

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ هُوَ الْحَیُّ  
الْاَبَدِیُّ اِلٰهٌ اَبَدِیٌّ اَوْلِیاءُ اللّٰهِ لَا حِفْظَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ  
یَحْزَنُوْنَ هٰذَا قَبْرُ الْفَقِیْرِ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰی سَیِّدِنَا  
الشَّیْخِ الْعَابِدِ النَّاسِکِ الزَّاهِدِ الشَّیْخِ الْمُرَابِطِ  
مَعْدِنِ الْحَقِیْقَةِ الشَّیْخِ حَمْزَةَ بِنِ عَبْدِ اللّٰهِ الْفَنْصَوْرِیِّ  
تَعَمَّدَهُ اللّٰهُ بِرَحْمَتِهِ وَ اَسْکَنَهُ فِی سَیِّدَتِهِ اَمِیْنٍ اَنْتَقَلَ  
بِالْوَفَاءِ اِلَى رَحْمَةِ اللّٰهِ تَعَالٰی فِی یَوْمِ الْخَمِیْسِ الْمُبَارِکِ  
التَّاسِعِ مِنْ شَهْرِ اللّٰهِ رَجَبِ الْفَرْدِ الْحَرَامِ عَامِ ثَلَاثَةِ  
وِثَلَاثِیْنِ وَتِسْعِ مِائَةٍ مِنْ الْمَهْجَرَةِ النَّبَوِیَّةِ عَلٰی صَاحِبِهَا  
اَفْضَلُ الصَّلٰوةِ وَ اَرْکٰی النَّحِیَّةِ وَ اَبَدِیِّ

# Batu Nisan Hamzah Fansuri

Claude Guillot dan Ludvik Kalus

Diterbitkan dalam rangka Seminar Hamzah Fansuri  
di Depbudpar RI, Jakarta 28-29 Maret 2007

Departemen Kebudayaan dan Pariwisata  
École française d'Extrême-Orient  
Forum Jakarta-Paris



Batu Nisan  
Hamzah Fansuri

**Claude Guillot dan Ludvik Kalus**

Artikel asli berjudul : *La stèle funéraire de Hamzah Fansuri*  
Terbit dalam majalah *Archipel*, 60, 2000, hlm. 3-24

Judul terjemahan : *Batu Nisan Hamzah Fansuri*  
Hak penerbitan terjemahan Indonesia pada  
© École française d'Extrême-Orient  
Hak cipta dilindungi undang-undang  
*All rights reserved*

Diterbitkan pertama kali dalam bahasa Indonesia oleh  
École française d'Extrême-Orient  
bekerja sama dengan Forum Jakarta-Paris  
serta Departemen Kebudayaan dan Pariwisata  
Jakarta, Maret 2007

Penerjemah : Rita Parasman

*Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme d'aide à la  
publication, bénéficie du soutien du Ministère français des Affaires  
étrangères à travers le Service de Coopération et d'Action Culturelle  
de l'Ambassade de France en Indonésie  
et le Centre Culturel Français de Jakarta.*

Buku ini diterbitkan atas dukungan Departemen Luar Negeri Prancis  
dalam rangka program bantuan penerbitan yang dikelola oleh Kedutaan  
Besar Prancis di Indonesia, Bagian Kerjasama dan Kebudayaan, serta  
Pusat Kebudayaan Prancis di Jakarta.

Isi di luar tanggungjawab Percetakan Grafika Mardi Yuana, Bogor

Dalam jilid-jilid yang dipersembahkan oleh majalah *Archipel* kepada Denys Lombard ini, secara kebetulan terdapat penulis yang dua kali berusaha, seperti banyak penulis lain sebelumnya, untuk menembus kegelapan yang meliputi kehidupan sang penyair dan sufi besar Melayu, Hamzah Fansuri<sup>1</sup>. Dalam artikel yang pertama, Vladimir I. Braginsky<sup>2</sup> menulis dalam pengantarnya, “Demikianlah segala sesuatu yang diketahui tentang Hamzah hanya merupakan sejumlah hipotesis yang beralasan kuat atau lemah, atau dengan kata lain, sebuah rekonstruksi. Dan kalau tidak timbul bahan baru secara tak terduga, maka kecillah harapan keadaan ini akan berubah secara mendasar di masa depan.” Artikel kedua, yaitu artikel ini justru bertujuan memperkenalkan sebuah bahan baru yang ditemukan baru-baru ini secara “tak terduga”.

### **Inskripsi Nisan di Mekah**

Pada bulan Oktober 1999, dalam rangka penelitian arkeologi yang dilakukan oleh satu tim Indonesia-Prancis di situs Barus, diusahakan membaca inskripsi-inskripsi berbahasa Arab (dan satu berbahasa Parsi) yang terdapat pada sekitar empat puluh nisan yang berhasil menembus zaman sampai kini<sup>3</sup>. Pada salah satu nisannya terdapat nama Fansūr

---

<sup>1</sup> Dalam pembahasan inskripsi Arab di bawah ini kami akan mempergunakan sistim transliterasi sederhana khas *Encyclopédie de l'Islam*, sedangkan nama-nama Melayu asal Arab akan dieja menurut kebiasaan Indonesia. Pilihan ini berakibat malang karena nama yang sama akan tertulis “Hamza” dalam konteks inskripsi Arab dan “Hamzah” dalam penguraian identitas tokoh tersebut sebagai orang Melayu. Namun pembaca pasti tidak akan terganggu oleh penyimpangan kecil ini.

<sup>2</sup> “Towards the biography of Hamzah Fansuri”, *Archipel*, 57, *L'Horizon nousantarien, Mélanges en hommage à Denys Lombard*, jil. II, 1999, hlm. 135-175.

<sup>3</sup> Pembahasan inskripsi nisan-nisan tersebut telah terbit sebagai satu artikel oleh L. Kalus, “Les sources épigraphiques musulmanes de Barus”, dalam C. Guillot dkk.,

yang anehnya ditulis Fansūrī padahal katanya bukan suatu nisbah<sup>4</sup> (kutipannya “*min balad Fansūrī*”). Nama tempat Fansūr itu, sebagai bentuk Arab dari kata Melayu Pancur atau kata Batak Pantsur (“mata air” atau “pancuran”), pada zaman silam dipergunakan oleh para pedagang dari Timur Tengah untuk menamakan bandar Barus, yang tersohor karena kamper atau kapur barusnya.

Sepulangnya ke Paris kami ingin mengetahui apakah nama tempat tersebut dipakai juga dalam inskripsi yang berasal dari daerah lain di dunia Islam, maka kami memeriksa sebuah pangkalan data berjudul *Thesaurus d'épigraphie islamique* (Tesaurus Epigrafi Islam)<sup>5</sup>. Di antara ke-18.000 inskripsi Arab, Parsi, dan Turki sebelum tahun 1000 Hijrah yang terekam dalam pangkalan data itu pada saat ini, ternyata satu saja mengandung nama tempat Fansūr—dalam bentuk nisbah sebagai bagian nama orang yang meninggal. Kami terperanjat mengetahui bahwa tokoh tersebut bernama Shaykh Hamza b. ‘Abd Allāh al-Fansūrī yang meninggal pada tanggal 9 Rajab 933, yakni 11 April 1527. Pada waktu teks itu disalin, nisan yang membawa inskripsi ini berada dalam pekuburan Bāb Ma’lā di Mekah, jauh dari Sumatera, berarti jauh dari Fansūr yang disebut di dalamnya.

---

*Histoire de Barus. Le site de Lobu Tua. Vol. II. Etude archéologique et Documents*, Paris, 2003. Terjemahan buku itu direncanakan terbit di Jakarta tahun 2007. (Catatan Penerjemah.)

<sup>4</sup> Nisbah adalah kata sifat yang ditambah pada nama seseorang untuk menunjukkan asalnya, contohnya al-Palembani, al-Banjari, al-Kalantani.

<sup>5</sup> Thesaurus tersebut dirancang oleh Ludvik Kalus dan disusun oleh Frédérique Soudan. Proyek ini didanai oleh Fondation Max van Berchem di Geneva, dan diedarkan dalam bentuk CDROM menurut daerah. Sebuah edisi baru terbit tahun 1999, berisi inskripsi Semenanjung Arab bersama dengan inskripsi daerah Magribi yang telah terbit tahun 1997. Untuk informasi lebih lanjut tentang proyek ini, dapat menghubungi Fondation Max van Berchem, 5 avenue de Miremont, 1206 Genève, Swiss; tel./fax (4122) 347 8891; e-mail, <fmvberchem@swissonline.ch>.

## Teks

- (۱) بسم الله الرحمن الرحيم هو الحيّ  
 (۲-۳) ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون  
 (= قرآن، ۰.۱، ۳۶\۲۶) هذا قبر الفقير إلى الله تعالى سيدنا  
 (۴) الشيخ العابد الناسك الزاهد الشيخ المرابط  
 (۵) معدن الحقيقة الشيخ حمزة بن عبد الله الفنصوريّ  
 (۶) تغمده الله برحمته وأسكنه فسيح جنّته أمين انتقل  
 (۷) بالوفاء إلى رحمة الله تعالى فجر يوم الخميس المبارك  
 (۸) التاسع من شهر الله رجب الفرد الحرام عام ثلاثة  
 (۹) و ثلاثين و تسعمائة من الهجرة النبويّة على صاحبها  
 (۱۰) أفضل الصلوة و أزكى التحيّة و أيد (؟)

## Terjemahan

- (1) Atas nama Tuhan yang Maha Pemurah lagi Maha Penyayang. Dia adalah Yang Hidup.  
 (2-3) “Ingatlah, sesungguhnya wali-wali Allah itu, tidak ada kekawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati” (*al-Qur'an*, 10:62). Ini kubur orang yang memerlukan Allāh ta‘ālā, Sayyidina  
 (4) al-Shaykh al-saleh yang mengabdikan kepada Allah, orang zahid, al-shaykh al-murabit (yang berjuang di perbatasan, atau yang bertekad)  
 (5) tambang hakekat Ilahi, al-Shaykh Hamza b. ‘Abd Allāh al-Fansūrī  
 (6) semoga Allāh menganugerahinya kasih sayang-Nya dan menerimanya dalam sorga-Nya! Amin! Dia dipulangkan,  
 (7) oleh kesetiaan (?), kepada rahmat Allāh ta‘ālā pada fajar hari suci Kamis  
 (8) tanggal 9 bulan Allāh Rajab yang esa lagi suci, tahun  
 (9) 933 Hijrah Nabi (*yakni 11 April 1527*). Kepada sahabatnya  
 (10) berkah yang terbaik dan selamat yang terluhur, semoga hadir (???)

Inskripsi ini disalin tahun 1934 oleh Hassan Mohammed el-Hawary, pegawai Museum Seni Arab di Kairo dan rekan-bawahan Gaston Wiet yang waktu itu menjabat direktur Museum tersebut. G. Wiet itulah yang menyuruh el-Hawary melakukan survei epigrafi di Mekah dan Madinah karena tidak sempat mengunjungi al-Haramain sendiri. Karena tidak dapat membuat abklats (*rubbing*) di tempat yang senantiasa dikerumuni para peziarah, maka sang ahli epigrafi Mesir muda tersebut menyalin inskripsi dengan tulisan tangan serta mengambil fotonya. Dia berhasil mengumpulkan dua ratus lima puluh inskripsi di al-Haramain serta sejumlah besar epitaf. Sayangnya dia tidak sempat menerbitkan hasil surveinya itu oleh karena meninggal beberapa bulan setelah pulang ke Kairo.

G. Wiet sendiri itulah yang mulai menyusun *Corpus d'inscriptions de la Mecque* (Kumpulan Inskripsi Mekah) atas dasar data yang dibawa pulang oleh el-Hawary. Namun proyek ini pun tidak rampung karena Wiet meninggal tahun 1971. Sesuai dengan pesan terakhirnya, semua dokumen epigrafi miliknya diserahkan kepada Nikita Elisséeff, yang mengedit jilid pertama proyek ambisius itu<sup>6</sup>. Pada gilirannya Nikita Elisséeff, yang meninggal tahun 1997, mewariskan dokumen epigrafinya kepada Ludvik Kalus dengan maksud supaya *Thesaurus d'épigraphie islamique* di atas dapat terlaksana. Dalam dokumen tersebut, teks berbagai inskripsi batu nisan Mekah disajikan dalam bentuk uraian yang disusun Gaston Wiet, kadang kala (jarang) disertai komentar tambahan. Catatan-catatan asli oleh el-Hawary rupanya tertinggal di Kairo, dan uraian oleh G. Wiet tidak disertai foto, sehingga teks-teks inskripsi tersebut tidak dapat dipastikan ketepatannya<sup>7</sup>.

Dengan demikian inskripsi yang bersangkutan masih terdapat pada tempat asalnya pada tahun 1934, saat disalin oleh Hassan Mohammed el-Hawary. Menurut catatan el-Hawary nisan itu terbuat dari batu basal dan berukuran 24 x 36 cm, sedangkan inskripsinya terukir sebagai relief rendah dalam tulisan naskhi. Mengingat salinan

---

<sup>6</sup> Hassan Mohammed El-Hawary & Gaston Wiet, *Matériaux pour un Corpus inscriptionum arabicarum, Quatrième partie: Arabie, Inscriptions et Monuments de la Mecque, Haram et Ka'ba*, Jil. I (penggal 1), [Bahan-bahan untuk sebuah Kumpulan Inskripsi Arab, Bagian IV: Inskripsi dan Monumen Mekah, Haram dan Ka'ba], diedit oleh Nikita Elisséeff, Kairo, IFAO, 1985.

<sup>7</sup> Permohonan kepada Kedutaan Arab Saudi di Paris agar diberikan foto dari batu nisan yang bersangkutan, sampai kini belum terpenuhi.

teks oleh el-Hawary itu tidak dapat diperiksa ketepatannya, kita patut bertanya apakah teks yang diolah tiga orang berturut-turut itu dapat diandalkan. Ternyata ratusan inskripsi lain yang dibaca oleh el-Hawary dan ribuan inskripsi yang dibaca, disalin dan diperiksa oleh Gaston Wiet (yang kiranya mempunyai sebuah foto dari batu nisan yang bersangkutan) membuktikan ketelitian dan ketepatan teks-teks tersebut, maka kita rasanya tidak perlu khawatir.

### Pembahasan

Bila menelaah teks inskripsi di atas dengan tujuan menentukan identitas tokohnya, beberapa data patut diperhatikan sebagai berikut. Di baris ke-4, tokoh itu disebut sebagai “al-Shaykh al-saleh yang mengabdikan kepada Allah, orang zahid”, yakni sifat-sifat khas seorang sufi. Kalau demikian kata “Sayyidina” di akhir baris ke-3 menunjukkan bahwa tokoh itu mempunyai jabatan tinggi di suatu kelompok sufi. Kemudian, di akhir baris ke-4, dia disebut sebagai “al-shaykh al-murabit” (yang berjuang di perbatasan). Kami lebih suka terjemahan ini daripada kemungkinan lain (misalnya “bertekad” yang juga sesuai dengan konteks ini) oleh karena ikatan dengan Fansūr, sebuah tempat yang terisolir di pantai Sumatera, menjadikan Hamza ini seorang yang benar-benar “berjuang di perbatasan”. Tambahan lagi pengulangan kata “shaykh” mungkin berarti bahwa kata berikut (“*al-murabit*”) tidak terkait dengan sifatnya sebagai seorang sufi. Ungkapan “tambang hakekat Ilahi” (*ma’din al-haqiqah*) menyifatkan visi batin yang mendalam dari kekuasaan Ilahi. Kata terakhir inskripsi ini tidak terbaca dengan pasti.

Patut dicatat bahwa nama ayahnya Hamza al-Fansūrī ini adalah ‘Abd Allāh. Nama itu umum sekali, namun perlu diingat bahwa orang-orang yang baru memeluk agama Islam sering menamakan demikian (yakni “hamba Allah”) ayah mereka yang masih kafir dan tidak mempunyai nama Islam. Barangkali saja itulah yang terjadi dalam hal tokoh sufi kita kalau dapat dipastikan sama dengan penyair Melayu yang tersohor. Akan dibahas lebih lanjut nanti.

Ungkapan “*intaqala bi-l-wafā’ ilā rahimati ilāhi*” berdasarkan ungkapan yang sangat umum “*intaqala ilā rahimati ilāhi*”, tetapi dengan penyisipan “*bi-l-wafā’*” menjadi ganjil dan sukar diartikan. Tidak terdapat contoh lain dari ungkapan tersebut dalam seluruh *Tesaurus Epigrafi Islam* di atas, tetapi terdapat satu kali ungkapan

“*intaqala bi-l-wafāt ilā rahimati ilāhi*”<sup>8</sup> yang rupanya lebih memuaskan dan dapat diterjemahkan sebagai “dia dipulangkan oleh maut kepada rahmat Allāh”.

Ayat al-Qur’an yang dikutip di baris ke-2 agak langka dalam epigrafi Arab, hanya terdapat dalam sekitar 20 inskripsi di antara ke-18.000 inskripsi yang terekam dalam pangkalan data di atas. Satu saja bukan epitaf, tapi itu pun menunjukkan seorang sufi. Di antara yang lain, kebanyakan menyangkut orang sufi dan tujuh buah terdapat dalam sebuah kompleks makam, jadi menunjukkan orang penting. Ayat tersebut cukup jelas dan tidak perlu dikomentari: “Ingatlah, sesungguhnya wali-wali Allah itu, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati”. Sekali lagi kiranya ini menunjukkan bahwa Hamza al-Fansūrī yang dikubur di Mekah itu seorang sufi yang terpuja dan dianggap sebagai wali.

Tokoh tersebut dimakamkan di pekuburan Bāb Ma’lā<sup>9</sup> yang tersohor baik di Mekah maupun di luar Semenanjung Arab. Letaknya di sebelah utara kota Mekah, di sebelah-menyebelah sebuah jalan yang lebih jauh menjadi jalan raya dari Mekah ke Jeddah, dan pada masa lalu dikelilingi tembok. Makam-makam yang paling dihormati dulu tertutup kubah.

Orang Swiss bernama Johann Ludwig Burckhardt, yang mengunjungi Mekah tahun 1914, pernah menulis bahwa pekuburan itu “termasuk tempat yang paling suci setelah makam Nabi Muhammad. Di situlah diletakkan abu dari banyak tokoh suci Islam, baik laki-laki maupun perempuan, antara lain abu Khadijah yang mulia yang dibangun sebuah monumen batu indah oleh Sultan Sulaiman waktu berkuasa. Di situ pula terbaring anak-anak Sang Nabi, beberapa sahabatnya dan sejumlah tokoh lain”<sup>10</sup>.

Jauh sebelum Burckhardt, musafir asal Andalusia yang terkenal, Ibn Jubayr (1145-1217), telah menulis dalam kisah perjalanannya, “Di

<sup>8</sup> Damaskus, makam Shaykh al-Akbar, 598 H, menurut *Recueil Schefer*, No. 593-594, dipetik dalam *RCEA*, IX, No. 3540.

<sup>9</sup> Pemerian pekuburan berikut ini diperkaya dengan bahan-bahan yang terdapat dalam arsip Gaston Wiet.

<sup>10</sup> Johann Ludwig Burckhardt, *Travels in Arabia comprehending an account of those territories in Hedjaz which the Mohammedan regard as sacred*, London, Henry Colburn, 1829; terjemahan Prancis, *Voyage en Arabie contenant la description des parties de Hedjaz regardées comme sacrées par les Musulmans*, 1835, jil. 1, hlm. 232.

pekuburan ini terletak makam sejumlah sahabat Nabi serta pengikut, wali, dan orang saleh, meskipun bangunan sucinya telah musnah dan orang Mekah tidak mengingat nama-nama mereka. Dapat dilihat lapangan di mana al-Hajjāj ben Yusuf (*semoga dianugerahi Allah*) menyiksa Abdullah bin al-Zubair (*semoga Allah puas atas dia*); masih terlihat puing sebuah monumen”. Dan lebih lanjut, “Setelah beranjak dari tempat sembahyang dan setelah bersalam-salaman seperti biasanya, para mukmin menuju ke pekuburan al-Ma’lā untuk menziarahinya dan memperoleh berkah yang umum diterima kalau berkunjung ke situ dan mendoakan rahmat Allah untuk orang-orang saleh yang dimakamkan di situ, baik orang dari abad Hijrah pertama maupun yang lain (*semoga Allah puas atas mereka semua*)”<sup>11</sup>.

Ahli sejarah Mekah, Qutb al-dīn Muhammad al-Nahrawālī al-Makkī (1511/12 – 1582), menyajikan pemerian lain: “Pekuburan Bāb Ma’lā antara lain mengandung makam sang ibu para mukminin, Khadijah yang agung. Dia terkubur dalam sebuah keranda kayu yang tertutup oleh sebuah kubah yang dibuat dari batu asal Gunung Shumais (Yaman) yang didirikan oleh Amir Muhammad ibn Sulaiman tahun 950 / 1543. Terdapat juga makam Fudail ibn Iyad serta makam imam Abd el-Karim ibn Hawazin Kushairi yang sama-sama terletak dalam sebuah kandang dengan alim-ulama saleh seperti Baha el-din Subki, Shaikh Abd-Allah ibn Umar Tawashi, dan juga Shaikh Abd el-Latif Nakshabandi”<sup>12</sup>.

Richard Burton menggarisbawahi martabat tinggi tokoh-tokoh yang dimakamkan di pekuburan tersebut sebagai berikut. “Pekuburan ini disanjung tinggi dalam sejarah lokal: di situlah tubuh Abdullah bin Zubayr dipertontonkan oleh Hajjaj bin Yusuf, dan jumlah para wali yang pernah dikubur di situ begitu tinggi sampai pada abad ke-12 pun banyak telah dilupakan”<sup>13</sup>.

Semua deskripsi di atas membuktikan betapa penting pekuburan Bā Ma’lā—yang patut diingat, tidak jauh dari Kaaba. Bahwa makam

<sup>11</sup> Ibn Jubayr, *Rihla*, diterjemahkan ke dalam bahasa Prancis oleh M. Gaudefroy-Demonbynes (*Voyages*, Paris, 1949-1956), hlm. 130 dan 182.

<sup>12</sup> Qutb Al-Din Muhammad al-Nahrawali al-Makki, *al-I’lām bi a’lām balad (bait) Allāh (masjid) al-harām*, diedit oleh F. Wüstenfeld, dalam *Chroniken der Stadt Mekka*, jil. III, hlm. 443-444. Dipetik di sini menurut G. Wiet.

<sup>13</sup> Sir Richard F. Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Madinah and Meccah*, diedit oleh istrinya Isabel Burton, New York, 1893, 2 jilid; edisi baru, London, 1964, jil. II, hlm. 249.

Hamza b. ‘Abd Allāh al-Fansūrī terletak di situ menunjukkan bahwa Hamza itu seorang tokoh luar biasa yang pantas dikubur dalam pekuburan suci itu. Mungkin Hamza itu meninggal di Mekah, mungkin pula jenazahnya diangkat dari tempat lain. Batu nisannya (dari batu basal) mungkin sekali diukir di situ oleh karena hampir semua nisan yang direkam oleh el-Hawary di pekuburan tersebut terbuat dari jenis batu yang sama, yang umum di daerah itu. Patut ditambah pula bahwa Gaston Wiet pernah menulis dalam catatannya tentang inskripsi-inskripsi di pekuburan Bāb al-Ma’lā itu, “kelihatan betapa inskripsi itu singkat ketimbang inskripsi serupa di Mesir”.

\*

Perlu ditekankan betapa penting penemuan batu nisan ini untuk sejarah Barus, bahkan untuk sejarah Nusantara, oleh karena, biar siapa pun identitas tokoh yang bersangkutan, inskripsinya menunjukkan bahwa seorang Barus pernah bermukim di kota suci dunia Islam pada zaman itu. Pun membuktikan bahwa hubungan antara Barus dan Timur Tengah, yang bermula pada pertengahan abad ke-9 atau lebih awal lagi, masih erat pada awal abad ke-16, tetapi—patut digaris-bawahi—dengan arus bolak-balik yang lebih seimbang karena gejala yang kita hadapi di sini ialah contoh seorang Nusantara yang berkunjung ke Timur Tengah, bukan lagi orang Timur Tengah yang datang berdagang di Sumatera. Tokoh kita seorang ulama (*shaykh*) dan hal itu juga mencerminkan keadaan masa itu di mana pinggiran dunia Islam berkaitan erat dengan pusatnya, yang menjadi sebab kenapa kitab-kitab agama baik berbahasa Arab maupun Melayu, yang sangat bagus mutunya, berkembang dengan subur di bagian utara Pulau Sumatera sampai dengan akhir abad ke-17.

Meskipun demikian, yang menjadi pertanyaan utama dalam inskripsi di atas bukan asal dan status si tokoh itu melainkan identitasnya. Dengan kata lain, apakah Shaykh Hamza Fansūrī di batu nisan itu sama dengan penyair sufi Melayu yang terkenal atau tidak?

## Penentuan Masa Hidup Hamzah Selama Ini

Sebagaimana diketahui, unsur-unsur biografis mengenai Hamzah Fansuri sangat langka, sehingga para pakar—yang banyak jumlahnya dan luas pengetahuannya—yang pernah meneliti karyanya telah mencapai kesimpulan yang agak bertentangan satu sama lain. Keadaan ini cukup dirumuskan dengan mengamati kesimpulan ketiga pakar terakhir yang mendalami topik ini (sambil memperhitungkan hasil penelitian sebelumnya), yaitu Syed Muhammad Naguib al-Attas, G.W.J. Drewes, dan V.I. Braginsky<sup>14</sup>, dan mengutip alasan-alasan yang dikemukakan mereka untuk menentukan masa hidup Hamzah.

Ketiga-tiganya mula-mula menyatakan bahwa kita tidak mempunyai data tepat apa pun tentang Hamzah. Al-Attas membuka bukunya (hlm. 3) dengan kalimat berikut: “Baik tanggal maupun tempat lahir Hamzah Fansuri belum berhasil ditentukan, sedangkan periode hidup dan berkaryanya pun masih dipertanyakan. Tidak ada catatan sejarah ataupun candrasengkala dan simbol sastra lain yang dapat membantu kita mengetahui tanggal lahirnya.” Drewes juga senada: “Tidak ada catatan apa pun mengenai kehidupan Hamzah, biar tentang tahun lahirnya maupun tahun meninggalnya.” Braginsky pun demikian, seperti telah dikutip di atas.

Namun masing-masing pakar tersebut selanjutnya berusaha menentukan masa hidup Hamzah berdasarkan keterangan yang dipetik kiri kanan dalam karya Hamzah sendiri atau karya orang lain, baik lokal maupun asing. Agar dapat menilai seberapa jauh argumentasi mereka jitu, kita perlu memeriksa patokan-patokan yang mendasari edisi karya Hamzah, karena karya itu memang menjadi inti permasalahannya.

### *Karya Hamzah*

Karya Hamzah mula-mula diedit oleh Doorenbos tahun 1933<sup>15</sup>. Harus diakui bahwa studi perintis ini, apa pun mutunya, mengandung kelemahan, disebabkan penulisnya tidak bersikap cukup kritis ketika menyatakan bahwa sejumlah tulisan anonim adalah karangan Hamzah.

---

<sup>14</sup> Syed Muhammad Naguib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, Kuala Lumpur, University of Malaya Press, 1970. G.W.J. Drewes & L.F. Brakel, *The Poems of Hamzah Fansuri*, Dordrecht/ Cinnaminson, 1986. V.I. Braginsky, artikel tersebut di atas.

<sup>15</sup> J. Doorenbos, *De geschriften van Hamzah Pansoeri*, Leiden, 1933.

Dalam bidang prosa semua pakar sepakat mengatakan bahwa hanya tiga buah karangan Hamzah sampai kepada kita, yaitu *Asrār al-‘Ārifīn* (“Rahasia Orang Arif”), *Sharāb al-‘Āshiqīn* (“Minuman Orang Berasmara”), dan *al-Muntahī* (“Si Pengantut”). Ketiga tulisan tentang tasawuf tersebut ditandatangani oleh Hamzah. Yang kedua mengandung pernyataan (yang kini tersohor) bahwa ditulis dalam bahasa Melayu “supaya segala hamba Allah yang tiada tahu akan bahasa Arab dan bahasa Parsi dapat memicarakan dia”<sup>16</sup>.

Bidang puisi sebaliknya menimbulkan masalah karena beberapa penyair sesudah Hamzah meniru syairnya, tambahan pula sejumlah penyalin selanjutnya tidak segan-segan memperbaharui syair-syair Hamzah sambil menambahinya dengan kata-kata karangan mereka sendiri. Akibatnya, sangat sukar diketahui syair mana merupakan hasil karya Hamzah dan kapan dikarangnya. Padahal masalah pengarang dan masalah waktu itu erat kaitannya karena beberapa syair tersebut mengandung data tentang dua raja Aceh, yakni Sultan Alauddin Riayat Syah dan Sultan Iskandar Muda, yang otomatis dijadikan dasar untuk menentukan masa syair-syair itu dikarang, berarti juga masa hidup Hamzah sendiri.

Dari situlah muncul dua aliran yang berlawanan. Di satu pihak, Doorenbos dan kemudian al-Attas memandang sebagai karya Hamzah syair-syair anonim atau yang ditandatangani nama lain (yang dianggap mereka sebagai nama samaran) oleh karena semua syair itu termasuk aliran tasawuf yang sama. Di lain pihak, Drewes serta sejumlah pakar lain tidak menerima syair-syair anonim sebagai karya Hamzah, memandang nama-nama penulis lain sebagai otentik, dan menganggap bahwa karya Hamzah Fansuri hanya terdiri atas syair-syair yang ditandatanganinya dalam bentuk sebuah bait akhir (yang sepadan dengan *takhallus bait* dalam puisi Parsi), yaitu tiga puluh dua syair semata.

Dalam edisinya atas syair-syair Hamzah, Drewes (hlm. 18-25) menjelaskan dengan panjang lebar alasan mengapa syair-syair anonim tidak diterimanya sebagai buah tangan Hamzah. *Syair Perahu* ditolakannya mengikut argumentasi Braginsky; *Ikatan-ikatan Ilm al-Nisā* (atau *Bahr al-Nisā*) ditolakannya juga karena terdapat beberapa versi dalam bahasa Melayu, Bugis, dan Aceh yang begitu berbeda isinya sehingga mustahil kiranya—demikian Drewes—versi Melayu menjadi induk-

<sup>16</sup> Lih. al-Attas, *Idem*, hlm. 297.

nya; dan *Syair Dagang* ditolaknyanya pula (telah disangsikan sebelumnya oleh Teeuw) karena mengandung kata-kata bahasa Minangkabau dan ditandatangani dengan nama yang tidak dikenal yang menurut Drewes berbunyi “Si Tama’ië”.

Sejumlah syair lain ditandatangani oleh Abd al-Jamal, yang dianggap sebagai nama samaran Hamzah oleh sementara orang tetapi sebagai seorang penyair lain, sesudah Hamzah, oleh Drewes, yang juga memandang beberapa syair anonim lain sebagai karya Abd al-Jamal itu dan yang membahas gayanya tersendiri serta inovasinya dibanding karya Hamzah dalam hal tasawuf.

Sebuah syair lain lagi ditandatangani oleh Hasan Fansuri yang sekali lagi oleh Doorenbos disamakan dengan Hamzah, sedangkan Drewes dengan mudah membuktikan hal itu tidak mungkin karena si Hasan tersebut memperkenalkan diri sebagai seorang pengagum dan pengikut Hamzah.

Pendek kata argumentasi Drewes cukup meyakinkan, sehingga kami menerima sebagai karya Hamzah yang otentik kumpulan syair yang diedit oleh pakar tersebut.

#### *Argumentasi tentang Penanggalan*

Al-Attas (hlm. 11-13) berpendapat bahwa Hamzah hidup sebelum dan selama masa pemerintahan Sultan Alauddin Riayat Syah (1588-1604) oleh karena syair *Ikat-Ikatan Ilmu al-Nisā* dipersembahkan kepada sultan tersebut, yang juga dikenal dengan nama Syah Alam dan yang dipandang sebagai wali sehingga disebut “Sayed al-Mukammal”:

Syah Alam raja yang adil  
Raja kutub sempurna kamil  
Wali Allah sempurna wasil  
Raja arif lagi mukammil

“Kalau tidak salah, kata al-Attas, dari pembahasan ini dapat disimpulkan bahwa Hamzah hidup dan mengarang pada periode sebelum dan selama pemerintahan Syah Alam dan bahwa dia rupanya sudah meninggal ketika Iskandar Muda naik takhta tahun 1607” (hlm. 14).

Di samping pendapat lain apa pun perlu dicatat bahwa sikap memuji raja yang nyata dalam kutipan di atas—sekalipun raja yang bersangkutan dipandang sebagai seorang wali—sangat mengherankan andaikata berasal dari seorang seperti Hamzah yang berkali-kali dalam

karyanya mengemukakan dunia dan kemegahannya sebagai khayalan yang paling berbahaya buat para pencinta Allah, termasuk dia sendiri tentu saja, contohnya dalam sajak berikut:

Jangan bersahabat dengan raja dan amir

Drewes tidak menerima argumentasi al-Attas sebab, seperti telah kita lihat, *Ikat-Ikatan Ilmu al-Nisā* tidak diakuinya sebagai karya Hamzah. Untuk menentukan masa hidup Hamzah, Drewes menempuh jalan lain, dengan mempergunakan isi teoritis karya Hamzah. Dia menunjukkan bahwa menurut sistim tasawuf Hamzah, seperti juga sistim Ibn ‘Arabī, hanya terdapat lima derajat (disebut “martabat”) di jalan penyatuan mistis dengan Tuhan, sedangkan menurut para sufi Nusantara kemudian derajat itu berjumlah tujuh. Dia juga menjelaskan bahwa ketujuh martabat itu diketahui di Nusantara (sudah ada dalam karya Syansuddin Pasai, seorang “murid” dan pengagum Hamzah) melalui ulama India Muhammad bin Fadlullah al-Burhanpuri, persisnya melalui kitab *al-Tuhfa al-mursala ila ruh al-nabi* yang dikarangnya tahun 1590 dan yang dikirim ke Aceh atas permintaan salah seorang pengikutnya<sup>17</sup>. Maka Drewes menyimpulkan (hlm. 3): “Saya sependapat dengan Voorhoeve (lih. *Encyclopaedia of Islam*, ed. ke-2, jil. III, hlm. 155) bahwa Hamzah kiranya hidup pada bagian kedua abad ke-16. Pada hemat saya tahun Hamzah meninggal, kalau bukan 1590 atau sebelumnya, mungkin sekali sedikit sesudah itu”.

Braginsky<sup>18</sup>, yang juga menolak *Ikat-Ikatan Ilmu al-Nisā* sebagai karya Hamzah, sepakat dengan Brakel bahwa permainan kata dan eksploitasi makna ganda satu kata merupakan salah satu kunci karya Hamzah. Maka kata-kata yang dipakai dalam konteks agama ditafsirkannya sebagai rujukan pada konteks dunia. “Dar al-salam” misalnya merujuk pada “Aceh Darus Salam”, sedangkan “Shah ‘Ālam” dan “Rabb al-‘Ālam” (sebagai varian dari ungkapan biasa “Rabb al-‘Ālamayn”) merujuk kepada raja “Syah Alam” (mengingat kata Arab *rabb* searti dengan kata Parsi *shāh*), yaitu sultan Aceh Alauddin Riayat Syah. Lebih lanjut Braginsky mengandaikan bahwa Hamzah menghadiri perdebatan agama dengan De Houtman tahun 1601 dan

<sup>17</sup> Ph.S. van Ronkel, *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Museum of the Batavia Society of Arts and Sciences*, Batavia, 1913, No. 178; serta P. Voorhoeve, *Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and Other Collections in the Netherlands*, Leiden, 1957, hlm. 381.

<sup>18</sup> *Idem*, hlm. 146 dst.

bahkan hadir pula ketika Beaulieu singgah di Aceh dua puluh tahun kemudian (lihat di bawah). Dan dia menyatakan, “Tidak dapat disangkal bahwa Hamzah hidup sekitar bagian kedua abad ke-16 dan bagian pertama abad ke-17”.

Dengan demikian ketiga pakar tersebut, meskipun memakai argumentasi yang berlain-lainan, mencapai kesimpulan yang tidak jauh berbeda, mengingat perkiraan mereka masing-masing tentang tahun Hamzah meninggal hanya berselisih dua atau tiga dasawarsa. Kesepakatan ini cukup mengherankan. Al-Attas dan Braginsky secara wajar saja menyimpulkan bahwa Hamzah hidup semasa dengan sultan yang disebut dalam karyanya (dalam kata-kata persembahan ataupun secara simbolis). Drewes sebaliknya menunjukkan bahwa Hamzah tidak terpengaruhi oleh suatu aliran tasawuf yang muncul tahun 1590, namun tetap berlindung di balik sosok gurunya, Snouck Hurgronje, serta Voorhoeve dan menarik kesimpulan yang agak arbitrer, yakni bahwa Hamzah hidup pada bagian kedua abad ke-16. Dengan demikian tahun 1590 sebagai patok akhir (Hamzah pasti hidup sebelum tahun tersebut) dijadikannya titik akhir (Hamzah hidup menjelang tahun tersebut).

#### *Hubungan antara Hamzah dan Syamsuddin*

Penyimpangan dalam argumentasi Drewes ini serta juga kesepakatan antara ketiga pakar di atas bersumber pada tokoh Syamsuddin al-Samatrani yang dalam karya-karyanya sendiri tampil sebagai “murid” Hamzah, sehingga Hamzah semestinya hidup paling lama satu generasi sebelum muridnya yang meninggal tahun 1630 itu.

Maka hubungan antara kedua sufi itu perlu dikaji ulang. Kita mengetahui bahwa Syekh Syamsuddin yang berasal dari Pasai itu hidup di lingkungan istana Sultan Iskandar Muda di Aceh. Kita malah mempunyai beberapa patokan waktu mengenai hidupnya: *Hikayat Aceh*<sup>19</sup> merekam kehadirannya saat perayaan Iskandar Muda menjadi akil balig sekitar tahun 1603; Nuruddin al-Raniri dalam *Bustan al-Salatin* mencatat bahwa dia meninggal tahun 1630; dan karya Syamsuddin berjudul *Mir'at al-Mu'minīn* berangkat tahun 1009 H (1601 M). Dia jelas seorang pengagum Hamzah dan seorang pendukung faham-fahamnya; dia pernah membahas syair-syair Hamzah

<sup>19</sup> Teuku Iskandar, *De Hikajat Atjeh*, 's-Gravenhage, 1956, (VKI 26), hlm. 153.

(empat bahasan tersebut sampai kepada kita); dan dia berkali-kali merujuk kepada Hamzah dalam karyanya. Akhirnya al-Raniri, dalam perjuangannya melawan Wujudiyah yang dicapnya “syirik” itu, hampir selalu mengelompokkan Syamsuddin bersama dengan Hamzah.

Pengelompokan itu terus saja diamati oleh para ahli. Pada akhir abad ke-19, Snouck Hurgronje menulis bahwa Hamzah “hidup sebelum Syamsuddin” oleh karena syairnya dikomentari Syamsuddin<sup>20</sup>. Sekitar sepuluh tahun kemudian Kraemer maju selangkah dengan menyatakan bahwa “Syamsuddin pernah menjadi murid Hamzah”<sup>21</sup>. Van Nieuwenhuijze sendiri rupanya setuju meskipun dia hati-hati mencatat, “Kita kekurangan sumber tentang hal ini”<sup>22</sup>. Meskipun adanya peringatan tersebut tidak seorang pun kemudian mempertanyakan tafsiran Kraemer dan Van Nieuwenhuijze itu, yaitu pergeseran yang seolah-olah tidak terasa dan jelas tidak terbukti dari faham (yang wajar) “Hamzah hidup sebelum Syamsuddin” kepada faham (yang tidak beralasan) “Hamzah hidup persis sebelum Syamsuddin”. Maka selanjutnya diakui oleh semua pihak: Hamzah adalah anggota satu generasi sebelum Syamsuddin.

### *Sumber-Sumber Eropa*

Beberapa orang bahkan percaya pernah melihat kedua tokoh itu bersama-sama. Orang Inggris John Davis, yang singgah di Aceh tahun 1599, menceritakan dalam kisah perjalanannya bahwa di Aceh waktu itu ada “seorang uskup” serta “seorang nabi yang disanjung tinggi oleh orang setempat; mereka mengatakan dia mempunyai kuasa kenabian seperti orang-orang dahulu kala...” Kutipan ini diuraikan oleh Van Nieuwenhuijze (hlm. 18) dengan mengenali sang “uskup” sebagai Syamsuddin (yang cocok secara kronologis dan memang masuk akal) dan mengusulkan tentang tokoh kedua, “Siapa lebih cocok dari Hamzah dalam peran itu?”

Naguib al-Attas pun<sup>23</sup> mengemukakan bahwa kedua sufi itu hadir bersama-sama di istana Aceh pada tahun 1602, sebagai utusan

<sup>20</sup> Dikutip oleh C.A.O. van Nieuwenhuijze, *Samsu'l-din van Pasai, Bijdrage tot de kennis der Sumatraansche mystiek*, Leiden, 1945, hlm. 24.

<sup>21</sup> *Idem*.

<sup>22</sup> *Idem*.

<sup>23</sup> *Raniri and the Wujudiyah of 17th Century Aceh*, Kuala Lumpur, Monographs of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society, III, 1966, hlm. 9.

sultan dengan tugas membicarakan sebuah kontrak dagang dengan seorang Inggris lain, Lancaster, yang melukiskan mereka sebagai berikut: “Dari kedua bangsawan itu, yang satu adalah uskup kerajaan... Yang kedua adalah anggota kaum ningrat yang tertua; dia sangat terhormat namun tidak secakap yang lain untuk pembicaraan jenis itu”. Menurut al-Attas dan beberapa pakar lain, yang pertama adalah Syamsuddin, yang kedua Hamzah.

Beberapa sumber Eropa lain pernah dipergunakan untuk berusaha menentukan kehidupan Hamzah. Braginsky<sup>24</sup> telah membuat suatu analisis teks yang sangat cerdas dan menarik tentang perdebatan teologi De Houtman dengan sejumlah ulama yang mau meyakinkannya untuk masuk Islam waktu dia ditawan di Aceh tahun 1601. Braginsky menjelaskan bahwa dalil-dalil yang diutarakan oleh salah seorang ulama itu menunjukkan bahwa dia seorang ahli tasawuf sealiran dengan Hamzah dan yang bahkan menggunakan sebuah kiasan yang digemari Hamzah. Maka Braginsky menyimpulkan bahwa ulama itu dapat saja menjadi seorang pengikut Hamzah tetapi lebih mungkin lagi ialah Hamzah sendiri.

Ketika mengutip suatu fasal Beaulieu yang pada tahun 1621 melihat di istana Aceh seorang ulama yang tersohor karena kemampuannya untuk meramalkan masa depan, pakar itu juga mengusulkan itulah Hamzah pula<sup>25</sup>. Maka sebagai kesimpulan, patut diandaikan katanya, bahwa Hamzah berjabatan di istana Sultan Alauddin dan masih hidup pada tahun 1621. Namun dengan hati-hati dia menambah, “Sebagaimana hampir selalu terjadi bila meneliti riwayat hidup Hamzah, jarak antara andaian tersebut dan fakta andalan terlalu besar”.

Sudah cukup jelas kiranya bahwa berbagai kesimpulan di atas hanya bersifat hipotesis yang berdasarkan andaian bahwa kedua tokoh yang bersangkutan pernah berkenalan. Padahal yang pasti hanya kenyataan bahwa kehadiran beberapa “nabi” secara terus-menerus di istana Aceh dalam bagian pertama abad ke-17—yang telah diamati oleh D. Lombard<sup>26</sup>—menunjukkan betapa terpendang kedudukan para syekh sufi dalam kerajaan itu.

---

<sup>24</sup> Artikel yang disebut di atas, hlm. 151-162.

<sup>25</sup> *Idem*, hlm. 163-171.

<sup>26</sup> Denys Lombard, *Le sultanat d'Atjeh au temps d'Iskandar Muda*, Paris, EFEO, 1967, hlm. 161, cat. 4. (Terjemahan Indonesia, D. Lombard, *Kerajaan Aceh Zaman Iskandar Muda (1607-1636)*, Jakarta, Kepustakaan Populer Gramedia, 2006.)

## Usaha Penanggalan baru

Telah dikemukakan di atas bahwa argumentasi Drewes mengenai karya Hamzah yang otentik cukup meyakinkan sehingga syair *Ikat-Ikatan Ilmu al-Nisā* semestinya disingkirkan dan perkiraan tahun oleh al-Attas ditolak juga. Usaha-usaha penanggalan oleh Bragisnky diakuinya sendiri sebagai hipotesis belaka.

Maka kepastian yang tersisa amat sedikit, yaitu bahwa Hamzah telah meninggal ketika Syamsuddin (yang meninggal tahun 1630) membahas syair-syairnya, lantaran nama Hamzah ditambahi ungkapan “*rahimat Allāh ‘alayhi*”. Hamzah hidup sebelum tahun 1590 seperti diperlihatkan oleh Drewes. Syamsuddin jelas tampak sebagai seorang pengagum Hamzah dan penganut faham-fahamnya, namun—sebagaimana telah ditulis oleh Van Nieuwenhuijze—tidak satu pun data mendukung perkiraan bahwa Syamsuddin pernah bertemu Hamzah ataupun menjadi muridnya. Maka tidak ada alasan juga untuk menolak batu nisan Mekah sebagai nisan Hamzah. Bahkan beberapa alasan kiranya mendukung kemungkinan ini.

### *Nama-Nama Tempat yang Disebut Hamzah*

Boleh dikatakan, semua pakar<sup>27</sup> secara tersurat atau tersirat menganggap bahwa Hamzah hidup di Aceh, sekalipun tidak selalu jelas apakah maksudnya kota atau kerajaannya. Orang Melayu pun beranggapan demikian, sehingga seorang penyalin naskah, lama sesudah Hamzah, tidak segan menulis, “Kemudian dikarang pula oleh Hamzah Fansuri di dalam negeri Aceh suatu kitab yang bernama *Syarab al-‘Asyikin*”<sup>28</sup>. Anggapan ini dicapai orang, sekali lagi, sebagai hasil suatu pergeseran faham. Perdebatan dogmatis yang seru antara aliran tasawuf al-Raniri dan aliran Hamzah–Syamsuddin betul terjadi di Aceh. Pun al-Raniri dan Syamsuddin hidup di istana Aceh, malah dilindungi oleh beberapa sultan berturut-turut. Akan tetapi kita tidak mempunyai bukti apa pun bahwa Hamzah berkaitan dengan kerajaan tersebut.

Maka heranlah beberapa pakar ketika mengamati bahwa syekh sufi yang sangat tersohor itu (lihat di bawah) satu kali pun tidak

<sup>27</sup> Kecuali Snouck Hurgronje yang dengan hati-hati tidak menyebut nama Hamzah waktu membahas syekh-syekh Aceh dalam bukunya *The Achehnese*.

<sup>28</sup> Lih. Doorenbos, hlm. 222, cat. 1.

disebut namanya dalam kronik-kronik kerajaan Aceh yang ditulis pada abad ke-17 seperti *Hikayat Malem Dagang*, *Hikayat Aceh*, dan *Bustan al-Salatin*. Al-Attas (hlm. 25) menjelaskan hal itu sebagai berikut: “Bahwa nama Hamzah tidak disebut-sebut dalam kronik-kronik resmi, sekalipun semasa hidupnya, harus dijelaskan, bukan karena dia tidak ada di negeri itu (disebabkan sering bepergian), melainkan karena permusuhan ketiga kelompok tersebut [*maksudnya aliran-aliran Islam yang lain*] sehingga Hamzah tidak harum namanya di kalangan pemerintahan. Hamzah didiamkan. *Hikayat Aceh* (yang merekam peristiwa-peristiwa semasa) pun tidak menyebut namanya, seolah-olah dia tidak pernah hidup. Dia baru terkenal setelah meninggal, ketika pengaruhnya—atau pengaruh yang disangka berasal dari dia—semakin terasa.” Penjelasan ini sebenarnya cukup ganjil oleh karena *Hikayat Aceh* dan *Bustan al-Salatin* tidak enggan menyebut nama Syamsuddin, padahal sufi itu sama-sama ditentang oleh al-Raniri (pengarang *Bustan*) seperti gurunya itu.

Bila mengamati bahwa Aceh tidak mengenal Hamzah, pantas kiranya diselidiki apakah Hamzah sebaliknya mengenal Aceh. Nama-nama tempat yang disebut dalam karya Hamzah, baik prosa maupun puisi, ialah Fansur, Barus, Pasai, Shahr-i Naw, Cina, Selan, Mekah, Bagdad, Bukit Tursina, dan Kudus. Nama terakhir ini telah menimbulkan perdebatan antara para pakar yang mengartikannya sebagai kota di Jawa dan orang lain yang beranggapan itulah bentuk Melayu nama al-Quds (Yerusalem).

Tampaklah nama Aceh tidak disebut, pun tidak dirujuk secara tersirat kalau kita menolak persamaan antara Dar al-Salam dan Aceh yang terasa terlalu dicari-cari. Nama-nama tempat di Sumatera yang disebut selain Barus-Fansur hanyalah Pasai—secara kebetulan, dalam teks *al-Muntahī*, mengenai sebuah ungkapan (yang gelap artinya) yang konon dipakai orang Pasai<sup>29</sup>.

Kerajaan Aceh didirikan oleh Ali Mughayat Syah (bertakhta k.l. 1514–1528) yang memperluas daerah kekuasaannya dengan merebutnya dari kekuasaan Pedir<sup>30</sup>. Pada masa sebelumnya, kerajaan yang

<sup>29</sup> Al-Attas, hlm. 509 dan 469 (teks Melayu dan Inggris); lih. juga Drewes, hlm. 268 (teks Jawa *al-Muntahī*).

<sup>30</sup> Lihat Hoesein Djajadiningrat, “Critisch overzicht van in de maleische werken vervatte gegevens over de geschiedenis van het sultanaat van Atjeh”, *BKI*, 1911, hlm. 135-265.

terbesar di bagian utara Sumatera ialah Samudra-Pasai yang ditaklukkan oleh Aceh tahun 1523.

Kalau diakui bahwa Hamzah meninggal tahun 1527 maka perihal Aceh tidak mengenal Hamzah dan sebaliknya, sangat mudah dimengerti sebab pada masa hidup Hamzah Aceh belum berdiri atau lebih tepat hanya merupakan kota yang tidak berarti. Sedangkan Hamzah menyebut Pasai yang pada waktu itu merupakan kerajaan yang terpenting di daerah itu, sampai diakui kekuasaannya oleh Barus, tempat bermukimnya sang penyair itu<sup>31</sup>. Patut diingat pula bahwa pengikut Hamzah yang paling tersohor, yakni Syamsuddin, justru berasal dari Pasai, berarti karya Hamzah rupanya diketahui di Pasai.

Data kronologi di atas dengan mudah pula menjelaskan bahwa nama Syamsuddin disebut dalam kronik-kronik Aceh, pun dalam kronik yang paling bertentangan dengan faham sufinya. Syamsuddin hidup pada masa yang lain dari Hamzah, sedangkan di antara kedua zaman itu situasi politik di kawasan utara Sumatera telah berubah secara mutlak: kerajaan Pasai telah musnah dan Aceh menguasai seluruh kawasan itu. Syamsuddin sangat memahami perubahan tersebut; meskipun berasal dari Pasai, dia tidak melanjutkan karirnya di kota kelahirannya itu melainkan di pusat politik yang baru, yakni di Aceh.

### *Penulis-Penulis yang Disebut Hamzah*

Dapat saja orang menyangka bahwa penulis Sumatera, karena begitu jauh, hanya dapat mengetahui hasil-hasil tulisan dunia Islam pusat dengan terlambat. Kenyataannya lain: hubungan Sumatera dengan pusat itu begitu erat sehingga kitab serta gagasan yang baru tentang agama Islam ikut tertukar, antara lain melalui syekh-syekh yang berlayar dari satu ujung ke ujung lain Samudra India. Keadaan Pasai pada pertengahan abad ke-14 sebagaimana dilukiskan oleh Ibn Battuta<sup>32</sup> mengungkapkan betapa penting peranan para syekh-musafir itu dalam menyampaikan ilmu agama. Ibn Battuta, seorang ahli fikih asal Tangier, ditanya-tanya tentang beberapa soal fikih oleh Raja Pasai. Di istana raja itu Ibn Battuta berjumpa lagi dengan seseorang dari Tus

<sup>31</sup> Tentang kekuasaan Pasai atas Barus lihat Russell Jones (ed.), *Hikayat Raja Pasai*, Petaling Jaya, 1987, hlm. 12.

<sup>32</sup> Lihat terjemahan Prancis, "Voyages et périples" dalam P. Charles-Dominique (ed. dan penerjemah), *Voyageurs arabes*, Paris, Gallimard (Pléiade), hlm. 966-968.

(dekat kota Mashhad kini, di Khorasan) yang pernah menemaninya ketika menghadap Sultan Delhi. Tambahan lagi dia menyebut dua orang ahli fikih di Pasai, yakni Amir Sayyid al-Shīrāzī dan Tajuddin al-Isbahānī yang berasal dari Persia seperti tampak jelas dari nisbah mereka.

Maka dapat disimak bahwa Syamsuddin (yang patut diingat meninggal tahun 1630) bukan saja mengetahui kitab-kitab agama dari abad-abad silam tetapi mampu juga beberapa kali mengutip penulis sezaman dengan dia, Muhammad ibn Fadl Allah, yang meninggal tahun 1620<sup>33</sup>. Al-Raniri pun (yang meninggal sebelum tahun 1666) mengutip penulis yang sama dalam karangannya *Hujjat al-siddīq li daf' al-zindīq*<sup>34</sup>—dan kami tidak mencari secara sistematis rujukan sejenis dalam seluruh karyanya.

Oleh karena itu perlu kiranya dipertanyakan penulis yang paling mutakhir yang dikutip oleh Hamzah. Jawabannya, kalau tidak khilaf, ialah orang Parsi Nuruddin Abdul Rahman Jamī yang meninggal tahun 1492 (dikutip dalam *al-Muntahī*<sup>35</sup>). Kalau Hamzah betul meninggal tahun 1527, maka Jamī boleh dikatakan sezaman dengan dia dan Hamzah ternyata mengikuti perkembangan ilmu agama pada zamannya seperti orang-orang Sumatera yang lain. Sebaliknya kalau Hamzah hidup sampai sekitar tahun 1600, sebagaimana diperkirakan selama ini, maka kutipan di atas menunjukkan selang waktu sekitar satu abad yang sukar dijelaskan.

#### *Para "Murid" Hamzah*

Hamzah bukan saja seorang penyair yang berbakat tinggi; dia terutama seorang sufi agung dan seorang syekh. Demikianlah dia disebut oleh sufi-sufi Sumatera lain seperti Hasan Fansuri, Syamsuddin, dan al-Raniri, dan sebutan itulah juga yang tiga kali dipakai dalam inskripsi Mekah. Ajarannya jelas berpengaruh besar di bagian utara Sumatera sehingga beberapa ulama menyebutnya sebagai guru mereka dan beberapa penulis meniru gaya syair sufinya.

a) Hasan Fansuri (Syekh al-faqīr). Kita tidak mengetahui apa pun tentang dia kecuali beberapa detail biografis yang terdapat dalam satu-

<sup>33</sup> Van Nieuwenhuijze, hlm. 332, cat. 110.

<sup>34</sup> Voorhoeve, *Twee maleise geschriften van Nuruddin ar-Raniri*, Leiden, 1955, hlm. 43.

<sup>35</sup> Drewes, hlm. 259 (teks Jawa).

satunya syair bernada agama yang ditandatangani yang sampai kepada kita serta dalam dua syair anonim.

Sebagaimana tampak dari judul syairnya serta dari nisbahnya, dia adalah seorang syekh sufi asal Barus. Menurut Pengarang Anonim berikut<sup>36</sup> dia pernah menulis sebuah risalah berjudul *Miftāh al-Āsrār* yang konon “masyhur pada segala negeri” namun kini tidak ada lagi dan yang menurut Drewes (hlm. 22) mungkin sekali merupakan sebuah syarah atas *Asrār al-Ārifīn* karangan Hamzah. Hasan menyatakan bahwa Hamzah adalah gurunya (“ustaz kami”) dan pernah memberikannya teks salat rawatib (“Daripada Hamzah Fansuri beroleh rawatib”). Dia menyajikan satu riwayat pendek Hamzah sambil mengutip beberapa karyanya dan memberikan beberapa unsur biografis yang semuanya berkaitan dengan Timur Tengah:

Beroleh khilafah [*ijazah*] di benua Bagdadi  
 Datang ke Mekah bertambah nuri [*seri*]  
 (...)  
 Ma‘un al-awliya [*? Dengan pertolongan aulia*] di dalam Mekah  
 Bukannya masyhur di “Dar al-Jubah” ? [*Taman jubah-jubah*]  
 (...)  
 Tampalkan [*tambahkan*] iman di benua Madinah  
 (Doorenbos, hlm. 62-63)

Pendek kata Hasan Fansuri betul-betul seorang murid Hamzah.

b) Pengarang Anonim. Kita mempunyai dua syairnya yang menyebut nama Hasan. Tokoh itu disanjungnya sebagai seorang sufi agung dan tersohor yang

Beroleh rahasia daripada baginda Ali  
 (Doorenbos, hlm. 72)

Atas dasar kata pujian tersebut, Drewes (hlm. 23) menyimpulkan—dengan benar kiranya—bahwa kemungkinan besar pengarang anonim ini seorang murid Hasan. Nama Hamzah tidak disebut oleh pengarang anonim tetapi karyanya diketahuinya seperti terbukti dalam bait berikut ini yang ditiru dari satu syair Hamzah:

Dari Banten ke Pahang terlalu payah  
 Mencari Tuhan yang sedia manah

---

<sup>36</sup> Doorenbos, hlm. 62-63.

Sebab inilah da'im [*senantiasa*] ia berlelah  
 Akhirnya mendapat di dalam rumah

(Doorenbos, hlm. 89)

c) Abd al-Jamal. Kita tidak mengetahui apa pun mengenai dia. Dia juga pernah mengarang dengan gaya Hamzah sejumlah syair bertema tasawuf yang dibubuhi tanda tangannya. Drewes (*Idem*) beranggapan bahwa dialah pengarang anonim di atas dan lebih lanjut menyatakan bahwa dia sezaman dengan Syamsuddin oleh karena peristilahan tasawufnya sebagian dipinjam dari kitab *Tuhfa* karangan Muhammad al-Burhanpuri (yang dikarang tahun 1590).

Kalau deduksi cermat oleh Drewes itu memang benar, maka dapat disimpulkan bahwa Hamzah mempunyai murid Hasan, yang mempunyai murid Abd al-Jamal, yang sezaman dengan Syamsuddin. Berarti sangat besar kemungkinan Syamsuddin bukan murid langsung Hamzah, melainkan kedua tokoh itu terpisah paling sedikit oleh satu generasi, yaitu generasi Hasan Fansuri serta syekh lain yang namanya telah ditelan masa.

### *Hamzah dan Barus*

Kalau tanggal dalam inskripsi Mekah diterima, berarti Hamzah hidup pada bagian kedua abad ke-15 dan awal abad ke-16. Setelah satu atau beberapa kali melawat ke Timur Tengah (Mekah, Madinah, Bagdad) dia menetap di Barus dan mempunyai murid di situ. Dia rupanya seorang khalifah tarekat Qadiriyah—inilah kiranya artinya julukan "Sayyidina" di depan namanya pada batu nisan itu—setelah dia diba'iat dalam tarekat itu (katanya sendiri) di Bagdad.

Yang masih perlu dipertanyakan, ialah apakah kehadiran seorang tokoh seperti Hamzah di tengah masyarakat Barus dapat dijelaskan oleh konteks sosial kota itu pada zaman tersebut. Tidak, kata Drewes (hlm. 5). Menurut pakar itu Hamzah memperoleh pengetahuan bahasa dan agamanya di tengah komunitas Islam di Ayuthia. Ini berarti mencari jauh-jauh apa yang dapat Hamzah peroleh di tempatnya sendiri, di Barus. Sebenarnya perlu diingat bahwa waktu Drewes menulis, yang diketahui tentang Barus tidak banyak. Hal ini

sedang berubah, terutama hasil penelitian yang selama lima tahun ini diselenggarakan oleh tim arkeologi Indonesia-Prancis<sup>37</sup>.

Penelitian itu dilakukan di Lobu Tua, situs tertua yang diketahui sampai kini, yang berasal dari bagian kedua abad ke-9 sampai akhir abad ke-11. Ternyata pada masa itu Barus terutama—atau bahkan hanya—merupakan sebuah bandar asing di mana orang India Selatan (dan barangkali juga Selan), orang Timur Tengah (kebanyakan dari Persia), serta orang Jawa hidup bersama secara tetap atau sementara, karena semuanya datang untuk mencari kamper. Orang setempat (yang pasti ada, sedikitnya untuk menyediakan kamper yang terdapat pada pohon-pohon yang tumbuh di pedalaman daerah itu) tidak tampak secara jelas dalam peninggalan arkeologi. Berbagai ideologi dan agama berpapasan di Barus sehingga kota itu menjadi sebuah titik pertemuan budaya yang luar biasa. Sebagian penduduknya beragama Hindu Brahma, sebagian beragama Buddha; orang beragama Kristen Timur pernah bermukim di situ; orang Yahudi singgah dan pergi; akhirnya—atau terutama—terdapat juga orang Islam. Sebagai bukti telah ditemukan di situs di atas sebuah cap dari kaca dengan tulisan “Allah Muhammad”<sup>38</sup> yang merupakan inskripsi Islam yang tertua (atau salah satu dari kedua yang tertua) di Nusantara karena dapat ditentukan berasal dari abad ke-10 atau ke-11. Banyak artefak lain (piring besar dengan inskripsi Kufi serta berbagai wadah dari kaca, dari keramik dan dari batu) membuktikan adanya hubungan erat antara Barus dan Timur Tengah. Maka wajarlah kalau ada orang Timur Tengah beragama Islam dalam masyarakat Barus yang bersifat campuran itu, malah boleh diperkirakan bahwa sebagian dari pedagang India juga beragama Islam sedini periode tersebut<sup>39</sup>.

Singkatnya, sudah terbukti Islam sudah lama sekali berakar di Barus. Islam menjadi agama negara di Pasai dan di beberapa kerajaan tetangga pada pengujung abad ke-13; raja Pasai beragama Islam yang

---

<sup>37</sup> Lihat C. Guillot (ed.), *Histoire de Barus. Le site de Lobu Tua. Vol. I. Etudes et documents*, Paris, 1998. (Terjemahan Indonesia, *Lobu Tua. Sejarah Awal Barus*, Jakarta, Yayasan Obor Indonesia, 2002. Lihat juga jilid kedua publikasi ini, yaitu C. Guillot dkk., *Histoire de Barus. Le site de Lobu Tua. Vol. II. Etude archéologique et Documents*, Paris, 2003. Catatan penerjemah.)

<sup>38</sup> Ludvik Kalus, “La plus ancienne inscription islamique de l'Archipel?”, *Archipel*, 59, 2000.

<sup>39</sup> Lihat Y. Subbaralayu, “The Tamil merchant-guild inscription at Barus. A rediscovery”, in C. Guillot (ed.), 1998.

pertama, Malik al-Saleh, meninggal tahun 1297. Pada abad ke-14 agama Islam jelas terbukti adanya di Barus. Kini masih terdapat sejumlah kubur Islam lama lengkap dengan tulisan, yang tersebar di beberapa pekuburan yang tidak berjauhan. Kebanyakan kubur itu berasal dari abad ke-14 dan awal ke-15; sebagian juga barangkali dari abad ke-16. Beberapa inskripsinya berkenaan dengan sejumlah syekh. Sebuah nisan yang konon berasal dari kompleks Mahligai dan kini tersimpan di Museum Medan, bertulisan nama seorang syekh abad ke-14. Di kompleks Tuan Ambar, sebuah nisan lain yang menurut gayanya dapat ditentukan berasal dari awal abad ke-15, bertulisan nama seorang syekh lain. Makam yang kini paling dikeramatkan, terletak di Papan Tinggi, di atas sebuah bukit yang kira-kira 300 meter tingginya, didirikan pada awal abad ke-15 untuk memperingati—lama kiranya setelah dia meninggal—seorang syekh bernama Mahmud. Sebuah makam lain lagi di Mahligai adalah makam seorang murid dari seorang syekh bernama Syamsuddin; atas dasar gayanya makam itu diperkirakan lebih muda, mungkin dari abad ke-16<sup>40</sup>. Singkatnya boleh dikatakan bahwa setidaknya mulai abad ke-14, Barus bukan saja sebuah bandar kosmopolitan seperti halnya sebelumnya tetapi juga salah satu pusat agama Islam di Nusantara, berkat para syekh (asing rupanya) yang bermukim dan mengajar di situ seperti tercermin dalam inskripsi berbagai batu nisan. Menariklah bahwa kebanyakan inskripsi di atas berbahasa Arab, tetapi beberapa di antaranya (jumlahnya kecil) berbahasa Parsi, atau Arab yang terpengaruh oleh Parsi.

Dengan demikian seseorang Hamzah Fansuri, kalau tinggal di Barus, dapat dengan mudah memperoleh pendidikan di bidang bahasa (dengan belajar bahasa Arab dan Parsi dalam komunitas Timur Tengah) dan di bidang agama (dengan mengikuti pengajaran para syekh yang menetap di situ). Sebelum Hamzah lahir pun Barus sudah mempunyai seorang wali sufi terkenal yang makamnya terletak di atas bandar. Selanjutnya Barus terus merupakan sebuah pusat pelajaran Islam sampai abad ke-17. Di situlah Hamzah bermukim—kalau kita mempercayai inskripsi Mekah—pada bagian kedua abad ke-15 dan awal abad ke-16. Telah kita lihat bahwa salah seorang muridnya, Syekh al-faqīr Hasan Fansuri menjadi seorang syekh sufi terkenal di Barus juga, kiranya pada abad ke-16. Dalam kitab *Sirr al-‘arīfīn* yang

---

<sup>40</sup> Inskripsi nisan-nisan tersebut telah dibahas oleh L. Kalus dalam suatu artikel tahun 2003; lih. catatan 4 di atas. (Catatan Penerjemah.)

kiranya dikarang oleh Syamsuddin<sup>41</sup> kita menemukan seorang “Syekh Fansur” yang mungkin tinggal di Barus pada akhir abad ke-16 atau sedikit kemudian. Dapat kita tambah lagi nama Abdurrauf al-Singkili karena orang peranakan Arab ini (yang hidup kemudian, pada bagian kedua abad ke-17) kiranya berasal dari Singkil, sebuah pelabuhan sekitar 50 km di sebelah utara Barus. Lebih mudah dibayangkan Abdurrauf mengenyam pendidikan dasarnya di Barus daripada di Singkil yang sangat kecil, dan patut diamati bahwa Abdurrauf beberapa kali menambah ungkapan “yang berbangsa Hamzah Fansuri” di belakang namanya<sup>42</sup>.

### Kesimpulan

Akhirulkalam, pada hemat kami sudah pasti sang penyair sufi Melayulah yang dikubur di Mekah. Tidak ada alasan nyata apa pun untuk memperkirakan bahwa Hamzah hidup pada bagian kedua abad ke-16 sebagaimana umum diterima. Sukar kiranya dianggap sebagai kebetulan semata bahwa dapat hidup pada masa yang hampir sama dua orang syekh sufi yang sangat tersohor (kedudukan Hamzah di alam Melayu sudah diketahui, sedangkan syekh Mekah dikemukakan dalam inskripsi sebagai seorang tokoh yang sangat dihormati) yang kedua-duanya bernama Hamzah dan berasal dari Barus.

Selain itu beberapa data, seperti nama tempat dan nama orang yang dirujuk oleh Hamzah, masa hidup pengikut-pengikutnya, serta suasana keagamaan di Barus pada abad ke-15, merupakan sebuah gugusan pentunjuk—kendatipun bukan bukti mutlak—yang menurut kami dengan jelas mendukung gagasan bahwa Hamzah hidup lebih awal, yaitu pada masa yang sesuai dengan batu nisan Mekah.

<sup>41</sup> Van Nieuwenhuijze, hlm. 335, G25a. Pengarang tersebut menyebut seorang ulama bernama “Syekh Muhammad, anak Syekh Fansur, cucu saudaranya Syekh Abu’ l-Khair, rahmatu ’Ilahi ‘alaihi”. Menurut *Hikayat Aceh*, Syekh Abu’ l-Khair bin Syekh Ibn Hajar itu datang ke Aceh dari Mekah pada tahun 990 H (1581 M); dialah pengarang *Al-Saif al-Kati’* (Teuku Iskandar, *De Hikajat Atjeh*, hlm. 41).

<sup>42</sup> Keempat kata tersebut telah menimbulkan berbagai tafsiran; lih. Oman Fathurahman, *Tanbīh al-Māsyī. Menyoal Wahdatul Wujud. Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh abad 17*, Bandung, Mizan–EFEO, 1999, hlm. 26: menurut Snouck Hurgronje dan Voorhoeve ungkapan tersebut hanya berarti bahwa Hamzah dan Abdurrauf berasal dari daerah yang sama karena Barus dan Singkel berdekatan, sedangkan Ali Hasjmy dan Azyumardi Azra menganggap bahwa kedua tokoh itu berkerabat.

Akhirnya, bahwa Hamzah—sebagai “pencinta Allah” yang pernah melawat ke Mekah sebelumnya—meninggal di kota tersebut tidak perlu mengherankan. Daya tarik daerah pusat Islam terhadap para muslim pinggiran terlihat juga dalam perjalanan seorang Ibn al-‘Arabī (guru Hamzah beberapa generasi sebelumnya) dari tempat lahirnya di Andalusia sampai ke Timur Tengah.

Akibat data baru ini sejumlah data lain akan perlu dipertimbangkan lagi. Kota Barus, yang terlalu lama diremehkan, harus dihitung di antara pusat-pusat agama dan budaya alam Melayu selama periode sebelum abad ke-17 serta di antara pusat produksi kesusastraan Melayu lama di samping Pasai dan Melaka. Syair sebagai genre sastra harus dikoreksi periode munculnya. Dalam riwayat hidup Hamzah, perdebatan tentang perjalanannya ke Jawa sudah tertutup: lokalisasi “Kudus” kini sudah jelas, yaitu pasti al-Quds (Yerusalem), tempat terjadinya Mir’aj Nabi Muhammad—seperti telah diterka oleh Drewes—oleh karena kota Kudus di Jawa baru didirikan oleh orang yang kemudian dikenal sebagai Sunan Kudus pada tahun 1540-an<sup>43</sup>, yaitu setelah Hamzah meninggal.

Dalam sebuah buku terkenal<sup>44</sup> C. Snouck Hurgronje menulis bab terakhir berjudul “The Jawah” tentang komunitas para mahasiswa dan syekh Melayu di Mekah. Sayangnya kita tidak mengetahui kapan komunitas tersebut mulai berada. Batu nisan kita menunjukkan bahwa pada saat wafatnya, Hamzah mempunyai sekelompok pengikut di Mekah yang begitu menghormatinya sampai sanggup menulis sebuah epitaf yang berisi puji-pujian... dan sanggup membayar pengukirannya. Kita tidak mengetahui siapa yang dipengaruhinya dalam kota nan jauh itu; dapat diandaikan mereka adalah sekelompok orang *Jawah* yang bermukim di Mekah. Periode awal perkembangan agama Islam di alam Melayu itu hanya samar-samar dikenal (karena kekurangan sumber tertulis) namun dapat diperkirakan bahwa menjelang saat Hamzah meninggal sejumlah orang Melayu lain tinggal di Mekah.

<sup>43</sup> Th. Pigeaud & H. de Graaf, *Islamic States in Java, 1500-1700. A summary, bibliography and index*, The Hague, 1976, hlm. 10. (Lihat juga artikel oleh L. Kalus & C. Guillot, “La Jérusalem javanaise et sa mosquée al-Aqsâ. Texte de fondation de la mosquée de Kudus daté 956/1549”, *Archipel*, 63, 2002, yang diterjemahkan di bawah ini. Catatan penerjemah.)

<sup>44</sup> *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*, Leiden, 1970 (cetakan ulang dari edisi asli, 1931).

Maka sangat mungkin Hamzah berkenalan dengan Nurullah, orang muda dari Pasai yang jauh kemudian, sesudah wafat, menjadi tersohor dengan nama Sunan Gunung Jati, yaitu mubalig Jawa Barat yang agung dan “pendiri” kerajaan Islam Banten, yang menurut Barros meninggalkan Pasai pada waktu kedatangan orang Portugis tahun 1521, lalu mempelajari agama Islam di Mekah selama tiga tahun<sup>45</sup>.

### Post Scriptum

*Artikel di atas ditanggapi oleh Prof. V.I. Braginsky dengan menolak secara mutlak identifikasi tokoh dalam inskripsi Mekah yang bersangkutan dengan Hamzah Fansuri. Bagi Braginsky inskripsi tersebut dapat ditafsirkan secara lain, dan lebih penting lagi tidak perlu dihiraukan karena merupakan salinan lama yang tidak mungkin diperiksa atas dokumen aslinya. Tanggapan Braginsky berjudul “On the copy of Hamzah Fansuri’s epitaph published by C. Guillot & L. Kalus” itu dimuat dalam Archipel, 62, 2001, hlm. 21-33. Dalam nomor Archipel yang sama pula kami telah menjawab argumen Braginsky satu per satu. Pada kesempatan itu kami mengemukakan sebuah keterangan tambahan yang mendukung identifikasi tokoh dalam inskripsi Mekah tahun 1527 sebagai Hamzah Fansuri sebagai berikut.*

Ketika menyusun artikel kami sebelumnya, luputlah dari perhatian kami suatu detil yang kiranya pantas dikemukakan di sini sebagai dalil tambahan tentang identifikasi tokoh Mekah sebagai sang sufi Melayu. Dalam rubrik majalah *Bijdragen* “Korte Mededelingen” (yang digemarinya) P. Voorhoeve pernah mengumumkan beberapa ulasan singkat tentang naskah-naskah dari alam Melayu—yang biasanya semakin ringkas semakin berbobot. Dalam nomor 108

---

<sup>45</sup> Pertemuan itu, kalau betul-betul terjadi, dapat menjelaskan kenapa baik Hamzah sendiri maupun aliran Wujudiyah menjadi begitu populer di Banten. Kita mengetahui bahwa kitab karangannya *al-Muntahā* pernah menjadi bahan sebuah perdebatan besar di Banten pada awal abad ke-17, dan sejumlah karyanya pernah diterjemahkan ke dalam bahasa Jawa di Banten juga.

majalah tersebut<sup>46</sup> dijelaskannya bahwa salah satu teks yang diedit oleh Van Nieuwenhuijze dalam tesisnya mengenai Syamsuddin Pasai (yakni naskah K, hlm. 385-386) mengandung kutipan tiga bait yang konon satunya dikarang oleh “Tuan di Mekah” dan satu lagi oleh Hamzah Fansuri, sedangkan tidak dikatakan apa-apa tentang yang ketiga. Tambahan pula, kata Voorhoeve, teks yang ditemukan Van Nieuwenhuijze dalam naskah K itu terdapat juga dalam sebuah naskah yang tersimpan di Perpustakaan Nasional di Paris (mal.-pol. 235, f. 15v-21r) meskipun kedua naskah tersebut mempunyai banyak perbedaan kecil. Di antara perbedaan itu teks yang dalam naskah K katanya dikarang oleh “Tuan di Mekah”, dalam naskah Paris dikarang oleh “Syekh Hamzah”. Secara logis saja Voorhoeve menyimpulkan bahwa “Hamzah disebut juga sebagai Tuan di Mekah”.

Di bagian utara Sumatera, khususnya di Aceh, ungkapan jenis ini, yakni gelar *Tuan* atau *Teungku* disusul nama tempat, kadangkala ditambah preposisi *di* (menurut C. Snouck Hurgronje<sup>47</sup> pemakaian preposisi ini menambah nilai kehormatannya), umum digunakan untuk menunjukkan seorang tokoh yang terhormat menurut nama tempat tinggal atau tempat lahirnya<sup>48</sup>. Umum dikenal misalnya Teungku Tiro (atau di Tiro) yang disebut “Cik” (yang sepuh) untuk membedakannya dengan alim-ulama terkenal lain yang juga berasal dari desa Tiro atau yang tinggal di situ. Nama tempat di sini berfungsi sebagai sejenis nisbah. Sebagaimana disimak oleh Voorhoeve, bait kedua tadi yang dalam naskah K dikatakan dikarang oleh Hamzah Fansuri, ternyata dalam naskah Paris dikarang oleh “Tuan di campur”, yang menurut Voorhoeve adalah kekeliruan penyalin untuk “Tuan di Pancur (Fansur)”. Dengan demikian ungkapan Arab “Shaikh al-Fansūrī” berpadanan dengan ungkapan Melayu “Tuan di Fansur”.

Namun lebih menarik lagi buat kita, ungkapan itu juga digunakan untuk membentuk nama seorang terhormat, terutama wali, yang sudah wafat. Dalam hal itu, nama tempat sering, malah hampir selalu, merujuk, bukan pada tempat asal atau tempat tinggal tokoh yang bersangkutan, melainkan pada tempat dikuburkannya, seolah-olah suatu nisbah. Di antara ketiga wali yang paling disanjung di Banda Aceh, Snouck Hurgronje menyebut Tuan (atau Teungku) di

<sup>46</sup> *BKI*, 108-2, 1952, hlm. 207.

<sup>47</sup> *The Achehnese*, jil. II, hlm. 28, cat. 3.

<sup>48</sup> *Idem*.

Bitay dan Teungku (atau Tuan) di Kuala<sup>49</sup>. Yang pertama, menurut tradisi setempat, adalah seorang asal Syria atau Turki yang datang ke Aceh pada awal abad ke-16 sebagai tukang meriam, dan makamnya terletak di *gampong* Bitay; yang kedua tidak lain dari ulama tersohor abad ke-17, Abdurrauf al-Singkili (yakni berasal dari Singkil), yang makamnya masih berada di kuala Sungai Aceh; dia kini lebih dikenal dengan nama Syah Kuala. Maka kedua nama di atas berarti “Syekh yang dikubur di Bitay” dan “Syekh yang dikubur di kuala”.

Kalau menyimak daftar panjang wali-wali Aceh yang diberikan Snouck Hurgronje<sup>50</sup>, dapat dilihat bahwa nama mereka setelah wafat umumnya sesuai dengan struktur yang sama, yaitu: Tuan / Teungku; di (tidak selalu dipakai); nama tempat makamnya.

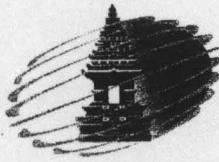
Voorhoeve dalam artikelnya tidak menjelaskan sebutan “Tuan di Mekah” di atas, mungkin karena kekurangan dasar untuk itu. Dia hanya mengetahui bahwa Hamzah pernah ke Mekah, sebagaimana tertulis dalam karyanya sendiri, namun lawatan itu tidak cukup untuk menjelaskan sebutan yang merujuk pada tempat tinggal atau tempat asal itu. Penemuan makam Mekah kini menerangkan ciri yang sebelumnya tidak dapat dimengerti itu. Sebutan itu jelas adalah nama Hamzah setelah wafat dan berarti “sang syekh yang dikuburkan di Mekah”. Tambahan pula pemakaian ungkapan tersebut menunjukkan bahwa para pengikut Hamzah di Aceh, mulai dengan Syamsuddin, umum mengetahui bahwa syekh mereka meninggal dan dimakamkan di Tanah Suci.

---

<sup>49</sup> Menurut Snouck Hurgronje, pilihan antara kedua kata yang searti ini, *Tuan* (Melayu) dan *Teungku* (Aceh), mempunyai makna, karena yang pertama rupanya digunakan untuk wali asing dan yang kedua untuk wali setempat. Namun, tambah Snouck Hurgronje (*Idem*, jil. II, hlm. 293), terdapat banyak perkecualian. Bahkan dia sendiri, sepanjang bukunya yang dua jilid itu, berkali-kali merujuk pada wali yang pertama (seorang wali dari luar yang sangat dihormati di Aceh pada zaman itu) dengan menggunakan baik nama “Tuan di Bitay” maupun “Teungku di Bitay”.

<sup>50</sup> *Idem*, jil. II, hlm. 295-299.





Jakarta Forum Paris