

DARI WUJUDIYAH KE MA'RIFAH: GENELOGI TASAWUF HAMZAH FANSURI

Ramli Cibro*

Abstrak

Secara umum, ajaran tasawuf Hamzah Fansuri disebut sebagai ajaran Wujūdiyyah. Secara geneologi, kata wujūdiyyah tidak ditemukan dalam karya-karya Hamzah Fansuri. Kata tersebut justru pertama sekali disebutkan dalam tulisan-tulisan Nūr Al-Dīn Al-Rānirī sebagai “tudingan sesat” atas ajaran tasawuf Hamzah Fansuri. Secara ontologi, kata wujūdiyyah justru sering dikaitkan dengan ajaran waḥdatul wujud-nya Ibnu Arabi. Terakhir, kata wujūdiyyah kemudian menjadi “terma baku” yang digunakan oleh para pengkaji Hamzah Fansuri, baik yang mendukung maupun yang menolak ajarannya. Hanya saja dalam artikel ini penulis mencoba menolak menyematkan kata wujūdiyyah dan menawarkan kata ma'rifah bagi ajaran tasawuf Hamzah Fansuri. Menurut penulis, ajaran tasawuf Hamzah Fansuri lebih layak disebut sebagai ma'rifah, daripada wujūdiyyah. Karena kata wujūdiyyah tidak ditemukan basis geneologi, maupun terma ontologi, epistemologi dan aksiologi-nya dalam ajaran tasawuf Hamzah Fansuri.

Kata Kunci : *Hamzah Fansuri, Ma'rifah dan Wujūdiyyah.*

Pendahuluan

Artikel ini akan mencoba menelusuri geneologi penggunaan kata *wujūdiyyah* dan implikasi yang ditimbulkan akibat penggunaan terminologi tersebut. Penelusuran geneologi yang dimaksudkan disini adalah upaya untuk mencari asal mula penggunaan kata *wujūdiyyah* apakah memang berasal dari Hamzah Fansuri atau gelar tersebut datang dari orang lain?

* Penulis adalah Dosen STIT Hamzah Fansuri Subulussalam Aceh, Email:
Email:ramlicybro@gmail.com

Kemudian apakah tersebut diberikan sebagai bentuk apresiasi atau dukungan atau jangan-jangan diberikan oleh mereka yang berbeda pemikiran? Atau dengan kata lain bahwa kata wujūdīyah justru dimunculkan oleh orang tidak setuju dengan ajaran tasawuf Hamzah Fansuri lalu kemudian menyerangnya.

Kemudian persoalan apakah kata *wujūdīyah* mengandung implikasi negatif atau tidak ketika memahami Hamzah Fansuri? Disini akan digali sejauh mana pengaruh kata *wujūdīyah* bagi pemahaman orang lain terhadap ajaran tasawuf Hamzah Fansuri? Apakah kemudian kata *wujūdīyah* mampu mewakili keseluruhan ajaran tasawuf Hamzah Fansuri? Atau jangan-jangan kata *wujūdīyah* justru menimbulkan reduksi dan kesalahan persepsi atas ajaran tasawuf Hamzah Fansuri? Terlebih lagi kata wujūdīyah berasal dari wujūd yang identik dengan kajian kaum eksistensialis dari kalangan filsuf dan teolog (Mohsen Gharawiyani, 2012:26-29).

Padahal Hamzah adalah pemikir esensialis (sufi) yang lebih berorientasi *māhīyah* (esensi) daripada *wujūd* (eksistensi). Apakah ada pengaruh bagi pemahaman Hamzah yang berorientasi *māhīyah* (esensi) ketika dianalisis melalui pendekatan *wujūd* (eksistensi)? Terakhir, kajian ini juga akan menawarkan satu perspektif yang berbeda dari kebiasaan. Jika selama ini Hamzah dikaji dari perspektif wujūdīyah apa jadinya jika kemudian Hamzah dikaji dari perspektif yang lebih esensial yaitu ma'rifah? Apakah akan memberi perubahan yang signifikan atas ajaran tasawuf Hamzah Fansuri atau malah tidak berpengaruh apa-apa?

Kritik Geneologi Terhadap Wacana Wujūdīyah

Bagian ini akan mencoba merangkum dimensi kajian Hamzah Fansuri, yaitu ketika para pengkaji memahami Hamzah Fansuri dari perspektif *wujūdīyah*. Disini akan dilakukan kilas balik terhadap penelitian-penelitian tersebut apakah terminologi *wujūdīyah* yang digunakan mewakili dimensi kajian Hamzah Fansuri secara utuh? Apakah kemudian kata *wujūdīyah* tidak mereduksi ajaran tasawuf Hamzah Fansuri? Atau apakah ada istilah lain yang dapat digunakan sebagai alternatif untuk memperbaharui perspektif dalam mengkaji Hamzah Fansuri?

Kebanyakan peneliti akan sampai pada kesimpulan bahwa, “*Ajaran Tasawuf Hamzah Fansuri adalah Ajaran Wujūdīyah.*” Padahal, ada banyak implikasi dan kejanggalan ketika kita menyematkan kata “*wujūdīyah*” kepada “Hamzah Fansuri.” Terlebih lagi ketika kata tersebut disandingkan dengan kata *wahdatul wujūd*, seolah keduanya identik baik secara historis-ontologis maupun epistemologi-nya.

Padahal secara semantik, dalam karya Hamzah Fansuri, tidak ditemukan kalimat *wujūdiyah*, yang ada hanya kata *wujūd* saja. Sehingga, penggunaan terminologi *wujūdiyah* memberi kesan ontologis yang kaku, yang mengantarkan pada kesan bahwa *wujūdiyah* sebagai satu faham yang jauh, gelap, mengawang dan rentan menimbulkan kesalah-fahaman. Kesan *wujūdiyah* sebagai sesuatu yang *hereistik* dan *panteistik* akan mengantarkan pada perdebatan panjang antara ajaran Hamzah Fansuri dengan Nūr Al-Dīn Al-Rānīrī.

Hasilnya jarang didengar bahwa Hamzah Fansuri ternyata juga pengamal *tarekat qadīriyah*. Begitupun kenyataan bahwa Hamzah Fansuri juga bicara tentang kritik terhadap kondisi sosial-politik dimasanya. Jarang didengar bahwa Hamzah ternyata juga merupakan sufi yang sangat menjaga *sha'riah* dan juga merupakan pengikut ajaran tauhid Sunni bukan Syi'ah (melalui pengaruh Al-Ghazālī dan Rūmī). Kenyataan-kenyataan demikian (walau masih memerlukan pembuktian) seolah terkubur dan tidak terdengar sebagai bagian yang komprehensif dari ajaran tasawuf Hamzah Fansuri. Sehingga terlihat jelas bahwa terminologi *wujūdiyah* secara tidak langsung mereduksi ajaran tasawuf Hamzah Fansuri.

Wacana *wujūdiyah* yang disematkan kepada Hamzah Fansuri, mengingatkan kita pada penyematan kata *wahdatul wujūd* atas pemikiran Ibnu Arabi yang dilakukan oleh Sadr al-Dīn Al Qunāwī (w. 673/1274). Al Qunāwī menggunakan istilah *wahdatul wujūd* untuk menunjukkan bahwa keesaan Tuhan, sesuai dengan ide Ibn 'Arābī, tidak mencegah keanekaragaman penampakan-Nya. Meskipun Esa dalam Dzatnya atau dalam hubungannya dengan *tanzīh*-nya, *wujūd* adalah (tetap) banyak dalam penampakan-Nya atau dalam hubungannya dengan *tashbīh*-Nya. Para peneliti kemudian tidak mempersoalkan penggunaannya walaupun Ibn 'Arābī dalam karya-karyanya tidak pernah menyebutkan kata tersebut. (Kautsar Azhari Noer, 1995: 34-41)

Kelemahannya, makna yang ditimbulkan oleh kalimat *wahdatul wujūd* hanya mencakup dimensi ontologi-teologi semata. Padahal kajian tasawuf Ibn 'Arābī memiliki dimensi lain yang tidak dapat diabaikan. Boleh jadi misalnya Ibn 'Arābī juga berbicara tentang tasawuf *akhlāqī* (prinsip-prinsip moral) dan *'amālī* (tarekat). Namun semua itu tenggelam dalam narasi *wahdatul wujūd* yang dimana Ibn 'Arābī tidak pernah menamai ajarannya dengan terminologi tersebut.

Terminologi *wahdatul wujūd* dikhawatirkan akan mereduksi ajaran dan pemahaman Ibn 'Arābī itu sendiri. Oleh karenanya perlu ada kajian yang mendalam dan terus menerus untuk menyelusuri sejauh mana kepantasan konsep *wahdatul wujūd* mewakili keseluruhan ajaran tasawuf

Ibn ‘Arâbî. Selain itu, peneliti ajaran tasawuf Ibn ‘Arâbî juga harus berani mengesampingkan paradigma *wahdatul wujud* yang telah dibangun oleh sarjana-sarjana terdahulu, dan memulai memahami ajaran Ibnu Arabi secara, utuh, objektif, dan tanpa ada reduksi apa-apa. Intinya perlu dilakukan pembacaan ulang terhadap ajaran tasawuf Ibn ‘Arâbî.

Terminologi *wujûdiyab* Hamzah Fansuri setidaknya dapat ditelusuri sejak periode Nûr Al-Dîn Al-Rânîrî ketika membedakan antara *wujûdiyab* yang *muwahhid* (*wujûdiyab* yang bertauhid) dan *wujûdiyab* yang *mulhid* (*wujûdiyab* yang sesat) dalam kitab *Hujjab Al Shiddq Li Dha’f Al-Zindîq*. Nûr Al-Dîn Al-Rânîrî menamai *wujûdiyab* karena pembahasan, perkataan dan *i’tiqâd* (keyakinan) mereka mereka berkenaan dengan *wujûd* Allah (Al-Attas, 1966:85).

Menurut Al-Rânîrî, *wujûdiyab* yang *mulhid* adalah faham yang meyakini bahwa antara Tuhan dan Alam tidak ada pemisah. Mereka adalah dua entitas yang bersatu. Tuhan adalah Alam dan Alam adalah Tuhan. Mereka adalah orang yang meyakini bahwa Esa Allah ada dalam sekalian makhluknya. Mereka meng-*i’tiqâd*-kan kalimat *Lailâha illalâh* dengan “Tidak ada wujudku yang ada hanya wujud Allah” dan “Kami dan Allah adalah sebangsa dan senujud” (Al-Attas, 1966:85-86).

Adapun *wujûdiyab* yang *muwahhid* (*wujûdiyab* yang bertauhid) adalah mereka yang mengakui keesaan Allah dan tidak terbatas; tidak meliputi dan tidak berbagi; tiada bersatu dan tiada bersuku; tidak *khâss* (khusus) dan tidak *‘amm* (umum); tidak *jaubar* (bentuk) dan tidak *jism* (fisik); tidak berubah dan tidak bersatu dengan makhluknya. *Wujûd* Allah adalah *al âna kamâ kâna*, wujud Allah sekarang adalah sama seperti wujud Allah sebelumnya, baik sebelum alam diciptakan, maupun setelahnya (Al-Attas, 1966:89-90).

Sampai disini Al-Rânîrî sepertinya keliru ketika menjelaskan makna *wujûdiyab*. Ketika ia menjelaskan makna *wujûdiyab* yang *mulhid*, ia mendefenisikannya dengan tepat sesuai dengan faham penganut kepercayaan imanensi ketuhanan. Sedangkan ketika menjelaskan makna *wujûdiyab* yang *muwahhid*, ia menggiring kepada pemaknaan yang jauh dari konteks *wujûdiyab* dengan memberikan defenisi yang sama dengan defenisi tauhid menurut penganut transendensi ketuhanan. Padahal, baik *wahdatul wujud* maupun *wujûdiyab* sejatinya merupakan produk kalangan penganut imanensi ketuhanan (umumnya dari ulama sufi) dan tidak mendapatkan tempat di kalangan penganut faham transendensi ketuhanan (umumnya dari kelompok ulama kalam).

Kata *wujûdiyab* juga digunakan ketika menjelaskan *i’tiqâd* Hamzah Fansuri dalam dalam kitab *Al-Tibyân fî Ma‘rifah Al Adyân*. Dalam kitab

tersebut Al-Rânîrî mengkritik beberapa konsep ketauhidan Hamzah Fansuri. Diantaranya adalah penolakannya atas perumpamaan Tuhan dengan alam seperti Biji dengan Pohon. Dimana Esensi dari biji tersebut adalah dalam sebatang pohon, walaupun *wujûd* dari biji asal, tidak lagi terlihat. Selain itu Al-Rânîrî juga menolak analogi antara Tuhan dengan Alam seperti Laut dengan Ombak. Laut adalah sesuatu yang kekal dan tetap, dan ombak sebagai alam adalah sesuatu yang berubah. Menurut Al-Rânîrî, model *i'tiqâd* seperti ini adalah sesat (kafir) karena dianggap tidak membedakan sama sekali antara Tuhan yang Maha Suci dengan ciptaannya (Nûr Al-Dîn Al-Rânîrî, 2011: 168-195).

Kata *wujûdiyyah* kemudian juga dipakai oleh Syed Mohammad Naquib Al-Attas ketika menulis kajian tentang polemik Al-Rânîrî dan penganut ajaran *wujûdiyyah* dalam bukunya yang berjudul *Al-Rânîrî and The Wujûdiyyah of 17th Century Aceh (1966)*. Bahkan untuk menyesuaikan dengan subjek yang dikaji (Al-Rânîrî), Al-Attas menyebut aliran Hamzah sebagai '*heretical wujûdiyyah*,' yang artinya *wujûdiyyah* yang *mulhîd* atau sesat (Al-Attas, 1966:85).

Namun dalam *The Mystical of Hamzah Fansuri (1970)*, Al-Attas bersikap sedikit lembut. Salah satunya adalah ia menolak untuk memosisikan Hamzah Fansuri sebagai penggagas pertama faham mistis *wujûdiyyah*. Penolakan ini mengindikasikan bahwa terminologi *wujûdiyyah* sudah pernah dikenal sebelum disematkan kepada ajaran Hamzah Fansuri. Ketika itu Al-Attas memosisikan Hamzah Fansuri adalah seorang pembaharu spiritual (Al-Attas, 1970:25).

Selain itu, dalam buku besarnya *Prologomena to the Metaphysic of Islam (1995)*, yang merupakan intisari dari kontemplasi intelektual dua kutub Al Ghazâlî – Al-Rânîrî di satu sisi dan Ibn 'Arâbî – Hamzah Fansuri disisi lain, Al-Attas tidak lagi menggunakan terminologi *wujûdiyyah*, dan hanya menyebut *wahdatul wujûd* saja (Al-Attas, 1995).

Al-Attas - dalam hal ini - menduga bahwa pandangan negatif Al-Rânîrî atas Hamzah Fansuri, dipengaruhi oleh pengalaman di tanah airnya (Gujarat) khususnya kegemaran para ahli mistik untuk mencampur ajaran tasawuf dengan ajaran Hindu (Abdul Hadi, 2001:117). Hal ini senada dengan keterangan Al-Rânîrî sendiri bahwa *i'tiqâd* Hamzah Fansuri memiliki keserupaan dengan *i'tiqâd* kaum *Waṭaniyah* dan *Bahramiyah* di Nabit dan seperti *i'tiqâd* kaum *Hulûliyyah* di Hûlwanî dan Hindustan (Nûr Al-Dîn Al-Rânîrî, 2011:30-31).

Artinya ada perubahan persepsi yang dilakukan oleh Al-Attas baik ketika melihat ajaran tasawuf Hamzah Fansuri maupun ketika menerjemahkan faham *wahdatul wujûd* dan *wujûdiyyah* dalam kerangka teologi. Ketika pertama kali Al-Attas tidak bersimpati kepada ajaran kaum

sufi, wajar karena ia menimbang dari prespektif teologi, khususnya ketika ia mengkaji Nūr Al-Dīn Al-Rānīrī, yang notabene berseberangan dengan pemikiran Hamzah Fansuri. Namun ketika simpati itu muncul terdapat kecurigaan mengapa sebagai seorang teolog Ghazalian, Al Attas justru bersimpati kepada ajaran *wahdatul wujūd*. Penulis menduga, Al Attas baru saja menerjemahkan kata *wahdatul wujūd* dan *wujūdiyyah* secara harfiah mengikuti norma-norma teologi ghazalian.

Selain itu, penulis menduga bahwa Al-Rānīrī telah pernah menggunakan kata *wujūdiyyah* di tempat lain sebelum kata itu kemudian disematkan kepada aliran Hamzah. Alasannya, Pertama Al-Rānīrī membagi terminologi *wujūdiyyah* kepada dua yaitu *wujūdiyyah muwahhidah* (*wujūdiyyah* yang bertauhid/ yang benar) dan *wujūdiyyah mulhidah* (*wujūdiyyah* yang sesat). Ketika menjuluki pengikut Hamzah Fansuri sebagai *wujūdiyyah mulhidah* (*wujūdiyyah* yang sesat), artinya Al-Rānīrī mengakui dan menerima keberadaan model kelompok *wujūdiyyah* yang lain yang disebut sebagai *wujūdiyyah muwahhidah* atau *wujūdiyyah* bertauhid dan yang benar. (Nūr Al-Dīn Al-Rānīrī, 2011:85-86).

Kedua, Al-Rānīrī menyamakan Hamzah Fansuri dengan *i'tiqād* kaum *Hulūliyah* yang berkembang di India (Nūr Al-Dīn Al-Rānīrī, 2011:30-31). Seperti diketahui bahwa di India, berkembang aliran keagamaan yang merupakan perpaduan (singkretisme) antara ajaran Islam dan Hindu. Al-Rānīrī sebagai tokoh ulama yang berasal dari Ranir (India) memiliki pengalaman perjumpaan dan kontak dengan aliran tersebut.

Ketiga, Al-Rānīrī men-*takhsīs* (mengidentifikasi) *wujūdiyyah* Hamzah Fansuri sebagai kelompok *wujūdiyyah* di Bawah Angin (Asia bagian tenggara). Al-Rānīrī berkata dalam *Tibyān*, “Maka sekarang kunyatakan pula kepadamu setengah daripada *i'tiqād* kaum *Wujūdiyyah* yang di Bawah Angin yaitu Hamzah Fansuri dan Shams Al-Dīn Sumatrā'i dan segala yang mengikuti keduanya (Nūr Al-Dīn Al-Rānīrī, 2011:168).

Artinya, Al-Rānīrī juga mengakui dan pernah bertemu kelompok lain yang juga diklaim sebagai kelompok *wujūdiyyah* dalam waktu, tempat dan disituasi yang berbeda. Meskipun demikian, sejauh penelusuran penulis, kata '*wujūdiyyah*' yang disematkan kepada Hamzah Fansuri muncul sebagai 'penolakan' dan vonis sesat oleh Al-Rānīrī atas ajaran-ajarannya.

Namun demikian, kata *wujūdiyyah* sepertinya tidak dikenal di dalam kajian orientalis yang mengkaji tasawuf abad pertengahan. Amatullah Armstrong misalnya, tidak memasukkan kata *wujūdiyyah* dalam kamus tasawuf yang dibuat. Amatullah hanya menuliskan kata *wujūd*, *wujūd al-amm*, *al-wujūd al-asbl al-idhāfi*, *al-wujūd al-ayn*, *al-wujūd al-dzhibinī*, *al-wujūd al-hadīts*, *al-wujūd al-haqīqy*, *al-wujūd al-haqq*, *al-wujūd al-khawaylī*, *al-wujūd al-*

mubaqqaq, al-wujūd al-muthlaq, al-wujūd al-qadīm dan al-wujūd al-syūrī (Amatullah Armstrong, 1995: 321-323). Begitupun Michael A. Sells dan kawan-kawan, ketika mengkaji tasawuf abad klasik, juga tidak menuliskan kata *wujūdīyah*. Disana hanya ditulis kata *wajd (ectasy)* dan *wujūd (existence)* (Michael A. Sells, et.al, 1996: 392-393). Artinya, dalam tradisi tasawuf klasik, istilah *wujūdīyah* tidak dikenal.

Namun peneliti yang mengkaji tasawuf abad ke 17-19 seperti Alparslan Acikgenc menggunakan terminologi *wujūdīyah* sebagai perkembangan lanjutan dari pemikiran *wahdatul wujūd* (Alparslan Acikgenc, 1993: 1-3). Hal yang sama dengan nada yang sama juga diungkapkan oleh Peter Riddel ketika menyebutkan aliran Hamzah Fansuri sebagai *wujūdīyah, heretical wujūdīyah (wujūdīyah yang sesat)* dan merupakan turunan dari ajaran *wahdatul wujūd*. Terakhir, Zailan Moris ternyata juga menggunakan kata *wujūdīyah* untuk menjelaskan model tasawuf yang dikembangkan oleh Hamzah Fansuri di Asia Tenggara (Peter Riddel, 2003:108-125). Kenyataannya, ketiga peneliti tersebut (Acikgenc, Riddell dan Moris) mengambil referensi dari Al-Rânîrî dan Al Attas.

A. Hasjmi menyebut tasawuf Hamzah Fansuri sebagai *wahdatul wujūd* sebagai lawan dari faham *isnaniatul wujūd*. Menurutnya kedua aliran tersebut bertentangan satu sama lain hingga memaksa Sulthan untuk menindak tegas salah satu dari keduanya. Menurutnya, aliran *wahdatul wujūd* muncul dari penalaran yang berlebihan dari kaum sufi atas makna-makna ayat Al-Qur'an. Selain itu, pemaknaan *wahdatul wujūd* dan *isnaniatul wujūd* lebih kepada apa yang kita kenal hari ini sebagai imanensi Tuhan dan transendensi Tuhan. Yaitu ketika *wahdatul wujūd* dimaknai sebagai kesatuan manifestasi dalam bayangan (imanensi ilahiyah) dan *isnaniatul wujūd* yang meyakini keterpisahan total dalam bentuk tanzih (penyucian) antara Tuhan dan hamba (transendensi ilahiyah) (A. Hasjmi, 1976:1-6).

Ahmad Daudy juga menyebut kata *wujūdīyah* sebagai ajaran tasawuf Hamzah Fansuri yang diambil dari *wahdatul wujūd*. Ia menyebut *wujūdīyah* sebagai panteisme dan mengambil definisi dari *Dictionary of Philosophy* sebagai *pantheism* yang artinya : “*The Doctrine that reality comprises a single being of which things are modes, moment, members, appearance, or projection.*” Inilah yang oleh Ahmad Daudy dianggap sebagai *wujūdīyah* (Ahmad Daudy, 1983:2).

Abdul Aziz Dahlan ketika mencoba memahami triologi metafisika Shams Al-Dîn Al-Sumatrâî dalam bukunya yang berjudul *Penilaian Teologis atas Faham Wahdatul Wujud; Tuhan Alam dan Manusia dalam Tasawuf Syamsuddin As-Sumatrani* membedakan kata *wahdatul wujūd* dengan *wujūdīyah* sebagai ajaran dan golongan. Menurutnya, kedua terminologi

tersebut hanyalah persoalan penepatan pada subjek dan objek. Dahlan menuliskan bahwa faham Shams Al-Dîn (termasuk Hamzah Fansuri) adalah *wahdatul wujud* (Abdul Aziz Dahlan, 1999:34) dan pengikut aliran *wahdatul wujud* disebut kelompok (jama'ah) *wujûdiyah* (Abdul Aziz Dahlan, 1999:137).

Oman Fathurrahman menyebutkan bahwa *wujûdiyah* - identik dan - merupakan pengembangan dari konsep *tajalliat* (proses pendakian spiritual menuju kesatuan *ilâhiyah*) ajaran *wahdatul wujud* Ibnu Arabi (Oman Fathurrahman, 1999:40-41). Oman menduga bahwa pertarungan *wujûdiyah* yang dilakukan oleh Al-Rânîrî tidak lebih merupakan kelanjutan dari pertarungan melawan kaum heterodoks yang terjadi di India. Oman menjelaskan, sejak adanya kebijakan Kaisar Moghul, Akbar (1573-1605) untuk membuat gabungan agama atau eklektisme keagamaan antara Hindu dan Islam di India yang dikenal dengan *Dîn Iâbi*, disaat yang sama di Aceh berkembang ajaran mistik Hamzah Fansuri di bawah lindungan Iskandar Muda (Oman Fathurrahman, 1999: 41).

Namun karena kejelasan mengenai kapan Hamzah Fansuri hidup, apakah masa Iskandar Muda, masa Sulthân Ri'âyat Shah atau masa sebelumnya masih diperdebatkan, maka disini hanya disimpulkan bahwa yang dilindungi oleh Sulthân Iskandar Muda, bukan Hamzah Fansuri akan tetapi 'ajaran tasawufnya.' Kemungkinan ketika itu, tasawuf Hamzah Fansuri diajarkan Shams Al-Dîn Sumatrâ'i.

Kata *wujûdiyah* kemudian dipakai oleh Abdul Hadi dalam *Tasawuf yang Tertindas* juga untuk menjelaskan penolakan Al-Rânîrî atas ajaran tasawuf Hamzah Fansuri. Namun, Abdul Hadi kemudian juga menyamakan aliran *wahdatul wujud* dengan *wujûdiyah* seolah ada kesan bahwa keduanya adalah identik (Abdul Hadi, 2001:160). Abdul Hadi juga mengklaim bahwa ajaran *wujûdiyah* yang dianggap sama dengan *wahdatul wujud* selain dikemukakan oleh Ibn 'Arâbî, juga menjadi ajaran bagi beberapa sufi lainnya seperti Ma'rûf Al-Kharkî (w. 815), 'Abd Al-'Abbâs Qassâb (w. Abad 10), Manshûr Al Hallâj (w. 922), 'Abd Allâh Anshârî (w. 1089), 'Alî Uşmân Huzwairî (w. Abad ke 11), Imâm Al-Ghazâlî (w. 1111) dan Ahmâd Al-Ghazâlî (w. 1273) yang menurutnya juga membawa ajaran yang sama walaupun tidak menggunakan terminologi *wujûdiyah* (Abdul Hadi, 2001:160). Padahal, sejauh yang mampu ditelusuri, terminologi tersebut justru hanya dikenal ketika ulama Al-Rânîrî melancarkan perlawanan dan tuduhannya. Artinya, Ibn 'Arâbî dan sufi-sufi lainnya tidak pernah menggunakan kata *wujûdiyah* dalam menjelaskan ajaran-ajaran mereka.

M. Afif Anshori menggunakan kata *wujūdīyah* ketika menjelaskan ajaran tasawuf Hamzah Fansuri (M. Afif Anshori, 2004:10). Sayangnya sama dengan peneliti-peneliti sebelumnya, Afif memulai meneliti dengan menjelaskan kata *wujūd*, kemudian mengaitkannya dengan *wahdatul wujūd* Ibn ‘Arâbî lalu kemudian menggiringnya kepada konsep *wujūdīyah*. Terakhir Afif kemudian berusaha mengetengahi perbedaan pandangan antara sarjana yang membela maupun menolak Hamzah Fansuri. Seperti ketika dikatakan bahwa Al-Rânîrî telah keliru dalam menghukum Hamzah Fansuri. Lebih jauh lagi Afif menganggap bahwa persoalan Hamzah Fansuri walaupun berada pada wilayah akidah, namun masih dalam cakupan *furu’iyah* yang tidak membawa kekufuran (M. Afif Anshori, 2004:229-230). Dalam perspektif ini, Afif meyakini bahwa dalam akidah juga memiliki dimensi *furu’iyah*, yang mana perbedaan didalamnya tidak menyebabkan kekafiran.

Azyumardi Azra, yang bukunya *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad ke XVII dan XVIII* telah menjadi semacam ‘buku induk’ bagi para penelitian keislaman di kepulauan Nusantara kemudian, juga ikut menggunakan kata *wujūdīyah* untuk menjelaskan ajaran tasawuf Hamzah Fansuri. Bahkan Azra mengatakan, “*Keduanya (Hamzah Fansuri dan As-Sumatra’i) sangat dipengaruhi terutama oleh Ibn ‘Arâbî dan al-Jîlî, dan dengan sangat ketat mengikuti ‘sistem wujūdīyah’ mereka yang rumit. Mereka misalnya menjelaskan alam raya dalam pengertian serangkaian-serangkaian emanasi neo-platonis dan menganggap setiap emanasi sebagai aspek Tuhan itu sendiri*” (Azyumardi Azra, 2007:200).

Kalimat tersebut memunculkan dua persoalan. Pertama, Azra melakukan ‘penggiringan’ atas kata ‘*wujūdīyah*’ seolah merupakan nama lain dari kata ‘*wahdatul wujūd*’ yang juga sama-sama misterius. Hasilnya, terminologi ‘*wujūdīyah*’ yang disamakan dengan ‘*wahdatul wujūd*’ akan mereduksi orisinalitas dan cakupan komprehensif kajian Hamzah Fansuri. Kedua, Azra juga ikut menganggap ajaran Hamzah Fansuri terpengaruh oleh ide-ide ‘Neo-Platonis.’

Pernyataan ini membuka perdebatan baru, sejauh mana pengaruh Filsafat Yunani khususnya gerakan Neo-Platonis yang dikembangkan oleh Plotinus memberi pengaruh bagi kelompok sufi-‘*irfâni*’ khususnya Hamzah Fansuri? Padahal, seperti yang disebutkan oleh Mehdi Hairî Yazdî, ajaran Neo-Platonis hanya sampai pada pengakuan atas model pengetahuan emanasi (illuminasi) dan tidak sampai pada dasar-dasar eksistensial dan epistemologis bagi semua pemahaman dan modus pengetahuan manusia, (Mehdi Ha’irî Yazdî, 2003:45) tidak sampai pada persoalan esensi (Dzat) dan konsep-konsep ketuhanan (*teologi*). Sederhananya, mazhab Neo-Platonis tidak mengakui keberadaan Tuhan, wahyu dan Nabi.

Amirul Hadi juga tidak luput dari penggunaan terminologi *wujúdiyab* tanpa terlebih dahulu melakukan penelusuran konseptual atas istilah tersebut. Meskipun tidak banyak berkomentar Amirul Hadi juga mengakui pengaruh kuat Ibnu Arabi terhadap ajaran Hamzah Fansuri (Amirul Hadi, 2010:80-97). Hanya saja, Amirul Hadi meminimalisir penggunaan kata *wujúdiyab* dan memulai mulai mengkaji persoalan *sharī‘ah*, *ṭarīqah*, *ḥaqīqah* dan *ma‘rifah* yang jarang digaungkan oleh peneliti lain ketika mereka mengkaji Hamzah Fansuri (Amirul Hadi, 2010:84-89). Dalam hal ini Amirul Hadi sedikit lebih maju dalam melihat Hamzah Fansuri dibandingkan dengan peneliti-peneliti yang lain.

Syarifuddin menjelaskan terminologi *wujúdiyab* setelah membahas secara mendalam pengertian *wujúd* tanpa penjelasan yang cukup atas makna *tashbīh* huruf ‘ya’ dari kata ‘yab’ dalam *wujúdiyab* (Syarifuddin, 2011:51-55). Syarifuddin menjelaskan bahwa kata *wujúd* dalam terminologi *wujúdiyab* Hamzah Fansuri digunakan untuk menggambarkan wujud Allah identik dengan Dzat Allah sebagai *wujúd ḥaqīqī*. Sedangkan segala sesuatu selain-Nya, alam tidak berwujud dengan sendirinya, alam adalah *wujúd wahamī* (bayang-bayang) sebagai cerminan atau pancaran (*tajallī*) dari *wujúd* Allah yang hakiki. Namun, setelah menjelaskan kata *wujúd*, Syarifuddin secara radikal segera mengaitkan (atau menyamakan) konsep *wujúdiyab* Hamzah Fansuri yang difahami dengan ajaran *wahdatul wujúd* Ibn ‘Arābī. Alasannya, bahwa Hamzah banyak mengutip konsep *wahdatul wujúd* Ibnu Arabi untuk menopang ajaran-ajarannya (Syarifuddin, 2011:54). Padahal, kutipan-kutipan tersebut tidak lantas menjadikan keduanya identik (sama persis). Lagi pula, narasi yang dibangun oleh Syarifuddin terlihat persis dengan narasi Al-Attas ketika berusaha melakukan justifikasi (yang bersifat pembelaan) dengan melakukan tafsir teologi atas ajaran tasawuf Hamzah Fansuri.

Miswari dalam tesisnya *Hamzah Fansuri dan Pemikiran Wahdatul Wujúd dalam kitab Ashrār Al-‘Arīfīn* menegaskan bahwa prinsip metafisika Hamzah Fansuri terindikasi mirip dengan doktrin *wahdatul wujúd* (Miswari, 2014:10). Hanya saja dalam tesisnya, Miswari secara eksplisit tidak menemukan kata *wujúdiyab* maupun kata *wahdatul wujúd*. Ia hanya menghubungkan dua terminologi ini dalam studi-studi kepustakaan Hamzah Fansuri, berkenaan dengan konsep *wujúd* saja. Terakhir, dalam buku yang merupakan edisi revisi dari tesis tersebut, Miswari juga mengakui bahwa Hamzah Fansuri tidak menggunakan kata *wahdatul wujúd* dalam tulisan-tulisannya (Miswari, 2018:67).

Kamaruzzaman Bustamam - Ahmad juga menyamakan antara *wujúdiyab* dan *wahdatul wujúd*. Alasannya, pemikiran Hamzah Fansuri

dianggap serupa dengan pemikiran Ibnu Arabi, Al-Qunawî dan ‘Irâqî (Kamaruzzaman Bustamam Ahmad, 2017:164-165). Padahal ada begitu banyak kaum sufi yang ikut memberi pengaruh bagi pemikiran Hamzah Fansuri seperti Al-Jîlî (w. 1420), Abū Yazîd Al-Busthâmî (w.874), Al Hallâj, Al-Ghazâlî, Rûmî, Shams Tabrîz, Al ‘Irâqî, Al-Maghribî, Jâmi’ (1414-1492) dan lain-lain sebagainya (Al-Attas, 1966:54-46). Namun, seperti yang dikatakan oleh Simuh, walaupun kesemua ajaran tasawuf-falsafi ini memiliki ciri-ciri umum yang sama, namun setiap tokoh dan ajarannya memiliki konsep ajarannya sendiri-sendiri. Para tokoh sufi tersebut memang memiliki beberapa konsep yang sama namun masing-masing memiliki ajaran yang berbeda yang tidak akan diketahui jika hanya belajar Al Hallâj saja atau Ibn ‘Arâbi saja (Simuh, 2002:5). Artinya, Kamaruzzaman telah melakukan penyeragaman atas ajaran tasawuf para sufi.

Selain itu, penggunaan terminologi *wujûdiyyah* yang secara historis justru muncul dari ‘penolakan’ Nûr Al-Dîn Al-Rânîrî memiliki begitu banyak implikasi. Implikasi pertama adalah makna ‘penolakan’ akan memunculkan ‘keengganan’ atau *defend mecanism* dari para peneliti. Akibatnya mereka cenderung akan membatasi diri dan ‘berhati-hati’ dalam mengkaji Hamzah Fansuri. Ini membuat objektivitas setiap peneliti yang berangkat dari terminologi *wujûdiyyah* menjadi diragukan.

Lebih jauh lagi, adanya hubungan gramatikal antara kata *wujûdiyyah* dan *wahdatul wujud* yang ‘dilestarikan’ dan kemudian ‘disamaratakan’ oleh beberapa peneliti seperti Al-Attas, Ali Hajsmi, Ahmad Daudy, Alparslan Acikgenc, Zailan Moris, Azra, Abdul Hadi, Afif Anshori, Amirul Hadi, Syarifuddin dan Kamaruzzaman Bustamam – Ahmad telah membatasi lingkup kajian Hamzah Fansuri.

Hasilnya, kajian Hamzah Fansuri kemudian hanya terfokus pada dimensi dialektika-filosofis-ontologis (argumentasi, kosmologi dan wujud) dan kesesuaian ajarannya dengan sufi-sufi terdahulu atau kesesuaiannya dengan ajaran Islam mayoritas (Sunni). Kajian model ini tentu saja mengesampingkan dimensi lain yang mungkin ada dalam ajaran Hamzah Fansuri. Misalnya seperti kemungkinan bahwa Hamzah Fansuri juga mengembangkan tarekat Qadîriyah (Sri Mulyati, et. Al, 2004:13-14).

Mengenai masalah kesesuaian ajaran Hamzah dengan muslim mayoritas/ Sunni, kecenderungan para peneliti yang memilih membela Hamzah, justru membela secara apologetik. Artinya para pembela berusaha melakukan ta’wil (*tafsir hermeneutik*) untuk ‘mencocokkan’ konsep tasawuf Hamzah Fansuri dengan doktrin-doktrin teologi, khususnya teologi Ash’âriyah. Selain itu, pembelaan para peneliti kebanyakan hanya sebatas memaklumi saja, model berfikir Hamzah Fansuri sebagai sebuah

alternatif model penghambaan tanpa menyebut keutamaannya. Padahal kaum sufi termasuk Hamzah bukan saja menganggap jalan yang ditempuh sebagai salah satu jalan menuju kebenaran, tetapi juga jalan yang 'lebih unggul' daripada jalan yang ditempuh oleh kaum fikih, teolog dan para filsuf. Kenyataannya, kata *wujûdiyah* tidak akan mampu mengantarkan kepada pemahaman keunggulan ajaran Hamzah Fansuri, justru kata *ma'rifah* yang belum terdistorsi apa-apa, mampu mengantarkan pada faham keunggulan tersebut.

Ma'rifah sebagai Wacana Alternatif

Seperti disebutkan sebelumnya bahwa Hamzah Fansuri tidak pernah menyebut kata *wujûdiyah* sebagai ajaran tasawufnya. Kata *wujûdiyah* justru datang dari rival politiknya, Nūr Al-Dīn Al Rânīrī yang sepertinya terinspirasi dari penamaan Shadr Al Dīn Al-Qunâwī atas ajaran tasawuf Ibn 'Arâbī. Ketika itu Shadr Al Dīn Al-Qunâwī menamai ajaran tasawuf Ibn 'Arâbī sebagai waḥdatul wujûd walaupun Ibn 'Arâbī tidak pernah menamainya demikian.

Hamzah Fansuri lebih sering menggunakan kata *ma'rifah* sebagai istilah teknis bagi ajaran tasawufnya. Dalam beberapa puisinya kata tersebut dituliskan secara berulang. Kata *ma'rifah* kemudian dijelaskan dan direlasikan dalam beberapa konteks kalimat dan diskurus. Melalui pendekatan semantik kita dapat mengetahui bagaimana Hamzah Fansuri memaknai kata *ma'rifah* tersebut. Sehingga terlihat jelas bahwa *ma'rifah* adalah tema utama yang ingin diajarkan oleh Hamzah Fansuri.

Hamzah menuliskan :

Ma'rifah itulah yang terlalu 'ajīb

Akan pakaian wali yang peroleh naṣīb

Barang mengetahui dia menjadi habīb

Kepada Rab al-'âlamīn manzûlnya qarīb (Drewes dan Brakel, 1986:64).

Ma'rifah itu terlalu 'âlī

Pada sekalian Islam terlalu khâli

Itulah ilmu yogya kau cari

Supaya jadi engkau Ruḥanī (Drewes dan Brakel, 1986:46)

Ma'rifah itu terlalu kamil,

Sharī'ah pun ada dalamnya dâkḥil

Tarîqah dan ḥaqîqah sekalian ḥâsil

Manakan dapat oleh kita yang jāhil (Abdul Hadi, 2001:358).

*Abo segala kita yang bernama 'awwâm
Yogya kau turuti ma'rifah yang tamâm
Karena ma'rifah itu haqîqah al-kalâm
Menyampaikan kita ke dâr al-salâm* (Drewes dan Brakel, 1986:64)

*Abo segala kita umat Nabi
Akan ma'rifah Allah yogya diketahui
Karena ma'rifah itu pada sekalian wali
Muliannya terlalu sangat qawî* (Abdul Hadi, 2001:372).

*Ma'rifah itu terlalu qabûl
Dengan mabbub mu daim beroleh wushul
Pakaian Muhammad bernama Rasul
Terlalu jauh dari Zalûman Jabûl,* (Abdul Hadi, 2001:372)

*Maraja al bahrain yaltaqiyân
Baynabuma barzakbun la yabghiyân
Ma'rifah itu dalamnya 'iyân
Pada sekalian Arif yang beroleh Iman* (Abdul Hadi, 2001:372).

*Ma'rifah itu ilmu yang mudah
Barang mendapat ia mengenal sudah
Citamu dari tempat jangan kau ubah
Supaya wâsil tiada dengan susah* (Abdul Hadi, 2001:374).

Dalam literatur tasawuf, kata *ma'rifah* biasa dipakai oleh Al-Ghazâlî dan Al-Quṣairî ketika mereka menjelaskan ajaran-ajaran tasawufnya. Seperti yang dituliskan oleh A.J Arberry, keduanya merupakan generasi sufi yang mampu menyesuaikan dan menggabungkan tasawuf dengan teologi sunni-ortodox dan hukum fikih (A.J Arberry, 1972:74). Jika karya Al-Quṣairî mampu mendamaikan tasawuf dengan teologi sufi ortodox dengan Kitab *Risâlah Al-Quṣairîyah*-nya, maka Al-Ghazâlî mampu mendamaikan tasawuf dengan hukum agama (*islamic law*) dengan *Kitab Ihya' Ulûm al-Dîn*. Kedua pengarang tersebut sama-sama memperkenalkan terminologi *ma'rifah* dalam deskripsi yang indah, mudah dan tidak ekstrim.

Al-Quṣairî misalnya memperkenalkan kata *ma'rifah* dengan kata *ma'rifah Allâh*. Dengan mengutip pendapat Abû Bakr Al-Zâhir 'Abadî. Al-Quṣairî menyatakan *ma'rifah* sebagai mengenal Nama. Artinya, sebagai bentuk pengagungan dalam kalbu yang mencegah diri dari penyimpangan

(Al-Qushairi, 1996:08). Model ini hanya berbicara tentang *ma'rifah Al-Asmâ*, yaitu mengenal Allah dari Nama yang dinyatakan setelah sifat termanifestasi bersama *af'âl*. Al-Quṣairî berusaha menafsirkan tasawuf sesuai dengan teology *Ash'ariyah* yang menolak kesatuan Sifat apalagi kesatuan Dzat.

Al-Ghazâlî dalam *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn* membatasi makna *ma'rifah* sebagai mereka yang terbuka baginya dan masuk ke dalam hatinya pengetahuan walaupun berbentuk ilham. Dalam kitab tersebut, Al-Ghazâlî hanya menjelaskan beberapa point *ma'rifah* seperti anjuran untuk meyakini keberadaan *ma'rifah* walaupun belum merasakannya, usaha-usaha *sūfiyah* (suluk) dengan membersihkan hati dan bersungguh-sungguh kembali kepada Allah dan pada akhirnya terbuka (*inkisâb*) baginya pengetahuan dan rahasia-rahasia *ilâhî* (Al-Ghazali, tanpa tahun:22-25). Sampai diakhir pembahasannya, Al-Ghazâlî tidak menyinggung sedikitpun persoalan *shathâhat* dan kemabukan ruhani (*'ishq*) dan hanya merasionalisasi *ma'rifah* dari titik terendah sebagai ilham dan titik tertinggi sebagai wahyu. Selebihnya, Al-Ghazâlî terkesan menghindari makna *ma'rifah* keluar dari jalur *kashf*, ilham, wahyu dan ilmu. (Al-Ghazali, tanpa tahun:22-25).

Kesan bahwa Al-Ghazâlî tidak ingin ajaran tasawuf-nya disalahfahami terlihat dari penolakannya atas kata-kata *shathâhat* maupun upaya-upaya untuk 'membahasakan' pengalaman *ma'rifah*. Dalam kitab *al-Munqâdz min al Dhalâl* ia menuliskan :

يكاد يتغيّل منه طائفة الحلول و طائفة الإتحاد و
طائفة الوصول كان ذلك خطأ

“Sebagian dari mereka kemudian mengkhayal bahwa Tuhan telah *ḥulûl* dalam dirinya dan bahwa dirinya telah bersatu (*ittihâd*) dengan Tuhan dan juga dirinya telah sampai (bertemu, *wushûl*) dengan Tuhan dan kesemua (tafsiran) itu adalah Salah (Al-Ghazali, 2015:597).

Al-Ghazâlî mungkin telah mengorbankan sebegitu rupa ensesi-ensesi ontologis tasawuf hanya untuk mengejar kesesuaian dengan teologi kaum Sunni. Jika dugaan tersebut terbukti, maka dapat disimpulkan bahwa Al-Ghazâlî – dalam karirnya – ternyata bukan saja menghantam kaum filsuf dengan *Tahâfut Al-Falâsifah* namun juga membungkam kaum sufi dengan *al-Munqâdz min al Dhalâl* dan mereduksi ajaran mereka dengan *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*.

Meskipun demikian, Baik Al-Ghazâlî maupun Al-Qushairî kemudian mempopulerkan kata *ma'rifah*, bukan sebagai kondisi *shathâhat*, keadaan *shubûd*, klaim *ittihâd* dan *ḥulûl*. Ia lebih cenderung untuk menjelaskan kata *ma'rifah* sebagai salah satu modus yang menimbulkan perasaan dekat (walau tidak sampai pada penyatuan) dan perolehan

pengetahuan (*mukâshafah*) (Mulyadi Kartanegara, 2007:159). Al-Ghazâlî berusaha menjelaskan *ma'rifah* dalam bingkai teologi Ash'ârî.

Seperti umum diketahui bahwa teologi *ash'ariyah* secara khusus dan mayoritas ulama *kalâm*, menolak kesatuan Dzat yang dituding dianut oleh sebagian kaum sufi falsafi. Hamzah Fansuri dalam karya-karyanya juga menolak kesatuan Dzat. Hamzah menuliskan dalam *Asrâr Al-'Arifîn*: *Ma'rifah* itu bukan (*ma'rifah*) Dzat, (akan tetapi) *ma'rifah* Dzat dan Peri (Atribut)-nya juga. Sebab inilah maka kata *ahl sulûk*, Dzat dengan keadaannya itu esa. Tetapi yang *kubni*-nya, Dzat itu tiada siapa datang ke sana. Jangankan *'anwâm*, wali dan nabi dan malaikat *muqarrabîn*, pun tiada datang kesana (Al-Attas, 1970:243). Jadi, Dzat sebagai *kubni*-nya Dzat (esensi Dzat), tidak akan pernah dicapai oleh siapapun. Namun Dzat yang mengatribut (Dzat dan Peri-nya Dzat) dalam *Sifât* dan *Af'âl* (Perbuatan) maka dapat dicapai oleh *ahl ma'rifâh*.

Mungkin inilah alasan mengapa Hamzah dalam kitab yang lain (*Sbarb Al-'Ashiqân*) ketika menafsirkan makna '*mubîr*' (Fushilat 41:54) tidak menjelaskan analogi kedekatan Dzat. Dalam kitab tersebut, Hamzah hanya menganalogikan kedekatan *hâl* (keadaan), kedekatan *zamân* (waktu) dan kedekatan *makân* (tempat) serta tidak membuat analogi kedekatan Dzat. Karena secara prinsip Hamzah menolak faham kesatuan Dzat (*Kubni*-Dzat atau Dzat secara esensi) (Al-Attas, 1970: 312) Namun Dzat yang mengatribut, (Dzat dan peri-nya Dzat) yang terimplementasi dalam Sifat dan *Af'âl*, Hamzah tidak menolaknya.

Kesimpulan

Kajian ini pada mulanya adalah upaya untuk mengevaluasi dan mengkritisi nalar *wujûdiyyah* yang diyakini sebagai ajaran Hamzah Fansuri selama berabad-abad lamanya. Hemat penulis kata tersebut kurang tepat digunakan, baik ditinjau dari prespektif ontologi, epistemologi dan aksiologinya. Dari ontologi, kata *wujûdiyyah* hanya berorientasi kepada persoalan *wujûd* (hakikat) dan teologi (perdebatan) tanpa menyentuh dimensi yang lebih mendalam seperti *mâbiyah* dan konsepsi tentang *Dzât*. Kata *wujûdiyyah* juga terkesan jauh dari kajian-kajian yang lebih membumi seperti ajaran tasawuf-praktis dan tarekat. Kata *wujûdiyyah* justru lebih mendekati persoalan-persoalan ontologi-teologi perihal bagaimana fikih dan tauhid menakar ajaran tersebut.

Dari epistemologi kata *wujûdiyyah* muncul dari penolakan Nûr Al Dîn Al Rânirî atas ajaran tasawuf Hamzah Fansuri. Sehingga sering terjadi kecurigaan dini ketika peneliti hendak mengkaji Hamzah Fansuri. Mereka umumnya membawa presepsi yang jauh dan mengawang pada tataran

teologi. Sehingga umumnya penelitian Hamzah Fansuri hanya menghasilkan dua kesimpulan, yaitu para peneliti menggugat ajaran *wujūdīyah* atau membelanya.

Dari prespektif aksiologis, kata *wujūdīyah* membawa Hamzah Fansuri pada kelompok sufi-falsafi, dimana ajaran tasawufnya tidak dapat digunakan dan tidak memiliki manfaat atau nilai apa-apa. Kata *wujūdīyah* tidak saja mengantarkan pada pemahaman yang keliru mengenai Hamzah Fansuri tapi lebih dari itu, kata *wujūdīyah* telah mengubur kajian Hamzah Fansuri dalam dialektika masa lalu. Hasilnya, ajaran Hamzah Fansuri tidak dapat dikonstruksi untuk berkontribusi bagi perkembangan kehidupan manusia hari ini.

Selain itu, Tasawuf Hamzah Fansuri adalah ajaran sufi yang berdimensi esoteris dan *mâbiyah* dengan filsafat esensialisme sebagai pendekatannya. Sedangkan kata *wujūdīyah* sangat berorientasi kepada eksoteris atau *wujūd* dengan filsafat eksistensialisme sebagai pendekatannya. Selama ini, tasawuf Hamzah Fansuri yang harus dilihat dari pendekatan esensialis, justru dibedah dan dianalisa dengan pendekatan eksistensialis. Sehingga hasil-hasil yang dicapai dan kesimpulan-kesimpulan yang didapatkan cenderung tidak tepat.

Oleh karena itu, daripada menggunakan kata *wujūdīyah* yang sangat eksoteris itu, tulisan ini ingin menggunakan prespektif *ma'rifah* yang esoteris. Lagi pula, kata *ma'rifah* sangat dominan disebutkan oleh Hamzah Fansuri, seolah ajaran tasawufnya membahas mengenai *ma'rifah*. Berbeda dengan kata *wujūdīyah* yang tidak ditemukan dalam karya-karya Hamzah Fansuri.

DAFTAR PUSTAKA

- A. J Arberry, Sufism; *An Account of the Mystics of Islam*, (London: George Allen & Unwin LTD, 1972)
- 'A. Hasjmi, *Ruba'i Hamzah Fansuri; Karya Sastra Sufi Abad ke XVII*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka; Kementerian Pelajaran Malaysia, 1976).
- Abdül Karim Hawāzin Al-Qushairi, *Risalah Al-Qusyairiyah*, terj. Muhammad Luqman Hakim, (Surabaya: Risalah Gusti, 1996).
- Abdul Aziz Dahlan, *Penilaian Teologis atas Faham Wahdatul Wujud; Tuhan Alam dan Manusia dalam Tasawuf Syamsuddin As-Sumatrani*, (Padang: IAIN-IB Press, 1999).
- Abdul Hadi W. M, *Tasawuf yang Tertindas; Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*, (Jakarta: Paramadina, 2001)
- Afif Anshori, *Tasawuf Falsafi Syeikh Hamzah Fansuri*, (Yogyakarta: Gelombang Pasang, 2004)
- Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia; Konsepsi Syeikh Nuruddin Ar-Raniry*, (Jakarta: Rajawali, 1983)
- Al-Ghazālī, *Ihya Ulūm al-Dīn*, juz 3, (Tanpa Kota: Maktabah Ihya al-Kitab al-Arabiyah Indonesia, Tanpa Tahun)
- Al-Ghazālī *Al-Munqidh Min Al-Dhālal*, dalam *Rasā'il Al Imām Al-Ghazālī*, (Kairo: Maktabah Al-Taufiqiyah, 2015)
- Alparslan Acikgenc, *Being and Existence in Sadra and Heidegger*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993)
- Amatullah Armstrong, *Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, terj. M.S Nasrullah dan Ahmad Baiquni, (Mizan: Bandung, 1995).
- Amirul Hadi, Aceh; *Sejarah, Kebudayaan dan Tradisi*, (Jakarta, Pustaka Obor, 2010)
- Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad ke XVII dan XVIII*, (Jakarta: Kencana, 2007).
- G. W. J. Drewes and L. F. Brakel, *The Poems of Hamzah Fansuri*, (Chinnaminson USA: Foris Publication, 1986)
- Hamzah Fansuri, *Asbrār Al-Ārifīn*, dalam Al Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970)
- Hamzah Fansuri, *Sharb Al 'Āshiqīn*, dalam Al Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970)
- Kamaruzzaman Bustamam – Ahmad, *Kontribusi Charles Taylor, Syed Mubammad Naquib Al Attas dan Henry Corbin dalam Studi Metafisika dan Meta-Teori terhadap Islam Nusantara di Indonesia*, (Banda Aceh: Bandar Publishing, 2017)

- Kautsar Azhari Noer, *Ibn 'Arabi: Wahdatul Wujud dalam Perdebatan*, (Jakarta: Paramadina, 1995).
- Mehdi Ha'iri Yazdi, *Menghadirkan Cabaya Tuban*, terj. Absin Muhammad, (Bandung: Mizan, 2003).
- Michael A. Sells (ed) *Early Islamic Mysticism; Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Writing*, (New York: Paulist Press, 1996).
- Miswari, *Hamzah Fansuri dan Pemikiran Wahdatul Wujud dalam Asrar al-Arifin* (Jakarta, ICAS-Paramadina, 2014)
- Miswari, *Wahdah Al-Wujud; Konsep Kesatuan Wujud Antara Hamba dan Tuhan menurut Hamzah Fansuri*, (Yogyakarta: Basabasi, 2018)
- Mohsen Gharawiyani, *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam; Pendekatan untuk Mendekati Analisis Teori Filsafat Islam*, terj. Muhammad Nur Jabir, (Jakarta: Sadra Press, 2012)
- Mulyadi Kartanegara, *Mengislamkan Nalar; Sebuah Respon terhadap Modernitas*, (Jakarta: Erlangga, 2007)
- Nur Al-Din Al-Raniri, *Hujjah Al Shiddiq Li Dha'f Al-Zindiq*, dalam Al Attas, *Raniri and The Wujudiyah of 17th Century Aceh*, (Singapore: MBRAS, 1966)
- Nur Al-Din Al-Raniri, *Al Tabyan fi Ma'rifah Al Adyan*, penyunting Mohd. Kalam Daud, (Banda Aceh: Pena, 2011)
- Oman Fathurrahman, *Tanbih Al-Masyi; Menyoal Wahdatul Wujud, Kasus Abdurrauf Singkel, di Aceh Abad ke 17*, (Bandung: Mizan, 1999).
- Peter Riddell, *Islam and The Malay- Indonesian World; Transmission and Responses*, (Horizon Books: Singapore, 2003)
- Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002)
- Sri Mulyati (ed) *Mengenal dan Memahami Tarekat-tarekat Mu'tabarab di Indonesia*, (Jakarta: Kencana, 2004)
- Syarifuddin, *Wujudiyah dalam Perdebatan Para Sarjana*, (Jakarta: Al-Mahira, 2011)
- Syed Mohd Naquib Al Attas, *Raniri and The Wujudiyah of 17th Century Aceh, Monograph III*, (Singapore: MBRAS, 1966)
- Syed Mohd Naquib Al Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970)
- Syed Mohd Naquib Al Attas, *Prologomena to the Metaphysics of Islam; An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*, (Kuala Lumpur: ISTAC), 1995.
- Syed Hosein Nasr dan Oliever Leaman (ed), *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam, Buku Dua*, terj. Tim Penerjemah Mizan, (Bandung: Mizan, 2003)