

JURNAL MANASSA

Manuskripta



SULAIMAN IBRAHIM

Tuhfat Sarandib Tadhkirat li al-Muhib Karya Al-Raniri:
Pemikiran Teologis Ulama Melayu di Tanah Saylan

ARRAZY HASYIM

Kitab Hadiyat al-Başir fi Ma'rifat al-Qadir
Sultan Muhammad 'Aydrus al-Butuni:
Purifikasi Teologi Islam di Kesultanan Buton

ALI MURSYID *Ma'rifat al-Nikāh*: Perspektif Baru Relasi Suami Istri | AHMAD MUJAHID *Maslak al-Sālikin Ilā Ḥaḍrat Rabb al-Ālamīn*: Potret Tafsir dalam Naskah Tasawuf di Kalimantan Selatan Periode Modern | APRIA PUTRA *Jawāb al-Mushkilāt*: Respon Ulama Syattariyah terhadap Paham Wujūdiyyah | MAESAROH LUBIS *Mas'āl al-Mubtadī li Ikhwān al-Mubtadī*: Implikasi Pedagogis Model Pembelajaran Tarekat dalam Praktik Pendidikan | ADITIA GUNAWAN *Babad Darmayu*: Naskah-Naskah Nusantara di EFEO Paris: Catatan Pendahuluan

Vol. 5, No.1, 2015
ISSN: 2252-5343

Warisan khazanah intelektual keislaman di belahan timur Nusantara masih banyak yang terpendam,. Berbeda dengan warisan khazanah wilayah barat Nusantara, dimulai dari Aceh, Minang, Sunda, Jawa, Banjar, dan lainnya sudah banyak dikaji dan dipublikasikan. Dalam konteks ini, warisan khazanah Buton merupakan salah satu “tambang intelektual” yang masih perlu diteliti.

Ada beberapa kajian sebelumnya yang mengupas aspek-aspek tertentu dalam khazanah Buton. Kajian sejarah Buton melalui pendekatan antropologi pernah dilakukan oleh seorang antropolog Belanda, yaitu Pim Schrool. Schrool melakukan pendekatan antropologi terhadap arsip-arsip yang tersimpan. Selain itu, Schrool terjun ke lapangan untuk mengamati perkembangan masyarakat, kebudayaan, dan sejarah kesultanan Buton sejak tahun 1981 sampai 1984 M. Melalui penelitian ini, Pim Schrool menghasilkan beberapa artikel dalam bahasa Belanda dan Inggris. Artikel-artikel tersebut kemudian digabungkan dalam satu buku berbahasa Indonesia yang diberi judul *Masyarakat, Sejarah, dan Budaya Buton*. Schrool meyakini bahwa Islam yang berkembang di Buton banyak dipengaruhi oleh corak spiritual yang pernah berkembang di Aceh abad ke-17. Bahkan, Schrool mengakui bahwa kemajuan intelektual keislaman pada abad ke-19 pernah terjadi. Ini terbukti dari beberapa karya Sultan Muhammad ‘Aydrus yang ditulis dalam bahasa Arab.¹ Namun sayang sekali, kajian antropologis Pim Schrool terhadap teks-teks keislaman Buton yang bermunculan pada abad ke-19 tidak tampak secara eksplisit. Hal ini menyebabkan hipotesa Pim Schrool mengenai kepercayaan reinkarnasi di Buton tidak sejalan dengan substansi teks-teks yang dikarang oleh Sultan Muhammad ‘Aydrus selaku pembaharu di Buton.

Di samping itu, terdapat kajian dari Abd. Rahim Yunus yang berjudul *Posisi Tasawuf dalam Sistem Kekuasaan di Kesultanan Buton Pada Abad ke-19*. Ada dua hal yang membuat Yunus tertarik membicarakan aspek tasawuf pada kesultanan Buton. Pertama, kekagumannya terhadap sejumlah naskah ajaran tasawuf dari ulama terdahulu yang dimiliki oleh kalangan penguasa kesultanan di Buton. Kedua, Yunus berasumsi bahwa pengajaran tasawuf hanya diberikan kepada kalangan penguasa di dalam lingkungan keraton. Asumsi tersebut diperkuat oleh fakta bahwa empat dari enam sultan yang berkuasa pada abad ke-19 adalah pemimpin ajaran kesufian dalam formulasi tarekat. Abd. Rahim

Yunus berkesimpulan bahwa ajaran tasawuf yang dianut oleh kalangan penguasa turut memperkuat posisi mereka dalam menjalankan sistem pemerintahan.² Kajian Abd. Rahim Yunus cukup terperinci dalam menjelaskan peran tasawuf di kesultanan. Namun, Yunus belum memberikan gambaran terperinci mengenai latar belakang keilmuan sultan yang paling berpengaruh di Buton, yaitu Muhammad 'Aydrus.

Selain itu, kajian pada perkembangan salah satu tarekat di Buton yang lebih fokus pernah dilakukan oleh Falah Sabirin. Sabirin menulis *Tarekat Sammaniyah di Kesultanan Buton*. Pada bagian keempat, Sabirin berusaha menguak sosok Muhammad 'Aydrus dengan cara lebih baik. Sabirin menampilkan nama-nama yang pernah menjadi guru 'Aydrus. Akan tetapi, keterbatasan informasi mengenai nama-nama tersebut menjadi hambatan baginya dalam menjelaskan latar belakang keilmuan Muhammad 'Aydrus secara terperinci. Dalam kajian tersebut, Sabirin mengamini asumsi Abd. Yunus bahwa ajaran spiritual–khususnya tarekat Sammaniyah–hanya berkembang di kalangan bangsawan di kesultanan Buton.³ Namun, ada beberapa nama yang tidak tepat, tetapi diasumsikan dalam buku ini sebagai guru Muhammad 'Aydrus.

Terlepas dari itu, penelitian terhadap sosok tokoh-tokoh intelektual di Nusantara belum direkam secara baik. Sejauh ini, belum ditemukan manuskrip berisikan biografi (*tarajum*) tokoh-tokoh di Nusantara yang ditulis secara khusus. Ini berbeda dengan tradisi intelektual Timur Tengah yang terbiasa merekam sejarah tokoh-tokoh dan perjalanan intelektual mereka. Kenyataan tersebut terlihat dari keberadaan kitab-kitab *tarajum* seperti *al-Ṭabaqat al-Kubrā* karya Ibn Sa'ad, *al-Tarīkh al-Kabīr* dan *al-Ṣaghīr* karya Muhammad bin Isma'īl al-Bukhari (256 H.), *al-Majrūhin* karya Ibn Hibban, dan karya-karya lain.

Dalam hal ini, Muhammad 'Aydrus akan ditampilkan sebagai pembaharu yang melakukan purifikasi terhadap teologi dan kepercayaan lokal yang berkembang di Buton, terutama kepercayaan terhadap reinkarnasi. Selain sebagai pemimpin negara, jasa Muhammad 'Aydrus dalam purifikasi non-puritan patut diperhatikan. Namun sebelumnya, juga dikemukakan kronologis perjalanan keilmuan tokoh ini, terutama sebelum 'Aydrus menjadi sultan dan pembaharu di kesultanan Buton. Adapun pertanyaan yang akan dijawab dalam artikel ini adalah apa peran karya-karya teologis Muhammad 'Aydrus –dalam konteks ini *Hadiyah al-Baṣīr*–di dalam tradisi keislaman Buton.

• Latar Belakang Keilmuan Muhammad 'Aydrus

58 • Barangkali Muhammad 'Aydrus adalah sultan yang paling dibanggakan di Buton sampai saat sekarang, walaupun kesultanan Buton sudah lenyap. Namun, sebagaimana disinggung di atas, sosok Muhammad 'Aydrus muda seakan hilang dari sejarah Buton. Pada bagian ini, akan dikemukakan perjalanan intelektual Muhammad 'Aydrus sejak masih di Buton dan ketika 'Aydrus mulai bersentuhan dengan komunitas jaringan ulama Timur Tengah.

Sebelum Ke Timur Tengah

Sebelum itu, perlu diperhatikan penjelasan seorang penulis sejarah kesultanan Buton, Abdul Mulku Zahari yang lebih banyak mengemukakan latar belakang Muhammad 'Aydrus setelah menjabat. Masa tersebut adalah saat Muhammad 'Aydrus menjabat sebagai sultan selama dua puluh tujuh tahun, dimulai tahun 1824 sampai 1851 M.⁴ Itu termasuk masa yang lama dalam memerintah suatu kesultanan. Adapun masa sebelum 'Aydrus menjadi sultan, yaitu sebelum 1824 M, tidak banyak informasi yang menjelaskannya. Meskipun Abdul Mulku Zahari pernah menyebutkan bahwa di masa muda Muhammad 'Aydrus pernah menulis syair religius yang berjudul *Bula Malino*, tetapi tidak disebutkan secara ekplisit perjalanan keilmuannya. Barangkali 'Aydrus menulis *Bula Malino* yang berisi tentang mempersiapkan bekal untuk hari akhirat setelah kepulangannya melakukan pengembaraan keilmuan. Permasalahan dari Abdul Mulku Zahari adalah penyebutan informasi mengenai sultan-sultan Buton, tetapi tidak menyertakan referensi yang jelas. Besar kemungkinan penjelasan mengenai sultan-sultan Buton bercampur dengan informasi yang diperoleh dari tradisi lisan.

Kondisi keraton Buton sangat memungkinkan Muhammad 'Aydrus memiliki kemampuan untuk berbahasa Arab. Sebagaimana dimaklumi bahwa sejak dahulu orang yang mampu berbahasa Arab dianggap terpelajar dalam masalah keagamaan. Abdul Mulku Zahari menyebutkan bahwa orang-orang di dalam Keraton menggunakan bahasa Arab sebagai bahasa harian.⁵ Hal Ini mungkin terdengar berlebihan. Namun, asumsi Abdul Mulku Zahari tersebut diterima oleh Pim Schroot. Antropolog Belanda itu memperkuat asumsi tersebut melalui keberadaan warisan intelektual Muhammad 'Aydrus yang ditulis dalam bahasa Arab.⁶ Adapun yang lebih tepat adalah penggunaan bahasa Arab digunakan sebagai bahasa pengantar untuk aktivitas keagamaan dan pendidikan di

Keraton. Berbeda dengan aktivitas pemerintahan dan kemasyarakatan, bahasa Wolio dan Melayu tetap menjadi bahasa utama. Ini tercermin dari naskah-naskah yang berkaitan dengan surat-surat, upacara, dan adat yang masih tersimpan sampai saat ini.⁷ Achadiati Ikram mengatakan bahasa Wolio merupakan bahasa komunikasi antar penduduk di Buton. Ikram mengamini pernyataan Anceaux yang mengatakan bahwa bahasa Wolio digunakan di ibu kota Bau-bau dan sekitarnya.⁸

Abdul Mulku Zahari menyebutkan bahwa Muhammad 'Aydrus diangkat menjadi sultan ketika berumur 40 tahun.⁹ Apabila informasi ini benar, maka dapat diperkirakan bahwa Muhammad 'Aydrus lahir sekitar tahun 1784 M. Perkiraan tersebut menyiratkan hal lain, yaitu pada tahun 1824 M. Muhammad 'Aydrus sudah tergolong matang dan dewasa karena umurnya mendekati setengah abad. Berdasarkan perkembangan normal manusia, umur 40 merupakan fase seseorang mencapai kematangan cara berpikir dan lebih suka menetap. Selain itu, hal tersebut menunjukkan bahwa selama 20 tahun atau 25 tahun sebelumnya –yaitu setelah 'Aydrus berumur 15 atau 20 tahun–Muhammad 'Aydrus melakukan hal-hal yang mengantarkannya sebagai ulama dan seorang sultan yang adil. Besar kemungkinan 'Aydrus menjadi penulis produktif sebelum diangkat menjadi sultan. Ini terlihat dari beberapa latar belakang penulisannya yang mengindikasikan hal tersebut.

Berdasarkan informasi dari Abdul Mulku Zahari, Muhammad 'Aydrus muda belajar pertama kali kepada kakeknya yang juga seorang sultan, yaitu Qa'im al-Din Tua (1763-1788 M.). Angka tahun tersebut bukanlah angka kelahirannya, tetapi tahun saat Qa'im diangkat menjadi sultan sampai mangkat. Ini diperkuat dengan keberadaan zawiyah yang menjadi tempat belajar Muhammad 'Aydrus masih dapat disaksikan orang-orang Buton sampai tahun 1974.¹⁰ Angka tahun kemangkatan Qa'im al-Din Tua menunjukkan bahwa Muhammad 'Aydrus sudah mempelajari ilmu-ilmu keislaman–terutama spiritual–sebelum tahun 1788 M. Keberadaan zawiyah tersebut merupakan bukti bahwa 'Aydrus telah mempelajari ajaran spiritual di lingkungan keraton sebelum belajar kepada tokoh luar.

Persentuhan Muhammad 'Aydrus dengan Jaringan Ulama Nusantara-Timur Tengah

Beberapa penelitian sebelumnya–sebagaimana akan dikemukakan setelah ini–cenderung berpandangan bahwa Muhammad 'Aydrus

didatangi oleh guru-guru Timur Tengah. Pandangan ini mungkin disebabkan oleh keberadaan tokoh dari Arab, seperti Sharif Muhammad dan Ahmad ‘Alawi ke Buton sebelum masa Muhammad ‘Aydrus. Sharif Muhammad dikenal sebagai tokoh yang membantu Sultan La Elangi (Dayana Ihsan al-Din) untuk menyusun Undang-Undang Martabat Tujuh pada tahun 1610 M.¹¹ Namun, pendapat ini tidak dapat diterapkan pada setiap kejadian.

Ada beberapa tokoh intelektual dan spiritual dari Timur Tengah—atau lebih tepatnya Haramayn—yang pernah menjadi guru dari Muhammad ‘Aydrus. Beberapa di antara mereka adalah Muhammad bin Syayth Sunbul al-Makki dan al-Sayyid ‘Abd Allah bin al-Sayyid Ahmad al-Baghdadi. Nama terakhir masih belum dapat kami temukan biografinya.

Muhammad bin Shayth Sunbul al-Makki; Guru Spiritual di Makkah

Dalam konteks ini, Abdul Mulku Zahari dan Abd. Rahim Yunus cenderung menyebutkan bahwa Muhammad ‘Aydrus tidak melakukan perjalanan ke Haramayn untuk menuntut ilmu pengetahuan. Namun, mereka sepakat mengatakan bahwa Kesultanan Buton didatangi oleh tokoh-tokoh agama dari Timur Tengah. Abd. Rahim Yunus mengatakan bahwa salah satu ulama yang datang ke Buton adalah Muhammad bin Shayth Sunbul al-Makki. Tokoh ini diasumsikan oleh Abd. Rahim Yunus sebagai murid langsung dari Muhammad al-Samman—pendiri tarekat al-Sammaniyah—di Madinah. Asumsi ini didasari pada silsilah yang ditulis oleh ‘Abd al-Hadi bin Muhammad ‘Aydrus yang menyebutkan nama Muhammad al-Samman di atas nama Muhammad bin Shayth.¹²

Kevalidan genealogi tersebut dapat dipertanggungjawabkan, tetapi kedatangan Muhammad bin Shayth perlu dipertanyakan kebenarannya. Abd. Rahim Yunus hanya berpegang kepada dua redaksi dari tulisan Muhammad ‘Aydrus untuk menguatkan pendapatnya. Pertama, Muhammad ‘Aydrus menulis dalam bahasa Wolio, “*Kai rangoku iguruku mancuana, miana Makkah Muhammad Shayth, alayhi rahmat Allah*”—aku mendengar dari guruku yang mulia, orang Makkah (yaitu) Muhammad Shayth, semoga ia mendapat rahmat Allah-¹³ Kedua, Muhammad ‘Aydrus menulis dalam bahasa Arab,

فكتبت له كما علمني شيخى وأستاذي الشيخ محمد بن شيث
سنبل المكي.

berada di Haramayn minimal dalam tiga karyanya. Pertama, Ibrahim menyebut *jamā'ah min al-jāwāyīn* dalam *Ithāf al-Dhākī*. Kedua, Ibrahim menyebutnya dengan istilah *ahl al-jāwah* dalam *al-Maslak al-Jālī*. Ketiga, Ibrahim menyebut *ahl al-jāwah* -sebagaimana terdapat pada teks kedua- dalam *Kashf al-Muntaẓar li ma yarā-hu al-muhtadar*.¹⁹ Dua kitab pertama merupakan respon terhadap ajaran Wujudiyah yang berkembang di Nusantara, dan yang kedua adalah respon terhadap tradisi talqin orang sakarat yang dianggapnya berlebihan di Nusantara. Berdasarkan itu, ungkapan Martin bahwa setelah tahun 1860 M. bahasa Melayu sebagai bahasa “kedua” setelah Arab di Haramayn sangat dapat diterima.

Adapun kaitannya dengan Muhammad ‘Aydrus adalah Ibrahim sebagai salah satu dari sekian banyak orang yang tergabung ke dalam komunitas Jawi yang berada di Haramayn. Apabila benar keterangan Abdul Mulku Zahari bahwa Muhammad ‘Aydrus diangkat menjadi sultan ketika berumur 40 tahun pada 1824 M, maka besar kemungkinan ‘Aydrus belajar di Haramayn sekitar umur 15 sampai 25 tahun. Ini berarti ‘Aydrus sempat belajar di Haramayn sekitar tahun 1802 M, atau bisa mundur dari angka tersebut, yaitu 1800 M. ketika Muhammad ‘Aydrus berumur 15 tahun. Dalam hal ini, Muhammad bin Shayth adalah salah satu gurunya dalam ranah intelektual dan spiritual, terutama untuk tarekat Sammaniyah. Namun sekarang, yang menjadi pertanyaan adalah siapakah sosok dari Muhammad bin Shayth Sunbul al-Makki tersebut? Pertanyaan ini tidak mudah dijawab karena informasi mengenai dirinya tidak banyak.

Ada dua tokoh yang mempunyai nama belakang Sunbul al-Makki; pertama, Muhammad bin Sa‘id Sunbul al-Makki. Al-Zirkili menyebutkan bahwa Muhammad bin Sa‘id ini termasuk pengajar dan mempunyai otoritas dalam berfatwa, khususnya dalam mazhab al-Shafi‘i. Selain itu, ia adalah seorang ahli hadis di Makkah. Ia termasuk poros sanad di zamannya. Karyanya yang berjudul *Awā‘il al-Sunbuliyah*—berisi tentang genealogi hadis—sangat terkenal di kalangan peminat ilmu ini. Ia wafat di kota yang berada di dekat Makkah, yaitu Ta‘if pada tahun 1175 H./1761 M.²⁰ Namun, berdasarkan tahun wafatnya terlihat bahwa Muhammad ‘Aydrus tidak sempat belajar kepadanya. Ini dikarenakan—sesuai asumsi di atas—Muhammad ‘Aydrus baru menginjak Haramayn di awal abad ke-19.

Kedua, anak dari tokoh pertama, yaitu Muhammad Tahir bin Muhammad bin Sa'id Sunbul al-Makki. Dalam beberapa teks ungkapan "bin" kedua biasa dihilangkan sehingga menjadi Muhammad Tahir bin Muhammad Sa'id Sunbul al-Makki., Seseorang juga biasa dinisbatkan ke kakeknya dalam tradisi ahli hadis sehingga terkadang ditemukan teks yang menyebutkan nama Muhammad Sa'id Sunbul al-Makki sebagaimana nama ayahnya. Meskipun mereka berdua mempunyai hubungan biologis, tetapi Muhammad Tahir tidak mengikuti mazhab fiqh yang diajarkan ayahnya. Muhammad Tahir belakangan dikenal sebagai tokoh Hanafiyah. Tahir mengoleksi fatwanya dalam kitab *al-Thimar al-Janīyah fī al-Majmū'ah al-Sunbulīyah* atau dikenal dengan *Fatwā Sunbul*. Dalam ilmu hadis, 'Abd al-Hayy al-Kattani menyebutkan Muhammad Tahir dengan gelar *al-musnid* (ahli sanad). Ia juga mempunyai karya teologis yang cenderung kepada Sunni, yaitu komentar terhadap *Aqīdah al-Nasafīyah*.²¹ Ia wafat pada tahun 1218 H./1803 M. di Makkah.²² Apabila dilihat dari masa hidupnya, dapat diasumsikan dengan kuat bahwa Muhammad Tahir pernah belajar langsung dari Muhammad bin 'Abd al-Karim al-Samman al-Madani (1189 H./1773 M.)—pendiri tarekat Sammaniyah Khalwatiyah. Adapun ayah Muhammad Tahir, yaitu Muhammad Sa'id termasuk tokoh yang satu angkatan (*tabaqah*) dengan pendiri tarekat Sammaniyah tersebut. Namun, yang menjadi permasalahan adalah mengapa Muhammad 'Aydrus menyebut gurunya dengan tambahan Muhammad bin Syayth Sunbul al-Makki? Sebagaimana dijelaskan di atas, "Sunbul al-Makki" yang relevan dengan masa Muhammad 'Aydrus adalah yang kedua, yaitu Muhammad Tahir bin Sa'id Sunbul al-Makki atau nisbat ke kakeknya menjadi Muhammad bin Sa'id Sunbul al-Makki. Besar kemungkinan terjadi *tashīf* (kekeliruan dalam penulisan) pada penulisan nama tokoh ini. Seharusnya ia menulis "Sa'id" (سعيد), tetapi yang tertulis adalah "Shayth" (شيث), atau barangkali Shayth adalah gelar lain dari tokoh tersebut sebagaimana biasa dalam tradisi orang Arab. Terlepas dari kontroversi pada tambahan nama tersebut, kesamaan masa antara Muhammad 'Aydrus dengan Muhammad Tahir alias Muhammad bin Shayth memungkinkan terjadinya pertemuan. Ini dilihat dari tiga hal, pertama; tahun wafatnya tidak yang relevan, kedua; pada saat itu Muhammad 'Aydrus berada di Makkah, dan ketiga; tokoh yang terkenal dengan nama belakang Sunbul al-Makki pada masa tersebut adalah Sunbul al-Makki junior.

• Genealogi Tidak Populer

64 • Adapun tokoh lainnya, yaitu al-Sayyid Muhammad bin Ahmad al-Safi dan al-Sayyid Abd Allah bin al-Sayyid Ahmad al-Baghdadi al-Naqshabandi belum ditemukan biografi mereka secara terperinci. Muhammad ‘Aydrus hanya menyebut mereka dalam kitab-kitab yang dikarangnya. Di dalam *Kashf al-Hijab fi Murāqabat al-Wahhāb* ia menulis kalimat berikut:

فقد سألتني بعض أحبائي ممن لا تسعني مضايقته ولا توافقتني مخالفته
السيد محمد بن أحمد الصافي حفظه الله في الدارين بجاه جده سيد
الكونين أن أكتب له طرفا من أحوال المراقبة وكيفية استعمالها
وبيان فضلها

“Aku diminta oleh seorang yang aku cintai, yang tidak mungkin aku merasa tenang dengan kesulitannya dan tidak mungkin aku menyalahi permintaannya, yaitu al-Sayyid Muhammad bin Ahmad al-Safi –semoga Allah menjaganya di dunia dan akhirat berkat kemuliaan kakeknya penghulu dua alam- untuk menulis secuil mengenai *ahwāl al-Murāqabah*, tatacara mengamalkannya, dan penjelasan tentang keutamaannya.”²³

Nama al-Sayyid Muhammad bin Ahmad al-Safi lebih tepat disebut sebagai pemrakarsa, bukan sebagai guru. Redaksi teks ini mengungkapkan bahwa al-Sayyid Muhammad bin Ahmad al-Safi ini hanyalah seorang teman baik dari Muhammad ‘Aydrus, bahkan bisa dikatakan sebagai murid. Kalimat sanjungan yang terdapat pada kutipan di atas menggambarkan bagaimana seorang Muhammad ‘Aydrus menghormati sesama *ikhwan*, terutama dari kalangan keturunan *ahl al-bayt*. Ini tidak ada keterkaitannya dengan teologi Shi‘ah, karena banyak keturunan *ahl al-bayt* yang berpegang teguh kepada teologi Sunni. Selain itu, ungkapan *tawāṣul* pada pengantar kitab *Kashf al-Hijab* di atas merupakan salah satu kebiasaan ulama pada masa itu, baik Nusantara maupun Timur Tengah.²⁴

Di samping itu, asumsi ini diperkuat dari pernyataan Muhammad ‘Aydrus yang menyatakan bahwa ia akan menuliskan bagi al-Sayyid Muhammad bin Ahmad al-Safi sesuai dengan pengajaran gurunya yaitu Muhammad bin Syayth Sunbul al-Makki

فكتبت له كما علمني شيخى وأستاذي الشيخ محمد بن شيث سنبل المكي.

Maka aku menuliskan baginya sebagaimana guruku Syaykh Muhammad bin Shayth Sunbul al-Makki mengajarku.²⁵

Ungkapan *katabtu lahu* (aku menuliskan baginya) dimaksudkan kepada al-Sayyid Muhammad bin Syayth Sunbul al-Makki.

Adapun al-Sayyid 'Abdullah bin Ahmad al-Baghdadi al-Naqshabandi disebut oleh Muhammad 'Aydrus dalam kitab *Jawharat al-Abhariyah*. Kitab ini belum masuk ke dalam katalog karena masih tersimpan di masyarakat.²⁶ Muhammad 'Aydrus menulis apresiasinya kepada tokoh di atas sebagai guru yang berjasa melatih spiritualnya dalam kitab tersebut. Ia mengatakan:

العالم الكامل العارف الواصل مرشدي و باب فتوحى السيد عبد
الله بن أحمد البغدادي النقشبندي

“Orang yang alim lagi sempurna, ahli ma'rifat yang sampai (kepada Allah), yaitu murshidku dan pintu penyingkapan spiritualku al-Sayyid 'Abdullah bin Ahmad al-Baghdadi al-Naqshabandi.”²⁷

Namun sayang sekali, sulit menerka al-Sayyid menelusuri tentang tokoh ini di antara sekian banyak tokoh Naqshabandi.

Muhammad 'Aydrus sebagai Penulis dan Guru

Sebagaimana dinukil sebelumnya, Abdul Mulku Zahari pernah mengatakan bahwa Muhammad 'Aydrus pernah menjadi *kapitan laut* sebelum menjabat kesultanan. Informasi ini perlu dilengkapi bahwa Muhammad 'Aydrus juga seorang penulis produktif dan pendidik. Awalnya, kami mengasumsikan bahwa Muhammad 'Aydrus hanya menyalin karya orang lain—terutama yang berbahasa Arab, tapi apabila dilihat dari gaya bahasanya tidak mustahil bahwa tokoh ini juga berkarya secara mandiri. Ini diperkuat dari keterangan anaknya yang menjadi sultan setelah Muhammad 'Aydrus, yaitu Muhammad Salih. Salih mengatakan dalam kitab *Ibtidā' Sayr al-Arifin*:

فكتبته ولو لست من أهله معتمدا على بركة والدي وسيدي
وسندي ومرشدي وشيخي و باب فتوحى صاحب التأليف
والتصنيف والتنظيف والتعريف إلى طريق اللطيف العارف بالله
الملك القدوس الشيخ محمد عيدروس.

“Aku menulis risalah ini—meskipun aku bukan ahlinya—dengan bersandar

kepada keberkahan ayahku, tuanku, sanadku, murshidku, shaykhku, pintu penyingkapan spiritualku, ia adalah pengarang dan penyusun buku, serta pembersih dan pengenal kepada jalan Allah Yang Maha Halus, yaitu 'Arif bi-Allah al-Malik al-Quddus Muhammad 'Aydrus."²⁸

Ungkapan Muhammad Salih yang mengatakan bahwa ayahnya adalah "ayahku, tuanku, sanadku, murshidku, shaykhku, pintu penyingkapan spiritualku" merupakan bukti bahwa Muhammad 'Aydrus adalah seorang guru intelektual dan spiritual. Adapun ungkapan berikutnya "ia adalah pengarang dan penyusun buku" –*ṣāhib al-taʿlīf wa al-taṣnīf*– merupakan informasi penting mengenai produktivitas Muhammad 'Aydrus sebagai penulis.

Selain sebagai guru spiritual, Muhammad 'Aydrus juga menulis dan mengajar teologi Islam. Ia lebih cenderung kepada teologi Sunni Ash'ariyah. Pada kolofon depan kitab *Hadiyat al-Baṣīr* disebutkan keterangan tambahan dari penyalin yaitu 'Abd al-Khaliq:

هذا كتاب هدية البشير في معرفة القدير. نفعني الله بما في الطالبين
 –للفقير الحقير محمد عيدروس قائم الدين بن الفقير بدر الدين
 البطوني, غفر الله له ولوالديه ولمشايخه وجميع المسلمين. آمين.

Inilah kitab *Hadiyat al-Baṣīr fī Maʿrifat al-Qadīr* (Hadiah orang yang membawa kabar gembira dalam mengenal Yang Maha Kuasa). Semoga Allah memberikanku manfaat karena kitab ini pada golongan ṭalībīn – karya hamba yang faqir lagi hina Muhammad 'Aydrus bin al-Faqir Badr al-Din-. Semoga Allah mengampuniya, kedua orang tuanya, guru-gurunya, dan semua umat Islam. Amin.²⁹

Dengan demikian, tidaklah berlebihan apabila Muhammad 'Aydrus dikategorikan sebagai tokoh spiritual yang produktif berkarya.

Kepercayaan Masyarakat Buton Abad ke-19; Reinkarnasi

Meskipun keraton Buton adalah pusat tradisi keislaman di kesultanan, tetapi Muhammad 'Aydrus hidup dalam tradisi dan kepercayaan yang masih dipengaruhi oleh masa-masa sebelumnya. Sebagaimana terdapat di wilayah lain, masyarakat Buton juga mempunyai kepercayaan 'warisan' dari agama dan keyakinan yang lebih dahulu masuk sebelum kedatangan Islam. Salah satu kepercayaan yang diyakini secara global di berbagai belahan dunia adalah reinkarnasi nyawa manusia setelah kematian. Dalam hal ini, Pim Schoorl mengasumsikan bahwa akar

dari kepercayaan tersebut –khususnya Buton–muncul berdasarkan tiga kemungkinan. Pertama, kepercayaan tersebut telah ada dalam masyarakat Buton pra-Islam, bahkan pra-Hindu. Kedua, kepercayaan tersebut terbentuk dari pengaruh ajaran Hindu. Ini terjadi karena interaksi dengan pusat kerajaan Hindu; Majapahit. Ketiga, kepercayaan tersebut dibawa bersamaan dengan kedatangan ajaran sufi.³⁰ Secara argumentatif, Pim Schoorl cenderung menguatkan asumsi kedua. Namun, Schoorl juga menyetujui bahwa ajaran tersebut memang sudah lazim dalam masyarakat Nusantara lama. Ia mempercayai bahwa ada pengaruh ajaran Hindu Jawa di tanah Buton. Setelah itu, Schoorl membuktikannya melalui keberadaan interaksi Buton dengan kerajaan Majapahit.³¹ Interaksi yang paling signifikan secara politik adalah pernikahan Ratu Wakaka–kepala kerajaan pertama–dengan Pangeran Sibarata dari Majapahit. Pada zaman berikutnya, anak raja kedua yang bergelar Bataraguru pernah mengunjungi pusat kerajaan Majapahit. Kunjungan ini berlanjut sampai masa-masa setelahnya.³² Interaksi tersebut menghasilkan kesamaan gagasan mengenai reinkarnasi di Jawa dan Buton.

Namun sayang sekali, Pim Schoorl terlalu meraba-raba dalam menyatakan asumsi ketiga bahwa kepercayaan reinkarnasi terkandung dalam ajaran sufi. Ia tidak memberikan bukti-bukti kuat sebagaimana dilakukannya saat membuktikan pengaruh Hindu Jawa. Schoorl hanya menyebutkan sikap pluralisme Ibn 'Arabi dalam menyikapi agama dan kepercayaan selain Islam di catatan kaki.³³ Hal ini tentu tidak valid untuk menguatkan asumsi tersebut.

Dalam hal ini, Anne Bannet mengakui bahwa kepercayaan terhadap reinkarnasi memang tidak lazim dalam ajaran Islam. Namun di lapangan, Bannet menemukan beberapa kelompok minoritas yang mempercayai hal tersebut. Bannet mengatakan bahwa komunitas Druze dan Alawi di wilayah selatan Syiria masih menganut doktrin reinkarnasi. Meskipun mereka minoritas, tetapi bagi Anne Bannet hal tersebut cukup mengejutkan.³⁴ Sebenarnya, laporan Anne Bannet ini tidaklah mengejutkan karena al-Shahrastani pernah menyebutkan bahwa tidak ada satu agama pun melainkan kepercayaan terhadap reinkarnasi mengambil bagian di dalamnya. Namun, ia mengakui bahwa kepercayaan ini menjadi doktrin penting dalam agama Hindu.³⁵

Di samping itu, Pim Schoorl menemukan kepercayaan bahwa roh sultan terakhir–Falihi yang wafat tahun 1960–dan istrinya telah kembali

ke dalam diri seorang cucu. Menariknya, reinkarnasi tersebut tidak memandang perbedaan kelamin sebagaimana di Jawa. Ini terlihat dari kepercayaan bahwa roh istrinya Sultan Falihi menitis kepada seorang anak laki-laki. Konon, sebelum meninggal ia pernah mengatakan akan kembali hidup menjadi seorang laki-laki. Mereka juga meyakini bahwa perselisihan yang terjadi pada saat hidup terdahulu—sebelum menitis—juga dapat berlanjut ketika roh tersebut kembali.³⁶

Schoorl juga menyebutkan bahwa Abdul Wahid—tokoh Islam di awal kesultanan Buton—juga mempercayai ajaran tersebut. Ia mengatakan—ketika berangkat ke Aceh dan tidak pernah kembali—bahwa akan lahir seseorang di masa depan untuk menyempurnakan adat istiadat Buton. Mitos yang sama juga dinisbatkan kepada tokoh Fayruz Muhammad yang berjanji akan kembali setelah wafat untuk menyempurnakan konstitusi dan kebudayaan Buton.³⁷ Semua informasi ini ia peroleh dari Abdul Mulku Zahari, meskipun tokoh sumber menulis tanpa referensi. Kenyataan yang sama dapat ditemukan komunitas Druze di Syria. Ada tiga tokoh yang dianggap menitis kepada orang setelahnya di sana, yaitu Abu Qasim, Amal, dan Sa'id. Komunitas ini biasa menyebut reinkarnasi dengan istilah *taqammus*. Berdasarkan laporan dari Anne Bannet, istilah *tanāsukh* yang populer di kalangan ahli kalam jarang digunakan di komunitas Druze. Ini dikarenakan *tanāsukh* lebih berkonotasi negatif, yaitu lahir kembali menjadi hewan, sedangkan *taqammus* hanya perpindahan kepada sesama manusia.³⁸

Pim Schoorl terlihat berusaha menguji kevalidan informasi-informasi ini dengan mengadakan dialog langsung dengan masyarakat Buton, terutama yang berada di Lia, Rongi, dan Wolio. Ada keyakinan mengenai 'orang sakti' yang menentukan kapan dan di mana orang mati dikubur di Lia dan Rongi, bahkan mengetahui kapan rohnya kembali. Orang sakti tersebut biasa disebut dengan *pasucu*. Orang serupa dengan sebutan *motaorakea* juga terdapat di Wolio. Di Lia, *pasucu* diharapkan dapat menjaga agar roh orang mati tidak datang mengganggu orang hidup, terutama jika yang mati adalah orang muda. Ini berbeda dengan masyarakat Rongi—ketika Pim Schoorl meneliti—tidak meyakini sedemikian rupa. Ada pemahaman bahwa roh dapat kembali sesuai dengan amal salih dan dosa yang pernah dilakukan. Roh tersebut tidak akan kembali jika mempunyai hubungan tidak baik dengan keluarga. Namun, bisa kembali kepada cucunya atau kepada

yaitu setelah Muhammad ‘Aydrus melakukan purifikasi.

Namun, ada pertanyaan mengapa teologi Sunni–aliran Ash‘ariyah–yang menjadi anutan di lingkungan keraton. Ini terlihat dari Sultan Muhammad ‘Aydrus yang produktif menulis mengenai teologi Sunni. Jawaban dari pertanyaan tersebut dapat dilihat dari wilayah lain di Nusantara bahkan Haramayn. Teologi Sunni merupakan sebuah *trend* di Nusantara dan Haramayn. Lebih lanjut, ini dapat dibuktikan dari warisan naskah yang berkaitan dengan tiga disiplin ilmu tersebut. Apabila ditelusuri wilayah-wilayah yang menjadi tempat penyebaran naskah, maka dapat dipastikan bahwa naskah-naskah tersebut didedikasikan untuk mengembangkan teologi Asy‘ariyyah. Ini berdasarkan kuantitas naskah yang terdapat di YPAH (Yayasan Pendidikan dan Museum Aly Hasjmy), dari 314 teks terdapat 41 teks yang berkaitan dengan teologi. Dari judul dan isi dari teks-teks tersebut, semuanya berusaha menjelaskan teologi Asy‘ariyah, baik yang berkaitan dengan sifat duapuluh, maupun masalah aksiologi. Namun, kebanyakan teks teologi di YPAH tersebut cenderung bersifat terjemahan dan saduran. Berbeda dengan teks-teks teologi yang terdapat Tanoh Abee Aceh Besar, terkesan lebih ‘rumit’ dan berat. Ini dikarenakan teks-teks tersebut kebanyakan masih dalam bahasa Arab –karena berasal dari Timur Tengah- dan judul-judulnya lebih variatif daripada teks yang terdapat di YPAH.⁴⁵

Tidak hanya itu, sejak abad ke-17 sampai ke-20, karya-karya teologis selalu bermunculan dari ulama lokal yang mengarang tentang teologi Sunni. Ini menyebabkan teologi Sunni dapat berkembang luas di kalangan masyarakat. Muhammad ‘Aydrus hanyalah salah satu tokoh yang berpartisipasi dalam mengembangkan teologi Sunni melalui karya-karyanya. Ini dapat dibuktikan dari produktivitas Muhammad ‘Aydrus dalam menulis karya-karya teologis. Dalam bahasa Arab, minimal ada dua karya teologis yang ditulis oleh Muhammad ‘Aydrus, yaitu *Fath al-Rahim* dan *Hadiyat al-Basir*. Adapun kitab *Habl al-Wathiq fi al-Tawhid wa al-Tasdiq*–yang dianggap karya Muhammad ‘Aydrus–perlu diperdebatkan. Ini dikarenakan tidak ada keterangan yang mengindikasikan Muhammad ‘Aydrus sebagai pengarang. Di kolofon akhir, terdapat penjelasan bahwa kitab ini adalah salinan ‘Abd al-Khaliq –sekretaris kesultanan-. Terlepas dari itu, keberadaan tiga kitab tersebut menunjukkan sejauh mana perkembangan teologi Sunni di kesultanan Buton. Dalam konteks reinkarnasi, keberadaan karya al-Kurani–yang berjudul *Kashf al-Muntazar li ma yarahū al-muhtadar*–di

البطونى, غفر الله له ولوالديه ولمشايجه وجميع المسلمين. آمين.

Inilah kitab *Hadiyat al-Baṣīr fī Maʿrifat al-Qadīr* (Hadiah orang yang membawa kabar gembira dalam mengenal Yang Maha Kuasa). Semoga Allah memberikanku manfaat karena kitab ini pada golongan ṭālibīn – karya hamba yang faqir lagi hina Muhammad ‘Aydrus bin al-Faqir Badr al-Din-. Semoga Allah mengampuniya, kedua orangtuanya, guru-gurunya, dan semua umat Islam. Amin.⁴⁷

Berdasarkan informasi dari Achadiati Ikram, kertas yang digunakan pada penulisan naskah ini adalah kertas Eropa. Akan Tetapi, tidak diketahui pasti cap kertas yang terdapat di dalamnya. Sebagaimana kebanyakan kertas pada masa itu, kertas ini berwarna putih kekuning-kuningan. Namun, sayang sekali kondisi naskah memprihatinkan, terutama kerapuhan pada beberapa lembar bagian tengah. Ini dikarenakan tinta yang digunakan merembes sehingga membuat kertas hancur dan teks tidak terbaca. Tinta yang digunakan berwarna hitam, kecuali rubrikasi yang memanfaatkan tinta merah. Selain itu, tidak terdapat nomor halaman yang menunjukkan naskah ini masih memakai tradisi lama. Namun, terdapat *taʿqībah* atau alihan kata pada setiap akhir halaman. Naskah ini terdiri 24 halaman Perhalamannya terdiri dari 15 atau 16 baris.⁴⁸

Naskah ini merupakan milik dari sekretaris kesultanan pada zaman Sultan Muhammad ‘Aydrus, yaitu ‘Abd al-Khaliq bin ‘Abd Allah. Informasi ini dapat ditemukan pada bagian awal teks.⁴⁹

Adapun naskah B tidak berbeda dengan naskah A. Terdapat keterangan judul teks di halaman pertama.⁵⁰ Pelafalan judul ini lebih tepat dibandingkan keterangan yang tertera pada *Katalog Naskah Buton* yang menyebutkan *Hidāyat al-Baṣīrī fī Maʿrifat al-Qadīrī*. Setelah penyebutan judul, terdapat doa yang biasa ditulis untuk mendoakan pengarang. Namun, yang ganjil dari bagian ini adalah ketiadaan penyebutan nama pengarang. Kami mengasumsikan bahwa ini merupakan kekhilafan penyalin. Ini diperkuat dari salinan lain, yaitu naskah A.⁵¹ Selain itu, ini lebih ditegaskan di dalam isi teks A dan B.

فيقول العبد الفقير الحقير محمد عيدروس قائم الدين ابن الفقير بدر
الدين البطونى غفر الله له ولوالديه ولمشايجه وجميع المسلمين: هذه
رسالة فى العقيدة سميتها هدية البشرى فى معرفة القدير نفعنى الله بها

● *wa jalla..*” (Dia Mengatakan bahwa Allah Swt), maka pada pias terdapat keterangan, “*ayy al-rawi*” (yaitu yang berkata adalah periwayatan).⁵⁴

● Dalam hal ini, teks *Hadiyat al-Baṣīr*—baik naskah A maupun B—memang mempunyai peran edukatif. Ini berarti naskah tersebut digunakan untuk bahan ajar teologi Islam bagi para pelajar di lingkungan keraton. Ungkapan Muhammad ‘Aydrus yang mengharapkan agar teks yang ia tulis tersebut bermanfaat bagi golongan talibin—sebagaimana tertera pada judul naskah A—menunjukkan objek penulisan naskah ini. Ia memperuntukkannya bagi *ṭālibīn* yang berarti para pelajar. Kata *ṭālibīn* merupakan bentuk plural dari *ṭālib* (seorang pelajar). Namun, dalam bahasa Arab populer, kata *plural* reguler dengan menambahkan *yā’* dan *nūn* atau *wāw* dan *nūn*—disebut *mudhakkār sālim*—untuk kata *ṭālib* tidak biasa digunakan. Secara umum digunakan *jama‘ al-taksīi* atau tidak beraturan sehingga menjadi *ṭullāb*.

Terlepas dari perbedaan tersebut, ungkapan Muhammad ‘Aydrus tersebut merupakan indikasi kuat bahwa teks *Hadiyat al-Baṣīr* digunakan sebagai bahan ajar teologi Islam di dalam lingkungan keraton. Muatan teks terlihat bukan untuk pelajar pada tingkatan pemula. Pengajaran teologi Sunni bagi pemula hanya menyebutkan tentang prinsip-prinsip dasar dari mengenal Allah. Ini berupa penyebutkan sifat wajib bagi Allah, begitu juga mustahil dan ja‘iz tanpa memberikan penjelasan yang mendalam.

Kenyataan tersebut berbeda dengan teks *Hadiyat al-Baṣīr* yang memuat penjelasan tentang pembagian *mumkin* (perihal yang mungkin) menjadi empat macam. Selain itu, tersebut ulasan tentang masing-masing sifat ma‘ani mempunyai korelasi (*ta‘alluq*) dengan objek tertentu. Adakalanya objek tersebut bersifat wajib, mustahil, dan ja‘iz. Penjelasan ini biasa ditemukan dalam kitab-kitab teologi Sunni yang bersifat kajian lanjutan, seperti *Umm al-Barāhin*.

Teologi Sunni dalam Teks *Hadiyat al-Baṣīr* sebagai Teologi Resmi di Keraton

Adapun hal unik dari Muhammad ‘Aydrus adalah ia tidak serta-merta menerjemahkan karya teologis ulama-ulama Timur Tengah. Akan tetapi, ia juga menulis dalam bahasa Arab. Dapat dibayangkan apabila ia menulis suatu bahan ajar dalam bahasa Arab, maka pengajar dan pelajarnya adalah orang yang menguasai bahasa Arab dengan baik. Berbeda dengan ‘Abd al-Ra‘uf, Nafis al-Banjari, dan tokoh lainnya, mereka menerjemahkan teks

berbahasa Arab ke bahasa Jawi (Melayu) karena melihat objek pembaca dan pelajar yang lemah dalam bahasa Arab.

Kembali kepada teks *Hadiyat al-Baṣīr*, terlihat bahwa Muhammad 'Aydrus tidak terpaku kepada teks al-Sanusi yang sangat sederhana. Ia berusaha mempermudah dengan memberikan pendahuluan dalam membagi dua puluh sifat Allah. Ia menyebutkan bahwa dua puluh sifat tersebut terbagi kepada empat kategori. Pertama, sifat *nafsīyah* yaitu sifat *wujūd*. Kedua, sifat *salbīyah* yang terdiri dari enam sifat, yaitu *qidam*, *baqā'*, *mukhālafatuhu li al-ḥawādith*, *qiyāmuhu bi nafsibi*, dan *wahdanīyah*. Adapun al-Sanusi memberikan nama pada dua kategori tersebut setelah menyebutkan enam sifat. Selain itu, ditambah dengan tujuh sifat *ma'ānī* dan tujuh sifat *ma'nawīyah*.⁵⁵

Muhammad 'Aydrus terlihat tidak berbeda dengan al-Sanusi dalam menjelaskan *ta'alluq* (kolerasi) pada sifat-sifat *ma'ānī*. Ia menyebutkan bahwa sifat *'ilm*⁵⁶ (ilmu) dan *kalām* berkaitan dengan semua hal yang bersifat *wājibah*,⁵⁷ *mustahilah*, dan *jā'izah*.⁵⁸ Di dalam *Umm al-Barāhin*, al-Sanusi menjelaskan bahwa ilmu Allah yang berkaitan dengan tiga hal tersebut bukan berarti bahwa Allah mengetahui sesuatu tanpa membutuhkan usaha untuk mencari tahu dan membuktikannya. Ini dikarenakan ilmu Allah bersifat azali dan abadi.⁵⁹ Al-Juwayni (478 H.) menjelaskan bahwa ilmu didefinisikan sebagai pengetahuan terhadap sesuatu sesuai dengan kenyataannya. Al-Juwayni mengemukakan bahwa ilmu terbagi dua, ilmu *qadīm* (tidak berawal) dan *ḥadīth* (baru). Ilmu *qādīm* hanya dimiliki Allah karena berkaitan dengan semua *ma'lūmah* (objek yang diketahui) yang tidak terhingga. Namun, al-Juwayni mengingatkan bahwa cakupan ilmu Allah tersebut tidaklah bersifat *darūrī* dan *kasabī*. Adapun ilmu *ḥadīth* terbagi kepada *darūrī*, *badihī*, dan *kasabī*.⁶⁰ Dalam hal ini, tokoh sufi seperti Ibn 'Arabi juga menjelaskan bahwa Allah Maha Tahu terhadap segala sesuatu. Tidak terdapat perubahan pada ilmu Allah dengan perubahan yang terjadi objek yang diketahui. Selain itu, Ibn 'Arabi juga menjelaskan bahwa ilmu Allah meliputi *kullīyah* (universal) dan *juz'īyah* (partikular).⁶¹ Ungkapan ini sangat berkaitan erat dengan sikap al-Ghazali yang menentang keras al-Farabi dan Ibn Sina yang menyebutkan bahwa ilmu Allah hanya berkaitan dengan *kullīyah* saja.⁶²

Ini berbeda dengan sifat *qudrāh*⁶³ dan *irādah*⁶⁴ yang hanya berkaitan dengan *mumkinat* (hal-hal yang mungkin terjadi). Hal yang tergolong *mumkinat* terdiri empat macam, pertama *mumkin wajada wa intafa*

(sesuatu yang mungkin terjadi tetapi telah berlalu dan tiada) seperti Nabi Adam. Kedua, *mumkin mawjūd* (mungkin terjadi saat ini) seperti keberadaan manusia dan makhluk lain di dunia saat ini. Ketiga, *mumkin sa yūjad* (mungkin akan terjadi) seperti Hari Kebangkitan. Keempat, *mumkin ‘ilm al-bidāyat la yūjad* (mungkin terjadi tetapi tidak pernah ada) seperti keberadaan lautan dari *yāqūt*. Namun, Muhammad ‘Aydrus menyebutkan bahwa walaupun tidak pernah ada, jika Allah menginginkannya maka sangat mungkin terjadi.⁶⁵ Ungkapan ini menunjukkan bukan berasal dari al-Sanusi, ta’id Muhammad ‘Aydrus terlihat berusaha mensistematisasikan hal-hal yang berkaitan dengan topik tersebut. Ibn ‘Arabi juga berbicara tentang *irādah* atau *mashi’ah* dengan mengemukakan ungkapan «*Ma shā’a kāna, wa ma lam yashā’an yakūna lam yakun*» (apa pun yang Dia kehendaki niscaya terwujud, dan sedangkan apa pun yang tidak dikehendaki-Nya niscaya tidak terwujud).⁶⁶ Dalam hal ini, Muhammad ‘Aydrus menjelaskan bahwa Allah berkehendak untuk menciptakan kebaikan dan keburukan, ketaatan dan kemaksiatan, serta keimanan dan kekufuran. Namun, ia mencoba menepis anggapan Mu’tazilah bahwa Allah hanya berkehendak terhadap hal yang baik saja. Muhammad ‘Aydrus menolak anggapan tersebut dengan mengatakan bahwa tidak ada suatu keniscayaan dari kehendak (*irādah*) Allah dengan perintah (*amr*). Hal ini berarti bahwa Allah menginginkan ada keimanan dan kekufuran, tetapi tidak memerintahkan kecuali keimanan. Mengenai hal tersebut, Ibn ‘Arabi juga menyinggung bahwa segala kebaikan dan keburukan memang terjadi sesuai dengan kehendak Allah yang azali. Ia menegaskan bahwa pada hakikatnya tidak ada yang berkehendak di alam semesta selain Allah.⁶⁷

Muhammad ‘Aydrus menyebutkan bahwa ada kaitan keumuman dan kekhususan antara *irādah* dan *amr*. Ia membagi beberapa permasalahan antara dua hal ini menjadi empat bagian. Pertama, terkadang Allah memerintahkan dan menginginkannya sekaligus seperti keimanan para nabi. Kedua, terkadang tidak memerintahkan dan tidak menginginkan, seperti kekufuran di kalangan para nabi. Ketiga, terkadang memerintahkan tetapi tidak menginginkannya, seperti Abu Jahl yang diperintahkan beriman tetapi Allah tidak menginginkan keimanan untuknya. Keempat, terkadang menginginkan, tetapi tidak memerintahkan, seperti hal-hal yang haram. Allah menginginkan keberadaan hal yang diharamkan, tetapi

Dia tidak memerintahkannya.⁶⁸ Dalam hal ini, al-Shahrastani juga pernah menepis anggapan sebagian Mu'tazilah bahwa apabila Allah menginginkan keburukan, maka Dia akan disifati oleh keburukan. Hal ini yang menyebabkan Mu'tazilah menolak bahwa Allah menghendaki keburukan, tetapi Dia hanya menginginkan kebaikan. Al-Syahrastani menegaskan bahwa rasionalisasi Mu'tazilah tidaklah tepat karena Allah menginginkan ketaatan, tetapi Dia tidak disifati sebagai *muṭī'* (orang yang taat), menginginkan salat, tetapi Dia bukan orang yang salat, dan bisa diterapkan kepada semua kehendak Allah yang lain.⁶⁹

Di samping itu, Muhammad 'Aydrus mempunyai perbedaan penjelasan dengan al-Bayjuri yang memberikan komentar terhadap karya al-Sanusi. Al-Bayjuri hanya menyebutkan bahwa *mumkinat* berarti sesuatu yang kemungkinan keberadaan dan ketiadaannya sama.⁷⁰ Namun, mereka sepakat dalam mengatakan bahwa sifat *sama'* dan *baṣar* berkaitan dengan semua *mawjūdah*, baik sesuatu yang bersifat *qadīm* maupun *ḥadīth*. Berbeda dengan sifat *ḥayah* yang tidak berkaitan dengan sesuatu pun.⁷¹ Dalam konteks yang sama, Ibn 'Arabi menyebutkan bahwa sifat *sama'* Allah tidak dihibab oleh jarak yang jauh karena Dia Maha Dekat, sebaliknya walaupun bersifat Maha Ghaib, sifat *baṣar* Allah tidak terhalang oleh benda.⁷²

Dalam masalah *kalām*, al-Sanusi menegaskan bahwa *kalām*-Nya tidak berhuruf dan bersuara. Al-Bayjuri menjelaskan ungkapan al-Sanusi bahwa *kalām* Allah bersifat *qadīm* sehingga mustahil berhuruf dan bersuara. Ini dikarenakan huruf dan suara meniscayakan permulaan (*taqdīm*) dan pengakhiran (*ta'khīr*) suatu kata. Dua keniscayaan tersebut merupakan sifat makhluk yang mustahil disifatkan kepada Allah.⁷³ Muhammad 'Aydrus tidak membahas dengan terperinci tentang hakikat sifat *kalām* pada pembahasan sifat *ma'ānī*. Tampaknya, ia merasa cukup dengan mengatakan bahwa *kalām* Allah bersifat *qadīm*. Akan tetapi, ia mengemukakan pembicaraan mengenai ini pada pembahasan khusus tentang keimanan kepada Kitab Suci. Ia menyebutkan bahwa kalam Allah itu azali dan berdiri pada zat-Nya. Oleh karena itu, kalam-Nya tidak terdiri dari huruf, suara, permulaan (*taqdīm*), pengakhiran (*ta'khīr*), jeda, tajwid, lantunan (*lahn*), perubahan akhir baris kata (*i'rāb*), pengerasan suara (*jahr*), dan pengecilan suara (*sirr*).⁷⁴

Hal yang sama juga dilakukan oleh Ibn 'Arabi (638 H.) yang ikut menjelaskan bahwa *kalām* Allah bersifat *qadīm* azali sebagaimana sifat-Nya yang lain. Ia menegaskan bahwa Allah berdialog dengan Nabi Musa

dengan kalam *qadīm*. Bahkan, sifat *kalām*-Nya yang disebut dengan al-Qur'an, Zabur, Taurat, dan Injil tanpa menggunakan huruf, suara, lantunan, dan bahasa. Ini dikarenakan Allah-lah yang menciptakan semua huruf, suara, lantunan, dan bahasa.⁷⁵

Dalam menjelaskan hal yang *jā'iz* pada sifat Allah, maka Muhammad 'Aydrus menjelaskan bahwa segala sesuatu yang mungkin terjadi atau tidak dijadikan, termasuk kepada hal yang *jā'iz* bagi Allah. Ia menyontohkannya dengan beberapa hal, Allah boleh memberikan pahala dan siksa kepada siapa pun yang dikehendakinya dan pengutusan nabi dan rasul.⁷⁶ Al-Sanusi mempunyai penjelasan yang menarik dan kontroversial dalam hal ini, sebagaimana dianut oleh semua pengikut 'Ash'ariyah. Ia menjelaskan bahwa salah satu hal yang *jā'iz* secara rasional (*'aqli*) bagi Allah adalah kebolehan menyiksa orang yang beriman setrta taat dan memberi kesenangan orang yang durhaka di akhirat. Al-Sanusi menekankan hal ini dari aspek rasionalitas, bukan syariat. Allah mempunyai hal mutlak dalam keesaan-Nya. Al-Sanusi menegaskan bahwa segala sesuatu adalah kreasi-Nya sehingga Dia tidak mungkin didikte oleh siapa pun. Oleh karena itu, seandainya Dia menginginkan azab bagi yang beriman dan kesenangan bagi yang durhaka, maka tidak ada yang menghalangi-Nya.⁷⁷ Penegasan serupa juga ditemukan dalam ungkapan Muhammad 'Aydrus. Ia menyebutkan bahwa kehendak Allah tidaklah karena Dia membutuhkannya. Begitu juga kehendak-Nya untuk memberikan pahala bagi orang yang beriman bukan berarti sebagai sebuah hukum sebab akibat yang mesti terjadi. Namun, Dia memberikan pahala sebagai bentuk kemuliaan-Nya dan janji-Nya kepada hamba.⁷⁸ Dalam hal ini, harus dibedakan bahwa secara rasional Allah bersifat mutlak, tetapi secara syariat disebutkan bahwa Dia tidak menyalahi janji-Nya, maka pahala bagi orang beriman adalah karena janji-Nya.

Selain itu, pendekatan ilmu kalam terlihat sangat kental ketika ia menjelaskan konsep alam. Ia menjelaskan bahwa alam terdiri dari dua, *'ayn* (substansi) dan *'ardh* (aksiden). Ada *'ayn* yang tidak menerima posibilitas pemisahan (*qismah*), tidak bertempat, dan tidak tersusun dari elemen-elemen tertentu. Hal ini sebagaimana populer dalam ilmu kalam yang disebut dengan *jawhār*.⁷⁹ Tampaknya, Muhammad 'Aydrus kurang menambahkan satu kata, yaitu *fard* sehingga menjadi *jawhār fard*. Adapun kategori kedua adalah *'ayn* yang dapat terpisah, bertempat, dan tersusun dari elemen tertentu. Substansi ini disebut dengan *jism*.⁸⁰ Suatu *jism* menerima posibilitas untuk mempunyai warna, rasa, bau,

hawa, gerak, diam, bersatu, dan terpisah. Hal ini dijelaskan oleh Muhammad 'Aydrus untuk menekankan agar tidak terimajinasikan Tuhan memiliki kriteria tersebut. Pada tataran ini, Muhammad 'Aydrus mennginterpretasikan kalimat tauhid dengan ungkapan, *La ma'būda bi ḥaqq illallāh* (tidak ada yang disembah selain Allah).⁸¹

Aspek lain yang meyakinkan bahwa Muhammad 'Aydrus sangat setia kepada teologi Sunni adalah sikapnya terhadap permasalahan politik yang terjadi di kalangan sahabat Nabi Saw. Secara umum, ia mengemukakan tentang keutamaan sahabat Nabi Saw. Muhammad 'Aydrus tampak tidak sepakat dengan sikap Shi'ah yang lebih mengutamakan 'Ali dan merendahkan banyak sahabat utama. Namun, Muhammad 'Aydrus tetap menyebutkan kejeniusan dan kelebihan 'Ali bin Abi Talib.⁸² Muhammad 'Aydrus menyebutkan bahwa sahabat yang paling utama adalah empat sahabat yang menjadi khalifah rasyidin. Setelah itu, sepuluh sahabat yang diberi kabar gembira dengan surga, *al-sābiqūn al-awwalūn* (sahabat yang masuk Islam pada periode awal), *aṣḥab bay'at al-riḍwān* (sahabat yang ikut dalam pengambilan sumpah setiap di bawah pohon ridwan).⁸³

Dalam hal ini, Muhammad 'Aydrus menilai bahwa orang yang merendahkan sahabat Nabi Saw sebagai kefasikan.⁸⁴ Malah, Muhammad 'Aydrus memilih untuk diam terhadap perselisihan yang pernah terjadi di kalangan sahabat.⁸⁵ Sikap ini berangkat dari penghargaan Nabi Saw terhadap perselisihan yang terjadi di kalangan sahabat. Muhammad 'Aydrus memilih untuk menyimpulkan bahwa jika mereka benar akan mendapatkan dua kebaikan dan jika salah mendapat satu kebaikan.⁸⁶

Apabila diperhatikan, kajian teologi yang dikemukakan Muhammad 'Aydrus tidak keluar dari teologi Sunni yang telah disistematiskan oleh al-Sanusi. Akan tetapi, ia mencoba memberikan beberapa tambahan dan pengungkapan yang berbeda. Selain itu, dapat dikatakan bahwa materinya sama dengan *'aqīdat al-'awwām* yang pernah dikemukakan Ibn 'Arabi. Ini juga dikemukakan 'Abd al-Ra'uf dalam *Sullam al-Mustafidīn* dan Arshad al-Banjari dalam *Sabil al-Muhtadīn*. Namun, perbedaannya adalah Muhammad 'Aydrus mencoba mengelaborasi sendiri dengan kemampuan bahasa Arab yang dimilikinya.

Sikap moderat Muhammad 'Aydrus terhadap pertikaian para sahabat merupakan salah satu ajaran yang vital dalam teologi Sunni. Barangkali, ini yang menyebabkan cerita dan hikayat yang mengandung unsur *tashayyu'* (kecenderungan kepada Shi'ah) tidak berkembang di

Buton. Sebagai contoh *Hikāyat Ibn al-Hanafīyah* yang secara eksplisit merendahkan Mu‘awiyah dan keluarganya tidak ditemukan dalam koleksi naskah-naskah Buton. Ia lebih memilih *sukūt* (diam) terhadap permasalahan duniawi yang terjadi di antara mereka.

Purifikasi non-Puritan Terhadap Kepercayaan Reinkarnasi

Sebagai sultan, Muhammad ‘Aydrus tentu menyadari bahwa kepercayaan terhadap reinkarnasi dianut oleh sebagian masyarakat Buton. Meskipun ia berhasil menyebarkan teologi Sunni—yang dianggap rasional—melalui aktivitas edukasi di lingkungan keraton, tetapi tidak semua orang mengikuti aktivitas tersebut. Barangkali, beberapa golongan tua dan kaum perempuan masih meyakini kepercayaan tersebut karena mereka tidak mendapatkan sentuhan teologi Sunni secara langsung. Ini berbeda dengan golongan muda yang mengikuti pengajaran teologi Sunni.

Aktivitas purifikasi Muhammad ‘Aydrus melalui sarana edukasi terlihat tidak puritan. Meskipun ia pernah ke Haramayn, Muhammad ‘Aydrus tidak dipengaruhi oleh gaya puritan dari gerakan Wahhabiyah di Hijaz. Teks *Hadiyat al-Baṣīr* merupakan salah satu bentuk purifikasi yang santun. Di dalam teks ini, Muhammad ‘Aydrus menjelaskan tentang keberadaan alam kubur dan pertanyaan dua malaikat. Setelah itu, ia menyebutkan perihal hari kiamat sebagai alam lanjutan yang dilalui manusia. Teks ini tidak menyebutkan sama sekali kekeliruan dari kepercayaan reinkarnasi. Namun, penjelasan tentang alam kubur dan hari kiamat seakan ingin mengatakan bahwa roh setelah berpisah dari badan, maka tidak akan lahir kembali, baik ke tubuh manusia maupun hewan.

الإيمان باليوم الآخر هو من الموت إلى ما يقع يوم القيامة. سمي بذلك لأنه آخر الأيام إلى أيام الدنيا. أن تؤمن بأنه سيوجد وتؤمن بما اشتمل عليه من سؤال الملكين..

Iman kepada Hari Akhir—yaitu dimulai dari kematian sampai peristiwa-peristiwa pada Hari Kiamat. Dinamakan demikian karena hari-hari yang terjadi terakhir setelah dunia. Keimanannya adalah engkau memercayai bahwa Hari Akhir akan terjadi, dan engkau meyakini terhadap peristiwa-peristiwa yang terjadi padanya, dimulai dari pertanyaan dua malaikat...⁸⁷

Namun, di dalam teks lain seperti *Tanqīyat al-Qulūb*, Muhammad ‘Aydrus dengan terus terang menyebutkan bahwa orang-orang yang memercayai reinkarnasi adalah golongan menyimpang (*ahl al-bid‘ah*).

Sebagaimana berkembang di kalangan teolog, Muhammad 'Aydrus menyebut mereka sebagai aliran Tanasukhiyah.⁸⁸ Aliran ini adalah salah satu cabang dari firqah Rafidah. Ia menyebutkan bahwa mereka mempercayai apabila seseorang meninggal, maka rohnya bisa masuk ke badan yang lain. Muhammad 'Aydrus mengatakan:

وللروافض اثنا عشرة طائفة... التاسع تناسخية وهم زعموا أن الروح إذا خرج من البدن يجوز أن يدخل إلى بدن آخر.

Kelompok Rafidah ada 12 aliran... yang kesembilan adalah Tanasukhiyah. Mereka mengatakan bahwa apabila roh keluar dari badan, maka ia dapat berpindah ke badan lain.⁸⁹

Penjelasan ini terlihat berseberangan dengan keterangan Anne Bannet—ketika meneliti Druze—yang cenderung membedakan antara *tanasukh* (perpindahan roh manusia ke hewan) dan *taqammus* (perpindahan roh manusia ke manusia lain).⁹⁰

Di kalangan Rafidah—sebagaimana dikemukakan 'Abd al-Qahir al-Baghdadi, tokoh yang terkenal menyebarkan doktrin reinkarnasi adalah Ahmad bin Khabit. Ia meyakini bahwa jika seseorang yang mati banyak beramal baik ketika di dunia, maka ia akan langsung berpindah ke surga. Namun, apabila amalan buruknya lebih banyak, maka ia akan terlahir kembali ke dunia, baik sebagai hewan maupun manusia, sampai kebajikannya lebih banyak dari kejahatannya. Setelah itu, rohnya baru diangkat ke *dar al-na'im* (surga).⁹¹ Hal yang mengherankan dari Ahmad bin Ha'it adalah statusnya sebagai seorang pengikut Mu'tazilah aliran al-Nizzam—kelompok yang cenderung rasional.⁹² Akan tetapi, dalam hal ini ia terlihat dipengaruhi ajaran Hindu India.

Keberadaan teks-teks ini tentu dapat merubah persepsi yang dianggap menyimpang, terutama di kalangan pelajar lingkungan keraton. Sejauh ini, tidak ditemukan informasi yang menyebutkan bahwa Muhammad 'Aydrus mengalami penentangan dari kalangan masyarakat Buton.

Kesimpulan

Sebagai akhir dari artikel ini, dapat ditarik kesimpulan bahwa teks *Hadiyat al-Baṣīr* karya Muhammad 'Aydrus berperan mempurifikasi teologi Islam di Kesultanan Buton, terutama kepercayaan 'warisan' mengenai reinkarnasi roh orang mati. Namun, purifikasi yang dilakukan sangat berbeda dengan gerakan Paderi di Minangkabau yang terkesan puritan. Purifikasi yang ditempuh

Muhammad ‘Aydrus lebih bersifat santun karena ia menjadikan proses edukasi yang terbilang elegan sebagai sarana. Teks *Hadiyyat al-Baṣīr* merupakan salah satu teks yang digunakan sebagai bahan ajar dalam proses edukasi tersebut.

Catatan Kaki

1. Pim Schrool, *Masyarakat, sejarah, dan budaya Buton*, (Jakarta: Djambatan dan KITLV-Jakarta, 2003), 152. Pim Schoorl, “Belief in reincarnation on Buton, S.E. Sulawesi, Indonesia” In: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 141 (1985), no: 1, Leiden, 103.
2. Abd. Rahim Yunus, *Posisi tasawuf dalam sistem kekuasaan di Kesultanan Buton pada abad ke-19*, (Jakarta: INIS, 1995), 147.
3. Falah Sabirin, *Tarekat Sammāniyah di Kesultanan Buton*, (Tangsel: YPM, 2011), 175.
4. Abdul Mulku Zahari, *Sejarah dan adat fīy Darul Butuni* jilid III, (Jakarta: Depdiknas, 1977), 28.
5. Abdul Mulku Zahari, *Sejarah dan adat fīy Darul Butuni* jilid III, (Jakarta: Depdiknas, 1977), 28.
6. Pim Schrool, *Masyarakat, sejarah, dan budaya Buton*, 145 dan 152.
7. Achadiati Ikram dkk, *Katalog Naskah Buton*, (Jakarta: Manassa dan Yayasan Obor, 2001), 210-270.
8. Achadiati Ikram, *Istiadat tanah negeri Butun*, (Jakarta: Djambatan dan YNN, 2003), 18; J.C. Anceux, *Wolio language*, (Dordrecht: Foris Publication, 1988), h. 1.
9. Abdul Mulku Zahari, *Sejarah dan adat fīy Darul Butuni* jilid III, 28.
10. Abdul Mulku Zahari, *Sejarah dan adat fīy Darul Butuni* jilid III, 28; Abd. Rahim Yunus, *Posisi tasawuf dalam sistem kekuasaan di Kesultanan Buton*, 75.
11. Pim Schrool, *Masyarakat, sejarah, dan budaya Buton*, h. 139.
12. Abd. Rahim Yunus, *Posisi tasawuf dalam sistem kekuasaan di Kesultanan Buton*, 62 dan 76.
13. Abd. Rahim Yunus, *Posisi tasawuf dalam sistem kekuasaan di Kesultanan Buton*, 76; Muhammad ‘Aydrūs, *Jawbarana manikamu* ditranskripsi dan diterjemahkan oleh Abdul Mulku Zahari, (Jakarta: KITLV, 1985), 71-75.
14. Muhammad ‘Aydrūs, *Kashf al-Hijāb fī murāqabat al-Wahhāb*, 1v-2r; Abd. Rahim Yunus, *Posisi tasawuf dalam sistem kekuasaan di Kesultanan Buton*, 76; Falah Sabirin, *Tarekat Sammāniyah di Kesultanan Buton*, 105. Nomor naskah IS/50/Syam. Achadiati Ikram dkk, *Katalog Naskah Buton*, 72 dan 90. Terdapat sedikit kekeliruan dalam menerjemahkan pada tulisan Abd. Rahim Yunus dan Falah Sabirin, yaitu pada kalimat “Fa katabtu la-hu” diterjemahkan menjadi “Lalu aku menuliskannya”. Adapun yang lebih tepat adalah “Maka aku menuliskan baginya”.
15. Tetapi kekeliruan ini diikuti oleh beberapa penyunting yang terlibat dalam proyek tahqiq Direktorat Pendidikan Islam Kemenag. Ini sebagaimana dilakukan oleh Nasrullah Jasm ketika menyunting karya Muhammad ‘Aydrūs, *MisbāH al-nājīm*, 26; Ahmad Najallah Fauzi dalam Muhammad ‘Aydrūs, *Mu’nisat al-qulūb*, 4.
16. Informasi Muhammad ‘Aydrūs pernah menjadi *kapitan laut* dapat ditemukan pada karya Abdul Mulku Zahari, *Sejarah dan adat fīy Darul Butuni* jilid III, 28; Abd. Rahim Yunus, *Posisi tasawuf dalam sistem kekuasaan di Kesultanan Buton*, 75.
17. Martin van Bruinessen, *Kitab kuning, pesantren, dan tarekat*, (Bandung: Mizan, 1994), h. 291.
18. Martin van Bruinessen, *Kitab kuning, pesantren, dan tarekat*, 44.
19. Ibrāhīm al-Kūrānī, *ItHāf al-dhakī*, 1r; Ibrāhīm al-Kūrānī, *al-Maslak al-jalī fī Hukm shaṭaH al-walī* dalam ‘Abd al-RaHmān Badawī, *ShaṭaHāt al-sūfiyah* (Kairo: Dār al-Nahḍah al-Misriyah, 1949), 151. Naskah dari teks ini terdapat pada koleksi Maktabah al-Zāhiriyah Damaskus no. 4008.
20. Al-Zirkilī, *al-A’lām*, vi/140.
21. ‘Abd al-Hayy al-Kattānī, *Fihris al-fahāris*, (Beirut: Dār al-Gharb, 1982), i/364.

22. Al-Zirkili, *al-I'lām*, vi/172.
23. Muhammad 'Ayd rū s, *Kashf al-Hijāb fī murāqabat al-Wahhāb*, 1v; nomor naskah IS/50/SYAM dalam Achadiati Ikram, *Katalog naskah Buton*, 72 dan 90.
24. Tradisi ini disinggung dalam tesis kami, Arrazy Hasyim, *Teologi ulama tasawuf nusantara*, (Tangsel: Maktabah Darus Sunnah, 2011), 72.
25. Muhammad 'Ayd rū s, *Kashf al-Hijāb fī murāqabat al-Wahhāb*, 1v-2r; Abd. Rahim Yunus, *Posisi tasawuf dalam sistem kekuasaan di Kesultanan Buton*, 76; Falah Sabirin, *Tarekat Sammānīyah di Kesultanan Buton*, 105. Nomor naskah IS/50/Syam. Achadiati Ikram dkk, *Katalog Naskah Buton*, 72 dan 90. Terdapat sedikit kekeliruan dalam menerjemahkan pada tulisan Abd. Rahim Yunus dan Falah Sabirin, yaitu pada kalimat "Fa katabtu la-hu" diterjemahkan menjadi "Lalu aku menuliskannya". Adapun yang lebih tepat adalah "Maka aku menuliskan baginya".
26. Kami beruntung dapat membaca kitab ini berkat hasil jerih sahabat peneliti kami - yaitu Falah Sabirin- yang melakukan digitalisasi secara mandiri. Ia mendapatkan kitab ini pada koleksi La Ode Syafiyuddin yang memperolehnya dari warisan orang tuanya. Tetapi sayang sekali, urutan halaman naskah ini terlihat berantakan. Muhammad 'Ayd rū s, *Jawharat al-Abhariyah*, 1r.
27. Muhammad 'Ayd rū s, *Jawharat al-Abhariyah*, 1r.
28. Muhammad Sālih, *Ibtidā' Sayr al-'Arifīn*, 3r. Naskah ini telah didokumentasikan dalam bentuk microfilm rol ke-2 Perpunas no. IS/40/SYAM. Achadiati Ikram dkk, *Katalog naskah Buton*, 81.
29. Naskah Mikrofilm koleksi Perpunas IS/37/SYAM. Muhammad 'Ayd rū s, *Hadiyat al-bashīr fī ma'rifat al-qadīr*, 1. Selanjutnya disebutkan Naskah A.
30. Pim Schoorl, "Belief in reincarnation on Buton, S.E. Sulawesi, Indonesia" In: Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 141 (1985), no: 1, Leiden, 103-134; Pim Schoorl, *Masyarakat, sejarah, dan budaya Buton*, 188; Pim Schoorl, "Belief in reincarnation on Buton, S.E. Sulawesi, Indonesia" In: Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 141 (1985), no: 1, Leiden, 103-134.?
31. Pim Schoorl, "Belief in reincarnation on Buton, , 104; Pim Schoorl, *Masyarakat, sejarah, dan budaya Buton*, 194.
32. Abdul Mulku Zahari, *Sejarah dan adat fīy daril butuniy*, i:38-42. Pim Schoorl, *Masyarakat, sejarah, dan budaya Buton*, 162.
33. Pim Schoorl, "Belief in reincarnation on Buton", 104; Pim Schoorl, *Masyarakat, sejarah, dan budaya Buton*, 205.
34. Anne Bannet, "Reincarnation, Sect Unity, and Identity among the Druze" in *Ethnology*, Vol. 45, No. 2 (Spring, 2006), pp. 87-104
35. Al-Shahrastāni, *al-Milal wa-al-milal*, tahqiq: Muhammad Sayyid Kaylāni, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1403 H.), ii/254.
36. Pim Schoorl, "Belief in reincarnation on Buton", 104.
37. Pim Schoorl, "Belief in reincarnation on Buton", 106; Pim Schoorl, *Masyarakat, sejarah, dan budaya Buton*, 166-167.
38. Anne Bannet, "Reincarnation, Sect Unity, and Identity among the Druze" in *Ethnology*, Vol. 45, No. 2 (Spring, 2006), pp. 87-104
39. Pim Schoorl, "Belief in reincarnation on Buton", 108; Pim Schoorl, *Masyarakat, sejarah, dan budaya Buton*, 172.
40. Pim Schoorl, "Belief in reincarnation on Buton", 109; Pim Schoorl, *Masyarakat, sejarah, dan budaya Buton*, 173.
41. Anne Bannet, "Reincarnation, Sect Unity, and Identity among the Druze" in *Ethnology*, Vol. 45, No. 2 (Spring, 2006), pp. 87-104
42. Pim Schoorl, "Belief in reincarnation on Buton", 107-116. Pim Schrool, *Masyarakat, sejarah, dan budaya Buton*, 167 dan 182.
43. Daniel Vermonden, "La maison et le bateau: l'exemple butonais (Indonésie)" in *Civilisations*, Vol. 47, No. 1/2, LES VIVANTS, LES MORTS ET LES AUTRES

- (2000), pp.127-141
44. Naskah B, 2r dan 5r.
 45. Oman Fathurahman & Munawar Holil, *Katalog Naskah Ali Hasjmy Aceh*, (Jakarta: C-DATS-TUFS, YPAH, Manassa: 2007), 36-75. Oman Fathurahman dkk, *Katalog Naskah Tanoh Abece Aceh Besar*, (Jakarta: Komunitas Bambu, TUFS, Manassa, PPIM UIN Jakarta, PKPM, dan Dayah Tanoh Abece: 2010), 45-96. Arrazy Hasyim, *Teologi Ulama Tasawuf di Nusantara; Abad ke-17 sampai ke-19*, (Ciputat: Maktabah Darus Sunnah, 2011), 54. Ini belum ditambah dengan kitab-kitab tasawuf dan fiqh yang memulai dengan kajian teologi, seperti Abd al-Samad al-Palimbānī, *Sayr al-Sālikin*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah), t.t. atau Ismā‘il al-Minangkabawī, *Kifāyat al-Ghulām*, (Singapura dan Jeddah: al-Haramayn, t.t.).
 46. Achadiati Ikram, *Istiadat tanah negeri Buton*, 24; dinukil dari *Istiadat* pasal 2.
 47. Naskah Mikrofilm koleksi Perpustakaan IS/37/SYAM. Muhammad ‘Ayd rū s, *Hadīyat al-bashīr fī ma‘rifat al-qadīr*, 1. Selanjutnya disebutkan Naskah A.
 48. Naskah A, 1-12.
 49. Naskah A, 1.
 50. Naskah Mikrofilm koleksi Perpustakaan IS/63/SYAM. Muhammad ‘Ayd rū s, *Hadīyat al-bashīr fī ma‘rifat al-qadīr*, 1. Selanjutnya disebut naskah B.
 51. Achadiati Ikram dkk, *Katalog naskah Buton*, 79.
 52. Naskah A dan B, 2
 53. Naskah B, 1-12; Achadiati Ikram, *Katalog Naskah Buton*, 104.
 54. Naskah B. 7v.
 55. ‘Ayd rū s, *Hadīyat al-Bashīr*, 1v. Al-Sanūsī, *Aqīdah*, 19. ‘Ayd rū s mengatakan: وهي على فهذه ست صفات الأولى نفسية وهي الوجود والخمسة بعدها سلبية. Al-Sanūsī mengatakan: أربعة أقسام وهي نفسية وسلبية ومعاني ومعاني ومعاني.
 56. Al-Bayjūrī seorang pensyarah *al-‘Aqīdah al-Sanūsīyah* menjelaskan bahwa sifat ilmu merupakan sifat yang terdapat pada zat Allah. Kaitan sifat ini dengan segala sesuatu adalah *iḤaṭṭah* yang berarti Allah mengetahui segala sesuatu dengan keadaan sebenarnya. Pengetahuan-Nya bersifat tetap, karena tidak didahului ketidaktahuan sebelumnya. Al-Bayjūrī, *Hāshīyah al-Bayjūrī*, (Surabaya: Maktabah Muhammad bin Ahmad bin Nabhān, rth.), 21.
 57. Ungkapan *wājibāt* dikembalikan kepada makna wajib ‘aqlī, yaitu sesuatu yang tidak terpikirkan oleh akal ketiadaannya. Dalam ungkapan lain ini bisa dikatakan sesuatu yang pasti ada. Begitu juga *mustaḤīl* adalah sesuatu yang tidak terpikirkan oleh akal keberadaannya. Adapun *jā‘iz* sesuatu yang dapat dipikirkan oleh akal keberadaan dan ketiadaannya. Al-Ḍasūqī, *Hāshīyah al-Ḍasūqī*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 31. al-Sanūsī, *Umm al-Barāhīn*, (Surabaya: al-Hidayah, t.th.), 31-32.
 58. ‘Ayd rū s, *Hadīyat al-bashīr*, 2r.
 59. al-Sanūsī, *Umm al-barāhīn*, 108.
 60. Al-Juwaynī, *al-Irshād*, 10. *Ḍarūrī* berarti ilmu yang tidak diusahakan penemuannya, namun ketidaktahuan terhadapnya menyebabkan suatu kemudharatan. *Badīhī* mempunyai arti sama dengan *Ḍarūrī*, tetapi tidak disertai kemudharatan dan hajat. *Kasabī* berarti ilmu yang diperoleh berdasarkan kemampuan seseorang untuk memeperolehnya. Al-Juwaynī, *al-Irshād*, 11.
 61. Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 1 h. 63.
 62. Al-Ghazālī, *Tahāfut al-falāsīfah* ed. Dr. Sulaymān Dunyā, (Mesir: Dār al-Ma‘ārif, 1972), 306.
 63. Al-Bayjūrī menjelaskan bahwa *qudrah* berarti sifat Wujūdīyah yang berkaitan dengan *ijād* (pengadaan) sesuatu yang *mumkin* atau meniadakannya. Al-Bayjūrī, *Hāshīyah al-Bayjūrī*, 20.
 64. Al-Bayjūrī menjelaskan bahwa *irādah* berarti sifat Wujūdīyah yang berkaitan dengan mengkhhususkan sesuatu yang *mumkin* menjadi sesuatu yang boleh terjadi baginya. Al-Bayjūrī, *Hāshīyah al-Bayjūrī*, 20.
 65. ‘Ayd rū s, *Hadīyat al-bashīr*, 2r.

66. Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 1 h. 63.
67. Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 1 h. 63.
68. 'Ayrūs, *Hadiyat al-bashir*, 2v.
69. Al-Syahrastānī, *Nihāyat al-aqdām fi 'ilm al-kalām*, 85.
70. Al-Bayjūrī, *Hāshiyah*, 13 dan 21. Ibn Sab'īn, *SharH Risālat al-'Ahd*, 119.
71. 'Ayrūs, *Hadiyat al-bashir*, 2r. Al-Sanūsī, *al-'Aqidah*, 22.
72. Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 1 h. 63.
73. Al-Sanūsī, *al-'Aqidah*, 22. Al-Bayjūrī, *Hāshiyah*, 22.
74. 'Ayrūs, *Hadiyat al-Bashir*, 3v. Ia mengatakan: كلام الله الأزلي القائم بذاته العلية المتزه عن الحروف والصوت وما في معناه والتأخير والسكوت والتجويد واللحن والإعراب، الجهر والسر.
75. Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 1 h. 63.
76. 'Ayrūs, *Hadiyat al-Bashir*, 2v.
77. Al-Sanūsī, *Umm al-barāhīm*, 47.
78. 'Ayrūs, *Hadiyat al-bashir*, 2v.
79. 'Ayrūs, *Tanqiyat al-qulūb*, 14.
80. 'Ayrūs, *Tanqiyat al-Qulūb*, 14.
81. 'Ayrūs, *Tanqiyat al-Qulūb*, 14.
82. 'Ayrūs, *Tanqiyat al-Qulūb*, 5. Ia malah menyebutkan bahwa kejeniusan Ali merupakan Ijmā', وقام عليه الإجماع على غزارة علي، . Ia menukil ungkapan ali, لو شئت لأوفرت سبعين . Ia menukil ungkapan ali, بعيرا من تفسير فاتحة الكتاب (kalau aku mau, tentu aku akan memenuhi 70 onta pembawa kitab yang berisi tafsir al-FātiHah). 'Ayrūs memberikan penilaian bahwa ungkapan tersebut dikarenakan keluasan wawasan Ali.
83. 'Ayrūs, *Tanqiyat al-Qulūb*, 6.
84. Hal ini didasarnya kepada beberapa hadis Nabi Saw, seperti, لَا تَسْبُوا أَصْحَابِي فَلَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ جَاءَ بِكَبشٍ مِثْلَ أُحُدٍ لَمْ يَنْفَعْ مِثْلَ أُحُدٍ ذَنْبًا مَا نَلَّغَ مَدَّ أَحَدِهِمْ وَلَا نَصِيغَهُ ("Janganlah menghujat sahabatku, karena seandainya di antara kalian menginfakkan emas sebanyak bukit Uhud, maka kalian tidak akan sanggup mencapai satu mud dari pahala yang mereka peroleh, bahkan setengahnya."). Hadis ini diriwayatkan oleh al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-sabīh*, no. 3397. Muslim, *al-Jāmi' al-sabīh*, no. 4610. Abū Dāwud, *Sunan Abī Dāwud*, no. 4039. al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, no. 4796.
85. 'Ayrūs, *Tanqiyat al-qulūb*, 6. ويجب علينا السكوت عما يجري بين الصحابة رضي الله عنهم من المنازعات والخرابات وتقاتل بعضهم بعضا بسبب اختلافهم في الاجتهاد فنلك دما طهر الله منها ونبت احرى الاجتهاد لكل منهم وللمصيب فيها أجران على اجتهاده وإصابته.
86. 'Ayrūs, *Tanqiyat al-qulūb*, 6.
87. Naskah B, Muhammad 'Ayrūs, *Hadiyat al-bashir*, 4r.
88. Muhammad 'Ayrūs, *Tanqiyat al-qulūb fi ma'rifat al-qulūb*, tahqiq: Abdullah Adib Masruhan, (Jakarta: Kementerian Agama RI, 2009), 131.
89. Muhammad 'Ayrūs, *Tanqiyat al-qulūb*, 130-131
90. Anne Bannet, "Reincarnation, Sect Unity, and Identity among the Druze" in *Ethnology*, Vol. 45, No. 2 (Spring, 2006), pp. 87-104
91. 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī, *al-Farq bayn al-firaq*, h. 256-257; Ibn Hazm, *al-Fasl fi al-milal wa-al-nihal*, (Kairo: Maktabah al-Khānaji, t.t.), iv/150; al-Shahrastānī, *al-Milal wa-al-nihal*, (Beirut: Dār al-fikr, 1997), 48. Al-Shahrastānī menambahkan bahwa AHmad bin Khābiṭ termasuk tokoh yang suka membaca literatur falsafah.
92. 'Abd al-Qāhir al-Baghdādī, *al-Farq bayn al-firaq*, h. 255.

Bibliografi

Al-Bajuri. *Hashiyah Al-Bajuri*. Surabaya: Maktabah Muhammad bin Ahmad bin Nabhan.

- al-Dasuqi. *Hashiyah Al-Dasuqi*. Beirut: Dar al-Fikr.
- al-Ghazali. 1972. *Tahafut Al-Falasifah*. ed. Sulayman Dunya. Mesir: Dar al-Ma'arif.
- Al-Kurani, Ibrahim. 1949. "Al-Maslak Al-Jali Fi Hukm Shatah Al-Wali." Dalam *Shatahat Al-Sufiyah*, ed. 'Abd al-Rahman Badawi. Kairo: Dar al-Nahdah al-Misriyah.
- Al-Palimbani, Abd al-Samad. *Sayr Al-Salikin*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Sanusi. *Umm Al-Barahin*. Surabaya: al-Hidayah.
- Al-Shahrastani. 1982. *Al-Milal Wa Al-Milal*. ed. Muhammad Sayyid Kaylani. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- . *Nibayat Al-Aqdam Fi 'Ilm Al-Kalam*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Al-Zirkili. 1980. *Al-A'lam*. Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin.
- Anceaux, Johannes Cornelis. 1988. *The Wolio Language: Outline of Grammatical Description and Texts*. Dordrecht: Foris Publication.
- Arabi, Ibnu. 2006. *Al-Futuhah Al-Makkiyah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.
- 'Aydrus, Muhammad. 1985. *Jawharana Manikamu*. ed. Abdul Mulku Zahari. Jakarta: KITLV.
- . 2009. *Tanqiyat Al-Qulub Fi Ma'rifat Al-Qulub*. ed. Abdullah Adib Masruhan. Jakarta: Kementerian Agama RI.
- . 2010a. *Misbah Al-Rajin*. ed. Nasrullah Jasam. Jakarta: Kementerian Agama RI.
- . 2010b. *Mu'nisat Al-Qulub*. ed. Ahmad Najallah Fauzi. Jakarta: Kementerian Agama RI.
- . "Hadiyat al-Baṣīr fi Ma'rifat al-Qadīr." Naskah Mikrofilm koleksi Perpustakaan Nasional RI IS/37/SYAM.
- . "Jawharat Al-Abhariyah." Naskah diperoleh dari Falah Sabirin.
- . "Kashf Al-Hijab Fi Muraqabat Al-Wahhab." Naskah Mikrofilm koleksi Perpustakaan Nasional RI.
- al-Baghdadi, 'Abd al-Qahir. *Al-Farq Bayn Al-Firaq*. Haydar Abad: Maktabah.
- Bennett, Anne. 2006. "Reincarnation, Sect Unity, and Identity among the Druze." *Ethnology* 45(2): 87.
- Bruinessen, Martin van. 1995. *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan.
- Fathurahman, Oman, and Toru Aoyama. 2010. *Katalog Naskah Dayah Tanoh Abee, Aceh Besar*. Jakarta: Komunitas Bambu.
- Fathurahman, Oman, and Munawar Holil. 2007. *Katalog Naskah Ali Hasjmy Aceh*. Tokyo: Centre for Documentation and Area-Transcultural Studies.

- Hasyim, Arrazy. 2011. *Teologi Ulama Tasawuf Nusantara*. Ciputat: Maktabah Darus Sunnah.
- Hazm, Ibnu. *Al-Fasl Fi Al-Milal Wa Al-Nihal*. Kairo: Maktabah al-Khanaji.
- Ikram, Achadiati, ed. 2001. *Katalog Naskah Buton Koleksi Abdul Mulku Zahari*. Ed. 1. Jakarta: Masyarakat Pernaskahan Nusantara.
- . 2003. *Istiadat Tanah Negeri Butun: Edisi Teks Dan Komentar*. Jakarta: Djambatan dan Yayasan Naskah Nusantara.
- al-Kattani, ‘Abd al-Hayy. 1982. *Fibris Al-Faharis*. Beirut: Dar al-Gharb.
- al-Minangkabawi, Isma‘il. *Kifayat Al-Ghulam*. Singapura dan Jeddah.
- Sabirin, Falah. 2011. *Tarekat Sammaniyah Di Kesultanan Buton*. Tangerang Selatan: YPM.
- Salih, Muhammad. 2001. “Ibtida’ Sayr Al-‘Arifin.” Dalam *Katalog Naskah Buton Koleksi Abdul Mulku Zahari*, ed. Achadiati Ikram. Jakarta: Masyarakat Pernaskahan Nusantara.
- Schoorl, J. W. 1985. “Belief in Reincarnation on Buton, S.e. Sulawesi, Indonesia.” *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 141(1): 103–34.
- Schoorl, Pim. 2003. *Masyarakat, Sejarah Dan Budaya Buton*. Jakarta: Djambatan.
- Vermonden, Daniel. 2000. “La Maison et Le Bateau: L’exemple Butonais (Indonésie).” *Civilisations* 47(1/2): 127–41.
- Yunus, Abd Rahim. 1995. *Posisi Tasawuf Dalam Sistem Kekuasaan Di Kesultanan Buton Pada Abad Ke-19*. Jakarta: INIS.
- Zahari, Abdul Mulku. 1977. Jilid 3 *Sejarah Dan Adat Fiy Darul Butuni*. Jakarta: Depdiknas.

Arrazy Hasyim, *Fakultas Ushluddin, Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, Indonesia*. Email: arrazyhasyim3@gmail.com.

MANUSKRIPTA (ISSN 2252-5343) adalah jurnal ilmiah yang dikelola oleh Masyarakat Pernaskahan Nusantara (Manassa), asosiasi profesi pertama dan satu-satunya di Indonesia yang memperhatikan preservasi naskah. Jurnal ini dimaksudkan sebagai media pembahasan ilmiah dan penyebarluasan hasil penelitian di bidang filologi, kodikologi, dan paleografi. Terbit dua kali dalam setahun.

Diterbitkan atas kerjasama dengan:



PERPUSTAKAAN NASIONAL
REPUBLIK INDONESIA

UNIVERSITÄT LEIPZIG

ISSN: 2252-5343



9 772252 534008