

JURNAL KEBUDAYAAN

KANDIL

MELINTAS TRADISI

**Menakar Religio-Spiritual
Masyarakat Banjar**
Irfan Noor

**Karakteristik Sufisme
di Nusantara Abad ke 17 dan 18**
M. Zurkani Jahja

**Aliran-Aliran Tarekat
di Kalimantan Selatan**
Asmaran, As

**Sufisme Banjar
(Telaah atas Kitab Kanz al-Ma'rifah)**
Wardani

Sufisme Banjar

(Telaah Atas Risalah Kanz al-Ma'rifah)

Oleh: Wardani*

Artikel Utama

Abstrak:

This article is a preliminary research on a treatise (risalah) of classical heritage of Banjarese sufism concerning gnosis (ma'rifah), namely Kanz al-Ma'rifah (the heritage of gnosis or spiritual knowledge). The widely-spread assumption that its author was Muḥammad Arsyad al-Banjari has been still in doubt. By comparison of Kanz al-Ma'rifah with 'Amal Ma'rifah based on coherence of ideas, it can be concluded most possibly that the two works were written by same author, 'Abd ar-Rahmān Shiddiq. The sufi order which became basis of dzikr was Syādziliyyah and in the same time Sammāniyyah, especially if we see the historical development of the latter in South Kalimantan. The two orders were possible doctrines underlined the dzikr because the latter was said to be a branch of the former. The colour of its sufism seems not to deviate from intellectual feature of Nusantara commonly, that is wujūdiyyah (unity of God and His servant). But, when this idea of sufism encountered Islamic legal and theological discourses, as taken place in South Kalimantan, there were many kinds of adoption and adaptation. The main aim of this sufism is to reconcile between the idea of oneness of God (tawḥīd) and intellectual sufism (wujūdiyyah), or between tasybīh and tanzīh, and hence the paradoxical character is something inherent in it.

Identifikasi Teks

Karya ini masih dalam bentuk manuskrip dan anonim. Telaah terhadap identitas teks dapat dilakukan biasanya dengan dua cara. Pertama, penelusuran *intern*, yaitu dengan meneliti petunjuk-petunjuk dalam teks itu sendiri, seperti *khutbat al-kitāb*. Kedua, penelusuran

ekstern, yaitu dengan meneliti indikasi-indikasi di luar teks, seperti keterangan lisan. Risalah ini tidak memiliki *khutbat al-kitāb*. Karena itu, penelusuran *intern* terarah pada isi teks, terutama dengan membandingkannya dengan karya-karya tashawuf semasanya. Pada bagian akhir *Kanz al-Ma'rifah*, tertulis bahwa karya ini selesai ditulis pada hari Rabu tanggal 8 Muharram 1323 H. Tidak ada keterangan di dalamnya yang menunjukkan penulisnya. Atas dasar sumber lisan, selama ini karya tersebut diklaim sebagai karya Muḥammad Arsyad al-Banjari (15 Shafar 1122 H/ 19 Maret 1710M-6 Syawal 1227/13 Oktober 1812 M) oleh keturunannya di Martapura.¹ Tenggang waktu

* Wardani adalah alumnus strata dua konsentrasi filsafat Islam pada program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Sekarang bekerja sebagai peneliti pada Lembaga Kajian Keislaman dan Kemasyarakatan (LK-3) Banjarmasin. Karya-karyanya dipublikasikan LKiS (Yogyakarta), Dialog (Jakarta), Khazanah, Ilmu Ushuluddin, al-Banjari, Ittihad, Kandil (Banjarmasin), dan Suhuf (Solo). Penulis mengucapkan terima kasih kepada saudara Abdul Hadi, M.Ag. atas kesediannya meminjamkan karya-karya Ibn 'Athā'illāh.

¹ Lihat, misalnya, Azyumardi Azra, Jaringan Ulama Timur Tengah dan Ke-

Karya ini masih dalam bentuk manuskrip dan anonim. Telaah terhadap identitas teks dapat dilakukan biasanya dengan dua cara.

Kandil

54

Melintas Tradisi

pulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII (Bandung: Mizan, 1994), h. 253. Penulis terkenal tentang Arsyad, Zafry Zamzam (1979: 11), misalnya, menyebutnya sebagai karya Arsyad, tapi, seperti kritik Karel A. Steenbrink, sumbernya tidak disebut. Di samping itu, Arsyad dikenal sebagai tokoh fiqh, bukan tashawuf. (Lihat Karel A. Steenbrink, Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19 [Jakarta: Bulan Bintang, 1989], h. 96). Tulisan-tulisan tentang Arsyad selama ini memang "digiring" oleh asumsi tersebut yang belum dibuktikan, kecuali atas dasar semata-mata sumber lisan. Sumber lisan dari Abu Daudi, sebagaimana dikutip oleh Syahriansyah ("Kanz al-Ma'rifah Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari", Jurnal Penelitian, Puslit IAIN Antasari Banjarmasin, vol. 9, no. 9, Desember 2003, h. 16 [di sini tidak ditunjukkan sumbernya; wawancara langsung, pada tanggal berapa, atau mengutip dari literatur sebelumnya yang melakukan wawancara]) memang mengatakan bahwa ada dua versi Kanz al-Ma'rifah, yaitu versi yang ditulis oleh Arsyad sendiri yang dikatakan telah hilang dan versi yang dikatakan merupakan salinan ulang oleh cucu, yang menjadi sumber studi ini. Dalam penggalan data sejarah, tentu saja, sumber tersebut memiliki signifikansi tersendiri, tapi memiliki kelemahan dalam tingkat keterpercayaan, karena setiap orang bisa saja mengklaim karya tersebut sebagai karya orang tertentu. Oleh karena itu, sumber lisan harus dilakukan cross-check dengan membiarkan teks tertulis itu sendiri berbicara (sumber intern). Berdasarkan keterangan lisan, misalnya, dikatakan bahwa penanggalan di akhir risalah tersebut adalah penanggalan penulisan ulang. Hal ini mungkin saja terjadi. Akan tetapi, adalah hal yang mungkin pula penyalin ulang membiarkan tahun penulisan yang dicantumkan pengarangnya. Artinya, penanggalan tersebut adalah penanggalan penulisan awal oleh penulisnya. Saya lebih cenderung ke kemungkinan terakhir ini karena; pertama, redaksinya adalah "tammāt Kitāb Kanz al-Ma'rifah Yaum al-Arba' Tsamānīyah fi Sayhr al-Muḥarrām Sanah 1323." Di sini, disebutkan "sempurna/ selesai Kitāb Kanz al-Ma'rifah", bukan "sempurna/selesai penulisan" (tammāt kitābat Kanz al-Ma'rifah). Redaksi terakhir ini, jika terjadi, masih menunjukkan kemungkinan tanggal penulisan awal. Kedua, apa yang terjadi dalam tradisi keilmuan di Kalimantan Selatan memungkinkan pengatasmamaan dengan nama ulama besar pada karya-karya orang lain, seperti pada Parūkūnan Jamāl ad-Dīn.

begitu jauh antara penulisan karya tersebut dengan wafatnya Arsyad (96 tahun) menunjukkan secara jelas bahwa karya tersebut bukan karya Arsyad, kecuali atas dasar bahwa penanggalan tersebut adalah penanggalan penulisan ulang. Ada yang menganggap risalah ini sebagai karya 'Abd ar-Raḥmān Shiddīq yang kemudian dijelaskannya secara mendalam dalam *Risalah 'Amal Ma'rifah*.² Klaim ini pun tanpa penjelasan.

Telaah Isi Teks

Risalah ini ditulis khusus untuk menjelaskan dalam pandangan tashawuf terhadap pernyataan yang terkenal di kalangan sufi dan diklaim sebagai hadits: *man 'arrafa [sic, 'arafa] nafsah faqad 'arrafa [sic, 'arafa] rabbah*" (Barangsiapa mengenal dirinya, ia akan mengenal Tuhannya).³

Karya di atas namakan Jamāl ad-Dīn sebagai penulis, padahal penulis sebenarnya adalah Fāthimah. Jamāl ad-Dīn adalah putera Arsyad, seorang yang berpengaruh dan terkenal di Kalimantan Selatan. Sedangkan, Fāthimah adalah hasil perkawinan puteri Arsyad, Syarifah, dengan Abd al-Wahhāb Bugis. (Lihat Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1995), h. 177). Ketiga, tahun 1323 H dan masa-masa sekitarnya memang masa-masa munculnya karya-karya produktif ulama-ulama Kalimantan Selatan, semisal 'Abd ar-Raḥmān Shiddīq (1284H/1846 [7] M-1939[1950?])M), pasca Muhammad Arsyad al-Banjari. Dengan demikian, saya setuju dengan asumsi dengan penanggalan tersebut tidak ditulis Arsyad, karena ketidakfasihan bahasanya (seharusnya *yaum al-arbi'ā'*, bukan *al-arba'*), tapi menolak bahwa penanggalan naskah itu dicantumkan oleh penulis ulang dengan alasan di atas dan diskusi berikut dengan koherensi ajaran dengan membandingkan dengan karya lain.

² Wawancara dengan Prof. Dr. H. M. Zurkani Jahja, Banjarmasin, tanggal 5 Februari 2004.

³ Menurut Asywadie dengan mengutip an-Nawāwī dalam *Mi'rāj al-Quds*: 10, pernyataan ini bukan hadits Nabi. Menurut Ibn Taymiyah, pernyataan ini

Tenggang waktu begitu jauh antara penulisan karya tersebut dengan wafatnya Arsyad (96 tahun) menunjukkan secara jelas bahwa karya tersebut bukan karya Arsyad, kecuali atas dasar bahwa penanggalan tersebut adalah penanggalan penulisan ulang.

“Pengenalan diri” terdiri dari tiga aspek. Pertama, mengenal asal kejadian dari *nûr Muḥammad*. Di sini tidak ada penjelasan lebih lanjut tentang konsep *nûr Muḥammad* atau *al-ḥaqīqat al-Muḥammadiyah* yang bisa dirunut kepada doktrin Husayn ibn Manshûr al-Hallâj (w. 922 M) tersebut.⁴ Kedua, “mematikan diri” sebelum mati dengan bertolak dari hadits “*mûtû qabl an*

berasal dari Yahyâ ibn Mu’âdz ar-Râzî (M. Asywadie Syukur, Salinan (Terjemah) Kanz al-ma’rifah, Banjarmasin, Agustus 1990, h. 1. Pernyataan tersebut disejajarkan dengan hadits qudsi kuntu kanzan makhfîyan (Aku adalah simpanan yang tersembunyi) yang menjelaskan bahwa manusia sebagai mikrokosmos memiliki kemampuan untuk menggali pengetahuan melalui potensi hati dengan pencerahan batin. Para sufi dalam hal ini sering menjustifikasi potensi tersebut dengan beberapa ayat al-Qur’an, seperti “Kami akan memperlihatkan kepada mereka [kekuasaan] Kami di segenap ufuk dan pada diri mereka sendiri” (Qs. Fushshilat/41: 53) dan “dan Kami lebih dekat kepadanya daripada urat leher” (Qs. Qâf/50: 16). Inilah yang oleh Nicholas Heer dan J.M.S Baljon disebut sebagai “psikologi sufi” atau “antropologi mistis” oleh Annemarie Schimmel. Pernyataan tersebut (man ‘arafa), menurut Schimmel, harus dipahami dalam konteks antropologi atau psikologi sufi ini. Schimmel memperkirakan bahwa pernyataan tersebut adalah adaptasi dari gnoti theauton Delphic, “kenalilah dirimu”. Teori mistik, akhirnya, menyatakan bahwa mengetahui potensi hati berarti menemukan titik di mana Tuhan dapat diketahui yang disebut sebagai *dulcis hospes animae*. Lihat, lebih lanjut, Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill, Carolina: The University of North Carolina Press, 1975), h. 187-190. Atas dasar ini, pengenalan diri menjadi penting karena prasyarat pengenalan Tuhan. Lihat, misalnya, Muḥammad Amin al-Kurdî, *Tanwir al-Qulûb* (Indonesia: Dâr Ihyâ’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, t.th.), h. 464.

⁴ Tentang *nûr Muḥammad* atau *al-ḥaqīqat al-muḥammadiyah* yang disebut sebagai manusia sempurna (al-insân al-kâmil), lihat ‘Abd al-Karîm ibn Ibrâhîm al-Jîfî, *al-Insân al-Kâmil fî Ma’rifat al-Awâkhir wa al-Awâ’il* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), juz II, h. 46 dst.

tamûtû (“matilah” sebelum mati).⁵ Ketiga, *fanâ’* atau menghilangkan kesadaran diri dan tenggelam dalam *qudrat*, *irâdat*, dan ilmu Allah dengan bertolak dari firman Allah *kull syai’ hâlik illâ wajhah* ([Qs. al-Qashash/28: 88];segala sesuatu akan musnah, kecuali Allah).⁶

Untuk mencapai pengenalan diri tersebut, menurut penulis, harus melalui tahapan. Pertama, kesadaran akan hakikat diri sebagai hamba Allah (*‘abd Allâh*) yang sempurna yang mengharuskannya menjalankan syari’at dengan melaksanakan perintah dan menjauhi larangan-Nya. Kedua, melakukan *musyâhadah* (kesadaran batin) tentang keesaan zat Allah, *murâqabah*, dan *muḥâdharah* dengan memusatkan konsentrasi hati, lalu berdzikir *Lâ ilâha illallâh*. Adab dzikir dijelaskan sebagai berikut:

- a. Sebelum berdzikir, terlebih dahulu harus mandi untuk menghilangkan kotoran pada badan.
- b. Bersuci dari *ḥadats* dengan berwudhu’ dan untuk membersihkan batin dilakukan dengan mengucapkan *istigfâr* (minta ampun).
- c. Memakai pakaian putih dan berkhawat di tempat yang sepi.
- d. Mengerjakan shalat dua raka’at dengan sekali salam untuk memohon taufik dan hidayah dari Allah swt.
- e. Duduk bersila sambil merendahkan diri kepada Allah swt dan menghadap kiblat dengan meletakkan kedua telapak tangan di atas dua lutut, kemudian mengucapkan *Lâ ilâha* dengan menyakini bahwa wujud diri dan alam semesta bukannya wujud hakiki.

⁵ Pernyataan ini berasal dari ‘Umar ibn al-Khaththâb (Asywadie, Kanz al-Ma’rifah, h. 1 dengan mengutip Mukhtashar Minhâj al-Qâshirin, h. 393).

⁶ *Kanz al-Ma’rifah*, h. 1.

Risalah ini ditulis khusus untuk menjelaskan dalam pandangan tashawuf terhadap pernyataan yang terkenal di kalangan sufi dan diklaim sebagai hadits: *man ‘arafa [sic, ‘arafa] nafsah faqad ‘arafa [sic, ‘arafa] rabbah*”

- f. Selanjutnya, membaca *illâllâh* dengan memejamkan mata dan menyakini bahwa wujud hakiki hanya Allah swt.
- g. Setelah dzikir *nafy-istbât* tersebut, berdzikir dengan menyebut *Allâh, Allâh, Allâh* dalam hati dan dibiasakan dalam kehidupan setiap hari.
- h. Dzikir *Allâh* berakhir dengan *hû* dengan suara panjang sambil meresapkan pandangan batin, seakan-akan lenyap diri dan lenyap ingatan selain Allah, termasuk dirinya sendiri. Yang ada dalam kesadaran batin hanya Allah, *wâjib al-wujûd*.⁷
- i. Setelah siunan dari *fanâ'*, hendaklah dibaca doa: *Allâhumma zidnî fika tahayyur(an)*.⁸

Aliran Tarekat yang Mendasari Ritual Dzikir

Dzikir tersebut jelas merupakan dzikir khas tarekat. Hanya saja, tarekat apa yang menjadi afiliasi dzikir tersebut mempunyai beberapa kemungkinan. Di sini akan didiskusikan beberapa kemungkinannya. Ada yang mengatakan dzikir tersebut model dzikir tarekat Syâdziliyyah. Para pengkaji pemikiran Muḥammad Arsyad al-Banjari yang berkesimpulan bahwa *Kanz al-Ma'rifah* adalah karyanya mengatakan bahwa dzikir tersebut khas tarekat Sammâniyyah yang didirikan oleh Muḥammad Sammân al-Madani (1132/1719-1775)

yang tersebar di Kalimantan Selatan atas dasar klaim keturunan Arsyad bahwa ia adalah *khalifah* tarekat tersebut, meski sebagian pengkaji menyatakan bahwa dzikir tersebut tidak sama dengan dzikir tarekat Sammâniyyah, sebagaimana yang dijelaskan 'Abd ash-Shamad al-Falimbânî (wafat sesudah 1203/1789M) dalam *Siyar as-Sâlikîn*. Jika diterima asumsi terakhir, persoalan tarekat apa yang menjadi khas dzikir tersebut masih tidak jelas, karena keragaman tarekat yang dianut oleh Muḥammad Sammân al-Madani sendiri. Menurut Martin van Bruinessen, Sammân mengajarkan perpaduan dari teknik-teknik dzikir, bacaan-bacaan lain, dan ajaran metafisika tarekat Khalwatiyyah, Naqsyabandiyyah, Qâdiriyyah, dan Syâdziliyyah. Tarekat Khalwatiyyah ia terima dari Musthafâ ibn Kamâl ad-Dîn al-Bakrî (Damas-kus), Muḥammad ibn Sâlim al-Hifnawî, dan Maḥmûd al-Kurdî, Qâdiriyyah dari Muhammad Thâhir ibn Ibrâhîm al-Kûrânî, Naqsyabandiyyah dari 'Abd al-Gânî an-Nabulusî (w.1143/1731), dan Khalwatiyyah dari guru-guru tashawuf di Maghrib.⁹ Kemungkinan tarekat Naqsyabandiyyah yang mendasari dzikir tersebut—sekali lagi atas dasar asumsi *Kanz al-Ma'rifah* sebagai karya Arsyad—adalah dengan menelusuri laporan resmi Belanda, yaitu ketika terjadi gerakan *baratib ba'amal* (*baratib*: berdzikir dengan membaca *râtib*, bacaan rutin tertentu, *ba'amal*: “beramal”, berdzikir) sebagai aksi sosial menentang kolonialisme Belanda dalam perang Banjar (1859-1905M). Memang dalam laporan W.A. van Rees dan P.J. Veth me-

Menurut Martin van Bruinessen, Sammân mengajarkan perpaduan dari teknik-teknik dzikir, bacaan-bacaan lain, dan ajaran metafisika tarekat Khalwatiyyah, Naqsyabandiyyah, Qâdiriyyah, dan Syâdziliyyah.

⁷ *Ibid.*, h. 2-3. M. Zurkani Jahja, “Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari di Bidang Teologi dan Tashawuf”, paper dipresentasikan pada Seminar Internasional Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, Pusat Pengkajian Islam Kalimantan IAIN Antasari dan MUI bekerjasama dengan Pusat Ulama Kedah (PUK), Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM), dan Dewan Bahasa dan Pustaka (DBP) Malaysia, di Mahligai Pancasila, Banjarmasin, 4-5 Oktober 2003, h. 22-23

⁸ *Ibid.*, h. 5.

⁹ M. Zurkani Jahja, “Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari di Bidang Teologi dan Tashawuf”, h. 22-23; Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning*, h. 56-57.

nyebut beberapa kemungkinan tarekat yang mendasarinya: Qâdiriyah, Syattâriyyah, Naqsyabandiyah, atau Qâdiriyah-Naqsyabandiyah yang umumnya juga tersebar di Sumatera dan Jawa. Namun, menurut perkiraan Helius Sjamsuddin, kemungkinan adalah Naqsyabandiyah, karena adanya laporan pertama tentang itu pada 3 Januari 1889M. Dalam laporan resmi Belanda, Muḥammad Arsyad (Banjarmasin) adalah tokoh Naqsyabandiyah yang berperan dalam penyebaran tarekat tersebut ke daerah-daerah di Kalimantan Selatan.¹⁰ Tentu saja, hak itu jika diasumsikan bahwa yang dimaksud Muḥammad Arsyad (Banjarmasin) adalah ulama terkenal tersebut, laporan tersebut terlambat beberapa puluh tahun setelah Arsyad meninggal (6 Syawal 1227H/ 13 Oktober 1812 M), dan dengan demikian menerima kesimpulan bahwa ia adalah seorang Naqsyabandî, bukan Sammânî, sebagaimana diyakini.

Kemungkinan tersebut bisa terjadi. Namun, risalah ini ditulis pada abad ke-14H/ 19 M. Agak sulit untuk mengidentifikasi dzikir tersebut sebagai dzikir tarekat Naqsyabandiyah jika bertolak dari survey Martin van Bruinessen bahwa—sepanjang pengetahuannya—pada abad ke-19 dan paruh pertama abad ke-20, tidak ada bukti tentang keberadaan penganut Naqsyabandiyah. Alasan Martin adalah sebagai berikut. Pertama, ia

menghubungkannya dengan pertengahan yang sering terjadi di Kalimantan Selatan antara ulama Naqsyabandiyah dengan ulama “resmi” (Majelis Ulama Indonesia); kebenaran sumber doktrin dan ritual Naqsyabandiyah dipertanyakan dan kadang-kadang menjadi obyek penelitian setengah resmi. Kedua, spekulasi Martin bahwa “seandainya pun masih ada kelompok Naqsyabandiyah, katakanlah, setengah abad yang lalu, pastilah sudah lenyap tanpa jejak”. Untuk menopang alasan kedua, Martin mengemukakan data tentang keberadaan Naqsyabandiyah yang sifatnya fragmental dan tidak utuh.¹¹ Bahwa Naqsyabandiyah yang mendasarinya, dengan demikian, adalah suatu kemungkinan.

Dzikir dalam *Kanz al-Ma’rifah* memang memiliki persamaan dan perbedaan dengan dzikir dalam *Khatm al-Khawâjikân* yang dijelaskan oleh Muḥammad Amîn al-Kurdî dalam *Tanwîr al-Qulûb* berdasarkan Naqsyabandiyah. Ada sebelas asas ritual dalam Naqsyabandiyah; delapan dirumuskan oleh ‘Abd al-Khâliq Ghujdawânî dan lima dirumuskan oleh Bahâ’ ad-Dîn Naqsyaband. Asas-asasnya menurut ‘Abd al-Khâliq Ghujdawânî adalah: (1) *Hush dar dam* (sadar sewaktu bernapas, latihan konsentrasi), *Nazar bar qadam* (menjaga langkah), *Safar dar watan* (melakukan perjalanan di tanah kelahirannya, perjalanan batin), *Khalwat dar anjuman* (sepi di tengah keramaian), *Yad kard* (ingat, menyebut), *Baz gasyt* (kembali, mengendalikan hati), *Nigah dasyt* (waspada, menjaga pikiran sewaktu dzikir *tawhîdî*), dan *Yad dasyt* (mengingat kembali, mengalami bahwa segalanya berasal dari Allah). Asas-asas yang ditambahkan oleh Bahâ’ ad-

Dzikir dalam *Kanz al-Ma’rifah* memang memiliki persamaan dan perbedaan dengan dzikir dalam *Khatm al-Khawâjikân* yang dijelaskan oleh Muḥammad Amîn al-Kurdî dalam *Tanwîr al-Qulûb* berdasarkan Naqsyabandiyah.

¹⁰ Helius Sjamsuddin, “Islam and Resistance in South and Central Kalimantan in the Nineteenth and Early Twentieth Century”, M.C. Ricklefs (ed.), *Islam in the Indonesian Social Context*, Annual Indonesian Lectures Series, No. 15, 1989, h. 13 dst; Tim peneliti IAIN Antasari, *Unsur-unsur Islam dalam Sejarah Perang Banjar (1859-1905)*, 1994, h. 19 dst. Lihat juga artikel penulis, “Kajian Islam di Kalimantan Selatan (Sebuah Catatan Awal)”, *Kandil*, Lembaga Kajian Keislaman dan Kemasyarakatan (LK-3), Banjarmasin, h. 75.

¹¹ Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1992), h. 187-192.

Dîn Naqsyaband adalah: (1) *al-wuqûf az-zamâni* (memeriksa waktu agar tetap berdzikir), (2) *al-wuqûf al-'adadî* (memeriksa hitungan dzikir), dan (3) *al-wuqûf al-qalbî* (menjaga hati tetap berdzikir). Ada 11 adab dzikir dalam Naqsyabandiyah. Perbedaannya adalah bahwa dalam adab dzikir Naqsyabandiyah, diharuskan menutup pintu dan duduk *tawarruk*¹² seperti dalam shalat (dalam *Kanz al-Ma'rifah*, disebut dengan bersila dengan meletakkan kedua telapak tangan di atas dua lutut yang, sebagaimana akan dikemukakan, bisa diidentifikasi sebagai duduk untuk tingkat *muntahî* dalam tarekat Sammâniyyah). Dalam Naqsyabandiyah, juga dikenal *râbithah al-qabr* (membayangkan seakan-akan mati), *râbithah asy-syaikh* (membayangkan wajah guru, *mursyid*).¹³ Di samping itu, dalam Naqsyabandiyah, diatur formulasi bacaan, semisal membaca surat al-Fâtihah dan al-Ikhlâsh sebanyak tiga kali.¹⁴ Dzikir dibagi dua macam; *dzikir ism adz-dzât* (mengingat nama Allah) dan *dzikir tawhîd* (*dzikir tahlîl* atau *dzikir nafy-itsbât*). Sebagaimana dalam *Kanz al-Ma'rifah*, formulasi *Lâ ilâha-illâ Allâh-Allâh*, dimaknai sama dengan Naqsyabandiyah, yaitu dari *Lâ ma'bûd, Lâ maqshûd*, hingga *Lâ mawjûd illâ Allâh*.¹⁵ Perbedaannya adalah bahwa dalam dzikir Naqsyabandiyah, dijelaskan secara rinci penekanan dzikir untuk diarahkan pada bagian-bagian tubuh; *rûh* (dua jari di bawah susu kanan agak

miring ke dada), *sirr* (dua jari di atas susu kiri agak miring ke dada), *khafi* (dua jari di atas susu kanan agak miring ke dada), dan *akhfâ* (di tengah dada).¹⁶ Dengan demikian, dzikir dalam *Kanz al-Ma'rifah* berbeda dengan dzikir Naqsyabandiyah, meski ada persamaan.

Dzikir dan ritual tarekat Tijâniyyah, sebagaimana diuraikan dalam kitab rujukan mereka semisal *Kitâb al-Fath ar-Rabbânî* oleh ath-Thashfawî, *Kitâb Rimâh Hizb ar-Rahîm 'alâ Nuḥûr Hizb ar-Rajîm* oleh 'Umar ibn Sa'id al-Fûtî, dan *Mun-yat al-Murîd* oleh Muḥammad al-'Arabî, juga tampak memiliki banyak perbedaan dengan dzikir dalam risalah tersebut.¹⁷

Dzikir tarekat Syâdziliyyah dapat ditelusuri dalam karya-karya Ibn 'Athâ'illâh al-Iskandarî.¹⁸ Dalam karyanya, *Miftâh al-Falâh wa Mishbâh al-Arwâh*, dzikir diatur dengan adab sebelum dzikir (*âdâb sâbiqah*), ketika berdzikir (*âdâb muqârinah*), dan adab sesudah dzikir (*âdâb lâhiqah*). Adab sebelum berdzikir pada dasarnya adalah: keharusan bertobat, menyucikan diri dengan *riyâdhah*, menyiapkan diri dengan mengasing dari orang banyak dan menghilangkan segala yang menghalangi ingat kepada Tuhan, pengetahuan agama dan kewajiban-kewajibannya, melurus-

Dzikir dan ritual tarekat Tijâniyyah, sebagaimana diuraikan dalam kitab rujukan mereka semisal *Kitâb al-Fath ar-Rabbânî* oleh ath-Thashfawî, *Kitâb Rimâh Hizb ar-Rahîm 'alâ Nuḥûr Hizb ar-Rajîm* oleh 'Umar ibn Sa'id al-Fûtî, dan *Mun-yat al-Murîd* oleh Muḥammad al-'Arabî, juga tampak memiliki banyak perbedaan dengan dzikir dalam risalah tersebut.

¹² Duduk *tawarruk* adalah posisi duduk seperti dalam shalat ketika membaca at-tasyahhud al-âkhir. Sedangkan, posisi duduk ketika membaca at-tasyahhud al-awwal atau duduk di antara dua sujud disebut dengan duduk *iftirâsy*.

¹³ Lihat lebih lanjut Al-Kurdî, *Tanwîr al-Qulûb*, h. 511-513.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, h. 514-515.

¹⁶ *Ibid.*, h. 514.

¹⁷ Lihat G. F. Pijper, *Beberapa Studi Mengenai Sejarah Islam di Indonesia Awal Abad XX*, terj. Tudjimah, (Jakarta: UI-Press, 1987), h. 83-85.

¹⁸ Nama lengkapnya adalah Tâj ad-Dîn Abû al-Fadhl Ahmad ibn Muḥammad ibn 'Abd al-Karîm ibn 'Abdillâh ibn Muḥammad ibn Isâ ibn al-Husyan ibn 'Athâ'illâh. Ia adalah seorang penganut tarekat Syâdziliyyah (*asy-Syâdzilî tharîqat[an]*). Karya-karyanya, di samping karya yang dikutip di sini, adalah *at-Tanwîr fî Isqârîh at-Tadbîr*, *Lathâ'if al-Minan*, dan *Tâj al-'Arûs*. Lihat Ahmad ibn Muḥammad ibn 'Ajîbah al-Husnî, *Iqâzh al-Himam fî Syarḥ al-Hikam* (Mesir: Syarikah wa Mathba'ah Mushthafâ al-Bâbî al-Halabî wa Awlâdih, 1381/1961), h. 10.

kan niat karena Allah, memilih dzikir yang sesuai dengan keadaan pendzikir, dan konsisten melakukan dzikir. Termasuk juga dalam adab sebelum dzikir adalah memakai pakaian yang halal dan dengan wangi-wangian, serta menyucikan batin dengan memakan makanan yang halal.¹⁹

Adab ketika berdzikir adalah ikhlas, mengharumkan majlis dengan wangi-wangian, duduk bersila, menghadap kiblat (jika sendiri, sedangkan jika berjemaah, diatur oleh majlis), meletakkan kedua telapak tangan di atas kedua pahanya, dan memejamkan kedua mata dengan tetap bertawajjuh. Di sini dijelaskan bahwa jika pendzikir berada di hadapan syekhnya, pendzikir harus membayangkan wajah syekhnya, karena syekh adalah pembimbing dalam menapaki jalan ketuhanan. Pendzikir juga harus mengharapkan *himmah* (pertolongan, bimbingan) syekhnya dengan keyakinan bahwa bimbingan syekhnya sesungguhnya adalah bimbingan Nabi saw. Teknik dzikir menurut Syâdzilyyah adalah: melafalkan *Lâ ilâha Illâ Allâh* dengan niat bahwa maknanya ditarik dari atas pusat, melafalkan *Lâ ilâha* dengan niat menafikan segala sesuatu selain Allah dari hati, melafalkan *Illâ Allâh* dengan niat mengalirkan ke hati sanubari agar tertanam kuat dalam hati, kemudian mengalirkan ke seluruh tubuh. Makna dzikir tersebut direnungi setiap saat dalam hati. Sebagian syekh tarekat, tegas Ibn 'Athâ'illâh, berpendapat bahwa dianggap tidak benar hanya mengulang-ulang dzikir, kecuali dimaknai bukan dimaknai dengan makna pertama. Sebagian mereka kemudian menetapkan bahwa tuntutan minimal

dzikir adalah melafalkan *Lâ ilâha Illâ Allâh* dengan keyakinan dalam hati bahwa tidak sesuatu selain Allah, sehingga makna ini tidak diyakini, maka pendzikir telah menempatkan dirinya sebagai tuhan.²⁰

Adab sesudah dzikir adalah: tetap menjaga konsentrasi hati sambil menunggu *wârid adz-dzikh*, yaitu "ketidakhadiran; ketidaksadaran sesaat akan eksistensi diri" (*al-ghaybah*) sesudah dzikir yang disebut juga dengan "tidur sesaat" (*an-nawmah*). Dengan begitu, diharapkan Tuhan akan menghembuskan "angin dzikir" yang bisa menghidupkan hati yang tidak diperoleh hanya melalui *mujâhadah* dan *riyâdhah* selama tiga puluh tahun sekalipun. Menurut Ibn 'Athâ'illâh, adab dzikir hanya berlaku bagi orang yang mampu melakukannya. Sedangkan, bagi orang tidak mampu melakukannya, ia melakukan yang menjadi kebiasaannya untuk dilakukan dan mengkonsentrasikan hati semampunya dengan teknik dzikir lisan dengan salah satu lafal-lafal berikut: (1) *Allâh, Allâh, Allâh*, (2) *Hû, Hû, Hû, Hû*, (3) *Lâ, Lâ, Lâ, Lâ, Lâ*, (4) *a, a, a, a, a*, (5) *ah, ah, ah*, atau suara tanpa hurup beraturan. Pada dzikir hati, adab di atas tidak diperlukan.²¹ Dalam *al-Qashd al-Mujarrad fi Ma'rifat al-Ism al-Mufrad*,²² Ibn 'Athâ'illâh menjelaskan bahwa ada empat tingkatan tawhid. Pertama, dengan melafalkan "*Lâ ilâha Illâ Allâh*", dinafikan (*nafy*) segala keraguan tentang tuhan dalam hati dan ditinggalkan (*itsbât*) ketuhanan Allah terbebas dari syirk. Kedua, dengan melafalkan "*Allâh*", tanpa adanya *nafy* dan *itsbât*. Ketiga, melafalkan "*Hû, Hû*", yaitu dzikir dalam hati

Adab ketika berdzikir adalah ikhlas, mengharumkan majlis dengan wangi-wangian, duduk bersila, menghadap kiblat (jika sendiri, sedangkan jika berjemaah, diatur oleh majlis), meletakkan kedua telapak tangan di atas kedua pahanya, dan memejamkan kedua mata dengan tetap bertawajjuh.

¹⁹ Ibn 'Athâ'illâh al-Iskandarî, *Miftâh al-Falâh wa Mishbâh al-Arwâh* (Mesir: Mushthafâ al-Bâbî al-Halabî wa Awlâdih, 1381/1961), h. 27.

²⁰ *Ibid.*, h. 28.

²¹ *Ibid.*, h. 29-30

²² (Cairo: Maktabat wa Mathba'at Muhammad 'Alî Shabih wa Awlâdih, t. th.), h. 57.

(*khafi*). Keempat, keyakinan akan keesaan Allah tanpa dilafalkan dengan hurup dan tenggelam dalam *fanâ* penghayatan makna tawhid. Dengan penjelasan dalam *al-Qashd* tersebut, dapat dipahami bahwa dzikir *Lâ ilâha illâ Allâh* hingga tidak bersuara tidak hanya menunjukkan teknik dzikir, tapi juga tingkatan tawhid yang dicapai. Dzikir ini memiliki banyak persamaan dengan dzikir yang diuraikan dalam *Kanz al-Ma'rifah*, seperti keharusan menyucikan batin dan bertobat, menghadap kiblat, dan duduk bersila, dan memakai wangi-wangian. Berikut uraian tentang dzikir menurut Sammâniyyah yang akan dibandingkan dengan Syâdziliyyah.

Dzikir tarekat Sammâniyyah tampak sangat mirip dengan dzikir dalam risalah tersebut. Kutipan dari *Hidâyat as-Sâlikîn* 'Abd ash-Shamad berikut tentang tata cara dzikir Sammâniyyah berdasarkan karya gurunya, Muhammad as-Sammân al-Madanî, *an-Nafaḥât al-Ilâhiyyah* menjelaskan kemiripan itu:

Cara I: "bahwa duduk ia menghadap kiblat seperti duduk di dalam sembahyang dan menaikkan ia dengan *Lâ ilâha* itu dari atas pusatnya, padahal niatkan dengan *Lâ ilâha* itu menafikan akan barang yang lain daripada Allah ta'âlâ daripada hatinya dan diniatkan dengan *Illâ Allâh* itu menyampaikan akandia kepada hatinya, yakni kepada hati sanubari, padahal memalukan [maksudnya: mengerakkan, pen] kepala kepada pihak kiri dengan *Illâ Allâh*, serta dihadirkan akan maknanya itu di dalamnya."²³

Cara II: "bahwa duduk ia seperti yang demikian itu dan ingat ia di dalam duduknya itu kebesaran Tuhannya yang disebutnya itu serta gaib ia di dalam *jalâl* [kemuliaan]-Nya dan lenyap di dalam

jamâl [keindahan]-Nya, padahal ia memandang akan syekhnya itu pada permulaan ia masuk di dalam dzikir itu dan dimulainya daripada pihak tangannya yang kiri, padahal ia mendeakkan akan kepalanya serta ingat ia akan kehinaannya dan *iftiqâr* [perasaan ketergantungan]-nya kepada Allah ta'âlâ dan dilakukannya dengan *Lâ* itu daripada lututnya yang kiri kepada lututnya yang kanan dan dinaikannya dengan lafaz *Ilâha* kepada bahunya yang kanan, padahal diangkat kepalanya itu kepada pihak dan dipalukannya [digerakkan ke bawah] akan kepalanya itu dengan palu [gerakan] yang keras dengan lafaz *Illâ Allâh* kepada hatinya, padahal menghadirkan ia pada permulaan dzikirnya itu daripada lututnya yang kiri *Lâ ma'bûd illâ Allâh* dan pada lututnya yang kanan itu *Lâ maqshûd illâ Allâh* dan pada bahunya yang kanan itu *Lâ mawjûd illâ Allâh*, dan pada hatinya *Lâ mathlûb illâ Allâh*. Dan ketika sempurna dzikir itu, maka dilanjutkan *Huwa illâ Allâh* itu serta menahan ia akan napasnya padahal ia minta *al-faydh al-ilâhî* [limpahan Tuhan], yakni faedah dzikir yang datang daripada Tuhan kita 'azza wa jalla."²⁴

Cara III: "bahwa hendaklah menyebut dzikir itu seperti kalimat yang satu padahal tiada suatu yang menyelang antara keduanya itu pada *khârij* [di luar, di luar pikiran] atau pada *dzihn* [dalam pikiran] supaya tiak boleh masuk syetan daripadanya itu dan inilah terlebih hampir membukakan bagi hati."²⁵

Menurut tarekat Sammâniyyah, sebagaimana dijelaskan 'Abd ash-Shamad al-Falimbânî, dzikir ada dua macam, yaitu dzikir *ḥasanât* dan dzikir *darajât*. Dzikir per-

Dzikir ini memiliki banyak persamaan dengan dzikir yang diuraikan dalam *Kanz al-Ma'rifah*, seperti keharusan menyucikan batin dan bertobat, menghadap kiblat, dan duduk bersila, dan memakai wangi-wangian.

²³ 'Abd ash-Shamad, *Hidâyat as-Sâlikîn* (T.tp.: Penerbit Dua Tiga, t.th.), h. 274.

²⁴ *Ibid.*, h. 274-275.

²⁵ *Ibid.*

Menurut tarekat Sammâniyyah, sebagaimana dijelaskan 'Abd ash-Shamad al-Falimbânî, dzikir ada dua macam, yaitu *dzikir hasanât* dan *dzikir darajât*.

tama tidak terikat dengan adab, sedangkan dzikir kedua diatur dengan dua puluh adab; lima sebelum dzikir, dua belas ketika dzikir, dan tiga sesudah dzikir.²⁶

Pertama, adab sebelum dzikir: (1) bertobat dari segala maksiat dan segala yang tidak bermanfaat untuk kehidupan akhirat, (2) mandi atau berwudhu (3) berdiam diri dan membiasakan dzikir "Allâh, Allâh" dalam hati agar ada keserasian lisan dan hati ketika berdzikir, (4) ketika ingin berdzikir, mengharapkan *himmah* (niat) gurunya untuk meminta pertolongannya, (5) menyakini bahwa permintaan tolong kepada gurunya tersebut sebagai permintaan tolong kepada Rasulullah, karena guru adalah pengganti Rasulullah.²⁷

Kedua, adab ketika berdzikir: (1) duduk di atas tempat yang suci seperti duduk shalat untuk tingkat pemula (*mubtadi*) dan bersila untuk tingkat akhir/tinggi (*muntahî*), (2) meletakkan kedua tangan di atas kedua pahanya, (3) memakai harum-haruman, (4) mengenakan pakaian yang bersih, halal, dan berbau harum, (5) berada di tempat yang kelam atau agak gelap, (6) memejamkan kedua mata, (7) membayangkan wajah syekhnya, (8) mengulang dzikir dengan *khushyu'*, baik dengan suara keras atau pelan, (9) berdzikir dengan niat ikhlas karena Allah swt, (10) memilih lafal dzikir *Lâ ilâha illâ Allâh* dan mengucapkannya diiringi dengan perasaan akan keagungan dan kesempurnaan Allah dengan cara menaikkan lafal *Lâ ilâha* dari atas pusat, kemudian menyampaikan lafal *illâ Allâh* ke hati sanubari,

dan memiringkan kepala ke arah lambung sebelah kiri disertai dengan penghayatan makna dzikir, (11) menghadirkan makna dzikir dalam hati setiap kali mengucapkan dzikir tersebut, yaitu kesadaran hati akan makna *Lâ ilâha illâ Allâh* dengan *Lâ ma'bûd illâ Allâh* (tiada yang disembah kecuali Allah), *Lâ mathlûb illâ Allâh* (tiada yang dimintai pertolongan kecuali Allah), dan *Lâ mawjûd illâ Allâh* (tiada yang maujud kecuali Allah), dan (12) menafikan setiap yang maujud dalam hati selain Allah ketika melafalkan *Lâ ilâha* agar lafal *illâ Allâh* membekas di hati.²⁸

Ketiga, adab sesudah dzikir: (1) duduk dengan tenang dan dengan hati terbuka menanti hasil yang berguna sebagai efek dzikir yang disebut dengan *wârid zikr*, (2) menahan napas dengan maksud memperbaiki hati, membuka hijab, dan memutuskan getaran-getaran nafsu syetam, dan (3) tidak minum, karena minum dapat memadamkan panas yang diakibatkan dzikir dan dianggap menghilangkan rasa rindu kepada Allah.²⁹

Dari pemberian di atas, dapat dikemukakan bahwa tata cara dan ada dzikir Sammâniyyah lebih rumit dan rinci dibandingkan dengan tata cara dzikir yang dijelaskan dalam *Kanz al-Ma'rifah*, tapi memiliki beberapa persamaan. Pertama, keharusan *murîd* membersihkan diri dengan mandi atau berwudhu dalam Sammâniyyah, meski keduanya menjadi keharusan dalam *Kanz al-Ma'rifah*. Kedua, bertobat dari segala maksiat dan segala yang tidak bermanfaat untuk kehidupan akhirat dalam Sammâniyyah, meski dalam risalah ini dinyatakan dalam bentuk *istigfâr* (permintaan ampun). Kedua syarat ini dikemukakan sebagai sebagai adab sebelum dzikir dalam tarekat

²⁶ *Ibid.*, h. 269-270.

²⁷ A. Athaillah, "Perkembangan Tarekat Sammaniyah di Kalimantan Selatan", paper dalam forum kajian bulanan ilmiah keislaman, Lembaga Kajian Keislaman dan Kemasyarakatan (LK-3) dan Serambi Ummah Banjarmasin Post, 17 Januari 2003, h. 7.

²⁸ *Ibid.*, h. 8.

²⁹ *Ibid.*

Sammâniyyah. Ketiga, duduk di atas tempat yang suci dalam posisi bersila yang dalam Sammâniyyah dijelaskan sebagai duduknya orang yang sampai pada tingkat akhir/tinggi (*muntahî*). Hanya saja, terdapat perbedaan meletakkan tangan; pada Sammâniyyah, dengan posisi tangan di atas dua paha (sama dengan Syâdziliyyah), sedangkan pada risalah, di atas dua lutut, namun tampak tidak substansial. Dalam Sammâniyyah, hal ini menjadi bagian adab ketika berdzikir. Keempat, formulasi dzikir dengan urutan penekanan makna yang sama: *Lâ ilâha—Illâ Allâh—Allâh-Hû*. Sebagaimana dalam Sammâniyyah, dzikir *nafy (Lâ ilâha)* dilafalkan harus dengan kesadaran penuh dalam batin tentang penafian wujud diri dan semesta selain wujud Allah dan dzikir *itsbât (Illâ Allâh)* menetapkan bahwa wujud yang hakiki adalah Allah. Selanjutnya, dzikir *nafy dan itsbât* diakhiri dengan *Allâh* hingga *Hû* dengan keyakinan bahwa *Allâh* adalah *wâjib al-wujûd* dan pendzikir tenggelam dalam kesadaran batinnya tentang wujud Tuhan dan hilangnya kesadaran diri (*fanâ*). Sebagaimana dalam Sammâniyyah, dzikir mengantarkan *murîd* kepada *wujûdiyyah*. Dalam *Kanz al-Ma'rifah*, dengan menyatakan bahwa “yang ada dalam kesadaran batin hanya Allah, *wâjib al-wujûd*”, penulis risalah memiliki pandangan tawhid yang sama bahwa penghayatan *Lâ ilâha Illâ Allâh* mengantarkan pendzikir kepada pengertian puncak terhadap tawhid, yaitu “tidak ada yang maujud kecuali Allah” (*Lâ mawjûd Illâ Allâh*).

Atas dasar ini, Syâdziliyyah dan Sammâniyyah lebih mirip kepada dzikir dalam *Kanz al-Ma'rifah*. Mungkin hal ini disebabkan karena Syâdziliyyah merupakan salah satu tarekat yang membentuk Sammâniyyah. Dengan alasan

yang sama, persamaan-persamaan tertentu dengan dzikir Naqsyabandiyah adalah karena tarekat terakhir ini merupakan tarekat yang membentuk Sammâniyyah, di samping Khalwatiyyah, Qâdiriyyah, 'Adiliyyah, dan Syâdziliyyah. Begitu juga, dzikir dalam *Kanz al-Ma'rifah* tersebut mungkin memiliki persamaan tertentu dengan dzikir tarekat-tarekat lain yang membentuknya. De Jong, misalnya, menyamakan Sammâniyyah dengan Khalwatiyyah.³⁰ Ulama-ulama yang menjadi jaringan penyebar Sammâniyyah juga menganut banyak tarekat, seperti Mushthafâ al-Baknî, seorang syekh Khalwatiyyah yang juga berafiliasi dengan Naqsyabandiyah, Qâdiriyyah, dan Qarâbasyiyyah.³¹ Identifikasi dilakukan pada formulasi dzikir tarekat yang paling mirip. Posisi bersila ketika berdzikir yang merupakan posisi duduk dzikir *muntahî* adalah aspek yang menguatkan identifikasi sebagai dzikir Sammâniyyah, dan ditemukan juga dalam Syâdziliyyah, meski tanpa penjelasan sebagaimana dalam Sammâniyyah. Di samping itu, ada persamaan-persamaan lain yang juga ditemukan dalam tarekat lain. Penulis risalah menguraikan tata cara dzikir secara ringkas, sehingga tidak seluruhnya sama dengan Syâdziliyyah maupun Sammâniyyah. Mungkin saja tarekat yang penulis risalah adalah Syâdziliyyah atau Sammâniyyah yang disederhanakan, karena dalam ritual-ritual tarekat, guru sering memodifikasi dengan menambah atau menyederhanakan tata cara dzikir tarekat yang sudah baku. Perkembangan tarekat, seperti halnya pada Naqsyabandiyah, di daerah-daerah sering ditandai dengan apa yang disebut Martin van Bruinessen dengan “pribumisasi tarekat”, yaitu

Dzikir ini memiliki banyak persamaan dengan dzikir yang diuraikan dalam *Kanz al-Ma'rifah*, seperti keharusan menyucikan batin dan bertobat, menghadap kiblat, dan duduk bersila, dan memakai wangi-wangian.

³⁰ Azra, Jaringan, h. 139.

³¹ *Ibid.*, h. 140.

Dalam *Kanz al-Ma'rifah*, yang terjadi adalah penyederhanaan, bukan penambahan, sehingga tidak menyimpang dari sudut pandang Syâdziliyyah dan Sammâniyyah yang diajarkan semula.

masuknya unsur-unsur lokal.³² Dalam *Kanz al-Ma'rifah*, yang terjadi adalah penyederhanaan, bukan penambahan, sehingga tidak menyimpang dari sudut pandang Syâdziliyyah dan Sammâniyyah yang diajarkan semula. Akan tetapi, jika dilihat dari perkembangan terakhir tarekat-tarekat di Kalimantan Selatan, Syâdziliyyah tampak tenggelam dalam perkembangan Sammâniyyah. Hal ini dikuatkan dengan keberadaan literatur-literatur standar Sammaniyyah, seperti *Siyar as-Sâlikîn*, yang menyebar tidak hanya di Kalimantan, tapi juga di Nusantara umumnya, berbeda dengan tarekat Syâdziliyyah yang surut perkembangannya. Syâdziliyyah, berdasarkan catatan Pijper, memang pernah berkembang di Banjarmasin dan Marabahan. Ini disimpulkannya dari daftar guru-guru agama pada akhir tahun 1931 yang dikumpulkan oleh Pemerintah Dalam Negeri. Ada hubungan tarekat ini dengan Mekah, di mana pada tahun 1885 ketika Snouck Hurgronje berada di sana, ditemukan banyak pemuda yang berasal dari kesultanan Banjar. Namun, tradisi ini berlaku surut, karena pada tahun 1200 H (1785/1786 M), Muḥammad Nafis ibn Idrîs ibn al-Husayn menulis sebuah karya yang terkenal, *ad-Durr an-Nafîs*.³³ Sebenarnya, Sammâniyyah sendiri adalah cabang Syâdziliyyah.³⁴ Perkembangan Syâdziliyyah yang surut tersebut mungkin mengambil bentuk baru dalam Sammâniyyah sebagai "Syâdziliyyah yang tidak murni". Atas dasar perkembangan historis tarekat ini, dzikir dalam *Kanz al-Ma'rifah*—meski juga sama dengan Syâdzi-

liyyah—didasarkan tarekat Sammâniyyah. Sayangnya, penulis risalah tidak menjelaskan adab dzikir secara rinci, karena antara dzikir Sammâniyyah dan Syâdziliyyah, ditemukan perbedaan, semisal teknik dzikir dengan *hâ, hâ, hâ*, atau *hî, hî, hî*, tidak ditemukan dalam Syâdziliyyah. Sedangkan, keharusan shalat dua raka'at dan berpakaian putih dalam *Kanz al-Ma'rifah* tidak ditemukan baik dalam Sammâniyyah maupun Syâdziliyyah.

Tarekat Sammaniyyah sendiri yang diajarkan oleh Muḥammad Sammân al-Madani, sebagaimana dikemukakan, adalah perpaduan beberapa tarekat atas dasar modifikasi pendirinya. Dengan begitu, dalam hal istilah yang digunakan, perbedaan bukanlah substansial. Hasil yang diharapkan dzikir, misalnya, disebut dalam *Siyar as-Sâlikîn* dengan *al-faydh al-ilâh*³⁵ (limpaan ketuhanan) dan *wârid zikr*³⁶ (manfaat yang datang dari dzikir) yang dalam perkembangan tarekat Sammâniyyah di Kalimantan Selatan, terutama yang dikembangkan oleh KH. Zaini Ghani, Martapura, disebut dengan *imdâd*³⁷ (yaitu terbukanya hijab dalam mengenal Tuhan). Bahkan, istilah-istilah tersebut, *wârid adz-dzikr*,³⁸ *imdâd*,³⁹ dan *jadzbah*,⁴⁰ juga ditemukan da-

³⁵ 'Abd ash-Shamad, *Hidâyat as-Sâlikîn*, h. 275.

³⁶ *Ibid.*, h. 273.

³⁷ A. Athaillah, "Perkembangan", h. 11.

³⁸ Lihat Muḥammad Amîn al-Kurdî, *Tanwîr al-Qulûb*, h. 513.

³⁹ *Ibid.*, h. 504.

⁴⁰ *Ibid.*, h. 516. Di sini, ditegaskan bahwa tingkat seorang yang mendapat tarikan ketuhanan lebih tinggi daripada tingkat seorang yang menjalani sulûk, meskipun keduanya sama-sama melewati serangkaian tahapan-tahapan (*al-majdzûb as-sâlik a'lâ min as-sâlik al-majdzûb liystirâkihîmâ fi al-'ubûr 'alâ al-manâzil*). Hal itu karena seorang yang majdzûb mengalami pengalaman batin dengan Allah (*billâh*). Seorang sâlik berhenti pada pengalaman fanâ', sedangkan seorang majdzûb berhenti pada baqâ'.

³² Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, h. 226 dst.

³³ G. F. Pijper, *Beberapa Studi*, h. 53-54.

³⁴ Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek*, h. 92.

lam Naqsyabandiyah. Hal ini mungkin disebabkan oleh keberadaan Sammâniyyah sendiri yang dibentuk oleh tarekat-tarekat lain, termasuk Naqsyabandiyah. Dalam *Kanz al-Ma'rifah*, dengan dzikir seperti itu, diharapkan turun *jadzbah* (tarikan) Allah kepada-Nya hingga *hayrân* (“bingung”, tenggelam dalam penghayatan batin), *lali* (hilangnya kesadaran selain Allah), dan *fanâ'*.⁴¹ Atas dasar ini, perlu dicatat bahwa identifikasi dzikir dalam *Kanz al-Ma'rifah* sebagai dzikir Sammâniyyah tidak bisa dibangun atas asumsi bahwa semua aspek dzikir adalah sama. Sebagian adab dzikir tersebut juga menjadi adab dzikir tarekat lain, seperti keharusan mandi, berwudhu', dan beristigfâr.

Wujûdiyah dan Pengenalan Tuhan

Dalam kondisi sebagaimana dijelaskan di atas, pendzikir menerima “penampakan” (*tajallî*) cahaya sifat keindahan (*jamâl*) dan kemuliaan (*jalâl*) Allah swt. Menurut penulis, tingkatan ini lebih tinggi daripada karamat dan sekalian *maqâmât*, karena sampai pada tingkatan penyingkapan (*kasyf*). Dalam hal ini, penulis mengutip perkataan yang dikatakan berasal dari Abû Bakr ra. “*al-'ajz 'an dark al-idrâk idrâk*”⁴² (ketidakmampuan untuk

mencapai suatu tingkat pencapaian berarti telah mencapainya). Pernyataan ini sebenarnya menunjukkan pandangan penulis tentang emanensi dan transendensi Tuhan bahwa meski Tuhan adalah zat yang tak mungkin digapai hakikatnya (transenden), pengalaman spiritual *kasyf* dapat mengenyam pengetahuan tentang Tuhan. Namun, sebagai pengalaman individual yang subyektif, pengetahuan tentang Tuhan melalui *kasyf* tidak menangkap “sinyal” gambaran total tentang Tuhan. Aspek transendensi Tuhan tersebut dikuatkan dengan kutipan perkataan Alî ibn Abî Thâlib ra. “*Kull mâ takhthur fî khayâlîka wa tashawwar fî bâlîka fallâh bikhilâf dzâlîka*” (Apa yang terlintas dalam angan-anganmu dan tergambar di hatimu tidak sama dengan Allah). Transendensi-emanensi Tuhan adalah paradoks yang memang menjadi karakter pemikiran sufi yang ingin merangkul *ma'rifah* (gnosis) sebagai puncak pengalaman batin yang dapat mengenali Tuhannya di satu sisi, sambil mempertahankan *tawhîd* di sisi lain. Muḥammad Arsyad al-Banjari (15 Shafar 1122 H/ 19 Maret 1710M-6 Syawal 1227/13 Oktober 1812 M) dalam *Tuhfat ar-Râgibîn*, mengategorikan pemikiran sufisme model ini sebagai *wujûdiyyah muwahhid*,⁴³ yaitu

Tarekat Sammaniyah sendiri yang diajarkan oleh Muḥammad Sammân al-Madani, sebagaimana dikemukakan, adalah perpaduan beberapa tarekat atas dasar modifikasi pendirinya.

⁴¹ *Kanz al-Ma'rifah*, h. 3.

⁴² Dalam konteks sebelumnya, disebutkan bahwa ketika Abû Bakr ditanya, “Bagaimana Engkau mengenal Tuhanmu?”, ia menjawab, “Aku mengenal Tuhan melalui Tuhanku. Seandainya Dia tidak ada, Aku tak mengenal-Nya”. Selanjutnya, ketika ia ditanya, “Bagaimana Engkau mengenal-Nya?”, ia menjawab dengan ungkapan tersebut. Al-Ghazâlî (w. 1111 M) dalam *lhyâ'* juga menyebutkan pernyataan ini, namun ia tidak menyebutnya sebagai perkataan Abû Bakr, melainkan sabda Nabi saw. Al-Ghazâlî mengemukakan sabda ini untuk menjelaskan aspek tasybîh dan tanzîh dari pengalaman *kasyf* (teks: ...wa annahu muḥannits bayn at-tasybîh wa at-tanzîh). Lihat

al-Ghazâlî, *lhyâ'* Ulûm ad-Dîn (Indonesia: Dâr lhyâ' al-Kutub al-'Arabiyah, t.th. edisi Badâwî Thabânah), jilid IV, h. 245-246; M. Quraish Shihab, *Menyingkap Tabir Ilahi*, Asma al-Husna dalam Perspektif al-Qur'an (Jakarta: Lintera Hati, 2000), h. xxiii.

⁴³ Muḥammad Arsyad al-Banjari, *Tuhfat ar-Râgibîn fî Bayân Haqiqat Imân al-Mu'minin wa Mâ Yuḥsiduh min Riddat al-Murtaddîn* (Singapura, Jeddah, Indonesia: al-Haramayn li al-Thibâ'ah wa an-Nasyr wa at-Tawzî', t.th), h. 16-17. Arsyad membagi wujûdiyyah kepada dua, yaitu wujûdiyyah muwahhid dan wujûdiyyah mulhid. Wujûdiyyah muwahhid adalah “segala ahli sufi yang sebenarnya”. Sedangkan,

paham sufisme yang mengakui mungkin terjadi penyatuan Tuhan dan hamba, namun tetap menyakini keesaan Tuhan. Ketidakmungkinan mengetahui hakikat Tuhan, sebagai tampak dalam kutip Alî tersebut, menunjukkan kesetiaan ajaran dan pembelaan penulis sebagai seorang teolog yang menguat dalam sufisme sunni yang ingin melakukan sintesis atau “pendamaian” ketegangan fuqaha *vis à vis* sufi.⁴⁴ Karakter seorang teolog dari penulis tampak dari ayat yang dikutip *Laysa kamitslih syai’* (Qs. asy-Syûrâ/43: 11) untuk menopang transendensi Tuhan.

Menurut penulis, *fanâ’* ada dua macam. Pertama, *fanâ’* hamba dari sifat kemanusiaannya karena tenggelam (Banjar: *karam*) dalam sifat Allah. Pengalaman spiritual ini disebut sebagai *qurb an-nawâfil*. Kedua, *fanâ’* hamba dari segala selain Allah (*mâ siwâ Allâh*) dan totalitas (*kulliyah*) dirinya karenanya tenggelam dan *musyâhadah* wujud Allah. Pengalaman puncak ini disebut dengan *qurb al-farâ’idh*. Pada tingkatan kedua ini, hamba mencapai *maqâm jam’ al-*

jam’, *fanâ’ fi Allâh*, dan *baqâ’ bi Allâh*.

Qurb an-nawâfil dan *qurb al-farâ’idh* adalah dua istilah sufisme yang mengacu kepada sebuah hadits qudsi.⁴⁵ Penulis membedakan dua tingkatan tersebut; yang pertama adalah kedekatan dengan sifat-sifat Tuhan, sedangkan yang kedua adalah kedekatan pada wujud [zat] Allah. Menurut Schimmel, sebagian sufi menggunakan istilah “kedekatan sifat” dan “kedekatan nama”. Tarekat Naqsyabandiyah di India menggunakan *qurb al-farâ’idh* sebagai tingkat kedekatan karena pelaksanaan ibadah wajib, “keadaan (*hâl*) nabi”, suatu tingkatan lebih tinggi daripada *qurb an-nawâfil*, yaitu “tingkatan (*maqâm*) para wali”.⁴⁶ Istilah *qurb* (dekat) digunakan oleh para sufi dengan pengertian berbeda-beda. Sebagian mistikus menggunakannya untuk tingkatan kesatuan Tuhan-hamba. Sedangkan, sebagian mistikus lain, sebagaimana dinyatakan dalam *Nafahât al-Uns Mawlânâ ‘Abd ar-Rahmân Jâmi’*, menolaknya, karena *qurb* masih menunjukkan dualitas Tuhan-hamba, sehingga

Transendensi-emanensi Tuhan adalah paradoks yang memang menjadi karakter pemikiran sufi yang ingin merangkul *ma’rifah* (gnosis) sebagai puncak pengalaman batin yang dapat mengenali Tuhannya di satu sisi, sambil mempertahankan *tawhîd* di sisi lain.

wujûdiyyah mulhid meyakini pengertian *Lâ ilâha illâ Allâh* dengan “tiada wujudku hanya wujud Allah, yakni bahwa aku wujud Allah”. Maksudnya, “Hak Allah Ta’ala tidak maujud, melainkan dalam kandungan segala makhluk; mereka mengitsbatkan keesaan Allah Ta’ala dalam wujud sekalian makhluk yang banyak. Allah diketahui zat-Nya dan nyata kaifiyat-Nya daripada ada. Ia maujud pada khârij dan pada zaman dan makân atau tempat. Sekalian itu kufur. Inilah wujûdiyyah mulhid. Dinamakan dia *zindîq*” (h.17).

⁴⁴ Menurut al-Jâbirî, ketegangan fuqaha-sufi menyangkut dasar pijakan epistemologis masing-masing yang dalam istilahnya merupakan ketegangan epistemologi bayâni (fuqaha)-‘irfâni (sufi). Lihat lebih lanjut karyanya, *Bunyat al-‘Aql al-‘Arabi: Dirâsah Tahliliyyah Naqdiyyah li Nuzum al-Ma’rifah fi ats-Tsaqâfat al-‘Arabiyyah*, (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqâfi al-‘Arabi, 1993).

⁴⁵ Teks: *mâ taqarrab ilayya al-mutaqarribûn bi mitsl maftaradthu ‘alayhim, wa lâ yazâl al-‘abd yataqarrub ilayya bi an-nawâfil hattâ yuhibbanî wa uhibbah, fa idzâ ahbabtuhu kuntu lahu sam’an wa basharan, fabî yubshir wa bî yasma’*. Hadits ini diriwayatkan oleh Abû Hurayrah dan ditakhrij oleh al-Bukhârî dalam 11/292-295 tentang *ar-riqâq*, bab *at-tawâdhu’*, Ibn as-Sanî tentang pengobatan dari Samwayh, al-Khathîb dan Ibn ‘Asâkir dari ‘Alî dan Anas, Ibn Abî ad-Dun-yâ dalam *Kitâb al-awliyyâ’*, al-Ḥakîm at-Tirmidzî dan Ibn Mardawayh dan Abû Nu’aym tentang *al-asmâ* (nama-nama). Lihat Abû al-Qâsim ‘Abd al-Karîm Hawâzin *al-Qusyayrî an-Naysâbûrî*, ar-Risâlat al-Qusyariyyah fi ‘Ilm at-Tashawwuf, *taḥqîq Ma’rûf Zariq* dan ‘Alî ‘Abd al-Ḥamîd (Cairo: Dâr al-Khayr li ath-Thibâ’ah wa an-Nasyr wa at-Tawzî’, t.th.), h. 80.

⁴⁶ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions*, h. 133.

bukan pengalaman sufisme sejati.⁴⁷

Tendensi penulis ke arah tashawuf Sunni semakin jelas pada ungkapan *qurb* (pada *qurb al-farâ'idh* dan *qurb an-nawâfil*). Memang, sebagaimana dinyatakan Schimmel, *qurb* tidak selalu menunjukkan pemisahan Tuhan-makhluk (*tanzîh*), sebagaimana dianut sebagian sufi. Sebagian sufi lainnya menggunakannya dengan pengertian yang sama dengan penyatuan keduanya. Namun, sebagaimana dikemukakan, beberapa indikasi menguatkan kecenderungan *tanzîh* penulis, misalnya kutipan perkataan 'Alî dan kutipan Qs. *asy-Syûrâ*/43: 11. Oleh karena itu, kita mungkin mengidentifikasinya dengan konsep *qurb* dalam tashawuf sunni yang diidentikkan *wahdat asy-syuhûd* (*testimonial monism*) sebagai lawan dari *wahdat al-wujûd*. Pada al-Ghazâlî (w.1111 M), *qurb* merupakan bantahan terhadap *ittihâd* (penyatuan) dan *hulûl* (inkarnasi). Menurutnyanya, manusia hanya mampu mencapai pada tingkatan "dekat", bukan "bersatu". Tawhid yang disebut penulis sebagai "...hasil rasa gaib diri daripada memandang dan ingat akan segala *mâ siwâ Allâh* [selain Allah] dan *kulliyah* [secara totalitas] hanya sesungguhnya semata-mata di dalam keesaan zat Allah ta'ala, *wâjib al-wujûd*" adalah sama dengan *tawhîd syuhûdî* Ahmad Sirhindî yang kemudian diterjemahkan oleh Marijan Holé dengan '*ayn al-yaqîn*'.⁴⁸ Tawhîd yang disebut penulis sebagai tawhîd zat adalah tawhîd tingkat keempat dalam klasifikasi al-Ghazâlî, yaitu tawhîd para sufi.⁴⁹

Puncak pengalaman batin mengenal Tuhan diistilahkan dengan *maqâm jam' al-jam'*. Setingkat di bawahnya adalah *al-jam'* (berkumpul; *gathering*) karena hamba mengumpulkan atau mengkonsentrasikan batin kepada Tuhan, sedangkan *al-farq* (berpisah) menunjukkan berpisahannya atau hilangnya kesadaran hamba tentang selain Allah. Tingkatan *al-jam'* disejajarkan dengan istilah *fanâ'* yang oleh Toshihiko Izutsu dijelaskan sebagai "*the total nullification of the ego-consciousness, when there remains only the absolute Unity of Reality in its purity as an absolute Awareness prior to its bifurcation into subject and object*". *Fanâ'* "tentu saja adalah pengalaman manusia, tapi manusia bukan subyek dari pengalaman tersebut. Subyek adalah realitas metafisik sendiri". Dalam *Matsnawî* (3:3683) Jalâl ad-Dîn Rûmî, dalam ungkapan "Zayd mati", Zayd adalah subyek, tapi bukan sebagai subyek yang melakukan.⁵⁰ *Jam' al-jam'* adalah tingkatan setelah *al-jam'* atau *fanâ'* yang disejajarkan dengan *baqâ'* atau *al-farq ats-tsânî* (perpisahan kedua). Perbedaan an-

Tawhîd tingkat pertama adalah jika seseorang mengucapkan *lâ ilâha illâllâh* dengan lisannya, sedangkan hatinya lalai dan mengingkarinya, seperti tawhîd orang munafiq. Kedua, jika seseorang membenarkan ungkapan tersebut dengan hatinya, sebagaimana diyakini oleh kebanyakan muslim. Inilah yang disebut tawhîd kalangan awam. Ketiga, jika seseorang menyaksikan kebenaran ungkapan tersebut dengan mata batinnya melalui kasyf melalui cahaya Tuhan. Inilah yang disebut tingkatan tawhîd muqarrabîn. Hal itu dengan menyaksikan banyak hal, tapi pada kebanyakannya ia mengetahuinya berasal dari Allah yang Mahaesa lagi Mahaperkasa. Keempat, ia tidak melalui dalam wujud kecuali hanya satu (Tuhan), yang disebut sebagai penglihatan batin kalangan shiddiqîn dan diistilahkan oleh para sufi sebagai *fanâ'* fi at-tawhîd.)

⁵⁰ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions*, h. 143.

Artikel Utama

Tarekat Naqsyabandiyyah di India menggunakan *qurb al-farâ'idh* sebagai tingkat kedekatan karena pelaksanaan ibadah wajib, "keadaan (*hâl*) nabi", suatu tingkat lebih tinggi daripada *qurb an-nawâfil*, yaitu "tingkatan (*maqâm*) para wali".

Kandil

67

Melintas Tradisi

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, h. 368.

⁴⁹ Al-Ghazâlî (*Ihyâ'*, IV: 240) mengklasifikasikan tawhîd kepada empat tingkatan: (Tawhîd ada empat tingkatan....

Puncak pengalaman batin mengenal Tuhan diistilahkan dengan *maqâm jam' al-jam'*. Setingkat di bawahnya adalah *al-jam'* (berkumpul; *gathering*) karena hamba mengumpulkan atau mengkonsentrasikan batin kepada Tuhan, sedangkan *al-farq* (berpisah) menunjukkan berpisahannya atau hilangnya kesadaran hamba tentang selain Allah.

tara *al-jam'* dan *jam' al-jam'* dijelaskan oleh al-Qusyairî sebagai berikut:

"فمن أثبت نفسه أثبت الخلق و لكن شاهد الكل كان قائما بالحق , فهذا جمع . وإذا كان مختطفا عن شهود الخلق مصطلحا عن نفسه مأخوذا بالكلية عن الإحساس بكل ما ظهر واستولى من سلطان الحقيقة , فذاك جمع الجمع . والتفرقة شهود الأعيان لله عز وجل , والجمع شهود الأعيان بالله , وجمع الجمع الاستهلاك بالكلية , وفناء الإحساس بما سوى الله عز وجل عند غلبات الحقيقة , وبعد هذا حالة عزيزة يسميها القوم (الفرق الثاني , وهو أن يرد إلى الصحو عند أوقات الفرائض ليجري عليه القيام بالفرائض في أوقاتها فيكون رجوعه بالله تعالى لا للعبد بالعبد , فالعبد يطالع نفسه في هذه الحالة في تصريف الحق سبحانه يشهد مبدأ ذاته و عينه بقدرته , ومجرى أفعاله وأحواله عليه بعلمه ومشيئته".⁵¹

Jadi, *jam' al-jam'* adalah suatu pengalaman spiritual di mana hamba kehilangan kesadaran inderanya dan tenggelam secara totalitas dalam pengenalan terhadap Tuhannya. Disebut sebagai "perpisahan kedua" karena kondisi tersebut mengantarkannya kembali kepada kesadaran perbedaan Tuhan-makhluk di mana hamba berkewajiban melaksanakan perintah-perintah-Nya. Jadi, ia "kembali kepada Allah dengan Allah". Meski beberapa sufi mengklaim mencapai *baqâ'*, pembedaan antara aspek "ke-walian" dan "kenabian" dari *fanâ'* dan *baqâ'* dianggap penting di kalangan para sufi, terutama penganut Naqsyabandiyah. Dalam kaitannya dengan diskusi kita tentang tendensi *wujûdiyyah* dalam *Kanz al-Ma'rifah*, istilah-istilah ter-

sebut tidak merupakan bukti yang cukup dan signifikan untuk menyimpulkan bahwa penulisnya penganut paham tentang kesatuan Tuhan-hamba, karena *fanâ'*, misalnya, tidak bisa diidentikkan secara otomatis dengan *ittihâd*, sehingga lalu dianggap "menyimpang" dalam perspektif sunni ortodoks seperti *hulûl al-Hallâj*.⁵²

Dzikir hingga mencapai *fanâ'* tersebut adalah untuk mengenal keesaan zat Allah. Situasi *fanâ'*, menurut penulisnya, adalah upaya melatih diri menghadapi huru-hara menghadapi kematian yang disebut sebagai *sakarât al-mawt*. Kehilangan kesadaran hamba tentang dirinya dan *mâ siwâ Allâh* (selain Allah) dan tenggelam *musyâhadah* dan *ma'rifah* Tuhan itu disebut "mati *ma'nawi*", kematian yang hakiki dalam perspektif sufismenya. Sedangkan, berpisahannya roh dari jasad hanya merupakan "mati *shûri*" (mati bentuk, *shûrah*), yaitu kematian jasad fisik yang sebenarnya tidak hakiki. "Mematikan diri" menjadi kematian *ma'nawi*, sebagaimana dikemukakan, adalah bagian dari upaya pengenalan diri untuk mencapai pengenalan Tuhannya. Dalam *Kanz al-Ma'rifah*, hal ini dijelaskan sebagai berikut:

(Terjemah: Demikianlah hendaklah dikerjakan segala hamba Allah yang pilihan tatkala berlaku atasnya pekerjaan datang sakarat al-mawt atasnya. Maka janganlah lalai dan lupa daripada musyâhadkan keesaan zat Allah ta'ala dan muhadarah [menghadirkan] kalbu kepada hadhrat-Nya dengan berbaik diri menghadap kiblat. Maka tatkala itu hendaklah *fanâ'* diri daripada sangkutan ma siwâ Allah [selain Allah] dan akan hingga daripada sadar diri akan keseluruhan [kulliyah] dan daripada rasa pedih dan kesakitan cerai nyawa dengan badan

⁵¹ Al-Qusyairî, ar-Risâlat al-Qusyairiyyah, h. 65-66.

⁵² Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions*, h. 144.

tatkala diambil malak al-mawt, hingga sampai kepadanya kematian di dalam baqâ musyâhadah-Nya alam hak Allah ta'ala dengan muhadarah [menghadirkan] kalbu kepada hadhra-Nya jua supaya... (naskah tidak jelas—Wr) jangan dirasakan *Haq subhânah wa ta'âlâ* kepada segala huru-hara sakarat al-mawt, sebab cita rasa musyâhadah itu hingga matilah dia di dalam hal muhadharah [menghadirkan]-Nya. Maka adalah mati yang demikian itu hadir di dalam fanâ' fi Allâh baqâ' bi Allâh yang memperoleh maqâm jam' al-jam', yaitu amal dan hal mati ma'nawî yang terdahulu daripada mati shûfî).⁵³

Jika kita letakkan dalam konteks historis dan iklim intelektual di mana risalah ini ditulis, yaitu sekitar abad ke-14 H/19 M, aliran tashawuf yang mewarnai *Kanz al-Ma'rifah* tidak lepas dari aliran tashawuf yang berkembang di Nusantara umumnya yang memiliki jaringan kuat dengan Timur-Tengah, yaitu *wujûdiyyah*. Risalah ini ditulis kurang-lebih seabad sesudah masa Arsyad dan 'Abd ash-Shamad. Masa ini ditandai dengan pertarungan yang intensif tashawuf di satu sisi dengan teologi dan fiqh, sehingga pertarungan kecenderungan kaum sufi dengan mutakallimûn dan fuqahâ. Di Sumatera pertarungan seperti itu terrepresentasi, antara lain, pada Hamzah Fanshuri dan Syamsuddin Sumatrani, di Jawa pada Syekh Siti Jenar-wali songo, dan di Kalimantan Selatan pada Arsyad-Abdul Hamid Abulung. Dalam sejarah, dalam proses asimilasi kultural atau ketika terjadi dua aliran bersentuhan, sering terjadi apa yang disebut sebagai "proses adopsi dan adaptasi" (*to adopt and to adapt*). Harmonisasi tashawuf-fiqh pada karya-karya al-Ghazâlî (w. 1111

M), seperti *Ihyâ'*, yang mempengaruhi karya-karya ulama yang dipelajari intensif di Nusantara, termasuk di Kalimantan Selatan, seperti tampak jelas pada *Siyar as-Sâlikîn* dan—tentu saja—*Hidayât as-Sâlikîn* 'Abd ash-Shamad al-Falimbânî ikut mewarnai upaya penyesuaian kalangan yang di satu sisi ingin mempertahankan konsep tawhîd sunni sambil mengadopsi dan mengadaftasikannya dengan tashawuf yang umumnya berkembang di tanah air, yaitu *wujûdiyyah*. Adopsi dan adaptasi tersebut tampak dalam risalah ini dengan penggunaan term-term *wujûdiyyah*, seperti *fanâ*, *baqâ'*, dan *maqâm jam' al-jam'*. Terjadinya harmonisasi tersebut di mana kalangan Sunni mengadopsi konsep-konsep yang kontroversial, seperti pada tashawuf Ibn al-'Arabî, antara lain, terlihat pada tashawuf 'Abd ash-Shamad al-Falimbânî. Dalam kutipan panjang yang dikemukakan Hawash Abdullah dari *Siyar as-Sâlikîn*, 'Abd ash-Shamad al-Falimbânî menyelipkan uraian tashawuf yang dalam kurun waktu yang diperdebatkan. Ia tidak membantah tashawuf Hamzah Fanshuri dan Syamsuddin as-Sumatrani. Ketika menjelaskan martabat ketiga (ilmu tashawuf yang bermanfaat bagi *muntahî*, ia mengutip literatur *al-Futûhât al-Makkiyyah*, *Mawâqî' an-Nujûm*, dan *Fushûsh al-Hikam* Ibn al-'Arabî, syarh *Fushush* oleh 'Abd al-Ghanî an-Nablusî, dan 'Alî al-Mahayimî, dan *al-Insân al-Kâmil* al-Jîlî.

Untuk melihat bahwa risalah ini berada dalam alur umum tashawuf model itu, dikemukakan perbandingan dengan karya-karya tashawuf lain di Kalimantan Selatan, yaitu *Risâlah 'Amal Ma'rifah* karya 'Abd ar-Rahmân Shiddîq (1284H/1846[7]M-1939 [1950?]M) yang selesai ditulis hampir bersamaan dengan penulisan *Kanz al-Ma'rifah*, yaitu pada awal Rabi' al-

Meski beberapa sufi mengklaim mencapai *baqâ'*, perbedaan antara aspek "kewalian" dan "kenabian" dari *fanâ'* dan *baqâ'* dianggap penting di kalangan para sufi, terutama penganut *Naqsyabandiyyah*.

⁵³ *Kanz al-Ma'rifah*, h. 5-6.

Awal 1332H⁵⁴ dan *Fath ar-Rahmân bi Syarh Risâlat al-waliy ar-Raslân*⁵⁵ karya Muhammad Arsyad al-Banjari.

⁵⁴ Jamhari Arsyad, Risâlah 'Amal Ma'rifah (Tinjauan Atas Suatu Ajaran Tasauf), skripsi, tidak diterbitkan, (Banjarasin: Fakultas Ushuluddin, 1985), h. 15. Jamhari menyebut bahwa 'Abd ar-Rahmân Shiddiq hidup pada 1846-1950M, sedangkan, menurut Nazir, pada 1847-1939M. 'Abd ar-Rahmân Shiddiq lahir di Desa Dalam Pagar, Martapura, Kalimantan Selatan. Ia adalah keturunan Muhammad Arsyad al-Banjari, penulis Sabil al-Muhtadin. Ia adalah seorang produktif yang melahirkan karya-karya penting yang masih dipelajari di Kalimantan Selatan, seperti—di samping 'Amal Ma'rifah—Asrâr ash-Shalâh, 'Aqâ'id al-Imân, Syair Ibarat, Risâlah Fath al-'Âlim fi Tartîb at-Ta'lim. Sepulang dari Mekkah, menurut Jamhari (menurut Nazir, setelah pulang dari Mekkah, ia ke Singapura), ia pergi ke Sapat, Indragiri, Riau, sehingga pemikirannya berpengaruh kuat di sana hingga sekarang, yang secara kultural menjadi pengikat hubungan antara Banjar dan Riau. Ketika berada di Dalam Pagar, Martapura, 'Abd ar-Rahmân Shiddiq belajar pada Muhammad Said Wali, Muhammad Khatib, dan 'Abd ar-Rahman Muda. Ia juga pernah belajar di lembaga-lembaga pendidikan di Sumatera Barat, seperti Perguruan Sumatera Thawalib. Ketika di Mekkah, ia belajar, antara lain, pada Sayyid Bakr ibn Muhammad Syathâ' ad-Dimyâthî, Sayyid Babasyid, Ahmad Zaini Dahlan, dan Muhammad Nawawi Banten. Ia juga belajar di halaqah-halaqah Masjid Nabawi. Teman-temannya dalam menuntut ilmu adalah Ahmad Khatib Minangkabau, Hasyim Asy'ari Jombang, Abdul Qadir Manadailing Tapanuli, Umar dari Sumba, Awang Kenali dari Kelantan, Jamil Jaho, Sulayman ar-Rasuli, Abdul Karim Amrullah dan Tahir Jalaluddin dari Minangkabau, Muhammad 'Ali Junaid dari Berau Kalimantan Timur, Abdullah Zawawi, dan Ahmad Dimiyathi, seorang mufti Mekkah. Lihat, lebih lanjut, "Kontroversi Sikap Ulama tentang Eksistensi Ilmu Kalam", Khazanah, IAIN Antasari Banjarmasin, vol. II, no. 03, Mei-Juni 2003, h. 364.

⁵⁵ *Fath ar-Rahmân* adalah karya Zakariyyâ' al-Anshârî yang kemudian diterjemahkan ke bahasa Melayu oleh Muhammad Arsyad al-Banjari. Karya ini adalah penjelasan (syarh) karya

Koherensi Ajaran Tashawuf

Jika kita membandingkan antara *Kanz al-Ma'rifah* (KM) dan 'Amal Ma'rifah (AM), ada keselarasan atau koherensi yang sangat kuat, tidak hanya dalam tema-tema yang dibahas, melainkan pandangan-pandangan tashawuf yang dikemukakan.

- a. Tema sentral *Kanz al-Ma'rifah*, sebagaimana dikemukakan, adalah pengenalan diri untuk mengenal Tuhan yang dijabarkan menjadi: (1) mengenal asal kejadian dari *Nûr Muhammad*, (2) "mematikan diri", dan (3) *fanâ'* dalam sifat-sifat Tuhan. Pengenalan diri yang dikemukakan dalam KM (h. 1) yang berakhir pada *fanâ'* tersebut dijelaskan dalam AM lebih jelas sebagai berikut:

"Syahdan, barangsiapa mengenal Allah Ta'âlâ, niscaya mengenal akan dirinya. Dan barangsiapa mengenal akan dirinya, niscaya mengenal ia akan Tuhannya. Dan barangsiapa mengenal Tuhannya, niscaya jahil akan dirinya, seperti sabda Nabi saw: 'Arafukum birabbih a'rafukum binafsih. Artinya: yang terlebih mengenal daripada kamu akan Tuhannya itu terlebih mengenal ia akan dirinya. Ma'rifat Allah Ta'âlâ itu jalan yang menyampaikan

Syekh Wali ar-Raslân ad-Dimasyqi (w. 1369M), Risâlah fi at-Tawhîd yang disebut juga al-Hikam. Syarh yang lain adalah Khamrat al-Khân oleh 'Abd al-Ghani an-Nabulusi (w. 1731). *Fath ar-Rahmân* tersebut juga digunakan di Palembang yang menjadi ciri perkembangan tashawuf yang dipengaruhi 'Abd ash-Shamad. Lihat Braginsky, Yang Indah, Berpaedah, dan Kamal: Sejarah Sastra Melayu dalam Abad 7-19 (Jakarta: INIS, 1998), h. 477. Persamaan karya standar tersebut antara Palembang dan Banjar menunjukkan adanya hubungan model tashawuf Arsyad yang sangat mungkin sealur dengan 'Abd ash-Shamad, sebagaimana menjadi tesis Karel A. Steenbrink (Beberapa Aspek, h. 96).

Dalam sejarah, dalam proses asimilasi kultural atau ketika terjadi dua aliran bersentuhan, sering terjadi apa yang disebut sebagai "proses adopsi dan adaptasi" (to adopt and to adapt).

ia kepada kasyf (tersingkap), artinya terbuka daripada segala hakikat asy-yâ' (segala sesuatu) dan kasyf itu jalan yang menyampaikan kepada fanâ' daripada mâ siwâ Allâh Ta'âlâ (segala selain Allah). Dan fanâ' itu jalan yang menyampaikan kepada fanâ' al-fanâ', yaitu tiada melihat akan dirinya itu memfanâ'kan diri, hanya yang dilihat itu Allah Ta'âlâ jua yang memfanâ'kan dirinya. Dan fanâ' al-fanâ' itu jalan menyampaikan kepada baqâ', yaitulah yang dituntut.⁵⁶

b. Pengenalan asal kejadian manusia dari Nûr Muḥammad yang disebut KM memang tidak diuraikan dalam AM. Akan tetapi, pengenalan diri dengan "mematikan diri" dijelaskan dalam AM 'Abd ar-Rahmân Shiddîq dalam hal ini merujuk kepada hadits yang sama dengan redaksi lebih lengkap: *Mûtû qabla an tamûtû wa man arâda an yanzhur ilâ mayyit yamsyî 'alâ wajh al-ardh falyanzur ilâ Abî Bakr* dan ayat yang sama (Qs al-Qashash/28: 88). Pengenalan kedua tersebut didasarkan atas perbedaan antara apa yang disebut sebagai "mati *hissî*", yaitu "cerai ruh daripada jasad" yang dalam KM (6) disebut "mati *shûrî*" dan "mati *ma'nawî*" dan "mati hakiki", yaitu "*fanâ'* dalam *ma'rifah*-Nya dan *musyâhadah*-Nya akan *af'âl* dirinya dan sekalian makhluk dan *asmâ'* dan sifat-Nya dan zat-Nya pada *af'âl* Allah Ta'âlâ dan *asmâ'*-Nya dan sifat-Nya dan zat-Nya". Ide ini selaras dengan penjelasan dalam KM (6), "Jalankan mati *ma'nawî* daripada mati *shûrî*. Inilah kesudahan jalan dan (sic!, tidak ada) Nabi *shallallâhu 'alayh wa sallam* dan segala *'arif billâh* yang *kâmil mukam-*

mil (sempurna dan menyempurnakan) *radhiyallâh 'anhum*".

c. Baik dalam KM (h. 4) maupun AM (h. 74), pengalaman spiritual *musyâhadah* hingga *fanâ' al-fanâ'* disadari tidak bisa menangkap gambaran totalitas pengenalan Tuhan. Namun, transendensi Tuhan bukan berarti bahwa Ia tidak bisa dikenal. Ide ini diungkapkan melalui ucapan Abû Bakr (*al-'ajz 'an dark al-idrâk idrâk*) dan 'Alî ibn Abî Thâlib (*kull mâ yakhthur..*). Redaksi terjemah yang dikemukakan juga mirip:

1. *al-'ajz 'an dark al-idrâk idrâk* diterjemahkan sebagai berikut:

"Yang lemah daripada segala pendapat, itulah pendapat" (KM: 4)

"Bermula lemah daripada mendapat akan pendapat, itulah pendapat akan Tuhannya" (AM: 74)

2. *Kull mâ yakhthur fi Khayâlika wa Tashawwara fi Bâlika, fallâh Bikhilâf Dzâlika*⁵⁷

"Tiap-tiap barang yang terlintas pada citamu dan terupa pada hatimu, maka Allah Ta'âlâ bersalahan dengan yang demikian itu" (KM: 4)

"Bermula tiap-tiap barang yang terlintas pada hatimu dan terciata-cita pada khayalmu dan merupakan pada yang demikian itu binasa, maka adalah Allah Ta'âlâ itu bersalahan dengan yang demikian itu" (AM: 74-75)

d. Tujuan dari *fanâ'* adalah mendapat *jadzbaḥ* (tarikan ketuhanan). Hal ini dikemukakan

Jika kita membandingkan antara *Kanz al-Ma'rifah* (KM) dan *'Amal Ma'rifah* (AM), ada keselarasan atau koherensi yang sangat kuat, tidak hanya dalam tema-tema yang dibahas, melainkan pandangan-pandangan yang dikemukakan.

⁵⁶ 'Abd ar-Rahmân Shiddîq, *'Amal Ma'rifah*, (T.tp: Tp, T.th.), h. 72-73.

⁵⁷ Terdapat sedikit perbedaan redaksi. Dalam AM (h. 74), ada tambahan kata *hâlik* pada "...wa tashawwar fi dzâlika hâlik fallâh...".

dalam KM (h. 3) dan dijelaskan 'Abd ar-Rahmân Shiddiq dalam AM (69) sebagai berikut:

“Syahdan, manakala sempurna mengamalkan kaifiat musyâhadah yang tersebut dengan tiada cedera, maka diharapkan diperoleh daripada Allah Ta'âlâ jadzbah yang tiada menyamai akan dia segala amal jin dan manusia, seperti sabda Nabi saw: Jadzbah min jadzbat al-Haq lâ tuwâzî 'amal ats-tsaqalain. Artinya: Bermula

jadzbah daripada segala jadzbat Tuhan, ya'ni pimpinan daripada segala pimpinan Tuhan yang Haq itu tiada menyamai akandia oleh segala amal jin dan manusia.”

Beberapa Catatan Akhir

Dari perbandingan antara teks KM dan AM, terdapat indikasi yang menguatkan bahwa KM dan AM ditulis oleh penulis yang sama ('Abd ar-Rahmân Shiddiq). Kesimpulan ini semata-mata didasar-

Baik dalam KM (h. 4) maupun AM (h. 74), pengalaman spiritual musyâhadah hingga fanâ' al-fanâ' disadari tidak bisa menangkap gambaran totalitas pengenalan Tuhan. Namun, transendeni Tuhan bukan berarti bahwa la tidak bisa dikenal.

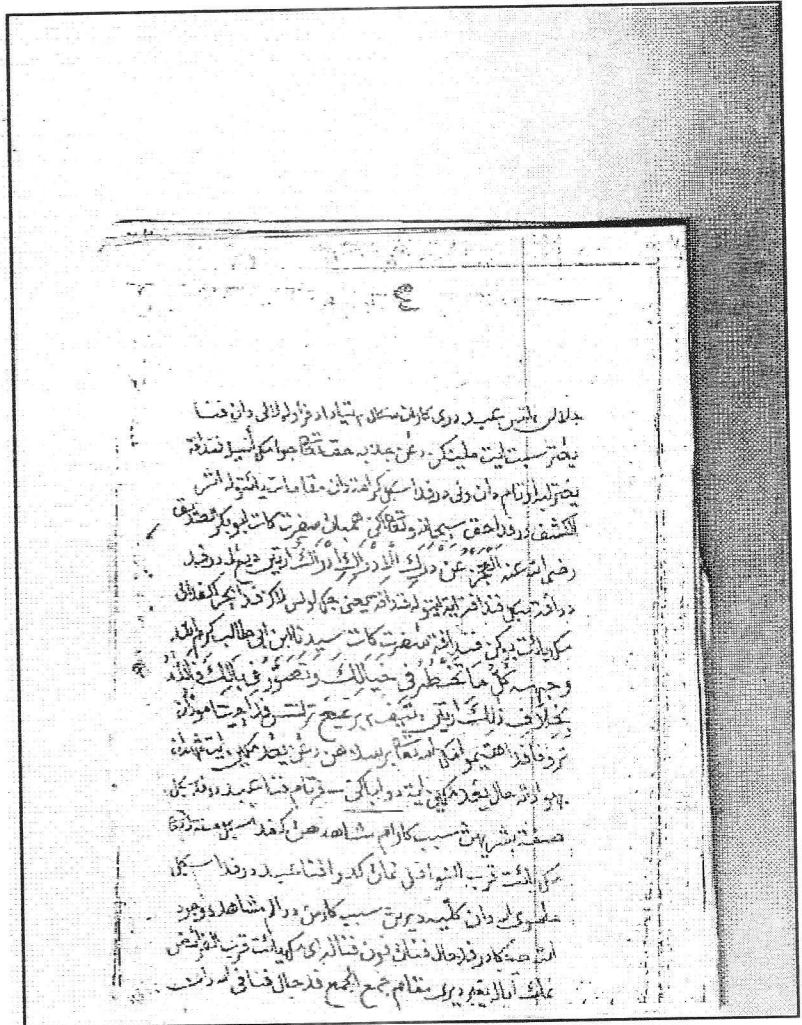


Foto naskah *Kanz al-Ma'rifa*

⁵⁸ Lihat Fath ar-Rahmân (edisi terj. Asywadie Syukur), h. 4-5. Di sini jam' al-jam' disebut juga dengan ghâyat al-jam'.

kan atas adanya koherensi ajaran yang dikemukakan bahwa pandangan tashawuf dalam KM diuraikan lebih mendalam dalam AM. Kesimpulan ini bertolak dari perbandingan ajaran dan mencapai tingkat alasan cukup. Namun, tetap diperlukan pembuktian atau penelitian lebih mendalam dengan "bukti" yang signifikan. Yang saya maksud dengan "bukti" adalah analisis struktur bahasa dan redaksi kalimat antara KM dan AM karena meski ada kemiripan redaksi, seperti contoh di atas, dalam dua karya tersebut, perbedaannya juga signifikan.

Dalam *Fath ar-Rahmân*, koherensi ajarannya dengan KM, bisa ditemukan pada konsep-konsep kunci seperti konsep *jam'* dan *jam' al-jam'*.⁵⁸ Namun, suatu hal yang perlu diragukan untuk sampai ke kesimpulan KM sebagai karya Arsyad adalah mengapa konsep tentang *nûr Muḥammad* yang sangat penting dalam sufisme Nusantara umumnya dan Banjar secara khusus tidak ditemukan dalam *Fath ar-Rahmân* dan karya-karya penting Arsyad, misalnya ketika ia menyerang paham *wujûdiyyah mulhid* dalam *Tuhfat ar-Râghibin*? □



Dalam *Fath ar-Rahmân*, koherensi ajarannya dengan KM, bisa ditemukan pada konsep-konsep kunci seperti konsep *jam'* dan *jam' al-jam'*.

Kandil

73

Melintas Tradisi