

BĀB SAKRAH AL-MAUT: DOKTRIN “SAKRATULMAUT” DALAM TRADISI ISLAM DI NUSANTARA DAN PENGARUH PENGHAYATAN-PENGHAYATAN SPIRITUAL NAJM AL-DĪN AL-KUBRĀ

Muhammad Tarobin

Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Jakarta

Korespondensi: tarobin1212@gmail.com

ABSTRACT

Bāb Sakrah al-Maut (BSM) is a manuscript which so far has copies in various places, including: Aceh, Jakarta, Cirebon (West Java), and Sragen (Central Java). The manuscript is also written in various languages: Arabic, Javanese-Cirebon, and Malay. A study of this text is important to show that the *sakratulmaut* discourse which developed in the Islamic tradition on the Archipelago is an alternative discourse to the doctrine of "kalĕpasan" which developed in the Śīwa-Buddhist and Islamic Javanese traditions. This study aims to: *first*, make a comparison to the study of Ahmad Wahyu Sudrajad who called this manuscript as a single manuscript, entitled *Sakaratul Maut* and written by Sheikh Imam Tabri bin Muhammad Khassan Besari in the middle of the XIX century. *Second*, making comparisons with the *Serat Dewaruci* and *Fawā'ih al-Jamāl wa Fawātiḥ al-Jalāl* texts. This was done to examine the characteristics of the *sakratulmaut* discourse in the *BSM* text and to test the opinion of Martin van Bruinessen who said that Syarif Hidayatullah had a connection with the Kubrawiah sufi order. Based on the philological and intertextual approaches, this study finds that: *first*, five *BSM* manuscripts have been found so far and it is strongly suspected that Syekh Imam Tabri was only a *BSM* manuscript copyist from existing manuscripts. *Second*, the comparison between the *BSM* text, the *Serat Dewaruci* and *Fawā'ih al-Jamāl wa Fawātiḥ al-Jalāl* text shows that the *sakratulmaut* discourse in the *BSM* text is dominated by the similarities with the occult views of Najm al-Dīn al-Kubrā. This led to the assumption that the *BSM* text was composed by figures in the circles of *Syarif Hidayatullah* (d. 1568 AD) and *Syams al-Dīn al-Sumatrā'ī* (d. 1630 AD).

Keywords: *Colour; Death; Kubrawi Sufism; The Occult Views; Sakratulmaut Discourse.*

ABSTRAK

Bāb Sakrah al-Maut (BSM) merupakan naskah yang sejauh ini memiliki salinan di berbagai tempat, meliputi Aceh, Jakarta, Cirebon (Jawa Barat), dan Sragen (Jawa Tengah). Naskah tersebut juga ditulis dalam berbagai bahasa, yakni Arab, Jawa-Cirebon, dan Melayu. Kajian terhadap naskah ini penting untuk menunjukkan bahwa wacana *sakratulmaut* yang dibangun dalam tradisi Islam di Nusantara merupakan wacana alternatif terhadap doktrin “kalĕpasan” yang berkembang dalam tradisi Śīwa-Buddha dan Islam Kejawaen. Studi ini bertujuan untuk: *pertama*, melakukan perbandingan terhadap kajian Ahmad Wahyu Sudrajad yang menyebut naskah ini sebagai naskah tunggal, berjudul *Sakaratul Maut* dan dikarang oleh Syekh Imam Tabri bin Muhammad Khassan Besari pada pertengahan abad XIX. *Kedua*, melakukan perbandingan dengan teks *Serat Dewaruci* dan *Fawā'ih al-Jamāl wa Fawātiḥ al-Jalāl*. Hal tersebut dilakukan untuk menelaah karakteristik wacana *sakratulmaut* dalam teks *BSM* dan menguji pendapat Martin van Bruinessen yang menyebut bahwa Syarif Hidayatullah memiliki keterkaitan dengan tarekat Kubrawiah. Berdasarkan pendekatan filologi dan intertekstual studi ini menemukan bahwa: *pertama*, sejauh ini telah ditemukan lima salinan naskah *BSM* dan diduga kuat bahwa Syekh Imam Tabri hanya merupakan seorang penyalin naskah *BSM* dari naskah yang telah ada sebelumnya. *Kedua*, hasil perbandingan antara teks *BSM* dengan teks *Serat Dewaruci* dan *Fawā'ih al-Jamāl wa Fawātiḥ al-Jalāl* memperlihatkan bahwa wacana *sakratulmaut* dalam teks *BSM* didominasi oleh kemiripan-kemiripan dengan penghayatan-penghayatan gaib dari Najm al-Dīn al-Kubrā. Hal tersebut mengarahkan pada dugaan bahwa teks *BSM* disusun oleh tokoh-tokoh di lingkungan Syarif Hidayatullah (w. 1568 M) dan *Syams al-Dīn al-Sumatrā'ī* (w. 1630 M).

Kata Kunci: *Warna; Kematian; Tarekat Kubrawiah; Penghayatan-penghayatan Gaib; Wacana Sakaratul maut.*

1. PENDAHULUAN

Sebuah teks singkat [*Inilah Perintah Sakaratul Maut*] mengisahkan tentang kepulangan Syekh ‘Abd al-Ra’ūf bin ‘Alī al-Jāwī al-Fanṣūrī (w. 1693 M) – selanjutnya ditulis al-Fanṣūrī– setelah menuntut ilmu di Timur Tengah. Dikisahkan bahwa sesampainya di Aceh, ia menjumpai banyak ajaran yang menyimpang dari ajaran guru-gurunya, Ibrāhīm al-Kūrānī (w. 1690 M) dan para ulama di Makkah dan Madinah. Teks tersebut menyebut bahwa ajaran itu diajarkan oleh Syams al-Dīn al-Sumatrā’ī (w. 1630 M) –selanjutnya ditulis al-Sumatrā’ī. Ajaran yang disampaikan oleh al-Sumatrā’ī itu disebutkan, antara lain sebagai berikut:

“Dikata oleh mereka itu: adalah jikalau sampai malaikat kepada kita, jangan engkau ikut, dan jangan engkau setuju, melainkan diperlihat rupa yang ada ia dalam segala tubuhnya kalimat “lā ilāha illā Allāh”, maka baiklah engkau ikut akan dia. Demikianlah kata Syams al-Dīn. Dan lagi dikata pula oleh Syams al-Dīn, jikalau melihat cahaya hijau, itu cahaya malaikat, maka mengata lā ma ‘būda illā Allāh. Dan jikalau melihat cahaya putih maka yaitu cahaya Muhammad maka dikata māshā Allāh kāna lilmu ‘minīn...”¹

Pada bagian lain disebutkan bahwa jika nyawanya ditarik dari ibu jari kaki, maka berkata “*lā ilāha illā Allāh Muḥammad rasūlullāh.*” Jika nyawa sampai di lutut maka berkata “*lā ya ‘rif Allāh illā Allāh*”. Jika nyawa sampai di perut, maka berkata “*lā ma ‘būda illā Allāh*”. Jika nyawa sampai di dada maka berkata “*Allāh, Allāh*”. Jika nyawa telah melewati dada, menuju ke leher sampai terlepas nyawa itu dari tubuh maka berkata “*hū hū hū*”.²

Pernyataan singkat di atas menyebutkan sebagian ajaran “yang dinisbahkan kepada” al-Sumatrā’ī tentang peristiwa menjelang kematian. Teks tersebut tidak menyebutkan secara utuh isi kitab atau nama kitab yang dimaksud sebagai karangan al-Sumatrā’ī. Namun, sebuah teks lain dalam bundel naskah tersebut memuat sebuah penjelasan tentang penghayatan gaib menjelang kematian yang isinya “sejalan” dengan sebagian ajaran al-Sumatrā’ī tersebut. Teks berjudul *Bāb Sakrah al-Maut* (selanjutnya disingkat *BSM*) itu menyebutkan enam pertanda kedatangan *sakratulmaut*. Teks itu ditulis dalam bahasa Melayu dengan aksara Jawi.³

Teks *BSM* penting untuk dikaji karena beberapa alasan berikut. *Pertama*, teks tersebut diduga berhubungan dengan ajaran Syams al-Dīn al-Sumatrā’ī. Dalam naskah (kumpulan teks) tersebut, teks *Bāb Sakrah al-Maut* terletak sebelum teks [*Inilah Perintah Sakaratul Maut*]. Patut diduga bahwa susunan ini bukan tidak disengaja, melainkan ada maksud tertentu, yakni untuk menunjukkan bahwa teks “sebelumnya” (maksudnya teks *BSM*) merupakan karya atau dipengaruhi karya Syams al-Dīn al-Sumatrā’ī.

Kedua, naskah *BSM* tersebut tidak hanya terdapat dalam bahasa Melayu, melainkan juga dalam bahasa Arab dengan terjemahan berbahasa Jawa-Cirebon. Setidaknya penulis menjumpai tiga salinan naskah tersebut dalam bahasa Arab. Dua naskah yang lebih dahulu dijumpai adalah MS W.280(F) koleksi Perpustakaan Nasional Republik Indonesia (selanjutnya disingkat PNRI) dan MS A 675(C) PNRI.⁴ Kemudian penulis juga menjumpai naskah yang sama dalam koleksi drh. H.M. Bambang Irianto di Cirebon.⁵ Dari ketiga naskah berbahasa Arab tersebut, salah satu

¹ Anonim, [*Inilah Perintah Sakaratul Maut*], 101-102. Naskah 07.00006(F) Koleksi Museum Negeri Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam.

² Anonim, [*Inilah Perintah Sakaratul Maut*], 102-103.

³ Anonim, *Bāb Sakrah al-Maut*, 96-99. Naskah 07.00006(E) Koleksi Museum Negeri Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam.

⁴ Muhammad Tarobin, 2012, *Sakaratul Maut (SMLK): Kritik ‘Abd al-Ra’ūf al-Jāwī al-Fanṣūrī terhadap Tradisi Islam Jawi di Aceh Abad XVII*, Tangerang Selatan: LSIP, 97.

⁵ Muhammad Tarobin, 2016, “Naskah-Naskah Keagamaan Koleksi Bambang Irianto dan Elang Panji Jaya,” dalam *Penelusuran Naskah-Naskah Kuno Keagamaan di Cirebon dan Indramayu*, ed. Chaerul Arif, Jakarta: Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Jakarta, 176.

di antaranya, yakni teks MS W.280(F) memiliki terjemahan per-kata dan/atau frasa dalam bahasa Jawa-Cirebon. Jadi, naskah *BSM* ini telah ada dalam tiga bahasa yakni Melayu, Arab dan Jawa-Cirebon. Keberadaan naskah-naskah tersebut di Aceh dan Cirebon membuktikan bahwa ajaran yang diduga sebagai ajaran al-Sumatrā’ī ini telah beredar di dua pusat peradaban Islam Nusantara yang pernah mencapai puncak kejayaan pada abad XVI-XVII yakni Aceh dan Cirebon.

Ketiga, salinan teks *BSM* juga terdapat dalam tulisan Sudrajad di Jurnal Jumantera.⁶ Dalam tulisan tersebut Sudrajad mengidentifikasi teks ini sebagai teks *Sakaratul Maut* karya Syekh Imam Tabri yang diduga ditulis pada pertengahan abad XIX. Temuan Sudrajad membuktikan bahwa teks *BSM* telah menyebar di beberapa tempat, setidaknya meliputi Pulau Jawa dan Sumatra. Hal ini membuktikan bahwa doktrin *sakratulmaut* sebagaimana termuat dalam teks *BSM* juga menyebar di beberapa wilayah Nusantara.

Keempat, peredaran naskah *BSM* yang mencakup wilayah yang luas dan ada dalam beberapa bahasa memungkinkan bahwa ajaran *sakratulmaut* yang di Aceh dinisbahkan kepada al-Sumatrā’ī ini telah dianut oleh sebagian komunitas Muslim di Nusantara. Ajaran ini di Aceh telah melahirkan polemik menyangkut keabsahannya. Tidak tanggung-tanggung, di Aceh, al-Fansūrī mengarang sebuah kitab bernama *Lubb al-Kasyf wa al-Bayān limā Yarāhu al-Muḥtaḍar bi al-‘Iyān* yang mengulas ajaran tersebut. Al-Fansūrī juga berkirim surat kepada Ibrāhīm al-Kūrānī agar menyusun sebuah kitab yang membahas tentang visi cahaya berwarna menjelang kematian, salah satu isi dari ajaran *sakratulmaut* tersebut. Kemudian al-Kūrānī mengarang dan mengirim sebuah kitab berjudul *Kasyf al-Muntaẓar limā Yarāhu al-Muḥtaḍar*. Kedua kitab karangan ulama Aceh dan Timur Tengah tersebut dalam terjemahan Melayu dikenal sebagai kitab *Sakaratul Maut*.⁷

Dilihat dari isinya, teks *BSM* memuat simbol-simbol yang memiliki kemiripan dengan ajaran *kalēpasan* seperti terdapat dalam *Serat Dewaruci* (selanjutnya disingkat *SD*) dan *Serat Wirid Hidayat Jati* (selanjutnya disingkat *SWHJ*). *Serat Dewaruci* merupakan sebuah teks yang terkenal dalam dunia pewayangan di Jawa, mengisahkan tentang pencarian “air kehidupan” oleh Bhīma. *Serat Dewaruci* merupakan adaptasi baru dari teks *Dewa Ruci*. *Serat Dewaruci* ditulis oleh Yasadipura I (1729-1803M). *Serat Dewaruci* disebut disusun berdasarkan teks Jawa Kuna yang tidak lagi ditemukan. Sedangkan versi yang ditemukan adalah versi Jawa Tengahan, yakni antara tahun 1292-1520 M. Versi ini diperkirakan berasal dari masa transisi awal kedatangan Islam, yakni awal abad XVI. Kisah petualangan Bhīma dalam pencarian “air kehidupan” juga terdapat dalam teks *Nawaruci*. Teks *Nawaruci* yang ditemukan berbentuk prosa dan diperkirakan ditulis pada masa Jawa Tengahan yakni abad XVI. Teks ini dikarang oleh tokoh dengan nama samaran Mpu Śiwamurti.⁸

⁶ Ahmad Wahyu Sudrajad, “Inventarisasi dan Terjemahan Teks Sakaratul Maut Karya Syekh Imam Tabri (Kajian Sejarah Kepustakaan Islam),” dalam *Jumantara* Vol. 9, No. 2 (2018), 27-28, <https://doi.org/https://doi.org/10.37014/jumantara.v9i2.242>.

⁷ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Jakarta: Prenada Media, 2007), 240. Tarobin, *Sakaratul Maut (SMLK)*, 8. Oleh karena itu, perlu dijelaskan bahwa naskah-naskah “*Sakaratul Maut*” merupakan naskah terjemahan, “minimal” terdiri dari dua kelompok yakni: *Pertama*, merupakan terjemahan dari *Lubb al-Kasyf*; *kedua*, merupakan terjemahan dari *Kasyf al-Muntaẓar*. Kriteria lebih lanjut tentang kedua naskah terjemahan ini, lihat: Muhammad Tarobin, “Sakaratul Maut Karya ‘Abd al-Ra’ūf al-Fansūrī: Teks dan Doktrin *Sakratulmaut* di Jawi Abad XVII-XVIII,” dalam *Jurnal Lektur Keagamaan*, Vol. 19, No. 2 (2020): 367, 373–374, <https://doi.org/https://doi.org/10.31291/jlk.v18i2.827>.

⁸ Marije Duijker, “The worship of Bhīma” (Leiden University, 2010), 129; diunduh dari <http://hdl.handle.net/1887/15227>; S Soebardi, *The Book of Cabolèk* (Leiden: KITLV-Springer-Science+Business Media, B.V., 1975), 22-23; diunduh dari <https://doi.org/10.1007/978-94-017-4772-1>; Hamid Nasuhi, “Yasadipura I (1729-1803) Biografi dan Karya-Karyanya,” dalam *Al-Turas*, Vol. 12, No. 3 (2006), 216-217, <https://doi.org/https://doi.org/10.15408/bat.v12i3>; Aditia Gunawan, *Bhīma Svarga: teks Jawa Kuna abad ke-15 dan penurunan naskahnya* (Jakarta: Perpustakaan Nasional Republik Indonesia, 2019), 1-3.

Kedua teks di atas yakni *Dewa Ruci* dan *Nawaruci* berasal dari tradisi Śiwa-Buddha yang bercorak tantrik. Tantrisme sudah dikenal di Jawa pada periode Kediri dan Singasari sejak abad XII dan mencapai puncak pada akhir Kerajaan Majapahit di abad XV. Tantrisme tersebut melibatkan pemujaan terhadap tokoh Bhīma. Hal tersebut terjadi bukan hanya karena sosok Bhīma sebagai pahlawan dalam perang *Bhāratayuddha* dalam kisah *Mahābhārata* melainkan juga sebagai sosok manifestasi Śiwa yang mengerikan (Śiwa-Bhairawa).⁹

Pemujaan tersebut melahirkan teks-teks yang menempatkan sosok Bhīma sebagai tokoh utama. Sebagai contoh, teks *Nawaruci* dan *Bhīma Swarga* merupakan teks Śiwa (Hindu), sedangkan teks *Dewa Ruci* dan *Bhīmastava* merupakan teks Buddhis.¹⁰ Dalam teks-teks tersebut Bhīma muncul sebagai sosok yang dimuliakan. Ia muncul sebagai sosok yang menghubungkan dunia manusia dan dunia langit, serta sebagai penyelamat umat manusia. Peran tokoh Bhīma, juga tetap penting dalam teks-teks awal tradisi Islam di Jawa, seperti terekam dalam *Serat Dewaruci* dan *Serat Cabolèk*.

Dalam tradisi Śiwa-Buddha yang bersifat *pantheisme-monisme*, *kalēpasan* bertujuan *mokṣa*, yakni pencapaian kebebasan dari ikatan keduniawian, bebas dari *karmaphala* (hasil perbuatan) dan *punarbhawa* (kelahiran kembali, *reinkarnasi*). Peninggalan-peninggalan tradisi Śiwa-Buddha Nusantara yang kini tersimpan dan tetap hidup di Bali memuat banyak lontar yang berisi ajaran *kalēpasan*, antara lain: *Gaṇapati Tattwa*, *Jñāna Tattwa (Pengetahuan Murni)*, *Jñāna Siddhānta*, *Wṛhaspatitattwa*, *Bhuwana Sang Ksepa*, *Bhuwana Kosa*, *Śiwa Banda Sakoti*, *Mahā Jñāna*, *Puspa tan Alum*, *Śiwa Tattwa*, *Kakawin Panca Dharma*, dll.¹¹

Tak diragukan lagi bahwa doktrin *kalēpasan* juga pernah hidup dalam tradisi Śiwa-Buddha di Jawa. Bahkan hingga tersebarnya Islam di Jawa, ajaran *kalēpasan* tetap hidup dalam tradisi mistik Islam kejawen. Salah satunya sebagaimana disebut oleh Simuh¹² ialah dalam ritual *manekung anungku samadi* sebagaimana diajarkan dalam *SWHJ*. Ritual *manekung* ditujukan untuk mencapai penghayatan manunggal dengan Tuhan. Meskipun penghayatan ini dapat dicapai dalam ritual *manekung*, namun manunggal yang sebenarnya dengan Tuhan hanya akan dapat dicapai secara sempurna setelah kematian.

Ritual *manekung* sebagaimana disebut dalam *SWHJ* berpuncak pada tujuh penghayatan gaib. Ketujuh penghayatan gaib tersebut menurut Simuh¹³ bersumber dari tujuh penghayatan gaib yang dialami Bhīma ketika berada dalam badan Dewaruci seperti tersebut dalam teks *SD*. Penghayatan gaib dalam ritual *manekung* tersebut, lanjut Simuh, disesuaikan pula dengan pemikiran *martabat tujuh* yang berkembang dalam tradisi Islam Nusantara awal abad XVII.

Namun, apakah penghayatan gaib yang terdapat dalam ritual *manekung anungku samadi* sebagaimana disebut dalam *SWHJ* merupakan doktrin *kalēpasan* satu-satunya dalam tradisi Islam Nusantara sebagaimana dipahami kalangan Islam kejawen? Adakah sumber lain yang dapat menjadi inspirasi atau menyebutkan visi berbeda tentang pengalaman-pengalaman gaib tersebut? Kajian ini akan menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut melalui telaah mendalam terhadap teks *BSM*.

Selain mengungkap perspektif lain terhadap doktrin *kalēpasan* melalui sumber-sumber yang berasal dari tradisi Islam Nusantara. Penulis juga akan membandingkannya dengan sumber

⁹ Gunawan, *Bhīma Svarga: teks Jawa Kuna abad ke-15 dan penurunan naskahnya*, 1-2.

¹⁰ Duijker, "The worship of Bhīma," 129; Gunawan, *Bhīma Svarga: teks Jawa Kuna abad ke-15 dan penurunan naskahnya*, 2.

¹¹ Poniman, "Konsep Kalepasan Dalam Lontar Ganapati Tattwa," *Sphatika* Vol. 6, No. 1 (2012): 3.

¹² Simuh, *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita: Suatu Studi terhadap Serat Wirid Hidayat Jati* (Jakarta: UI Press, 1988), 353-354.

¹³ Simuh, *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita*, 357-359.

lain yang berasal dari dunia Islam. Sumber yang penulis maksud adalah kitab *Fawā’ih al-Jamāl wa Fawātih al-Jalāl* (selanjutnya disingkat *FJ2*) karya Najm al-Dīn al-Kubrā (w. 1221 M). Kitab dan tokoh tersebut dipilih karena diduga berhubungan erat dengan corak keislaman yang pernah berkembang di dua tempat di mana teks-teks *BSM* ditemukan yakni Aceh dan Cirebon. Hal ini dilakukan untuk menguji pendapat Bruinessen¹⁴ bahwa Syarif Hidayatullah (w. 1568 M), pendiri, Sultan Keraton Cirebon dan wali “Cirebon” ini sangat terkesan dengan ajaran-ajaran Najm al-Dīn al-Kubrā dan tarekat Kubrawiah. Hal yang sama juga diduga kuat terjadi pada Syams al-Dīn al-Sumatrā’ī dan para ulama pada masanya di Pasai dan Aceh Darussalam. Tulisan ini juga hendak melakukan perbandingan antara beberapa naskah *BSM* yang telah penulis ketahui dengan naskah *BSM* yang telah dikaji oleh Sudrajad dan ‘disebut sebagai’ (baca: dinamai) naskah *Sakaratul Maut*.

2. TINJAUAN PUSTAKA

Penulis telah menelaah teks-teks *BSM* antara tahun 2010-2012 M. Namun telaah tersebut sebetulnya tidak difokuskan terhadap naskah *BSM*, melainkan pada naskah *Sakaratul Maut (SMLK)* karya al-Fanṣūrī. Hubungan telaah tersebut dengan naskah *BSM* terjadi karena telaah intertekstual mengharuskan mengkaji hubungan teks-teks tentang *sakratulmaut*, terutama dalam tradisi Islam Nusantara. Saat itu, penulis menemukan tiga salinan naskah *BSM*, dua salinan dalam bahasa Arab yakni MS W.280(F) PNRI dan MS A 675(C) PNRI dan satu salinan berbahasa Melayu yakni MS. 07.00006(E) koleksi Museum Negeri Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam.¹⁵ Saat itu penulis menyebut ketiga teks ini sebagai teks-teks “*Sakaratul Maut Jawi*”. Pada tahun 2016 penulis menjumpai lagi satu salinan naskah *BSM* berbahasa Arab pada koleksi drh. H.M. Bambang Irianto di Cirebon.¹⁶

Temuan Sudrajad sebagaimana disebut dalam Jurnal Jumantara (2018)¹⁷ menambah temuan naskah *BSM* menjadi lima salinan naskah. Adapun kajian yang telah dilakukan oleh Sudrajad lebih difokuskan pada deskripsi naskah *BSM* dan penjabaran isinya. Sudrajad juga mengidentifikasi naskah *BSM* sebagai naskah *Sakaratul Maut*. Kajian ini akan melangkah lebih jauh dengan membandingkan beberapa salinan naskah *BSM* dan teks *BSM* dengan teks *SD* dan *FJ2*.

Sebelum melangkah pada pembahasan, ada beberapa konsep penting yang perlu dijelaskan. *Pertama*, tentang *kalēpasan*. Kata *kalēpasan*, berasal dari kata dasar “*lēpas*”, dengan imbuhan Jawa Kuna “*ka-an*”, maka menjadi “*kalēpasan*.” Dalam Kamus Jawa Kuna, kata *lēpas* mengandung arti *lepas (dari ikatan), bebas; terlepas, terlempar, terbang (peluru); berangkat, bergerak, pergi, mendahului (orang lain), meninggalkan orang lain di belakang, menggerakkan (meneruskan) dengan tanpa rintangan dan cepat melaju*. Sedangkan kata *kalēpasan* berarti *kebebasan dari ikatan keduniawian, dari kelahiran kembali, kelepasan*.¹⁸ Sementara itu, dalam KBBI-Offline, kata “*lepas*” setidaknya memiliki sebelas makna, yaitu: *dapat bergerak (lari) ke mana-mana, tidak tertambat; bebas dari ikatan, tidak terikat lagi; lolos dari kandang (kurungan, kerangkeng, dsb); melarikan diri; bebas dari hukuman; tidak ada sangkut-pautnya lagi, tidak ada*

¹⁴ Martin van Bruinessen, “Najmuddin al-Kubra, Jumadil Kubra, and Jamaluddin al-Akbar; Traces of Kubrawiyya Influence in Early Indonesian Islam,” dalam *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 150, No. 2 (1994): 306–312, <https://doi.org/https://doi.org/10.1163/22134379-90003084>.

¹⁵ Tarobin, *Sakaratul Maut (SMLK)*, 97.

¹⁶ Tarobin, “Naskah-Naskah Keagamaan Koleksi Bambang Irianto dan Elang Panji Jaya,” 176.

¹⁷ Sudrajad, “Inventarisasi dan Terjemahan Teks *Sakaratul Maut* Karya Syekh Imam Tabri.”

¹⁸ P.J. Zoetmulder, S.O. Robson, *Kamus Jawa Kuna-Indonesia*, terj. Darusuprta, Sumarti Suprayitna (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1995), xx, 588-589.

ikatan lagi; copot, tidak pada tempatnya lagi; tanggal (gigi); bebas, berdiri sendiri; tidak melekat lagi, hilang; sesudah, sehabis. Dalam ejaan bahasa Indonesia, digunakan imbuhan ke-an sehingga ditulis “kelepasan.”

Menurut Ranggawarsita sebagaimana disebut Poniman¹⁹, *kalēpasan* mengandung arti *kamukṣan, kabucalan*. Jika berasal dari kata dasar “lēpas” dan mendapat imbuhan pe-an (*pelepasan*), maka mengandung arti: *ical, bablas, nglepasaken, lumepas, putus, ucul, budhal, ambucal, kesah, tebih, labuh, oncat*. Sedangkan menurut Mulder sebagaimana disebut Poniman, *kalēpasan* adalah kebebasan dari ikatan keduniawian dan kelahiran kembali. Sementara itu, Poniman²⁰ dalam studi mengenai “*Konsep Kalepasan dalam Lontar Ganapati Tattwa*” mendefinisikan *kalēpasan* sebagai “*kombinasi kata-kata atau simbol-simbol yang bukan pernyataan, merupakan suatu abstraksi dari hasil penginderaan sehingga tersusun suatu langkah atau tahapan-tahapan guna mencapai suatu jalan untuk melepaskan ātma dari raga sehingga tercapai suatu keadaan sesuai dengan kesadaran pikiran disaat kematian menjemput.*”

Konsep *ātma* sering disebut dalam hubungan antara manusia dan dewa. Konsep Śiwa (Hindu) mengenal imanensi Tuhan di alam semesta yang digerakkan oleh *San̄ hyan̄ Śiwaātma*. Sedangkan manusia merupakan perwujudan kecil (*mikrokosmos*) yang mencerminkan alam semesta (*makrokosmos*). Sebagaimana alam semesta dikendalikan oleh *Pañcadewatā*, demikian juga tubuh manusia terbentuk dan dijadikan oleh *Pañcadewatā* dan *Pañcamahābhūta*.²¹ Jika *Pañcadewatā* mewakili aspek rohani, maka *Pañcamahābhūta* mewakili aspek jasmani. Saat jiwa manusia musnah bersamaan hancurnya badan, maka muncullah *ātma* untuk kembali menuju Tuhan, menuju intisari kegaiban atau *niṣkala*. Hal ini bisa terjadi jika jiwa manusia tersebut telah terlepas dari ikatan-ikatan duniawi. Jika jiwa tersebut masih terikat oleh godaan duniawi maka ia akan mengalami *reinkarnasi (punarbhawa)*. Jiwa yang telah berhasil melewati rintangan-rintangan duniawi akan bersatu dengan *Paramaśiwa (mokṣa)* dan tidak kembali lagi ke dunia.

Kalēpasan juga dapat dimaknai sebagai jalan kebebasan jiwa melalui satu titik dalam tubuh, dalam hal ini melalui pusar. Dalam makna terakhir ini, *kalēpasan*, memiliki tiga makna lain tergantung jalan keluar jiwa tersebut. Jika melalui ubun-ubun disebut *kamokṣan*. Jika melalui mulut disebut *kamuktan*. Dan jika melalui ujung hidung disebut *kanirbāṇan*. Serta dengan istilah lain keempat jalan itu disebut secara berurutan adalah *adhiṣṭhāna, pratiṣṭha, śānti, dan śāntyatīta*. Keempat jalan tersebut disebut *catur paramaārtha*.²²

Purwadi menyebut ilmu “*pelepasan*” sebagai salah satu ilmu yang diajarkan oleh Dewaruci terhadap Bhīma sebagaimana disebut dalam teks *SD*. Ilmu ini dimaknai sebagai “*ilmu menghadapi kematian*”.²³ Disebutkan pula bahwa kehidupan sudah ada sejak makhluk berupa janin. Hidup tidak bersela waktu, artinya hidup itu abadi (langgeng). Yang mengalami kematian adalah raga, sedangkan jiwa dan *sūkṣma* yang menghidupi raga akan kembali kepada asalnya yaitu Yang Maha Pencipta alam semesta (*Sang Akartining Bawana*). Kendala mati yang sempurna adalah keduniaan.

Dalam konteks ini, penulis memaknai “*kalēpasan*” sebagai “*ilmu menghadapi kematian*” seperti disebut oleh Purwadi di atas. Makna ini terbatas oleh konteks tradisi Islam. Hal ini terjadi karena terdapat perbedaan-perbedaan makna yang mencolok antara tradisi Śiwa-Buddha dan

¹⁹ Poniman, “Konsep Kalepasan Dalam Lontar Ganapati Tattwa”, 4.

²⁰ Poniman, “Konsep Kalepasan Dalam Lontar Ganapati Tattwa”, 4-5.

²¹ Poniman, “Konsep Kalepasan Dalam Lontar Ganapati Tattwa”, 5-6.

²² Ni Made Ari Dwijayanthi, “Kalepasan Dalam Kakawin Panca Dharma” (Denpasar: Tesis Bidang Ilmu Linguistik pada Universitas Udayana, 2013), 35. Diunduh melalui http://www.pps.unud.ac.id/thesis/pdf_thesis/unud-870-813107560-kalepasan%20dalam%20kakawin%20panca%20dharma_tesis.pdf.

²³ Purwadi, *Tasawuf Jawa* (Yogyakarta: Narasi, 2003), 34-35.

Islam. Perbedaan tersebut dapat berasal dari akar bahasa yang berbeda antara Bahasa Arab sebagai basis tradisi Islam dan Bahasa Sanskerta sebagai basis tradisi Śīwa-Buddha, maupun konsep teologis yang jauh berbeda. Misalnya konsep *ātma* dalam tradisi Śīwa-Buddha, jauh berbeda dengan konsep *rūḥ* dalam tradisi Islam. Pemaknaan “ilmu menghadapi kematian” juga sejalan dengan kosa kata yang digunakan dalam beberapa naskah yakni menggunakan istilah Arab “*al-Maut*”.

Kedua, sakratulmaut. Salah satu konsep dalam Islam yang mendekati konsep *kalēpasan* dalam tradisi Śīwa-Buddha adalah konsep *sakratulmaut*. Kata *sakratulmaut* berasal dari dua kata dalam bahasa Arab, *al-sakrah* dan *al-maut*. Ada beberapa kata yang “mendekati” asal kata *al-sakrah*. *Pertama* dari kata kerja “*sakara-yaskuru-sakran*” (سَكَرَ- يَسْكُرُ- سَكْرًا). Kata ini memiliki beberapa arti ketika dihubungkan dengan kata benda yang mengiringinya, antara lain: *mengisi, membendung, mengancing-menutup, tenang, lemah-mereda, dan kacau*. *Kedua*, dari kata kerja “*sakira*” (سَكِرَ). Kata ini memiliki beberapa arti seperti: *penuh-berisi, marah, dan mabuk*. *Ketiga*, dari kata kerja *sakkara* (سَكَّرَ). Kata ini memiliki beberapa arti, antara lain: *menutup-mengancing, mencekik, memabukkan, dan memasak dengan gula*. Dari kata kerja “*sakira*” terbentuk *maṣdar* ‘*al-sukru*’ yang berarti “keadaan mabuk”. Dari kata kerja “*sakkara*” terbentuk kata benda “*al-sukkaru*” yang berarti gula. Dari kata kerja “*sakira*” terbentuk kata “*al-sakaru*” yang berarti “*arak, cuka, segala yang memabukkan, dan keadaan mabuk*” (*al-sakaru wa al-sakarānu*). Kemudian terbentuk pula kata “*al-sakarah*” yang berarti “*semak-semak rumput*” dan “*al-sakrah*” berarti “*(sekali) mabuk*”.²⁴

Sedangkan kata *al-maut*, berasal dari kata bahasa Arab *māta-yamūtu-mautan*. Kata ini memiliki beberapa arti antara lain: *mati; menjadi tenang, reda; mereda, menjadi usang, dan tak berpenghuni*. Dari kata tersebut terbentuk kata “*al-maut wa al-mautah*” berarti mati atau kematian.²⁵ Dari dua kata tersebut terbentuk frasa “*sakrah al-mauti*” yang berarti sekarat (hampir mati). Serapan dua kata ini dalam bahasa Indonesia sebagai “sekarat mati” terasa janggal digunakan, oleh karena itu hanya ditulis “sekarat” atau menggunakan serapan dari frasa *sakrah al-mauti* menjadi *sakratulmaut*. Jadi secara bahasa *sakrah al-maut* berarti *mabuk (menjelang) mati*.

Sementara tradisi Islam, khususnya tasawuf, telah membangun suatu wacana penting tentang kematian untuk menjelaskan tentang zuhud. Nasihat kaum sufi yang dianggap sebagai hadis Nabi Muhammad Saw. menyebutkan “*matilah sebelum engkau mati*”. Kematian menurut Ibn ‘Allān (w. 1057/1648 M) -sebagaimana dikutip oleh ‘Abd al-Ra’ūf bin ‘Alī al-Fansūrī- ada dua, yakni mati *iḍṭirārī* dan mati *ikhtiyārī*. Mati yang pertama adalah mati seperti biasanya, kematian fisik. Sedangkan mati *ikhtiyārī* ialah mati fana, yakni dengan cara keluar dari sifat-sifat kemanusiaan serta meninggalkan segala keinginan, kehendak, dan hawa nafsu.²⁶ Orang yang telah keluar dari sifat-sifat kemanusiaan dan telah meninggalkan segala keinginan itulah yang dianggap paling dekat dengan Tuhan.

Sedangkan dalam tradisi Islam Nusantara, wacana tentang kematian untuk mengungkapkan zuhud tidak hanya terjadi di area spiritual-filosofis melainkan juga berupa sistem simbol melalui beberapa visi yang digambarkan hadir ketika seseorang mendekati kematian. Simbol-simbol tersebut kadang digunakan untuk menjelaskan wacana kematian secara *ikhtiyārī* maupun dianggap sebagai pertanda datangnya kematian secara *iḍṭirārī*.

²⁴ Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia Terlengkap* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), 644-645.

²⁵ Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia Terlengkap*, 1365-1366.

²⁶ Oman Fathurahman, *Tanbīh al-Māsyī; Menyoyal Wahdatul Wujud: Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17* (Bandung: Mizan, 1999), 84-85, 125.

Ketiga, istilah tradisi. Istilah tradisi berasal dari kata bahasa Inggris “tradition”. Kata tersebut berasal dari bahasa latin “traditio”. Kata “traditio” merupakan kata benda yang berasal dari kata kerja *tradere* yang berarti “to transmit, to give up atau to give over” (mengirimkan, menghentikan atau menyerahkan). Sedangkan kata Latin *traditio* atau Inggrisnya *tradition* menurut David Gross bermakna proses transmisi sesuatu, “the process by which something is transmitted”. Sedangkan materi yang ditransmisikan disebut *traditum*. Menurut Gross, terdapat tiga hal dalam tradisi, yakni: *pertama*, sesuatu yang bermakna atau bernilai; *kedua*, sesuatu itu diberikan oleh seseorang atau generasi kepada orang atau generasi lain atas dasar kepercayaan; dan *ketiga*, terdapat orang yang menerima pemberian itu dan merasa berkewajiban untuk menjaganya dari kerusakan sebagai peninggalan dari si pemberi.²⁷ Berdasarkan kriteria di atas Gross mendefinisikan tradisi sebagai “a set of practices, a constellation of beliefs or a mode of thinking that exists in the present, but inherited from the past” (“seperangkat praktik, sekumpulan keyakinan dan cara berfikir (yang hidup di masa sekarang) yang diwarisi dari masa lalu”). Dalam tulisan ini, penulis memakai konsep dan kriteria tradisi sebagaimana dikemukakan oleh Gross di atas.

3. METODE

Penelitian ini merupakan penelitian filologis. Adapun kegiatan analisis data dalam penelitian ini menggunakan pendekatan filologi dan intertekstual. Alur penelitian filologi sebagaimana disebut Fathurahman²⁸ meliputi 7 tahap, yaitu: penentuan teks, inventarisasi naskah, deskripsi naskah, perbandingan naskah dan teks, suntingan teks, terjemahan teks, dan analisis isi. Sedangkan pendekatan intertekstual digunakan untuk menggali kemungkinan hubungan isi antara teks *BSM* dengan teks *SD* dan *FJ2*. Hal ini didasarkan pada teori intertekstual sebagaimana disampaikan oleh Kristeva dalam Teeuw²⁹ bahwa seseorang ketika menghasilkan teks, dipengaruhi oleh teks-teks yang telah ada sebelumnya.

4. HASIL DAN PEMBAHASAN

A. Inventarisasi dan Deskripsi Naskah *BSM*

Penulis setidaknya telah menjumpai empat salinan naskah *BSM*. Satu salinan berbahasa Melayu, dan tiga salinan berbahasa Arab. Dari tiga salinan berbahasa Arab tersebut, terdapat satu salinan yang memiliki terjemahan dalam bahasa Jawa-Cirebon. Keempat naskah tersebut berisi enam penghayatan gaib saat kematian datang. Temuan Sudrajad³⁰ menambah jumlah temuan naskah *BSM* menjadi lima salinan naskah. Deskripsi kelima naskah tersebut akan diuraikan pada bagian di bawah ini. Masing-masing kutipan beberapa baris awal dan akhir setiap teks dibiarkan “seadanya” agar pembaca mengetahui kesalahan masing-masing teks, kecuali pada deskripsi salinan naskah kelima. Deskripsi naskah terakhir ini didasarkan pada tulisan Sudrajad.

1. MS 07.00006(E)

Teks berbahasa Melayu terdapat dalam MS 07.00006 Koleksi Museum Negeri Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, Banda Aceh. MS 07.00006 terdiri atas 76 halaman

²⁷ David Gross, *The Past in Ruins: Tradition and the Critique of Modernity* (Massachusetts: The University of Massachusetts Press, 1992), 9.

²⁸ Oman Fathurahman, *Filologi Indonesia: Teori dan Metode* (Jakarta: Kencana, 2015), 69.

²⁹ A. Teeuw, *Sastra dan Ilmu Sastra* (Bandung: Pustaka Jaya, 2013), 113-114.

³⁰ Sudrajad, “Inventarisasi dan Terjemahan Teks *Sakaratul Maut* Karya Syekh Imam Tabri.”

folio. Terbagi dalam beberapa teks, antara lain: (A) *Ilmu tukang, dll.* (1r-34v), anonim; (B) *Risālah Majmū‘ Tarīqāt Syaṭāriyah* (35r-49r), anonim; (C) *Syams al-Ma‘rifah ilā Ḥaḍrat al-Syarī‘ah* (50v-79r), karya Faqīh Jalāl al-Dīn; (D) *Tuḥfat al-Aḥbāb* (49r-95r), karya ‘Abd al-Raḥmān Bawānī; (E) *Bāb Sakrah al-Maut* (96v-99r), anonim; (F) *Inilah Perintah Sakaratul Maut* (100v-108v), anonim; (G) *Adab bersahabat serta Allah* (108v-113r), anonim; (H) Macam-macam kutipan, sebagian besar dari *Tafsīr Baiḍāwī*, di antaranya tentang harta benda dan amal saleh (114v-151r), anonim.³¹

Menurut katalog *online* Leipzig, cap air alas naskah bergambar bulan sabit bersusun tiga dan diperkirakan sekitar tahun 1600, tetapi dilihat dari teksnya bisa dipastikan berasal dari masa yang kemudian, karena beberapa tokoh yang disebut, misalnya Faqīh Jalāl al-Dīn (W. 1748) baru lahir di paruh kedua abad XVII dan merupakan cucu murid dari al-Fanṣūrī. Alas naskah menggunakan kertas putih-kekuningan berukuran 16,8 cm x 11,3 cm. Sedangkan teks berukuran 13,5 cm x 8,3 cm. Rata-rata terdiri atas 15 baris perhalaman. Teks menggunakan khat *naskhi* dengan tinta hitam dan merah pada kata-kata tertentu.

Beberapa baris awal teks MS 07.00006(E) berbunyi: “*Bismi Allāhi al-Raḥmāni al-Raḥīmi. Bāb Sakrah al-Maut; I‘lam anna al-mauta jā‘a fīkum sittatu asyyā‘a, awwaluhā an yakhruju anfusikum nūr. m-y-t-‘-s-n m-w-t. Ketahui* olehmu bahwasanya segala maut itu, datang ia pada kamu itu enam perkara; **pertama** akan dia, bahwa keluar daripada dirimu cahaya warnanya seperti embun...”. Sedangkan beberapa baris akhir berbunyi: “**Bermula** orang mukmin itu hidup dalam dua negeri, daripada orang (tiada) hidup di dalam ilmu, niscaya tiada mati. Dan inilah jalan segala ‘ārif yang terlebih daripada segala jalan yang lain (kepada hari). Tammat kalām.”

2. MS W. 280(F)

Katalog PNRI menyebut MS W.280 dengan judul *Ḥadīs Mar‘ah wa al-Maut*. Naskah ini terdiri atas 35 halaman, dengan nomor rol film 391.01. Penelusuran penulis atas naskah ini menjumpai beberapa teks, antara lain: (A) *Kitāb al-adāb al-mar‘ah ilā ahlihā*, menyatakan tata krama seorang istri terhadap suami (1r-17r), anonim; (B) Tentang kewajiban zakat sebelum seseorang bersedekah (17r-19r), anonim; (C) Hadis tentang zina (19r-20v), anonim; (D) Tentang kewajiban khitan (20v-22v), disebut dikutip dari *Ihyā ‘Ulūm al-Dīn*, anonim; (E) Tentang keutamaan istighfar (22v-25r), anonim; (F) *Bāb Sakrah al-Maut* (26v-33r), anonim; dan (G) Tentang sifat 20 dan pembagiannya (34v-37r), anonim.³²

Naskah ini merupakan bagian dari koleksi H. Von de Wall yang akhirnya menjadi koleksi PNRI. MS W.280 ini merupakan bagian dari koleksi Von de Wall nomor W.277 sampai W.305 yang berbahasa Arab.³³ Alas naskah menggunakan kertas Eropa berukuran 19,4 x 16,5 cm, sedangkan teks berukuran 16,5 x 10,5 cm. Terdapat cap kertas “*Propatria*” dan cap bandingan berupa huruf “WC”. Pada halaman judul tertulis “*Hadis Mar‘ah dan Bab Maut*”. Selain halaman judul dan halaman nomor naskah (tertulis: *No. 280*), terdapat satu halaman kosong. Secara keseluruhan terdapat 38 halaman dari 19 lembar folio. Seluruh teks dalam MS W.280 ini disertai dengan terjemah perkata dan/atau frasa dalam bahasa

³¹ Tarobin, *Sakaratul Maut (SMLK)*, 96.

³² Tarobin, *Sakaratul Maut (SMLK)*, 97.

³³ T.E. Behrend, dkk., *Katalog Induk Naskah-Naskah Nusantara Jilid 4 (Perpustakaan Nasional Republik Indonesia)* (Jakarta: YOI-EFEO, 1998), xxii-xxiii, 333-334.

Jawa. Seluruh teks ditulis dengan tinta hitam, kecuali kalimat “*lā ilāha illā Allāh*” di halaman 37. Teks dimulai pada halaman 4 dan berakhir di halaman 37.

Beberapa baris awal teks W.280(F) berbunyi: “*Bismi Allāhi al-Raḥmāni al-Raḥīmi. Bāb Sakrah al-Maut; I‘lam anna al-mauta jā‘a fīkum bi sittati\asyyā‘a, awwaluhā an yakhrūja \min\ anfusikum nūrun, launuhu kašsalji.*” Terjemah teks tersebut dalam bahasa Jawa jika dirangkai akan berbunyi: “*Ikilah (bāb) lawang anyatakaken sekarate pati, weruha siro setuhune pati iku teka ing siro kabeh kelawan nem perkara; kang dihin, arep metu saking awakiro kabeh cahya, utawi wernane cahya iku kaya ebun.*”

Sedangkan beberapa baris akhir teks W.280(F) berbunyi: “*al-Mu‘minu hayyun fi al-dārain, wa man šāra fi al-‘ilmi lam yamut bal ḥayyan abadā, wa hādḥā ṭarīqu al-ārifīn, aḥḍalu min ṭarīqin ḡhairi. Tammat. Wallāhu a‘lam bi al-ṣawābi, fī yaum al-jum‘ah, fī al-waḡti al-aḥḍā.*” Adapun terjemah teks akhir tersebut dalam bahasa Jawa adalah: “*Utawi wong mu‘min iku urip ing dalem desa roro, lan sing sapa dadi ing dalem ilmune mangka ora mati balik urip selawase. Utawi ikilah dadalan wongkang ārif kabeh, kang utama saking dadalane wong liyane. Tammat. Wallāhu a‘lam bi al-ṣawābi, fī yaum al-jum‘ah, fī al-waḡti al-aḥḍā.*” Setelah teks penutup itu, pada satu halaman berikutnya (halaman 33) terdapat diagram lima cahaya berwarna, lima kehadiran makhluk, dan lima macam zikir ketika *sakratulmaut*.

3. MS A 675(C)

Naskah ini berada di PNRI. Katalog PNRI menyebut MS A.675 dengan judul *at-Tajwīd al-Qur‘ān*. Naskah ini terdiri atas 63 halaman.³⁴ Ketika menelaah naskah ini, penulis menemukan beberapa teks, yakni: (A) *Risalah Tajwīd*, 1v-35v, anonim; (B) *Risalah hukum fiqih* (37v-70r), anonim. Teks ini disalin oleh Ibn Ḥaṭīb al-Asgar; (C) *Bāb Sakrah al-Maut* (71v-82r), anonim; (D) *Silsilah Nabi Muhammad Saw. hingga Nabi Adam As.* (83v-85v), anonim; (E) *Risalah tentang sifat dua puluh berdasarkan akidah Ahlussunnah wal Jama‘ah* (86r-100r), anonim; (F) *Penjelasan atas sifat Allah* (101v-114r), anonim; dan (G) *Azimat-azimat* (115v-125v), anonim.

Naskah ini tanpa sampul dan kolofon. Banyak coretan-coretan, diduga coretan-coretan “anak kecil”, hampir di setiap halaman. Naskah rusak, tetapi teks masih dapat dibaca. Teks C hanya berisi teks Arab saja, tapi teks-teks lain dalam naskah ini disertai terjemahan berbahasa Jawa dengan aksara Pegon. Alas naskah menggunakan kertas lokal atau *daluang* berukuran 21 x 15 cm. Alas naskah terbagi atas 7 kuras dengan tebal kuras berbeda-beda. Area teks berukuran 10 x 8 cm. Teks terdiri atas 5 baris teks berbahasa Arab dan 5 baris terjemah dalam bahasa Jawa, sehingga total terdiri atas 10 baris. Namun terjemah tersebut tidak lengkap, bagian kosong yang belum diterjemah hampir separuh. Keseluruhan teks ditulis menggunakan tinta hitam.

Beberapa baris awal teks *Bāb Sakrah al-Maut* berbunyi: “*Bismi Allāhi al-Raḥmāni al-Raḥīmu. “h”. I‘lam anna al-mūta jā‘a fīkum sittati asyyā‘a, awwalu yakhrūju min naf-s-kum nūrun, launu kašsalji kassaḥābi al-abyaḍi...*” Beberapa baris akhir teks berbunyi: “*wa fataḥta abwāba al-samā‘i f-y-n-d f-‘y-nfadu al-‘arsi wa al-kursiyyi fara‘unī rabbahum ...(tambah: 1 halaman tulisan tidak jelas dan tidak berhubungan dengan teks BSM) min ṭarīqi ḡairih. Tamma al-kitābu al-sakaratil al-maut. wallāhu a‘lam wa al-taufīq (dua baris terakhir tertulis ulang, tulisan kedua merupakan tiruan tulisan pertama, namun*

³⁴ Behrend, dkk., *Katalog Induk Naskah-Naskah Nusantara Jilid 4*, 20.

seperti ditulis oleh anak kecil atau baru belajar menulis). Sebagaimana tertulis dalam kutipan beberapa baris awal dan akhir di atas, penyalinan teks tersebut banyak memiliki kesalahan tulis. Penyalin juga tidak konsekuen dalam pemberian *harakat*, ada huruf yang diberi *harakat* dan ada yang tidak, padahal huruf tersebut terdapat dalam satu kata. Sebagai contoh penulisan kata “*al-mūta* dan *naf-s-kum*” seharusnya tertulis “*al-mauta* dan *anfusikum* (atau *nafsikum*)”.

4. MS MBI004(H) Koleksi drh. H.M. Bambang Irianto Cirebon

Salinan teks *Bāb Sakrah al-Maut* yang penulis jumpai pada tahun 2016 ini terdapat pada koleksi naskah milik drh. H.M. Bambang Irianto, Cirebon. Data tentang naskah ini penulis dapatkan dari kegiatan “Eksplorasi Naskah Keagamaan Nusantara di Wilayah Cirebon” yang dilaksanakan oleh tim peneliti lektur dan khazanah keagamaan Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Jakarta tahun 2016.

Naskah ini terdiri atas 182 halaman. Naskah tanpa sampul. Alas naskah menggunakan kertas *daluang* berukuran 24,5 x 17,5 cm. Sedangkan teks berukuran 14,5 x 10 cm. Masing-masing halaman terdiri atas 7 baris. Teks inti ditulis dengan aksara Arab, kemudian terdapat terjemahan yang ditulis miring dalam bahasa Jawa. Pada halaman-halaman awal dan akhir terdapat catatan dengan aksara Carakan. Naskah terdiri atas beberapa teks, antara lain: (A) *Berbagai catatan: doa meluruskan saf, lingkaran dengan 10 bagian, empat wanita mulia, doa untuk ahli kubur, pertanyaan dan jawaban ahli kubur, doa azan dan doa Nabi Yusuf* (1r-7r), anonim; (B) *Islam dan Iman* (8v-22v), anonim. (C) *Nuqāyah* (24v-33r), anonim; (D) *Risalah tentang Iman* (34v-56v), Abū al-Laiṣ al-Samarqandī; (E) *Makna Kalimah Syahadat* (58v-64v), anonim; (F) *Bab Ngauruhi Banyu Kang Syah Kanggo Suci* (66v-84v), anonim; (G) *Bab Nyatakaken Ngauruhi Islam* (86v-112v), anonim; (H) *Bāb Sakrah al-Maut* (114v-122v), anonim; (I) *Bab Islam* (124v-174v), anonim; dan (J) *Doa-doa* (176v-182v), anonim. Antara satu teks dengan teks berikutnya diselingi berbagai kutipan, seperti: pertanyaan kubur dan jawabannya, diagram dengan pola lima, doa untuk kehancuran musuh, doa mohon ampunan, doa *bismillāh*, doa ruh dan kutipan ayat al-Qur’an (halaman 23r, 57r, 65r, 85r, 113r, 123r, dan 175r).³⁵

Teks ditulis dengan tinta hitam dan merah pada kalimat tertentu. Teks *BSM* halaman pertama (114v) hanya terdiri atas 6 baris, berbeda dengan halaman lain yang terdiri atas 7 baris. Tulisan “*Bāb Sakrah al-Maut*” selain ditulis setelah basmalah, juga tertulis di margin kanan teks, sejajar dengan basmalah.

Beberapa baris awal teks *BSM* berbunyi: “*Bismi Allāhi al-Raḥmāni al-Raḥīmi. Bābu-’ Sakarrāti al-Mauti. I’lum anna al-mūta jā’a fīkum bi sittati asyyā’a, awwaluhā an yaḥruja min a-nafsikum nūrun, lawnuha kā-syaji wa ṣa-l-ju’u kassajābi al-abyaḍi.*” Sedangkan beberapa baris akhir teks berbunyi: “*... al-mu’minu ḥayyun fi al-daraini ṣāra fī al-’ilmi lam yamut hayyun ayadan, wa hazā ṭarīq al-’āri fī kaafḍala min ṭarīqin-n-’alaihi. T-m-t. Wallāhu ‘-l-m.*” Sebagaimana tertulis dalam kutipan beberapa baris awal dan akhir di atas, salinan teks *BSM* tersebut juga memiliki banyak kesalahan tulis. Penyalin juga tidak konsekuen dalam pemberian *harakat*. Ada huruf yang diberi *harakat* dan ada yang tidak, padahal huruf-huruf tersebut terdapat dalam satu kata, misalnya penulisan kata “*al-mūta*, *an yaḥruja*, dan *a-nafsikum*” seharusnya tertulis “*al-mauta*, *an yaḥruja*, dan *anfusikum*”.

³⁵ Tarobin, “Naskah-Naskah Keagamaan Koleksi Bambang Irianto dan Elang Panji Jaya,” 171-176.

5. MS Koleksi El-Ghautz Sragen.

Informasi tentang naskah ini didasarkan pada tulisan Sudrajad (2018).³⁶ Naskah ini menurut keterangan Sudrajad “ditulis” oleh Syekh Imam Tabri bin Muhammad Khassan Besari pada kisaran tahun 1850-an. Syekh Imam Tabri adalah cucu dari Imam Besari pendiri Pesantren Gerbang Tinitar di Tegalsari, Ponorogo, Jawa Timur. Teks *BSM* bersama beberapa teks lainnya diperkirakan ditulis saat Syekh Imam Tabri dalam pelarian dari kejaran pasukan Belanda dan Keraton Surakarta. Ia meninggalkan Tegalsari, Ponorogo “menuju” Dukuh Blagungan, Donoyudan, Kalijambe, Sragen, Jawa Tengah. Naskah tulisan Syekh Imam Tabri tersebut kini menjadi koleksi pribadi keluarga El-Ghautz di Dukuh Blagungan, Donoyudan, Kalijambe, Sragen.

Sudrajad mengetahui keberadaan naskah ini sejak tahun 2008. Sudrajad menyebut bahwa telah melakukan inventarisasi terhadap naskah ini, namun ia belum menemukan teks yang sama dengan teks yang telah ia temukan.³⁷ Karena Sudrajad tidak mendeskripsikan naskah ini, maka tidak banyak informasi fisik yang dapat digali dari naskah *BSM* Sragen. Diduga teks *BSM* Sragen ditulis dengan aksara Arab dan disertai dengan terjemahan per-kata/frasa dalam bahasa Jawa-aksara Pegon, akan tetapi Sudrajad tidak menyebut terjemahan Jawa-aksara Pegon ini. Sedangkan dalam transliterasi yang ada, ia hanya menyajikan terjemahan dalam bahasa Indonesia. Kepastian teks ini sebagai teks *BSM* dapat diketahui dari transliterasi tersebut meskipun Sudrajad menyebut teks ini dengan judul “*Sakaratul Maut*.” Penjelasan mengenai identitas naskah ini akan didiskusikan di bawah.

Beberapa baris awal teks *BSM* Sragen berbunyi: “*Bismi Allāhi al-Rahmāni al-Rahīmi. Sakrāh al-Mauti. I’lam anna al-maūta jā’a fikum sittatu asyyā’a, awwaluhā an yakhruja min anfusikum nūrun, launuhu kašsalji wa šalju ka ashakhābi al-baiḍi.*” Beberapa baris akhir teks berbunyi: “*... al-mu’minu ḥayyun fī al-dāraini fašāra fī al-‘ālamī lam yamut hayyan abadan, wa haḏā tariq al-‘ārifīna au shuṭarīqu ghaīyihī.*”³⁸ Adapun terjemahan beberapa baris awal teks tersebut menurut Sudrajad adalah “*Dengan menyebut Nama Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. Inilah bab yang menjelaskan tentang sakratulmaut; perhatikan sesungguhnya mati itu datang kepada kalian semua itu ada enam perkaranya atau yang mau keluar dari tubuh kita semua, cahaya warnanya cahaya itu seperti embun, atau embun itu seperti mega yang putih.*” Sedangkan terjemahan beberapa baris akhir adalah “*... orang mukmin yang hidup di dalam siramaka menjadi di dalam alam auramati orang mukmin hidupnya akan abadi, menjadi jalanya orang yang sama bisa melihatnya yang ahli tariqah lainnya.*” Diduga transliterasi dan terjemahan Sudrajad di atas memiliki beberapa kesalahan, namun karena penulis belum dapat mengakses naskah Sragen tersebut, maka tidak dapat berkomentar lebih jauh tentang transliterasi dan terjemahan teks tersebut.

B. Identitas Naskah

Perlu diketahui bahwa semua teks *BSM* yang ada, tidak menyebut keterangan tentang judul naskah, pengarang dan/atau penyalin, dan tahun penulisan dan/atau penyalinan. Semua keterangan tersebut umumnya ada dalam kolofon naskah. Oleh karena itu, peneliti menentukan judul berdasarkan isi suatu naskah atau kalimat pertama dalam naskah yang

³⁶ Sudrajad, “Inventarisasi dan Terjemahan Teks *Sakaratul Maut* Karya Syekh Imam Tabri.” Lihat halaman 27, dan 36-39.

³⁷ Sudrajad, “Inventarisasi dan Terjemahan Teks *Sakaratul Maut* Karya Syekh Imam Tabri”. Lihat halaman 28 dan 36.

³⁸ Sudrajad, “Inventarisasi dan Terjemahan Teks *Sakaratul Maut* Karya Syekh Imam Tabri”. Lihat halaman 39 dan 42.

menyebut keterangan tentang isi naskah. Maka, patut dipahami ketika Sudrajad menyebut judul naskah ini *Sakaratul Maut*, sebagaimana terlihat dari kalimat pertama teks setelah basmalah “*Bismi Allāhi al-Raḥmāni al-Raḥīmi. Sakrah al-Mauti...*”. Namun judul tersebut tampak berbeda dengan terjemahnya yakni “*Inilah “bab” yang menjelaskan tentang sakratulmaut.*”

Jika memperhatikan terjemahnya, maka judul yang lebih tepat adalah “*Bāb Sakrah al-Maut*”. Judul tersebut didukung oleh beberapa salinan naskah yang lain. Tiga dari empat salinan naskah yang penulis temukan membuka kalimatnya dengan ucapan “*Bismi Allāhi al-Raḥmāni al-Raḥīmi. Bāb Sakrah al-Maut*”. Hanya naskah Arab A 675(C) PNRI yang menyebut teks ini sebagai “*kitāb Sakrah al-Maut*”. Oleh karena itu berdasarkan kalimat pertama yang digunakan oleh mayoritas teks maka judul teks yang penulis gunakan adalah “*Bāb Sakrah al-Maut*” (dibaca: *Bāb Sakratul-maut*, dan disingkat: *BSM*). Penulisan judul ini bukan “*Bab Sakratulmaut*” atau “*Bab Sakaratul Maut*” dengan alasan bahwa naskah ini berbahasa Arab, maka penamaannya sesuai dengan sistem transliterasi dari bahasa Arab.

Penamaan teks tersebut dengan nama *Bāb Sakrah al-Maut (BSM)* bukan *Sakrah al-Maut* (atau *Sakaratul Maut*, keduanya disingkat: *SM*) juga untuk membedakan dengan dua teks lain karya al-Fanṣūrī dan al-Kūrānī. Peredaran teks *BSM* atau konten ajarannya yang di Sumatra dinisbahkan kepada al-Sumatrā’ī, telah melahirkan polemik yang menuntut keabsahan ajaran tersebut. Oleh karena itu, al-Fanṣūrī mengarang sebuah kitab berjudul *Lubb al-Kasyf wa al-Bayān limā Yarāhu al-Muḥtaḍar bi al-‘Iyān* yang mengulas ajaran tersebut. Al-Fanṣūrī juga berkirim surat kepada Ibrāhīm al-Kūrānī agar menyusun sebuah kitab yang membahas tentang visi cahaya berwarna menjelang kematian. Kemudian al-Kūrānī mengarang dan mengirim sebuah kitab berjudul *Kasyf al-Muntaẓar limā Yarāhu al-Muḥtaḍar*.³⁹ Kedua kitab karangan ulama Aceh dan Timur Tengah tersebut lebih dikenal dalam versi terjemahan Melayu sebagai kitab *Sakaratul Maut*.

C. Teks *Bāb Sakrah al-Maut*

Transliterasi dan terjemahan teks *BSM* berikut ini didasarkan pada naskah W.280(F) koleksi PNRI. Naskah ini dipilih karena memiliki kualitas lebih baik jika dibandingkan beberapa naskah lainnya. Selain itu, naskah ini disertai dengan terjemahan berbahasa Jawa dengan aksara Pegon. Dua naskah berbahasa Arab lainnya, MS A.675(C) dan MS MBI004(H) tidak dilengkapi dengan terjemahan tersebut. Sedangkan MS 07.00006(E) koleksi MNPAD, Banda Aceh ditulis dengan bahasa Melayu. Hanya beberapa baris awal saja yang ditulis dengan bahasa Arab.

Untuk menghasilkan teks *BSM* berikut ini, penulis melakukan 3 hal. *Pertama*, membagi teks menjadi tujuh paragraf sesuai dengan tujuh alamat maut yang terdapat pada teks-teks pembanding (*SD* dan *SWHJ*), meskipun teks *BSM* secara jelas hanya menyebut 6 (enam) alamat maut. Penulis akan mendiskusikan lebih lanjut alasan ini pada penjelasan di bawah. *Kedua*, mengganti beberapa kata yang kurang tepat dengan mengacu pada teks *BSM*

³⁹ Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 240; Tarobin, *Sakaratul Maut (SMLK)*, 8; Abdullah Maulani, “Kasyf al-Muntaẓar limā yarāhu al-Muḥtaḍar: Dirāsah Filolojijyah” (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2016), 25; Tarobin, “Sakaratul Maut Karya ‘Abd al-Ra’ūf al-Fanṣūrī”, 373-374; Abdullah Maulani, “Respons Ibrāhīm al-Kūrānī atas Pemahaman Masyarakat Muslim Nusantara tentang Konsep Kematian; Studi Kasus Naskah Kasyf al-Muntaẓar limā Yarāhu al-Muḥtaḍar,” 1-13; diakses 27 Agustus 2020, https://www.academia.edu/32233025/Respons_Ibrāhīm_al_Kūrānī_atas_Pemahaman_Masyarakat_Muslim_Nusantara_tentang_Konsep_Kematian_Studi_Kasus_Naskah_Kasyf_Al_Muntaẓar_Limā_Yarāhu_Al_Muḥtaḍar.

pembandingan, serta terjemahan berbahasa Jawa dan Melayu untuk mencarikan kata yang “tepat” dalam bahasa Arab, seperti kata *ebun* (salju) yang tertulis (السلج) yang betul adalah (التلج), *lan kapindo* (dan kedua) tertulis (و الشاني) yang betul adalah (و الثاني), dsb. Adapun edisi teks yang lebih lengkap dengan “aparatur kritik” mungkin akan ditulis dalam kesempatan lain. *Ketiga*, menambahkan tanda baca dan nomor halaman. Ada beberapa tanda yang penulis tambahkan, yaitu: tanda ‘()’ untuk menandai nomor halaman, tanda ‘{ }’ untuk menandai teks al-Quran, tanda ‘[]’ untuk menandai teks hadis, tanda ‘//’ untuk menandai bagian teks yang telah mengalami revisi berdasarkan teks lain, dan tanda ‘\’ untuk menandai teks yang direvisi berdasarkan kaidah tata bahasa Arab. Berikut ini teks *BSM* tersebut:

(26) *Bismi Allāhi al-Raḥmāni al-Raḥīmi. Bāb Sakrah al-Maut; I‘lam anna al-mauta jā‘a fīkum bi sittati asyyā‘a. Awwaluhā an yakhrūja min anfusikum nūrun, launuhu ka al-salji, wa saljuhu ka\al-sahābi\al-abyaḍi wa fīhi malā‘ikatun libāsuhu asfarun, wa jasaduhu (27) abyadun, faqāla, kalāmuhu layyinun, ka al-kalāmi al-anbiyā‘i, /lam ta‘man/ fīhi.*

Wa al-ṣānī, an yakhrūja min anfusikum nūrun, launuhu /al-akhḍaru/ wa fīhi /ḥayyatun/ ka al-ṭairi al-abyaḍi, wa al-ṭairu ka /al-khaili/, faqāla /anā burāqun/, lam ta‘man fīhi.

Wa al-sāliṣu, ta‘tī rajulun /aḥsanu/ ṣūratin wa ṣautuhu ka al-ra‘di wa baṣaruhu ka al-barqī (28) wa yakhrūja min al-fammi nārun wa min al-uḥunaini nārun, lam /yataḥayyar/ fīhi.

Wa al-rābi‘u, jā‘a lailun muḥlimun fa yanfuḥu nūrun ka al-zujāji wa fīhi darratun yatala‘la‘u nūruhu wa fīhi ṣūratin ka al-ṣūrati /al-insāni/, fa ṭahhir qalbaka fī sā‘atihi fa wajaba al-waṣiyyah; ‘alimtum annahu aqrabu al-mauti lā syakka fīhi.

Wa al-khāmisu, (29) an ya‘tī ilaikum nūrun ka al-asyjāri /al-muntazimi/ faqāma min taḥti al-‘arsyi jā‘a fī qiblatikum wa fīhi malā‘ikatun kaṣīrun; ‘alimtum annahu aqrabu al-mauti lā syakka fīhi.

Wa al-sādisu, jā‘a ilaikum nūrun ṣagīrun ka al-sya‘ri al-wāḥidi, faqāma bi jabhatikum bi sā‘atin, fa jā‘a malakun, jālisun ‘alā aīmani, ṣumma nūrun ṣagīrun dakhala (30) fī al-baṣari, fa yadkhulu nūrun ilā ‘auratin, ṣumma \adbāra\ ilā jauḍi al-ra‘si, wa rūḥukum ka ṣūrati al-najmi li qaulihi Ta‘ālā {wa ‘alāmātin; wa bi al-najmi hum yahtadūna}; wa wuḍi‘a rūḥukum fī fu‘ādikum li qaulihi Ta‘ālā {mā kaḥaba al-fu‘ādu mā ra‘ā}; fa ju‘ila rūḥukum yanḥuru ilā al-dimāgi wa sammāhu baita al-ma‘mūri ḥattā rūḥikum al-a‘lā; ṣumma dakhala fī baitihi (31) fayaqūlu fī ḥālihi “lā ilāha illā Allāhu Muḥammadun Rasūlullāhi”; famāta.

Fakharaja nūrun ṣagīrun ka al-sya‘ri al-wāḥidi ṣāra kabīran lā yusybiḥu bi nūri al-nahāri wa al-qamari wa futiḥat abwābu al-samāwāti fa yanfuḥu al-‘arsya wa al-kursiyya fa ra‘ā rabbahum ḥattā arwāhuhum yattaṣilu ilā rabbihim kamā qāla al-Nabiyyu Ṣallā Allāhu ‘alaihi wa sallama: [“al-mu‘minu ḥayyun fī al-dārini wa man ṣāra fī al-‘ilmi lam yamut bal ḥayyan abadān”]; wa ḥāzā ṭarīq al-‘arīfina aḥḍalu min ṭarīqin gairihi. Tammat. Wa Allāhu a‘lamu bi al-ṣawābi fī yaumi al-jum‘ati fī al-waḥti aḥḍā.

D. Terjemahan Teks *Bāb Sakrah al-Maut* dalam Bahasa Jawa

(26) *Bismi Allāhi al-Raḥmāni al-Raḥīmi. Iki lah (“bāb”) lawang anyatakaken sekarate pati, weruha siro setuhune pati iku teka ing siro kabeh kelawan nem perkara. Kang dihin; arep metu saking awakiro kabeh cahya, utawi wernane cahya iku kaya ebon, lan ebon, iku kaya mega, kang putih; lan ana ing jerone cahya, iku malaikat, anggon-anggone kuning, lan*

jasade (27) luwih putih, maka angucap, pengucape iku luwih lemes, kaya pangendika para Nabi mengkonono, iku aja siro andel ing jerone.

Lan kapindo; iku arep metu saking awakiro kabeh cahya, wernane cahya iku luwih ijo, lan ana ing jerone iku ula, kaya manuk, kang putih, lan manuk kaya jaran, maka angucap iya, “Isun buraq”, maka aja siro andel ing sajeronne.

Lan kaping telu; iku teka ing siro wong lanang, kang bagus rupane, lan suarane iku kaya bledeg, lan peningale iku kaya kilat, (28) lan nuli metu saking cangkeme geni, lan saking kupinge karo, metu geni. Maka aja gawok siro ing jerone.

Lan kaping pat; iku teka wengi kang peteng, mangka nuli-terus cahya kaya kaca-kaca, lan ing jerone cahya iku sosoca kang gumeleng-gumeleng cahayane, lan ing jerone cahya iku ana rupa, kaya rupane manusia. Mangka anuciken siro, ing atiniro, ing dalem sā‘ah (wekdal) iku. Mangka wajib wewekas. Weruha siro kabeh, setuhune iku parek mati. Aja mangmang siro ing jerone cahya iku.

Lan kaping lima; (29) arep teka marang siro kabeh, cahya kaya kakayu kang “oyod”, mangka ngadeg saking sa’soreng ‘Arsyi, hale teka ingdalem pengarepaniro kabeh. Lan ing jerone iku malaikat kang akeh-akeh. Weruha siro, setuhune iku luwih parek mati. Aja mangmang siro ing jerone.

Lan kaping nem; teka marang siro kabeh, cahya kang cilik, kaya rambut kang salembur, mangka ngadeg ing bathukiro kabeh ing sā‘ah (wekdal), mangka teka malaikat, hale lungguh ingatase arah tengen, mangka keru, cahya kang cilik iku manjing (30) ingdalem peningal. Mangka manjing cahya marang ‘aurah, mangka keru-keru anerus marang bongbonglongnong sirah. Utawi ruh iro kabeh iku kaya rupaneng lintang. Kerono Pangendikaning Allah Ta‘ālā: {“Demi tetenger, lan kelawan lintang, utawi wongiku kabeh iku olih pituduh”}. Maka sinelehaken ruh iro kabeh ing dalem fu‘ād iro kabeh, kerono Pangendikaning Allah Ta‘ālā: {ora “lěwik” ati ing barang kang den tingali}. Mangka den dadekaken arwah iro kabeh aningal marang otak, lan jejuluk otak iku bait al-ma‘mūr. Malah-malah arwah iro kabeh iku ing luhur. Mangka keru-keru manjing ing dalem panggonane; (31) Mangka angucap ing dalem tingkahe “lā ilāha illā Allāhu Muḥammadun Rasūlullāhi”, mangka mati.

Mangka nuli metu cahya kang cilik, kaya rambut kang suwiji, mangka dadi gede. Ora /den serupani/ cahya iku kelawan cahyaneng rahina lan cahyaneng wulan. Mangka winengakaken lawang langit kabeh, mangka tumeka cahya ing ‘Arsy lan ing Kursī, mangka nuli aningal ing Pengerane kabeh. Malah arwah iro kabeh iku atitemu (tinemu) marang Pengerane kabeh. Kaya barang kang wis ngendika Kangjeng Nabi Sallā Allāhu ‘alaihi wa sallam (32) [“Utawi wong mu‘min iku urip ing dalem desa roro, lan sing sapa dadi ing dalem ilmune mangka ora mati balik urip selawase].” Utawi ikilah dadalan wongkang ‘arif kabeh, kang utama saking dadalane wong liane. Tammat. Wa Allāhu a‘lam bi al-ṣawābi; fī yaumi al-jum‘ati fī al-waqtī adḥā.

E. Terjemahan Teks *Bāb Sakrah al-Maut* dalam Bahasa Indonesia

Bismi Allāhi al-Raḥmāni al-Raḥīmi. Bāb Sakrah al-Maut; Ketahuilah olehmu bahwasanya maut itu datang kepadamu dengan enam perkara. Pertama, akan keluar cahaya daripada dirimu, warnanya seperti embun, seperti mega yang putih; dalam cahaya itu malaikat, pakaiannya kuning, dan tubuhnya lebih putih. Maka berkata ia, tutur katanya lemah lembut, seperti tutur kata para Nabi. Maka janganlah engkau percaya.

Kedua, akan keluar cahaya daripada dirimu, warnanya hijau (teks W.280(F): merah) di dalamnya ular; seperti burung, yang putih; dan burung itu seperti kuda. Maka berkata ia bahwa, “saya buraq”. Maka janganlah engkau percaya kepadanya.

Ketiga, datang kepadamu seorang laki-laki, tampan rupanya, suaranya seperti petir, matanya seperti kilat. Dari mulut dan kedua telinganya keluar api. Janganlah kamu heran di dalamnya.

*Keempat, datang malam yang gelap, kemudian muncul cahaya seperti (tabung) kaca-kaca, di dalam cahaya itu “mutiara” yang gilang-gemilang cahayanya. Di dalam cahaya itu ada rupa seperti rupa manusia (teks Arab W.280(F): *al-anbiyā*). Maka sucikanlah hatimu pada saat itu. Maka wajib berwasiat. Ketahuilah olehmu bahwa kematian telah dekat. Janganlah engkau ragu di dalamnya.*

Kelima, akan datang kepadamu semua, cahaya, seperti pohon kayu, yang berdiri dari bawah ‘Arsyi sampai di hadapan kamu semua. Di dalamnya malaikat yang banyak. Ketahuilah olehmu bahwa kematian telah dekat. Janganlah engkau ragu di dalamnya.

Keenam, datang kepadamu semua cahaya kecil seperti sehelai rambut, berdiri di batok kepala kamu. Kemudian datang malaikat, duduk di sisi kanan. Kemudian cahaya kecil itu masuk ke dalam mata, cahaya itu masuk ke dalam ‘aurah; kemudian menuju ubun-ubun kepala. Ruh kamu semua seperti bintang, sebagaimana firman Allah Ta‘ālā: {“Dan (Dia ciptakan) tanda-tanda (penunjuk jalan). Dan dengan bintang-bintang itulah mereka mendapat petunjuk.”} Kemudian ruh kamu semua ditempatkan dalam hatimu. Sebagaimana Firman Allah Ta‘ālā: {“Hatinya tidak mendustakan apa yang telah dilihatnya.”} Maka dijadikan ruh kamu semua melihat pada otak. Otak itu disebut “bait al-ma‘mūr.” Sehingga ruh kamu semua lebih tinggi. Akhirnya ruh itu masuk dalam tempatnya, maka berkata ia “lā ilāha illā Allāhu Muḥammadun Rasūlullāh”; kemudian mati.

Kemudian keluar cahaya yang kecil, seperti sehelai rambut. Kemudian cahaya itu menjadi besar tidak disamai cahaya matahari dan bulan. Lalu terbukalah semua pintu langit, kemudian cahaya itu sampai ke ‘Arsyi dan Kursī. Kemudian ruh kamu melihat kepada Tuhan-nya. Bahkan ruh kamu semua bertemu dengan dengan Tuhan. Sebagaimana Sabda Nabi Saw.: [“Seorang mukmin hidup dalam dua negeri, siapa yang sempurna dalam ilmunya, maka tidak akan mati, bahkan hidup selamanya.”] Inilah jalan orang-orang ‘ārif, yang lebih utama daripada jalan yang lain. Tammat; Wa Allāhu a‘lam bi al-ṣawābi; pada hari Jumat pada waktu dhuha.

F. Enam atau Tujuh Penghayatan Gaib?

Beberapa penghayatan gaib menjelang kematian yang disebut dalam teks-teks BSM tersebut adalah: *pertama*, akan keluar dari diri seseorang cahaya seperti embun (dalam teks Arab disebut “salju”, embun yang besar dan dingin) yang warnanya putih, seputih awan, bahkan lebih “putih”. Dalam cahaya itu terdapat malaikat, dengan “pakaian kuning” dan tubuhnya “sangat putih”. Maka ia berkata, tutur katanya lemah lembut, seperti perkataan para Nabi. Maka dianjurkan agar “janganlah dipercaya.”

Kedua, disebutkan dalam teks bahwa akan keluar dari tubuh manusia, cahaya berwarna “hijau” (dalam teks W. 280(F): berwarna “merah”). Dalam cahaya itu ada makhluk seperti ular, seperti burung yang putih, burung itu seperti kuda. Makhluk itu menyebut dirinya “buraq”. Maka dianjurkan agar janganlah percaya. Pada penghayatan kedua tersebut terdapat perbedaan warna cahaya yang disebut, dalam teks W.280(F) disebut warna “*al-aḥmar*” yang

berarti “abang” (merah). Sedangkan tiga teks lainnya dan satu teks Sragen menyebut warna hijau (*al-akhḍar*) meskipun penulisan hurufnya kurang tepat (tertulis: *al-aḥḍar*).

Ketiga, disebutkan bahwa akan datang seorang laki-laki yang tampan rupawan, suaranya menggelegar seperti “guruh”, sorot matanya tajam seperti “kilat”, serta dari mulut dan telinganya keluar api. Maka, dianjurkan agar janganlah “heran”. Pada penghayatan ketiga ini empat teks tersebut tidak menyebut adanya unsur cahaya dan warna.

Keempat, disebutkan bahwa akan datang seperti malam yang gelap. Kemudian muncul cahaya yang bersinar seperti (tabung) kaca-kaca, di dalamnya terdapat mutiara yang bersinar gilang-gemilang. Dalam cahaya itu, juga terdapat rupa “seperti segala manusia.” Kemudian diperintahkan agar menyucikan hati pada ketika itu, dan berwasiat. Disebutkan pula bahwa hal itu berarti telah dekat pada “kematian”. Pada penghayatan keempat ini, dalam teks Arab W.280(F) tertulis dengan jelas “*ka al-ṣūrati al-anbiyā’i*” (كالصورة الانبياء), namun teks Melayu dan terjemahan berbahasa Jawa mengartikan dengan makna yang lain, yakni: “seperti rupa segala manusia” pada teks Melayu, dan “*kaya rupane manusia*” dalam terjemah Jawa. Kesalahan ini kemungkinan terjadi hanya pada redaksi Arab W.280(F), karena dua teks Arab lainnya dan teks Sragen tertulis (كالصورة الانسان), artinya “seperti rupa segala manusia.”

Kelima, disebutkan bahwa akan datang cahaya seperti pohon kayu yang besar, berdiri dari bawah ‘Arsy sampai ke hadapan orang tersebut. Dalam cahaya itu terdapat malaikat yang sangat banyak. Dikatakan pula bahwa kematian telah dekat dan janganlah ragu di dalamnya.

Keenam, disebutkan bahwa akan datang cahaya yang sangat kecil seperti sehelai rambut, berdiri pada dahi. Kemudian datang malaikat dan duduk di samping kanannya. Cahaya itu kemudian masuk lewat mata (‘*awrah*)⁴⁰, berkeliling dalam batok (tempurung) kepalanya, lalu menuju ubun-ubun. Kemudian ruhnya ditempatkan dalam hatinya dan masuk ke dalam tempatnya. Dalam keadaan itu seseorang mengucap “*Lā ilāha illā Allāh Muḥammadun Rasūlullāh*”, kemudian ia pun mati.

Setelah kematian itu, keluar cahaya yang sangat kecil seperti sehelai rambut, menjadi besar, bahkan melampaui cahaya matahari dan bulan. Lalu terbukalah semua pintu langit (ketujuh langit). Cahaya itu sampai ke ‘Arsy dan *Kursī*, melihat dan bertemu dengan Tuhan. Demikianlah ajaran ini yang disebut menurut teks adalah jalan kaum ‘*arifīn*.

Perjalanan cahaya, sampai ke ‘Arsy dan *Kursī* seperti disebut pada alinea sebelum ini – dalam sistem martabat tujuh - dapat dianggap sebagai penghayatan ketujuh. Namun pada kenyataannya, perjalanan ini terjadi setelah peristiwa kematian (ruh terlepas dari jasad). Oleh karena itu, empat teks *BSM* dengan jelas hanya menyebut enam alamat maut. Hal ini berbeda dengan teks *SWHJ* yang menyebut tujuh tingkatan penghayatan gaib menjelang kematian. Demikian juga teks *SD* menyebut tujuh penghayatan gaib yang dialami oleh Bima dalam badan Dewaruci. Oleh karena itu, diduga kuat bahwa teks-teks *BSM* ditulis sebelum munculnya ajaran martabat tujuh di Nusantara, sehingga pengarang tidak merasa perlu untuk membuatnya dalam sistem simbolik yang serba tujuh.

G. Perbandingan “Tujuh Penghayatan Gaib” dalam Teks *BSM*, *SD* dan *FJ2*

Setelah melakukan perbandingan terhadap tiga teks Nusantara tentang penghayatan gaib, yakni: teks *SD*, *SWHJ*, dan *BSM*, penulis menemukan beberapa catatan. *Pertama*, bahwa gambaran tujuh martabat yang terdapat dalam teks *SD* merupakan “*upaya penghayatan gaib*

⁴⁰ kata ‘*awrah* berarti “segala sesuatu yang dirasa malu jika terlihat oleh mata” maka kata tersebut bisa bermakna “kemaluan” atau “mata”.

dan upaya pencapaian pengetahuan tertinggi (rupa sejati) yang dialami oleh Bhīma/Arya Sena dalam perjalanan ruhaninya.” Namun, ketika Bhīma/Arya Sena menginginkan untuk mencapai pengetahuan puncak, rupa sejati, ia tidak diperbolehkan oleh Dewaruci dengan alasan bahwa ia “tidak akan mencapai pengetahuan tertinggi sebelum meninggal”.⁴¹ Hal ini senada dengan tujuan ritual *manekung anungku samadhi* dalam *SWHJ* yakni untuk mengalami penghayatan manunggal dengan Tuhan. Tetapi manunggal yang sesungguhnya dengan Tuhan, hanya dapat dicapai ketika yang bersangkutan “meninggal dunia”.⁴² Maka, beralasan kalau teks *SWHJ* dan *BSM* menempatkan visi penghayatan gaib dalam peristiwa *sakratulmaut*.

Kedua, hampir keseluruhan ajaran *manekung/sakratulmaut* dalam teks *SWHJ* menurut Simuh diambil dari teks *SD* dengan beberapa perubahan untuk dikombinasikan dengan ajaran martabat tujuh. Ajaran martabat tujuh bersumber dari karya Muḥammad Faḍlullāh al-Burhānfūrī (w. 1620 M) pada tahun 1590 M. Ajaran martabat tujuh diperkenalkan dan dikembangkan di Aceh oleh al-Sumatrā’ī. Dibandingkan dengan teks *SWHJ*, teks *SD* lebih tua dan masih dipengaruhi kultur Śiwa-Buddha Nusantara, maka dalam teks tersebut kita tidak menjumpai visi cahaya warna “hijau”. Sedangkan teks *BSM* diduga kuat merupakan teks yang berasal dari Cirebon dan/atau Aceh yang terpengaruh kultur Asia Tengah, khususnya Kubrawiah, maka teks ini mengadopsi visi cahaya warna “hijau”.⁴³ Sedangkan teks *SWHJ* merupakan produk sinkretisasi khas Jawa yang menggabungkan semua unsur budaya, maka tidak heran jika dalam teks *SWHJ* terdapat tiga tahapan kemunculan cahaya berwarna, ada yang empat warna –tanpa warna hijau–, lima warna (dengan tambahan warna hijau), dan delapan/sembilan warna.

Untuk analisis berikutnya, teks *SWHJ* disisihkan karena teks ini ‘berusia’ lebih muda, yakni ditulis oleh Raden Ngabehi Ranggawarsita (w. 1873 M) setelah ajaran martabat tujuh populer. Pilihan teks diwakili oleh teks yang lebih tua atau yang lebih dekat dengan era awal lahirnya doktrin martabat tujuh yakni teks *SD*. Pilihan berikutnya adalah membandingkan teks *BSM* dan *SD* dengan salah satu karya penting dari Najm al-Dīn al-Kubrā yakni teks *FJ2*. Pilihan ini, sebagaimana telah disebut di bagian pendahuluan, bertujuan untuk membuktikan pendapat Bruinessen⁴⁴ bahwa Syarif Hidayatullah/Sunan Gunung Jati (w. 1568 M) sangat terkesan dengan ajaran-ajaran Najm al-Dīn al-Kubrā dan tarekat Kubrawiah. Hal yang sama juga diduga kuat terjadi pada Syams al-Dīn al-Sumatrā’ī dan para ulama pada masanya atau sebelumnya di Pasai dan Aceh Darussalam.

Hasilnya menunjukkan bahwa tujuh penghayatan gaib dalam teks *BSM* merupakan “kombinasi” unsur-unsur penghayatan gaib dalam teks *SD* dan ajaran-ajaran al-Kubrā sebagaimana terlihat dalam teks *FJ2*. Perbandingan tersebut seperti dalam tabel berikut ini:

⁴¹ Hamid Nasuhi, *Serat Dewaruci: Tasawuf Jawa Yasadipura I* (Jakarta: UIN Jakarta Press, 2009), 117-118, 169-175.

⁴² Simuh, *Mistik Islam Kejawan Raden Ngabehi Ranggawarsita*, 353.

⁴³ Dalam tradisi keagamaan di Nusantara pra-Islam, dikenal 4 atau 5 warna dasar, empat warna tersebut adalah: hitam, merah, kuning, putih, dan (kelima) aneka warna. Masuknya unsur warna hijau sebagai bagian dari warna dasar merupakan pengaruh tradisi Islam, khususnya melalui tradisi tarekat Kubrawiah. Lihat, Louis-Charles Damais, “Tentang Perlambangan Warna Pada Mata Angin,” dalam *Epigrafi dan Sejarah Nusantara: Pilihan Karangan Louis-Charles Damais*, terj. Tim Puslitarkenas (Jakarta: EFEO-Puslitarkenas, 1995), 113, 146-147; Bruinessen, “Najmuddin al-Kubra, Jumadil Kubra, and Jamaluddin al-Akbar: Traces of Kubrawiyya Influence in Early Indonesian Islam”, 314.

⁴⁴ Bruinessen, “Najmuddin al-Kubra, Jumadil Kubra, and Jamaluddin al-Akbar: Traces of Kubrawiyya Influence in Early Indonesian Islam,” 309, 312.

Tabel 1. “Tujuh Penghayatan Gaib” dalam teks *BSM*, *SD* dan *FJ2*

No	<i>BSM</i>	<i>SD</i>	<i>FJ2</i>
1.	Cahaya seperti embun dan awan putih, di dalamnya terdapat malaikat berpakaian kuning, dan tubuhnya putih.	Awang-uwung, lautan tanpa batas	<i>Wujūd (natural existence)</i> tampak pertama kali sangat gelap, ketika dibersihkan akan tampak teramat putih seperti salju.
2.	Cahaya hijau (W. 280(F): merah) di dalamnya ada <i>burraq</i> (kombinasi dari bentuk ular (naga), burung, dan kuda).	Cahaya empat warna, melambangkan empat macam nafsu.	Visi menaiki keledai, bagal, kuda, onta dll.
3.	Laki-laki tampan, keluar api dari mulut dan telinganya.	Pancamaya dengan caturwarna.	<i>Nafas al-Kubrā</i> mengeluarkan api pertanda akan datang “syekh gaibnya.”
4.	Gelap, kemudian muncul cahaya gilang-gemilang di dalamnya ada rupa seperti segala manusia.	Nyala satu dengan delapan sinar	<i>Sulṭān al-dhikr</i> berupa cahaya yang datang dari atas, belakang atau depan.
5.	Pohon cahaya, turun dari <i>‘Arsy</i> sampai di hadapan kita, di dalamnya malaikat sangat banyak.	Tawon menggana	Ketika hati berzikir, suaranya seperti dengungan lebah (<i>tawon</i>).
6.	Datang cahaya sehelai rambut, melalui mata, menuju ke (bongbonglongnong) ubun-ubun, dari ubun-ubun ke hati (<i>fu’ād</i>), dari hati (<i>fu’ād</i>) naik ke otak (<i>bait al-ma’ mūr</i>). Nyawa keluar dari tempatnya, seorang <i>‘arif</i> wafat.	Ada boneka gading	Zikir memasuki tubuh (<i>wujūd</i>) melalui sehelai rambut di kepala (<i>faud al-ra’s</i>), kemudian turun ke hati. Ketika hati berzikir suaranya seperti dengungan lebah (<i>tawon</i>).
7.	Cahaya sehelai rambut keluar dari tubuh, menjadi besar melebihi cahaya matahari dan bulan, menuju <i>‘Arsy</i> dan <i>Kursy</i> melihat dan bertemu dengan Tuhan.	Cahaya tanpa bentuk, tanpa warna, yang menopang hidup yakni suksma.	Ruh manusia yang tersucikan memancarkan cahaya layaknya matahari.

Sumber: Tarobin (2012); Nasuhi (2009); Zaidān (1993)

Tabel di atas akan lebih mudah dipahami melalui narasi-narasi seperti berikut ini. Pada penghayatan pertama, teks *SD* menyebut bahwa “terdapat lautan tanpa tepi, amat luas tanpa batas” atau dalam kata-kata Simuh adalah “awang-uwung”.⁴⁵ Sedangkan dalam teks *BSM* tidak disebut demikian, melainkan disebut akan keluar “cahaya putih, laksana salju⁴⁶ dan awan putih, di dalamnya terdapat malaikat dengan pakaian kuning, dan tubuhnya teramat putih dengan tutur kata yang lemah lembut seperti tutur kata para Nabi”. Jika kita imajinasikan, maka malaikat ini tampak seperti gambaran *bhikkhu* dalam agama Buddha yang sebagian mengenakan jubah dengan warna dasar kuning cerah, jubah ini dipakai kelompok umat

⁴⁵ Simuh, *Mistik Islam Kejawaen Raden Ngabehi Rangawarsita*, 357.

⁴⁶ “Salju” penulis pahami dari kata *al-salji* dalam teks *BSM* dan diartikan menjadi “embun” (uap yang menjadi tetes-tetes air karena proses pengembunan). Salju merupakan embun yang membeku karena temperatur udara di bawah titik beku. Penyalin naskah ini mengartikan *al-salji* dengan ‘embun’ boleh jadi karena salju kurang dikenal atau jarang dijumpai di Nusantara.

Buddha yang berkembang di Asia Utara.⁴⁷ Sedangkan gambaran “awan putih” terdapat dalam teks *FJ2* karya al-Kubrā, yakni dalam pengalaman *musyāhadah*.⁴⁸ Al-Kubrā menyebut bahwa *wujūd* (*natural existence*) pertama kali tampak sangat gelap, dan ketika *wujūd* dibersihkan maka akan tampak teramat putih seperti “awan putih”.⁴⁹

الوجود ظلمة شديدة في الأول , فإذا صفا قليلاً , تشكّل قُدَّامك بشكل الغيم الأسود ؛ فإذا كان
(عرش الشيطان), كان أحمر , فإذا صلح و أفنى الحظوظ منه , و أبقى الحقوق , صَفَا و ابيضَّ مثل
المزن.

“*Al-wujūd zulmatun syadīdatun fī al-awwal, fa iżā šafā qalīlan, tasyakkala quddāmaka bi syakli al-gaimi al-aswad; fa iżā kāna (‘arsya al-syaiṭan), kāna aḥmar, fa iżā šalaḥa wa afnā al-ḥuẓūza minhu, wa abqā al-ḥuqūq, šafā wa abyadḍa miṣla al-muzni.*”

Artinya:

“*Wujūd tampak gelap gulita di permulaan, jika sedikit dijernihkan akan terbentuk awan hitam di depanmu; jika menjadi takhta setan, ia menjadi merah. Jika menjadi baik dan hancur kekuatan (kegelapan)-nya, dan selalu dalam pemeliharaan hukum-hukum Tuhan, ia menjadi jernih dan lebih putih seperti awan putih (nimbus/awan hujan).*”

“Awan putih”⁵⁰ dalam ajaran al-Kubrā memiliki makna spiritual. Al-Kubrā menyebut bahwa kemunculan awan putih melambangkan akan “padamnya api keburukan dalam diri manusia yang bersumber dari api syahwat, godaan setan, *nafs* dan semua yang menghasilkan keburukan.” Ketika api nafsu padam, hawa dingin merasuk dalam jiwa, maka diri manusia dilambangkan oleh “salju” yang melambangkan dinginnya “pengampunan Tuhan.” Jika ‘dingin’ (pengampunan Tuhan) telah merasuk dalam jiwa maka diri menjadi tenang, nyaman, riang, dan gembira. Bagi insan yang demikian, pakaian yang tebal dan rumah yang hangat tak akan berfaedah mengusir ‘dingin’, bahkan api keburukan.⁵¹

Penghayatan kedua. Jika teks *SD* menyebut kehadiran cahaya empat warna yang melambangkan hawa nafsu. Sebaliknya, teks *BSM* hanya menyebut kehadiran cahaya “hijau” (teks W.280(F): merah). Selain kehadiran cahaya hijau, juga terdapat kehadiran ‘makhluk’ seperti ular, burung putih, dan kuda. Makhluk tersebut mengaku sebagai “buraq” (teks Jawi/Melayu: ‘seperti kilat’). Makhluk *buraq* yang digambarkan seperti ular, burung putih dan kuda ini mengingatkan pada kendaraan simbolik warisan budaya Kesultanan Cirebon yang mencerminkan bangunan tiga tradisi yakni Kereta Singa Barong. Bentuk fisik kereta ini merupakan perwujudan dari “tiga hewan” yang digabung menjadi satu, yakni gajah dengan belalainya yang bermahkotakan naga dan bertubuh *buraq*. Belalai gajah melambangkan Hinduisme-India, kepala naga melambangkan kebudayaan China, sedangkan *buraq* melambangkan kebudayaan Islam-Arab.⁵² Identifikasi teks *BSM* akan bentuk seperti ular,

⁴⁷ “Jubah Para Bhikkhu/ni,” dalam <https://shambhalaguardian.wordpress.com/2010/11/15/jubah-para-bhikkhuni/> diakses pada 5 Oktober 2020.

⁴⁸ Secara bahasa berarti “penyaksian, yakni pengetahuan langsung tentang Hakikat Allah.” Dalam ajaran al-Kubrā *musyāhadah* digambarkan dengan penyaksian *agyār*, yakni tiga hal selain Allah yakni *wujūd* (*natural existence*), *nafs*, dan syaitan dalam bentuk penyaksian cahaya berwarna.

⁴⁹ Yūsuf Zaidān, *Syaikh Najm al-Dīn al-Kubrā, Fawā’ih al-Jamāl wa Fawātiḥ al-Jalāl: Dirāsah wa Tahqīq* (Qāhirah: Dār Sa‘ad al-Šabāh, 1993), 125.

⁵⁰ Al-Kubrā menggunakan kata “al-muzni”, kata ini menurut Zaidān sinonim dengan *al-sahāb al-abyaḍ* (awan putih) yang ‘digunakan’ dalam teks *BSM*. Lihat, Zaidān, *Syaikh Najm al-Dīn al-Kubrā*, 125; lihat juga lampiran teks *BSM*.

⁵¹ Zaidān, *Syaikh Najm al-Dīn al-Kubrā*, 217. Selain *al-muzni*, al-Kubrā juga menggunakan kata *al-barad* (*butiran es*), jika sebagai kata kerja (*barada*), kata ini berarti tenang, dingin, dan sejuk.

⁵² Sumanto Al Qurtuby, *Arus Cina-Islam-Jawa: Bongkar Sejarah atas Peranan Tionghoa dalam Penyebaran Agama Islam di Nusantara Abad XV & XVI* (Yogyakarta: Inspeal-Perhimpunan INTI, 2003), 186-187.

mengingat kita pada bentuk kepala *buraq* tersebut berbentuk kepala naga, sedangkan kuda mengingatkan kita pada bentuk badan/tubuh *buraq*, sementara burung putih mengingatkan kita bahwa makhluk *buraq* ini bersayap dan terbang. Gambaran fisik *buraq* seperti dalam teks *BSM* menunjukkan kepada kita pengaruh beberapa tradisi yang masuk ke Islam Nusantara, yakni kepala naga menggambarkan tradisi China dan *buraq*/kuda melambangkan tradisi Arab. Sementara burung putih mengingatkan kita pada *Simurgh*, burung legendaris dalam tradisi Persia. Hal ini menunjukkan pengaruh dari tiga tradisi yakni: China, Arab dan Persia.

Penghayatan pertama dan kedua dalam teks *BSM* merupakan pengalaman yang semu, jadi keduanya, baik bentuk yang ‘mengaku’ sebagai Nabi maupun *buraq* merupakan bentuk semu yang pada dasarnya godaan, maka dalam keduanya diperintahkan “janganlah dipercaya”. Sedangkan dalam pengalaman-pengalaman *musyāhadah*, al-Kubrā menyebutkan beberapa visi berkaitan dengan binatang, antara lain: jika visinya menaiki keledai melambangkan dominasi syahwat; jika menaiki bagal betina melambangkan dominasi nafsu; jika menaiki kuda melambangkan perjalanan hati “menuju Tuhan”; jika menaiki unta melambangkan perjalanan dan kerinduan menuju Tuhan.⁵³

Penghayatan ketiga. Teks *SD* menyebutkan kehadiran *pancamaya* (lima macam semu) melalui simbol ‘catur warna’ dan aneka warna. Simbol-simbol tersebut melambangkan unsur-unsur pembentuk tubuh manusia. Sedangkan teks *BSM* menyebutkan bahwa terdapat perwujudan laki-laki yang tampan rupawan; suaranya seperti petir, matanya laksana kilat, namun dari mulut dan telinganya keluar api. Visi yang disebut oleh teks-teks *BSM* jauh berbeda dengan visi dalam teks *SD*. Visi tersebut memiliki kemiripan dengan visi yang disebut oleh al-Kubrā. Dalam karya al-Kubrā, hal tersebut digambarkan sebagai pengalaman spiritual ketika bertemu dengan ‘syekh gaib’-nya, seorang syekh dari dunia imateril.⁵⁴ Al-Kubrā menyebutkan bahwa ia telah jatuh cinta pada seorang gadis dan tidak makan selama berhari-hari. Maka dari nafasnya keluar api, dan dari langit muncul api-api lain, ketika api-api tersebut bertemu maka ia menyadari bahwa pada saat itulah datang ‘syekh gaib’-nya.⁵⁵

عشقتُ جاريةً بقريةٍ على ساحل نيل مصر ، فبقيتُ أيامًا لا أكل و لا أشرب – ألا ما شاء الله
حتى كثرت نارُ العشق ، فكنتُ أتنفسُ نيرانًا. و كلما تنفَّستُ نارًا ، تنفَّسوا من السماء – بجذاء نَفْسِي
– نارًا ، فتلقى النيران ما بيني و بين السماء ، فما كنتُ أدري من نَمَّةٍ أين تلتحقان ؛ فعلمتُ أن ذلك
شاهدِي في السماء.

“*isyqatu jāriyatan bi qaryatin ‘alā sāhili nīl Misr, fa baqaitu ayyāman lā ākala wa lā asyraba –illā mā syā’a Allāh- ḥattā kaṣurat nār al-‘isyq, fa kuntu atanaffasu nīrānan. wa kullamā tanaffastu nāran, tanaffasū min al-samā’i -bi ḥizā’i nafasī-nārān, fa talaqqā al-nārāni mā bainī wa bainā al-samā’i, famā kuntu adrī min šammatin aina taltahiqān, fa ‘alimtu anna zālika syāhidī fī al-samā’.*”

Artinya:

“Saya telah jatuh cinta dengan seorang pelayan di sebuah desa di tepi Sungai Nil, Mesir; jadi saya tinggal berhari-hari tidak makan atau minum – kecuali ‘atas kehendak Allah’; sampai api cinta melimpah, sehingga dari nafasku keluar api. Dan kapanpun aku menghembuskan nafas api, keluarlah api-api lain dari langit –bertemu dengan nafasku; maka bertemulah dua api (antara api saya dengan api-api dari langit). Aku tidak tahu untuk apa keduanya bergabung; akhirnya saya tahu bahwa itu “Syāhid”ku di langit.”

⁵³ Zaidān, *Syaikh Najm al-Dīn al-Kubrā*, 175-176.

⁵⁴ Zaidān, *Syaikh Najm al-Dīn al-Kubrā*, 171-172; Syekh gaib (*syaikh al-gaib = syāhid*).

⁵⁵ Zaidān, *Syaikh Najm al-Dīn al-Kubrā*, 182-183.

Penghayatan keempat. Teks *SD* menyebut ada nyala satu dengan delapan sinar, sedangkan teks *BSM* tidak menyebut gambaran seperti di atas, sinar dengan delapan warna, kecuali “cahaya sehelai rambut”. Namun, “cahaya sehelai rambut” dalam teks *BSM* itu ada di penghayatan “keenam”. Pada penghayatan keempat, teks *BSM* menyebutkan bahwa terdapat “cahaya yang gilang gemilang”, ada di dalamnya “rupa seperti segala manusia”. Kata-kata “rupa seperti segala manusia” mendekati visi dalam teks *SD* pada penghayatan keenam yakni adanya “boneka gading” (boneka berbentuk manusia).

Sementara itu, gambaran “cahaya yang gilang-gemilang” memiliki kemiripan dengan ajaran al-Kubrā tentang *Sulṭān al-ẓikr*. *Sulṭān al-ẓikr* terdapat dalam ajaran al-Kubrā tentang *al-istigrāq* (*tenggelam dalam kepuasan ruhani*). *Istigrāq* menurutnya terjadi atas tiga tahap, yaitu *istigrāq al-wujūd fi al-ẓikr*, *wuqū‘ al-ẓikr ilā al-qalb*, dan *wuqū‘ al-ẓikr ilā al-sirr*. Al-Kubrā menyebutkan bahwa setiap zikir memiliki kekuasaan yang besar, akan tetapi ia tak tampak dalam dunia *wujūd*, dan ia akan tampak ketika *ẓākir* lepas dari *wujūd* seperti ketika tidur, atau ketika gaib, lemah wujudnya. *Sulṭān al-ẓikr* tersebut berupa “cahaya” yang turun dari atas, belakang, atau depan. Ia memiliki kekuatan besar dan dahsyat.⁵⁶

Penghayatan kelima. Teks *SD* menyebut ada “*tawon menggana*”. Sedangkan teks *BSM* menyebut ada cahaya putih bersih turun, seperti pohon kayu dari Arasy sampai di hadapan kita dan di dalamnya terdapat malaikat yang sangat banyak. Visi dalam teks *BSM* jauh berbeda dengan teks *SD*, namun bersesuaian dengan faham kosmologi al-Sumatrā’ī sebagaimana dikatakan Dahlan. Menurut Dahlan, al-Sumatrā’ī menganut kosmologi geosentris. Dalam kosmologi geosentris dipahami bahwa bumi terkurung oleh lapisan langit pertama sampai ketujuh, *Kursi* dan Arasy. Jadi, terdapat sembilan lapis bola langit yang mengurung bumi.⁵⁷ Penghayatan kelima ini menggambarkan keberadaan tangga berupa cahaya putih dari Arasy sampai ke bumi, di hadapan orang yang *sakratulmaut* sebagai tangga untuk menuju Arasy Tuhan.

Penghayatan keenam. Teks *SD* menyebut ada “boneka gading.” Seperti telah ditulis di muka bahwa visi ini mirip dengan ungkapan “*seperti rupa segala manusia*” yang terdapat pada penghayatan keempat dalam teks *BSM*. Sebaliknya, pada penghayatan keenam teks *BSM* menyebut akan keberadaan “cahaya sehelai rambut”. Hal ini “sekilas” mirip dengan gambaran “cahaya berkilauan tanpa bentuk, warna, dan bayangan” dalam teks *SD*. Namun cahaya sehelai rambut juga disitir dalam teks *FJ2* oleh al-Kubrā, yakni dalam *istigrāq* yang kedua, *wuqū‘ al-ẓikr ilā al-qalb* (sampainya zikir ke dalam hati). Al-Kubrā menyebutkan bahwa *Sulṭān al-ẓikr* pertama kali membuka pintu masuk ke dalam *wujūd* manusia melalui pintu seperti “sehelai rambut di daerah kepala”. Maka masuklah melalui pintu itu secara berturut-turut, melalui bagian atas kepalanya yakni kegelapan, kemudian api, dan cahaya hijau. Ketiga hal itu adalah gelapnya *wujūd*, api zikir dan kehadiran hati.⁵⁸

Selanjutnya teks *BSM* menyebutkan bahwa “cahaya sehelai rambut” tersebut berdiri pada dahi, kemudian datang malaikat dan duduk di samping kanannya. Cahaya itu masuk lewat mata (*‘aurah*) dan berkeliling dalam “*bongbonglongnong*” kepala. Kemudian ruh diantarkan ke dalam hatinya. Selanjutnya, ruh itu pun naik ke dalam otak (*bait al-ma‘mūr*). Kemudian ruh itu masuk ke dalam tempatnya, dan dalam keadaan ini ia mengucapkan “*Lā ilāha illā Allāh Muḥammadun Rasūlullāh*”, maka matilah ia.

⁵⁶ Zaidān, *Syaikh Najm al-Dīn al-Kubrā*, 160-161.

⁵⁷ Abdul Aziz Dahlan, *Penilaian Teologis atas Paham Wahdat al-Wujūd (Kesatuan Wujud) Tuhan-Alam-Manusia dalam Tasawuf Syamsuddin Sumatranī* (Padang: IAIN-IB Press, 1999), 98.

⁵⁸ Zaidān, *Syaikh Najm al-Dīn al-Kubrā*, 157.

Penghayatan ketujuh. Teks *SD* menyebut ada “*cahaya tanpa bentuk tanpa warna*” yang menopang hidup yakni *sūkṣma*. Sedangkan pada teks *BSM* disebutkan ‘cahaya sehelai rambut’ keluar dari tubuh dan menjadi besar menerangi tujuh *petala* langit, kemudian cahaya itu menuju Arasy, dan Kursi melihat dan bertemu dengan Tuhan.

Berdasarkan perbandingan-perbandingan di atas, dapat disimpulkan bahwa: *pertama*, antara teks *BSM* dan *SD* hanya terdapat dua poin yang “mirip” yaitu pada penghayatan keempat dan keenam. Kedua penghayatan tersebut adalah pada visi: “*datang gelap, kemudian muncul cahaya gilang-gemilang diiringi kemunculan suatu rupa seperti segala manusia*” dan keberadaan “*cahaya sehelai rambut*”. *Cahaya gilang-gemilang dan rupa seperti segala manusia* identik dengan gambaran *boneka gading* dalam teks *SD*, penghayatan keenam. Sedangkan *cahaya sehelai rambut* identik dengan “*cahaya berkilauan tanpa bentuk, warna dan bayangan*” pada teks *SD* penghayatan ketujuh. Patut dicatat bahwa dua hal yang mirip dari teks *BSM* dengan *SD* tersebut tidak dalam urutan yang sama dan tidak mutlak sama.

Kedua; bahwa di Nusantara, khususnya pada teks *SD* dan *SWHJ*, proporsi visi dengan cahaya berwarna sangat dominan. Tiga dari tujuh penghayatan gaib dalam teks *SD* (dan *SWHJ*) menyebutkan visi cahaya berwarna. Hal ini sangat dimungkinkan oleh kultur setempat yang sangat menggemari simbolisme warna. Lebih unik lagi bahwa simbolisme warna ini kemudian dihubungkan dengan simbolisme unsur-unsur alam dan nafsu dalam diri manusia. Nafsu lahir sebagai akibat adanya unsur-unsur alam tersebut dalam tubuh manusia. Maka, nafsu yang dalam ajaran al-Kubrā hanya ada tiga⁵⁹, pada naskah Nusantara menjadi empat, dengan tambahan nafsu *sawiyah*.⁶⁰ Dalam teks *FJ2*, al-Kubrā juga menyebut ada empat anasir penyusun tubuh manusia, tetapi disebutkan dengan visi yang lain, bukan dalam visi cahaya berwarna. Misalnya, visi terdengar suara gemericik air melambangkan unsur air, atau desir angin melambangkan unsur udara, serta suara api dan tanah yang juga melambangkan kedua unsur tersebut.⁶¹

Adapun cahaya berwarna yang disebut dalam ‘narasi’ empat teks *BSM* adalah putih dan hijau (atau merah). Cahaya putih disebut oleh teks-teks *BSM* pada penghayatan pertama. Sedangkan cahaya hijau disebut oleh tiga teks *BSM* pada penghayatan kedua yakni ketika menjelaskan kemunculan *buraq*. Pendapat yang menyebut kemunculan *buraq* dengan cahaya hijau juga didukung oleh teks *BSM* Sragen yang dikaji Sudrajad.⁶² Hanya teks W.280(F) yang menyebut kemunculan *buraq* dengan cahaya “merah”.

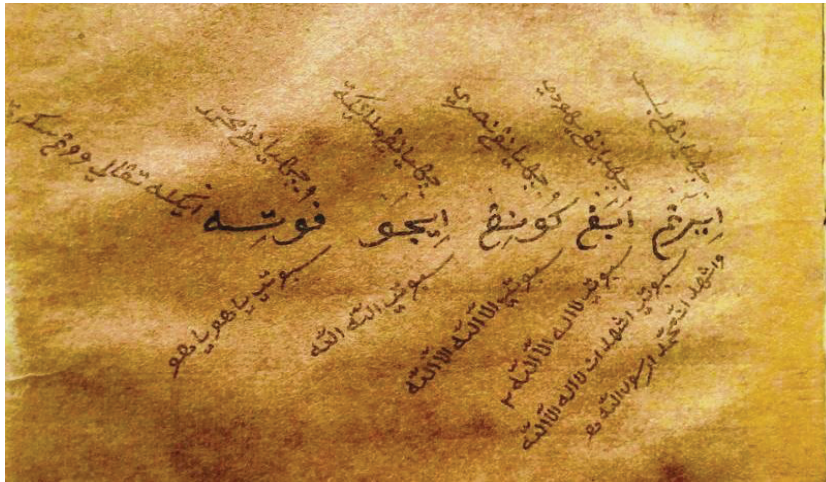
Keberadaan visi cahaya berwarna secara lebih “spesifik” hanya diperlihatkan oleh teks *BSM* W.280(F). Teks ini, setelah menyajikan narasi tentang “enam” penghayatan gaib, pada halaman berikutnya terdapat ilustrasi yang memperlihatkan visi cahaya berwarna, kehadiran makhluk, dan kalimat zikir. Ilustrasi tersebut seperti berikut ini:

⁵⁹ Zaidān, *Syaikh Najm al-Dīn al-Kubrā*, 161-164. Tiga nafsu itu adalah nafsu *ammārah*, nafsu *lawwāmah* dan nafsu *muṭmainnah*.

⁶⁰ Bernard Arps, “Dewa Ruci and the light that is Muhammad: The Islamization of a Buddhist text in the Yasadipuran version of the Book of Dewa Ruci,” 28. Paper Seminar *Manunggaling Kawula lan Gusti dalam naskah Nusantara* (Jakarta: Perpustakaan Nasional Republik Indonesia, 2011); <https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/19569>.

⁶¹ Zaidān, *Syaikh Najm al-Dīn al-Kubrā*, 156-157.

⁶² Sudrajad, “Inventarisasi dan Terjemahan Teks Sakaratul Maut Karya Syekh Imam Tabri, 40.”



Gambar 1. Visi Cahaya Berwarna
 Sumber: teks BSM W.280(F), 33.

Gambar di atas memperlihatkan lima visi cahaya berwarna, kehadiran makhluk, dan kalimat zikir yang disarankan. Lima cahaya berwarna yang hadir ketika seseorang sekarat yakni hitam (*ireng*), merah (*abang*), kuning, hijau (*ijo*), dan putih. Kelima warna tersebut melambangkan kehadiran Iblis, Yahudi, Nasrani, Malaikat, dan Nabi Muhammad Saw. Tabel gambar di atas, seperti berikut ini:

Tabel 2. Visi Cahaya Berwarna

Warna	Simbol	Bacaan Zikir
Hitam (<i>ireng</i>)	Iblis	Asyhadu an lā ilāha illā Allāh wa asyhadu anna Muḥammadan Rasūlullāh
Merah (<i>abang</i>)	“Yahudi”	Lā ilāha illā Allāh, Lā ilāha illā Allāh
Kuning	“Nasrani”	Illā Allāh, illā Allāh
Hijau (<i>ijo</i>)	Malaikat	Allāh, Allāh
Putih	Muhammad Saw.	Yā hū, yā hū

Sumber: teks BSM W.280(F), 33.

Jika mengacu bahwa gambar 1 di atas hanya terdapat pada teks BSM W.280(F) dan tak ada satupun narasi utuh tentang “cahaya berwarna, kehadiran makhluk, dan kalimat zikir” pada empat teks BSM yang penulis akses, maka gambar di atas merupakan bagian terpisah dari teks BSM. Namun, narasi “penghayatan gaib pertama” dari teks BSM Sragen sebagaimana dikaji Sudrajad memperlihatkan bahwa terdapat kesatuan antara “visi cahaya berwarna, kehadiran makhluk, dan kalimat zikir”. Teks BSM Sragen tersebut, pada penghayatan pertama menyebut bahwa “*awwaluhā an yakhruja min anfusikum nūrun, launuhu ka al-salji wa al-salju ka al-sahābi al-abyaḍi wa fīhi malā’ikatun, wa libāsuhu aṣfarun wa jasaduhu abyadun, faqāla kalāmuhu layyinun ka al-kalāmi al-anbiyā’i, lā ta’man fīhi, wa yaqūlu lā ilāha illā Allāh*”.⁶³ Kutipan di atas menegaskan bahwa, kehadiran cahaya berwarna putih, melambangkan kehadiran Nabi “semu”, dan disarankan mengucap “*lā ilāha illā Allāh*”. Berdasarkan narasi teks BSM Sragen di atas, patut diduga bahwa narasi-narasi penghayatan gaib dalam teks-teks BSM dianggap “belum lengkap” jika tidak “menyebut kalimat zikir” yang diucapkan saat mengalami berbagai penghayatan cahaya berwarna. Oleh karena itu, pada teks BSM W.280(F) dilengkapi dengan ilustrasi yang mencakup keseluruhan visi cahaya berwarna dan kalimat zikirnya.

⁶³ Sudrajad, “Inventarisasi dan Terjemahan Teks *Sakaratul Maut* Karya Syekh Imam Tabri”, 39-40. Beberapa revisi berasal dari penulis.

Teks lain yang menyebut visi cahaya berwarna, kehadiran makhluk dan kalimat zikir ialah teks [*Inilah Perintah Sakaratul Maut*], MS. 07.00006(F) sebagaimana telah penulis sebut terdahulu. Selain menyebut bahwa ajaran tersebut berasal dari al-Sumatrā’ī, teks tersebut juga menyebut beberapa rincian, misalnya “*jika melihat cahaya hijau, itu cahaya malaikat, maka berkata “lā ma ‘būd illā Allāh”. Jika melihat cahaya putih, maka yaitu cahaya Muhammad Saw. maka berkata “mā syā’a Allāhu kāna li al-mu’minīna”*”.⁶⁴

Ketiga, bahwa kemiripan antara simbol-simbol yang disebut dalam teks *BSM* dengan *FJ2* jauh lebih dominan dibandingkan dengan kemiripan simbol-simbol dalam teks *BSM* dengan *SD*, yakni pada penghayatan satu, tiga, empat, enam dan tujuh. Hal ini dengan jelas menandakan pengaruh pengalaman-pengalaman gaib Najm al-Dīn al-Kubrā sebagaimana terdapat dalam teks *FJ2* terhadap teks *BSM*. Hal tersebut memperkuat dugaan bahwa tarekat Kubrawiah pernah memiliki “pengaruh” di Cirebon dan Aceh.

Kemungkinan keberadaan tarekat Kubrawiah di Cirebon, atau umumnya di Jawa Barat dan Banten, didukung oleh temuan Bruinessen melalui telaah terhadap tokoh-tokoh yang disebut sebagai teman-teman seperguruan (*rèncang sapaguron*) dari Sunan Gunung Jati dalam naskah *Sajarah Banten Rante-rante*.⁶⁵ Kemiripan-kemiripan penghayatan gaib al-Kubrā dengan simbol-simbol yang disebut dalam teks-teks *BSM* yang antara lain ditemukan di Cirebon dan dimiliki oleh zuriyah Kesultanan Cirebon memunculkan dugaan “pertama” bahwa ajaran *sakratulmaut* dalam teks *BSM* mungkin berasal dari “lingkaran” Sunan Gunung Jati (selanjutnya disingkat SGJ) atau Syarif Hidayatullah. Sedangkan temuan salinan teks berbahasa Melayu di Aceh dan kemiripan isinya dengan “sumber-sumber”⁶⁶ yang menyebut ajaran ini berasal dari al-Sumatrā’ī mengarahkan pada dugaan “kedua” yakni ajaran *sakratulmaut* dalam teks *BSM* berasal dari “lingkaran” Syams al-Dīn al-Sumatrā’ī.

Berdasarkan fakta bahwa naskah *Sakaratul Maut (SMLK)* yang disusun untuk mengkritisi doktrin visi “cahaya berwarna, kehadiran makhluk dan kalimat zikir” ditulis oleh al-Fanṣūrī pada masa awal karirnya di Kesultanan Aceh Darussalam, maka dapat dipastikan bahwa ajaran *sakratulmaut* tersebut berasal dari masa sebelum al-Fanṣūrī berkarir di Istana Kesultanan Aceh atau paling telat tahun 1661 M. Namun, jika mengacu pendapat Bruinessen bahwa ketertarikan SGJ dengan tarekat Kubrawiah ialah karena tarekat ini sangat dikenal di Makkah, yakni karena tokoh kharismatis dalam tarekat tersebut, ‘Abd al-Laṭif al-Jāmī (w. 1555 M) singgah dan mendapat perlakuan istimewa di Istana Sultan Turki Usmani, Sulaimān al-Qanūnī (memerintah: 1520-1566 M) pada tahun 1547-1548 M⁶⁷ maka dapat diperkirakan bahwa doktrin *sakratulmaut* sebagaimana dalam teks *BSM* diduga berasal dari masa antara tahun 1547-1661 M.

Perlu diketahui bahwa saat tarekat Kubrawiah “Hamadaniah” menjadi bahan pembicaraan di Makkah karena tokoh utamanya diperlakukan secara istimewa di Istana Turki Usmani, yakni terjadi pada tahun 1547-1548 M, SGJ masih hidup. Sumber-sumber sejarah yang penulis ketahui mencatat bahwa Syarif Hidayatullah (SGJ) meninggal pada tahun 1568 M. Jadi, jika tarekat Kubrawiah Hamadaniah kemudian menjadi bahan pembicaraan pula di Nusantara, maka SGJ memiliki waktu yang cukup untuk memuaskan rasa ingin tahu dan mengekspresikan rasa bangga memiliki kedekatan dengan tarekat Kubrawiah.

⁶⁴ Anonim, [*Inilah Perintah Sakratulmaut*], 101-102.

⁶⁵ Bruinessen, “Najmuddin al-Kubra, Jumadil Kubra, and Jamaluddin al-Akbar,” 306.

⁶⁶ Keduanya adalah naskah: Anonim, [*Inilah Perintah Sakratulmaut*], 101-102; Tengku Abu Bakar, [*Risalah Martabat Tujuh*], 49-50. Naskah Koleksi Tengku Husin Saleh, Daik, Pulau Lingga, Provinsi Kepulauan Riau.

⁶⁷ Bruinessen, “Najmuddin al-Kubra, Jumadil Kubra, and Jamaluddin al-Akbar”, 309, 312.

Tarekat Kubrawiah dinisbahkan kepada Najm al-Dīn al-Kubrā (1145-1221 M/540-617 H). Al-Kubrā dilahirkan di Khwarazm, bagian Uzbekistan sekarang. Tarekat ini berasal dan berkembang pesat di Asia Tengah. Dewasa ini, kawasan Asia Tengah meliputi negara-negara di bekas Uni Soviet, yakni Kazakhstan, Uzbekistan, Kirgistan, Tajikistan, dan Turkmenistan, juga provinsi Xinjiang China, utara Afghanistan, dan Timur Laut Iran. Kawasan tersebut lebih dikenal dengan sebutan Transoxiana atau Transoxania.

Ada beberapa ciri utama yang menjadi kekhasan tarekat Kubrawiah. *Pertama*, dalam metode zikir. Salah satu ciri khas tarekat Kubrawiah adalah pengajaran tentang penglihatan batiniah (*visionary perception*) terhadap cahaya berwarna.⁶⁸ Dalam metode ini, cahaya hijau dikenal memiliki posisi yang tinggi. Warna hijau menurut al-Kubrā melambangkan kehidupan ruhani. Kehidupan ruhani tersebut ditandai dengan: “kehadiran hati” menuju Tuhan, kelapangan dada, kebaikan nafsu, kenikmatan ruhani, dan kesejukan pandangan.⁶⁹ Sedangkan Schimmel menyebut bahwa cahaya hijau melambangkan pencapaian rohani yang paling tinggi dan paling surgawi.⁷⁰

Kedua, sebagai tarekat yang tumbuh dalam komunitas Muslim yang beragam. Para sufi tarekat ini berasal dari tradisi Sunni dan Syi’i. Meski al-Kubrā seorang Sunni, sebagian sufi penting setelahnya adalah tokoh Syiah, antara lain: Sa’d al-Dīn Ḥamūya (w. 1252 M/650 H) dan anaknya, Ṣadr al-Dīn (1322 M/722 H).⁷¹ Oleh karena itu, silsilah tarekat ini juga banyak dikenal baik dalam tradisi Sunni maupun Syi’i. Beberapa jaringan tarekat ini, khususnya yang dikenal dalam tradisi Sunni dan berkaitan dengan kajian ini adalah cabang Hamadaniah (Kubrawiah Hamadaniah) dan Aḥmad al-Qusyāsyī (w. 1661 M).⁷² Cabang Kubrawiah Hamadaniah dinisbahkan kepada Syekh ‘Alī al-Hamadānī (1314-1385 M/714-787 H), tokoh sufi yang dilahirkan di Hamadan, Iran. ‘Alī al-Hamadānī dikenal sebagai tokoh islamisasi kawasan Kashmir (India bagian utara), ia juga disebut-sebut sebagai tokoh yang membawa doktrin wujudiyah Ibn ‘Arabī (w. 1240 M/638 H) di kawasan Asia Selatan.⁷³

Karakteristik *ketiga* dari tarekat Kubrawiah ialah pemimpin tarekat ini merupakan tokoh yang terlibat aktif dalam politik.⁷⁴ Mereka ada yang terlibat aktif dalam menentang pemimpin yang dianggap zalim atau mendukung para pemimpin Muslim yang baik. Salah satu peristiwa yang disebut menyebabkan tarekat Kubrawiah Hamadaniah terkenal ialah ketika tokoh Kubrawiah Hamadaniah, Syekh ‘Abd al-Laṭīf al-Jāmī (w. 1555 M) singgah dan mendapat perlakuan istimewa di Istana Sultan Turki Usmani, Sulaimān al-Qanūnī (memerintah: 1520-1566 M). Peristiwa tersebut terjadi saat Turki Usmani sedang mencapai puncak kejayaan dan dikenal luas di dunia Islam. Peristiwa tersebut menimbulkan kesan positif bahwa syekh tarekat Kubrawiah Hamadaniah mendapat perlakuan istimewa dan menjadi pembimbing spiritual bagi

⁶⁸ Henry Corbin, *The Man of Light in Iranian Sufism* (London: Shambala, 1978), 61; Jamal J. Elias, “A Kubrawī Treatise on Mystical Visions: The Risāla-yi Nūriyya of ‘Alā ad-Dawla as-Simnānī,” dalam *Jurnal The Muslim World*, Vol. 83, No. 1 (Januari, 1993): 69.

⁶⁹ Zaidān, *Syaikh Najm al-Dīn al-Kubrā*, 131.

⁷⁰ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), 256; bandingkan dengan, Julian Baldick, *Islam Mistik: Mengantar Anda ke Dunia Tasawuf*, terj. Satrio Wahono (Jakarta: Serambi, 2002), 109.

⁷¹ Elias, “A Kubrawī Treatise on Mystical Visions: The Risāla-yi Nūriyya of ‘Alā ad-Dawla as-Simnānī,” 68.

⁷² Bruinessen, “Najmuddin Al-Kubra, Jumadil Kubra, and Jamaluddin Al-Akbar”, 310-311.

⁷³ Surayia Gull, “Development of Kubrawiya Sufi order in Kashmir with Special Reference to Mir Saiyid Ali Hamadani” (New Delhi, Disertasi pada Departement of Islamic Studies, Jamia Millia Islamia, 1999), 40-67; Hamid Naseem Rafiabadi, “Spiritual Economy - Syed Ali Hamadani and his role in the advancement of Arts and crafts in Kashmir,” dalam *World Religion and Islam: A Critical Studie (Part I)*, ed. Hamid Naseem Rafiabadi (New Delhi: Sarup and Sons, 2003), 97.

⁷⁴ Elias, “A Kubrawī Treatise on Mystical Visions: The Risāla-yi Nūriyya of ‘Alā ad-Dawla as-Simnānī,” 68.

Sultan Turki Usmani dengan mengajarnya *Aurād Faḥiyya*. *Aurād Faḥiyya* merupakan kumpulan wirid yang disusun oleh 'Alī al-Hamadānī.

Peristiwa di atas menurut Bruinessen menjadi sebab tarekat ini mulai dikenal di Nusantara.⁷⁵ Oleh karena itu, sumber-sumber Nusantara juga menisbahkan SGJ dengan tokoh-tokoh tarekat Kubrawiah Hamadaniah. Namun, tidak tertutup kemungkinan bahwa sudah sejak awal SGJ merupakan seorang pengikut atau sufi tarekat Kubrawiah. Hal ini mengingat bahwa Syekh Najm al-Dīn al-Kubrā (w. 1221 M) hidup pada paruh kedua abad XII hingga awal abad XIII. Hal ini berarti saat SGJ lahir, tarekat yang dinisbahkan kepada al-Kubrā ini telah berusia dua abad lebih. Agak mengherankan bahwa sumber-sumber tertulis karya al-Kubrā kurang dikenal di Nusantara. Salah satu karyanya yang memiliki salinan di Nusantara adalah *al-Uṣūl al-'Asyrah*. Teks ini diketahui terdapat dalam dua salinan, yakni dalam naskah A.655 PNRI⁷⁶ dan dalam Koleksi Muhammad Dimiyati, Balaraja, Tangerang.

Sementara itu, tokoh-tokoh Aceh bukan hanya mendengarkan gema tarekat ini di Makkah, melainkan tepat pada saat peristiwa yang menyebabkan keterkenalan tarekat ini terjadi, yakni saat Syekh 'Abd al-Laṭīf al-Jāmī (w. 1555 M) singgah dan mendapat perlakuan istimewa di Istana Sultan Turki, Sulaimān al-Qanūnī (memerintah: 1520-1566 M), utusan-utusan Kesultanan Aceh sedang berada di sana untuk menjalin hubungan diplomatik.⁷⁷ Kedua peristiwa tersebut terjadi pada tahun 1547-1548 M. Maka sepatutnya tarekat ini lebih dikenal di Aceh daripada di Cirebon, namun sejauh ini belum ditemukan sumber-sumber yang menyebut keberadaan tarekat Kubrawiah di Aceh pada abad XVI-XVII M.

Temuan salinan teks *BSM* berbahasa Melayu di Aceh mengingatkan akan hubungan penting antara Cirebon dan Aceh. Yakni bahwa salah seorang tokoh penting di Kesultanan Cirebon, yakni Fadhilah Khan atau biasa disebut sebagai *Wong Agung Sebrang*, *Wong Agung Pase*, dan lain-lain merupakan tokoh yang berasal dari Pasai, Aceh bagian utara. Fadhilah Khan merupakan tokoh yang memimpin pasukan Demak, Cirebon, Madura dan Banten untuk merebut Sunda Kelapa dari tangan Portugis pada tahun 1527 M. Tahun 1546 Fadhilah Khan juga memimpin 7000 pasukan Banten, membantu Demak untuk menyerang Blambangan di Jawa Timur. Atas jasanya dalam merebut Sunda Kelapa dari tangan Portugis, ia kemudian diangkat menjadi Adipati di Jayakarta, kota bekas Pelabuhan Sunda Kelapa yang kelak menjadi Jakarta. Namun, Fadhilah Khan kemudian memilih menetap di Cirebon sejak tahun 1552 M untuk menjadi wakil SGJ di Cirebon. Sumber sejarah dari Cirebon, seperti *Carita Purwaka Caruban Nagari* menyebut bahwa Fadhilah Khan menjadi penerus tampuk kepemimpinan pasca SGJ wafat pada tahun 1568 M. Fadhilah Khan menjadi Sultan Keraton Cirebon sampai wafat pada tahun 1570 M.⁷⁸

⁷⁵ Bruinessen, "Najmuddin Al-Kubra, Jumadil Kubra, and Jamaluddin Al-Akbar," 309, 312.

⁷⁶ Posisi teks dalam naskah A. 655 PNRI terletak sebelum teks *Tanbīh al-Māsyī*. Dalam suplemen naskah Arab PNRI yang ditulis oleh Ronkel, teks ini disebut dikarang oleh "Abū al-Hibbān al-Kubrā," yang tepat adalah Abū al-Jannāb al-Kubrā. Sementara Fathurahman yang mendeskripsikan naskah A. 655 PNRI sehubungan dengan kajian teks *Tanbīh al-Māsyī* melewati deskripsi teks/atau kutipan teks karya Abū al-'Abbās Aḥmad Suhrawardī (h. 169v-170r) dan *al-Uṣūl al-'Asyrah* karya al-Kubrā (h. 170r-171r). Teks *al-Uṣūl al-'Asyrah* sebagian berisi tentang 10 cara menggapai makrifat kepada Allah, yakni dengan taubat, zuhud, *tawakkul*, *qanā'ah*, *'uzlah*, zikir, *tawajjuh*, sabar, *murāqabah*, dan rida. Lihat, Ph. S. van Ronkel, *Supplement to The Catalogue of The Arabic Manuscripts Preserved in The Museum of The Batavia Society of Arts and Sciences* (Batavia: Albrecht; The Hague: Nijhoff, 1913), 109; Fathurahman, *Tanbīh al-Māsyī; Menyoal Wahdatul Wujud: Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17*, 167-171. Untuk keterangan lebih lengkap tentang karya ini, lihat: Zaidān, *Syaikh Najm al-Dīn al-Kubrā*, 89-95.

⁷⁷ Ismail Hakki Göksoy, "Ottoman-Aceh relations as documented in Turkish sources," in *Mapping The Acehnese Past*, ed. R. Michael Feener, Patrick Daly, Anthony Reid (Leiden: KITLV Press, 2011), 68-69.

⁷⁸ Ayus Mahrus El-Mawa, "Fadhilah Khan, Raja Cirebon Pasca Sunan Gunung Jati," 24 Juli 2020, <https://alif.id/read/ayus-mahrus-el-mawa/fadhilah-khan-raja-cirebon-pasca-sunan-gunung-jati-b231565p/>. diakses 5 Oktober 2020.

Sama seperti hal Fadhilah Khan, Syams al-Dīn al-Sumatrā'ī juga merupakan tokoh ulama di Kesultanan Aceh Darussalam yang lahir di Pasai. Ia patut diduga sebagai inisiator doktrin *sakratulmaut* di Nusantara berdasarkan sumber-sumber di Aceh dan Melayu. Dibandingkan dengan Syarif Hidayatullah (SGJ) dan Fadhilah Khan, ia merupakan tokoh “termuda”. Johns memperkirakan bahwa al-Sumatrā'ī lahir pada tahun 1550 M.⁷⁹ Hal ini berarti bahwa saat Syarif Hidayatullah dan Fadhilah Khan meninggal pada tahun 1568 dan 1570 M, al-Sumatrā'ī sudah tumbuh dewasa dan berumur 18-20 tahun. Jeda waktu kelahiran dan pertumbuhan al-Sumatrā'ī juga tidak terlalu jauh dengan masa terkenalnya tarekat Kubrawiah di Makkah dan kenangan utusan-utusan diplomatik Aceh yang sampai ke Turki Usmani, maka akan sangat wajar bila al-Sumatrā'ī sudah sejak dini mendengar pula tentang tarekat Kubrawiah.

Patut diakui bahwa bukti-bukti yang penulis ajukan untuk menarik hubungan antara teks-teks *BSM*-tarekat Kubrawiah-Syarif Hidayatullah dan Syams al-Dīn al-Sumatrā'ī belum dapat dianggap sebagai bukti primer. Alasannya ialah empat teks *BSM* yang penulis jumpai tidak disertai dengan kolofon. Empat teks tersebut tidak memiliki keterangan tentang penulis, penyalin, tanggal penulisan dan/atau penyalinan dan sebagainya. Bahkan teks-teks lain dalam naskah tersebut kebanyakan “anonim”.

Namun sebaliknya, naskah-naskah atau teks-teks anonim itu menunjukkan bahwa teks tersebut berasal dari masa yang cukup lampau. Yakni suatu masa ketika penulis atau penyalin tidak mau menunjukkan identitas pribadinya, boleh jadi karena kegiatan menulis atau menyalin tersebut merupakan bentuk kepatuhan terhadap perintah atasan. Boleh jadi pula bahwa penulis atau penyalin menganggap bahwa menunjukkan identitas merupakan “perbuatan riya” yang akan merusak nilai ibadah dalam kegiatan menulis atau menyalin naskah-naskah keagamaan.

Salah satu ciri lampau tersebut diketahui dari kosakata yang digunakan dalam terjemahan berbahasa Jawa pada teks W. 280(F). Kosakata lampau tersebut, misalnya *dihin*, *gawok*, *sosoca*, dan *lěwik*. Kata *dihin* menurut catatan Zoetmulder dan Robson⁸⁰ terdapat dalam naskah *Calon Aray*. Naskah *Calon Aray* tertua ditulis pada tahun 1540 M. Kata “*gawok*” terdapat dalam naskah *Kiduj Sunda*, *Rangga Lawe*, dan *Kiduj Harsa-Wijaya*. Kata “*Sosoca*” terdapat dalam naskah *Kiduj Harsa-Wijaya*, *Malat, Wanban Wideha*, *Nawaruci*, dan *Calon Aray*. Sedangkan kata *lěwik* terdapat dalam naskah *Lubdhaka (Śiwarātrikalpa)*, *Abhimanyuwīwāha*, *Kiduj Sunda*, dan *Tantri (Děmun)*. Berdasarkan penjelasan-penjelasan di atas, penulis meragukan pendapat Sudrajad yang menyebut Syekh Imam Tabri sebagai penulis naskah *BSM* pada pertengahan abad XIX. Diduga kuat bahwa Syekh Imam Tabri yang disebut “penulis” oleh Sudrajad, hanya menyalin teks *BSM* dari teks *BSM* yang telah ada sebelumnya.

5. KESIMPULAN

Berdasarkan analisis data dan perbandingan dengan sumber-sumber lain yang diperoleh, maka diperoleh kesimpulan bahwa: *pertama*, diduga kuat teks-teks *BSM* merupakan salah satu teks awal dalam tradisi Islam di Nusantara, khususnya di Cirebon dan Aceh, yang menyebut visi penghayatan gaib berhubungan dengan wacana *sakratulmaut*. Penghayatan-penghayatan tersebut lebih didominasi oleh kemiripan-kemiripan dengan pengalaman-pengalaman spiritual yang disebut oleh Najm al-Dīn al-Kubrā dalam teks *Fawā'ih al-Jamāl wa Fawātiḥ al-Jalāl*

⁷⁹ A. H. Johns, “Reflections on the Mysticism of Shams Al-Din Al-Samatra'i (1550?-1630),” *Studia Islamika* 18, no. No. 2 (2011): 227, 229, <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.15408/sdi.v18i2.433>.

⁸⁰ Zoetmulder, S.O. Robson, *Kamus Jawa Kuna-Indonesia*, 217, 282, 620, 1112.

dibandingkan dengan penghayatan gaib dalam *Serat Dewaruci*. Hal ini menunjukkan bahwa doktrin *sakratulmaut* di Nusantara merupakan “wacana alternatif” terhadap doktrin “kalĕpasan” yang dikenal dalam tradisi Śiwa-Buddha dan Islam Kejawen sebagaimana terdapat dalam *Serat Dewaruci* dan *Serat Wirid Hidayat Jati*.

Kedua, sumber-sumber yang telah ditelaah dengan pendekatan intertekstual mengarahkan kemungkinan penulis atau penyusun teks tersebut adalah orang-orang di “lingkaran” Syarif Hidayatullah atau Sunan Gunung Jati (1448-1568 M), Fadhilah Khan (1490-1570 M) dan Syams al-Dīn al-Sumatrā’ī (1550-1630 M). Berdasarkan peristiwa terkenal tarekat Kubrawiah di Makkah (1547-1548 M) dan awal karir ‘Abd al-Ra’ūf al-Jāwī al-Fanṣūrī di Kesultanan Aceh Darussalam pada tahun 1661 M, maka doktrin *sakratulmaut* sebagaimana dalam teks-teks *BSM* diduga ditulis antara tahun 1547-1661 M. Al-Fanṣūrī telah mengkritisi ajaran tersebut di awal karir keagamaannya di Istana Aceh Darussalam pada tahun 1661 M. *Ketiga*, dua kesimpulan di atas, sekaligus membantah pendapat Sudrajad yang menyebut bahwa naskah *BSM* (menurut Sudrajad: *Sakaratul Maut*) merupakan karya Syekh Imam Tabri bin Mukhammad Khassan Besari. Diduga kuat Syekh Imam Tabri hanya merupakan “penyalin” teks *BSM*.

Kritik al-Fanṣūrī dan al-Kūrānī terhadap doktrin *sakratulmaut* sebagaimana tersebut dalam teks-teks *BSM* ditulis dalam kitab *Lubb al-Kasyf wa al-Bayān limā Yarāhu al-Muḥtaḍar bi al-‘Iyān* dan *Kasyf al-Muntaẓar limā Yarāhu al-Muḥtaḍar*. Kedua kitab ini dalam versi Melayu dikenal sebagai naskah *Sakaratul Maut*. Menurut al-Fanṣūrī, visi ‘caturwarna’ dalam *sakratulmaut* tidak memiliki dasar dalam kitab-kitab hadis dan kitab ahli sufi. Sedangkan al-Kūrānī menyebutkan bahwa visi cahaya berwarna yang memiliki dasar dalam Hadis dan kitab ahli sufi adalah cahaya putih dan hitam. Namun, dua cahaya tersebut bermakna amal baik dan amal buruk atau malaikat yang datang bagi orang yang banyak dan sedikit amal kebajikannya, bukan simbol kehadiran Nabi Muhammad Saw. dan iblis. Sedangkan warna merah, kuning dan hijau sebagai manivestasi Nasrani, Yahudi, dan Malaikat tidak ada dasarnya dalam kitab-kitab hadis dan kitab ahli sufi. Sedangkan zikir ketika *sakratulmaut* yang memiliki dasar dalam Hadis adalah zikir *naḥī isbāt* yakni zikir ‘*lā ilāha illā Allāh*’.⁸¹

Kajian ini masih terbatas pada inventarisasi, deskripsi dan perbandingan terhadap teks-teks *BSM* yang telah ditemukan dan perbandingan isi teks *BSM* dengan teks *SD* dan *FJ2* dengan mengambil fokus pada pembuktian keberadaan tarekat Kubrawiah di Cirebon dan Aceh. Kajian lebih lanjut dapat dilakukan dengan menelusuri makna spiritual dan filosofis doktrin *sakratulmaut* di Nusantara.

6. UCAPAN TERIMA KASIH

Penulis menghaturkan terima kasih kepada berbagai pihak, individu maupun kelembagaan, antara lain kepada Kepala Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Jakarta dan seluruh staf; Bapak Prof. Dr. Oman Fathurahman, M.Hum., Dr. Munawar Holil, M.Hum., drh. H.M. Bambang Irianto, dan seluruh staf layanan manuskrip di Perpustakaan Nasional Republik Indonesia. Demikian juga penulis ucapkan terima kasih kepada tim redaksi Jurnal Jumentara atas kerjasama yang baik dalam perbaikan tulisan ini sehingga layak dipublikasikan.

DAFTAR PUSTAKA

Manuskrip

Anonim. *Bāb Sakrah al-Maut*. Naskah berbahasa Melayu 07.00006(E) Koleksi Museum Negeri

⁸¹ Tarobin, *Sakaratul Maut (SMLK)*, 151.

Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, t.t.

Anonim. *Bāb Sakrah al-Maut*. Naskah berbahasa Arab W.280(F), A 675(C) Koleksi Perpustakaan Nasional Republik Indonesia; dan MBI004(H) Koleksi drh. H.M. Bambang Irianto, t.t.

Anonim. [*Inilah Perintah Sakaratul Maut*]. Naskah berbahasa Melayu 07.00006(F) Koleksi Museum Negeri Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, t.t.

Tengku Abu Bakar. [*Risalah Martabat Tujuh*]. Naskah Koleksi Tengku Husin Saleh, Daik, Pulau Lingga, Provinsi Kepulauan Riau, t.t.

Buku dan Artikel

Arps, Bernard. “Dewa Ruci and the light that is Muhammad: The Islamization of a Buddhist text in the Yasadipuran version of the Book of Dewa Ruci.” dalam *Manunggaling Kawula lan Gusti dalam naskah Nusantara*. Jakarta: Perpustakaan Nasional Republik Indonesia, 2011. diunduh dari <https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/19569>.

Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Jakarta: Prenada Media, 2007.

Baldick, Julian. *Islam Mistik: Mengantar Anda ke Dunia Tasawuf*, terj. Satrio Wahono. Jakarta: Serambi, 2002.

Behrend, T.E. *Katalog Induk Naskah-Naskah Nusantara Jilid 4 (Perpustakaan Nasional Republik Indonesia)*. Jakarta: YOI-EFEO, 1998.

Bruinessen, Martin van. “Najmuddin al-Kubra, Jumadil Kubra, and Jamaluddin al-Akbar: Traces of Kubrawiyya Influence in early Indonesian Islam.” dalam *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 150, No. 2 (1994): 305–329. <https://doi.org/https://doi.org/10.1163/22134379-90003084>.

Corbin, Henry. *The Man of Light in Iranian Sufism*. London: Shambala, 1978.

Dahlan, Abdul Aziz. *Penilaian Teologis atas Paham Wahdat al-Wujūd (Kesatuan Wujud) Tuhan-Alam-Manusia dalam Tasawuf Syamsuddin Sumatrani*. Padang: IAIN-IB Press, 1999.

Damais, Louis-Charles. “Tentang Perlambangan Warna Pada Mata Angin.” dalam *Epigrafi dan Sejarah Nusantara: Pilihan Karangan Louis-Charles Damais*, terj. Tim Puslitarkenas. Jakarta: EFEO-Puslitarkenas, 1995.

Duijker, Marije. “The worship of Bhīma.” Disertasi pada Leiden University, 2010. Diunduh dari <http://hdl.handle.net/1887/15227>.

Dwijyanthi, Ni Made Ari. “Kalepasan Dalam Kakawin Panca Dharma.” Denpasar: Tesis Bidang Ilmu Linguistik pada Universitas Udayana, 2013. Diunduh melalui http://www.pps.unud.ac.id/thesis/pdf_thesis/unud-870-813107560-kalepasan%20dalam%20kakawin%20panca%20dharma_tesis.pdf.

El-Mawa, Ayus Mahrus. “Fadhilah Khan, Raja Cirebon Pasca Sunan Gunung Jati.” 24 Juli 2020, diakses dari <https://alif.id/read/ayus-mahrus-el-mawa/fadhilah-khan-raja-cirebon-pasca-sunan-gunung-jati-b231565p/> pada 5 Oktober 2020.

- Elias, Jamal J. “AKubrawī Treatise on Mystical Visions: The Risāla-yi Nūriyya of ‘Alā ad-Dawla as-Simnānī.” Jurnal *The Muslim World* Vol. 83, No. 1 (Januari, 1993): 68–80.
- Fathurahman, Oman. *Filologi Indonesia: Teori dan Metode*. Jakarta: Kencana, 2015.
- Fathurahman, Oman. *Tanbīh al-Māsyī; Menyoal Wahdatul Wujud: Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17*. Bandung: Mizan-EFEO, 1999.
- Göksoy, Ismail Hakki. “Ottoman-Aceh relations as documented in Turkish sources.” dalam *Mapping The Acehnese Past*, edited by R. Michael Feener, Patrick Daly, Anthony Reid. Leiden: KITLV Press, 2011.
- Gross, David. *The Past in Ruins: Tradition and the Critique of Modernity*. Massachusetts: The University of Massachusetts Press, 1992.
- Gull, Surayia. “Development of Kubraviya Sufi order in Kashmir with Special Reference to Mir Saiyid Ali Hamadani.” New Delhi: Disertasi pada Departement of Islamic Studies, Jamia Millia Islamia, 1999.
- Gunawan, Aditia. *Bhīma Svarga: teks Jawa Kuna abad ke-15 dan penurunan naskahnya*. Jakarta: Perpustakaan Nasional Republik Indonesia, 2019.
- Johns, A. H. “Reflections on The Mysticism of Shams al-Dīn al-Samatrā’ī (1550?-1630).” dalam *Studia Islamika* Vol. 18, No. 2 (2011): 231–244. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.15408/sdi.v18i2.433>.
- “Jubah Para Bhikkhu/ni,” 2010, dalam <https://shambhalaguardian.wordpress.com/2010/11/15/jubah-para-bhikkhuni/> diakses 5 Oktober 2020.
- Maulani, Abdullah. “Kasyf al-Muntazar limā Yarāhu al-Muḥtaḍar: Dirāsah Filolojiyah.” Skripsi pada UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2016.
- Maulani, Abdullah. “Respons Ibrāhīm al-Kūrānī atas Pemahaman Masyarakat Muslim Nusantara tentang Konsep Kematian; Studi Kasus Naskah Kasyf al-Muntazar limā Yarāhu al-Muhtadhar”; diakses 27 Agustus 2020. https://www.academia.edu/32233025/Respons_Ibrāhīm_al_Kūrānī_atas_Pemahaman_Masyarakat_Muslim_Nusantara_tentang_Konsep_Kematian_Studi_Kasus_Naskah_Kasyf_Al_Muntazar_Limā_Yarāhu_Al_Muhtadhar.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Al-Munawwir: kamus Arab-Indonesia terlengkap*. Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.
- Nasuhi, Hamid. *Serat Dewaruci: Tasawuf Jawa Yasadipura I*. Jakarta: UIN Jakarta Press, 2009.
- Nasuhi, Hamid. “Yasadipura I (1729-1803) Biografi dan Karya-Karyanya.” dalam *Al-Turas* Vol. 12, No. 3 (2006). <https://doi.org/https://doi.org/10.15408/bat.v12i3>.
- Poniman. “Konsep Kalepasan Dalam Lontar Ganapati Tattwa.” dalam SPHATIKA Jurnal Teologi Brahma Widya IHDN Denpasar. Vol. 6, No. 1, Tahun 2012, h. 1-23, diakses dari <http://download.portalgaruda.org/article.php?article=117631&val=5416&title=KONSEP%20KALEPASAN%20DALAM%20LONTAR%20GANAPATI%20TATTWA>.

- Purwadi. *Tasawuf Jawa*. Yogyakarta: Narasi, 2003.
- Al Qurtuby, Sumanto. *Arus Cina-Islam-Jawa: Bongkar Sejarah atas Peranan Tionghoa dalam Penyebaran Agama Islam di Nusantara Abad XV & XVI*. Yogyakarta: Inspeal-Perhimpunan INTI, 2003.
- Rafiabadi, Hamid Naseem. "Spiritual Economy - Syed Ali Hamadani and his role in the advancement of Arts and crafts in Kashmir." Dalam *World Religion and Islam: A Critical Studie (Part I)*, ed. Hamid Naseem Rafiabadi. New Delhi: Sarup and Sons, 2003.
- Ronkel, Ph. S. van. *Supplement to The Catalogue of The Arabic Manuscripts Preserved in The Museum of The Batavia Society of Arts and Sciences*. Batavia: Albrecht; The Hague: Nijhoff, 1913.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975.
- Simuh. *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita: Suatu Studi terhadap Serat Wirid Hidayat Jati*. Jakarta: UI Press, 1988.
- Soebardi, S. *The Book of Cabolèk*. Leiden: KITLV-Springer-Science+Business Media, B.V., 1975. diunduh dari <https://doi.org/10.1007/978-94-017-4772-1>.
- Sudrajad, Ahmad Wahyu. "Inventarisasi dan Terjemahan Teks *Sakaratul Maut* Karya Syekh Imam Tabri (Kajian Sejarah Kepustakaan Islam)." dalam *Jumantara* Vol. 9, No. 2 (2018): 27–47. <https://doi.org/https://doi.org/10.37014/jumantara.v9i2.242>.
- Tarobin, Muhammad. "Naskah-Naskah Keagamaan Koleksi Bambang Irianto Dan Elang Panji Jaya." Dalam *Penelusuran Naskah-Naskah Kuno Keagamaan di Cirebon dan Indramayu*, ed. Chaerul Arif. Jakarta: Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Jakarta, 2016.
- Tarobin, Muhammad. *Sakaratul Maut (SMLK): Kritik 'Abd al-Ra'uf al-Jawī al-Fanşūrī terhadap Tradisi Islam Jawi di Aceh Abad XVII*. Tangerang Selatan: LSIP, 2012.
- Tarobin, Muhammad. "Sakaratul Maut Karya 'Abd al-Ra'uf al-Fanşūrī: Teks dan Doktrin *Sakratulmaut* di Jawi Abad XVII-XVIII." Dalam *Jurnal Lektur Keagamaan*, Vol. 19, No. 2 (2020): 365–398. <https://doi.org/https://doi.org/10.31291/jlk.v18i2.827>.
- Teeuw, A. *Sastra dan Ilmu Sastra*. Bandung: Pustaka Jaya, 2013.
- Zaidān, Yusuf. *Syaikh Najm al-Dīn al-Kubrā, Fawa'ih al-Jamāl wa Fawātiḥ al-Jalāl: Dirāsah wa Taḥqīq*. Qāhirah: Dār Sa'ād al-Şabāh, 1993.
- Zoetmulder, P.J., S.O. Robson. *Kamus Jawa Kuna-Indonesia*. terj. Darusuprpta, Sumarti Suprayitna. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1995.

Lampiran:

(26) بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بَابُ سَكْرَةِ الْمَوْتِ إِعْلَمَنَّ أَنَّ الْمَوْتَ جَاءَ فِيكُمْ بِسِتَّةِ أَشْيَاءَ. أَوَّلُهَا أَنْ يُخْرَجَ مِنْ أَنْفُسِكُمْ نُورٌ لَوْنُهُ كَالثَّلْجِ وَ ثَلْجُهُ كَالسَّحَابِ الْأَبْيَضِ وَ فِيهِ مَلَائِكَةٌ لِبَاسُهُ أَصْفَرٌ وَ جَسَدُهُ (27) أَبْيَضٌ فَقَالَ كَلَامُهُ لِيَنَّ كَالكَلَامِ الْأَنْبِيَاءِ لَمْ تَأْمَنْ فِيهِ. وَالثَّانِي أَنْ يُخْرَجَ مِنْ أَنْفُسِكُمْ نُورٌ لَوْنُهُ الْأَخْضَرُ وَ فِيهِ حَيَّةٌ كَالطَّيْرِ الْأَبْيَضِ وَ الطَّيْرُ كَالْحَيْلِ فَقَالَ أَنَابُرَاقٌ لَمَتَأْمَنْ فِيهِ. وَالثَّلَاثُ تَأْتِي رَجُلًا أَحْسَنُ صُورَةٍ وَ صَوْتُهُ كَالرَّعْدِ وَ بَصَرُهُ كَالْبَرْقِ (28) وَ يُخْرَجُ مِنَ الْفَمِ نَارٌ وَ مِنَ الْأُذُنَيْنِ نَارٌ لَمْ يَنْحَيَّرْ فِيهِ.

وَالرَّابِعُ جَاءَ لَيْلٌ مُظْلِمَةٌ فَيَنْقُذُ نُورٌ كَالرُّجَاجِ وَ فِيهِ دَرَّةٌ يَتَلَاءُ لَوْنُهُ وَ فِيهِ صُورَةٌ كَالصُّورَةِ الْإِنْسَانِ فَطَهَّرَ قَلْبَكَ فِي سَاعَتِهِ فَوَجَبَ الْوَصِيَّةُ؛ عَلِمْتُمْ أَنَّهُ أَقْرَبُ الْمَوْتِ لَا شَكَّ فِيهِ.

وَالخَامِسُ، (29) أَنْ يَأْتِيَنَّ إِلَيْكُمْ نُورٌ كَالْأَشْجَارِ الْمُنْتَظِمِ فَقَامَ مِنْ تَحْتِ الْعَرْشِ جَاءَ فِي قِبَلْتِكُمْ وَ فِيهِ مَلَائِكَةٌ كَثِيرَةٌ؛ عَلِمْتُمْ أَنَّهُ أَقْرَبُ الْمَوْتِ لَا شَكَّ فِيهِ.

وَالسَّادِسُ جَاءَ إِلَيْكُمْ نُورٌ صَغِيرٌ كَالشَّعْرِ الْوَاحِدِ، فَقَامَ بِجَهَّتِكُمْ بِسَاعَةٍ، فَجَاءَ مَلَكٌ، جَالِسًا عَلَى الْيَمَنِ، ثُمَّ نُورٌ صَغِيرٌ دَخَلَ (30) فِي الْبَصَرِ، فَيَدْخُلُ نُورٌ إِلَى عَوْرَةٍ، ثُمَّ أَدْبَارَ إِلَى جَوْفِ الرَّءْسِ، وَرُوحُكُمْ كَصُورَةِ النَّجْمِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى { وَ عَلِمْتِ لِي وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ }؛ وَوَضِعَ رُوحُكُمْ فِي فُؤَادِكُمْ لِقَوْلِهِ تَعَالَى { مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى } فَجُعِلَ رُوحُكُمْ يَنْظُرُ إِلَى الدِّمَاغِ وَ سَمَاءِ بَيْتِ الْمَعْمُورِ حَتَّى رُوحُكُمْ الْأَعْلَى، ثُمَّ دَخَلَ فِي بَيْتِهِ (31) فَيَقُولُ فِي حَالِهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ، فَمَاتَ.

فَخَرَجَ نُورٌ صَغِيرٌ كَالشَّعْرِ الْوَاحِدِ صَارَ كَبِيرًا لَا يُشْبِهُ بِنُورِ النَّهَارِ وَ الْقَمَرِ وَفُتِحَتْ أَبْوَابُ السَّمَوَاتِ فَيَنْقُذُ الْعَرْشَ وَ الْكُرْسِيَّ فَرَأَى رُوحَهُمْ حَتَّى أَرْوَاهُمْ بِتَّصِلُ إِلَى رُوحِهِمْ كَمَا قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ (32) [الْمُؤْمِنُ حَيٌّ فِي الدَّارَيْنِ وَ مَنْ صَارَ فِي الْعِلْمِ لَمْ يَمُتْ بَلْ حَيًّا أَبَدًا] وَ هَذَا طَرِيقُ الْعَارِفِينَ أَفْضَلُ مِنْ طَرِيقِ غَيْرِهِ. تَمَّتْ. وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ فِي الْوَقْتِ أَصْحَحِي.

