

Jurnal Studi Ilmu-ilmu
Al-Qur'an dan Hadis

Dealektika Tafsir dan Kemajuan Pengetahuan dalam
Transplantasi Organ Babi pada Manusia

Ihsan Nurmansyah

Penerapan Nilai-nilai Moderasi al-Qur'an dalam
Pendidikan Islam

Asbif Az Zafi

Motif Korupsi dalam al-Qur'an Perspektif Tindakan Sosial

Siti Muwahidah

Validitas Tafsir bi al-Ilmi dalam Penafsiran
Ayat-ayat Penciptaan Alam

Theo Jaka Prakoso

Kritik Atas Pandangan William M. Watt terhadap Sejarah
Penulisan Al-Qur'an

Muhammad Alwi HS

Deturkifikasi dalam Tafsir Hak Dini Kuran Dili karya
Elmalili Hamdi Yasir

Achmad Yafik Mursyid

Resepsi Al-Qur'an sebagai Medium Penyembuhan
dalam Tradisi Bejampi di Lombok

Muhammad Zainul Hasan

Implikasi Penyandingan Salat dan Zakat Perspektif Semiotika

Hidayah Hariani

Peningkatan Taraf Hidup Layak Melalui Produktivitas
Bekerja Perspektif al-Qur'an

Abd Basid

Interpretasi Sufistik atas Hadis Melalui Sastra
dalam Syair Perahu karya Hamzah Fansuri

M. Absin dan Muhammad Alfatih Suryadilaga

Internalisasi Hadis Kasih Sayang dalam Mewujudkan
Social Interest di Era Disrupsi

Aan Aji Prasetyo

Corak Feminisme Post-Modernis dalam Penafsiran
Faquhuddin Abdul Kodir

Lukman Hakim

Vol. 21 No. 1 Januari 2020

Jurnal Studi Ilmu-ilmu

Al-Qur'an dan Hadis

ISSN: 1411-6855 (p); 2548-4737 (e)

Prodi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Jl. Laksda Adisucipto Yogyakarta 55281 Indonesia
Email: jurnalqurdis@uin-suka.ac.id; studiquranhadis@gmail.com
Website: <http://ejournal.uin-suka.ac.id/ushuluddin/alquran/index>

Jurnal Studi Ilmu-ilmu
Al-Qur'an dan Hadis

ISSN: 1411-6855 (p); 2548-4737 (e)

Vol. 21 No. 1 Januari 2020

Editor in Chief

Abdul Mustaqim - UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Managing Editor

Aida Hidayah - UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Editorial Board

Abdul Halim - IAIN Surakarta

Chafid Wahyudi - STAI al-Fitroh Surabaya

Miski - UIN Maulana Malik Ibrahim Malang

Fadhli Lukman - UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Mahbub Ghozali - UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Hasan Mahfudh - UIN Sunan Ampel Surabaya

Fitriana Firdausi - UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Lien Iffah Naf'atu Fina - UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Achmad Yafik Mursyid - UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Kurdi Fadal - IAIN Pekalongan

Ridhoul Wahidi - Universitas Islam Indragiri Riau

Peer-Reviewer

Mun'im Sirry - Notre Dame University Australia

Ahmad Rafiq - UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Indonesia

Jajang A. Rohmana - UIN Sunan Gunung Djati Bandung Indonesia

Sahiron Syamsuddin - UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Indonesia

Umma Farida - IAIN Kudus Indonesia

Islah Gusmian - IAIN Surakarta Indonesia

Aksin Wijaya - IAIN Ponorogo Indonesia

Jasser Auda - Qatar Faculty of Islamic Sciences Doha Qatar

Majid Daneshgar - Albert-Ludwigs Universitat Freiburg Jerman

Abdullah Saeed - University of Malbourne Australia

Muhammad Alfatih Suryadilaga - UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Indonesia



Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis already evaluated in Arjuna and it has been nationally accredited Sinta 3 by the Ministry of Research Technology and Higher Education of Republic Indonesia based on SK No. 36/E/KPT/2019 (13 Desember 2019).

DAFTAR ISI

| | |
|--|---------|
| Dealektika Tafsir dan Kemajuan Pengetahuan dalam Tranplantasi Organ Babi Pada Manusia <i>Ihsan Nurmansyah</i> | 1-22 |
| Penerapan Nilai-nilai Moderasi al-Qur'an dalam Pendidikan Islam <i>Ashif Az Zafi</i> | 23-46 |
| Motif Korupsi dalam al-Qur'an Perspektif Tindakan Sosial <i>Siti Muwahidah</i> | 47-66 |
| Validitas <i>Tafsir bi al-Ilmi</i> dalam Penafsiran Ayat-ayat Penciptaan Alam <i>Theo Jaka Prakoso</i> | 67-88 |
| Kritik Atas Pandangan William M. Watt terhadap Sejarah Penulisan al-Qur'an <i>Muhammad Alwi HS</i> | 89-110 |
| Deturkifikasi dalam Tafsir <i>Hak Dini Kuran Dili karya Elmalili Hamdi Yasir</i> <i>Achmad Yafik Mursyid</i> | 111-132 |
| Resepsi al-Qur'an sebagai Medium Penyembuhan dalam Tradisi <i>Bejampi</i> di Lombok <i>Muhammad Zainul Hasan</i> | 133-152 |
| Implikasi Penyandingan Salat dan Zakat Perspektif Semiotika <i>Hidayah Hariani</i> | 153-172 |
| Peningkatan Taraf Hidup Layak Melalui Produktivitas Bekerja Perspektif al-Qur'an <i>Abd Basid</i> | 173-192 |
| Interpretasi Sufistik atas Hadis Melalui Sastra dalam Syair Perahu Karya Hamzah Fanzuri <i>M. Absin dan Muhammad Alfatih Suryadilaga</i> | 193-216 |
| Internalisasi Hadis Kasih Sayang dalam Mewujudkan <i>Social Interest</i> di Era Disrupsi <i>Aan Aji Prasetyo</i> | 217-236 |
| Corak Feminisme Post-Modernis dalam Penafsiran Faqihuddin Abdul Kodir <i>Lukman Hakim</i> | 237-259 |

PEDOMAN TRANSLITERASI

Transliterasi Arab-Indonesia Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis Prodi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta adalah sebagai berikut.

| Arab | Indonesia | Arab | Indonesia |
|------|-----------|------|-----------|
| ا | ‘ | ط | ṭ |
| ب | b | ظ | ẓ |
| ت | t | ع | ‘ |
| ث | th | غ | gh |
| ج | j | ف | f |
| ح | ḥ | ق | q |
| خ | kh | ك | k |
| د | d | ل | l |
| ذ | dh | م | m |
| ر | r | ن | n |
| ز | z | و | w |
| س | s | ه | h |
| ش | sh | ء | ’ |
| ص | ṣ | ی | y |
| ض | ḍ | | |

Untuk menunjukkan bunyi hidup panjang (*madd*), maka caranya dengan menuliskan coretan horizontal (*macron*) di atas huruf, seperti ā, ī, dan ū. Bunyi hidup dobel (*diphthong*) Arab ditransliterasikan dengan menggabung dua huruf *ay* dan *aw*, seperti *layyinah*, *lawwānah*. Kata yang berakhiran *tā’ marbūṭah* dan berfungsi sebagai *ṣifah* (*modifier*) atau *mudāf ilayh* ditransliterasikan dengan *ah*, sedangkan yang berfungsi sebagai *mudāf* ditransliterasikan dengan *at*.

INTERPRETASI SUFISTIK ATAS HADIS MELALUI SASTRA DALAM SYAIR PERAHU KARYA HAMZAH FANSURI

M. Ahsin

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Email: muhammadahsin05@gmail.com

Muhammad Alfatih Suryadilaga*

Asosiasi Ilmu Hadis se-Indonesia
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Email: muhammad.suryadilaga@uin-suka.ac.id

Abstract

The understanding of hadith is so far still dominated by hadith scholars with various methodologies and approaches that have been standardized in conducting studies on the hadith. Understanding of hadith is not only performed by hadith scholars but also by Sufism scholars. One of the applications in understanding hadith by Sufism scholars is done through poetry media. One of the figures included in this category is Hamzah Fansuri that can be seen from his works, One of which is the "Syair Perahu" (the boat poem). Syair Perahu loads hadith contents such as faith, knowledge, preparing charity towards the afterlife, *Barzakh* eschatology, and *tawhid* values. Syair Perahu is full of signs used as symbols in conveying prophetic messages, such as boats, merchants, sea, islands, and so on. To find the content of the meaning contained in the Syair Perahu, the writer will apply Charles S. Peirce's semiotic theory. The results of this study found that literature, in this case Syair Perahu, became a medium to convey meaning understood by interpretant. This study also found the tendency of the Sufis represented by Hamzah Fansuri towards hadiths that have eschatological nuances. Hamzah Fansuri's understanding of the hadith in the Syair Perahu rejected the assumption of some people that his Sufism understanding deviated from correct understanding. Through the study of semiotics, Hamzah Fansuri used the type of *icon* and *index* signs by using *ligisign* representamen, which indicated that he maintains the principles of meaning by paying attention to signs close to the intended meaning in the text of the hadith.

Keyword: *Understanding of Hadith, Sufism Scholars, Syair Perahu, Semiotics.*

Abstrak

Pemahaman hadis sejauh ini masih didominasi oleh ulama hadis dengan berbagai metodologi dan pendekatan yang telah baku dalam melakukan kajian terhadap hadis. Pemahaman hadis tidak hanya dilakukan oleh ulama hadis saja, akan tetapi juga dilakukan oleh ulama tasawuf. Pengaplikasian pemahaman hadis ulama tasawuf

*Corresponding Author



dilakukan salah satunya dengan menggunakan media syair. Salah satu tokoh yang termasuk ke dalam kategori ini ialah Hamzah Fansuri yang dapat dilihat di dalam karya-karyanya, salah satunya adalah syair perahu. Di dalam syair perahu terkandung muatan-muatan hadis seperti keimanan, ilmu, mempersiapkan amal menuju alam akhirat, eskatologi alam barzah, dan nilai-nilai tauhid. Syair perahu sarat dengan tanda-tanda yang dijadikan sebagai simbol dalam menyampaikan pesan-pesan kenabian, seperti misalnya perahu, anak dagang, laut, pulau, dan lain sebagainya. Untuk mencari muatan makna yang terdapat di dalam syair perahu maka penulis akan menggunakan teori semiotika Charles S. Peirce. Hasil dari penelitian ini menemukan bahwa sastra, dalam hal ini syair perahu, menjadi media untuk menyampaikan makna yang dipahami oleh interpreter. Dalam penelitian ini juga menemukan kecenderungan kaum sufi yang direpresentasikan oleh Hamzah Fansuri terhadap hadis-hadis yang bernuansa eskatologis. Pemahaman Hamzah Fansuri terhadap hadis dalam Syair Perahu menolak anggapan beberapa kalangan bahwa pemahaman sufistiknya menyimpang dari pemahaman yang benar. Melalui kajian semiotika, Hamzah Fansuri menggunakan jenis tanda *icon* dan *index* dengan menggunakan representamen *ligisign* yang menandakan bahwa ia mempertahankan kaidah-kaidah dalam pemaknaan dengan memperhatikan petanda yang mendekati makna yang dituju pada teks hadisnya.

Keywords : Pemahaman Hadis, Ulama Tasawuf, Syair Perahu, Semiotika.

Pendahuluan

Hadis sebagai salah satu *maṣādir al-tashrīʿ*, menempati posisi penting dalam struktur keilmuan Islam. Ia adalah salah satu kajian yang wajib dipahami, sehingga setiap muslim yang menghendaki pemahaman atas agama harus memahaminya, terlepas dari basis keilmuan mereka. Basis keilmuan ini juga memberikan pengaruh terhadap seseorang dalam memahami hadis.¹ Para ulama tafsir memiliki perbedaan dalam memahami hadis dibandingkan dengan para ulama fikih, begitu juga berbeda dengan pemahaman yang dihasilkan oleh ulama tasawuf. Para ulama tafsir cenderung memahami hadis melalui fungsinya terhadap al-Qur'an (*maḥanah al-hadīth ilā al-Qur'an*). Sedangkan ulama fikih cenderung menggunakan hadis dalam *scope* argumentasi hukum, sehingga menghasilkan *fiqh al-hadith*.²

Keduanya memiliki perbedaan signifikan dengan pemahaman yang dilakukan oleh kalangan sufi terhadap hadis. Ulama tasawuf lebih cenderung memahami hadis dari sisi

¹ Maḥmūd Aḥmad Shauq, *Al-Ittijāhāt Al-Hadīthah Fī Takhfiṭ Al-Manābij Al-Dirāsah Fī Ḍau' Al-Tanjībāt Al-Islāmiyah* (Bairut: Dār al-Fikr, 2001), hlm. 17.

² Muhammad Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Syarah Hadis Dari Klasik Hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Kalimedia, 2017), hlm. 3.

esoteris dibandingkan sisi eksoterisnya.³ Kalangan sufi cenderung memahami agama dari sudut pandang iman, Islam dan ihsan.⁴ Begitu juga, penerimaan tasawuf atas hadis lebih cenderung bersifat performatif dibandingkan exegesis. Para sufi secara langsung mempraktikkan apa yang ia pahami dari hadis tanpa memberikan interpretasi lebih. Hal ini juga berpengaruh terhadap cara periwayatan mereka yang lebih cenderung melalui tindakan tanpa ada penjelasan atas teks hadis secara langsung.⁵ Hal ini disebabkan karena perilaku dan ajaran para sufi terkait langsung dengan hadis Nabi. Argumen ini dapat ditemukan dalam pendapat Junayd al-Baghdadi yang berpendapat bahwa ajaran para sufi terkait erat dengan hadis Nabi. Begitu juga pendapat Ahmad bin Abi al-Hawari yang mengatakan bahwa tidak dapat diterima amal seseorang tanpa memiliki landasan sunnah.⁶

Pemahaman atas hadis dalam pandangan para sufi, juga dipraktikkan oleh salah satu ulama Indonesia, yakni Hamzah al-Fansuri. Pemahaman al-Fanzuri terhadap hadis, tidak hanya terbatas dalam proses transmisi atas pesan-pesan hadis melalui bentuk ceramah, kitab-kitab syarah hadis dan bentuk lain yang sudah maklum diketahui. Akan tetapi, untuk menyampaikan muatan-muatan hadis, Hamzah al-Fanzuri menempuh jalan lain, yakni melalui sastra. Kecenderungan al-Fanzuri terhadap syair-syair mempengaruhinya dalam menginterpretasikan hadis dengan nuansa sufisti⁷ yang mengacu pada aliran *wahdah al-wujud*.⁸

Konvensi sastra pada dasarnya adalah konvensi tambahan dari konvensi bahasa, dalam artian konvensi bahasa kadarnya lebih ditingkatkan lagi kepada konvensi sastra. Maka sastra memuat dua tingkatan makna. Makna pertama berasal dari konvensi bahasa yang dikenal dengan istilah *meaning*. Sedangkan makna kedua berangkat dari pemaknaan makna

³ Arthur Frank Buchler, "Modes of Sufi Transmission to New Zealand," *New Zealand Journal of Asian Studies* 8, no. 2 (2006): hlm. 98.

⁴ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Carolina: The University of South Carolina Press, 1975), hlm. 214.

⁵ Sayyed Hossein Nasr, *Islam, Religion, History and Civilization* (New York: Harper & Brothers Publishers, 2003), hlm. 82.

⁶ Nur bin Ali, *Al-Tasawuf Al-Islami* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2000), hlm. 35.

⁷ Lenni Lestari, "EPISTEMOLOGI CORAK TAFSIR SUFISTIK," *SYAHADAH* 2, no. 1 (2014): hlm. 12., <https://doi.org/10.32520/SYHD.V2I1.33>. Corak pemahaman sufistik terbagi dalam dua kategori yaitu pertama, *al-Tafsir sufi nazari* yang merupakan sebuah metode yang tidak terhenti pada aspek kebahasaan saja sehingga mereka menjadikan simbol sebagai sebuah solusi. Kedua, *al-Tafsir sufi al-Isyari* merupakan metode yang menggunakan intuisi sebagai alat untuk menangkap ilham-ilham yang dari Tuhan.

⁸ Konsep tasawuf *wahdatul wujud* Hamzah Fansuri dipengaruhi oleh pemikiran Ibn Arabi dan Mansur Al-Hallaj. Konsep Pemikiran *Wahdatul wujudnya* ialah Hakekat Wujud, Eka Dalam Keesaan dan Penciptaan Alam. Lihat Yulya Sari, "Konsep Wahdatul Wujud Dalam Pemikiran Hamzah Fansuri" (Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung, 2019).

dari bahasa yang dikenal dengan *significance*.⁹ Bahasa yang dijadikan medium oleh sastra kemudian mengkonstruksi karya sastra menjadi sebuah karya seni yang pemahamannya terkandung dalam tanda-tanda. Tanda tidak hanya satu macam, akan tetapi setidaknya ada tiga macam, yakni ikon, indeks, dan simbol. Simbol adalah tanda yang tidak menunjukkan sifat alamiah, akan tetapi hubungannya bersifat arbitrer, misalnya perahu adalah simbol, maka maknanya ditentukan oleh konvensi masyarakat. Ikon adalah tanda yang memiliki kemiripan bentuk dengan penandanya, sehingga seseorang akan langsung mengenali terhadap tanda tersebut. Sedangkan indeks adalah tanda yang memiliki kaitan fenomenal atau eksistensial antara representamen dan objeknya.¹⁰

Berdasarkan hal di atas, dalam mengkaji sastra, dalam hal ini syair, diperlukan pendekatan yang dapat mengupas makna dibalik tanda yang ada. Salah satu pendekatan yang dapat digunakan ialah semiotika yang bisa dijadikan sebagai pisau analisis atas tanda-tanda untuk menemukan makna dari simbol dan metafor yang ada. Semiotika secara defenitif berasal dari bahasa Yunani yaitu *seme* yang berarti penafsiran tanda.¹¹ Tanda mempunyai dua aspek yaitu penanda (*signifier*) dan petanda (*signified*).¹² Penanda adalah bentuk formalnya, yang menandai sesuatu yang disebut petanda. Sementara petanda ialah sesuatu yang ditandai oleh penanda, sehingga petanda merupakan arti dari yang dimaksudkan.

Untuk memahami makna syair dengan menggunakan pendekatan semiotika dilakukan dengan dua model pembacaan yaitu heuristik dan retroaktif.¹³ Pembacaan heuristik adalah pembacaan struktur bahasa melalui struktur sistem konvensi bahasa dan pembacaan heuristik merupakan sistem semiotik tingkat pertama. Pada tahap ini, sebuah syair bila diperlukan akan disisipkan kata atau sinonim dari kata-kata yang dipakai dalam bentuk baku upaya untuk memperjelas arti sebuah syair tersebut. Sedangkan pembacaan retroaktif adalah pembacaan semiotik tingkat kedua berdasarkan konvensi di atas konvensi bahasa.¹⁴ Pada tingkatan retroaktif, pembacaan syair akan ditafsirkan secara luas dan

⁹ Konsep tasawuf *wahdatul wujud* Hamzah Fansuri dipengaruhi oleh pemikiran Ibn Arabi dan Mansur Al-Hallaj. Konsep Pemikiran *Wahdatul wujudnya* ialah Hakekat Wujud, Eka Dalam Keesaan dan Penciptaan Alam. Lihat Ibid.

¹⁰ Charles Sanders Peirce, *Philosophical Writings of Peirce*, ed. Justus Buchler (New York: Dover Publications, INC., 1955), hlm. 104.

¹¹ Ibid., 9.

¹² Rachmat Djoko Prdopo, *Beberapa Teori Sastra: Metode, Kritik Dan Penerapannya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), hlm. 119.

¹³ Ibid., hlm. 134.

¹⁴ Ali Imron, *Semiotika Al-Qur'an: Metode Dan Aplikasi Terhadap Kitab Nabi Yusuf* (Yogyakarta: Teras, 2011), hlm. 49.

mendalam berdasarkan elemen-elemen makna yang telah dihasilkan oleh pembacaan heuristik.

Penelitian ini merupakan penelitian baru dalam segi objek materilnya. Meskipun demikian, ditinjau dari objek formilnya, penelitian ini telah banyak dilakukan. Diantaranya adalah penelitian yang dilakukan oleh Ahmad Tajuddin Arafat dengan judul “*Interaksi Kaum Sufi dengan Ahli Hadis: Melacak Akar Persinggungan Tasawuf dengan Hadis*”.¹⁵ Penelitian ini menyimpulkan bahwa para sufi sejak awal memiliki interaksi dialogis dengan para perawi hadis. Hal tersebut didasarkan atas interaksi yang dilakukan oleh kalangan sufi abad ke-2 Hijriah.¹⁶

Penelitian lain dilakukan oleh Muhammad Khudori dengan judul “*Metode Kashf dalam Penilaian Hadis: Studi Tashih Hadis di Kalangan Kaum Sufi*”.¹⁷ Penelitian ini menyimpulkan bahwa metode *khasf* dalam studi hadis ditolak oleh mayoritas kalangan Ulama hadis. Metode ini dipandang mengabaikan banyak kriteria yang telah ditetapkan dalam jalur periwayatan hadis. Begitu juga, metode *kashf* yang dilakukan para sufi cenderung mengabaikan ilmu *jarb wa ta’dil* dalam hadis.

Biografi Hamzah Fansuri

Secara jelas, tidak ada satu sejarawan yang mengungkapkan tempat dan tanggal kelahiran Hamzah Fansuri. Akan tetapi dari penelusuran Abdul Hadi melalui syair-syair yang ditulis oleh Hamzah Fansuri, mengindikasikan bahwa ia lahir di Shahr-Nawi, Siam.¹⁸ Pendapat lain menyebutkan bahwa Hamzah Fansuri lahir di Persia. Ia datang ke Pasai ketika Kerajaan Pasai dipimpin oleh Sultan Alaidin Malikussalih.¹⁹ Beberapa kalangan juga melacak tempat lahir Hamzah Fansuri melalui penisbatan namanya ke kota Fansur, Aceh, kota ini juga dikenal dengan sebutan Barus.²⁰

Hamzah Fansuri dikenal sebagai tokoh sufi yang melakukan banyak pengembaraan untuk menuntut ilmu. Beberapa tempat yang pernah disinggahnya adalah Banten, Johor, Siam, India, Persia, Makkah, Madinah, Yerusalem, dan Baghdad. Pada saat berada di

¹⁵ Ahmad Tajuddin Arafat, “Interaksi Kaum Sufi Dengan Ahli Hadis: Melacak Akar Persinggungan Tasawuf Dan Hadis,” *Journal of Islamic Studies and Humanities* 2, no. 2 (November 15, 2017): 129–55, <https://doi.org/10.21580/JISH.22.2520>.

¹⁶ Arafat.

¹⁷ MUHAMMAD KUDHORI, “Metode Kashf Dalam Penilaian Hadis: Studi Tashih Hadis Di Kalangan Kaum Sufi,” *Afkaruna* 14, no. 1 (2018), <https://doi.org/10.18196/AIJIS.2018.0079.27-48>.

¹⁸ Abdul Hadi, “Hamzah Fansuri: Bapak Sastra Dan Bahasa Melayu,” in *Hamzah Fansuri: Penyair Sufi Aceh* (Aceh: Lotkala, n.d.), hlm. 15.

¹⁹ A. Hasmy, “Hamzah Fansuri: Sastrawan Sufi Abad XVII,” in *Hamzah Fansuri: Penyair Sufi Aceh*, ed. Abdul Hadi and L.K. Ara (Aceh: Lotkala, n.d.), hlm. 5.

²⁰ Muhammad Nuqaiib Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970), hlm. 4.

Baghdad, Hamzah Fansur melakukan *baiat* untuk masuk dalam Tarekat Qadiriyyah.²¹ Selain kemampuan dalam bidang keilmuan Islam, Hamzah Fansuri dikenal memiliki kemampuan dalam penguasaan bahasa. Ia menguasai bahasa Arab, Persia, Melayu, Aceh, Minang, dan bahasa Jawa. Penguasaan bahasa yang sangat baik menjadikan Hamzah Fansuri sangat mahir dalam berbahasa baik lisan ataupun tulisan.²²

Hamzah Fansuri dikenal sebagai pelopor sastra di Nusantara yang produktif. Dalam penyusunan karya sastranya, Hamzah Fansuri memiliki beberapa ciri khas. *Pertama*, dilihat dari struktur luarnya setiap syair yang dikarang, Hamzah Fansuri memilih jenis sajak empat baris dengan skema akhir berpola a-a-a-a. *Kedua*, dilihat dari segi makna syair-syairnya, tergambar ungkapan perasaan *fana'*, cinta Ilahi, kemabukan mistis, dan pengalaman batin yang diperoleh Hamzah Fansuri dalam melakukan perjalanan keruhanian. Syair-syair semacam ini menggunakan *tamthil* yang khas, misalnya anggur kekasih, perjalanan, lautan, dan lain-lain. *Ketiga*, adanya penandaan bagi kesufian seperti *anak dagang*, *anak jamu*, *anak datu*, *anak ratu*, *orang 'uryani*, *faqir*, *thalib*, *'asyiq* dan lain-lain. *Keempat*, banyak ditemukan ungkapan-ungkapan paradoks, sebagaimana umumnya citra para sufi. *Kelima*, terdapat beberapa baris dalam syairnya yang memiliki kesamaan dengan para penyair Persia, seperti Abd al-Rahīm bin al-Husain al-Iraqī, Jalāl al-Dīn al-Rūmī, Maḥmūd al-Shabistārī, dan Abū Uthmān al-Maghribī. *Keenam*, bahasa yang digunakan untuk merangkai bait-bait syairnya merupakan perbaduan bahasa Arab dan Jawa.

Hamzah Fansuri memiliki banyak karya, diantaranya berbahasa Melayu dan berbahasa Arab. Diantaranya adalah *Syair Burung Pingai*, *Syair Dagang*, *Syair Pungguk*, *Syair Sidang Faqir*, *Syair Ikan Tongkol*, *Syair Perahu*, *Asrār al-'Arifīn*, *Sharab al-'Ashiqīn*, dan *al-Muntahī*. Dari berbagai manuskrip syair serta kitab yang diindikasikan sebagai karya Hamzah Fansuri, secara keseluruhan karya-karya tersebut bernuansa sufistik yang sarat akan ajaran tauhid dan petunjuk untuk mencapai *ma'rifaḥ* kepada Allah. Hamzah Fansuri diperkirakan wafat pada masa pemerintahan Sultan Iskandar Muda Meukuta Alam (1607-1636) di Singkil dekat kota kecil Rundeng. Hamzah Fansuri dimakamkan di Desa Oboh Kecamatan Rundeng di Hulu Sungai Simpang Kiri, Aceh Singkil.²³

²¹ Hasmy, "Hamzah Fansuri: Sastrawan Sufi Abad XVII," hlm. 6.

²² Muliadi Kurdi, *Aceh Di Mata Sejarawan: Rekonstruksi Sejarah Sosial* (Aceh: Lembaga Kajian Agama dan Sosial, 2009), hlm. 192.

²³ Kurdi, *Aceh Di Mata Sejarawan: Rekonstruksi Sejarah Sosial*, hlm. 51.

Konsepsi Pemahaman Hadis Ulama Tasawuf

Secara etimologis, tasawuf memiliki makna yang beragam. Keragaman ini lebih disebabkan karena penentuan atas asal katanya.²⁴ Menurut Abū Naṣr al-Sirāj al-Ṭūsī, tasawuf terambil dari kata *al-safa'* yang artinya bersih, suci atau murni.²⁵ Sedangkan al-Kalābādhi merangkung beberapa pendapat mengenai asal kata tasawuf dengan kandungan maknanya masing-masing.²⁶ Menurut al-Kalābādhi, yang menukil dari Bashar bin Hārith, bahwa seseorang disebut sufi karena ia memiliki hati yang bersih dan ketulusan dalam tindakan.²⁷ Sebagian lagi menganggap tasawuf berasal dari kata *saff* yang artinya baris atau saf dalam shalat. Para ahli tasawuf berada pada baris pertama dalam konteks kedekatan dengan Allah. Hal ini menjadi cita-cita yang tinggi dan kesungguhan mereka dalam menghadap Allah dengan sepenuh hati.²⁸ Sebagian yang lain menganggap bahwa kata tasawuf terambil dari kata *suffah* yang merujuk pada serambi masjid Nabi yang penghuninya diistilahkan dengan *aṣḥab al-suffah*.²⁹ Kalangan ini mendasarkan pendapatnya pada satu hadis yang diriwayatkan oleh Abū Hurairah.³⁰

Jika didasarkan pada kata ini, maka pelaku tasawuf disebut *suffi*. Oleh sebab itu, menurut al-Sahrawardi secara bahasa, tidak mungkin tasawuf berasal dari kata *al-suffah*, akan tetapi secara makna kata *al-suffah* dapat mewakili makna tasawuf dari segi keadaan dan praktek kaum sufi sama dengan praktek yang dilakukan oleh *ahl al-suffah*.³¹ Selain itu, Ibn Khaldūn berpendapat bahwa sufi berasal dari kata *suf*, yakni wol.³² Pendapat ini senada dengan pandangan H.A.R. Gibb yang menyatakan bahwa kata tasawuf berasal dari *suf* (wol), orang yang menggunakannya disebut *mutaṣawwif*, dan perilakunya disebut *tasawwuf*. Menurut Gibb, penggunaan pakaian ini bukanlah dipengaruhi oleh faktor sosial-ekonomi melainkan merupakan simbol penebusan dosa seseorang, sebagaimana pakaian yang digunakan oleh Isa.³³ Pandangan Gibb mengenai motive dengan menggunakan bahan kain wol diperkuat

²⁴ Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Abḥāth Fī Al-Tasawwuf* (Libanon: Dār al-Kitāb al-Libanānī, 1979), hlm. 55.

²⁵ Abū Naṣr al-Sirāj al-Ṭūsī, *Al-Lum'ah* (Mesir: Dār al-Kitāb al-Hadithah, 1960), hlm. 46.

²⁶ Muḥammad bin Ishāq al-Kalābādhi, *Kitāb Al-Ta'arruf Li Madbhab Ahl Al-Tasawwuf* (Kairo: al-Khānījī, 1994), hlm. 5.

²⁷ Ibid.

²⁸ Shihāb al-Dīn 'Umar Al-Sahrawardī, *Awārif Al-Ma'arif*, vol. 1 (Kairo: Maktabah al-Thaqafah al-Diniyah, 2006), hlm. 72.

²⁹ Ibid.

³⁰ Aḥmad bin Abd Allah Al-Asbahānī, *Halliyat Al-Awliya' Wa Tabaqāt Al-Asfiya'*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Kitāb al-Arabi, n.d.), hlm. 340.

³¹ Al-Sahrawardī, *Awārif Al-Ma'arif*, 1: hlm. 73.

³² Ibn Khaldūn, *Muqaddimah Ibn Khaldūn* (Beirut: Dār al-Fikr, n.d.), hlm. 370.

³³ H.A.R. Gibb, *Mohammedanism: An Historical Survey* (New York: Oxford University Press, 1962), hlm. 132.

dengan bukti bahwa telah terjadi pertentangan pada masa sebelumnya mengenai pengaruh Kristen dalam cara berpakaian. Gibb mengutip ketidaksetujuan Ibn Sirrin tentang cara berpakaian dengan menggunakan kain wol. Ibn Sirrin berkata bahwa ia lebih senang meniru Nabi yang mengenakan pakaian terbuat dari bahan kapas daripada pakaian berbahan wol yang identik dengan tradisi Kristen.³⁴

Pandangan Gibb ini senada dengan pendapat Noldeke sebagaimana dikutip oleh Nicholson bahwa istilah ini pertama kali dikenalkan pada orang Islam yang hidup seperti pertapa (asketis) yang meniru kehidupan para biarawan Nasrani yang mengenakan pakaian terbuat dari anyaman bulu domba sebagai simbol pertaubatan dan keinginan untuk meninggalkan kehidupan duniawi. Menurut Nicholson, para sarjana Eropa berpendapat bahwa asal kata sufi berasal dari bahasa Yunani *sophos*.³⁵

Dengan mendasarkan pada beberapa praktik para sufi dan beberapa doktrin pemikiran sekte-sekte Islam generasi awal, Nicholson berkesimpulan bahwa sistem teologi dan filosofi Yunani memiliki pengaruh kuat pada sufisme di Islam.³⁶ Melalui pandangan ini, Nicholson mencoba menarik pembahasan seluas mungkin, karena ia meyakini untuk membuktikan asal istilah ini tidak bisa hanya dengan melalui analisa satu aspek saja. Nicholson kemudian mencoba untuk mengaitkan seluruh aspek yang memungkinkan pengaruh-pengaruh non-Islam memberi warna pada sufisme, seperti pengaruh Kristen, Neo-Platonisme, Gnotisisme dan Budhisme.

Perbedaan sudut pandang dalam memahami asal-usul tasawuf dapat mempengaruhi terhadap pemahaman makna tasawuf secara terminologis. Jika seseorang memahami tasawuf berasal dari kata *ṣuf*, maka ia akan memahami tasawuf sebagai praktik *ṣāḥir* (lahir). Sedangkan jika dipahami bahwa tasawuf berasal dari kata *ṣafa'*, maka pemahaman terhadap tasawuf mengarah pada perilaku batin untuk selalu membersihkan jiwa. Begitu juga, ketika seseorang memahami tasawuf dengan asal katanya dari *al-ṣuffah*, maka pemahamannya tentang tasawuf mengarah pada perilaku (*amaliyah*) yang diidentikkan dengan perilaku yang telah dipraktikkan oleh sahabat-sahabat rasul yang terkumpul dalam *ahl al-suffah*.

Pandangan lain berpandangan bahwa praktik bertasawuf dilakukan pertama kali oleh masyarakat muslim di daerah Persia. Mereka mengakulturasikan ajaran-ajaran Islam dengan praktik keagamaan yang mereka anut sebelumnya yakni majuzi. Banyak tokohnya kemudian pindah ke kawasan Khurazan dan menyebarkan ajaran-ajarannya. Tesis ini

³⁴ Ibid.

³⁵ Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (London: G. Bell and Sons Ltd., 1914), hlm. 3.

³⁶ Ibid., 6.

kemudian diperkuat oleh Reinhart Dozy dengan menyebut bahwa doktrin-doktrin tentang sumber dan esensi kehidupan dalam tasawuf telah dikenal jauh sebelum Islam di Persia. Dozy juga menganggap bahwa praktik tasawuf di Persia telah ada sebelum terjadi penaklukan oleh Islam yang dibawa oleh orang-orang India.³⁷ Dari perspektif ini, pengertian tasawuf secara terminologis juga memiliki banyak perbedaan diantara para intelektual muslim. Perbedaan ini didasarkan pada perbedaan asal-usul istilah tersebut. Abū al-Muẓaffar Maṣṣūr al-Marwazī menyebutkan terdapat lebih dari dua puluh pengertian tasawuf.³⁸ al-Qushairī menyebutkan lima puluh lebih pengertian tasawuf yang dinukil dari para sufi terdahulu.³⁹

Meskipun terdapat beragam pandangan mengenai definisi tasawuf, akan tetapi dalam menentukan dasar pijakan, ulama bersepakat. Tasawuf dalam prktiknya, mengambil tiga sumber utama sebagai pijakan; al-Qur'an, kehidupan moral dan sabda Nabi, dan kehidupan dan praktik para sahabat. Ketiga dasar ini diinterpretasi sedemikian rupa melalui ritual dan tindakan. Para sufi memiliki perbedaan signifikan dengan para ulama lainnya. Pemahaman atas al-Qur'an dan hadis di anut menurut ketajaman dan capaian spiritualitas masing-masing individu.⁴⁰ Hal ini yang kemudian menjadikan praktik keagamaan yang dilakukan kalangan sufi mendapat tentangan dari ulama-ulama lain. Komunculan konsep *bulul*, *ittihad*, dan *wihdah al-wujūd* yang pada dasarnya merupakan hasil interpretasi kalangan sufi terhadap al-Qur'an dan Sunnah mendapatkan banyak kecaman.⁴¹

Realitas ini kemudian direspon oleh Abū Qāsim al-Qushayrī dengan memberikan batasan terhadap interpretasi kalangan sufi atas teks-teks keagamaan.⁴² Al-Qushayrī dalam *al-Risalah*-nya menjelaskan mengenai tahapan jalan yang ditempuh seorang sufi yang didasarkan pada kemampuan mereka mencapai *suluk*.⁴³ Capaian seorang sufi atas kedudukan yang telah diperoleh dikenal dengan sebutan *maqamāt*. Terdapat 38 tingkatan dalam *maqamāt*, diantaranya; *tawbah*, *mujahadah*, *kebahwat wa 'uẓlah*, *taqwa*, *wara'*, *ẓuhd*, *samt*, *kehanf*, *raja'*, *kehuẓn*, *tawadu'*, *mukhalafah al-nafs*, *qanaah*, *tawakkal*, *shukr*, *yāqin*, *ṣabr*, *muraqabat*,

³⁷ Abū al-'A'la 'Afīfī, "Muqaddimah," in *Fī Al-Taṣawwuf Al-Islāmī Wa Tarikbūh* (Kairo: Maktabah al-Khāṭijī, 1947), hlm. d.

³⁸ Abū al-Muẓaffar Al-Marwazī, *Manāqib Al-Ṣufiyah* (Teheran, 1326), hlm. 31.

³⁹ Abū al-Qāsim Al-Qushayrī, *Al-Risalah Al-Qushayriyah* (Kairo: Muassasah Dār al-Shu'b, 1989), hlm. 465-469.

⁴⁰ Fazlur Rahman, *Islam* (Bandung: Pustaka, 2010), hlm. 191.

⁴¹ Hamka, *Perkembangan Dan Pemurnian Tasawuf: Dari Masa Nabi Muhammad Hingga Sufi-Sufi Besar* (Jakarta: PT. Pustaka Abdi Bangsa, 2016), hlm. 108.

⁴² A.J. Arberry, *Pasang-Surut Ajaran Tasawuf* (Bandung: Mizan, 1985), hlm. 94.

⁴³ Al-Qushayrī, *Al-Risalah Al-Qushayriyah*, hlm. 11.

ridha', *ubudiyat*, *irādah*, *istiḳāmah*, *ikhlāṣ*, *ṣidq*, *ḥayā'*, *ḥurriyat*, *dhikr*, *futuḥah*, *firasah*, *kebulūq*, *jud*, *sakba'*, *ghirah*, *wilayāt*, *du'a*, *faqr tasawuf*, dan *adab*.⁴⁴

Meskipun pasca rekonsiliasi pemahaman tasawuf terhadap pokok-pokok agama mendapat titik cerah, akan tetapi problem lain muncul. Penggunaan hadis-hadis yang memiliki kualitas lemah untuk meligitimasi perilaku sufistiknya, juga tidak lepas dari sorotan banyak kalangan.⁴⁵ Bahkan untuk menanggapi hal ini Abdullah al-Ghummarī, memberikan pembelaan terhadap pemahaman kalangan sufi terhadap hadis. ia berpendapat bahwa para sufi telah melakukan pemahaman atas hadis sesuai dengan kaidah-kaidah yang ada, meskipun pemahaman mereka dibatasi dengan kerangka *ihsan*, *muraqabah*, dan *mushabadah*.⁴⁶ Begitu juga, kalangan sufi memiliki kriteria sendiri dalam melakukan penilaian terhadap hadis. Paling tidak terdapat dua syarat yang dijadikan ukuran oleh para sufi dalam menentukan otentisitas hadis, yakni *liqā' al-nabi* dan *ṭarīq al-kashf*.⁴⁷ Para ulama tasawuf lebih memilih untuk merujuk hadis-hadis Nabi yang memiliki nuansa esoteris dibandingkan hadis yang bernuansa eksoterik.

Ragam Hadis dalam Syair Perahu

Syair Perahu memuat sebanyak 42 bait syair yang jika diklasifikasikan terbagi ke dalam 3 kategori, yakni eskatologi alam barzah, konsep *wahdah al-wujūd*, dan konsep iman, tauhid dan makrifat. Dari seluruh bait syair perahu ini tidak semuanya akan dipaparkan hadis-hadis Nabi pada setiap baitnya. Hal ini setidaknya didasari oleh dua hal. *Pertama*, berdasarkan kajian yang penulis lakukan tidak semua bait dari Syair Perahu terkandung muatan hadis Nabi. *Kedua*, beberapa di antaranya ditemukan bait-bait syair perahu yang memuat makna serupa. Oleh karenanya, bait yang terindikasi mengandung makna hadis yang serupa hanya akan dikemukakan satu hadis saja. *Ketiga*, selain muatan makna hadis serupa yang ditemukan di dalam bait-bait syair perahu, terdapat 6 bait yang penulis temukan yang tidak mengandung muatan makna hadis setelah melakukan pengkajian.⁴⁸

Inilah gerangan suatu madah/ Mengarangkan syair terlalu indah/ /Membetuli jalan tempat berpindah/ Di sanalah i'tikat diperbetuli sudah/ /. Dalam bait syair tersebut, Hamzah Fansuri hendak menyajikan syair yang dalam secara makna menggunakan kata-kata yang

⁴⁴ Ibid., hlm. 95-100.

⁴⁵ Arberry, *Pasang-Surut Ajaran Tasawuf*, hlm. 26.

⁴⁶ Rosni Wazir, "Hadis Dan Tasawuf: Satu Sorotan Terhadap Sharḥ Al-Taftāzānī 'Alā Aḥādīth Al-Arba'īn Al-Nawawīyyah," *Hadis* 8, no. 15 (2018): hlm. 21.

⁴⁷ Usman Sya'roni, *Otentisitas Hadis Menurut Ahli Hadis Dan Kaum Sufi* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008), hlm. 50.

⁴⁸ Bait-bait yang dimaksud ialah bait yang ke-21, 22, 25, 26, 36, dan 40.

indah *mengarangkan syair terlalu indah*, yang berisikan tentang *membetuli jalan tempat berpindah*, perjalanan hidup manusia mencapai pulau kemenangan yaitu akhirat. Kemudian juga bagaimana membenahi iman agar ketika kita mengarungi jalan tersebut, kita melaluinya dengan sebaik-baiknya. Termuat pada baris terakhir *di sanalah i'tikat diperbetuli sudah*, hal ini dimaksudkan oleh Hamzah Fansuri tentang pentingnya mengingatkan diri terhadap tujuan hidup dengan cara berusaha memperbaiki diri. Bait syair ini senada dengan makna hadis *al-kayyis man dāna nafsah wa 'amila limā ba'd al-mawt* (orang yang cerdas adalah orang yang mempersiapkan dirinya dan beramal untuk hari setelah kematian).⁴⁹

Wahai muda, kenali dirimu/ Ialah perahu tamsil tubuhmu// Tiadalah berapa lama hidupmu/Ke akhirat jua kekal diammu//. Hamzah Fansuri melalui bait ini berseru kepada para pemuda untuk mengenali diri mereka sendiri bahwa mereka adalah *tamsil tubuhmu*. Simbolisme perahu adalah bentuk ungkapan yang menyatakan manusia akan mengarungi lautan kehidupan. Hidup akan dibatasi dengan jatah umur yang dimiliki dan sifatnya sementara, *tiadalah berapa lama hidupmu*. Akhiratlah tempat kembali bagi sekalian makhluk dan bersifat kekal *ke akhirat jua kekal diammu*. Pada bait ini, Hamzah Fansuri menjelaskan tentang kehidupan manusia di dunia yang hanya bersifat sementara. Hal ini juga disebutkan oleh Nabi *ma anā fī dunyā illa karākibin* (aku didunia tidak lain seperti pengendara).⁵⁰

Hai muda arif-budiman/ Hasilkan kemudi dengan pedoman// Alat perahumu jua kerjakan/ Itulah jalan membetuli insan. Hamzah Fansuri memanggil kaula muda dengan sebutan arif budiman yang mengisyaratkan bahwa pemikiran mereka masih jernih. Hal ini bertujuan agar orang-orang bisa menyadari bahwa kehidupan harus ada tuntunan yang di pegang erat yakni Al Qur'an dan Hadis, *hasilkan kemudi dengan pedoman*. Tidak hanya sampai di situ saja, *alat perahumu jua kerjakan*, bahwa pedoman yang dijadikan tuntunan akan menjadi percuma saja pada akhirnya jika tidak melakukan amal ibadah yang di ajarkan di dalam al-Qur'an dan Hadis. Sebab dengan beramallah *itulah jalan membetuli insan* sehingga tidak dilalaikan oleh segala macam keindahan dunia. Muatan makna yang terkandung di dalam bait ini sejalan dengan hadis Nabi yang terdapat di dalam Kitab Muwattho' Malik No. 1395.⁵¹ Di dalamnya menjelaskan tentang konsekuensi yang akan diterima oleh seseorang sesuai dengan amal perbuatan yang dilakukannya selama di dunia. Untuk memberikan arah kepada

⁴⁹ Muḥammad bin 'Isa Al-Tirmidhi, *Sunan Al-Tirmidhi*, vol. 4 (Mesir: Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī, 1975), hlm. 638.

⁵⁰ Ibid., 588.

⁵¹ Mālik bin Anas, *Al-Muwatṭā'*, vol. 5 (Abu Dabi: Mu'assasah Zayd bin Sulṭān, 2004), 1322.

jalan yang benar Rasulullah mengatakan bahwa ia memberikan dua pedoman yang akan diikuti jika ingin selamat.

Sudablah hasil kayu dan abyar/ Angkatlah pula sauh dan layar/ / Pada beras bekal jantanlah taksir/ Niscaya sempurna jalan yang kabir. Pada baris yang pertama, *sudablah hasil kayu dan abyar* kembali Hamzah Fansuri mengingatkan perihal perbekalan. Sudahkan lengkap perbekalan di dalam perahu (diri) kita untuk mengarungi lautan (kehidupan dunia) luas yang penuh bahaya atau masih ada kekurangan. Baris kedua *angkatlah pula sauh dan layar* merupakan bentuk ungkapan untuk menjalani kehidupan di dunia dengan mempersiapkan perbekalan diri seperti keimanan salah satunya. Namun sekali lagi Hamzah Fansuri mengungkapkan perihal pentingnya mempersiapkan perbekalan diri dalam baris ketiga *pada beras jantanlah taksir*, maka dengan keimanan yang kuat seseorang akan mampu melalui segala macam ujian dan cobaan yang dihadapinya. Jika semuanya sudah dipersiapkan dengan matang *niscaya sempurna jalan yang kabir*, artinya membekali diri dengan keimanan dan ragam unsur lainnya akan mampu menciptakan peluang yang baik mengarungi kehidupan dengan segala macam godaan dunia. Muatan makna dalam bait syair ini berkesesuaian dengan sabda Nabi *fa inkana dinuh şulban ishtadda balā'uh* (jika keimanan kuat maka cobaannya kuat).⁵²

Muaranya itu terlalu sempit/ dimanakan lalu sampan dan rakit/ / jikalau ada pedoman dikapit/ sempurnalah jalan terlalu ba'id. Pada bait *muaranya itu terlalu sempit*, Hamzah Fansuri mulai menjelaskan bentuk konkrit tentang keindahan dunia yang bisa merusak keimanan seseorang sebagaimana yang dianalogikan melalui aliran sungai yang bermuara kepada lautan luas. Berbeda dengan lautan luas sehingga cukup ruang untuk mempersiapkan diri dari segala bencana, sungai lebih sempit. Kemudian bagaimana kita membawa diri dengan hal tersebut, *dimanakan lalu sampan dan rakit*. Karena *jikalau ada pedoman dikapit* (al-Quran dan hadis), maka *sempurnalah jalan terlalu ba'id* yakni perjalanan panjang manusia selaku makhluk dari dunia sampai akhirat akan bisa dilalui dengan baik. Dalam hal ini terdapat hadis Nabi yang juga menjelaskan untuk supaya berhati-hati dengan dunia dan segala macam keindahannya.⁵³

Lengkapkan pendarat dan tali sauh/ Derasmu banyak bertemu musuh/ / Selebu rencam ombaknya cabuh/ la ilaaha illallahu akan tali yang teguh. Pada bait ini Hamzah Fansuri kembali mengingatkan supaya mempersiapkan kelengkapan bekal selama di dunia, *lengkapkan pendarat dan tali sauh*. *Derasmu banyak bertemu musuh*, bahwa kehidupan dunia dipastikan tidak

⁵² Muḥammad bin Yazīd Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, vol. 2 (Beirut: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyah, n.d.), hlm. 1334.

⁵³ Muslim bin Al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, vol. 4 (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabi, n.d.), hlm. 2098.

akan mulus saja tanpa masalah dan godaan, karena memang sudah pada dasarnya dunia itu dipenuhi oleh keindahan yang menipu. Tidak jarang juga membingungkan serta menggoyahkan iman seorang hamba, *selebu rencam ombaknya cabuh*. Maka untuk mengatasi itu, berpegang kepada tauhid adalah solusinya agar tidak keluar dari jalur-jalur ajaran agama, *laa ilaaha illallahu akan tali yang teguh*. Syair ini merepresentasikan hadis Nabi *man māta wahuwa ya'lam la ilaha illa Allah dakebal al-jannāh*.⁵⁴ Muatan makna hadis di atas serupa dengan maksud yang ingin disampaikan oleh Hamzah Fansuri di dalam syair perahu terletak pada kalimat *laa ilaaha illallah*. Pada hadis Nabi dikatakan bahwa barang siapa yang meninggal dengan kalimat *laa ilaaha illallah* maka ia akan masuk surga, sebab *laa ilaaha illallahu akan tali yang teguh* sebagaimana yang dijelaskan pada bait di atas.

Laut Silan terlalu dalam/ Di sanalah perahu rusak dan karam/ / Sungguhpun banyak di sana menyelam/ Larang mendapat permata nilam. Dalam syair ini, Hamzah Fansuri menjelaskan perihal besarnya pengaruh keindahan dunia yang bahkan bisa menjadikan seorang hamba goyah imannya, sebagaimana digambarkan *di sanalah perahu rusak dan karam*. Keindahan dunia tersebut akan banyak sekali orang yang berusaha untuk mendapatkannya demi menggapai kenikmatan yang hanya bersifat sementara saja, *sungguhpun banyak di sana menyelam*. Dengan demikian mereka gagal mendapatkan kenikmatan yang sejati yakni kehidupan akhirat yang bersifat kekal sebagaimana yang telah dijanjikan Allah, *larang mendapat permata nilam*. Makna serupa juga tergambar jelas di dalam hadis Nabi yang terdapat di dalam Kitab Sunan Tirmidzi No. 2389.⁵⁵ *Sungguhpun di sana banyak menyelam* mengandung makna bahwa dunia dijadikan prioritas utama oleh manusia. Kemudian bait selanjutnya *larang mendapat permata nilam*, namun akhirat terlupakan yang pada hakikatnya merupakan tujuan akhir manusia. Kandungan makna hadis di atas juga selaras dengan makna syair perahu di atas, sebagaimana dijelaskan bahwa keinginan terhadap dunia bukannya membawa kebahagiaan akan tetapi hanya ketakutan-ketakutan semata terhadap kekurangan (kemiskinan).

Itulah laut yang mahaindah/ Ke sanalah kita semuanya berpindah/ / Hasilkan bekal kayu dan juadah/ Selamatlah engkau sempurna musyahadah. Hamzah Fansuri seolah ingin mengatakan bahwa demikianlah halnya orang-orang yang tidak mampu menghadapi keindahan dunia ini dengan berpegang teguh terhadap pedoman serta keimanan yang kuat, *itulah laut yang maha indah*. Karena sejatinya kehidupan dunia hanya bersifat sementara dan ada kehidupan

⁵⁴ Al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 1: hlm. 51.

⁵⁵ Al-Tirmidhi, *Sunan Al-Tirmidhi*, 4: hlm. 642.

akhirat yang bersifat kekal sebagai tempat kembali kita, *ke sanalah kita semuanya berpindah. Hasilkan kayu dan juadah*, pada baris ini Hamzah Fansuri kembali mengingatkan kembali tentang pentingnya mempersiapkan perbekalan selama di dunia menuju alam kahirat. Di dalamnya mengisyaratkan akan pentingnya selalu memuhasabah diri agar mengerti tujuan hidup, *selamatlah engkau sempurna musyabadah*. Hal ini semakna dengan hadis Nabi *Hāsibū qabl an tuḥasabū* (hitunglah amal kalian sebelum kalian dihitung).⁵⁶

Laut Kulzum terlalu dalam/ Ombaknya mubīt pada sekalian alam// Banyaklah di sana rusak dan karam/ Perbaiki na'am, siang dan malam. Cobaan dan godaan dunia tidak hanya satu sebagaimana tergambar di dalam baris *laut kulzum terlalu dalam*, masih terdapat godaan-godaan lain dunia yang tidak kalah hebatnya. Sehingga oleh karenanya *banyaklah di sana rusak dan karam*, tertipu dengan segala bentuk godaan yang melenakan tersebut. Sementara untuk membentenginya Hamzah Fansuri kembali mengulangi dengan peringatan untuk selalu memperbaiki diri setiap waktu, seperti yang dikatakan *perbaiki na'am siang dan malam*. Kata "*na'am*" ialah istilah yang digunakan oleh Hamzah Fansuri sebagai pengakuan. Dalam artian seseorang yang telah melakukan kesalahan dari pedoman yang telah Allah berikan maka perbaikilah kesalahan tersebut dengan melakukan kebaikan-kebaikan untuk memperbaiki kesalahan yang telah dilakukan tersebut. Sebagaimana Nabi *wa attabi' al-sayyiah al-basanah*⁵⁷ dengan bait syair perahu di atas *perbaiki na'am siang dan malam* sama-sama memuat makna yang sama yakni anjuran melakukan kebaikan-kebaikan (amalan) sekalipun sudah banyak kesalahan yang telah dilakukan sebelumnya.

Laa ilaha illallahu itu jangan kau permudah-mudah/ Sekalian makhluk ke sana berpindah// Da'im dan ka'im jangan berubah/ Khalak di sana dengan Laa ilaha illallahu. Pada baris pertama, *laa ilaha illallahu itu jangan kau permudah-mudah*, bahwa Tuhan itulah pergantungan alam sekalian tidak ada yang lain selain Allah sebagai tempat mengadukan segala permasalahan yang dirasakan oleh seorang hamba, sehingga karenanya jangan sampai melalaikannya. Diketahui bahwa dunia hanyalah bersifat *fana*, *sekalian makhluk ke sana berpindah*. Oleh karenanya diharapkan selalu memperbaharui keimanan dan meneguhkannya di dalam hati setiap waktunya agar tidak lupa kepada Allah, *dai'm dan ka'im jangan berubah*. Dengan keimanan yang kuat itulah seseorang akan selalu bersama Allah di manapun dan dalam keadaan apapun, *khalak di sana dengan laa ilaha illallahu*.

⁵⁶ Ibid., 638.

⁵⁷ Al-Tirmidhi, *Sunan Al-Tirmidhi*, 4: hlm. 355.

Laa ilaha illallahu akan talinya/ Kamal Allah akan tiangnya// al-salam 'alaikum akan tali lenggangnya/ Taat dan ibadat anak dayungnya. Pada bait ini, Hamzah Fansuri sudah mulai masuk pada pembahasan tentang *wahdah al-wujūd* yang merupakan inti dari konsep tasawufnya. *Laa ilaha illallahu akan talinya*, sebagaimana bait-bait yang terlebih dahulu di atas, pada bait ini kembali Hamzah Fansuri memberitahukan bahwa tauhid merupakan pegangan yang harus selalu disadari oleh setiap manusia. Keteguhan iman dan ibadah yang dilakukan oleh seseorang ditentukan dari sejauh mana ia mengingat Allah, karena Allah itu adalah Maha Segalanya. Oleh karenanya, Hamzah Fansuri mengatakan bahwa *kamal Allah akan tiangnya*. Sebuah perahu yang berlayar di lautan tidak akan bisa bergerak atau minimal tidak bisa menentukan arah yang hendak ditujunya tanpa adanya bantuan dayung. Demikian juga halnya dengan manusia yang menjalani kehidupan di dunia membutuhkan perbekalan atau pegangan di dalam hidup. Maka, dalam hal ini Hamzah Fansuri memberikan petunjuk untuk hal tersebut yang terdapat pada bait *taat dan ibadat anak dayungnya*.

Muatan makna syair perahu pada bait di atas sejalan dengan hadis yang terdapat di dalam Kitab Sunan Tirmidzi No. 2383.⁵⁸ Pada hadis di atas menerangkan bahwa mempersiapkan amal ialah suatu hal yang mesti dilakukan seseorang sebelum meninggal. Bahkan secara jelas dikatakan ialah dengan mengikuti hawa nafsu merupakan lambang kebodohan. Sebagaimana pada bait *taat dan ibadat anak dayungnya* mengandung muatan makna yang serupa dengan hadis tersebut. Dengan taat dan ibadat akan membantu seseorang untuk menentukan kemana arah yang akan ia tuju ketika menempuh alam kahirat kelak.

Kenal dirimu di dalam kubur/ Badan seorang hanya tersungkur// Dengan siapa lawan bertutur/ Di balik papan badan terhancur/. Pada bait ini Hamzah Fansuri mengajak untuk berfikir tentang kondisi alam kubur, *kenal dirimu di dalam kubur. Badan seseorang hanya tersungkur* yang menyatakan bahwa alam kubur tidak ada lagi yang dapat dilakukan. Demikian juga teman untuk berbincang, *dengan siapa lawan bertutur*, di liang lahat manusia hanya seorang diri tanpa ada teman baik harta, keluar dan sebagainya. Pada bait ini Hamzah Fansuri mengutarakan bahwa seseorang yang tidak memiliki amal serta ibadah yang dilakukan selama di dunia maka akan mendapatkan azab kubur, sebagaimana dikatakan *di*

⁵⁸ Ibid.

balik papan badan terhancur. Perihal alam kubur ini di dalam hadis dijelaskan oleh Nabi, *al-qabr anwal manāzil al-akhirah* (kubur adalah tempat pertama akhirat).⁵⁹

Di dalam dunia banyaklah mamang, / Ke akhirat jua tempatmu pulang / / Janganlah disusahi emas dan uang / Itulah membawa badan terbangun. Hamzah Fansuri memberitahukan dalam bait ini bahwa dunia memang memiliki banyak godaan di dalamnya, *di dalam dunia banyaklah mamang*. Oleh karenanya, jangan sampai tergoda dengan keindahan dunia yang sementara dan menipu, sebab dunia bukanlah tempat hidup untuk selamanya *ke akhirat jua tempatmu pulang*. *Janganlah disusahi emas dan uang*, harta ialah satu bentuk godaan dunia yang seringkali menjadikan manusia lalai dari ajaran agama serta lupa dengan akhirat yang kekal. Padahal, godaan dunia yang dengan *itulah membawa badan terbangun*, terlalu sibuk dengan mengumpulkan harta yang dianggap sebagai manifestasi dari kebahagiaan, sementara lupa dengan kebahagiaan sejati, yakni akhirat.

Tuntut ilmu jangan kepalang / Di dalam kubur terbaring seorang / / Munkar wa Nakir ke sana datang / Menanyakan jikalau ada engkau sembahyang. Bekal yang paling penting dipersiapkan selama di dunia adalah ilmu, *tuntut ilmu jangan kepalang*. Sebab *di dalam kubur terbaring seorang*, tidak ada yang bisa membantu kecuali ilmu yang dimiliki. Dengan ilmu yang dimiliki, manusia bisa memahami ajaran agama untuk kemudian diamalkan. *Munkar dan nakir ke sana datang* untuk *menanyakan jikalau ada engkau sembahyang*, shalat ialah yang pertama kali dipertanyakan oleh malaikat karena shalat merupakan tiang agama. Pertanyaan Munkar dan Nakir tidak akan bisa dijawab, jika tidak memiliki ilmu. Oleh karena itu, pada baris yang pertama, Hamzah Fansuri menyerukan untuk menuntut ilmu. Penjelasan tentang shalat yang dipertanyakan oleh malaikat di alam kubur telah dijelaskan oleh Nabi dengan sabdanya *mā yuḥāsab al-nās bih yawm al-qiyāmah min A'mālibim al-ṣalāh* (perkara yang dihisab pertama kali di hari kiamat adalah shalat).⁶⁰

Kesamaan makna antar hadis di atas dengan bait syair yang mengandung makna hadis tersebut secara jelas sudah dapat di lihat. Di dalam hadis ini dikatakan bahwa shalat adalah amalan pertama yang akan hisab, maka pada bait syair di atas menyatakan *menanyakan ada engkau sembahyang*. sekalipun secara eksplisit memang tidak dikatakan dengan ungkapan “sembahyang pertama kali dihisab” tetapi maksud yang disampaikan oleh Hamzah Fansuri diilhami oleh hadis di atas.

⁵⁹ Aḥmad bin Muḥammad bin Hanbal, *Musnad Al-Imām Aḥmad Bin Hanbal*, vol. 1 (Bairut: Muassasah al-Risālah, 2001), hlm. 203.

⁶⁰ Al-'Ash'ath, *Sunan Abū Dawūd*, vol. 1 (Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyah, n.d.), hlm. 229.

Laa ilaha illallahu itu jangan kaulalaikan/ Siang dan malam jangan kau sunyikan// Selama hidup juga engkau pakaikan/ Allah dan Rasul juga yang menyampaikan. Hamzah Fansuri ingin mengingatkan bahwa kalimat tauhid merupakan amalan yang paling utama dalam berzikir, sehingga sebisa mungkin jangan sampai dilalaikan, *laa ilaaha illallahu itu jangan kaulalaikan. Siang dan malam jangan kausunyikan*, baris ini ialah salah satu amalan yang dilakukan oleh tarekat Qadariyyah-Naqsabandiyyah yang dianut oleh Hamzah Fansuri yang menganjurkan untuk selalu berzikir. Sebagaimana yang dijelaskan pada baris berikutnya, *selama hidup juga engkau pakaikan. Allah dan Rasul juga yang menyampaikan*, sebagaimana di dalam al-Qur'an dan hadis, banyak ungkapan yang menjelaskan mengenai *dhikr Allah*. Penjelasan tentang zikir yang dimuat oleh Hamzah Fansuri di dalam syair perahu bukan tanpa alasan. Hal ini dikarenakan manfaat dari zikir yang banyak, sebagaimana sabda Nabi *la yaq'ud qawm yadhkurun Allah illā ḥaqqathum al-mala'ikah* (satu kaum yang duduk berkumpul untuk mengingat Allah akan selalu dilindungi malaikat).⁶¹ Pada bait di atas menyatakan *selama hidup juga engkau pakaikan* artinya Hamzah Fansuri menyadari sekali akan pentingnya berzikir karena banyak *fadhilah-fadhilah* yang terkandung di dalamnya. Sebagaimana pada hadis di atas juga menerangkan tentang kelebihan zikir bagi yang mengamalkannya, diantaranya ialah dinaungi oleh para malaikat, dilimpahkan rahmat, diberikan ketenangan, dan lainnya.

Dengan menganalisis bait demi bait syair perahu sebagaimana di atas yang kemudian dipahami muatan makna serta pesan yang terkandung di dalamnya, maka dapat dimengerti bahwa di dalam karya sastra khususnya syair perahu yang menjadi pembahasan pada penulisan ini juga terdapat pemahaman terhadap hadis yang dilakukan oleh ulama tasawuf, dalam hal ini Hamzah Fansuri. Hal ini dibuktikan dengan ditemukannya hadis-hadis Nabi yang terindikasi memiliki makna serupa dengan syair perahu karya Hamzah Fansuri sebagaimana kajian yang telah dilakukan di atas.

Kecenderungan Sufistik Hamzah Fansuri dalam Interpretasi Hadis

Reinterpretasi yang dilakukan oleh Hamzah Fansuri terhadap hadis-hadis yang bernuansa esoteris melalui syair-syair mewakili kecenderungannya dalam tasawuf yang dianut. Hal ini dapat dianalisa melalui *meaning* dan *significant* yang digunakan oleh Hamzah Fansuri untuk memberikan tanda atas penanda, karena pada dasarnya manusia dicirikan

⁶¹ Al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 4: hlm. 2074.

oleh percampuran tanda dan penggunaannya dalam aktivitas keseharian yang bersifat representatif.⁶²

Kecenderungan Hamzah Fansuri terhadap *wihdah al-wujūd* mewarnai penjelasannya mengenai eksistensi manusia di dunia. Penggunaan simbol-simbol untuk menandakan eskatologi menjadi fokus utama Hamzah Fansuri untuk memberikan interpretasi lebih atas hadis-hadis yang berkenaan dengan tema tersebut. Interpretasi atas hadis tersebut digunakan dengan cara menggunakan *tamsil-tamsil* sastra. Oleh sebab itu, akan dikalsifikasikan kecenderungan Hamzah Fansuri dalam Syair Perahu.

Proses interaksi Hamzah Fansuri dengan teks-teks hadis selalu dilakukan dengan cara mengaitkan objek dengan representasinya atas tanda-tanda. Dalam konsepsi Peirce, seorang interpreter akan berentariksi dengan objek melalui represent yang dimiliki. Konsep ini dikenal sebagai konsep triadik dalam kajian semiotika.⁶³ Dalam hubungannya dengan objek, Hamzah Fansuri menggunakan model representemen yang dapat dikatakan khusus. Pemilihan atas *referent* (penunjuk tanda) *icon* dan *index* memberikan kesan bahwa Hamzah Fansuri mengikuti kaidah-kaidah yang telah disyaratkan oleh para ulama hadis dalam melakukan interpretasi terhadap hadis.

Kontek makna yang terkandung dalam lafad, diwakilkan dengan makna lain yang lebih dekat dengan pembaca karyanya. Diksi "*membetulkan jalan tempat berpindah*" mewakili *al-kayyis man dāna nafsah wa 'amila limā ba'd al-mawt*. Hamzah Fansuri menekankan pada pola hubungan yang dekat antara petanda dengan penanda dalam terminologi *icon*.⁶⁴ *Al-kayyis* secara bahasa bermakna lawan kata dari bodoh (*al-'amaq*). Kata ini sering disebut dalam hadis bersamaan dengan penyebutan kata *al-'ajz*, yakni seseorang yang melakukan perenengungan buruk (*su' al-tadbīr*) dan keterbatasan akal.⁶⁵ Makna ini juga yang hendak dituju oleh Hamzah Fansuri untuk menyebutkan orang yang bisa memperbaiki jalan mereka menuju Allah sebagai orang yang telah tertata niatnya.

Selain menggunakan *icon* dalam menandakan objeknya, Hamzah Fansuri juga seringkali menggunakan petanda *index*, yakni petanda yang memiliki hubungan kausalitas.⁶⁶ Hubungan semacam ini lebih diarahkan pada kehidupan eskatologis yang merupakan tujuan

⁶² Marcel Danesi, *Pesan, Tanda, Dan Makna: Buku Teks Dasar Mengenai Semiotika Dan Teori Komunikasi* (Yogyakarta: Jalasutra, 2010), hlm. 33.

⁶³ Charles Sanders Peirce, "Letter to Lady Viola Welby," in *Critical Theory Since 1965* (Florida: University Presses of Florida, 1986), hlm. 639.

⁶⁴ Peirce, *Philosophical Writings of Peirce*, hlm. 109.

⁶⁵ Abd al-Rahman bin 'Ali Al-Jawzī, *Kashf Al-Mushkil Min Ḥadīth Al-Ṣaḥīḥ*, vol. 2 (Riyāḍ: Dār al-Waṭn, n.d.), hlm. 599.

⁶⁶ Peirce, *Philosophical Writings of Peirce*, hlm. 104.

akhir bagi manusia. Penjelasan Nabi mengenai perhitungan didunia agar selamat di perhitungan akhiran diwakili dengan menggunakan rima yang lebih mudah untuk dipahami kalangan awam. Hadis Nabi yang memerintahkan manusia untuk selalu menghintung amal mengandung pengertian agar manusia selalu melakukan introspeksi diri (*muqāqabah*) sebelum menghadapi hari kiamat, sehingga ketidaksesuaian perilaku dapat di rubah sebelum mereka masuk pada perhitungan yang tidak dapat menambah amal lagi di akhirat.⁶⁷ Makna ini kemudian dijelaskan oleh Hamzah Fansuri dengan menjelaskan bahwa akhirat adalah ujung kehidupan yang indah. Setiap orang yang telah melengkapi amal perbuatannya, akan mendapatkan tempat untuk bertemu Tuhannya (*musyabadah*).

Hal yang paling nampak dalam usaha interpretasi Hamzah Fansuri terhadap hadis adalah kecenderungannya terhadap tasawuf yang beraliran *nihdah al-wujūd*. Refleksi Hamzah Fansuri atas hadis yang berkenaan dengan pantheisme justru memberikan kesan bahwa anggapan dirinya menempuh jalan yang salah dalam tasawuf⁶⁸ justru terbantahkan. Dalam melakukan tafsir atas praktik-praktik agama umat Islam, Hamzah Fansuri selalu menganjurkan berpedoman kepada al-Qur'an dan hadis. Begitu juga dalam hal melaksanakan dzikir, ia lebih memilih untuk melakukannya secara bersama-sama. Argumen bahwa Hamzah Fansuri mengikuti aturan-aturan yang ditetapkan dalam struktur pemahaman hadis dan syariah dapat diperkuat melalui pemilihan representamen.

Dalam struktur simeotika Peirce, hubungan representament terhadap jenis representamen dibagi menjadi tiga. *Pertama*, *qualisign* yakni representament yang berkaitan dengan kualitas. *Kedua*, *sinsign* yakni representement yang berkaitan dengan fakta riil. *Ketiga*, *legisign* yakni representamen yang berkaitan dengan kaidah-kaidah dan aturan yang ditetapkan. Dalam konteks ini, Hamzah Fansuri menggunakan representement *legisign*. Ia mencocokkan petanda-petanda yang dituju dalam syair-syair sesuai dengan makna dan signifikansi yang dituju oleh hadis yang dirujuknya.

Kesimpulan

Hadis sebagai teks memungkinkannya untuk diinterpretasi berdasarkan prakonsepsi yang dimiliki setiap interpreter (penafsir). Hal ini yang menjadikan salah satu penyebab adanya perbedaan mendasar ulama dalam memberikan pemahaman atas hadis. Terlebih, ketika sebuah hadis memuat dimensi eskatologis, maka perdebatan atas pemahamannya

⁶⁷ Ali bin Muḥammad Al-Qāṣi, *Muraqāb Al-Mafāṭih Sharḥ Mishkāb Al-Maṣābīḥ*, vol. 8 (Beirut: Dār al-Fikr, 2002), hlm. 3264.

⁶⁸ Hasmy, "Hamzah Fansuri: Sastrawan Sufi Abad XVII," hlm. 6.

semakin meningkat. Dalam konteks Hadis inilah, para sufi sering bersinggungan dengan ulama-ulama lainnya, khususnya dengan para ulama Hadis.

Hamzah Fanzuri, yang memiliki kecenderungan terhadap tasawuf melakukan tafsir atas hadis yang bernuansa eskatologis. Penafsirannya berbeda dengan ulama-ulama lain yang memiliki kecenderungan untuk menjelaskan dalam bentuk *sharh*. Ia menjelaskan hadis dengan menggunakan petanda-petanda lain dalam bentuk syair. Salah satu karyanya yang merepresentasikan hal tersebut adalah Syair Perahu. Dari indentifikasi atas petanda-petanda yang digunakan, syair-syair dalam Syair Perahu memiliki keterkaitan erat dengan hadis-hadis Nabi yang bernuansa eskatologis. Petanda-petanda yang digunakan memiliki kecenderungan bersifat *Rheme* dan memperharikan *legisign*-nya. Terdapat dua kategori petanda yang ditinjau dari aspek obeiknya, yang digunakan oleh Hamzah Fansuri, yakni *icon* dan *index*. Kedua petanda ini digunakan untuk mempertahankan kecocokan makna agar tidak keluar dari makna asli yang hendak dituju.

Meskipun demikian, kesimpulan yang dihasilkan dalam penelitian ini menyisakan beberapa pertanyaan penting. Diantaranya adalah motif dari kecenderungan para sufi untuk memberikan pemahaman pada masyarakat dengan penggunaan petanda-petanda yang justru sulit untuk dipahami secara langsung. Problem ini pada dasarnya, membuka peluang bagi peneliti lain untuk mengkaji lebih mendalam mengenai kecenderungan para sufi terkhusus Hamzah Fansuri.

Daftar Pustaka

- 'Afiī, Abū al-'A'la. "Muqaddimah." In *Fī Al-Taṣawwuf Al-Islāmī Wa Tarikhūh*. Kairo: Maktabah al-Khātiji, 1947.
- Al-'Ash'ath. *Sunan Abū Dawūd*. Vol. 4. Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyah, n.d.
- Al-Asbahānī, Aḥmad bin Abd Allah. *Halliyat Al-Anliya' Wa Ṭabaqāt Al-Aṣfiya'*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Arabi, n.d.
- Al-Attas, Muhammad Nuqaiḥ. *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970.
- Al-Hajjaj, Muslim bin. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Vol. 4. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī, n.d.
- Al-Jawzī, Abd al-Raḥman bin 'Ali. *Kashf Al-Mushkil Min Ḥadīth Al-Ṣaḥīḥ*. Riyāḍ: Dār al-Waṭn, n.d.

- Al-Kalābādhī, Muḥammad bin Ishāq. *Kitāb Al-Ta'arruf Li Madhhab Ahl Al-Tasawuf*. Kairo: al-Khāniji, 1994.
- Al-Marwazī, Abū al-Muẓaffar. *Manāqib Al-Sufiyah*. Teheran, 1326.
- Al-Qārī, Ali bin Muḥammad. *Muraqāb Al-Maḥātib Sharḥ Mishkāt Al-Maṣābiḥ*. Beirut: Dār al-Fikr, 2002.
- Al-Qushayrī, Abū al-Qāsim. *Al-Risālah Al-Qushayriyah*. Kairo: Muassasah Dār al-Shu'b, 1989.
- Al-Sahrawardī, Shihāb al-Dīn 'Umar. *Awārif Al-Ma'arif*. Kairo: Maktabah al-Thaqafah al-Diniyah, 2006.
- Al-Ṭūsī, Abū Naṣr al-Sirāj. *Al-Luma'*. Mesir: Dār al-Kitāb al-Hadithah, 1960.
- Al-Tirmidhi, Muḥammad bin 'Isa. *Sunan Al-Tirmidhi*. Mesir: Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī, 1975.
- Ali, Nur bin. *Al-Tasawuf Al-Islamī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2000.
- Anas, Mālik bin. *Al-Muwatta'*. Abu Dabi: Mu'assasah Zayd bin Sulṭān, 2004.
- Arafat, Ahmad Tajuddin. "Interaksi Kaum Sufi Dengan Ahli Hadis: Melacak Akar Persinggungan Tasawuf Dan Hadis." *Journal of Islamic Studies and Humanities* 2, no. 2 (November 15, 2017): 129–55. <https://doi.org/10.21580/JISH.22.2520>.
- Arberry, A.J. *Pasang-Surut Ajaran Tasawuf*. Bandung: Mizan, 1985.
- Buchler, Arthur Frank. "Modes of Sufi Transmission to New Zealand." *New Zealand Journal of Asian Studies* 8, no. 2 (2006).
- Danesi, Marcel. *Pesan, Tanda, Dan Makna: Buku Teks Dasar Mengenai Semiotika Dan Teori Komunikasi*. Yogyakarta: Jalasutra, 2010.
- Gibb, H.A.R. *Mohammedanism: An Historical Survey*. New York: Oxford University Press, 1962.
- Hadi, Abdul. "Hamzah Fansuri: Bapak Sastra Dan Bahasa Melayu." In *Hamzah Fansuri: Penyair Sufi Aceh*. Aceh: Lotkala, n.d.
- Hamka. *Perkembangan Dan Pemurnian Tasawuf: Dari Masa Nabi Muhammad Hingga Sufi-Sufi Besar*. Jakarta: PT. Pustaka Abdi Bangsa, 2016.
- Hanbal, Aḥmad bin Muḥammad bin. *Musnad Al-Imām Aḥmad Bin Hanbal*. Bairut: Muassasah al-Risālah, 2001.
- Hasmy, A. "Hamzah Fansuri: Sastrawan Sufi Abad XVII." In *Hamzah Fansuri: Penyair Sufi Aceh*, edited by Abdul Hadi and L.K. Ara. Aceh: Lotkala, n.d.
- Ibn Mājah, Muḥammad bin Yazīd. *Sunan Ibn Mājah*. Beirut: Dār Ihya' al-Kutub al-

- 'Arabiyah, n.d.
- Imron, Ali. *Semiotika Al-Qur'an: Metode Dan Aplikasi Terhadap Kitab Nabi Yusuf*. Yogyakarta: Teras, 2011.
- Khaldūn, Ibn. *Muqaddimah Ibn Khaldūn*. Beirut: Dār al-Fikr, n.d.
- KUDHORI, MUHAMMAD. "Metode Kashf Dalam Penilaian Hadis: Studi Tashih Hadis Di Kalangan Kaum Sufi." *Afkaruna* 14, no. 1 (2018). <https://doi.org/10.18196/AIJIS.2018.0079.27-48>.
- Kurdi, Muliadi. *Aceh Di Mata Sejarawan: Rekonstruksi Sejarah Sosial*. Aceh: Lembaga Kajian Agama dan Sosial, 2009.
- Lestari, Lenni. "EPISTEMOLOGI CORAK TAFSIR SUFISTIK." *SYAHADAH* 2, no. 1 (2014). <https://doi.org/10.32520/SYHD.V2I1.33>.
- Maḥmūd, Abd al-Ḥalīm. *Abḥāth Fī Al-Tasawwuf*. Libanon: Dār al-Kitāb al-Libanānī, 1979.
- Nasr, Sayyed Hossein. *Islam, Religion, History and Civilization*. New York: Harper & Brothers Publishers, 2003.
- Nicholson, Reynold A. *The Mystics of Islam*. London: G. Bell and Sons Ltd., 1914.
- Peirce, Charles Sanders. "Letter to Lady Viola Welby." In *Critical Theory Since 1965*. Florida: University Presses of Florida, 1986.
- . *Philosophical Writings of Peirce*. Edited by Justus Buchler. New York: Dover Publications, INC., 1955.
- Prdopo, Rachmat Djoko. *Beberapa Teori Sastra: Metode, Kritik Dan Penerapannya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. Bandung: Pustaka, 2010.
- Sari, Yulya. "Konsep Wahdatul Wujud Dalam Pemikiran Hamzah Fansuri." Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung, 2019.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Carolina: The University of South Carolina Press, 1975.
- Shauq, Maḥmūd Aḥmad. *Al-Ittijabāt Al-Hadīthab Fī Takḥṭīṭ Al-Manābij Al-Dirāsah Fī Daw' Al-Tanjībāt Al-Islāmiyah*. Bairut: Dār al-Fikr, 2001.
- Suryadilaga, Muhammad Alfatih. *Metodologi Syarah Hadis Dari Klasik Hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Kalimedia, 2017.
- Sya'roni, Usman. *Otentisitas Hadis Menurut Abli Hadis Dan Kaum Sufi*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008.
- Wazir, Rosni. "Hadis Dan Tasawuf: Satu Sorotan Terhadap Sharḥ Al-Taftāzānī 'Alā Aādīth

Al-Arba‘īn Al-Nawawīyyah.” *Hadis* 8, no. 15 (2018).

JURNAL STUDI ILMU ILMU AL-QUR'AN DAN HADIS is a journal that is administered by the Department of the Qur'anic Studies, Faculty of Ushuluddin and Islamic Thought, State Islamic University (UIN) Sunan Kalijaga.

JURNAL STUDI ILMU ILMU AL-QUR'AN DAN HADIS is peer-reviewed journal that aims to encourage and promote the study of the Qur'an and designed to facilitate and take the scientific work of researchers, lecturers, students, practitioner and so on into dialogue. The journal contents that discuss various matters relate to the Qur'anic Studies, the Exegesis Studies, the Living Qur'an, the Qur'an and Social Culture, thoughts of figures about the Qur'anic Studies, the Exegesis Studies and so on; Similarly, matters relating to the Hadith, the Hadith Studies, Living Hadith, Hadith and Social Culture, thoughts of figures about hadith and so on.

JURNAL STUDI ILMU ILMU AL-QUR'AN DAN HADIS was first published by the Department of Qur'an Hadith Studies of the Faculty of Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta in July December 2000 and published twice within one year i.e. January and July.



Prodi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta