

TARIKAT SYEIKH MUHAMMAD ARSYAD AL-BANJARI: TELAAH ATAS KITAB *KANZ AL-MA'RIFAH*

Abdul Hadi*

ABSTRACT

*Perkembangan tasawuf di Nusantara menjadi salah satu icon dalam melihat persoalan sufistik. Keragaman pemikiran tasawuf sangat mewarnai pola kehidupan beragama, sedangkan praktek keagamaan yang menjadi representasi dari ragam pemikiran beragama menjadi sangat bervariasi dan tidak jarang dibiasi dengan wacana "kontroversial" yang sangat tajam, sehingga terkadang saling mengkafirkan satu dengan lainnya. Dalam konteks institusi keagamaan yang tergolong dalam tarikat juga mempunyai varian yang bermacam-macam, sehingga berbagai kelompok tarikat tersebar di mana-mana dan mempunyai ciri khas masing-masing sesuai dengan wacana keagamaan dan "pengalaman beragama" pengembang tarikat. Dalam beberapa kenyataan ada saja "perbedaan" antara pelaksana tarikat di suatu daerah dengan daerah lainnya meskipun dengan tarikat yang sama. Syeikh Muhammad Aryad al-Banjari sebagai penulis yang produktif dalam berbagai bidang ilmu-ilmu keislaman, seperti taubid, fiqh dan tasawuf. Di antara karya beliau adalah *kanz al-ma'rifah* yang bercorak tasawuf namun dalam beberapa pembahasannya berhubungan dengan praktik keagamaan dan sangat dekat tradisi tarikat, namun tarikat Sammaniyah yang selama ini di dekatkan dengan Aryad al-Banjari tidak begitu tampak dalam *kanz al-ma'rifah* namun tarikat Syazilyah lah yang lebih tampak.*

Kata Kunci: Tarikat, *religious experience*, tasawuf

Pendahuluan

Abad-abad pertama Islamisasi Asia Tenggara berbarengan dengan berkembangannya tasawuf pada abad pertengahan dan pertumbuhan tarikat. Abu Hamid Al-Ghazali, yang telah menguraikan konsep moderat tasawuf *akhlaqi*, yang dapat diterima dikalangan fuqaha, wafat pada tahun 1111 H, Ibn Al-'Arabi, yang karyanya sangat mempengaruhi ajaran hampir semua sufi yang muncul berikutnya, wafat pada tahun 1240 H. 'Abdul Qadir Al-Jilani, yang ajarannya menjadi dasar Tarikat Qadiriyyah, wafat tahun 1166 dan abu Al-Najib

*Penulis adalah dosen tetap Jurusan Tarbiyah STAI Darussalam Martapura.

Al-Suhrawardi yang darinya didirikan tarikat Suhrawardiyah. Bertebaran tarikat di Indonesia menjadi bentuk tersendiri bagi perkembangan Islam di wilayah Nusantara.

Sammaniyyah, sebagai tarikat baru, mulai menyebar ke-Indonesia pada penghujung abad ke-18. Tarikat ini yang penamaannya mengacu kepada nama Syekh Muhammad bin 'Abd Al-Karim Al-Samman, merupakan perpaduan dari metode-metode dan bacaan-bacaan seperti tarikat Khalwatiyah, Qadiriyyah, Naqsabandiyyah dan Syadziliyyah. Tarikat Sammaniyyah ini tampaknya tarikat yang pertama kali mendapat tempat dan pengikut yang besar pada masyarakat di Nusantara. Tarikat ini sangat merakyat di daerah Sumatra dan Kalimantan Selatan, dan berperan dalam memerangi penjajah di sana.¹ Walaupun Syekh Samman pada zamannya cukup terkenal dan mempunyai murid di mana-mana, pada masa kini kita menemukan pengikut Tarikat Sammaniyyah dalam jumlah berarti hanya di Sudan dan di Indonesia saja.

Dua tokoh yang sangat berperan dalam penyebaran Tarikat Sammaniyyah ke Nusantara adalah dua ahli tasawuf besar paruh kedua abad ke-18. 'Abd al-Samad Al-Palimbani dan Muhammad Nafis Al-Banjari. Yang paling terkenal dan paling produktif sebagai penulis, tentu saja, 'Abd Samad Al-Palimbani pengarang dua kitab tasawuf berbahasa melayu yang paling populer, *Hidayat al-Salikin* dan *Siyar al-Salikin*. 'Abd Samad masih sempat berguru kepada Syaikh Samman (wafat di Mekkah 1775). Nafis hanya menulis satu kitab kecil yang banyak beredar di Kalimantan Selatan, namun isinya cukup menarik, yaitu *Al-Dur al-Nafis Fi Bayan Wabdat al-Afal Wa al-Asma' Wa al-Sifat wa al-Dzat al-Taqdisi*.

Beberapa ulama lain yang juga disebut telah masuk Tarikat Sammaniyyah, seperti Muhammad Arsyad al-Banjari dan Daud bin 'Abdullah Al-Fathani (patani), akan tetapi mereka tidak menulis secara khusus tentang tarikat ini dan pelajarannya, dan apakah mereka pernah berperan dalam penyebarannya ke daerah asal mereka.

Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari dikenal sebagai tokoh dalam bidang *Fiqh*, hal ini terlihat dengan karya-karyanya, akan tetapi bukan berarti dia tidak memiliki karya dalam bidang tasawuf. Ada beberapa kitab yang ditulisnya dalam bidang tasawuf, di antaranya *Tuhfab al-Raghibin fi Bayani Haqiqat Iman al-Mu'minin Wama Yufsidubu min Riddati al-Murtadin*, *Fath al-Rahman* dan tulisannya dalam hal tarikat yaitu *Kanz al-Ma'rifah*.

¹Martin Van Bruinessen, *Tarikat dan Politik: Amalan Untuk Dunia dan Akhirat, Pesantren* Vol.IX, No.1, h. 3-4 (dalam Buku ini hal 330)

Memang selama kiprahnya dalam perkembangan keIslaman di daerah Kalimantan Selatan yang banyak terlihat dalam bidang *Fiqh* dan pemerintahan, karena pada saat itu ia menjadi *Mufti* pada kesultanan Banjar. Oleh karena itu dalam pemahaman tasawuf ia tidak begitu menjadi sorotan, Disamping itu ketidak terkenalannya dalam bidang tasawuf karena tulisannya dalam bidang itu masih berupa manuskrip saja dan hal itu hanya diketahui oleh kalangan tertentu saja, sedangkan dalam bidang *Fiqh* sudah dibukukan tulisannya, seperti *Sabil al-Muhtadin li Tafaqquh fi Amr al-Dien*, Lain halnya dengan Muhammad Nafis dengan kitabnya yang berjudul *Al-Dur Al-Nafis*, yang berbicara tentang tasawuf falsafi, sedangkan dalam bidang *Fiqh* Muhammad Nafis tidak terkenal, karena karyanya dalam bidang ini tidak ada yang dibukukan.

Muhammad Arsyad Al-Banjari dalam beberapa literatur disebutkan sebagai pengikut tarikat Sammaniyyah sebagaimana halnya Muhammad Nafis dan Abd Samad Al-Palimbani.² akan tetapi dalam tulisannya tentang hal itu tampaknya ia tidak mengikuti tarikat tersebut, lihat saja pada tulisannya dalam kitab *Kanz al-Ma'rifah*, tetapi dekat dengan Tarikat Syazaliyyah.³

Namun demikian dalam tulisannya (*Kanz al-Ma'rifah*) tersebut Muhammad Arsyad tidak menyebutkan bahwa yang dituliskan itu adalah tarikat Sammaniyyah atau Syazaliyyah atau gabungan dari kedua tarikat itu, dan juga beliau tidak memberikan nama terhadap isi tulisan itu, akan tetapi kalau dicermati isi tulisan itu merupakan rangkaian dari sebuah tarikat, karena ia memuat aturan-aturan dan rentetan cara berzikir, seperti halnya dalam tarikat yang lainnya.

Tasawuf dan Tarikat

Gerakan mistik dalam Islam, sebagaimana telah kita saksikan, tumbuh dari kezuhudan dan pada tahap awalnya terwakili baik oleh kaum pria maupun wanita, baik di kota maupun di gurun yang membaktikan diri secara khusus kepada Tuhan dan untuk merasakan nikmat rahmat-Nya. Tahap ini disusul oleh zaman yang di dalamnya ajaran dan praktik seirama dan syekh-syekh terkemuka itu sendiri adalah orang-orang suci yang mengajarkan doktrin awal

²Muhammad Nafis al-Banjari, *Al-Dur al-Nafis, fi Bayan Wahdat al-Afal wa al-Asma' wa al-Sifat wa al-Dzat al-Taqdisi*. (Sanqafurah; Jeddah, T.th) h. 37.

³Dalam tarikat sammaniyyah pengucapan zikir itu dari lafadz لا اله الا الله kemudian الله lalu هـ, sedangkan dalam tulisan beliau itu tidak sampai kepada pengucapan "Hu" tetapi hanya sampai kepada الله dan hal ini kalau dilihat tampaknya lebih dekat dengan Tarikat Syazaliyyah.

tasawuf kepada murid-murid, secara pribadi atau kelompok.⁴ Berikutnya gerakan ini menjadi semacam jalan hidup khas tasawuf yang ditempuh oleh seorang sufi dalam rangka mendekatkan dirinya sedekat mungkin dengan Allah swt, dan pada gilirannya, jalan hidup sang sufi tersebut diikuti oleh banyak orang dari generasi ke generasi sebagai metode praktis untuk menuntun diri mereka menuju kedekatan sedekat mungkin dengan Allah swt. gerakan ini lazim disebut tarikat.⁵

Istilah “tarikat “ berasal dari bahasa Arab *al-Thariqah* (jamaknya *al-Tharaiq al- Thuruq*). Secara etimologis, kata ini bermakna *al-sirat* (jalan/perjalanan), *al-Halat* (keadaan), *al-Mazhab* (aliran), garis pada sesuatu (*al-Khabth fi alsyai*).⁶ Tampaknya, makna *al-Shirat* yang lebih tepat digunakan untuk menunjang pengertian tarikat. Sesudah abad ke lima hijriyah, *Thariqah* mempunyai arti tidak hanya berupa teori yang memungkinkan untuk memperdalam syari’ah sampai kepada hakikat, melalui pendidikan tertentu (*maqamat*) dan melalui cara pendidikan akhlak dan jiwa, bagi mereka yang berminat menempuh hidup sufi, tetapi tarikat mempunyai arti suatu gerakan yang lengkap untuk memberikan latihan-latihan rohani dan jasmani dalam golongan-golongan orang Islam menurut ajaran-ajaran dan keyakinan tertentu.⁷

Sebagai suatu istilah generasi, perkataan tarikat, berarti “jalan”, atau lebih lengkap jalan menuju surga, di mana waktu melakukan amalan-amalan tarikat tersebut, sipelaku berusaha mengangkat dirinya melampaui batas-batas kediriannya sebagai manusia, dan mendekatkan dirinya kepada Allah swt.⁸ Dalam pengertian ini, seringkali perkataan tarikat juga dianggap sebagai sinonim dengan istilah tasawuf, yaitu dimensi asoteris khusus, perkataan tarikat saat ini lebih sering dikatan sebagai suatu “organisasi tarikat”, yaitu suatu kelompok diorganisasi khas (yang mempunyai bentuk dan susunan organisasi tersendiri, berbeda dengan organisasi-organisasi biasanya), yang melakukan

⁴A.J. Arberry, *an Account of the Mystic of Islam*, alih bahasa Bambang Herawan, *Pasang Surut Aliran Tasawuf*, (Bandung: Mizan, 1993), h.107

⁵Noer Iskandar Al-Barsany, *Tasawuf Tarikat & Para Sufi*, (Jakarta: Sri Gunting, 2001), h. 57

⁶Luwis Ma’luf, *al-Munjid fi al-Lughat wa al-‘Alam*, (Beirut: Dar al- Masyriq, 1973), h. 465.

⁷H.M. Asywadie Syukur, *Ilmu Tasawuf I*, (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1978), h. 24.

⁸Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren; Studi Tentang Pandangan Hidup Kiyai*, (Jakarta: LP3ES, 1982), h.135 . H.A.R. Gibb, *Shorter Encyclopedia of Islam*, (Leiden: B.J. Brill, 1961), h. 573. Tim Penulis Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*,(Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1993), h. 66. Norcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta, Yayasan Wakap Paramadina, 1992), h.257. J. Spencer Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, (London: Oxford, 1971), h. 2-3

amalan-amalan zikir tertentu, dan menyampaikan suatu sumpah, yang formulanya telah ditentukan oleh pimpinan organisasi tersebut.⁹ Bahkan di Indonesia, kita lebih banyak mengenal ajaran tasawuf, lewat lembaga keagamaan non formal yang bernama tarikat ini.¹⁰

Lebih lanjut, kaitan antara tasawuf dan tarikat ialah, bahwa tasawuf itu secara umum adalah usaha seseorang untuk mendekatkan diri kepada Tuhan dengan sedekat mungkin, melalui pensucian diri dan memperbanyak ibadah dibawah bimbingan seorang guru/syekh. Sedangkan ajaran-ajaran tasawuf yang merupakan jalan yang harus ditempuh untuk mendekatkan diri kepada Tuhan ialah yang dimaksud dengan tarikat.¹¹ Dengan demikian, tasawuf adalah usaha untuk mendekatkan diri kepada Tuhan, sedangkan tarikat adalah cara/jalan yang harus ditempuh seseorang untuk melakukan usaha tersebut. Selanjutnya tarikat yang telah berkembang dengan variasi tertentu, sesuai dengan spesifikasi yang diberikan oleh seorang guru tarikat, sama dengan ajaran pokok tasawuf. Adapun sistem pengajaran tasawuf yang disusun oleh seorang guru, menjadi ciri khas bagi suatu tarikat, yang membedakan dengan tarikat lain. Perbedaan ajaran dan sistem pengajaran dalam tarikat itu, disebabkan perbedaan pemahaman dan pengalaman masing-masing guru tarikat itu sendiri.

Tumbuhnya tasawuf di Nusantara (Indonesia), sejalan dengan masuknya Islam di Negeri ini. Karena yang mula-mula membawa Islam ke Nusantara, adalah orang-orang yang mempelajari tasawuf di negerinya.¹² Ada anggapan umum, bahwa tasawuf dan berbagai tarikat telah memainkan peranan penting dalam Islamisasi di Indonesia. Sebab pada abad XI Masehi, berlangsungnya Islamisasi di Asia Tenggara (termasuk di Indonesia), berbarengan masa merebaknya tasawuf abad pertengahan, dan pertumbuhan tarikat-tarikat, antara lain ajaran Ibn al-‘Arabi (w. 1240 M.) ‘Abd al-Qadir al-Jailani (w. 1166 M.) yang ajarannya menjadi dasar tarikat Qadiriyyah, “Abd al-

⁹*Ibid*, (Zamakhshari Dhofier); organisasi tarikat ialah organisasi khas, yang secara umum susunannya terdiri dari adanya Syekh, Murid, dan Ribath. Selanjutnya orientasi organisasi ini adalah melaksanakan tujuan tarikat dan mengamalkan ajaran-ajarannya. Lih. Laily Mansur, *Tasawuf Islam Mengenal Aliran dan Ajaran*, (Banjarmasin: Lambung Mangkurat Press, 1992), h. 111.

¹⁰Ali Yafie, *Syari’ah Thariqah, Haqiqah dan Ma’rifah*, dalam “Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah”, (Ed) Budhy Munawar Rachman, (Jakarta: Yayasan Wakap Paramadina, 1994), h. 133.

¹¹Team Penyusun IAIN Sumut, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, (Medan: IAIN Sumut, 1982), h. 274.

¹²Yunasir Ali, *Pengantar Ilmu Tashawuf*, (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1987), h. 94.

Qahir al-Suhrawardi (w. 1167 M.), Najm al-Din al-Kubra (w. 1221 M.) dengan tarikatnya Kubrawiyah, Abu al-Hasan al-Syazili (w.1258 M.) dengan tarikatnya Syaziliyah, Baha' al-Din al-Naqsabandi (w. 1389 M.) dengan tarikatnya Naqsabandiyah, 'Abd Allah al-Syattar (w. 1428 M.) dengan tarikatnya Syattariyah, dan sebagainya.¹³

Islam yang diwarnai oleh berbagai ajaran dan amalan sufi – yang diajarkan oleh orang-orang dari Gujarat India kepada orang-orang Asia Tenggara (pertama yang masuk Islam) inilah yang barang kali menarik mereka, di mana ajaran-ajaran kosmologis dan metafisis tasawuf dapat dengan mudah dipadukan dengan ide-ide sufistik India, dan ide-ide sufistik pribumi yang dianut sebelumnya oleh masyarakat setempat.¹⁴ Selanjutnya, begitu kuatnya pengaruh tasawuf (tarikat) pada masyarakat Indonesia, hingga dijumpai adanya gerakan tarikat berperan menentang penjajahan Belanda di Nusantara pada masa kolonial.¹⁵

Tarikat dalam perkembangannya pasca kemerdekaan di Indonesia, terlihat adanya langkah maju, dengan adanya koordinasi antara berbagai macam tarikat besar, lewat ikatan yang dikenal dengan nama *Jam'iyat abl al-Thariqat al-Mu'tabarab*, yang dibentuk tahun 1957 di Magelang Jawa Tengah.¹⁶ Bahkan pada tahun-tahun terakhir ini, sebagian organisasi tarikat juga melakukan sejumlah fungsi yang tidak bersifat keagamaan saja, sekaligus sebagai kekuatan politik dan sebagai jaringan sosial.¹⁷

Deskripsi Kitab *Kanz al-Ma'rifah*

Sudah menjadi isu besar dalam perkembangan pemikiran tasawuf bahwa keberadaan tentang konsep pengenalan diri menjadi tema besar dan hal ini tampaknya Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari juga menjadikannya sebagai salah satu pembahasan dalam tasawufnya.

Menurut Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari dalam *Kanz al-Ma'rifah* sebelum seseorang ingin menjalani dan memahami dan mengamalkan lebih jauh tentang konsep tasawuf maka ia harus mengenal dirinya. Menurut beliau ada tiga hal yang harus dilalui, yaitu;

¹³Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarikat*, (Bandung: Mizan, 1985), h. 188.

¹⁴*Ibid*, h. 188-9.

¹⁵*Ibid*, h. 198.

¹⁶Ali Yafie, *loc.cit.*, Zamakhsyari Dhofier, *op. cit.*, h. 143; bandingkan dengan Abu Bakar Aceh, *Pengantar Ilmu Tarikat*, (Jakarta: 1966), h. 409.

¹⁷Martin, *op. cit.*, h. 205.

1. Mengenal asal kejadiannya ialah dari Nur Muhammad.
2. Mematikan dirinya sebelum ia mati
3. Memfanakan diri di dalam Quدرات Allah, Iradat Allah dan Ilmu Allah.¹⁸

Syeikh Muhammad Arsyada al-Banjari tampaknya juga menganut faham Nur Muhammad, menurut beliau bahwa asal kejadian makhluk ini berasal dari Nur Muhammad, meskipun banyak kalangan yang menentang begitu keras tentang konsep ini, terutama kelompok *Muhadditsin* dan ulama yang rasional dan menempatkan pemahaman yang bersifat detail mengenai berbagai ajaran agama terutama jika didudukkan dalam konteks penegasan dan pemahaman akan dalil agama, tetapi ada sekelompok lainnya yang begitu kuat memegang konsep ini. mereka lebih dikenal dengan kelompok sufi. Kelompok yang mendukung pemahaman rasional dan *dzaunqiyah* dalam setiap sikap dan tindakan, lebih-lebih dalam pengalaman keagamaan (*religious experience*) yang sangat bervariasi dan subyektif.

Beberapa tulisan yang mendukung dan menentang mengenai adanya konsep Nur Muhammad. Dalam hal ini penulis akan menampilkan sejumlah pendapat mengenai hal itu. “Penciptaan Nur Muhammad sebelum kejadian makhluk suatu pembuktian bahwa Nabi Besar Muhammad saw itu pembawa rahmat bagi seluruh Alam,” terbitan Bintang Usaha Surabaya, karangan Ustadz Labib¹⁹ Salim Usman dalam buku yang berjudul “Nur Muhammad saw” diterbitkan M.A. Jaya, Jakarta.²⁰ Dalam buku yang berjudul “Keagungan Sinar-sinar (Nur) Muhammad saw rahmatan lil ‘alamin” Terbit Terang Surabaya, karya Usadz M.A. Asharie²¹ Dalam Kitab *Simthud durar* karangan Sayyid Quthb Ali Ibn Muhammad Ibn Husein Al-Habsyi.²²

Pada kitab sya’ir al-Habsy jelas dikatakan dari riwayat Abdurrazak, namun riwayat Abdurrazak ini dianggap lemah malah *mandbu’* oleh Syekh ‘Abd al-Rauf Syinkiti, guru besar ilmu Tafsir Universitas Islam Madinah. Dalam buku beliau yang berjudul “Kritik Hadits Nur Muhammad Riwayat Abdurrazak” yang dialih bahasakan oleh Asywadie Syukur, mengatakan hadits Abdurrazak ini sama sekali tidak ada dasarnya. Hadits tersebut menurut beliau

¹⁸Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari, *Kanz al-Ma’rifah*, alih Bahasa Asywadie Syukur, (Banjarmasin: 1990), h. 1.

¹⁹Labib MZ, *Penciptaan Nur Muhammad Sebelum Penciptaan Makhluk*, (Surabaya: Bintang Usaha Jaya, t.th), h, 7-10.

²⁰Salim Umar, *Nur Muhammad*, (Jakarta: M.A. Jaya, 1980), h.10-3.

²¹Asyhari, *Keagungan Sinar-sinar (Nur) Muhammad SAW, Rahmatan Lil ‘Alamin*, (Surabaya: Terbit terang, 1997), h. 6 –12.

²²Al-Habsy, *Simthud al-Durar*, (Banjarmasin: Hasyim al-Habsy, t.th), h.25-7

tidak terdapat di dalam kumpulan hadits shahih (*Kutubussitab*, juga dalam Musnad Abdurrazak). Jika hadits ini juga tercantum juga pada catatan, maka ini suatu bencana yang terbesar terhadap catatan Abdurrazak, sebagai mana diungkapkan Hafidz Ibnu Hajar. Perawi hadits lain sengaja meninggalkan hadits itu kerana bertentangan dengan rasio, sunnah yang shahih dan ijma' ummat. Telah disepakati oleh para perawi hadits baik yang terdahulu maupun yang sekarang ini bahwa hadits Abdurrazak itu adalah hadits *maudhu'*, hadits *dha'if* dan sanadnya tidak sampai kepada Jabir bin Abdullah. Sebagai bukti bahwa hadits tersebut adalah dhaif dan *maudhu'*, kata beliau juga adalah bertentangan dengan ayat al-Qur'an, banyak ayat-ayat Al-Qur'an yang beliau kutip, antara lain ar-Rahman ayat 14-15, Fushilat 9-12, Hud 7, al-Anbiya 30, beliau juga mengemukakan beberapa hadits shahih yang bertentangan dengan hadits tersebut.²³

Hal yang agak aneh adalah bahwa persoalan Nur Muhammad itu berasal pertama kali adalah konsep dari Al-Hallaj yang cenderung syi'ah, karena menurut Hamka ia mempercayai sebagai kepercayaan Ismailiyah yang menganggap imam sejati adalah imam yang gaib²⁴ dan kedekatan al-Hallaj dengan Syi'ah juga diakui Massignon.²⁵

Al-Hallaj menurut Margaret Smith dapat membaca rahasia-rahasia manusia, juga semacam ilmu laduni²⁶ Hal ini mungkin saja ada hubungannya dengan apa yang dikatakan oleh Yunasir Ali bahwa teori Nur Muhammad sekarang ini berkembang pesat, diajarkan oleh guru-guru tarikat yang punya kesaktian kebal.²⁷ Menurut Asywadie Syukur bahwa teori Nur Muhammad itu berasal dari kalangan Syi'ah. Pendapat beliau tersebut beliau kutip dari pendapat Abdul Kadir Mahmud dalam bukunya "*Falsafah As shufi*" dalam kalangan Syi'ah tersebar kepercayaan bahwa Nur Muhammad itu qadim berlanjut terus menerus melalui nabi-nabi, Imam-imam dan para wali.²⁸ Teori Nur Muhammad ini masuk menjadi kaidah sunni dan dalam sunni dipahami

²³Abdur Rauf al-Sinkiti, *Kritik Atas Hadis Jabir tentang Nur Muhammad*, terj. Asywadie Syukur, t.th, h. 2- 27.

²⁴Hamka, *op. cit*, h. 127.

²⁵Massignon, Lois, *Al Halaj, Sang Sufi Syahid*, terjemahan Dewi Candraningrum, (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2000), h. 200; 141.

²⁶Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996), h. 144

²⁷Yunasril Ali, *Membersihkan Tasawuf dari Bid'ah dan Khurafat*, (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1992) h. 99.

²⁸Asywadi Syukur, *Ilmu Tasawuf*, (Surabaya: Bina Ilmu, 1978), h. 67.

menuju akhirat, sedangkan lupa akan kematian akan mengajar manusia kepada kebekuan dalam kehidupan dunia.³⁴

Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari tampaknya dalam kitab *Kanz al-Ma'rifah* tersebut mendudukan konsep ini tidak hanya dalam tataran syariat saja tetapi justru lebih memosisikannya dalam tataran sufistik, menurut beliau “mati sebelum mati’ adalah memosisikan diri pada afalnya Allah semata dengan mendasarkannya pada konsep *Fana’* dan *Baqa’*. Bagaimanapun juga, apabila seorang sufi bertafakkur atas “segala sesuatu di muka bumi akan rusak, kecuali wajah Allah (QS. 28: 88) Zat Yang Maha suci dan Maha Agung yang akan kekal selamanya”, maka ia akan kehilangan minatnya akan segala sesuatu yang duniawi, dan kemudian terserap ke dalam Tuhan dalam keadaan “mabuk” (*suker*) dan tiada (*mahn*). Cara terbaik untuk mencapainya adalah membayangkan diri dalam keadaan mati.³⁵ kemudian berubah menjadi debu yang tertiuip musnah oleh angin lalu, yang mana surga pun punah, dan segala sesuatu akan tercerai-berai, dan yang di sana hanyalah ilahi. Sehingga banyak ungkapan para sufi yang mengarah kepada bentuk aktivitas yang berangkat kepada konsep tersebut di antaranya:

لا تتحرك ذرة الا باذن الله³⁶

Pemahaman ini didasarkan bahwa manusia memang harus meyakini dan memahami bahwa segala sesuatu itu merupakan *afal-Nya* semata, sehingga seolah-olah kita seperti mati yang tidak mempunyai kuasa dan kemampuan, dengan menyandarkan bahwa segala sesuatu itu pada hakekatnya merupakan perbuatan Allah semata.³⁷

Di dalam kitab *Iqaz al-Himam fi Syarh al-Hikam*, Ibnu Athaillah mengemukakan ketika beliau bicara tentang bagaimana seharusnya mengamalkan antara syari’at dan hakekat baik secara *dzahir* maupun secara *bathin*, jika seseorang telah mencapai *arif billah* dan senantiasa dengan ilmu dan amal, maka ia tentunya tidak akan merasakan bahwa amalnya dan segala apa yang menjadi tujuannya dalam hidup terpulang kepada makhluk, melainkan hanya Allah semata, sehingga beliau menyimpulkan bahwa apa yang dilihat dan

³⁴Imam Al-Ghazali, *Menyingkap Hati Menghampiri Ilahi; Ziarah Kubur bersama Imam al-Ghazali*, Terj. Irawan Kurniawan, (Bandung: Pustaka al-Hidayah, 2001), h. 265.

³⁵Muhammad Abd. Haq Anshari, *Merajut Tradisi Syari’ah dengan Sufisme; Mengkaji Gagasan Mujaddid Syeikh Ahmad Sirhindi*, (Jakarta: Srigunting, 1997), h. 51

³⁶Abdurrahman Siddik, *Amal Ma’rifah*, (Singapura: Mathba’ah Ahmadiyah, 1929), h. 6

³⁷M. Adenan As, *Risalah Nurul Muqarrabin*, (Barabai: Penulis. Mido, 1969), h.40

dimusyabahkan itu merupakan perbuatan Allah bukan perbuatan dirinya (hilanglah dirinya) seperti mayat yang sedang dimandikan atau seperti ujung sebuah pena bagaimana keinginan penulisnya saja mau berbuat terhadapnya. Seperti ungkapan yang beliau kemukakan:

اراني كالالات وهو محركي * أنا قلم والاقطار أصابع³⁸

Dari ungkapan di atas jelas sekali terlihat bagaimana konsep “mati sebelum mati” begitu mengemukakan dalam pemahaman tasawuf kalimat “*Huma*” pada bait di atas menunjukkan Allah yang mampu menggerakkan dan mengatur manusia dan hal ini sangat terkait dengan konsep *Fana’* dan *Baqa’*.

Sebelum seorang sufi dapat bersatu dengan Tuhan ia terlebih dahulu harus menghancurkan dirinya (nafsunya), selama ia belum dapat menghancurkan dirinya, yaitu selama ia masih sadar akan dirinya ia tidak akan bersatu dengan Tuhan. Penghancuran ini dalam tasawuf disebut *Fana’*.

Fana’ secara etimologis berasal dari kata: فان - يغنى - فناء berarti hilang, hancur, sirna, lenyap, binasa dan berakhir habisnya wujud.³⁹ Ibrahim Basyuni menyebutkan bahwa *Fana’* adalah suatu keadaan jiwa dimana hubungan-hubungan manusia terhapus dengan alam materi dan nafsu tanpa menghilangkan nilai-nilai kemanusiaan⁴⁰ Setelah orang mencapai *Fana’*, maka sekaligus di dalam dirinya mencapai *Baqa’* yakni tinggalnya hal-hal yang baik di dalam diri sufi.

Kata *Baqa’* berasal dari kata; بقى - يبقى - بقاء berarti *al-Dawam*⁴¹ terus menerus dan tetap; tetap ada, ada terus, tidak hilang, tidak hancur, tidak sirna, atau tidak lenyap.⁴² Menurut Khan Sahib, *Baqa’* tidak bisa lepas dari *Fana’*, karena kedua istilah itu selalu berdampingan. *Baqa’* merupakan kekekalan sifat yang dimiliki sufi dan merupakan pengenalan dari kesamaan dengan sifat-sifat Tuhan.⁴³ *Fana’* dan *Baqa’* merupakan kembar dua, hal ini dapat dilihat dari faham-faham sufi berikut;

³⁸Ibnu Atha’illah al-Sakandary, *Iqaz al-Himam fi Syarh al-Hikam*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), h. 51.

³⁹Ibrahim Anis, at.al, *al-Mu’jam al-Wasith*, Jilid II, (Kairo: Dar al-Fikr, 1972), h. 704.

⁴⁰Ibrahim Basyuni, *Nasy’at al-Tashawwuf al-Islami*, (Kairo: Dar al-Ma’arif, t.th), h. 239.

⁴¹Ibnu Husin Ahmad ibn Faris ibn Zakaria, *Mu’jam Maqayis al-Lughat*, Juz I (Kairo: Mustafa al-Babi’ al-Halaby, 1969), h. 276.

⁴²Ibrahim Anis, *op. cit*, h. 66.

⁴³Khan Sahib Khaja Khan, *Studies in Tasawwuf*, (Delhi: Ibarah ‘Adabiyah, 1978), h. 88.

- مَنْ فَنِيَ عَنْ جَهْدِهِ يَبْقَى بِعِلْمِهِ
- مَنْ فَنِيَ عَنِ الْمُخَالَفَاتِ بَقِيَ فِي الْمُوَافَقَاتِ
- مَنْ فَنِيَ عَنِ الْأَوْصَافِ الْمَذْمُومَةِ بَقِيَ بِالْأَوْصَافِ الْمَحْمُودَةِ
- مَنْ فَنِيَ عَنِ أَوْصَافِهِ بَقِيَ بِالْأَوْصَافِ الْحَقِّ⁴⁴

Menurut al-Qusyairi bahwa *Fana'*nya seseorang dari dirinya dan dari makhluk lain terjadi dengan hilangnya kesadaran tentang dirinya dan makhluk lain. Sebenarnya, dirinya tetap ada, demikian pula makhluk lain ada, tapi ia tidak sadar lagi pada mereka dan dirinya.⁴⁵ Kalau seorang sufi telah mencapai *al-Fana'* dan *al-Baqa'*, maka yang tinggal adalah wujud rohaninya dan ketika itu dapatlah ia beratu dengan tuhan, dan persatuan itu langsung terjadi setelah mencapai *al-Fana' 'an al-nafs*.

Untuk mencapai *Fana'* ini bisa dilakukan;

1. Latihan-latihan dengan memperkuat ibadah dan mempertinggi akhlak.
2. Menenggelamkan diri dalam keagungan Tuhan, sehingga tidak merasakan lagi adanya alam serta segenap isinya, kecuali Zat Yang Maha Tinggi.⁴⁶

Dari ungkapan di atas telah mendasarkan fahamnya dengan konsep *Fana'* dan *Baqa'*, sehingga dengan konsep tersebut ia telah melakukan berbagai tindakan dan ucapan sangat kontroversial dalam tataran syar'i. Abu Yazid telah mengalami *Fana'* secara mistis yakni hilangnya ketidaktahuan dan tinggallah (*Baqa'*) pengetahuan sejati yang diperoleh melalui intuisi tentang kesatuan dan esensial dari keseluruhan itu. Abu Yazid tidak menghilangkan dirinya tapi meyakini non eksistensial esensi itu sebagai suatu bentuk.⁴⁷ Di sini Abu Yazid menyadari bahwa dia sebagai suatu bentuk, tidak mempunyai eksistensi, akan tetapi karena sifat dari bentuk itu sendiri yang memang demikian, ia tidak secara sempurna menginggalkannya. Bagaimana mungkin walaupun seorang

⁴⁴Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 80.

⁴⁵Abu al-Qasim Abd al- Karim Hawazin al-Qusyairi, *al-Risalah al-Qusyairiyyah fi-ilm al-Tashawwuf*, (Al-Azhar Kairo: Maktabah wa Mathba'at Muhammad 'Ali Shabih, t.th), h. 62.

⁴⁶Ibrahim Basyuni, *op. cit*, h. 238

⁴⁷A.E. Afifi, *A Mystical Philosophy of Mahyuddin Ibn al-Arabi*, diterjemahkan oleh Sharir Mawi dan Nandi Rahman; *Filsafat Mistis Ibn Arabi*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1989), h. 192.

beliau sebelum mencapai ini ada tiga hal yang mesti dipersiapkan/dimantapkan:

- a. *Musyabadah*, menurut Abdul karim al-Jilli untuk mencapai insan kamil itu seseorang harus melalui beberapa tahapan di antaranya adalah *musyabadah*, yaitu menguatkan kemauannya dalam cinta kepada Allah, mengingat Allah dan melawan hawa nafsu.⁴⁸ Musyabadah yang dimaksudkan adalah menjaga segenap perasaan dan memelihara apa yang dipikirkan atau ditafakkurkan semata melihat akan wujudnya Allah dan kebesaran-Nya semata tidak bercampur dengan makhluk lainnya, meskipun makhluk itu berwujud nyata dan terlihat dalam pandangan zhahir. Akan tetapi hal itu bukan menjadi tujuan dan perenungan.
- b. *Muraqabah*, kata muraqabah sendiri mustaq dari *raqib* diterjemahkan sebagai – menjaga, mengawal, mengawasi.⁴⁹ Menurut Arsyad al-Banjari konsep muraqabah ini seperti halnya pengertian *ihسان*, yang diartikan bahwa dalam segala amal itu (ibadah) seolah-olah melihat Allah hadir di depan kita, dan jika tidak mampu demikian maka nyatakan bahwa Allah yang melihat kita.⁵⁰ Ketika mendudukan Allah melihat kita, maka disitulah letak muraqabah yang sebenarnya. Menurut Mustafa Zahri menulik pendapat al-Hasani yang menjelaskan bahwa untuk meningkatkan muraqabah tersebut yaitu dengan; *Muraqabat al-Qalbi*, maksudnya kewaspadaan dan peringatan kepada hati agar tidak keluar dari kehadiran Allah, kemudian *muraqabat al-Rubi*, maksudnya kewaspadaan dan peringatan terhadap ruh, dan yang terakhir, *muaraqabat al-Sirri*, yaitu kewaspadaan dan peringatan terhadap *sirr* (bagain yang terkecil dari ruh).⁵¹
- c. *Muhadbarah* (hadir hati selalu mengingat akan Allah). Di sinilah seolah-olah menjadi tolak ukur bagi setiap salik ketika menjalani sebuah ibadat atau tarikat yaitu bagaimana mampu mendekatkan dan menghadirkan diri untuk selalu ingat kepada Allah, tentunya dengan melalui tahapan di atas, yaitu *musyabadah* dan *muraqabah*. Sehingga muncul ungkapan yang

⁴⁸Yunasir Ali, *Manusia Citra Ilahi*, (Jakarta: PT. Temprint, 19970, h. 146.

⁴⁹Ahmad Warson Munawir, *Kamus al-Munawir*, (Yogyakarta: Perantren Krapyak, 1985), h. 557. Lih Ahmad bin Faris Bin Zakaria, *al-Miqyas fi al-Lughat*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), h. 417.

⁵⁰Abu Zakaria, Yahya bin Syaraf al-Nawawie, *Riyadh al-Shalihin*, (Bandung: al-Ma'arif, t.th), h. 45-6.

⁵¹Mustafa Zahri, *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf*, (Surabaya: Bina Ilmu, 1979), h. 216.

sering kita dengar akan perkataan Saidi Umar al-Farid *rahimahullah* berkata:

ولو خطرت لي في سواك ارادة على خاطر ي سهوا قضيت بردتي⁵²

Dengan demikian, nyatalah ketika seseorang telah menjalankan syariat secara mantap, maka semakin begitu berarti jika diisi dengan nuansa ketiga hal di atas, dan hal itu menurut Arsyad al-Banjari merupakan sesuatu yang mutlak dilakukan karena jika tanpa itu, maka akan terasa kering ibadah yang dilakukan itu. Sebagaimana sebuah tarikat yang biasa melakukan kegiatan ibadah dengan melalui bacaan-bacaan yang berupa zikir ataupun shalawat, tasbih dan juga do'a-do'a, maka di sana juga diletakkan tata aturan yang menjadi acuan dalam melakukan kegiatan tersebut. Dalam hal ini Muhammad Arsyad, mengemukakan beberapa urutan dan persiapan yang dilakukan bagi seorang salik dalam melakukan ibadah.

Menurut Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari ketika hendak melakukan zikir lebih dahulu mandi, bersuci dari kotoran lahir, mengambil wudhu dan membersihkan *bathin* dengan banyak-banyak mengucapkan *istigfar*,⁵³ yaitu meminta ampun kepada Allah. Sebelum memulai zikir memakai pakaian yang berwarna putih bersih, memilih tempat yang sepi (khalwat). Kemudian mengerjakan sembahyang sunat dua rakaat sambil memohon taufiq dan hidayah dari Allah. Kemudian duduk bersila dengan cara yang sopan, merendahkan diri kepada-Nya, menghadap kiblat meletakkan kedua telapak tangan di atas lutut sambil mengucapkan:

لا اله الا الله

Serta menghadirkan makna di dalam hati disertai dengan *I'tikad* (keyakinan) yang kuat bahwa wujudku dan seluruh alam ini wujudnya bukan wujud hakiki. Pada saat lidah menuturkan kalimat: لا اله الا الله mata dipejamkan dan hati mengingat maksud yang terkandung dalam kalimat tauhid, sampai masuk ke dalam hati dan menyatu dengan rasa bahwa hanya Allah yang mempunyai wujud hakiki, dan hal ini dilakukan berkali-kali.

⁵²M. Adenan. As, *loc.cit.*

⁵³Ahmad Warson Munawir, *Kamus al-Munawir*, (Yogyakarta: Perantren Krapyak, 1985), h. 557. Lih Ahmad bin Faris Bin Zakaria, *al-Miqyas fi al-Lughat*, (Beirut, Dar al-Fikr, 1994), h. 417.

Sesudah sebutan ini mantap dan tinggalkan kalimat *nafi* dan *isbath* dan diganti dengan zikir ; الله , الله , الله dan maknanya diresapkan di dalam hati.

Zikir yang seperti ini selalu dibiasakan sehingga menjadi kebiasaan baik pada waktu bangun ataupun pada waktu tidur, baik pada waktu duduk maupun pada waktu berdiri, baik pada waktu berkata-kata maupun pada waktu berjalan, sehingga setiap napas yang dikeluarkan dan masuk diisi dengan zikir *kalimat at-tauhid*.⁵⁴

Pada saat menyebut kata “hu” pada akhir *kalimat at-tauhid*. Dipanjangkan sambil merasakan rasa dirinya lenyap dalam pandangan *bathinnya* dan dengan demikian lenyap pula ingatannya kepada *ma siwallah* (segala yang lain dari Allah) dan *kulliyah* dirinya, karena berada di dalam ke-Esaan Zat Allah yang *wajib al-wujud* dengan cara yang seperti itu semoga memperoleh *jazbah* (tarikan) Allah.

Orang yang seperti yang diterangkan tadi telah sampai kepada tingkat *tabayyuran* (kebingungan) dan *Fana'* ingatannya dari *ma siwallah* dan keluar dirinya, karena *Fana'* pandangannya terhadap *Fana' ma Siwallah*, pada pula pandangannya terhadap dirinya karena tenggelam dalam *tajalli Nur Jamal* (kecantikan) Allah dan *Jalal* (kebesaran-Nya) pada hamba. Tidak akan terjadi lupa dan *fana'* seperti yang disebutkan tadi melainkan melalui *jazbah* Allah. Inilah perolehan jiwa yang paling utama, wali dari segala keramat dan *maqamat* (tingkatan tingkah laku yang sudah mantap) yang semua itu merupakan hasil kasyaf (tersingkap hijab) yang dikaruniakan Allah kepada hambanya seperti yang dikatakan oleh Abu Bakar Siddik:

العجز عن درك الادراك ادراك

Namun jika sudah tidak mampu lagi mengungkapkan sesuatu terhadap yang dapat diungkapkan maka termasuk juga yang sudah diungkapkan bukan perolehan yang sempurna karena Ali bin Abi Thalib pernah berkata:

كل ما تخطر في خيالك وتصور في بالك فالله بخلاف ذلك.

Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari mengemukakan konsep *Fana'* hamba kepada dua bagian:

1. *Fana'* hamba kepada semua sifat *basyariah* (manusiawinya) disebabkan *Fana'* dalam musyahadahnya kedalam semua sifat Allah, yang seperti ini dinamakan “*Qurbun Nawafil*”.

⁵⁴Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari, *Kanz ...*, *op. cit.*, h. 5.

2. *Fana'* hamba pada semua *masivallah* (selain Allah) dan Kulliyah dirinya, karena *fana'* dalam *musyabadah* wujud Allah. Disebabkan *fana'* dalam *musyabadahnya* terhadap selain Allah maka fanalah pula pandangannya terhadap dirinya, maka yang seperti ini dinamakan “*Qurbun faraidb*”,⁵⁵ ialah yang menjadi maqam *jam'ul jama'*⁵⁶ (anggapan segala yang terbit dari dirinya semata karunia Allah) karena *Fana' fillah* dan *Baq'a' billah*.

Arsyad al-Banjari juga mengemukakan konsep bagaimana cara menghadapi kematian (*sakaratul mant*). Menurut beliau ketika seseorang sedang menghadapi maka yang mesti dilakukan adalah *memusyabadahkan* kepada ke-Esaan Zat Allah swt dan menghadirkan hati untuk selalu ingat kepada Allah, pada saat itu fanalah diri dari ketergantungan selain Allah dan kecendrungan untuk mengikuti hawa nafsu, rasa keakuan serta rasa sakitnya sakaratul maut pada bercerai nyawa dengan tubuh.⁵⁷ Maka kematian yang demikian berada dalam *Fana' fillah* dan *Baq'a' billah*, sehingga akan memperoleh maqam *jam'ul jama'* yaitu amal dan hal (kondisi jiwa yang mantap) seperti halnya “konsep mati sebelum mati”. Inilah akhir dari sebuah perjalanan dari Nabi Saw dan semua orang yang *arif billah* serta orang yang memperoleh *ma'rifah* yang sempurna. Akan tetapi bukannya mati secara fisik tetapi *memfana'kan* dirinya di dalam 'af'al, asma' sifat, bahkan dzat-Nya.

Kanz al-Ma'rifah Dalam Perbandingan; Sebuah Perspektif Tarikat

Sosok Arsyad al-Banjari memang sepertinya mempunyai kemampuan mufti dimensi dalam berbagai bidang keagamaan, meskipun ia lebih dikenal dengan tokoh *Fiqh*-nya sebab *Sabilal Muhtadin li Tafsaqqub fi al-Dien*, yang dikarang beliau telah menyebar keberbagai wilayah, bahkan lintas negara, sedangkan dalam bidang-bidang lain tidak begitu muncul. Barangkali hal ini

⁵⁵Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari, *Kanz ...*, *op. cit*, h. 4.

⁵⁶Kebanyakan dari tokoh-tokoh Tasawuf dalam beberapa tulisan dan kitab mereka membagi tentang tingkatan dalam pemahaman sufistik itu kepada tiga, yaitu; 'Awam, Khawwas dan Khawwas al-khawwas. Lih. Al-Ghazali, *Ihya' Ulum al-Dien*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), Juz IV, h. 368. Sedangkan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari membagi maqam itu tidak kepada tiga bentuk di atas tetapi *maqam farq* yaitu manakala seorang salik telah memperoleh salah satu dari ketiga macam tauhid (tauhid Zat, Sifat dan 'af'al). *maqam jama'* yaitu setelah ketiga macam tauhid itu sudah dijalankan secara kontinue dan dipraktekkan secara baik maka naiklah salik kepada maqam kedua ini (Maqam jama), sedangkan maqam *jam'ul jama'* yaitu maqam orang yang betul-betul *arif billah* martabah orang yang *siddiq* pada maqam ini betul-betul jazam keyakinan hanya kepada Allah semata. Muhammad Arsyad, *Fathur Rahman fi Risalat al- Wali al-Ruslan*, terj. Asywadie Syukur, (Banjarmasin: t.th), h. 4.

⁵⁷Muhammad Arsyad, *Kanz al-Ma'rifah*, *op. cit*, h. 5.

karena masih sedikitnya karya-karya beliau yang dipublikasikan oleh beberapa kalangan. Bahkan sampai sekarang tampaknya hanya dua bidang saja yang telah sampai kepada masyarakat umum yaitu kitab yang berbicara masalah *Fiqh* dan tauhid saja, sedangkan dalam bidang-bidang lain tidak ada, pada ada beberapa karya beliau yang masih di simpan oleh keturunan beliau, di antaranya kitab *Kanz al-Ma'rifah* yang berbicara tentang tarikat dan tasawuf.

Dalam masalah tasawuf khususnya masalah tarikat memang dalam beberapa tulisan disebutkan beliau dibimbing langsung oleh Syekh Samman al-Madani langsung dengan tarikat Sammaniyahnya. Sehingga oleh Martin disebutkan bahwa Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari adalah khalifahny tarikat Sammaniyah. Akan tetapi yang perlu digarisbawahi, bahwa Arsyad al-Banjari tidak hanya menganut satu tarikat saja, tetapi banyak tarikat yang beliau amalkan, hal ini dikemukakan oleh KH. Irsyad Zien.⁵⁸ salah seorang keturunan Syekh Arsyad yang sampai sekarang aktif mengumpulkan dan menulis kembali karya-karya Arsyad al-Banjari. Hal ini terlihat dari beberapa sanad tarikat yang ada seperti halnya Syazilyah, Khalwatiyah dan lain-lain.

Meskipun demikian dalam konteks sejarah yang terlihat secara realitas bahwa beliau merupakan penerus tarikat Sammaniyah yang sekarang dikembangkan oleh K.H. Muhammad Zaini bin Abdul Ghani (Guru Sekumpul) dengan puluhan ribu pengikutnya, tersebar diberbagai penjuru kota dan desa khususnya di Kalimantan. Akan tetapi dalam karya beliau *Kanz al-Ma'rifah* tidak terlihat secara jelas beliau itu penganut tarikat Sammaniyah, karena terdapat beberapa perbedaan yang begitu nampak di sana.

Memang secara umum isi kitab *Kanz al-Ma'rifah* itu memuat beberapa aturan dan persiapan yang lazim dilakukan oleh seorang penganut tarikat secara umum, di antaranya dikemukakan tentang konsep mengenal diri, hal ini dimaksudkan agar mempersiapkan seorang salik dalam menjalani segala bentuk peribadatan dan kegiatan yang dilakukan ketika mengamalkan dari tarikat itu.

Beliau juga mengemukakan tentang kedudukan syari'at, amal dan wahyu. Menurut beliau syari'at merupakan pondasi pertama yang dalam melakukan kegiatan yang lebih mendalam, terutama masalah penggodokan hati. Tidak akan berhasil seseorang dalam melakukan berbagai amaliyah *batin* manakala dalam tataran syari'at tidak tepat (belum sempurna). Oleh karena itu, beliau menempatkan syari'at dalam tataran yang penting guna mendudukan persoalan yang lebih mendalam mennganai bentuk-bentuk ajaran agama lainnya.

⁵⁸Hasil wawancara dengan KH. Irsyad Zien (Dalam Pagar), tanggal 20 Juni 2002.

Setelah syari'at berjalan, maka usaha untuk memberi isi terhadap semua itu, dengan melakukan *musyabadah*, yaitu; melakukan penyaksian atas segala perbuatan dengan mengembalikan semua itu kepada pencipta/Allah swt tidak kepada makhluk, hal ini dimaksudkan karena banyak manusia yang tertipu dengan simbol, kelebihan dan hal-hal yang mengarah kepada dunia. Padahal semua itu merupakan ujian belaka bagi manusia, sebagaimana Firman Allah swt. Q.S. al-Kahfi: 8.

إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَمِلُوا مِنْكُمْ آيَاتٍ لِّرِضْوَانٍ لِّمَنْ يَّشَاءُ

Beliau juga mengemukakan tentang *muraqabah*, yaitu; bagaimana seorang hamba harus berusaha sedekat mungkin dekat dengan Allah, apakah dengan melalui ibadah ritual ataukah melalui ibadah secara umum, atau menjalani maqamat secara teratur dengan berdasarkan bimbingan seorang *murabbi mursyid*. Juga membahas tentang *ma'rifah*, yaitu; mengenal Allah secara *ijmali* dan *tafsili*, sehingga siapa yang disembah itu betul-betul dikenal, sebab orang hanya tahu bahwa Allah itu pencipta, Esa, tetapi tidak mengetahui secara rinci tentang Allah itu. Dalam konteks tarikat seseorang yang betul-betul terjun kedalam kegiatan-kegiatan dan peribadatan tarikat harus betul-betul *ma'rifah* kepada Allah, sebab penghayatan terhadap bacaan atau wirid-wirid itu sangat dituntut.

Setelah sejumlah persiapan itu dilakukan, maka beliau menampilkan zikir-zikir, serta beberapa aturannya sebagaimana layaknya tarikat. Sebab dalam kitab *Kanz al-Ma'rifah* itu tidak disebutkan bahwa kitab ini adalah rincian dari amalan-amalan tarikat. Akan tetapi semua bentuk bacaan dan tata aturannya sama dengan apa yang ada dalam tarikat.

Di dalam tarikat Syaziliyah dikenal beberapa lafal zikir yang menjadi wirid bagi pengikut dan pengamal tarikat tersebut. Di antara zikir-zikir itu adalah *la ilaha illa Allah* kemudian *Allah-Allah*. Dan *huwa / hu'*.⁵⁹ Lain halnya dengan *dzikir* dalam tarikat Sammaniyah. Dalam tarikat Sammaniyah sebelum melakukan zikir itu, ada beberapa aturan yang mesti dijalankan, yaitu:

1. Duduk bersila menghadap kiblat.
2. Meletakkan kedua tangannya di atas kedua lututnya.
3. Menundukkan kepala.

⁵⁹Ibnu 'Atha'illah al-Sakandari, *Latha'if al-Minan fi Manaqib al-Syeikh Abi al-'Abbas al-Marasi wa Syaikhukhu al-Syazali bin al-Hasan*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.th), h. 164. Lih, 'Ibnu 'Atha'illah, *al-Qasdu al-Mujarrad fi Ma'rifati al-ismi al-Mufrad*, (Kairo: Jundi, T.th), h. 18-19. Lih, Ibnu 'Athailah, *Miftah al-Falah wa Mishab al-Arwah*, (Kairo: Jundi, T.th), h 29-30.

4. Pandangan diarahkan kepada pusat (posisi perut).
5. Menarik nafas dengan meyakinkan akan *ism dzat* (Allah).
6. Memejamkan mata dan menahan nafas sekuatnya.
7. Kemudian melepaskan nafasnya. (mengiringinya dengan lafaz Allah).⁶⁰

Sedangkan lafal zikirnya adalah dari kalimat thaibah *la ilaha illa Allah*, kemudian *Allah, Allah*, kemudian *huwa, huwa*, atau *hu'bu* kemudian *la, la, la* kemudian *a, a, a*, kemudian *ab, ab, ab* atau *ba, ba, ba* atau *bi, bi, bi*, dengan suara nyaring.⁶¹ Dalam perkembangannya sebagai ciri khas dari tarikat Sammaniyah itu dalam pelafalan bentuk zikir-zikirnya dengan “terbang atau rebana”. Akan tetapi ternyata dalam perkembangan tarikat ini sangat berpengaruh terhadap budaya yang ada pada suatu daerah, seperti hal di Aceh pengaruh zikir dan gerakan-gerakan dalam melakukan zikir membentuk model kesenian Aceh, seperti Seudati yang tadinya merupakan gerakan tubuh pada saat berzikir, lebih terkenal lagi seperti tarian Meusaman yang dahulunya gerakan pada saat membaca Ratib Saman yang diganti dengan sya'ir bahasa Aceh dan juga syi'ir percintaan seperti dalam tarian Seudati Inong.⁶²

Tarikat Sammaniyah berisi zikir kepada Allah yang dilaksanakan setiap malam Jum'at dimesjid dan dilakukan bersama-sama sampai jauh malam, zikir itu diucapkan dengan suara yang keras diiringi dengan bunyi-bunyian dibawah bimbingan seorang guru tarikat.

Bentuk zikir dalam tarikat Sammaniyah, tampaknya juga dipengaruhi oleh bentuk lafal zikir yang ada dalam tarikat Khalwatiyah, karena bentuk zikirnya, yang sampai kepada lafal “*hu*”, memang dalam kitab *Siar al-Salikin*, penulis (*mushanif*) sering memakai istilah Khalwatiyah Sammaniyah dan Khalwatiyah Qadiriyyah. Meskipun Karel Steinbrink menyebutkan bahwa tarikat Sammaniyah itu adalah cabang tarikat Sayziliyah.⁶³ Namun apakah tarikat Syaziliyah itu masih “murni” atau versi Sammaniyah saja. sebab pada umumnya tarikat Sammaniyah sampai saat itu dianggap sebagai tarikat yang berdiri sendiri, dan tidak bercampur dengan Syaziliyah. Akan tetapi ungkapan karel ini

⁶⁰Al-Palimbani, *Siar*, *op. cit.*, h. 37. Lih. Alwi Shihab, *Islam Sufistik ‘Islam Pertama’ dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 2001), h. 186-9.

⁶¹Al-Palimbani, *Hidayat*, *op. cit.*, h. 273.

⁶²Tim Penulis *Ensiklopedi Islam*, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, *op. cit.*, h. 842.

⁶³Karel Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), h. 92. Senada dengan apa yang dikemukakan oleh Karel di atas, bahwa tarikat Sammaniyah adalah cabang Tarikat Syaziliyah, Lih. Ahmad al-Santanawi, et.al, *Dairat al-Ma'arif al-Islamiyah*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), h 182.

perlu dipertanyakan sebab lafal zikir pada tarikat Syaziliyah itu tidak sama dengan apa yang ada pada tarikat Sammaniyah, yaitu tidak sampai kepada lafal, *la, la, a, a, ah, ab* atau *hi, hi*.

Sedangkan dari pengikut tarikat Sammaniyah di daerah ini (Kalimantan Selatan) di peroleh keterangan bahwa silsilah Musyidnya sejak Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari yang menerima langsung dari Syeikh Muhammad al-Samman al-Madani, adalah Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari mengajarkan kepada Syeikh Syihabuddin, yang mengajarkan kepada Syeikh Nawawi al-Bantani, yang mengajarkan kepada Syeikh Zainuddin al-Sumbawi, yang mengajarkan kepada Syeikh K. H. Sarwani Abdan (guru Bangil), yang kemudian mengajarkan kepada K.H. Muhammad Zaini bin Abdul Ghani (Guru Sekumpul).

Kenyataan di lapangan menunjukkan bahwa lafal zikir yang merupakan isi dari tarikat Sammaniyah yang ada di Kalimantan Selatan ini tidak sampai kepada lafal *ha, ha,* atau *hi, hi* tetapi hanya sampai kepada lafal *huwa/ hu* saja.

Jika kita mencermati isi dari tarikat Sammaniyah yang dikemukakan oleh Abd al-Samad al-Palimbani dalam *Hidayat al-Salikin*, maka terlihat sangat jauh berbeda dengan apa yang dipraktekkan dan dilaksanakan oleh pengikut tarikat Sammaniyah yang ada di Kalimantan Selatan, yang silsilah dari Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari, sebab bentuk zikir yang diklaim sebagai ajaran tarikat Sammaniyah yang ada di Kalimantan Selatan itu berangkat dari lafal *lailaha illa Allah 166 kali, Allah 66 kali, dan hu / huwa 77 kali*.

Barangkali di sinilah titik temu antara Tarikat Sammaniyah dan Khalwatiyah. Akan tetapi jika kita mencermati ungkapan Karel bahwa tarikat Sammaniyah itu cabang dan Syaziliyah, maka barangkali bisa saja dijadikan pertimbangan, jika itu dihadapkan pendapat bentuk tarikat Sammaniyah yang berkembang di Kalimantan Selatan, sebab jelas sekali terjadi kemiripan dari bentuk lafal-lafal zikir yang diamalkan. Namun jika dilekatkan pada tarikat Sammaniyah versi Abd al-Samad al-Palimbani yang ada dalam kitab "*Hidayatus Salikin*" anggapan Karel jelas sekali tertolak.

Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari yang dikatakan sebagai khalifah tarikat Sammaniyah, tampaknya juga berbeda dalam mengemukakan bentuk-bentuk lafal-lafal zikir itu. dalam karyanya *Kanz al-Ma'rifah* beliau mengungkapkan bentuk lafal-lafal zikir itu tidak sampai kepada lafal *ba, ba dan hi, hi*, tetapi persis seperti apa yang dipraktikkan oleh pengikut tarikat Sammaniyah di Kalimantan Selatan dan dalam hal ini sangat dekat dengan tarikat Syaziliyah.

Memang dalam kitab *Kanz al-Ma'rifah* tidak di klaim bahwa isinya tarikat Sammaniyah, akan tetapi berangkat dari anggapan bahwa beliau merupakan khalifah dari tarikat Sammaniyah, maka bisa saja isi dari kitab itu adalah tarikat Sammaniyah. Namun jika berangkat dari hipotesis Karel di atas, maka Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari dapat dikatakan masih murni dalam melaksanakan tarikat Syaziliyah. (versi Sammaniyah Syaziliyah, bukan Sammaniyah Khalwatiyah/Sammaniyah Qadiriyyah).

Ada hipotesa lain yang barangkali bisa dipertimbangkan, bahwa Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari beliau mempelajari dan mengikuti beberapa tarikat, maka isi *Kanz al-Ma'rifah* itu merupakan ekspresi dirinya ketika mengamalkan sebuah tarikat (tarikat Syaziliyah), karena secara psikologis seseorang itu akan sangat dipengaruhi oleh apa yang sedang ia geluti dan lakukan, sehingga segala bentuk aktivitasnya terlahir dari semua itu.

Ada pertanyaan lain yang tampaknya cukup menarik untuk dikembangkan, yaitu bentuk tarikat Sammaniyah yang dikembangkan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari itu masih murni seperti halnya yang beliau terima dari Syekh Muhammad Samman al-Madani atau tarikat Sammaniyah versi Abdus samad al-Palimbani yang terdapat dalam kitab *Hidayatus Salikin/Sairus Salikin* itu juga murni seperti halnya apa yang beliau terima dari Syekh Muhammad Samman al-Madani. Sebab secara rasional tidak mungkin berbeda isi dari sebuah tarikat, jika yang menerima berangkat dari guru yang satu. Barangkali disinilah yang perlu dipertanyakan mengenai keberadaan isi sebuah tarikat. Apakah dipengaruhi oleh segi sosial dan kepercayaan yang dihadapi oleh *Murabbi Mursyid* atau isi sebuah tarikat yang meskipun berangkat dari guru yang satu. Namun dalam perkembangannya akan sangat dipengaruhi oleh *religious experience* (pengalaman keberagamaan) pengembang/*murabbi mursyid* berikutnya.

Yang jelas isi *Kanz al-Ma'rifah* yang dikarang oleh Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari itu jika kita banding dengan berbagai sumber atau literatur, maka isinya sangat mendekati kepada tarikat Syaziliyah dan isi tarikat Sammaniyah yang dikembangkan oleh Syekh Muhammad Samman al-Madani, menggunakan silsilah yang dikenal dalam tarikat Khalwatiyah dan lafadz zikir *hu, hu* itu barangkali pengaruh dari tarikat Khalwatiyah.

Simpulan

Berdasarkan pemaparan di atas, dapat diberikan beberapa catatan:

Pertama, Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari seorang tokoh/ulama yang memiliki pengetahuan berbagai bidang keagamaan, baik fiqh, tauhid maupun tasawuf.

Kedua, dalam *kanz al-ma'rifah* tidak di klaim isi tentang tarikat, tetapi beberapa pembahasannya tampak "dekat" dan tradisi tarikat.

Ketiga, berdasarkan beberapa perbandingan mengenai isi *kanz al-ma'rifah* dengan beberapa tarikat yang dekat dengan tarikat syekh M. Arsyad al-Banjari, maka isi kitab ini sangat dekat dengan tarikat syaziliah.

Keempat, sebuah pokok pikiran yang dituangkan dalam sebuah tulisan sangat tergantung pada kondisi atau *setting sosial*/keagamaan, maka tulisan Arsyad al-Banjari diilhami dari kondisi beliau sedang mengamalkan tarikat syaziliah, karena sudah menjadi tradisi bahwa ulama mengamalkan beberapa tarikat.

Daftar Pustaka

- Abu Zakaria, Yahya bin Syaraf al-Nawawie, *Riyadh al-Shalibin*, Bandung, al-Ma'arif, t.th.
- Aceh, Abu Bakar, *Pengantar Ilmu Tarikat*, Jakarta, 1966.
- Adenan As, M., *Risalah Nurul Muqarrabin*, Barabai, Penulis. Mido, 1969.
- Afifi, A.E., *A Mystical Philosophy of Mahyuddin Ibn al-Arabi*, diterjemahkan oleh Sharir Mawi dan Nandi Rahman; Filsafat Mistis Ibn Arabi, Jakarta, Gaya Media Pratama, 1989.
- Ali, Yunasir, *Manusia Citra Ilahi*, Jakarta, PT. Temprint, 1997.
- , *Pengantar Ilmu Tashawuf*, Jakarta, Pedoman Ilmu Jaya, 1987.
- , *Membersihkan Tasawuf dari Bid'ah dan Khurafat*, Jakarta, Pedoman Ilmu Jaya, 1992.
- Anis, Ibrahim, at.al, *al-Mu'jam al-Wasith*, Jilid II, Kairo, Dar al-Fikr, 1972.
- Anshari, Muhammad Abd. Haq, *Merajut Tradisi Syari'ah dengan Sufisme; Mengkaji Gagasan Mujaddid Syekh Ahmad Sirhindi*, Jakarta, Srigunting, 1997.

- Arberry, A.J., *an Account of the Mystic of Islam*, alih bahasa Bambang Herawan, *Pasang Surut Aliran Tasawuf*, Bandung, Mizan, 1993.
- Arsyad, Muhammad, *Fathur Rahman fi Risalat al- Wali al-Ruslan*, terj. Asywadie Syukur, Banjarmasin, t.th.
- Asmaran As, *Pengantar Studi Tasawuf*, Jakarta, PT. RajaGrafindo Persada, 1960.
- Asyhari, *Keagungan Sinar-sinar (Nur) Mubammad SAW, Rahmatan Lil 'Alamin*, Surabaya, Terbit Terang, 1997.
- al-Banjari, Muhammad Nafis, *Al-Dur al-Nafis, fi Bayan Wahdat al-Afal wa al-Asma' wa al-Sifat wa al-Dzat al- Taqdisi*, Jeddah, Sanqafurah, t.th.
- al-Banjari, Syeikh Muhammad Arsyad, *Kanz al-Ma'rifah*, alih Bahasa Asywadie Syukur, Banjarmasin, 1990.
- al-Barsany, Noer Iskandar, *Tasawuf Tarikat & Para Sufi*, Jakarta, Sri Gunting, 2001.
- Basyuni, Ibrahim, *Nasy'at al-Tashawwuf al-Islami*, Kairo, Dar al-Ma'arif, t.th.
- Bruinessen, Martin Van, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarikat*, Bandung, Mizan, 1985.
- , *Tarikat dan Politik: Amalan Untuk Dunia dan Akhirat, Pesantren Vol. IX, No.1*.
- Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren; Studi Tentang Pandangan Hidup Kiyai*, Jakarta, LP3ES, 1982.
- al-Ghazali, *Ihya 'Ulum al-Dien*, Beirut, Dar al-Fikr, t.th.
- al-Ghazali, Imam, *Menyingkap Hati Menghampiri Ilahi; Ziarah Kubur bersama Imam al-Ghazali*, Terj. Irawan Kurniawan, Bandung, Pustaka al-Hidayah, 2001.
- Gibb, H.A.R., *Shorter Encyclopedia of Islam*, Leiden, B.J. Brill, 1961.
- al-Habsy, *Simthut al-Durar*, Banjarmasin, Hasyim al-Habsy, t.th.
- Hadi W.M., Abdul, *Hamzah Fansuri; Risalah Tasawuf dan Puisi-puisinya*, Bandung, Mizan, 1995.
- Khan, Khan Sahib Khaja, *Studies in Tasawuf*, Delhi, Ibarah 'Adabiyah, 1978.
- Labib MZ, *Penciptaan Nur Muhammad Sebelum Penciptaan Makhluk*, Surabaya, Bintang Usaha Jaya, t.th.

- Ma'luf, Luwis, *al-Munjid fi al-Lughat wa al-'Alam*, Beirut, Dar al- Masyriq, 1973.
- Madjid, Norcholis, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta, Yayasan Wakap Paramadina, 1992.
- Mansur, Laily, *Tasawuf Islam Mengenal Aliran dan Ajaran*, Banjarmasin, Lambung Mangkurat Press, 1992.
- Masignon, Lois, *Al Halaj, Sang Sufi Syahid*, terjemahan Dewi Candraningrum, Yogyakarta, Fajar Pustaka Baru, 2000.
- Munawir, Ahmad Warson, *Kamus al-Munawir*, Yogyakarta, Perantren Krapiyap, 1985.
- Nasution, Harun, *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta, Bulan Bintang, 1992.
- al-Qusyairi, Abu al-Qasim Abd al- Karim Hawazin, *al-Risalah al-Qusyairiyah fi-ilm al-Tashawwuf*, Al-Azhar Kairo, Maktabah wa Mathba'at Muhammad 'Ali Shabih, t.th.
- al-Sakandari, Ibnu 'Atha'llah, *Latha'if al-Minan fi Manaqib al-Syeikh Abi al-'Abbas al-Marasi wa Syaikhukhu al-Syazali bin al-Hasan*, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.th.
- , *Al-Qasdu al-Mujarrad fi Ma'rifati al-ismi al Mufrad*, Kairo, Jundi, t.th.
- , *Miftah al-Falah wa Misbah al-Arwah*, Kairo, Jundi, t.th.
- , *Iqaz al-Himam fi Syarb al-Hikam*, Beirut, Dar al-Fikr, t.th.
- al-Santanawi, Ahmad, et.al, *Dairat al-Ma'arif al-Islamiyah*, Beirut, Dar al-Fikr, t.th.
- Shihab, Alwi, *Islam Sufistik 'Islam Pertama' dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia*, Bandung, Mizan, 2001.
- Siddik, Abdurrahman, *Amal Ma'rifah*, Singapura, Mathba'ah Ahmadiyah, 1929.
- Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, Jakarta, RajaGrafindo Persada, 1996.
- al-Sinkiti, Abdur Rauf, *Kritik Atas Hadis Jabir tentang Nur Muhammad*, terj. Asywadie Syukur, t.th.

- Steenbrink, Karel, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, Jakarta, Bulan Bintang, 1984.
- Syukur, Asywadi, *Ilmu Tasawuf*, Surabaya, Bina Ilmu, 1978.
- Syukur, H.M. Asywadie, *Ilmu Tasawuf I*, Surabaya, PT. Bina Ilmu, 1978.
- Team Penyusun IAIN Sumut, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, Medan, IAIN Sumut, 1982.
- Tim Penulis Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, Jakarta, Ichtiar Baru Van Hoeve, 1993.
- Trimingham, J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, London, Oxford, 1971.
- Turmudji, Imam, *Sunan at-Turmudji*, Beirut, Dar al-Fikr, t.th.
- Umar, Salim, *Nur Mubammad*, Jakarta, M.A. Jaya, 1980.
- Yafie, Ali, *Syari'ah Thariqah, Haqiqah dan Ma'rifah*, dalam "Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah", (Ed) Budhy Munawar Rachman, Jakarta, Yayasan Wakap Paramadina, 1994.
- Zahri, Mustafa, *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf*, Surabaya, Bina Ilmu, 1979.
- Zakaria, Ahmad bin Faris bin, *al-Miqyas fi al-Lughat*, Beirut, Dar al-Fikr, 1994.
- Zakaria, Ibnu Husin Ahmad ibn Faris ibn, *Mu'jam Maqayis al-Lughat*, Juz I, Kairo, Mustafa al-Babi' al-Halaby, 1969.