

Batu Nisan Hamzah Fansuri

CLAUDE GUILLOT & LUDVIK KALUS

Dalam jilid-jilid yang dipersembahkan 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 Fansuri¹. Dalam artikel yang pertama, Vladimir I. Braginsky² 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 tidak terduga, maka kecillah harapan keadaan ini akan berubah secara mendasar di masa depan.” Artikel kedua ini justru bertujuan memperkenalkan sebuah bahan baharu yang ditemukan baru-baru ini secara “tak terduga”.

INSKRIPSI NISAN DI MEKAH

Pada bulan Oktober 1999, dalam rangka penelitian arkeologi yang dilakukan oleh satu kumpulan Indonesia-Perancis di situs Barus, diusahakan membaca inskripsi-inskripsi berbahasa Arab (dan satu berbahasa Parsi) yang terdapat di sekitar empat puluh nisan yang berhasil menembus zaman sampai kini³. Pada salah satu nisannya terdapat nama Fansūr yang anehnya ditulis Fansūrī padahal katanya bukan suatu nisbah⁴ (kutipannya “*min balad Fansūrī*”). Nama tempat Fansūr itu, sebagai bentuk Arab daripada 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 kerana 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)⁵. antara ke-18.000 inskripsi Arab, Parsi dan Turki sebelum tahun 1000 Hijrah yang terakam dalam pangkalan data itu pada saat ini, ternyata satu sahaja mengandungi nama tempat Fansūr—dalam bentuk nisbah sebagai bahagian nama orang yang meninggal. Kami terperanjat setelah mengetahui bahawa tokoh tersebut bernama Shaykh Hamza b. ‘Abd Allāh al-Fansūrī yang meninggal pada 9 Rajab 933, yakni 11 April 1527. Pada waktu teks itu disalin, nisan yang membawa inskripsi ini berada dalam perkuburan Bāb Ma’lā di Mekah, jauh dari Sumatera, bererti jauh dari Fansūr yang disebut di dalamnya.

Teks

- (١) بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ هُوَ الْحَیّ
 (٢-٣) اَلَا اِنَّ اَوْلِیاءَ اللّٰهِ لَا خَوْفَ عَلَیْهِمْ وَ لَا هُمْ یَحْزَنُوْنَ
 . (= قرآن، ١٠، ٦٣١٢٦) هَذَا قَبْرُ الْفَقِیْرِ اِلَى اللّٰهِ تَعَالٰی سَيِّدِنَا
 (٤) الشَّیْخِ الْعَابِدِ النَّاسِكِ الزَّاهِدِ الشَّیْخِ الْمُرَابِطِ
 (٥) مَعْدِنِ الْحَقِیْقَةِ الشَّیْخِ حَمْزَةَ بِنِ عَبْدِ اللّٰهِ الْفَنْصَوْرِیِّ
 (٦) تَغَمَّدَهُ اللّٰهُ بِرَحْمَتِهِ وَ اَسْكَنَهُ فِیْ سَبِیحِ جَنَّتِهِ اَمِیْنِ اَنْتَقَلَ
 (٧) بِالْوَفَاءِ اِلَى رَحْمَةِ اللّٰهِ تَعَالٰی فَجَرَّ یَوْمَ الْخَمِیْسِ الْمُبَارِكِ
 (٨) التَّاسِعِ مِنْ شَهْرِ اللّٰهِ رَجَبِ الْفَرْدِ الْحَرَامِ عَامَ ثَلَاثَةِ
 (٩) وَ ثَلَاثِیْنِ وَ تِسْعَمِائَةِ مِنْ الْهَجْرَةِ النَّبَوِیَّةِ عَلٰی صَاحِبِهَا
 (١٠) اَفْضَلِ الصَّلٰوةِ وَ اَزْكَی التَّحِیَّةِ وَ اَیْدٍ (؟)

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 kekhawatiran 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) tarikh 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 pada tahun 1934 oleh Hassan Mohammed el-Hawary, pegawai Muzium Seni Arab di Kaherah dan rakan-bawahan Gaston Wiet yang waktu itu menjabat pengarah muzium tersebut. G. Wiet itulah yang menyuruh el-Hawary melakukan tinjauan epigrafi di Mekah dan Madinah kerana tidak sempat mengunjungi al-Haramain sendiri. Oleh sebab tidak dapat membuat abklats (*rubbing*) di tempat yang sentiasa dikerumuni peziarah, maka sang ahli epigrafi Mesir muda itu telah menyalin inskripsi dengan tulisan tangan serta mengambil fotonya. Dia berhasil mengumpul dua ratus lima puluh inskripsi di al-Haramain serta sejumlah besar epitaf. Sayangnya dia tidak sempat menerbitkan hasil tinjauannya itu oleh kerana telah meninggal beberapa bulan setelah pulang ke Kaherah.

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, projek itu pun tidak rampung kerana Wiet telah meninggal pada tahun 1971. Sesuai dengan pesan terakhirnya, semua dokumen epigrafi miliknya telah diserahkan kepada Nikita Elisséeff, yang mengedit jilid pertama projek hebat itu⁶. Pada gilirannya Nikita Elisséeff, yang meninggal pada tahun 1997, mewariskan dokumen epigrafinya kepada Ludvik Kalus dengan hajat 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 Kaherah, dan huraian oleh G. Wiet tidak disertai foto, sehingga teks-teks inskripsi tersebut tidak dapat dipastikan ketepatannya⁷.

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 daripada batu basal dan berukuran 24 × 36 cm, sedangkan inskripsinya terukir sebagai relief rendah dalam tulisan naskah. Mengingat salinan teks oleh el-Hawary itu tidak dapat disemak tentang 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 disemak 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 identiti 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 bahawa 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 kerana ikatan dengan Fansûr, tempat yang terisolir di pantai Sumatera, menjadikan Hamza ini orang yang benar-benar “berjuang di perbatasan”. Tambahan pula pengulangan kata “shaykh” mungkin bererti bahawa kata berikut (“*al-murabit*”) tidak terkait dengan sifatnya sebagai seorang sufi. Ungkapan “tambang hakekat Ilahi” (*ma'din al-haqiqa*) menyifatkan visi batin yang mendalam daripada kekuasaan Ilahi. Kata terakhir inskripsi ini tidak terbaca dengan pasti.

Patut dicatat bahawa nama ayahnya Hamza al-Fansūrī ini adalah ‘Abd Allāh. Nama itu umum sekali; namun perlu diingat bahawa orang yang baru memeluk agama Islam sering menamakan demikian (yakni “hamba Allah”) ayah mereka yang masih kafir dan tidak mempunyai nama Islam. Barangkali sahaja 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 diertikan. Tidak terdapat contoh lain dari ungkapan tersebut dalam seluruh Khazanah Epigrafi Islam di atas, tetapi terdapat satu kali ungkapan “*intaqala bi-l-wafāt ilā rahimati ilāhi*”⁸ 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 terakam dalam pangkalan data di atas. Satu sahaja bukan epitaf, tetapi itu pun menunjukkan seorang sufi. Antara yang lain, kebanyakan menyangkut orang sufi dan tujuh buah terdapat dalam sebuah kompleks makam, jadi menunjukkan ia adalah 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 bahawa Hamza al-Fansūrī yang dikuburkan di Mekah itu seorang sufi yang terpendang dan dianggap sebagai wali.

Tokoh tersebut dimakamkan di perkuburan Bāb Ma’lā⁹ yang tersohor baik di Mekah mahupun 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 bertutupkan kubah.

Orang Swiss bernama Johann Ludwig Burckhardt, yang mengunjungi Mekah pada tahun 1914 pernah menulis bahawa perkuburan itu “termasuk tempat yang paling suci setelah makam Nabi Muhammad. Di situlah diletakkan abu dari banyak tokoh suci Islam, baik laki-laki mahupun perempuan. Antara lain adalah abu Khadijah yang mulia yang dibangunkan sebuah monumen batu yang indah oleh Sultan Sulaiman waktu beliau berkuasa. Di situ pula terbaring anak-anak Sang Nabi, beberapa sahabatnya dan sejumlah tokoh lain”¹⁰.

Jauh sebelum Burckhardt, musafir asal Andalusia yang terkenal, Ibn Jubayr (1145-1217), telah menulis dalam kisah perjalanannya, “Di 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 perkuburan al-Ma'lā untuk menziarahinya dan memperoleh berkat 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 mahupun yang lain (*semoga Allah puas atas mereka semua*)¹¹.

Ahli sejarah Mekah, Qutb al-dīn Muhammad al-Nahrawālī al-Makkī (1511/12 – 1582), menyajikan pemerian lain: “Pekuburan Bāb Ma'lā antara lain mengandungi 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”¹².

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

Semua penggambaran di atas membuktikan betapa pentingnya perkuburan Bā Ma'lā—yang patut diingat, tidak jauh dari Kaaba. Bahawa makam Hamza b. ‘Abd Allāh al-Fansūrī terletak di situ menunjukkan bahawa Hamza itu seorang tokoh luar biasa yang pantas dikuburkan dalam perkuburan 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 kerana hampir semua nisan yang dirakam oleh el-Hawary di perkuburan tersebut terbuat daripada jenis batu yang sama, yang umum di daerah itu. Patut ditambah pula bahawa 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 pentingnya penemuan batu nisan ini untuk sejarah Barus, bahkan untuk sejarah Nusantara, oleh kerana, biar siapa pun identiti tokoh yang bersangkutan, inskripsinya menunjukkan bahawa seorang Barus pernah bermukim di kota suci dunia Islam pada zaman itu. Pun membuktikan bahawa 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 digarisbawahi—dengan arus bolak-balik yang lebih seimbang kerana 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 mahupun Melayu, yang sangat bagus mutunya, berkembang dengan subur di bahagian 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 identitinya. 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 bilangannya dan luas pengetahuannya, yang pernah meneliti karyanya telah mencapai kesimpulan yang agak bertentangan satu sama lain. Keadaan ini cukup dirumuskan dengan mengamati kesimpulan ketiga-tiga orang pakar yang terakhir yang mendalami topik ini (sambil memperhitungkan hasil penelitian sebelumnya), iaitu Syed Muhammad Naguib al-Attas, G.W.J. Drewes dan V.I. Braginsky¹⁴ dan mengutip alasan-alasan yang dikemukakan mereka untuk menentukan masa hidup Hamzah.

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

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

KARYA HAMZAH

Karya Hamzah mula-mula diedit oleh Doorenbos pada tahun 1933¹⁵. Harus diakui bahawa kajian perintis ini, apa juga mutunya, mengandungi kelemahan, disebabkan penulisnya tidak bersikap cukup kritikal ketika menyatakan bahawa sejumlah tulisan anonim adalah karangan Hamzah.

Dalam bidang prosa semua pakar sepakat mengatakan bahawa hanya tiga buah karangan Hamzah sampai kepada kita, iaitu *Asrār al-‘Ārifīn* (Rahasia

Orang Arif), *Sharāb al-Āshiqīn* (Minuman Orang Berasmara) dan *al-Muntahī* (Si Penganut). Ketiga-tiga tulisan tentang tasawuf tersebut ditandatangani oleh Hamzah. Yang kedua mengandungi pernyataan (yang kini tersohor) yang ditulis dalam bahasa Melayu “supaya segala hamba Allah yang tiada tahu akan bahasa Arab dan bahasa Parsi dapat membicarakan dia”¹⁶.

Bidang puisi sebaliknya menimbulkan masalah kerana beberapa penyair sesudah Hamzah meniru syairnya, tambahan pula sejumlah penyalin selanjutnya tidak segan-segan memperbaharui syair-syair Hamzah sambil menambahnya dengan kata-kata mereka sendiri. Akibatnya, sangat sukar diketahui syair yang mana itu adalah hasil karya Hamzah dan bila dikarangnya. Padahal masalah pengarang dan masalah waktu itu erat kaitannya kerana beberapa syair tersebut mengandungi data tentang raja Aceh, iaini Sultan Alauddin Riayat Syah dan Sultan Iskandar Muda, yang automatik dijadikan dasar untuk menentukan masa syair-syair itu dikarang, bererti 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 kerana semua syair itu termasuk aliran tasawuf yang sama. Di lain pihak, Drewes serta sebilangan pakar lain membenarkan keadaan nama-nama penulis lain itu dan menganggap bahawa karya Hamzah Fansuri hanya terdiri daripada syair-syair yang ditandatanganinya dalam bentuk sebuah bait akhir (yang sepadan dengan *takhallus bait* dalam puisi Parsi), iaitu 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* ditolaknya mengikut alasan Braginsky; *Ikatan Ilmu al-Nisā* (atau *Bahr al-Nisā*) ditolaknya juga kerana terdapat beberapa versi dalam bahasa Melayu, Bugis dan Aceh yang begitu berbeza isinya sehingga mustahil kiranya—demikian Drewes—versi Melayu menjadi induknya; dan *Syair Dagang* ditolaknya pula (telah disangsikan sebelumnya oleh Teeuw) kerana mengandungi kata-kata bahasa Minangkabau dan ditandatangani dengan nama yang tidak dikenal yang menurut Drewes berbunyi “Si Tama’ië”.

Sebilangan syair lain ditandatangani oleh Abd al-Jamal, yang dianggap sebagai nama samaran Hamzah, 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 kerana si Hasan tersebut memperkenalkan diri sebagai seorang pengagum dan pengikut Hamzah.

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

ALASAN TENTANG PENTARIKHAN

Al-Attas (hlm. 11-13) berpendapat bahawa Hamzah hidup sebelum dan selama masa pemerintahan Sultan Alauddin Riayat Syah (1588-1604) oleh kerana 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 bahawa Hamzah hidup dan mengarang pada periode sebelum dan selama pemerintahan Syah Alam dan bahawa dia rupanya telah meninggal ketika Iskandar Muda naik takhta tahun 1607” (hlm. 14).

Di samping pendapat lain apa pun perlu dicatat bahawa sikap memuji raja yang nyata dalam kutipan di atas - sekalipun raja yang bersangkutan dipandang sebagai seorang wali -sangat menghairankan 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 sahaja, misalnya dalam sajak berikut:

Jangan bersahabat dengan raja dan amir

Drewes tidak menerima alasan 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 teori karya Hamzah. Dia menunjukkan bahawa menurut sistem tasawuf Hamzah, seperti juga sistem Ibn ‘Arabī, hanya terdapat lima darjat (disebut “martabat”) di jalan penyatuan mistik dengan Tuhan, sedangkan menurut para sufi Nusantara kemudian darjat itu berjumlah tujuh. Dia juga menjelaskan bahawa ketujuh-tujuh martabat itu diketahui di Nusantara (sudah ada dalam karya Syamsuddin Pasai, seorang “murid” dan pengagum Hamzah) melalui ulama India Muhammad bin Fadlullah al-Burhanpuri, terutamanya melalui kitab *al-Tuhfa al-mursala ila ruh al-nabi* yang dikarangnya pada tahun 1590 dan yang dikirim ke Aceh atas permintaan salah seorang pengikutnya¹⁷. Maka Drewes menyimpulkan (hlm. 3): “Saya sependapat dengan Voorhoeve (lih. *Encyclopaedia of Islam*, ed. ke-2, jil. III, hlm. 155) bahawa Hamzah kiranya

hidup pada bahagian kedua abad ke-16. Pada hemat saya, tahun Hamzah meninggal, kalau bukan pada 1590 atau sebelumnya, mungkin sekali sedikit sesudah itu”.

Braginsky¹⁸ yang juga menolak *Ikatan Ilmu al-Nisā* sebagai karya Hamzah, sepakat dengan Brakel bahawa 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 kepada konteks dunia. “Dar al-salam” misalnya merujuk kepada “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* seerti dengan kata Parsi *shāh*), iaitu sultan Aceh Alauddin Riayat Syah. Lebih lanjut Braginsky mengandaikan bahawa Hamzah menghadiri perdebatan agama dengan De Houtman pada tahun 1601 dan bahkan hadir pula ketika Beaulieu singgah di Aceh dua puluh tahun kemudian (lihat di bawah). Dan dia menyatakan, “Tidak dapat disangkal bahawa Hamzah hidup sekitar bahagian kedua abad ke-16 dan bahagian pertama abad ke-17”.

Dengan demikian ketiga-ketiga pakar tersebut, meskipun memakai alasan yang berlainan, mencapai kesimpulan yang tidak jauh berbeza, mengingat perkiraan mereka masing-masing tentang tahun Hamzah meninggal hanya berselisih dua atau tiga dasawarsa. Kesepakatan ini cukup menghairankan. Al-Attas dan Braginsky secara wajar sahaja menyimpulkan bahawa hidup Hamzah semasa dengan sultan yang disebut dalam karyanya (dalam kata-kata persembahan ataupun secara simbolik). Drewes sebaliknya menunjukkan bahawa Hamzah tidak terpengaruhi oleh suatu aliran tasawuf yang muncul pada tahun 1590, namun tetap berlindung di sebalik sosok gurunya, Snouck Hurgronje serta Voorhoeve dan menarik kesimpulan yang agak arbitrari, iaini Hamzah hidup pada bahagian kedua abad ke-16. Dengan demikian, tahun 1590 sebagai patok akhir (Hamzah tidak mungkin hidup sesudahnya) dijadikannya titik akhir (Hamzah hidup menjelang tahun tersebut).

HUBUNGAN ANTARA HAMZAH DAN SYAMSUDDIN

Penyimpangan dalam alasan Drewes ini serta juga kesepakatan antara ketiga-tiga 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 pada tahun 1630 itu.

Maka hubungan antara kedua-dua tokoh sufi itu perlu dikaji ulang. Kita mengetahui bahawa 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*¹⁹ merakam kehadirannya pada saat perayaan Iskandar Muda menjadi akil baligh pada sekitar tahun 1603; Nuruddin al-Raniri dalam *Bustan al-Salatin* mencatat bahawa

dia meninggal pada tahun 1630; dan karya Syamsuddin berjudul *Mir'āt al-Mu'minīn* bertarikh pada tahun 1009 H (1601 M). Dia jelas seorang pengagum Hamzah dan seorang pendukung fahamannya; dia pernah membahas syair-syair Hamzah (empat bahasan tersebut sampai kepada kita); dan dia berkali-kali merujuk kepada Hamzah dalam karyanya. Akhirnya al-Raniri, dalam perjuangannya menentang Wujudiyah yang dicapnya “syirik” itu, hampir selalu mengelompokkan Syamsuddin bersama dengan Hamzah.

Pengelompokan itu terus sahaja diamati oleh para ahli. Pada akhir abad ke-19, Snouck Hurgronje menulis bahawa Hamzah “hidup sebelum Syamsuddin” oleh kerana syairnya diulas Syamsuddin²⁰. Sekitar sepuluh tahun kemudian, Kraemer maju selangkah dengan menyatakan bahawa “Syamsuddin pernah menjadi murid Hamzah”²¹. Van Nieuwenhuijze sendiri rupanya setuju meskipun dia berhati-hati mencatat, “Kita kekurangan sumber tentang hal ini”²². Meskipun adanya peringatan tersebut, tidak seorang pun kemudian mempertanyakan tafsiran Kraemer dan Van Nieuwenhuijze itu, iaitu 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 seperti sebelum Syamsuddin”. Maka selanjutnya diakui oleh semua pihak: Hamzah adalah anggota satu generasi sebelum Syamsuddin.

SUMBER-SUMBER EROPAH

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

Naguib al-Attas²³ juga mengatakan bahawa kedua-dua sufi itu hadir bersama-sama di istana Aceh pada tahun 1602, sebagai utusan sultan dengan tugas membicarakan sebuah kontrak perdagangan dengan seorang Inggeris yang lain, Lancaster, yang melukiskan mereka sebagai berikut: “Daripada kedua-dua 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 dan yang kedua, Hamzah.

Beberapa sumber Eropah lain pernah dipergunakan untuk menentukan kehidupan Hamzah. Braginsky²⁴ telah membuat suatu analisis teks yang sangat cerdas dan menarik tentang perdebatan teologi De Houtman dengan sejumlah ulama yang mahu meyakinkannya untuk masuk Islam waktu dia ditawan di

Aceh pada tahun 1601. Braginsky menjelaskan bahawa dalil-dalil yang diutarakan salah seorang ulama itu menunjukkan bahawa dia seorang ahli tasawuf sealiran dengan Hamzah dan yang bahkan menggunakan sebuah kiasan yang digemari Hamzah. Maka Braginsky menyimpulkan bahawa ulama itu dapat sahaja 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 kerana kemampuannya untuk meramalkan masa depan, pakar itu juga mengusulkan itulah Hamzah pula²⁵. Maka sebagai kesimpulan, patut diandaikan katanya, bahawa 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 bahawa berbagai kesimpulan di atas hanya bersifat hipotesis yang berdasarkan andaian bahawa kedua-dua tokoh yang bersangkutan itu pernah berkenalan. Padahal yang pasti hanya kenyataan bahawa kehadiran beberapa “nabi” secara terus-menerus di istana Aceh dalam bahagian pertama abad ke-17 - yang telah diamati oleh D. Lombard²⁶ - menunjukkan betapa terpendang kedudukan para syekh sufi dalam kerajaan itu.

USAHA PENTARIKHAAN BARU

Telah dikemukakan di atas bahawa alasan Drewes mengenai karya Hamzah yang otentik itu cukup meyakinkan sehingga syair *Ikat-Ikatan Ilmu al-Nisā* semestinya disingkirkan dan perkiraan tahun oleh al-Attas ditolak juga. Usaha-usaha pentarikhan oleh Braginsky diakuinya sendiri sebagai hipotesis semata-mata.

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

NAMA-NAMA TEMPAT YANG DISEBUT HAMZAH

Boleh dikatakan bahawa semua pakar²⁷ secara tersurat atau tersirat menganggap Hamzah hidup di Aceh, sekalipun tidak selalu jelas apakah maksudnya kota

atau kerajaannya. Orang Melayu pun beranggapan sedemikian, 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*”²⁸. Anggapan ini dicapai orang, sekali lagi, sebagai hasil suatu pergeseran faham. Perdebatan dogmatik yang hebat antara aliran tasawuf al-Raniri dan aliran Hamzah - Syamsuddin betul terjadi di Aceh. Pun al-Raniri dan Syamsuddin hidup di istana Aceh, malah dilindungi beberapa sultan terus-menerus. Akan tetapi kita tidak mempunyai bukti apa pun bahawa Hamzah berkaitan dengan kerajaan tersebut.

Maka hairanlah beberapa pakar ketika mengamati bahawa syekh sufi yang sangat tersohor itu (lihat di bawah) satu kali pun tidak disebut namanya dalam buku sejarah 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: “Bahawa nama Hamzah tidak disebut-sebut dalam buku sejarah resmi, sekalipun semasa hidupnya, harus dijelaskan, bukan kerana dia tidak ada di negeri itu (disebabkan sering berpergian), melainkan kerana permusuhan ketiga-tiga kelompok tersebut [*maksudnya aliran-aliran Islam yang lain*] sehingga Hamzah tidak harum namanya di kalangan pemerintahan. Hamzah didiamkan. *Hikayat Aceh* (yang merakam peristiwa semasa) pun tidak menyebut namanya, seolah-olah dia tidak pernah hidup. Dia baru terkenal setelah meninggal, ketika pengaruhnya - atau pengaruh yang disangka berasal daripadanya - semakin terasa.” Penjelasan ini sebenarnya cukup ganjil oleh kerana *Hikayat Aceh* dan *Bustan al-Salatin* tidak enggan menyebut nama Syamsuddin, padahal sufi itu sama-sama ditentang al-Raniri (pengarang *Bustan*) seperti gurunya itu.

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

Nyatalah 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 Pasai²⁹.

Kerajaan Aceh didirikan oleh Ali Mughayat Syah (bertakhta k.l. 1514–1528) yang memperluas daerah kekuasaannya dengan merebutnya dari kekuasaan Pedir³⁰. Pada masa sebelumnya, kerajaan yang terbesar di bahagian utara Sumatera adalah Samudra-Pasai yang ditakluki Aceh pada tahun 1523.

Kalau diakui bahawa Hamzah meninggal pada 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 penting. Sedangkan Hamzah menyebut Pasai yang pada waktu itu adalah kerajaan yang terpenting di daerah itu, sampai diakui kekuasaannya oleh Barus, tempat bermukimnya sang penyair itu³¹. Patut diingat pula bahawa pengikut Hamzah yang paling tersohor, iaini Syamsuddin, justru berasal dari Pasai, bererti karya Hamzah rupanya diketahui di Pasai.

Data kronologi di atas dengan mudah pula menjelaskan bahawa nama Syamsuddin disebut dalam buku sejarah Aceh, pun dalam buku sejarah yang paling bertentangan dengan faham sufinya. Syamsuddin hidup pada masa yang lain dari Hamzah, sedangkan antara kedua-dua zaman itu keadaan 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 kerjayanya di kota kelahirannya itu, melainkan di pusat politik yang baru, iaini di Aceh.

PENULIS-PENULIS YANG DISEBUT HAMZAH

Dapat sahaja orang menyangka bahawa penulis Sumatera, kerana begitu jauh, hanya dapat mengetahui 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 syeikh-syeikh yang belayar dari satu hujung ke satu hujung lain di Samudera India. Keadaan Pasai pada pertengahan abad ke-14 sebagaimana dilukiskan Ibn Battuta³² mengungkapkan betapa pentingnya peranan para syeikh-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 (dekat kota Mashhad kini di Khorasan) yang pernah menemaninya ketika menghadap Sultan Delhi. Tambahan pula dia menyebut dua orang ahli fikih di Pasai, iaini Amir Sayyid al-Shīrāzī dan Tajuddin al-Isbahānī yang berasal dari Persia seperti kelihatan nyata dari nisbah mereka.

Maka dapat disemak bahawa Syamsuddin (yang patut diingat meninggal pada tahun 1630) bukan sahaja mengetahui kitab-kitab agama dari abad-abad silam, tetapi juga mampu beberapa kali mengutip penulis sezaman dengannya, Muhammad ibn Fadl Allah, yang meninggal pada tahun 1620³³. Al-Raniri juga (yang meninggal sebelum tahun 1666) mengutip penulis yang sama dalam karangannya *Hujjat al-siddīq li daf' al-zindīq*³⁴ - dan kami tidak mencari secara sistematik rujukan sejenis dalam seluruh karyanya.

Oleh kerana itu perlu kiranya dipertanyakan penulis yang paling mutakhir yang dikutip oleh Hamzah. Jawapannya, kalau tidak silap adalah orang Parsi Nuruddin Abdul Rahman Jamī yang meninggal pada tahun 1492 (dikutip dalam

*al-Muntahi*³⁵). Kalau Hamzah betul-betul meninggal pada tahun 1527, maka Jamî boleh dikatakan sezaman dengannya dan Hamzah ternyata mengikuti perkembangan ilmu agama pada zamannya seperti 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 sahaja seorang penyair yang berbakat tinggi, dia juga adalah seorang sufi agung dan seorang syekh. Demikianlah dia disebut oleh sufi-sufi Sumatera yang lain seperti Hasan Fansuri, Syamsuddin dan al-Raniri, dan sebutan itulah juga yang tiga kali dipakai dalam inskripsi Mekah. Ajarannya jelas berpengaruh besar di bahagian utara Sumatera sehingga beberapa ulama menyebutnya sebagai guru mereka dan beberapa penulis meniru gaya syair sufinya.

- a) Hasan Fansuri (Syekh al-faqîr). Kita tidak mengetahui apa pun mengenainya kecuali beberapa maklumat biografinya yang terdapat dalam satu-satunya syair bernada agama yang ditandatanganinya yang sampai kepada kita serta dalam dua syair anonim.

Sebagaimana kelihatan daripada judul syairnya serta daripada nisbahnya, dia adalah seorang syekh sufi asal Barus. Menurut Pengarang Anonim berikut³⁶ dia pernah menulis sebuah risalah berjudul *Miftāh al-Āsrār* yang kononnya “masyhur pada segala negeri”, namun kini tidak ada lagi dan menurut Drewes (hlm. 22) mungkin sekali merupakan sebuah syarahan atas *Āsrār al-Ārifin* karangan Hamzah. Hasan menyatakan bahawa Hamzah adalah gurunya (ustaz kami) dan pernah memberikannya teks solat rawatib (Daripada Hamzah Fansuri beroleh rawatib). Dia menyajikan satu riwayat pendek Hamzah sambil mengutip beberapa karyanya dan memberikan beberapa unsur biografi 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: 62-63)

Pendek kata Hasan Fansuri betul-betul adalah 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: 72)

Atas dasar kata pujian tersebut, Drewes (hlm. 23) menyimpulkan—dengan benar kiranya—bahawa 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
Sebab inilah da'im [*senantiasa*] ia berlelah
Akhirnya mendapat di dalam rumah

(Doorenbos: 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 bahawa dialah pengarang anonim di atas dan lebih lanjut menyatakan bahawa dia sezaman dengan Syamsuddin oleh kerana 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 bahawa Hamzah mempunyai murid Hasan, yang mempunyai murid Abd al-Jamal, yang sezaman dengan Syamsuddin. Ini bererti sangat besar kemungkinan Syamsuddin bukan murid langsung Hamzah, melainkan kedua tokoh itu terpisah paling sedikit oleh satu generasi, iaitu generasi Hasan Fansuri serta syeikh lain yang namanya telah ditelan masa.

HAMZAH DAN BARUS

Kalau tarikh dalam inskripsi Mekah itu diterima, bererti Hamzah hidup pada bahagian 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 ertinya julukan "Sayyidina" di depan namanya pada batu nisan itu - setelah dia dibaiait 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 masyarakat Islam di Ayuthia. Ini berarti mencari jauh-jauh apa yang dapat Hamzah peroleh di tempatnya sendiri di Barus. Sebenarnya perlu diingat bahawa waktu Drewes menulis, yang diketahui tentang Barus tidaklah banyak. Hal ini sedang berubah, terutamanya hasil penelitian yang selama lima tahun ini diselenggarakan oleh pasukan arkeologi Indonesia-Perancis³⁷.

Penelitian itu dilakukan di Lobu Tua, iaitu tapak arkeologi tertua yang diketahui sampai kini, berasal dari bahagian kedua abad ke-9 sampai akhir abad ke-11. Ternyata pada masa itu Barus terutama - atau bahkan hanya - adalah sebuah bandar asing di mana orang India Selatan (dan barangkali juga Sri Lanka), orang Timur Tengah (kebanyakannya dari Persia), serta orang Jawa hidup bersama secara tetap atau sementara, kerana semuanya datang untuk mencari kapur barus. Orang setempat (yang pasti ada, sedikitnya untuk menyediakan kapur barus yang terdapat pada pokok yang tumbuh di pedalaman daerah itu) tidak kelihatan secara jelas dalam peninggalan arkeologi. Berbagai ideologi dan agama berpapasan di Barus sehingga kota itu menjadi titik pertemuan budaya yang luar biasa. Sebahagian penduduknya beragama Hindu Brahma, sebahagian 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 ditemui di tapak arkeologi tua di atas sebuah cap dari kaca dengan tulisan "Allah Muhammad"³⁸ yang merupakan inskripsi Islam yang tertua (atau salah satu dari kedua yang tertua) di Nusantara kerana dapat ditentukan berasal dari abad ke-10 atau ke-11. Banyak artifak lain (piring besar dengan inskripsi Kufi serta berbagai wadah dari kaca, dari seramik dan dari batu) membuktikan adanya hubungan yang 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 bahawa sebahagian dari pedagang India juga beragama Islam dari periode tersebut³⁹.

Pendeknya, sudah terbukti Islam sudah lama sekali berakar di Barus. Islam menjadi agama negara di Pasai dan di beberapa kerajaan tetangga pada penghujung abad ke-13; raja Pasai beragama Islam yang pertama, Malik al-Saleh, meninggal pada tahun 1297. Pada abad ke-14 agama Islam jelas terbukti adanya di Barus. Kini masih terdapat sebilangan kubur Islam lama yang lengkap dengan tulisan yang tersebar di beberapa perkuburan yang tidak berjauhan. Kebanyakan kubur itu berasal dari abad ke-14 dan awal ke-15; sebahagian juga barangkali dari abad ke-16. Beberapa inskripsinya berkenaan dengan sejumlah syeikh. Sebuah nisan yang kononnya berasal dari kompleks Mahligai dan kini tersimpan di Muzium Medan, bertulisan nama seorang syeikh abad ke-14. Di kompleks Tuan Ambar, sebuah nisan lain yang menurut gayanya dapat ditentukan berasal dari awal abad ke-15, bertulisan nama seorang syeikh 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 syeikh bernama Mahmud. Sebuah makam lain lagi di Mahligai adalah makam seorang murid daripada seorang syeikh bernama Syamsuddin; atas dasar gayanya makam itu diperkirakan lebih muda, mungkin dari abad ke-16⁴⁰. Pendeknya, boleh dikatakan bahawa setidak-tidaknya mulai abad ke-14, Barus bukan sahaja sebuah bandar kosmopolitan seperti halnya sebelumnya, tetapi juga salah satu pusat agama Islam di Nusantara, berkat para syeikh (asing rupanya) yang bermukim dan mengajar di situ seperti tercermin dalam inskripsi berbagai batu nisan. Menariklah bahawa kebanyakan inskripsi di atas berbahasa Arab, tetapi beberapa antaranya (bilangannya 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 masyarakat orang Timur Tengah) dan di bidang agama (dengan mengikuti pengajaran para syeikh yang menetap di situ). Sebelum Hamzah lahir pun Barus sudah mempunyai seorang wali sufi terkenal yang makamnya terletak di atas bandar. Selanjutnya Barus terus menjadi sebuah pusat pelajaran Islam sampai abad ke-17. Di situlah Hamzah bermukim -kalau kita mempercayai inskripsi Mekah - pada bahagian kedua abad ke-15 dan awal abad ke-16. Telah kita lihat bahawa salah seorang muridnya, Syeikh al-Faqir Hasan Fansuri menjadi seorang syeikh sufi terkenal di Barus juga, kiranya pada abad ke-16. Dalam kitab *Sirr al-'Arifin* yang kiranya dikarang oleh Syamsuddin⁴¹ kita menemui seorang "Syekh Fansur" yang mungkin tinggal di Barus pada akhir abad ke-16 atau sedikit kemudian. Dapat kita tambah lagi nama Abdurrauf al-Singkili kerana orang peranakan Arab ini (yang hidup kemudian pada bahagian kedua abad ke-17) kiranya berasal dari Singkel, sebuah pelabuhan sekitar 50 km di sebelah utara Barus. Lebih mudah dibayangkan Abdurrauf mendapat pendidikan dasarnya di Barus dari di Singkel yang sangat kecil, dan patut diamati bahawa Abdurrauf beberapa kali menambah ungkapan "yang berbangsa Hamzah Fansuri" di belakang namanya⁴².

KESIMPULAN

Akhir kalam, pada hemat kami sudah pasti sang penyair sufi Melayu inilah yang dikuburkan di Mekah. Tidak ada alasan nyata apa pun untuk memperkirakan bahawa Hamzah hidup pada bahagian kedua abad ke-16 sebagaimana diterima umum. Sukar kiranya dianggap sebagai kebetulan semata-mata bahawa dapat hidup pada masa yang hampir sama dua orang syeikh sufi yang sangat tersohor (kedudukan Hamzah di alam Melayu sudah diketahui, sedangkan syeikh 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 pengikutnya, serta suasana keagamaan di Barus pada abad ke-15, menjadi sebuah gugusan petunjuk - kendatipun bukan bukti mutlak - yang menurut kami dengan jelas mendukung gagasan bahawa Hamzah hidup lebih awal, iaitu pada masa yang sesuai dengan batu nisan Mekah. Akhirnya, bahawa Hamzah - sebagai “pencinta Allah” yang pernah melawat ke Mekah sebelumnya - meninggal di kota tersebut tidak perlu menghairankan. Daya tarik daerah pusat Islam terhadap para muslim pinggiran terlihat juga dalam perjalanan seorang Ibn al-‘Arabî (guru Hamzah beberapa generasi sebelumnya) dari tempat lahirnya di Andalusia sampai ke Timur Tengah.

Hasil daripada data baru ini sebilangan data lain akan perlu dipertimbangkan lagi. Kota Barus, yang terlalu lama diremehkan, harus dihitung antara pusat-pusat agama dan budaya alam Melayu selama periode sebelum abad ke-17 serta antara pusat penghasilan kesusasteraan Melayu lama di samping Pasai dan Melaka. Syair sebagai genre sastera harus dibetulkan periode munculnya. Dalam riwayat hidup Hamzah, perdebatan tentang perjalanannya ke Jawa sudah tertutup: lokalisasi “Kudus” kini sudah jelas, iaitu pasti al-Quds (Yerusalem), tempat terjadinya Mir’aj Nabi Muhammad - seperti telah diterka oleh Drewes - oleh kerana kota Kudus di Jawa baru didirikan oleh orang yang kemudian dikenali sebagai Sunan Kudus pada tahun 1540-an⁴³, iaitu setelah Hamzah meninggal.

Dalam sebuah buku terkenal⁴⁴ C. Snouck Hurgronje menulis bab terakhir dengan judul “The Jawah” tentang komuniti mahasiswa dan syeikh Melayu di Mekah. Sayangnya kita tidak mengetahui bila komuniti tersebut mulai wujud. Batu nisan kita menunjukkan bahawa pada saat wafatnya, Hamzah mempunyai sekelompok pengikut di Mekah yang begitu menghormatinya sampai sanggup menulis sebuah epitaf yang berisikan puji-pujian dan sanggup membayar pengukirannya. Kita tidak mengetahui siapa yang dipengaruhi 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 (kerana kekurangan sumber tertulis), namun dapat diperkirakan bahawa menjelang saat Hamzah meninggal, ramai orang Melayu lain telah tinggal di Mekah.

Maka sangat mungkinlah Hamzah berkenalan dengan Nurullah, orang muda dari Pasai yang jauh kemudian, sesudah wafat, menjadi tersohor dengan nama Sunan Gunung Jati, iaitu 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 tahun⁴⁵.

CATATAN TAMBAHAN

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 kerana 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 nombor *Archipel* yang sama pula kami telah menjawab hujah 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 maklumat 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 nombor 108 majalah tersebut⁴⁶ dijelaskannya bahawa salah satu teks yang diedit oleh Van Nieuwenhuijze dalam tesisnya mengenai Syamsuddin Pasai (iaini naskah K, hlm. 385-386) mengandungi 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 ditemui 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-dua naskah tersebut mempunyai banyak perbezaan kecil. Antara perbezaan itu, teks yang dalam naskah K katanya dikarang oleh “Tuan di Mekah”, dalam naskah Paris dikarang oleh “Syekh Hamzah”. Secara logik sahaja Voorhoeve menyimpulkan bahawa “Hamzah disebut juga sebagai Tuan di Mekah”.

Di bahagian utara Sumatera, khususnya di Aceh, ungkapan jenis ini, iaini gelar *Tuan* atau *Teungku* disusul nama tempat, kadang-kadang ditambah preposisi *di* (menurut C. Snouck Hurgronje⁴⁷ pemakaian preposisi ini menambah nilai kehormatannya), umum digunakan untuk menunjukkan seorang tokoh yang terhormat menurut nama tempat tinggal atau tempat lahirnya⁴⁸. Umum dikenali misalnya Teungku Tiro (atau di Tiro) yang disebut “Cik” (yang sepuh) untuk membezakannya 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 disemak 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, terutamanya 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 tempat dikuburkannya, seolah-olah suatu nisbah. Antara ketiga-tiga wali yang paling disanjung di Banda Aceh, Snouck Hurgronje menyebut Tuan (atau Teungku) di Bitay dan Teungku (atau Tuan) di Kuala⁴⁹. Yang pertama, menurut tradisi setempat, adalah seorang yang berasal dari Syria atau Turki dan 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-Singkel (iaini berasal dari Singkel), yang makamnya masih ada di kuala Sungai Aceh; dia kini lebih dikenal dengan nama Syah Kuala. Maka kedua-dua nama di atas bererti “Syekh yang dikubur di Bitay” dan “Syekh yang dikubur di kuala”.

Kalau disemak daftar panjang wali-wali Aceh yang diberikan Snouck Hurgronje⁵⁰, dapat dilihat bahawa nama mereka setelah wafat umumnya sesuai dengan struktur yang sama, iaitu: Tuan/Teungku; di (tidak selalu dipakai); nama tempat makamnya.

Voorhoeve dalam artikelnya tidak menjelaskan sebutan “Tuan di Mekah” di atas, mungkin kerana kekurangan dasar untuk itu. Dia hanya mengetahui bahawa Hamzah pernah ke Mekah, sebagaimana tertulis dalam karyanya sendiri, namun lawatan itu tidak cukup untuk menjelaskan sebutan yang merujuk kepada 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 bererti “sang syekh yang dikuburkan di Mekah”. Tambahan pula pemakaian ungkapan tersebut menunjukkan bahawa para pengikut Hamzah di Aceh, mulai dengan Syamsuddin, umum mengetahui bahawa syekh mereka meninggal dan dimakamkan di Tanah Suci.

NOTA

¹ 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 kerana 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.

² “Towards the biography of Hamzah Fansuri”, *Archipel*, 57, *L’Horizon nousantarien, Mélanges en hommage à Denys Lombard*, jil. II, 1999: 135-175.

³ Pembahasan inskripsi nisan-nisan tersebut telah terbit sebagai satu artikel oleh L. Kalus, “Les sources épigraphiques musulmanes de Barus”, dalam C. Guillot dkk., *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.)
- ⁴ Nisbah adalah kata sifat yang ditambah pada nama seseorang untuk menunjukkan asalnya, contohnya al-Palembani, al-Banjari, al-Kalantani.
- ⁵ 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 CD-Rom menurut daerah. Sebuah edisi baru terbit tahun 1999, berisi inskripsi Semenanjung Arab bersama dengan inskripsi daerah Magribi yang telah pernah terbit tahun 1997. Untuk maklumat lebih lanjut tentang projek ini, dapat menghubungi Fondation Max van Berchem, 5 avenue de Miremont, 1206 Genève, Swiss; tel./fax (4122) 347 8891; e-mail, <fmvberchem@swissonline.ch>.
- ⁴ Nisbah adalah kata sifat yang ditambah pada nama seseorang untuk menunjukkan asalnya, contohnya al-Palembani, al-Banjari, al-Kalantani.
- ⁵ 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 CD-Rom menurut daerah. Sebuah edisi baru terbit tahun 1999, berisi inskripsi Semenanjung Arab bersama dengan inskripsi daerah Magribi yang telah pernah terbit tahun 1997. Untuk maklumat lebih lanjut tentang projek ini, dapat menghubungi Fondation Max van Berchem, 5 avenue de Miremont, 1206 Genève, Swiss; tel./fax (4122) 347 8891; e-mail, <fmvberchem@swissonline.ch>.
- ⁶ 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, Cairo, IFAO, 1985.
- ⁷ Permohonan kepada Kedutaan Arab Saudi di Paris agar diberikan foto dari batu nisan yang bersangkutan, sampai kini belum terpenuhi.
- ⁸ Damaskus, makam Shaykh al-Akbar, 598 H, menurut *Recueil Schefer*, No. 593-594, dipetik dalam *RCEA*, IX, No. 3540.
- ⁹ Pemerian perkuburan berikut ini diperkaya dengan bahan-bahan yang terdapat dalam arkib Gaston Wiet.
- ¹⁰ 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 Perancis, *Voyage en Arabie contenant la description des parties de Hedjaz regardées comme sacrées par les Musulmans*, 1835, jil. I : 232.
- ¹¹ Ibn Jubayr, Rihla, diterjemahkan ke dalam bahasa Perancis oleh M. Gauthier-Demonbynes (*Voyages*, Paris, 1949-1956: 130&182).
- ¹² 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: 443-444. Dipetik di sini menurut G. Wiet.
- ¹³ Sir Richard F. Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to Al-Madinah and Meccah*, in two volumes, edited by his wife Isabel Burton, New York, 1893; edisi baru, London, 1964, jil. II: 249.
- ¹⁴ 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.

- ¹⁵ J. Doorenbos, *De geschriften van Hamzah Pansoeri*, Leiden, 1933.
- ¹⁶ Lih. al-Attas, *Idem*: 297.
- ¹⁷ 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: 381.
- ¹⁸ *Idem*: 146 dst.
- ¹⁹ Teuku Iskandar, *De Hikajat Atjeh*, 's-Gravenhage, 1956, (VKI 26): 153.
- ²⁰ Dikutip oleh C.A.O. van Nieuwenhuijze, *Samsu'l-din van Pasai, Bijdrage tot de kennis der Sumatraansche mystiek*, Leiden, 1945: 24.
- ²¹ *Idem*.
- ²² *Idem*.
- ²³ *Raniri and the Wujudiyah of 17th Century Aceh*, Kuala Lumpur, Monographs of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society, III, 1966: 9.
- ²⁴ Artikel yang disebut di atas: 151-162.
- ²⁵ *Idem*: 163-171.
- ²⁶ Denys Lombard, *Le sultanat d'Atjeh au temps d'Iskandar Muda*, Paris, EFEO, 1967:161, cat. 4. (Terjemahan Indonesia, D. Lombard, *Kerajaan Aceh Zaman Iskandar Muda (1607-1636)*, Jakarta, Kepustakaan Populer Gramedia, 2006.)
- ²⁷ Kecuali Snouck Hurgronje yang dengan hati-hati tidak menyebut nama Hamzah waktu membahas syekh-syekh Aceh dalam bukunya *The Achehnese*.
- ²⁸ Lih. Doorenbos.: 222, cat. 1.
- ²⁹ Al-Attas, hlm. 509 dan 469 (teks Melayu dan Inggris); lih. juga Drewes, hlm. 268 (teks Jawa *al-Muntahi*-).
- ³⁰ Lihat Hoesein Djajadiningrat, "Critisch overzicht van in de maleische werken vervatte gegevens over de geschiedenis van het sultanaat van Atjeh", *BKI*, 1911: 135-265.
- ³¹ Tentang kekuasaan Pasai atas Barus lihat Russell Jones (ed.), *Hikayat Raja Pasai*, Petaling Jaya, 1987: 12.
- ³² Lihat terjemahan Perancis, "Voyages et périple" dalam P. Charles-Dominique (ed. dan penerjemah), *Voyageurs arabes*, Paris, Gallimard (Pléiade) : 966-968.
- ³³ Van Nieuwenhuijze: 332, cat. 110.
- ³⁴ Voorhoeve, *Twee maleise geschriften van Nuruddin ar-Raniri*, Leiden, 1955:43.
- ³⁵ Drewes.: 259 (teks Jawa).
- ³⁶ Doorenbos: 62-63.
- ³⁷ 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 penerbitan ini, iaitu C. Guillot dkk., *Histoire de Barus. Le site de Lobu Tua. Vol. II. Etude archéologique et Documents*, Paris, 2003. Catatan penerjemah.)
- ³⁸ Ludvik Kalus, "La plus ancienne inscription islamique de l'Archipel?", *Archipel*, 59, 2000. (Lih. artikel di atas ini.)
- ³⁹ Lihat Y. Subbaralayu, "The Tamil merchant-guild inscription at Barus. A rediscovery", in C. Guillot (ed.), 1998.
- ⁴⁰ Inskripsi nisan-nisan tersebut telah dibahas oleh L. Kalus dalam suatu artikel tahun 2003; lih. catatan 4 di atas. (Catatan Penerjemah.)
- ⁴¹ Van Nieuwenhuijze: 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*: 41).

- ⁴² Keempat kata tersebut telah menimbulkan berbagai tafsiran; lih. Oman Fathurahman, *Tanbih al-Masyi. Menyoal Wahdatul Wujud. Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh abad 17*, Bandung, Mizan-EFEO, 1999, hlm. 26: menurut Snouck Hurgronje dan Voorhoeve ungkapan tersebut hanya bererti bahwa Hamzah dan Abdurrauf berasal dari daerah yang sama kerana Barus dan Singkel berdekatan, sedangkan Ali Hasjmy dan Azyumardi Azra menganggap bahawa kedua tokoh itu berkerabat.
- ⁴³ Th. Pigeaud & H. de Graaf, *Islamic States in Java, 1500-1700. A summary, bibliography and index*, The Hague, 1976: 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.)
- ⁴⁴ *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*, Leiden, 1970 (cetakan ulang dari edisi asli, 1931).
- ⁴⁵ Pertemuan itu, kalau betul-betul terjadi, dapat menjelaskan kenapa baik Hamzah sendiri mahupun aliran Wujudiyah menjadi begitu popular di Banten. Kita mengetahui bahawa kitab karangannya *al-Muntahî* 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.
- ⁴⁶ *BKI*, 108-2, 1952: 207.
- ⁴⁷ *The Achehnese*, jil. II: 28, cat. 3.
- ⁴⁸ *Idem*.
- ⁴⁹ Menurut Snouck Hurgronje, pilihan antara kedua kata yang seerti ini, *Tuan* (Melayu) dan *Teungku* (Aceh), mempunyai makna, kerana 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".
- ⁵⁰ *Idem*, jil. II, hlm. 295-299.

(Sumber asal rencana ini dalam bahasa Ferancis dengan judul *La stèle funéraire de Hamzah Fansuri*, dan sudah diterbitkan di *Archipel* no 60: 3-24 pada tahun 2000)

Penterjemah: Rita Parasman
Ecole française d'Extreme-Orient
Jl Ampera III, No 26,
Jakarta Selatan 12550.

Emel: efeojkdr@indosat.net.id.