

PANTHEISME DAN MAKRIFAT: KEMANUNGGALAN RADIKAL DAN MODERAT

A. Latar Belakang

Sebagian manusia merasa tidak puas dengan sekedar menjalankan ibadah yang formal di dalam menjalin hubungan dengan Tuhan. Oleh karena itu mereka berupaya menyempurnakan dengan tasawuf yang mereka anggap lebih mendekatkan diri kepada Tuhan. Tujuan tasawuf adalah memperoleh hubungan langsung dengan Tuhan secara sadar, sehingga seseorang merasa benar berada di hadirat Tuhan.

Dalam sejarah, mulanya tasawuf itu mengambil bentuk zuhud dalam arti sikap hidup sederhana dan menjauhi kemegahan duniawi untuk mendekatkan diri kepada Tuhan. Selanjutnya tasawuf itu juga digunakan untuk memperhalus budi pekerti dan sopan santun ketika manusia itu mengadakan hubungan dengan Tuhan dan hubungan dengan sesama manusia. Perkembangan lebih lanjut, memperlihatkan bahwa tasawuf bukan hanya untuk memperhalus budi pekerti yang bersifat akhlak seperti disebutkan di atas, tetapi juga merupakan pandangan hidup yang bersifat disistematis atas dasar pemikiran mendalam dan mendasar yang bersifat falsafi. Corak tasawuf yang pertama dimaksudkan untuk memperhalus budi pekerti dan pengalaman syari'at yang

biasanya dijalankan dengan ketat dan kaku, sehingga ajaran syari'at itu menjadi lebih halus, mendalam dan bermakna. Lain halnya corak tasawuf yang kedua. Tasawuf ini benar-benar bersifat falsafi bertujuan bukan saja untuk mendekatkan diri kepada Tuhan sedekat-dekatnya, tetapi juga untuk bersatu kepada Tuhan. Tasawuf yang bertujuan akhlaki banyak dikembangkan golongan "sunni" terutama Al-Ghazali. Tasawuf yang bersifat falsafi banyak dikembangkan golongan non "Sunni" terutama Al-Hallaj dan Ibn-'arabi.¹¹

Kedua corak Tasawuf tersebut telah memperlihatkan wujudnya di Indonesia setidak-tidaknya sejak abad ke-16. Pada waktu itu Aceh di Sumatera Utara menjadi pusat agama Islam di Nusantara, dan ternyata ketika itu sudah ada lalu lintas antara Jawa Sumatera Utara. Diantara abad ke-16 dan pertengahan kedua dari abad ke-16 dan 17 ada empat orang tokoh kebatinan di Sumatera Utara, yaitu: Syams al-din dari Pasai (sebelum tahun 1575 hingga 1630), Hamzah dari Pansur (sejaman dengan Syams al-din, tahun kelahiran dan kematiannya tidak dikenal), Nur'ul din al-Ranili (ia berada di Indonesia diantara tahun 1637 dan 1644) dan Abdul Ra'uf dari singkel (+1620 -1693)¹². Mengingat lancarnya lalu lintas antara Sumatera Utara dan Jawa pada waktu itu, maka tidak mengherankan jika dua corak taswuf Sunni dan non Sunni itu muncul pula di Jawa.

Dua golongan taswuf ini itu memperlihatkan persaingan keras; masing-masing ingin menjadi anutan pemerintah pada

¹¹ "... ibnu 'al-Arabi (561 H/1165 M - 638 H/1240 M) adalah pembina ajaran wahdatu'l wujud (keesaan wujud) yang memandang alam semesta ini sebagai penampakan lahir (tajjali) dari nama-nama dan sifat-sifat Tuhan, yang sebenarnya ialah esensi-Nya yang mutlak itu menampakan diri dalam rupa wujud terbatas, sehingga yang ada hanya satu saja walaupun penampakannya berbeda-beda"

¹² Lihat Harun Hadiwijono, *Kebatinan Islam abad XVI*. BPK Gunung Mulia, t.t., h.14. Bandingkan Harun Hadiwijono, *Man in the Present Javanese Mysticism*, Bosch & Kruning N.V. Baaem, 1967, h.10-11

waktu itu.¹³ Tidaklah mudah memperlihatkan kedua golongan itu sekalipun dicoba diusahakan berbagai macam pendekatan yang bersifat non politis, namun banyak mengalami kegagalan, sehingga tidak jarang ditempuh secara politis.

Di Jawa (Tengah dan Timur) taswuf “sunni” banyak dianut umat Islam bagian pesisir utara sedang taswuf non “sunni” banyak di anut umat Islam pedalaman, lebih-lebih setalah Amangkurat I memusuhi para ulama Suni.¹⁴ Dua corak taswuf ini bukan saja tercermin dalam kelompok sosial manusia, tetapi juga dalam konsep pemikiran yang terdapat dalam berbagai literatur Jawa (Islam). Konsep pemikiran tentang hubungan manusia dengan Tuhan dan sebaliknya, memeprihatakan perbedaan yang tajam antara kedua aliran itu. Konsep tentang manunggalnya ‘Kawula Gusti’ (bersatunya manusia dengan Tuhan), baik dalam arti manunggal benar-benar maupun dalam arti manunggal ‘*tan tunggal*’ (bersatu tetapi tidak dalam arti sebenarnya), cukup mewarnai kandungan isis *serat-serat* dan *suluk-suluk* dalam arti Literatur Jawa. Adapun konsep budi luhur seperti suci hati dan perbuatan, jujur, dapat dipercaya, rajin, tabah, sabar, syukur, rela hati, menerima, tawakkal, dan sifat-sifat utama lainnya, tidak terdapat pertentangan antara Sunni dan non-Sunni. Demikian pula mereka juga tidak berbeda pendirian tentang keharusan menjauhi budi pekerti yang tercela seperti berhati jahat, khianat, dusta, loba, suka berfoya-foya, pemalas, penasaran dan lain-lain. Mereka sepakat akan pentingnya menghiasi diri dengan sifat terpuji, dan menjauhi diri dari sifat tercela dengan jalan melatih dan menahan diri serta menekan keinginan hawa nafsu.

Seperti telah disebutkan bahwa dalam konsep budi luhur tidak terdapat perbedaan antara golongan Sunni dan non

¹³ Lihat A. Johns (ed) Taufik Abdullah. Islam di Indonesia, Tintamas, Jakarta, 1974, h. 116-138.

¹⁴ Lihat Cod. Or. 1795, h.156-160

Sunni, namun dalam konsep sembah (panembah) ternyata terdapat perbedaan yang tajam. Hal ini terjadi karena perbedaan pandangan tentang hakekat manusia yang memerlukan saling komunikasi dan berintegrasi. Di dalam literatur suluk-suluk kelihatan adanya perbedaan pandangan yang tajam mengenai konsep sembah, seperti terlihat pada Cod. Or. 1975 dan 1976 yang pada pokoknya bersisi pandangan kedua aliran “Sunni” dan “non-Sunni”

Ajaran yang cenderung pada aliran Sunni menurut sumber tersebut, diantaranya : Manusia diciptakan Tuhan agar berbakti (menyembah) kepadaNya. Sembahlah seolah-olah engkau melihatNya benar-benar. Sembahlah Tuhan seolah-olah engkau melihatNya dalam cermin. Jernihkan jiwamu dari segala penutup kejernihan hati. Manusia yang menyembah Tuhan dengan cara demikian itu menjadi begitu dekat dengan Tuhan seperti manunggalkan dirinya tetapi bukan tunggal (menyatu), seperti mendua, tetapi bukan dua, tak ubahnya seperti keadaan jiwa terlihat bersama raganya, tampaknya menyatu tetapi berdua, selalu bergandengan dan tak berpisah seperti hubungan siang dan malam, . Apabila seseorang telah sampai pada derajat itu maka ia selalu dilindungi dan ditolong Tuhan, segala gerak-geriknya disertai Tuhan, Tuhan senantiasa menyertainya.¹⁵ Segala makhluk ciptaan Tuhan disebut *nafi nakirah*, karena tak akan dapat memiliki sifat yang menyamai sifat Allah. Tiada Tuhan yang patut disembah kecuali hanya satu-satunya Allah saja. Ini disebut *isbat makrifat*.¹⁶

Aliran non Sunni secara menyolok memperlihatkan pandangan yang berbeda dengan aliran Sunni. Diantaranya: Budi manusia adalah mahligai Tuhan menjadi tempat tinggal pada Nabi dan para Wali. Didalam budi manusia menyatulah dzat sifat dan af'al Tuhan. Hanya asmaNya tidak menyatu disitu. Perbedaan budi itu tidak ditempati dan tidak menyatu

¹⁵ Lihat Cod. Or. 1975 h, 231-236

¹⁶ Lihat Tj. III h. 551-562.

di situ. Perbedaan budi itu dengan Tuhan hanya dalam nama saja. Karena budi itu tidak ditempati dan tidak memakia nama Tuhan.¹⁷ Manusia tak bertuhan kepada Tuhan, tak bertuhan kepada Nabi tak bertuhan kepada Wali dan tak bertuhan kepada segala-galanya. Allah itu adalah engkau, Rasulullah itu adalah engkau, Fatimah adalah engkau.¹⁸ Orang yang bertuhan kepada Allah, bernabi kepada Muhammad, beragama Islam, dalam kubur kelak ia bentak-bentak malaikat Munkar dan Nakir, disiksa dan dihancurkannya. Tetapi manusia utama yang tak bertuhan selain kepada diri sendiri dan kedua malaikat yang menyayanginya itu, maka disembah-sembah dan dimuliakan oleh keduanya.¹⁹

B. Konsep Makrifat dan Kemanunggalan.

“Roroning atunggal” (*two in one ness*) mengandung arti bahwa seorang salik yang sampai pada sembah rasa, begitu dekatnya dengan Allah seolah-olah ia manunggalkan dirinya padanya atau berarti *mununggal* tetapi *tan tunggal* (*one and not one*, bersatu tetapi tidak dalam arti yang sebenarnya). Tak ubahnya seperti hakekat jiwa terlihat bersama jiwa raganya, tampaknya menyatu tetapi sebenarnya berdua, juga seperti hubungan siang dan malam, kelihatannya menyatu atau bergandengan dan tak terpisah, tetapi terdiri dari dua hakekat. Dengan demikian ‘roroning atunggal’ di sini tidak mengandung arti pantheistis, karena setinggi-tingginya makrifat seorang salik sehingga mendapat *hal alfana wa wal-baqa*, betapapun hakekat dirinya telah hancur di alam keTuhanan, seperti terungkap pada bagian bait 31 Pupuh Dandanggula : *ing sirmane kawulu*

¹⁷ Lihat ibid.

¹⁸ Lihat Cod. Or. 1796, h. 190-194

¹⁹ Lihat Cod. Or. 1795, h. 398-402

tundadi gusti (bahwa dengan hilangnya hamba kemudian tidak menjadi Tuhan).²⁰

Sekalipun pada tingkat sembah yang keempat (bahkan mulai sembah yang ke tiga) Mangkunegara IV secara samar-samar menunjukkan betapa dekat seorang “Salik” di hadirat Allah, bukan berarti ia manunggal dengan Allah. Hal ini dapat dipahami dari penggunaan kata “sembah” pada keempat tingkat sembah tersebut, sekalipun terdapat perbedaan menyolok dalam cara ini dan hakikat masing-masing. Kata sembah menunjukkan adanya hamba yang menyembah dan Tuhan yang disembah (*al-a-bid* dan *al-Ma’bud*). Sekalipun Mangkunegara IV seringkali menggunakan kata *amor* (pupuh Gambut bait 19) yang berarti kumpul atau manunggal, kata *roroning atunggal* (pupuh pangkur bait 12) yang berarti (dua unsur yang manunggal) dan kata *pamoring* suksma (pupuh Pangkur bait 13) yang berarti manunggalnya suksma. Namun karena kata *sembah* itu disandarkan kepada kata *Rasa*, maka kemanunggalan itu bukan kemanunggalan hakiki, melainkan kemanunggalan majazi (metafora), yakni kemanunggalan kehendak Tuhan pada kehendak hambaNya, sehingga tetap tercermin hakekat hamba yang menyembah dan hakekat Tuhan yang disembah di dalam konsep sembah rasa tersebut. Hal ini sesuai dengan ajaran Sunan Bonang bahwa yang

²⁰ P. J. Zoetmoelder, *Pantheisme en Monisme in de Javaansce Soeloek Literatuur*, Berkhout Nijmegen 1935, h. 295. Pupuh Dhandanggula bait 31: “*Iya iku sejatining dasih, tan amuji miwah anembahi, ora amangeran reke, jabariah areju, nora nana wujud kakalih, lir pendah adam sarap, ing suwunge iku, lawan sira kawruhana, ing simane kawula tan dadi gusti, iku (aslinya : ingku) tingal kewala.*”

Terjemahan : “itulah keadaan hamba sejati (ketika fana dan baka), (seolah-olah) tidak lagi memuja dan menyembah, tidak memerTuhan (Tuhan), ia menjadi jabariah sejati, tidak ada wujud berdua, seolah-olah seperti tiada, keadaan “hilang” inilah sebagai ketiadaan yang murni, Dan ketahuilah bahwa keadaan hilangnya (fananya) hamba tidak lalu menjadi Tuhan, itulah pengelihatan tertinggi.”

bersatu itu hanya *irodat* (kemauan) Nya seperti terlihat dalam Suluk Wujil yaitu Ajaran Sunan Bonang kepada Wujil.

Seorang salik yang telah mempunyai kematangan batin atau kedewasaan rohani, tidak takut dan was-was terhadap manunggalnya rohani pada keagungan Ilahi, yang ia resapkan sedalam-dalamnya dan ia jelmakan kembali dalam suasana sunyi sepi. Lalu ia simpan kembali di pusat terdalam dalam lubuk hati sanubari. Pada saat itu terbukalah tirai penutup antara dia dengan Tuhannya, sehingga dengan mata hatinya ia dapat melihat Tuhannya, sekejap (menurut perhitungan ukuran waktu manusia biasa), seolah-olah hanya dalam jarak waktu antara sadar dan tak sadar pada keadaan orang menjelang tidur. Peristiwanya mirip dengan meluncurnya suatu impian yang meresap masuk ke dalam perasaan hatinya. Penjelasan Mangkunegara IV tersebut terlihat pada bait berikut:

*“tan samar pamoring suksama
sinuksmaya wihanahya ing asepi
sinimpen telanging kalbu
pambukaning warana
tarlen saking layap liyeping aluyup pinda pesating supena
sumusuping rasajati”.*

Penjelasan Mangkunegara IV pada bait tersebut apabila diperbandingkan dengan konsep musyahadah al-qusyairi yakni melihat Allah dengan mata hati, kelihatan kesesuaian antara keduanya. Menurut pendapat al-Qusyairi di dalam hati terkandung tiga alat yang mempunyai fungsi masing-masing: pertama *al-sirr* untuk musyahadah (menyaksikan atau melihat) Allah dan yang ke dua *al ruh* untuk *mahabbah* (mencintai) Allah dan yang ketiga *al-qalb* untuk menangkap ilmu pengetahuan dari Allah. Yang disebut terakhir ini menurut Harun Nasution untuk mengetahui sifat-sifat Tuhan. Memang tidak mengherankan bahwa manusia kalbunya mampu

mengetahui tanda-tanda kebesaran Allah kemudian ia mengetahui sifat-sifatNya. Dengan demikian tafsiran Harun Nasution mengenai hal itu tidak bertentangan dengan makna teks Al-Qusyairi itu.

Selanjutnya Al-Qusyairi menerangkan bahwa al-sirr itu lebih halus dan alnih, sedangkan al-ruh lebih mulia dan al-qaib (kalbu).

Pelaksanaan sembah rasa semakin jelas apabila seseorang menelaah secara mendalam makna ihsan yang diungkapkan dalam hadits Nabi SAW, yang diriwayatkan Muslim:

“An ta’budallaha ka’annaka tarāhu fa’inlam takun tarāhu fa’innahu yarāka rawahu muslim”

Artinya: “Bahwa engkau menyembah Allah seolah-olah engkau melihatnya. Maka jika engkau tak dapat melihatNya (dengan mata lahir) niscaya Dia melihat engkau “.

Sesungguhnya menyentuh Allah seperti itu terungkap pula dalam suluk Cod. Or. 1795 pada dua bait 6 dan 7, namun di sini perlu ditambahkan bait 8 dan 13 pupuh Mijil sebagai berikut:

“Yen anembah den sedya ningali
kang sinembah mangko
den kaya ngilowa wayangane
den kawangwang katon rupa jati
kang katon jro carmin
iya rupa iku”

“Yen wus werus tan weruh sereki
parantine anon iku pada ulapuna kabeh
iya iku ingkang angalingi
lamun sampun ening
mangke sira dulu”

Kedua bait tersebut menegaskan betapa pentingnya menyembah Allah hingga seperti dapat melihatNya, bagaikan orang melihat dirinya di muka cermin. Jika cerminnya kotor hendaklah dibersihkan, dan jika cerminnya jernih ia akan melihat dirinya.

Orang yang perjalanannya sampai pada tingkat hakekat maka ia arif ahli ..., waspada dan mampu merangkum tanda-tanda kebesaran Allah, kemudian inti jiwa pribadinya tampak jelas (seperti orang berdiri di muka cermin) karena tanpa tabir penutup. Tabir-tabir yang semula menutupi tersingkap dan terlihatlah apa-apa yang ada di balik tabir. Lalu alam hakekat terasa mengeluarkan suara panggilan dan jauh (untuk menguji keteguhan hati), dan selanjutnya tampaklah peredaran zaman yang amat luas tanpa tepi. Menjalani sembah pada tingkat perjalanan yang situasinya rawan dan beraneka ragam seperti itu dapat disebut bertapa langsung di bawah ‘telapak kaki’ Allah yang Maha Kuasa, yang menuntut tingkat kerohanian yang jauh lebih tinggi dan tingkat sembah sebelumnya keterangan tersebut terlihat pada bait berikut:

*“Kang wus waspada ing patrap
mengayut ayat winasis
wasana wosing jiwangga
melok tanpa aling-aling
kang ngalingi kalingling
wenganing rasa tumlawung
keksi saliring jaman
angelangut tanpa tepi
yeku aran tapa tapaking Hyang Suksma”*

Sembah rasa menggunakan alat batin yang terdalam dan yang terhalus seperti terlihat dalam ungkapan Wedatama ‘*sinimpen telenging kalbu*’ adalah alat untuk melihat Tuhan setelah terlihat dahulu dibukakan Allah Tabir yang menutupiNya. Dengan pusat kalbu yang terdalam, yang dalam

keadaan jernih berkilauan, seorang “salik” mampu melihat Allah yang Maha Ghaib, jauh tersembunyi dalam pandangan mata biasa.

Lebih lanjut Al-Qusyairi menjelaskan pada bagian lain bahwa” . . .seorang hamba yang terus menerus *munajat* dengan Allah di dalam sirrnya ... maka ia disebut *arif* dan hal perbuatannya disebut *ma’rifah* (di Indonesiakan dengan makrifat)...”

Makrifat, seperti dirumuskan Dr. Harun Nasution dari berbagai literatur, “berarti mengetahui Tuhan dari dekat dengan hati sanubari melihat Tuhan” Makrifat, bukan hasil pemikiran manusia tetapi bergantung kepada kehendak dan rahmat Tuhan. Makrifat adalah pemberian Tuhan kepada sufi yang sanggup menerimanya. Alat untuk memperoleh makrifat oleh kaum sufi disebut *sirr*”.²¹

Apabila pengertian makrifat menekankan “mengetahui Tuhan dan dekat sehingga dengan mata hati seorang sufi atau salik dapat melihatNya”, maka *sembah rasa* itu agaknya dilaksanakan dengan jalan *makrifat*. Hal ini tercermin dalam berbagai ungkapan yang menunjukkan makrifat dimaksud, seperti *melok tanpa aling-aling* (kelihatan jelas tanpa tirai), *pambukaning warana* (tersingkapnya tabir), *wus pada melek* (sudah sama-sama melihat dengan jelas).

Lebih dari itu, *sirr* sebagai alat *makrifat*, tampaknya disebutkan dalam ungkapan telenging kalbu, demikian pula dengan *wosing jiwangga*, dan juga ditambah lagi dengan kasing batis. Kesemuanya itu sekalipun tidak secara nyata disebutkan cara melakukan *sembah rasa*, namun dan ungkapan dan istilah itu menunjukkan bahwa *sembah rasa* itu dilakukan

²¹ Dr. Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisme dalam Islam*, op. At- 68-69 (bid., h.70) selanjutnya bandingkan dengan Abdul Qasim Al Qusyairi.

dengan digambarkan pada bait berikut jalan makrifat, dengan menggunakan alat sirr (mata hati).

Seorang “salik” yang telah mampu mencapai tingkat makiifat, berarti telah meraih anugrah Illahi, ia mengalami hidup di alam yang serba tenang dan tentram kembali. Oleh karenanya ia tidak menginginkan lagi kehidupan duniawi yang serba ramai hiruk pikuk, karena hawa nafsunya yang biasanya sangat mempengaruhi jalan hidupnya telah ia kuasai sepenuhnya. Pada saat itulah ia kembali ke asal hidupnya semula dihadirat Illahi (untuk sementara).

Keadaan hidup salik seperti itu, digambarkan pada bait berikut:

“Sajatine kang mangkana
wus kakenan nugrahaning Hyang Widi
bali alaming asuwung
tan karem karamean
mgkang sipat wisesa winisesa wus mulih mulanira
mulane wong anom sami”.

Tidaklah mengherankan jika “salik” yang saat itu telah menjadi *arif* tidak menyukai keduniaan, karena ia tengah dalam keadaan tenggelam mencintai anugrah kemuliaan dan rahmat Tuhan, antara dia dengan Tuhan terdapat suasana cinta mencintai.

Seorang “salik” yang telah arif itu begitu cintanya kepada Tuhannya, hingga ia tidak menginginkan apapun kecuali Dia. Begitu meluapnya rasa cintanya itu, lalu Tuhan membalasnya dengan melimpahkan kasih sayang Nya yang lebih besar kepadanya. Keadaan seperti terlihat pada bait berikut:

“Taman limut, durgameng tyas
kang weh limput karem ing karamat
karana karoban ing sih
sihing suksma ngrebda sahardi gengira.”

Rasa cinta dan kasih sayang tersebut dalam istilah tasawuf dikenal dengan *al-mahabbah* atau *al-hubb*. Selanjutnya *mahabbah* dalam kaitannya dengan makrifat, sementara sufi memandangnya sebagai kembar dua yang disebut bersama-sama. Keduanya melukiskan betapa dekatnya hubungan seorang sufi dengan Tuhan, demikian kesimpulan Harun Nasution. Mahabbah melukiskan keakraban dalam bentuk cinta, sedangkan makrifat melukiskan keakraban dalam bentuk *musyahadah* (melihat Tuhan) dengan hati sanubari.

Fana' dan *Baqa'* erat kaitannya dengan makrifat. *Fana'*, mengandung arti gugurnya sifat-sifat yang tercela sedangkan *baqa'* berarti berdirinya sifat-sifat terpuji.

“*Asyāra l-qaumu bi al-baqa’i ilā suqūth al-aushā al-madzḡmūmati’ wa asyārū bi al-baqā’i ilā qiyam al-aushāf al-mahmudat bihi.*”

Dengan demikian, begitulah Chatib Quswain, istilah *Fana'* dan *Baqa'* yang bertalian makrifat itu meliputi tiga tingkatan: pertama, *fana'*nya segala perbuatan mahluk dalam perbuatan Tuhan; kedua, *fana'*nya sifat-sifat mahluk dalam sifat-sifat Tuhan; dan ketiga, *fana'*nya wujud mahluk dalam wujud Tuhan.

Bertalian dengan *fana* tersebut demikian ia menyimpulkan, bahwa Al-Gazali hanya menyebut *fana* yang terakhir: *fana'*nya segala sesuatu selain Allah, sehingga yang dipandang ada hanya Dia, yang menurut dia adalah tauhid tingkat tertinggi.

Dengan demikian, tidaklah mengherankan jika *fana'* dan *baqa'* dapat dicapai dalam waktu yang sama, karena hal itu adalah dua aspek dan keadaan atau pengalaman yang sama. Orang yang telah *fana* dari perbuatan mahluk, *baqa* dengan perbuatan Tuhan; yang telah *fana* dan sifat-sifat mahluk *baqa* dengan sifat-sifat Tuhan; dan yang telah *fana* dan wujud yang

lain *baqa* dengan wujud Tuhan. Makrifat dalam anti memandang esensi Tuhan secara langsung, nampaknya, hanya tercapai dalam keadaan fana tingkat yang terakhir ini ketika wujud diri arif telah terhapus dalam *syuhud ahadiyah* (menyaksikan akan keesaan) Allah Ta'ala. Dengan mengutip pendapat al-Palimbani Chatib Quzwain menegaskan, bahwa itulah puncak makrifat yang tertinggi yang dicapai oleh Rasulullah SAW pada puncak perjalanan *mi'rajnya*.

Seorang salik yang mencapai tingkat arif dituntut kemantapan mentalnya, ia tidak boleh mengaku mengada-ada suatu tingkat yang belum ia capai. Ketidakjujuran batin ini akan menyebabkan murka Tuhan, seperti terlihat pada ungkapan: *kalamun durung lugu, aja pisan wani ngaku-aku, antuk siku..* .Jika sudah mengalami makrifat benar-benar, ia boleh memberitahukannya kepada orang lain (yang setingkat ilmunya), namun merahasiakan lebih baik dan pada membukanya.

Karena pada tingkat sembah rasa yang mengambil bentuk makrifat ini ia harus bekerja oleh rasa sendiri tanpa bimbingan guru, maka ia harus faham benar berbagai tanda batini disini lahi mempertebal rasa yakin akan takdir Illahi, saya mempertinggi kewaspadaan dan memperdalam dzikir kepadaNya.

Kepada para salik yang tengah menjalani tasawuf yang mengalami hal-hal yang luar biasa, seperti kemampuan melihat apa yang akan terjadi, menjauhi bencana, menundukkan makhluk lain, dan sebagainya, hendaklah ia tidak menonjolkan diri atau mengaku diri lebih hebat lantaran keistimewaan itu. Hendaklah hal itu ia rahasiakan. Ia tak mau memberitahukan apa yang tak disuruh memberitahukan. Bahkan ia memandang apa yang ia alami secara luar biasa itu suatu cobaan Allah dan karenanya ia berlindung kepadaNya. Demikian nasihat Abu Al Abbas Al Mursi yang dikutip Dr. Abd. Halim Mahmud.

Sejalan dengan nasihat tersebut, bagi salik yang sudah mencapai pengalaman batin luar biasa seperti itti. Selayaknya ia tklak membenitahukan kepada orang lain yang bukan ahlinya, apalagi jika ia belum sampai ke tingkat setinggi itu, maka hendaklah ia tidak mengaku telah mengalaminya, begitulah petunjuk Mangkunegara IV. Karena sikap yang demikian itu dapat menyebabkan murka Allah. Namun demikian apabila ia telah mengalami keadaan yang luar biasa malahan bahkan mencapai makrifat kepada Allah, bolehlah ia mengatakan hal itu kepada orang-orang yang mampu memahaminya. Tetapi sebaiknya hal itu tak usah ia katakan, bahkan lebih baik ia rahasiakan.

Makrifat dalam kaitannya dengan fana dan baqa tampaknya dapat diterima penulis-penulis dikalangan sufi klasik seperti Abu Nashr Al-Sanaj Al-Thusi (w. 378 H), Abu Bakar Muhammad Al-Kalabadi (w. 380 H), Abu Al-Qasim Abd. Al-Karim Al-Qusyairi (w. 465 H), Al-Ghazali (1059-1111 M) dan lain-lain, seperti terlihat dalam pembahasan mereka secara mendalam tentang kedua hal tersebut. Makrifat, lana dan baqa merupakan puncak pengalaman batin seorang sufi yang tidak bertentangan al-qur'an dan sunnah.

C. Perkembangan Pantheisme (Kemanunggalan Radikal)

Pengalaman batin para sufi sesudah makrifat fana' dan baqa' tidak terlihat pada tulisan tokoh-tokoh sufi tersebut, tidak mereka sebutkan apa yang dialami sufi sesudah itu. Dalam hal ini tidak ada kejelasan. Oleh karena itu munculnya istilah-istilah *ittihad hulul* yang dikembangkan selanjutnya menjadi *wahdah al-wujud*, dan tauhid, adalah di luar kitab-kitab yang mereka tulis. Agaknya mereka tidak menyetujui konsep-konsep ini karena kaburnya pemisahan antara esensi Tuhan dan esensi manusia. Maka tidak mengherankan jika Dr. Hanin Nasution menyebutkan bahwa dalam membahas ketiga konsep

ittihad, *hulul* dan *tauhid* kita berada dalam lapangan yang kurang terang. Ketiga konsep itu, oleh ulama syari'at dalam Islam dipandang sebagai hal-hal yang bertentangan dengan Islam.

Adapun mengenai *ittihad* yang banyak dialami Abu Yazid Al-Bustami, yang lebih dahulu ia alami adalah *al fana'wa al-baqa*. Menurut Al-Sarajj, Hal ini terjadi diluar kesadarannya. Ketika itu ia mengeluarkan ucapan yang lahir dan perasaan yang sedang meluap yang di sebut *syathahat*.²² Ia tidak dinilai secara lahir. Sufi demikian tidak dalam keadaan mukallaf oleh karenanya ia berada di luar hukum taklif Allah yang berlaku umum. Dalam hidup sehari-hari, Al-Bustami ketika tidak dalam keadaan *syathahat*, tetapi mengamalkan dan mengindahkan hukum syara'. Abu Yazid adalah orang yang mengagungkan syari'at, demikian kata Al-Qusyairt sambil mengutip ucapan Abu Yazid berikut : Jika kamu lihat sendiri bagaimana ia mematuhi perintah dan larangan Allah, tidak melanggar aturan hukumnya, tetapi menunaikan syari'atNya.²³

Begitu mendalamnya tasawuf Al-Bustami dalam menghayati *al afana wa al baqa* meski menurut kriteria Al-Sarraj dan Al-Qusyairi, hal itu dipandang tidak bertentangan dengan Al-Qur'an dan Sunnah, namun pada hakekatnya *al fana* dan *al baqa* Al-Bustami yang berujung kepada *al ittihad* itu memakai *takwil* yang jauh dan *nash* Al-Qur'an dan Sunnah serta menyalahi teologi Asy'ari.

Dengan demikian konsep tasawuf berdasarkan karya Al-Sarraj, Al-Qusyairi, Al-Kalabadi Al-Ghazali dan lain-lain yang didasari teologi Al-Asy'aris. Lantara orientasinya yang erat dengan semangat ajaran Al-Kitab dan Al-Sunnah, maka dapat disebut *tasawuf Sunni*, tasawuf ini mempunyai ciri-ciri yang berbeda dengan *tasawuf non sunni*. Dalam tasawuf Sunni tidak

²² Abu Nashr Al-Saraj Al-Thutsi, *Al-Luma'*, op, cit., h. 453-454

²³ Abu Al-Qasim Al-Qusyairi, *Al-Risalah Al-Qusyairiah*, op. Cit., h. 24

terdapat unsur-unsur *syirik* (menyekutukan Tuhan) baik dalam aqidah maupun dalam ibadah, meski secara samar-samar tasawuf ini tidak memperkenankan orang menjalani tarekat suluk, uzlah, kezuhudan dan lain-lain tanpa ikhtiar sama sekali untuk mencari nafkah seperlunya. Tasawuf Sunni juga menekankan akhlak dan sopan santun dalam hubungan manusia dengan Allah dan dalam hubungan dengan sesamanya.

Apabila konsep tasawuf Sunni hanya *sebatas makrifat* atau *musyahadah* (melihat Allah) tanpa *ittihad* (kemanunggalan), lain halnya *tasawuf non Sunni*, ingin lebih maju lagi. Tasawuf non Sunni mempunyai konsep tasawuf dasar yang dikenal dengan *al hulul*, yang dicetuskan oleh Husein bin Mansur Al Hallaj (858-922 M).²⁴ Agaknya dari konsep dasar *al hulul* ini kelak dikembangkan lagi menjadi konsep tasawuf *wahdah al wujud* yang diajarkan Muhji Al Din Ibnu ‘Arabi (1165-1240), seperti disinggung di Muka.

Al hulul mengandung arti bahwa Tuhan memilith tubuh-tubuh manusia tertentu untuk Ia tempati setelah sifat-sifat kemanusiaan dalam tubuh itu dilenyapkan, demikian keterangan Al-Sarraj dalam Al-Luma;. Meski ia menolak faham hulul ini.²⁵

Al halaj berpendapat bahwa Allah mempunyai dua sifat dasar ; *Lahut* (ke Tuhanan) dan *Nasut* (kemanusiaan). Sebelum Tuhan menciptakan makhluk, Ia *bertajalli* kepada diriNya

²⁴ Dr. Harun Nasution, Falsafah dan Misticisme dalam Islam, op.cit., h.80.

²⁵ Abu Nashr Al-Saraj Al-Tbusi. “ *Al-Luma*”, op, cit., h. 541-542, ia menuturkan seperti berikut: “Telah sampai padaku bahwa jamaah yang berpaham hulul berpendapat, sesungguhnya *Al Hak* Yang Maha Tinggi, namanya, memilih tubuh-tubuh manusia tertentu yang padanya dijadikan tempat Tuhan, setelah dihilangkan sifat-sifat kemanusiaannya”, “... adapun kekeliruan yang terdapat dalam paham Al hulul ialah kekeliruan yang disebabkan kesalahpahaman membedakan antara sifat Allah dan sifat mahluk...”.

(melihat diri sendiri), berdialog dengan diriNya, yang terlihat olehNya hanya kemuliaan dan keagungan dzatNya. Lalu Dia pun cinta pada dzatNya. Dan lantaran sifat cinta inilah yang menyebabkan adanya makhluk, sebab terwujudnya makhluk dan sebab adanya yang banyak yang beraneka ragam. Dia pun mengeluarkan dari yang tiada (*Al- 'Adam*) suatu *duplikat* dari diriNya yang mempunyai sifat-sifat dan nama-namaNya. Duplikat dari diri Tuhan itu adalah *Adam* setelah ia menciptakan Adam dengan cara demikian, maka ia memuliakan, mengagungkan dan mencintai Adam. Lalu pada diri Adam itulah menampakkan diriNya dalam bentuknya yang nyata.²⁶

Pada pokoknya, setelah Tuhan menciptakan Adam menurut cara tersebut, demikian Dr. Ahmad Amin menuturkan, lalu Dia mengagungkan Adam, memuliakannya dan memilihnya untuk tempat diriNya pada diri Adam.²⁷

“wa lammā hkaladallah Ādam ‘alā hādzā an-nahwi ‘azhzhmahu wa majjadahu wa ikhtārahu li nafsihi wakāna haitsu zhuhur al-haqqi fī shuratihi wabihi huwa huwa.”

Husein bin Mansur Al Hallaj, tampaknya cukup konsisten dalam pendirian taswufnya. Faham al hululnya, terdapat dalam berbagai ucapan, pernyataan dan karyanya, do’anya sebagai berikut:

Syair dan do’a yang mengandung konsep *nasut* dan *lahut*, bahwa dalam diri Tuhan ada sifat kemanusiaan dan dalam diri manusia terdapat sifat ke Tuhanan, maka bukan mustahil Dia menyatu secara nyata dalam diri makhlukNya.²⁸

²⁶ Dr. Harun Nasution, *Falsafah dan Misticisme dalam Islam*, op, cit., h. 81, ia merumuskan konsep al hulul itu dari *At-Thawwasin*, karya Al-Hallaj.

²⁷ Lihat Dr. Ahmad Amin, *Dhur Al-Islam*, jilid II, Al Nahdlah, Mesir, cetakan IV, 1966, h 78.

²⁸ *Ibid.*, h. 74-78, terjemah syairnya : “ Maha suci Dzat yang sifat

“*subāhana man athhara nāsūtahu sirra sanā lāhutihi atsaqibi tsudda badā al-khilqihi, zhāhiran fī shurat al-akli wa asy-syaribi wa min du’ā’ihi: Allahumma innaka al-muttajali ‘an kulli jihatīn al-mutakhalli ‘an kulli jihatīn bihaqqi qiyāmika bihaqqi, wa bihaqqi qiyāmi bihaqqika, wa qiyāmī bihaqqika yukhlifu qiyamaka bihaqqi, fa’inna qiyamī bihaqqika nāsūtiyah, waqiyāmaka bihaqqin lā hūtiyah wa kanā anna nāsūtiyatī mustahlikat fi lā hutiyatika falāhuwatiyatika masnuliyyat’alā nāsūtiyatī ghaira mumāsatin lahā...*”

Syair yang mengandung makna bahwa roh Tuhan dan roh manusia bercampur begitu homogennya seperti bersatunya air dengan *khamar* (minuman keras) yang tak dapat dibedakan lagi antara keduanya.²⁹

“*Muzjat rūhaka fi rūhī kamā-tamzaju al-khamratu bi al-mā’I az-zulāli fa’idza massaka syai’un massanī-fa’idza anta anā fī kulli hālin.*”

Wahdah al-wujud menurut Dr. Harun Nasution adalah faham lanjutan dari faham *al hulul* Faham *wahdah al wujud* yang kadang-kadang disebut faham *faham wujudiah*, yang berarti kesatuan wujud, adalah faham yang dimunculkan Muhyi Al-Din Ibn Al-Arabi (1165-1240 M). Menurut faham wujudiah mi, konsep *nasut* yang ada dalam *hulul* ia rubah menjadi *khalq* dan *haqq* adalah dua aspek bagi tiap sesuatu, yang pertama sebagai aspek sebelah luar sedang aspek yang kedua sebagai

kemanusiaanNya membukakan rahasia cahaya keTuhananNya yang cemerlang, kemudian kelihatan bagi mahluk dengan nyata.... “

²⁹ Dr. Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisme dalam islam*, op. Cet. h. 82-83, terjemahannya: “rohMu disatukan dalam rohku, seperti anggur disatukan dengan air murni, maka jika sesuatu menyentuhMu, niscaya ia menyentuhku, sebab ketika itu engkau adalah aku dalam segala hal”, *ibid.*, h. 83, terjemahnya: “Aku adalah Dia yang kucintai, dan dia yang kucintai adalah aku. Kami adalah dua roh yang bertempat (berhulu) dalam satu badan, Jika engkau lihat aku maka kau lihat Dia, dan jika kau lihat dia berarti kau lihat kami.”.

aspek sebelah dalam. Kata Khalq dan haqq adalah sinonim dar 'ardl dan *jauhar*, dan juga dari *dhahri* dan *bathin*.³⁰ Wujud makhluk adalah bayangan, yang ada hanya satu, wujud Allah.³¹

Dalam pada itu Muhammad Chatib Quzwain, berpendapat bahwa faham wahdah at wujud itu bertolak dan pandangan bahwa yang ada hanya Allah, lalu Ibnu Al-Arabi memandang alam semesta ini sebagai penampakan lahir (tajali) dan nama-nama Allah ; "Allah itu esa dan segi esensinya dan berbilang dan segi nama-namaNya"³² demikian Chatib Quzwain.

Menurut faham ini Allah ingin melihat diriNya di luar diriNya dan oleh karenanya Ia jadikan alam. Maka alam mi merupakan cermin bagi Allah. Ketika Ia ingin melihat diriNya, Ia melihat kepada alam. Karena dalam tiap benda-benda itu terdapat sifat ke Tuhanan disamping sifat kemakhlukuan, maka Allah melihat diriNya di luar diriNya. Dan sinilah agaknya timbulnya faham *wahdah al wujud* itu. Yang ada di alam ini kelihatan banyak, tetapi sebenarnya satu. Hal ini tak ubahnya seperti orang yang melihat dirinya dalam beberapa cermin yang ia letakkan di sekelilingnya. Di dalam tiap cermin tersebut Ia melihat dirinya, kelihatannya begitu banyak, tetapi sebenarnya dirinya hanya satu jua. Demikian Dr. Hanin Nasution menuturkan apa yang diterangkan Al-Qashani dalam *Fushush al-Hikam*.³³

Sejalan dengan konsep wujudiah Ibnu Al-Arabi tersebut adalah konsep wujudiah Muhammad bin Fadi Allah Al Burhanfuri (wafat 1029 H) dalam bukunya *Al-Tuhfah Al-Mursalah* dengan konsep pemikiran yang lebih terperinci yang

³⁰ *Ibid*, h. 84.

³¹ *Ibid*, h. 84-86

³² Dr. Muhammad Chatib Quzwain, *Tasawuf 'Abdu 's-Samad Al Palimbani*, op, ch, h. 51-52

³³ Dr. Harun Nasution, *Falsafat dan Misticisme dalam Islam*, op. Cit, h. 85.

dikenal dengan “*martabat tujuh*”³⁴ seperti terlihat dan apa yang ia ungkapkan berikut:

”inna al-haqqa subhānahu wa ta’āla huwa al-wujūd wa anna dzāalika al-wujud laisa lahu syaklun walā haddun walā hasrun wa ma’a hādza zḥahara wa tajallā bi asy-syakli wa al-haddi wa lam yataghayyar ‘ammā kāna min ‘adam asy-syakli wa ‘adam al-haddi bal al-āna kammā kāna.”

Artinya : “Bahwa Al-Hak Subhanahu wa Ta’ala adalah satu-satunya wujud. dan wujud itu tiada berbentuk. Tak terbatas dan tak berhingga; meskipun demikian Ia menampakkan diri (bertajalli) dalam bentuk dan batas, tanpa berubah dari keadaannya yang tanpa bentuk dan tanpa batas, bahkan sekarang Ia tetap seperti keadaannya yang semula”

“wa inna dzālik al-wujūd haqīqat jamī’ al-maujūdāt wabāthinuhā, wa inna jamī’ al-kā’ināt hatta ad-darrata lā takhlū ‘an dzālik al-wujūd, ... wa inna dzālik al-wujūd min kaitsu al-kunha’ lā yankasyifu li’ahadin.”

Artinya : “Wujud itu “. demikian Al-Buhanpuri, “adalah hakikat Batin dan segala yang maujud. Sehingga semua yang ada di alam ini, sekalipun sebutir atom, tidak sunyi dari wujud itu. Kemudian dan segi kuhni (‘hakikat’)nya. Wujud tersebut tidak mungkin dikenal oleh siapapun juga....,

Lebih lanjut ia menyatakan:

“wa inna dzālik al-wujūd kamālain, ahaduhumā kamāl dzātī, wa tsānīhimā kamāl asmā’i. Ammā al-kamāl adz-dzātī fahuwa ibāratun ‘an zhuhūrihi la’ālā ‘an nafsīhi binafsīhi fi nafsīhi linafsīhi. Ammā al-kamāl al-asmā’ī fahuwa ‘ibāratun ‘an

³⁴ A. H. Johns, *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet*, Canberra, 1965, h. 129. Selanjutnya sumber ini disebut *Al-Tuhfah al-Mursalāh*, *Ibid.*, h. 129-130.

zhuhūrihi ta'āla nafsihi wa syuhūdihi dzātahu fi at-ta'yināt al khārijīyah a'ni al-ālam wamā fihī.”

Artinya : “Dan sesungguhnya Wujud itu memiliki dua kesempurnaan esensi (al kamal al dzati) dan kesempurnaan nama (al kamal al asmai). Kesempurnaan dzati ialah penampakan Tuhan atas DiriNya dengan diriNya dan bagi diriNya, yang tak memerlukan alam semesta ini....” Adapun “kesempurnaan” asmai ialah penampakan Tuhan atas diriNya dan memandang esensiNya dalam penampakan-penampakan lahir (al ta'ayyunat al kharijah) yaitu alam semesta dan segala isinya...”

Menurut Al-Burhanpuri. Wujud Allah itu untuk dapat dikenal dengan melalui tujuan martabat (tingkatan): Martabat pertama ialah martabat al-Lata'ayyun yang disebut Ahadiyah, yaitu esensi Tuhan yang mutlak tanpa nama dan sifat, sehingga tidak nampak dan tak dikenal siapapun. Martabat kedua ialah martabat al-ta'ayyun al awwal (penampakan yang pertama) yang disebut wahdah. Penampakan esensi Tuhan pada tingkat ini berupa Hakikat Muhammad (al haqiqat al muhammadiyah) yang diartikan sebagai Ilmu Tuhan mengenai diriNya, sifatNya dan alam semesta secara global tanpa pembedaan yang satu dan yang lain. Martabat ketiga ialah al-ta'ayyun al-tsani (penampakan kedua) yang disebut Wahidiah dalam rupa Hakikat Insan (al-haqiqat al-insaniah), yakni ilmu Tuhan mengenai diriNya, sifatNya dan alam semesta ini secara terinci dan pembedaan yang satu dan yang lain, atas jalan perceraian.

Tiga martabat tersebut, menurut Al-Burhanpuri, semuanya adalah bersifat kadim dan azali, “karena martabat yang ketiga pada ketika itu tidak ada yang maujud. Melainkan dzat Allah Subhananhu wa Ta'ala dan sifat-sifatNya,

sedangkan sekalian makhluk pada waktu itu adalah maujud di dalam ilmu Allah. Belum lahir dalam wujud *kharij* (luar).³⁵

Lebih lanjut, martabat keempat disebut alam arwah dan dinamakan pula Nur Muhammad SAW, yaitu ibarat dari keadaan sesuatu yang halus semata, Roh Tunggal yang berupa asal roh segala makhluk. Martabat kelima disebut alam matsal, yaitu diferensiasi dan Nur Muhammad tersebut dalam rupa roh perorangan, yang dapat ditamsilkan 'laut' selaku alam roh melahirkan dirinya dalam bentuk 'ombak' sebagai alam matsal. Martabat keenam disebut alam ajsam yaitu alam benda-benda yang kasar yang tersusun dan berbeda-beda yang satu dengan yang lainnya. Martabat ketujuh yang terakhir adalah martabat insan atau alam paripurna, yang padanya terhimpun segenap martabat yang sebelumnya, sehingga martabat ini disebut tajalli (penampakan) Allah yang kemudian seka li.³⁶

Itulah tujuan martabat wujud Allah menurut pemikiran Al-Burhanpuri: yang pertama dan tujuh martabat itu adalah sumber martabat bagi penampakan Allah yang enam martabat sisanya adalah martabat-martabat penampakan Allah yang kulli (global). Adapun martabat yang terakhir yakni martabat insan dinamakan Insan Kamil apabila naik meningkat dan segenap martabat yang lain tampak dan terpancar di dalamnya. Dan puncak Insan Kamil yang paling sempurna muncul pada din Nabi Muhammad SAW penutup segala Nabi-nabi.³⁷

Penjabaran paham wahdah al-wujud dalam bentuk martabat tujuh Al-Burhanpuri dalam Al-Tuhfat Al-Mursalat itu memperlihatkan atas pikir yang sama dengan penjabaran Al-

³⁵ *Ibid*, h. 131, bandingkan dengan Dr. Muhammad Chatib Quzwain, Tasauf 'Abdu 's-Samad Al-Palimbani, op., ch., h. 64-69

³⁶ *Ibid*, h. 131

³⁷ Loc., ch. Bandingkan dengan Muhammad Chatib Quzwain, loc, ch., h. 67.

Jili dalam Al-Insan Al-Kamil. Kesamaan itu terdapat pada konsep Ahadiyah. Wahah, wahidiah dan Insan Kamil.

Konsep Wahdah al-wujud dalam bentuk martabat tujuh itu terlihat pula dalam wirid Hidayat Jati Karya Ranggawarsito (1802-1873M), seperti terlihat pada ungkapan berikut:

“Sajatine ingsun dzat kang amurba amisea kang kawasa anitahake sawiji-wiji dadi pada sanalika sempurna saka ing kudratingsun, ing kono wus kanyatahan pratandaning af'al ingsun minangka bebukaning iradat ingsun, kang dingin ingsun anitahake kayu aran sajaratu'iyakin, tumuwuh ing sajroning 'alam' adam makdum azali; nuli cahya aran nur Muhammad; nuli kaca aran miratu'l kayi; null nyawa aran roh idlafi; nuli damar aran kandil; nuli sesotya aran darah nuli dinding jalal aran kitab kang minangka warananing khalaratingsun”.³⁸

Ungkapan tersebut menjelaskan tentang kerahasiaan martabat-martabat (tingkat-tingkat) wujud Dzat Tuhan yang mutlak. Di sini yang mutlak itu menyatakan bahwa Ia maha kuasa menciptakan segala sesuatu, dan segala ciptaanNya adalah menjadi bukti af'al (perbuatan)Nya. Segenap makhluk ciptaanNya, satu demi satu apabila dijumlahkan secara global, merupakan manifestasi yang mutlak melalui tujuh martabat. Tujuh martabat yang merupakan manifestasi atau tajalli yang mutlak itu ialah: alam pohon (syajaratu'l yakin), nur Muhammad, cermin (mir'atul hayai),³⁹ nyawa (roh idlafi),

³⁸ Ronggowarsito, *Wirid Hidayat Jati*, terbitan R. Tanojo, 1954, h. 8. terjemahnya. “Sesungguhnya aku adalah Dzat Yang Maha Kuasa, yang berkuasa menciptakan segala sesuatu, jadilah seketika dengan sempurna karena kudratku. Di situ telah ada kenyataan bukti af'al (perbuatan)Ku.

³⁹ Ibid., h. 105., Harun Hadiwijono, memahami 'Miratu'l kaya'i sebagai "the mirror of shame"'. Tampaknya ia memandang *al kayai* dari bahasa Arab *al hayaa'* yang berarti malu. Dalam hal ini saya cenderung memandang *al kayai* bukan dari *al hayaa'*, tetapi berasal dari *al hayaah* atau *al hayaawi*

lampu (qandil), mutiara (durrah) dan kemudian dinding jalal (hijab).⁴⁰

Menurut penjelasan dalam wirid tersebut syajaratu'l yakin adalah pohon al-hak yang tumbuh di alam tiada yang masih dikosongkan (alam 'adam ma'dum) yang azali, dan yang ada yang sebenarnya yang pasti paling dahulu adalah dzat Tuhan yang mutlak. Inilah yang menjadi wahana alam ahadiyah. Selanjutnya nur Muhammad yang berarti cahaya yang terpuji dikatakan berwarna seperti burung merak (pertama putih) yang ada di pohon al-hak syajaratu'l yakin. Dia adalah cahaya al-hak yang disebut pancaran yang mutlak atau tajalli dzat yang mutlak yang menjadi asal segala nama. Inilah yang menjadi wahana alam wahdah Mirat al-hayi atau kaca cermin yang wira'i dikatakan berada di muka nur Muhammad dan inilah wahana alam wahidiah. Roh idlafi, keluarga besar segenap roh, hakikat seksama dzat yang mutlak adalah wahana alam arwah. Qandil, yang merupakan lampu tanpa api, tetapi memancarkan cahaya permata nur Muhammad, tempat berkumpulnya segenap roh, adalah wahana alam mitsal. Durrah, mutiara putih yang bersinar memancar warna-warni, adalah wahana alam ajsam. Hijab, yang dinamakan dinding jalal atau tirai yang agung yang muncul dari mutiara yang beraneka warna, yang dimaksudkan untuk tirai penutup dzat Yang Mutlak, adalah wahana alam insan kamil.⁴¹

Apabila konsep martabat tujuh yang berawal dan penciptaan syajaratu'l yakin dan berakhir pada insan kamil itu disebut sebagai tanazul (turun) Tuhan yang mutlak di dalam semesta, maka sebaiknya terdapat konsep ajaran taraqqi (mendaki) seorang hamba kepada yang mutlak dengan

yang berarti 'yang hidup'

⁴⁰ Ibid, h. 105-106

⁴¹ Ronggowarsito, *Wirid Hidayat Jati*, op, ch., h 8. 20-21, Bandingkan dengan Dr. Harun Hadiwijono, *Man in the Present, Javanese Mysticism*, op, ch., h. 106.

menjalani enam macam cara. Keenam cara itu ialah: mengumpulkan hakikat dzat hamba pada dzat Tuhan, menyucikan dzat yang mutlak, kemahakuasaan dzat yang mutlak (pada dzat hamba) sebagai realisasi ide insan kamil, menciptakan jagad raya kemudian mengakhirinya kelak dan disatukan dengan yang mutlak, harapan keselamatan generasi mendatang dan keluarga besar insan kamil dan akhirnya Ia mengeluarkan pesona kewibawaanNya terhadap siapa yang tidak mengindahkannya.

Di samping ajaran tentang tanazul dan ajaran tentang taraqqi seperti rumusan Harun Hadiwijono yang ia ambil dan wirid hidayat jati, tersebut pula ajaran sangkan paran tanazul taraqqi (dan mana dan kemana turun dan mendaki dzat yang mutlak) seperti terlihat pada ungkapan berikut:⁴²

“ingsun mancad saka alam insan kamil, tumeka ing’alam ajsam, nuli tumeka maring ‘alam misal, nuli tumeka maring ‘alam arwah, nuli tumeka maring ‘alam wahdat, nuli tumeka maring ‘alam achadiyat, nuli tumeka maring ‘alam insan kamil maneh, sempurna padang tarawangan saka ing kudratingsun”.⁴³

Yang mutlak menyatakan bahwa ia menjejakkan ‘kaki’ dari alam insan kamil tiba di alam ajsam, lalu tiba di alam misal, terus tiba di alam arwah, tiba di alam wahidiyah, tiba di alam wahdah dan kemudian tiba di alam ahadiyah, akhirnya tiba kembali di alam insan kamil dengan sempurna dan dalam keadaan terang benderang berkat kemahakuasaanNya. Inilah menuntut ronggowarsito, sangkan paran tanazul taraqqi.

⁴² Ronggowarsito, *Wirid Hidayat Jati*, op, ch., h 8. 20-21

⁴³ *Ibid*, h. 18.

D. Faham Kemanuggalan Moderat

1. Abd ar-Rauf as-Sinkili.

Para peneliti banyak mengalami kesulitan untuk melacak riwayat awal kehidupan as-Sinkili, baik mengenai tahun kelahiran maupun latar belakang kehidupannya. Azra menegaskan bahwa tidak ada penjelasan yang dapat dipercayai mengenai riwayat kehidupan as-Sinkili. Namun untuk tahu kelahiran Azra menunjuk pendapat Rinkes yang bisa terima dan disepakati, yaitu sekitar tahun 1024H/1615M. Sedangkan as-Sinkili diperkirakan meninggal pada tahun 1105H/1693M, dan dimakamkan di Kuala Kureng Aceh, sehingga kemudian terkenal dengan nama ‘Tengku di Kuala’“Syah Kuala”.⁴⁴

As-Sunkili memiliki nama lengkap ‘Abd ar-rauf bin Ali al-Jawi al-Fansuri as-Sinkili. Ia berasal dan Fansur di wilayah pantai barat laut Aceh. Ia adalah seorang ulama besar dan tokoh sufi dari Aceh yang pertama kali membawa dan mengembangkan tarekat syatariyyah di Nusantara. Ayahnya adalah syekh Ali Fansuni, seorang arab yang telah mengawini seorang wanita setempat dari Fansur, bertempat tinggal di Sinkel, tempat anak mereka, as-Sinkili, dilahirkan.

Karir pendidikan as-sinkili dimulai didesanya, Sinkel, terutama dari ayahnya yang alim dan telah mendirikan sebuah madrasah yang menarik murid-munid dari berbagai tempat di Aceh. Kemudian ia melanjutkan pendidikan di Fansur, lalu ia berguru kepada 19 ulama besar di al-Hasanudin, Sesudah itu kembali ke Aceh dan diangkat menjadi mufti, sambil mengajarkan mengamalkan tarekat syatariyyah, pusat Islam yang merupakan titik penghubung antara orang melayu dengan kaum muslimin di Asia barat dan Asia selatan. Sekitar tahun 164, as-Sinkili berangkat ke tanah Arab untuk mempelajari agama di sepanjang lajur perjalanan haji antara Yaman dan Mekkah. Kemudian karir as-Sinkili sebagai guru

⁴⁴ Azyumardi Azra, Jaringan, 189.

dimulai di Madinah, segera ia setelah memperoleh kewenangan mengajar dari gurunya.⁴⁵

Seperti halnya ar-Raniri, Abd Rauf as-Sinkili mengembangkan faham sufisme yang ortodoks atau sunni. Tetapi ia tidak seperti ar-Raniri. Ia tidak menunjukkan bahwa tidak sependapat dengan ajaran wujudiyah, dimana tulisan-tulisannya menunjukkan kemandiriannya. Ia cenderung menerima faham martabat tujuh yang mirip dengan wujudiyah. Ia sudah kembali sudah mantap, tidak guncang seperti pada masa Nur ad-Din an-Ranini.

Penelitian terhadap naskah-naskahnya menunjukkan bahwa Abd ar-Rauf cenderung mengajarkan dan mengembangkan tarekat. Tarekat yang dianutnya adalah tarekat statiyah yang dipelajarinya dari Ahmad al-Qusyasyi dari Madinah. Keahliannya dalam fiqih membawa Abd ar-Rauf pada sufisme sunni yang amali dan itu memantapkannya dalam tarekatnya.

As-Sinkili menulis dua puluh karya, yang membahas tentang fiqh, tafsir dan tasawuf.⁴⁶ Tulisan-tulisan tersebut memantulkan pandangan rekonsiliasi antara syari'at dan tasawuf atau untuk ilmu.

Dalam karyanya yang lain kifayah muhtajin juga dijelaskan hubungan antara alam dengan Tuhan seperti bayang-bayang dengan pemilik bayang-bayang. Alam adalah bayang-bayang dari Allah dan antara bayang-bayang dengan pemilik bayang-bayang selalu tergantung dengan pemilik bayang-bayang yakni Tuhan.

Al-Sinkili menulis yang menjelaskan tentang penampakan Tuhan di alam semesta. Dalam daqa'iq a1-huruf, bayan tajalli dan umdat al-muhtajin, al-Sinkili menjelaskan tentang tajalli

⁴⁵ A. Hasmy, 59 tahun Aceh Merdeka di bawah pemerintahan Ratu (Jakarta: Bulan Bintang, 1977)

⁴⁶ Ibid, h, 18.

Tuhan ke dalam tujuh martabat. Seperti yang disampaikan oleh al-Burhanpuri. Karya ini sekaligus pengaruh dari isi kitab tuhfah tentang penggunaan martabat tujuh untuk menjelaskan penampakan Tuhan di alam semesta. Dalam karyanya itu al-Sinkili menjelaskan bahwa tajalli Tuhan terjadi dalam tujuh tahapan. Martabat pertama adalah alam martabat ahadiyah, martabat kedua adalah wahdah, martabat ketiga adalah wahidiyah, martabat keempat adalah alam arwah, martabat kelima adalah alam insan. Tiga martabat yang pertama, sebagai anniyat Allah, dinamakan dengan martabat ketuhanan dan disebut juga dengan martabat batin dan empat martabat berikut sebagai anniyat akhluq, disebut dengan martabat kehambaan dan martabat lahir.

Lebih lanjut ‘Abd al-Rauf al-Sinkili menegaskan bahwasanya hamba akan tetap menjadi seorang hamba betapapun ia naik pada tingkat yang tinggi (taraqqi), dan Allah tetap Allah meskipun Ia turun (tanazzul). Demikian juga hakekatnya juga tidak akan berubah, hakekat hamba adalah hamba dan tidak akan berubah menjadi hakekat Allah, demikian pula sebaliknya walau pada zaman azali sekalipun. Hal yang sama juga ditegaskan oleh syekh Yusuf al-Maqassari dalam zubdat al-asrar untuk menegaskan keesaan Tuhan. Untuk menjaga keberlangsungan doktrin ini agar tidak disalahartikan maka al-Singkili membuat berbagai macam penjelasan tentang doktrin wujudiyah ini terus menerus menekankan perbedaan antara Tuhan dengan alam.

2. Abd. Muhyi Pamijahan

Abd. Al-muhyi adalah salah seorang murid dari Abd. al-Ra’uf al-Sinkili. Ia berasal dari Jawa Barat, tepatnya dari desa Karang Pamijahan, Tasikmalaya, Priangan. Tidak diketahui mengenai tahun kelahirannya. Sebagaimana dikemukakan oleh Joims bahwa sebagai murid al-Sinkili, ia memegang

peranan besar dalam menyebarkan ajaran yang terdapat dalam kitab al tuhlat di jiwa. Seperti halnya al-Sinkili, Abd. Al-Muhyi juga mengajarkan ajaran martabat tujuh. Dalam pandangannya, manusia menempati martabat terakhir dalam jenjang-jenjang martabat tujuh. Penciptaan manusia dimulai dengan meniupkan nyawa yang disebutkan ruh idlafi, yang ditiupkan oleh Allah kepada jasad Adam. Ruh idlafi sebagai ruh yang telah bersyahadah, sebagian mengambil tempat pada tulang sulbi Adam dan dinamai jauhar manikem Adapun sebagian lagi menempati muka Adam dan dinamai nurbuat rasul Allah. Manusia yang ada di muka bumi ini berasal dari jauhar manikem, sedangkan nabi Muhammad berasal dan nurbuat rasul Allah

Dengan kata lain, martabat tujuh merupakan suatu sistem manifestasi dari yang mutlaq (Tuhan), atau merupakan sistem wujud yang terdiri atas tujuh jenjang.⁴⁷ Dalam pandangan para sufi, proses manifestasi atau menampakkan diri (tajalli) itu tidak berlangsung secara sekaligus, melainkan berlangsung secara berjenjang dan terus menerus pada alam semesta ini.

Dengan demikian dapat disimpulkan bawa martabat tujuh merupakan sistem tajalli Tuhan terhadap alam semesta, termasuk

3. Abd. Somad al-Palimbani (1704-1785)

Tidak seperti ulama Palembang yang sebelumnya yaitu Shihabuddin bin Abdullah Muhammad yang lebih berorientasi kepada tasawuf ghazalian, al-salikin, al-salikin dikatakan sebagai adaptasi dari kitab ihya ulum al-din dan bidayah al-hidayah karya al-Ghazali, tetapi ternyata al-

⁴⁷ Karya-karya as-sinkili dapat dikategorikan sebagai berikut: 13 buah golongan ke dalam ilmu taswuf, 3 buah dalam bidang fiqh, dan 2 buah ke dalam ilmu hadits, 1 buah ke dalam tafsir dan satu lagi tidak dapat dijelaskan, lihat ensiklopedi (jakarta, intermasa, 1994), 29.

Palimbani memperkaya kitabnya tersebut (terutama siyar al-salikin) dengan memasukkan karya-karya yang lain, al-Palimbani membagi penganut tasawuf menjadi tiga golongan yaitu mubtadi', mutawasit dan muntahi, disertai dengan kitab-kitab tersebut dilakukan secara sadar oleh al-Palimbani untuk menghindarkan para penganut tasawuf dari kebingungan intelektual. Oleh sebab itu, al-Palimbani menyarankan hanya golongan yang telah mencapai tingkatan muntahi-lah yang dianjurkan membaca kitab-kitab tersebut. Sebab jika kitab-kitab ini dibaca oleh orang-orang yang belum mapan, maka dikhawatirkan akan terjerumus kepada kesesatan dan menjadi golongan wujudiyah mulhidah.

Al-Palimbani mencoba mengkompromikan tasawuf Ibn 'Arabi dengan al Ghazali dengan membuat penafsiran-penafsiran tentang konsep-konsep seperti yang dilakukan al-Qusyasyi, al-Kurani, al-Sinkili maupun al-Maqassari. Hampir di keseluruhan karya-karyanya al-Palimbani selalu menekankan pentingnya pemenuhan kewajiban-kewajiban syari'at.

4. Ahmad Mutamakin Cabolek

Ia adalah putra dari pangeran Benawa II (Sumahadiwijaya) yang ketika terjadi peperangan antara Pajang dengan Mataram pada 1617, pangeran Benawa II melarikan diri ke Giri dan meminta suaka politik untuk menghindarii serangan dari Mataram. Diceritakan pula bahwa adipati Tuban memiliki hubungan kekerabatan dengan pangeran Benawa II ini. Ia dilahirkan di desa Cabolek, Mutamakin menghabiskan masa mudanya. Dalam serat cabolek disebutkan bahwa Mutamakin menyebut nama Syekh Zen dari Yaman sebagai gurunya. Namun tidak diketahui dengan pasti kapan dan berapa lama Mutamakin menuntut ilmu ke Yaman ini. Akan tetapi berdasarkan tahun hidup antara Syekh Zen yang diidentifikasi sebagai Syekh Muhammad Zain al-Mizjaji al-Yamani, seorang

pemimpin tarekat naqshabandiyah yang sangat berpengaruh di Yaman maka sangat mungkin keduanya bertemu. Sebab Mutamakin adalah generasi setelah 'Abd al Rauf al-Sinkili dan Yusuf al-Maqassari. Sementara Syekh Zain yang disebut di atas merupakan putra dan Syekh Muhammad al-Baqi al-Mizjaji yang juga dikenal sebagai guru dari 'Abd al-Rauf al-Sinkili dan Syekh Yusuf al-Maqassari.

Menurut serat cabolek ketika Mutamakin pulang dari menuntut ilmu ia kemudian menyebarkan ajarannya yang cenderung ke arah pengabaian syari'at dalam mencapai makrifat. Ia mengajarkan ini secara terbuka kepada para murid-mundnya sehingga meresahkan ulama yang lain. Ahmad Mutamakin dalam serat cabolek memang digambarkan sebagai tokoh yang negative, sementara kitab anom kudus sebagai pemimpin dari para ulama, digambarkan sebagai tipe muslim Jawa yang ideal yang menguasai syari'at sekaligus hakekat, mahir dalam ilmu syari'at (lahir) dan mumpuni dalam ilmu batin.

Tes ini berbanding terbalik dengan tradisi lokal di Kajen, tempat Mutamakin dimakamkan. Dalam teks yang diyakini oleh para penduduk Kajen sebagai teks dari Mutamakin yang berjudul arsy al-muwahidin diketahui bahwasanya al-Mutamakin termasuk kategori ulama neo sufisme yang mengutamakan pentingnya pengalaman syari'at dengan bersandarkan kepada teks al-Qur'an dan al-Sunnah, dalam mencapai makrifat. Dalam arsy al-muwahidin tergambar dengan jelas bagaimana Mutamakin menjelaskan pentingnya imam, syahadat, tata cara wudhu dan shalat, sembari menjelaskan filosofi waktu shalat dan rakaat shalat.

Kontroversi dan polemik mbah Mutamakin ini menjelaskan banyak hal. Ada yang menganggap bahwasanya serat cabolek yang ditulis oleh Yasadipura I ini merupakan "pesanan" dari penguasa (Ratu Pakubuwana), untuk memantapkan kedudukan penguasa sebagai panatagama. Di

samping itu juga menjelaskan fenomena keagamaan terjadinya polemik yang nampaknya terus-menerus terjadi antara golongan syari'ah dengan golongan tasawuf dalam pemahaman dan pengalaman keagamaannya sampai paling tidak pada masa pemerintahan Mataram di pertengahan abad ke-18 M. Manusia, melalui tanazul-nya sehingga keduanya akan semakin dekat bahkan dapat bersatu (ittihad). Keadaan penyatuan tersebut terjadi pada tahap atau martabat insan kamil.

Demikian sekilas pengertian martabat tujuh, sebagaimana dijelaskan oleh “pencetusnya” yakni Syekh al-Burhanpuri. Untuk pembahasan lebih jauh tentang martabat tujuh akan dikemukakan pada bagian berikutnya. Yang jelas bahwa paa zaman Kartasura (1680-1744), kepustakaan Islam kejawaen mulai tumbuh dan karya-karya kepustakaan saat itu bercirikan adanya perpaduan antara tradisi Jawa dengan unsur ke-Islaman. Pada masa Surakarta (1744) pertumbuhan kepustakaan Islam kejawaen mencapai kegemilangan. Masa kejayaan kesusasteraan Jawa itu sedemikian mencapai puncaknya sehingga para pemerhati dan barat, seperti G.W.J. Drewes, menamainya sebagai *The renaissance of modern Javanese letters*.⁴⁸ Masa itu berlangsung selama 125 tahun, yakni dan tahun 1757 sampai dengan tahun 1873 (tahun wafatnya Ranggawarsita), atau bahkan sampai tahun 1881 (tahun wafatnya Mangkunegara IV). Di zaman kerajaan Surakarta itulah ajaran martabat tujuh telah mempengaruhi kepustakaan Jawa dan bahkan di dalam karya Ranggawarsita yang berjudul *serat wind hidayat jati*, konsep mantabat tujuh dijadikan sebagai dasar pemikiran untuk menjelaskan ajaran

⁴⁸ V. J. Braginsky, “*the concept of the beautiful in malay classical literature and its muslim roots*”, makalah dalam persidangan antar bangsa pengajian melayu mengenai bahasa, kesusastraan, dan kebudayaan melayu di Kuala Lumpur, Malaysia, pada tahun 1979, lihat juga V. I. Braginsky, *tasawuf dan sastra melayu kajian dan teks-teks* (Jakarta; pusat pembinaan dan pengembangan bahasa dan universitas leiden, 1993)

tentang Tuhan, asal-usul kejadian manusia, dan pertumbuhan janin dalam kandungan.

Di dalam kata tersebut terakhir ini, ia menguraikan Antropologi martabat tujuh. Kitab yang menurut al-Fatani ditulis atas permintaan beberapa orang “jawi” ini dimaksudkan untuk memberi penafsiran ortodoks atas ajaran martabat tujuh dan juga untuk menyelamatkan sistem ini dari pelarangan. Meskipun tidak satu kalipun ia menyebut nama sistem yang dijabarkannya itu, namun semua istilah dan jenjang-jenjang yang terdapat dalam konsep martabat tujuh digunakan dalam karya tersebut.

oOo