

REpubLIK INDONESIA
KEMENTERIAN HUKUM DAN HAK ASASI MANUSIA

SURAT PENCATATAN CIPTAAN

Dalam rangka perlindungan ciptaan di bidang ilmu pengetahuan, seni dan sastra berdasarkan Undang-Undang Nomor 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta, dengan ini menerangkan:

Nomor dan tanggal permohonan : EC00202162738, 9 November 2021

Pencipta

Nama : **Ahmad Rofii, MA, LL.M, Ph.D**
Alamat : Blok Barat RT 01 RW 03 Desa Kecomberan Kecamatan Talun Kabupaten Cirebon, Cirebon, JAWA BARAT, 45171
Kewarganegaraan : Indonesia

Pemegang Hak Cipta

Nama : **Ahmad Rofii, MA, LL.M, Ph.D**
Alamat : Blok Barat RT 01 RW 03 Desa Kecomberan Kecamatan Talun Kabupaten Cirebon, Cirebon, JAWA BARAT, 45171
Kewarganegaraan : Indonesia

Jenis Ciptaan : **Karya Tulis**

Judul Ciptaan : **Spiritualitas Fikih Shalat: Edisi Kritis Atas Naskah 'Arsy Al-Muwahhidin Karya Syekh Mutamakkin (w. 1740 M)**

Tanggal dan tempat diumumkan untuk pertama kali : 8 November 2021, di Cirebon
di wilayah Indonesia atau di luar wilayah Indonesia

Jangka waktu perlindungan : Berlaku selama hidup Pencipta dan terus berlangsung selama 70 (tujuh puluh) tahun setelah Pencipta meninggal dunia, terhitung mulai tanggal 1 Januari tahun berikutnya.

Nomor pencatatan : 000302706

adalah benar berdasarkan keterangan yang diberikan oleh Pemohon.

Surat Pencatatan Hak Cipta atau produk Hak terkait ini sesuai dengan Pasal 72 Undang-Undang Nomor 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta.



a.n Menteri Hukum dan Hak Asasi Manusia
Direktur Jenderal Kekayaan Intelektual
u.b.
Direktur Hak Cipta dan Desain Industri

Dr. Syarifuddin, S.T., M.H.
NIP.197112182002121001

Disclaimer:

Dalam hal pemohon memberikan keterangan tidak sesuai dengan surat pernyataan, Menteri berwenang untuk mencabut surat pencatatan permohonan.

SPIRITUALITAS FIKIH SHALAT
Edisi Kritis atas Naskah ‘*Arsy Al-Muwahhidîn*’
Karya Syekh Mutamakkin (w. 1740 M)

Ahmad Rofii

Kementerian Agama Republik Indonesia
IAIN Syekh Nurjati Cirebon

ABSTRAK

Tulisan ini bertujuan untuk menawarkan cara baca atas teks '*Arsy al-Muwahhidin* (AM) dan menjelaskan kandungannya dari sisi relevansi kandungan fiqh dengan tasawufnya. Ia menawarkan edisi kritis dari teks tersebut agar dapat lebih mudah dan tepat dibaca. Ia juga bermaksud mengungkap keterkaitan teks ini dengan kecenderungan neo-sufisme dalam sejarah Islam. Tujuan terakhir ini dilakukan dengan mengungkap akar-akar intelektualnya; kaitan isi teks dengan doktrin hukum dalam mazhab Syafi'i; serta relevansi isi teks ini dengan dengan literatur-literatur jenis hikmah syari'ah.

Untuk menyunting naskah, tulisan ini menyandarkan diri pada penelitian filologi. Naskah disunting dengan menggunakan edisi kritis. Selain filologi, penelitian ini melibatkan perspektif sejarah, terutama sejarah intelektual. Melalui pelacakan historis ini dimungkinkan untuk mengetahui akar-akar intelektual yang mempengaruhi dan mengkondisikan teks tersebut. Untuk mengurai kandungan teks demi menjelaskan relevansi teks dengan tema hukum Islam sufistik, digunakan model intertektualitas. Melalui intertektualitas, signifikansi teks AM dikaitkan dengan teks-teks hukum Islam yang lain terutama yang datang sebelumnya.

Teks AM karya Syekh Mutamakkin ditulis dalam bahasa Arab dan di bawahnya terdapat terjemahan Melayu. Teks ini merepresentasikan literatur yang mencoba mengharmoniskan antara syari'ah dan tasawuf. Jika dirunut akar intelektualnya, pemikiran dan literatur-literatur yang mengungkapkan tema penting ini telah berkembang sejak lahirnya kritisisme para sufi atas pandangan dan praktek hidup para ahli hukum (*fuqahâ*). Al-Ghazâlî merepresentasikan kritik ini. Ia dengan sangat keras mengusahakan pengkompromian antara hukum Islam dengan tasawuf. Ini kemudian diikuti oleh para sufi dan juga para ahli hukum generasi berikutnya termasuk yang tergabung dalam "jaringan Timur Tengah".

Membaca teks AM dari aspek hukumnya akan menunjukkan kepada kita bahwa teks ini telah berbicara secara dewasa, melalui penggunaan dalil-dalil hukum, akan pilihan hukum mazhab Syafi'i. Dengan mendekati teks ini secara historis, penyandaran kepada mazhab Syafi'i menjadi sesuatu yang lumrah dalam konteks perkembangan hukum Islam di Nusantara. Teks tersebut juga telah meneruskan preseden yang telah dibangun terutama oleh al-Ghazâlî menyangkut tema "rahasia-rahasia syari'ah" (*asrâr al-*

syari'ah). Ia sangat menekankan aspek sufistik pada amalan shalat; bahwa di samping dimensi syari'ah dari ibadah ini, yang juga harus menjadi konsen orang yang menjalankan shalat adalah dimensi dzikirnya.

DAFTAR ISI

Halaman Judul	<i>i</i>
Abstrak	<i>ii</i>
Bab I Pendahuluan	<i>1</i>
Bab II Deskripsi Naskah dan Ringkasan Isi	<i>6</i>
A. Deskripsi Naskah	<i>6</i>
B. Ringkasan Isi Teks	<i>8</i>
Bab III Edisi Teks	<i>9</i>
A. Pertanggungjawaban	<i>9</i>
B. Transkripsi Teks Arab dan Terjemah Melayu	<i>10</i>
Bab IV Analisis Isi	<i>20</i>
A. Akar-akar Intelektual Syari'ah Sufistik di Nusantara	<i>20</i>
B. Teks ' <i>Arsy al-Muwahhidîn</i> dan Hukum Islam Mazhab Syafi'i di Nusantara	<i>22</i>
C. Teks ' <i>Arsy al-Muwahhidîn</i> dan Literatur <i>Asrâr al-Syari'ah</i>	<i>24</i>
Bab V Penutup	<i>27</i>
Daftar Pustaka	<i>28</i>
Lampiran	<i>29</i>

BAB I

PENDAHULUAN

Upaya mempertautkan tasawuf dan syari'ah dalam sejarah Islam di Nusantara mengalami pasang surut. Tak dipungkiri bahwa Islam dengan karakter sufistiklah yang pertama kali berkembang di Nusantara.¹ Terutama setelah abad ke-13 M perkembangan tasawuf berjalan seiring dengan proses Islamisasi khususnya di dunia Melayu. Versi tasawuf yang berkembang dan diadopsi masyarakat saat itu adalah sufisme *falsafi* dengan kecenderungan mistiko-filosofis yang sangat kuat. Popularitas model tasawuf ini ditunjukkan atau mungkin disebabkan oleh peredaran literatur-literatur *genre* ini. Sebagai akibatnya, perhatian terhadap aspek syari'ah atau hukum dari agama menjadi kurang berarti.² Sekitar abad ke-17 dan seterusnya dimulai era baru di mana kecenderungan keberagaman yang biasa disebut neo-sufisme dikembangkan. Kecenderungan ini menuntut pengakaran doktrin dan praktek tasawuf dalam sumber-sumber resmi Islam. Tasawuf Sunni dari al-Ghazâlî dan al-Qusyairî menjadi acuan standar; tasawuf dikawinkan dengan syari'ah. Di antara tokoh-tokoh abad ke-17 yang sangat gigih mendorong upaya semacam itu adalah Nûr al-Dîn al-Rânirî (w. 1068 H/1658 M), 'Abd al-Ra'ûf al-Fanshûrî (w. 1105 H/1693 M), dan Muḥammad Yûsuf al-Maqassarî (w. 1111 H/1699M).³

Syari'ah atau hukum Islam menjadi rujukan utama dalam kecenderungan neo-sufisme di atas. Hanya saja, literatur-literatur yang dijumpai dan telah diteliti mengenai hukum Islam tampak kurang menggambarkan kecenderungan tersebut. Paling tidak sejak abad ke-17 M teks-teks tentang hukum Islam, khususnya yang ditulis dengan bahasa Melayu, mulai ditulis di Nusantara. Nûr al-Dîn al-Rânirî menulis *al-Shirâth al-Mustaqîm*. Berikutnya 'Abd al-Ra'ûf al-Fanshûrî menulis tentang fiqh muamalah pertama dalam

¹ Lihat Osman Bin Bakar, "Tasawuf di Dunia Melayu-Indonesia", dalam Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam: Manifestasi*, terj. Tim Penerjemah Mizan, (Bandung: Mizan, 2003), h. 339-44; Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII, Akar Pembaruan Islam Indonesia* (Jakarta: Kencana: 2007), edisi revisi, cet. Ke-3, h. 14-6.

² Azyumardi Azra, *Islam in the Indonesian World: An Account of Institutional Formation*, (Bandung: Mizan, 2006), h. 120-2.

³ Rujukan ekstensif kepada ajaran tasawuf al-Ghazâlî sebenarnya sudah dimulai seabad sebelumnya. Dalam sebuah teks yang dialamatkan kepada Sunan Bonang yang hidup pada abad ke-16, rujukan kepada al-Ghazâlî sangat terlihat. Lihat G.W.J. Drewes, *The Admonitions of Seh Bari*, (Leiden: The Hague Martinus Nijhoff, 1969).

Mirât al-Thullâb. Pada abad berikutnya kita akan menjumpai karya-karya fiqh yang ditulis oleh ulama Nusantara. Misalnya, Muḥammad Arsyad al-Banjari (w. 1227 H/1812 M) menulis karya fiqh berjudul *Sabil al-Muhtadin*.⁴ Selain karya-karya fiqh dalam bahasa lokal di atas, sebenarnya karya-karya fiqh dalam bahasa Arab sudah bisa ditemui bahkan sebelum lahirnya karya-karya ini di Nusantara. Misalnya, *al-Taqrîb fi al-Fiqh* karya Abû Syujâ' dan *al-Îdlâh fi al-Fiqh* sudah banyak ditemui di Nusantara pada awal abad ke-17.⁵ Umumnya literatur dengan genre ini mengupas rincian aturan-aturan hukum Islam; misalnya, tatacara berwudlu, shalat, zakat, dll. Tulisan-tulisan fiqh ini tampak memperlihatkan kecenderungan umum literatur fiqh. Pendekatan yang digunakan pada umumnya adalah legalistik. Muatannya lebih pada aturan-aturan dan norma-norma baku yang diklaim sebagai elaborasi otortatif atas *khithab* Tuhan.

Agak berbeda dengan kecenderungan ini, dalam teks '*Arsy al-Muwahhidîn* yang saya sunting, salah satu bahasan fiqh, yakni shalat, dijelaskan tidak saja melalui pendekatan legal tetapi juga sufistik. Bahwa teks ini merepresentasikan literatur syari'ah sufistik di Nusantara diperkuat oleh bukti-bukti tentang penulisnya. Dalam dua variannya, teks ini dikatakan sebagai karya Syekh Mutamakkin, seorang ulama dari Cebolek Kajen Jawa Tengah. Ia merupakan salah satu tokoh dalam jaringan ulama Timur Tengah pada generasi pasca al-Ranirî dan al-Maqassarî. Jaringan inilah yang mengajarkan kecenderungan neo-sufisme, sebuah kecenderungan yang tampaknya juga tertuang dalam teks '*Arsy al-Muwahhidîn*.

Teks tentang shalat ini baik versi bahasa Arab maupun Melayu dalam fiqh merujuk kepada mazhab Syafi'i. Paragraf-paragraf berikutnya mununjuk kepada signifikansi shalat dalam perspektif tasawuf. Percampuran antara aspek fiqh dengan tasawuf ini mempertontonkan suatu kecenderungan yang sudah kita singgung di awal. Hal ini tampak berbeda dengan kecenderungan umum baik literatur tasawuf di satu sisi dan literatur fiqh di sisi lain. Karakteristik inilah yang membuat teks ini cukup signifikan untuk dilihat terutama dalam konteks umum perkembangan Islam di Nusantara. Melalui telaah atas naskah ini, tulisan ini hendak memperlihatkan, meskipun dengan singkat dan sederhana, satu kecenderungan penulisan hukum Islam dengan pendekatan tasawuf di Nusantara.

⁴ Azyumardi Azra, *Islam in the Indonesian World*, h. 127-8; Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat, Tradisi Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1999), cet. Ke-3, h. 113-4.

⁵ G.W.J. Drewes, *The Admonitions of Seh Bari*, h. 2.

Ada dua masalah yang dijawab dalam tulisan ini. *Pertama*, bagaimana membaca dan memahami secara lebih tepat teks '*Arsy al-Muwahhidin*' yang tertulis dalam bahasa Arab dan Melayu? *Kedua*, bagaimana teks tersebut merepresentasikan jenis literatur hukum Islam dengan pendekatan sufistik?

Tulisan ini bertujuan untuk menawarkan cara baca atas teks '*Arsy al-Muwahhidin*' dan menjelaskan kandungannya dari sisi relevansi kandungan fiqh dengan tasawufnya. Ia menawarkan edisi kritis dari teks tersebut agar dapat lebih mudah dan tepat dibaca. Ia juga bermaksud mengungkap keterkaitan teks ini dengan kecenderungan neo-sufisme dalam sejarah Islam. Tujuan terakhir ini dilakukan dengan mengungkap akar-akar intelektualnya; kaitan isi teks dengan doktrin hukum dalam mazhab Syafi'i; serta relevansi isi teks ini dengan dengan literatur-literatur jenis hikmah syari'ah.

Kajian berdasarkan manuskrip atas kaitan syari'ah dan tasawuf di Nusantara sudah banyak dilakukan. Karya monumental tentang hal ini tentu saja adalah disertasi Azyumardi Azra.⁶ Karya ini berbicara tentang pembaruan Islam di Nusantara pada abad ke 17 dan 18 sebagai akibat dari jaringan ulama Timur Tengah. Hanya saja, tampaknya ia lebih menekankan perkembangan tasawuf dari pada hukum Islamnya. Kecenderungan utamanya adalah pada deskripsi historis atas model Islam di Nusantara dari yang tadinya sangat cenderung sufistik dan agak mengabaikan syari'ah kepada sufisme yang sudah merangkul syari'ah atau yang dikenal dengan neo-sufisme. Lebih dari itu, penggunaan manuskrip sebagai sumber data tidak didahului oleh sebuah kajian filologis atas naskah-naskah yang digunakan. Karya ini juga telah mengabaikan peran Syekh Mutamakkin dalam jaringan ulama Timur Tengah-nya. Hal ini tentu saja berimbas kepada diabaikannya pengkajian atas teks '*Arsy al-Muwahhidin*'.

Zainul Milal Bizawie dalam *Perlawanan Kultural Agama Rakyat: Pemikiran dan Paham Keagamaan Syekh Ahmad al-Mutamakkin dalam Pergumulan Islam dan Tradisi (1645-1740)*⁷ secara khusus menjadikan teks '*Arsy al-Muwahhidin*' sebagai salah satu sumber utama dalam penelitiannya tentang pemikiran neosufisme Mutamakkin, seorang ulama dari Kajen Jawa Tengah pada awal abad ke-18. Menurutnya, teks tersebut mengabadikan pemikiran Mutamakkin yang mencoba mengaitkan syari'ah dengan tasawuf. Sayangnya, penelitiannya tidak berangkat dari metode filologi. Selain itu ia juga

⁶ *The Transmission of Islamic Reformism to Indonesia: Network of Middle Eastern and Malay Indonesia Ulama in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. Edisi bahasa Indonesianya dapat dibaca dalam *Jaringan Ulama Timur Tengah*.

⁷ (Yogyakarta: SAMHA & Keris, 2002).

keliru dalam mendeskripsikan karya ini. Baginya, teks ini bersama teks-teks lain dalam satu naskah sebagai satu teks dengan judul '*Arsy al-Muwahhidin*'. Padahal, hanya satu teks dengan judul seperti itu. Sementara yang lainnya adalah teks-teks yang berbeda.

Terdapat kekurangan penting pada penelitian-penelitian di atas, yakni bahwa mereka tidak didasarkan atas penelitian filologis. Kekurangan ini telah dilengkapi dalam penelitian Islah Gusmian, Selain memotret secara kritis ketokohan Syekh Mutamakkin dan pemikiran tasawufnya, Gusmian secara rinci mendeskripsikan dan menjelaskan kandungan naskah '*Arsy al-Muwahhidin*'.⁸ Seperti halnya tulisan Gusmian, penelitian yang saya lakukan mengkaji secara filologis naskah dan teks '*Arsy al-Muwahhidin*' dari varian Banten, sebagaimana akan dijelaskan. Secara lengkap penelitian ini melakukan penyuntingan secara kritis atas teks '*Arsy al-Muwahhidin*'. Di samping itu, ia mencoba melihat relevansi teks ini dengan kecenderungan neo-sufisme.

Untuk menyunting naskah, tulisan ini menyandarkan diri pada penelitian filologi.⁹ Naskah dan teks yang disunting sejauh yang sudah peneliti inventarisasi memiliki dua varian. Oleh karena itu, naskah ini akan dianggap sebagai naskah multi. Namun, dari tiga naskah tersebut hanya ada satu naskah yang dapat saya temui dan amati. Adapun dua naskah yang lain, ada yang hanya dapat diamati hasil transkripsinya (naskah dalam buku Bizawie) dan ada yang hanya dalam bentuk foto digitalnya (naskah dari Abdurrahman). Naskah disunting dengan menggunakan edisi kritis. Teks yang dipaparkan adalah teks yang telah mengalami suntingan serta berbagai perbaikan dan pembetulan atas naskah awal. Sebagai perbandingan, versi teks asli pra-suntingan diungkapkan dalam apparatus kritis.

Selain filologi, tulisan ini melibatkan perspektif sejarah, terutama sejarah intelektual. Dengan cara pandang ini diharapkan bahwa teks '*Arsy al-Muwahhidin*' dapat dijelaskan konteks historisnya. Melalui pelacakan historis ini dimungkinkan untuk mengetahui akar-akar intelektual yang mempengaruhi dan mengkondisikan teks tersebut. Untuk mengurai kandungan teks demi menjelaskan relevansi teks dengan tema hukum Islam sufistik, digunakan pendekatan intertektualitas. Melalui intertektualitas, signifikansi

⁸ Islah Gusmian, 'Pemikiran Tasawuf Syekh Ahmad Mutamakkin: Kajian Hermeneutik atas Naskah '*Arsy al-Muwahhidin*,' *Jurnal Lektur Keagamaan*, Vol. 11, No. 1 (2013) 57-90.

⁹ Lihat S.O. Robson, *Prinsip-Prinsip Filologi Indonesia*, terj. Kentjanawati Gunawan, (Jakarta: RUL, 1994); Nabilah Lubis, *Naskah, Teks dan Metode Penelitian Filologi*, (Jakarta: Yayasan Media Alo Indonesia, 2007).

teks '*Arsy al-Muwahhidin* dikaitkan dengan teks-teks hukum Islam yang lain terutama yang datang sebelumnya.

BAB II

DESKRIPSI NASKAH DAN RINGKASAN ISI

A. Deskripsi Naskah

Menurut penulis buku *Perlawanan Kultural Agama Rakyat*, naskah yang ia sebut '*Arsy al-Muwahhidîn* diperoleh dari salah seorang penduduk Kajen. Menurutnya, naskah sudah dalam kondisi rusak dan halamannya sudah tidak berurutan. Jumlah halaman pada naskah sebanyak 300 halaman. Dalam kolofon naskah tersebut tertulis penanggalan, yakni 9 Rabi'ul Awal 1117 H (1705 M).¹⁰ Dalam transkripsi teks tercatat kutipan awal, "wa bihi nasta'in. Al-hamd lillâhi rabb al-'âlamîn wa al-shalâtu wa al-salâmu 'alâ rasûlihi Muhammad wa âlihi wa ashhâbihi ajma'in." Sedangkan kutipan akhirnya adalah, "wa lâ yu'shihi sirran wa lâ jahran wa lâ harakatan wa lâ sukûnan w lâ lailan wa lâ nahâran bi ta'yîdihi wa tawfiqhi warahmatihî wa karamatihî. Ayyadana Allâh bi nûrihi wa hidâyatihî wa ja'alanâ min fadlîhi wa karamihî." Lalu tertulis, "faqad faragha hâdza al-kitâb al-musammâ 'arsy al-muwahhidîn."¹¹ Tampaknya teks yang disebut '*Arsy al-Muwahhidîn* hanyalah salah satu teks dalam naskah tersebut, yaitu teks yang saya teliti. Kolofon di atas boleh jadi bukan merupakan kolofon pada teks dimaksud.

Varian lain terdapat pada koleksi Abdurrahman Falughah dari Pontianak Kalimantan.¹² Dari foto digital naskah ini, sepertinya naskah tersebut ditulis di atas kertas daluang. Ia menggunakan tinta hitam dan tinta merah dipakai sebagai rubrikasi. Dalam margin naskah terdapat catatan-catatan yang berisi penjelasan berdasarkan sabda Nabi Muhammad saw. Dalam kolofon naskah ini tercatat, "tammat kitâb 'arsy al-muwahhidîn, wa Allâhu a'lam bi al-shawâb". Di margin tertulis juga, "hâdzâ al-kitâb ta'lîf al-syaikh Mutamakkin waliyy Allâh bin Jaka Tingkir bin Kyai Penggung 'murid Syekh Siti Jenar'".

Atas dasar pertimbangan sebagaimana dipaparkan pada bagian lalu, naskah yang dipilih untuk disunting adalah koleksi pribadi MA Tihami dari Banten. Penyunting mendapatkan naskah ini dari tangan puteranya, Helmi Faizi Bahrul Ulumi. Naskah ini tidak memiliki satu judul. Hal ini dikarenakan ia memuat sekitar 10 teks yang berbeda.

¹⁰ Zainul Milal Bizawie, *Perlawanan Kultural*, h. 142.

¹¹ *Ibid.*, h. 253-4 (lampiran teks '*Arsy al-Muwahhidîn*).

¹² Saya memperoleh foto digital naskah ini dari saudara H. Lalu Agus dari IAIN Mataram.

Pada dasarnya, dalam naskah ini tidak ada penyebutan tentang judul dari teks yang diteliti. Berdasarkan kesamaan dengan naskah-naskah yang lain dari dua koleksi yang berbeda, saya mengikuti penamaan teks pada naskah ini dengan '*Arsy al-Muwahhidîn*'. Judul tersebut juga tampak pada bagian awal teks, "wa'lam anna al-shalâh 'arsy al-muwahhidîn". Lembaran naskah yang memuat teks ini tidak memuat catatan yang menyebutkan siapa penulis dari teks ini. Dari naskah-naskah yang saya sebutkan sebelumnya boleh jadi teks ini memang ditulis oleh Syekh Mutamakkin.

Naskah di atas mempunyai sampul yang terbuat dari kulit dan karton tebal berwarna coklat tua. Ukuran sampul naskah adalah 20,3 cm x 16,2 cm dengan ketebalan 1,7 cm. Kertas naskah berbentuk folio yang terdiri atas 8 kuras. Jumlah halaman naskah adalah 172. Teks '*Arsy al-Muwahhidîn*' terdapat pada halaman 41-56. Sebelumnya, tidak ada penomoran pada naskah. Penyunting kemudian memberikan penomoran sendiri dengan sistem penomoran Arab. Tidak ada halaman yang kosong. Halaman pertama adalah verso, sementara recto-nya melekat dengan sampul naskah. Kertas alas tulis berukuran 20,3 cm x 15,8 cm. Ukuran blok teks rata-rata 15,5 cm x 10 cm dengan pias atas dan bawah sekitar 2 cm serta pias samping kanan 3 cm dan samping kiri 2 cm.

Bahasa yang digunakan adalah bahasa Arab dan Melayu. Sedangkan aksaranya adalah aksara Arab dan Jawi. Aksara Arab diberi tanda baca (*syakal/harakat*). Khathth yang dipakai adalah *naskhî* untuk teks Arab dan *riq'î* untuk teks Melayu. Teks ini berbentuk prosa. Jumlah baris pada tiap halaman adalah sekitar 12 baris. Tinta yang digunakan adalah tinta hitam. Teks ini tidak mempunyai kolofon.

Kertas yang digunakan adalah kertas Eropa. Hal ini terlihat dari adanya *watermark* dan *countermark* serta garis bayang tebal dan garis bayang tipis pada kertas tersebut. Garis bayang tebal pada kertas ini berjumlah 9 garis dengan jarak masing-masing sekitar 2,2 cm. Sedangkan untuk garis bayang tipis, ada 9 garis untuk setiap 1 cm. Baik *watermark* maupun *countermark* terdapat dalam setiap kuras naskah. Berdasarkan hasil pengamatan, *watermark* yang ada pada kertas adalah jenis Pro Patria. Tampak di situ ada ratu, sambil membawa tombak ia menaiki kereta yang ditarik oleh seekor singa yang membawa anak panah. Gambar ini menghadap ke kanan dan di atasnya tertulis "GR PRO-PATRIA". Sedangkan *countermark*-nya berupa mahkota yang dibawahnya tertulis "GR" dengan mahkota di atasnya.

Kondisi naskah pada umumnya masih cukup bagus. Kulit sampul pada beberapa bagian sudah mengelupas. Ujung kuras sudah tidak lagi menempel pada sampul. Kertas

diikat dengan tali. Hanya ada satu kuras yang talinya sudah lepas, selebihnya masih terikat dengan kuat. Ada beberapa helai kertas yang ujungnya sudah lapuk. Meskipun ada beberapa halaman yang tampak buram, tulisan pada kertas pada umumnya masih sangat jelas terbaca.

B. Ringkasan Isi Teks

Teks *'Arsy al-Muwahhidîn* berisi tentang uraian tentang shalat dengan titik tekan pada aspek spiritual atau *asrâr* (rahasia-rahasia)-nya, di samping sedikit penjelasan tentang ketentuan fiqh-nya menurut mazhab al-Syafi'i.

Setelah memberikan pengantar yang berisi pujian kepada Allah SWT dan doa kepada Nabi Muhammad saw, teks menegaskan signifikansi shalat bagi orang beriman. Kemudian dijelaskan urgensi niat dan *takbîrah al-ihrâm* menurut mazhab al-Syafi'i; bahwa niat harus berbaringan dengan takbir; juga dijelaskan apa yang perlu dibaca ketika takbir serta lafal niat. Ada penegasan tentang tujuan shalat secara spiritual. Dari sini, teks ini kemudian berbicara tentang signifikansi niat. Niat dipahami dalam keterkaitannya dengan ketaatan dan keimanan kepada Tuhan. Juga dikemukakan dalil-dalil dalam Al-Qur'an menyangkut dasar sikap *rukû'*, sujud dan duduk dalam shalat.

Untuk pencapaian kebaikan (*al-hasanah*), disyaratkan tiga elemen utama, yakni ibadah, ketaatan dan usaha (*al-kasb*). Muara dari tiga elemen ini sebenarnya, menurut teks tersebut, adalah "karena berdirikan ingat kepada Allah (*li 'iqâmah dzikr Allâh*)". Dengan demikian dzikir menurut teks ini menjadi kata kunci dalam amalan shalat. Dzikir diumpamakan sebagai pembersih hati seperti halnya batu dan minyak menjadi pembersih cermin. Lebih dari itu, dengan dzikir, ibadah dan ketaatan seseorang dimungkinkan untuk melihat Tuhannya. Dengan tiga hal ini "dibuka oleh Allah *Subhânahu wa Ta'âlâ* dengan berbagai-bagai dari ilmu dan rahasia ... dan zhahirlah alam *malakût* di dalam penglihatannya dan dilihatlah segala yang [ajaib] di dalam rahasia-Nya". Keadaan semacam ini akan diperoleh oleh orang-orang yang *'ârif* (orang yang mencapai *ma'rifat*) yang mentauhidkan Tuhan melalui tauhid versi orang-orang khusus yang sudah menggapai realitas sejati.

BAB III

EDISI TEKS

A. Pertanggungjawaban

Teks suntingan ini merupakan salah satu teks yang ada dalam naskah yang telah dideskripsikan pada bab yang lalu. Penyunting tidak mendapatkan varian teks ini pada naskah lain. Oleh karena itu, naskah dan teks ini akan dianggap sebagai naskah tunggal. Teks ini menggunakan dua aksara dan bahasa, yaitu aksara dan bahasa Arab yang menggunakan tanda baca (syakal) sebagai teks induk, dan aksara Jawi berbahasa Melayu sebagai teks terjemahan dari teks Arab. Teks Melayu adalah terjemahan literal kata perkata dari teks Arab, di mana terjemahan Melayu diletakkan di bawah tiap kata berbahasa Arab. Untuk menyunting teks ini, teks Arab beserta tanda bacanya ditulis ulang dan disunting secara kritis, kemudian teks Melayu-nya ditranskripsi dan disunting secara kritis dengan mengikuti teks Arab-nya. Ketentuan-ketentuan khusus menyangkut penulisan ulang dan transkripsi ini antara lain:

1. Dalam teks Arab, kata yang ditulis secara tidak konsisten, seperti الصلوت dan الصلوة dalam teks suntingan ditulis dalam satu bentuk, yakni الصلوة.
2. Kata atau kalimat yang ditulis miring dalam teks Melayu adalah kata atau kalimat yang berasal dari bahasa Arab.
3. Kata dalam teks Melayu yang tidak dapat dibaca ditulis huruf perhuruf dan dalam catatan kaki ditulis bunyi aslinya.
4. Penulisan kata pada teks Arab dan Melayu serta tanda baca pada teks Arab yang menurut penulis kurang tepat dibetulkan dan versi dari teks diletakkan di catatan kaki.
5. Beberapa kata dalam teks Melayu ditulis sesuai dengan bunyi aslinya, seperti kata *dipesertakan* dan *memilikkan*.
6. Kalimat yang ditulis dalam tanda kurung (...) dalam teks Arab adalah kalimat kutipan baik dari Al-Qur'an, hadits atau ungkapan lainnya.
7. Demi mempermudah pembacaan ini pula, dalam suntingan ini digunakan tanda baca dan huruf kapital, meskipun itu tidak dipakai dalam teks. Teks juga dipotong-potong, di mana teks Arab diletakkan di atas teks Melayu seperti halnya

teks aslinya. Pemenggalan teks dilakukan atas dasar kesatuan kalimat dan/atau untuk kepentingan mempermudah pembacaan.

8. Tanda /.../ merujuk kepada awal nomor halaman pada naskah.

B. Transkripsi Teks Arab dan Terjemah Melayu

/41/ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ عِلْمٌ كَتَبْتَهُ

/41/ [*Bismillâh al-rahmân al-rahîm*. Ilmu kitab k-t-g-b-m-l]

وَبِهِ تَفْتَنِي¹³. الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ¹⁴ وَالصَّلَاةُ¹⁵ وَالسَّلَامُ عَلَى رَسُولِهِ مُحَمَّدٍ وَإِلَيْهِ أَجْمَعِينَ.

Dan dengan Allah jua berpeganglah kami. Segala puji bagi Allah Tuhan seru sekalian alam [dan] bermula rahmat Allah dan salam-Nya itu atas pesuruh-Nya, Nabi Muhammad namanya, dan atas keluarganya sekaliannya.

وَأَعْلَمُ أَنَّ الصَّلَاةَ عَرْشُ الْمُؤَحِّدِينَ وَجِزْيَةُ الْمُعْتَقِدِينَ وَجِبْنُ الْمُنَافِقِينَ.

Dan ketahuilah olehmu bahwa sesungguhnya sembahyang itu ‘*arasy*’-nya orang ahli tauhid dan persembahannya segala orang ahli i’tiqad dan perbuaiannya segala orang munafik.

وَأَيْضًا أَنَّ¹⁶ الصَّلَاةَ مِعْرَاجَ الْعَارِفِينَ وَمُنَاجَاةَ¹⁷ /42/ السَّالِكِينَ وَالتَّقَرُّبُ إِلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ.

Dan pula bahwa sesungguhnya sembahyang itu mi’rajnya segala orang ‘arif dan seperkataan /42/ segala orang yang berjalan dan menghampirkan dirinya kepada Tuhan seru sekalian alam.

وَأَعْلَمُ أَنَّ الصَّلَاةَ لَا تَصِحُّ إِلَّا بِالنِّيَّةِ.

Dan ketahuilah olehmu bahwa sesungguhnya sembahyang itu tiada sah melainkan dengan niat.

وَتَكْبِيرُهُ¹⁸ الْإِحْرَامُ بَابُ الصَّلَاةِ وَالصَّلَاةُ بَابُ الْأَعْمَالِ.

Dan *takbîrah al-ihrâm* itu pintu sembahyang. Dan sembahyang itu pintu segala amal.¹⁹

¹³ Dalam teks تَفْتَنِي

¹⁴ Dalam teks الْعَالَمِينَ

¹⁵ Dalam teks kata ini beberapa kali ditulis dengan الصلوات

¹⁶ Dalam teks أَنَّ

¹⁷ Dalam teks مناجات

¹⁸ Dalam teks التكبير

¹⁹ Dalam teks terjemahan, arti kata الإحرام di-’athaf-kan kepada kata النية, meskipun harakatnya menunjukkan posisinya sebagai *mubtada*, sehingga terjemahannya menjadi “... melainkan dengan niat

وَأَمَّا النَّيَّةُ وَتَكْبِيرُهُ²⁰ الْإِحْرَامِ فَفَرَضَانَ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ²¹ رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ.

Dan adapun niat dan *takbîrah al-ihrâm* itu maka fardlulah keduanya kepada madzhab Imam Syafi'i yang beroleh rahmat Allah atasnya.

وَتُعْتَبَرُ النَّيَّةُ أَنْ يَقْصُدَ²² إِلَى فِعْلِ مَعْلُومٍ كَالْفَرْضِيَّةِ وَالظُّهْرِيَّةِ²³ وَغَيْرِهِمَا مِنْ /43/ أَفْعَالٍ مَخْصُوصَةٍ.

Dan terbilang niat itu bahwa menyengaja²⁴ orang yang sholat itu kepada berbuat akan yang diketahuinya seperti fardlunya dan zhuhurnya dan selain keduanya dari /43/ segala perbuatan yang ditentukannya.

وَيَجِبُ قَصْدُ فِعْلِهَا بِأَوَّلِ التَّكْبِيرِ وَمُسْتَمِرٌّ²⁵ إِلَى آخِرِ التَّكْبِيرِ

Dan wajib menyengaja berbuat akan dia berserta dengan permulaan *takbîrah al-ihrâm* dan wajib dikekalkannya niat itu hingga kesudahan takbir

لَا يَعْغُلُ²⁶ عَنْهَا حَتَّى إِذَا كَانَتْ نِيَّتُهُ مُقَارَنَةً بِأَوَّلِ التَّكْبِيرِ وَلَمْ يُدِمَّهَا إِلَى تَمَامِ التَّكْبِيرِ لَمْ يَجُزْ.

Jangan curi²⁷ orang yang takbir itu daripadanya hingga apabila ada niatnya itu dipersertakan dengan permulaan *takbîrah al-ihrâm* halnya tiada dikekalkannya hingga sempurna takbir, maka tiada sahlah itu.

أَمَّا التَّكْبِيرُ²⁸ فَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى (وَرَبُّكَ فَكَبِّرْ) فَهُوَ أَمْرٌ عِبَادَةٌ أَنْ يُكَبِّرَ اللَّهُ²⁹ فِي الصَّلَاةِ

Adapun tandanya *takbîrah al-ihrâm* jadi rukun sholat itu maka yaitu firman-Nya Yang Maha Tinggi, “Dan akan Tuhanmu ya Muhammad maka besarkan olehmu,” maka yaitu menyuruh ia akan hamba-Nya bahwa dibesarkannya Allah Ta’ala dalam sembahyangnya.

/44/ وَأَنْ يَكُونَ³⁰ مُعَيَّنًا فِي قَوْلِهِ (اللَّهُ أَكْبَرُ) أَوْ (اللَّهُ الْأَكْبَرُ)³¹ لِأَخْيَرِ.

/44/ Dan bahwa ada ia ditentukannya di dalam perkataannya, [“*Allâhu Akbar*”, atau, “*Allâhu al-Akbar*”], tiada sah lainnya.

serta *takbîrah al-ihrâm*”. Di samping itu frase الصلاة باب diterjemahkan dengan “Inilah bab menyatakan sembahyang”.

²⁰ Dalam teks التَّكْبِيرِ

²¹ Dalam teks terselip kata رحم

²² Dalam teks يَقْصُدُ

²³ Dalam teks الظُّهْرِيَّةِ

²⁴ Dalam teks مِبْهَاجِ

²⁵ Dalam teks مُسْتَمِرٌّ

²⁶ Dalam teks يَعْغُلُ

²⁷ Dalam teks جَرِي

²⁸ Dalam teks التَّكْبِيرِ

²⁹ Dalam teks اللَّهُ

³⁰ Dalam teks يَكُونُ

³¹ Dalam teks الْأَكْبَرُ

وَصِيغَةُ النَّيَّةِ وَهِيَ (أَصْلِي فَرَضَ الظُّهْرَ) أَيُ أَصْلِي فَرِيضَةَ اللَّهِ فِي هَذَا الْوَقْتِ.³³

Bermula lafal niat itu dan yaitu ku sembahyang fardlu pada waktu zhuhur, artinya sengaja ku sembahyang akan yang difardlukan Allah di dalam inilah waktu.

وَهَذِهِ صِفَةُ قَلْبِ³⁴ الْمُؤْمِنِ أَيُ الْمُصَدِّقِ بِأَمْرِ رَبِّهِ قَائِمًا بِوَعْدِهِ حَتَّى يُخَلِّصَ نَفْسَهُ مِنْ شَرِّ مَعَهُ.

Bermula inilah sifat hati orang yang mukmin, artinya yang menyanggahkan akan pesuruh Tuhannya lagi berdirikan akan janji Tuhannya hingga heninglah dirinya dari perbuatan jahat sertanya.

وَيُقَالُ فَائِدَةُ³⁵ الصَّلَاةِ تَنْهَى³⁶ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَتَجْتَنِبُ /45/ عَنِ الْمَعَاصِي

Dan dikata bermula faidah sembahyang itu mencegah dari perbuatan jahat dan menjauhi /45/ dari perbuatan durhaka

وَيَهْدِي إِلَى الثَّوَابِ وَيُقَيِّدُ الْجَوَارِحَ عَنِ اللَّهْوِ³⁷ وَاللَّغْوِ فَيَكُونُ سَالِكًا إِلَى طَرِيقِ³⁸ الْهُدَى،

dan menunjuki kepada pahala dan mengikat akan segala anggota [tubuh]-nya daripada permainan dan sia-sia maka adalah orang itu berjalan kepada jalan benar,

كَمَا قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ (الصَّلَاةُ مِثْلُ الشَّجَرَةِ وَثَمَارُهَا ثَلَاثَةٌ³⁹: أَوَّلُهَا عِتْقٌ⁴⁰ مِنَ النَّارِ وَثَانِيهَا دُخُولُ الْجَنَّةِ وَثَالِثُهَا رُؤْيُ الرَّحْمَنِ).

seperti sabda Nabi shalla Allâh ‘alaih wa sallama, “Bermula sembahyang itu seperti pohon kayu dan buahnya itu tiga: yang pertama, merdeka daripada api neraka; dan yang kedua, masuk ke surga; dan yang ketiga, melihat Tuhan, *rabb al-‘âlamîn*.”

وَلَا بُدَّ لِلْمُؤْمِنِ⁴¹ أَنْ يَحْفَظَ⁴² قَدْرَ نَيْتِهِ إِذَا عَمِلَ عَمَلًا وَلَا يُعْفَلُ⁴³ /46/ فِيهِ

Dan tiadaapatiada⁴⁴ bagi segala orang mukmin itu bahwa memeliharakan akan kira-kira niatnya apabila berbuat kebaktian dan tiada harus /46/ dilalakan niat itu di dalamnya

حَتَّى إِذَا كَانَ الْعَبْدُ يَعْمَلُ عَمَلًا وَلَمْ تَكُنْ نَيْتُهُ حَاضِرَةً فِيهِ فَمَعْمُورٌ بِعَمَلِهِ،

³² Dalam teks هذه

³³ Dalam teks الوقت

³⁴ Dalam teks قلب

³⁵ Dalam teks فائدة

³⁶ Dalam teks تنهى

³⁷ Dalam teks الهو

³⁸ Dalam teks terselip tambahan ا

³⁹ Dalam teks ثلثة

⁴⁰ Dalam teks عتق

⁴¹ Dalam teks للمؤمنين

⁴² Dalam teks يحفظ

⁴³ Terjemah kata-kata ini dalam teks diletakkan di bawah kata sesudahnya (فيه)

⁴⁴ Dalam teks تدافتيدا

hingga apabila ada hamba itu berbuat kebaktian halnya tiada ada niatnya itu hadir di dalamnya, maka sia-sialah dengan kebaktiannya itu,

لَأَنَّ النَّيَّةَ رُوحَ الْعَمَلِ وَالتَّذَكِيرَ نَفْسُهُ وَالْحَرَكَةَ جَوَارِحُهُ، وَالْعَمَلَ مَخْصُوصٌ بِجَمِيعِ ذَلِكَ.

karena bahwa sesungguhnya niat itu ruh amal dan ingat itu tubuhnya dan gerak itu anggotanya, bermula amal itu ditentukan dengan sekalian demikian itu.

وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ⁴⁵ هُوَ جِسْمُ الْإِيمَانِ⁴⁶ وَالنَّيَّةُ بَصِيرَةُ الْإِيمَانِ⁴⁷ وَالتَّذَكِيرُ نَفْسُ الْإِيمَانِ⁴⁸.

Bermula [amal] yang salih itu yaitu tubuh iman dan niat itu penglihat iman dan ingat itu *nafs* iman.

وَالنَّيَّةُ صِفَةُ الْقَلْبِ /47/ وَالتَّذَكِيرُ صِفَةُ النَّفْسِ وَالْحَرَكَةُ صِفَةُ الْجَوَارِحِ.

Bermula niat itu sifat hati /47/ dan ingat itu sifat *nafs* dan gerak itu sifat segala anggota [tubuh].

وَكُلُّ ذَلِكَ أَنْ يَكُونَ مُتَّفِقًا بِعِبَادَةِ⁴⁹ اللَّهِ تَعَالَى وَلَا يُخَالِفُ فِي ذَلِكَ،

Bermula tiap-tiap demikian itu ada ia mufakat dengan berbuat [kebaktian] kepada Allah Ta'ala dan tiada haruslah menyalahi di dalam demikian itu,

لَأَنَّ الْإِنْسَانَ إِذَا كَانَ عَالِمًا بِحَقِيقَتِهِ⁵⁰ وَذَاتِهِ وَصِفَاتِهِ كَانَ هُوَ عَابِدُ الْحَقِّ وَذَا كِرُهُ وَطَاعَتُهُ.

karena bahwa sesungguhnya [manusia] itu apabila ada ia mengenal akan hakikatnya dan zatnya dan sifatnya maka adalah ia itu yang menyembah akan hak Subhânahu wa Ta'âlâ, dan adalah ia ingat, dan adalah berbuat kebaktian.⁵¹

فَصَارَ عَقْلُهُ مُشَاهِدَةً وَقَلْبُهُ حَاضِرًا وَجَوَارِحُهُ مُسْتَأْنِسًا حَتَّى مُطْمَئِنًّا فِي أَمْرِهِ.

Maka jadilah akalunya itu musyâhadah kepada Tuhannya dan hatinya itu hadir dengan Tuhannya dan anggotanya itu jinak hingga mantaplah orang itu di dalam pesuruh Tuhannya.

وَإِذَا غُلِبَ /48/ فِي أَمْرِهِ صَارَ مُتَحَيِّرًا فِي حَالِهِ.

Dan apabila ditindih orang itu /48/ di dalam pesuruh Tuhannya maka jadilah orang itu bingung di dalam tingkahnya.

⁴⁵ Dalam teks الصلح ح

⁴⁶ Dalam teks الإيمان

⁴⁷ Dalam teks الإيمان

⁴⁸ Dalam teks الإيمان

⁴⁹ Dalam teks بعبادة

⁵⁰ Dalam teks بحقيقته

⁵¹ Dalam teks, bunyi terjemahan “dan adalah berbuat kebaktian” ditempatkan dibawah kalimat berikutnya (... فصار)

وَيُقَالُ فِي تَحْيُرِهِ (يَا دَلِيلَ الْمُتَحَيِّرِينَ⁵² زِدْنِي تَحْيِيرًا)،

Dan dikata di dalam bingungnya, “Hai yang menunjuki akan segala yang bingung, tambahilah olehmu akan aku⁵³ bingung,”

كَمَا قَالَ الشَّاعِرُ (تَمَنَيْتُ لِلْهَوَىٰ فَلَمَّا رَأَيْتُهُ بُهِتُ فَلَمْ أَمْلِكْ لِسَانًا وَلَا طَرْفًا).

seperti yang dikata oleh orang bersyair, “inginlah kami bagi hawa maka tatkala kami lihat akan dia maka bingunglah kami, maka tiada memilikilah aku akan lidah dan tiada memilikilah⁵⁴ aku akan kejap mata”.

وَلِهَذَا قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ (مَنْ عَرَفَ⁵⁵ اللَّهَ كَلَّ لِسَانُهُ وَلَا يَتَحَرَّكَ ذَرَّةٌ إِلَّا بِإِذْنِ رَبِّهِ).

Dan karena ini telah bersabda Nabi ‘alaih al-salâm, “Barangsiapa mengetahui akan Allah Ta’ala maka kelulahlidahnya orang itu dan tiada bergerak setimbang *dzarrah* melainkan dengan kehendak Tuhannya.”

وَأَمَّا الْقِيَامُ فَقَوْلُهُ تَعَالَى (قُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ).

Dan adapun berdiri itu maka firman Allah Ta’ala, “Berdirilah sekalian kamu karena Allah Subhânahu wa Ta’âlâ pada hal berbuat kebaktian⁵⁷.”

وَأَمَّا الرُّكُوعُ /49/ فَلِقَوْلِهِ تَعَالَى (وَارْكَعُوا⁵⁸ مَعَ الرَّاكِعِينَ⁵⁹).

Dan adapun ruku’ itu /49/ maka firman Allah Ta’ala, “Dan ruku’lah sekalian kamu serta orang yang ruku’.”

وَأَمَّا السُّجُودُ فَلِقَوْلِهِ تَعَالَى (وَاسْجُدُوا لِلَّهِ وَعَبُدُوا).

Dan adapun sujud itu maka karena firman Allah Ta’ala, “Dan sujudlah sekalian kamu bagi Allah Ta’ala dan sembahlah sekalian kamu bagi Allah Ta’ala.”

وَأَمَّا الْجُلُوسُ وَالْقُعُودُ فَسَوَاءٌ مِنْ حَيْثُ حَقِيقَتُهُمَا وَلِقَوْلِهِ تَعَالَى (فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ⁶⁰ مُقْتَدِرٍ).

Dan adapun [duduk] dan *qu’ûd* itu maka sama jua daripada pihak hakikat keduanya dan karena firman Allah Ta’ala, “Di dalam tempat duduk benar itu kepada raja yang amat kuasa.”

⁵² Dalam teks terselip tambahan ذ

⁵³ Dalam teks اكنواكى

⁵⁴ Dalam teks مميكن

⁵⁵ Dalam teks عرف أ

⁵⁶ Dalam teks باذنه

⁵⁷ Dalam teks, bunyi terjemahan “pada hal berbuat kebaktian” tertulis di bawah kalimat berikutnya

(وَأَمَّا الرُّكُوعُ)

⁵⁸ Dalam teks واركعوا

⁵⁹ Dalam teks الرَّاكِعِينَ

⁶⁰ Dalam teks ملك

وَهَذَا صِفَةُ الْعَبْدِ وَهُوَ عَابِدٌ شَاكِرٌ حَامِدٌ ذَاكِرٌ فِي كُلِّ حَالٍ.

Dan inilah sifat hamba dan yaitu yang menyembah, lagi⁶¹ syukur, lagi memuji, lagi ingat pada tiap-tiap tingkah.

وَلَأَنَّ الْعَبْدَ يَتَغَيَّرُ مِنْ صِفَتِهِ إِلَى صِفَةٍ أُخْرَى وَيَنْتَقِلُ مِنْ حَالٍ /50/ إِلَى حَالٍ.

dan karena bahwa sesungguhnya hamba itu jadi berubah dari sifatnya kepada sifat yang lain dan berpindah dari tingkahnya /50/ kepada tingkah yang lain.

أَيُّ مِنَ الْجَاهِلِ إِلَى الْعَالِمِ⁶² وَمِنْ مَعْصِيَةٍ إِلَى طَاعَةٍ وَمِنْ غَافِلٍ إِلَى ذَاكِرٍ

Artinya, dari dungu kepada alim dan dari pada maksiat kepada ibadah dan dari pada lalai kepada ingat

وَمِنْ شَقَاوَةٍ إِلَى سَعَادَةٍ وَمِنْ بَعِيدٍ إِلَى قَرِيبٍ وَلَا يَكُونُ فِي حَالٍ وَاحِدٍ.

dan dari pada celaka kepada berbahagia dan dari pada jauh kepada hampir dan tiada sifat hamba itu di dalam tingkah yang satu.

وَلَا بُدَّ لِطَالِبِ⁶³ الْحُسْنَةِ أَنْ يَجْتَهِدَ⁶⁴ نَفْسُهُ إِلَى الْعِبَادَةِ وَالطَّاعَةِ⁶⁵ وَالْكَسْبِ.

dan tidaapatiada⁶⁶ bagi orang yang menuntut kebajikan itu bahwa menyungguhi dirinya kepada berbuat kebaktian dan mengikuti dan diusahakannya.

وَالِإِعْتِبَارِ⁶⁷ أَنَّ الْعِبَادَةَ وَالطَّاعَةَ وَالْكَسْبَ⁶⁸ لِإِقَامَةِ⁶⁹ ذِكْرِ اللَّهِ،

Bermula yang terbilang itu bahwa sesungguhnya [ibadah] dan mengikuti dan usaha itu karena berdirikan ingat kepada Allah,

كَمَا قِيلَ /51/ (إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ صِفَالَةً وَصِفَالَةُ الْقَلْبِ ذِكْرُ اللَّهِ)،

seperti yang dikata, /51/ “Bahwa sesungguhnya tiap-tiap sesuatu itu penggosok, bermula penggosok hati itu ingat kepada Allah,”

حَتَّى إِذَا دَاوَمَ فِي ذِكْرِهِ فَيَكُونُ صَافِيًا كَالْمِرْأَةِ.

⁶¹ Tiga kata “lagi” dalam teks tertulis بكي

⁶² Dalam teks الْعَالِمِ

⁶³ Dalam teks لِطَالِبِ

⁶⁴ Dalam teks يَجْتَهِدُ

⁶⁵ Dalam teks وَالطَّاعَةَ

⁶⁶ Dalam teks تَدَاوَمًا

⁶⁷ Dalam teks الْإِعْتِبَارِ

⁶⁸ Dalam teks الطَّاعَةَ وَالْكَسْبَ

⁶⁹ Dalam teks لِإِقَامَةِ

hingga apabila kekal orang itu di dalam dzikir maka adalah hati orang itu hening seperti cermin.

وَكَمَا أَنَّ صِقَالَ الْمِرْأَةِ الْحَجْرُ وَالذُّهْنُ وَالْكَسْبُ كَذَلِكَ الذِّكْرُ صِقَالُ الْقَلْبِ.

Dan seperti yang ...⁷⁰ sesungguhnya penggosok cermin itu batu dan minyak dan usaha, demikian lagi dzikir itu penggosok hati.

وَإِذَا دَاوَمَ فِي كَسْبِهِ فَيَكُونُ صَافِيًا وَلَا يَكْفِي بِوَضْعِهَا عَلَيْهِ إِلَّا مَعَ كَسْبِهِ.

Dan apabila kekal di dalam diusahakannya maka adalah ia hening dan tiada memadai dengan menghantarkan dia atasnya melainkan serta diusahakannya.

وَكَذَلِكَ الْقَلْبُ⁷¹؛ الذِّكْرُ صِقَالُ الْقَلْبِ لَا يَكْفِي بِسِمَاعِ⁷² قَوْلِ /52/ الشَّيْخِ إِلَّا⁷³ بِدَوَامِ الذِّكْرِ وَالْعِبَادَةِ وَالطَّاعَةِ.

Dan demikian lagi [hati]; dzikir penggosok hati itu, tiada memadai dengan mendengar⁷⁴ perkataan /52/ syekh melainkan dengan mengekalkan dzikir dan kebaktian dan mengikuti.

وَإِذَا دَاوَمَ عَلَى هَذَا⁷⁵ الثَّلَاثِ⁷⁶ فَيَكُونُ صَافِيًا كَالْمِرْأَةِ فَرَأَى⁷⁷ رَبَّهُ،

Dan apabila mengekalkan orang itu atas inilah perkara yang tiga ini maka adalah orang itu hening seperti cermin, maka melihatlah orang itu akan Tuhannya,

كَمَا قَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (رَأَى رَبِّي قَلْبِي).

seperti yang dikata oleh sayyidina ‘Umar yang anak khatthab [radliya Allāhu ‘anhu], “Telah melihat akan Tuhanku hatiku.”

وَكَانَ قَلْبُهُ صَافِيًا بِسَبَبِ⁷⁸ ذِكْرِهِ وَعِبَادَتِهِ وَطَاعَتِهِ.

Dan adalah hatinya itu hening dengan sebab dzikirnya dan kebaktiannya dan mengikutinya.

وَقَدْ وَجَبَ عَلَى ذِكْرِ اللَّهِ بِكُلِّ حَالٍ⁷⁹ لِقَوْلِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى (وَأَذْكُرُ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا /53/ وَخُفْيَةً⁸⁰).

⁷⁰ Tulisan pada teks tidak jelas

⁷¹ Dalam teks الْقَلْبِ

⁷² Dalam teks بِسِمَاعِ

⁷³ Dalam teks إِلَّا

⁷⁴ Dalam teks مَنْعَرِ

⁷⁵ Dalam teks هِدَى

⁷⁶ Dalam teks الثَّلَاثِ

⁷⁷ Dalam teks فَرَأَى

⁷⁸ Dalam teks بِسَبَبِ

Dan bahwa sesungguhnya wajiblah ia atas dzikir kepada Allah dengan tiap-tiap satu tingkah karena firman Allah *Subhânahu wa Ta'âlâ*, “Dan sebut olehmu ya Muhammad Tuhanmu di dalam dirimu pada hal merendahkan diri /53/ dan takut.”

فَيَكْشِفُ⁸¹ اللَّهُ بِأَنْوَاعِ الْعِلْمِ وَالْأَسْرَارِ بِسَبَبِ بَرَكَةِ⁸² ذِكْرِهِ وَعِبَادَتِهِ وَطَاعَتِهِ،

Maka dibuka oleh Allah *Subhânahu wa Ta'âlâ* dengan berbagai-bagai dari ilmu dan rahasia dengan sebab berkah dzikirnya dan kebaktiannya dan mengikutinya,

وَتَظْهَرُ الْمَلَكُوتُ فِي عَيْنِهِ وَيُرَى الْعَجَائِبُ فِي سِرِّهِ،

dan zhahirlah alam *malakût* di dalam penglihatannya dan dilihatlah segala yang [ajaib] di dalam rahasia-Nya,

حَتَّى لَا يَكُونُ⁸³ وَخَشَاءً فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا فِي الْحَيَاةِ⁸⁴ وَلَا فِي الْمَمَاتِ،

hingga tiada ia liar di dalam bumi dan tiada liar di dalam langit dan tiada liar di dalam hidup dan tiada liar di dalam mati,

كَمَا قِيلَ (بِسْمِ اللَّهِ لَا يَضُرُّهُ مَعَ اسْمِهِ⁸⁵ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ /54/ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ).

seperti yang dikata, “Dengan nama Allah jua minta tolong kamu yang tiada memberi bahaya serta isim-Nya sesuatu di dalam bumi dan tiada di dalam langit /54/ dan Allah Ta'ala itu yang amat [mendengar] lagi melihat.”

وَهَذِهِ إِشَارَةٌ إِلَى تَنْبِيهِ الْعَافِلِينَ،

Bermula inilah menunjuki kepada mengingatkan akan sekalian orang yang lalai,

لِأَنَّ الْقَلْبَ الْعَافِلَ بِشَيْءٍ⁸⁷ غَيْرِهِ تَنَبَّهَ بِسْمِ اللَّهِ فَقَلَبَ إِلَى ذِكْرِهِ،

karena⁸⁸ bahwa sesungguhnya hati yang lalai dengan sesuatu⁸⁹ yang lain itu jadi ingatlah ia dengan isim Allah maka berbaliklah ia ingat kepada Allah Ta'ala,

⁷⁹ Dalam teks terselip tambahan ا

⁸⁰ Dalam teks حُفْيَةٌ

⁸¹ Dalam teks فَيَكْتَفِ

⁸² Dalam teks بِسَبَبِ بَرَكَةِ

⁸³ Dalam teks الْأَيْكُونُ

⁸⁴ Dalam teks الْحَيَاةِ

⁸⁵ Dalam teks إِسْمُهُ

⁸⁶ Dalam teks وَو

⁸⁷ Dalam teks سَيِّئِ

⁸⁸ Dalam teks كَارِي

⁸⁹ Dalam teks سَفَرَةَ

فَصَارَ حَاضِرًا بِاسْمِهِ⁹⁰ وَلَا يَتَوَجَّهَ قَلْبُهُ إِلَىٰ غَيْرِهِ.

maka jadilah hati orang itu hadir dengan isimnya dan tiada berhadap hati orang itu kepada lainnya.

وَقَلْبُ الْعَارِفِ لَا يَتَوَجَّهَ إِلَىٰ اسْمِهِ⁹¹ بَلْ يَتَوَجَّهَ إِلَىٰ وُجُودِهِ وَنَفَىٰ وُجُودَ غَيْرِهِ،

Bermula hati orang yang 'arif itu tiada berhadap ia kepada isim-nya tetap berhadap ia kepada wujud Allah dan lenyap keadaan lainnya,

كَمَا قِيلَ فِي كِتَابِ مِشْكَاةِ⁹³ الْأَنْوَارِ (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَوْحِيدُ الْعَوَامِ⁹⁴، /55/ وَلَا هُوَ إِلَّا هُوَ تَوْحِيدُ الْخَوَاصِ⁹⁵).

seperti yang dikata di dalam kitab *Misykât al-Anwâr*, “[*Lâ ilâha illa Allâh*] tauhidnya segala orang ‘amm, /55/ dan tiada ia itu melainkan ia itu [*lâ huwa illâ huwa*] itu tauhidnya segala *khâshsh*.”

وَإِذَا⁹⁶ كَانَ الْعَبْدُ غَالِيًا عَلَىٰ تَوْحِيدِهِ لَمْ يَقْدِرْ عَلَىٰ أَنْ يُحْرِكَ لِسَانَهُ وَطَرْفَهُ⁹⁷

Dan apabila ada hamba itu ket-y-d-h⁹⁸ atas tauhidnya maka tiada kuasa ia atas menggerakkan akan lidahnya dan kejam matanya

بَلْ هُوَ مُجَرَّدٌ فِي عَقْلِهِ وَلَا يُجَاوِزُ عَنِ وُجُودِهِ بِرُؤْيَا رَبِّهِ،

tetapi yaitu semata-mata di dalam akalannya dan tiada mengelalui dari pada wujudnya dengan menilik akan Tuhannya,

لِأَنَّ الْعَقْلَ⁹⁹ مَوْجُودٌ حَاضِرٌ بِمَوْلَاهُ وَيُطِيعُ أَمْرَ مَوْلَاهُ

karena bahwa sesungguhnya akal itu maujud yang hadir dengan Tuhannya dan mengikutu akan suruh Tuhannya

وَلَا يَعْصِيهِ سِرًّا وَلَا جَهْرًا حَرَكَةً وَلَا سَكُونًا لَيْلًا وَلَا نَهَارًا

dan tiada durhaka¹⁰⁰ akan Tuhannya pada *sirr*-nya da tiada pada *jahr*-nya, dan tiada pada geraknya dan tiada pada diamnya, dan tiada pada malamnya dan tiada pada siangnya

⁹⁰ Dalam teks بِأَسْمِهِ

⁹¹ Dalam teks أَسْمِهِ

⁹² Dalam teks وُجُودُ

⁹³ Dalam teks مِشْكَاةِ

⁹⁴ Dalam teks الْعَوَامِ

⁹⁵ Dalam teks الْخَوَاصِ

⁹⁶ Dalam teks إِذَا

⁹⁷ Dalam teks لِسَانَهُ وَطَرْفَهُ

⁹⁸ Dalam teks كَتَبِيهِ

⁹⁹ Dalam teks الْعَقْلُ

¹⁰⁰ Dalam teks دَرَهَكَا

بِتَأْيِيدِهِ وَتَوْفِيقِهِ /56/ وَرَحْمَتِهِ وَكَرَمِهِ.

dengan dikekalkan oleh Allah serta¹⁰¹ tolong-Nya /56/ dan rahmat-Nya dan kemulayaan-Nya.

أَيَّدَنَا اللَّهُ بِنُورِ هِدَايَتِهِ¹⁰² وَجَعَلَنَا مِنْ فَضْلِهِ وَكَرَمِهِ بِرَحْمَتِهِ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ.

Mudah-mudahan ditolong akan daku oleh Allah dengan cahaya petunjuk-Nya dan mudah-mudahan dijadikan akan daku oleh Allah daripada anugrah-Nya dan kemulayaan-Nya dengan rahmat-Nya, hai Yang amat mengasihani daripada segala yang mengasihani.

وَاللَّهُ أَعْلَمُ. تَمَّتْ.

[Dan Allah itu Maha Mengetahui. Tamat.]

¹⁰¹ Dalam teks سفرة

¹⁰² Dalam teks بِنُورِهِ دَايَتِهِ

BAB IV

ANALISIS ISI

A. Akar-akar Intelektual Syari'ah Sufistik di Nusantara

Dalam kesarjanaan Islam, terutama pada abad-abad pertengahan Islam, syari'ah dan/atau fiqh telah lama dipahami sebagai aturan-aturan formal yang menentukan nilai dari suatu perbuatan lahiriah. Ia lebih kosen dengan aspek luar agama (eksoteris).¹⁰³ Kecenderungan ini kuat ditemui ketika disiplin hukum Islam telah mapan sebagai disiplin keilmuan Islam. Lebih dari itu, hukum Islam saat itu lebih banyak dikaitkan dengan kekuasaan politik; hukum Islam menjadi sangat kental dengan nuansa cara pengaturan kehidupan politik. Hal ini kemudian mendapat tantangan keras dari para sufi. Bagi mereka, doktrin agama yang sekedar mengurus domain lahiriah manusia dan abai terhadap dimensi batinnya dianggap tidak memiliki bobot di hadapan Tuhan. Di antara para sufi ini banyak juga merupakan ahli hukum.

Kecenderungan tersebut membedakan antara syari'ah dengan hakekat (*haqîqah*). Al-Hujwirî (w. 465 H), misalnya, mengakui perbedaan tersebut. Menurutnya, hakekat adalah hal yang tak pernah lekang dan kekuatannya tetap sama sejak masa Adam sampai akhir dunia seperti praktek keagamaan yang disempurnakan oleh niat yang tulus. Adapun syari'ah adalah hal yang dapat dihapus dan diubah seperti peraturan-peraturan dan perintah-perintah. Ia selanjutnya mencatat bahwa syari'ah tidak mungkin bisa dipertahankan tanpa adanya haqîqah, dan haqîqah tidak mungkin bisa dipertahankan tanpa pelaksanaan syari'ah. Hubungan timbal balik keduanya bisa dibandingkan dengan hubungan badan dan ruh. Bilamana ruh meninggalkan badan, maka badan yang hidup

¹⁰³ Lihat Abû Hâmîd al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, (Bairut: Dâr al-Fikr, tt..), jilid I, h. 19.

menjadi mayat, dan ruh lenyap, karena nilai keduanya bergantung pada kerjasama keduanya satu sama lain.¹⁰⁴

Tokoh kunci dalam kecenderungan ini adalah Abû Hâmid al-Ghazâlî (w. 505 H/1111 M). Montgomery Watt menyatakan bahwa tulisan-tulisan awal al-Ghazâlî dalam *Ihyâ`* menunjukkan bahwa ketentuan-ketentuan syari'ah dapat dijadikan sebagai basis kehidupan bermakna demi mencapai kebahagiaan sejati di akherat. Kehidupan berdasarkan syari'ah diklaim sebagai basis yang esensial bagi kehidupan sufistik.¹⁰⁵ Dengan demikian, hukum Islam (syari'ah) dianggap sebagai standar yang benar tentang tingkah laku orang Islam. Dalam *Ayyuhâ al-Walad*, al-Ghazâlî menulis,

Ketahuilah bahwa ketaatan dan ibadah adalah mengikuti Allah (*Syâri`*) dan perintah-perintah dan larangan-larangan (-Nya) dengan ucapan dan tindakan. Artinya, segala yang kamu ucapkan dan lakukan serta yang kamu tinggalkan adalah dengan mengikuti *syar`* Wahai anakku, ucapan dan perbuatanmu semestinya sesuai dengan *syar`*. Karena, pengetahuan dan perbuatan tanpa mengikuti *syar`* adalah kesesatan.¹⁰⁶

Al-Ghazâlî menolak keras asumsi yang menyatakan bahwa syari'ah berlawanan dengan hakekat mistik; syari'ah mengurus aspek lahir sedangkan hakekat membawahi aspek batin. Bagi al-Ghazâlî, syari'ah tidak saja mengatur aspek-aspek lahiriah tetapi juga yang batin. Ia menyebutkan riwayat-riwayat baik dari ucapan Nabi, sahabat, maupun sufi. Lebih jauh ia menyatakan bahwa orang yang menegaskan syari'ah bertentangan dengan hakekat lebih dekat dengan kekafiran.¹⁰⁷

Pertautan syari'ah dan tasawuf terutama dalam kesarjanaan Nusantara banyak dipengaruhi oleh tokoh-tokoh dalam "jaringan ulama Timur Tengah". Dua tokoh utamanya adalah Ahmad al-Qushashî (w. 1071 H/1661 M) dan Ibrahîm al-

¹⁰⁴ Al-Hujwirî, *The Kasyf al-Mahjub: The Oldest Persian Treatise on Sufism*, dialihbahasakan oleh Suwardjo Muthary dan Abdul Hadi WM, *Kasyful Mahjub: Risalah Persia Tertua tentang Tasawuf*, (Bandung: Mizan, 1997), cet. Ke-5, h. 340-341.

¹⁰⁵ Lihat W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology an Extended Survey*, (Edinburg: University Press, 1992), h. 163-169.

¹⁰⁶ Abû Hâmid al-Ghazâlî, *Ayyuhâ al-Walad*, dalam *Majmû'ah Rasâ'il al-Imâm al-Ghazâlî*, (Bairut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), jilid IV, h. 35.

¹⁰⁷ Abû Hâmid al-Ghazâlî, *Ihyâ`*, jilid I, h. 99-100.

Kûrânî (w. 1102 H/1690 M).¹⁰⁸ Menurut al-Qusyasyî, aspek eksoteris (syari'ah) dan esoteris (*haqîqah*) agama harus selaras. Kebenaran spiritual harus dibangun di atas dasar kepatuhan kepada syari'ah. Kecenderungan ini juga sangat jelas pada pemikiran al-Kûrânî.

Jika benar teks ini adalah karya Mutamakkin, maka menjadi jelas akar intelektual dari teks tersebut. Teks ini memuat pertautan dua aspek agama, lahir dan batin, pertautan antara syari'ah dan tasawuf. Berdasarkan riwayat, Mutamakkin dikabarkan berguru kepada murid-murid baik al-Kûrânî maupun al-Qusyasyî di Timur Tengah, dan juga kepada Yûsuf al-Maqassarî di Banten. Berdasarkan hal ini maka teks '*Arsy al-Muwahhidîn* sangat boleh jadi ditulis dalam pengaruh tokoh-tokoh tersebut.

B. Teks '*Arsy al-Muwahhidîn* dan Hukum Islam Mazhab Syafi'i di Nusantara

Teks '*Arsy al-Muwahhidîn* mengaitkan uraian fiqh-nya kepada mazhab Syafi'i. Hal ini tentu dapat dipahami jika kita menempatkan teks ini dalam konteks historis perkembangan hukum Islam di Nusantara. Mazhab Syafi'i dikenal di Nusantara bertepatan dengan dikenalkannya Islam di kepulauan ini. Mazhab ini secara khusus dikenalkan ke Nusantara berkat upaya para mubalig yang datang dari Mesir pada masa kekuasaan Mamalik. Salah seorang pendakwah, Isma'îl al-Shiddîqî, di samping berhasil mengislamkan Raja Pasai Marah Silu menjadi Sultan Malik al-Shâlih (w. 1297 M), juga dapat meyakinkan Sultan untuk mengadopsi mazhab Syafi'i. Mazhab ini kemudian dipeluk oleh rakyat Pasai. Mazhab ini selanjutnya dipeluk oleh masyarakat di Kerajaan Malaka. Pada abad ke-15, mazhab Syafi'i dikembangkan di Jawa.¹⁰⁹ Teks-teks fiqh berbahasa Melayu dari ulama Jawi dan teks-teks fiqh berbahasa Arab sebagaimana telah disebutkan di awal tulisan ini menunjukkan dominasi literatur fiqh bermazhab Syafi'i di Nusantara. Konteks ini memungkinkan kita bisa memaklumi keberadaan teks ini di Nusantara dan apresiasi atasnya.

¹⁰⁸ Lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, h. 130-8.

¹⁰⁹ Lihat KH. Siradjuddin Abbas, *Sejarah dan Keagungan Mazhab Syafi'i*, (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1995), cet. Ke-7, h. 240-72.

Rujukan kepada doktrin mazhab Syafi'i dapat dilihat pada bagian awal teks '*Arsy al-Muwahhidîn*. Dalam teks ini disebutkan, misalnya, bahwa:

وَأَمَّا النَّيَّةُ وَتَكْبِيرُهُ الْإِحْرَامِ فَفَرَضَانَ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ.

Dan adapun niat dan *takbîrah al-ihram* itu maka fardlulah keduanya kepada madzhab Imam Syafi'i yang beroleh rahmat Allah atasnya. (MS, h. 42).

Uraian tentang ketentuan shalat pada teks tersebut dapat dibandingkan dengan teks-teks lain dari penulis-ulama mazhab Syafi'i. Sebagaimana dijelaskan al-Nawâwî (w. 676 H), niat dan *takbîrah al-ihram* adalah dua di antara rukun shalat.¹¹⁰ Ada dua pendapat (*wajh*) dalam mazhab menyangkut keharusan melakukan niat bersamaan dengan *takbîrah al-ihram*; pandangan pertama mengharuskan kebersamaan tersebut sementara yang kedua hanya mengharuskan niat pada awal *takbîrah al-ihram*. Yang paling kuat menurut al-Nawâwî adalah yang menyatakan keharusannya. Teks "al-Shalâh" mengikuti pandangan ini, seperti tampak dari pernyataan berikut,

وَيَجِبُ فَصْدُ فِعْلِهَا بِأَوَّلِ التَّكْبِيرِ وَمُسْتَمِرٌّ إِلَى آخِرِ التَّكْبِيرِ.

Dan wajib menyengaja berbuat akan dia berserta dengan permulaan *takbîrah al-ihram* dan wajib dikekalkannya niat itu hingga kesudahan takbir. (MS, h. 43).

Teks ini menyebutkan tidak saja ketentuan hukum tetapi juga *ushûl*-nya. Uraian dengan kombinasi fiqh dan dalil-dalilnya menunjukkan bahwa meskipun teks ini merupakan tulisan singkat, tetapi melampau teks tingkat awam. Penggunaan dalil dalam teks ini menunjukkan bahwa yang dituju oleh teks ini adalah orang dengan pengetahuan hukum Islam yang cukup memadai. Misalnya, tentang syarat berdiri dalam shalat, teks ini menyebutkan,

وَأَمَّا الْقِيَامُ فَقَوْلُهُ تَعَالَى (فُؤْمُوا لِلَّهِ فَانْتَبِهُوا).

Dan adapun berdiri itu maka firman Allah Ta'ala, "Berdirilah sekalian kamu karena Allah Subhânahu wa Ta'âlâ pada hal berbuat kebaktian". (MS, h. 48).

¹¹⁰ Muḥy al-Dîn al-Nawâwî, *Minhâj al-Thâlibîn wa 'Umdah al-Muḥtîn*, ed. M.M. Thâhir Sya'bân, (Libanon: Dâr al-Minhâj, 2005), 96.

Keharusan berdiri dalam shalat didasarkan kepada ayat Al-Qur'an di atas. Ayat-ayat lain juga dipaparkan untuk melegitimasi praktek-praktek shalat yang lain, seperti *rukû'* dan sujud.

Meskipun singkat dan tanpa melibatkan dalil dari hadits atau *adillah* yang lain, penyandaran pada dalil seperti tampak di atas cukup signifikan. Penyandaran ini bisa kita bandingkan dengan karakteristik umum literatur-literatur dalam perspektif neo-sufisme. Neo-sufisme dicirikan oleh acuan kepada sumber-sumber ortodoksi Islam. Seperti ditegaskan oleh al-Kûrânî, bahwa orang yang hendak mengarungi dunia tasawuf harus sudah membekali dirinya dengan pengetahuan akan kandungan Al-Qur'an dan Sunnah serta penuh kepatuhan kepada tuntunan-tuntunan syari'ah.¹¹¹

C. Teks '*Arsy al-Muwahhidîn* dan Literatur *Asrâr al-Syari'ah*

Tradisi literatur hikmah syari'ah atau disebut juga *asrâr al-syari'ah* merupakan implikasi dari upaya para sufi dan ahli hukum yang mencoba mengaitkan syari'ah dan tasawuf sebagaimana digambarkan di atas. Ia bisa dirujuk kepada, misalnya, karya al-Ghazâlî. Dalam *magnum opus*-nya, *ihyâ' 'ulûm al-Dîn*, ia menguraikan rahasia-rahasia spiritual dari aspek-aspek hukum Islam. Proposalnya berangkat dari asumsi dasar bahwa hukum Islam yang sampai pada waktu al-Ghazâlî sangat bersifat formal dan oleh karenanya membuatnya jauh dari perspektif ukhrowi. Demi melengkapi sekaligus mendekatinya kepada tujuan hidup yaitu kebahagiaan akherat, al-Ghazâlî mengusulkan suatu infus bagi fiqh yaitu *asrâr al-syari'ah* (rahasia-rahasia hukum) dan atau *al-âdâb al-bâthinah* (moralitas batiniah) serta *al-ma'ânî al-bâthinah* (makna-makna batin). Makna atau rahasia tersebut menjadi tuntutan yang sebenarnya dan wawasan normatif spiritual yang seharusnya diketahui oleh pendamba kehidupan akherat. Dalam konteks kebahagiaan manusia, ia berjalan beriringan dengan dan bahkan menyatu dengan tatanan dan tuntutan hukum. Sifat *asrâr* dalam karya al-Ghazâlî tersebut sepenuhnya individualistis, yakni bahwa ia hanya berkaitan dengan dan

¹¹¹ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, h. 134-5.

dimaksudkan untuk kepentingan jiwa sehingga dimensi sosialnya sebagaimana ada pada hukum kurang diperhatikan.¹¹²

Dalam bahasan shalat, misalnya, al-Ghazâlî mengulas panjang lebar keutamaan unsur-unsur dalam shalat, mulai dari azan, takbir, sampai tasyahhud. Yang menarik adalah bahwa ia mengenalkan syarat batin bagi keabsahan shalat seseorang. Ia menyebut syarat *khusyû'* dan kehadiran hati (*hudlûr al-qalb*), atau dengan kata lain syarat ingat (*dzikr*), seperti tertuang dalam surat Thâha ayat 14 (وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي).¹¹³ Dimensi esoterik ini juga banyak diungkap dalam kaitannya dengan bentuk-bentuk ibadah lain seperti puasa, zakat dan haji, serta bentuk-bentuk mu'amalah.

Teks '*Arsy al-Muwahhidîn* tampak sekali mengikuti tradisi sufistik ini dalam pengkajian hukum Islam. Teks ini sangat menekankan pentingnya niat dalam shalat dan kaitannya dengan dzikir dan keimanan. Masih dalam alur ini, teks kemudian mengungkap tujuan shalat. Ia mencatat,

وَيُقَالُ فَائِدَةُ الصَّلَاةِ [أَهْمًا] تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَيَحْتَنِبُ عَنِ الْمَعَاصِي

Dan dikata bermula faidah sembahyang itu mencegah dari perbuatan jahat dan menjauhi dari perbuatan durhaka

وَهَدِي إِلَى الثَّوَابِ وَيُقَيِّدُ الْجَوَارِحَ عَنِ اللَّهِ وَاللَّغْوِ فَيَكُونُ سَالِكًا إِلَى طَرِيقِ الْهُدَى،

dan menunjuki kepada pahala dan mengikat akan segala anggota [tubuh]-nya daripada permainan dan sia-sia maka adalah orang itu berjalan kepada jalan benar, (MS, h. 44-5).

Setelah dengan sangat singkat membahas tentang fiqh shalat, teks ini mengungkap signifikansi dzikir, yakni bahwa dzikir merupakan muara dari ibadah termasuk shalat; ia menjadi kata kunci dalam amalan shalat. Dzikir diumpamakan sebagai pembersih hati seperti halnya batu dan minyak menjadi pembersih cermin. Lebih dari itu, dengan dzikir, ibadah dan ketaatan seseorang dimungkinkan untuk melihat Tuhannya. Aktivitas ini juga dikaitkan ketersingkapannya rahasia-rahasia ketuhanan (*kasyf*).

¹¹² Lihat Ahmad Rofii, *Dialektika Hukum dan Moral dan Teori Hukum Islam: Perbandingan antara al-Ghazâlî dan Ibn Rusyd*, Tesis Magister (S2), Program Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2003.

¹¹³ Abû Ḥamid al-Ghazâlî, *ihyâ'*, jilid I, h. 191-3.

Bahwa teks ini mengikuti tradisi Ghazalian dapat juga dilihat pada acuannya kepada salah satu karya al-Ghazâlî, *Misykâh al-Anwâr*. Dzikir, kata teks, berarti ingat dan menghadapkan dirinya kepada Zat Tuhan dan bukan kepada nama-Nya,

كَمَا قِيلَ فِي كِتَابِ مِشْكَاةِ الْأَنْوَارِ (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَوْحِيدُ الْعَوَّامِ، وَلَا هُوَ إِلَّا هُوَ تَوْحِيدُ الْحَوَاصِ).¹¹⁴
 seperti yang dikata di dalam kitab *Misykât al-Anwâr*, “[*Lâ ilâha illa Allâh*] tauhidnya segala orang ‘*âmm*, dan tiada ia itu melainkan ia itu [*lâ huwa illâ huwa*] itu tauhidnya segala *khâshsh*.” (MS, h. 54-5).

Bagi para ahli, posisi intelektual karya ini masih sulit ditempatkan dalam keseluruhan karya-karya al-Ghazâlî.¹¹⁵ Tetapi acuan ini paling tidak mengindikasikan tesis awal tulisan ini bahwa teks ini memperlihatkan pertautan syari’ah dan tasawuf dalam genre literatur hukum Islam. Shalat dikaitkan dengan dzikir sebagai kata kunci dan bahkan inti shalat. Dzikir yang benar adalah dzikir orang-orang yang mentauhidkan Zat Tuhan; dzikir orang-orang yang mengalami ketersingkapan (*disclosure* atau *kasyf*).

¹¹⁴ Lihat Abû Hamid al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr*, dalam *Majmû’ Rasâ’il al-Imâm al-Ghazâlî*, (Libanon: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994), h. 14.

¹¹⁵ Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, terj. Sapardi Djoko Damono, et.al., (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003), cet. Ke-2, h. 121-2.

BAB V

PENUTUP

Teks '*Arsy al-Muwahhidîn*' karya Syekh Mutamakkin sebagaimana ditampilkan pada paragraf-paragraf yang lalu merupakan hasil suntingan kritis yang dimaksudkan agar dapat dibaca dan dipahami secara lebih baik oleh pembaca. Teks tersebut ditulis dalam bahasa Arab dan di bawahnya terdapat terjemahan Melayu. Teks ini merepresentasikan literatur yang mencoba mengharmoniskan antara syari'ah dan tasawuf. Jika dirunut akar intelektualnya, pemikiran dan literatur-literatur yang mengungkapkan tema penting ini telah berkembang sejak lahirnya kritisisme para sufi atas pandangan dan praktek hidup para ahli hukum (*fuqahâ'*). Al-Ghazâlî merepresentasikan kritik ini. Ia dengan sangat keras mengusahakan pengkompromian antara hukum Islam dengan tasawuf. Ini kemudian diikuti oleh para sufi dan juga para ahli hukum generasi berikutnya termasuk yang tergabung dalam "jaringan Timur Tengah".

Membaca teks '*Arsy al-Muwahhidîn*' dari aspek hukumnya akan menunjukkan kepada kita bahwa teks ini telah berbicara secara dewasa, melalui penggunaan dalil-dalil hukum, akan pilihan hukum mazhab Syafi'i. Dengan mendekati teks ini secara historis, penyandaran kepada mazhab Syafi'i menjadi sesuatu yang lumrah dalam konteks perkembangan hukum Islam di Nusantara. Teks tersebut juga telah meneruskan preseden yang telah dibangun terutama oleh al-Ghazâlî menyangkut tema "rahasia-rahasia syari'ah" (*asrâr al-syari'ah*). Ia sangat menekankan aspek sufistik pada amalan shalat; bahwa di samping dimensi syari'ah dari ibadah ini, yang juga harus menjadi konsen orang yang menjalankan shalat adalah dimensi dzikirnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abbas, KH. Siradjuddin, *Sejarah dan Keagungan Mazhab Syafi'i*, (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1995), cet. Ke-7.
- Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII, Akar Pembaruan Islam Indonesia* (Jakarta: Kencana: 2007), edisi revisi, cet. Ke-3.
- Azra, Azyumardi, *Islam in the Indonesian World: An Account of Institutional Formation*, (Bandung: Mizan, 2006).
- Bakar, Osman Bin, "Tasawuf di Dunia Melayu-Indonesia", dalam Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam: Maifestasi*, terj. Tim Penerjemah Mizan, (Bandung: Mizan, 2003).
- Bizawie, Zainul Milal, *Perlawanan Kultural Agama Rakyat: Pemikiran dan Paham Keagamaan Syekh Ahmad al-Mutamakkin dalam Pergumulan Islam dan Tradisi (1645-1740)*, (Yogyakarta: SAMHA & Keris, 2002).
- Bruinessen, Martin van, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat, Tradisi Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1999), cet. Ke-3.
- Drewes, G.W.J., *The Admonitions of She Bari*, (Leiden: The Hague Martinus Nijhoff, 1969).
- Al-Ghazâlî, Abû Hâmid, *Ayyuhâ al-Walad*, dalam *Majmû'ah Rasâ'il al-Imâm al-Ghazâlî*, (Bairut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), jilid IV.
- Al-Ghazâlî, Abû Hâmid, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, (Bairut: Dâr al-Fikr, tt.), jilid I.
- Al-Ghazâlî, Abû Hamid, *Misykât al-Anwâr*, dalam *Majmû' Rasâ'il al-Imâm al-Ghazâlî*, (Libanon: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), jilid V.
- Gusmian, Islah, 'Pemikiran Tasawuf Syekh Ahmad Mutamakkin: Kajian Hermeneutik atas Naskah 'Arsy al-Muwahhidin' Jurnal Lektur Keagamaan, Vol. 11, No. 1 (2013), 57-90.
- Al-Hujwirî, *The Kasyf al-Mahjub: The Oldest Persian Treatise on Sufism*, terj. Suwardjo Muthary dan Abdul Hadi WM, *Kasyful Mahjub: Risalah Persia Tertua tentang Tasawuf*, (Bandung: Mizan, 1997). cet. Ke-5.
- Lubis, Nabilah, *Naskah, Teks dan Metode Penelitian Filologi*, (Jakarta: Yayasan Media Alo Indonesia, 2007).
- Al-Nawâwî, Muhy al-Dîn, *Minhâj al-Thâlibîn wa 'Umdah al-Muftîn*, ed. M.M. Thâhir Sya'bân, (Libanon: Dâr al-Minhâj, 2005).
- Robson, S.O., *Prinsip-Prinsip Filologi Indonesia*, terj. Kentjanawati Gunawan, (Jakarta: RUL, 1994).
- Rofii, Ahmad, *Dialektika Hukum dan Moral dan Teori Hukum Islam: Perbandingan antara al-Ghazâlî dan Ibn Rusyd*, Tesis Magister (S2), Program Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2003.
- Schimmel, Annemarie, *Dimensi Mistik dalam Islam*, terj. Sapardi Djoko Damono, et.al., (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003), cet. Ke-2.
- Watt, Montgomery W., *Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey*, (Edinburg: University Press, 1992).

Manuskrip

Mutamakkin, Syekh, '*Arsy al-Muwahhidin*, Naskah Koleksi MA Tihami.

Mutamakkin, Syekh, '*Arsy al-Muwahhidin*, Foto Digital Naskah Koleksi
Abdurrahman Falughah.

