

Pemikiran Tasawuf Syekh Ahmad Mutamakkin: Kajian Hermeneutik atas Naskah *'Arsy Al-Muwaḥḥidin*

Islah Gusmian
Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Surakarta
islahgusmian@yahoo.com

This paper explicates the sufistic thoughts of Syekh Mutamakkin in the text of 'Arsy al-Muwaḥḥidin, particularly related to the main theme of salat which was viewed from both the fiqh and tasawuf perspective. Through his analysis, it was found that the Sufism foundation of Syekh Mutamakkin, essentially, was synthetical or hybridal form of both Islamic tradition and local (Javanese) tradition. Consequently, the Muttamaqin sufism can not be doctrinarily classified whether into Sunni or Falsafi groups of Sufism, or neo-Sufism.

Keywords: *Syekh Mutamakkin, Tasawuf (Sufism), Salat (Praying), Serat Cebolek.*

Artikel ini menganalisis tentang pemikiran tasawuf Syekh Mutamakkin dengan mengacu pada teks *'Arsy al-Muwaḥḥidin*. Tema pokok yang dibahas dalam teks tersebut tentang ibadah salat dengan perspektif fiqh dan tasawuf. Melalui teks ini, terungkap bahwa bangunan tasawuf Syekh Mutamakkin merupakan bentuk eklektif dan konformatif antara tradisi Islam dan tradisi lokal (Jawa). Oleh karena itu, ia tidak bisa digolongkan dalam kelompok tasawuf Sunni atau Falsafi, juga tidak termasuk dalam tasawufneo-sufi sebagaimana disimpulkan oleh Milal Bezawi. Kesimpulan ini menjadi data pembandingan bahwa tuduhan heretik atas diri Syekh Mutamakkin dalam *Serat Cebolek* lebih disebabkan oleh faktor politik dan pertarungan antara ideologi Islam puritan dan Islam eklektif yang mengakomodasi tradisi Jawa ke dalam tubuh Islam.

Kata kunci: *Syekh Mutamakkin, Tasawuf, Salat, Serat Cebolek.*

Pendahuluan

Syekh Ahmad Mutamakkin (1645-1740)¹ dikenal sebagai salah satu tokoh penting dalam penyebaran Islam di Jawa pada era abad 17 M. Pada masa hidupnya, sebagaimana terekam *Serat Cebolek*,² ia dituduh pembangkang pada aturan Islam (*syari'ah*) dan kekuasaan (keraton) ketika itu,³ sehingga harus dieksekusi dengan dibakar.⁴ Sebelum eksekusi dilakukan, Sunan Amangkurat IV (bertahta pada 1719-1726 M), raja yang berkuasa di Surakarta ketika itu, wafat dan digantikan oleh Pakubuwono II (bertahta pada

¹ Untuk selanjutnya dalam tulisan ini nama Syekh Ahmad Mutamakkin dituturkan secara singkat dan akrab dengan sebutan “Syekh Mutamakkin”. Di masyarakat Kajen dan sekitarnya ada beberapa panggilan akrab terhadapnya: Mbah Mutamakkin dan Mbah Ahmad. Jarang yang memanggil dengan gelar haji, kiai, atau syekh. Dalam *Serat Cebolek*, ia disebut dengan panggilan Haji Ahmad Mutamakkin, menonjolkan gelar haji, sebagai suatu otoritas keagamaan. Panggilan atau gelar syekh dipakai untuk menunjuk pada pengetahuan dan posisi spiritualitasnya yang tinggi pada masa hidupnya.

² Soebardi, S. mengungkapkan dalam *The Book of Cabolek* (1975) bahwa *Serat Cebolek* populer sebagai karya R. Ng. Yasadipura I (1729-1809 M), tapi Ricklefs meragukan kesimpulan ini, karena masa hidup Yasadipura I yang lahir pada 1729 M, pada era Pakubuwono II berkuasa pada 1726-1749 M, masih remaja. Lihat juga diskusi tentang ini dalam Zainul Milal Bizawi, *Perlawanan Kultural Agama Rakyat, Pemikiran dan Paham Keagamaan Syekh Ahmad Mutamakkin dalam Pergumulan Islam dan Tradisi* (Yogyakarta: Samha, 2002), hlm. 116. *Serat Cebolek* merupakan karya sastra Jawa yang mengisahkan tentang dua kiai kontroversial dan pembangkang kepada kekuasaan raja: Syekh Ahmad Mutamakkin Tuban dan Kiai Haji Ahmad Rifa'i Pekalongan. Kemungkinannya Yasadipura I hanya sebagai penutur ulang dari sejarah yang telah dikonstruksi oleh orang lain. Terlepas dari perdebatan tersebut, *Serat Cebolek* mesti dipahami sebagai simbol penegasan kepentingan raja sebagai *panatagama* (pengatur permasalahan sosial, budaya, politik dan agama) serta para ningrat dan ulama pada masa itu yang mendukungnya. Oleh karena itu, versi dan wacana yang dikembangkan adalah kepentingan dan perspektif keraton dan raja sebagai penguasa

³ Kuntowijaya, *Paradigma Islam, Interpretasi untuk Aksi*, cetakan ke-4 (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 123-137.

⁴ Lihat dalam *Serat Cebolek*, pupuh 1, bait 7: “*sora saru iṅ sareṅat Nabi/Iṅ Cebolek padusunan Tuban/karṅ dadi lok lalakone/Ginereg ginarumuṅ deniṅ para ṅalim pesisir: aja aṅrusak sarak, durhaka iṅ ratu/pan ratu wenaṅ aniksa*. Dikisahkan pula, ia memelihara dua ekor anjing yang diberi nama Abdul Qahar—mirip dengan nama penghulu di Tuban—dan Qamaruddin—mirip dengan nama khatib masjid Tuban.

1726-1749 M). Peralihan kekuasaan ini menjadi titik balik bagi nasib Syekh Mutamakkin: Pakubuwono II menolak petisi ulama yang mengklaimnya sesat tersebut dan mengutus Demang Urawan, salah seorang pejabat keraton, untuk mengungkapkan penentangan Raja atas sikap para ulama tersebut, dan meminta membatalkan eksekusi mati atas Syekh Mutamakkin.

Pada sisi lain, sejarah lisan yang hidup di desa Kajen, Pati,⁵ Syekh Mutamakkin ditahbiskan sebagai pahlawan dan *waliyullah* yang berjasa dalam penyebaran Islam di pesisir utara Jawa. Perdebatannya dengan Ketib Anom Kudus mengenai serat *Bima Suci* digambarkan berakhir dengan kemenangan di pihak Syekh Mutamakkin. Bahkan, Paku Buwono II yang didesak oleh para ulama dan pejabat keraton untuk menjatuhkan hukuman kepada Mutamakkin berbalik arah: mengakui kealiman Syekh Mutamakkin dan bahkan berguru kepadanya.⁶ Lebih dari itu, kewalian, silsilah dan para muridnya yang menjadi penyebar Islam di Jawa dikisahkan sebagai peneguhan kepahlawanan dan ke-wali-annya. Tapi, pemikiran keagamaannya yang menjadi basis perjuangan dan keulamaannya, genealogi keilmuan, dan karya-karyanya justru tidak banyak diungkap. Padahal, upaya yang demikian ini penting untuk menjelaskan bangunan pemikiran keagamaannya dan pada saat yang sama mengurai penyebab tuduhan pejoratif terhadap dirinya tersebut.

Usaha menjelaskan pemikiran Syekh Mutamakkin secara komprehensif memang tidak mudah, karena hingga kini masih

⁵ Kajen merupakan sebuah desa yang terletak di kecamatan Margoyoso, Kabupaten Pati, Jawa Tengah. Desa ini dikenal sebagai desa pesantren, karena di dalamnya tumbuh puluhan pesantren dan lembaga pendidikan formal. Di desa ini Syekh Mutamakkin dimakamkan. Sejumlah penelitian terkait dengan dunia pesantren dan tarekat di desa ini telah dilakukan. Di antaranya, Syafii Ahmad menulis disertasi di bidang Antropologi di UI Jakarta berjudul *Tarekat Qadiriyah wal Naqsabandiyah, Kebangkitan Kembali Keagamaan di Kajen Jawa Tengah*; Prajarta menulis tentang *Kiai Pesantren dan Kiai Langgar* untuk kepentingan disertasi. Baca, Pradjarta Dirdjosanjoto *Memelihara Umat* (Yogyakarta: LKiS, 1999).

⁶ HM. Imam Sanusi, Ah., *Perjuangan Syekh K. H. Ahmad Mutamakkin*, hlm. 18. Kisah ini dirujuk pada K. H. Ahmad Durri Nawawi, salah satu sumber lisan yang dipandang otoritatif oleh masyarakat Kajen terkait riwayat hidup, silsilah dan perjuangan K. H. Ahmad Mutamakkin.

sangat terbatas dokumen atau naskah yang bisa diacu sebagai sumber rujukan. Teks '*Arsy al-Muwahhidin*'⁷ menjadi penting keberadaannya. Melalui teks ini bisa dimulai membuka pintu untuk memperoleh penjelasan tentang pemikiran Syekh Mutamakkin. '*Arsy al-Muwahhidin* merupakan teks yang diyakini masyarakat di Kajen sebagai karya Syekh Mutamakkin. Setidaknya sampai saat ini, ia merupakan sumber tekstual yang ada dan kini disimpan oleh para keturunan Syekh Mutamakkin di Kajen dan tidak bersumber dari versi keraton. '*Arsy al-Muwahhidin* merupakan teks yang di dalamnya berbicara perihal salat dengan sudut pandang tasawuf. Di sini salat bisa mempertautkan antara aspek syariah dan tasawuf, sehingga akan menjadi informasi penyanding terkait dengan tuduhan *heretic* atas diri Syekh Mutamakkin.

Kajian tentang pemikiran keagamaan Syekh Mutamakkin sejauh ini masih bersifat parsial dan bahkan mengacu pada naskah *Serat Cebolek*, bukan mengacu pada teks milik Syekh Mutamakkin. Kajian yang dilakukan S. Soebardi, melalui disertasi doctoralnya di *Australian National University* pada 1967 tentang naskah *Serat Cebolek*⁸ dan Kuntowijoyo yang mengkaji sejarah ketegangan antara Islam dan birokrasi dalam perspektif sejarah yang didasarkan pada *Serat Cebolek*⁹ merupakan bukti dari kenyataan tersebut. Kajian yang komprehensif dilakukan Milal dalam *Perlawanan Kultural Agama Rakyat* yang mengulas pemikiran keagamaan Syekh Mutamakkin dengan mengacu pada naskah Kajen dan menganyamkan pada *Serat Cebolek*. Ia meletakkan dua konteks sejarah yang berbeda tersebut (versi rakyat dan versi keraton)

⁷ Naskah ini berada di tangan Kiai Husen Jabbar, seorang kiai di Kajen dan Guru di Madrasah Salafiyah Kajen. Sebagaimana dijelaskan oleh Zainul Milal Bizawi, naskah ini dikopi menjadi tiga eksemplar: masing-masing berada di tangan K. H. Abdurrahman Wahid (Gus Dur), K. H. Hasim Wahid, dan Zainul Milal Bizawi. Lihat, Zainul Milal Bizawi, *Perlawanan Kultural Agama Rakyat*, hlm. 211 catatan kaki 1. Saya sendiri memperoleh copian naskah ini dari Jauharul La'ali, putra kedua dari Kiai Husen Jabbar.

⁸ Lebih lanjut lihat S. Soebardi, *The Book of Cabolek* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1975).

⁹ Lihat Kuntowijoyo, *Paradigma Islam, Interpretasi untuk Aksi*, khususnya bab "Serat Cebolek dan Mitos Pembangkangan Islam: Melacak Asal-Usul Ketegangan antara Islam dan Birokrasi".

dalam konteks kultural dan kekuasaan.¹⁰ Dari sisi teoretik, kajian Milal bertumpu pada pendekatan kritik antropologis dan kurang mempertimbangkan aspek sejarah naskah dan filologi.

Pada kajian ini digunakan teori filologi dengan dasar kodikologi yang ada di dalamnya. Karena naskah Kajen yang teks '*Arsy al-Muwahhidin*' berada di dalamnya hanya satu buah, maka dalam kajian ini dipakai metode naskah tunggal. Kajian filologi di sini dimaksudkan sebagai upaya memahami makna dan fungsi teks bagi penciptanya yang terkait dengan sejarah dan ruang sosial ketika naskah tersebut ditulis.¹¹ Kedua, kajian ini memanfaatkan teori hermeneutika sosial¹² untuk melihat pemikiran Syekh Mutamakkin dalam '*Arsy al-Muwahhidin*' dari sudut latar belakang, pengalaman, interaksi, genealogi intelektual dan ruang sosial budaya ketika ia hidup dan melakukan interaksi sosial dan politik.¹³

Tentang '*Arsy al-Muwahhidin*', Naskah Kajen dan Asal-Usulnya

Istilah Naskah Kajen dalam kajian ini digunakan untuk menunjuk pada satu naskah yang disimpan oleh para kiai di Kajen yang diyakini sebagai karya Syekh Mutamakkin. Teks '*Arsy al-Muwahhidin*' merupakan salah satu teks dari teks-teks yang ada di dalam naskah Kajen. Oleh karena itu, '*Arsy al-Muwahhidin*' dalam kasus ini lebih tepat disebut sebagai teks. Adapun *oral history* yang oleh Milal disebut Teks Kajen, disini digunakan untuk menunjuk pada sejarah lokal atau sumber lokal yang dikonstruksi melalui

¹⁰ Lihat, Zainul Milal Bizawi, *Perlawanan Kultural Agama Rakyat* (Yogyakarta: Samha, 2002).

¹¹ Lihat Siti Baroroh Baried dkk. *Pengantar Teori Filologi* (Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1985), hlm. 5.

¹² Stephen W. Littlejohn, *Theories of Human Communication* (California: Wadsworth Publishing Company, 1989), hlm. 135.

¹³ Teori ini dengan baik pernah digunakan Dedy dalam mengkaji pemikiran M. Amien Rais, Jalaluddin Rakhmat, Abdurrahman Wahid, dan Nurcholish Madjid. Lihat, Dedy Djamaluddin Malik dan Idi Subandi Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia* (Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998), hlm. 65; J. P. Spardley, "Adaptive Strategies of Urban Nomads: The Ethnoscience of Tramp Culture" dalam J. Friedl dan N. J. Chairman (ed.) *City Way: A Selective Reader in Urban Anthropology*, sebagaimana dikutip oleh Heddy Shri Ahimsa-Putra "Peringatan, Cobaan, dan Takdir: Politik Tafsir Bencana Merapi" dalam *Jurnal Masyarakat Indonesia* LIPI Jakarta, jilid XXVI, No. 1, 2000, hlm. 29.

cerita tutur di tengah-tengah masyarakat Kajen dan sekitarnya yang hidup hingga sekarang.¹⁴

Naskah Kajen ini merupakan naskah yang di dalamnya terdiri dari berbagai teks yang ditulis dengan beragam bahasa dan model khath Arab yang beragam pula.¹⁵ Tidak semua teks dalam naskah ini diberi judul secara tegas, dan bahkan sebagiannya lebih merupakan sebuah catatan-catatan yang berserak dan kurang sistematis dengan tanpa disertai identitas penulis atau pun penyalinnya. Untuk mempermudah dalam mendeskripsikan teks-teks dalam naskah tersebut, termasuk di dalamnya teks ‘*Arsy al-Muwahhidin*, di sini dideskripsikan teks-teks tersebut secara singkat berdasarkan urutan yang ada dalam naskah tersebut.

Pada bagian permulaan merupakan teks yang berbicara tentang masalah fiqh, khususnya terkait dengan teknis pelaksanaan salat wajib lima waktu, misalnya terkait dengan tata cara niat salat, bacaan-bacaan dalam salat dan waktu pelaksanaannya. Teks ini ditulis memakai aksara *Pegon-Jawa*. Teks kedua berisi tentang kajian ilmu Tauhid. Di bagian ini dijelaskan sifat-sifat Allah yang dirinci berdasarkan karakteristiknya, yaitu sifat *nafsiyah*, *salbiyah*, *ma’āni* dan *ma’nawiyah* yang ditulis dengan bahasa Arab dan *Pegon-Jawa*. Teks ketiga berisi surah Yasin yang dilengkapi dengan doa-doa untuk para arwah yang telah meninggal. Teks keempat berisi tentang ayat pilihan dari surah-surah dalam Al-Qur’an yang diistilahkan dengan “*atine surah al-Qur’an*”. Pada teks ini, ditunjukkan saripati terpenting dari setiap surah yang ada di dalam Al-Qur’an. pada bagian ini, teks Al-Qur’an ditulis dengan bahasa Arab dan penjelasannya memakai aksara *Pegon-Jawa*. Teks keempat berisi tentang tema keimanan dan mengetahui sifat-sifat Allah Swt. Teks ini ditulis memakai bahasa Arab yang diberi penjelasan dengan teknik *makna gandul*¹⁶ memakai *Pegon-Jawa*.

¹⁴ Bandingkan dengan yang dilakukan oleh Milal dalam *Perlawanan Kultural Agama Rakyat*, hlm. 135.

¹⁵ Pendeskripsian tentang jenis kertas naskah ini tidak dilakukan di sini, karena hingga kini penulis belum melihat naskah aslinya. Naskah-naskah yang disimpan oleh sejumlah kiai di Kajen, keseluruhannya merupakan hasil kopian dari naskah asli.

¹⁶ Sebuah teknis penulisan makna harfiah atas sebuah teks yang diletakkan di bawah teks utama dengan cara ditulis dalam bentuk miring. Terkait dengan

Teks kelima berisi penjelasan tentang makna dan filsafat salat. Teks ini berjudul *'Arsy al-Muwahhidin*. Informasi tentang judul ini terdapat pada kalimat akhir yang ada pada teks tersebut, yaitu: *faqad faraga haza al-kitab al-musamma 'Arsy al-Muwahhidin*, tetapi tidak disertai nama penulisnya, tahun dan di mana teks ini ditulis. Secara teknis, teks *'Arsy al-Muwahhidin* ini ditulis memakai bahasa Arab dan disertai terjemaham dalam bahasa Jawa dengan teknik *makna gandul* yang ditulis memakai aksara *Pegon*. Setelah *'Arsy al-Muwahhidin*, terdapat sejumlah catatan yang menjelaskan terkait dengan makna *haqiqah*, makna *lā ilāha illallāh*, makna tauhid, niat salat, dan kisah Nabi Muhammad Saw. yang ditulis dalam bentuk pupuh.

Teks *'Arsy al-Muwahhidin* yang menjadi sumber dalam kajian ini terdiri dari 21 halaman. Ia menyatu dengan teks-teks lain yang ada dalam Naskah Kajen. Setiap halaman terdiri dari enam baris, kecuali halaman pertama dan halaman terakhir yang terdiri lima baris. Panjang dan lebar bidang teks, masing-masing 14 x 10 cm., dan ditulis dengan memakai khath Naskhi dengan besar bidang khath rata-rata sekitar 1,4 cm. Sebagai sebuah teks dari berbagai teks yang ada dalam Naskah Kajen, *'Arsy al-Muwahhidin* termasuk salah satu teks yang utuh, ditulis secara konstan dan disertai judul teks. Pemberian makna gandul juga dilakukan secara konstan dari awal dan akhir.

Naskah Kajen -yang di dalamnya terdapat teks *'Arsy al-Muwahhidin*- ini disimpan oleh Kiai Husen Jabbar.¹⁷ Pada 1990 untuk kali pertama naskah ini difotocopi oleh Syafii Ahmad sebagai salah satu bahan menulis disertasi di bidang antropologi di

pembahasan ini baca *Islah Gusmian*, "Tafsir Al-Qur'an Di Indonesia Abad 20: Studi Atas Dinamika Pemakaian Bahasa dan Aksara dalam Penulisan Tafsir" Laporan Penelitian Kompetitif Individual yang diselenggarakan oleh Pusat Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat STAIN Surakarta, 2009.

¹⁷ Ia adalah seorang kiai yang tinggal di Kajen dan mengajar di Madrasah Salafiyah Kajen. Ia dikenal sebagai kiai yang ahli di bidang ilmu nahwu. Dalam mengajar ilmu nahwu dengan buku *Alfiyah ibn Malik* sebagai teks rujukan, secara atraktif ia sering membaca bait-bait yang dalam buku tersebut secara terbalik, yaitu dari bawah ke atas. Kemampuannya ini menunjukkan bahwa bait-bait tersebut dikuasi dan dihafalnya dengan baik di luar kepala. Penulis berkesempatan belajar bidang ini kepada beliau di Madrasah Salafiyah Kajen di era 1980-an selama 6 tahun.

Universitas Indonesia tentang *Tarekat Qadiriyyah wa an-Naqshabandiyah, Kebangkitan Kembali Keagamaan di Kajen Jawa Tengah*. Selanjutnya, oleh Kiai Husen Jabbar naskah tersebut dikopi lagi menjadi tiga eksemplar: berada di tangan Gus Iim (K. H. Hasyim Wahid), Gus Dur (Abdurrahman Wahid) dan Milal.¹⁸ Naskah Kajen yang menjadi objek penelitian ini saya peroleh dari koleksi Kiai Husen Jabbar—melalui putranya: Jauharul La’ali.¹⁹

Dalam penelusuran lain yang saya lakukan, KH. Muadz Thahir—seorang kiai di Kajen yang silsilahnya berpangkal pada Syekh Mutamakkin—juga menyimpan sebuah Naskah tentang Syekh Mutamakkin. Naskah ini ia peroleh dengan cara mengkopi dari koleksi Mbah Samsuri.²⁰ Sayangnya, versi asli dari naskah ini tidak diketahui keberadaannya setelah Mbah Samsuri wafat.²¹ Merujuk pada silsilah Syekh Mutamakkin yang menurunkan para kiai di Kajen yang disusun K. H. Ahmad Rifa’i Nasuha, Mbah Samsuri tidak mempunyai akar genealogi dalam silsilah tersebut. Juga ia tidak mempunyai pesantren, tetapi mempunyai keahlian di bidang sejarah, khususnya sejarah keulamaan di Kajen. Ia mampu menjelaskan sejumlah silsilah para kiai di Kajen, termasuk silsilah yang terkait dengan Syekh Ahmad Mutamakkin. Itulah sebabnya, dalam soal sejarah Kajen, KH. Sahal Mahfudz, sebagai keturunan dari Syekh Mutamakkin, sering bertanya langsung dan merujuk kepadanya.²²

¹⁸ Lihat, Zainul Milal Bizawie, *Perlawanan Kultural Agama Rakyat*, hlm. 211 catatan kaki nomor 1.

¹⁹ Secara khusus saya berterima kasih kepada Jauharul La’ali yang telah mengkopikan naskah tersebut dan memberikan kepada saya tanpa saya minta. Sayang, sebelum penelitian ini selesai ditulis, ia meninggal dunia pada Ahad, 26 Agustus 2012 di Kajen Pati, karena penyakit kelenjar getah bening yang ia derita selama satu setengah tahun.

²⁰ Sebagian masyarakat Kajen ada yang memanggilnya dengan panggilan “Mbah” atau “Wak”, bukan “Kiai”. Kesimpulan ini diperoleh setelah penulis bertemu dengan sejumlah kiai dan tokoh masyarakat di Kajen dan sekitarnya, ketika menuturkan nama Samsuri.

²¹ *Ibid.*

²² Wawancara dengan Arwani Kohlejo, guru agama di desa Watoroyo, pada 11 September 2012. Tidak ada informasi yang akurat tentang kematian Mbah Syamsuri. K. H. Muadz Thohir, memperkirakan ia wafat pada awal tahun 2000-an. Wawancara penulis dengan K. H. Muadz Thohir, pengasuh Pesantren Ar-Raudlah Kajen, Pati, pada 21 Agustus 2012. K. H. Muadz Thohir merupakan kiai

Naskah yang disimpan KH. Muadz Thahir ini awalnya berada di bawah otoritas Mbah Syamsuri. Konon, tidak sembarang orang diijinkan untuk melihat, membaca dan bahkan memiliki Naskah Kajen dengan cara digandakan. Hanya mereka yang mempunyai garis keturunan dengan Syekh Mutamakkinlah yang diperkenankan untuk menggandakannya.²³ Setelah saya mengamati isi naskah tersebut secara singkat, ternyata teks yang ada di dalamnya ditulis dengan model pupuh memakai *Pegon-Jawa* berisi tentang kisah dan kewalian Syekh Mutamakkin,²⁴ dan isinya berbeda dengan Naskah Kajen koleksi Ki Husen Jabbar.

Dari aspek filologis, naskah Kajen koleksi Husen Jabbar belum bisa dijelaskan otentitasnya. Milal sendiri dalam penelitiannya tidak melakukan kritik teks, penyuntingan serta kritik sejarah atas Naskah Kajen ini. Dari aspek kodikologi dan paleografi belum ada data yang bisa menolong untuk menjelaskan tentang kaitan naskah ini dengan Syekh Mutamakkin, karena teks ini ditulis memakai aksara Arab dan *Pegon*, yang menurut Ricklefs aksara ini tidak berlainan dari zaman ke zaman.²⁵ Seandainya jenis kertasnya bisa diidentifikasi—sayang penulis belum menemukan naskah aslinya—tentu akan lebih mudah bagi kita untuk membuat estimasi terkait dengan masa dan era kapan naskah ini diproduksi.²⁶

yang masih keturunan Syekh Mutamakkin dari jalur Ki Muhammad. Ia merupakan putra K. H. Thohir dan cucu K. H. Nawawi. Ayahnya merupakan saudara sekandung K. Ahmad Durri Nawawi yang berperan dalam membangun sejarah lisan di Kajen terkait dengan sejarah dan perjuangan Syekh Mutamakkin di Kajen.

²³ Wawancara penulis dengan K. H. Muadz Thohir, pengasuh Pesantren Ar-Raudlah Kajen, Pati, pada 21 Agustus 2012. K. H. Muadz Thohir, oleh Mbah Samsuri, diijinkan untuk menggandakan naskah ini setelah memperoleh ijin dari K. H. Sahal Mahfudz.

²⁴ Naskah koleksi Mbah Samsuri ini penting diteliti lebih mendalam, karena aspek masalah dan wacana tentang Syekh Ahmad Mutamakkin berbeda dan bertolak belakang dengan versi Keraton. Tampaknya naskah ini ditulis dengan perspektif sejarah lokal yang menempatkan Syekh Mutamakkin sebagai wali Allah yang berjasa dalam penyebaran Islam di Jawa bagian utara.

²⁵ Lihat, M. C. Ricklefs, “Kata Pengantar, Syekh Ahmad al-Mutamakkin dan Sejarah Jawa Abad ke-XVIII” dalam Zainul Milal Bizawie, *Perlawanan Kultural Agama Rakyat*, hlm. xvii.

²⁶ Meskipun belum ada data yang meyakinkan bahwa Naskah Kajen koleksi Husen Jabbar ini merupakan karya Syekh Mutamakkin atau setidaknya mewakili

1. Syekh Mutamakkin: Silsilah, Peran dan Kontroversinya

Syekh Mutamakkin lahir di desa Cebolek,²⁷ 10 km dari kota Tuban.²⁸ Imam Sanusi ketika menulis sejarah Syekh Mutamakkin pernah mengunjungi desa Winong—menurut Milal merupakan nama pengganti dari desa Cebolek—²⁹ untuk mengecek langsung peninggalan Syekh Mutamakkin. Di desa ini ada sebuah masjid tua yang letaknya di tepi sungai. Sayangnya, masjid ini telah mengalami renovasi beberapa kali karena diterjang banjir. Di dalam masjid ini masih tersimpan *Klebut*³⁰ dan batu kecil berbentuk asbak yang diyakini sebagai peninggalan Syekh Mutamakkin. Di depan masjid, tumbuh pohon Sawo Kecil. Menurut kepercayaan

pemikirannya, versi sejarah lisan yang hidup di Kajen meneguhkannya sebagai karya Syekh Mutamakkin. Bahkan, Gus Dur dan Gus Iim ikut mengoleksinya. Tentu diperlukan kajian ilmiah yang lebih komprehensif, bukan untuk menolak kepercayaan di masyarakat Kajen yang hidup terkait dengan Naskah Kajen ini, tetapi mengokohkannya secara ilmiah.

²⁷ Nama tempat Cabolek atau Cebolek menurut H. J. de Graaf dan TH. Pigeaud, mengingatkan akan bahasa Sunda, yaitu: *ci*. Dalam berbagai cerita legenda dalam kesusastraan Jawa, betapa penting kedudukan Tuban dalam hubungannya dengan Majapahit dan Jawa Barat, mengenai permulaan zaman Islam. Lihat, H. J. de Graaf dan TH. Pigeaud, *Kerajaan Islam Pertama di Jawa*, editor naskah Eko Endarmoko dan Jaap Erkelens (Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 2003), hlm. 316-7. Khususnya catatan kaki nomor 7 dan 13.

²⁸ Soal desa Cebolek sebagai tanah asal Syekh Mutamakkin ini disebutkan dengan lugas dalam *Serat Cebolek*, pupuh I bait 7: “*sora saru iṅ sareṅat Nabi/Iṅ Cebolek padusunan Tuban/kaṅ dadi lok lalakone/Ginereg ginarumuṅ deniṅ para ṅalim pesisir: aja aṅrusak sarak, durhaka iṅ ratu/pan ratu wenaṅ aniksa*. Agak aneh, Imam Sanusi ketika menyusun riwayat hidup Syekh Mutamakkin menyebutkan bahwa nama populer desa Mutamakkin adalah Winong bukan Cebolek. Lihat, HM. Imam Sanuni, Ah, *Perjuangan Syekh K. H. Ahmad Mutamakkin* (Yogyakarta: Keluarga Mathaliul Falah Yogyakarta, 2002), hlm. 4. Padahal, ia merujuk buku S. Soebardi, *The Book of Cabolek*. Tampaknya Sanusi kurang teliti dalam merujuk buku ini. Pertama, ia mengutip dengan keliru judul buku ini dengan *The Book of Cebolek*. Kedua, nama S. Soebardi terkelirukan dengan Matius (R. Subardi). Ketiga, tahun terbit buku terkelirukan menjadi 1878. Padahal, buku ini awalnya merupakan disertasi S. Soebardi di The Australian National University pada 1967 dan diterbitkan oleh Koninklijk Instituut Voor Taal, pada 1975.

²⁹ Zainul Milal Bizawie, *Perlawanan Kultural Agama Rakyat*, hlm. 105.

³⁰ *Klebut* adalah kayu berbentuk lonjong agak bulat yang dulu biasa dipakai menjemur kopiyah.

masyarakat sekitar, di pohon ini masih tersimpan keris pusaka milik Syekh Mutamakkin.³¹

Di tempat yang lain, tepatnya di sebelah timur desa Kajen, Pati—di mana Syekh Mutamakkin dimakamkan—terdapat juga desa bernama Cebolek. Sejarah lisan yang hidup di masyarakat memberikan penjelasan yang agak rumit. Suatu ketika, Syekh Mutamakkin menunaikan ibadah Haji ke Tanah Suci dengan diantar oleh Jin yang telah menjadi muridnya. Ketika kembali ke tanah Jawa, di tengah perjalanan, oleh Jin tersebut Syekh Mutamakkin dipindahkan ke atas tubuh ikan Mladang. Oleh ikan Mladang, Syekh Mutamakkin dibawa mengarungi samudra dan tak sadarkan diri hingga tiba-tiba terdampar di tepi pantai yang letaknya di timur kecamatan Margoyoso Pati. Desa inilah kemudian oleh Mutamakkin diberi nama desa Cebolek:³² dari kata Jawa: ‘*jebul-jebul melek*’ (tiba-tiba sadar) sudah sampai di tepi pantai. Di desa Cebolek inilah Syekh Mutamakkin kemudian memulai menyebarkan Islam.³³

Penjelasan lain yang lebih rasional tentang desa Cebolek di Pati ini diberikan oleh K. H. Hambali, tokoh dan kiai di Kajen.³⁴ Menurutnya, setelah menghabiskan masa mudanya di Tuban dan setelah melakukan perjalanan keilmuan ke Timur Tengah, Syekh

³¹ Imam Sanusi, Ah., *Perjuangan Syekh K. H. Ahmad Mutamakkin*, hlm. 3.

³² Cebolek yang dimaksud di sini merupakan sebuah desa yang letaknya berada di sebelah timur desa Kajen. Pada mulanya penyebutan desa Cebolek meliputi juga desa Bulumanis Lor, di mana telaga peninggalan Mutamakkin kini berada. Setelah Belanda membuat jalan yang memisahkan antara bagian barat dan bagian timur desa, maka yang bagian timur desa kemudian diberi nama Bulumanis (terdiri dari Bulumanis Lor dan Bulumanis Kidul). Desa ini berjarak sekitar 15 km dari Juana, sebuah wilayah yang menjadi pelabuhan dan berperan penting dalam hubungannya dengan transportasi laut. Patut diduga, bila memang sepulang dari Mekah Syekh Mutamakkin menuju di desa Cebolek Pati, berarti ia mendarat melalui Pelabuhan di Juana, sebab di desa Cebolek di samping tidak ada pelabihan, pantainya juga tidak bisa digunakan untuk bersandar kapal.

³³ Kisah ini hidup di tengah masyarakat dan ditransmisikan secara oral oleh para kiai. K. H. Ahmad Durri Nawawi, misalnya, dalam momentum peresmian musala di komplek sumur peninggalan Syekh Mutamakkin di desa Bulumanis Lor pada era 1980-an, menyampaikan kisah ini di depan masyarakat Muslim yang hadir ketika itu.

³⁴ Sebagaimana dituturkan kembali oleh Imam Sanusi, Ah., *Perjuangan Syekh K. H. Ahmad Mutamakkin*, hlm. 5.

Mutamakkin melanjutkan gerakan dakwah ke wilayah Barat dari Tuban, hingga sampai di desa Kalipang—daerah yang terletak di Kecamatan Sarang, Rembang. Di desa ini Syekh Mutamakkin tinggal beberapa lama dan sempat mendirikan masjid, lalu melanjutkan perjalanan sampai di Kecamatan Margoyoso, Pati, di mana desa Cebolek dan Kajen kini berada. Secara historis penjelasan ini lebih bisa dipahami, karena pada akhir abad ke-17 M, hubungan Tuban dan Pati—dimana pelabuhan Juana berada—dengan Banten sangat erat dengan seringnya para nelayan Banten singgah di dua Pelabuhan tersebut; ketika itu Juana masih merupakan bagian dari wilayah Pati. Kedua pelabuhan ini mempunyai peran penting bagi Mataram, yaitu sebagai sarana distribusi hasil pertanian dari daerah pedalaman, apalagi setelah Mataram membagi empat wilayah pesisir (Jepara, Semarang, Juana dan Tuban) dan pelabuhan Jepara ketika itu kurang aman karena sering terjadi perompakan kapal.

Hubungan Banten, Juana dan Tuban, berperan penting bagi sejarah perjalanan intelektual Syekh Mutamakkin. Secara historis bisa diduga bahwa Syekh Mutamakkin sering melakukan pelayaran ke Banten dari Tuban. Ketika tiba di Banten, ia bertemu dengan Syekh Yusuf Al-Maqassari—karena pada era akhir 1600, Syekh Yusuf pernah tinggal di Banten dan menikah dengan putri Sultan Banten.³⁵ Dari Banten Syekh Mutamakkin kemudian melakukan perjalanan keilmuan ke Timur Tengah, berguru kepada para ulama dan tokoh tasawuf. Sepulang dari Timur Tengah, ia tidak langsung menuju Tuban, tetapi di pesisir wilayah Juana, karena kapal yang ditumpanginya dirompak oleh bajak laut dari Jepara. Penjelasan ini lebih bisa dimengerti ketimbang cerita kepulangannya bersama Jin dan ikan Mladang. Di daerah pantai bagian timur Pati ini, ia kemudian tinggal dan tempat itu diberi nama Cebolek—nama yang sama dengan tempat tanah kelahirannya di Tuban.

³⁵ Berdasarkan *Dagboek der Vorsten van Goa en Tallo* yang dikeluarkan oleh Ligtoet dalam BKI 4e Volgreeks IV, 1889 hlm. 90 sebagaimana dikutip Tudjimah, pada 22 September 1644 Syekh Yusuf menunaikan ibadah haji. Sekembalinya dari tanah suci, ia menetap di Banten. Sultan Banten Muda pun belajar Islam kepada Syekh Yusuf dan ingin menjadi wali. Lihat, Tudjimah, *Syekh Yusuf Makassar* (Jakarta: UI Press, 1997), hlm. 4.

Di Cebolek, Pati, Syekh Mutamakkin berdakwah menyebarkan Islam kepada penduduk setempat. Usaha dakwahnya bisa ditelusuri lewat keberadaan telaga—kini diubah menjadi sumur—warisan Syekh Mutamakkin. Ia menetap untuk beberapa lama di wilayah ini. Suatu malam, saat akan menunaikan salat Isya', Syekh Mutamakkin melihat sinar menjulang tinggi di udara di arah barat desa. Pemandangan ini ia alami setiap malam. Penasaran dengan pengalaman itu, suatu sore setelah salat Asyar, ia bergegas berjalan ke arah barat, di mana sinar tersebut berasal. Di tempat itu, ia bertemu dengan seorang kiai bernama Syamsuddin atau Surya Alam.³⁶ Oleh kiai Syamsuddin, Syekh Mutamakkin diminta untuk menetap di kampung tersebut untuk menyebarkan Islam dan bahkan oleh kiai Syamsuddin ia diambil menantu (dinikahkan dengan putrinya bernama Nyai Qadimah).³⁷

Kiai Syamsuddin, dalam sejarah lisan, diyakini sebagai orang pertama yang melakukan dakwah Islam di wilayah Kajen, sebelum kemudian digantikan Syekh Mutamakkin. Nama Kajen sendiri sebagai bentuk identitas dari keberadaannya, yakni Kajen (bahasa Jawa) yang berasal dari *kaji ijen*—seorang Haji sendirian. Penyebutan ini diberikan karena pada saat itu hanya kiai Syamsuddin yang telah menunaikan Haji di daerah tersebut. Dalam perjalanan selanjutnya, di tempat ini Syekh Mutamakkin menyebarkan Islam hingga wafat.

Mengacu pada tanah kelahirannya, Syekh Mutamakkin juga dikenal dengan sebutan 'Mbah mBolek', atau dalam *Serat Cebolek* ia dipanggil 'Ki Cebolek'.³⁸ Nama bangsawannya adalah Suma

³⁶ Kediaman Kiai Syamsuddin kini masih ada, yaitu berada di sebelah utara Perguruan Tinggi Islam Mathaliul Falah ke arah Timur. Adapun makamnya berada di sebelah barat makam Syekh Mutamakkin.

³⁷ Pada masa kecil saya, era akhir tahun 1980-an, kisah ini disampaikan KH. Durri Nawawi pada acara khaul dan pengajian di musalla Mutamakkin yang didirikan di kompleks telaga yang diyakini sebagai peninggalan Syekh Mutamakkin yang berada di desa Bulumanis Lor. Lihat juga, Zainul Milal Bizawie, *Perlawanan Kultural Agama Rakyat*, hlm. 106.

³⁸ *Serat Cebolek*, pupuh 1, bait 10. Lihat transliterasi yang dilakukan S. Soebardi, dalam *The Book of Cablek*, hlm. 68. Lihat Juga R. M. Ng. Poerbatjaraka, *Kapustakaan Djawi* (Jakarta: Djambatan, 1954), hlm. 150.

Hadiwijaya. Adapun nama “Mutamakkin”³⁹ merupakan gelar yang diberikan setelah ia melakukan perjalanan intelektual mencari ilmu di berbagai wilayah di Timur Tengah. Nama itu berasal dari bahasa Arab yang berarti ‘orang yang meneguhkan hati atau orang yang diyakini kesuciannya’.

Syekh Mutamakkin merupakan keturunan Raden Patah (Raja Demak, Sultan Bintoro). Raden Patah mempunyai enam anak, yaitu Ratu Mas (istri Sunan Gunung Jati), Pati Unus (Pengarang Sabrang Lor), Pangeran Sedo Lepen, Sultan Trenggono (Ahmad Abdul Arifin), Pangeran Kandhuwuran, dan Pangeran Pamekasan. Silsilah Mutamakkin berada melalui Sultan Trenggono. Sultan Trenggono mempunyai empat orang anak, yaitu Putri Sekar Taji, Sunan Prawoto (Raden Bagus Mukmin), Ratu Kalinyamat (istri pangeran Hadirin, Jepara) dan putri istri Pangeran Timur di Madiun. Putri Sekar Taji ini dinikahi Jaka Tingkir (Sultan Pajang, Sultan Hadiwijaya). Dari pernikahan ini lahir anak bernama Sumahadiningrat (Sunan Benawa I). Sunan Benawa I ini mempunyai putra bernama Sumahadinegara (Sunan Benawa II). Perkawinan antara Sunan Benawa II dengan Putri Raden Tanu melahirkan Sumahadiwijaya alias Syekh Ahmad Mutamakkin. Dari jalur Jaka Tingkir, Mutamakkin merupakan keturunan raja-raja Majapahit. Ini bisa dilihat dari perkawinan Brawijaya V (raja Majapahit terakhir) dengan Murdaningrum—saudara perempuan Candra Wulan (putri Campa) dari kerajaan Islam Campa. Dari perkawinan ini, lahir Raden Patah dan Ratu Pembayun. Ratu Pembayun mempunyai putra bernama Ki Ageng Pengging—dalam *babad* dijelaskan sebagai murid Syekh Siti Jenar. Ki Ageng Pengging ini adalah ayah Jaka Tingkir. Dari garis ibu, Syekh Mutamakkin merupakan keturunan Sayid Ali Akbar dari Bejagung Tuban.⁴⁰

³⁹ H. J. de Graaf dan TH. Pigeaud dalam *Kerajaan Islam Pertama di Jawa*, dengan merujuk pada *Serat Cabolek* menyebut Syekh Mutamakkin dengan nama “Haji Amad Mustakim” (lihat halaman 152 dan 299). Patut diduga, ia keliru menyebutnya, karena dalam *Serat Cabolek* dengan tegas disebut: Kaji Amad Mutamakkin. Kemungkinan lain, editor atau penerjemah buku H. J. de Graaf dan TH. Pigeaud ke dalam bahasa Indonesia ini yang keliru.

⁴⁰ H. J. de Graaf dan TH. Pigeaud, *Kerajaan Islam Pertama di Jawa*, hlm. 50 dan 85; Imam Sanusi, *Perjuangan Syekh Ahmad Mutamakkin*, hlm. 37.

Tidak ada informasi yang akurat mengenai tahun kelahiran dan kematian Syekh Mutamakkin. Milal membuat kesimpulan tentatif bahwa ia lahir pada 1645 M dan meninggal pada 1740 M. Kesimpulan ini didasarkan pada data sejarah bahwa Pangeran Benawa II pada 1617 M melarikan diri ke Giri, karena serangan Mataram, dan minta suaka politik. Pangeran Benawa II dalam era itu juga menjalin hubungan kekerabatan dengan Adipati Tuban. Dari pernikahan inilah yang kemudian lahir Mutamakkin.⁴¹ Bila dikaitkan dengan *Serat Cebolek* yang mengisahkan tentang Syekh Ahmad Mutamakkin, maka ia hidup pada era Sunan Amangkurat IV (berkuasa pada 1719-1726 M) dan putranya, Pakubuwana II (berkuasa 1726-1749 M). Di luar dari konteks penanggalan ini, acara *khaul*⁴² Syekh Mutamakkin diadakan pada setiap 10 Muharram.⁴³ Dalam acara ini diselenggarakan berbagai kegiatan, di antaranya khataman Al-Qur'an di kompleks makam, penggantian *klambu*,⁴⁴ dan berbagai kegiatan sosial keagamaan lain.

Sebagaimana halnya tentang tahun kelahiran dan kematiannya, genealogi keilmuan dengan ulama di Timur Tengah juga tidak ada data sejarah yang memadai. Azra dalam kajiannya tentang jaringan ulama Nusantara dengan Timur Tengah pada abad 17 dan 18 M,

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Acara *khaul* adalah peringatan atas kematian seseorang yang diselenggarakan setiap tahun sekali yang diacukan pada tanggal kematiannya dengan menggelar acara berdo'a dan membaca Al-Qur'an.

⁴³ Tanggal 10 Sura bagi umat Islam merupakan tanggal yang bersejarah karena berbagai peristiwa besar dalam sejarah Islam terjadi, seperti banjir pada nabi Nuh dan peristiwa Karbala. Penentuan tanggal ini bagi kematian Syekh Mutamakkin demikian juga Sunan Kudus, juga bisa dilihat dalam konteks pengaruh tradisi Syiah di Jawa yang memandang 10 Sura menjadi momen sejarah Karbala yang selalu diperingati setiap tahun.

⁴⁴ *klambu* atau *slambu* adalah kain jenis Mori berwarna putih yang digunakan untuk menutup nisan makam Syekh Mutamakkin dan komplek makam. Tradisi serupa terjadi di makam Sunan Kudus pada waktu yang sama. Peristiwa ini mengingatkan kita akan pergantian dan pembuatan Kiswah Ka'bah dan prosesi pengantiannya yang dilakukan setiap tahun. Terkait dengan peristiwa ini, Pradjarta telah merekamnya dengan baik dalam konteks tahun 1980-an. Lihat, Pradjarta Dirdjosanjoto, *Memelihara Umat, Kiai Pesantren – Kiai Langgar di Jawa* (Yogyakarta: LKiS, 1999), hlm. 88.

tidak menyebut Syekh Mutamakkin.⁴⁵ Dalam *Serat Cebolek* pupuh II, bait 10 dikisahkan tentang pengakuan Syekh Mutamakkin bahwa gurunya bernama Ki Seh Jen dari Yaman.⁴⁶ Siapa sejatinya Syekh Zain ini, *Serat Cebolek* tidak menuturkan lebih rinci, demikian halnya sejarah lisan yang hidup di masyarakat Kajen. Menurut Ricklefs dalam *The Seen and the Unseen Worlds in Java 1726-1749* Syekh Zain adalah Syekh Muhammad Zain al-Mizjaji al-Yamani. Bila asumsi ini benar, maka ia merupakan seorang tokoh tarekat Naqsabandiyah. Ayahnya, Syekh Muhammad bin ‘Abd al-Baqi al-Mizjaji al-Naqsabandi, adalah guru Syekh Yusuf Al-Maqassari dan ‘Abdur Rauf al-Sinkili, yang wafat pada 1074/1664 M⁴⁷ dan merupakan ulama penting di keluarga Mizjaji pada abad 17 M.⁴⁸ Kesimpulan ini juga bisa diteguhkan dari *hadrah* yang ada dalam Naskah Kajen yang di dalamnya disebutkan tokoh-tokoh dalam tarekat, yaitu Muhyiddin ‘Abdul Qadir al-Jaelani, Syekh Muhammad Asy-Syahi al-Samani, Syekh Abu Yazid Al-Bustami,

⁴⁵ Azra hanya menguraikan ulama dari Banjar, Palembang dan Patani dalam konteks abad XVIII. Selengkapnya Lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII, Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1998). Hal ini terjadi sangat mungkin disebabkan Azra tidak atau belum menemukan naskah atau teks utama yang ditulis oleh Syekh Mutamakkin.

⁴⁶ Pengakuan ini diutarakan Syekh Mutamakkin kepada Ragapita, seorang utusan raja yang menjemput Mutamakkin untuk menghadap kepada sang raja, bahwa ia berterima kasih telah dipanggil raja dan akan dibakar oleh para ulama di atas tumpukan kayu. Barangkali dengan cara itu, tutur Mutamakkin, asap dari sekujur tubuhnya akan tercium sampai Arabia di mana ia pernah berguru kepada Syekh Zain dari Yaman—*anak Ragapita mami kinarubut para ulama pasti yen sida iñoborj. Kaya mampu kukus kula/sanjkin iñ tanah ñarab/ Ki Seh Jen nagari Yahman*. Lihat *Serat Cabolek* pupuh II bait 10.

⁴⁷ Imam Sanusi ketika mengutip tahun kematian Syekh Muhammad Al-Baqi ini—yang ia rujuk dari Milal dalam makalah tentang “Pondok Kajen Wetan Banon (PAS-Kajen: 2001), hlm. 3—tampak kurang cermat: ia menulis tahun 1633. Lihat, Imam Sanusi, *Perjuangan Syekh Ahmad Mutamakkin*, hlm. 8. Padahal, dengan merujuk pada buku, *Perlawanan Kultural Agama Rakyat*, Milal menulis tahun kematian Al-Baqi adalah 1663. Lihat dalam buku tersebut hlm. 109. Penulisan Milal ini berbeda dengan dengan data yang dipaparkan Azra, terpaut satu tahun. Azra menyebut tahun kematiannya pada 1664. Lihat, Azra, *Jaringan Ulama*, hlm. 215.

⁴⁸ Terkait dengan guru Al-Maqassari dan As-Sinkili ini lihat, Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, hlm. 215.

Syekh Abu al-Qasim Junaid al-Bagdadi, dan Syekh Bahauddin an-Naqsabandi.

Mengenai murid-murid Syekh Mutamakkin, berdasarkan pada informasi Imam Sanusi, ada tiga murid yang terkenal.⁴⁹ Pertama, Ki Raden Ronggokusuma, putra Ki Ageng Meruwut (saudara kandung Syekh Mutamakkin).⁵⁰ Ia berjuang dengan penekanan di bidang perbaikan ekonomi. Sampai akhir hayatnya, Ronggokusuma menetap di wilayah ini dan makamnya berada di sebelah timur simpang tiga desa Ngemplak Kidul, di sebelah barat desa Kajen.⁵¹ Kedua, Kiai Mizan, putra K. H. Abdullah (dikenal juga dengan nama Abdul Qohar) dari Ngampel, Blora, Jawa Tengah. Ia adalah murid Syekh Mutamakkin yang cerdas, alim dan mempunyai kemampuan supranatural. Oleh Syekh Mutamakkin, ia ditugaskan untuk berdakwah di daerah bagian utara dari desa Kajen. Berkat jasa dan kepatuhan Kiai Mizan kepada gurunya, daerah itu kemudian diberi nama: Margotuhu yang berasal dari bahasa Jawa: *mergo mituhu* (karena patuh dan melaksanakan tugas).⁵² Ketiga,

⁴⁹ Terkait dengan murid Syekh Mutamakkin ini, *Serat Cabolek* tidak memberikan informasi apa pun. Sebagai sebuah teks yang disusun oleh dan dengan perspektif keraton, titik tekan yang dibangun *Serat Cabolek* adalah otoritas dan kekuasaan raja. Raja di sini bukan hanya sebagai penguasa politik tetapi juga penjaga keteraturan masyarakat dan keberagaman. Informasi terkait dengan Syekh Mutamakkin dalam serat ini sebatas pada konteks *heretik*-nya yang ditampilkan. Silsilah, genealogi keilmuan dan para muridnya tidak menjadi prioritas yang mesti ditampilkan. Demikian halnya dalam Naskah Kajen.

⁵⁰ Ketika usianya telah matang, oleh Syekh Mutamakkin, Ronggokusuma diminta untuk menyebarkan Islam di wilayah sebelah Barat desa Kajen yang ketika itu masih hutan. Dalam waktu yang singkat, ia berhasil membersihkan dan membuka wilayah itu menjadi sebuah perkampungan, dan karena jasanya, wilayah ini kemudian diberi nama “Ngemplak”. Dalam sejarah lisan, penamaan ini terkait dengan kesuksesan Ronggokusuma membuka wilayah tersebut. Ngemplak berasal dari bahasa Jawa: *padang emplak-emplak* (tanah terlihat lapang, terang dan bersih). Sekarang Desa ini dibagi menjadi dua bagian: bagian utara diberi nama Ngemplak Lor dan bagian Selatan diberi nama Ngemplak Kidul.

⁵¹ Imam Sanusi, *Perjuangan Syekh Ahmad Mutamakkin*, hlm. 24. Di desa Kajen dan sekitarnya kisah tiga murid Syekh Mutamakkin ini diceritakan kembali pada momen khaul di berbagai tempat, misalnya dalam acara pengajian dalam rangka Khaul Syekh Mutamakkin di Perguruan Tinggi Mathaliul Falah dan di sumur Syekh Mutamakkin di desa Bulumanis Lor.

⁵² *Ibid.*, hlm. 25.

Raden Soleh. Silsilahnya masih ada hubungan dengan Ki Ageng Selo. Oleh Syekh Mutamakkin, ia diminta menetap di Kajen dan—dalam satu sumber—ia dijadikan cucu menantunya.⁵³

2. 'Arsy al-Muwahhidin: Sebuah Teks Tasawuf

'Arsy al-Muwahhidin merupakan teks yang berbicara tentang salat dalam perspektif tasawuf. Di bidang fiqh, pembahasan tentang salat umumnya dimulai dengan uraian tentang jenis, syarat, fardlu, dan hal-hal yang membatalkan salat, serta waktu-waktu salat. Pembahasan semacam ini, bisa dilihat misalnya dalam *Tuhfah al-Tullāb*, kitab fiqh yang populer dipakai sebagai bahan ajar di pesantren yang ditulis oleh Zakaria al-Ansari asy-Syafi'idan *Sabīl al-Muhtadīn* karya Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari (1710-1812 M), ulama Nusantara asal Banjar yang hidup pada era abad ke-18 M.⁵⁴ Dalam 'Arsy al-Muwahhidin, uraian tentang salat dimulai dengan penegasan makna dan fungsi esoteriknya bagi Muslim. Hal ini tercermin dalam paragraf pembuka di halaman pertama dan kedua yang digunakan untuk mengawali penjelasan setelah ia memuji dan meminta pertolongan kepada Allah Swt., serta bersalawat untuk Nabi Muhammad Saw.

!#% &! () !

1 + 6! 1 2!\$ 3 \$ 5 . †, - ,. !#% &! 0 !

7 !,

Dalam kalimat pembuka tersebut, Syekh Mutamakkin menyebut enam makna esoterik dari ibadah salat. *Pertama*, salat merupakan 'Arsy al-Muwahhidin (singgasana orang yang mengesakan Allah). Melalui kesadaran menegakkan salat,

⁵³ *Ibid.*, hlm. 26

⁵⁴ Lihat, Zakaria al-Ansari, *Tuhfah al-Tullāb bi Syarh Tahrir Tanqīh al-Lubab* (Surabaya: Maktabah al-Hidayah, t. th), hlm. 19-28 Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, *Sabīl al-Muhtadīn Littafaquh fi Amr al-Din* (Mesir: Dar al-Fikr: t. th), hlm. 147.

seseorang dimaksudkan membuktikan peneguhan tentang keesaan Allah, karena salat secara spiritual merupakan bentuk ketundukkan dan kepasrahan diri kepada Allah, dan salah satu bentuk kesadaran bahwa Allah adalah Zat yang pantas untuk memperoleh penyembahan dan ketundukan.

Kedua, Syekh Mutamakkin meletakkan salat sebagai *khizyah al-muqtadīn* (bentuk kerendahan hati orang-orang yang menyediakan dirinya untuk taat kepada Allah Swt.). Di sini, salat diletakkan sebagai simbol dari pengakuan seorang Muslim bahwa dirinya adalah makhluk lemah dan Allah yang Mahaagung. Salat sebagai sebuah ritus, di sini diletakkan bukan sekadar sebagai bentuk kewajiban, tetapi kepatuhan setiap diri yang selayaknya dipersembahkan kepada Allah. Adalah satu kepantasan bahwa manusia tunduk kepada Allah tanpa tergantung oleh imbalan pahala atau kenikmatan surga.

Ketiga, Syekh Mutamakkin memandang salat sebagai *ḥubs al-munāfiqīn* (benteng dari sikap-sikap hipokrit dan tidak konsisten). Di sini oleh Syekh Mutamakkin salat dipahami sebagai medium di mana seorang hamba menyadari bahwa di setiap gerak hidup, setiap jengkal kaki melangkah, di setiap degup jantung berdetak, pada setiap kata terucap dari lisan saat berbicara, pada setiap pikiran dan perencanaan lahir dari akal, semuanya diawasi secara cermat oleh Allah Swt. Salat dengan demikian, menjadi sarana olah batin di mana setiap diri untuk selaras dalam hidup.

Keempat, salat merupakan *mi'rāj al-'arifīn* (jalan spiritual seorang hamba yang telah memahami kediriannya dan Tuhan). Jalan ini merupakan proses transendensi dari *alam nasut* (dunia manusia, historis) menuju *alam lahut* (dunia Tuhan yang transhistoris), sehingga ia bisa bertemu dengan Allah Swt. sebagai Sang Kekasih sejati. Seperti halnya Nabi Muhammad Saw. yang melakukan perjalanan isra' dan mi'rāj, setiap diri dimungkinkan bisa melakukan proses pendakian yang lebih tinggi dari alam imanen menuju alam transenden. Salat sebagai mi'rāj, memberikan kesadaran bahwa momentum salat, hakikatnya setiap diri

Kelima, salat merupakan *munājah al-sālikīn* (medan spiritual orang-orang yang selalu menggerakkan hidupnya untuk meraih keridlaan Allah). Salat di sini dipahami sebagai menifestasi puncak kenikmatan sejati. Oleh Syekh Mutamakkin, salat di sini dipahami

sebagai jalan menjadi media di mana seorang hamba menapaki etape-etape perjalanan secara terus-menerus yang muaranya adalah Allah.

Keenam, salat sebagai *taqarrub ilā rabb al-‘ālamīn* (sarana bagi setiap Muslim untuk selalu bergerak mendekati kepada Sang Pengatur semesta alam). Salat oleh Syekh Mutamakkin dimaknai sebagai gerak magnetik yang mendekati ke sumber pengatur dan pemilik kehidupan. Sebagai pengatur kehidupan, di dalam salat kekuatan magnetik Allah akan menarik kekuatan subjek-subjek yang menyadari dan merasakannya sebagai satu-satunya sumber kekuatan sejati.

Di antara masalah yang seringkali disalahpahami dalam tasawuf adalah adanya anggapan bahwa kaum sufi meremehkan ketaatan pada kewajiban syariah. Padahal, tidak ada satupun tokoh sufi yang pernah menyatakan atau setidaknya menunjukkan sikap meremehkan syariah. Para sufi justru menjadikan ibadah (*syar’i*) sebagai sarana untuk meraih kebahagiaan tertinggi. ‘Ali ibn ‘Usman Al-Hujwiri dalam *Kasyf al-Mahjūb* menisbahkan kemunafikan kepada orang-orang yang mengaku sufi tetapi tidak menjalankan perintah syariah. Dalam kitab tertua di Persia di bidang tasawuf tersebut, Al-Hujwiri menguraikan makna praktik ibadah disertai dengan makna esoteriknya.⁵⁵ Ibn ‘Arabi (1165-1240 M),⁵⁶ tokoh besar di dunia tasawuf yang pemikirannya banyak disalahpahami, mendefinisikan tasawuf sebagai ‘mengikatkan diri kepada perilaku-perilaku terpuji menurut syariah, secara lahir dan batin.⁵⁷ Di dalam *Fusus al-Hikam*, ia dengan filosofis menguraikan makna-makna esoterik ibadah salat, puasa, zakat dan haji.⁵⁸

⁵⁵ Al-Hujwiri, *Kasyful Mahjub*, terj. Suwardjo Muthary dan Abdul Hadi WM (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 67-73. Terkait dengan uraiannya tentang berbagai ibadah lihat bab 19-22 dalam buku ini.

⁵⁶ Lebih jauh tentang ibn ‘Arabi, lihat misalnya pada William C. Chittick “Ibn Arabi dan Mazhabnya” dalam Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Ensiklopedi Tematik, Spiritualitas Islam, Manifestasi*, terj. M. Sholihin Arianto dkk. (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 64-106.

⁵⁷ Sebagaimana dikutip oleh Haidar Baqir, *Buat Apa Shalat?! Kecuali Jika Anda Hendak Mendapatkan kebahagiaan dan Ketenangan Hidup* (Bandung: Kerjasama Penerbit Mizania dan Iiman, 2008), hlm. 94.

⁵⁸ Ibn Arabi, *Fusus al-Hikam, Mutiara Hikmah 27 Nabi*, terj. Ahmad Sahidah dan Nurjannah Arianti (Yogyakarta, Islamika, 2004), hlm. 395-413.

Enam hal terkait dengan ibadah salat yang diungkapkan Syekh Mutamakkin di bagian pengantar *'Arsy al-Muwahhidin* di atas mengisyaratkan bahwa ia mengukuhkan dimensi syariah atau fiqh dan tasawuf dalam praktik ibadah. Sebagai ulama yang pada masa hidupnya dituduh *heretic* dan abai pada syariat, sebagaimana dikonstruksikan *Serat Cebolek*, kalimat pembuka di awal teks *'Arsy al-Muwahhidin* tersebut merupakan pembanding sekaligus kounter terhadap tuduhan-tuduhan pejoratif tersebut.

a. Menyatukan Kesadaran, Zikir dan Tindakan

Sebagai medium, oleh Syekh Mutamakkin salat dipahami menjadi arena untuk menjelaskan tentang makna kesadaran, zikir dan tindakan. Pandangan ini tampak ketika ia menjelaskan peran niat dan makna *takbiratul ihram*. Dalam kitab fiqh biasanya kasus ini dibicarakan ketika menguraikan rukun salat.⁵⁹ Setelah mengulasnya dari aspek fiqih—dengan merujuk pandangan Imam Syafi'i bahwa keduanya merupakan fardu yang mesti dikerjakan agar salat seseorang menjadi sah—⁶⁰ selanjutnya ia memahami niat sebagai bagian penting dari setiap tindakan mukmin. Dengan tegas ia mengatakan:

⁵⁹ Rukun niat tersebut adalah niat, takbiratul ihram, membarengkan niat dengan takbiratul ihram, berdiri bagi orang yang mampu berdiri, membaca surah al-Fātihah, ruku', i'tidal, sujud, duduk di antara dua sujud, tuma'ninah, tasyahud akhir, membaca salawat untuk nabi setelah tasyahud akhir, salam yang pertama, dan semua tindakan tersebut dilakukan secara tertib. Lihat misalnya, Zakaria al-Ansari, *Tuhfah al-Tullāb bi Syarh Tahrir Tanqih al-Lubab* hlm. 21-22; Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, *Sabil al-Muhtadin*, hlm. 192-226. Nuruddin al-Raniri menyebutkan niat dalam salah satu rukun salat yang jumlahnya sembilan belas hal. Selengkapnya lebih detail lihat Nuruddin al-Raniri, *Al-Strat al-Mustaqim*, dicetak bersamaan di bagian pinggir kitab *Sabil al-Muhtadin* (Mesir: Dar al-Fikr, t. th), hlm. 128.

⁶⁰ Uraianya ini diawali dengan hal-hal yang terkait dengan aspek fiqh, seperti tata cara niat, hal-hal yang mesti disebutkan di dalamnya, serta melafalkan niat dan bentuk kalimat takbir yang harus dilafalkan dalam *takbiratul ihram*. kewajiban bertakbir dalam salat ini ia sandarkan pada ayat: *wa rabbaka fakabbir* (Qs. Al-Mudassir/74: 3) sebagai dasar tekstualnya. Di dalam teks *'Arsy al-Muwahhidin* ditulis *warabbika fakabbir*, yang konteks maknanya adalah dalam bentuk sumpah. Huruf *wawu* di situ dimaksudkan sebagai *wawu qasam*, bukan *wawu isti'naf*, oleh karena itu artinya adalah: “demi Tuhanmu, agungkanlah”.

B)C 6\$ 8 DED*.FD; % ž! *. = ž)? @ 89:

‘E. *G H4 @

Pada kutipan di atas tampak bahwa oleh Syekh Mutamakkin, niat dipahami sebagai kesadaran hati setiap mukmin yang selalu meneguhkan kekuasaan Allah Swt. serta janji-Nya dalam setiap tindakan, sehingga hati bisa menjadi murni dari hal yang buruk. Dengan demikian, niat sebagai bentuk peneguhan tentang kesadaran keikhlasan untuk setiap tindakan dan ibadah di mana Allah Swt. menjadi satu-satunya pusat orientasi.

Pada bagian lain, Syekh Mutamakkin meneguhkan pemahamannya ini dengan menyebut niat sebagai *ruh al-‘amal*, *basir al-īmān*, dan *sifat al-qalb*.⁶² Meski tidak memberikan penjelasan lebih jauh tentang makna dari ketiga istilah tersebut, secara implisit terlihat bahwa niat diposisikan utama dari suatu tindakan. Istilah *ruh al-‘amal* mengandaikan bahwa niat menjadi daya penghidup dan pendorong dari setiap tindakan seorang. Tanpa niat, suatu tindakan akan kehilangan elan vital, orientasi dan makna esoteriknya, seperti tubuh manusia yang di dalamnya tidak lagi ada ruh bersemayam, ia menjadi sekadar wujud material.

Istilah *basir al-īmān* dipakai mengandaikan adanya pemahaman bahwa melalui niat, iman akan menemukan kesadarannya. Iman merupakan tindakan hati, dan niat menjadi dasar penopangnya yang memberikan kesadaran bahwa setiap tindakan manusia selalu berada di bawah pengetahuan dan pengawasan Allah. Atas dasar ini pula tampaknya Syekh Mutamakkin mengistilahkan niat sebagai sifat hati (*sifah al-qalb*), karena niat merupakan kehendak dasar yang dibangun atas kesadaran hati seorang mukmin.

Syekh Mutamakkin di sini juga menyebut zikir sebagai *nafs al-‘amal* (esensi dari tindakan). Sebagai esensi tindakan, zikir dalam konteks ini dipahami sebagai kesadaran tentang eksistensi Tuhan dan Ia sebagai satu-satunya zat yang niscaya dan pantas memperoleh

⁶¹ Syekh Mutamakkin, *‘Arsy al-Muwahhidin*, hlm. 5.

⁶² *Ibid.*, hlm. 8.

penyembahan.⁶³ Gerak anggota tubuh sebagai refleksi dari perbuatan disebut sebagai *Jawāriḥ al-‘amal* (organ-organ tindakan), dan ketika perbuatan tersebut berupa amal kebajikan, maka ia sebagai *jism al-īmān* (tubuh iman) yang telah mewujudkan dalam bentuk kongkret dan bisa dirasakan, serta niat yang baik sebagai *basīr al-īmān*, karena dengannya penglihatan batin seseorang telah mampu ‘melihat’ Tuhan. Ketiganya mesti saling kait: niat sebagai kesadaran, zikir sebagai penggerak amal diorientasikan menuju Tuhan, dan amal kebaikan sebagai bentuk pembuktiannya.

Dari sini tampak bahwa Syekh Mutamakkin meletakkan syariah sebagai saranamelatih hati agar selalu ingat (*zikr*) Allah dan bergerak menuju-Nya serta dibuktikan dalam bentuk amal kebajikan. Itulah sebabnya, ia menyebut amal saleh dengan istilah *jism al-īmān*. Iman adalah pekerjaan hati, bersifat abstrak, dan tidak bisa dilihat, adapun amal saleh merupakan pembuktiannya yang bersifat kongkrit, bisa dilihat dan dirasakan, dan niat-baik adalah yang menggerakkan seluruh tindakan hanya untuk Allah Swt. Niat yang demikian, mampu membuka penglihatan batin setiap hamba untuk ‘melihat’ Tuhan. Niat sebagai kesadaran tindakan, zikir sebagai kesadaran arah tindakan diorientasikan, dan tindakan kebajikan sebagai wujud kongkritnya dalam pandangan Syekh Mutamakkin merupakan rangkaian sistemik yang tidak terpisahkan dan tidak saling bertentangan. Ketiganya bergerak sebagai refleksi dari kesadaran beribadah kepada Allah.

b. Salat sebagai Sikap Moral dan Jalan Transendensi

Dalam *‘Arsy al-Muwahḥidin*, Syekh Mutamakkin menjelaskan medan-medan makna spiritual dalam praktik salat. Pada halaman 11 ia menguraikan tentang keharusan berdiri, ruku’, sujud dan

⁶³ Syekh Mutamakkin di sini memakai istilah zikir bukan wirid. Hal ini mengandung arti bahwa zikir di dalamnya terkandung unsur kesadaran dan keterpautan hati dengan sang Khalik, sedangkan wirid lebih bermakna mekanis, di mana seseorang mengulang-ulang bacaan sebagai media mempertautkan diri kepada-Nya.

duduk dalam salat yang secara tekstual dilandaskan pada Al-Qur'an, lalu menjelaskan hakikat makna dalam keseluruhan gerakan tersebut.

, &! K LM 6 MMON. NMG ND : , @ 9:
 . 0 6! U: 5 . <!K Q! K . L ER@ . \$P
 S,D . SV,W6! S !W . JMO6! U T . S U 6! S%,.
 HX ' ! 4Y > Z \$D S K 6 ' 3 | ↓ *?6!
 74 ,> 4B Z "V , 6! E4 @

Gerakan-gerakan dalam salat menurut Syekh Mutamakkin merupakan wujud dari sifat dan kesadaran orang yang tunduk, bersyukur, memuji, dan ingat kepada Allah di setiap keadaan. Sifat seorang hamba bisa berubah dan berganti: dari satu kondisi ke kondisi yang lain, yakni dari kondisi bodoh ke alim, dari maksiat ke taat, dari alpa ke ingat, dari celaka ke beruntung, dari jauh ke dekat (kepada Allah). Ia tak berada hanya dalam satu kondisi. Oleh karena itu, bagi seorang pencari kebajikan agar bersungguh-sungguh dalam ibadah, ketaatan dan usaha mencari keberuntungan.

Setelah menjelaskan gerakan-gerakan dalam salat sebagai wujud dari kesadaran ketundukan dan ingat kepada Allah, Syekh Mutamakkin kemudian memahami salat sebagai media yang bersifat fungsional. *Pertama*, fungsi personal, yaitu bahwa salat bisa media untuk mencegah diri dari perilaku buruk, menjauhkan diri dari maksiat, dan menjadikan diri kuat dari permainan (*lahwu*) dan tipudaya (*laghwun*). Kedua, fungsi spiritual, yaitu menunjukkan dan menyadarkan seseorang pada pahala dan menjadi *sa>lik* menuju jalan petunjuk.⁶⁵

c. 'Melihat' Tuhan Melalui Kesadaran Tauhid dan Kebajikan

⁶⁴ Syekh Mutamakkin, *Arsy al-Muwahhidin*, hlm. 12-13.

⁶⁵ *Ibid.*, hlm. 6.

Pada konteks yang lebih umum, Syekh Mutamakkin kembali menekankan bahwa ibadah, taat kepada Allah dan amal, merupakan jalan untuk menegakkan zikir (ingat) kepada Allah, yang dizikir ini merupakan bagian yang dituju di dalam salat. Menurutnya, zikir (dalam pengertian selalu ingat kepada Allah) merupakan pembersih hati. Ketika seseorang melanggengkan zikir, maka hatinya menjadi bening. Tidak cukup meletakkan zikir di dalam hati, tetapi mesti disertai dengan bentuk tindakan. Demikian halnya dengan membersihkan hati. Usaha ini menurut Syekh Mutamakkin tidak cukup dengan mendengarkan ucapan guru, tetapi dengan melanggengkan zikir, beribadah, dan taat (kepada Allah). Ketiga hal ini menurutnya sebagai sarana untuk bisa ‘melihat’ Tuhan. Pada halaman 14 – 16 di *‘Arsy al-Muwahhidin* ia menulis:

S G L3 L ? M E *MO . P > 4 B ! Z !V , &! + [
 _@ ' 3 ! *MO 6 ' V D 6\$ E MO \$)! !!A ^!!A
 !!A M9 b 9M > 4 B : XY !"a !!A &! "a M
 & E) H,c DQ@ [_@ ' 3 ! E4 M 6 ' VD M9 ! \$)!
 * D& d \$ K ?f WQ@ [\$)! !!A b 9M E4 M g.
 _@ ' 3 ! h)& 89: Q) ' V D Z "V , *M9
 6 *)!j & E E 6c + 1 ZC D K ? M E k ! "a M
 ^E U EV JMO \$ 4 D \$@ E)?! M 6 D

Kutipan di atas menjelaskan bahwa bagi Syekh Mutamakkin, pengalaman *ru'yatullāh* sebagai puncak pengalaman spiritual dan keindahan hidup bagi Mukmin, bisa diperoleh dengan selalu ingat kepada Allah (*zikrullah*). Zikir ini ditopang dan ditegakkan oleh tiga hal, yaitu beribadah kepada Allah dan taat kepada-Nya serta melakukan kebajikan dalam kehidupan. Syekh Mutamakkin memahami zikir bukan sebagai ritus yang diulang-ulang secara

⁶⁶ *Ibid.*, hlm. 14-16.

mekanis dalam bentuk wiri-wirid, juga bukan dalam bentuk abstrak yang berada dalam batin. Lebih dari itu, zikir ia letakkan sebagai kesadaran dan sekaligus tindakan kebajikan yang diorientasikan hanya kepada dan untuk Allah. Istilah *kasb* yang digunakan Syekh Mutamakkin sebagaimana terlihat dalam kutipan di atas dimaksudkan dalam pengertian sebagai usaha praktis dalam kehidupan sehari-hari. Secara implisit, Syekh Mutamakkin memberikan dorongan bagi para *salik* untuk melakukan kerja-kerja praktis dalam dimensi sosial.

Melakukan gerakan zikir secara benar dan tepat menurut Syekh Mutamakkin haruslah dilakukan di setiap saat dan setiap kondisi. Orang-orang yang telah mampu melakukan praktik zikir secara benar dan konsisten—yang dasarnya adalah ibadah dan ketaatan—ia akan memperoleh ilmu dan rahasia-rahasia dari Tuhan. Mereka ini juga dalam dirinya akan dijauhkan dari rasa takut dan khawatir, baik dalam kondisi hidup ataupun mati.⁶⁷

Pada puncak penjelasan tentang makna salat, Syekh Mutamakkin menguraikan tentang situasi diri manusia yang bertauhid dengan benar. Dengan mengutip *Misykah al-Anwār* karya Al-Ghazali, ia menjelaskan bahwa hati orang-orang ‘arif (gnostik, ahli pengetahuan ruhani atau batin) tidak hanya menghadap kepada *asma>* Allah, tetapi bahkan menghadap pada *wujūd*-Nya dan menafikan wujud selain-Nya. Inilah *tauhid al-khawāṣ* (tauhid orang-orang khusus). Menurut Syekh Mutamakkin, orang yang telah mencapai posisi ini seluruh gerakan tubuhnya telah ‘gerakkan’ oleh Allah.⁶⁸

Dalam situasi inilah seluruh gerakan dan usaha seseorang terkontrol oleh kekuatan Sang Mahabaik, sehingga yang lahir dari gerakan dan tindakan itu pun adalah kebaikan. Ia tak akan menentang Tuhan—baik secara samar atau terang-terangan, dalam situasibergerak atau pun diam.

Karakteristik Tasawuf Syekh Mutamakkin: Eklektik dan Konformitas

⁶⁷ *Ibid.*, hlm. 17-18.

⁶⁸ *Ibid.*, hlm. 20.

Isi pokok dari *'Arsy al-Muwahhidin* sebagaimana dijelaskan di atas memberikan peta penting tentang bangunan tasawuf Syekh. *Pertama*, ia adalah ulama yang berpegang teguh pada syariah, bahkan dalam konteks yang lebih sempit adalah fiqh. Ketika menjelaskan niat dan *takbiratul ihram* dalam salat dan tata caranya, misalnya, dengan tegas ia mengutip pandangan Asy-Syafi'i, ⁶⁹ satu mazhab fiqh yang secara umum dianut oleh kebanyakan masyarakat di Jawa ketika itu. Hal ini merupakan bukti tekstual bahwa tidaklah benar tuduhan-tuduhan yang diarahkan kepadanya oleh sejumlah ulama—yang dimotori oleh Ketib Anom—bahwa ia merupakan ulama anti dan bahkan merusak syariat, sebagaimana digambarkan secara dramatis dalam *Serat Cebolek*. ⁷⁰

Kedua, dalam konteks tasawuf, tampak bahwa Syekh Mutamakkin—dalam teks *'Arsy al-Muwahhidin*—tidaklah secara murni mengikuti ajaran *wihdah al-wujud* dan panteisme yang dikembangkan Syekh Siti Jenar. Dalam pandangan Syekh Siti Jenar, manusia ini merupakan manifestasi ruh Tuhan dan demikian juga semesta alam. Dalam *Suluk Syekh Siti Jenar* kecenderungan panteisme sangat terlihat. Di situ dikatakan: *Syekh Siti Bang menganggep Hyang Widdhi, wujud kang nora katon satmata, sarupa yayah deweke, sipat-sipat mausup, lir wujud blenger tan kaksi*. ⁷¹

Beda dengan Syekh Siti Jenar, dalam pandangannya tentang pengalaman 'melihat Tuhan' pada diri orang beriman, Syekh Mutamakkin menekankan pada pentingnya beribadah kepada Allah dan tindakan praktis serta usaha (*kasb*) dalam kehidupan sebagai sarana meraih kenikmatan tertinggi. Di sini, transendensi Tuhan dan *tanzih* atas-Nya oleh Syekh Mutamakkin dijunjung tinggi. Memperkuat pandangan dan penjelasannya terkait dengan hubungan manusia dan Tuhan serta beribadah kepada-Nya, ia mengutip penjelasan Al-Ghazali dalam *Misykâh al-Anwâr*, ⁷² yang

⁶⁹ *Ibid.*, hlm. 3.

⁷⁰ Lihat pada Pupuh 1, bait 9.

⁷¹ Lihat, *Suluk Syekh Siti Jenar*, alih bahasa Sutarti (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Proyek Penerbitan Buku Sastra Indonesia dan Daerah, 1984), hlm. 102; *Babad Demak*, alih aksara Maryono Truno (Semarang: Proyek Pengembangan Perpustakaan Daerah, 1980/1981), hlm. 23.

⁷² Lihat, Syekh Mutamakkin, *'Arsy al-Muwahhidin*, hlm. 19.

mengibaratkan hati (*qalb*) manusia seperti cermin. Pembersihan adalah kebajikan amal dan zikir tauhid kepada Allah, sehingga pada tahap ini *ru'yatullah* akan menjadi pengalaman yang menyenangkan. Meskipun dalam tahapan tauhid tertinggi, seperti halnya Al-Ghazali, ia memahami bahwa wujud hakiki adalah Allah dan pada tahapan tersebut setiap diri hakikatnya yang menggerakkan adalah Allah sebagai sumber kebajikan, tetapi ia tetap menekankan amal ibadah, pengabdian dan *kasb* sebagai tahapan yang mesti dilalui dalam kehidupan.

Satu hal penting yang mesti dicatat dari pemikiran tasawuf Syekh Mutamakkin adalah kemampuan dan keterbukaannya terhadap unsur-unsur dan kearifan lokal. Sebagai ulama, ia tidak canggung membaca *Serat Dewa Ruci*. Hal ini menunjukkan bahwa unsur-unsur lokal bahkan lintas kepercayaan, menurutnya menjadi salah satu bagian dalam merumuskan tindakan dalam berdakwah. Dalam *'Arsy al-Muwahhidin* memang tidak secara tegas menjelaskan hal ini, tetapi sebagaimana disebutkan dalam *Serat Cebolek* dan sejarah lisan yang berkembang di Kajen, menunjukkan bahwa ia merupakan prototipe ulama yang terbuka dengan hal-hal di luar dari Islam. Oleh karena itu, tidak relevan bila dia dimasukkan dalam kategori aliran tasawuf sunni atau tasawuf falsafi. Sebagai orang Jawa dan Islam, ia tampak melakukan konformitas atas dua dimensi ini. Meskipun imannya terbang bersama Islam, tetapi kesadaran sejarahnya ia adalah orang Jawa. Unsur tradisi Jawa ia jadikan sarana penjelas terkait dengan nilai-nilai Islam. Dan model ini tampaknya yang dianut oleh Syekh Hasyim Asy'ari (keturunannya dan pendiri NU), sebagaimana dijelaskan oleh Gus Dur ketika memberikan pengantar dan sekaligus membantah kesimpulan Alwi Shihab terkait dengan posisi kakeknya tersebut dalam dunia tasawuf.

Dengan demikian, bisa ditegaskan bahwa karakteristik tasawuf Syekh Mutamakkin, tidaklah bisa dikategorikan ke dalam tasawuf sunni, atau tasawuf falsafi, atau neo-sufi—sebagaimana disimpulkan Milal. Tasawuf Syekh Mutamakkin bersifat eklektik yang dibangun atas kesadaran di mana *tanzih* Allah diteguhkan melalui jalan amal kebajikan, tauhid, dan *kasb*. Hal-hal ini dilakukan dalam kerangka menurunkan nilai-nilai Tuhan yang transenden ke dalam diri, sehingga seluruh gerak ini mencerminkan

nilai-nilai dan sifat Tuhan. Oleh karena itu, tujuan akhirnya ternyata amal kebajikan yang diorientasikan kepada Allah menjadi sarana menikmati *ru'yatullāh*. Konsep ini ia jelaskan bukan sekadar dengan dasar tekstual dogmatik, tetapi juga memakai sarana kearifan lokal di Jawa. Inilah cerminan dari sifat dan sikap eklektif yang ia lakukan di dalam membangun tasawufnya.

Tuduhan sesat yang dibangun dalam *Serat Cebolek* lebih sebagai intrik kepentingan politik dan pertarungan ideologi. Secara genealogis, Syekh Mutamakkin merupakan keturunan Mas Karebet (Jaka Tingkir) yang dengan lentur menerima tradisi lokal. Kebo Kenongo, ayah Jaka Tingkir, diklaim sebagai pembangkang di bidang kepercayaan terhadap penguasa Demak.⁷³ Hal ini terjadi karena, pada masa itu pemikiran keagamaan Islam terpecah-pecah menjadi berbagai kelompok. Pertama, kelompok yang tidak menerima tradisi (Jawa) ke dalam Islam.⁷⁴ Kelompok ini dipelopori oleh Sunan Giri, Sunan Ampel dan Sunan Kudus. Penganutnya didominasi para pedagang yang berpikir praktis dan ekonomis serta para penguasa yang masuk Islam dengan tujuan memperoleh dukungan dari para wali dan masyarakat di pesisir pantai. Kedua adalah kelompok yang menerima proses pertemuan tradisi setempat (Jawa) dengan Islam. Kelompok ini dipimpin Pangeran Panggung, Ki Ageng Pengging, Syekh Siti Jenar. Kelompok ini memperoleh dukungan dari kelompok Islam pedalaman (yang mayoritas petani dan berlatar agraris) dan Sunan Kalijaga. Pertarungan dua kelompok ini, ketika itu dimenangkan oleh kelompok pedalaman, yang kemudian memindahkan pusat kekuasaan Islam dari Demak ke Pajang.⁷⁵

Mataram pasca Sultan Agung juga sering diguncang berbagai pemberontakan dan perang saudara. Setelah pembrontakan Trunojoyo, berbagai perang saudara terjadi yang intinya

⁷³ Radjiman, *Toponimi Kota Surakarta dan Awal Berdirinya Kasunanan Surakarta Hadiningrat* (Surakarta: t. p, 2002), hlm. 33.

⁷⁴ Radjiman menyebut kelompok ini sebagai aliran pantai, karena berasal dari daerah pesisir pantai. Lihat., *Ibid.* Penyebutan ini tidak sepenuhnya tepat, karena banyak tokoh-tokoh dan para wali yang berasal dari daerah pesisir/pantai tetapi sangat akomodatif terhadap tradisi dan kearifan lokal, seperti Sunan Muria dan Syekh Mutamakkin sendiri.

⁷⁵ *Ibid.*

memperebutkan kekuasaan Surakarta. Pada 1719-1723 M. terjadi perang dan pembrontakan memperebutkan kekuasaan antara Sunan Amangkurat IV (yang ketika itu sebagai pemegang kekuasaan yang sah) dengan Pangeran Tepasana, Pangeran Purbaya, Pangeran Blitar, serta Adipati Natapura dan Pangeran Diponegara Herucakra. Amangkurat IV berhasil membasmi gerakan pembrontakan itu dengan dibantu oleh kekuatan militer Belanda. Dalam situasi politik yang diselimuti oleh perebutan kekuasaan dan persetujuan antara kelompok Islam puritan dengan Islam yang lentur menerima tradisi lokal inilah kisah Syekh Mutamakkin hidup. Tuduhan *heretic* kepadanya tidak terlepas dari persetujuan dua kelompok Islam tersebut.

Penutup

Keseluruhan penjelasan di atas memberikan dasar dalam menarik kesimpulan. *Pertama*, teks '*Arsy al-Muwahhidin*' merupakan teks yang berbicara tentang makna esoteris dari praktik ibadah salat. Ia merupakan teks tasawuf yang meskipun secara kodikologis belum memberikan informasi secara tegas sebagai karya Syekh Mutamakkin, tetapi secara spiritual para kiai di Kajen menyimpan dan meyakini sebagai karya Syekh Mutamakkin.

Kedua, '*Arsy al-Muwahhidin*' menjelaskan ibadah salat sebagai media transendensi dan *mi'raj* seorang arif dalam berkomunikasi dengan Tuhannya. Di dalamnya juga menegaskan peran amal dan usaha manusiawi dalam kehidupan sosial dan spiritual ditekankan.

Ketiga, karakteristik tasawuf Syekh Mutamakkin tidak serta-merta dapat diposisikan dalam kategorisasi yang dibangun oleh Alwi Shihab, yaitu tasawuf sunni dan tasawuf falsafi. Demikian juga tidak serta-merta bisa dimasukkan dalam kategori neo-sufi yang bersifat puritan, seperti yang dikerangkakan Fazlur Rahman. Tapi, karakteristik tasawuf Syekh Mutamakkin bersifat eklektif dan konformatif atas tasawuf sunni dan falsafi serta mengakomodasi tradisi dan kearifan lokal—dalam hal ini adalah tradisi Jawa. Ia juga menyerap semangat hidup dinamis dari guru tarekatnya, Syekh Zain Al-Yamani.

Dalam konteks ini, tuduhan *heretic* yang dialamatkan kepadanya lebih bersifat politis dan bagian dari pertarungan klan genealogi yang ikut terlibat di dalamnya: klan Sunan Kudus yang

ortodok-politik dan Jaka Tingkir yang tradisional dan menghargai tradisi lokal. []

Daftar Pustaka

- Al-Anshari, Zakaria *Tuhfah al-Ṭullāb bi Syarḥ Tahrīr Tanqīḥ al-Lubāb*. Surabaya: Maktabah al-Hidayah, t. th.
- Al-Banjari, Syekh Muhammad Arsyad. *Sabīl al-Muhtadīn Littafaquh fī Amr al-Dīn*. Mesir: Dār al-Fikr: t. th.
- Al-Ghazali, Abu Hamid. 1316 H. *al-Munqiz min al-Ḍalāl*. Kairo: Dar al-Ma’arif,
- Al-Hujwiri. 1992. *Kasyful Mahjūb*. terj. Suwardjo Muthary dan Abdul Hadi WM. Bandung: Mizan,
- Al-Taftazani, Abu al-Wafa’. 1976. *Al-Madkhal ilā al-Tasawwuf al-Islāmī*. Kairo: Dar al-Saqafah wa al-Tiba’ah wa al-Nasyr,
- Azra, Azyumardi. 1998. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII, Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan,
- Badawi, ‘Abdurrahman. 1975. *Tarikh al-Tasawuf al-Islami*. Kuwait: Wikalah al-Matbu’at,
- Baried, Siti Baroroh dkk. 1985. *Pengantar Teori Filologi*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan,
- Bizawi, Zainul Milal. 2002. *Perlawanan Kultural Agama Rakyat, Pemikiran dan Paham Keagamaan Syekh Ahmad Mutamakkin dalam Pergumulan Islam dan Tradisi*. Yogyakarta: Samha,
- Dirdjosanjoto, Pradjarta. 1999. *Memelihara Umat, Kiai Pesantren – Kiai Langgar di Jawa*. Yogyakarta: LKiS,
- Dirdjosanjoto, Pradjarta. 1999. *Memelihara Umat*. Yogyakarta: LKiS,
- Gusmian, Islah. “Tafsir Al-Qur’an Di Indonesia Abad 20: Studi Atas Dinamika Pemakaian Bahasa dan Aksara dalam Penulisan Tafsir” Laporan Penelitian Kompetitif Individual yang diselenggarakan oleh Pusat Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat STAIN Surakarta, 2009.

- H. J. de Graaf dan TH. Pigeaud, 2003. *Kerajaan Islam Pertama di Jawa*, editor naskah Eko Endarmoko dan Jaap Erkelens. Jakarta: Pustaka Utama Grafiti,
- Haidar Baqir, 2008. *Buat Apa Shalat?! Kecuali Jika Anda Hendak Mendapatkan kebahagiaan dan Ketenangan Hidup*. Bandung: Kerjasama Penerbit Mizania dan Iiman,
- HM. Imam Sanuni, Ah. 2002. *Perjuangan Syekh K. H. Ahmad Mutamakkin*. Yogyakarta: Keluarga Mathaliul Falah Yogyakarta,
- Ibn al-Jauzi, *Talbis Iblis*. T. tp: Dar Umar ibn Khattab li al-Nasyr, t. th.
- Ibn Arabi. 2004. *Fusus al-Hikam, Mutiara Hikmah 27 Nabi*, terj. Ahmad Sahidah dan Nurjannah Arianti. Yogyakarta, Islamika,
- Ibn Taimiyah, 1381 H. *Fatawa ibn Taimiyah*, Riyad: t. p,
- Kartapraja, Kamil. 1985. *Aliran Kebatinan dan Kepercayaan di Indonesia*. Jakarta: Masagung,
- Kuntowijaya. 1994. *Paradigma Islam, Interpretasi untuk Aksi*. cetakan ke-4. Bandung: Mizan,
- Littlejohn, Stephen W. 1989. *Theories of Human Communication*. California: Wadsworth Publishing Company,
- Malik, Dedy Djamaluddin dan Idi Subandi Ibrahim, 1998. *Zaman Baru Islam Indonesia* (Bandung: Zaman Wacana Mulia,
- Mudzhar, M. Atho. 1998. *Pendekatan Studi Islam, dalam Teori dan Praktek*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar,
- Nuruddin al-Raniri, t. th. *Al-Şirāṭ al-Mustaḳīm*, dicetak bersamaan di bagian pinggir kitab *Sabīl al-Muhtadīn*. Mesir: Dar al-Fikr,
- R. M. Ng. Poerbatjaraka. 1954. *Kapustakaan Djawi*. Jakarta: Djambatan,
- Radjiman. 2002. *Toponimi Kota Surakarta dan Awal Berdirinya Kasunanan Surakarta Hadiningrat*. Surakarta: t. p,
- Rahman, Fazlur. 1979. *Islam*. Chicago: The University of Chicago Press
- Ridwan Sofwan dkk. 2000. *Islamisasi di Jawa*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- S. Soebardi. *The Book of Cabolek*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1975
- Saksono, Wiji. 1995. *Mengislamkan Tanah Jawa, Telaah atas Metode Dakwah Wali Songo*. Bandung: Mizan

- Shiddiqi, Nourouzzaman. 1989. "Sejarah: Pisau Bedah Ilmu Keislaman", dalam Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim (ed.) *Metodologi Penelitian Agama, Sebuah Pengantar*. Yogyakarta: Tiara Wacana
- Shihab, Alwi. 2001. *Islam Sufistik, Islam Pertama dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*. Bandung: Mizan
- Shihab, Alwi. 2003. *Islam Sufistik*. Bandung: Mizan
- Simon, Hasan. 2004. *Misteri Syekh Siti Jenar, Peran Wali Songo dalam Mengislamkan Tanah Jawa*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar,
- Spardley, J. P. "Adaptive Strategies of Urban Nomads: The Ethnoscience of Tramp Culture" dalam J. Friedl dan N. J. Chairman (ed.) *City Way: A Selective Reader in Urban Anthropology*, sebagaimana dikutip oleh Heddy Shri Ahimsa-Putra "Peringatan, Cobaan, dan Takdir: Politik Tafsir Bencana Merapi" dalam *Jurnal Masyarakat Indonesia*. LIPI Jakarta, jilid XXVI, No. 1, 2000, hlm. 29.
- Tudjimah. 1997. *Syekh Yusuf Makasar*. Jakarta: UI Press,
- William C. Chittick "Ibn Arabi dan Mazhabnya" dalam Seyyed Hossein Nasr (ed.), 2003. *Ensiklopedi Tematik, Spiritualitas Islam, Manifestasi*, terj. M. Sholihin Arianto dkk. Bandung: Mizan
- Babad Demak*, alih aksara Maryono Truno. Semarang: Proyek Pengembangan Perpustakaan Daerah, 1980/1981.
- Suluk Syekh Siti Jenar*, alih bahasa Sutarti. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Proyek Penerbitan Buku Sastra Indonesia dan Daerah, 1984.
- Rekaman Diskusi Buku: Perlawanan Kultural Agama Rakyat di IAIN Jakarta, Selasa, 14 Mei 2002 yang dihadiri oleh Gus Dur, Bambang Pranowo, Goenawan Mohamad, dan Azyumardi Azra yang kemudian dipublikasikan oleh Jaringan Islam Liberal. <http://islamlib.com/id/artikel/diskusi-buku-perlawanan-kultural-agama-rakyat>. diunduh pada 15 April 2012.
- Wawancara dengan Arwani Kohlejo, guru di desa Watoroyo, pada 11 September 2012.
- Wawancara dengan K. H. Muadz Thohir, pengasuh Pesantren Ar-Raudlah Kajen, Pati, pada 21 Agustus 2012.

