

MENCARI AKAR RUJUKAN AJARAN MA'RIFAT SYAIKH NURUDDAROIN PESANTREN "MUKASYAFAH 'ARIFIN BILLAH" DESA KARANGSARI KECAMATAN WERU KABUPATEN CIREBON

❖ Suteja, M.Ag

Abstrak

Artikel ini mendeskripsikan tentang akar-akar rujukan ajaran Ma'rifat Syaikh Nuruddaroin di Pesantren Mukasyafah Arifin Billah Desa Karangsari Kec. Weru Kab. Cirebon. Dengan memanfaatkan metode kualitatif dan pendekatan sosio-historis, kajian ini melahirkan beberapa temuan. Pertama, Muhammad Nuruddaroin bertekad kuat ingin mencari Allah Swt. atas dasar kecintaan dan kerinduannya yang teramat dalam ingin bertemu Dia. Pada tanggal 26 Rabi'ul Awwal 1338 H./1919 M. se usai shalat Jumat, tepatnya dari mulai jam dua siang sampai menjelang tiba waktu shalat Ashar, dia mengalami kelenger (fanâ'). Dia meyakini telah mengalami empat tingkatan kematian, yaitu mati abang, mati putih, mati ijo, dan mati ireng. Sejak saat itu, ia merasa telah mencapai maqam inkisyâf. Ia meyakini peristiwa tersebut sebagai ma'rifah. Namun demikian, dia tidak menganut paham kesatuan hamba dengan Tuhannya ataupun bersemayamnya Tuhan dalam diri manusia. Ia tetap konsisten dengan ajaran ma'rifah al-Ghazali; kedua, Al-Ghazali membatasi ma'rifatullah kepada kemampuan (karunia) untuk mengenali rahaia dari banyak rahasia Allah, bukan melihat atau bertemu (musyahadah) Alah di dunia. Dan ketiga, Musyahadah yang, diklaim Muhammad Nuruddaroin tidak terdapat dalam tasawuf al-Ghazali dan betentangan dengan konsep ma'rifat al-Ghazali.

Kata Kunci: *Tasawuf, Ma'rifat Syaikh Nuruddaroin, Pesantren Mukasyafah Arifin Billah dan Ma'rifah al-Ghazali.*

A. PENDAHULUAN

Islam yang diterima orang-orang Asia Tenggara yang pertama memeluk Islam barangkali sangat diwarnai oleh berbagai ajaran dan amalan sufi. Di Indonesia dan khususnya di Jawa, awal mula perkembangan agama Islam adalah dalam bentuk yang sudah bercampur baur dengan unsur-unsur India dan Persia, terbungkus

dalam praktik-praktik keagamaan. Islam yang datang ke Indonesia dan khususnya di Jawa adalah Islam yang bercorak sufistik.¹ Para sufi (*wali*), ulama dan kiai di tanah Jawa cenderung bersikap simpatik dan akomodatif terhadap tradisi budaya lokal.

Tasawuf berkaitan dengan hakikat, yang mereka sebut dengan istilah *khawariq al-'adah* (berlawanan dengan hukum alam).² Pada praktiknya, tasawuf merupakan adopsi ketat dari prinsip-prinsip Islam dengan jalan mengerjakan seluruh perintah wajib dan sunah agar mendapat ridha Allah. Clifford Greertz mencatat bahwa Islam datang masuk ke Indonesia melalui jalur mistisisme India dan disambut oleh kepercayaan lama yang sudah berkembang yaitu Hindu, Buddha dan animisme.³ Walisongo berarti sembilan orang wali. Mereka adalah Maulana Malik Ibrahim, Sunan Ampel, Sunan Giri, Sunan Bonang, Sunan Dradjad, Sunan Kalijaga, Sunan Kudus, Sunan Muria, serta Sunan Gunung Jati. Mereka tidak hidup pada saat yang persis bersamaan. Namun satu sama lain mempunyai keterkaitan erat, bila tidak dalam ikatan darah juga dalam hubungan guru-murid.

Satu abad setelah masa Walisongo, abad 17, Mataram memperkuat pengaruh ajaran para wali. Pada masa pemerintahan Sultan Agung, yang dikenal sebagai Sultan Abdurrahman dan *Khalifatullah Sayyidina Penotogomo ing Tanah Jawi* (memerintah 1613-1645 M. = 1022-1055 H.) mulai dibuka kelas khusus bagi para santri untuk memperdalam ilmu agama Islam (kelas *takhasus*) dengan spesialisasi cabang ilmu tertentu, serta pengajian *tarikat*, atau *pesantren tarikat*.⁴

Pada tahap-tahap pertama pendidikan pesantren memang masih memfokuskan dirinya kepada upaya pementapan iman dengan latihan-latihan *ketarikatan* daripada menjadikan dirinya sebagai pusat pendalaman Islam sebagai ilmu pengetahuan atau wawasan. Eksistensi pesantren sebagai lembaga pendidikan keagamaan Islam mistik saat itu dikarenakan oleh sebab-sebab yang berasal dari luar pesantren. Sebab-sebab dimaksud adalah tidak adanya literatur keislaman di Jawa ketika itu sebagai konsekuensi logis dari kurangnya kontak antar umat Islam di Jawa dengan Timur Tengah. Hal ini disebabkan oleh politik pecah belah Belanda yang tengah berusaha keras menunjang

1 Simuh, *Islam dan Tradisi Budaya Jawa*, (Jakarta: Teraju, 2003), hlm. 162.

2 Simuh, *Islam dan Tradisi*, hlm. 131-132.

3 Clifford Greertz, *The Religion of Java*, (London: Collier-Macmillan Limited, 1964), hlm. 125.

4 *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: Ikhtiar Baru, 1993).

penyebaran agama Kristen di Nusantara.⁵

Abad ke-19 M. seringkali disebut sebagai abad permulaan adanya kontak umat Islam di Indonesia dengan dunia Islam, termasuk Timur Tengah. Selain kontak melalui jamaah haji Indonesia, juga melalui sejumlah pemuda Indonesia yang belajar di Timur Tengah (Makkah). Mereka sebagian besar berasal dari keluarga pesantren.⁶ Di antara mereka yang sukses secara gemilang adalah Syekh Nawawi Tanara Banten (w. 1897 M.), Syekh Mahfudz al-Tirmisi (w. 1919 M.), Syekh Ahmad Chothib Sambas (Kalimantan), dan Kiai Cholil Bangkalan Madura (w. 1924 M.= 1343 H.). Pada abad ke-19 M. mereka adalah orang-orang yang mengisi kedudukan sebagai imam dan pengajar di Masjid Haram Makkah al-Mukarromah.⁷

Generasi pertama itu kemudian melahirkan para santri sebagai murid langsung, yang selanjutnya dikenal sebagai generasi kedua dalam jajaran pelopor dan pendiri pesantren di Jawa dan Madura. Mereka adalah KH. A. Hasyim Asy'ari Tebuireng Jombang (1871-1947 M.=1288-1367 H.), KH. Abdul Wahab Hasbullah (Surabaya), dan KH. Bisyr Syamsuri. Pada tahun 1899 M.=1317 H., KH. A. Hasyim Asy'ari mendirikan Pesantren Tebuireng. Pesantren itu menawarkan panorama yang berbeda dari pesantren-pesantren lain sebelumnya. Ia mencoba merefleksikan hubungan berbabagai dimensi yang mencakup ideologi, kebudayaan serta pendidikan.⁸

Pengaruh paham *wahdat al-wujûd* bahkan berhasil sampai pula ke Indonesia, melalui Aceh dengan perantaraan India. Dari Aceh menyebar ke daerah-daerah lain seperti Sumatera Barat, Jawa Barat dan jantung kerajaan Mataram. Bahkan penguasa kerajaan Mataram yang berpusat di Surakarta justru sangat menyenangi dan mempertahankannya sampai dengan sekarang.⁹ Hampir seluruh catatan sejarah selalu menghubungkan Cirebon dengan perkembangan Islam di Jawa, khususnya di Jawa Barat. Lahirnya kerajaan Islam di abad 15-16 menunjukkan arti penting Islam di Cirebon pada awal perkembangan Islam. Pendiri kerajaan Islam di Cirebon, yaitu Sunan Gunung Djati

5 M. Natsir, *Islam dan Kristen di Indonesia* (Jakarta: Bulan Bintang, 1969), hlm. 21.

6 M. Natsir, *Islam dan Kristen di Indonesia*, hlm. 4.

7 Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren* (Jakarta: LP3ES, 1982), hlm. 85

8 Ahmad Tafsir, *Ilmu Pendidikan dalam Perspektif Islam* (Bandung: Remaja Rosda Karya, 1992), hlm. 194.

9 Simuh, *Islam dan Tradisi*, hlm. 187.

(Syarif Hidayatullah) yang dijuluki Sultan Mahmud adalah salah satu tokoh Walisongo.¹⁰ Pada tahap awal itu, Cirebon adalah bagian yang tidak terpisahkan dari jaringan penyebaran Islam di Jawa.¹¹ Termasuk dalam hal ini *Mukasyafah Muhammad Nuruddaroin* adalah salah satu pondok pesantren di wilayah Kabupaten Cirebon. Pendirinya Syaikh al-Ârif Billâh al-Walî al-Syahîr wa al-Quthb al-Kabîr al-Syaikh al-Haj Muhammad Nuruddaroin bin al-Syaikh al-Haj Muhammad Ya'qub al-Syirbanî (selanjutnya ditulis Muhammad Nuruddaroin) mengajarkan tarekat kepada para santrinya.¹²

Dalam catatan sejarah, Muhammad Nuruddaroin adalah pribadi yang sederhana dan gemar mengembara mencari dan menuntut ilmu. Ia juga dikenal ahli *riyadhah* dan berziarah dalam rangka mencari berkah (*tabarruk*). Ia mulai menuntut ilmu kepada Imam Pura di Desa Patalagan Cilimus Kuningan (Cirebon) sampai dengan memiliki keahlian menulis tulisan Arab, Latin dan bahasa Indonesia.¹³ Pendidikan keagamaannya diperkuat dengan berguru kepada beberapa orang kiai dalam berbagai disiplin ilmu. Di Desa Randu Bawa (Kuningan), ia berguru Tarekat Syathariyah kepada K. Damsuqi. Ia juga belajar dan memperoleh ijazah Tarekat Qadiriah dari seorang kiai ahli tarekat bernama Abdullah Tegalgubug Arjawinangun Cirebon. Sedangkan di Pesantren Balerante Palimanan, dia mempelajari Nahwu dan Sharaf.¹⁴ Di samping itu ia juga pernah belajar kepada beberapa guru di Jawa Timur, seperti K. Langkir di Pare Kediri dan K. Abdullah Faqih di Pasuruan.

Pada tahun 1909 M. Nuruddaroin pergi ziarah ke Makkah al-Mukarromah untuk menunaikan ibadah haji. Kepergiannya ke Tanah Suci itu di samping untuk menunaikan rukun Islam yang kelima,

10 Muhaimin AG, *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal Potret dari Cirebon*, (Jakarta: Logos, 2002), hlm. 8.

11 Muhaimin AG, *Islam dalam Bingkai Budaya Lokal* hlm. 9.

12 Benih pondok pesantren ini berawal dari sebuah pengajian tarekat yang dilaukan sejak tahun 1926 M. oleh al-Syaikh al-Ârif Billâh al-Walî al-Syahîr wa al-Quthb al-Kabîr al-Syaikh al-Haj Muhammad Nuruddaroin bin al-Syaikh al-Haj Muhammad Ya'qub al-Syirbanî (selanjutnya ditulis Muhammad Nuruddaroin). Pokok pangkal ajarannya berasal dari ajaran *Nahdhat al-Arifin Billâh*, yang didirikan oleh Muhammad Nuruddaroin (1919 M.), yaitu ketika ia menetap dan mengajarkan ilmu agama Islam di Desa Kemuning Kecamatan Pakis Kabupaten Jember Jawa Timur.

13 Yayasan Pendidikan Arifin Billah, hlm. 2.

14 *Ibid.*, hlm. 3.

juga dimanfaatkan untuk melakukan pertaubatan kepada Allah Swt. dengan harapan diampuni segala dosa-dosanya. Ia juga melakukan ikrar terhadap dirinya untuk mengamalkan tarekat yang dipilihnya, yakni Tarekat Ghazaliyah.¹⁵ Sekembalinya dari menunaikan ibadah haji ia kembali mengajar para santrinya di tempat yang sekarang dikenal dengan Pondok Pesantren Mukasyafah Muhammad Nuruddaroin Karang Sari Weru Kabupaten Cirebon.

Penamaan tarekat ini merupakan sesuatu yang baru dan asing terdengar di telinga. Namun demikian, Mbah (panggilan Ustadz Wagimin Nurullah kepada Muhammad Nuruddaroin) menamai tarekatnya itu bukan tanpa dasar dan alasan yang tidak dapat dipertanggungjawabkan secara keilmuan. Beliau bermaksud mengingatkan kepada anak cucu dan juga pengikutnya bahwa ajarannya itu bersumber langsung kepada ajaran-ajaran Imam al-Ghazali dengan harapan memiliki kelebihan dan otentitas yang dapat dipertanggungjawabkan sehubungan dengan kualitas keilmuan dan kesufian Imam al-Ghazali.¹⁶

Muhammad Nuruddaroin satu kali dalam hidupnya pernah mengalami peristiwa *ma'rifah*, karena ia telah menjalani proses *mujâhadah* yang sebenarnya. *Mujâhadah* yang dimaksud, dalam pandangannya, adalah mengalami empat tingkatan kematian, yaitu *mati abang*, *mati putih*, *mati ijo*, dan *mati ireng*.¹⁷ Mohammad Nuruddaroin diyakini oleh para pengikutnya sebagai sosok wali Allah. Dia telah dikaruniai keistimewaan mengetahui Allah Swt. ketika hidup di dunia secara langsung dengan rohnya benar-benar suci.¹⁸

Pengalaman spiritual *sebah* (*musyahadah*) Mohammad Nuruddaroin sudah menjadi kepercayaan yang tidak bisa diragukan di kalangan keluarga dan para pengikut Pesantren Mukasyafah Arifin Billah Desa Karang Sari. Sementara komunitas pesantren dan akademisi di wilayah Cirebon, setidaknya hingga saat ini, memandangnya sebagai sesuatu yang tidak lazim mengingat kompetensi seorang Nuruddaroin yang hampir-hampir tidak dikenal baik dalam literatur daftar nama-nama kiai pesantren Cirebon. Namun demikian, posisi dan kesesuaian ajarannya tentang *ma'rifah* dan *musyahadah* merupakan kekhasan praktik tarekat yang dimilikinya. Karenanya secara akademik menjadi

15 *Ibid.*, hlm. 8.

16 Wawancara dengan Wagimin Nurullah, Senin 2 Januari 2003

17 Riwayat Hidup HLM. Muhammad Nuruddaroin (tulisan tangan, tidak dipublikasikan), hlm. 12.

18 Wawancara dengan Wagimin, Senin, 6 Januari 2003.

penting untuk ditelusuri, baik secara konseptual maupun tertib keguruan dalam bidang tarekat ini. Di samping itu, kajian ini juga dapat dilanjutkan dengan mempertanyakan ajaran tasawufnya, apakah memiliki kedekatan dengan tasawuf Ibnu 'Arabi dan al-Ghazali.

B. METODOLOGI

Studi ini dilakukan dengan memanfaatkan metode kualitatif. Data-data yang terkait dengan kajian ini diperoleh melalui studi kepustakaan dan manuskrip-manuskrip terkait. Di samping itu, kajian ini juga dilakukan dengan mengkonfirmasi kepada beberapa tokoh yang memiliki latar belakang kedekatan keluarga, hubungan kemuridan dan disiplin akademik dalam bidang tasawuf melalui wawancara mendalam.

Data-data yang telah terkumpul dipetakan berdasarkan sub-sub tema pembahasan dan selanjutnya dianalisis. Kinerja analisis dilakukan dengan menggunakan analisis kesejarahan dan analisis konten yang terdapat dalam banyak literatur dan manuskrip terkait. Dalam penelitian ini akan dikemukakan dua sumber data yaitu sumber data primer dan sumber data sekunder. (1) Sumber Primer: Karya tulis ajaran ma'rifat H. Muhamamad Nuruddaroin, dan Biografi H. Muhamma Nuruddaroin; Ustadz H. Wagimin Nurullah (menantu laki-laki) sebagai penerus (khalifah) penyebar ajaran Mukasyafah Muhammad Nuruddaroin Muhammad Nuruddaroin; dan Setianata (lahir 1981 M) putera bungsu (anak lelaki satu-satunya) H. Muhammad Nuruddaroin. (2) Sumber Sekunder: segenap dewan guru dan santri Pesantren Mukasyafah Muhammad Nuruddaroin Muhammad Nuruddaroin dan Tetangga dekat, masyarakat dan murid-murid serta pengunjung upacara ritual Pesantren Mukasyafah Muhammad Nuruddaroin.

Pengumpulan data dalam penelitian ini dilakukan dengan menggunakan teknik observasi, survey dan wawancara. Observasi yang dimaksud adalah melakukan pengamatan secara langsung subjek yang akan diteliti yaitu para *murid* tarekat yang dibina di lingkungan di Pesantren Mukasyafah 'aArifin Billah Muhammad Nuruddaroin. Observasi juga penulis lakukan dengan melibatkan diri sebagai *observer* dan berada di dalam lingkaran objek yang sedang diteliti. Misalnya, penulis mengikuti aktivitas anggota tarekat seperti dalam perayaan Maulid Nabi SAW, Isra' Mi'raj Nabi SAW, Upacara Ritual bulan Syawal dan bulan Dzul Hijjah di Pesantren Mukasyafah 'Arifin Billah Muhammad Nuruddaroin.

C. AJARAN MA'RIFAT SYAIKH NURUDDAROIN

Muhammad Nuruddaroin, dalam hal syahadat, tidak memberikan nama yang khusus sebagaimana *Ngelmu Sejati Cerbon*. Meskipun demikian, kreasi baru berupa penafsiran *khas* kepadanya tetap tidak bisa diabaikan. *Salat jati* dalam pandangan *ngelmu sejati* ialah hubungan antara hamba dengan Tuhannya. Salat yang wajib ada lima, yaitu terletak pada mata, telinga, hidung, mulut dan kubul (kemaluan).¹⁹ Kesamaan prinsip pandang dengan Muhammad Nuruddaroin adalah pada persoalan penafsiran sinkretis terhadap shalat yang dikehendaki syariat Islam. Keduanya berkeyakinan bahwa masing-masing shalat mempunyai tempat khusus dalam anggota tubuh manusia. *Ngelmu sejati* tidak menjelaskan secara rinci posisi masing-masing shalat.

Muhammad Nuruddaroin menjelaskan dengan tegas dan rinci kelima shalat itu mempunyai tempat khusus dalam tubuh manusia yaitu: bagian susu dan bahu untuk shalat Dzuhur, mulut dan hidung untuk shalat 'Ashr, lubang hidung dan mulut untuk shalat Maghrib, telinga dan mulut untuk shalat 'Isya', dan kepala untuk shalat shubuh. Shalat dan sahadat sejenis itu juga terdapat di dalam Ajaran *ilmu sejati*, yang disebut *sahadat sejati* dan *salat sejati*. *Sahadat sejati* hanya diajarkan kepada orang yang benar-benar bertekad menjadi murid dan diberikan secara rahasia. *Salat sejati* dilaksanakan dengan cara mengheningkan cipta sambil menarik dan menghembuskan nafas menyebutkan *hu* dengan teratur. Waktu menghembuskan nafas menyebut *hu* dan waktu menarik nafas menyebutkan *rip*. Shalat ini dapat dilakukan sewaktu-waktu, menurut keperluan dan kesempatan yang berkepentingan.²⁰

Potensi manusia dimaknai oleh Muhammad Nuruddaroin dengan bahasa simbol khas kedaerahan, dalam hal ini Cirebon. Manusia diyakini memiliki tiga unsur pokok yang harus disempurnakan menjadi "lima sempurna". Manusia sempurna yaitu manusia yang sudah mencapai tingkatan ma'rifatullah, dilambangkan dengan perumpamaan *sambal* yang terdiri tiga unsur pokok yaitu: *garam (nafsu muthmainnah)*, *terasi (nafsu lawwamah)*, dan *cabe (nafsu ammârah)*. Manusia bisa mencapai derajat kesempurnannya di dunia ini (dilambangkan dengan *cowet*) bila ketiga unsur itu mampu dibina dengan jalan mujâhâdat (di-uleg).

19 Kamil Nartapraja, hlm. 93.

20 Kamil Nartapraja, hlm. 100.

Kebatinan pada umumnya dapat dibedakan menjadi tiga tipe yaitu: tipe etis, kosmis dan pantheistis.²¹ Kebatinan tipe pantheistis tidak menjadikan masalah ketuhanan sebagai pusat pemikiran, melainkan manusia. Nisbah *Tuhan-manusia* terutama diperbincangkan dalam rangka mencari daya gaib. Karenanya sifat *antroposentris* adalah dominan.²² Mohammad Nuruddaroin diyakini oleh para pengikutnya sebagai sosok wali Allah. Dia telah dikarunia keistimewaan mengetahui Allah ketika hidup di dunia secara langsung dengan rohnya benar-benar suci.²³ Kebatinan sebagai ilmu yang berdasar atas dasar ketuhanan absolut, mengajarkan kenyataan dan mengenal hubungan langsung dengan Allah tanpa perantara.²⁴ Kebatinan mengandalkan tiga unsur dalam manusia yaitu: *badan-jiwa-atman, jaba-jero-kadim, naluri-roh-batin, tubuh-jiwa-sukma, alam-budi-gaib, pancaindera-akal-hati*, dan sebagainya..²⁵ Karakter utama kebatinan selalu mengutamakan aspek batin. Agar batin itu berfungsi penuh, unsur-unsur lain harus dikekang dalam fungsinya atau bahkan diberhentikan. Semua yang bersifat lahiriah, jasmaniah, harus dikuasai.²⁶ Muhammad Nuruddaroin justru mempergunakan istilah-istilah yang lazim dipakai yaitu jasmani, nafs, dan ruh. Ketiga unsur itu kehendak dan keinginannya harus dikendalikan dan bahkan mesti dimatikan.²⁷ Mohammad Nuruddaroin hanya mengandalkan hati atau jiwa yang suci, berbeda dengan kebatinan. Baginya seseorang yang dengan hatinya dapat mengenali dzat, sifat dan pekerjaan Allah maka dialah orang yang *'arif*. Dialah wali Allah dan dialah insan kamil yang sebenarnya. Dalam hal ini, dia menyatakan:

*Barang siapa mengenal Allah
dengan mata hatinya dan perasaan
Dia adalah wali 'arif yang hakiki
dan manusia sempurna yang sejati.*²⁸

21 Rahmat Subagya, *Kepercayaan, Kebatinan, Kerohanian, Kejiwaan dan Agama*, (Yogyakarta: Kanisius, 1995), hlm. 49.

22 Rahmat Subagya, *Kepercayaan*, hlm. 53.

23 Wawancara dengan Wagimin pada tanggal Senin, 6 Januari 2003.

24 Rahmat Subagya, *Kepercayaan*, hlm. 77.

25 Rahmat Subagya, *Kepercayaan*, hlm. 48.

26 Rahmat Subagya, *Kepercayaan*, hlm. 48.

27 Muhammad Nuruddaroin, *Bayt Dua belas min al-'Ilm al-Mukâsyafah wa al-Ilhâm allati min 'ind Allah*, khat Muhammad Mahfudz bin Muhammad Sanwani al-Kemuning al-Jember; (Jember : t.p., t.th.), hlm. 19.

28 Nuruddaroin, *Bayt 12*, hlm. 23.

Kemampuan yang diandalkan aliran kebatinan untuk dapat mengenal Dzat Ilahi adalah *Rahsa Jati* yaitu kemampuan intuisi untuk mengenal Dzat Ilahi yang diperoleh terutama dengan jalan meditasi, *samadhi*, tafakur, dzikir, dan yoga.²⁹ *Samadhi* dilakukan untuk mencapai *eling*. Dengan *eling* orang dapat menerima sabda-sabda Tuhan Yang Maha Kuasa berupa ibarat (*sanepa*), alamat (*sasmita*), ataupun tulisan-tulisan (*sastra jendra hayungrat*).³⁰

Hati yang benar-benar bersih dalam pandangan Muhammad Nuruddaroin adalah hati yang terbebas dari segala hawa nafsu melalui jalan *mujâhadah* dan *riyâdhah*. Sebagaimana ajaran mistik pada umumnya, paham kebatinan juga mengajarkan *riyâdhah* dan *mujâhadah* seperti ajaran *Saptadharma* yang dipelopori oleh Hardjosapuro (l. 1910 M.). Ajaran *Saptadharma*, seperti dinyatakan Simuh, mengajarkan agar ruh yang suci bisa kembali berhubungan dengan Allah, harus membebaskan diri perbudakan nafsu-nafsunya dan bisa menguasai nafsu-nafsunya. Pembebasan ruh dari perbudakan nafsu-nafsu ini bisa dicapai dengan *samadhi*.³¹

D. AKAR RUJUKAN AJARAN MA'RIFAT SYAIKH NURUDDAROIN PESANTREN "MUKASYAFAH'ARIFINBILLAH" DESA KARANGSARI KECAMATAN WERU KABUPATEN CIREBON

1. Tharîqah Ghazâlîyah

Pengaruh tasawuf al-Ghazali sangat terasa dalam ajaran Muhammad Nuruddaroin di Cirebon. Hal ini tampak tidak saja karena ia menjadikan karya-karya al-Ghazali sebagai rujukan pokok. Sejak masa awal perintisannya, ketika pulang dari menunaikan ibadah haji pada tahun 1909 M., Muhammad Nuruddaroin mengaku membai'at dirinya di Jabal Qubays dan menamakan ajarannya dengan sebutan *Tharîqah Ghazâlîyah*. Karena seluruh perilaku suluknya didasarkan pada kitab karya al-Ghazali.

Muhammad Nuruddaroin tidak mengikatkan dirinya dengan tariqat tersebut atau tariqat-tariqat yang lazim dan diakui keabsahannya (*mu'tabarah*) di Indonesia. Ia lebih suka menggabungkan dirinya langsung dengan Abu Hamid al-Ghazali, yang diakuinya sebagai salah

29 Surahardjo, Y.A, *Mistisisme*, (Jakarta: Paramita, 1983), hlm. 63.

30 Simuh, *Islam dan Tradisi*, hlm. 189.

31 Simuh, *Islam dan Tradisi*, hlm. 189.

MENCARI AKAR RUJUKAN AJARAN MA'RIFAT SYAIKH NURUDDARAIN PESANTREN "MU-KASYAFAH 'ARIFIN BILLAH" DESA KARANGSARI KECAMATAN WERU KABUPATEN CIREBON

seorang *walī al-Quthb*. Meskipun, dalam persoalan berguru tariqat, pendiri Mukasyafah Muhammad Nuruddaroin ini sebenarnya memiliki jalur atau ikatan perguruan dengan tariqat-tariqat yang lazim dianut dan dikenal di kalangan masyarakat Cirebon seperti tariqat Qadiriyyah wan Naqsyabandiah dan Syattariah. Di Desa Randu Bawa (Kuningan), ia berguru tariqat Syattariah kepada K. Damsuqi. Ia juga belajar dan memperoleh ijazah tariqat Qadiriyyah dari seorang kiai ahli tariqat bernama K.H. Abdullah Tegalgubug Arjawinangun Cirebon. Namun demikian, dalam hal ini, tidak diperoleh kejelasan adanya keterikatan (*sanad*) yang utuh antara Mukasyafah Muhammad Nuruddaroin dengan Syekh Muhyi, ataupun Syekh Tolhah Kalisapu Cirebon (w. 1908 H.).³²

2. Ihwal Jati Diri Manusia

Di kalangan para sufi, manusia mempunyai arti penting sebagai pusat kosmos atau gambaran mikrokosmos. Setiap diri manusia menyandang gelar terhormat sebagai *khalifah fi al-Ardh*, wakil atau utusan Allah di bumi. Oleh karena itu, sufi menganggap bahwa pada diri manusia dapat ditemukan ayat-ayat kekuasaan Allah. Dengan mengkaji diri inilah selanjutnya manusia dapat mendekatkan diri (*qurb*) dengan Allah. Muhammad Nuruddaroin memandang manusia dengan melalui pendekatan kedaerahan khas lokal Cirebon. Manusia dilambangkan sebagai makhluk ciptaan Tuhan yang memiliki potensi dasar seperti halnya bahan sebuah *sambel*, yaitu *garam*, *terasi* dan *cabe*, *cowet* dan *uleg*. Untuk dapat menjadikannya sempurna maka, lazimnya sebuah *sambel* harus diolah dengan cara *diuleg* dalam sebuah wadah yang disebut *cowet*. Setiap bayi diyakini tercipta dari unsur *manilanang* (sperma laki-laki) dan *maniwadon* (sperma perempuan) serta ruh yang akan menjadi sempurna di dalam rahim seorang ibu berkat siraman seorang ayah. Manusia dilahirkan ke dunia (*cowet*) dengan membawa

32 Syekh Ahmad Hasbullah bin Muhammad (Madura), Syekh Tholhah (Cirebon), dan Syekh Abdul Karim (Banten) adalah tokoh-tokoh yang paling berjasa dalam penyebaran Tariqat Qadiriyyah wan Naqsyabandiah di Indonesia, terutama di Pulau Jawa dan Madura. Ketiganya adalah khalifah Syekh Khathib Sambas (w. 1875 M.). Syekh Tholhah adalah guru utama Tariqat Qadiriyyah wan Naqsyabandiyah di wilayah Cirebon dan Priangan Timur. Salah satu muridnya yang terkenal dan diangkatnya sebagai khalifah untuk wilayah Jawa Barat bagian tengah dan timur, adalah Syekh Abdullah Mubarak bin Nur Muhammad alias Abah Sepuh (w. 1956 M.), ayah dari Syekh Shahib al-Wafa Tajul Arifin (Abah Anom), pemimpin Pesantren Suryalaya Tasikmalaya Kahmad, *Tarekat*, hlm. 103-104.

tiga unsur dasar berupa nafsu *ammârah* أمارة (*cabe*), *lawwâmah* لوامة (*garam*) dan *muthma'innah* مطمئنة (*terasi*) yang harus mendapatkan pembinaan (*diuleg*).³³

Muhammad Nuruddaroin mengakui dan melestarikan ajaran al-Ghazali tentang tiga tingkatan jiwa (*nafs*) manusia (*ammârah*, *lawwâmah* dan *muthma'innah*) yang berakhir dengan ketentraman dan kemantapan menerima segala keadaan yang dihadapi dalam hidup ini. Menurut al-Ghazali,³⁴ sebelum mencapai derajat *muthma'innah*, jiwa manusia mempunyai dua tingkatan. Pertama, disebut *al-Nafs al-Lawwâmah* yaitu jiwa yang menyesali diri sendiri. Kedua, *al-Nafs al-Ammârah* yaitu jiwa yang selalu menyuruh berbuat keburukan dan kejahatan.

Pembinaan yang dimaksud adalah pembinaan sebagaimana yang dilakukan para ulama sufi, yakni dengan mengolah dan mengendalikan nafsu yang akan merintangikan dan menghalangi kesempurnaan manusia sebagai hamba dan khalifah Allah yang harus kembali ke asalnya, Dzat Yang Maha Suci. Maka, setiap orang harus melalui tahapan-tahapan tertentu yang dimulai dengan *tawbah nasûhâ*. Taubat ini harus dilakukan dalam keadaan *khalwah* selama enam tahun. Taubat, dalam salah satu kitab rujukan pokok Muhammad Nuruddaroin, *Jâmi' al-Ushûl fî al-Awliyâ' wa Anwâ'ihim wa Awshâfihim wa Ushûl Kull Tharîq wa Muhimmât al-Murîd wa Syurûth al-Syeikh*, diklasifikasikan menjadi tiga tingkatan, yaitu taubat orang kafir, taubat orang fasiq dan taubat orang mu'min. Taubat orang mu'min dibagi menjadi *taubah khâsh* dan *taubah khawâsh al-khawâsh*. Taubat yang terakhir adalah taubat para wali. Taubat itu dilakukan dengan cara membaca istighfar sebanyak 70 kali dalam sehari, berpuasa selama tiga hari berturut-turut, shalat tawbat sebanyak dua rakaat, serta menghilangkan segala sesuatu selain Allah dari dalam hati.³⁵ Taubat tersebut dilakukan dengan cara berkhalwat. Sebelum melakukan *khalwah* hendaknya seseorang mempersiapkan diri dengan kemantapan dalam laku *zuhud* dan *yaqîn 'alâ Allâh*. Diharapkan manusia dapat mendekati dan merasa dekat

33 Nuruddaroin, *Bayt 12*, hlm. 30.

34 al-Ghazali, Abu Hamid, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, (Semarang: Usaha Keluarga, t.th), Jilid III, hlm. 4.

35 Ahmad al-Naqsyabandi, *Jâmi' al-Ushûl fî al-Awliyâ' wa Anwâ'ihim wa Awshâfihim wa Ushûl Kull Tharîq wa Muhimmât al-Murîd wa Syurûth al-Syaykh*, (Mesir: Dar al-Kutub al-'Arabiah al-Kubra, t.th.), hlm. 16,

dengan Allah.³⁶

3. *Maqâm Fanâ' - Baqâ'*

Konsepsi kedekatan (*qurb*) dengan Allah melahirkan perspektif yang berbeda di antara para tokoh sufi. Nuanasa perbedaan itu kemudian mengambil bentuk atau jargon yang berbeda-beda, misalnya ada yang mengambil istilah *ittihâd, fanâ' dan Baqâ', hulûl dan ma'rifah*.³⁷ Bagi al-Ghazali, konsep *qurb* bukan berarti *ittishâl*, ataupun *hulûl*. Keduanya dianggapnya sebagai paham yang sesat.³⁸ Metode yang dapat ditempuh oleh seorang sufi untuk mendekatkan diri kepada Allah, sebagai diajarkan Hamzah Fansuri, dapat ditempuh dengan dua cara. Pertama, ia berusaha menghilangkan sifat-sifat kemanusiaannya sehingga yang muncul hanyalah sifat-sifat Allah. Inilah yang dimaksud dengan *fanâ' Shifat al-Âbid fî Shifat Allâh Ta'âlâ*. Kedua, ia berusaha menghancurkan perasaan dan kesadaran akan adanya alam, bahkan dirinya juga, sehingga ia tidak lagi melihat, kecuali wujud Allah semata.³⁹

Nuruddaroin memandang bahwa *maqâm* sebagai kedudukan spiritual tertinggi adalah *ma'rifat Allâh* atau melihat Allah dengan mata hati (*bashîrah*). Melihat Allah dengan mata hati diyakini dapat dilakukan semasa hidup di dunia bagi siapapun hamba Allah yang dikarunia hati yang suci dan bersih, terbebas dari godaan hawa nafsu dan kecenderungan terhadap kehidupan duniawi. *Ma'rifat Allâh* dialami oleh seorang hamba Allah yang benar-benar sudah mengalami tahapan *fanâ'* dan *baqâ' (istigrâq)* di mana ia benar-benar bertatap muka dan berhadap-hadapan dengan-Nya.

Ma'rifat, menurut bahasa, adalah mengetahui dan menyakini nama-nama dan sifat-sifat Allah.⁴⁰ Ibn 'Arabiy mengkalsifikasikan tiga kelompok pendaki (*salik*) ma'rifat.⁴¹ Pertama, kelompok shufi yaitu mereka yang mempergunakan kekuatan hatinya dalam mendaki ma'rifat. Kedua, kelompok Filosof dan Ahli Kalam (mutakllimin)

36 al-Naqsyabandi, *Jâmi' al-Ushûl*, 9.

37 Harun Nasution, *Falsafat dan Misticisme*, (Jakarta: UI-Press, 1992), hlm. 78.

38 Abu Hamid al-Ghazali, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Jilid II, hlm. 246.

39 Abd. Rahim Yunus, *Posisi Tasawuf dalam Sistem Kekuasaan di Kesultanan Buton pada Abad ke-19*, (Jakarta, INIS, 1994), hlm. 55.

40 ibn 'Arabiy, *Fushûh al-Hikam wa Ta'liqat 'alayh*, (Iskandariyah: t.pn, 1946), hlm. 91.

41 ibn 'Arabiy, *Fushush al-Hikam*, hlm. 149.

yaitu kelompok yang mempergunakan akal atau rasio dalam mendaki ma'rifat. Ketiga, kelompok mu'min kebanyakan. Mereka inilah yang selalu mengambil dan mengikuti apa-apa yang disampaikan oleh para nabi Allah.

4. *Musyâhadah*

Maqâm itu merupakan hasil dari usaha spiritual atau *mujâhadah*. Menurut Ibn 'Arabi, dalam menempuh *maqâmât*, sufi atau calon sufi senantiasa melakukan bermacam-macam ibadah, *mujâhadah* dan *riyâdhah* yang sesuai dengan ajaran agama, sehingga satu demi satu *maqâm* itu dilalauinya dan sampailah ia pada *maqâm* puncak, yaitu *ma'rifat Allâh*.⁴² Tahap penyaksian, *musyâhadah* atau *syuhûd*, menurut al-Banjari, menunjuk pada peringkat terakhir dari peringkat tawhid yang berhasil dicapai seorang sufi yang telah mencapai *ma'rifah*, yakni *tawhîd dzât*. Dalam keadaan demikian seorang hamba benar-benar menyaksikan bahwa yang benar-benar ada hanyalah Allah. Ketika itu, perasaan hamba segera *fanâ`* (sirna) dalam ketuhanan, yang segera diganti dengan perasaan *baqâ`* (kekal) bersama-Nya. Dengan demikian pada diri hamba akan terjelma sifat *jamâl* dan *jalâl* Allah.⁴³ Sementara Muhammad Nuruddaroin⁴⁴ meyakini dalam keadaan demikian seseorang merasakan benar-benar terbuka (*inkisyâf*) dan merasa benar-benar dekat dengan Allah. Tingkat keimanan atau tawhidnya sudah benar-benar puncak, yaitu tingkat iman *Haqqat al-Yaqîn*, yang dalam term al-Banjari disebut *tawhîd Dzât*.

Muhammad Nuruddaroin yang menyandarkan diri sepenuhnya kepada tasawuf al-Ghazali dan tidak sepaham dan menolak ajaran penyatuan manusia dengan Allah (*ittihâd*-nya al-Basthami, *hulûl*-nya al-Hallaj, dan *wihdat al-wujûd*-nya Ibn 'Arabi) sebagai puncak *ma'rifah*.⁴⁵ Ia membatasi diri hanya sebatas pada *fanâ`* dalam arti lenyapnya akhlak tercela dan *baqâ`* dalam arti kekalnya akhlak terpuji seseorang hamba yang menuju Allah. Ia mengakui dan melestarikan ajaran al-Ghazali. Ia memandang bahwa tingkat *ma'rifah* tertinggi yang harus dicapai seorang sufi adalah memandang Allah secara langsung dengan mata hati yang telah bebas dan bersih dari segala noda dan

42 Ibn 'Arabi, *Futûhât al-Makkîah*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), Jilid II, hlm. 384-385.

43 Muhammad Nafis al-Banjari, *Durr al-Nafis*, (Singapura: Haramain, t.th.), hlm. 23-24.

44 Nuruddaroin, hlm. 24.

45 Wawancara dengan Ustadz Wagimin Nurullah, 10 Oktober 2013.

godaan duniawi.⁴⁶

Adanya pengaruh al-Ghazali yang berakar kuat dalam pemikiran tasawuf Wali Songo, terutama disebabkan oleh pencarian tarekat yang mereka jalani,⁴⁷ tampaknya menjadi ciri khas dan karakter ajaran tasawuf atau tarekat yang dianut Muhammad Nuruddaroin.⁴⁸ Mereka menamakan ajarannya dengan sebutan *Tharîkah Ghazalîyah* karena seluruh ajaran itu didasarkan kepada kitab-kitab karya al-Ghazali, terutama *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* dan *Minhâj al-Âbidîn*.⁴⁹

Menurut Muhammad Nuruddaroin,⁵⁰ keadaan *fanâ`* adalah keadaan seorang hamba yang secara lahiriah tidak sadarkan diri dalam tempo beberapa jam tetapi masih tetap hidup, hanya saja *rûh rabbâni*-nya sedang *sebah* (menghadap Allah). Oleh al-Ghazali dimaknai sebagai *fanâ`* dari diri sendiri yang membuat seseorang yang mengalaminya berada pada taraf ketika dia tidak membuka pandangan kecuali hanya Allah yang dirasakan hadir. Bahkan, berakibat tidak sadarkan diri kecuali dari segi statusnya sebagai hamba semata. Itulah yang disebut *fanâ` al-Nafs* dan ilmu hakiki.⁵¹

5. *Kasyf/Inkisyâf*

Pengikut Muhammad Nuruddaroin meyakini bahwa ilmu ilham atau ilmu *kasyf* merupakan ilmu yang tidak diperoleh dengan melalui belajar, melainkan diterima secara langsung dari Allah dari *Lawh al-Mahfûzh*. Ilmu *mukâsyafah* ini diperoleh seseorang langsung dari Allah dan berisikan ajaran yang sesuai dengan al-Qur'an dan hadits Nabi Muhammad. Karenanya, ia tidak bertentangan dengan Islam.⁵²

Al-Kasyf adalah pengetahuan terhadap makna-makna yang tersembunyi dan hal-hal yang hakikat. Pengetahuan ini identik dengan perasaan ketuhanan yang mengalir di dalam diri seseorang dan mempengaruhi jasadnya, sehingga tangannya memiliki kekuatan, lidahnya memiliki kemampuan menundukkan orang lain, kakinya senantiasa berjalan dan melangkah ke arah yang benar, pandangannya tidak terhalang oleh sesuatu, dan pendengarannya dapat menangkap

46 Wawancara dengan Ustadz Wagimin Nurullah, 10 Oktober 2013.

47 Alwi Shihab, *Islam Sufistik*, (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 19.

48 Wawancara dengan Ustadz Wagimin Nurullah, 10 Oktober 2013.

49 Wawancara dengan Ustadz Wagimin Nurullah, 10 Oktober 2013.

50 Wawancara dengan Ustadz Wagimin Nurullah, 10 Oktober 2013.

51 Abu Hamid al-Ghazali, *Ihyâ'*, hlm. 256.

52 Wawancara dengan Ustadz Wagimin Nurullah, 10 Oktober 2013.

suara-suara yang ada di alam semesta ini. Dengan demikian, pada diri seseorang, secara lahir tercermin sifat-sifat *al-Haqq* sedangkan sifat-sifatnya sendiri tenggelam dalam sifat-sifat itu.⁵³

Mata manusia tidak sanggup melihat cahaya Allah karena terlalu terang, laksana kelelawar disiang hari tidak bisa menatap cahaya matahari lantaran terlalu terang tidak sesuai dengan kemampuan mata kelelawar. Maka, yang bisa menangkap dan menghayati Dzat Allah (*kasyf*) adalah mata hati yakni jiwa manusia. Maka, perjuangan yang mula-mula ialah berusaha menguasai dan mengendalikan nafsu-nafsu syahwat (*lawwâmah*) dan *gadhab* agar bisa hidup sebagai hamba Allah, yakni berusaha mem-*fanâ`*-kan sifat-sifat tercela dan menghiasi diri dengan sifat-sifat terpuji. Sesudah itu baru kemudian memasuki pintu kedua, yaitu pensucian jiwa dari selain Allah.⁵⁴

6. Ma'rifatullâh

Mahabbah dan *ma'rifah* merupakan kembar dua. Keduanya melukiskan betapa dekatnya hubungan seorang sufi dengan Tuhan. Mahabbah melukiskan keakraban dalam bentuk cinta, sedangkan *ma'rifah* melukiskan keakraban dalam bentuk *musyâhadah* (melihat Tuhan) dengan hati sanubari.⁵⁵ Tahapan puncak yang dicapai oleh sufi dalam perjalanan spiritualnya itu ialah ketika ia mencapai *ma'rifah* dan *mahabbah*. *Ma'rifah* dimulai dengan mengenal dan menyadari jati diri. Dengan mengenal dan menyadari jati diri, niscaya sufi akan kenal dan dasar terhadap Tuhannya. Hal ini dijelaskan oleh Nabi di dalam haditsnya: Barangsiapa mengenal dirinya, niscaya ia akan mengenal Tuhannya.⁵⁶

Kesempurnaan *ma'rifah* ialah dengan mengetahui *asmâ`* Allah, tajalli Allah, taklif Allah terhadap hamba-Nya, kesempurnaan dan kekurangan wujud alam semesta, mengetahui diri-sendiri, alam akhirat, sebab dan obat penyakit batin.⁵⁷ Menurut al-Ghazali, tingkat *ma'rifah* tertinggi yang harus dicapai seorang sufi adalah memandang

53 al-Jurjani, *Kitâb al-Ta'rifât*, (Singapura: al-Haramayn, t.th.), hlm. 183.

54 Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, (Jakarta, Raja Grafindo Persada, 1977), hlm. 48.

55 Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), hlm. 68.

56 Ibn 'Arabi, *Fushûh al-Hikam wa Ta'liqat 'alayh*, Iskandariyah: t.pn, 1946), Jilid II, hlm. 101.

57 Ibn 'Arabi, *Fushûh al-Hikam*, hlm. 299-319.

Allah secara langsung dengan mata hati yang telah bebas dan bersih dari segala noda dan godaan duniawi. Akan tetapi kesempurnaan seorang sufi belum tercapai dengan pengasingan diri dari segala kesibukan hidup kemasyarakatan (*'uzlah*), dan berdzikir mengingat Allah. Bahkan ketika terlibat dalam arus kehidupan dunia nyata ini memancarkan *asmâ'* Allah yang Mulia melalui amal perbuatan nyata sehingga keesaan Allah Yang Mutlak dapat dipandang sebagai keanekaragaman yang memenuhi alam kehidupan yang dipandang dalam keesaan Mutlak.⁵⁸

Muhammad Nuruddaroin menyebutnya dengan istilah ***rina wengi hub bi Allah, rina wengi anis bi Allah, rina wengi 'asyiq bi Allah***(siang malam senantiasa cinta kepada Allah, siang malam senantiasa dekat mesra dengan Allah, siang malam selalu rindu dendam kepada Allah).⁵⁹Maksudnya, seorang hamba yang benar-benar mencintai Allah sepanjang hari dan sepanjang malam ia selalu rindu ingin bertemu Dia.

Pandangan Muhammad Nuruddaroin tentang kemungkinan melihat Allah ketika seseorang hamba Allah masih dalam keadaan hidup di dunia, sebenarnya bukanlah pendapat atau keyakinan yang baru. Al-Palimbani berpendapat bahwa *ma'rifat Allâh* secara langsung di dunia adalah mungkin mesti memandang dengan sebenar-benarnya hanya dapat terjadi di akhirat. Menurutnya, *ma'rifat Allâh* adalah surga di dunia. Menjalani *ma'rifat Allâh* di dunia membuat seseorang lupa akan surga di akhirat.

Seorang *sâlik* yang telah mampu mencapai *ma'rifah*, berarti telah mendapatkan anugerah dari Allah. Ia mengalami hidup di alam yang serba tenang dan tentram. Oleh karenanya, ia tidak menginginkan lagi kehidupan duniawi yang serba hiruk pikuk, karena hawa nafsunya yang biasanya sangat mempengaruhi jalan hidupnya telah ia kuasai sepenuhnya. Pada saat itulah, ia kembali ke asal hidupnya semula di hadirat Ilahi untuk sementara, Mukasyafah Muhammad Nuruddaroin menyebutnya dengan istilah *sebah ing ngrasane pangeran* (menghadap ke hadirat Allah).⁶⁰ Ia telah berada dalam suasana hidup rûhaniah, yang antara lain ditandai dengan hilangnya rasa was-was di dalam hati yang lantas membawa ketentraman batin, kemudian dengan

58 Abu Hamid al-Ghazali, *Ihyâ'*, Juz III, 186.

59 Muhammad Nuruddaroin, *Bayt Dua Belas*, hlm. 19.

60 Mohammad Nuruddaroin, *Bayt Dua Belas*, hlm. 29.

segala keyakinan dan ketulusan hati menyerah dan menyandarkan diri kepada takdir Ilahi. Dengan demikian, ia menghayati Allah dengan keyakinan yang paling tinggi, yaitu *Haqîqat al-Yaqîn*. Dalam keadaan demikian, ia telah mencapai *maqâm istigrâq* alias *fanâ`* dan *baqâ`*. Ilmu yang diperoleh oleh seseorang yang telah mengalami *istighrâq*, dalam pandangan *Mukâsyafah* Muhammad Nuruddaroin, adalah ilmu *mukâsyafah*. Ilmu itu diyakini sepenuhnya datangnya langsung dari Allah.⁶¹

E. PENUTUP

Dari paparan di atas, kajian ini setidaknya melahirkan beberapa kesimpulan, antara lain: *pertama*, Muhammad Nuruddaroin bertekad kuat ingin mencari Allah atas dasar kecintaan dan kerinduannya yang teramat dalam ingin bertemu Dia. Pada tanggal 26 Rabi'ul Awwal 1338 H./1919 M. seusai shalat Jumat, tepatnya dari mulai jam dua siang sampai menjelang tiba waktu shalat Ashar, dia mengalami kelenger (*fanâ`*). Setelah peristiwa itu menempati *blungbang* (kolam); sekarang disebut kolam keramat. Dia tidak tampak dalam pergaulan sehari-hari. Dia diyakini tengah menjalani laku *mujâhadah* yang lebih berat selama dua tahun. Dia meyakini telah mengalami empat tingkatan kematian, yaitu *mati abang*, *mati putih*, *mati ijo*, dan *mati ireng*. Sejak saat itu, ia merasa telah mencapai *maqam inkisyâf*. Ia meyakini peristiwa tersebut sebagai *ma'rifah*. Namun demikian, dia tidak menganut paham kesatuan hamba dengan Tuhannya ataupun bersemayamnya Tuhan dalam diri manusia. Ia tetap konsisten dengan ajaran *ma'rifah* al-Ghazali; *kedua*, Al-Ghazali membtasi *ma'rifatullah* kepada kemampuan (karunia) untuk mengenali rahaia dari banyak rahasia Allah, bukan melihat atau bertemu (*musyahadah*) Alah di dunia. Dan *ketiga*, *Musyahadah* yang, dikalim, dialai oleh Muhammad Nuruddaroin tidak terdapat didalam taawuf al-Ghazali dan bertentangan dengan konsep ma'rifat al-Ghazali

DAFTAR PUSTAKA

- Aceh, Abu Bakar, *Pengantar Ilmu Tarekat*, Jakarta: Fa. H.M. Tawi and Son, 1966.
- Ali, Sayyid Nur bin Sayyid, *Tasawuf Syar'i Kritik atas Kritik*, terj.

61 Mohammad Nuruddaroin, *Bayt Dua Belas*, 25.

MENCARI AKAR RUJUKAN AJARAN MA'RIFAT SYAIKH NURUDDARAIN PESANTREN "MU-KASYAFAH 'ARIFIN BILLAH" DESA KARANGSARI KECAMATAN WERU KABUPATEN CIREBON

Bandung: Hikmah, 2003.

- Ali, Yunasir, *Manusia Citra Ilahi*, Jakarta: Pustaka Paramadina, 1997.
- al-A'lâ, Muḥammad Mushthafâ' Abû , *al-Qushûr al-'Awâlî*, Mesir: Maktabah al-Jundi, 1970.
- 'Arabi, Ibn, *Fushûh al-Hikam wa Ta'liqat 'alayh*, Iskandariyah: t.pn, 1946.
- Ardani, Moh., *Al-Quran dan Sufisme Mangkunegaran IV (Studi Serat-serat Piwulang)* Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1995.
- Badawi, 'Abd. al-Rahman, *Syathahât al-Shûfîah*, Beirut: Dar al-Qalam, 1976 .
- al-Baghdâdî, al-Khathîb *Târîkh Baghdâdî*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- al-Banjari, Muhammad Nafis *Durr al-Nafîs*, Singapura: Haramain, t.th.
- Farid, Ahmad, *Tazkîyat al-Nufus*, terj. Bandung: Pustaka Setia, 1989.
- al-Ghazali, Abu Hamid, *Mîzân al-'Amal*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1964.
- _____, *Ihyâ` 'Ulûm al-Dîn*, Semarang: Usaha Keluarga, t.th.
- _____, *Ma'ârij al-Qudsi*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1964
- _____, *al-Âdâbfî al-Dîn*, Beirut : Dar al-Fikr, 1996
- _____, *Kîmîâ' al-Sa'âdah*, Beirut : Dar al-Fikr, 1996
- _____, *al-Âdâbfî al-Dîn*, Beirut: Dar al-Fikr, 1996
- _____, *Misykât al-Anwâr*, Beirut: Dar al-Fikr, 1996
- _____, *al-Jawâhir*, Kairo: 1345 H.
- _____, *al-Munqidz min al-Dhalâl*, Kairo: Silsilat al-Tsaqafah al-Islamiah, 1961
- _____, *Rawdhat al-Thâlibîn wa 'Umdat al-Sâlikîn*, Beirut: Dar al-Fikr, 1996
- al-Haddad al-Huseyni, 'Abd. Allah bin 'Alwiy bin Muhammad, *Risâlat al-Mu'âwanah wal Madzâhrah wal Mawâziraḥ li al-Râghibîn min al-Mu'minîn fî Sûluk Tharîq al-Âkhirah*, Indonesia: al-Maktabah al-Mishrîyah Syirbûn, t.th.
- Hanafi, Hassan, *Agama, Ideologi dan Pembangunan*, terj. Jakarta: P3M, 1991
- Hassan, Feroze, *The Political Philosophy of Iqbal*, Lahore: Published United, ltd., 1970.

- Hasyimi, A., *Sejarah Kebudayaan Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1989.
- al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjûb*, terj., Bandung: Mizan, 1992.
- Herusatoto, Budiono, *Simbolisme dalam Budaya Jawa*, Yogyakarta: Hanindita Graha Widia, 2000.
- al-Jiyâlî, Abd al-Karim bin Ibrahim, *al-Insân al-Kâmil*, Kairo: Maktabah Zahran, 1999.
- Joeseof Sou'yb, *Aliran Kebatinan (Mistik) dan Perkembangannya*, Medan: Rinbow, 1988.
- Kahmad, Dadang, *Tarekat dalam Islam Spiritualitas Masyarakat Modern*, Bandung: Pustaka Setia, 2002.
- al-Kalâbâdzî, *al-Ta'arrufli Madzhab ahl al-Tashawwuf*, Kairo: Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyah, 1969.
- Khuzâm, Anwar Fu'âd Abî, *Mu'jam al-Mushthalahât al-Shûfiyah*, Beirut: Maktabah Lubnân Nâsyirûn, 1993.
- Lings, Martin, *Syekh Ahmad al-'Alawi Wali Sufi Abad 20*, terj. Bandung: Mizan, 1993.
- Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam Conscience and Hystry in a World Civilization*, Chicago: The University of Chicago Press, 1974.
- Maḥmûd, 'Abd al-Qadîr, *al-Falsafah al-Shûfiyah fî al-Islâm*, Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1966.
- Mahmud, Abd. al-Halim, *Abû al-Barakât Sa'îd Ahmad al-Dardir*, Kairo: al-Hisan, t.th.
- Mahmud, Abd. al-Halim, *al-Ârif bi Allah Abû al-'Abbâs al-Mursî*, Kairo: Dar al-Mishriah, 1976.
- al-Mishri, Siraj al-Din Abu Hafsh 'Umar bin 'Aly bin Ahmad, *Thabaqât al-Awliyâ'* tahqiq : Mushthafa 'Abd. al-Qadir 'Atha', Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1998.
- al-Jaylaniy, 'Abd al-Qadir, *al-Fath al-Rabbânîy*, Kairo: al-Halabîy, t.th.
- Muhammad Nuruddaroin, Bayt Dua belas min al-'Ilm al-Mukâsyafah wa al-Ilhâm allati min 'ind Allah, khat Muhammad Mahfudz bin Muhammad Sanwani al-Kemuning al-Jember, Jember : t.p., t.th.
- Muin, M.T.T.Abdul, *Ikhtisar Ilmu Tauhid*, Jakarta: Jaya Murni, 1975.
- Mulder, Niels, *Mistisisme Jawa Ideologi di Indonesia*, terj., Yogyakarta

MENCARI AKAR RUJUKAN AJARAN MA'RIFAT SYAIKH NURUDDARAIN PESANTREN "MU-KASYAFAH 'ARIFIN BILLAH" DESA KARANGSARI KECAMATAN WERU KABUPATEN CIREBON

: LKiS, 2001.

- Mulqin, Ibn, *Jâmi' al-Ushul fî al-Awliyâ'*, Mesir: Dar al-Kutub al-'Arabiah al-Kubra, t.th.
- Musa, Muhammad Yusuf, *Falsafat al-Akhlâq fî al-Islâm*, Kairo: Mawsu'at al-Kanz, 1963.
- Nadvi, Muzaffaruddîn, *Muslim Thought and Its Source*, Lahore: SH. Muḥammad Ashrâf, 1953.
- al-Naqsyabandi, Ahmad, *Jâmi' al-Ushûl fî al- Awliyâ' wa Anwâ'ihim wa Awshâfhim wa Ushûl Kull Tharîq wa Muhimmât al-Murîd wa Syurûth al-Syaykh*, Mesir: Dar al-Kutub al-'Arabiah al-Kubra, t.th.
- Nasution, Harun, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- Nasr, Sayyed Hossein, et.all., *Warisan Sufi Sufisme Persia Klasik dari Permulaan hingga Rumi*, terj., Yogyakarta, Pustaka Sufi, 2002.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Sufi Essays*, New York: State University of New York Press, 1972.
- Nasution, Harun, *Falsafat dan Mistisisme*, Jakarta: UI-Press, 1992.
- al-Nasysyar, Sami', *Nasy'at al-Fîkr fî al-Islâm*, Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.th.
- Noer, Kautsar Azhari, *Ibn 'Arabî: Wahdat al-Wujûd dalam Perdebatan*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Quzwayn, Chathib, *Tasawuf 'Abd al-Shamad*, t.t: t.pn., t.th.
- Rahardjo M. Dawam, ed., *Insan Kamil: Konsepsi menurut Islam*, Jakarta: Grafiti Press, 1987.
- Rahnip, *Aliran Kepercayaan dan Kebatinan dalam Sorotan*, Surabaya: Pustaka Progressif, 1977.
- Romdhon, *Ajaran Ontologi Aliran Kebatinan*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.
- Said, Usman, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, Jakarta: Proyek Pembinaan Perguruan Tinggi Agama IAIN Sumatera Utara, 1982.
- Subagya, Rahmat, *Kepercayaan, Kebatinan, Kerohanian, Kejiwaan dan Agama*, Yogyakarta: Kanisius, 1995.
- Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, Jakarta: Raja

- Grafindo Persada, 1977.
- _____, *Sufisme Jawa Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa*, Yogyakarta: Yayasan Bintang Budaya, 1995
- _____, *Islam dan Tradisi Budaya Jawa*, Jakarta: Teraju, 2003.
- _____, *Mistik Islam Kejawaen Raden Ngabehi Ranggawarsita Suatu Studi terhadap Serat Widi Hidayat Jati*, Jakarta: UI Press, 1988.
- Sufihat, Agus, dkk., *Aksi-Refleksi Khidmah Nahdlatul Ulama 65 Tahun*, Bandung: PW NU Jawa Barat, 1991.
- al-Suhrawardi, *Āwârif al-Ma'ârif*, Indonesia: Makatabah Usaha Keluarga Semarang, t.th.
- al-Sullamiy, 'Abd. al-Rahman, *Thabaqâ't al-Shu'ûiyah*, Kairo: t.np., 1953.
- Surahardjo, Y.A., *Mistisisme*, Jakarta: Paramita, 1983.
- Suyono, Ariyono *Kamus Antropologi*, Jakarta: Akademika Pressindo, 1999.
- al-Thusi, Abu Nashr al-Sarraj, *al-Luma'*, Mesir: Dar al-Kutub al-Hadîtsah, 1960.
- al-Tirmidzî, al-Hakîm, *Ādâb al-Murîdîn*, ed. 'Abd al-Fattâh Barakah, Kairo: Mathba'âh al-Sa'âdah, tth.
- 'Umayrah, 'Abd. al-Rahman, *al-Tashawwuf al-Islâmî Manhâjan wa Sulûkan*, Kairo : al-Maktabat al-Kulliyah al-Azhariyah, t.th.
- Abu Nashr al-Sarraj al-Thusi, *al-Luma'*, Mesir : Dâr al-Kutub al-Hadîtsah, 1960.
- Valiuddin, Mir, *Zikir & Kontemplasi dalam Tasawuf*, terj. Bandung: Pustaka Hidayah, 2000.
- Wahbah, Murad, dkk., *Al-Mu'jam al-Falsafî*, Kairo: Al-Ṣaḡâfah al-Jadîdah, 1971.
- Yunus, Abd. Rahim, *Posisi Tasawuf dalam Sistem Kekuasaan di Kesultanan Buton pada Abad ke-19*, Jakarta: INIS, 1994.