisika yang kemudian dijelaskan dengan merujuk kepada ayat-ayat al-Quran.

24) *Al-Mizaj* : Risalah tentang Tabiat

Buku ini membicarakan pandangan Mulla Sadra tentang tabiat (manusia) sebagai cabang dari "ilmu jiwa". Ia juga merangkum pandangannya seperti yang terdapat di dalam kitab *al-Asfar* pada bagian yang menjelaskan substansi dan aksiden.⁵²

25) *Mutasyabihat al-Quran* : Tentang ayat-aya Metaforis al-Quran

Ia menjelaskan tentang kandungan gnostis ayat-ayat *mutasyabihat* di dalam kitab suci al-Quran. Kita ini juga mencakup penjelasan Mulla Sadra terhadap ayat al-Kursi dan beberapa materi yang juga disebutkan di dalam *Mafatih al-Ghayb*.

Selanjutnya ada beberapa surat Mulla Sadra yang ditujukan kepada gurunya Mir Damad, yang juga dikategorikan sebagai karya-karyanya, yaitu sebagai berikut:

⁵² Seyyed Hossein Nasr, *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah Mulla Sadra*, hal. 38

26) *Nama-yi Shadra bi Ustad-i Khud Sayyid Mir Damad (I-IV)* : Surat-Surat Mulla Sadra kepada gurunya Mir Damad (1-4)

Yaitu surat-surat Mulla sadra yang ditulis khusus untuk gurunya, Mir Damad. Yang terdiri dari satu sampai empat surat.

27) *Al-Qadha' wa al-Qadar fi Af'al al-Basyar* : Risalah tentang Qadha dan Qadar dalam Perbuatan Manusia

Buku ini menjelaskan perihal takdir dan kehendak bebas manusia serta bagaimana kehendak Allah bisa tampak sebagai sesuatu yang buruk di dalam pandangan manusia.

28) *Al-Qudsiyyah fi Asrar al-Nugthat al-Hissiyyah al-Musyirah ila Asrar al-Huwiyyah* : Risalah Suci Tentang Rahasia-Rahasia Titik Indrawi Yang Berhubungan Dengan Rahasia-Rahasia Identitas Ilahi

Ia menjelaskan “ilmu tentang huruf-huruf” dan pengertian esoteris sebuah titik.⁵³

29) *Risalah-yi Farsi Mansub bi Mulla Shadra* : Risalah Berbahasa Persia Yang Dinisbatkan Kepada Mulla Sadra

Karya ini terdiri dari empatbelas risalah. Ia memuat beberapa ide yang persis sama dengan pemikiran Mulla Sadra, sehingga tidak ada alasan meragukan keasliannya sebagai salah satu karya Mulla Sadra.

30) *Sarayan Nur Wujud al-Haqq fi al-Mawjudat* : Masuknya Cahaya Wujud Kebenaran Ke Dalam Ciptaan

Karya yang ditulis Mulla Sadra sewaktu masih muda ketika ia masih mempercayai prinsipalitas esensi dan bukan prinsipalitas wujud.

31) *Syarh al-Hidayah al-Atsiriyah* : Komentor Terhadap “Kitab Petunjuk” Karya Atsiruddin Abhari

Kitab ini merupakan komentor yang sangat mengagumkan terhadap *kitab al-Hidayah* karangan Abhari yang di dalamnya Mulla Sadra menguraikan filsafat Peripatetik tanpa mengacu pada ajaran-ajarannya sendiri.

⁵³ Seyyed Hossein Nasr, *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah Mulla Sadra*, hal. 40

- 32) *Syarh Ushul al-Kafi* : Komentar atas Kitab Ushul al-Kafi**
Merupakan salah satu karya penting Mulla Sadra di bidang agama yang menguraikan tema-tema penting Syi'ah dengan penjelasan gnostis (*'Irfan*).
- 33) *Al-Syawahid al-Rububiyah fi al-Manahij al-Sulukiyyah* : Penyaksian Tuhan dalam Perjalanan Suluk**
Kitab ini merupakan *masterpiece* “pribadi” Mulla Sadra, terdiri dari lima bab yang ditulis berdasarkan penjelasan gnostis serta merangkum semua doktrin Mulla Sadra lebih dari pada karya-karyanya yang lain.
- 34) *Sih Ashl* : Risalah tentang Tiga Prinsip**
Di dalamnya terdapat pembelaan dirinya dan penjelasan tentang “ilmu jiwa” dari perspektif Teosofi Transenden.
- 35) *Al-Tafsir* : Tafsir al-Quran**
Kitab ini memuat tafsir al-Quran yang ditulis oleh Mulla Sadra terhadap beberapa surat al-Quran, yang salah satunya adalah surat al-Fatihah.⁵⁴
- 36) *Tafsir al-Hadits* : Tafsir hadis “Manusia sesungguhnya sedang tidur, dan ketika meninggal, dia sadar**
Inilah penafsiran *'irfani* terhadap hadis di atas yang juga dikutip oleh ‘Allamah Thabathaba’i. Penafsiran ini juga dijelaskan oleh Mulla Sadra di dalam tafsir surah *Ya-Sin*.
- 37) *Ta’liq ‘ala Ilahiyat Kitab al-Syifa’* : Komentar atas Metafisika Kitab *al-Syifa’* Ibn Sina**
Kitab ini merupakan komentar yang sangat mendalam terhadap tema metafisika di dalam kita *al-Syifa* Ibn Sina dengan sesekali memperbandingkan dengan pandangan Mulla Sadra sendiri.
- 38) *Ta’liq ‘ala Syarh Hikmat al-Isyraq* : Komentar terhadap *Syarh Hikmat al-Isyraq* Suhrawardi**
Komentar ini merupakan karya Mulla Sadra yang didasarkan pada tulisan Suhrawardi sendiri ketimbang pada komentar atas *Hikmat al-Isyraq* yang ditulis oleh Qutbuddin Syirazi.

⁵⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Al-Hikmah Al-Muta’aliyah Mulla Sadra*, hal. 42-43

39) *Al-Tashawwur wa al-Tashdiq* : Risalah tentang Konsepsi dan Asersi

Kitab ini berisi analisis dan penjelasan masalah-masalah logika, khususnya tentang konsepsi dan asersi (penilaian).

40) *Al-Tasyakhhush* : Risalah tentang Individuasi

Kitab ini menjelaskan tentang beberapa persoalan filsafat tradisional yang rumit.⁵⁵

41) *Al-Waridat al-Qalbiyyah fi Ma'rifat al-Rububiyah* : Ilham Hati di dalam menerima Pengetahuan tentang Tuhan

Berisi kritikan terhadap para pencari dunia, khususnya tokoh sezaman Mulla Sadra, yang mendukung penguasa zalim demi kepentingan duniawi.

42) *Al-Wujud* : Risalah tentang Wujud

Risalah tentang ontologi yang ditemukan oleh M. T. Danechepazhuh.

43) *Zad al-Musafir* : Bekal Musafir

Sebuah ringkasan ajaran-ajaran eskatologi yang sangat mendalam dan baru saja ditemukan.

Selanjutnya, ada beberapa karya yang dinisbatkan kepada Mulla Sadra, dan masih diperdebatkan mengenai kebenaran penisbatan tersebut, dan karya-karya tersebut antara lain:

- 1) *Adab al-Bahts wa al-Munazharah*
- 2) *Al-Fawa'id*
- 3) *Itsbat al-Bari'*
- 4) *Jawabat al-Masa'il al-'Awidhah*
- 5) *Al-Qawa'id al-Malakutiyyah*
- 6) *Sir al-Nuqthah*⁵⁶

Itulah beberapa karya-karya Mulla Sadra yang masih perlu terus dikaji dan diteliti agar mengetahui hubungan antara satu karya dengan karya yang lain. Serta untuk membuktikan keasliannya, karena ada beberapa karya-seperti yang terlihat diakhir- yang masih dalam perdebatan terkait kebenaran keaslian karya Mulla Sadra atau bukan.

⁵⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah Mulla Sadra*, hal. 44

⁵⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah Mulla Sadra*, hal. 45

B. RIWAYAT HIDUP ḤAMZAH FANSURI

Berbicara mengenai riwayat hidup Ḥamzah Fansuri, banyak sekali para peneliti sebelumnya yang telah berusaha keras untuk memecahkan teka teki ini. Hingga saat ini belum ada penelitian khusus serta mendapatkan jawaban yang sempurna terkait riwayat kehidupan Ḥamzah Fansuri, baik peneliti yang berasal dari Indonesia atau pun yang berasal dari luar Indonesia, baik peneliti Muslim maupun peneliti yang dari kalangan non-muslim. Namun bukan berarti tidak ada sama sekali penelitian yang mencari informasi terkait biografi seorang ahli penyair ini. Terdapat beberapa referensi yang mengatakan bahwa Ḥamzah Fansuri berasal dari Aceh, tepatnya Aceh Singkil dan juga kuburnya yang berada di tanah Aceh Darussalam.

Ḥamzah Fansuri merupakan seorang sufi pertama yang membawa ajaran *Wujudiyah* ke Nusantara. Ia juga merupakan tokoh sufi yang memiliki peran besar dalam penyebaran Islam di Aceh dan sekitarnya. Sehingga diantara tokoh-tokoh ulama besar Aceh yang sangat berpengaruh melalui karya-karya tasawufnya, salah satunya adalah Syeikh Ḥamzah Fansuri.⁵⁷ Banyak perselisihan pendapat mengenai tempat dan tanggal kelahiran Ḥamzah Fansuri. Namun kebanyakan dari para peneliti atau para sarjana setuju dengan pernyataan bahwa Ḥamzah Fansuri lahir di kota Barus, sebuah kota yang oleh orang Arab pada zaman itu disebut “Fansur”. Semua pendapat yang menjelaskan mengenai tempat kelahiran Ḥamzah Fansuri tidak terlepas dari syair-syair yang tertulis di dalam karya-karya Ḥamzah Fansuri. Salah satunya seperti syair berikut:

“Ḥamzah nur asalnya Fansuri

Mendapat wujud di tanah Syahrū Nawi

Beroleh khilafat ilmu yang ‘ali

Dari pada Abdul Qadir Sayid Jailani”

Pendapat yang berkaitan dengan isi dari syair di atas, mengatakan bahwa Ḥamzah Fansuri berasal dari Bandar Ayudhi (Ayuthia), ibukota Kerajaan Siam, tepatnya di suatu desa yang

⁵⁷ Syamsun Ni’am, *Ḥamzah Fansuri: Pelopor Tasawuf Wujudiyah Dan Pengaruhnya Hingga Kini Di Nusantara*, dalam jurnal *Episteme*, Vol 12, No. 1, Juni 2017. hal 264

bernama Syahru Nawi di Siam, Thailand sekarang.⁵⁸ Selama hidupnya, Hamzah Fansuri juga banyak melakukan perjalanan dalam menuntut ilmu, Hamzah Fansuri mengembara ke Pahang, Banten, Kudus serta pernah juga mengunjungi Makkah, Madinah dan Siam (daerah dekat Thailand).⁵⁹ Sedangkan di dalam artikel yang ditulis oleh Abdul Hadi WM. dikatakan bahwa Hamzah Fansuri telah melakukan perjalanan atau pengembaraan ke berbagai tempat dan negeri seperti Jawa, Siam, Semenanjung Melayu, Pesisir Sumatera, Persia dan tanah Arab. Hamzah Fansuri, selain mahir dalam berbahasa Melayu, ia juga menguasai bahasa Persia dan Arab.⁶⁰ Ketika Hamzah Fansuri berada di Baghdad, ia memasuki Tarekat Qadiriyyah, dan setelah banyak mengembara, konon ia kembali lagi ke Aceh. Mula-mula ia mengajar di Barus, kemudian mengajar di Banda Aceh, dan akhirnya di sebuah desa yang terletak antara Singkel dan Rundeng.⁶¹ Dengan perjalanannya tersebut lah sehingga ia mudah memahami berbagai buku tasawuf dari sufi-sufi terkemuka Persia.

Serta menjadi mudah bagi masyarakat Melayu dalam mengenal dan memahami ajaran-ajaran tasawuf dari sufi-sufi yang berasal dari luar Nusantara, karena Hamzah Fansuri telah menulis karya-karyanya dengan mengutip beberapa kutipan dalam bahasa Persia dan Arab namun terdapat terjemahannya dalam bahasa Melayu. Seperti yang termuat di dalam tulisan Jurnal *Analisis* Volume 3, No. 1, tahun 2017, oleh Ihsanudin dan Aimmatul Muslimah bahwa “*Hamzah berkarya dalam bahasa Melayu untuk pembaca yang tidak mengerti bahasa Arab dan Persia*”.⁶² Sehingga pantaslah dikatakan bahwa Hamzah Fansuri merupakan orang pertama yang membuka wawasan bagi masyarakat Nusantara untuk mengenal tasawuf dari tanah Arab dan Persia.

Sebelum Abdul Hadi, Seyyed Naquib al-Attas dalam *The Mysticism of Hamzah Fansuri* mengatakan bahwa Hamzah Fansuri memang memiliki peran besar dalam membantu bangsa Melayu dan bangsa lain di Nusantara menimba ilmu dari pemikiran Arab-Parsi,

⁵⁸Syamsun Ni'am, *Hamzah Fansuri: Pelopor Tasawuf Wujudiyah Dan Pengaruhnya Hingga Kini Di Nusantara*, hal. 265

⁵⁹Ihsanudin dan Aimmatul Muslimah, *Interferensi Morfologis Puisi Ruba'I Hamzah Fansuri*, dalam jurnal *Analisis*, Volume 3, No. 1, Juni 2017. hal 94

⁶⁰Ihsanudin dan Aimmatul Muslimah, *Interferensi Morfologis Puisi Ruba'I Hamzah Fansuri*, hal. 95

⁶¹Ilyas Ismail,dkk, *Ensiklopedi Tasawuf*, (Bandung:Angkasa, 2008) hal. 443

⁶²Ilyas Ismail,dkk, *Ensiklopedi Tasawuf*, hal. 96

dan dari itu pula dapat menimba ilmu dari Filsafat Yunani Kuno dan memperkaya kebudayaan bangsa di Nusantara serta memperkokoh hubungannya dengan bangsa lain di laut tengah. Pada hakikatnya dapat dikatakan bahwa sastra Nusantara Lama atau sastra Melayu sangat dipengaruhi oleh sastra Arab baik dari segi bahasa maupun kontennya. Hal ini tidak lain dikarenakan datangnya Islam melalui wilayah pesisir Nusantara memakai media sastra dan bahasa.⁶³

Hamzah Fansuri diperkirakan hidup antara pertengahan abad ke-16 dan awal ke-17 pada masa pemerintahan Raja Iskandar Muda. Karena tambahan nama dibelakangnya “Fansur” itulah kita sekarang mengenalnya sebagai tokoh yang berasal dari Barus, Aceh, sebab kata-kata Melayu “Barus” bila diterjemahkan ke dalam bahasa Arab akan menjadi “Fansur”. Tetapi di dalam sajak-sajaknya ia pun menyebut bahwa dirinya berasal dari Shar Nawi, sebuah kota di Siam tempat bermukimnya pedagang dan ulama Islam dari Persia dan Arab. Jadi, meskipun tidak bisa dipastikan dimana ia lahir sebenarnya, jelaslah kedua tempat ini memiliki arti yang penting dalam hidupnya.⁶⁴

Sama dengan tahun kelahiran Hamzah Fansuri, tahun meninggalnya pun banyak terjadi perbedaan pendapat/dugaan diantara para peneliti, seperti Drewes menduga Hamzah Fansuri hidup hingga sebelum 1590 M., sementara Naquib al-Attas menduga hingga 1607 M. (awal abad ke-17 M). hal ini didasarkan kepada beberapa fakta sebagai berikut:

- a. Munculnya kitab *Tuhfah* pada awal abad ke-17 M. dan cepatnya ajaran martabat tujuh tidak berarti bahwa pengaruh Hamzah Fansuri berkurang, apalagi mengindikasikan ia telah meninggal dunia. Ajaran martabat tujuh sesungguhnya berasal dari tasawuf Ibn ‘Arabi dan tetap setia pada sumber aslinya.
- b. Syamsuddin Pasai (yang kemudian disebut Syamsuddin al-Sumaterani yang merupakan murid Hamzah Fansuri) sendiri menulis *syarah* (tafsir) atas syair-syair Hamzah Fansuri, dan ini menjadi bukti bahwa pesona ajaran Hamzah Fansuri masih sangat kuat di awal abad ke-17 M.

⁶³ Ida Nursida, *Mahabbatullah dalam puisi Hamzah Fansuri: Analisis Stilistika Balaghiyah* dalam Jurnal al-Ittijah, Vol. 04, No. 01, Januari-Juni 2012. hal 82

⁶⁴ Abdul Hadi WM, *Hamzah Fansuri Penyair Sufi Aceh*, (Aceh :LOTKALA, tt). hal 14

- c. Pada zaman tersebarannya ajaran martabat tujuh di Sumatera dan Jawa, setidaknya terjadi di akhir abad ke-17 M. sedangkan kitab *al-Muntahi* dan *Syarab al-'Ashiqin* diterjemahkan ke dalam bahasa Jawa di Banten pada saat itu juga.⁶⁵

Selain perbedaan pendapat yang terjadi antara dua peneliti di atas, ada peneliti lain yang bernama Guillot yang mana dia menunjukkan bukti baru berupa inskripsi batu nisan di Makkah yang dipercayai sebagai batu nisan Hamzah Fansuri. Guillot berpendapat bahwa sufi Melayu ini meninggal dunia dan dikuburkan di Makkah pada 11 April 1527 M.⁶⁶ Sementara itu Winsteid menduga Hamzah Fansuri hidup hingga tahun 1630 M., dan Kremer menduga hingga tahun 1637 M. Dugaan paling akhir ini kemudian disetujui oleh Doorenbos, Harun Hadiwijono, dan Ali Hasjmy. Munculnya berbagai dugaan dari beberapa peneliti di atas didasarkan kepada adanya sumber-sumber tua abad XVII, baik dari Timur maupun Barat, yang tidak memberikan catatan yang jelas tentang kapan dan di mana Hamzah Fansuri dilahirkan, hidup, wafat dan dimakamkan.⁶⁷

Para peneliti tentang Hamzah Fansuri pasti akan mengetahui bahwasanya telah terjadi pengkafiran terhadapnya pada saat itu. Salah satu tokoh yang sangat anti dengan pemikiran tasawuf Hamzah Fansuri adalah Nuruddin al-Raniri, sehingga di dalam karyanya pun yang terkenal di daerah Aceh khususnya, yaitu kitab *Bustan al-Salatin* serta *Hikayat Aceh* pun, tidak menyebutkan nama Hamzah Fansuri sama sekali. Kramer (1921) mengemukakan bahwa nama Hamzah Fansuri tidak disebutkan di kedua kitab tersebut karena memang Hamzah Fansuri kurang dikenal di Aceh sebab sering mengembara keluar Aceh dan jarang sekali berada di Aceh.⁶⁸ Mengenai hal ini, al-

⁶⁵ Syamsun Ni'am, *Hamzah Fansuri: Pelopor Tasawuf Wujudiyah Dan Pengaruhnya Hingga Kini Di Nusantara*, dalam jurnal *Episteme*, Vol 12, No. 1, Juni 2017. hal 266, yang dikutip dari buku *Sufi Nusantara : Biografi, Karya Intelektual dan pemikiran tasawuf* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2013), hal 31 ;Drewes dan Brakel, *the poems of hamzah fansuri* (Dordrecht-Holland: Foris Publication, 1986), hal 226-227

⁶⁶ Syamsun Ni'am, *Hamzah Fansuri: Pelopor Tasawuf Wujudiyah Dan Pengaruhnya Hingga Kini Di Nusantara*, hal 266

⁶⁷ Syamsun Ni'am, *Hamzah Fansuri: Pelopor Tasawuf Wujudiyah Dan Pengaruhnya Hingga Kini Di Nusantara*, hal. 267

⁶⁸ Miftah Arifin, *Wujudiyah di Nusantara:Kontinuitas dan Perubahan*, (Yogyakarta:STAIN Jember Press, 2015), hal 108

Attas mengatakan “Bahwa nama Hamzah Fansuri tidak disebut-sebut dalam buku sejarah resmi, sekalipun semasa hidupnya, harus dijelaskan, bukan karena dia tidak ada di negeri itu (disebabkan sering berpergian), melainkan permusuhan ketiga-tiga kelompok tersebut – maksudnya aliran-aliran Islam yang lain- sehingga Hamzah Fansuri tidak harum namanya di kalangan pemerintah. Hamzah Fansuri didiamkan. *Hikayat Aceh* (yang merekam peristiwa semasa) pun tidak menyebut namanya, seolah-olah dia tidak pernah hidup. Dia baru terkenal setelah meninggal, ketika pengaruhnya- atau pengaruh yang disangka berasal daripadanya- semakin terasa”.⁶⁹

Untuk memperkuat bahwa Hamzah Fansuri memiliki pengaruh yang besar di tanah Sumatra, berikut beberapa murid Hamzah Fansuri yang sebagian dari mereka (murid) menyebut Hamzah Fansuri sebagai Guru mereka dan beberapa penulis meniru gaya syair sufinya.

- 1) Hasan Fansuri (Syeikh al-Faqir), dia seorang sufi asal Barus. Hasan mengatakan bahwa Hamzah Fansuri adalah gurunya. Dia menyajikan satu riwayat pendek Hamzah Fansuri sambil mengutip beberapa karyanya dan memberikan beberapa unsur biografi yang semuanya berkaitan dengan Timur Tengah. Pendek kata Hasan Fansuri betul-betul adalah murid Hamzah Fansuri.
- 2) Pengarang anonim, Drewes menyimpulkan bahwa kemungkinan besar pengarang anonim ini seorang murid Hasan. Nama Hamzah tidak disebut oleh pengarang anonim, tetapi karyanya diketahuinya.
- 3) Abd al-Jama, Drewes (*Idem*) beranggapan bahwa dialah yang pengarang anonim di atas dan lebih lanjut mengatakan bahwa dia sezaman dengan Syamsuddin oleh karena peristilahan tasawufnya sebagian dipinjam dari kitab *Tuhfa* karangan Muhammad al-Burhanpuri (yang dikarang tahun 1590).⁷⁰

⁶⁹ Claude Guillot & Ludvik Kalus, *Batu Nisan Hamzah Fansuri*, di dalam jurnal terjemahan Alam & Tamadun Melayu 1 (2009), hal 38

⁷⁰ Claude Guillot & Ludvik Kalus, *Batu Nisan Hamzah Fansuri*, di dalam jurnal terjemahan Alam & Tamadun Melayu 1 (2009) . hal 40-41

Hamzah Fansuri mendapatkan ancaman dari Nuruddin al-Raniri dikarenakan pemikiran *Wujudiyahnya* yang membahas mengenai kesatuan wujud Tuhan dengan Alam. Nuruddin al-Raniri tidak mampu memahami tentang konsep *wujudiyahnya* Hamzah Fansuri serta kefanatikannya terhadap para penganut ilmu sufi atau tasawuf sehingga al-Raniri pun tidak menerima dan meminta kepada Sultan agar menyuruh Hamzah Fansuri dan pengikutnya untuk bertaubat dari ajaran *Wujudiyah* yang dianggap sesat tersebut, kalau tidak mereka akan dibunuh. Seperti yang dijelaskan oleh Abdul hadi WM di dalam bukunya yang berjudul “*Hamzah Fansuri Penyair Sufi Aceh*” bahwa, di India, Nuruddin al-Raniri terbiasa melihat tasawuf yang diselewengkan dengan berbagai praktek-klenik dan pendukunannya yang bertujuan menumpuk kekayaan. Hamzah Fansuri juga melihat kenyataan ini sepulang dari Persia, namun buru-buru ia sendiri memperoleh pemahaman yang salah dari Nuruddin al-Raniri. Agaknya Nuruddin belum sempat mendalami karya-karya Hamzah Fansuri secara menyeluruh sebelum melahirkan pertentangannya, atau ada hal-hal lain yang berlatar-belakang politik maka ia menyerang Hamzah dan Syamsuddin habis-habisan. Lebih-lebih mengingat kedudukan Syamsuddin sebagai kadi agung di istana Sultan Iskandar Muda, yang membuat ajarannya leluasa tersebar.⁷¹

Sementara bagi Miswari, penulis buku “Filsafat Terakhir”, terkait masalah ini, ia melihat tindakan al-Raniri dari beberapa sisi. Pertama al-Raniri tidak memahami ajaran Hamzah Fansuri secara baik dan benar. Dia menganggap ajaran Hamzah Fansuri seperti ajaran *mulhidah* yang berkembang di kampungnya, India. Sekalipun mungkin al-Raniri tahu bahwa ajaran Hamzah Fansuri bermazhab Ibn ‘Arabi, maka ia menganggap bahwa ajaran Hamzah Fansuri sama dengan para pengikut Ibn ‘Arabi yang salah paham di India. Kedua, mungkin saja al-Raniri paham secara keseluruhan ajaran Hamzah Fansuri, dan dia tahu pemikiran Hamzah Fansuri tidak sesat. Tetapi karena khawatir para pengikut Hamzah Fansuri akan salah paham sehingga mereka dapat menjadi para *mulhidah*. Kalau pun para pengikut Hamzah Fansuri belum sesat, maka al-Raniri khawatir pengikut Hamzah Fansuri kemudian akan menjadi sesat. Kemungkinan karena al-Raniri telah melihat sendiri bagaimana para pengikut Ibn ‘Arabi di awal, mereka dapat memahami dengan baik ajaran *wahdatul wujud* lalu perlahan berubah menjadi kesesatan

⁷¹ Abdul Hadi WM, *Hamzah Fansuri Penyair Sufi Aceh*, hal 26

karena salah memahami. Atau mungkin juga di India, generasi awalnya sendiri telah menjadi *mulhidah*.⁷²

Tetapi sebagai orang yang sudah memiliki keyakinan penuh terhadap apa yang di pelajari dan di pahami, Hamzah Fansuri dan pengikutnya tidak mau mendengarkan perintah sang Sultan sehingga Hamzah Fansuri dan pengikutnya pun mendapatkan ancaman bunuh oleh Sultan dan orang-orang pengikut Nuruddin al-Raniri. Namun, pada sisi lain, sejauh yang dipahami para sarjana, perbedaan pendapat tersebut bisa diartikan sebagai usaha mereduksi ajaran *wujudiyah* Hamzah Fansuri kepada kategori-kategori *zindiq*, *mulhid*, atau panteisme, adalah suatu kekeliruan, konflik politik dan konflik antara penganut teosofi dan penganut teologis dogmatis. Oleh sebab itu, karena syair-syair dan karya-karya prosa Hamzah Fansuri seringkali menonjolkan citra-citra simbolis, maka pemahaman terhadap ajaran *wujudiyah* yang terkandung di dalamnya seyogianya diinterpretasikan secara metaforis, dan dengan pendekatan hermeneutik. Kecaman sesat, *zindiq*, ataupun panteisme oleh sebagian sarjana terhadap ajaran *wujudiyah*, ditolak oleh sebagian sarjana lain. Menurut kelompok pendukung ini, ajaran *wujudiyah* tidak hanya mengajarkan sisi *tasybih* (imanensi) tetapi mempertahankan *tanzih*-Nya (transendensi-Nya).⁷³

Meskipun banyak perdebatan setelahnya, namun tetap saja pada kenyataannya Hamzah Fansuri dan pengikutnya telah disebut sebagai orang sesat oleh Nuruddin al-Raniri beberapa abad yang lalu. Bahkan Nuruddin al-Raniri pun telah memberikan beberapa penjelasan ataupun alasan kenapa Hamzah Fansuri dan pengikutnya tidak pantas untuk diterima pandangannya, antara lain sebagai berikut:

- 1) Ide-ide Hamzah Fansuri yang mengaggap Tuhan, alam, manusia dan hubungan diantaranya ketiganya adalah identik dengan pemikiran para filosof, orang-orang Zoroaster, ajaran inkarnasi, dan Brahmana Hindu.
- 2) Ajaran Hamzah Fansuri adalah panteis dalam pengertian bahwa esensi Tuhan adalah imanen secara sempurna dalam alam, bahwa Tuhan melebur dalam sesuatu yang tampak.
- 3) Sebagaimana para filosof, Hamzah Fansuri percaya bahwa adalah wujud (*being*) yang sederhana (*simple*).

⁷² Miswari, *Filsafat Terakhir*, (Lhokseumawe (Aceh):Unimal Press, 2016), hal 217

⁷³ Syarifuddin, *Memperdebat Wujudiyah Syekh Hamzah Fansuri (Kajian Hermeneutik Atas Karya Sastra Hamzah Fansuri*, dalam jurnal *Religia*, Vol. 13, No. 2, oktober 2010.). hal 153-154

- 4) Ḥamzah Fansuri, seperti kaum Qadariyah dan Mu'tazilah, yakni bahwa al quran itu diciptakan (makhluk).
- 5) Ḥamzah Fansuri, juga percaya sebagaimana filosof, akan kekekalan alam.

Sejumlah tulisan penting karya al-Raniri, dicurahkan sepenuhnya pada polemik ini dan menolak apa yang dipandanginya sebagai tulisan-tulisan syirik Hamzah Fansuri dan pengikutnya.⁷⁴ Namun, dari berbagai catatan sejarah yang ditemukan oleh para sarjana dapat ditarik benang merah bahwa kedatangan al-Raniri ke istana Aceh dan keluar dari istana Aceh ada hubungannya dengan situasi politik yang terjadi di Aceh, begitu juga sanggahannya terhadap paham *wujudiyah* Hamzah Fansuri sangat erat kaitannya dengan politik dalam rangka memperebutkan perhatian Sultan Aceh pada saat itu, terbukti ketika datang ulama lain yang bernama Saiful Rijal ke dalam pemerintahan Aceh, al-Raniri keluar dari Aceh secara tiba-tiba sehingga menjadi tanda tanya besar dari masyarakat ketika itu.⁷⁵ Walaupun dari sebagian peneliti mengatakan bahwa telah terjadi perdebatan antara al-Raniri dengan Saiful Rijal mengenai *Wujudiyah*, yang akhirnya al-Raniri kalah dalam perdebatan tersebut sehingga membuat ia malu dan memutuskan untuk keluar dari daerah Aceh saat itu.

Selanjutnya, Tuduhan Nuruddin al-Raniri bahwa Ḥamzah Fansuri telah menempuh jalan yang sesat, ternyata keliru. Dalam sajak-sajaknya sendiri Ḥamzah Fansuri malah mengecam para sufi palsu atau pengikut-pengikutnya yang telah menyelewengkan ajaran tasawuf yang sebenarnya.

Kata Hamzah:

Segala muda dan sopan

Segala tuan berhuban

Uzlatnya berbulan-bulan

Mencari Tuhan ke dalam hutan

⁷⁴ Mira Fauziah, *Pemikiran Tasawuf Hamzah Fansuri*, dalam jurnal *Substantia*, Vol. 15, No. 2, Oktober 2013. hal 294

⁷⁵ Mira Fauziah, *Pemikiran Tasawuf Hamzah Fansuri*, hal. 298

Segala menjadi “sufi”

Segala menjadi “shawqi” (=pencinta kepayang)

Segala menjadi ruhi (roh)

Gusar dan masam di atas bumi (menolak dunia)

Tasawuf yang diajarkan Hamzah Fansuri tidak menolak dunia atau aktivitas keduniaan. Dalam sajak ini jelas ia tidak setuju dengan para sufi palsu yang suka bertapa atau menyingkirkan diri ke hutan, menyiksa badan, tidak mau bergaul dengan masyarakatnya.⁷⁶ Sebagai seorang sufi, yang tak terlalu memandang tinggi dunia dan selalu berusaha menjauhkan diri dari penajahan benda-benda, ia ternyata seorang yang populis. Ia menganjurkan murid-muridnya untuk lebih dekat dengan orang kecil, dan selalu menjauhi atau melawan penguasa yang *dzalim*.⁷⁷

1. SUMBER-SUMBER PEMIKIRAN ҲAMZAH FANSURI

Terkait sumber-sumber pemikiran Hamzah Fansuri, dapat kita ketahui melalui tokoh-tokoh yang mempengaruhinya baik secara langsung maupun secara tidak langsung. Hamzah Fansuri tentu memiliki guru yang sangat berjasa dalam keilmuannya, yang salah satu diantaranya adalah Ibn ‘Arabi. Bahkan beberapa ahli yang meneliti mengenai Hamzah Fansuri sepakat mengatakan bahwa Hamzah Fansuri adalah tokoh yang membawa konsep *wujudiyah* Ibn ‘Arabi ke Nusantara⁷⁸ walaupun Hamzah Fansuri sendiri tidak menyebutkan nama Ibn ‘Arabi secara langsung di dalam karyanya yang masih ada. Namun dari hasil penelitian menyatakan bahwa pengaruh Ibn ‘Arabi terhadap Hamzah Fansuri cukup besar khususnya dalam dunia tasawuf.

Selanjutnya adalah, masih dalam dunia tasawuf, Hamzah Fansuri dikabarkan belajar tasawuf kepada Syekh Abdul Qadir Jailani. Sebagaimana yang tertuliskan di dalam salah satu karyanya yaitu:

“Hamzah Fansuri nin ‘ilmunya Zhahir

⁷⁶ Abdul Hadi WM, *Hamzah Fansuri Penyair Sufi Aceh*, hal 18

⁷⁷ Abdul Hadi WM, *Hamzah Fansuri Penyair Sufi Aceh*, hal 19

⁷⁸ Mira Fauziah, *Pemikiran tasawuf Hamzah Fansuri*. hal 291

Ustadhnya Sayyid ‘Abd al-Qadir

Mahbubnya terlalu hadir

Dengan dirinya nantiasa satir”

Namun, meskipun begitu- seperti yang telah penulis sebutkan di atas- Hamzah Fansuri jika dilihat dari hasil karya-karyanya yang lain secara keseluruhan, ia menunjukkan bahwa bukan pengaruh Syeikh Abdul Qadir al-Jailani yang paling besar kepadanya, melainkan ajaran Ibn ‘Arabi. Disamping itu ia telah dekat dengan ajaran tasawuf dari karya tokoh-tokoh sufi, seperti Bistami, Baghdadadi, al-Hallaj, Imam al-Ghazali, Mas’udi, Farid Attar, Jalaluddin al-Rumi, Shabistari, Maghribi, Iraqi, Sa’di, Nikmatullah, Jami’ dan Karim al-Jilli.⁷⁹

Adapun jika dilihat lagi dari seluruh konsepsi pemikiran Hamzah Fansuri, nampak adanya kontinuitas dengan Ibn ‘Arabi, al-Qunawi, Jalaluddin al-Rumi. Dalam syair-syairnya, ia banyak memperoleh ilham dari karya al-Attar, *Mantiq al-Tayr*, karya Iraqi, *Lama’at*, dan karya Jami’, *Lawaih*. Namun, menurut Abdul Hadi WM., karena Hamzah Fansuri lebih banyak mengutip *Lama’at*, karya Iraqi, hal itu memperlihatkan adanya pertalian istimewa antara pandangannya dengan pandangan Iraqi.⁸⁰ Tidak dapat dipungkiri bahwa sebagai seorang sufi tentu Hamzah Fansuri juga pernah merasakan yang namanya Cinta (Ilahi), serta mengenal pandangan-pandangan tentang Cinta dari tokoh-tokoh sebelumnya. Sehingga terkait dengan pandangan tentang “Cinta” ini, menunjukkan bahwa Hamzah Fansuri bukan hanya mewarisi pemikiran Ibn ‘Arabi dalam bidang wujud Tuhan, namun ia juga memiliki pengetahuan dalam bidang tasawuf cinta dari sufi lainnya, seperti Rumi, Attar, Ain al-Qudhdad dan lainnya.⁸¹ Selanjutnya, dalam karangannya Hamzah

⁷⁹ Ihsanudin dan Aimmatul Muslimah, *Interferensi Morfologis Puisi Ruba’I Hamzah Fansuri*, hal 95-96; Abdul Hadi W.M, dan L.K. Ara, *Hamzah Fansuri Penyair Sufi Aceh* (Lokala: 1984), hal 16

⁸⁰ Muhammad Afif Anshori, *Kontestasi Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi di Nusantara*, dalam jurnal Teosofi, Volume 4, No. 2, Desember 2014, hal 320; Abdul Hadi WM., *Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-puisinya* (Bandung: Mizan, 1995), hal 21

⁸¹ Suteja. H, *Sufisme Lokal: Mencari Akar Tradisi Tasawuf Indonesia*, (Cirebon:Cirebon Publishing, Januari 2016) hal 194

Fansuri banyak mengutip pendapat ahli tasawuf Parsi, seperti al-Junaid, Mansur Hallaj, Jalaluddin Rumi serta Shamsu Tabriz.⁸²

Itulah beberapa tokoh yang bisa dikategorikan sebagai orang-orang yang berjasa dalam pemikiran atau keilmuan Hamzah Fansuri. Untuk sementara, dikarenakan referensi yang belum tuntas terkait guru-guru Hamzah Fansuri, maka dari hasil sebagian penelitian sudah menyebutkan beberapa nama tokoh besar yang dapat dipastikan sebagai sumber-sumber pemikiran Hamzah Fansuri dalam keilmuannya, yakni yang telah disebutkan di atas.

2. KARYA-KARYA ҒAMZAH FANSURI

Seperti tokoh-tokoh besar lainnya, Ғamzah Fansuri juga telah melakukan penyebaran ajaran-ajarannya selain dengan lisan namun juga melalui tulisan-tulisan yang merupakan karya-karyanya yang berbentuk syair (puisi) dan dituliskan dalam bahasa Melayu. Selain menulis banyak puisi sebagai sarana transformasi gagasan-gagasannya, tercatat tiga kitab berbahasa Melayu yang ditulis Hamzah Fansuri. Yakni seperti *Syarab al-'Asyiqin*, *Asrar al-Arifin*, dan *al-Muntahi*. Secara sistematis ketiga karya ini merupakan petunjuk menuju penyucian diri dalam ajaran suluk menurut praktik dan pengetahuan hingga mencapai penyatuan dengan Allah.⁸³

Ғamzah Fansuri adalah penulis produktif yang menghasilkan bukan hanya risalah-risalah keagamaan, tetapi juga karya-karya prosa yang sarat dengan gagasan-gagasan mistis. Mengingat karya-karyanya, dia dianggap sebagai salah seorang tokoh sufi awal paling penting di wilayah Melayu Indonesia, dan juga seorang perintis terkemuka tradisi kesusastraan Melayu. Prosa dan syair karangan Hamzah Fansuri -yang diantaranya telah disebutkan di atas-sebetulnya sangatlah banyak. Namun karena karya-karyanya sempat dibakar oleh salah satu kelompok yang tidak menyukainya di depan Mesjid Raya Baiturrahman Banda Aceh, sebagian besar karyanya hangus. Hanya

⁸² Edwar Djamaris dan Saksono Prijanto, *Hamzah Fansuri dan Nuruddin Ar-Raniri*, (Jakarta: Proyek Pengembangan Kebudayaan Direktorat Jendral Kebudayaan, 1996), hal 2

⁸³ Miswari, *Pesan Syair Hamzah Fansuri*, (Langsa:The Nusantara Institute, 2015), hal 9

ada beberapa risalah tasawuf yang berhasil diselamatkan dianggap sebagai karya orisinal Hamzah Fansuri.⁸⁴

Di antara karya-karya Hamzah Fansuri yang terselamatkan dari peristiwa pembakaran tersebut yaitu pada tahun 1637 M (tahun pertama kekuasaan Sultan Iskandar Tsani, adalah sebagai berikut:

a. ***Syarab al-‘Asyiqin (Minuman Semua Orang Yang Rindu).***

Risalah ini berisi ringkasan ajaran tentang *wahdatul wujud* dan cara mencapai makrifat kepada Allah. Kitab ini juga dikenal dengan judul *Zinat al-Muwahhidin* (perhiasan segala orang yang mengesahkan). Kitab *Syarab al-‘Asyiqin* ini terdiri atas tujuh bab. Hamzah Fansuri mengarang kitab ini dalam bahasa Jawi (Melayu) bagi orang yang tidak mengerti bahasa Arab dan Parsi.

Bab 1 : menyatakan perbuatan syari’at: Syahadat, sembahyang, memberi zakat, puasa dan naik haji.

Bab 2 : menyatakan bahwa tarekat tiada lain daripada hakikat karena tarekat itu permulaan hakikat. Permulaan hakikat ialah taubat, yang tidak menaruh harta serta meninggalkan dunia untuk menjadi orang isi kubur.

Bab 3 : menyatakan bahwa hakikat adalah kesudahan jalannya. Manusia yang telah mencapai tingkat ini tidak merasa suka dan duka, mulia dan hina, serta kaya dan miskin. Manusia pada tingkatan ini tidak melihat dirinya melainkan Allah SWT.

Bab 4 : menyatakan bahwa manusia yang telah mencapai tataran makrifat mengetahui rahasia nabi serta sifatnya. Kemudian disebutkan bahwa Allah SWT itu Esa, *Qadim*, *Khalik*, serta *Baqā’*.

Bab 5 : menyatakan kenyataan zat Tuhan yang Maha Tinggi dan tidak dapat dipikirkan.

Bab 6 : menyatakan sifat Allah SWT yang sudah dijelaskan dalam bab 4.

⁸⁴ Andi Miswar, *Corak Pemikiran Tafsir Pada Perkembangan Awal Tradisi Tafsir di Nusantara (Hamzah Fansuri, Syamsuddin Al-Sumatrani, dan Abd Rauf Al-Singkel)* dalam jurnal Rihlah Vol. IV, No. 1, Tahun 2016, hal 118

Bab 7 : menyatakan berahi dan syukur. Disebutkan bahwa berahi itu anugerah Allah dan seteru berahi adalah budi yang membuat manusia ingin hidup dan mencari harta banyak.⁸⁵

b. *Asrar al-'Arifin fi bayani 'Ilm al-suluk wa al-Tauhid* (Rahasia Orang-Orang 'Arif Dalam Menjelaskan Ilmu Suluk Dan Tauhid).

Risalah ini berisi uraian atau penafsiran terhadap 15 bait puisi-puisi sufistik yang ia ciptakan sendiri mengenai masalah metafisika dan ontologi *wujudiyah*. Dalam pendahuluan kitab ini dinyatakan bahwa manusia dijadikan Allah dari tiada dan diberi rupa lengkap dengan telinga, hati serta nyawa dan budi. Oleh karena itu manusia hendaknya mencari Tuhan dengan mengenal makrifat kita. Dalam upaya menolong umat agar, mengenal makrifat Allah, sifat dan asmaNya. Hamzah Fansuri mengarang 15 bait syair serta dengan syarahnya. Dalam syair itu, Hamzah Fansuri menjelaskan bahwa Tuhan kita lah yang mempunyai Zat. Zat itu tidak bercerai dengan sifat-Nya, selanjutnya disebutkan bahwa diantara sifatNya yaitu: *hayyat, 'Ilmu, Iradat, Kodrat, Kalam, Sami* 'dan *Basir*. Dijelaskan pula bahwa makrifat Allah itu sama dengan hakikat muhammad yang juga disebut Nur Muhammad. Setelah sempurna mengetahui dan mengenal Dia, perlu mengerjakan syari'at.⁸⁶

c. *Kitab al-Muntahi* (Ufuk Terjauh).

Risalah ini berbicara tentang bagaimana penciptaan alam, bagaimana Tuhan memanifestasikan diri-Nya, dan bagaimana upaya manusia untuk kembali ke asalnya.⁸⁷ *Al-Muntahi* dapat dipahami sebagaimana mestinya hanya bagi para ahli tasawuf yang sudah maju dalam jalan

⁸⁵ Edwar Djamaris dan Saksono Prijanto, *Hamzah Fansuri dan Nuruddin Ar-Raniri*, hal. 4-5

⁸⁶ Edwar Djamaris dan Saksono Prijanto, *Hamzah Fansuri dan Nuruddin Ar-Raniri*, hal. 4

⁸⁷ Syamsun Ni'am, *Hamzah Fansuri: Pelopor Tasawuf Wujudiyah Dan Pengaruhnya Hingga Kini Di Nusantara*, hal 271-272

ma'rifat.⁸⁸ Kitab ini merupakan pedoman bagi orang yang sudah 'Arif dalam ajaran *Wujudiyah*. Dalam kitab *al-Muntahi* ini Hamzah Fansuri mengumpulkan ayat-ayat suci al-Quran, hadis, ucapan para sufi dan penyair untuk menjelaskan *man arafa nafsahu fa qad arafa rabbahu* (Barang siapa mengenal dirinya, maka mengenal Tuhannya). Pernyataan ini dianggap berbahaya oleh Nuruddin al-Raniri sehingga ia melancarkan serangan terhadap ajaran *wujudiyah*, terutama yang terkandung dalam kitab *al-Muntahi*.⁸⁹

Berikut beberapa Syair karya Hamzah fansuri diantaranya, adalah:

- 1) *Syair Si Burung Pingai*
- 2) *Syair Si Burung Pungguk*
- 3) *Syair Sidang Fakir*
- 4) *Syair Dagang*, dan
- 5) *Syair Perahu*⁹⁰

Penelitian terhadap karya-karya Hamzah Fansuri telah banyak dilakukan, diantaranya:

- (1) J. Doorenbos, "De Geschriften van Hamzan Pansoeri" Leiden, 1933
- (2) Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, University of Malay Press, Kuala Lumpur, 1970.
- (3) V.Y. Bragisnky, "Some remarks on the structure of the Syair Perahu by Hamzah Fansuri, Bijdragen deel, 1973.
- (4) Abdul Hadi W.M dan L.K. Ara (editor), *Hamzah Fansuri: Penyair Sufi Aceh*, Penerbit Lotkala, Tanpa Tahun.
- (5) Abdul Hadi W.M., *Hamzah Fansuri: Risalah tasawuf dan puisi-puisinya*, Penerbit Mizan, 1995.⁹¹

⁸⁸ Mira Fauziah, *Pemikiran tasawuf Hamzah Fansuri*, hal 303; Zulkarnainyani.wordpress.com/.../syair-burung-pingai-karya-hamzah. Diakses pada tanggal 29 Nov 2012

⁸⁹ Edwar Djamaris dan Saksono Prijanto, *Hamzah Fansuri dan Nuruddin Ar-Raniri*, hal 5-6

⁹⁰ Edwar Djamaris dan Saksono Prijanto, *Hamzah Fansuri dan Nuruddin Ar-Raniri*, hal. 3-4.

Penelitian yang telah dilakukan ini menunjukkan bahwa Hamzah Fansuri memang memiliki karya-karya yang luar biasa, serta sosok yang sangat berpengaruh, khususnya di Nusantara. Sehingga para peneliti yang berasal dari luar Indonesia pun ikut mencari informasi atau melakukan penelitian tentang Hamzah Fansuri serta karya-karyanya.

⁹¹ Edwar Djamaris dan Saksono Prijanto, *Hamzah Fansuri dan Nuruddin Ar-Raniri*, hal. 4

BAB III

PEMIKIRAN WUJUD MULLĀ ṢADRA DAN HAMZAH FANSURI

A. PEMIKIRAN WUJUD MULLĀ ṢADRA

1. Konsep Wujud Mullā Ṣadra

Dalam kajian filsafat Islam, khususnya tentang Ontologi, konsep Wujud adalah suatu perkara yang penting untuk dijelaskan dan dipahami. Mengenai konsep wujud pula, ada sebagian filosof yang meyakini bahwa ia adalah yang mendasari segala sesuatu (*Ashalatul wujud*), seperti Mulla Sadra salah satunya. Namun ada juga filosof yang tidak meyakini bahwa wujud adalah yang mendasari segala sesuatu. Selanjutnya pembahasan mengenai dua perbedaan pendapat tersebut tentu tidak hanya sebatas dugaan semata, melainkan memiliki alasan dan argumen-argumen tersendiri untuk memperkuat pandangannya masing-masing. Di sini peneliti hanya memfokuskan pembahasan pada pandangan Mulla Sadra, yang paling utama adalah tentang konsep wujud Mulla Sadra. Poin yang paling penting dan yang paling utama dalam menjelaskan tentang wujud - dalam pandangan Mulla Sadra- adalah salah satunya tentang “ke-*badihi*-an wujud”.

Konsep wujud merupakan konsep yang paling *badihi* yang diabstraksikan oleh benak manusia dari seluruh keberadaan. Seperti yang sudah diketahui bahwa ia (wujud) tidak membutuhkan definisi, karena sudah jelas dengan sendirinya, bahkan kita tidak mungkin mendefinisikannya.⁹² Kemudian Gharawiyani menegaskan bahwa kalau pun ada orang yang mencoba untuk mendefinisikan tentang wujud ini maka akan terjebak pada kesalahan berfikir (*daur*). Prinsip ke-*badihi*-an inilah yang sekaligus menjadi dasar bagi para filosof muslim, yang salah satunya adalah Mulla Sadra sebagai pencetus madzhab Hikmah Muta’aliyah, yang meyakini bahwa yang utama dan riil adalah wujud.

Berikut ada beberapa argumen filosofis Mulla Sadra terkait kemendasaran wujud, sekaligus untuk menolak pandangan-

⁹² Mohsen Gharawiyani, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam: Penjelasan Untuk Mendekati Analisis Teori Filsafat Islam*, (Sadra Press:Jakarta, 2012) Hal.78

pandangan filosof yang meyakini bahwa yang mendasari segala sesuatu itu adalah mahiyah.⁹³

- a) Mahiyah sebagai mahiyah berada dalam kecenderungan yang sama terhadap wujud dan ketiadaan. Ketika mahiyah keluar ke tingkat wujud bukan dengan perantaraan wujud, pastilah terjadi perubahan substansial pada hakikat mahiyah (*inqilab*) dan hal tersebut tidak mungkin. Karenanya, satu-satunya hakikat yang mengeluarkan mahiyah ke tingkat wujud adalah wujud itu sendiri.
- b) Mahiyah merupakan sumber perbedaan. Setiap mahiyah berbeda dari mahiyah lainnya. Dalam hal ini, masing-masing tidak memiliki kesatuan yang sama. Jika tidak ada realitas yang menyatukan hal-hal yang berbeda tersebut dan menggabungkannya, maka tidak ada proposisi yang mempredikatkan satu mahiyah kepada mahiyah yang lain. Karena itu, diperlukan satu realitas dasar yang menggabungkan berbagai mahiyah tersebut. Realitas tersebut adalah wujud.
- c) Mahiyah mewujud dengan wujud eksternal, sehingga memiliki efek (api : membakar, air : membasahi) dan pada saat yang sama mewujud juga pada wujud mental (*dzihni*) dan tidak memiliki efek sebagaimana mahiyah eksternal. Jika yang riil dan hakiki adalah mahiyah, pastilah efek yang ditimbulkan sama pada dua keadaan tersebut dan tidak terjadi perbedaan. Fakta menunjukkan sebaliknya sehingga hal tersebut pasti keliru dan karenanya, wujudlah yang utama dan riil.
- d) Mahiyah netral dalam keadaannya, baik antara intensitas dan kelemahan, kepadatan maupun ketidakpadatan. Namun, pada realitas eksternal kita melihat ada yang intens (seperti sebab) dan yang lemah (seperti akibat). Jika bukan wujud yang riil dan hakiki, maka perbedaan atribut tersebut kembali

⁹³ Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat : Filsafat Eskatologi Mulla Shadra*, (Sadra Press:Jakarta, 2012) Hal.35-36

kepada mahiyah, padahal mahiyah bersifat netral. Jelas di sini bahwa wujudlah yang riil dan hakiki.

Berdasarkan pada argumentasi-argumentasi di atas, wujud adalah satu-satunya misdaq objektif dari realitas eksternal, dan mahiyah hanya sekedar konsepsi *i'tibari* (majasi). Prinsip *ashalatul wujud* inilah yang diyakini sebagian besar filosof muslim, khususnya para filosof yang pro dengan filsafat Hikmah Muta'aliyah. Selanjutnya diperlukan penjelasan mengenai prinsip-prinsip lainnya dalam memahami pondasi pemikiran wujud Mulla Sadra, yang akan peneliti bahas pada poin "realitas wujud Mulla Sadra" berikut.

2. Realitas Wujud Mullā Ṣadra

a) Ashalah al-Wujud

Prinsip ini telah menjadi salah satu tema penting dalam Filsafat Sadra atau filsafat Hikmah Muta'aliyah bahkan telah menjadi karakter dalam filsafat Islam. Meskipun masih diragukan tentang siapa saja yang pernah membahas tentang hal ini, tetapi Mulla Sadra mengatakan bahwa sebagian argumentasi Ibn Sina sejalan dengan prinsip fundamental wujud.⁹⁴ Ada peneliti yang mengatakan bahwa Ibn 'Arabi lah orang pertama yang dianggap sebagai pendiri konsep Wahdatul wujud, meskipun di dalam karya beliau tidak menggunakan istilah wahdatul wujud.

Adapun orang pertama yang menggunakan istilah wahdatul wujud adalah Ibn Taimiyah yakni dalam mengkritik pemikiran Ibn 'Arabi. Tentunya penisbatan sebagai pendiri konsep wahdatul wujud bagi Ibn 'Arabi bukanlah dugaan semata, karena jika disepakati bahwa istilah wahdatul wujud yaitu wujud hanya dinisbatkan kepada Al-Haqq dan menafikan wujud selain Al-Haqq – tanpa memperhatikan istilah Al-Haqq – maka akan kita temukan makna tersebut di dalam pemikiran Ibn 'Arabi. Misalnya salah satu pernyataan Ibn 'Arabi di dalam kitab *Futuh al-Makiyah* nya, yaitu:

⁹⁴ Muhammad Nur, *Wahdah Al-Wujud Ibn 'Arabi & Filsafat Wujud Mulla Shadra*, (Chamran Press: Makassar, 2014) Hal.62-63: Murthada Muthahhari, *Majmu' -E Atsar Murtadha Muthahhari*, Vol; 4, Hlm. 193

"فما ظهر في الوجود بالوجود الا الحق فالوجود (هو) الحق وهو واحد"

Dengan jelas pernyataan yang tersebut di atas sesuai dengan makna istilah *wahdatul wujud*⁹⁵.

Tema mengenai *Ashalatul Wujud* merupakan pemikiran orisinil dari Mulla Sadra. Perlu diketahui bahwa istilah *Ashal* (fundamental) serta juga idealitas, digunakan dalam beragam makna. Setidaknya istilah tersebut memiliki tiga makna, yang berkaitan dengan pembahasan wujud, yaitu⁹⁶:

- 1) Setiap keberadaan yang terdapat di alam eksternal, masing-masing memiliki dua aspek di dalam benak kita, yaitu yang berkaitan dengan konsep eksistensi dan yang berkaitan dengan konsep kuintitas. Misalkan ketika kita melihat sebuah kursi, pada aspek pertama kita melihat "wujud kursi" dan pada aspek kedua yaitu berkaitan dengan "ke-kursi-an". Selanjutnya yang menjadi pertanyaan adalah jika setiap wujud di alam eksternal memiliki dua aspek di dalam benak kita, lalu konsep manakah yang merepresentasikan secara hakiki realitas eksternal? Karena sebagaimana kita ketahui bahwa realitas eksternal itu adalah tunggal sehingga hanya merepresentasikan satu konsep secara hakiki di dalam benak kita dan konsep lainnya hanya idealitas (gagasan/ide). Kesimpulannya bahwa jika kita meyakini bahwa wujud sebagai representasi realitas eksternal, maka wujud yang *Ashil* (fundamental), sedangkan kuintitas hanya idealitas, dan begitu pun sebaliknya.
- 2) Yang menjadi *Ashil* adalah yang ber efek atau pengaruh. Kita ketahui bahwa setiap entitas di alam eksternal memberikan efek yang berbeda-beda. Seperti api yang membakar dan air yang membasahi. Pertanyaannya adalah manakah yang

⁹⁵ Muhammad Nur, *Wahdah Al-Wujud Ibn 'Arabi & Filsafat Wujud Mulla Sadra*, (Makassar: Chamran Press, 2012), Hal.21

⁹⁶ Muhammad Nur, *Wahdah Al-Wujud Ibn 'Arabi & Filsafat Wujud Mulla Sadra*, Hal.64-65

menjadi sumber efek tersebut? yang menjadi sumber efek tersebut apakah wujud atau kuiditas? Jika yang memberikan efek tersebut adalah “wujud” maka wujud lah yang *Ashal* (fundamental), dan kalau seandainya yang memberikan efek tersebut adalah “kuiditas” maka kuiditas yang *Ashil* (fundamental).

- 3) Makna lain dari *Ashil* (fundamental) adalah suatu entitas yang ada (*maujud bizatih*). Maksudnya predikat wujud terhadap entitas tersebut tidak membutuhkan perantara lain. Predikat tersebut secara langsung dinisbahkan pada entitas tersebut. Oleh karenanya, diyakini bahwa wujud yang *Ashil* (fundamental) berarti wujud ada dengan sendirinya tanpa melalui perantara apa pun dan kuiditas ada dengan yang lain atau perantara (*bi al-‘Aradh*).

Sebelum memulai pembahasan atau pemaparan tentang argumentasi fundamental wujud (*Ashalatul wujud*), hal yang perlu dijelaskan sebelumnya adalah mengenai definisi dari kuiditas, bahwa kuiditas dalam pembahasan ini adalah berkenaan dengan ke-apa-an (*whatness*) sesuatu (*ma yuqalu fi jawabi ma huwa*)⁹⁷.

Prinsip yang dikemukakan Mulla Sadra telah memberikan argumen rasional bagi kaum sufi yang meyakini bahwa maujud adalah wujud, yang mana keyakinan tersebut di peroleh berdasarkan *Syuhud* dan *Mukasyafah* bagi para sufi. Berikut ini adalah 3 argumentasi tentang *Ashalatul Wujud*, yang mana menurut Muhammad Nur, dari ketiga argumentasi tersebut dapat disimpulkan bahwa yang menjadi dasar akan realitas eksternal adalah wujud dan selain wujud, yaitu kuiditas hanya idealitas semata, dan 3 argumentasi tersebut adalah⁹⁸:

⁹⁷ Muhammad Nur, *Wahdah Al-Wujud Ibn ‘Arabi & Filsafat Wujud Mulla Sadra*, Hal.65

⁹⁸ Muhammad Nur, *Wahdah Al-Wujud Ibn ‘Arabi & Filsafat Wujud Mulla Sadra*, Hal. 65

- 1) Dalam kitab *al-Masya'ir*, yaitu bagian *al-Masya'ir al-Tsalits fi Tahqiq al-Wujud 'Ainan*; penjelasan *al-Syahid al-Tsani*. Berikut ini kesimpulan argumentasi Mulla Sadra: apa sebenarnya yang dimaksud eksternal dan internal (alam mental), ketika kita mengatakan “ini berada di alam eskternal” dan “itu berada di alam mental (dzihni)”. Makna konteks dari “berada” di sini bukan dalam pemaknaan wadah, tempat maupun ruang. Namun maksud dari konteks “berada” di sini adalah sesuatu yang berada di alam eksternal yang memiliki efek-efek tertentu, sedangkan di alam mental sesuatu tersebut tidak lagi memiliki efek sebagaimana sesuatu yang ber efek di alam eksternal. Seperti contohnya “api” yang membakar di alam eksternal, tetapi tidak membakar di alam mental. Sebagaimana dijelaskan dalam pembahasan wujud mental bahwa kuiditas sebagaimana kuiditas tanpa melibatkan wujudnya, tidak memiliki perbedaan sama sekali, baik itu kuiditas di alam eksternal maupun kuiditas di alam mental. Oleh karena itu, jika diasumsikan bahwa yang memberikan efek itu adalah kuiditas, baik di alam eksternal maupun mental padahal kita menyaksikan adanya perbedaan tersebut. Oleh karena itu, yang memberikan efek adalah wujud, bukan kuiditas. Kesimpulannya, wujud yang fundamental, sedangkan kuiditas hanya idealitas.
- 2) Masih dalam kitab *al-Masya'ir*, penjelasan *al-Syahid al-Rabi'*. Kesimpulan dari argumentasi tersebut adalah, jika bukan wujud yang *Ashil*, maka tidak akan ada satu entitas mana pun yang dapat mewujud di alam eksternal, karena entitas lain yang mungkin eksis di alam eksternal selain dari wujud adalah kuiditas. Padahal, kuiditas sebagaimana kuiditas dalam zat dirinya adalah tidak ada dan juga tidak *tidak ada (al-Mahiyah min haitsu hiya la*

maujudah wa la la maujudah). Oleh karena itu, jika kuiditas yang mendasar akan realitas eksternal, maka tidak akan ada satu entitas mana pun yang akan mewujud di alam eksternal, sebab kuiditas sebagaimana kuiditas dalam zat dirinya tanpa melibatkan sesuatu apa pun, dirinya tidak ada dan juga tidak ada. Kesimpulannya adalah, wujud yang *Ashil*, sedangkan kuiditas hanya idealitas semata.

- 3) Masih dalam kitab yang sama, penjelasan *al-Syahid al-Khamis*. Kesimpulan argumentasi bagian kelima ini adalah sebagai berikut: kuiditas sebagaimana kuiditas, jika dilihat dari aspek zatnya dapat dipredikatkan pada individu-individu dan personalitas-personalitas yang banyak. Hal ini karena dalam zat kuiditas tidak pada partikular, personalitas, dan individu, bahkan jika kuiditas-kuiditas digabungkan dalam jumlah yang sangat banyak, tetap tidak akan pernah menghasilkan personalitas dan identitas. Oleh karena itu, jika bukan wujud yang mendasari akan realitas eksternal, maka realitas eksternal tidak akan memiliki personalitas dan identitas partikular (*tasyakhkus*), serta jika tidak ada identitas partikular maka realitas eksternal tidak akan mewujud, sebab wujud tidak akan ada tanpa adanya identitas partikular. Oleh karena itu, wujud harus ada di alam eksternal sehingga identitas partikular mewujud di alam eksternal. Kesimpulannya, wujud yang *Ashil* dan kuiditas hanya identitas semata.

b) Tasykik al-Wujud

Prinsip selanjutnya dalam *al-Hikmah al-Muta'aliyyah* Mulla Sadra adalah Tasykik al-Wujud atau juga sering disebut dengan Gradasi Wujud dan Ambiguitas Wujud. Tasykik al-wujud adalah gambaran wujud tunggal yang mana ia memiliki gradasi yang berbeda, yaitu disebabkan oleh tingkatan kualitas yang ada pada wujud tersebut. Sehingga hal ini lah yang menyebabkan wujud tersebut

memiliki dua sifat pada saat yang bersamaan, yaitu sifat ketunggalan dan pluralitas, yang dalam istilah Mulla Sadra disebut sebagai “*al-Katsrah fi ‘Ayni Wahdah wal-Wahdah fi ‘Aynil-Katsrah*” (pluralitas dalam ketunggalan dan ketunggalan dalam pluralitas)⁹⁹. Mengenai “ketunggalan” dan “pluralitas”, berikut ada beberapa pandangan terkait dua kata tersebut, yaitu¹⁰⁰:

1) Pandangan Filsafat Peripatetik

Dalam pandangan peripatetik, pluralitas terjadi secara hakiki di alam eksternal, sedangkan ketunggalan hanya terjadi di alam konsep. Berikut ada 4 poin kesimpulan dari pandangan filsafat peripatetik, yakni:

- Segala wujud bersifat fundamental atau primer (*ishalatul wujud*)
- Segala wujud adalah berbeda secara zat (*tabayun*)
- Segala wujud memiliki kesamaan dan kesatuan yang hanya terjadi pada konsep atau pemahaman (*lazim ‘am*)
- Konsep atau pemahaman tersebut, jika dipredikatkan pada entitas-entitas di alam eksternal, bersifat gradasi (*tasykike ‘amme*)

2) Pandangan Filsafat Hikmah al-Muta’aliyah

Menurut Muhammad Nur, pada persoalan gradasi, ada dua syarat penting yang mesti diperhatikan, yaitu aspek kesamaan dan aspek perbedaan. Namun berdasarkan prinsip fundamental wujud, maka hanya wujud yang menjadi dasar realitas objektif di alam eksternal. Oleh sebab itu, baik perbedaan maupun kesamaan akan kembali kepada hakikat wujud karena tidak ada sesuatu yang lain, kecuali wujud. Berikut ada beberapa unsur penting yang harus diperhatikan dalam

⁹⁹ Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mulla Shadra*, Hal.37-38

¹⁰⁰ Muhammad Nur, *Wahdah Al-Wujud Ibn ‘Arabi Dan Filsafat Wujud Mulla Shadra*, Hal.24-32

menjelaskan prinsip gradasi wujud Mulla Sadra, menurut Abdulla Jawadi Amuli, yaitu:

- *Pluralitas* wujud adalah hakiki
- *Unitas* wujud adalah hakiki
- *Pluralitas* akan kembali kepada *unitas*
- *Unitas* mengalir dalam *pluralitas*

3) Pandangan '*Irfan : Wahdah al-Wujud*

Dalam pandangan '*irfan*, wujud sama sekali tidak bergradasi karena wujud secara hakiki hanya satu dan hanya dinisbahkan kepada *al-Haqq*. Oleh karena itu, pandangan '*irfan* meyakini bahwa gradasi tidak terjadi pada wujud, tetapi terjadi pada manifestasinya. Gradasi pada manifestasi ini terjadi karena terjadinya perbedaan pada nama-nama *al-Haqq*. Berikut penulis akan menukil sebuah perkataan '*Arif* seperti yang sudah dinukilkan oleh Muhammad Nur di dalam disertasinya, yaitu perkataan Abdurrahman Jami, yang berbunyi sebagai berikut:

ما في الوجود الا عين واحده
هي عين الوجود الحق المطلق
وحقيقته. وهو الموجد
المشهود. لا غير. ولكن هذه
الحقيقه الواحده والعين الا
حديه لها مراتب ظهور لا تتنا
هي ابداء في التعيين والتشخص.

Yang mana maksud dari teks di atas adalah bahwa tidak ada perbedaan dalam hakikat wujud, tetapi perbedaan itu pada manifestasi-manifestasinya.

Beberapa para '*arif* yang lain seperti Shadrudin Qunawi, Qaishari, Shainuddin al-Turkah, dan Sayyid Haidar Amuli sepakat bahwa hakikat wujud hanya satu, yaitu wujud *al-Haqq* dan menafikan pluralitas dalam wujud. Namun pada saat yang sama, mereka (kalangan '*urafa*) tidak menafikan adanya

pluralitas tersebut bukan hanya pada wujud, melainkan pada manifestasi-manifestasinya.

Melalui prinsip tasykik al-Wujud ini, terlihat dengan jelas usaha Mulla Sadra untuk menyelesaikan ketegangan antara kecenderungan monistik, terutama pada gagasan para sufi bahwa semua realitas, pada akhirnya akan lenyap kecuali realitas tunggal Tuhan. Pandangan seperti inilah yang akhirnya dulu ia sempat di usir dari Syiraz dan mengasingkan diri ke Kahak¹⁰¹.

Terjadinya tasykik al-Wujud, tidak terlepas dari 4 syarat berikut: *pertama*, kesatuan wujud adalah aktual. *Kedua*, pluralitas wujud adalah aktual. *Ketiga*, pluralitas akan kembali kepada kesatuan. Dan yang *keempat*, kesatuan mengalir dalam pluralitas. Selanjutnya untuk membuktikan tasykik al-Wujud, ada beberapa argumentasi tentang tasykik al-Wujud dalam filsafat Hikmah al-Muta'aliyah, yaitu sebagai berikut¹⁰²:

- 1) Pluralitas eksistensi yang terindra; hal ini bersifat badihi atau aksioma, tanpa perlu diberi dalil.
- 2) Tidak ditemukannya perbedaan total, sebab kalau saja perbedaan total pada realitas indrawi maka tentu akan melahirkan perbedaan yang tidak memiliki unsur apapun untuk menyamakannya. Karena itu jelaslah bahwa perbedaan yang terindra di alam bukan perbedaan esensi tetapi hanya perbedaan gradasi.
- 3) Wujud yang terindra di alam ada wujudnya yang lebih kuat seperti wujud sebab, dan ada yang lebih lemah seperti wujud akibat. Ada wujud yang lebih dahulu seperti wujud akal, dan ada yang wujudnya lebih akhir seperti wujud imajinal (*mitsali*) dan wujud materi. Perbedaan wujud ini adalah pada *tasykiknya*.

¹⁰¹ Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mulla Shadra*, Hal.39-40

¹⁰² Muhammad Nur, *Wahdah Al-Wujud Ibn 'Arabi Dan Filsafat Wujud Mulla Shadra*, Hal.72-73

c) **Harakah al-Jawhariyyah**

Prinsip harakah al-Jawhariyyah atau juga disebut sebagai Gerakan transubstansial ini terjadi meliputi segala sesuatu, baik pada jasmaniah maupun pada ruhaniah. Menurut Mulla Sadra, manusia merupakan sesuatu yang awalnya berasal dari materi pertama (*al-maddah al-ula*) yang bergabung dengan bentuk (*surah*), melalui gerakan transubstansial, unsur-unsur tersebut mengalami perkembangan dan perubahan, materinya berkembang menjadi gumpalan darah, kemudian janin, bayi, anak-anak, remaja, dewasa, tua dan hancur. Sedangkan bentuknya, berkembang menjadi jiwa bergerak (*an-nafs al-mutaharikkah*), kemudian jiwa hewani (*an-nafs al-hayawaniyyah*), dan jiwa manusia (*an-nafs al-Insaniyyah*). Perlu diketahui bahwa gerakan transubstansial yang terjadi pada materi adalah menuju kehancuran, berbeda dengan gerakan transubstansial yang terjadi pada jiwa yaitu menuju kesempurnaan¹⁰³.

Tidak dapat dipungkiri bahwasanya pada prinsip harakah al-Jawhariyyah ini juga terdapat perbedaan pendapat antara Mulla Sadra dengan Ibn Sina. Perbedaan pendapat tersebut terjadi pada masalah gerak yang hanya terjadi pada aksiden menurut filosof sebelum Mulla Sadra, yaitu seperti Ibn Sina. Sedangkan Mulla Sadra menolak pandangan itu. Ibn Sina mengatakan bahwa, gerak terjadi pada perubahan dari tiga aksiden yaitu kualitas, kuantitas, tempat/posisi. Selanjutnya Ibn Sina juga mengatakan bahwa jika ada perubahan seketika dari satu entitas menuju entitas yang lain, yang tentunya melibatkan perubahan pada substansinya, maka tidak disebut sebagai gerak, tetapi disebut dengan kejadian dan kehancuran (*al-Kawn wa al-Fasad*). Filosof peripatetik mengasumsikan bahwa perubahan seketika dari satu entitas ke entitas yang lain tidak terjadi dalam waktu karena mereka telah menegaskan kontinuitas antara satu entitas dengan entitas yang lain. Sedangkan menurut Mulla Sadra, perubahan seketika juga harus disebut sebagai gerak, karena terdapat kontinuitas antara satu entitas dengan entitas baru yang

¹⁰³ Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mulla Sadra*, Hal.51-52

berubah semacam itu. Karena menurut Mulla Sadra, gerak tidak hanya terjadi pada aksiden, namun juga terjadi pada substansi.¹⁰⁴

Lebih lanjut Ibn Sina mengatakan bahwa substansi mustahil bergerak karena akan menyebabkan perubahan esensi entitas yang berkonsekuensi pada ketiadaan subjek penopang gerak. Bila esensi bergerak berarti tidak ada jarak, karena jarak adalah kategori kuantitas pada suatu esensi. Dan bila jarak tidak ada, berarti dimensi waktu juga tidak ada. Mulla Sadra membantah pernyataan tersebut dengan mengatakan bahwa pemisahan dua entitas hanya berlaku pada ranah mental. Yang ada adalah perubahan esensi yang terjadi terus menerus karena substansi yang terus bergerak berkonsekuensi pada perubahan aksiden.¹⁰⁵

Mengenai jiwa dan tubuh manusia, dalam pandangan Aristoteles dan Ibn Sina, merupakan dua entitas yang terpisah. Terkait hubungan antara jiwa dan tubuh akhirnya dijawab oleh Ibn Sina dengan konsep *al-ruh al-bukhari*, tetapi konsep ini menciptakan masalah baru dalam filsafat. Artinya, konsep *al-Ruh al-Bukhari* tidak memadai bila dianggap sebagai penghubung esensi jiwa dan esensi jasad. Harus ada juga penghubung *al-Ruh al-Bukhari* dengan tubuh dan penghubung *al-Ruh al-Bukhari* dengan jiwa. Keterbutuhan terhadap penghubung ini tidak akan berakhir sehingga meniscayakan terjadinya daur yang merupakan kemustahilan dalam filsafat. Mulla Sadra pun hadir untuk menyelesaikan masalah ini. Menurut Mulla Sadra, jiwa dan tubuh bukan dua esensi yang berbeda melainkan satu entitas yang bergradasi. Jiwa dan tubuh manusia adalah satu kesatuan wujud yang berbeda pada gradasinya saja. Tubuh adalah aktualitas dari jiwa. Perubahan pada tubuh adalah aktualitas dari perubahan jiwa yang bergerak secara substansial. Jiwa memiliki tiga fakultas yaitu *indrawi* yang di emban oleh tubuh, *imajinasi* yang merupakan aktualitas jiwa dalam bentuk

¹⁰⁴ Miswari, *Filsafat Pendidikan Agama Islam*, (Lhokseumawe:Unimal Press, 2018), Hal. 77-78

¹⁰⁵ Miswari, *Filsafat Pendidikan Agama Islam*, Hal.78 ; Seyyed Hossein Nasr, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam Buku Kedua*, (Bandung:Mizan, 2003), Hal.919

dan *inteleksi* yang merupakan makna yang terlepas dari pengindraan dan imajinasi.¹⁰⁶

Akhirnya Mulla Sadra, melalui prinsip *harakah al-jawhariyyah* ini menunjukkan bahwa alam semesta dan seluruhnya selalu berada dalam atribut aslinya, yaitu baru (*hudust*) dan sesuatu yang baru itu mesti selalu berada dalam perubahan. Oleh karena itu, dalam argumentasi tentang gerakan, Mulla Sadra telah membuktikan bahwa gerakan berasal dari Zat yang konstan dan itu adalah *Wajib al-Wujud* (Tuhan)¹⁰⁷. Meskipun Teori Mulla Sadra tentang gerak ini sekilas hampir mirip dengan teori evolusi Darwin, namun tetap memiliki perbedaan tersendiri yaitu, teori evolusi Darwin terjadi lompatan genus dan terbatas pada tingkat materi, sedangkan teori Mulla Sadra, genus tetap hanya meningkat kualitasnya menuju tingkat ruhaniah. Forma-forma mengalami perubahan menuju forma yang lebih tinggi.¹⁰⁸

d) Ittihad ‘Aqil wa Ma’qul

Prinsip ini pada dasarnya ingin menunjukkan bahwa korelasi antara subjek dan objek bukanlah sesuatu yang terpisah, maksudnya adalah ilmu yang kita miliki itu adalah hasil persepsi kita terhadap wujud mental kita sendiri. Prinsip ini disebut dengan prinsip kesatuan antara subjek (*‘aqil*), objek (*ma’qul*) dan intelek (*‘Aql*) karena subjek yang melakukan proses persepsi terhadap wujud objek sebagai yang dipersepsi, sehingga korelasi antara subjek dan objek yang akhirnya mewujudkan pengetahuan, terjadilah kesatuan eksistensial yang sederhana.¹⁰⁹

Adapun argumentasi yang paling utama telah dikemukakan oleh Mulla Sadra untuk menegaskan prinsip

¹⁰⁶ Mulyani, *Gerak Trans-Substansial Dan Implikasinya Terhadap Relasi Jiwa Dan Tubuh Dalam Al-Hikmah Al-Muta’aliyah*, Tesis, (Jakarta:ICAS-Paramadina, 2014), Hal.7-9

¹⁰⁷ Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat:Filsafat Eskatologi Mulla Shadra*, Hal..53

¹⁰⁸ Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat:Filsafat Eskatologi Mulla Shadra*, Hal.52

¹⁰⁹ Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat:Filsafat Eskatologi Mulla Shadra*, Hal.53

Ittihad al-'Aqil wa al-Ma'qul ini, yaitu yang dikenal dengan istilah “Argumentasi Relasi” (*Burhan al-Tadayuf*). Dalam argumentasi relasi ini, dua bentuk yang berpasangan haruslah berada pada dimensi yang sama, artinya jika salah satu bagiannya secara aktual, maka padanannya mestilah secara aktual, dan jika satu bagiannya secara potensial maka padanannya pun haruslah secara potensial. Sehingga untuk menegakkan argumentasi ini, Mulla Sadra bersandar kepada tiga premis utama, yaitu¹¹⁰:

Pertama, bentuk-bentuk aktual terbentuk bersamaan dengan teraktualisasinya sesuatu dan terbagi kedalam dua bagian:

1. Bentuk aktual yang bersandar pada materi, ruang dan waktu
2. Bentuk aktual yang tidak terikat dengan materi, ruang dan waktu serta hal-hal yang berkaitan dengannya.

Bentuk aktual yang bersandar pada materi, ruang dan waktu sama sekali tidak mungkin secara zatnya menjadi objek persepsi, sebaliknya bentuk aktual yang tidak terikat pada materi, ruang dan waktu pastilah selalu menjadi objek persepsi secara zatnya. Oleh karena itu, objek persepsi terbagi menjadi dua bagian: (1) yang terpersepsi berdasarkan zatnya, yaitu bentuk-bentuk aktual yang nonmateri bersandar pada alam mental. (2) yang terpersepsi berdasarkan aksidennya, yaitu forma-forma entitas (*'ayni*), sesuatu yang berada secara eksternal dan bersandar pada materi.

Kedua, dalam masalah ini para filsuf sepakat bahwa wujud objek pastilah untuk subjeknya, yaitu wujud bentuk-bentuk objek adalah sesuatu yang wujudnya hanyalah untuk subjeknya.

¹¹⁰ Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mulla Sadra*, Hal.54-56

Ketiga, objek aktual pastilah merupakan bentuk-bentuk yang tidak terikat pada materi dan juga bersandar pada alam mental, walaupun di luar dirinya terdapat subjek atau tidak. Hukum persepsi dan objek aktual yang dipersepsi tidak mungkin terpisah sama sekali, karena identitas objek aktual adalah identitas persepsi, hakikat dirinya bukanlah sesuatu selain sebagai objek. Dengan dasar ini, objek aktual juga subjek.

Berdasarkan argumentasi relasi dan ketiga premis utama di atas, menurut Mulla Sadra, karena objek yang hadir secara aktual maka pastilah subjeknya hadir secara aktual pula, dan terjadi kesatuan dimensional pada keduanya. Dengan premis-premis di atas, terbukti prinsip *Ittihad al-'Aqil wa al-Ma'qul*. Tidak hanya sampai di situ saja, selain argumentasi relasi di atas, terdapat berbagai argumentasi lain yang dikemukakan oleh Mulla Sadra dan pengikutnya, yaitu sebagai berikut¹¹¹:

1. Ilmu merupakan jati diri objek secara esensial dan kemestian sampainya objek pada subjek, serta kehadiran objek pada subjek, merupakan kesatuan yang tak terpisahkan, baik secara *hushuli* maupun *hudhuri*. Intinya bahwa ilmu subjek terhadap objek adalah sampainya objek atau forma ilmiah dalam subjek.
2. Tidak mungkin suatu wujud masuk ke wujud lain yang berbeda karena akan menyebabkan sesuatu itu menjadi satu sekaligus plural. Hal ini menyebabkan 'bersatunya dua hal yang bertentangan' atau *Ijtima' al-Naqidayn*, yang tidak diterima berdasarkan logika.
3. Apabila objek tidak menyatu dalam diri subjek, maka dengan apa diliputi objek tersebut? tidak mungkin dengan zat yang terpisah dari bentuknya yang meliputi bentuk dirinya.

¹¹¹ Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mulla Sadra*, Hal.56-57

4. Jika yang masuk ke dalam diri subjek bukanlah zatnya objek, maka subjek sama sekali tidak memiliki pengetahuan terhadap objek yang bersangkutan, tetapi pengetahuannya terhadap objek lain yang berbeda.
5. Ilmu itu tidak bersifat materi, jika persepsi terjadi pada objek material, maka ilmu terhadap objek material ini bukanlah pada objek. Hal itu menunjukkan bahwa ilmu tersebut tidaklah sesuai dengan objek, dan subjek sama sekali tidak memiliki ilmu terhadap objek.
6. Subjek mengetahui zatnya sendiri sehingga pada saat yang sama merupakan objek. Dengan demikian, dirinya sendiri menjadi subjek dan pada saat yang sama merupakan objek serta proses persepsinya pun terjadi di dalam dirinya.
7. Tuhan memiliki pengetahuan terhadap diri-Nya dan ilmu-Nya merupakan zat-Nya, serta prosesnya pun tentulah berada di dalam diri-Nya. Tuhan adalah wujud sederhana yang tidak terkomposisi dari selain diri-Nya. Karenanya, di dalam diri Tuhan juga terjadi *Ittihad al-'Aqil wa al-Ma'qul*.

Menurut Mulla Sadra, seluruh pengetahuan intelektual terjadi melalui penyatuan dengan akal aktif. Akal aktif sebagai intelek, yang menciptakan segala bentuk materi, dan dengan alam inilah jiwa manusia disatukan ketika subjek menjadi penerima pengetahuan intelektual. Dalam filsafat, prinsip ini menjadi bagian penting dalam menyelesaikan permasalahan subjektifitas dan objektifitas

pengetahuan yang belakangan di dunia modern menjadi persoalan mendasar dalam Hermeneutik.¹¹²

e) **Basith al-Haqiqah Kullu al-Asyya'**

Secara lebih lengkap, prinsip ini juga disebut dengan *bashith al-haqiqah kullu al-asyya' wa laisa bisyaiin minha*, yang artinya yaitu hakikat sederhana adalah segala sesuatu dan tidak satu pun dengan sesuatu tersebut bagian dari dirinya. Dalam prinsip ini terdapat beberapa rangkaian terminologi, seperti **sederhana (basith)** yang maksudnya di sini adalah kesederhanaan mutlak yang sama sekali tidak terdapat rangkapan atau susunan di dalamnya. Perlu diingat bahwa, apabila wujud tersebut merupakan kesederhanaan mutlak, maka tidak satu pun dari bentuk rangkapan melekat padanya. Contoh rangkapan yaitu seperti rangkapan dari materi dan bentuk, genus dan diferensia, wujud dan kuiditas, ada (*wijdan*), dan tidak ada memiliki (*fiqdan*). Selanjutnya adalah yang berkenaan dengan **sesuatu**, di dalam filsafat dikatakan bahwa segala entitas yang ada, pasti entitas tersebut adalah sesuatu dan begitu pun sebaliknya. Oleh sebab itu, entitas yang keluar dari lingkaran wujud tidak bisa disebut dengan sesuatu.¹¹³

Secara singkat dapat disimpulkan bahwa, prinsip *bashith al-haqiqah kullu al-asyya'* merupakan sebuah prinsip yang menjelaskan bahwa jika sebuah wujud itu sederhana secara mutlak, maka wujud tersebut memiliki kesempurnaan segala sesuatu, bukan menjadi segala sesuatu, dan akhirnya wujud sederhana tersebut adalah segala sesuatu. Berikut adalah beberapa argumentasi prinsip *bashith al-haqiqah kullu al-asyya'*, yang telah disimpulkan oleh Muhammad Nur dari argumentasi Mulla

¹¹² Kholid Al-Walid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat: Filsafat Eskatologi Mulla Shadra*, Hal.58

¹¹³ Muhammad Nur, *Wahdah Al-Wujud Ibn 'Arabi Dan Filsafat Wujud Mulla Shadra*, Hal.78-79

Sadra yang terdapat di dalam kitabnya yakni *al-Syawahid al-Rububiyah*, yaitu sebagai berikut¹¹⁴:

- a. *Premis pertama*, berdasarkan prinsip *ashalah al-wujud* dan *tasykik al-wujud*, rangkaian sebab dan akibat dimulai dari puncak piramida eksistensi hingga derajat eksistensi yang paling bawah yaitu alam materi.
- b. *Premis kedua*, sebagaimana penjelasan tentang kausalitas, yakni sebab hakiki adalah sebab yang memberikan kesempurnaan, maka setiap wujud yang memberikan kesempurnaan pasti kesempurnaan tersebut dimiliki olehnya dan hal ini jelas karena; “yang tidak punya tak mungkin memberi”. Oleh karena itu, wujud tersebut memiliki seluruh kesempurnaan pada tingkatan eksistensi setelahnya.
- c. *Premis ketiga*, wujud-wujud yang berada pada tingkatan setelahnya pasti memiliki rangkapan, baik itu rangkapan dari wujud dan kuintitas atau tersusun dari sempurna dan tidak sempurna. Rangkaian-rangkaian tersebut tidak mungkin melekat pada hakikat yang sederhana dan oleh sebab itu kesempurnaan eksistensi dan hakikat dirinya mewujudkan dalam hakikat yang sederhana yang tidak memiliki keterbatasan dan kekurangan, sebab jika demikian halnya akan membuat rangkapan dan kekurangan dalam zat hakikat yang sederhana.

Maka kesimpulan dari argumentasi-argumentasi di atas adalah “hakikat yang sederhana memiliki seluruh hakikat dan kesempurnaan wujud-wujud setelahnya dalam bentuknya yang paling sempurna dan tanpa rangkapan sama sekali”. Oleh karena itu, “segala sesuatu” (*al-Asyya'*) hakikatnya ada dalam hakikat yang sederhana (*bashith al-Haqiqah*), serta segala sesuatu merupakan

¹¹⁴ Muhammad Nur, *Wahdah Al-Wujud Ibn 'Arabi Dan Filsafat Wujud Mulla Shadra*, Hal.80; Dalam Shadrul Mutaalihin, *Al-Syawahid Al-Rububiyah Fi Al-Manahij Al-Sulukiyah*, (Masyhad:Al-Markaz Al-Jami'i Li Al-Nasyr, 1360) Hal.49-50

pancaran dari hakikat yang sederhana. Hakikat yang sederhana terpancar dalam segala sesuatu.¹¹⁵

B. PEMIKIRAN WUJUD ҒAMZAH FANSURI

Seperti yang sudah banyak diketahui bahwa pemikiran Ғamzah Fansuri identik dengan pemikiran Ibn ‘Arabi, khususnya dalam dunia tasawuf atau mengenai konsep wujud. Sehingga banyak dari para peneliti menyebutkan bahwa Ғamzah Fansuri adalah orang pertama yang membawa paham wujudiyah Ibn ‘Arabi ke Nusantara. Seperti yang sudah peneliti jelaskan di bab sebelumnya bahwa meskipun Hamzah Fansuri tidak menyebutkan secara langsung nama Ibn ‘Arabi dalam karya-karyanya yang masih tersisa, tetapi dari inti pesan yang disampaikan oleh Hamzah Fansuri adalah sama dengan apa yang disampaikan oleh seorang Ibn ‘Arabi. Bahkan, bisa jadi Hamzah Fansuri pernah menyebut nama Ibn ‘Arabi namun terdapat di dalam karya-karyanya yang sudah lenyap terbakar. Tetapi intinya bahwa pemikiran Hamzah Fansuri tentang Wujud adalah tidak jauh berbeda atau sama dengan pemikirannya Ibn ‘Arabi. Ada beberapa poin penting yang peneliti bahas di bab ini, yang pertama adalah mengenai konsep wujud Hamzah Fansuri yang kemudian adalah mengenai analogi-analogi yang digunakan oleh Hamzah Fansuri di dalam syair-syairnya. Hamzah Fansuri mengatakan bahwa, ‘Tuhan kita pemilik zat’ yang ia maksud bahwa hanya zat atau esensi, tanpa atribut sama sekali. Para teolog menyebutkannya sebagai wajib al-wujud yakni berdiri sendiri tanpa membutuhkan apapun. Oleh karena ia adalah Wajib al-wujud, maka Ia bisa memberi wujud seperti penciptaan dunia dan segala isinya. Menurut Hamzah Fansuri, wajib al-wujud adalah substansi yang tidak beratribut, dan merupakan realitas yang mendasari (*ashil*)¹¹⁶.

Pada akhirnya Hamzah Fansuri mengidentifikasikan ‘ada’ itu sebagai konsep wujud sederhana yang abstrak. Salah satu konsep kosmologi penting Hamzah Fansuri yaitu tentang ‘mengadakan’,

¹¹⁵ Muhammad Nur, *Wahdah Al-Wujud Ibn ‘Arabi Dan Filsafat Wujud Mulla Shadra*, Hal.81

¹¹⁶ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, (Kuala Lumpur:University Of Malay Press, 1970), hal.151

yang mana ‘mengadakan’ di sini tidak bisa dihubungkan dengan konsep ‘tiada’. Bagi Hamzah Fansuri, ‘tiada’ mengandung tiga makna yang berbeda. Salah satunya yaitu pada konteks kosmologi ‘tiada’ itu berarti tidak ada apapun (*nothing*) atau ‘*nihil*’. Berikutnya adalah pada konteks ontologi, ‘tiada’ bukan berarti *nothing*, seperti yang terdapat pada konteks kosmologi, tetapi di sini ‘tiada’ berarti *non-being*, karena dalam konteks ontologi, ‘tiada’ pada saat yang bersamaan ia ‘ada’, contohnya yaitu seperti ‘bumi ini ada’, dan pada saat yang bersamaan juga ‘bumi ini tiada’ atau *non-being* (‘*adam*’). Yang terakhir adalah ‘tiada’ dalam konteks psikologi, bermaksud ‘lenyap’ atau ‘hapus’¹¹⁷.

Selanjutnya seperti yang telah diketahui bahwa Hamzah Fansuri memulai ajaran tasawufnya dengan mengatakan bahwa Tuhan adalah *dzat* yang Maha Suci dan Maha Tinggi yang menciptakan manusia. Hamzah Fansuri mengatakan:

Ketahuilah, hai segala kamu anak adam yang Islam bahwa Allah Subhanahu wa ta'ala menjadikan kita, dari pada tiada diadakannya; dan dari pada tiada bernama diberi nama; dan dari pada tiada berupa diberi berupa; lengkap dengan telinga, dengan hati, dengan nyawa, dengan budi. Yogya kita cari Tuhan kita ini supaya kita kenal dengan makrifat kita atau dengan khidmat kita kepada guru yang sempurna mengenal dia supaya jangan taqdir kita”.¹¹⁸

Dari ungkapan di atas, ada dua pandangan esensial Hamzah Fansuri, yang *pertama*, tentang keberadaan Tuhan dianggap memiliki posisi sangat Tinggi dan Suci di hadapan manusia (*makhluq*). *Kedua*, seorang salik (pejalan tasawuf) harus melalui seorang guru/ *Syeikh* yang dapat membimbing dan mengantarkan si salik untuk dapat menemukan Tuhannya (*ma'rifatullah*). Ajaran tasawuf Hamzah

¹¹⁷ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, (Kuala Lumpur: University Of Malay Press, 1970), hal.170-171

¹¹⁸ Syamsun Ni'am, *Hamzah Fansuri: Pelopor Tasawuf Wujudiyah Dan Pengaruhnya Hingga Kini Di Nusantara*, (Episteme, Vol 12, No. 1, 2017) Hal. 274-275, Dikutip Dari Miftah Arifin, Sufi Nusantara... Hal. 37-38; Hamzah Fansuri, “Asrar Al-‘Arifin”, Dalam Johan Doorenbos, *De Geschriften Van Hamzah Pansoeri* (Leiden : N.V V.H Batteljee & Terpstra, 1933), Hal. 120

Fansuri lainnya adalah terkait dengan hakikat wujud dan penciptaan. Hamzah Fansuri melihat bahwa wujud itu hanya satu walaupun terlihat berbilang (banyak). Dari wujud yang satu ini ada yang merupakan kulit (*madzhar*, kenyataan lahir) dan ada yang berupa isi (kenyataan batin). Semua benda di dunia ini sebenarnya merupakan pancaran (manifestasi/*tajalliyat*) dari yang hakiki, yang disebut *al-Haqq Ta'ala* (Allah Swt itu sendiri). Hamzah Fansuri menggambarkan wujud Tuhan bagaikan lautan dalam, yang tak bergerak. Sedangkan alam semesta ini merupakan gelombang lautan wujud Tuhan. Pengaliran dari *Dzat* yang mutlak ini diumpamakan gerak ombak yang menimbulkan uap, asap, dan awan, yang kemudian menjadi dunia gejala. Itulah yang disebut *ta'ayyun* dari *dzat* yang *la ta'ayyun*. Itu juga yang disebut *tanazul*. Kemudian segala sesuatu kembali lagi kepada Tuhan (*taraqqi*), yang digambarkan sebagai uap, asap, awan, lalu hujan dan sungai, dan kembali lagi ke lautan.¹¹⁹

Seperti Ibn 'Arabi, Hamzah Fansuri juga menjelaskan paham wujudiyah ini melalui analogi-analogi. Selain analogi yang dipakai Hamzah Fansuri itu sama dengan analogi yang sudah di pakai Ibn 'Arabi, ia juga memiliki analogi yang merupakan hasil pemikirannya sendiri yaitu seperti salah satunya adalah perumpamaan kapas dengan kain. Hamzah Fansuri mengumpamakan *al-Wujud* itu sebagai laut yang memunculkan ombak-ombak yang mana ombak ini di analogikan sebagai makhluk-makhluk atau ciptaanNya. Kemudian juga matahari yang memancarkan cahayanya kepada bulan, yang mana cahaya matahari di analogikan sebagai *al-Wujud* dan bulan-sinarnya- sebagai makhluk. Serta tanah yang bisa di buat menjadi piring, gelas, keramik dan sebagainya dan kapas yang bisa menjadi kain, baju, dan lain sebagainya.¹²⁰

Menurut Hamzah Fansuri, Tuhan sebagai wujud tunggal yang tiada bandingan dan sekutu, menampakkan sifat-sifat kreatif-Nya

¹¹⁹ Syamsun Ni'am, *Hamzah Fansuri: Pelopor Tasawuf Wujudiyah Dan Pengaruhnya Hingga Kini Di Nusantara*, Hal. 275-276; Hamzah Fansuri, "Asrar Al-Arifin"...., Hal. 128; Miftah Arifin, *Sufi Nusantara*...., Hal. 40.

¹²⁰ Miswari, *Pesan Syair Hamzah Fansuri*, (Aceh:The Nusantara Institute, 2015) Hal. 10

melalui ciptaan-Nya yang berbagai-bagai di alam semesta. Sifat dan tindakan-Nya yang kreatif inilah yang disebut sebagai Wujud-Nya yang tampak kepada manusia. Pendapatnya ini dirujuk kepada al-Quran surat al-Baqarah /2: 115, yang artinya:

“*Dan milik Allah Timur dan Barat. Ke mana pun kamu menghadap, di sanalah wajah Allah. Sungguh, Allah Maha Luas, Maha Mengetahui*”.

Wajah Allah Swt yang dimaksud dalam ayat ini bukanlah wajah lahir, akan tetapi wajah batin-Nya, yaitu sifat-sifat batin-Nya yang Maha Pengasih (*al-Rahman*) dan Maha Penyayang (*al-Rahim*). *Rahman* adalah cinta Tuhan yang esensial yang dilimpahkan kepada siapa saja. Sedangkan *Rahim* adalah cinta Tuhan yang *Wujud*, artinya hanya wajib diberikan kepada orang-orang pilihan yang benar-benar dicintai-Nya.¹²¹

Prinsip dasar dari ajaran Wahdatul Wujud adalah pengakuan atas kesatuan tidak bertentangan dengan kehadirannya pada keberagaman. Wahdatul wujud merupakan yang mengakui ketunggalan dan keberanekaragaman.¹²² Intinya, paham *Wujudiyah* (*wahdat al-wujud*) adalah bahwa Tuhan tidak bertentangan dengan gagasan tentang penampakan pengetahuan-Nya yang bervariasi di alam nyata ini (*‘alam al-khalq*). Tuhan adalah zat mutlak satu-satunya di dalam ke-Esaan-Nya, tanpa ada sekutu bagi-Nya; dan oleh karena itu Tuhan adalah *Tanzih* (transenden). Manifestasi pengetahuan-Nya bervariasi dan memiliki penampakan lahir dan batin di samping *tanzih* (transenden) Dia juga *tasybih* (imanen).¹²³

Berdasarkan hasil karya Hamzah Fansuri, tentu ia telah menuangkan pemikiran-pemikirannya atau gagasannya tentang berbagai konsep ke dalam karya-karyanya. Adapun pada kesempatan

¹²¹ Syamsun Ni’am, *Hamzah Fansuri: Pelopor Tasawuf Wujudiyah Dan Pengaruhnya Hingga Kini Di Nusantara*, Hal. 277; Abdul Hadi WM., *Tasawuf Yang Tertindas: Kajian Hermeneutik Terhadap Karya-Karya Hamzah Fansuri* (Jakarta: Yayasan Paramadina, 2001), Hal. 56-63.

¹²² Miswari, *Pesan Syair Hamzah Fansuri*, (Aceh: The Nusantara Institute, 2015) Hal. 11

¹²³ Syamsun Ni’am, *Hamzah Fansuri: Pelopor Tasawuf Wujudiyah Dan Pengaruhnya Hingga Kini Di Nusantara*, Hal. 274

kali ini peneliti akan memaparkan beberapa gagasan atau pemikiran Hamzah Fansuri yang terdapat di dalam syair-syairnya, berikut adalah pemikiran-pemikiran Hamzah Fansuri – yang dituangkan lewat analogi-analogi- terhadap beberapa aspek yang terdapat di dalam syair-syairnya, yaitu:

1. Analogi I “Laut” dengan “Ombak”

Berdasarkan hasil penelitian yang dilakukan oleh Miswari, salah satu syair atau puisi yang menganalogikan antara hubungan khaliq dengan makhluk karya Hamzah Fansuri adalah syair atau puisi yang bait awalnya berbunyi:

Bismi Allah al-Hayy al-Baqi

Yaitu mahbub yang maha ‘ali

Rupanya terlalu shafi

*Lingkup dengan ‘alam tiada ia khali*¹²⁴

Pada baris pertama dari puisi atau syair di atas terlihat ada kata *al-Hayy* dan *al-Baqi*, yang merupakan realitas absolut, ini merupakan sifat-sifatNya. Dalam sistematika sufi seperti Hamzah Fansuri dan sebagian filosof, sifat adalah predikat yang tiada terpisah dengan subjeknya, yakni satu kesatuan utuh. *Al-Hayy* juga merupakan *al-Baqi*, namun pembedaannya hanya terjadi pada tataran konseptualisasi pikiran manusia. Selanjutnya kata *mahbub* di dalam bait tersebut maksudnya adalah kesatuan hirarki absolut yang bijak itu berhijab dengan emas dan perak atau perhiasan-perhiasan duniawi lainnya yang menarik bagi banyak orang. Hamzah Fansuri menganjurkan bagi manusia agar perlahan-lahan bisa memutuskan cintanya terhadap hal-hal materi semacam itu supaya hijab tersingkap antara dirinya dengan Tuhan.¹²⁵

Selanjutnya Hamzah Fansuri juga menjelaskan beberapa macam kecintaan manusia terhadap hal-hal duniawi semacam

¹²⁴ Abdul Hadi WM, *Tasawuf Yang Tertindas:Kajian Hermeneutik Terhadap Karya-Karya Hamzah Fansuri*, (Jakarta:Icas-Paramadina, 2001), Hal. 351

¹²⁵ Miswari, *Pesan Syair Hamzah Fansuri*, (Aceh:The Nusantara Institute, 2015)
Hal. 13

itu, bahkan sebagian manusia menganggap bahwa seolah-olah ia akan abadi dengan hal-hal materi tersebut. Selain hal-hal materi itu manusia juga salah dalam menggunakan atau memanfaatkan ilmunya, bahkan sebagian manusia merasa paling hebat ketika sudah memiliki gelar atau ilmu yang mumpuni serta perkara itu dijadikan modal mereka untuk menjadi orang yang angkuh dan sombong terhadap sesamanya. Walaupun banyak yang tidak menyadari hal itu tetapi pada dasarnya mereka telah mempraktekkannya dalam kehidupan sehari-hari. Akhirnya bagi mereka yang sudah terlalu lelap dengan kehidupan duniawi tersebut, jangankan menyingkap hijab, menjadi dekat saja kepada tali Allah amat sukar baginya. Orang-orang demikian hatinya akan selalu gelisah serta pikirannya tidak tenang yang kemudian terekspresikan dalam tidak adanya ketetapan dalam bertindak.¹²⁶ Hamzah Fansuri menggambarkan orang tersebut melalui bait syair berikut:

Rumahnya bertukar-tukar

Jalannya berputar-putar

Manikam di mulut ular

Mendapat dia terlalu sukar¹²⁷

Rumah di dalam analogi sufi artinya adalah *qalbu* manusia, penggalan syair di atas adalah gambaran tentang manusia yang *qalburnya* gelisah sehingga hidupnya tidak menentu. Bagi orang seperti ini, sangat sulit untuk menyibak hijab, bagaikan berusaha mengambil manikam di mulut ular. Sehingga Hamzah Fansuri mengajak manusia supaya sadar bahwa insan-pada sisi makro kosmos- adalah esensi semesta.¹²⁸ Keunggulan manusia adalah mampu memegang amanah yang oleh langit dan bumi serta gunung-gunung

¹²⁶ Miswari, *Pesan Syair Hamzah Fansuri*, (Aceh:The Nusantara Institute, 2015) Hal. 14

¹²⁷ Abdul Hadi WM, *Tasawuf Yang Tertindas:Kajian Hermeneutik Terhadap Karya-Karya Hamzah Fansuri*, (Jakarta:Icas-Paramadina, 2001), Hal. 352

¹²⁸ Miswari, *Pesan Syair Hamzah Fansuri*, Hal. 14

sekalipun tiada sanggup, seperti yang difirmankan Allah SWT, yang artinya:

“Sesungguhnya kami telah menawarkan amanat kepada langit, bumi, dan gunung-gunung; tetapi semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir tidak akan melaksanakannya (berat), lalu dipikullah amanat itu oleh manusia. Sungguh, manusia itu sangat zalim dan sangat bodoh (Q.S. al-Ahzab : 72)”¹²⁹

Kesanggupan manusia ini adalah karena manusia merupakan wujud yang dapat berkembang. Manusia pada dirinya menghimpun segala tingkatan alam, baik itu alam materi, alam mitsal, alam ruh hingga alam realitas tiada terbatas. Sehingga Hamzah Fansuri pun mengajak manusia untuk menyadari akan potensi ini serta melatih diri agar bisa mencapai tingkat tertinggi sebagai manusia. Namun tetap harus melalui tahapan-tahapan tertentu untuk mencapai tingkat tertinggi tersebut. Hal pertama yang perlu dilakukan manusia adalah melepaskan segala ketertarikan diri akan materi hingga mencapai alam tertinggi. Bentuk latihan untuk mencapai tingkatan tertinggi harus melalui beberapa tingkatan sebelumnya, atau dengan kata lain untuk mencapai makrifat, kita harus melalui syari’at, tarekat dan hakikat terlebih dahulu. Hamzah Fansuri mengajak manusia agar jalan ini ditempuh dengan usaha keras siang dan malam dan usaha ini bukan hanya dilaksanakan secara lahiriah saja, tetapi juga secara batiniah.¹³⁰

Manusia yang hidup di dunia ini laksana seorang pedagang yang hanya datang sebentar untuk satu hajatan kemudian berlalu pergi, atau kehidupan kita di dunia ini seperti sedang berada di terminal mobil atau bandara pesawat yang mungkin hanya sebentar saja kita singgah di sana karena

¹²⁹ [Http://Quranforandroid.Com](http://Quranforandroid.Com), Diakses Pada 05 Desember 2018.

¹³⁰ Miswari, *Pesan Syair Hamzah Fansuri*, Hal. 15

tentu saja bandara atau terminal itu bukanlah tujuan akhir dari perjalanan kita. Kesadaran ini perlu senantiasa dipelihara dan diingat, supaya manusia tidak sibuk serta tidak tergilagila dengan urusan-urusan di luar syari'at dan agar ia bisa sampai ke tujuan dengan selamat (bertemu dengan sang *khaliq*).¹³¹

Perlu diketahui juga bahwa penganalogian ombak dengan laut itu adalah satu, akan mudah dipahami oleh mereka yang pikirannya telah tenang dan hatinya yang telah bersih dan pemahaman itu juga sebenarnya yang menghampiri mereka. Namun jika mereka gegabah dalam memperoleh pengetahuan maka usaha mencari pengetahuan yang benar akan seperti mengejar kijang liar di hutan.

Kenal dirimu hai anak dagang

Menafikan diri jangan kau sayang

Supaya itsbat yogya kau pasang

*Supaya dapat mudah kau datang*¹³²

Bagi mereka yang telah mendapatkan pengetahuan yang benar maka mereka akan mengerti, bukan hanya secara konsepsinya saja tetapi juga akan memahami akan realitasnya. Demikian juga pada analogi-analogi yang lain, seperti batu dengan manikam yang merupakan analogi wujud insan dengan wujud Tuhan. Oleh sebab itu, ketika kita mendengar kalimat yang mengatakan bahwa Allah selalu bersama manusia, bukan maksudnya seseorang itu dekat dengan Allah tetapi dirinya adalah satu dengan Tuhan, dan 'diri' yang dimaksud bukanlah predikasi diri atau aksiden-aksidennya tetapi adalah wujud.¹³³

¹³¹ Miswari, *Pesan Syair Hamzah Fansuri*, Hal. 15

¹³² Abdul Hadi WM, *Tasawuf Yang Tertindas: Kajian Hermeneutik Terhadap Karya-Karya Hamzah Fansuri*, Hal. 386

¹³³ Miswari, *Pesan Syair Hamzah Fansuri*, Hal. 61

Dalam pandangan sufi, sebelum menjelma, segala ciptaan Allah itu adalah satu. Hamzah Fansuri menganalogikan Tuhan yang *la ta'ayyun* adalah sebagai laut yang tenang. Dengan '*kun fa yakun*' sebagai topannya maka bermunculanlah berbagai macam makhluk yang ibaratnya seperti ombak saat sedang badai. Perlu disadari bahwa sejatinya ombak itu adalah laut juga, begitu juga dengan makhluk-makhluk yang ada, semuanya adalah berasal dari Allah dan keberagaman itu asalnya adalah satu juga, dan dari yang satu itulah keberagaman itu muncul.¹³⁴

Dalam pandangan kaum sufi juga, angka merupakan salah satu analogi penting. Misalkan angka dua, pada dasarnya adalah gabungan dua kali satu. Demikian tiga, empat dan seterusnya adalah gabungan dari tiga, empat kali satu dan seterusnya. Intinya adalah semuanya berasal dari satu. Dan segala apapun takkan ada tanpa satu. Sehingga Ibn 'Arabi menggunakan istilah ini untuk menjelaskan hubungan antara makhluk yang beraneka ragam dengan Tuhan yang satu.

Sayangnya engkau terlalu lupa

Akan laut yang tiada berupa

Tandamu tuli lagi dan buta

*Mabuk dan hijab lain mawta*¹³⁵

Manusia yang tidak mengenal atau terhibab dengan Tuhan, ibarat seperti ombak yang tidak sadar akan lautan. Manusia menganggap bahwa realitas sejati itu hanyalah ombak, padahal ombak merupakan realitas yang tidak pasti dan yang pasti itu adalah lautan. Lautan lah yang sebenar benarnya realitas, bukan ombak. Kegagalan manusia dalam mengenal realitas sebenarnya adalah dikarenakan mereka telah menjadikan mata sebagai simbol pengenalan asal mula,

¹³⁴ Miswari, *Pesan Syair Hamzah Fansuri*, Hal. 69

¹³⁵ Abdul Hadi WM, *Tasawuf Yang Tertindas: Kajian Hermeneutik Terhadap Karya-Karya Hamzah Fansuri*, Hal. 392

yakni ‘*ayan* dan telinga. Sehingga menjadi penangkap sinyal tempat kembali telah tertutup oleh gemerlap *mahiyah*.¹³⁶

Kunci jalan kembali kepada Tuhan adalah dengan mengetahui hakikat ombak, yaitu apabila pandangan dan penglihatan telah dibersihkan maka akan dapat diketahui bahwa hakikat ombak adalah laut juga.

Jika terkenal dirimu bapai

Engkaulah laut yang tiada berbagai

Ombak dan laut tiada bercerai

*Musyahadah-mu sana jangan kau lalai*¹³⁷

Musyahadah yang dimaksud dalam syair di atas lah yang maksudnya untuk menghilangkan segala predikat yang dengannya individualitas diri dikenal. Sehingga yang ada hanyalah wujud, yang dimaksud adalah Wujud yang satu, yang tiada terbatas (Allah SWT). Bagian itu bukanlah penggalan, tetapi satu kesatuan utuh.¹³⁸

Hamzah Fansuri sampailah kaya

Pada kedua ‘alam menjadi raja

Inilah kata penghulu kita

*Isyarat ini sedikitpun pada*¹³⁹

2. Analogi II “Kapas” dengan “Kain”

Karya-karya Hamzah Fansuri selalu mengarah kepada Tuhan artinya bahwa setiap karya yang ada tujuannya adalah untuk mengajak kita menjadi manusia yang selalu dekat dan terhubung dengan Tuhan. Dalam poin ini terlebih dahulu

¹³⁶ Miswari, *Pesan Syair Hamzah Fansuri*, Hal. 69

¹³⁷ Abdul Hadi WM, *Tasawuf Yang Tertindas:Kajian Hermeneutik Terhadap Karya-Karya Hamzah Fansuri*, Hal. 392

¹³⁸ Miswari, *Pesan Syair Hamzah Fansuri*, Hal. 70

¹³⁹ Abdul Hadi WM, *Tasawuf Yang Tertindas:Kajian Hermeneutik Terhadap Karya-Karya Hamzah Fansuri*, Hal. 394

penulis akan memaparkan beberapa penjelasan yang menjelaskan tentang ‘Ketuhanan’ yang akan difokuskan pada karya Hamzah Fansuri yang berjudul “*Asrar al-‘Arifin*”. Sebelum melihat penganalogian Kapas dengan kain di syair-syair Hamzah Fansuri. Maka untuk mengawali pembahasan poin ini penulis akan sedikit menjelaskan beberapa poin penting yang terdapat di dalam kitab *Asrar al ‘Arifin* yang mana karya ini adalah karya filsafat yang merupakan syarah Hamzah Fansuri terhadap lima belas bait atau enam puluh baris *rubai’at* beliau sendiri, yang mana keenampuluh baris syair tersebut dicantumkan oleh Syeed Naquib al-Attas dalam karyanya *The Mysticism of Hamzah Fansuri* halaman 235-237. Perlu di ketahui bahwa kata yang menunjukkan tentang “ketuhanan” dalam syair ini muncul pada dua belas bagian baris, atau disebut juga dengan “wujud” di dalam karya tersebut.¹⁴⁰

Di sini penulis akan memaparkan beberapa bagian saja serta maksud Hamzah Fansuri terhadap setiap kalimat yang tertulis di dalam karya tersebut, yaitu sebagai berikut¹⁴¹:

- a) Salah satu baris dalam syair tersebut berbunyi “*Tuhan kita yang empunya dzat*”. Di sini Hamzah Fansuri menjelaskan bahwa, dalam pandangan teolog atau ulama, Allah disebut *Wajib al-Wujud* karena Dia *qaim* (berdiri) dengan sendirinya, bukan dengan sesuatu yang lain. Namun bagi Hamzah Fansuri, menurut *ahlu suluk*, meskipun Dia berdiri dengan sendiri-Nya, tetapi Dia memberikan *wujud* pada sekalian alam. Para sufi menyebutnya *wajib al-wujud* karena wujud dengan dzatnya adalah Esa (satu). Menurut Teolog, *wujud* dengan *dzat* itu dua hukumnya (berbeda); *wujud* ilmu dan *‘Alim* berbeda; maknanya *wujud* alam dengan *wujud* Allah, berbeda. Kemudian Hamzah Fansuri menjelaskan secara lebih detail lagi dengan mengatakan bahwa perbedaan antara *wujud* Allah dengan *dzat* Allah yang diyakini Teolog umpama matahari dengan cahayanya, dianggap berbeda meskipun pada penglihatan mata

¹⁴⁰ Miswari, *Hamzah Fansuri dan Pemikiran Wahdat Al-Wujud Dalam Asrar Al-‘Arifin*, (Jakarta:Icas-Paramadina, 2014), Hal. 63

¹⁴¹ Miswari, *Hamzah Fansuri Dan Pemikiran Wahdat Al-Wujud Dalam Asrar Al-‘Arifin*, Hal. 63-68

dan hati antara cahaya dengan matahari itu sendiri adalah satu namun pada hakikatnya adalah berbeda, matahari lain dan cahayanya lain. Intinya adalah bagi para Teolog, wujud Allah dengan wujud alam berbeda seperti cahaya matahari dengan sinar bulan yang dianggap berbeda. Padahal sinar bulan pada dasarnya juga berasal dari cahaya matahari. Oleh karena perbedaan nama inilah pada akhirnya para teolog menyebutkan bahwa wujud Allah berbeda dengan dzat-Nya. Karena itu pula para teolog mengatakan bahwa wujud Allah dengan wujud alam berbeda.¹⁴²

Hamzah Fansuri menolak pandangan para teolog tersebut, karena menurut Hamzah Fansuri, konsekuensi jika menerima pendapat para teolog tersebut adalah Allah dapat saja disebut dekat dengan alam, dapat juga disebut jauh dengan alam dan dapat disebut di alam ataupun di luar alam. Jadi, jika demikian Allah memiliki posisi, dan akhirnya menyebabkan adanya batas pada wujud Allah, batasnya itu adalah wujud alam.¹⁴³ Inilah alasan Syeikh Yusuf al-Makassari menyatakan teolog atau ulama syariat atau *fuqaha* masih *mahjubin* (terhijab, terdinding).¹⁴⁴

Menurut Hamzah Fansuri, dzat Allah sama dengan wujud-Nya. Demikian pula wujud Allah sama dengan wujud alam, analoginya adalah seperti cahaya matahari dengan sinar bulan, sekalipun namanya berbeda tetapi hakikatnya sama. Analogi lainnya yaitu seperti yang bercermin dengan bayangan yang muncul di dalam cermin. Bayangan itu dapat dilihat, dapat diakui dia ada, namun pada hakikatnya bayangan tersebut tidak memiliki wujud kecuali wujud yang hadir yang bercermin.

¹⁴² Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, (Kuala Lumpur:University Of Malay Press, 1970), hal. 242

¹⁴³ Miswari, *Hamzah Fansuri dan Pemikiran Wahdat Al-Wujud Dalam Asrar Al-'Arifin*, Hal. 64

¹⁴⁴ Abu Hamid, *Syeikh Yusuf Al-Makassari, Seorang Ulama , Sufi dan Pejuang*, (Jakarta:Yayasan Obor Indonesia, 1994), Hal.308

Dalam keterangan akhir mengenai syarah terhadap baris syair di atas bahwa terdapat persamaan pandangan antara teolog dengan sufi yaitu mengenai dzat Allah. Keduanya setuju bahwa dzat Allah tidak dapat di analogikan dengan apapun. Dzat-Nya tidak terikat oleh ruang maupun waktu. Pada dzat Allah tiada apapun bersama-Nya; Dia sebagaimana kini demikian Dia dahulu; Maha Suci Allah dari segala perumpamaan; tidak ada sekutu apapun yang menyerupai-Nya. Bahkan Hamzah Fansuri mengatakan bahwa makrifat yang di capai *salik* pun bukanlah kepada dzat Allah tetapi keadaan dzat yang muncul melalui sifat-Nya.¹⁴⁵

- b) Selanjutnya terdapat di dalam baris syair yang berbunyi “*Bernama Bismi’ llahil-Rahmani’l-Rahim*”. Pada bagian ini Hamzah Fansuri menjelaskan bahwa dalam pandangan syari’at, makna *basmalah* tersebut yakni *al-Rahman* sebagai Maha Pemurah, yang Kemurahan itu diberikan kepada semua hamba-Nya dan *al-Rahim* yakni yang Maha Mengasihani, yang hanya diberikan kepada hamba-hamba terpilih saja di akhirat. Dalam pandangan teolog, wujud hamba yang telah zahir ke dunia selanjutnya diberi rahmat. Sementara *al-Rahim* nya Allah tidak diberikan di dunia melainkan di akhirat saja dan hanya kepada hamba-hamba yang taat kepadaNya.¹⁴⁶

Sedangkan menurut Hamzah Fansuri, makna *basmalah* tersebut di atas adalah segala nama-nama termasuk *al-Rahman* dan *al-Rahim* sudah ada dalam dzat (Allah). Alam semesta dijadikan dari *al-Rahman*. Sebagaimana firman Allah dalam al-Quran surat al-Ghafur ayat 7 bahwa *al-Rahman* dan ‘*Ilm* Allah meliputi segala hal. Karena itulah *al-Rahman* “...memberi wujud pada semesta sekalian alam. Olehnya memberikan wujud pada semesta sekalian

¹⁴⁵ Miswari, *Hamzah Fansuri dan Pemikiran Wahdat Al-Wujud Dalam Asrar Al-Arifin*, Hal. 64

¹⁴⁶ Miswari, *Hamzah Fansuri dan Pemikiran Wahdat Al-Wujud Dalam Asrar Al-Arifin*, Hal. 65

alam maka bernama *al-Rahman*. Islam dan kafir, surga dan neraka, halal dan haram, baik dan jahat dari *al-Rahman*lah beroleh wujud. Jadi, segala yang baik maupun yang buruk berasal dari *al-Rahman*. Sementara *al-Rahim* hanya dikhususkan kepada segala yang baik yakni kepada para Anbiya', wali-wali Allah, serta orang-orang shaleh dan kaum muslim.¹⁴⁷

- c) Pada bagian selanjutnya Hamzah Fansuri mengutip bagian awal surat al-Rahman, dan mengatakan bahwa *al-Rahman* itulah yang mengajarkan al-Quran, menciptakan insan dan mengajari semesta sekalian kelihatan. Yang terakhir ini maksudnya adalah yang menjadikan indra dapat menangkap dan pikiran dapat mempersepsi alam. Hamzah Fansuri mengatakan "Rahman itulah wujud semata sekalian alam", maksud Hamzah Fansuri dalam kalimat tersebut adalah wujud alam semesta ini semuanya bersumber dari *al-Rahman* atau dalam istilah aslinya yakni '*ayn al-tsabitah*. Rahman itu adalah sifat Allah. Sifat dengan dzat adalah satu. Sifat itu wujud juga. Maka segala himpunan dalam *Rahman* yakni semesta sekalian adalah wujud. Dalam al-Quran surat Thaha ayat ke 5 berbunyi: "*al-Rahman* di atas '*arsy* agung" menurut Hamzah Fansuri artinya '*Arsy* adalah himpunan hakikat sekalian alam, bukan dzat Allah.¹⁴⁸

Pada kalimat akhir penjelasan baris syair ini Hamzah Fansuri menulis "Maka dikatakan *Jalal* sebab perhimpunan segala wujud dari pada RahmatNya *qadim*"¹⁴⁹. Maksudnya adalah segala wujud telah ada dalam *Rahman* Allah tanpa ada permulaannya (*qadim*) sehingga keagungannya itu sempurna. Apabila wujud alam itu baharu, maka Rahman Allah itu tidak sempurna sebab berubah, yakni dari awalnya tidak memiliki himpunan wujud

¹⁴⁷ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, hal. 255

¹⁴⁸ Miswari, *Hamzah Fansuri dan Pemikiran Wahdat Al-Wujud Dalam Asrar Al-Arifin*, Hal. 66

¹⁴⁹ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, hal. 263

alam menjadi memiliki himpunan wujud alam, sehingga dia tidak dapat disebut *Jalal*.¹⁵⁰

- d) Bagian selanjutnya adalah baris syair yang berbunyi: “*Menjadikan makhluk siang dan malam*”. Di bagian ini Hamzah Fansuri menjelaskan bahwa dzat Allah yang suci (*Isti'dad*) dinamai wujud karena memberi wujud atau dariNya menjelma wujud makhluk-makhluk. Hamzah Fansuri mengumpakan bumi sebagai Ilmu Allah, hujan sebagai wujud dan makhluk sebagai tumbuhan-tumbuhan. Sebagaimana jika tiada hujan maka tumbuhan pun tiada, demikian pula ilmu Allah bila tiada mengandung wujud mustahil dapat memberikan wujud kepada sekalian alam. Karena itu wujud alam menjelma dari ilmu Allah yang wujud, dimana wujud itu telah terkandung (*isti'dad*) di dalam ilmu-Nya.¹⁵¹

Kemudian Hamzah Fansuri menjelaskan “tamsil ini ditamsilkan kepada alam:asalnya dari pada wujud maka menjadi siang dan malam, ‘arsy dan kursi, surga dan neraka, islam dan kafir, baik dan jahat semua ini dengan hukum *isti'dad* diriNya jua”.¹⁵² Adapun dzat Allah itu sangat suci sehingga membayangkannya saja mustahil. Oleh karena itu melalui sifat-sifatNyalah aneka makhluk muncul dan pluralitas makhluk ini sejatinya berasal dari dzat juga karena dzat dengan sifat tiada berbeda. Dari sifat-sifat ini muncul aneka ragam, misalkan kebaikan dari *Jamal*Nya dan keburukan dari *Jalal*Nya. Karena itu dalam ilmuNya tidak berlaku baik dan buruk sebab semuanya berasal dari Dia yang mulia. Kebaikan dan keburukan, kafir dan Islam, serta surga dan neraka dan segala *farq* (perbedaan) hanya berlaku bagi makhluk seperti manusia, sebab manusia terbatas tangkapan indranya dan terbatas nalarnya sehingga

¹⁵⁰ Miswari, *Hamzah Fansuri dan Pemikiran Wahdat Al-Wujud Dalam Asrar Al-Arifin*, Hal. 66

¹⁵¹ Miswari, *Hamzah Fansuri dan Pemikiran Wahdat Al-Wujud Dalam Asrar Al-Arifin*, Hal. 67

¹⁵² Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, hal. 269

keputusan yang dibentuk sebagai pengetahuan adalah keterbatasan-keterbatasan.¹⁵³

Itulah sedikit penjelasan terkait masalah ketuhanan yang terdapat di dalam kitab *Asrar al 'Arifin* karya Hamzah Fansuri, yang juga telah dilakukan penelitian lanjutan oleh Miswari dengan mencoba menjelaskan sejelas mungkin dengan menggunakan bahasa Indonesia setelah dijelaskan dalam bahasa Melayu di dalam bukunya *al-Attas*. Selanjutnya berkaitan dengan analogi antara Kapas dan kain, perlu diingat kembali bahwa penganalogian ini adalah murni dari pemikirannya Hamzah Fansuri berbeda dengan penganalogian-penganalogian seperti Cahaya yang merupakan hasil dari pemikiran selain Hamzah Fansuri.

Masalah pluralitas telah menjadi bahan untuk dianalogikan sebagai hubungan antara Kain dengan Kapas sebagaimana yang telah dipaparkan oleh Miswari di dalam bukunya yang berjudul “*Wahdah al-Wujud; konsep kesatuan wujud antara hamba dan tuhan menurut Hamzah Fansuri*”, terbitan Basabasi pada bulan Desember 2018. Hamzah Fansuri menerangkan status pluralitas seperti kain dengan kapas, meskipun namanya berbeda namun hakikatnya adalah satu. Dalam pandangan Hamzah Fansuri, pluralitas itu hanyalah konseptualisasi, sehingga ia mengajak kita untuk melihat segala sesuatu dengan kaca mata hakikat, yakni menyadari keesaan, baik lahir maupun batin, baik dengan kesadaran maupun dengan amalan dan pengetahuan.¹⁵⁴

Sebagian insan yang paham akan ilmu hakikat yaitu ilmu *hudhuri*, maka akan memahami bahwa sebenarnya pluralitas itu tidak memiliki independensi, karena yang benar-benar nyata hanya yang tunggal. Mereka tidak akan peduli dengan pluralitas *mawjudat*. Intinya adalah insan sangat perlu melakukan *muhasabah* diri setiap saat, kita perlu merenungkan hakikat eksistensi diri kita, sehingga kita sadar dan yakin bahwa selain Allah hanyalah fatamorgana. Dan siapapun yang paham akan hal ini, maka ia sadar bahwa

¹⁵³ Miswari, *Hamzah Fansuri dan Pemikiran Wahdat Al-Wujud Dalam Asrar Al-'Arifin*, Hal. 68

¹⁵⁴ Miswari, *Wahdah Al-Wujud; Konsep Kesatuan Wujud Antara Hamba Dan Tuhan Menurut Hamzah Fansuri*, (Yogyakarta:Basabasi, 2018), hal. 93-94

wujudnya sebagai insan bukan apa apa, Hamzah Fansuri berkata dalam syairnya:

Jawhar nan mulia sungguhpun sangat

Akan orang muda kasih kan alat

Akan ilmu Allah hendak kau perdapat

Manakan sampai pulangmu rahat¹⁵⁵

Dengan kesadaran diri serta ilmu-ilmu yang bermanfaat bagi jiwa, maka setiap insan akan menyadari bahwa pada sisi substansi, akal dan jiwanya sangatlah mulia dikarenakan bersatu dengan realitas tertinggi (Tuhan). Namun, pada sisi aksidennya, ia tidak lebih dari *makhlukat* lainnya. Oleh sebab itu, dalam syair ketiga Hamzah Fansuri yakni pada bait terakhir, ia menyatakan bahwa pada sisi aksiden beliau hanyalah seorang lelaki Melayu yang tinggal di wilayah kekuasaan Syahr Nawi, yang kekuasaannya meliputi Samudera Pasai. Sementara substansinya adalah *ruh* nabi Muhammad Saw¹⁵⁶, berikut bunyi syairnya:

Hamzah Syahr Nawi zhahirnya Jawi

Batinnya cahaya Ahmad yang shafi

Sungguhpun ia terhina jati

Ashiq-nya daim akan Dzat al-Bari¹⁵⁷

3. Analogi III “Kendi” dengan “tanah”

Hakikatnya manusia harus mengetahui makrifat Allah, karena makrifat itu adalah pada para wali-Nya dan kemuliaan mereka adalah sangat tinggi. Berjalan menuju makrifat Allah adalah fitrah sekalian manusia. Manusia sejatinya adalah wujud, namun kebanyakan dari manusia terlena dengan

¹⁵⁵ Abdul Hadi WM, *Tasawuf Yang Tertindas:Kajian Hermeneutik Terhadap Karya-Karya Hamzah Fansuri*, Hal. 356

¹⁵⁶ Miswari, *Wahdah Al-Wujud; Konsep Kesatuan Wujud Antara Hamba Dan Tuhan Menurut Hamzah Fansuri*, hal. 95-96

¹⁵⁷ Abdul Hadi WM, *Tasawuf Yang Tertindas:Kajian Hermeneutik Terhadap Karya-Karya Hamzah Fansuri*, Hal. 356

kehidupan duniawi sehingga membuatnya sibuk dengan segala *mahiyah*, yakni dengan segala bentuk dan gambar, segala *wahm* dan materi. Oleh karena itu manusia itu perlu berpegang teguh pada syari'at yang dibawa Nabi Saw agar mudah baginya membuang *wahm*.¹⁵⁸ Hal ini sama seperti eksistensi dua laut yang satu sama lain tidak pernah dapat bertemu, sebagaimana firman Allah Swt di dalam al-Quran, yang artinya:

“Dan Dialah yang membiarkan dua laut mengalir (berdampingan); yang ini tawar dan segar dan yang lain sangat asin lagi pahit; dan Dia jadikan antara keduanya dinding dan batas yang tidak tembus”(Q.s al-Furqon:53)¹⁵⁹

Demikian pula orang-orang yang sibuk dengan dunia maka tidak akan pernah bersatu dengan Allah. Dua laut itu hanya bisa disatukan dengan makrifatullah. Dengan demikian, sesiapa yang berkenan bersatu dengan Allah, hendaklah ia bergerak menuju jalan makrifat. Terlihat bahwa pertemuan dua laut itu sangat jelas dan dekat. Namun bagi orang-orang yang sibuk akan urusan duniawi akan terasa jauh dan berat. Hamzah Fansuri memaknai dua laut tersebut adalah sebagai bertemunya alam dengan Tuhan. Hal ini dapat kita pahami jika melihat terlebih dahulu teori jiwa yang dimaksudkan oleh Mulla Sadra. Menurut Mulla Sadra, materi adalah aktualisasi jiwa, artinya alam benda duniawi ini adalah aktualisasi spirit Ilahiyah. Penjelasan ini hanya memungkinkan secara konseptual. Realitasnya adalah bersifat ruhani yang hanya dapat dipahami melalui intuisi atau *hudhuri*.¹⁶⁰

Berkaitan dengan hal ini, terdapat di dalam syair Hamzah Fansuri, yang berbunyi:

*“Bahraysn itulah tiada bertebing
Airnya suci terlalu hening
Bukan dimata hidung dan kening
Jika dipandang di sana pening”*¹⁶¹

¹⁵⁸ Miswari, *Pesan Syair Hamzah Fansuri*, Hal. 46

¹⁵⁹ [Http://Quranforandroid.Com](http://Quranforandroid.Com), di akses pada 10 Desember 2018

¹⁶⁰ Miswari, *Pesan Syair Hamzah Fansuri*, Hal. 46

¹⁶¹ Abdul Hadi WM, *Tasawuf Yang Tertindas:Kajian Hermeneutik Terhadap Karya-Karya Hamzah Fansuri*, Hal. 372

Intuisi atau pengalaman eksistensial adalah pengalaman melihat wujud dengan wujud melalui wujud, di sana tidak ada dualitas. Yang melihat dengan yang dilihat adalah satu. Inilah makna dari pertemuan dua laut. Pengenalan diri adalah melalui *burhan* yakni sistem penalaran rasional yang benar. Sistem ini bila di jaga kebenarannya bisa menghantarkan insan kepada pengenalan langsung secara intuitif.¹⁶² Pesan Hamzah Fansuri ini juga ditegaskan oleh Mulla Sadra dan Mulla Hadi Sabzawari sebagaimana diuraikan oleh Toshihiko Isutzu bahwa logika dengan tasawuf adalah seiring dan sejalan. Logika yang tidak menghantarkan kepada tasawuf adalah kesia-siaan dan tasawuf yang tidak sejalan dengan logika adalah penyelewengan.¹⁶³ Pertemuan ini dianalogikan oleh Hamzah Fansuri sebagai dua laut seperti yang terdapat pada syair dan ayat Quran di atas.

Sama seperti pembahasan sebelumnya bahwa, antara makhluk dengan pencipta bukanlah dua entitas yang berbeda. Tetapi sekali lagi diingatkan bahwa “Adanya Tuhan” dengan “adanya makhluk” itu berbeda. Hamzah Fansuri menganalogikannya seperti hubungan antara Tanah dengan Kendi. Seperti yang terdapat di dalam baris syair berikut ini, yaitu yang berbunyi: “*memberikan wujud pada sekalian alam*”. Hamzah Fansuri menulis syarahnya sebagai berikut:

“Ya’ni atharNya itu pada sekalian alam terlalu nyata, karena ia wujud dari pada rahmat rahman, lagi memberikan wujud akan sekalian alam, jika tiada wujud dimanakah akan beroleh athar? Karena athar sekalian alam dari pada atharNya jua, maka dia beroleh wujud. Seperti tanah itu asal wujud sekalian bejana itu. Jika tiada tanah itu, dimana kendi dan periuk akan beroleh wujud? Kepada shariat wujud kendi lain, wujud tanah lain. Adapun kepada haqiqat wujud itulah tanah; sekalian bejana tiada wujud, tanah jua wujud. Rupa sekalian wahmi jua, tiada haqiqi. Inilah ma’na memberikan wujud pada sekalian alam”¹⁶⁴

¹⁶² Miswari, *Pesan Syair Hamzah Fansuri*, Hal. 47

¹⁶³ Toshihiko Isutzu, *Struktur Metafisika Sabzawari*, diterjemahkan dari *The Fundamental Structure Sabzawari's Metaphysics* Oleh O. Kamarudin (Bandung:Pustaka, 2003) hal. 10

¹⁶⁴ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, hal. 268

Dari syarah ini jelas bahwa wujud sekalian alam adalah dari wujud Allah. Perumpamaan wujud yang dipakai Hamzah Fansuri adalah tanah yang merupakan hasil pemikirannya sendiri, seperti yang sudah peneliti sebutkan di atas. Dari tanah dibuatlah kendi, periuk dan lain lain. Wujud kendi dan wujud tanah adalah satu. Tetapi bagi teolog, wujud kendi dan wujud tanah itu berbeda. Namun bagi sufi, kendi dan periuk malah tidak memiliki wujud, rupanya hanyalah *wahmi*, tidak nyata. Yang nyata hanya wujud tanah saja.¹⁶⁵

¹⁶⁵ Miswari, *Hamzah Fansuri dan Pemikiran Wahdat Al-Wujud Dalam Asrar Al-Arifin*, Hal. 67

BAB IV

ANALISA PERSAMAAN PANDANGAN WUJUD MULLĀ ṢADRA DAN ḤAMZAH FANSURI

A. Wahdah asy-Syakhshiyah Mullā Ṣadra dan Wahdah al-Wujud Ḥamzah Fansuri

Untuk memulai pembahasan pada subtema ini, penulis akan menjelaskan sedikit tentang ‘wujud’ dalam tradisi Intelektual Islam, yang nantinya akan difokuskan kembali kepada wahdah asy-Syakhshiyah Mulla Sadra dan Wahdah al-Wujud Hamzah Fansuri. Karena tema ‘wujud’ merupakan hal penting yang harus diketahui untuk memahami pemikiran-pemikiran *Hukama*, ‘*Urafa*, dan *Mutakallimin*. Dimana terdapat perkembangan dari waktu ke waktu terkait istilah ‘wujud’ ini. Seperti yang sudah diketahui bahwa pembahasan tentang ‘wujud’/eksistensi ini telah dimulai sejak filsafat Yunani sedemikian rupa sehingga kelak dikembangkan ke dalam *hikmah*, *tasawuf*, dan *kalam*. *Hukama* sendiri terbagi menjadi tiga aliran, yaitu *Peripatetik*, *Iuminasi* dan *al-Hikmah al-Muta’aliyyah*. Sedangkan Tasawuf, terbagi dalam tiga model, yaitu *Tasawuf Akhlaqi*, *Tasawuf ‘Amali*, dan *Tasawuf Falsafi*. Sementara para *Mutakallimin*, mengembangkan paham tersendiri tentang ‘wujud’. Perbedaan aliran-aliran dalam ilmu kalam adalah berangkat dari perbedaan dalam memaknai istilah wujud itu sendiri.¹⁶⁶

Beberapa abad sebelumnya, Plato telah membahas mengenai wujud (*ontos*). Menurut Plato, ada wujud yang terdapat pada alam ide yang lebih utama karena lebih universal, dan ada wujud yang terdapat pada realitas indrawi yakni wujudnya lebih individual dan relatif. Berbeda dengan Aristoteles yang mengatakan bahwa setiap individu harus memiliki keutamaan tersendiri yang tidak bisa digeneralkan. Sehingga Plotinus mencoba untuk menyintesis pemikiran Plato dan Aristoteles ini yang akhirnya Plotinus membagi wujud dalam empat tataran, yaitu Wujud Pertama (*al-Awwal*), Akal (*nous*), Jiwa Alam (*al-Nafs al-Kulliyah*, *first soul*, *the world soul*), dan Wujud

¹⁶⁶ Miswari, *Wahdah Al-Wujud; Konsep Kesatuan Wujud Antara Hamba Dan Tuhan Menurut Hamzah Fansuri*, hal. 42

Alam (*al-Maddah*). Setelah Plotinus, diskursus filsafat ‘wujud’ selanjutnya di lanjutkan oleh para intelektual muslim seperti yang telah penulis sebutkan di atas, yaitu Peripatetik (*al-Hikmah al-Masya’iyyah*), Iluminasi (*al-Hikmah al-Isyraq*), *Mutakallimin*, dan *al-Hikmah al-Muta’aliyyah* yang juga memiliki sisi-sisi perbedaannya.¹⁶⁷

Secara singkat penulis akan menjelaskan tentang perbedaan pendapat menurut masing-masing aliran tersebut di atas. *Pertama*, Peripatetik atau juga dikenal dengan sebutan *al-Hikmah al-Masya’iyyah*. Menurut aliran ini, pada setiap *maujudat*, *wujud* itu memiliki kekhasannya masing-masing. Ibn Sina menegaskan bahwa terdapat tiga macam *wujud*, yakni *Wajib al-Wujud* yang keberadaannya disebabkan oleh dirinya sendiri, *Mumkin al-Wujud* yaitu keberadaannya niscaya dan disebabkan oleh sesuatu selain dirinya (oleh wajib al-Wujud), dan *Mumtani al-Wujud* adalah suatu ketiadaan mutlak seperti *Syarik al-Bari*. Dalam pandangan para *Mutakallimin*, wujud adalah satu kata yang memiliki beragam makna rujukan (*equivocal/musyarak lafzhi*). Sedangkan menurut pandangan iluminasi (*Hikmah al-Isyraq*), wujud adalah tambahan bagi *mahiyah*, dan perlu diketahui bahwa *mahiyah* itu terbagi menjadi dua yaitu *mahiyah* yang eksistensinya adalah tunggal dengan esensinya dan *mahiyah* yang menjadi jawaban terhadap pertanyaan “apa itu?”. Bagi para *Mutakallimin*, apabila kata *wujud* hanya memiliki satu rujukan, maka berarti Allah SWT. sama dengan wujud makhluk.¹⁶⁸ Terakhir menurut pandangan *Hikmah al-Muta’aliyyah* yang digagas oleh Mulla Sadra, wujud adalah sebagaimana adanya, jelas dengan sendirinya, tidak memerlukan definisi dan pembuktian karena keberadaannya adalah adanya, kejelasan adalah jelas dirinya dan

¹⁶⁷ Miswari, *Wahdah Al-Wujud; Konsep Kesatuan Wujud Antara Hamba Dan Tuhan Menurut Hamzah Fansuri*, hal. 43

¹⁶⁸ Miswari, *Wahdah Al-Wujud; Konsep Kesatuan Wujud Antara Hamba Dan Tuhan Menurut Hamzah Fansuri*, hal. 43-46

definisi serta pembuktiannya adalah al-qur'an dan hadits sebagai petunjuk umat manusia untuk memahami dan mengenali dirinya.¹⁶⁹

Berikutnya adalah pembahasan mengenai wahdah al-wujud Hamzah Fansuri, yang pada kesempatan kali ini penulis akan memulainya dengan salah satu buku referensi yaitu karya Miswari, yang berjudul “*Wahdah Al-Wujud : Konsep Kesatuan Wujud Antara Hamba Dan Tuhan Menurut Hamzah Fansuri*”. Seperti pembahasan sebelumnya bahwa Hamzah Fansuri tidak terlepas dari seorang Ibn ‘Arabi, Hamzah Fansuri melihat *wujud* dengan cara yang identik dengan seorang Ibn ‘Arabi. Meskipun pada dasarnya Hamzah Fansuri memiliki beberapa perbedaan dengan Ibn ‘Arabi dalam penganalogian maupun dalam hal jumlah martabat *tajalli* Tuhan, di sini Hamzah Fansuri membuat beberapa analogi karya dirinya sendiri dengan tujuan agar masyarakat Nusantara dapat lebih mudah memahami tasawuf falsafi serta jumlah martabat *tajalli* Tuhan lebih banyak juga untuk menjelaskan secara lebih jelas dan agar lebih mudah dipahami. Namun tidak dapat dipungkiri bahwasanya Hamzah Fansuri adalah sufi pertama yang menyebarkan ajaran Ibn ‘Arabi di Nusantara. Sama seperti Ibn ‘Arabi, meskipun Hamzah Fansuri tidak menyebut sama sekali kalimat wahdah al-wujud di dalam karya-karyanya, namun inti yang disampaikan olehnya adalah merujuk kepada konsep wahdah al-wujud. Ibn ‘Arabi, walaupun tidak pernah menyebut kalimat wahdah al-wujud di dalam karya-karyanya namun berdasarkan hasil penelitian yang ada, bahkan menyatakan bahwa ia adalah pencetus pemikiran wahdah al-wujud, salah satu bukti yang dikemukakan oleh Muhammad Nur dengan mengangkat perkataan Ibn ‘Arabi, adalah misalnya “*Innal wujud huwa Allah*” dan “*Famaa dhahiru fi al-wujud bi al-wujud illa al-haqq fa al-wujud (huwa) al-Haqq wa huwa wahid*”.¹⁷⁰

¹⁶⁹ Ikhytuboyaalshadra, *Pengertian Wujud Dalam Perspektif Mulla Sadra*, <https://ikhyalsadr.wordpress.com/2015/05/17/pengertian-wujud-dalam-perspektif-mulla-sadra-al-mutaalimin-3/>. Diakses pada 2 Februari 2019, pukul 09:15 wib.

¹⁷⁰ Miswari, *Wahdah Al-Wujud; Konsep Kesatuan Wujud Antara Hamba Dan Tuhan Menurut Hamzah Fansuri*, hal. 67

Berdasarkan hasil penelitian dan analisa yang telah dilakukan oleh Miswari di dalam tesisnya yang berjudul “*Hamzah Fansuri dan Pemikiran Wahdat Al-Wujud dalam Asrar Al-‘Arifin*” disebutkan bahwa terdapat beberapa bagian didalam kitab *Asrar al-‘Arifin* karya Hamzah Fansuri yang teridentifikasi konsep wujud di dalamnya, dan berjumlah sebanyak dua belas kata ‘wujud’ di sana. Salah satu bagian yang mengandung kata ‘wujud’ muncul ketika Hamzah Fansuri mensyarah baris syairnya yang berbunyi “*Hamzah Fansuri Sungguhpun Da’if*”. “*da’if*” yang dimaksudkan di sini adalah merasa dirinya masih sedikit dalam beribadah, *riyadat*, *uzlat*, *qanaah*, serta lemah ilmu dan *ma’rifatnya* akan Allah¹⁷¹, sebagaimana yang difirmankan Allah di dalam al-Quran surat al-Isra: 85 yang artinya:

“*Dan mereka bertanya kepadamu (Muhammad) tentang roh, katakanlah, “Roh itu termasuk urusan Tuhanku, sedangkan kamu diberi pengetahuan hanya sedikit”*”

Pada dasarnya memang begitulah salah satu ciri sufi, mereka mengatakan bahwa diri mereka jahil dan fakir, maksudnya adalah kejahilan akan pengenalan akan Allah, bahkan Rasul pun mengatakan “Maha Suci Engkau, tiada kukenal Engkau sebenar-benar mengenal dikau”¹⁷². Karena hakikat Tuhan hanya Dia yang Tahu. Kemudian Hamzah Fansuri melanjutkan “Tetapi sekedar anugerah Allah Ta’ala jua akan kita cari dan kita bicarakan, dengan *kashf-kashf*, pada *AtharNya* dan *Af’alNya* serta *Asma* dan *SifatNya*¹⁷³. Artinya kita berikhtiar juga mengenal Dia melalui anugerahNya, mengenal akan Esensi, Nama dan SifatNya. Adapun pada suatu makna Hamzah Fansuri *da’if* karena ia tiada berwujud. Apabila tiada berwujud, maka tiadalah bersifat dan tiadalah ber-*af’al*, maka *Da’if* lah hukumnya”¹⁷⁴. Manusia merupakan makhluk, oleh karenanya ia tidak memiliki eksistensi independen. Serta manusia itu tidak memiliki wujud sendiri, maka ia juga tidak bersifat, karena sifat itu adalah satu

¹⁷¹ Miswari, *Hamzah Fansuri Dan Pemikiran Wahdah Al-Wujud Dalam Asrar Al-‘Arifin*, hal. 72

¹⁷² Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, hal. 293

¹⁷³ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, hal. 293

¹⁷⁴ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, hal. 293

dengan wujud. Sama seperti wujudnya, sifat-sifat yang dimiliki oleh makhluk/manusia- yang dengan itu kita mengenalnya- merupakan *wahmi*. Serta juga perbuatan-perbuatan itu bergantung pada *wujud* dan sifat, jika kedua itu *wahmi*, maka perbuatan-perbuatannya juga merupakan *wahmi*.¹⁷⁵

B. Persamaan Pandangan “Wujud” Mullā Ṣadra dan Ḥamzah Fansuri

Sama seperti pembahasan sebelumnya bahwa terdapat beberapa bagian di dalam karya Hamzah Fansuri yang menunjukkan persamaan pandangannya tentang “wujud” dengan Mulla Sadra, yang pada kesempatan ini penulis akan melihat dari salah satu karyanya yang berjudul *Asrar al-‘Arifin*, yang mana di dalam karya ini teridentifikasi bahwa banyak sekali terdapat kata “wujud” di dalamnya, bahkan bisa dikatakan pembahasan atau pemikiran “wujud” Hamzah Fansuri ada di dalam kitabnya yang berjudul *Asrar al-‘Arifin* ini. **Bagian pertama**, sebagian filosof yang pemahamannya dekat dengan *‘urafa* seperti Ibn ‘Arabi dan Hamzah Fansuri mengakui bahwa alam semesta ini adalah manifestasi dari *Wajib al-Wujud*. Pemikiran ini kemudian di adopsi oleh sebagian filosof Muslim yaitu seperti al-Kindi, al-Farabi maupun Ibn Sina. Ibn Sina membagi *wujud* kepada *Mumkin al-Wujud* dan *Wajib al-Wujud*, kemudian ia membagi *mumkin al-Wujud* kepada *mumkin al-Wujud* niscaya yang sekalipun pada dirinya dia *mumkin*, tetapi dijadikan niscaya oleh *wajib al-Wujud* dan *mumkin al-Wujud* tanpa mungkin menjadi niscaya.¹⁷⁶

Mulla Sadra adalah salah satu filosof yang pemikirannya lebih mirip dengan *‘urafa* seperti Ibn ‘Arabi dan Hamzah Fansuri. Mulla Sadra menegaskan bahwa hubungan antara *mumkin al-Wujud* dengan *wajib al-Wujud* adalah hubungan ‘sebab’ dengan ‘akibat’, yang mana ‘sebab’ adalah *wajib al-Wujud* dan ‘akibat’ sebagai *mumkin al-Wujud*. Menurut Muhammad Nur, “konsep kausalitas” Mulla Sadra

¹⁷⁵ Miswari, *Hamzah Fansuri Dan Pemikiran Wahdah Al-Wujud Dalam Asrar Al-‘Arifin*, hal. 72

¹⁷⁶ Miswari, *Hamzah Fansuri Dan Pemikiran Wahdah Al-Wujud Dalam Asrar Al-‘Arifin*, hal. 75

sama dengan prinsip *tajalli* nya Ibn ‘Arabi. *Mumkin al-Wujud* sebagai akibat hanyalah kondisi-kondisi *wajib al-Wujud* sebagai sebab. Karena itu, *mumkin al-Wujud* tidak memiliki wujud mandiri. Oleh karena itu, prinsip pemikiran Mulla Sadra adalah sangat identik dengan *wahdah al-Wujud*, karena bagi Mulla Sadra, yang memiliki wujud hanya *wajib al-Wujud*. Pemikiran Mulla Sadra telah dibuktikan identik dengan Ibn ‘Arabi.¹⁷⁷

Menurut Ibn ‘Arabi, Dzat Allah adalah Satu dengan sifat-Nya, perumpamaan Dzat dengan Sifat adalah seperti manusia dengan nafas. Intinya bahwa kesatuan antara Dzat dengan Sifat tidak dapat dipisahkan, demikianlah antara dzat Allah dengan sifatNya adalah Satu. Sifat utama ini adalah *al-Haqiqat Muhammadiyyah* yakni sifat terpuji yang darinya muncul sifat-sifat lainnya. Antara Dzat dengan hakikat Muhammad melahirkan ‘*Ilmu*. Dalam ilmu ini terkandung *ar-Rahman* atau *ayan al-sabitah / isti’dad asli* dalam istilah Hamzah Fansuri. Dari *isti’dad asli* inilah muncul segala pluralitas *mawjud*. Ini merupakan bukti bahwa pemikiran Ibn ‘Arabi adalah pemikiran *wahdah al-Wujud*, dan pandangan yang sama juga dianut oleh Hamzah Fansuri ketika Hamzah Fansuri mengatakan keragaman-keragaman itu muncul dari yang Satu. Hamzah Fansuri menganalogikan hubungan antara *wujud* dengan *dzat* yang tidak dapat dipisahkan adalah seperti matahari dengan cahayanya, yakni sama dengan analogi yang dipakai oleh Ibn ‘Arabi, sehingga kesamaan ini dengan jelas membuktikan bahwa pandangan Hamzah Fansuri juga adalah *wahdah al-Wujud*.¹⁷⁸

Bagian kedua, wujud alam berasal dari Nafas Maha Kasih atau *Nafs al-Rahman*. Menurut aliran Peripatetik, setiap wujud memiliki keunikan masing-masing. Dalam pandangan Ibn Sina, keberagaman wujud pada alam diabstraksikan ke tingkat universalia melalui pancaran cahaya dari akal sepuluh. Mengenai pluralitas wujud di alam, awalnya terdapat kerumitan pemahaman dalam

¹⁷⁷ Muhammad Nur, *Wahdah Al-Wujud Ibn ‘Arabi Dan Filsafat Wujud Mulla Shadra*, Hal. 114-116

¹⁷⁸ Miswari, *Hamzah Fansuri Dan Pemikiran Wahdah Al-Wujud Dalam Asrar Al-‘Arifin*, hal. 77

pemikiran Ibn Sina, karena ia terikat konsekuensi ide Neo-Platonis yang mengatakan bahwa dari yang Satu hanya dapat memunculkan satu saja. Karena sulitnya untuk membayangkan wujud mutlak memiliki sifat-sifat yang akan tampak dalam bayangan sebagai limitasi dari Dzat yang sejatinya Mutlak, maka dari itu Peripatetik menggantinya dengan Akal.¹⁷⁹

Dalam hal ini sebenarnya masalah yang dihadapi filosof, teolog dan sufi itu sama yaitu bagaimana *al-Haqq* sebagai sesuatu yang tersembunyi dan tidak dikenal menjadi masyhur. Akhirnya dengan berani Henry Corbin mencoba untuk menggambarkan bagaimana Ibn ‘Arabi menggunakan metafora ekstrim dalam menuntaskan *problem* ini. Henry Corbin menceritakan bahwa dalam imajinasi kreatif Ibn ‘Arabi, *al-Haqq* adalah perbendaharaan yang tersembunyi yang bersedih karena keagunganNya tiada satu pun yang mengenali. Tidak ada yang memuji Nama-namaNya yang Agung karena tidak ada yang mengetahui. Akhirnya terjadilah penyingkapan yang pada awalnya adalah kepada diriNya yang terjadi dalam diriNya (*‘Ayan Tsabitah*). Dan dalam proses inilah muncul segala bentuk dari segenap makhluk dari dan kepada diriNya dalam diriNya. Menurut Nuruddin al-Raniri, segenap makhluk yang beragam itu adalah penampakan (*tanaffus*) *Nafs al-Rahman*. Ibn ‘Arabi mengatakan bahwa sifat-sifat Tuhan hanya terjadi dalam pikiran Tuhan, namun pada realitas eksternal manusia hanya menangkap gejala-gejala yang sebenarnya adalah lambang dari sifat-sifat ilahi. Ibn ‘Arabi melihat alam sebagai simbol-simbol yang harus disingkap. Penyingkapan ini sama seperti pentakwilan yang dilakukan terhadap kata-kata yang ada di dalam al-Quran.¹⁸⁰

Kemudian Mullā Ṣadra mempertahankan argumentasi Ibn ‘Arabi dengan menyatakan bahwa esensi-esensi yang ditangkap akal secara perlahan melepaskan esensinya dan melihat esensi tersebut sebagai gejala pikiran yang pada hakikatnya semua itu adalah esensi

¹⁷⁹ Miswari, *Hamzah Fansuri Dan Pemikiran Wahdah Al-Wujud Dalam Asrar Al-‘Arifin*, hal. 79

¹⁸⁰ Miswari, *Hamzah Fansuri Dan Pemikiran Wahdah Al-Wujud Dalam Asrar Al-‘Arifin*, hal. 80

al-Haqq, sebagaimana sifat berada dalam *Nafs al-Rahman* yang memunculkan sifat-sifat lain yaitu seperti *Hayat, Ilmu, Iradat, Qudrat, Qalam, Sami' dan Basar*. Seperti yang dikatakan oleh Ibn 'Arabi bahwa segala wujud itu mulai dari malaikat tertinggi sampai mineral sekalipun adalah berasal dari *Nafs al-Rahman*. Abd Karim al-Jilli membuktikan pluralitas wujud berasal dari wajib al-Wujud adalah melalui analogi huruf alif, sedangkan Mulla Sadra menganalogikannya dengan angka, bagi Mulla Sadra setiap angka sebenarnya adalah angka satu yang dimodifikasi sedemikian rupa. Muhammad Taqi Misbah Yazdi mengemukakan tiga argumen yang membuktikan bahwa setiap wujud yang menjelma sebenarnya adalah berasal dari wujud yang Satu yang terkandung di dalam *Nafs al-Rahman*. Salah satu argumen yang dikemukakan Yazdi adalah bahwa saling mempengaruhi dan saling berelasi antar alam membuktikan adanya sistem tetap yang mengatur alam.¹⁸¹

Menurut Hamzah Fansuri, *al-Rahman* terkandung tujuh sifat yaitu *Hayat, Ilmu, Iradat, Qudrat, Qalam, Sami' dan Basar*. Hamzah Fansuri menyebut ke tujuh sifat ini dengan sifat '*Ayan*. Sifat '*Ayan* itu adalah dzat juga, ia tidak bercerai dengan Dzat. Insan hanya dapat menangkap turunan dari tujuh sifat tersebut melalui alam, sebagaimana tujuh sifat ini adalah dari Dzat juga, sedangkan segala sifat yang lain tiada terhitung jumlahnya. Sehingga pandangan ini menegaskan bahwa segala pada alam kosmos adalah dari tujuh sifat tersebut yang berarti pada alam dan Dzat, pernyataan ini pun telah ditegaskan oleh Hamzah Fansuri.¹⁸² Ini merupakan penegasan mutlak yang artinya bahwa pandangan Hamzah Fansuri adalah *Wahdat al-Wujud* sebagaimana yang diyakini oleh Ibn 'Arabi dan juga Mulla Sadra.¹⁸³

Pada **bagian ketiga**, kita coba lihat pada salah satu bait syair Hamzah Fansuri yang berbunyi "*Rahman, empunya Rahmat..*

¹⁸¹ Miswari, *Hamzah Fansuri dan Pemikiran Wahdah Al-Wujud dalam Asrar Al-'Arifin*, hal. 80-81

¹⁸² Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, hal. 241

¹⁸³ Miswari, *Hamzah Fansuri Dan Pemikiran Wahdah Al-Wujud Dalam Asrar Al-'Arifin*, hal. 81

memberikan wujud akan sekalian alam...”, ini merupakan penegasan oleh Hamzah Fansuri bahwa wujud yang ada di alam adalah *wujud al-Haqq*. Hamzah Fansuri mengatakan bahwa ayat-ayat awal surat al-Rahman adalah ayat-ayat mutasyabihat¹⁸⁴ sehingga diperlukan pentakwilan, karena sebenarnya dibalik ayat-ayat tersebut tersimpan bukti bahwa *mumkin al-Wujud* adalah satu dengan *wajib al-Wujud*. Sebagaimana yang telah difirmankan Allah di dalam al-Quran bahwa manusia adalah khalifah Allah di muka bumi. Adapun manusia disebut khalifah karena pada dirinya terkandung seluruh sifat Allah. Sehingga dengan kelebihan ini manusia dapat mengenal Sifat Allah secara sempurna melalui esensi-esensi yang dapat ia temukan melalui partikularitas. Dan melalui kemampuan melihat esensi-esensi pada alam inilah manusia dapat mengenal Allah dengan pengenalan lebih baik dibandingkan dengan makhluk-makhluk lainnya.

Kemampuan manusia dalam melihat esensi realitas dalam mushaf al-Quran disebut “*allamahul bayan*”. Dan dengan modal *allamahul bayan* inilah manusia dapat memahami bahwa pada setiap entitas *mawjud* terkandung *Wujud*. Dalam pandangan umum para filosof, pemahaman pikiran secara benar sejalan dengan realitas sesungguhnya, oleh karena itu sesungguhnya realitas adalah Satu, yakni *wujud al-Haqq*. Dengan begitu terbukti bahwa pernyataan Hamzah Fansuri seperti yang terdapat pada bait yang tersebut di atas adalah benar jika dikatakan wujud yang ada di alam adalah *wujud al-Haqq*. Dengan demikian jelaslah prinsip yang dianut Hamzah Fansuri adalah *wahdah al-Wujud*.¹⁸⁵

Pada **bagian selanjutnya**, Hamzah Fansuri mengatakan bahwa ketika Dia memberikan wujud pada sekalian alam, disebutlah Ia sebagai *Wajib al-Wujud*. Hamzah Fansuri pun menulis “Yang Menilik bernama ‘*alim*, yang ditilik bernama *ma’lum*, Tilik-Menilik bernama Ilmu¹⁸⁶”, begitulah contoh bagaimana Allah dikenali sebab tiada siapapun yang dapat mengenal Dia kecuali melalui sifat-

¹⁸⁴ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, hal. 263

¹⁸⁵ Miswari, *Hamzah Fansuri dan Pemikiran Wahdah Al-Wujud dalam Asrar Al-‘Arifin*, hal. 83-84

¹⁸⁶ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, hal. 245

sifatNya. Hamzah Fansuri juga mengatakan bahwa ilmu Allah telah terkandung di dalam *Ma'rifat Dzat* yakni '*Ayan Tsabitah*, diumpakan seperti biji yang di dalamnya terkandung akar, batang, cabang, dahan, ranting, daun, bunga dan buah. Sehingga pantaslah disebut segala yang berada di alam sebagai wujud karena semuanya adalah manifestasi dari ilmu *al-Haqq*. Namun, karena wujud itu sendiri tidak dapat dipersepsi indera dan pikiran, maka wujud dibatasi sehingga menjadi quiditas-quiditas. Oleh karena itu, yang ada di dalam pikiran manusia hanyalah quiditas-quiditas yang wahmi. Perlu diketahui bahwa quiditas-quiditas yang terdapat pada pikiran manusia tidak sama dengan quiditas-quiditas yang terdapat pada pikiran *al-Haqq*, yang mana Ibn 'Arabi menyebut ini sebagai perumpamaan saja. Pada akhirnya kesalahpahaman yang terjadi di sini akan menimbulkan tuduhan kepada Ibn 'Arabi bahwa sifatNya adalah *ghair al-Wujud* (tidak mengandung wujud), sehingga Mullā Ṣadra dengan tegas menyatakan bahwa pengetahuan Allah adalah Satu dengan wujudNya.¹⁸⁷

Ibn Sina berargumen bahwa pengetahuanNya tidak dihasilkan oleh sesuatu tetapi sebaliknya dari sesuatu berasal dari pengetahuanNya, dan dengan argumen tersebut Mullā Ṣadra mengukuhkan pandangan Ibn 'Arabi sebagaimana yang juga diikuti oleh Hamzah Fansuri. Hamzah Fansuri mengumpakan ilmu Allah itu seperti bumi (tanah) dan wujudNya seperti hujan (air) serta pluralitas wujud seperti tumbuh-tumbuhan. Asalnya dari air yang tercurah ke tanah dan akhirnya tumbuhlah beraneka macam tumbuhan. Analogi ini digunakan untuk menggambarkan alam metafisik, dari wujudNya yang bercampur dengan ilmuNya maka muncullah wujud yang plural. Wujud-wujud itu menjelma menjadi beraneka ragam, seperti tumbuhan, ada yang menumbuhkan buah yang manis, ada buah yang asem dan ada yang berwarna merah, kuning dan sebagainya. Segala macam pluralitas itu terkandung dalam '*Ayan tsabitah* atau *Isti'dad asli* dalam istilah Hamzah Fansuri.¹⁸⁸ Sampailah pada kesimpulan

¹⁸⁷ Miswari, *Hamzah Fansuri dan Pemikiran Wahdah Al-Wujud dalam Asrar Al-'Arifin*, hal. 88

¹⁸⁸ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, hal. 260

bahwa penegasan Ḥamzah Fansuri terkait ragam wujud makhluk, siang dan malam, langit dan bumi, ‘*arash* dan kursi, syurga dan neraka berasal dari wujudNya adalah bukti nyata bahwa segala *mumkin al-Wujud* berasal dari yang satu yakni *Wajib al-Wujud*¹⁸⁹, sebagaimana juga yang diyakini oleh Mulla Sadra, sehingga tidak dapat dipungkiri bahwa pandangan wujud Mullā Ṣadra dan Hamzah Fansuri adalah sama sebagaimana yang telah peneliti paparkan di dalam beberapa paragraf tersebut di atas.

¹⁸⁹ Miswari, *Hamzah Fansuri dan Pemikiran Wahdah Al-Wujud dalam Asrar Al-‘Arifin*, hal.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan pada rumusan masalah penelitian dan juga uraian penjelasan yang telah peneliti paparkan pada beberapa bab sebelumnya, akhirnya peneliti mendapatkan beberapa kesimpulan yaitu sebagai berikut:

1. Hamzah Fansuri melihat bahwa wujud itu hanya satu walaupun terlihat berbilang (banyak). Dari wujud yang satu ini, ada yang merupakan kulit (kenyataan lahir) dan ada yang berupa isi (kenyataan batin). Semua benda di alam ini sebenarnya merupakan pancaran/manifestasi dari yang hakiki yang disebut al-Haqq Ta'ala (Allah SWT), yang mana Hamzah Fansuri menggambarkan wujud Tuhan itu seperti Laut Dalam yang tidak bergerak, itulah yang dimaksud dengan *wahdah al-wujud* menurut Hamzah Fansuri. Dan menurut Mullā Ṣadra, wujud adalah sebagaimana adanya, tidak memerlukan definisi dan pembuktian serta ia (wujud) itu adalah realitas tunggal namun muncul dalam gradasi yang berbeda-beda, inilah yang disebut *wahdah asy-syakhsiyyah* oleh Mulla Sadra.
2. Terdapat persamaan pandangan antara Mullā Ṣadra dan Hamzah Fansuri mengenai wujud meski dengan penyampaian yang berbeda-beda, salah satu contohnya yaitu seperti Hamzah Fansuri yang mengatakan bahwa ilmu Allah telah terkandung di dalam makrifat dzat yakni '*Ayan tsabitah*, diumpakan seperti biji yang di dalamnya terkandung batang, daun dsb, dan mengenai hal ini Mulla Sadra mengatakan bahwa pengetahuan Allah adalah satu dengan wujudnya. Selanjutnya yaitu penegasan Hamzah Fansuri mengenai ragam wujud makhluk, siang dan malam, langit dan bumi, dsb, itu berasal dari wujudNya adalah bukti nyata bahwa segala mumkin al-wujud berasal dari yang satu yakni wajib al-wujud, sebagaimana yang

diyakini oleh Mullā Ṣadra bahwasanya antara *wajib al-wujud* dengan *mumkin al-wujud* memiliki hubungan yang seperti hukum *sebab* dan *akibat* atau hukum “kausalitas” dan pada intinya adalah *wajib al-wujud* merupakan sebab atau penyebab yang tidak disebabkan oleh apapun, berbeda dengan *mumkin al-wujud* yang sudah pasti disebabkan oleh *wajib al-wujud*.

B. Saran

Berdasarkan kesimpulan yang sudah peneliti paparkan di atas, maka perlu kiranya melihat dan menggali kembali pemikiran-pemikiran Ḥamzah Fansuri yang terdapat di dalam karya-karyanya yang masih tersisa, karena tentu banyak sekali peran atau manfaat yang dapat kita terapkan untuk kehidupan ini. Mengenai Mullā Ṣadra yang merupakan seorang filosof yang bisa dikatakan paling populer di kalangan pelajar filsafat, juga perlu dilakukan perbandingan-perbandingan lagi dengan para pemikir lainnya supaya menemukan kesamaan-kesamaan yang mungkin melalui penjelasan yang terdapat di dalam karya Mullā Ṣadra yang lumayan sulit dipahami, dapat menjadi lebih mudah di pahami oleh para penggiat filsafat terutama untuk orang-orang yang baru mempelajari atau terjun ke dunia filsafat melalui pemikiran-pemikiran filosof atau sufi lainnya. Seperti contoh yang terdapat di dalam penelitian ini, ada satu pembahasan Mulla Sadra yang sama dengan yang di bahas Hamzah Fansuri, namun Ḥamzah Fansuri menjelaskannya dengan lebih detail dan lebih mudah dipahami oleh banyak pembaca.

Selanjutnya adalah koreksi untuk penelitian ini juga sangat peneliti harapkan, demi menjadikan penelitian ini salah satu referensi yang dapat dipakai terkait pembahasan wujud, berdasarkan pandangan Ḥamzah Fansuri dan Mullā Ṣadra.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, Kuala Lumpur:University Of Malay Press, 1970
- Al-Mandary, Mustamin, *Menuju Kesempurnaan : Pengantar Pemikiran Mulla Sadra*, Sulawesi: Safinah, 2003
- Al-Walid, Kholid, *Perjalanan Jiwa Menuju Akhirat : Filsafat Eskatologi Mulla Shadra*, Sadra Press:Jakarta, 2012
- Anshori, Muhammad Afif, *Kontestasi Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi di Nusantara*, dalam jurnal Teosofi, Volume 4, No. 2, Desember 2014,
- Arifin, Miftah, *Wujudiyah di Nusantara:Kontinuitas dan Perubahan*, Yogyakarta:STAIN Jember Press, 2015
- Aziz, Muhammad, *Mulla Shadra [1571 M-1636 M] (studi tentang pemikiran al-Hikmah al-Muta'aliyah dan al-Asfar al-Arba'ah)*, Al Hikmah Jurnal Studi Keislaman, Vol. 5, No. 1, Maret 2015
- Bahri, Media Zainul, *Satu Tuhan Banyak Agama: Pandangan Sufistik Ibn 'Arabi, Rumi dan al-Jilli*, Bandung: Mizan Publika, 2011
- Fauziah, Mira, *Pemikiran Tasawuf Hamzah Fansuri*, dalam jurnal Substantia, Vol. 15, No. 2, Oktober 2013.
- Fauziah, Mira, *Pemikiran tasawuf Hamzah Fansuri*, hal 303; Zulkarnainyani.wordpress.com/.../syair-burung-pingai-karya-hamzah. Diakses pada tanggal 29 Nov 2012
- Gharawiyani, Mohsen, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam*, Jakarta: Sadra Press, 2012
- H, Suteja, *Sufisme Lokal: Mencari Akar Tradisi Tasawuf Indonesia*, Cirebon:Cirebon Publishing, Januari 2016
- Hadi, Abdul, *Hamzah Fansuri Penyair Sufi Aceh*, Jakarta:LOTKALA, Tt
- Hadi, Abdul, *Tasawuf yang tertindas: Kajian Hermeunetik Terhadap Karya Hamzah Fansuri*, Jakarta: Paramadina, 2001

- Hamid, Abu, *Syeikh Yusuf Al-Makassari, Seorang Ulama , Sufi dan Pejuang*, Jakarta:Yayasan Obor Indonesia, 1994
- Ikhytukuboyaalshadra, *Pengertian Wujud Dalam Perspektif Mulla Sadra*, <https://ikhyalsadr.wordpress.com/2015/05/17/pengertian-wujud-dalam-perspektif-mulla-sadra-al-mutaalimin-3/>.
- Ismail,Ilyas, dkk, *Ensiklopedi Tasawuf*, Bandung:Angkasa, 2008
- Isutzu, Toshihiko, *Struktur Metafisika Sabzawari*, Bandung:Pustaka, 2003
- Kalus, Ludvik & Claude Guillot, *Batu Nisan Hamzah Fansuri*, di dalam jurnal terjemahan Alam & Tamadun Melayu 1, 2009
- Miswar, Andi, *Corak Pemikiran Tafsir Pada Perkembangan Awal Tradisi Tafsir di Nusantara (Hamzah Fansuri, Syamsuddin Al-Sumatrani, dan Abd Rauf Al-Singkel)* dalam jurnal Rihlah Vol. IV, No. 1, Tahun 2016
- Miswari, *Filsafat Pendidikan Agama Islam*, Lhokseumawe:Unimal Press, 2018
- Miswari, *Filsafat Terakhir*, Lhokseumawe (Aceh):Unimal Press, 2016
- Miswari, *Hamzah Fansuri dan Pemikiran Wahdat Al-Wujud Dalam Asrar Al- 'Arifin*, Jakarta:Icas-Paramadina, 2014
- Miswari, *Pesan Syair Hamzah Fansuri*, Langsa:The Nusantara Institute, 2015
- Miswari, *Wahdah Al-Wujud; Konsep Kesatuan Wujud Antara Hamba Dan Tuhan Menurut Hamzah Fansuri*, Yogyakarta:Basabasi, 2018
- Mulyani, *Gerak Trans-Substansial Dan Implikasinya Terhadap Relasi Jiwa dan Tubuh Dalam Al-Hikmah Al-Muta'aliyah*, Tesis, Jakarta:ICAS-Paramadina, 2014
- Muslimah, Aimmatul dan Ihsanudin, *Interferensi Morfologis Puisi Ruba'I Hamzah Fansuri*, dalam jurnal Analisis, Volume 3, No. 1, Juni 2017
- Nasr, Seyyed Hossein, *Al-Hikmah al-Muta'aliya Mulla Sadra: Sebuah Terobosan Dalam Filsafat Islam*, Jakarta: Sadra Press, 2017

- Ni'am, Syamsun, *Hamzah Fansuri: Pelopor Tasawuf Wujudiyah Dan Pengaruhnya Hingga Kini di Nusantara*, Episteme, Vol 12, No. 1, Juni 2017
- Nur, Muhammad, *Wahdatul Wujud Ibn 'Arabi dan Filsafat Wujud Mulla Sadra*, Makassar: Chamran Press, 2012
- Nur, Syaifan, *Filsafat Wujud Mulla Sadra*, Bandung: Teraju, 2003
- Nursida, Ida, *Mahabbatullah dalam puisi Hamzah Fansuri: Analisis Stilistika Balaghiyah* dalam Jurnal al-Ittijah, Vol. 04, No. 01, Januari-Juni 2012
- Prijanto, Saksono & Edwar Djamaris, *Hamzah Fansuri dan Nuruddin Ar-Raniri*, Jakarta: Proyek Pengembangan Kebudayaan Direktorat Jendral Kebudayaan, 1996
- Sadra, Mulla, *Hikmah al-Arsyiah*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001
- Syarief, Nashruddin, *Konsep Tuhan*, <https://www.inforeligi.com>, Juli 2018.
- Syarifuddin, *Memperdebat Wujudiyah Syeikh Hamzah Fansuri (Kajian Hermeneutik Atas Karya Sastra Hamzah Fansuri)*, dalam jurnal Religia, Vol. 13, No. 2, oktober 2010
- Toresano, Wa Ode Zainab Zilullah *Ontologi Dalam Filsafat Mulla Sadra*. Tt
- Zakaria, *Dakwah Sufistik Hamzah Fansuri (Kajian Substantif Terhadap Syair Perahu)*, ISLAM FUTURA, Vol 13, No. 1, Agustus 2013