

Fuad Mahbub Siraj

Pengaruh Ibn Arabi dalam Kosmologi Hamzah Faansuri

Abstrak: Salah satu perkara penting yang banyak disebut dalam al-Qur'an adalah persoalan alam semesta. Ayat al-Qur'an mengajak manusia agar memperhatikan dan memikirkan tentang penciptaan alam semesta, karena di dalamnya terdapat tanda-tanda keberadaan dan kekuasaan Allah. prinsip kosmologi Islam ialah menetapkan keesaan Tuhan dan martabat wujud, yang secara metafisik menegaskan bahwa realitas pada dasarnya hanya satu, namun secara kosmologis, alam yang dapat dirasa dan difikirkan ini merupakan salah satu dari beragam wujud yang ada. Pemikiran Ibn Arabi tentang penciptaan alam menempatkannya dalam *mainstream* pemikiran Islam. Dalam pemahaman Ibn Arabi makna alam adalah segala sesuatu selain Allah (*ma siwa Allah*) atau segala sesuatu selain *al-Haqq*. Ia menggunakan istilah *tajalli* dalam penciptaan. *Tajalli* bermakna penampakan wujud Tuhan pada berbagai bentuk, oleh karena itu Tuhan selalu hadir dalam segala sesuatu. Ajaran tentang penciptaan alam Hamzah Fansuri dapat dihubungkan dengan ajaran tentang penciptaan alam Ibn Arabi. Kedua ajaran ini sama-sama berpendapat bahwa alam diciptakan dari yang ada menjadi ada, bukan diciptakan dari yang tidak ada menjadi ada (*creatio ex nihilo*). Hamzah Fansuri menggambarkan tentang proses penciptaan alam semesta yang terus berlaku di mana alam muncul sebagai manifestasi dari zat-zat Allah yang spiritual pada awalnya kemudian dilanjutkan ke fisik. Hamzah Fansuri menyebut derajat itu dengan *ta'ayyun*. Pada dasarnya, Hamzah Fansuri juga membedakan antara Tuhan dan alam, meskipun Tuhan dan alam adalah sama, tetapi ia memiliki sifat yang berbeda, di mana Tuhan sendiri memiliki esensi yang berbeda dengan alam.

Abstract: One of the many important matters that is referred in the Qur'an is a matter of the universe. The verses of Qur'an invite people to observe and reflect on the creation of the universe, because in it there are signs of God's existence and power. The principle of Islamic cosmology is to establish the oneness of God and the dignity of existence, which metaphorically affirms that reality is essentially one, but cosmologically, this natural and imaginable nature is one of the many forms of existence. Ibn Arabi's thought about the creation of nature place him in the Islamic

thought mainstream. In the Ibn Arabi's understanding of the meaning of nature is anything other than Allah (*ma siwa Allah*) or anything other than al-Haqq. He uses the term of *tajalli* in creation. *Tajalli* means the unlimited appearance of God being to certain forms, therefore God is always felt present in everything. The teaching of Hamzah Fansuri's creation can be linked to the teaching of Ibn Arabi's creation. Both of these teachings argue that nature is created from existence to exist, not from creation to existence (*creatio ex nihilo*). Hamzah Fansuri describe about the process of creation of the universe which continuously applies where nature appears as a manifestation of Allah substances which are spiritual at first then proceed to the physical. Hamzah Fansuri said it ranks with *ta'ayyun*. Essentially, Hamzah Fansuri also distinguishes between God and nature, though God and nature are same, but he has a different nature, in which God Himself has a different essence to nature.

Keyword: *Cosmologi, Ibn Arabi, Hamzah Fansuri, Tajalli, Ta'ayyun.*

A. Pendahuluan

Salah satu perkara penting yang banyak disebut dalam al-Qur'an adalah persoalan alam semesta. Ayat-ayat yang menyangkut alam semesta dan fenomenanya disebut ayat *kawniyyah*.¹ Ayat al-Qur'an mengajak manusia agar memperhatikan dan memikirkan tentang penciptaan alam semesta, karena di dalamnya terdapat tanda-tanda keberadaan dan kekuasaan Allah. Ayat-ayat *kawniyyah* banyak ditemukan dalam al-Qur'an dan hal ini menunjukkan betapa pentingnya persoalan ini untuk diperhatikan oleh umat Islam. Ahmad Baiquni menyebutkan, dengan adanya ayat-ayat *kawniyyah* dan dorongan untuk memikirkannya maka muncullah di kalangan umat Islam suatu kegiatan observasional yang disertai pengukuran. Dengan kegiatan tersebut, ilmu tidak lagi bersifat kontemplatif belaka, seperti yang diterima umat Islam dari warisan Yunani, tapi mulai memiliki ciri empiris, sehingga tersusunlah dasar-dasar sains. Metode ilmiah, berupa pengukuran yang teliti melalui observasi dan pertimbangan rasional mulai dikembangkan dan diterapkan, telah mengubah astrologi menjadi astronomi.² Maka sejak abad ke-12 M muncul kajian tentang alam semesta yang bersifat observasional di kalangan umat Islam. Kajian mereka sudah dapat disebut kosmologi,³ bukan astronomi atau astrologi.

¹Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, (Jakarta: Mizan, 1992), h. 31.

²Ahmad Baiquni, "Konsep-Konsep Kosmologis", dalam Budhi Munawar Rachman (ed.), *Kontektualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1994), h. 59.

³Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, (NY: New American Library, 1970), h. 92-125. Kosmologi adalah ilmu yang mempelajari alam semesta. Lihat Felix Pirani dan Christine Roche, *Mengenal Alam Semesta*, penerj. Andang L. Parson dari judul asli *The Universe for Beginners*, (Bandung: Mizan, 1997), h. 3. Adapun Astrologi adalah ramalan atau seni memahami peristiwa-peristiwa, dan karakter yang diduga memiliki pengaruh terhadap suatu kelompok masyarakat dan menceritakan masa depan mereka berdasarkan

Dalam al-Qur'an tidak ditemukan keterangan ayat secara rinci dan tegas yang menjelaskan bagaimana proses penciptaan alam beserta isinya. Oleh karena itu tidaklah mengherankan jika terjadi perbedaan dan keragaman dalam memahaminya. Namun disepakati, dalam memahami proses penciptaan alam bahwa Allah adalah *khâliq* (Pencipta) dan alam merupakan makhluk (ciptaan). Dalam wacana kosmologi Islam, untuk sampai kepada kesepakatan yang terasa begitu sederhana itu, telah menimbulkan perdebatan intelektual yang tajam dan sengit dan bahkan ada yang dituduh kafir berkenaan dengan pendapat mereka mengenai penciptaan.⁴

Dalam memahami proses penciptaan alam, para pemikir Islam disibukkan oleh pertanyaan yang logis mengenai hubungan Tuhan dan alam; bagaimana Tuhan menciptakan alam ini? Apakah alam ini pada mulanya tidak ada kemudian Tuhan menciptakannya? Apakah itu artinya, pada mulanya Tuhan "sendirian" kemudian timbul keinginan menciptakan alam? Kenapa Tuhan ingin menciptakan alam? Bagaimana alam muncul dari Tuhan? Kapan Tuhan menciptakan alam? Dari bahan apakah Tuhan menciptakan alam? Pertanyaan-pertanyaan ini akan semakin panjang bila terus dikejar dalam upaya mencari jawaban yang rinci tentang penciptaan alam. Jawaban untuk pertanyaan-pertanyaan di atas tidaklah mudah, karena suatu jawaban memiliki konsekuensi teologis. Jika tidak cermat, akan merusak citra keesaan Tuhan. Kita ambil contoh, jika pada mulanya alam tidak ada, kemudian Tuhan menciptakan alam. Kata "mencipta" ini akan menjadi perdebatan, kenapa baru muncul belakangan dan kemudian muncul dari perbuatan Tuhan? Bukankah itu artinya terjadi perubahan pada diri Tuhan, yang pada mulanya tidak mencipta lalu berubah menjadi pencipta. Padahal, dalam prinsip tauhid, mustahil terjadi perubahan pada diri Tuhan. Jadi usaha memahami dan memberi penjelasan yang logis tentang hubungan Tuhan dan alam mengandung perspektif tauhid yang sangat tinggi.

Menurut Seyyed Hussein Nasr, prinsip kosmologi Islam ialah menetapkan keesaan Tuhan dan martabat wujud (*graduation of Being*), yang secara metafisik menegaskan bahwa realitas pada dasarnya hanya satu, namun secara kosmologis, alam yang dapat dirasa dan difikirkan ini merupakan salah satu dari beragam wujud yang ada. Seluruh ilmu keislaman dan lebih khusus lagi kosmologi adalah untuk menunjukkan kesatuan dan saling keterkaitan dari segala eksistensi yang membawa kepada keesaan Ilahi.⁵

posisi matahari, bulan dan bintang-bintang. Sedangkan Astronomi adalah kajian ilmiah (*scientific study*) tentang matahari, bulan, dan bintang-bintang serta benda-benda angkasa lainnya. Lihat Longman Group, *Longman Dictionary of Contemporary English*, (Great Britain: Longman Limited Group: 1983), h. 53.

⁴Al-Ghazali, *Tahâfut al-Falâsifah*, ditahqiq Sulaiman Dunya, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1966); Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, (Jakarta: Paramadina, 1995).

⁵Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, h. 22.

Setidaknya terdapat tiga kelompok pemikir muslim yang merumuskan konsep penciptaan alam semesta. Mereka adalah teolog,⁶ filosof⁷ dan sufi. Tentunya sangat menarik meneliti kosmologi dari kalangan sufi dan sufi yang menjadi fokus pada tulisan ini adalah Hamzah Fansuri, seorang tokoh sufi nusantara yang memiliki keterpengaruhannya dengan Ibn Arabi. *Password* yang diperkenalkannya adalah *ta'ayyun*. *Ta'ayyun* merupakan istilah yang digunakan untuk menunjuk konsep *self-manifestation of God*, atau dikenal juga dengan *tajalli* dalam pemikiran Ibn Arabi.

Penciptaan Alam Ibn Arabi

Pemikiran Ibn Arabi tentang penciptaan alam menempatkannya dalam *mainstream* pemikiran Islam. Apa yang membedakannya dari pemikir muslim lain adalah dalam cara mengekspresikan dan menjelaskan makna penciptaan. Selain istilah *tajalli*, Ibn Arabi juga menggunakan beberapa ungkapan lain tentang penciptaan alam, seperti *khalafa*, *isyrâq*, *takhallul*, *tanazzul*, *ta'tsir* dan *fayadh* (*emanation*).

Ibn Arabi menyebut dirinya salah satu *ashâb al-tajalli* (*the companion of self-disclosure*).⁸ Pemahaman ini menurut Ibn Arabi berasal dari Nabi Muhammad SAW.

Nabi mengatakan bahwa Tuhan men-*tajalli*-kan diri-Nya sendiri ke dalam bentuk lain dan mengubah diri-Nya sendiri ke dalam bentuk lain....Dan bahwa jika kamu memiliki iman, kamu tidak akan meragukan hal

⁶Alam, menurut teolog, adalah segala sesuatu selain Allah. Alam diciptakan Allah tidak berasal dari "sesuatu" (*asy-yâ, a'yân, jawâhir, a'radh*), tetapi diciptakan Allah dari tiada (*creatio ex nihilo; al-îjad min al-'adam*) kemudian menjadi ada. dengan kekuasaan-Nya Allah dapat menciptakan segala sesuatu sesuai dengan kehendak dan cara-Nya sendiri. Konsekuensi pemahaman seperti ini adalah alam baharu. Hal ini sesuai dengan semboyan mereka *lâ qadîm illa Allâh*. Pendapat seperti ini umumnya dikemukakan oleh teolog dari kalangan Asy'ariah. Lihat Sirajuddin Zar, *Konsep Penciptaan Alam dalam Pemikiran Islam, Sains dan Al-Qur'an*, (Jakarta, Rajawali Pers, 1997), h. 3. Sumber selanjutnya disebut *Konsep Penciptaan Alam*. Uraian agak rinci tentang proses penciptaan alam tidak ditemui dari kalangan teolog Islam. Dalam materi diskusi teolog memang dibicarakan hubungan Tuhan dan alam, tetapi focus pertanyaannya lebih diarahkan pada upaya manusia memahami keesaan Tuhan dan kekuasaan-Nya di alam. Lihat Harun Nasution, *Teologi Islam: Sejarah, Analisa dan Perbandingan*, (Jakarta: UI Press, 1987).

⁷Alam, menurut filosof, adalah sekumpulan *jawhar* yang tersusun dari *maddah* (materi) dan *shûrah* (bentuk) yang ada di bumi dan langit. Bagi filosof alam diciptakan Allah dari bahan yang sudah ada (*al-îjad min al-syay*). Bahwa dari tiada tidak mungkin bisa berubah menjadi ada, yang terjadi adalah ada berubah menjadi ada dalam bentuk (*shûrah*) yang lain. Oleh karena itu para filosof Islam berpendapat, bahwa alam berasal dari Tuhan, dan Tuhan langsung mencipta bersamaan dengan keberadaan-Nya. Sifat mencipta adalah bahagian intrinsic pada Tuhan. Dengan demikian tidak ada tenggang atau jarak antara Tuhan dan penciptaan alam. Alam dilihat dari segi zaman/waktu adalah *qadim*, yaitu *taqaddum zamanî* (dahulu dari segi zaman). Adapun dari segi zat, alam adalah *hadîts* (baharu), karena ia diciptakan Tuhan. Lihat Sirajuddin Zar, *Konsep Penciptaan Alam*, h. 5 dan 155.

⁸William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn Al-'Arabi's Cosmology*, (NY: SUNY, 1998), h. 52.

ini, tidak pula ragu bahwa Ia telah pula menjelaskan bahwa *tajalli* dalam berbagai bentuk sesuai dengan ukuran lokus di mana *tajalli* terjadi.⁹

Tajallî berarti penampakan wujud Tuhan yang tidak terbatas menjadi bentuk-bentuk tertentu, diantaranya berupa alam, yang oleh karenanya Tuhan senantiasa dirasakan hadir dalam segala sesuatu.

Untuk melihat Tuhan dalam *tajalli*-Nya berarti melihat pengaruh tanpa henti dan tanpa berulang. Ibn Arabi menjelaskan implikasi pembaharuan penciptaan yang *constant renewal of creation* ini berdasarkan firman Allah yang artinya, “Maka apakah Kami letih dengan penciptaan yang pertama? Sebenarnya, mereka dalam ragu-ragu tentang penciptaan yang baru”. (Qaf: 50-51). Ibn Arabi memahami ayat ini sebagai anugerah yang tanpa akhir (*never-ending*) dari Tuhan terhadap alam.¹⁰

Konsekuensi dari pemahaman ini adalah bahwa alam mengalami regenerasi (*kawn*) dan pergantian (*fasâd*) terus menerus. Segala sesuatu didalamnya muncul mejadi ada dan akhirnya lenyap. Sumbangan teoritis Ibn Arabi menegaskan bahwa regenerasi dan pergantian pada alam terjadi setiap waktu. Jika kita kaitkan dengan kausalitas, maka regenerasi dan pergantian di alam tersebut bersifat tetap dan tidak akan berubah sesuai dengan hukum yang diciptakan oleh Tuhan.

Dalam konteks penciptaan baru (*kawn* dan *fasâd*), Ibn Arabi menyebut alam sebagai imajinasi, karena alam merupakan fluktuasi yang tidak pernah berakhir, yang masing-masing memberikan imajinasi baru tentang wujud. Sebagai manifestasi dari *Nafs al-Rahmân* (Nafas Yang Maha Pengasih), alam merupakan mimpi yang nyata atau imajinasi tanpa akhir. (*al-khayâl al mutlâq*).¹¹

Konsep *tajalli* Ibn Arabi dipengaruhi oleh pemikiran Plotinus tentang emanasi. Tapi ada perbedaan mendasar antara emanasinya Plotinus dan *tajalli*-nya Ibn Arabi. Emanasi Plotinus bersifat vertikal, karena melalui emanasi segala sesuatu mengalir dari Yang Awal (*The One*) secara vertikal dan gradual sehingga menjadi alam semesta yang serba ganda; sedangkan *tajalli* bersifat vertikal-horizontal, karena seluruh fenomena maknawi dan empiris muncul dan berubah sebagai manifestasi terus menerus dari *al-Haqq*. Contoh yang biasa dikemukakan untuk *tajalli* ialah seperti biji kacang, jika ditanam akan tumbuh ke atas (batang), ke samping (ranting-daun), dan ke bawah (akar). Sekalipun demikian, perlu ditegaskan, Ibn Arabi memakai kata emanasi (*faydh*) dalam pengertian *tajalli*, bahkan emanasi dinilai sebagai sinonim dari *tajalli*.¹²

Tajalli juga dipahami sebagai penyingkapan-penyingkapan diri Tuhan kepada makhluk-Nya. Penyingkapan-penyingkapan diri Tuhan itu berupa cahaya batiniah yang merasuk ke hati. *Tajalli* merupakan tanda-

⁹Ibn al-'Arabi Ibn al-'Arabi, *Al-Futûhat al-Makkiyyah*, (Kairo: 1911, dicetak ulang di Beirut: Dar al-Shadr, tt), Jilid III, h. 541. 13.

¹⁰Ibn al-'Arabi Ibn al-'Arabi, *Al-Futûhat al-Makkiyyah*, IV, h. 439. 7.

¹¹Ibn al-'Arabi Ibn al-'Arabi, *Al-Futûhat al-Makkiyyah*, III, h. 380. 17.

¹²Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi: Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn al-'Arabi oleh Al-Jilli*, (Jakarta: Paramadina, 1997), h. 51. Selanjutnya sumber ini disebut *Manusia Citra Ilahi*.

tanda yang Allah tanamkan di dalam diri manusia supaya Ia dapat disaksikan. *Tajalli* dapat pula dipahami sebagai manifestasi beberapa aspek tertentu dari Tuhan menjadi alam material yang diterima melalui pengalaman mistis. Jadi *tajalli* bukan sekedar pemahaman tentang penciptaan alam tapi merupakan suatu pengalaman ruhaniah tentang Tuhan.

Pengajaran Ibn Arabi tentang alam sebagai *tajalli*, *fayadh* atau *nûr* Tuhan, niscaya sulit dipahami bila tanpa dikaitkan dengan pemahaman *tanzîh* dan *tasybîh*. Alam sebagai *tajalli* Tuhan haruslah dipahami dengan pengertian bahwa alam merupakan akibat dari “aktivitas” Tuhan dan sekaligus melalui aktivitas itu Dia menampakkan keberadaan diri-Nya kepada alam atau manusia. Penampakan Tuhan dalam bentuk-bentuk alam, haruslah dipahami dengan pengertian penampakan-Nya secara tidak langsung, yakni melalui bentuk-bentuk aktualitas alam Dia menunjukkan keberadaan *dzat*, sifat-sifat, dan perbuatan-Nya, sementara Dia sendiri tetap berada di “balik” dari segala penampakan atau *tajalli*-Nya itu.¹³ Jadi apapun bentuk alam adalah *tajalli* Tuhan yang tanpa henti, tapi bukan Tuhan, kendati memang Dia yang berada di balik segala sesuatu sebagai akibat dari aktifitas-Nya.

Sungguhpun demikian pemahaman tersebut harus dilandasi dan diharmoniskan dengan prinsip *tanzîh* dan *tasybîh*. Men-*tanzih*-kan Tuhan sekaligus men-*tasybîh*-kan-Nya adalah upaya pemahaman yang benar memahami Tuhan. Siapa yang men-*tasybîh*-kan Tuhan tanpa men-*tanzih*-kan-Nya, menurut Ibn Arabi, maka orang itu adalah jahil (tidak mengenal Tuhan), sedangkan orang yang men-*tanzîh*-kan-Nya tanpa men-*tasybîh*-kan-Nya, maka orang itu baru mengenal Tuhan sebahagian. Orang yang sempurna pengenalan dan pemahamannya tentang Tuhan adalah orang yang berhasil mengharmoniskan pandangan *tanzîh* dan *tasybîh*.¹⁴

Jadi jelaslah, paham *wahdat al-wujûd*, yang diajarkan Ibn Arabi tidak dapat diidentikkan dengan panteisme. Ibn Arabi memahami *wahdat al-wujûd* dengan bertitik tolak bahwa Tuhan adalah wujud yang unik, mutlak, abadi, dan tidak terbatas. Tetapi ia menjadi sumber dan asal-usul dari segala sesuatu yang ada. Lalu pandangan ini mengambil bentuk *acosmism*, yang memandang alam fenomena yang beragam ini hanya sebagai bayang-bayang dari realitas hakiki yang berada di sebaliknya, yaitu Tuhan.¹⁵ Selama ketransendenan (aspek *tanzîh*) dan keimanan (aspek *tasybîh*) Tuhan masih dijaga, ajaran *wahdat al-wujûd* Ibn Arabi tidak dapat disebut sebagai panteisme.¹⁶

Ibn al-‘Arabi menolak apa yang disebut eksistensi urutan temporal (*the existence of temporal sequence*) antara alam dan Tuhan, sebagaimana yang

¹³Abdul Azis Dahlan, *Penilaian Teologis terhadap Paham Wahdat al-Wujud (Kesatuan Wujud): Tuhan-Alam-Manusia dalam Tasawuf Syamsuddin Sumaterani*, (Padang: IAIN IB Pers, 1999), h. 41-42.

¹⁴Ibn al-‘Arabi, *Fushûsh al-Hikam*, edisi A. E Afifi, (Beirut: Dar al-Kitab, tt), h. 69 dan 181.

¹⁵A. E Afifi, *Filsafat Mistis Ibn Arabi*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1995), h. 54.

¹⁶Reynold A. Nicholson, *The Idea of Personality in Sufism*, (New Delhi: Idarah-I Adabiyat-I Delli, 1976), h. 27.

diimplikasikan dalam kata “kapan”, “setelah”, “sebelum”, atau “di mana”, karena Tuhan adalah Sang Waktu itu sendiri. Hal ini sesuai dengan ungkapan hadis “Jangan hinakan waktu, baginya ia adalah memang Tuhan itu sendiri”.¹⁷ Tuhan sebagai wujud mutlak tidak dibatasi oleh yang lain. Bahkan Ia bukan *ma'lûl* (akibat) dari sesuatu dan bukan pula *illah* (sebab) bagi sesuatu. Dia justru adalah pencipta bagi sebab-sebab dan akibat-akibat. Sebaliknya, alam *mawjud* dengan Tuhan, tidak dengan dirinya sendiri dan tidak karena dirinya sendiri. Alam adalah wujud yang terkait/terbatas, tidak terwujud dengan wujud Tuhan. Jika zaman ditiadakan dari wujud Tuhan yang merupakan dasar atau awal bagi alam, maka sebenarnya alam berwujud juga tanpa zaman. Karena itu tidak bisa orang mengatakan bahwa Allah *mawjûd* sebelum alam, atau alam berwujud sesudah wujud alam atau alam *mawjûd* bersamaan dengan wujud Tuhan. Maka sesungguhnya, Tuhan adalah yang menjadikan alam. Tegasnya, orang hanya bisa mengatakam Tuhan *mawjûd* dengan *dzât*-Nya dan *dzât*-Nya, sedangkan alam *mawjûd* dengan Dia.¹⁸

Proses *tajalli* Ibn Arabi dikenal dalam dua bentuk, yaitu *tajalli dzati* dan *tajalli syuhûdii*. Urutan *tajalli* dalam dua bentuk ini hanya terjadi dalam pemahaman dan logika manusia. Pada diri Tuhan hanya ada kesatuan *tajalli*. *Tajallî* pertama adalah bentuk penciptaan potensi dan *tajallî* kedua mengambil bentuk menampakkan diri dalam bentuk tertentu dan aktual.

Tajalli dzati adalah proses yang berlangsung dalam *dzat* atau diri Tuhan dan untuk diri-Nya sendiri. Meski diistilahkan dengan *tajalli dzati* sebagai tahap pertama, *dzat* Tuhan bukanlah hasil *tajalli* dari sesuatu apapun. *Tajalli dzati* berbentuk dua martabat, yaitu martabat *ahadiyah* dan *wahidiyah*. Pada martabat *ahadiyah* ini Tuhan berada dalam dan kemutlakan-Nya sendiri, yang belum dapat dikenal dan dikaitkan dengan kualitas, identitas, sifat dan nama apapun. Dalam kesendirian dan kemutlakan tersebut Ia ingin dikenal oleh yang lain. kemudian Tuhan melakukan perenungan, kontemplasi, pengetahuan dan penyadaran diri Tuhan tentang diri-Nya sendiri. *Dzat*-Nya sendiri yang menjadi objek ilmu-Nya. Ilmu-Nya tersebut terangkum dalam *a'yan tsabithah*.

Pengetahuan Tuhan tentang diri-Nya sendiri mengambil bentuk *a'yan*, yaitu bentuk-bentuk pemikiran tentang *dzât*. Setelah itu Ia menyadari segala potensialitas-Nya, inilah saat *syuhûd* dengan mengetahui segalanya. *A'yân* pada dasarnya adalah *the outlines* di mana potensi akan mengaktual atau mewujudkan. *A'yân* merupakan suatu realitas, sepanjang berkaitan dengan pengetahuan Tuhan. Mereka disebut *tsabithah* karena secara permanen berada di dalam pengetahuan-Nya. *A'yan tsabitah* merupakan ide-ide Tuhan tentang segenap potensi dan ciptaan-Nya, karena itu sifatnya adalah *qadîm*.¹⁹ Wujud atau objek ilmu-Nya dalam *a'yan tsabitah* itulah yang

¹⁷Muslim b. al-Hajjaj al-Qusyairi, *Shahih Muslim*, vol. 4, eds. Musa Syahin Lasyin dan Ahmad 'Umar Hasyim, (Bairut: Mu'assasah 'Izzah, 1987), h. 434.

¹⁸Ibn al-'Arabi, *Al-Futûhat al-Makkiyyah*, h. 76-77.

¹⁹Abdul Azis Dahlan, *Penilaian Teologis terhadap Paham Wahdat al-Wujud (Kesatuan Wujud): Tuhan-Alam-Manusia dalam Tasawuf Syamsuddin Sumaterani*, h. 44.

diaktualkan menjadi alam. Wujud pertama yang muncul, diantaranya disebut, Nur Muhammad atau akal pertama, yang muncul langsung dari ilmu-Nya yang *qadim*. Wujud-wujud selanjutnya muncul melalui perantara Akal Pertama dan beberapa perantara lain sesudahnya. Dengan demikian alam diciptakan bukan dari tidak ada, tetapi dari sesuatu yang telah ada, yang terdapat dalam pengetahuan-Nya tentang diri-Nya sendiri. Pandangan Ibn Arabi ini dekat dengan pandangan filosof Islam.

Menurut filosof alam yang serba ganda ini berasal dari sesuatu yang telah ada, yaitu Esensi Mutlak. Dengan demikian, sama dengan pandangan filosof, Ibn Arabi mengatakan bahwa alam ini mewujudkan secara terus menerus, tanpa permulaan dan tanpa akhir.

Para filosof Islam dan sufi memang berpandangan bahwa penciptaan berlangsung sejak *qadim* atau sejak zaman *azali*. Dengan demikian tidak ada rentangan waktu antara keberadaan Tuhan yang *qadim* dengan keberadaan alam yang ditajalli-kan atau dipancarkan-Nya. Maka, ditolak pemahaman bahwa alam pernah tidak ada secara aktual pada suatu zaman dan kemudian baru ada karena diciptakan Tuhan.

Dengan pemahaman seperti di atas maka alam, pada satu sisi dapat dipandang *qadim*, dan pada sisi lain dapat pula dipandang *muhdats*. Sebutan *muhdats* menunjukkan bahwa alam memang diciptakan, sedang sebutan *qadim* menunjukkan bahwa ia ada sejak azali dan tidak pernah tidak ada. Dilihat dari segi waktu, alam adalah *qadim*, tapi dilihat dari segi *dzat*, ia adalah *muhdats* karena keberadaannya diciptakan Tuhan. Meski Tuhan dan alam sama-sama *qadim*, tetapi yang pertama adalah *qadim muhdats* (*qadim* yang mencipta), sedang yang kedua adalah *qadim* yang *muhdats*.

Dalam beberapa tulisannya Ibn al-'Arabi secara teknis ditemukan proses *tajallî dzâti* sebagai berikut:

Tatkala (Allah) menghendaki adanya alam...terjadilah dari kehendak-Nya yang suci itu...suatu hakikat yang disebut *habâ* itu. Kemudian Allah subhanah ber-*tajallî* dengan *nur*-Nya pada *habâ* itu, yang oleh ahli pikir (filosof) disebut *al-hâyûlâ al-kullî*, yang alam semesta ini secara potensial dan serasi berada di dalamnya. Segala sesuatu dalam *habâ* itu menerima (*nur*) Allah menurut potensi dan kesiapannya masing-masing, seperti sudut-sudut sebuah rumah menerima sinar lampu; yang dekat kepada *nur* itu lebih terang dan lebih banyak menerimanya...tiada yang lebih dekat menerimanya di dalam *habâ* itu kecuali hakikat Muhammad SAW yang wujudnya dari Nur Ilahi itu, dari *habâ*, dan dari realitas universal.²⁰

Pada tempat lain, Ibn al-'Arabi menjelaskan sebagai berikut:

Ketahuilah, Allah Ta'ala telah ada sebelum Ia menjadikan makhluk, dan bukan (dengan arti) kedahuluan waktu...Adalah (Ia Yang) Maha Tinggi dan Maha Agung berada pada '*ama*', yang di bawahnya tidak ada hawa dan di atasnya pun tidak ada. ia ('*ama*') itulah permulaan *mazhhar* Ilahi di mana Ia menyatakan diri-Nya. Di dalamnya ('*ama*') terpancar Nur Ilahi...Tatkala '*ama*' tercelup oleh nur, terjadilah padanya citra para malaikat yang terpesona (terhadap Tuhan), yang berada di atas alam

²⁰Ibn al-'Arabi, *Al-Futûhat al-Makkiyyah* I, h. 148.

material, tidak ada *arasy* dan makhluk yang mendahului mereka. Tatkala Ia selesai menjadikan malaikat-malaikat itu, Ia pun ber-*tajallî* pada mereka. *Tajallî* tersebut memunculkan suatu keghaiban, yang menjadi ruh mereka, yakni citra (para malaikat) itu. Kemudian Tuhan ber-*tajallî* pada mereka dengan nama-Nya *al-Jâmil* (Yang Maha Indah), maka mereka pun merasa terpesona di dalam kemahaagungan-Nya terhadap kemahaindahan-Nya, sedangkan mereka tidak menyadarinya. Tatkala Tuhan ingin menciptakan alam *tadwîn* dan *tasthîr* (maksudnya: *qalam* dan *Lawh Mahfûzh*) Ia pun menunjuk salah satu dari malaikat yang mempesonakan (*al-malâ'ikat al-muhayyamun*), yang merupakan malaikat pertama yang muncul di antara para malaikat; nur (malaikat) itu disebut akal dan pena, dan Allah pun ber-*tajallî* padanya dalam menyatakan...Apa yang ingin diciptakan-Nya dari makhluk tanpa batas.²¹

Dari kutipan di atas menggambarkan ada dua cara bagaimana terjadinya *tajallî dzâtî*. Dalam cara pertama *habâ* sebagai permulaan *tajallî*, tetapi pada cara kedua Ibn al-'Arabi menempatkan '*ama*' sebagai permulaan *tajallî*. Apakah sama antara *habâ* dan '*ama*'. Dari Ibn al-'Arabi sendiri belum ditemukan penjelasannya.

Bila dikaji lebih jauh, antara '*ama*' (awan tipis) dan *habâ* (kabut) memang berbeda. '*Ama*', sebagaimana diungkapkan Ibn al-'Arabi di tempat lain, tidak lebih adalah lambang atau manifestasi nafas Tuhan Yang Maha Pengasih, yang muncul pada martabat *ahadiyyah*.²²*Habâ'* merupakan peringkat terakhir dalam martabat *wâhidîyyah* dan merupakan materi prima (*Hyle*) yang menjadi dasar alam material, tetapi belum mempunyai wujud secara realitas. Dengan menempatkan '*ama*' pada martabat *ahadiyyah* dan *habâ* sebagai awal penciptaan alam material, yang menempati martabat *wahidîyyah*, maka kontradiksi tadi dapat dihilangkan.

Keberadaan Tuhan di balik '*ama*' adalah tamsil keterhijaban Tuhan dari segala sesuatu, meskipun dari "sesuatu" yang berasal dari dirinya sendiri. Manusia tidak akan sanggup memahami dan melihat Tuhan sebagaimana Ia adanya. Seperti halnya matahari yang bersinar di balik awan. Cahaya murni matahari akan membutakan mata manusia jika kita memandangnya tanpa diselimuti oleh awan dan atmosfer. Melalui martabat *ahadiyyah*, Tuhan kini dikenal sebagai totalitas dari segala potensi yang berada di balik '*ama*', yakni kabut tipis yang membatasi martabat *ahadiyyah* dan kesegagandaan makhluk.

Dari *tajallî dzati* berlangsung ke tahap selanjutnya, yaitu *tajallî syuhudi*. Dalam *tajallî syuhudi* ini segala potensi berubah menjadi aktual bahkan bersifat empiris melalui Akal Pertama, dengan segala urutan-urutannya, yaitu alam arwah, alam *mitsal*, dan alam *ajsam*. *Tajallî* tetap berlangsung selamanya. Orang yang menyadarinya akan menuju insan kamil. Dalam diri insan kamil adalah ter-*tajallî* segenap potensi Ilahiah, baik berupa sifat-sifat maupun nama-nama-Nya, sehingga perbuatannya akan

²¹Ibn al-'Arabi, *Al-Futûhat al-Makkiyyah* I, h. 148.

²²Ibn al-'Arabi, *Al-Futûhat al-Makkiyyah*, II, h. 310. 27.

mencerminkan akhlak Allah. Usaha manusia mencapai kualitas insan kamil berarti memahami bahwa *tajalli* Tuhan berlangsung tanpa henti

Ajaran Penciptaan Alam Hamzah Fansuri

Ajaran tentang penciptaan alam Hamzah Fansuri dapat dihubungkan dengan ajaran tentang penciptaan alam Ibn Arabi. Kedua ajaran ini sama-sama berpendapat bahwa alam diciptakan dari yang ada menjadi ada, bukan diciptakan dari yang tidak ada menjadi ada (*creatio ex nihilo*). Alam bersifat *qadîm*, alam ini ada, diciptakan melalui proses *tajalli*, yaitu manifestasi diri yang abadi dan tanpa akhir. *Tajalli* adalah proses penampakan diri Tuhan dalam bentuk-bentuk yang telah ditentukan dan dikhususkan, yang disebut dengan *ta'ayyun* (nyata).

Teori tentang penciptaan menurut Ibn Arabi bertumpu pada pengertian bahwa wujud ini pada hakikatnya adalah satu, yakni wujud Allah yang bersifat mutlak. Wujud Allah yang bersifat mutlak itulah yang ber-*tajalli* melalui tiga martabat (tahapan) sebagai berikut:²³

- a. Martabat *ahadiyah* (kesatuan), disebut juga martabat *zâtiyyah*. Dalam tahapan ini kondisi wujud Allah yang mutlak itu belum dapat dipahami dan dikhayalkan.
- b. Martabat *wâhidiyyah*, melalui tahapan kedua ini zat Tuhan ber-*tajalli* dalam sifat-sifat dan *asmâ'* Tuhan. Inilah *al-a'yân al-tsâbitah* yang disebut juga *ta'ayyun awal*. pada tahap ini wujud yang riil masih wujud Allah semata.
- c. Martabat *tajalli syuhûdi* yang disebut *ta'ayyun tsânî*. Pada tahap ini Tuhan ber-*tajalli* masih melalui *asmâ'* dan sifat-sifat-Nya dalam kenyataan empiris. Dengan demikian, maka *al-a'yân al-tsâbitah* atau *ta'ayyun awal* yang pada tahap kedua masih merupakan wujud potensial dalam zat Allah SWT kini menjelma sebagai wujud atau kenyataan aktual dalam alam empiris. Alam ini yang merupakan kumpulan fenomena empiris *tajalli* Tuhan dalam berbagai wujud atau bentuk yang tidak ada akhirnya.

Proses *tajalli* Tuhan di atas berlangsung di luar ukuran ruang dan waktu, tidak ada awal dan akhir, dan ia berasal dari esensial yang satu untuk memanifestasikan diri-Nya di dalam realitas-realitas eksternal. Tujuannya ialah agar Tuhan dapat dikenal melalui *asmâ'* dan sifat-sifat-nya ber-*tajalli* pada alam ini. Teori penciptaan dari Ibn Arabi ini kemudian dikenal dengan istilah bahwa alam adalah "nafas dari Yang Pengasih" karena penciptaan ini didasari oleh "kasih", citra esensial Tuhan. Teori Ibn Arabi ini juga mempengaruhi Abd Karim al-Jilli, ia menyebut bahwa proses *tanazzul* (turun berjenjang) atau *tajalli* Tuhan itu ada tiga, yaitu *ahadiyyah*, *huwiyah* dan *iniyyah*. Pada tahap *ahadiyyah*, Tuhan dalam keabsolutannya baru keluar dari *al-a'ma*, sedangkan *huwiyah* masih belum tampak

²³ H. Ahmadi Isa, *Ajaran Tasawuf Muhammad Nafis dalam Perbandingan*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001), h. 73-75.

kenyataan, tetapi di bawah *ahadiyyah*, sifat-sifat dan *asmâ'* dalam bentuk potensial. Tahap terakhir, *iniyyah* merupakan penampakkan diri Tuhan dengan nama-nama dan sifat-sifat-Nya pada makhluk.²⁴

Pokok pemikiran Hamzah Fansuri yang paling dikenal adalah wujudiyah martabat lima. Ajaran martabat lima ini merupakan penggambaran mengenai proses penciptaan alam semesta yang berlaku terus menerus di mana alam tampil sebagai manifestasi zat Allah SWT yang mula-mula bersifat ruhani lalu berproses menjadi jasmani. Ajaran *wahdat al-wujûd* sering dinisbahkan kepada Ibn Arabi, meskipun ia sendiri tidak pernah mengemukakan istilah ini. Murid yang sekaligus anak tiri Ibn Arabi bernama al-Qunawi-lah yang mula-mula memakai istilah ini untuk menggambarkan bahwa keesaan Tuhan tidak berlawanan dengan gagasan tentang penampakkan (*tajalli*) pengetahuan-Nya yang bermacam-macam.²⁵

Hamzah Fansuri dalam karya *Syarâb al-Âsyiqin*, ketika ia membicarakan tentang penciptaan, tampak dipengaruhi oleh teori Ibn Arabi dan al-Jilli, yakni sebagai penampakkan citra Tuhan itu, dari sudut ontologis, disebut oleh Ibn Arabi dan al-Jilli dengan istilah *tajalli*. Sementara, Hamzah Fansuri menyebut peringkat-peringkat itu dengan *ta'ayyun*. Menurut Hamzah Fansuri, ada empat peringkat *ta'ayyun* itu. Sebelum memasuki peringkat-peringkat tersebut Tuhan berada dalam kesendirian-Nya yang diistilahkan Hamzah Fansuri dengan *lâ ta'ayyun*. Setelah itu, barulah terjadi *ta'ayyun awwal* (penampakkan diri pada peringkat pertama), dimana Tuhan menyatakan diri-Nya dalam citra 'ilm (ilmu), *wujud*, *syhud* (penyaksian) dan *nûr* (cahaya). Pada *ta'ayyun tsânî* (penampakkan diri peringkat kedua, Tuhan menampakkan diri-Nya dalam citra prototype alam semesta, yang disebut *al-a'yân tsâbitah* (entitas-entitas laten). Pada peringkat ketiga (*ta'ayyun tsâlits*), Tuhan menampakkan diri-Nya dalam citra ruh manusia dan makhluk. Lalu, pada peringkat keempat dan kelima (*ta'ayyun râbi' khâmis*) Tuhan menampakkan diri-Nya dalam citra alam empiris. Setelah itu, terjadilah proses *tajalli* yang tiada berkesudahan.

Hamzah Fansuri memberikan perumpamaan berkaitan dengan *tajalli* atau *ta'ayyun* Tuhan, adalah sebagai berikut:

Adapun *ta'ayyun awwal* ini dimithalkan Ahlu'l-Suluk seperti laut. Apabila laut timbul, ombak namanya-ya'ni apabila 'Alim memandang Dirinya Ma'lum jadi daripadanya. Apabila laut ini melepas nyawa asap namanya-ya'ni dirinya nyawa dengan ruh idafi kepada a'yan thâbitah sekalian. Apabila asap berhimpun di udara awan namanya-ya'ni isti'dâd adanya a'yan thabitah berhimpun hendak keluar. Apabila awan itu titik daripada udara hujan namanya-ya'ni ruh idafi dengan a'yan thabitah keluar dengan qawl 'Kun!' (fa yakun) berbagai-bagai. Apabila hujan itu hilir di bumi [air namanya, apabila air laut itu hilir di bumi] sungai namanya-ya'ni setelah ruh idafi dengan isti'dâd asli dengan a'yan thabitah 'hilir' di bawah [qawl]

²⁴ H. Ahmadi Isa, *Ajaran Tasawuf Muhammad Nafis dalam Perbandingan.*, h. 75-76.

²⁵ Sehat Ihsan Shadiqin, *Tasawuf Aceh*, (Aceh: Bandar Publishing, 2008), h. 66-67.

'Kun!' (fayakun) 'sungai' namanya. Apabila sungai itu pulang ke laut, laut hukumnya tetapi laut itu mahasuci, tiada berlebih dan tiada berkurang. Jika keluar sekalian itu, tiada Ia kurang, jika masuk pun sekalian itu, tiada [Ia] lebih kerana Ia suchi daripada segala yang suchi.²⁶

Menurut Hamzah Fansuri, *ta'ayyun awwal* diibaratkan seperti laut. Apabila laut itu berombak dan air laut itu menguap ke udara membentuk awan, maka uap air itu dinamakan *al-a'yan tsâbitah* atau dengan kata lain berada pada tingkatan *ta'ayyun tsânî*. Kemudian uap air yang membentuk awan itu mengalami proses kondensasi sehingga menurunkan air hujan yang turun di berbagai tempat di bumi. Air hujan ini diibaratkan sebagai *ta'ayyun tsâlits* (alam ruh), terjadinya alam ruh berada di bawah kalimay *Kun Fayakun*, maka jadilah alam ruh. Jika air hujan turun di hilir bumi disebut sungai. Air hujan yang membentuk sungai diibaratkan sebagai *ta'ayyun râbi' dan khâmis* (alam mitsal) yang di dalamnya terdapat penciptaan alam semesta, makhluk-mahkluk, termasuk manusia. Penciptaan ini tiada berkesudahan dan tiada berhingga. Pada akhirnya, sungai bermuara dan mengalir ke laut yang diibaratkan semua ciptaan-Nya akan kembali kepada Tuhan. Penjelasan lebih lanjut tentang *ta'ayyun* Tuhan adalah sebagai berikut, pada penampakkan atau kenyataan peringkat pertama Tuhan, Hamzah Fansuri menyebutnya dengan *ta'ayyun awwal* (*martabat wahdah*), yaitu kesatuan yang mengandung kejamakan, namun kesemuanya masih dalam bentuk *ijmal* (garis besar). Kenyataan Tuhan dalam peringkat pertama, terdiri dari: *'ilm* (pengetahuan), *wujud*, *syuhûd* (melihat, menyaksikan), dan *nûr* (cahaya). Dengan adanya pengetahuan maka dengan sendirinya Tuhan itu *'alim* (Mengetahui atau Maha Tahu), dan *ma'lûm* (yang diketahui). Karena Dia itu wujud, maka dengan sendirinya Dia ialah yang mengada, Yang mengadakan atau Yang Ada. karena cahaya, maka dengan sendirinya Dia adalah yang Menerangkan (dengan cahaya-Nya)²⁷ dan Yang Diterangkan (oleh cahaya-Nya). Namun, semua itu belum ada pemisah dan perbedaan antara *'ilm*, *'alîm*, *ma'lûm* dan lainnya.

Pada peringkat pertama muncul dari zat Tuhan segala sifat dan *asmâ'*-Nya secara global. Jenjang ini merupakan kesatuan tunggal yang mengandung kejamakan. Pada jenjang inilah menurut Hamzah Fansuri terdapat hakikat Muhammadia (*nûr Muhammad*). Yakni ibarat ilmu Tuhan terhadap zat, sifat dan *asmâ'*-Nya, dan terhadap semua kenyataan secara keseluruhan, tidak ada pemisah satu dengan yang lain, merupakan awal bagi kenyataan. Martabat kesatuan dalam *ta'ayyun awwal*, diumpamakan seperti biji, di mana bagian-bagiannya, seperti bakal batang, cabang dan daun masih menjadi satu dalam biji. Dapat juga diibaratkan noktah (titik) di dalam bulatan, maka noktah itu asal bagi segala huruf, mengandung segala huruf yang hendak dituliskan, tetapi terhimpun utuh didalamnya tiada ada kenyataan huruf. Huruf masih terpadu menjadi satu, belum kelihatan

²⁶ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, (Kuala Lumpur: University Malaysia Press, 1970), h. 317.

²⁷ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, h. 150.

batas-batasnya.²⁸ Dalam karya *Syarâb al-‘Âsyiqin* Hamzah Fansuri memberikan perumpamaan tentang *ta‘ayyun awwal* sebagai laut, yakni:

Adapun ta‘ayyun awwal dinamai ahad pun ia, wahid pun namanya; apabila kita lainkan Dzat Semata Sendiri-Nya ahad Nama-Nya, apabila kita sertakan sifat-Nya dengan iabarat-Nya wahid nama-Nya (karena ahad) inilah bernama wahid, memegang alam sekalian min awwalihi ila akhirihi.²⁹

Selanjutnya ia menerangkan:

Adapun ta‘ayyu awwal ini dimisalkan Ahlul- Suluk seperti laut. Apabila laut itu timbul, ombak namanya yakni apabila Alim memandang diri-Nya Ma‘lum jadi daripada-Nya. Apabila laut itu melepas nyawa, asap namanya yakni dirinya nyawa dengan ruh idhafi (kepada) a‘yan tsabitah sekalian. Apabila asap berhimpun di udara awan namanya-yakni isti‘adat adanya a‘yan tsabitah berhimpun hendak keluar.³⁰

Dalam kutipan di atas, Hamzah Fansuri memberikan perumpamaan *ta‘ayyun awwal* bagaikan air laut yang menjadi gelombang laut, sungai, yang kemudian menguap ke udara menjadi awan, dari awan turunlah hujan. Proses ini semua tidak lain berawal dari setetes air laut yang nantinya menghasilkan air di lautan, sungai, dan hujan. Setetes air laut itulah yang dinamakan *ta‘ayyun awwal*.

Setelah martabat *ta‘ayyun awwal*, Tuhan ber-*tajalli* ke jenjang yang kedua (*ta‘ayyun tsani*) atau disebut juga *martabat wahidiyyah*. *Ta‘ayyun tsani* (penampakkan kedua) di kenal juga dengan *ta‘ayyun ma‘lum*, kenyataan Tuhan dalam peringkat kedua. Pada martabat ini, segala sesuatu yang terpendam itu sudah bisa dibedakan dengan jelas dan terperinci. Akan tetapi, belum muncul dalam alam kenyataan. Dalam setiap kesatuan telah terang batasannya dalam ilmu Tuhan. Dia yang Dikenal atau diketahui. Pengetahuan Tuhan atau ilmu Tuhan menyatakan diri dalam bentuk ‘yang dikenal’ atau ‘diketahui’. Pengetahuan Tuhan yang dikenal disebut *al-a‘yan tsabitah*, yakni kenyataan segala sesuatu. *Al-a‘yan tsabitah* juga disebut *suwar al-‘Ilmiyah*, yakni bentuk yang dikenal, atau *al-haqiqah asl-asyyira, asl-asyya*, yakni hakikat segala sesuatu di alam semesta dan *ruh idhafi*, yakni ruh yang terpaut.³¹

Adapun Ma‘lum itulah yang dinamai Ahlul-Suluk a‘yan tsabitah. Setengah menamai dia *suwarul-‘ilamiyyah*, setengah menamai (dia) *haqiqatul asyya*, setengah menamai (dia) *ruh idhafi*. Sekalian ini dinamai *Ta‘ayyun tsani* hukumnya.³²

Kedua martabat tersebut di atas, yakni *ta‘ayyun awwal* dan *ta‘ayyun tsani* merupakan wujud batin yang bersifat *qadim* dan *tsabitah* (tetap dalam

²⁸ Simuh, *Mistik Islam Kejawaen Raden Ngabehi Ranggawarsita Suatu Studi Terhadap Serat Wirid Hidayat Jati*, (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1988), h. 323.

²⁹ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, h. 316.

³⁰ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, h. 316.

³¹ Abdul Hadi W. M., *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik Terhadap Karya-Karya Hamzah Fansuri*, (Jakarta: Paramadina, 2001), h. 150.

³² Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, h. 316.

ilmu Tuhan, tiada berubah semenjak *qadim*). Dari kedua martabat batin muncul dua martabat lahir yang bersifat baru, dan disebut *a'yan kharijiyah* (wujud luar atau wujud lahir) yaitu *ta'ayyun tsalits* (martabat alam arwah) dan *ta'ayyun râbi'* dan *khâmis* (martabat alam mitsal).

Ta'ayyun tsâlits (martabat alam arwah), yakni alam segala roh, yang berupa badan halus *jisim latif*. Sebagai *jisim latif*, alam arwah tidak terhayati oleh panca indera dan mata hati (perasaan), serta tidak dapat diserupakan keadaannya. Pada martabat ini realitas yang mengalir ke luar mengambil bentuk 'alam arwah. Hakikat ala mini satu, hanya aspeknya yang terbagi ke dalam ruh manusia, ruh hewan dan ruh tumbuh-tumbuhan. Mengenai hal ini, Hamzah Fansuri mengatakan bahwa, "*Adapun ruh insane dan ruh hewani dan ruh nabati ta'ayyun tsalits hukumnya*".

Martabat terakhir menurut Hamzah Fansuri adalah *ta'ayyun râbi'* dan *khâmis* (martabat alam *mitsal*), kenyataan Tuhan dalam peringkat keempat dan kelima ialah penciptaan alam semesta, makhluk-makhluk, termasuk manusia. Penciptaan ini tiada berkesudahan dan tiada berhingga. Penciptaan tiada berkesudahan ini disebut dengan istilah, *ila ma la nihayatan lahu*, sebab bila tidak melakukan penciptaan Tuhan tidak dapat dikenal sebagai pencipta.³³

Adapun *ta'ayyun râbi'* dan *ta'ayyun khamis* yakni *ta'ayyun jasmani* kepada semesta sekalian makhlukat *ila ma la nihayatalahu ta'ayyun* juga namanya.

demikianlah bersama dengan *la ta'ayyun* terdapat lima martabat *tajalli* Tuhan. Oleh karena itu, ajaran ini dapat dikatakan sebagai ajaran martabat lima, bukan martabat tujuh. Proses *tajalli* merupakan proses kausalitas dengan Allah sebagai *causa prima*

Dari karya-karya Hamzah Fansuri yang terlihat dari beberapa bagian dalam kitabnya memungkinkan ia digolongkan sebagai penganut *wahdat al-wujûd*, seperti yang diajarkan oleh Ibn Arabi. Dalam karyanya yang lain berjudul *Asrâr al-Ârifin*, Hamzah Fansuri mengumpamakan hubungan alam dan Tuhan sebagai matahari dengan cahaya, di mana cahaya dan matahari adalah satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Namun, demikian pada hakikatnya keduanya berbeda.³⁴ Hamzah Fansuri mengatakan sebagai berikut:

Adapun kepada ulama syariat zat Allah dengan wujud Allah, dua hukumnya, wujud ilmu dengan alim dua hukumnya, wujud alam dengan alam dua hukumnya, wujud alam lain wujud Allah lain. Adapun wujud Allah dengan zat Allah missal matahari dengan cahayanya, sungguhpun esa pada penglihatan mata dan penglihatan hati, dua hukumnya matahari lain cahaya lain. Adapun alam maka dikatakan wujudnya lain, karena alam seperti bulan beroleh cahaya dari matahari. Sebab inilah maka dikatakan ulama, wujud alam lain daripada wujud Allah dengan zat Allah lain. Maka kata Ahlu'l Suluk jika demikian Allah ta'ala di luar alam atau dalam alam dapat dikata. Pada kami zat Allah dengan wujud Allah esa hukumnya,

³³ Abdul Hadi W. M., *Tasawuf Yang Tertindas*, h. 39.

³⁴ Abdul Hadi W. M., *Tasawuf Yang Tertindas*, h. 39.

wujud Allah dengan wujud ala mesa, wujud alam dengan alam esa hukumnya seperti matahari dengan cahaya namanya jua lain pada hakikatnya tiada lain. Pada penglihatan mata esa, pada penglihatan hatipun esa. Wujud alam demikian lagi dengan wujud Allah esa, karena alam tiada berwujud sendirinya sungguhpun pada zahirnya ada ia wujud, tetapi wahmi juga bukan wujud haqiqi, seperti bayang-bayang dalam cermin, rupanya dan hakikatnya tiada. Adapun ittifaq ulama dengan Ahlu'l-Suluk pada zat semata.³⁵

Melihat perumpamaan yang diberikan Hamzah Fansuri di atas, terlihat bahwa Hamzah Fansuri seperti halnya Ibn Arabi, mensifati Tuhan dengan dua sifat, yakni *tanzih* (transenden) dan *tasybih* (imanen). Dari sisi zat-Nya yang mutlak *lâ ta'ayyun* adalah bersifat *tanzih*, sedangkan dari segi *tajalli* baik *tajalli zat (al-a'yan al-tsabitah)* maupun *tajalli* di luar zat (*al-a'yan al-kharijiyah*) adalah *tasybih* (imanen). Dalam penjelasan Hamzah Fansuri di atas, dari sisi *tanzih* Hamzah Fansuri membedakan secara esensial antara Tuhan dengan alam. Meskipun Tuhan dan alam pada lahirnya sama, tetapi ia memiliki hakikat yang berbeda, di mana Tuhan memiliki esensi sendiri yang berbeda dengan alam.

Penutup

Dari pemaparan di atas dapat kita lihat bahwa pentingnya kedudukan alam dalam pemikiran Ibn Arabi ialah menegaskan bahwa seseorang tidak akan dapat mengenal Tuhan tanpa merujuk pada alam dan dirinya sendiri. Tuhan sendiri tidak akan menjadi objek sesembahan (*ilâh*), sampai *ma'lûh (pelengkap logis dari Ilâh)* dikenal melalui alam. Jadi, tidaklah sepenuhnya benar yang menyatakan kosmologi Ibn Arabi tidak bersifat empiris. Ibn Arabi sangat menekankan segi empiris dengan menekankan pengetahuan dan pengalamannya sendiri dalam alam. Untuk melihat Tuhan dalam *tajalli*-Nya berarti melihat pengaruh tanpa henti dan tanpa berulang sebagai anugerah yang tanpa akhir dari Tuhan terhadap alam. Konsekuensi dari pemahaman ini adalah bahwa alam mengalami regenerasi (*kawn*) dan pergantian (*fasâd*) terus menerus. Segala sesuatu didalamnya muncul mejadi ada dan akhirnya lenyap. Sumbangan teoritis Ibn Arabi menegaskan bahwa regenerasi dan pergantian pada alam terjadi setiap waktu. Jika kita kaitkan dengan kausalitas, maka regenerasi dan pergantian di alam tersebut bersifat tetap dan tidak akan berubah sesuai dengan hukum yang diciptakan oleh Tuhan. Dalam konteks penciptaan baru (*kawn* dan *fasâd*), Ibn Arabi menyebut alam sebagai imajinasi, karena alam merupakan fluktuasi yang tidak pernah berakhir, yang masing-masing memberikan imajinasi baru tentang wujud. Sebagai manifestasi dari *Nafs al-Rahmân* (Nafas Yang Maha Pengasih), alam merupakan mimpi yang nyata atau imajinasi tanpa akhir. (*al-khayâl al mutlâq*).

Hamzah Fansuri digolongkan sebagai penganut *wahdat al-wujûd*, seperti yang diajarkan oleh Ibn Arabi. Hamzah Fansuri memiliki

³⁵ Sehat Ihsan Shadiqin, *Tasawuf Aceh*, h. 67-68.

keterpengaruhannya yang sangat kuat dengan Ibn Arabi. Pokok pemikiran Hamzah Fansuri yang paling dikenal adalah wujudiyah martabat lima yang merupakan penggambaran mengenai proses penciptaan alam semesta yang berlaku terus menerus di mana alam tampil sebagai manifestasi zat Allah SWT yang mula-mula bersifat ruhani lalu berproses menjadi jasmani. Hamzah Fansuri mengumpamakan hubungan alam dan Tuhan sebagai matahari dengan cahaya, di mana cahaya dan matahari adalah satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Hamzah Fansuri membedakan secara esensial antara Tuhan dengan alam. Meskipun Tuhan dan alam pada lahirnya sama, tetapi ia memiliki hakikat yang berbeda, di mana Tuhan memiliki esensi sendiri yang berbeda dengan alam.

Daftar Pustaka

Al-Qur'an al-Karim

Al-Ghazali, 1962, *Tahâfut al-Falâsifat*, Tahkik Sulaiman Dunya, Cairo: Dar al-Ma'arif.

Al-'Arabi, Ibn, 1139/1972, *Al-Futûhat al-Makkiyyat*, Cairo: al-Hai'at al-Mishriyyat al-Ammat li al-Kitab.

-----, tt, *Syajarah Kawm*, Iskandarrah: Maktabat al-Syamrali.

-----, tt, *Fushûsh al-Hikam*, Beirut: Dar al-Kitab al-'Araby.

-----, 1992, *Matali' al-Anwar al-Ilahiyyat*, Egypt: al-Jamaliyah Bihara al-Rum.

Afifi, A. E, 1995, *Filsafat Mistis Ibn Arabi*, Jakarta: Gaya Media Pratama.

Al-Ahwani, Ahmad Fuad, 1985, *Filsafat Islam*, Sutardji Calzoum Bachri (ed.), Jakarta: Pustaka Firdaus.

Ali, Yunasril, 1997, *Manusia Citra Ilahi: Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn al-'Arabi oleh Al-Jilli*, Jakarta: Paramadina.

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib, 1970, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, Kuala Lumpur: University Malaya Press.

Burckhardt, Titus, 1984, *Mengenal Ajaran Kaum Sufi*, translated by Azyumardi Azra, Jakarta: Pustaka Jaya.

Chittick, William C, 1998, *The Self-Disclousure of God: Principles of Ibn Al-'Arabi's Cosmology*, NY: SUNY.

- Dahlan, Abdul Azis, 1999, *Penilaian Teologis terhadap Paham Wahdat al-Wujud (Kesatuan Wujud): Tuhan-Alam-Manusia dalam Tasawuf Syamsuddin Sumaterani*, Padang: IAIN IB Pers.
- Drewes, G. W. J, L. F. Brakel, 1986, *The Poems of Hamzah Fansuri*, Dordrecht-Holland: Foris Publication.
- Dhahir, Ihsan Ilahi, 2000, *Darah Hitam Tasawuf: Studi Kritis Kesesatan Kaum Sufi*, terj. Dirasat fi at-Tasawuf, oleh. Fadhli Bahri, Jakarta, Darul Falah.
- Fang, Liaw Yock, 1993, *Sejarah Kesusasteraan Melayu Klasik*, Jakarta: Erlangga.
- Group, Longman, 1983, *Longman Dictionary of Contemporary English*, Great Britain: Longman Limited Group.
- Hatta, Jauhar, 2007, *Penafsiran Ibn al-'Arabi Atas Ayat-Ayat Tauhid*, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah.
- Hasan, Ahmad Rifa'I, 1987, *Warisan Intelektual Islam Indonesia: Telaah atas Karya-Karya Klasik*, Bandung: Mizan.
- Hasymi, A, 1980, *Syekh Abdurrauf Syiah Kuala, Ulama Negarawan yang Bijaksana*, dalam *Universitas Syiah Kuala Menjelang 20 Tahun*, Medan: Waspada.
- , 1976, *Ruba'i Hamzah Fansuri: Karya Sastera Sufi Abad XVII*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- , 1983, *Kebudayaan Aceh dalam Sejarah*, Jakarta: Beunabi.
- , 1993, *Sejarah Masuk dan Perkembangan Islam Indonesia*, Bandung: PT. Al-Ma'arif.
- Lombard, Denys, 1986, *Kerajaan Aceh Jaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636)*, Terj. Winarsih Arifin, Jakarta: Balai Pustaka.
- Murata, Sachiko and William Chittick, 1994, *The Vision of Islam*, USA: Paragon House.
- , 1996, *The Tao of Islam: Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, translated by Rahmani Astuti and M.S. Nasrullah, 1st edition, Bandung: Mizan.

- Mansur, H. M. Laily, 1999, *Ajaran dan Teladan Para Sufi*, Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Noer, Kautsar Azhari, 1995, *Ibn al-'Arabi; Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, Jakarta, Paramadina.
- , 2002, *Tasawuf Perennial: Kearifan Kritis Kaum Sufi*, Jakarta: PT Serambi Semesta.
- Nicholson, Reynold A, 1993, *Studies in Islamic Mysticism*, Great British: Curzon Press.
- , 1976, *The Idea of Personality in Sufism*, New Delhi: Idarah-I Adabiyat-I Delli.
- Nasution, Harun, 1992, *Filsafat dan Misticisme dalm Islam*, Jakarta: Bulan Bintang.
- Nasr, Sayyed Hossein, 1970, *Science and Civilization in Islam*, NY: New American Library.
- , 1976, *Three Muslim Sages*, New york: Caravan Book.
- , 1975, *Sufi Essays*, London: George Allen and Unwin Ltd.
- , 1979, *Ideals and Realities of Islam*, London: Unwin Paperback.
- Rachman, Budhi Munawar (ed.), 1994, *Konstektualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina.
- Shihab, Quraish, 1992, *Membumikan al-Qur'an*, Jakarta: Mizan.
- Syarif, Juhdi, 2001, *Insan Kamil Menurut Pandangan Ibn Arabi*, Depok: Ulinnuha Press.
- Titus, Harold H., (1984), etal, *Persoalan-Persoalan Filsafat*, Translated by H. M Rasydi, real title is, "Living Issues in Phylosophy", Jakarta: Bulan Bintang.
- W. M, Abdul Hadi, 1995, *Hamzah Fansuri Risalah Tasawuf dan Puisi-Puisinya*, Bandung: Mizan.
- , 2001, *Tasawuf Yang Tertindas*, Jakarta: Paramadina.
- , *Jejak Sang Sufi: Hamzah Fansuri dan Syair-Syair Tasawufnya," Arabia Jurnal Kebudayaan Arab*, 3: 1-2, Maret, 2001.

Yunus, Abdul Rahim, 1995, *Posisi Tasawuf dalam Sistem Kekuasaan di Kesultanan Buton pada Abad ke-19*, Jakarta: Indonesia-Netherlands Cooperation in Islamic Studies (INIS).

Zar, Sirajuddin, 1994, *Konsep Penciptaan Alam dalam Pemikiran Islam, Sains dan al-Qur'an*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.