

AJARAN TAREKAT SYATTARIYYAH DALAM NASKAH *RISĀLAH SHATTARIYYAH* GRESIK

Ahwan Fanani

IAIN Sunan Ampel Surabaya

e-mail: fanani@yahoo.com

Abstract

Tarekat (sufi order) is an important part of the development of Islam in Indonesia. The early Islamic mission in Nusantara was conducted by sufi's teacher. Their ability to make close contact to local ruler enabled them to spread Islam in local kingdom. The tarekat had international link so that the acceleration of islamization in Indonesia was supported by the link sufi's teacher had. The spread of sufi order happened quite smoothly because the teaching they introduced contained mystic elements that were familiar to local community. The gradual introduction of Islam by tarekat master in many places made islamization run peacefully. The mystic tenets brought by tarekat master create a harmony between Islam and local culture. The paper will deal with the manuscript of Risala Syatariya Gresik. The paper is conducted using philology. The main purpose of the paper is to present the text edition of Risala Syatariya from Gresik.

Tarekat (aliran sufi) merupakan bagian penting dalam perkembangan Islam di Indonesia. Missi Islam pertama di Nusantara dijalankan oleh para tokoh sufi. Kemampuan mereka untuk mendekati penguasa setempat memungkinkan mereka untuk dapat menyebarkan agama Islam di kerajaan setempat. Tarekat memiliki jaringan internasional sehingga percepatan Islamisasi Indonesia didukung oleh jaringan yang dimiliki oleh para tokoh sufi tersebut. Perkembangan ajaran sufi berjalan dengan sangat halus karena ajaran yang diperkenalkan mengandung unsur-unsur mistis yang telah dikenal oleh masyarakat setempat. Perkenalan Islam secara perlahan oleh para tokoh tarekat di berbagai tempat telah menjadikan persebaran Islam berjalan secara damai. Unsur-unsur mistis yang dibawa oleh para tokoh tarekat ini menciptakan harmoni antara Islam dengan budaya setempat. Tulisan ini membahas manuskrip Risalah Syatariyah Gresik. Pendekatan yang digunakan adalah filologi.

Keywords: teks, manuskrip, *Shattariyyah*, filologi

A. Pendahuluan

Kajian mengenai kontribusi ulama Nusantara terhadap pengembangan pemikiran Islam selalu menjadi pembahasan yang menarik. *Pertama*, jaringan ulama Nusantara menunjukkan kaitan dengan pusat-pusat intelektual di dunia Islam, seperti Makkah-Madinah dan Mesir. *Kedua*, produktivitas karya-karya ulama Nusantara cukup tinggi sehingga beberapa karya ulama *Jawi*, sebutan bagi ulama-ulama Nusantara tidak hanya diterbitkan oleh penerbit lokal, tetapi juga penerbit-penerbit luar negeri, seperti Makkah, Mesir, Singapura dan Bombay.¹

Karya-karya ulama Nusantara tersebut tidak lepas dari kritik. Kritik yang sering muncul terhadap karya-karya Nusantara adalah kritik orisinalis. Tradisi *ijāzah*, *madhhab*, dan *sharḥ* menimbulkan pertanyaan besar mengenai orisinalis karya-karya Nusantara.² Kritik terhadap orisinalis muncul karena ulama Nusantara mulai abad XIX menempatkan diri sebagai partner lokal dari ulama-ulama di tingkat internasional.

Kajian naskah sebagai basis penelusuran sejarah terhadap perkembangan intelektualitas di Nusantara memiliki peran penting untuk memahami pergulatan intelektual dan perebutan wacana di kalangan umat Islam di Indonesia. *Serat Cebolek* adalah contoh berharga naskah yang mengungkap perdebatan dan perebutan wacana Islam di Jawa. Serat yang ditulis oleh Yasadipura I tersebut berkisah tentang Kiai Mutamakkin dari Cebolek Tuban yang mengajarkan “ilmu hakikat”. Ia menolak syariat dan menunjukkan ketidaksukaan terhadap ulama syariat. Hal ini menimbulkan resistensi para ulama, khususnya ulama di Pesisir Utara Jawa, diantaranya Ketib Anom Kudus.³

¹ Kitab-kitab karya para ulama Jawi, seperti Akhmad Khatib, Muhammad Nawawi Banten, Daud al-Pattani, Abdussomad al-Falimbani, dan lain-lain diterbitkan oleh penerbit-penerbit di Makkah dan Kairo, Bombay dan Singapura. Lihat C. Gobebe dan C. Andriaanse, *Nasihat-nasihat Snouch Hurgronje*, (Jakarta: INIS, 1994), h. 2001-2002, 2004-2005, 2036, 2062, dan 2096.

² Pertanyaan dan keraguan mengenai orisinalis karya-karya keislaman di pesantren Nusantara antara lain diungkapkan oleh Martin van Bruinessen, sebagaimana dikutip oleh M.A. Tihami dalam “Pemikiran Fiqh al-Syeikh Nawawi al-Bantani,” *Disertasi*, (Jakarta: Program Doctor IAIN Syarif Hidayatullah, 1998), h. 3-4.

³ Lihat S. Soebardi, *The Book of Cebolek*, (The Hague: Martinus Nijhoff, 1975), h. 26-29.

Semua itu menunjukkan bahwa tradisi intelektual di kalangan ulama Nusantara memiliki dinamika yang baik. Wacana pertentangan antara mistisisme Islam versus ortodoks-legal Islam menjadi wacana penting perkembangan Islam di Nusantara sekaligus menggambarkan blok-blok kekuatan sosial yang terlibat. Perdebatan demikian menjadi wacana di berbagai wilayah Nusantara. Serangan Nuruddin al-Raniri terhadap tasawuf Hamzah al-Fansuri, yang cenderung panteistik, menjadi perhatian dari banyak ahli. Perdebatan tersebut juga menunjukkan bahwa di Nusantara sendiri, polemik, dan perdebatan memiliki kontribusi dalam lahirnya karya-karya lokal Nusantara.

Perhatian terhadap naskah-naskah tersebut awalnya dipelopori oleh para indilog Belanda. Perhatian terhadap naskah Nusantara di kalangan indilog tersebut dilatarbelakangi oleh berbagai kepentingan. Pemahaman terhadap naskah Nusantara, khususnya naskah mengenai keislaman, diperlukan oleh pemerintah Kolonial untuk mengawasi dan memahami gerakan-gerakan umat Islam di Nusantara. Kantor urusan agama menjadi pilar dalam kerja tersebut.

Selain untuk kepentingan kolonial, penelitian naskah juga dilakukan berdasarkan atas minat ilmiah. Buku *Kalangwan* karya Zoetmulder, misalnya, menunjukkan minat besar pengarangnya terhadap naskah-naskah klasik Nusantara, khususnya naskah Jawa. Karya tersebut diakui secara luas oleh para peneliti dan pemerhati naskah Jawa karena nilai ilmiah yang dikandungnya.⁴ Penelitian semacam itu memberikan sumbangsih bagi perkembangan penelitian naskah di Nusantara. Hasil-hasil kajian tersebut umumnya ditulis dalam bahasa Belanda, hanya beberapa yang ditulis dalam bahasa lain.⁵

Keterlibatan para peneliti Nusantara sendiri dalam penelitian naskah baru dimulai sekitar abad XX. Ilmuwan domestik yang melakukan penelitian naskah adalah Husein Djajadiningrat. Ia menulis *Kritik Sejarah Banten*.⁶ Selain Husein, Tadjimah patut dicatat sebagai pelopor penelitian naskah oleh aka-

⁴ Lihat P.J. Zoetmulder, *Kalangwan: Sastra Jawa Kuno Selayang Pandang*, Jakarta: Penerbit Jambatan, 1985.

⁵ Lihat Salman Harun, "Hakekat Tafsir Tarjuman al-Mustafid Karya Syeikh Abdur Rouf Singkel," *Disertasi*, Program Doktor IAIN Syarif Hidayatullah, 1988, h. 3-4.

⁶ Lihat Nabilah Lubis, "Studi Naskah Zubdat al-Asrar fi Tahqiq Ba'd Masyarib al-Akhyar Karya Syeikh Yusuf al-Taj: Studi Kajian Filologi," *Disertasi*, Program Doktor IAIN Syarif Hidayatullah, 1992, h. 6.

demisi domestik. Ia menulis kajian naskah mengenai kitab *Asrār al-Insān fī Ma'rifat al-Rūḥ wa'l-Raḥmān*.⁷

Problem bagi penelitian naskah di Indonesia, sebagaimana diungkapkan oleh A. Qadri A. Azizy, adalah adanya anggapan bahwa kajian naskah bukan termasuk kajian akademis. Menurut Qadri, kerja editing naskah atau manuskrip sebenarnya lebih bermanfaat dibandingkan kajian yang lemah analisisnya dan hanya mengulang-ulang pembahasan yang ada, tanpa kejelasan orisinalitasnya.⁸

Saat ini, penelitian naskah tentang keislaman tampaknya mulai mendapatkan perhatian dari kalangan akademisi dalam negeri, khususnya di perguruan tinggi. Berbagai naskah lokal dikaji dan diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dan diberi keterangan yang membantu pemahaman terhadap naskah tersebut. Kerja penelitian naskah (filologi) demikian memiliki prospek yang baik dalam dunia akademis di Indonesia.

Keberadaan naskah-naskah Nusantara tidak berhenti atau habis karena perkembangan media cetak dan elektronik. Berbagai kelompok keagamaan yang mengajarkan ilmu-ilmu mistis masih memelihara kerahasiaan ajaran mereka dari umum. Pengajaran ilmu di kalangan kelompok-kelompok tersebut seringkali diselenggarakan dalam pertemuan-pertemuan internal kelompok masing-masing. Catatan materi yang disampaikan boleh jadi dibuat oleh sang guru untuk kalangan muridnya yang terbatas, atau dibuat oleh para murid berdasarkan ceramah atau *imla'* sang guru.

Kuatnya paham ortodoks-legalistis di kalangan umat Islam membuat karya-karya mistis yang cenderung panteistis terpinggirkan. Di Nusantara, serangan terhadap mistik yang panteistis dimulai oleh Nuruddin al-Raniri terhadap ajaran Hamzah al-Fansuri dan muridnya, Syamsuddin al-Sumaterani.⁹ Di Jawa, hukuman yang dijatuhkan oleh para wali terhadap Syekh Siti Jenar

⁷ Lihat Tudjihmah, *Al-Asrar al-Insan fi Ma'rifat al-Ruh wa 'l-Rahman*, (Jakarta: PT Penerbitan Universitas, 1961).

⁸ A. Qadri Abdillah Azizy, *Penegmbangan Ilmu-ilmu Keislaman*, (Semarang: Aneka Ilmu. 2004), h. 75-77.

⁹ Uraian panjang lebar mengenai polemik dan perdebatan al-Raniri dengan Syamsuddin al-Sumaterani baca dalam Sangidu, *Wachdatul Wujud: Polemik Pemikiran Sufistik antara Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Sumaterani dengan Nuruddin ar-Raniri*, (Yogyakarta: Gama Media, 2003).

secara simbolik menjadi sebuah momentum bagi penempatan ajaran mistik panteistik sebagai ajaran yang “menyimpang.” Pada perkembangannya, ajaran tasawuf yang lebih ortodoks (tasawuf sunni) menjadi wacana dan mode dominan dalam dunia tasawuf Islam di tanah Jawa.

Kenyataan tersebut tidak berarti menjadikan tasawuf panteistik musnah. Tasawuf panteistik tetap berkembang dan menyesuaikan diri dengan perkembangan. Pada abad XVI dan XVII, doktrin mistik dan heterodoksi menjadi arus utama di kalangan Muslim Pantai Utara Jawa (Pantura). Kepemimpinan Islam lokal digantikan oleh perwakilan lokal persaudaraan mistik (tarekat) internasional.¹⁰ Kenyataan tersebut menarik untuk dicatat karena di Pantura, Islam secara kultural lebih tegas ekspresinya dibandingkan di daerah pedalaman Jawa (*hinterland*).

Kondisi demikian memungkinkan lahirnya naskah-naskah yang tidak dipublikasikan secara umum, tetapi memiliki pengaruh terbatas di kalangan pengikut suatu kelompok tarekat. Naskah *Risālah Shattariyyah* adalah satu naskah yang lahir dari kalangan pengikut tarekat. Tarekat Syattariyyah sendiri sebenarnya telah lama di kenal di Nusantara, yaitu semenjak abad XVII masehi, sampai pengaruhnya memudar dan digantikan oleh tarekat yang semakin kuat nuansa ortodoksinya, yaitu Naqsyabandiyah.¹¹ Meskipun demikian, tarekat Syattariyyah masih eksis di kalangan masyarakat meskipun wacana mereka di kalangan publik tidak santer terdengar. Penelitian Nur Syam di Jepara menunjukkan bahwa pengikut tarekat Syattariyyah di beberapa daerah masih bertahan. Secara sosial, mereka menunjukkan kedekatan dengan organisasi keagamaan Nahdlatul Ulama (NU).¹²

Secara umum, tarekat Syattariyyah adalah tarekat yang unik karena kemampuannya untuk menyelaraskan arus tarekat *wujūdiyyah* (panteistik) dengan tarekat yang lebih ortodoks. Tarekat tersebut dianut oleh banyak kalangan bangsawan. Abdurrouf bin Ali al-Fansuri (Abdurrouf Singkel/ 1024-

¹⁰ Theodore G. Th. Pigeaud, *Literature of Java, Synopsis of Javanese Literature 900-1900 AD Vol. 1* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1967), pp. 76-79.

¹¹ Untuk mengetahui perkembangan tarekat Naqsyabandiyah dan pertikaian pengikut Naqsyabandiyah dengan pengikut Syattariyyah di Sumatera Barat baca dalam Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1996), h. 102-103.

¹² Lihat Nur Syam, *Bukan Dunia Berbeda: Sosiologi Komunitas Islam*, (Surabaya: Pustaka Eureka, 2005), h. 191-198.

1105 M.) menempati posisi sebagai mufti di kerajaan Aceh era Sultanah Safiatuddin. Sejumlah pembesar istana Banten dan Cirebon ditengarai juga sebagai pengikut tarekat Syattariyyah, bahkan terhubung secara langsung dengan guru-guru di Makkah.¹³ Hal itu menunjukkan bahwa tarekat tersebut dapat diterima kalangan luas.

Naskah *Risālah Shattariyyah* sendiri menunjukkan eksistensi tarekat tersebut di Jawa Timur. Naskah tersebut ditulis oleh Abu Arifani, seorang tokoh Syattariyyah yang berasal dari Gresik, yang kemudian hijrah ke Tandes Surabaya. Naskah *Risālah Shattariyyah* memiliki arti penting untuk mengungkap ajaran tarekat Syattariyyah dan melihat ontologi yang berkembang dalam tarekat tersebut.

B. Kondisi Naskah *Risālah Shattariyyah*

Risālah Shattariyyah yang dipergunakan dalam penelitian ini adalah naskah koleksi Syekh Rifa'i Gresik. Naskah tersebut kemudian dikopi oleh Perpustakaan Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya. Kondisi naskah di perpustakaan IAIN Sunan Ampel cukup baik karena dijilid dengan *hardcover* dan masuk dalam kategori koleksi yang tidak bisa dipinjam. Tulisan di dalamnya masih jelas terbaca, kecuali beberapa bagian yang tidak terbaca.

Naskah tersebut ditulis dengan tulisan tangan. Bahasa yang digunakan adalah bahasa Jawa Ngoko campur Madya, sebagaimana yang digunakan dalam pemaknaan kitab-kitab di pesantren. Karena itu, bahasanya sepenuhnya sama bahasa Jawa yang digunakan secara umum karena bahasa kitab disesuaikan dengan pengajaran agar mampu menunjukkan jabatan-jabatan kata dalam kalimat (*Nahwu*).

Pemaknaan dengan menunjukkan posisi gramatikal tersebut membuat bahasa Jawa yang digunakan sangat khas, seperti: *Utawi iku*. "*Utawi*" adalah tanda bagi pokok lainnya (*muftada'*) sedangkan kata "*iku*" menunjukkan jabatan predikat (*khobar*). Karena itu, upaya untuk memahami naskah *Risālah Shattariyyah* harus didasari atas pemahaman bahasa kitab pesantren dan tata bahasa Arab.

¹³ Sri Mulyati *et al.*, *Tarekat-tarekat Muktabarah di Indonesia*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006), h. 153-158.

Penggunaan bahasa demikian memunculkan beberapa kemungkinan. *Pertama*, penulis pernah mengenyam pendidikan pesantren. *Kedua*, naskah itu sendiri diterjemahkan dari bahasa Arab. *Ketiga*, naskah tersebut didiktekan oleh guru yang hidup dalam dunia pesantren. kemungkinan-kemungkinan tersebut masih terbuka bagi penelitian selanjutnya. Berdasarkan wawancara dengan seorang tokoh Syattariyyah, yaitu Prof. Khozin Affandi, saudara *murshid* Syattariyyah Nganjuk, risalah tersebut bukan sebuah manual yang digunakan secara luas oleh pengikut Syattariyyah di Jawa. Dia belum menjumpai penggunaan risalah tersebut dalam tarekat Syattariyyah yang ia dalam. Ia menduga bahwa risalah tersebut ditulis untuk kalangan terbatas,¹⁴ yaitu murid-murid yang penulis, yaitu Abu Arifani.

C. Tasawuf dan Dinamika Intelektualitas Nusantara

Risālah Shattariyyah adalah sebuah karya tentang tasawuf yang dilahirkan oleh penulis lokal di Indonesia. Penulisan karya mengenai karya tasawuf demikian menjadikan kekayaan tersendiri bagi khazanah intelektual Islam di Nusantara. Terlepas dari kritik-kritik bahwa karya Nusantara kurang memiliki nilai orisinalitas, hal itu tidak mengurangi arti penting naskah-naskah Nusantara dalam khazanah intelektual, khususnya di bidang tasawuf. Karya-karya tersebut juga menunjukkan dinamika sosial keagamaan di kalangan masyarakat Muslim di Nusantara, tempat persinggungan antara tradisi besar Islam dengan tradisi lokal masyarakat Indonesia.

Penyebaran Islam di Indonesia tidak dapat dilepaskan dari peran tasawuf dan tarekat. Islam model tasawuf mudah diterima karena memiliki sifat yang familier dengan kehidupan kerohanian masyarakat Nusantara pra-Islam. Spiritualitas yang dilandasi oleh upaya pengembangan aspek batiniah tersebut menarik perhatian massa dan membentuk karakter Islam di Nusantara, khususnya sebelum peralihan ke abad XX ketika pengaruh Wahhabi masuk ke Indonesia. Harun Hadiwijono melihat adanya pola yang sama antara spiritualitas Islam yang dikembangkan di Nusantara dengan

¹⁴ Wawancara dengan Prof. Khozin Affandi tanggal 2 Juni 2008.

spiritualitas Hindu dan Budha yang telah berkembang di Nusantara.¹⁵ Terlepas dari masih terbukanya temuan Hadiwijono terhadap kritik.¹⁶

Tidak mengherankan apabila berbagai tarekat tumbuh subur di Indonesia dan memperoleh pengikut yang signifikan di kalangan masyarakat Muslim Indonesia. Tarekat juga dapat menjelaskan mata rantai intelektual yang menghubungkan masyarakat Muslim Nusantara dengan masyarakat Muslim internasional. Persaudaraan tarekat di Nusantara menunjukkan apa yang disebut Azyumardi Azra sebagai "Jaringan Ulama Nusantara".¹⁷ Jaringan tersebut menggambarkan sebuah arus intelektualitas dan spiritualitas yang dominan di dunia Islam, setidaknya sampai akhir abad XIX.

Naskah-naskah di Nusantara tidak dapat dibaca terpisah dari arus dominan intelektualitas Islam internasional. Naskah-naskah keislaman di Nusantara menunjukkan hubungan intertektualitas dengan karya-karya besar yang dihasilkan ulama Islam di *belahan* dunia Islam lainnya. Kajian John mengenai kitab *Tuḥfah al-Mursalāh ilā Rūḥ al-Nabiy*¹⁸ dengan sangat baik menunjukkan betapa tren intelektual di kalangan Muslim Nusantara tidak dapat dilepaskan dari resonansi gagasan-gagasan besar di dunia Islam.

Kitab *Tuḥfah al-Mursalāh ilā Rūḥ al-Nabiy* yang ditulis oleh Fadlullah Burhanpuri *mencapai* puncak popularitas di Jawa dan Sumatera pada abad XVII. Mata rantai penyebaran gagasan kitab *al-Tuḥfah* tersebut ke dalam lingkaran intelektual Nusantara tidak dapat dilepaskan dari peran Ibrahim al-Kurani (w. 1689).¹⁹ Al-Kurani menulis komentar mengenai kitab *al-Tuḥfah*

¹⁵ Harun Hadiwijono. *Konsepsi tentang Manusia dalam Kebatinan Jawa*. Jakarta: Sinar Harapan. 1983. baca secara khusus pada halaman 72-74.

¹⁶ Mark Woodward ketika meneliti mengenai Jawa, ia mencoba melacak unsur-unsur filsafat dan ritual Hindu atau Buddha dalam upacara-upacara ritual di Yogyakarta, seperti Grebeg Maulid dalam Islam Jawa. Ia merasa usahanya sia-sia karena ia tidak menemukan bekas-bekas pengaruh ajaran Hindu dan Buddha, yang sebelumnya telah ia pelajari. Problem yang ia jumpai dalam tradisi ritual Jawa bukan perbedaan level mengenai penerimaan Islam oleh masyarakat Jawa, melainkan dalam pertanyaan utama tentang keseimbangan hukum (syariat) dan dimensi mistik). Lihat Mark Woodward, *Islam in Java: Normative Piety and Misticism in The Sultanate of Yogyakarta*, (Tucson: The University of Arizona Press, 1989), h. 2-3.

¹⁷ Lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan. 1998), h. 84-85.

¹⁸ Lihat A.H. John, *The Gift Addressed to The Spirit of The Prophet*, (Canberra: The Australian National University, 1965).

¹⁹ Peran al-Kurani baca dalam Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama...*, h. 92-93.

atas permintaan Ahmad al-Qusyasyi (w. 1661) yang diperuntukkan bagi Muslim Indonesia. Gagasan-gagasan dalam kitab *al-Tuhfah* tersebut kemudian dipergunakan oleh para tokoh Nusantara, seperti Syams al-Din Sumaterani, Nuruddin al-Raniri, dan Abdurrouf al-Singkili. Gagasan inti yang dikandung oleh *al-Tuhfah* adalah ajaran mengenai *martabat tujuh*.²⁰

Ajaran *Martabat Tujuh* adalah gagasan mengenai manifestasi Tuhan ke dalam berbagai tingkatan. Bibit awal teori manifestasi Tuhan tersebut dikembangkan oleh Ibnu Arabi, yang memperkenalkan emanasi wujud Allah, melalui filsafat Neo-Platonisme. Ajaran Ibnu Arabi dikenal dengan *wahdah al-wujūd* (kesatuan wujud).²¹ Gagasan Ibnu Arabi tersebut dielaborasi lebih lanjut oleh Fadlullah Burhanpuri dalam kitab *al-Tuhfah* ke dalam teori martabat tujuh. Martabat tujuh adalah ilmu mengenai *ma'rifatullāh*. Martabat tujuh menjelaskan bagaimana Allah menyingkapkan Diri kepada makhluk. Tujuh tingkatan penyingkapan tersebut adalah martabat *Ahadiyah*, martabat *Wahdah*, martabat *Wahidiyyah*, martabat alam *arwāh*, martabat alam *mitsal*, martabat alam *ajsām*, dan martabat alam *insān*. Martabat pertama adalah *ma'rifat tanzīh* (pensucian), sedangkan martabat kedua sampai ketujuh adalah martabat *tashbīh* (nyata).²²

Masuknya *al-Tuhfah* ke Sumatera, menurut John, adalah sekitar tahun 1630, tetapi ia tidak bisa memastikan tahun masuknya pengaruh kitab tersebut ke Jawa. Ia hanya menyatakan bahwa masuknya pengaruh kitab *al-Tuhfah* ke Jawa tidak dapat dilepaskan dari peran Abdurrouf al-Singkili. Ia mengajukan dua argumentasi: (1) Abdurrouf menghabiskan waktu selama 19 tahun belajar di Makkah saat Makkah sangat dipengaruhi oleh msitik spekulatif India. Itu berarti Abdurrouf dapat memperoleh akses kepada kitab *al-Tuhfah*. (2) Abdurrouf sangat erat hubungannya dengan dua khalifah Syattariyyah, yaitu Ahmad Qusyasyi dan Ibrahim (al-Kurani). Melalui al-Kurani, ia memperoleh ijazah untuk menyebarkan tarekat Syattariyyah di Sumatera saat ia kembali tahun 1661.²³

²⁰A.H. John, *The Gift...* h. 8-9.

²¹ Untuk uraian lebih lanjut mengenai *wahdah al-wujūd* Ibn Arabi, baca dalam kausar Azhari Noer. *Ib al-Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, (Jakarta: Paramadina, 1995).

²² Lihat uraian lebih lanjut mengenai *martabat tujuh* dan penjabarannya dalam gagasan Fadlullah Burhanpuri, Hamzah al-Fansuri, dan Syamsuddin Sumaterani dalam Sangidu. *Wachdatul Wujud: Polemik Pemikiran Sufistik antara Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Sumaterani dengan Nuruddin ar-Raniri*, (Yogyakarta: Gama Media, 2003), h. 54-71.

²³ A.H. John, *The Gift...* h. 10-11.

Dalam konteks tersebut, karya-karya Nusantara lebih cenderung berdiri sebagai penyerap gagasan-gagasan dari dunia Islam lainnya. Problem orisinalitas dalam karya-karya ulama Nusantara barangkali bisa dilacak dari kecenderungan adaptasi tersebut. Akan tetapi, hal itu tidak berarti bahwa karya-karya Nusantara tidak memiliki keunikan. Karya-karya Nusantara adalah ekspresi ulama Nusantara yang mengkombinasikan adaptasi dan transformasi gagasan dari dunia Islam lain ke dalam konteks Nusantara. Beberapa karya ulama Nusantara bahkan menunjukkan sebuah pergulatan intelektual yang terkait langsung dengan kondisi aktual masyarakat Muslim Nusantara.

Karya-karya Kiai Rifa'i dari Kalialak, misalnya, adalah bentuk pemberontakan ulama lokal terhadap kekuasaan lokal yang dihegemoni oleh penguasa penjajah Barat. Idiom-idiom yang diusung oleh Kiai Rifa'i adalah sebuah penerjemahan nilai-nilai Islam ke dalam konteks lokal sebagai respon terhadap kondisi nyata yang dihadapi masyarakat Muslim di Nusantara.

Karya-karya dalam bidang tasawuf pun tidak terlepas dari dinamika yang terjadi dalam intern umat Islam Nusantara. Pertentangan yang dilancarkan Nuruddin al-Raniri terhadap gagasan tasawuf Hamzah al-Fansuri dan Nuruddin al-Sumaterani menjadi contoh bagaimana kompetisi dapat terjadi di antara sesama tokoh tasawuf dalam memenangkan wacana publik. Arus intelektual gagasan panteistik yang diinspirasikan oleh Fadlullah Burhanpuri melalui karyanya *Tuhfah al-Mursalah* yang diterima oleh al-Raniri maupun Hamzah al-Fansuri²⁴ tidak serta merta menciptakan kesatuan cara pandang tentang bagaimana ajaran hakikat dijabarkan kepada publik. Pertentangan semacam itu memiliki dampak yang tidak bisa diabaikan dalam perkembangan karya-karya mengenai tasawuf di Nusantara di kemudian hari.

D. Posisi Naskah *Risālah Shattariyyah*

Naskah *Risālah Shattariyyah* yang menjadi objek kajian ini adalah sebuah manual mengenai tarekat Syattariyyah yang ditulis oleh Abu Arifani yang bergelar *Munada bin Pengulu Hakim Abdurrasyid fi Balad al-Gresik*.

²⁴ *Ibid.*

Penulis *Risalah* tersebut bukan termasuk tokoh yang populer dalam lingkup tasawuf di Nusantara. Di kalangan Syattariyyah Nusantara, ada dua nama yang popularitasnya sangat besar, yaitu Abdurrouf Singkel dan Abdul Muhyi Pamijahan. Nama Abu Arifani tidak termasuk nama yang dikenal luas sehingga boleh jadi ia merupakan model syeikh lokal.

Risālah Shattariyyah yang menjadi objek kajian ini adalah naskah yang disimpan di perpustakaan Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya. Naskah tersebut berasal dari seseorang yang disebut sebagai Syeikh Rifa'i Gresik. Keberadaan Gresik sebagai asal naskah tersebut sebenarnya bukan sesuatu yang aneh mengingat Gresik adalah tempat Syekh Abdul Muhyi, seorang mata rantai utama tarekat Syattariyyah dari tanah Sumatera ke tanah Jawa, dibesarkan.

Abdul Muhyi adalah orang yang paling berperan besar dalam menyebarkan ajaran martabat tujuh di Pulau Jawa. Ia menjadi mata rantai bagi penyebaran tarekat Syattariyyah di berbagai wilayah di Jawa. Ia belajar ke Aceh pada usia 19 tahun di bawah bimbingan Abdurrouf Singkel dan menimba ilmu di Aceh selama delapan tahun. Setelah sempat belajar di Bagdad selama dua tahun dan melaksanakan haji ke Makkah, Abdul Muhyi kembali ke Gresik dan tinggal selama tiga tahun. Baru kemudian ia berhijrah ke arah Barat dan menetap di Pamijahan, yang sekarang berada di wilayah Tasikmalaya Jawa Barat.²⁵ Pengaruh Abdul Muhyi di Gresik masih perlu dikaji lebih lanjut. Meskipun demikian, pengaruh tersebut tetap bisa dilacak melalui penyebaran tarekat Syattariyyah itu sendiri di tanah Jawa.

Sayangnya, dalam naskah *Risālah Shattariyyah* keterangan mengenai mata rantai yang menghubungkan Abu Arifani dengan tokoh-tokoh Syattariyyah di Indonesia, khususnya di Jawa justru tidak ditemukan. Mata rantai yang diceritakan dalam naskah *Risālah Shattariyyah* justru terkait dengan tarekat Qadiriyyah dan tarekat Rifa'iyah. Hal tersebut menunjukkan Abu Arifani diinisiasi dalam tiga tarekat, yaitu Syattariyyah, Qadiriyyah, dan Rifa'iyah. Fenomena inisiasi dalam lebih dari satu tarekat semacam itu bukan fenomena baru di kalangan tokoh tasawuf dan tarekat di Nusantara. Abdurrouf Singkel mendapat inisiasi tarekat Syattariyyah dan Qadiriyyah dari

²⁵ M. Wildan Yahya, *Menyingkap Tabir Rahasia Spiritual Syekh Abdul Muhyi: Menapaki Jejak Para Tokoh Sufi Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (Bandung: Refika Aditama. 2007), h. 8, 9, 15.

Ahmad Qusyasyi di Makkah.²⁶ Yusuf al-Makassari mendapatkan insisiasi tarekat Syattariyyah dari Ibrahim al-Kurani di Madinah dan tarekat Khalwatiyyah di Abul Barakat al-Khalwati di Damaskus.²⁷

Tarekat Syattariyyah sendiri adalah sebuah tarekat yang dinisbatkan kepada Syaikh Abdullah al-Syattar (w. 890 H/1485 M). Tarekat tersebut berakat kepada tarekat Isyqiyyah di Iran atau Bistamiyyah (asosiasi kepada Yazib al-Bisthami) di Turki Usmani yang didirikan oleh Syihabuddin Abu Hafsa al-Suhrawardi (w. 632 H/1234 M). Sebutan Syattariyyah muncul ketika Abdullah al-Syattar mengembangkannya di wilayah India. Penyebaran Syattariyyah lebih lanjut mendapatkan momentumnya pada diri Muhammad Ghauts, yang memasukkan elemen-elemen yoga dalam formulasi dzikir Syattariyyah dan menghasilkan berbagai karya penting. Pengembangan Syattariyyah keluar dari India dilakukan oleh Sibghatullah bin Ruhillah Jamal al-Barwaji (w. 1015 H/1606 M). Sibghatullah juga merupakan teman karib Fadlullah Burhanpuri (w. 1029 H/1620 M), penulis kitab *Tuhfah al-Mursalah*.²⁸

Di tangan Sibghatullah, tarekat Syattariyyah berkembang ke Hijaz, yaitu ketika ia memutuskan tinggal dan membangun *ribat* di Madinah. Dia dipandang sebagai tokoh yang berhasil memperkenalkan kitab *Jawāhir al-Khamsah* karya Muhammad Ghauts di kalangan ulama Haramayn. Dua muridnya yang terkemuka adalah Muhammad al-Syinawi dan Ahmad al-Qusyasyi. Melalui mereka berdua tarekat Syattariyyah berkembang luas, dan melalui al-Qusyasyi, tarekat tersebut masuk ke Indonesia, melalui Abdurrouf Singkel (1024-1105 H/ 1614-1690 M).²⁹

Melalui Abdurrouf Singkel tarekat Syattariyyah menyebar ke Sumatera Barat melalui Burhannudin Ulakan dan ke Jawa, khususnya Jawa Barat, melalui Abdul Muhyi. Sentra-sentra Syattariyyah di Jawa Barat, Jawa Tengah, dan Jawa Timur masih bisa ditemui sampai sekarang. Di Jawa Barat antara lain di

²⁶ Meskipun al-Qusyasyi dikenal sebagai Syaikh Syattariyyah, ia menerima insisiasi dari berbagai tarekat lain. Lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Nusantara...*

²⁷ Lihat M. Wildan Yahya. *Menyingkap Tabir...* h. 98.

²⁸ Oman Fathurrahman, "Tarekat Syattariyyah: Memperkuat Ajaran Neosufisme." dalam Sri Mulyati *et.al.*, *Tarekat-tarekat Muktabarah di Indonesia*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006), h. 153-158.

²⁹ *Ibid.*, h. 161.

Pamijahan Tasikmalaya, Purwakarta, Ciamis, Cirebon, Kuningan, dll. Mursyid Tarekat Syattariyyah di Cirebon antara lain adalah Muqayyim, penghulu keraton Cirebon dan pendiri Pesantren Buntet.³⁰

Meskipun demikian, asosiasi resmi Pesantren Buntet dengan tarekat Syattariyyah baru terjadi setelah Kiai Anwaruddin Kriyani al-Malebari memimpin pesantren itu. Akan tetapi, menurut Muhaimin, perkembangan tarekat Syattariyyah di Buntet tidak memiliki mata rantai dengan Abdurrouf Singkel maupun Abdul Muhyi, melainkan melalui jalan lain. Kiai Anwaruddin mendapatkan inisiasi sebagai *murshid* dari Kiai Asy'ari Kaliwungu. Dari Kiai Anwaruddin, estafet Syattariyyah berlanjut ke Pesantren Benda di Benda-kerap yang didirikan oleh Muhammad Saleh Zamzami.³¹

Silsilah Tarekat Syattariyyah Buntet

Nabi Muhammad
 Ali bin Abi Thalib
 Husein
 Zain al-Abidin
 Al-Baqir
 Ja'far al-Shadiq
 Abi Yazid al-Bisthami
 Muhammad Maghribi
 Abu Yazid al-'Ashaq
 Abu Mudhaffar Turki al-Tusi
 Hasan Khirqani
 Hadaqlly
 Muhammad 'Ashiq
 'Arif
 Abdullah Syattari
 Qadhi Syattari
 Hidayatullah Sarmat
 Hudari
 al-Ghauts
 Sibghatullah
 Ahmad al-Shanani (Sinwani)
 Ahmad Qashashi (al-Qusyasi)
 Malla Ibrahim al-Mualla (Ibrahim al-Kurani)

³⁰ *Ibid.*, h. 172-173.

³¹ Lihat A.G. Muhamaimin, "Pesantren and Tarekat in the Modern Era: an Account on the Transmission of Traditional Islam in Java," *Studia Islamika*. Vol. 4, No. 1, 1997, h. 6-10.

Tahir (Ibn Ibrahim al-Kurani)
Ibrahim
Tahir Madani
Muhammad Sayyid Madani
Kiai Asy'ari
Muhammad Anwaruddin Kriyani (Buyut Kriyan)

(Sumber: A.G. Muhaimin)

Posisi Abu Arifani sendiri dalam silsilah Syattariyyah belum dapat kami pastikan. Akan tetapi, naskah *Risālah Shattariyyah* menunjukkan penguasaannya yang baik mengenai landasan ontologi dan konsep-konsep dasar tarekat dan tasawuf. *Risālah Shattariyyah* ditulis dengan menggunakan ragam bahasa Jawa sebagaimana yang umumnya digunakan di kalangan pesantren. Banyak istilah tasawuf yang menggunakan bahasa Arab digunakan oleh pengarang risalah ini. Hal itu menunjukkan penguasaan, meskipun tidak terlalu mendalam mengenai bahasa Arab.

E. Kandungan *Risālah Shattariyyah*

Risālah Shattariyyah mengandung beberapa gagasan yang penting yang menunjukkan aspek-aspek dasar dalam tarekat Syattariyyah. Gagasan-gagasan yang dikandung naskah *Risālah Shattariyyah* antara lain:

1. Tingkatan-tingkatan Murid

Pembahasan mengenai tingkatan-tingkatan murid mendapatkan porsi awal dalam naskah *Risālah Shattariyyah*. Dalam risalah tersebut, murid dibagi menjadi empat tingkatan:

- a. Murid *mubtadi'* (pemula)
- b. Murid *mutawassit'* (tengah-tengah)
- c. Murid *kāmil* (sempurna)
- e. Murid *kāmil-mukamil* (sempurnya-menyempurnakan).

Pembagian tersebut didasarkan atas kondisi batin yang telah dicapai oleh para murid tersebut. Kondisi batin murid *mubtadi'* masih diliputi kekhawatiran mengenai yang selain Allah. Murid demikian berada dalam *maqām firaq*, alamnya adalah *alam nasut*, dan *fanā'*-nya adalah *fanā' fi af'āl* (fana dalam perbuatan). Kondisi batin murid *mutawassit'* sudah tidak lagi

diliputi kekhawatiran mengenai yang selain Allah. Karena itu, maqamnya telah berada di *maqām jamā'* dengan *fanā'*-nya adalah *fanā' fi 'l-sifat*. Ia sudah memasuki alam *malakut*.

Adapun murid yang kamil adalah murid yang sudah hilang segala kekhawatirannya, kecuali hanya memandang Allah melalui Allah. Ia sudah melampaui bagian sebagai hamba seluruhnya. Hatinya disebut dengan hati *mujarrad* (telanjang/murni) karena ia tetap memandang Allah dengan Allah. Adapun murid *kāmil mukamil* adalah murid yang sudah sangat *shuhūd* dan konsisten tenggelamnya di dalam dzat Allah dengan tanpa menyadari dirinya sendiri. Alamnya adalah keseluruhan yang berada dalam hukum tiada dengan wujud. Tempatnya adalah di segala yang ada. Alamnya adalah *'ālam lahut* dan *maqām*-nya adalah *maqām baqā'*. *Fanā'*-nya adalah *fanā al-fanā'* (fana dalam kefanaan).

2. Adab Berdzikir

Dalam penjelasan mengenai adab berdzikir, dijelaskan tujuh belas adab berdzikir yang hanya bisa diajarkan dan ditunjukkan guru yang sudah ahli. Tujuh belas adab tersebut adalah: (1) Taubat dari kedurhakaan dan segala kesalahan; (2) Mandi dan wudhu; (3) Memakai (pakaian) yang suci serta halal dan wewangian; (4) Memilih tempat yang gelap; (5) Berdzikir di malam hari; (6) Duduk bersila seraya menghadap ke kiblat; (6) Meletakkan telapak tangan di atas dua paha; (7) Memejamkan kedua belah mata; (8) Membayangkan wajah guru; (9) Hatinya mau meminta tolong pada awal melakukan dzikir; (10) Bersedia minta pertolongan guru itu serasa minta tolong kepada Baginda Rasul; (11) Berdiam diri tidak bergunjing dan tetap tidak bergerak; (12) Mengikhhlaskan hati; (13) Menyebut *lā ilāha illallāh* serta mengagungkan dengan kekuatan yang sempurna; (14) Menyediakan makna dzikir hati dalam setiap satu kali; (15) Menyingkirkan segala yang dikehendaki oleh hati yang selain Allah dengan lafal *lā ilāha illallāh*; (16) Membaguskan dzikir dan mengurangi makan dan tidur dalam tiga tahun.

Sentral utama dzikir yang diterangkan dalam *Risālah Shattariyyah* adalah kalimat *lā ilāha illallāh*, yaitu kombinasi antara negasi dan afirmasi penghayatan kalimat *lā ilāha illallāh*. Penghayatan tersebut dilakukan melalui olah rasa dan olah nafas. Olah rasa adalah merasakan ketika suatu kata diucapkan sehingga bisa dirasakan kekuatan dan dampaknya kepada kesadaran. Olah

nafas dilakukan karena dzikir-dzikir tersebut selalu dijalankan dengan pengaturan nafas.

Penanaman kesadaran itu juga dilakukan dengan pencitraan lafal Allah dalam sebuah bentuk hati yang dihiasi dengan emas. Model pencitraan tersebut digunakan sebagai rambatan untuk sampai kepada kesadaran yang lebih tinggi, yaitu kondisi *shuhūd* yang tanpa citra makhluk apapun.

Pencitraan pertama adalah pencitraan akan wajah guru. Orang yang berdzikir harus mengingat wajah guru dengan keyakinan bahwa hubungan guru dengan murid sama dengan hubungan Rasulullah dengan umatnya. Penekanan terhadap ketaatan guru sangat kuat sehingga ada doktrin bahwa kalau seorang murid meninggalkan gurunya, maka ia dipandang berkhiatan. Konsekuensinya adalah ia terancam tidak akan mendapatkan kebahagiaan selamanya.

3. *Maqām* Manusia

Dalam tradisi tasawuf dan tarekat, *maqām* adalah bagian penting dalam upaya meningkatkan derajat ruhani. Keberadaan *maqām* menunjukkan posisi hamba di sisi Tuhan yang diperoleh melalui *mujāhadah* dan *'ibādah*. Al-Qusyayri mencatat 49 *maqām*.³²

Dalam naskah *Risālah Shattariyyah*, ada sebelas *maqām* yang diajarkan oleh Ahmad Rifai. *Maqām-maqām* tersebut disertai dengan tanda simbolik berupa cahaya dan tempatnya di dalam tubuh manusia. Kesebelas *maqām* tersebut adalah: (1) *Maqām* hati, yaitu berada di susu kanan. Cahayanya seperti air yang bening; (2) *Maqām* ruh, yaitu berada di susu kiri. Cahayanya seperti bulan; (3) *Maqām* sirri, yaitu berada di atas susu kanan. Cahayanya merah seperti api; (4) *Maqām khafi*, yaitu di bawah pusar. Cahayanya kuning damar; (5) *Maqām nafas*, yaitu berada di atas kepala kanan. Cahayanya berwarna hijau; (6) *Maqām* akal, yaitu berada di atas kepala kiri. Cahayanya hitam; (7) *Maqām jabarut*, yaitu berada di atas ubun-ubun. Cahayanya ungu; (8) *Maqām malakut*, yaitu ada di kening. Cahayanya nyamuk; (9) *Maqām lahut*, yaitu ada di pucuk mata kanan. Cahayanya seperti bintang; (10) -----; (11) *Maqām mahmūd*, yaitu berada di pucuk hidung. Cahayanya putih

³² al-Qusyayri, *al-Risālah al-Qushayriyah fi Ṭ-Taṣawwuf*, (Beirut: Dar al-Khayr. t.th.).

kemerah-merahan, yaitu dirupakan dalam rupa guru dan dituliskan nama guru setelah lafal Allah.

Meskipun penulis *Risālah Syaṭariyyah* menyebutkan ada sebelas *maqām*, pada rinciannya, hanya sepuluh yang ia sebutkan. *Maqām* kesepuluh tidak disebut. Boleh jadi hal disebabkan karena terlewat secara tidak sengaja.

4. Martabat Tujuh

Ajaran martabat tujuh, yang menjadi bagian penting dalam tradisi tasawuf di Nusantara dapat ditemukan pula dalam *Risālah Shattariyyah*. Ajaran martabat tujuh yang diajarkan oleh Fadhlullah Burhanpuri merupakan sebuah penjabaran tingkatan manifestasi Tuhan dan hubungan antara Tuhan dengan makhluk. Ajaran semacam itu sering disebut sebagai *wahdah al-wujūd* (kesatuan esensi realitas yang ada).

Dalam *Risālah Shattariyyah*, uraian tersebut ada, meskipun tidak secara sistematis diuraikan sebagai *tajalli* (manifestasi) Tuhan. Penulis hanya menyebutkan bahwa *ahadiyah* (tingkat manifestasi pertama, dalam ajaran martabat tujuh) adalah dzat Allah. *Wahdah* (manifestasi kedua, Tuhan dalam martabat tujuh) adalah sifat Allah. *Wahidiyyah* (manifestasi ketiga, Tuhan dalam martabat tujuh) adalah nama Allah. Alam arwah (manifestasi keempat, Tuhan dalam martabat tujuh), alam *mitsal* (manifestasi kelima, Tuhan dalam martabat tujuh), alam *ajsam* (manifestasi keenam, Tuhan dalam martabat tujuh), dan *insān kāmil* (manifestasi ketujuh, Tuhan dalam martabat tujuh) adalah perbuatan Allah. Jadi, penulis *Risālah* lebih melihat tujuh manifestasi tersebut dalam kerangka penjabaran dzat, sifat, nama, dan perbuatan Tuhan.

Karena itu, tidak mengherankan apabila kemudian penulis masih memberikan uraian mengenai tingkatan alam. Ia membagi tingkatan alam menjadi empat dan memberikan posisi simbolik masing-masing dalam skema tubuh manusia: (1) Alam *nasut*, yaitu alam manusia. Kenyataan alam tersebut adalah dalam mata; (2) Alam *malakut*, yaitu alam jin. Wujud alam tersebut adalah dalam putih mata; (3) Alam *jabarut*, yaitu malaikat. Wujud alam tersebut adalah pada bagian hitam mata. Ia dipandang sebagai alam sifat yang pertama; (4) Alam *asmā'* yang diibaratkan *a'yan thabitah*. Ia adalah hakikat 'adam (tiada) dan *ta'ayun* kedua; (5) Alam *lahut*, yaitu alam ketuhanan. Wujud alam tersebut adalah cahaya mata.

Karakteristik yang kental dari ajaran martabat tujuh tampak dalam penjelasan mengenai alam *ilāhi a'yan thabitah*, yaitu prototipe bagi alam semesta. Konsep *a'yan thabitah* (entitas tetap) adalah sebuah konsep yang menghubungkan antara Tuhan dengan realitas semesta. *A'yan thabitah* adalah pola-pola atau model-model pertama bagi semua makhluk. Pola-pola tersebut bersifat akli sehingga belum bisa diamati.³³

Untuk melegitimasi ajaran mengenai *a'yan thabitah*, dan martabat tujuh secara umum, penulis mencoba menjangkarkan gagasan tersebut kepada ahli hukum Islam, yaitu al-Syafii, Abu Hanifah, Malik, Ahmad bin Hanbal, dan kepada ahli hadits al-Bukhari. Ia mengutip pendapat yang dinisbatkan kepada para imam ahli hukum tersebut mengenai *a'yan thabitah*. Tentu saja penisbatan semacam itu tidak ada landasannya, tetapi itu adalah sebuah upaya yang bisa dipahami dalam kerangka pencarian dukungan dari otoritas hukum sebagai otoritas yang diterima luas oleh umat Islam sebagai bagian inti ortodoksi Islam.³⁴

5. Hakikat dan Pembagian Ruh

Penjabaran mengenai ruh dalam *Risālah Shattariyyah* sangat terkait dengan gagasan *waḥdatul wujūd* yang dianut penulisnya. Ketika berbicara mengenai pembagian ruh, misalnya, penulis *Risālah Shattariyyah* menempatkan ruh sebagai penghubungan hakikat manusia dengan Tuhan. Ruh manusia, menurutnya, tidak di badan tetapi tergantung di dalam badan, melainkan tergantung kepada Tuhan seperti tergantungnya orang yang mencintai kepada yang dicinta. Ruh adalah tempat bersemayamnya Tuhan dalam diri manusia. Ruh tidak mati dan tidak diketahui perbuatannya.

Tidak dijelaskan secara apakah bersemayam itu dalam pengertian hakiki maupun majazi. Setidaknya, penulis tetap masih membedakan hakikat

³³ Harun Hadiwijono, *Konsepsi*, h. 62.

³⁴ Menurut George Maqdisi, hukum Islam merupakan ekspresi tertinggi kejeniusan dalam Islam sebagai agama nomokrasi. Hukum Islam menjadi legitimasi bagi kejeniusan yang lain. Hukum Islam dipandang Maqdisi sebagai agensi legitimasi dan agensi moderasi. Agensi moderasi bersandar kepada otoritas dan nalar, sementara agensi legitimasi diperoleh melalui asosiasi dengan salah satu mazhab hukum. Mazhab-mazhab yang memperoleh konsensus komunitas Islam dipandang sebagai sunni dan ortodoks. Mazhab menjadi payung ortodoksi yang melegitimasi agensi, sementara otoritas pengajarannya ada di tangan para sarjana hukum Islam. Lihat George Maqdisi. *Rise of Colledge: Institution of Learning in Islam and The West*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), p. 9.

ruh dengan Tuhan karena ruh memiliki permulaannya, meskipun ada dzatnya. Sebaliknya, Tuhan tidak ada permulaannya. Ada satu ragam ruh yang sangat penting, yaitu ruh Kudus. Ruh kudus adalah nyawa yang suci, yaitu asal segala kehidupan. Ruh tersebut dipandang sebagai tempat keberadaan Tuhan.

Penulis membagi tingkatan ruh menjadi tujuh, yaitu: (1) Ruh *jasmani*, tempat berkumpulnya semua ruh; (2) Ruh *ruhāni*, menjadi kesucian Allah; (3) Ruh *rahmani*, yaitu menjadi kemurahan Allah; (4) Ruh *idafi*, yaitu manifestasi Allah; (5) Ruh *rabbani*, yaitu penguasaan Allah; (6) Ruh *ruhāni*, yaitu menjadi kehidupan Allah; (7) Ruh *kudus*, yaitu ruh Tuhan. Ruh kudus disebut raja semua nyawa karena semua ruh ada oleh Ruh Kudus.

Penulis juga tiga pembagian ruh secara global, yaitu *rūh sultāniyyah*, *rūh ruhāni*, dan *rūh jasmani*. Ruh *sultāniyyah* berada di dalam *fuad* dan berada pula di antara langit dan bumi dan melihat banyak hal. Kalau ruh tersebut disertai oleh akal, maka ia ingat akan hal-hal yang pernah ia lihat kalau ia tidak lupa mengenai apa yang ia lihat. *Rūh ruhāni* ada ada di dalam dada. *Rūh jasmani* ada di dalam darah, daging, tulang, dan otot. Sesungguhnya *rūh jasmani* yang diibaratkan seperti bau wangi, ketika manusia tidur, ia keluar dengan sendirinya.

6. Tingkatan-tingkatan Shalat

Shalat adalah rukun Islam kedua. Posisi shalat menjadi penting dalam konteks tarekat karena shalat adalah cara menghadap kepada Allah yang memiliki landasan normatif yang tegas. Shalat adalah sarana yang memungkinkan pencapaian-pencapaian ruhani dalam perjalanan menuju Allah.

Tidak mengherankan apabila *Risālah Shattariyyah* memberikan uraian yang khusus mengenai shalat. Sebagaimana kebanyakan pengikut tarekat yang membedakan tingkatan-tingkatan ruhani, shalat pun dibagi ke dalam beberapa tingkatan pula: (1) Shalat syariat, yaitu ruku', sujud, duduk; (2) Shalat tarekat adalah bening hatinya dari ketakaburan; (3) Shalat hakikat adalah bening hati dari *nafsu lawwamah* dan *nafsu amarah*; (4) Shalat ma'rifat itu adalah teguhnya hatinya melihat kepada Allah dan meninggalkan yang selain Allah. Itulah yang disebut shalat *dā'im*. Shalat *dā'im* adalah tidak lepas hatinya dari Allah.

Pemaknaan shalat dalam *Risālah Shattariyyah* pun tidak lepas dari upaya menggabungkan kosmologi dengan anatomi tubuh. Penggabungan dengan anatomi tubuh menunjukkan pengaruh yoga dalam tarekat. Sejarah mencatat bahwa tarekat Syattariyyah pernah mengadaptasi yoga dalam dzikir ketika ia berkembang di India.³⁵

Shalat lima waktu dipahami sebagai berasal dari ruhani menghadap Tuhan. Hening di dalam shalat berasal dari ruku', sujud, dan duduk. Hening adalah merasakan tanpa bergerak sedikitpun. Berdiri berasal dari api, ruku' dari angin, sujud dari air, dan duduk dari bumi. Api menempati posisi sebagai nyawa manusia. Angin adalah nafas manusia. Air adalah darah dan bumi adalah jasad manusia. Semua itu adalah bentuk shalat ruh.

7. Pembagian Hati

Hati adalah salah satu elemen dalam diri manusia yang unik. Ia menjadi tempat bersemayam Tuhan. Hati orang beriman dipandang sebagai hati yang lapang karena mampu memuat Allah. Karena itu, hati disebut *bait al-harām* atau 'arasy Allah.

Hati terbagi menjadi tiga: hati *fuad*, hati *sirr*, dan hati *suwaydah*. Pembagian tersebut tidak bisa dilepaskan dari ruh Kudus karena ruh kudus merupakan raja dari segala nyawa dan makhluk. *Sirr* adalah tempat makrifat. Hati *fuad* merupakan tempat keluarnya ruh Kudus. Hati *suwaydah* adalah tempat iman dan tempat keluarnya *rūh amani*.

F. Kesimpulan

Dengan demikian, *Risālah Shattariyyah* adalah sebuah naskah yang ditulis oleh seorang penganut tarekat Syattariyyah, yaitu Abu Arifani. Abu Arifani memiliki gelar Munada bin Pengulu Hakim Abdurrasyid fi Balad al-Gresik. Penulis risalah tersebut bukan termasuk tokoh yang populer dalam lingkup tasawuf di Nusantara dan tidak bisa disejajarkan dengan Abdurrouf Singkel dan Abdul Muhyi Pamijahan. Nama Abu Arifani tidak termasuk nama yang dikenal luas sehingga boleh jadi ia merupakan model syeikh lokal.

³⁵ Oman Fathurrahman, "Tarekat Syattariyyah....." h. 153-158.

Naskah itu sendiri tampaknya dipergunakan untuk kalangan terbatas jamaah Abu Arifani karena tidak dikenal oleh semua penganut Syattariyyah.

Naskah *Risālah Shattariyyah* yang menjadi objek penelitian ini adalah naskah yang tersimpan di perpustakaan IAIN Sunan Ampel. Kondisi naskah masih baik karena dijilid dengan *hard cover* dan masuk dalam kategori koleksi yang tidak bisa dipinjam. Tulisan di dalamnya masih jelas terbaca, kecuali beberapa bagian yang tidak terbaca dan adanya halaman-halaman yang tidak tepat urutannya. Naskah tersebut ditulis dengan tulisan tangan. Bahasa yang digunakan adalah bahasa Jawa *Ngoko* campur *Madya*, sebagaimana yang digunakan dalam pemaknaan kitab-kitab di pesantren.

Risālah Shattariyyah mengandung beberapa gagasan yang penting yang menunjukkan aspek-aspek dasar dalam tarekat Syattariyyah. Gagasan-gagasan yang dikandung naskah *Risālah Shattariyyah* antara lain: tingkatan-tingkatan murid; adab berdzikir; *maqām* manusia; martabat tujuh; hakikat, pembagian, dan tempat ruh; tingkatan-tingkatan shalat; dan pembagian hati.

Tema-tema tersebut merupakan tema-tema khas yang banyak dikenal di kalangan penganut tarekat atau tasawuf secara umum. Gagasan utama dari semua tema itu adalah pentingnya bimbingan guru, adanya penjenjangan ruhani, dan pembedaan antara syariat, hakikat, dan ma'rifat berikut konsekuensinya terhadap pengembangan konsep keagamaan lain, seperti shalat.

Hal khas lain yang dicakup oleh *Risālah Shattariyyah* adalah gagasan panteistis yang dianutnya. Ajaran martabat tujuh adalah sebuah ajaran panteistis, yang sempat populer di kalangan intelektual Muslim abad XVII-XIX. Gagasan semacam itu sudah tidak begitu banyak dikemukakan, tetapi pengaruhnya masih tetap ada di kalangan tarekat. Di kalangan penganut Syattariyyah, ajaran semacam itu didalami oleh orang-orang yang memang memiliki keingintahuan teoritis yang mendalam. Barangkali bagi sebagian pengikut Syattariyyah sendiri, gagasan-gagasan semacam itu tidak sepopuler praktik-praktik dzikir yang lebih praktis.[w]

BIBLIOGRAFI

- Abu Arifani, *Risālah Shattariyyah*, Gresik: t.th.
- Azizy, Ahmad Qadri Abdillah, *Pengembangan Ilmu-ilmu Keislaman*, Semarang: Aneka Ilmu, 2004.
- Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1998.
- Gobee C. dan Andriaanse C., *Nasihat-nasihat Snouch Hurgronje*, Jakarta: INIS, 1994.
- George Makdisi, *Rise of Colledge: Institution of Learning in Islam and The West*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.
- Harun Hadiwijono, *Konsepsi tentang Manusia dalam Kebatinan Jawa*, Jakarta: Sinar Harapan, 1983.
- John, A.H., *The Gift Addressed to the Spirit of The Prophet*, Canberra: The Australian National University, 1965.
- Mark Woodward, *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in The Sultanate of Yogyakarta*, Tucson: The University of Arizona Press, 1989.
- Muhamaimin, A.G., "Pesantren and Tarekat in the Modern Era: an Account on the Transmission of Traditional Islam in Java," *Studia Islamika*, Vol. 4, No. 1, 1997.
- Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1996.
- Nur Syam, *Bukan Dunia Berbeda: Sosiologi Komunitas Islam*, Surabaya: Pustaka Eureka, 2005.
- Qusyayri, *al-Risālah al-Qushayriyah fi 'l-Taṣawwuf*, Beirut: Dar al-Khayr, t.th.
- S. Soebardi, *The Book of Cebolek*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1975.
- Sangidu, *Wachdatul Wujud: Polemik Pemikiran Sufistik antara Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Sumaterani dengan Nuruddin ar-Raniri*, Yogyakarta: Gama Media, 2003.
- Sri Mulyati *et.al*, *Tarekat-tarekat Muktabarah di Indonesia*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006.

Theodore G. Th. Pigeaud, *Literature of Java, Synopsis of Javanese Literature 900-1900 AD*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1967.

Tihami, M. A., "Pemikiran Fiqh Al-Syeikh Nawawi al-Bantani," *Disertasi*, Jakarta: Program Doktor IAIN Syarif Hidayatullah, 1998.

Tudjimah, *Al-Asrār al-Insān fi Ma'rifat al-Rūḥ wa'l-Raḥmān*, Jakarta: PT. Penerbitan Universitas, 1961.

Wildan Yahya, M., *Menyingkap Tabir Rahasia Spiritual Syek Abdul Muhyi: Menapaki Jejak Para Tokoh Sufi Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Bandung: Refika Aditama, 2007.

Wawancara dengan Prof. Khozin Affandi tanggal 2 Juni 2008.

Zoetmulder, P.J., *Kalangwan: Sastra Jawa Kuno Selayang Pandang*, Jakarta: Jambatan, 1985.

