

Ajaran Martabat Tujuh dalam Naskah *Asrār Al-Khafī* Karya Syaikh ‘Abd Al-Muṭālib¹

Masmedia Pinem

*Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan
Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, Jakarta*

The doctrines of the martabat tujuh (seven stages) exists in every school of Sufism. This paper discusses the doctrines of the martabat tujuh of Shaikh ‘Abd Al-Muṭālib in his work Asrār Al-Khafī. In addition to exposing the doctrine, the author discusses the doctrine in the local social, political and religious context, West Sumatera. The author shows that doctrine of martabat tujuh originated in Aceh, and when it was developed in West Sumatera, it was adjusted by its proponents with local cultures.

Key words: sufism, tarekat, seven stages, Asrār al-Khafī, West Sumatera.

Ajaran tentang martabat tujuh terdapat dalam hampir setiap aliran tasawuf dengan variasi yang berbeda. Tulisan ini mendiskusikan ajaran tentang *martabat tujuh* yang ada naskah *Asrār Al-Khafī* Karya Syaikh ‘Abd Al-Muṭālib, di Sumatera Barat. Di samping mengungkap isi ajaran tentang *martabat tujuh* dalam naskah tersebut, penulis juga mendiskusikan naskah tersebut dalam konteks sosial budaya dan keagamaan di mana naskah itu ditulis. Dalam kaitan ini, penulis menunjukkan bahwa pemikiran tasawuf yang berkembang di Sumatera Barat tidak bisa dipisahkan dengan pemikiran tasawuf di Aceh. Ketika dibawa dari Aceh dan dikembangkan di Sumatera Barat, pembawa ajaran *martabat tujuh* harus menyesuaikan dengan konteks sosial keagamaan lokal.

Kata kunci: sufisme, tarekat, martabat tujuh, Asrār al-Khafī, Sumatera Barat.

¹Tulisan ini pernah dipresentasikan dalam acara “Seminar Analisis Teks dan Konteks Naskah Klasik Keagamaan” di Hotel Bumi Wiyata Depok, 26-28 Oktober 2011.

Pendahuluan

1. Latar Belakang

Indonesia adalah salah satu negara terbesar kedua setelah India dalam hal peninggalan naskah-naskah kuno. Akan tetapi naskah-naskah tersebut belum mendapatkan perhatian serius baik dari pemerintah, akademisi, maupun dari masyarakatnya sendiri. Bahkan ada kecenderungan besar di mana naskah tersebut hilang atau berpindah ke negara lain. Padahal peninggalan naskah-naskah kuno itu telah dilindungi oleh Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 11 tahun 2010 tentang Cagar Budaya.

Dalam konteks ini, di tengah kegalauan melihat peninggalan masa lalu yang kurang mendapat perhatian tersebut, setidaknya Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI sejak tahun 1993/1994 telah merintis penelitian terhadap naskah klasik keagamaan. Usaha penyelamatan dan pelestarian naskah klasik keagamaan, kemudian, diteruskan dengan menginventarisasi sejumlah naskah klasik keagamaan di berbagai daerah di Indonesia yang dimulai pada tahun 2003, dan sudah terinventarisasi sejumlah 1.392 naskah klasik sampai tahun 2008. Mulai tahun 2008, Puslitbang Lektur dan Khazanah keagamaan kemudian melangkah untuk mengalihmediakan naskah yang asli ke dalam bentuk digital dan dikoleksi dalam bentuk CD mencapai 819 naskah.²

Melihat peninggalan ulama-ulama masa lalu yang melimpah ruah tersebut, Minangkabau merupakan salah satu wilayah yang kaya akan hal itu. Dan salah satu corak peninggalan naskah-naskah keagamaan yang kental di Sumatera Barat adalah tasawuf. Tasawuf yang berkembang di sana secara jelas merupakan pengaruh dari tradisi pemikiran intelektual keislaman di Aceh. Hal ini terbukti dengan berkembangnya pemikiran tasawuf dan ordo tarekat di Minangkabau.

²Maidir Harun dkk, *Profil Puslitbang Lektur Keagamaan dari Masa ke Masa*, Jakarta: Departemen Agama RI Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Lektur Keagamaan, 2009, h. 57.

Salah satu ordo tarekat yang berkembang pesat di wilayah ini yang merupakan pegaruh Aceh, adalah tarekat Syattariyah. Pada masa lalu, tarekat ini pernah berpengaruh di India, Indonesia, Pattani, dan Campa. Tarekat ini juga pernah memainkan peranan penting dalam perkembangan Islam di Indonesia, Malaysia dan Pattani. Tarekat Syattariyah pertama sekali dibawakan oleh Abd Rauf Singkil pada abad ke-17. Di Sumatera Barat tarekat ini dikembangkan oleh Syaikh Burhanuddin Ulakan yang merupakan murid Abd Rauf Singkil.³

Ajaran dan pemikiran tasawuf as-Singkili ini sangat berpengaruh di Indonesia dalam konteks zamannya. Bila dilacak lebih awal, sejak awal abad ke-16 dan mencapai puncaknya abad ke-17, merupakan periode paling penting dalam proses pembentukan tradisi pemikiran Islam. Ketika itu perdagangan internasional dan inter-insuler semakin luas, seiring dengan fakta kejayaan beberapa kerajaan di Nusantara, antara lain: Aceh, Mataram, Banten, Makassar/Gowa-Tallo dan Ternate. Pada masa itu, landasan tradisi intelektual dan politik diletakkan. Tampak upaya salin-menyalin kitab, penyebaran ide-ide keagamaan antarkerajaan yang direkam oleh historiografi tradisional.

Pada masa itu pula terlihat penciptaan komunitas kognitif Islam sebagai tema utama yang disusul dengan munculnya suasana kosmopolitan. Dalam suasana seperti itu maka muncul perenungan pribadi tentang hubungan manusia sebagai makhluk dengan Tuhan. Dalam konteks inilah muncul Aceh sebagai pusat penghasil pemikiran cemerlang dalam sejarah pemikiran Islam di Asia Tenggara.⁴

Sehubungan dengan itu, penelitian ini ingin melihat bagaimana pertauatan pemikiran keislaman khususnya tasawuf di Sumatera Barat lewat naskah-naskah sebagai peninggalan masa lalu. Naskah

³M. Solihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005, h. 69-71.

⁴Lihat “Martabat Tujuh sebagai Landasan Undang-Undang Kesultanan Buton” dalam <http://hariruwanci.blogspot.com/2009/06/martabat-tujuh-sebagai-landasan-undang.html>. diakses, 8 Oktober 2011.

tersebut dikaji secara filologis serta melihat konteks naskah hadir di tengah masyarakat pada zamannya.

2. Permasalahan

Memperhatikan koleksi naskah digital Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan yang berjumlah cukup banyak hingga mencapai 800-1000 naskah klasik keagamaan, sementara yang baru dikaji dan dianalisis isinya baru mencapai kurang lebih 60 naskah, maka kegiatan penting dilakukan untuk mengetahui apa isi naskah-naskah tersebut. Karena itu, beberapa pertanyaan yang perlu dijawab dalam tulisan ini adalah: *pertama*, bagaimana fisik naskah *Asrār Al-Khafī*? *Kedua*, apa isi naskah *Asrār Al-Khafī*? Dan *ketiga*, bagaimana konteks sosial-budaya naskah keagamaan?

3. Tujuan

Beberapa tujuan yang ingin dicapai dari tulisan ini adalah, *pertama*, untuk mengetahui fisik naskah naskah klasik keagamaan yang dikaji; *kedua*, mengetahui isi naskah klasik keagamaan; dan *ketiga*, mengetahui konteks sosial budaya naskah yang dikaji.

4. Manfaat Penelitian

Kajian ini diharapkan dapat memberikan manfaat sebagai berikut: *pertama*, penghasilkan edisi teks naskah klasik keagamaan hasil digital Lektur dan Khazanah Keagamaan, baik dalam bentuk alih bahasa dan alih aksara; *kedua*, untuk mengetahui konteks sosial budaya naskah klasik keagamaan hasil digital Lektur dan Khazanah Keagamaan; *ketiga*, tersebarnya informasi dan kandungan isi naskah klasik keagamaan tersebut kepada masyarakat luas; *keempat*, Hasil penelitian ini selanjutnya dapat menjadi bahan kebijakan bagi pemerintah, baik pemerintah daerah maupun pemerintah pusat, khususnya Kementerian Agama beserta instansi-instansi yang terkait lainnya.

5. Tinjauan Pustaka

Penelitian dan studi yang terkait tentang tarekat di Minangkabau, telah banyak dilakukan kajian oleh beberapa peneliti, namun

sangat sedikit dipotret dari pendekatan filologis. Adapun kajian tersebut adalah sebagai berikut:

Pertama, Afnida Nengsih, 1998, *Amalan Pengikut Tarekat Naqsyabandiyah di Kec. Pauh Padang*. Penelitian ini lebih banyak menyoroti tentang praktek keberagamaan yang dilakukan oleh kelompok pengikut ajaran tarekat Naqsyabandiyah di Kota Padang khususnya kecamatan Pauh. Penelitian ini lebih bersifat kasuistis, karena hanya mengambil objek pengikut ajaran tarekat Naqsyabandi di Kecamatan Pauh Kota Padang dengan melihat beberapa praktek ritual amalannya yang memiliki sedikit perbedaan dengan ritual amalan pengikut tarekat Naqsyabandiyah lainnya di Minangkabau.

Kedua, Yulizal Yunus, 1999, *Kajian Syair Apolegetik Pembela Tarekat Naqsyabandiyah Syaikh Bayang*. Penelitian ini secara khusus membahas Shaykh Muhammad Dalil bin Muḥammad Fatawi (1864-1923), salah seorang tokoh tarekat Naqsyabandiyah di wilayah Pesisir Selatan Sumatera Barat. Adapun yang menjadi fokus kajiannya adalah syair-syair apolegetik tentang pembelaannya terhadap ajaran tarekat Naqsyabandiyah yang diserang oleh kelompok pembaharu atau yang dikenal dengan istilah “kaum mudo”. Penelitian ini berupa analisis terhadap syair-syair pembelaan ajaran tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah yang ditulis oleh Syaikh Ilyas Ya’kub, menantu Syaikh Muhammad Dalil atau yang lebih dikenal dengan nama Shaykh Bayang.

Ketiga, Firdaus, dkk, 2000, *Sentra-Sentra Tarekat di Minangkabau*. Kajian ini lebih memfokuskan kepada deskripsi tentang wilayah-wilayah yang menjadi pusat pengembangan tarekat Naqsyabandiyah di Minangkabau seperti Padang, Painan, Pariaman, dan Batusangkar. Penelitian ini lebih bersifat kesejarahan dan tidak menyinggung tentang aspek ajaran dan ritual tarekat Naqsyabandiyah.

Keempat, Duski Samad, 2003, *Kontinuitas Tarekat di Minangkabau*. Kajian ini adalah bentuk disertasi di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Penelitian ini dilakukan untuk memberikan jawaban terhadap muncul dan menguatnya fenomena tradisonalisme di Minangkabau pada era modern. Dalam pembahasannya, Duski Samad lebih memfokuskan terhadap adanya perubahan dan pengaruh tarekat di tengah modernisme khususnya di Minangkabau, baik Syattariyah maupun Naqsyabandiyah. Walaupun penelitian ini difokus-

kan pada dinamika tradisonalisme di Minangkabau, akan tetapi bahasannya juga mencakup sejarah masuk dan berkembangnya Islam di Minangkabau, sejarah perkembangan tarekat di Minangkabau, serta melihat sejauh mana keberadaan tarekat di tengah modernisme Minangkabau.

Kelima, Fakhriati, 2008, *Menelusuri Tarekat Syattariyah lewat naskah Klasik Keagamaan Aceh*.⁵ Karya ini mengkaji teks dan konteks naskah klasik keagamaan tarekat Syattariyah di Aceh. Dalam buku ini juga ditemukan penggunaan sejumlah naskah klasik untuk menganalisa teks dan konteks dari ajaran dan ritual serta kontak dengan masyarakat setempat. Demikian juga uraian tentang konteks naskah tersebut dikaitkan dengan masa sekarang.

Keenam, Oman Fathurahman, 2008, *Tarekat Syattariyah di Minangkabau*. Secara filologis buku ini memotret naskah-naskah tarekat Syattariyah dan menganalisisnya dengan kajian teks dan konteks serta bagaimana hubungan intertekstualitas dan *networks* (jaringan) ulama tarekat Syattariyah mulai dari Syaikh Ahmad al-Qushashi, Syaikh Ibrahim al-Kurani, Abdurrauf ibn al-Jawi, sampai kepada penulis-penulis Sumatera Barat melalui salah satu muridnya yang bernama Syaikh Burhanuddin Ulakan.

Ketujuh, Syofyan Hadi, 2011, *Naskah al-Manhal al-'adhb li-dhikr al-qalb: Kajian atas Dinamika Perkembangan Ajaran Tarekat Naqshabandiyah al-Khālidiyah di Minangkabau*.⁶ Tesis ini bertujuan membuktikan bahwa tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah masuk dan berkembang di Minangkabau pada awal abad ke-19 M melalui kawasan pantai timur Sumatera Barat atas pengaruh dan jasa. Juga menempatkan Syaikh Isma'il al-Khalidi al-Minangkabawi sebagai tokoh sentral ajaran tarekat Naqsyabandiyah di Minangkabau.

⁵Fakhriati, 2008, *Menelusuri Tarekat Syattariyah Lewat Naskah Klasik Keagamaan Aceh*, Jakarta: Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan pada tahun 2008.

⁶Syofyan Hadi, *Naskah al-Manhal al-'adhb li-dhikr al-qalb: Kajian atas Dinamika Perkembangan Ajaran Tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah di Minangkabau*, 2011, Tesis untuk Memperoleh Gelar Magister Agama dan Humaniora pada Konsentrasi Filologi Islam Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta.

Tesis ini menguatkan pendapat beberapa peneliti, di antaranya: B.J.O Schrieke,⁷ Martin Van Bruinessen,⁸ Christine Dobbin,⁹ dan Azyumardi Azra.¹⁰ Para sarjana ini mengatakan bahwa tarekat Naqsyabandiyah masuk ke Minangkabau pada tahun 1850-an M yang dibawa dan disebarkan oleh Syaikh Isma'il al-Khalidi al-Minangkabawi melalui kerajaan Riau.

Dari penelitian-penelitian yang ada, maka terlihat bahwa sangat banyak variasi naskah klasik bila ditinjau dari sisi isinya. Selain dari naskah yang sudah dikaji di atas, masih banyak sekali naskah yang belum dikaji isinya. Kajian ini memfokuskan pada naskah yang sudah didigital oleh Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan yang jumlahnya ribuan, dan baru 60-an naskah yang sudah dikaji isi dan konteksnya.

6. Kerangka Teori

Filologi merupakan ilmu untuk memahami isi tulisan-tulisan dari masa lalu yang dipandang penting dan perlu dikenal oleh generasi-generasi selanjutnya. Karena tulisan-tulisan tersebut berupa kata-kata, maka untuk memahami isinya perlu dipahami dulu kata-katanya, diketahui maknanya, dan dicintai untuk mendapatkan artinya.¹¹ Namun, untuk mewujudkannya bukanlah hal yang mudah, karena dalam salinan berbagai naskah masa lalu tersebut besar kemungkinan terjadi penyimpangan teks dari naskah yang disalin. Penyimpangan ini terjadi antara lain karena ada unsur kesengajaan, penyalin bukan ahli dalam ilmu yang terdapat dalam naskah yang disalinnya, dan ada unsur kelengahan dan kekuranghati-hatian.¹²

⁷B.J.O. Schrieke, *Pergolakan Agama di Sumatera Barat; Sebuah Sumbangan Bibliografi*. Jakarta: Bhatara, 1973.

⁸Martin Van Bruinessen, *Tarekat Naqshabandiyah di Indonesia, Geografis dan Sosiologis*. Bandung: Mizan, 1998.

⁹Christine Dobbin, *Kebangkitan Islam Dalam Ekonomi Petani yang Sedang Berubah, Sumatera Tengah, 1784-1847*. Jakarta: INIS, 1992.

¹⁰Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama' Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Jakarta: Prenada Media, 2005.

¹¹Siti Baroroh Baried, *Filologi dan Naskah-Naskah untuk Penelitian Agama Islam*, dalam Parsudi Suparlan, *Pengetahuan Budaya, Ilmu-ilmu Sosial dan Pengkajian Masalah Masalah Agama*, Pusat Penelitian dan Pengembangan Lektur Agama Badan Litbang Agama Departemen Agama RI, 1982, h. 39

¹²Nabilah Lubis, *Naskah, Teks, dan Metode Penelitian Filologi*, Puslitbang Lektur Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, Jakarta, 2007, h. 53.

Berdasarkan paparan tersebut, maka tugas filolog adalah menjadikan teks masa lalu agar dapat terbaca atau dimengerti. Hal ini dilakukan karena sebuah teks meskipun penyajiannya jelas, kemungkinan masih tidak dapat dimengerti oleh pembacanya. Dengan demikian, filolog harus menghilangkan rintangan dan tidak boleh menciptakan rintangan dalam teks, menyajikan, menginterpretasi, dan menerjemahkan teks-teks masa silam tersebut. Selain itu, juga perlu ulasan untuk menjelaskan bagian tertentu, seperti latar belakang budaya yang mungkin akan membingungkan para pembaca yang menjadi sasaran terjemahan itu.¹³

Secara teknis, kajian filologis dilakukan untuk mengetahui, apakah isi naskah itu tidak salah atau disadur orang lain, apakah isinya tidak berbeda antara satu naskah dan naskah lain. Kalau terdapat perbedaan, apakah perbedaan itu disebabkan salah tulis, salah baca, kelupaan, terdapat suku kata, kata, atau kalimat yang terlewat sehingga akan menimbulkan salah tafsir. Karena itu, suatu naskah baru dapat dibahas isinya, kalau naskah yang bersangkutan sudah diteliti sedalam-dalamnya secara filologi. Sebelum studi filologi dilakukan, isi naskah tersebut belum dapat dipastikan kebenarannya. Dengan demikian, teks yang digunakan itu baru bersifat sementara, sebab mungkin teks yang dibaca disalahartikan oleh ahli sejarah, ahli sosiologi, ahli hukum, dan sebagainya.¹⁴

Dengan demikian, terdapat beberapa hal yang dihadapi dalam penelitian filologi. *Pertama*, dalam setiap naskah terdapat perbedaan di antaranya berupa kesalahan, kekurangan, tambahan, gaya bahasa, dan urutan peristiwa. Perbedaan itu akan membuat peneliti menghadapi masalah dalam menentukan yang mana di antara naskah itu naskah yang asli, naskah yang mendekati asli, dan naskah yang bukan asli. *Kedua*, teks ditulis dengan aksara dan bahasa yang sudah tidak lazim lagi digunakan pada zaman sekarang sehingga teks sukar dibaca dan dipahami artinya. *Ketiga*, teks belum tersaji dengan baik, tidak ada tanda baca, susunan alinea, dan bagian-bagian cerita sehingga akan menyulitkan pembaca. *Keempat*, kedudukan

¹³S.O. Robson, *Prinsip-prinsip Filologi Indonesia*, RUL, Jakarta, 1994, h. 12.

¹⁴Edward Djamaris, *Metode Penelitian Filologi*, Manasco, Jakarta, 2002, h. 7

an dan fungsi teks belum jelas sehingga sukar menempatkan teks ini dalam keseluruhan sastra daerah yang bersangkutan.¹⁵

Teks-teks tersebut kemudian dapat diungkap secara lebih jelas dengan mengkaitkannya dengan realitas pada masa teks tersebut ditulis yang disebut dengan kajian konteks naskah bersangkutan. Hal ini karena, menurut Teeuw, sebuah karya tidak lahir dalam kekosongan budaya sehingga sebuah teks tidak terlepas dari teks yang lain. Pengertian teks sendiri menurutnya secara umum adalah alam semesta, adat istiadat, kebudayaan, film, dan drama adalah teks, tidak hanya mencakup teks tertulis atau teks lisan.¹⁶ Keterkaitan tersebut juga menggambarkan salah satu pendekatan sebuah karya model Abrams yaitu *mimetik*, suatu pendekatan untuk menjelaskan hubungan antara sebuah karya dengan kenyataan (realitas).¹⁷ Pengungkapan keterkaitan situasi sosial dengan teks dalam naskah tersebut juga dapat menggambarkan sinergi antara ilmu filologi dan ilmu sejarah dalam kajian naskah lama.

7. Metode Penelitian

Menurut Djamaris¹⁸ tahapan-tahapan dalam metode filologi dilakukan sebagai berikut: tahap pertama, pengumpulan data berupa inventarisasi naskah. Hal ini dilakukan dengan studi pustaka dan kerja lapangan. Tahap kedua, pengolahan data dengan menggunakan metode deskriptif. Naskah-naskah yang ada, dideskripsikan dengan pola, seperti judul naskah, nomor naskah, asal naskah, ukuran naskah, ukuran teks, keadaan naskah, tebal naskah, jumlah halaman, jumlah baris tiap halaman, bentuk karangan, umur naskah, bahasa naskah, dan ringkasan isi.

Dalam transliterasi ada tiga hal yang perlu diketahui oleh seorang peneliti, yaitu: *pertama*, seorang peneliti harus menjaga kemurnian bahasa lama dalam naskah, khususnya penulisan kata. Penulisan kata yang menunjukkan ciri ragam bahasa lama dipertahankan bentuk aslinya, tidak disesuaikan penulisannya dengan penulisan kata menurut Ejaan Yang Disempurnakan (EYD) supaya data

¹⁵*Ibid.*, h. 8-9

¹⁶Rachmat Djoko Pradopo, *Beberapa Teori Sastra, Metode Kritik, dan Penerapannya*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2007, h. 131-132

¹⁷A. Teeuw, *Sastra dan Ilmu Sastra*, Pustaka Jaya, Jakarta, 2003, h. 43

¹⁸*Ibid.* h. 10.

mengenai bahasa lama tidak hilang. *Kedua*, seorang peneliti harus menyajikan teks sesuai dengan pedoman ejaan yang berlaku sekarang. *Ketiga*, seorang peneliti harus memperhatikan pedoman ejaan bahasa yang bersangkutan.

Tahap keempat penyuntingan teks. Hal yang mesti dilakukan untuk menentukan metode penyuntingan teks yang akan digunakan adalah dengan mencatat naskah dan teks cetakan yang berjudul sama yang terdapat dalam katalog di berbagai perpustakaan. Selain itu, juga perlu dicari naskah-naskah yang mungkin masih tersimpan dalam koleksi perseorangan. Naskah-naskah tersebut ada kalanya terdapat lebih dari satu, tetapi dapat juga terjadi naskah tersebut hanya satu buah (*codex unicus*).¹⁹ Berdasarkan jumlah naskah yang diperoleh tersebut, maka selanjutnya dipilih metode penyuntingan teks yang akan digunakan. Adapun metode penyuntingan teks terdiri dari dua hal yaitu metode penyuntingan naskah tunggal dan metode penyuntingan naskah jamak.²⁰

Hasil penelitian filologi ini selanjutnya dapat disajikan kepada disiplin ilmu lain untuk ditelaah lagi dan dianalisa sesuai dengan tujuan disiplin tersebut, misalnya untuk telaah filsafat, sosiologi, antropologi, sejarah, dan juga untuk telaah perkembangan agama.²¹

Naskah dan Isi

1. Deskripsi Naskah

Naskah *Asrār Al-Khafī* merupakan koleksi dari Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan dengan kode nomor 21/Puslektur/09/Ts/Pariaman. Koleksi ini diberi judul *Tasawuf* yang dikarang oleh Syaikh Bintungan Tinggi. Tempat penyimpanan naskah adalah di Surau Baru Syaikh Bintungan Tinggi. Pemilik naskah yaitu Asril Maaz, dengan jenis alas kertas Eropa.

Kondisi fisik naskah masih bagus, dan tulisan dapat dibaca walaupun pada halaman awal naskah sudah hilang. Naskah ini

¹⁹S.O. Robson, *Prinsip-prinsip Filologi Indonesia*, RUL, Jakarta, 1994, h. 6.

²⁰Edward Djamaris, *Metode Penelitian Filologi*, Manasco, Jakarta, 2002, h. 24-27.

²¹Siti Baroroh Baried, "Filologi dan Naskah-Naskah untuk Penelitian Agama Islam", dalam Parsudi Suparlan, *Pengetahuan Budaya, Ilmu-ilmu Sosial dan Pengkajian Masalah Masalah Agama*, Pusat Penelitian dan Pengembangan Lektur Agama Badan Litbang Agama Departemen Agama RI, 1982, h. 52

tidak memiliki *watermark* dan *countermark*, tetapi memiliki garis tebal dan garis tipis. Setiap halamannya juga mempunyai kata alihan (*catchword*) yang menunjukkan perpindahan dari satu halaman ke halaman berikutnya.

Naskah ini memiliki dua kuras dan berjumlah 27 halaman secara keseluruhan naskah. Jumlah baris per halaman adalah sebanyak 15 baris dengan panjang lebar naskah sekitar 16 cm x 23 cm, dan panjang lebar teks 8,5 cm x 17 cm.

Adapun aksara yang digunakan dalam naskah ini adalah Arab-Melayu yang disebut juga dengan aksara Jawi. Warna tulisan yang dipakai dalam naskah adalah hitam dan merah; tinta merah khusus kata alihan atau *catchword*. Tinta berwarna merah juga digunakan penulisan terhadap ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis Nabi saw. Naskah ini juga memiliki beberapa kolofon, karena ia merupakan kumpulan dari beberapa teks yang disatukan ke dalam satu naskah, maka setiap teks ada kolofonnya.

2. *Martabat Tujuh dalam Naskah Asrār Al-Khafī*

Ajaran martabat tujuh dalam naskah-naskah klasik keagamaan hampir ditemukan di seluruh wilayah Indonesia. Aliran ini pertama kali muncul di India dan diajarkan oleh Muhammad ibn Fadlullah al-Burhanpuri (wafat 1020 H/1620 M) dengan kitabnya *Tuḥfah al-Mursalāh ilā Rūḥ al-Nabī*. Di Indonesia ajaran ini berkembang lewat pemikiran-pemikiran Syamsuddin Sumatrani (murid Hamzah Fansuri).²² Ajaran martabat tujuh ini berkembang ke setiap daerah di Indonesia, seperti di Minangkabau, Jawa Barat, Buton. Bahkan di istana kesultanan Buton martabat tujuh menjadi ideologi istana.

Tulisan ini ingin melihat ajaran martabat tujuh yang ada di Sumatera Barat yang ada dalam naskah *Asrār Al-Khafī*, naskah yang didigitalisasi Puslitbang Lektur di Surau Baru Syaikh Bintungan Tinggi, Padang Pariaman. Adapun ajaran martabat tujuh yang ada dalam naskah tersebut adalah:

²²M. Solihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005, h. 37.

a. Martabat Ahadiyah

Adapun martabat tujuh yang dimaksud dalam naskah ini adalah:

“*Martabat ahadiyah* namanya, artinya atas yang dinamai martabat *la ta’ayyun*, tiada nyata-nyatanya. Adapun murad tiada nyata-nyatanya, seperti ibarat kelawar, sungguhpun nyata matahari padanya, tiada kelihatan olehnya. Itulah murad tiada nyata-nyatanya daripada saat nyata terang matahari, jadi terdinding olehnya cahayanya. Demikian lagi, zat haq Allah taala daripada saat nyatanya pada insan, jadi terdinding oleh *ta’ayyun-nya*”. (h. 1)

Makna *ahadiyah* di sini dapat dipahami sebagai wujud Allah semata-mata yang tidak bisa dilihat oleh indera manusia, tetapi bisa dirasakan keberadaannya. Walaupun di tengah terang benderangnya cahaya matahari, maka manusia tidak akan pernah melihat wujud Allah swt.

Martabat *ahadiyah* sering juga disebut dengan *sir al-asrār/sacred of the sacred*. Ia juga sering disebut dengan gundang yang tersembunyi atau *ghaīb al-ghuyūb*, *‘aqīqah al-‘aqā’iq*. *Ahadiyah* disebut juga *ta’ayyun* pertama, di mana nama-nama dan sifat-sifat (*al-asmā’ wa al-aṣṣaf*) masih belum teridentifikasi dengan jelas dan semuanya masih tenggelam dalam keesaan dirinya. Karena itu, tingkatan ini disebut juga *jam’ al-jam’* atau *ahadiyah al-Aḥad*, menurut Ibnu ‘Arabi.²³

Namun menurut Ibnu ‘Arabi, ada perbedaan *ahadiyah al-Aḥad* dengan *ahadiyah*, di mana yang pertama merupakan ketunggalan relatif atau ketunggalan dari yang banyak, sedangkan yang kedua memosisikan Tuhan betul-betul berada dalam ketunggalan atau keesaan mutlak.

b. Martabat Wahdah

Martabat wahdah yang dimaksud dalam naskah ini adalah:

²³Nasaruddin Umar, “Apa itu Maqam Ahadiyyah dan Wahidiyyah?”, dalam *Republika*, Jumat, 15 April 2011, h. 8

“*Martabat waḥdah*, artinya punya asas. Ibarat punya asas di sini, karena ia perhimpunan *tanzīh* dan *tasyabbuh*, dan perhimpunan *ītlāq* dan *taqyīd* seperti berhimpun laut dengan ombak. Tiada bertemu dan tiada bercerai keduanya, dan dinamai ia *ta’ayyun awwal*. Artinya, nyata yang pertama, yakni pertama zat nyata di sini bernama Allah, dan Muhammad bernama *syu’ūn zāt*. Artinya kelakuan zat dan ia itu mengata Allah. Artinya peri Allah ibarat peri di sini berperi ia dengan wujud isyaratnya peri dengan yang empunya peri asas juga. Seperti firman Allah ta’āla: *wahua ma’akum ‘ainamā kuntum*. Artinya Allah serta kamu barang di mana ada kamu”. (h. 4)

Dari penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa *martabat waḥdah* adalah ibarat berhimpunnya *tanzīh* dan *tasyabbuh* dan berhimpunnya *ītlāq* dan *taqyīd*. Tuhan dan Muhammad adalah suatu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Tuhan adalah zat yang nyata, sedangkan Muhammad sebagai bagian dari zat itu.

Secara etimologi *tanzīh* berarti jauh dan *tasyabbuh* (*tasybīh*) berarti menyerupai. *Tanzīh* berasal dari kata *nazzaha* berarti menjauh, berjarak, dan membersihkan. *Tanzīh* adalah sesuatu yang seringkali dipakai untuk menggambarkan di mana Tuhan dan makhluk-Nya sangat jauh dan tak terbandingkan. Adapun *tasyabbuh* (*tasybīh*) berasal dari *syabbaha* yang bermakna menyerupakan, yaitu menyerupakan sesuatu dengan sesuatu yang lainnya. *Tasybīh* adalah term atau istilah yang digunakan untuk menggambarkan bahwa Tuhan mempunyai kemiripan dengan alam sebagai makhluk-Nya karena alam adalah lokus penampakan diri Tuhan.²⁴

Berkaitan dengan hal ini, para teolog dan sufi seringkali berbeda pandangan, di mana yang pertama lebih menekankan aspek transendensi Tuhan dan ketidakterbandingan Tuhan dengan makhluk, sementara yang kedua lebih memandangi alam khususnya manusia sebagai insan kamil merupakan tempat pengejawantahan diri dan penampakan *asma’* dan sifat Tuhan. Bahkan Tuhan tidak bisa dipisahkan dengan makhluk-

²⁴Nasaruddin Umar, “Apa Itu Tanzih dan Tasybih?”, dalam *Republika*, Jumat, 17 Juni 2011, h. 8.

Nya dan Tuhan dianggap sebagai substansi (*jauhar*) pada setiap makhluk.

c. *Martabat wāḥidiyah*

Selanjutnya, yang dimaksud dengan *martabat wāḥidiyah* adalah:

“*Martabat wāḥidiyah*, artinya atas (asas) yang bernama martabat *ta’ayyun thāni* artinya, nyata; yang kedua, dan *asmā’ Allāh* pun namanya yakni Allah bernama *rahmān*, Muhammad bernama *a’yān*. Arti *rahmān* itu Mahamurah, yakni nyatalah murah Allah sebab bernama murah karena ia *af’āl Allāh*, yakni perbuatan. Adapun murad perbuatan itu nyatalah yang dimuati Allah dalam ilmu-Nya, itulah maklumat, yakni segala diketahui Allah yang dinamai *a’yān sābitah*. Artinya, nyata yang tetap dalam ilmu Tuhan seperti nyatalah kasar dan halus seperti nyata langit dengan langit-Nya dan nyata bumi dengan buminya dan nyata *arsy* dengan *arsy* dan kursi dengan kursinya dan manusia dengan manusia dan manusianya dan binatang dengan binatangnya”. (h. 7)

Berbeda dengan *martabat aḥadiyah* atau *ta’ayyun awwal*, di mana Tuhan masih dalam tataran *sir al-asrār*, maka pada tingkatan *wāḥidiyah*, Tuhan sudah memiliki unsur distingsi dan identifikasi nama dan sifat-sifat. Nama-nama dan sifat-sifat Tuhan berada dalam level *wāḥidiyah* karena menyingkap tentang diri-Nya. Hal semacam ini sering disebut dengan *ma-zāhir al-asmā’* atau *al-a’yān*.

Pada tingkatan ini, Tuhan juga disebut dengan *al-a’yān sābitah* yang berarti entitas yang tidak berubah (*immutable entities*). Artinya, keberadaan *al-a’yān* ini merupakan hasil dari proses *tajalli* pertama (*al-tajalli al-awwal*) yang bisa juga disebut dengan emanasi awal (*al-faiḍ al-aqdas*).²⁵ Kemudian proses ini akan melahirkan *al-faiḍ al-muqaddas* yang melahirkan *al-a’yān al-kharijiyah*, yaitu keberadaan yang aktual bukan lagi keberadaan potensial.

²⁵Nasaruddin Umar, “Apa itu Maqam Ahadiyah dan Wahidiyyah?”, h. 8.

d. *Martabat ‘ālam arwāḥ*

Martabat yang keempat adalah *‘ālam arwāḥ*. Pengertian *‘ālam arwāḥ* yang dimaksud dalam naskah adalah:

“*Martabat ‘ālam arwāḥ*, artinya martabat segala nyawa, yakni mengikat segala nyawa itu nur Allah, (cahaya Allah) yakni yang memerintah pada segala alam dan yang menggerakkan segala alam. Itulah bayang-bayang wujud pada ibarat bayang-bayang dengan empunya bayang-bayang, dua daripada pihak *ta‘ayyun*-nya dan pada isyarat atas juga daripada pihak hakikatnya. Demikianlah *‘ālam arwāḥ* bernama Allah, cahaya dengan empunya cahayanya atas juga, tiada lain. Itu pun wujud Allah taala juga, seperti seorang diam pada tempat yang mulia, maka mulia namanya dan diam pada tempat yang hina, maka yang hina ia bermula mulia, dan hina hanya ia juga”. (h. 8)

Adapun *‘ālam arwāḥ* yang dimaksudkan di sini adalah ibarat segala sesuatu dari yang ada di alam ini dalam keadaan murni dan merupakan keutuhan yang atomis zatnya.²⁶

e. *Martabat ‘ālam miṣāl*

Selanjutnya martabat yang kelima adalah *‘ālam miṣāl*. *Martabat ‘ālam miṣāl* seperti dijelaskan dalam naskah ini adalah sebagai berikut:

“*martabat ‘ālam miṣāl*, artinya alam segala bagi, yakni bagi segala rupa *jism* yang halus yang tiada menerima setengah dan tiada menerima jarak dan pasak. Dan itulah yang menyerupai wujud Allah pada *ahlu al-isyārah* rupa dengan yang punya rupa atas tiada lain segala-gala melainkan pada ibarat juga dikata lain”. (h. 9)

Martabat ‘ālam miṣāl adalah ibarat segala sesuatu keadaan tersusun dalam susunan yang halus tak bisa dipisahkan bagiannya. Secara sederhana barangkali dapat dijelaskan bahwa ketika seseorang mampu membuka tabir yang menghibab dirinya, dia bisa menembus masuk ke dalam suatu alam yang disebut dengan *‘ālam miṣāl* atau *‘ālam khayāl* isti-

²⁶Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya Dalam Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997, h. 194-195.

lah al-Ghazali, yang kemudian diterjemahkan William C. Chittick dengan *the Imagined World*.²⁷

Alam ini juga sering disebut dengan alam barzakh, karena berada di antara alam syahadah mutlak dan alam gaib. Alam barzakh bukan hanya bisa diakses oleh para nabi tetapi juga oleh auliya dan orang-orang pilihan Tuhan.

Martabat 'ālam misāl, yaitu alam yang sudah tersusun dari unsur-unsur yang halus, tetapi tidak akan mengalami cerai-berai, usang, atau rusak. Martabat ini merupakan kehendak Allah untuk mengadakan rupa yang nyata dalam wujud ilmu-Nya yang tersusun namun tidak beraturan dan tidak akan rusak, inilah yang dimaksud dengan cahaya gaib. *'Ālam misāl* adalah alam segala rupa yang telah diisi dengan nyawa dan mulai menerima nasib.

f. Martabat 'ālam ajsām

Adapun *martabat 'ālam ajsām* yang dijelaskan dalam naskah ini adalah:

"Martabat 'ālam ajsām. Artinya alam segala tubuh, yakni yang jadi zahir pada segala alam ini, karena zahir tubuh itu zahir wujud Allah taala juga pada hakikatnya. Jikalau tiada pada yang zahir, tiada diperoleh yang batin karna wujud yang batin nyata pada insan yang zahir ini karna zahir dan batin atas juga. Melainkan pada ibarat juga dikata dua karna Allah taala tajallī pada zahir dan batin". (h. 9)

Martabat 'ālam ajsām adalah merupakan alam segala tubuh yang zahir di alam ini. Adapun yang zahir dan batin itu adalah merupakan *tajallī* Tuhan. Pada tahap ini, masuk ke level kebendaan yang mana kebendaan itu tersusun dan tampak tebal tipisnya, yang bisa dipotong-potong dan dipisah-pisah bagiannya.²⁸

Martabat 'ālam ajsām, yaitu alam yang tersusun dari unsur-unsur yang kasar dan dapat mengalami perceraiberaian. Martabat ini merupakan kehendak Allah yang diibaratkan su-

²⁷Nasaruddin Umar, "Apa itu Alam Mitsal?", *Republika*, Jumat, 18 Maret 2011, h. 8.

²⁸Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya Dalam Islam*, h. 195.

sunan yang beraturan seperti bumi dan langit, ketika nyawa selah bertemu dengan pancaindra zahir. ‘*Ālam Ajsām*’ adalah alam segala tubuh, rupa tubuh sekalian insan, dan rupa kalbu serta rohnya.

g. *Martabat ‘ālam insān*

Terakhir adalah *martabat ‘ālam insān*. Adapun pengertian alam ini adalah:

“*martabat ‘ālam insān* artinya alam segala manusia, yakni pengikat segala manusia yang bernama *jāmi‘* artinya berhimpun segala martabat itu. Yakni menghimpunkan segala cerai berai, maka dinamai *insān kāmīl*, artinya manusia yang sempurna”. (h. 9)

Maknanya adalah martabat yang mencakup semua martabat di atas, baik yang rohani (nurani) dan jasmani, wahdah dan *waḥidiyah*, yang ilahi dan yang tampak dalam berbagai pakaian.²⁹

Dalam konsep Ibnu ‘Arabi dan Abd al-Karim al-Jili, insan kamil adalah lokus penampakan diri Tuhan paling sempurna, meliputi nama-nama dan sifat-sifat-Nya. Tuhan memilih manusia sebagai makhluk yang memiliki keunggulan atau bentuk yang terbaik bila dibandingkan dengan yang lain. Manusia adalah satu-satunya makhluk teomorfis dan eksistensial. Kesempurnaan lain manusia adalah perpaduan antara lahir dan batin. Inilah yang disimpulkan oleh Kautsar Azhari Noer dalam disertasinya bahwa “aspek lahir manusia adalah makhluk dan aspek batinnya adalah Tuhan”.³⁰

Pada tahap ini seseorang sampai kepada apa yang dikatakan oleh Nabi sebagai *man nazara ilā syai’in wa lam yurallāhu fīhi fahua bātilun* [barang siapa menilik kepada sesuatu maka tiada dilihatnya Allah di dalamnya, maka sia-sialah tilikannya itu].

²⁹*Ibid.*

³⁰Nasaruddin Umar, “Apa itu Insan Kamil?”, *Republika*, Jumat, 27 Mei 2011, h. 8.

Martabat Tujuh dalam Konteks Pemikiran Keagamaan di Minangkabau

1. Konteks Sosio-Kultural Lahirnya Naskah Martabat Tujuh

Pemikiran tasawuf yang berkembang di Sumatera Barat tidak bisa dipisahkan dengan pemikiran tasawuf di Aceh. Hal ini bisa dibuktikan dengan berkembangnya pemikiran-pemikiran tasawuf dan ordo tarekat di wilayah ini. Salah satu tarekat yang berkembang wilayah ini yang semula berawal dari Aceh adalah tarekat Syattariyah. Tarekat ini pernah berpengaruh di India, Indonesia, Pattani, dan Campa di masa lalu. Tarekat ini juga pernah memainkan peranan penting dalam perkembangan Islam di Indonesia, Malaysia, dan Pattani.

Dari fakta ini jelas bahwa pemikikiran tasawuf yang berkembang di Sumatera Barat dipengaruhi pemikiran tasawuf Aceh, terutama dari Andul Rauf Singkil. Di Sumatra Barat tarekat ini dikembangkan oleh Syaikh Burhanuddin Ulakan. Ia adalah murid Abdul Rauf bin Ali Fansur.

Salah satu tradisi yang unik di makam Ulakan adalah “basapa”. Basapa adalah ritual ziarah ke makam Syaikh Burhanuddin Ulakan, yang tujuannya untuk menghormati syaikh Ulakan yang telah berjasa dalam menyebarkan tarekat khususnya dan Islam pada umumnya.³¹ Ritual ini dilaksanakan pada bulan safar, karena bertepatan dengan bulan safar, maka disebut dengan *basapa*.

Paham martabat tujuh bisa dikatakan hampir ada di seluruh wilayah Indonesia. Mulai dari Aceh dengan tokohnya utamanya Abdur Rauf, di Sumatera Barat, Burhanuddin Ulakan, di tatar Sunda dikenal Abdul Muhyi Pamijahan dan Hasan Mustafa di Garut, di Jawa, Ronggowarsito, dan sampai ke wilayah timur Indonesia yaitu di Buton.

Dalam konteks Sumatera Barat, penentangan terhadap tarekat dengan ajaran *martabat tujuh* terjadi pada saat perseteruan antara *kaum tuo* dan *kaum mudo*. Kaum tuo merupakan representasi dari paham tradisional yang berafiliasi di dalam tarekat, sementara *kaum mudo* representasi kelompok modernis.

Berkembangnya ajaran martabat tujuh di Minangkabau bukan hanya muncul dari kaum mudo tetapi juga tidak disukai oleh tarekat

³¹M. Solihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara*, h. 75. Lihat juga Oman Fathurahman, *Tarekat Syattariyah di Minangkabau*, h. 130.

Naqsyabandiyah. Sehingga ajaran yang berasal dari al-Burhanpuri dan dikembangkan oleh Abdur Rauf sebagai khalifah tarekat Syattariyah dengan mengelaborasi wahdatul wujud, di Sumatera Barat ternyata tidak diteruskan dan dikembangkan oleh para pengikutnya. Mereka bahkan melucuti ajaran itu dari keseluruhan ajaran Syattariyah karena dianggap bertentangan dengan prinsip syariah. Sehingga sejauh terkait dengan wahdatul wujud ini, Syattariyah di Minangkabau, berbeda dengan yang dikembangkan oleh Abdur Rauf di Aceh.³²

Tarekat Syattariyah bila ditinjau dari syariah, sering menarik perhatian dari berbagai pengamat. Paham tarekat ini secara jelas memang berbeda bila dibandingkan dengan ajaran Islam, sehingga dianggap menyimpang dari syariah Islam. Hurgronje dan Schrike mengungkapkan bahwa tarekat Syattariyah oleh golongan Padri dianggap sebagai mistik populer yang bercorak bidah. Di pihak lain ada juga sekelompok ulama yang menganggap aliran tarekat Syattariyah masih dalam batas-batas ajaran Islam.³³

Bukan hanya tarekat Syattariyah, tarekat Naqsyabandiyah juga mendapatkan tantangan yang sama. Sebagai sebuah ajaran, paham atau doktrin keagamaan yang dikembangkan di sebuah kelompok masyarakat, tentu tidak bisa dilepaskan dari beragam dinamika dan persoalan, baik secara internal maupun eksternal. Naqsyabandiyah di Minangkabau selalu dihadapkan pada berbagai dinamika dan persoalan, baik dengan sesama pengembang dan pengikut ajaran tarekat Naqsyabandiyah sendiri, maupun dengan pengembang dan pengikut ajaran lainnya yang juga melakukan penyebaran dalam saat yang bersamaan.³⁴

Demikian, konteks sosio-budaya kelahiran sebuah naskah keagamaan di suatu wilayah tempat ia lahir, di mana tidak lepas dari pro dan kontra dalam menyikapinya. Walau demikian, sebuah alir-

³²Oman Fathurahman, *Tarekat Syattariyah di Minangkabau*, Jakarta: Prenada Media Group bekerja sama dengan EFEQ, PPIM UIN Jakarta, KITLV Jakarta, 2008, h. 46.

³³Istadiyantha, *Suntingan Teks dan Analisis Fungsi Tarekat Syattariyah*, Solo: Bina Insani Press, h. 3.

³⁴Lihat Syofyan Hadi, *Naskah al-Manhal al-'adhb li-dhikr al-qalb: Kajian atas Dinamika Perkembangan Ajaran Tarekat Naqshabandiyah al-Khālidiyah di Minangkabau*, Tesis Pascasarjana UIN Jakarta, 2011, h. 216.

an tarekat yang muncul selalu meninggalkan jejak-jejak pengikutnya, termasuk yang terjadi dengan ajaran martabat tujuh yang muncul di Minangkabau.

2. Relevansi dengan Konteks Kekinian

Meskipun ajaran *martabat tujuh* mendapatkan tantangan dari aliran pemikram keagamaan lain di Sumatera Barat, tetapi ajaran ini tetap eksis hingga kini. Seperti yang telah dijelaskan pada bahasan sebelumnya, ketika masuk ke ranah Minang, ajaran martabat tujuh yang bercorak *wahdatul wujud* mengalami modifikasi ajaran agar bisa eksis dan tidak dicap sebagai aliran bid'ah dan sesat oleh masyarakat setempat. Corak *wahdatul wujud* yang dikembangkan oleh Abdul Rauf Singkel di Aceh ketika berkembang di Minangkabau, paham tersebut dilucuti dan tidak diajarkan oleh pengikut-pengikutnya.³⁵

Menariknya, kendatipun ajaran martabat tujuh disikapi secara pro dan kontra, tetapi ajaran ini berkembang ke seluruh wilayah nusantara dengan sedikit adaptasi dengan budaya di mana ajaran ini diajarkan. Bahkan penggunaan istilah-istilah yang dipakai dalam ajaran *martabat tujuh* mengalami modifikasi. Abdul Shamad al-Palimbani, misalnya, berbeda dengan apa yang telah ditulis oleh al-Burhanpuri.

Berikut dijelaskan perbedaan pemakaian istilah martabat tujuh dari tokoh tarekat yang ada di beberapa wilayah di Indonesia.

Tabel 1: Perbedaan Martabat Tujuh menurut al-Palimbani³⁶

No	Penggunaan Istilah Martabat Tujuh	Arti dan Makna
1.	<i>Aḥadiyatul Aḥadiyyah (an la ta 'ayyun/zat al-baḥs)</i>	Wujud Tuhan adalah memandang dengan hatinya akan semata-mata wujud zat Tuhan dengan iktibar sifat, asma dan af'alnya
2.	<i>Al-wahidah (al-ta 'ayyun al-awwal/haqiqat al-muḥammadiyah)</i>	Ilmu Tuhan dengan wujud zat-Nya dan segala sifat dan segala maujud perhimpunan dengan tiada beda setengah dengan setengahnya

³⁵Oman Fathurahman, *Tarekat Syattariyah di Minangkabau*, h. 46.

³⁶M. Solihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara*, h. 94-95

3.	<i>Al-wahīdiyyah (ḥaqīqat al-insāniyyah)</i>	Ilmu Tuhan mengenai zat-Nya, sifat-Nya, dan segala makhluk atas jalan perceraianya setengahnya daripada setengahnya
4.	<i>'Ālam arwāh (nūr Muḥammad)</i>	Keadaan sesuatu yang halus semata-mata yang belum menerima susun dan berbeda setengahnya
5.	<i>'Ālam miṣāl</i>	Keadaan suatu yang halus, yang tiada menerima susun, yang tiada dapat diceraikan setengahnya daripada setengahnya dan tidak menerima pesuk dan tiada menerima bertampal
6.	<i>'Ālam al-ajsām</i>	Ibarat daripada keadaan suatu yang dipersusun daripada empat perkara: api, angin, tanah, dan air
7.	<i>'Ālam al-jami'ah (martabat al-insān/al-ta'ayyun al-ākhir)</i>	Martabat yang menghimpunan sekalian martabat yang enam di atas

Tabel 2: Perbedaan *Martabat Tujuh* menurut Roggowarsito (*Wirid Hidayat Jati*)³⁷

No	Penggunaan Istilah Martabat Tujuh	Arti dan Makna
1.	<i>Sajaratul yakin (ḥayyu)</i>	Pohon kehidupan atau atman dalam agama Hindu
2.	<i>Nūr Muḥammad</i>	Ia merupakan sifat atma
3.	<i>Mir'atul ḥayā'i</i>	Kaca wirai, yang diidentikkan dengan <i>pramana</i> dalam <i>Serat Dewa Ruci</i> . Ia merupakan asma atma
4.	<i>Roh idāfi</i>	Nyawa yang jernih
5.	<i>Kandil</i>	Lampu tanpa api, kandil juga diartikan lampu yang tergantung tanpa kaitan, menjadi bingkai atma
6.	<i>ḍurrah</i>	Artinya permata dan diakau sebagai perhiasan zat dan merupakan pintu atma
7.	<i>ḥijāb</i>	Tabir yang agung dan merupakan tempat atma.

³⁷Suwarno Imam S, *Konsep Tuhan, Manusia, Mistik dalam Berbagai Kebatinan Jawa*, Jakarta, Raja Grafindo Persada, 2005, h. 179-180.

Tabel 3: Marabat Tujuh menurut Hasan Musthafa³⁸

No	Penggunaan Istilah Martabat Tujuh	Arti dan Makna
1.	<i>Lautan aḥadiyat</i>	<i>Mirasa katunggalan, dibukurna lautan ajsam, mirasa jisim sahiji</i> (ketunggalan asal kekosongan yang sama sekali kosong, <i>gaib al-guyub</i> , tiada sesutupun, <i>la ta'yun</i>)
2.	<i>Lautan waḥdat</i>	<i>Mirasa pada mirasa, bulukarna ngambang rasa, milang dua jadi hiji, jisim dua jadi hiji</i> (ketunggalan abdi dengan Gusti. Abdi adalah dirinya sendiri sedangkan Gusti adalah yang ada pada martabat ahadiyat)
3.	<i>Lautan waḥidiyat</i>	<i>Mirasa loba bilangan, kapisara jadi hiji, bulukarna milang nyawa, loba-loba rasa hiji, dibukuran ku jisimna, loba-loba rasa hiji</i> (berupa hakikat muhammadiyah, hakiakt dari segala hakikat)
4.	<i>Lautan arwahna</i>	<i>Jisim loba-loba rasa hiji, dibukuran ku jisimna, loba-loba rasa hiji</i> (dunia nayawa sebagai potensi yang akan melakukan penampakan dan perwujudan menjadi jasad)
5.	<i>Lautan miṣāl</i>	<i>Loba jisim hiji rupa, asalna alam sahiji</i> (martabat di mana potensi akan segera menampakkan diri dalam bentuk jasad dengan makna lain tidak ada bedanya orang lain seperti saya, saya seperti orang lain)
6.	<i>Lautan ajsām</i>	<i>Kapisara jadi hiji, perbawa ti ahadiyat, lima laut dumukna di jisim hiji</i> (ketunggalan jasmani sebagai cermin dari manifestasi hakikat muhammadiyah, sering juga diibarwtkan dengan kasar dengan kasar halus dengan halus)
7.	<i>Lautan kainsanan</i>	<i>Taya luhura taya handap, asal sampurna walatra, beda soteh pangersana paniramana</i> (martabat sempurna, tidak memiliki kekuarangan, karena citra sepenuhnya dari martabat ahadiyat)

Dari tabel 1, 2, dan 3 dapat diambil penjelasan bahwa ajaran *martabat tujuh* yang masuk ke dalam suatu wilayah di Indonesia mengalami tranformasi bentuk dan menghasilkan interpretasi me-

³⁸M. Solihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara*, h. 207-213.

ngikuti konteks sosial budaya di mana teks itu muncul. Melalui cara semacam inilah ajaran *martabat tujuh* sampai saat ini masih banyak dipraktikkan dan diamalkan di suatu daerah di Indonesia.

Lewat jalan inilah, misalnya, ajaran martabat tujuh di Kesultanan Buton dapat menjadi diterapkan sebagai ideologi dalam sebuah istana kerajaan. Sebagai ideologi istana, *martabat tujuh* mendapatkan posisi yang penting dan titik pijak ketika seorang Sultan atau raja menjalankan pemerintahannya. Secara jelas bisa dilihat bagaimana ajaran martabat tujuh ini sangat melekat dalam simbol-simbol keagamaan yang berkembang di Buton, seperti terlihat dalam Sembayan kerajaan yang digunakan di Kesultanan Buton:

*Biar hati hancur asalkan keselamatan diri;
Biar diri hancur asalkan keselamatan negeri;
Biar negeri hancur asalkan keselamatan pemerintah;
Biarkan pemerintah hancur asalkan keselamatan agama.*³⁹

Begitu juga di Sumatera Barat, khususnya Pariaman, tarekat lewat ajaran martabat tujuh yang telah digubah sampai saat ini tetap berkembang dengan baik walaupun ada tantangan dan penolakan yang selalu muncul menghadangnya. Namun, tantangan tersebut dapat dimaknai bagaimana suatu ajaran apapun namanya, terus memerlukan penafsiran-penafsiran terhadap dirinya agar diterima oleh masyarakat di sekitarnya.

Penutup

1. Kesimpulan

Dari paparan dan penjelasan tentang ajaran martabat tujuh dalam naskah *Asrār Al-Khafī*, maka dapat ditarik beberapa kesimpulan sebagai berikut: *pertama*, dilihat dari fisiknya, naskah ini masih baik dan tulisannya secara jelas dapat dibaca. Naskah ini merupakan koleksi dari Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan yang diperoleh dari Surau Bintungan Tinggi Pariaman Sumatra Barat.

Kedua, naskah ini berisi tentang ajaran-ajaran *martabat tujuh* yang terdiri dari: 1) *Martabat Aḥadiyah*; 2) *Martabat Waḥdah*; 3) *Martabat wāḥidiyah*; 4) *Martabat ‘ālam arwāḥ*; 5) *Martabat ‘ālam mithāl*; 6) *Martabat ‘ālam ajsām*; dan 7) *Martabat ‘ālam insān*.

³⁹*Ibid.*, h. 251.

Ketiga, ajaran ini berasal dari al-Burhanpuri dan masuk ke Aceh melalui Syekh Abdul Rauf Singkil kemudian masuk ke Minangkabau tepatnya Pariaman. Ajaran martabat tujuh ini ketika digunakan di Sumatera Barat telah mengalami perubahan sebagaimana yang diajarkan as-Singkili. Ini terjadi karena mendapatkan tantangan dari masyarakat sekitarnya dan ditantang oleh *kaum mudo* yang representasi dari kelompok modernis. *Martabat tujuh* yang di Minangkabau telah dilucuti dari paham wahdatul wujud. Begitu juga nantinya ketika masuk ke daerah lain martabat tujuh tersebut mengalami perubahan sesuai dengan konteks di mana paham berada.

2. Rekomendasi

Beberapa hal penting yang perlu diperhatikan dari paparan dan pembahasan terhadap naskah ini adalah: *pertama*, tarekat perlu dipelajari di tingkat akademik untuk dapat memberikan dan menjelaskan kepada umat Islam tentang bagaimana jaringan sebuah tarekat terjalin dengan baik dan rapi dalam mentransmisikan dan mentransfer keilmuannya kepada pengikut-pengikutnya dan masyarakat luas.

Kedua, kepada pemerintah pusat dan daerah perlu memfasilitasi dan mendorong penyelamatan dan pengkajian terhadap naskah-naskah kuno. Hal ini penting karena naskah yang sudah lapuk karena termakan usia semakin lama akan semakin tidak bisa disentuh bahkan punah serta hilang dari memori kolektif kita. Padahal naskah tersebut merupakan khazanah masa lalu yang mencerminkan masa depan nantinya. Di dalam naskah itu juga terdapat banyak pelajaran untuk kita terapkan pada saat sekarang ini.

Daftar Pustaka

- Baried, Siti Baroroh, 1982. "Filologi dan Naskah-Naskah untuk Penelitian Agama Islam", dalam Parsudi Suparlan, *Pengetahuan Budaya, Ilmu-ilmu Sosial dan Pengkajian Masalah Masalah Agama*, Pusat Penelitian dan Pengembangan Lektur Agama Badan Litbang Agama Departemen Agama RI.
- Fakhriati, 2008, *Menelusuri Tarekat Syattariyah lewat naskah Klasik Keagamaan Aceh*, Jakarta: Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan.

- Fathurahman, Oman, 2008. *Tarekat Syattariyah di Minangkabau*, Jakarta: Prenada Media Group bekerja sama dengan EFEQ, PPIM UIN Jakarta, KITLV Jakarta
- Hadi, Syofyan, 2011. “Naskah *al-Manhal al-‘adhb li-dhikr al-qalb*: Kajian atas Dinamika Perkembangan Ajaran Tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah di Minangkabau,” *Tesis* untuk Memperoleh Gelar Magister Agama dan Humaniora pada Konsentrasi Filologi Islam Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta.
- Harun, Maidir, dkk, 2009. *Profil Puslitbang Lektur Keagamaan dari Masa ke Masa*, Jakarta: Departemen Agama RI Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Lektur Keagamaan.
- <http://hariruwanci.blogspot.com/2009/06/martabat-tujuh-sebagai-landasan-undang.html>. diakses tanggal, 8 Oktober 2011.
- Imam S, Suwarno, 2005. *Konsep Tuhan, Manusia, Mistik dalam Berbagai Kebatinan Jawa*, Jakarta, Raja Grafindo Persada.
- Istadiyantha, 2007. *Suntingan Teks dan Analisis Fungsi Tarekat Syattariyah*, Solo: Bina Insani Press.
- Lubis, Nabilah, 2007. *Naskah, Teks, dan Metode Penelitian Filologi*, Puslitbang Lektur Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, Jakarta, 2007.
- Robson, SO, 1994. *Prinsip-prinsip Filologi Indonesia*, RUL, Jakarta.
- Schrieke, BJO. 1973. *Pergolakan Agama di Sumatera Barat; Sebuah Sumbangan Bibliografi*. Jakarta, Bhatara.
- Simuh, 1997. *Tasawuf dan Perkembangannya Dalam Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Solihin, M, 2005. *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara*, Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Umar, Nasaruddin, 2011. “Apa itu Alam Mitsal?”, *Republika*, Jumat, 18 Maret.
- _____, “Apa itu Maqam Ahadiyyah dan Wahidiyyah?”, dalam *Republika*, Jumat, 15 April.
- _____, “Apa Itu Tanzih dan Tasybih?”, dalam *Republika*, Jumat, 17 Juni.
- _____, “Apa itu Insan Kamil?”, *Republika*, Jumat, 27 Mei.

Lampiran:

Foto Naskah

