

# JEJAK SANG SUFI

## Hamzah Fansuri dan Syair-Syair Tasawufnya

ABDUL HADI W.M.\*

Karya sastrawan sufi Nusantara belum banyak diteliti dan dikaji. Padahal peranan dan pengaruh mereka sangat besar bagi perkembangan bahasa, kebudayaan dan sastra Melayu. Lesunya kajian filologi di Indonesia dewasa ini mungkin merupakan salah satu penyebabnya. Tak mengherankan sebagian besar karya penulis lama Nusantara, khususnya penulis sufi, masih berupa naskah dan belum cukup banyak yang dialihaksarakan dan diterbitkan. Lagi pula selama beberapa puluh tahun belakangan ini, kebijakan pendidikan kita tidak memberi perhatian serius terhadap pelajaran sejarah kebudayaan dan tradisi intelektual bangsanya sendiri.

Karya-karya Hamzah Fansuri lebih beruntung. Hampir semuanya telah dijumpai dalam bentuk transliterasinya. Bahkan sudah muncul

---

\* **ABDUL HADI W.M.** adalah penyair dan pengajar di Program Studi Falsafah dan Agama Universitas Paramadina, Jakarta. Buku puisinya antara lain *Tergantung pada Angin* (1982), *Meditasi* (1982) dan *Madura, Luang Prabhang* (2006); buku esainya antara lain *Kembali ke Akar Kembali ke Sumber. Esai-esai Sastra Profetik dan Sufistik* (1999) dan *Tasawuf Yang Tertindas* (2001).

Tulisan ini pernah dipresentasikan di seri Kuliah Umum Islam dan Mistisisme Nusantara di Teater Salihara, 21 Juli 2012.

pula beberapa kajian yang cukup luas dan mendalam.<sup>1</sup> Namun masalahnya bukan hanya apakah ada kajian atau tidak. Selagi ajaran tasawuf sang sufi masih diperdebatkan dengan sengitnya, selama itu pula peranan dan kedudukannya sebagai tokoh spiritual dan keagamaan akan tetap diperdebatkan. Begitu pula sumbangannya terhadap bahasa, kebudayaan dan sastra Melayu.

Tujuan tulisan ini bukanlah untuk menyulut kembali perdebatan sengit yang telah lama muncul di sekitar pemikiran tasawufnya.<sup>2</sup> Dengan kesadaran bahwa kepenyairan dan kesufian Hamzah Fansuri tidak dapat diabaikan, begitu pula peranannya dalam sejarah intelektual dan kerohanian, kami akan coba membahas segi-segi khusus dari kepenyairannya.

- 
- 1 Di antara kajian yang penting tentu saja ialah disertasi J. Doorenbos *De Geschriften van Hamzah Pantsoeri* (1933); tesis Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (1970); penelitian bersama G.W.J. Drewes dan L. Brakel, *Poems of Hamzah Fansuri* (1986). Juga karangan L. Brakel seperti "Hamza Fansuri: Notes on Yoga Practice, Lahir dan Zahir, the Taxallos, a difficult passage in the *Kitab al-Muntahi*, Hamza's likely place of birth and Hamza's imagery" (*JMBRAS* vol. 52/1-1963:73-98). Karangan-karangan V.I. Braginsky seperti "Once More on the Origin of Syair" (*Majalah Ilmu-ilmu Humaniora*. UGM Yogya, Maret 1991); "Puisi Sufi: Perintis Jalan: Analisis Syair-Syair Hamzah Fansuri tentang Kekasih, Anggur dan Laut" (Ceramah Sudut Penulis di Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, 27-28 Oktober 1992).
  - 2 Nuruddin al-Raniry, ulama dan penulis abad ke-17, mengemukakan bahwa Hamzah Fansuri adalah tokoh pembawa ajaran tasawuf *dalalah* (sesat), *zindiq* dan *mulhid* (kafir). Sejak itu ajaran Hamzah Fansuri menjadi sumber perdebatan sengit. Beberapa sarjana modern ikut mengkafirkan Hamzah Fansuri, misalnya Winstedt (1923), Van Nieuwenhuijze (1955), Harun Hadiwijono 1975); sedangkan A.H. Johns (1967) menyebut Hamzah Fansuri sebagai penganut panteisme. Yang membela kesufian Hamzah Fansuri antara lain ialah Syed Muhammad Naquib al-Attas (1970), V.I. Braginsky (1992). Lihat Abdul Hadi W.M., *Tasawuf Yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri* (Jakarta: Paramadina, 2001),159-160. Selanjutnya ditulis *Tasawuf Yang Tertindas*.

## Sebagai penyair

Hamzah Fansuri adalah seorang tokoh intelektual dan kerohanian terkemuka pada zamannya. Dia dilahirkan di tanah Fansuri atau Barus dan diperkirakan hidup antara pertengahan abad ke-16 dan 17.<sup>3</sup> Sejak akhir abad ke-16 tanah kelahirannya masuk ke dalam wilayah ke Kerajaan Aceh Darussalam. Menurut Ali Hasjmy,<sup>4</sup> bersama saudaranya, Ali Fansuri, dia mendirikan sebuah *dayah* (pesantren) besar di daerah Singkil, tidak jauh dari tempat kelahirannya.

Mula-mula Hamzah Fansuri belajar tasawuf setelah menjadi anggota tarekat Qadiriyyah yang didirikan oleh Syekh Abdul Qadir Jailani dan dalam tarekat ini pula dia diba'iat.<sup>5</sup> Setelah mengembara ke berbagai pusat Islam seperti Bagdad, Mekah, Madinah dan Yerusalem, dia kembali ke tanah airnya serta mengembangkan ajaran tasawuf sendiri. Ajaran tasawuf yang dikembangkannya banyak dipengaruhi oleh pemikiran wujudiyah Ibn `Arabi, Sadrudin al-Qunawi dan Fakhrudin `Iraqi. Sedangkan karangan-karangan sastranya banyak dipengaruhi oleh Fariduddin al-Aththar, Jalaluddin al-Rumi dan Abdur Rahman al-Jami.

---

3 Di antara peneliti yang menganggap Hamzah Fansuri hidup sampai sekitar 1630-1636 ialah Kraemer (1921), Doorenbos (1933), Winstedt (1969), Ali Hasjmy (1984, 1986) (*Tasawuf Yang Tertindas*, 118).

4 Baca Ali Hasjmy, "Hamzah Fansuri Sastrawan Sufi Abad XVII" dalam Abdul Hadi W.M. & L.K. Ara, ed., *Hamzah Fansuri, Penyair Sufi Aceh* (Jakarta: Lotkala).

5 Dinyatakan dalam bait penutup *Ikat-ikatan Syair I* (MS Jak.Mal. 83):

Hamzah nin `ilmunya zhahir  
Ustadhnya Sayyid `Abd al-Qadir  
Mahbubnya terlalu hadir  
Dengan dirinya `nantiasa satir

Jika benar Syekh al-Fansuri wafat pada 1630 atau 1636, sebagaimana diduga beberapa sarjana, berarti dia menyaksikan mekarnya Aceh Darussalam sebagai kerajaan Islam besar di Asia Tenggara di bawah pemerintahan dua rajanya yang masyhur, Sultan Sayyid al-Mukammil (1590-1603) dan Iskandar Muda (1607-1636). Ketika itu Aceh Darussalam menjadi pusat penulisan kitab keagamaan, ilmu pengetahuan dan sastra. Bahasa Melayu memainkan peranan penting sebagai bahasa komunikasi intelektual mendampingi bahasa Arab.

Risalah tasawuf Syekh al-Fansuri yang dijumpai ada tiga, yaitu *Syarab al-`Asyiqin* (Minuman Orang Berahi), *Asrar al-`Arifin* (Rahasia Ahli Makrifat) dan *al-Muntahi*.<sup>6</sup> Kitabnya *Syarab al-`Asyiqin* oleh al-Attas<sup>7</sup> dianggap sebagai karyanya yang pertama. Di samping itu ia dianggap pula sebagai risalah keilmuan pertama yang ditulis dalam bahasa Melayu baru. Versinya yang lain diberi judul *Zinat al-Muwahhidin* (Perhiasan Ahli Tauhid)<sup>8</sup>. Sedangkan syair-syair tasawufnya yang dijumpai tidak kurang dari 32 ikat-ikatan atau untaian.<sup>9</sup> Syair-syairnya dianggap sebagai “syair Melayu” pertama yang ditulis dalam bahasa Melayu, yaitu sajak empat baris dengan pola bunyi akhir a-a-

---

6 Telah ditransliterasi oleh J. Doorenbos (1933), Syed Muhammad Naquib al-Attas (1971). Lihat catatan no. 1.

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

8 Ditransliterasi oleh Edwar Djamaris. Lihat Abdul Hadi W. M. *Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-puisinya* (Jakarta: Mizan, 1995).

9 Empat manuskrip itu ialah Cod. Or. Leiden 2016 (31 ikat-ikatan); Cod. Or. Leiden 3372 (15 ikat-ikatan); Cod. Or. Leiden 3374 (8 ikat-ikatan); dan Naskah Jakarta atau Jak. Mal. 83 (30 ikat-ikatan) (*Tasawuf Yang Tertindas*, 198).

a-a pada setiap barisnya.<sup>10</sup> Syamsudin al-Sumatrani (wafat pada 1630) menyebut sajak-sajak tersebut sebagai *ruba`i*, yaitu sajak empat baris dengan dua *misra`*.<sup>11</sup>

Pada pembacaan pertama terhadap sajak-sajaknya, akan segera terlihat beberapa ciri yang menonjol, yang di antaranya kemudian menjadi semacam konvensi sastra atau puisi Melayu klasik. Pertama, pemakaian penanda kepengarangan seperti *faqir*, *anak dagang*, *anak jamu*, *asyiq* dan lain-lain, yang kesemuanya ditransformasikan dari gagasan sufi tentang peringkat rohani (*maqam*) tertinggi di jalan kerohanian atau ilmu suluk.

Kedua, banyak petikan ayat Quran, Hadis, pepatah dan kata-kata Arab, yang beberapa di antaranya telah lama dijadikan metafora, istilah dan citraan konseptual penulis-penulis sufi Arab dan Persia seperti Bayazid al-Bisthami, Mansur al-Hallaj, Junaid al-Baghdadi, Imam al-Ghazali, Ibn `Arabi, Fariduddin al-`Aththar, Jalaluddin al-Rumi, Fakhruddin `Iraqi dan lain-lain. Tidak kurang 1.200 kata-kata Arab dijumpai dalam 32 ikat-ikatan syair Hamzah Fansuri (*Tasawuf Yang Tertindas*, 219-227). Ini menunjukkan derasnya proses Islamisasi yang untuk pertama kalinya melanda bahasa, kebudayaan dan sastra Melayu pada abad ke-16. Maka pantaslah negeri Aceh menyandang sebutan Serambi Mekah.

---

10 Baca Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Origin of the Malay Sha`ir* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1968); V. I. Braginsky, "Once More on the Origin of Sya`ir". *Majalah Ilmu-ilmu Humaniora*. Yogyakarta: Fakultas Sastra Universitas Gadjah Mada, 1991. Braginsky, "Puisi Sufi Perintis Jalan" (Analisis Sillar-syair Hamzah Fansuri tentang Kekasih, Anggur dan Laut.) Ceramah di Sudut Penulis, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur 27-28 Oktober 1992.

11 Baca, Ali Hasjmy, *Syarah Ruba`i Hamzah Fansuri oleh Syamsudin al-Sumaterani* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1975).

Di antara istilah dan ungkapan dari Quran dan Hadis yang dijadikan metafora pinjaman, citraan konseptual dan pusat renungan sufi ialah *al-bayt al-mà mur* (Q 52:4) untuk menyebut Kakbah dan kalbu; *qaba qawsayn awadna* (53:9) = jarak lingkaran dua busur, menggambarkan dekatnya Tuhan dengan manusia; *ayna-ma tuwallu fa-tsamma wajah Allah* (Q 2:115) = ke mana pun kau memandang akan tampak wajah Allah; *kuntu kanzan*, dari Hadis Qudsi “*Kuntu kanzan makhfiyyan. . .*” = Aku perbendaharaan tersembunyi, merujuk pada alam ketuhanan (*alam al-lahut*) ketika Tuhan hendak melahirkan ciptaan-Nya.<sup>12</sup>

Ketiga, dalam setiap bait terakhir ikat-ikatan syairnya sang sufi selalu mencantumkan nama diri dan *takhallus*-nya, yaitu nama julukannya yang biasanya didasarkan pada nama tempat kelahiran penyair atau kota tempat dia dibesarkan.<sup>13</sup> Di situ penyair juga mengungkapkan tingkat dan bentuk pengalaman kerohanian yang diperolehnya di jalan tasawuf. Pada saat yang sama semua yang diungkapkan penyair dalam sajaknya adalah pengalaman pribadinya. Di sini penyair benar-benar menekankan pentingnya individualitas dalam penciptaan puisi (Teeuw 1994; *Tasawuf Yang Tertindas*, 136-146).

---

12 Petikan ayat suci itu bukan sekadar tempelan. Ia sering berfungsi sebagai metafora pinjaman untuk memperkuat pernyataan penyair. Kadang-kadang dijadikan landasan utama penciptaan puisi. Tetapi peran terpenting ialah sebagai cahaya atau petunjuk bagi penyair dalam mengungkapkan pengalaman sufistiknya. Kata sang sufi: “*Qur’an itu ambilkan dalil/Pada mizan Allah supaya tsaqil/Jika kau ambil syari at akan wakil/Pada kedua alam engkaulah jami’*” (Ik. IV, MS Jak. Mal. 83) Ikat-ikatan XX terbanyak memuat potongan ayat Quran, diambil dari 12 surat (*Tasawuf Yang Tertindas*, 219-227).

13 *Takhallus* nama julukan yang lazim digunakan para penulis Arab dan Persia, khususnya penulis sufi dan khususnya pula sejak abad ke-13. Penyair Persia biasa mencantumkan nama diri dan *takhallus*-nya apabila menulis *ghazal*, yaitu pada bait terakhir setiap untaian *ghazal*-nya. Kata *takahllus* berasal dari bahasa Arab, dari akar kata *kh l*, yang artinya ‘menjadi bebas’. Berdasarkan hal ini *takhalluas* digunakan sebagai pembebasan diri. Lihat Henry Blochman, *The Prosody of the Persian According to Saifi, Jami and Other Writers* (St. Leonard-Amsterdam: Ad Orientem Ltd and Philo Press, 1970), 91.

Keempat, sudah tentu kita jumpai pula tamsil dan citraan-citraan simbolik atau konseptual yang biasa digunakan penyair-penyair sufi Arab dan Persia dalam melukiskan pengalaman dan gagasan kesufian mereka berkenaan dengan cinta, kemabukan mistikal, *fana'*, makrifat, tatanan wujud dan lain-lain. Misalnya, tamsil seperti anggur atau arak kemabukan mistik dan gelas anggur; burung (roh), ikan yang menyatu dengan lautan, yang merujuk pada persatuan mistik; kekasih, yang lebih sering disebut *Mahbub*; lautan dan ombak, kapal atau markab, yang berlayar ke Bandar Tauhid; bukit rantang atau puncak gunung tempat seorang *'asyiq* bertemu dengan Kekasihnya; perjalanan malam menggunakan obor dan suluh (Muhammad), Kakbah dan lain sebagainya. Tamsil-tamsil bercorak Arab-Persia ini ditransformasikan ke dalam lingkungan budaya dan alam kehidupan Melayu. Anggur diubah menjadi arak dan serbat, gelas anggur diubah menjadi takir (tempat makan dari daun pisang).

Selain itu terdapat cukup banyak tamsil yang diambil dari alam kehidupan dan budaya Melayu, seperti kayu, kapur barus, perahu dengan perlengkapannya. Tamsil atau citraan-citraan simbolik ini dijadikan sarana untuk menggambarkan pengalaman kesufian penyair di sekitar *maqam* (peringkat rohani) dan *ahwal* (keadaan rohani) yang dicapai seorang penempuh jalan kerohanian (*suluk*). Semua itu menunjukkan luasnya pengetahuan penyair atas sastra Arab dan Persia, serta keakraban penyair dengan budaya masyarakatnya.

Kelima, karena paduan yang seimbang antara diksi (pilihan kata), rima dan unsur-unsur puitik lainnya, syair-syair Hamzah Fansuri menciptakan suasana ekstase (*wajd*) dalam pembacaannya, tidak kurang seperti suasana yang tercipta pada saat para sufi melakukan wirid, zikir dan *sama'*, yaitu konser musik kerohanian yang disertai dengan zikir, nyanyian dan pembacaan sajak.

Ciri lain dapat ditambahkan. Sebagaimana puisi penyair sufi pada umumnya, syair-syair Hamzah Fansuri memadukan metafisika, logika

dan estetika secara seimbang.<sup>14</sup> Ini menunjukkan bahwa pengetahuan intuitif, rasional dan empiris sama-sama penting perannya dalam penciptaan puisi. Peringkat makna, yang merupakan dimensi batin sajak, berkaitan dengan metafisika dan etika sufi. Dalam peringkat makna inilah pesan moral dan kerohanian syair diletakkan. Peringkat *surah* (bentuk luar), yang merupakan dimensi lahirnya, mengacu pada estetika sufi. Dalam estetikanya penyair sufi memandang bahwa citraan yang diambil dari alam indrawi dapat dijadikan sebagai sarana transendensi, yaitu tangga naik menuju alam kerohanian (pengalaman religius sufistik). Selanjutnya ungkapan puitik dan citraan-citraan simbolik itu diuntai dalam urutan yang logis.

Agar gambaran dari ciri-ciri tersebut jelas di sini akan dikemukakan contoh beberapa bait dari ikat-ikatan syair yang dimulai dengan baris “*Thayr al-`uryan unggas sulthani*”. Ikat-ikatan ini menggambarkan jiwa seseorang yang telah *faqir*, tak memiliki apa-apa selain kedekatan dengan dan cinta yang mendalam pada Tuhan. Kata *al-thayr* artinya burung (kadang-kadang Hamzah Fansuri menggunakan kata unggas, nuri atau burung pingai). Kata *al-`uryan*, arti harafiahnya ialah telanjang, maksudnya jiwa manusia yang tak merasa memiliki apa pun selain keterpautan pada Tuhannya.

Pemakaian tamsil burung bagi jiwa yang telah mengalami penyucian diri (*thadkiya' al-nafs*), pertama-tama seperti dikatakan Braginsky (1993), diilhami oleh alegori Fariduddin al-`Aththar yang terkenal *Mantiq al-Thayr (Musyawarah Burung)*<sup>15</sup>; yang kedua ialah *Hikayat*

---

14 Seyyed Hosein Nasr, *Islamic Art and Spirituality* (Cambridge: Golgonzoa Press, 1987),129-130.

15 *Mantiq al-Thayr* adalah alegori sufi yang besar pengaruhnya terhadap sastra Islam Persia, Urdu dan Melayu. Burung-burung yang gelisah, lambang roh manusia yang rindu pada asal-usul kerohaniannya, bersidang untuk mencari jalan keluar dari keadaan kacau yang



*Nur Muhammad*. Nur Muhammad adalah konsep sufi tentang hakikat kejadian yang sering ditransformasikan secara simbolik dari cahaya berkilauan dan mutiara menjadi burung pingai, untuk memberi kesan keindahan dan kepermaianannya yang luar biasa. Gambaran tersebut dijumpai dalam versi Melayu *Hikayat Kejadian Nur Muhammad*.<sup>16</sup>

Pencapaian burung dalam sajak tersebut dapat disetarakan dengan pencapaian tiga puluh ekor burung dalam *Manthiq al-Thayr* (*Musyawah Burung*) karya Fariduddin al-Aththar, yang—setelah melakukan penerbangan jauh dan sukar melalui tujuh wadi atau lembah (kerohanian)—pada akhirnya berjumpa dengan Simurgh—raja diraja burung—di puncak bukit Qaf. Simurgh adalah lambang hakikat ketuhanan dan juga lambang *diri rohani* manusia. Sedangkan puncak bukit adalah lambang pencapaian tertinggi di jalan kerohanian, yaitu *qurb*, kekariban dan kedekatan dengan Tuhan.<sup>17</sup>

---

dialami masyarakat burung karena tidak mempunyai pemimpin. Berdasarkan petunjuk burung Hudhud, akhirnya mereka sepakat melakukan penerbangan ke puncak gunung Qaf, tempat Simurgh, raja diraja burung bersemayam. Perjalanan yang sangat sukar itu harus ditempuh melalui tujuh wadi atau lembah kerohanian, yaitu lembah *talab* (pencarian), lembah *isyq* (cinta berahi), lembah *ma`rifa*, lembah *istighna* (kepuasan), lembah *tawhid*, lembah *hayrat* (ketakjuban), lembah *fana*, *faqir* dan *baqa`*. Dalam penerbangan itu hanya tiga puluh ekor yang sampai ke tujuan. Mereka heran, bingung dan akhirnya sadar bahwa Simurgh (artinya tiga puluh) tidak lain adalah diri mereka sendiri. Lihat M. Jawad Shakur (ed.), *Manthiq al-Thayr* (Tehran: Kitabfurusah-I Tehran, 1962). Juga edisi C. Nott dalam bahasa Indonesia terjemahan Hartojo Andangdjaja, *Musyawah Burung* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1983). Pada bagian awal versinya yang asli terdapat uraian ringkas tentang *Nur Muhammad*. Kaitan syair Hamzah Fansuri dengan karya Fariduddin al-`Aththar dapat dilihat dalam Ikatan-ikatan J XXXI, "*Astananya di puncak gunung / Jalannya banyak berlurung-lurung / Pada rahmatnya kau minta tulung / Supaya dapat ke dalam tudung.*"

16 Edwar Djamaris, *Menggal Khazanah Sastra Melayu Klasik* (Jakarta: Balai Pustaka, 1990), 112-117.

17 Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1981), 421.

Berikut adalah ikat-ikatan XIV (MS Jak. Mal. 83) sebagaimana yang dimaksud:

*Thayr al`uryan unggas sulthani*  
Bangsanya *nur al-rahmani*  
*Tasbihnya Allah `Subhani`*  
Gila dan mabuk akan *rabbani*

Unggas itu terlalu pingai  
Warnanya sempurna bisai  
Rumahnya tiada berbidai  
Duduknya da'im di balik tirai

*Awwalnya bernama ruhi*  
*Millatnya terlalu sufi*  
Tubuhnya terlalu suci  
*Mushafnya besar suratnya kufi*

*`Arasy Allah akan pangkalannya*  
*Habib Allah akan taulannya*  
*Bayt Allah akan sangkarannya*  
Menghadap Tuhan dengan sopannya

Sufinya bukannya kain  
*Fi al-Makkah da'im bermain*  
*`Ilmunya zahir dan batin*  
Menyembah Allah terlalu rajin

*Kitab Allah dipersandangnya*  
*Ghayb Allah akan tandangnya*  
*`Alam Lahut akan kandangnya*  
Pada *da'irah Hu* tempat pandangnya

*Dzikir Allah kiri-kanannya*  
*Fikr Allah rupa badannya*

Syurbat *tawhid* akan minumannya  
Da'im bertemu dengan Tuhannya

Suluhnya terlalu terang  
Harinya tiada berpetang  
Jalannya terlalu henang  
Barang mendapat dia terlalu menang

...

`Ilmunya `ilmu yang pertama  
*Madzhabnya* madzhab ternama  
Cahayanya cahaya yang lama  
Ke dalam surga bersama-sama

Ingat-ingat hai anak dagang  
Nafsumu itu lawan berperang  
Anggamu jadikan sarang  
Citamu satu jangan bercawang

Siang hari hendaknya kau *sha'im*  
Malam hari yogya kau *qa'im*  
Kurangkan makan lagi dan *na'im*  
*Nafi* dan *itsbat* jangan kau padam

Tuhan kita yang (em)punya `alam  
Menimbul(kan) Hamzah yang sudah karam  
`*Isyqi*-nya jangan kau padam  
Supaya *washil* dengan laut dalam

(Catatan kata-kata Arab dan Melayu Lama: *Nur al-rahmani* = Cahaya Yang Rahman; *Subhani* = Maha Terpuji Aku (Bayazid al-Bisthami); *pingai* = cemerlang keemasan; *bisai* = elok, anggun; *bidai* = tirai penutup pintu dari rotan; *da'im* = selalu; *ruhi* = roh; *millat* = aliran

agama; *mushhaf* = musyaf Quran; *habib Allah* = kekasih Tuhan; *bayt Allah* = rumah Tuhan; *Fi al-Makkah* = di negeri Mekah; *`Alam lahut* = alam ketuhanan; *da'irah Hu* = lingkaran Dia; *syurbat tauhid* = minuman tauhid; *sha'im* = berpuasa; *qa'im* = salat, maksudnya salat tahajjud; *nafi itsbat* = meniadakan dan mengiyakan, merujuk pada kalimat *La ilaha illa Allah*; *`isyqi* = cinta ilahi; *washil* = hampir, menyatu, maksudnya menyatu dengan lautan hakikat wujud).

Perkataan “Cahayanya cahaya yang lama” dapat dirujuk pada konsep Nur Muhammad atau *haqiqat al-Muhammadiyah*, yaitu lambang hakikat sejati diri manusia, pertama-tama sebagai makhluk kerohanian dan kedua sebagai khalifah Tuhan di atas bumi dan sekaligus hamba-Nya. Adapun perkataan “ilmunya `ilmu yang pertama” dapat dirujuk pada konsep sufi tentang pengetahuan primordial yang diperoleh manusia ketika masih berupa roh dan belum diturunkan sebagai makhluk jasmani (*Hari Alastu*), sebagaimana dinyatakan Quran 7: 172: “*A-lastu bi rabbikum? Qalu bala syahidna*”, artinya “Bukankah Aku ini Tuhanmu? Ya, aku bersaksi.” Ini merupakan pengakuan tauhid yang pertama. Dalam sajaknya penyair menyebut Tauhid sebagai “suluh yang terang” dan “jalan yang tenang”.

Halangan terbesar dalam mencapai makna terdalam tauhid ialah hawa nafsu. Oleh sebab itu penyair menyatakan agar hawa nafsu dijadikan sebagai lawan berperang. Memerangi hawa nafsu disebut *mujahadah* atau jihad besar. Cara memeranginya ialah dengan memperbanyak ibadah dan melakukan penyucian diri di jalan agama.

Tema pencarian diri dalam syair ini dapat dihubungkan tema yang sama dalam sajaknya yang lain:

Ketahui hai anak Adam  
Engkaulah *haqiqat`alam*  
`*Isyqi*-mu jangan kau padam  
Supaya dapat berpayung iram

...

Campurkan yang empat alam  
Hancurkan di laut dalam  
Syari'at Nabi yang *khatam*  
Kerjakan *da'im* siang dan malam

“Payung iram” ialah payung kehormatan raja-raja. Sang Sufi hendak menyatakan bahwa jalan cinta (*ʿisyq*) akan membawa seorang ahli suluk mencapai hakikat dirinya dan dengan demikian mengenal kemuliaan dirinya sebagai hakikat ciptaan. Ini bisa dirujuk pada pendapat Rumi yang menyatakan bahwa “Cinta merupakan cara paling tinggi dalam mencapai pengetahuan hakikat, sebab cintalah yang membawa pencinta menyeberangi keraguan menuju kepastian (*haqq al-yaqin*) dan menembus rupa lahir menuju hakikat yang batin.”<sup>18</sup>

Empat alam adalah empat anasir jasmani manusia, yaitu tanah, air, api dan udara. Di jalan cinta empat unsur jasmani ini dilebur dalam lautan wujud kerohanian. Dengan demikian ia menjadi bagian utuh dari kepribadian kita. Menurut para sufi semakin seseorang itu mencintai Tuhan, semakin taat pula dia menjalankan perintah-Nya. Misalnya sebagaimana dinyatakan sufi abad ke-8, Rabi'ah al-Adawiyah, “Cinta adalah landasan ketaatan kepada Tuhan.”<sup>19</sup>

Memang, cinta dan pencarian diri—dua gagasan yang saling berkaitan—adalah tema penting dalam syair-syair Hamzah Fansuri.

---

18 Reza Arasteh, *Rumi, the Persian, The Sufi* (London: Routledge and Kegan Paul, 1974), 80.

19 S.H. Nadeem, *A Critical Appreciation of Arabic Mystical Poetry* (Lahore: Islamic Book Services, 1979), 18-19.

Luluhnya *diri jasmani* (nafsu lahir) ke dalam *diri rohani*, merupakan tanda bahwa seorang ahli suluk telah mengenal hakikat dirinya. Pencapaian semacam itu disebut juga *fana'* (hapus), dan sering disamakan dengan persatuan mistik (*unio-mystika*), yaitu menetapnya perasaan bersatu seorang *`asyiq* terhadap sang Mahbub di dalam batinnya. Hamzah Fansuri menyatakan dengan ungkapan lain dalam Ikat-ikatan XXVI MS Jak. Mal. 83:

Hamzah Syahr Nawi terlalu hapus  
Seperti kayu sekalian hangus  
Asalnya laut tiada berarus  
Menjadi kapur di dalam barus

*Diri jasmani* ditamsilkan sebagai batang kayu, kehangusannya melambangkan kefanaannya, sedangkan kapur (*kamfer*) yang merupakan substansi kayu barus melambangkan *diri rohani*, hakikat yang tersembunyi di dalam *diri jasmani*.

### **Anak dagang, perahu dan laut**

Tamsil *anak dagang* sangat banyak dijumpai dalam sajak-sajak Hamzah Fansuri. Ia terutama berfungsi sebagai penanda kepengarangan atau kesufian. Sebagai penanda ia sering dipertukarkan dengan penanda lain seperti *faqir* dan *anak jamu* (orang yang bertamu). Alangkah serasnya apabila penanda ini dihubungkan dengan citraan simbolik perahu dan kapal serta laut. Pemakaian tamsil *anak dagang* dan *faqir*, diambil dari Quran dan Hadis. Di samping itu ia memiliki konteks sejarah, khususnya dengan penyebaran agama Islam dan pembentukan kebudayaannya di Nusantara.

Sebagaimana telah diketahui, agama Islam tersebar dan berkembang pesat di Asia Tenggara bersamaan dengan pesatnya kegiatan perdagangan antarpulau dan benua, terutama sejak abad ke-13 setelah

berdirinya kerajaan Samudra Pasai pada 1272. Pada mulanya kegiatan tersebut hanya melibatkan pedagang-pedagang Muslim Arab dan Persia, tetapi kemudian melibatkan pula banyak pedagang Nusantara yang telah memeluk agama Islam. Sejak itu berdagang atau merantau jauh dari kampung halaman untuk melakukan urusan dunia, menjadi “budaya” orang Islam Nusantara dari Aceh sampai Makassar, dari Banten sampai Ternate, dari Malaka sampai Madura dan dari Padang dan Kalimantan sampai pesisir Jawa.

Kata *dagang* memang berarti merantau dan menjadi orang asing di sebuah negeri. Ia diterjemahkan dari kata Arab *gharib* (asing) dan selalu dirujuk pada Hadis, yang bunyinya, “*Kun fi al-dunya ka’annaka gharibun aw ‘abiru sablin wa `udhdha nafsahu min ashabi al-qubur*” (“Jadilah orang asing atau *dagang* di dunia ini, singgahlah sementara dalam perjalananmu, dan ingatlah akan azab kubur.”) Dalam syairnya Hamzah Fansuri menulis:

Hadis ini daripada *Nabi al-Habib*  
*Qala kun fi al-dunya ka’annaka gharib*  
Barang siapa da’im kepada dunia *qarib*  
Manakan dapat menjadi *habib*

(Ik. VIII, MS Jak. Mal. 83)

Kekasih Tuhan dipertentangkan dengan orang yang mencintai dunia secara berlebihan. *Dagang* atau *faqir* sejati menurut penyair ialah dia yang karib dengan Tuhannya dan asing serta tak merasa terpaut pada dunia. Kata *gharib*, yang oleh penulis Melayu diterjemahkan menjadi *dagang*, berarti “Orang atau diri yang asing terhadap dunia,”<sup>20</sup> yaitu seorang ahli suluk yang menyadari bahwa di dunia ini ia adalah

---

20 Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Concluding Postscript to the Origin of the Malay Shā’ir*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1971), 8.

orang asing yang pergi merantau dan singgah sementara untuk mengumpulkan bekal. Kampung halamannya yang sejati bukan di dunia ini. Imam al-Ghazali dalam *Kimiya-i Sa'adah* mengatakan: "Dunia ini adalah sebuah pentas atau pasar yang disinggahi oleh para musafir dalam perjalanannya menuju ke negeri lain. Di sini mereka membekali diri dengan berbagai bekal agar supaya tujuan perjalanan tercapai."<sup>21</sup>

Dalam kaitan ini Hamzah Fansuri menulis:

Pada dunia nin jangan kau amin  
Lenyap pergi seperti angin  
*Kuntu kanzan* tempat yang batin  
Di sana da'im yogya kau *sakin*

Lemak manis terlalu nyaman  
Oleh nafsumu engkau tertawan  
*Sakarar al-mawt* sukarnya jalan  
Lenyap di sana berkawan-kawan

Hidup dalam dunia upama *dagang*  
Datang musim kita 'kan pulang  
*La tasta'khiruna sa'atan* lagi kan datang  
Mencari ma`rifat Allah jangan alang-alang

(Ik. XX , MS. Jak. Mal. 83)

Catatan: *La tasta'khiruna sa'atan* (Q 34:30) = tak dapat ditunda waktunya. Di lihat dari sudut agama *anak dagang* diberi arti positif oleh penyair. Ia adalah orang yang menyadari secara mendalam bahwa realitas sebenarnya kehidupan tidak berada di alam fenomena yang

---

21 Al-Ghazali, *Kimia Kebahagiaan*, terjemahan Haidar Bagir (Bandung: Mizan, 1984), 39.



senantiasa berubah, melainkan di dalam Tuhan yang kekal. Tanda *anak dagang* sejati ialah cinta dan penyerahannya yang penuh kepada Tuhan, dan keyakinannya yang teguh terhadap ikhtiar dirinya dalam mengatasi segala kesukaran hidup.

Sama dengan gagasan *dagang* adalah gagasan *faqir*. Dalam tasawuf ia diartikan sebagai pribadi yang tidak lagi terpaut pada dunia. Keterpautannya semata-mata kepada Tuhan. Ada dua ayat Quran yang dijadikan rujukan, yaitu Q 2:268 dan Q 35:15. Dalam Q 2:268, dinyatakan lebih kurang, “Setan mengancammu dengan ketiadaan milik (*al-faqr*) dan menyuruhmu melakukan perbuatan keji. Tetapi Allah menjanjikan ampunan dan karunia kepadamu dari-Nya sendiri dan Allah mahaluas pengetahuan-Nya.” Adapun dalam Q 35:15 dinyatakan, “Hai manusia! Kamulah yang memerlukan (*fūqarā*) Allah. Sedangkan Allah, Dialah yang maha kaya lagi maha terpuji.”<sup>22</sup>

Ibn `Arabi, sufi abad ke-12 dari Andalusia, mengatakan bahwa karena Tuhan Mahakaya dan Maha Mencukupi (*al-ghani*), Dia tidak tergantung kepada siapa pun. Sebaliknya manusia yang pada hakikatnya tidak memiliki apa-apa (*al-faqr*), maka dia memerlukan (*fūqarā*) Tuhan. Keberadaan manusia, menurut tafsir ayat ini, tidak pernah bebas dari kewujudan Tuhan. Maka perkataan *faqir* kemudian diartikan kepada seseorang yang benar-benar terpaut kepada Tuhan, sebagai ganti dari ketidakterpautannya pada dunia.<sup>23</sup>

Mengikuti pengertian ini Hamzah Fansuri menyatakan bahwa *faqir* yang sejati ialah Nabi Muhammad SAW. Dalam seluruh aspek

---

22 Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur'an* (Brentwood Maryland: Amana Corp, 1983). 109 dan 1157-1158.

23 B.A. Dar, *What Should then to be Done O Peoples of the East*, English Rendering of Iqbal's *Pas Chih Bayad Kard Ay Aqwam-i Sharq* (Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 1977), 61.

kehidupannya beliau benar-benar hanya tergantung kepada Tuhan. Ini ditunjukkan pada keteguhan imannya. Kata sang penyair:

Rasul Allah itulah yang tiada berlawan  
Meninggalkan *tha'am* (tamak) sungguh pun makan  
`Uzlat dan tunggal di dalam kawan  
Olehnya duduk waktu berjalan

(Ik. V, MS Jak. Mal. 83)

Perkataan “`Uzlat dan tunggal di dalam kawan” dapat ditafsirkan bahwa, walaupun Nabi Muhammad SAW seorang yang gemar berzuhud, tetapi beliau tidak meninggalkan kewajibannya dalam kegiatan sosial. Sedangkan perkataan “Olehnya duduk waktu berjalan” dapat ditafsirkan bahwa walaupun hatinya hanya terpaut pada Tuhan, beliau tetap aktif mengerjakan urusan dunia dengan penuh kesungguhan dan pengabdian. Kata “*duduk*”, yaitu tidak bergerak atau berjalan, dapat ditafsirkan bahwa keyakinannya kepada Allah SWT sangat teguh. Jika ditafsirkan demikian maka gagasan *faqir* tidak dapat disamakan dengan asketisme pasif dan eskapisme.

Dalam kaitan ini penyair menyatakan dalam syairnya:

Dunia nin jangan kau taruh-taruh  
Supaya dekat mahbub yang jauh  
Indah sekali akan galuh-galuh  
Ke dalam api pergi berlabuh

Hamzah miskin hina dan karam  
Bermain mata dengan *Rabb al-'Alam*  
Selamnya sangat terlalu dalam  
Seperti mayat sudah tertanam

(Ik. II MS Jak. Mal. 83)

Seorang *faqir* diumpamakan sebagai galuh-galuh, serangga seperti laron, yang selalu terpikat pada cahaya dan berani mengorbankan dirinya dalam api karena keinginannya bersatu atau mendekatkan (*qurb*) diri dengan cahaya. Para penyair sufi tidak henti-hentinya menggunakan citraan simbolik ini, karena seorang *faqir* adalah seorang yang berani mengorbankan diri untuk bersatu dengan Cahaya Yang Satu.

*Anak dagang* juga digambarkan sebagai anak mu'alim yang tahu jalan. Cintanya yang mendalam dan imannya yang teguh, memberinya pula pengetahuan diri yang mendalam. Hamzah Fansuri menulis:

Kenali dirimu hai anak dagang  
Jadikan *markab* (kapal) tempat berpulang  
Kemudi tinggal jangan kau goyang  
Supaya dapat dekat kau pulang

*Fawq al-markab* (di geladak kapal) yogya kau *jalis* (duduk)  
Sauhmu da'im baikkkan habis  
Rubing syari`at yogya kau labis  
Supaya jangan markabmu palis

Jika hendak engkau menjeling sawang  
Ingat-ingat akan ujung karang  
Jabat kemudi jangan kau mamang  
Supaya betul ke bandar kau datang

Anak mu`allim tahu akan jalan  
Da'im berjalan di laut nyaman  
Markabmu tiada berpapan  
Olehnya itu tiada berlawan

(Ik. XVIII, MS Jak. Mal. 83)

Dalam syairnya yang lain (ikat-ikatan XVII) tamsil *anak dagang* diganti *anak jamu*:

Dengarkan hai *anak jamu*  
Unggas itu sekalian kamu  
`Ilmunya yogya kau ramu  
Supaya jadi mulia adamu

Selanjutnya dalam ikat-ikatan tersebut *anak jamu* diumpamakan sebagai *unggas* yang tinggal dalam kandang syariat dan memiliki berbagai kelengkapan rohani:

`*Ilm al-yaqin* nama `ilmunya  
`*Ayn al-yaqin* hasil tahunya  
*Haqq al-yaqin* akan lakunya  
Muhammad nabi asal gurunya

Syari`at akan tirainya  
Tariqat akan bidainya  
Haqiqat akan ripainya (ripinya)  
Ma`rifat akan isainya (isinya)

Jelaslah bahwa yang dimaksud *faqir* oleh penyair bukanlah orang miskin biasa dalam artian papa dan menderita, serta tak berpengetahuan. Ibn Abu `Ishaq al-Kalabadhi, sufi abad ke-11, dalam bukunya *al-Ta`arruf li Madzhabih ahl al-Tashawwuf* mengatakan, "Ibn al-Jalla mengatakan, 'Kefaqiran ialah bahwa tiada sesuatu pun yang menjadi milikmu, atau jika memang ada sesuatu, itu tidak boleh menjadi milikmu.' Perkataan ini mengandung arti yang sama dengan firman Tuhan, 'Sedangkan mereka lebih mengutamakan kepentingan

orang banyak, dibanding semata-mata kepentingan mereka sendiri, sekalipun mereka dalam kesukaran”<sup>24</sup>

Sedangkan Ali Utsman al-Hujwiri dalam *Kasyf al-Mahjub*, mengatakan dengan mengutip seorang sufi, “*Laysa al-faqr man khala min al-zad, inna-ma alfaqr man khala min al-murad*, yakni “Faqir bukan orang yang tak punya rezeki/penghasilan, melainkan yang pembawaan dirinya hampa dari nafsu rendah.” Dia juga mengutip Syekh Ruwaym, “*Min na`at al-faqr hifzhu sirrihi wa syanatu nafsihi wa ada`u fazi dhatihi*’, yakni “Ciri faqir ialah hatinya terlindung dari kepentingan diri, dan jiwanya terjaga dari kecemaran serta tetap melaksanakan kewajiban agama.”<sup>25</sup>

Dalam ikat-ikatan XIX Hamzah Fansuri menggambarkan bahwa seorang *faqir* merupakan pribadi yang elok sebab telah memfanakan seluruh potensi dirinya (akal, rasa, diri jasmani, nyawa) ke dalam tujuan spiritual kehidupan.

Sidang faqir empunya kata  
Tuhanmu zahir terlalu nyata  
Jika sungguh engkau bermata  
Lihatlah dirimu rata-rata

...

Kekasihmu zahir terlalu terang  
Pada kedua `alam nyata terbentang  
Ahl al-Ma`rifa terlalu menang  
Washilnya da`im tiada berselang

---

24 A.J. Arberry, *The Doctrine of the Sufis*, terjemahan *Kitab al-Ta`arruf li Madzhabi ahl al-Tashawwuf* karya Ibn Abi `Ishaq al-Kalabadzhi (Lahore: S.H. Muhammad Ashra, 1976), 118.

25 R.A. Nicholson, *The Kashf al-Mahjub: The Oldest Persian Treatise on Sufism* karya `Ali Utsman Al-Hujwiri (New Delhi: Taj Company, 1982), 35.

Hapuskan `aqal dan rasamu  
Lenyapkan badan dan nyawamu  
Pejamkan hendak kedua matamu  
Sana kau lihat permai rupamu

Adamu itu yogya kau serang  
Supaya dapat negeri yang tenang  
Seperti `Ali tatkala perang  
Melepas Duldul tiada berkekang

Hamzah miskin orang `uryani  
Seperti Isma`il jadi *qurbani*  
Bukannya `Ajami lagi `Arabi  
Nentiasa washil dengan Yang Baqi

`Uryan arti harfiahnya ialah telanjang, maksudnya orang yang hatinya tulus. Dalam bait tersebut Hamzah Fansuri menyamakan *faqir* dengan pribadi Nabi Ismail AS yang sedia mengurbankan nyawa dan dirinya dalam memenuhi perintah Tuhan. Seorang faqir adalah pribadi universal yang tidak terikat lagi oleh warna kulit, ras dan kebangsaan.

Sejak lama telah muncul anggapan luas bahwa tasawuf atau tarekat yang diajarkan Hamzah Fansuri mengabaikan syariat. Namun dalam beberapa bait syairnya Hamzah Fansuri justru menekankan betapa pentingnya syariat. Sebagai contoh dalam bait berikut:

Syari`at Muhammad terlalu `amiq (dalam)  
Cahayanya terang di negeri *Bayt al-`athiq*  
Tandanya *ghalib* sempurna *thariq* (jalan)  
Banyaklah kafir menjadi *rafiq* (kawan)

*Bayt al-`athiq* itulah bernama Ka`bah  
`Ibadat di dalamnya tiada berhelah  
Tempatnya ma`lum di tanah Mekkah  
Akan *qiblat* Islam menyembah Allah

Dikatakan bahwa *syari'at* mengandung makna yang dalam dan di dalamnya membentangi jalan yang sempurna menuju Tuhan. Bahkan menurut para sufi *syari'at* itu merupakan jalan besar, sedang *tariqat* merupakan lorong kecil.<sup>26</sup>

### **Pengaruh puisi sufi**

Sebagai penyair besar dan pencetus syair, Hamzah Fansuri tidak hanya memengaruhi perkembangan sastra Melayu abad ke-17 dan ke-18, tetapi juga sesudahnya. Syair, sebagai bentuk puisi empat baris berpola bunyi akhir a-a-a-a, sangat digemari oleh penulis Nusantara sampai abad ke-20. Penanda kepenyairan *faqir*, *dagang* dan sejenis juga berkembang menjadi konvensi sastra Melayu. Bahkan penanda ini tidak hanya dipakai dalam penulisan syair tasawuf dan keagamaan, tetapi juga dalam syair hikayat, kisah pelipur lara dan penulisan karya bercorak sejarah. Sebagai contoh ialah bagian permulaan *Syair Perang Makassar*, yang ditulis oleh Encik Amin pada akhir abad ke-17 seusai perang tersebut:

Mohonkan ampun *gharib* yang faqir  
Menyatakan asma di dalam syair  
Maka patik pun berbuat sindir  
Kepada negeri asing supaya lahir<sup>27</sup>

Tetapi berbeda dari penggunaannya dalam syair-syair Hamzah Fansuri yang memperlihatkan kepercayaan diri yang kuat dan penuh

---

26 J.S. Tirmingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1973), 5.

27 C. Skinner, *Syair Perang Mengkasar*, VKI, XL (The Hague: Martinus Nijhoff, 1963) 26-27.

percaya diri, dalam syair-syair sesudahnya penggunaan tersebut cenderung disertai nada iba dan getir, serta rasa kurang percaya diri.<sup>28</sup> Misalnya dalam *Syair Negeri Mekah dan Medina* (anonim):

*Amma ba`du* inilah nazam  
Tiadalah faqir berpanjang kalam  
Hati yang safi menjadi kelam  
Sebab bercinta siang dan malam

...

Inilah nazam faqir yang *gharib*  
Dalam percintaan dibawa nasib<sup>29</sup>

Nada mengiba juga terlihat dalam bait-bait permulaan *Syair Dagang*, karangan seorang penulis abad ke-17 yang berasal dari Minangkabau:

Kita di dunia hendaklah jaga  
Inilah negeri tempat berniaga  
Carilah dagangan yang banyak harga  
Barang yang laku di negeri surga

Seperti dagang kita di dunya  
Utang piutang miskin dan kaya  
Tatkala di akhirat negeri yang kaya  
Di sinilah tempat menerima dia

---

28 G.L. Koster. *Roaming Through Seductive Gardens: Reading in Malay Narrative* (Disertasi Rijkuniversiteit Leiden, 1993), 93. Selanjutnya ditulis *Roaming Through Seductive Gardens*.

29 *Roaming Through Seductive Gardens*, 95.



Sementara nyawa belumlah hilang  
Carilah dagangan jangan kepalang  
Itulah mudik dibawa pulang  
Ke dalam akhirat negeri yang tenang<sup>30</sup>

Bandingkan bait-bait dalam syair Hamzah Fansuri yang menunjukkan kepercayaan diri yang besar dari penulisnya:

Hamzah Fansuri anak dagang  
Da'im bersuhat dengan hulubalang  
Penuh dan pepak tahu berperang  
Barang kerjanya jangan kau larang<sup>31</sup>

Perubahan nada pada pengucapan penanda *anak dagang* memperlihatkan adanya pergeseran peranan pengarang atau penyair pada akhir abad ke-17, khususnya sejak para sufi mengalami tekanan karena ajaran mereka dianggap berseberangan dengan paham para *fuqaha'* (ahli fiqih). Pada masa Hamzah Fansuri seorang penulis dan ahli tasawuf memiliki kebebasan cukup besar, sebab bisa menjadi pemimpin yang mandiri dalam lingkungan masyarakat luas. Tetapi sesudah itu para penulis Melayu tergantung kepada para pelindungnya, raja atau bangsawan. Dengan adanya perubahan itu pula maka penekanan terhadap individualitas dalam penulisan karya sastra, sebagaimana telah dirintis Hamzah Fansuri pada abad ke-16 dan murid-muridnya pada abad ke-17, menjadi berkurang. Hal ini kentara dengan jarangnyanya penyair Melayu pada abad ke-18 mencantumkan nama diri dan *takhallus*-nya dalam syair-syair yang mereka karang.

---

30 *Tasawuf Yang Tertindas*, 182.

31 Ik. XXIX, MS Jak. Mal. 83.

Namun pengaruh jejak kepenyairan Hamzah Fansuri berlanjut hingga abad ke-20, khususnya pada beberapa karya penyair Pujangga Baru seperti Sanusi Pane dan Amir Hamzah. Dengan munculnya kedua penyair ini individualitas kembali ditekankan, sebab bagi Pujangga Baru “Mengarang adalah mengungkapkan gerakan sukma.”<sup>32</sup> Meskipun tidak semua sajak Sanusi Pane memiliki afinitas dengan karya penyair Melayu klasik, namun sajaknya “Dibawa Gelombang” akan mengingatkan pembaca pada syair Hamzah Fansuri yang juga menggunakan tamsil perahu:

Alun membawa bidukku pelahan  
Dalam kesunyian malam waktu  
Tidak berpawang tidak berkawan  
Entah kemana aku tak tahu

Jauh di atas bintang kemilau  
Seperti sudah berabad-abad  
Dengan damai mereka meninjau  
Kehidupan bumi yang kecil amat

Aku bernyanyi dengan suara  
Seperti bisikan angin di daun  
Suaraku hilang dalam udara  
Dalam laut yang beralun-alun<sup>33</sup>

Memang pola bunyi akhir sajak tersebut a-b-a-b seperti pantun, namun puitikanya adalah puitika syair. Bandingkan dengan bait-bait syair Hamzah Fansuri yang menggunakan tamsil perahu:

---

32 Baca, A. Teeuw, *Antara Kelisanan dan Keberaksaraan* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1994).

33 Sanusi Pane, *Madah Kelana* (Jakarta: Balai Pustaka, 1932), 16.

Jika hendak engkau menjeling sawang  
Ingat-ingat akan ujung karang  
Jabat kemudi jangan kau mamang  
Supaya betul ke bandar datang

Anak mu `allim tahu akan jalan  
Da'im berlayar di laut nyaman  
Markabmu tiada berpapan  
Olehnya itu tiada berlawan<sup>34</sup>

Lebih menonjol lagi, tentu saja pengaruh puisi sufi Melayu terhadap Amir Hamzah, terutama tamsil-tamsil dan estetika sufistiknya. Di sini akan ditunjukkan salah satu contoh syair Melayu yang menggunakan citraan simbolik wayang karangan penyair abad ke-17 Abdul Jamal dan membandingkannya dengan sajak “Sebab Dikau” karangan penyair abad ke-20 Amir Hamzah. Abdul Jamal, murid Hamzah Fansuri yang terkemuka, menulis:

*Wahdat* itulah bernama bayang-bayang  
Di sana nyata wayang dan dalang  
*Mahbub*-nya lingkup pada sekalian padang  
*Musyahadah* di sana jangan kepalang<sup>35</sup>

---

34 Ik. XVIII MS, Jak. Mal. 83.

35 J. Doorenbos, *De Geschriften van Hamzah Pantsoeri* (Leiden: NV VH Betteljes & Terpstra, 1922), 71.

Dalam “Sebab Dikau” Amir Hamzah juga menulis dengan tamsil yang mirip:

Maka merupa di datar layar  
Wayang warna menayang rasa  
Kalbu rindu turut menurut  
Dua suka esa-mesra-

Aku boneka engkau boneka  
Penghibur dalang mengatur tembang  
Di layar kembang bertukar pandang  
Hanya selagu, sepanjang dendang<sup>36</sup>

Dari uraian yang telah dipaparkan dapat disimpulkan bahwa Hamzah Fansuri adalah penyair Melayu klasik yang sangat besar pengaruhnya bagi perkembangan puisi Melayu dan besar pula jasanya bagi pertumbuhan bahasa serta kebudayaan Melayu.

---

36 A. Teeuw, *Modern Indonesian Literature*, Vol. I (The Hague: Martinus Nijhoff, 1979), 99.