

RASAWARF DURAHMA JAWA

Ki Ageng Suryomentaram Kawruh Jiwa

“Sebagai teks yang terbuka, Kawruh Jiwa yang merupakan dokumentasi wejangan-wejangan Ki Ageng Suryomentaram tentang rasa manusia, tentunya bisa dikaji dan ditafsirkan sesuai dengan disiplin ilmu dan pemahaman penafsir. Abdullah Safei, sesuai dengan disiplin ilmu tafsil Alqur’an yang didalamnya memiliki kajian yang menarik atasnya. Buku ini selain memperkaya khazanah pendalaman terhadap Kawruh Jiwa itu sendiri, juga sekaligus menjadi sumbangan berharga untuk mengangkat pemikiran adi luhung khas pemikir nusantara yang tidak hanya fokus pada akal (rasio) tetapi juga hati (rasa). Salut!”

—Muhaji Fikriono,
Penulis Buku Puncak Makrifat Jawa dan Kawruh Jiwa Warisan Spritual
Ki Ageng Suryomentaram.

Karya yang merupakan hasil penelitian ini memberikan kontribusi besar dalam menyingkap makna-makna sufistik al-Qur'an yang digali dari konsep Kawrah Jiwa Ki Ageng Suryomentaram. Melalui karya ini, kita bisa menyelami kedalaman makna spritualitas yang terkandung dalam al-Qur'an.

—Dr. Mulawarman Hannase, MA.Hum,
Dosen Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta.



Jl. Batan I No. 2, Rt. 5, Rw. 2
Lebak Bulus, Cilandak
Jakarta Selatan 12440



www.ptiq.ac.id

ISBN: 978-602-51724-4-1



9 786025 117244 1



RASAWARF DURAHMA JAWA
Ki Ageng Suryomentaram Kawruh Jiwa

Oleh: Abdullah Safei



RASAWARF DURAHMA JAWA

Ki Ageng Suryomentaram Kawruh Jiwa

Oleh: Abdullah Safei





TRASDAWARA

QUARANTA JAWA

Ki Ageng Suryomentaram Kawruh Jiwa

Oleh:
Abdullah Safei

Editor: Abd. Muid N



PTIQ PRESS

JAKARTA

2018

Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 19 Tahun 2002 tentang Hak Cipta

Lingkup Hak Cipta

Pasal 2

1. Hak cipta merupakan hak eksklusif bagi Pencipta atau Pemegang Hak Cipta untuk mengumumkan atau memperbanyak ciptaannya, yang timbul secara otomatis setelah suatu ciptaan dilahirkan tanpa mengurangi pembatasan menurut perundang-undangan yang berlaku.

Ketentuan Pidana

Pasal 72

1. Barang siapa dengan sengaja atau tanpa hak untuk melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) atau Pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
2. Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu Ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1), dipidana dengan pidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).



Perpustakaan Nasional RI, Katalog Dalam Terbitan (KDT)

xvi + 302 halaman, 14,8 x 21 cm

ISBN: 978-602-51724-4-1

Judul: Tasawuf Qurani Jawi Ki Ageng Suryomentaram Kawruh Jiwa

Penyunting: Abd. Muid N

Desain Sampul: Aryo Ceria

Pewajah Isi: Nurul Ayu

Cetakan 1, Februari 2019



Diterbitkan oleh :

Perguruan Tinggi Ilmu Al-Quran

Jl. Batan I No. 2, Rt. 5, Rw. 2

Lebak Bulus, Cilandak

Jakarta Selatan 12440

Telepon: +62-21-7690901

Mobile : +62-856-1177-495

E-Mail: ptiqpress@gmail.com

Website: <https://www.ptiq.ac.id/>

Dilarang mereproduksi atau memperbanyak seluruh maupun
sebagian dari buku ini dalam bentuk atau cara apa pun
tanpa izin tertulis dari penerbit

Hak Cipta dilindungi Undang-Undang
All Rights Reserved

KATA PENGANTAR PENULIS



Alhamdulillah, segala puji syukur penulis panjatkan kehadirat Allah SWT, atas segala karunia dan rahmat-Nya, sehingga tesis ini dapat diselesaikan. Sholawat dan salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi Muhammad SAW, keluarganya dan para sahabatnya serta umatnya yang senantiasa mengikuti ajaran-ajarannya sampai akhir masa. Amin.

Selanjutnya, penulis menyadari bahwa dalam penyusunan karya ini tidak sedikit hambatan dan kesulitan yang dihadapi. Namun berkat bantuan dan motivasi serta bimbingan yang tidak ternilai dari berbagai pihak, akhirnya penulis dapat menyelesaikan karya ini. Oleh karena itu, pada kesempatan ini penulis menyampaikan rasa hormat dan menghaturkan terima kasih yang sebesar-besarnya, kepada :

1. Bapak Prof. Dr. Nasaruddin Umar, MA.
2. Bapak Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.
3. Bapak Dr. Abd. Muid N, M.A.

4. Bapak Dr. Mulawarwan Hannase, MA.Hum. atas bimbingan, arahan dan waktu yang telah diluangkan kepada penulis untuk diskusi.
5. Pendamping hidup *Abi* dunia akhirat yang selalu mensupport-- Siti Dahlia Sabri-- dan kedua penyemangat *Abi* yang ganteng-ganteng Ataka Azra Safei dan Athir Zahid Safei serta puteri cantik *Abi* yang telah mengalahkan kecantikan *umminya* Athira Azzahra Safei. Doa kalian semua yang senantiasa memudahkan *Abi* untuk menuntaskan karya ini.
7. Pihak yang telah membantu dalam menyelesaikan karya ini, Kyai Haji Ustadz Iwan Satiri.
8. Muhaji Fikriono, sahabat sekaligus sumber data dalam menyelesaikan karya ini, semoga Allah memudahkan untuk bisa menjadikan diri kita diri yang bahagia.

Semoga Allah SWT membalas seluruh kebaikan semua pihak yang telah berjasa dalam penyelesaian karya ini. Akhirnya hanya kepada Allah SWT juga penulis berharap agar karya ini bermanfaat bagi masyarakat umum dan bagi penulis khususnya serta anak dan keturunan penulis di kemudian hari. Amin.

Petukangan Selatan, Jakarta

Abdullah Safei

KATA PENGANTAR EDITOR

Meng-Qur'an-kan Tasawwuf

Dr. Abd. Muid N., MA



Tasawwuf selalu menjadi hal yang kontroversial jika dibandingkan dengan teologi Islam maupun fiqh. Memang teologi Islam tidak kurang kontroversialnya karena di dalamnya terjadi perdebatan panjang tentang ketuhanan hingga tuduhan kafir untuk aliran berbeda, namun tidak sampai ada larangan untuk mempelajari teologi Islam. Sedangkan tasawwuf, jangankan menjadi ajang perdebatan mana aliran tasawwuf yang terlarang dan mana yang terbolehkan, mempelajari tasawwuf pun adalah perdebatan. Dalam hal ini, tasawwuf bernasib mirip dengan filsafat. Filsafat pun harus menamai dirinya Hikmah agar paling tidak mendapatkan tempat.

Tasawwuf juga pernah mengalami perubahan nama hanya agar mendapatkan tempat, yaitu Akhlak. Namun mana itu terlalu tidak memadai untuk mengganti nama tasawwuf karena akhlak terlalu

bernuansa lahiriah, sedangkan tasawwuf juga bernuansa batin. Jadilah nama tasawwuf tetap menjadi nama yang sering disebut.

Mengapa tasawwuf sedemikian kontroversial dan mendapatkan begitu banyak resistensi? Bagaimanapun dominasi fiqh sangat kuat di dalam peradaban Islam dan itulah membuat tasawwuf mengalami perlawanan sengit. Karakter fiqh yang memandang segala hal secara hitam-putih adalah hal yang paling utama. Karakter tasawwuf yang memberi ruang bagi hal yang abu-abu menjadi batu sandungan baginya ketika berhadapan dengan fiqh. Memandang segala hal secara hitam-putih membuat fiqh mengeksklusi segala yang baginya hitam. Sedangkan tasawwuf yang berkarakter inklusif bisa menerima bahkan yang hitam, hitam pekat, bahkan yang berdosa.

Hal lain yang membuat tasawwuf mendapatkan perlawanan adalah adanya anggapan bahwa tasawwuf adalah sesuatu yang asing dari Islam yang asli. Jika tidak setengah dari batang tubuh tasawwuf itu yang asing, maka barangkali seluruh tubuh tasawwuf asing dan karena itu, bukan bagian dari Islam. Tidak tanggung-tanggung, yang asing dalam tasawwuf dianggap berasal ajaran-ajaran luar Islam, seperti Kristen, Hindu, Budha, Konfusianime, dan lain-lain. Lagi-lagi di sini tampak kemiripan antara tasawwuf dengan filsafat karena filsafat dianggap berasal dari tradisi Yunani yang pagan.

Buku ini mengusung sebuah proyek yang sangat ambisius karena buku ini mencoba membuktikan bahwa tidak ada masalah dengan tasawwuf, baik dari segi karakternya yang tidak hitam-putih, maupun dari segi unsur tasawwuf yang adalah sebagian besar merupakan sumbangan dari agama-agama di luar Islam. Dengan berani buku ini memberi nama proyek ambisiusnya dengan

Tasawwuf Qurani. Keberanian buku ini dengan proyeknya yang ambisius adalah sebuah kredit tersendiri sebelum kita sampai pada penilaian apakah buku ini berhasil dengan proyeknya atau tidak.

Pangantar ini tidak akan menghakimi buku ini. Sebuah buku hanya setara dengan buku lainnya yang berbicara hal yang serupa, tidak setara dengan kata pangantar. Pangantar ini hanya mengatakan bahwa dengan keberanian untuk berkata Tasawwuf Qurani, maka itu berarti ada bukti-bukti kuat bahwa memang tasawwuf yang diusung oleh Ki Ageng Suryomentaram benar-benar mendasarkan tasawwufnya pada Al-Quran, dan dasar yang lain hanyalah pelengkap semata.

Lalu yang juga penting adalah bahwa pendasaran yang dilakukan pada Al-Quran bukanlah pendasaran yang memaksakan atau hanya sebagai sumber legitimasi. Yang dimaksud dengan sumber legitimasi di sini adalah bahwa Ki Ageng sesungguhnya sudah memiliki aliran tasawwufnya sendiri sehingga upayanya untuk mendasarkannya pada Al-Quran tidak lebih daripada upaya pencarian legitimasi. Jika itu yang terjadi, maka proyek ambisius buku ini tidak berhasil mencapai targetnya. Namun jika tidak terjadi, maka benarlah asumsi buku ini bahwa tasawwuf yang berdasarkan pada Al-Quran itu ada dan itulah yang dilakukan oleh Ki Ageng Suryomentaram.

Sekali lagi, pangantar ini tidak layak untuk memberi penilaian terlalu jauh. Biarlah pembaca menyelami perjalanan intelektual penulis buku ini dalam upayanya untuk membuktikan adanya tasawwuf yang berbasis Al-Quran dan karena itu, tasawwuf tidak perlu lagi ditakuti seperti dahulu. Jika buku ini berhasil melakukannya, maka buku ini berhasil mencapai targetnya. Namun jika tidak, maka paling tidak kita mendapatkan gambaran utuh

tentang bagaimana sesungguhnya Kawuruh Jiwa itu, bagaimana sesungguhnya Tasawwuf Qurani itu, dan bagaimana Al-Quran berbicara tentang tasawwuf dan tasawwuf berbicara tentang Al-Quran. Tentu saja itu semua adalah ilmu pengetahuan yang sangat menarik.

Warung Buncit, 31 Desember 2018

Daftar Isi



| | |
|---|------|
| KATA PENGANTAR PENULIS | vii |
| KATA PENGANTAR EDITOR | ix |
| DAFTAR ISI | xiii |
| BAB I: PENDAHULUAN | 1 |
| BAB II: DISKURSUS TASAWUF SUNNI DAN TASAWUF FALSAFI | 9 |
| A. Perkembangan Tasawuf | 9 |
| 1. Tasawuf Sunni | 20 |
| a. Wali Songo: Aliran Tasawuf dan Karya Tulis | 23 |
| b. Distorsi dan Penyimpangan | 38 |
| 2. Tokoh Tasawuf Sunni | 44 |
| a. Syaikh Nur Al-Din Al-Raniri | 44 |
| b. Syaikh Abd Al-Shamad Al-Palimbani | 53 |
| 3. Tasawuf Falsafi | 61 |
| 4. Tokoh Sufi Falsafi | 75 |
| a. Syekh Siti Jenar | 75 |
| b. Hamzah Fansuri | 88 |
| c. Suhrawardi al-Maktul (yang Terbunuh) dan Hikmah Isyraq (Illiminasi) | 94 |

| | | |
|----|--|-----|
| B. | Terminologi dalam Ajaran Tasawuf Qurani | 124 |
| 1. | Taubat dalam An-Nur: 24/31 | 124 |
| 2. | <i>Zuhûd</i> dalam Yusuf/12: 20 | 128 |
| 3. | Wara' | 133 |
| C. | Terminologi dalam Ajaran Tasawuf Falsafi | 135 |
| 1. | Waḥdah al-wujûd | 137 |
| 2. | Ittihâd | 145 |
| 3. | Hulûl | 148 |

BAB III: BIOGRAFI KI AGENG SURYOMENTARAM

| | | |
|----|---|-----|
| | DAN JALAN PENEMUAN KAWRUH JIWA | 151 |
| A. | Sri Sultan Hamengku Buwono VII dan Keluarganya | 151 |
| 1. | <i>Setting</i> -Sosio-kultural Historis | 151 |
| 2. | Biografi Ki Ageng Suryomentaram | 159 |
| B. | Peran Pendidikan dan Pengajaran dan Ki Ageng Suryomentaram. | 164 |
| 1. | Politik Suryomentaram | 164 |
| 2. | Sosial Suryomentaram | 165 |
| C. | Masa Pencarian Makna Hidup, Ide, dan Pemikiran Awal | 167 |
| 1. | Esensi Manusia | 167 |
| 2. | Eksistensi Manusia | 174 |
| a. | <i>Gadhah Pangertos lan Cipta</i> (sebagai Makhluk yang Berpikir dan Mencipta) | 175 |
| b. | <i>Gadhah Raos Sami Guyub lan</i> <i>Penggalihan Luhur</i> (sebagai makhluk yang mempunyai perasaan sosial dan bercita-cita mulia) | 175 |

| | | |
|---|---|-----|
| 3. | Manusia: Jasad dan Ruh | 178 |
| 4. | Struktur Jiwa Manusia | 187 |
| D, | Konsep Mulur Mungkret dalam Pencapaian Kebahagiaan | 191 |
| 1. | Jalan Menuju Pencapaian Kebahagiaan | 191 |
| E. | Penemuan Teori Kawruh Jiwa | 229 |
| 1. | Kawruh Jiwa Suryomentaram | 229 |
| BAB IV: KONSTRUKSI KAWRUH JIWA KI AGENG SURYOMENTARAM DALAM QURANI JAWI | | |
| | | 233 |
| A. | Kawruh Jiwa dalam Tasawuf Qurani Jawi | 233 |
| 1. | Tipologi Karakter Kawruh Jiwa Ki Ageng Suryomentaram | 233 |
| a. | Makna Kawruh Jiwa dalam Biografi Ki Ageng Suryomentaram | 233 |
| B. | Metodologi Kawruh Jiwa dalam Tasawuf Qurani Jawi | 242 |
| 1. | Struktur Fundamental Jiwa Manusia | 242 |
| 2. | Eksistensi Jiwa Manusia | 246 |
| 3. | Tingkatan (Ukuran) Jiwa Manusia | 256 |
| C. | Membangun Jiwa dalam Tasawuf Qurani Jawi | 261 |
| D. | Konsep Kawruh Jiwa Ki Ageng Suryomentaram | 266 |
| 1. | Raos (Rasa) | 266 |
| E. | Implementasi Konsep Kawruh Jiwa Ki Ageng Suryomentaram dalam membangun jiwa | 280 |

| | |
|--|---------|
| 1. Kelebihan dan Kekurangan Konsep Manusia Ki Ageng Suryomentaram | 280 |
| a. Kelebihan | 280 |
| b. Kekurangan | 284 |
| BAB V: KESIMPULAN | 285 |
| A. Kesimpulan | 285 |
| B. Saran | 288 |
| DAFTAR PUSTAKA | 289 |
| RIWAYAT HIDUP | 301 |

BAB I



PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Tradisi sufisme di kalangan masyarakat Islam telah populer sejak akhir abad II Hijriah.¹ Sekalipun secara formal istilah ini belum dikenali oleh masyarakat muslim ketika itu, namun substansi sufisme ini pada hakikatnya identik dengan model keberagamaan yang dahulu akrab dengan sebutan *zâhid* dan *‘âbid*, yaitu tradisi asketisme yang biasa terlihat di serambi masjid Madinah. Tradisi keberagamaan para *zâhid* dan *‘âbid* inilah yang pada gilirannya memanifestasi menjadi tradisi sufisme.²

Para sufi generasi pertama tersebut mengakui bahwa pijakan utama mereka adalah Al-Qur’an dan Hadits. Hanya saja setan telah membelokan mereka karena kedangkalan ilmu mereka. Ini seperti ungkapan Abu Sulaiman Ad-Darani yang mengatakan bahwa, “terkadang pada suatu hari hatiku tertetes

¹Abd Karim al-Qusyairi, *al-Risâlah al-Qusyairiyyah*, Kairo: t.p., 1330 H, hlm. 138.

² Hashim Bashuni, *al-Tasawwuf Fi al-Islâm*, Kairo: Dar al-Ma’arif, 1969, hlm. 9.

celupan kaum sufi. Maka aku tidak menerimanya kecuali dengan dua saksi yang adil, yaitu Al-Qur'an dan Hadits".

Istilah tasawuf bisa didefinisikan dengan beragam pengertian. Tasawuf dalam bahasa Inggris disebut *Islamic mysticism* (mistik yang tumbuh dalam Islam). Adapun tujuan utama dan seseorang yang mengamalkan ajaran tasawuf menurut Abdul Hakim Hasan dalam bukunya *Al-Tashawwuf Fi-al Syi'ri al-'Arabi* diterangkan yang artinya: "Sasaran (tujuan) tasawuf ialah sampai kepada Zat *Al-Haqq* atau Mutlak (Tuhan) dan bersatu dengan Dia".³ Terdapat keterbatasan bahasa dalam menerjemahkan *haqq*. Padahal *al-Haqq* adalah salah satu dari sekian banyak nama-Nya yang indah. Kata *haqq* berarti 'kebenaran'. Namun, *haqq* juga berarti 'realitas', sehingga mungkin lebih pantas diartikan *haqq* dengan 'kebenaran-realita (*truth-raal*)'. Dalam pandangan Islam, tak ada perbedaan antara kebenaran dan realitas. Yang benar adalah yang riil dan sebaliknya. Tak ada ruang untuk membentuk kebenaran relatif atau kebenaran buatan. Para kekasih menyatukan tujuan pada kebenaran dan realitas. Pada saat tujuan para kekasih menyatu dengan tujuan Tuhan, maka tujuan mereka menjadi tujuan yang benar dan hakiki. Tujuan yang realistis karena menuju Realitas Absolut.⁴

Tasawuf juga sebagai jalan beribadah mendekatkan diri kepada Allah dengan bertaqwa dan membersihkan diri dari sifat-sifat tercela dan melakukan sifat-sifat terpuji, disertai dengan tawakal dan *mahabbah* dengan Allah untuk mencapai

³Simuh, *Sufisme Jawa Transformasi Tasawuf Islam Ke Mistik Jawa*, Yogyakarta: Buku Seru, 2016, hlm. 29.

⁴Ismail Fajrie Alatas, *Al-Rasâfat Percikan Cinta Para Kekasih*, Yogyakarta: Mizan Media Utama, 2013, hlm. 128.

tujuan yaitu sedekat mungkin dengan Allah sehingga terbukanya hijab dinding pemisah diri dengan Tuhan, maka tercapailah *ma'rifatullah* dan derajat *insân kâmil* (manusia sempurna) yang bisa mengaktualisasikan sifat dan asma Allah, dan mendapatkan kabahagiaan dunia akhirat yang diridhai-Nya.⁵

Ibnu Atha'illah pernah menasehati bahwa jika Allah membukakan untuknya satu dari sekian pintu *ma'rifat* maka saat itu ia tidak perlu lagi merasa heran dan bertanya-tanya mengapa itu bisa terjadi sementara amal yang dilakukannya hanya sedikit?⁶ *Ma'rifat* akan menuju kepada manusia kuasa karena segala sesuatu di alam semesta ini, tak ada yang bisa keluar dari ketentuan hukum-hukum alam. Oleh karenanya, segala sesuatu di dunia ini tidak ada yang mutlak harus di cari, dan tidak ada yang di tolak secara mati-matian. Bagaimanapun apa yang kita cari atau apa yang berusaha kita tolak tidak akan membuat kita merasa bahagia atau sengsara selamanya.⁷

Umat Islam secara umum berkeyakinan bahwa Al-Qur'an merupakan pedoman kehidupan. Bertepatan dengan ini, para ulama bersepakat menjadikan Al-Qur'an sebagai rujukan untuk menilai suatu ajaran tasawuf itu berada di landasan yang benar atau telah tersasar. Tasawuf yang benar harus berlandaskan Al-Qur'an. Bagi ulama yang menentang tasawuf, mereka berpegangan sedemikian karena tasawuf tidak disebut

⁵Mustafa Zahri, *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf*, Surabaya: PT Bina Ilmu, 1976, hlm. 169.

⁶Abdullah Asy-Syarqawi, *Al-Hikam*, Diterjemahkan oleh Imam Firdaus dari judul *Syarh al-Hikam Ibnu Atha'illah al-Iskandari*, Jakarta: Turos, 2017, hlm. 14-15.

⁷Abdurrahman El-Ashiy, *Makrifat Jawa Untuk Semua*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2011, hlm. 185-186.

di dalam Al-Qur'an malah ada yang mengajarkan amalan-amalan yang bertentangan dengan kitab suci Al-Qur'an. Ulama tasawuf sendiri juga bersinggungan pendapat diantara satu sama lain dimana satu sama lain masing-masing menganggap bahwa ajaran tasawuf yang diamalkan oleh ulama lain telah menyimpang dari ajaran Islam serta tidak sejalan dengan Al-Qur'an.⁸

Realitas inilah yang mendorong salah seorang sufi besar dimasanya, yaitu *al-Hafizh* Abu Nu'a'im menuliskan sebuah karya besar tentang biografi kaum sufi sejati dengan ajaran-ajarannya yang berjudul *Hilyah al-Auliyâ Fi Thabaqât al-Ashfiyâ*. Dalam permulaan kitab tersebut beliau menuliskan bahwa terdapat perbedaan antara kaum sufi sejati dan kaum sufi gadungan.⁹

Demikian pula Imam al-Qusyairi dengan kitab tasawuf fenomenalnya, *ar-Risâlah al-Qusyairiyyah*, beliau mengatakan bahwa yang mendorong menuliskan kitab tersebut untuk membedakan antara sifat-sifat kaum sufi sejati dari kaum sufi gadungan. Bahkan sebelum datang Imam al-Qusyairi, Imam Abu Nashr as-Sarraj dalam karya besarnya, *al-Luma'* telah menjelaskan bahwa keberadaan sufi gadungan di masa beliau hidup sudah mulai merebak di kalangan orang-orang Islam.¹⁰

Gerakan sufisme teosofi Ibn 'Arabi juga mendorong upaya-upaya baru Ibn Taimiyah dan Ibn Qayyim al-Jauzi pada abad

⁸Abdul Rouf, *Tafsir Al-Azhar: Dimensi Tasawuf Hamka*, Kuala Selangor: Piagam Intan SDN.BHD., 2013, hlm. 1.

⁹Kholil Abu Fateh, *Membersihkan Nama Ibnu Arabi Kajian Komprehensif Tasawuf Rasulullah*, Tangerang: Pustaka Fattah Arbah, 2016, hlm. 1-2.

¹⁰Kholil Abu Fateh, *Membersihkan Nama Ibnu Arabi Kajian Komprehensif Tasawuf Rasulullah*, hlm. 3.

VIII H melanjutkan proyek pemikiran gerakan kedua tokoh ini secara terang-terangan menolak doktrin monisme (*wahdah al-wujud*) Ibn `Arabi sekaligus berupaya mencegah berbagai motif ritual para sufi yang berkembang pada waktu itu. Atas dasar inilah Fazlur Rahman menyebut Ibn Taimiyah sebagai gerakan Neo-Sufisme.¹¹

Pemikiran *wahdah al-wujud*, sejak awal kemunculannya hingga saat ini tidak pernah surut untuk diperbincangkan, di analisis, dan di kaji. Ibnu `Arabi diyakini sebagai tokoh yang memberikan sumbangsih besar dalam menyebarkan konsep *wahdah al-wujud*, meskipun dalam seluruh karya beliau tidak ditemukan adanya penggunaan kata *wahdah al-wujud*. *Wahdah al-wujud* diyakini oleh sebagian para `arif sebagai puncak tauhid, tetapi bagi sebagian para teolog dan *fuqâha* merupakan tanda kemusyrikan. Menurut mereka, *wahdah al-wujud* adalah sebuah keyakinan bahwa segalanya adalah Tuhan. Meyakini *wahdah al-wujud* berarti sama halnya dengan mengatakan bahwa segalanya adalah Tuhan, berarti menyamakan antara Tuhan dengan makhluk. Lain halnya dengan sebagian filsuf yang menolak konsep *wahdah al-wujud*. Menurut mereka, premis-premis yang digunakan dengan mengargumentasikan *wahdah al-wujud* adalah premis-premis yang tidak sempurna.¹²

Pemikiran-pemikiran tersebut tak lepad dari pengetahuan dan ilmu pengetahuan. Dua hal tersebut tentu berbeda, namun keduanya sering disamakan dalam penggunaannya. Jika pengetahuan adalah berbagai hal yang sering dijumpai,

¹¹Rivay Siregar, *Tasawuf: Dari Sufisme Klasik ke Neo Sufisme*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002, h. 248

¹²Muhammad Nur, *Wahdah al-wujud Ibn `Arabi Dan Filsafat Wujud Mulla Sadra*, Makasar: Chamran Press, 2012, Cet. I, hlm. 3-5

didapat seorang subjek terhadap objeknya melalui panca indra kemudian di *save* sebagai pengalaman dirinya sebagai subjek. Sedangkan ilmu pengetahuan atau sering disebut ilmu adalah kumpulan pengetahuan yang sudah disistemisasikan sehingga logis, metodis, teoritis, memiliki objektivitas, dan universal.¹³

Mencermati hal yang dituliskan oleh Kushendrawati maka karya Ki Ageng Suryomentaram sebagai ungkapan pemikiran beliau yang searah dengan *objektifikasi* yaitu membuat suatu menjadi objektif.¹⁴ Tindakan-tindakan moral yang eksistensinya berada pada dataran pemikiran yang nilai-nilai moral budaya Jawa yang sesuai (modern). Ki Ageng Suryomentaram juga merasionalisasi dunia kehidupan sebagai tempat dan dimana seseorang tumbuh ke dalam realitas kehidupan sebagai konteks proses komunikasi dan sosialisasinya sehingga tidak terjebak pada anggapan bahwa *kawruh jiwa* adalah bagian dari mistisme.¹⁵

Dia adalah Ki Ageng Suryomentaram yang melahirkan sebuah konsep *kawruh jiwa*. Ia salah satu pangeran dari Sri Sultan Hamengku Buwono ke VII tepatnya putera ke lima puluh lima. Ia meninggalkan gelar kepangeranannya sebab merasa tidak pernah menemukan “orang”. “*Seprana-seprana aku durung kepethuk wong*”, begitulah kira-kira kalimat yang ter-

¹³Dinukil oleh Ryan Sugiarto dari Kushendrawati dalam buku *Psikologi Raos Saintifikasi Kawruh Jiwa Ki Ageng Suryomentaram*, Yogyakarta: Pustaka Ifada, 2015, hlm. 11.

¹⁴Dinukil oleh Ryan Sugiarto dari Kuntowijoyo dalam buku *Muslim Tanpa Masjid: Esai-esai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental*, Yogyakarta: Pustaka Ifada, 2015, hlm. 11

¹⁵Dinukil oleh Ryan Sugiarto dari Franz Magnis Seseno dalam *12 Tokoh Etika Abad 20*, Yogyakarta: Pustaka Ifada, 2015, hlm. 12.

lontar olehnya karena relasi yang terbentuk di Keraton adalah relasi *abdi-dalem*, menyembah dan disembah, memerintah dan diperintah, mencari kesenangan dan menghindarkan dari penderitaan. Hal yang dikejar hanyalah kesenangan pada fisik bukan pada spiritual. Semua orang mengejar *semat*, *drajat*, *kramat*, dan mengira itulah faktor utama untuk bahagia. Hari-hari ini kita berlomba-lomba untuk menjadi *hedon*. Padahal tidak ada moralitas berdasar sesuatu yang ideal, tapi yang nyata ada rasa sakit menuju senang, dan menghindari diri dari rasa sakit.¹⁶ Rasa senang disebabkan oleh keinginan yang tercapai, dan keinginan yang tercapai itu selalu *mulur* sehingga muncul keinginan baru yang belum tercapai, maka timbullah rasa susah. Kesusahan itu disebabkan karena keinginan tidak tercapai, padahal keinginan yang tidak tercapai itu mesti *mungkrat* sehingga apa yang diinginkan menjadi mungkin tercapai, maka akan tercapailah keinginan yang telah *mungkrat* itu dan rasa senangpun kembali timbul karenanya.¹⁷

Kegelisahan Ki Ageng Suryomentaram adalah tentang apakah kebahagiaan itu sesungguhnya. Menurut Ki Ageng, di atas bumi, di bawah kolong langit ini tidak ada barang yang pantas dicari, dihindari atau ditolak secara mati-matian. Meskipun demikian manusia tentu berusaha mati-matian untuk mencari, menghindari atau menolak sesuatu, walaupun itu tidak sepatasnya dicari, ditolak atau dihindarinya.¹⁸

¹⁶Ryan Sugiarto,dkk, *Ilmu Kawruh Jiwa Suryomentaram, Riwayat, dan Jalan Menuju Bahagia*, Yogyakarta: Dinas Kebudayaan Istimewa Yogyakarta, 2015, hlm. ix-x.

¹⁷Abdurrahman El-Ashiy, *Makrifat Jawa Untuk Semua*, hlm. 187.

¹⁸Ratih Sarwiyono, *Ki Ageng Suryomentaram Sang Plato Dari Jawa*, Yogyakarta: Cemerlang Publishing, 2017, hlm. 57.

Ki Ageng Suryomentaram menjelaskan bahwa iri adalah merasa kalah terhadap orang lain, dan sombong adalah merasa menang terhadap orang lain. Iri dan sombong tersebut yang menyebabkan orang berusaha keras, mati-matian, berjungkir-balik untuk memperoleh *semat* (kekayaan), *drajat* (kedudukan), dan *kramat* (kekuasaan). Hatinya berkata, “ *sebaiknya kucari uang sebanyak-banyaknya agar menjadi kaya raya seperti orang itu, dan jangan sampai miskin seperti orang ini, agar bisa mengejek orang ini dan jangan sampai diejek orang itu. Dan aku harus memperoleh derajat yang luhur, supaya mulia seperti orang itu, dan jangan sampai hina seperti orang ini, sehingga terhormat seperti orang itu dan tidak diremehkan seperti orang ini. Harus kucari kramat (kekuasaan) yang besar, supaya berkuasa dan dapat menaklukan orang itu. Jangan sampai lemah dan ditaklukan orang ini*”. Begitu hebat usahanya hingga ia merasa, *lebih baik mati jika tidak tercapai!*¹⁹

¹⁹Abdurrahman El-Ashiy, *Makrifat Jawa Untuk Semua*, hlm. 190.

BAB II



DISKURSUS TASAWUF SUNNI DAN TASAWUF FALSAFI

A. Perkembangan Tasawuf

Secara etimologi ataupun analogi, dalam bahasa arab, tidak ada kata yang diturunkan dari sebutan sufi.²⁰ Sebutan sufi telah menjadi sebutan umum bagi orang-orang yang mengamalkan tasawuf. Istilah sufi pertama kali dipakai oleh seorang *asketik*, Abu Hasyim al-Kufi di Irak (wafat 150 H).²¹ Beberapa makna sufi disebutkan bahwa sufi diambil dari kata *shuf* yang berarti bulu domba, ada juga yang mengatakan *ahlu al- shuffah* yang artinya penghuni serambi masjid Rasulullah.²² Sufi juga disebutkan berasal dari kata *shafa* yang berarti kemurnian. Yang lain lagi mengatakan sufi berasal dari kata *shaf* yang berarti jajaran atau barisan. Namun pada kesimpulannya,

²⁰Abd al-Karim ibn Hawazim al-Qusyayri, *Risâlah Sufi al-Qusyairi*, terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Penerbit Pustaka, 1990, hlm. 298.

²¹Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1990, hlm. 56.

²²Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, hlm. 57.

semua penafsiran itu pada dasarnya tidaklah sesuai dari segi bahasa sehingga sufi lebih kepada sebuah nama diri.²³

Menurut para peneliti, disiplin tasawuf muncul dalam Islam di sekitar abad ke-3 Hijrah atau abad ke-9 Masehi.²⁴ Ia adalah lanjutan daripada kehidupan keberagamaan yang bersifat *zâhid* dan *‘âbid* di sekitar serambi Masjid Nabawi pada ketika itu. Kebanyakan pengkaji sufisme berpendapat bahwa sufi dan sufisme disamakan dengan sekelompok Muhajirin yang bertempat tinggal di serambi Masjid Nabi di Madinah, dipimpin oleh Abu Dzar al-Ghiffari. Mereka ini menempuh pola hidup yang sangat sederhana, *zuhûd* terhadap dunia dan menghabiskan waktu beribadah kepada Allah SWT. Pola kehidupan mereka kemudian dicontoh oleh sebahagian umat Islam yang dalam perkembangan selanjutnya disebut tasawuf atau sufisme. Fase awal ini disebut sebagai fase *zuhûd* (*asceticism*) yang merupakan bibit awal kemunculan sufisme dalam peradaban Islam. Keadaan ini ditandai oleh munculnya individu-individu yang lebih mengejar kehidupan akhirat, sehingga kehidupan keseharian lebih tertumpu kepada aspek ibadah dan mengabaikan keasyikan duniawi. Kondisi ini juga muncul akibat reaksi keras terhadap sikap para fuqaha yang sangat menekankan aspek hukum dalam menafsirkan Islam,

²³Abd al-Karim ibn Hawazim al-Qusyayri, *Risâah Sufi al-Qusyayri*, hlm. 299.

²⁴Muhammad Ali Sabih, *Al-Risâlah Al-Qusyairiyah*, Kaherah: Sharikah Maktabah wa Tatbiqat Mustafa al-Babi al-Halabi wa Awladih, tt, hlm. 138. Dinukil dari Otoman, *Pemikiran Neo-Sufisme*, Palembang: Jurusan Sejarah dan Kebudayaan Islam Fakultas Adab dan Humaniora IAIN Raden Fatah Palembang, hlm. 125-126.

sehingga mengarahkan umatnya pada pemujaan terhadap hukum sebagai ekspresi Islam yang lengkap dan menyeluruh.

Padahal sesungguhnya hukum hanyalah berkaitan dengan perbuatan eksternal manusia dari masyarakat. Sehingga pergerakan sufi pada awalnya yang hanya menekankan kepada manusia akan pentingnya furifikasi spritual dan dimensi moral, berubah menjadi metode komunikasi dengan Tuhan bersifat esoterik. Hal ini menjadikan sufisme menjadi semacam “lawan” terhadap kaidah hukum dan fikih yang begitu formal dan gersang.²⁵ Bagi Islam memungkinkan pengamalan agama secara eksoterik dan esoterik sekaligus karena Islam adalah agama yang *kaffah*. Walaupun tekanan yang berlebihan kepada salah satunya akan mengganggu prinsip *tawâzun* dalam Islam yaitu melahirkan ketidakseimbangan, namun pada kenyataannya dalam realita umat Islam hal ini terjadi.²⁶

Tasawuf telah berkembang sejak kelahiran Islam. Namun secara konseptual, esensi dan eksistensi tasawuf masih dalam perdebatan hangat yang bahkan menimbulkan kontroversi. Kontroversi itu tidak saja menyangkut hubungan tasawuf itu sendiri dengan Islam, tetapi juga menyangkut konsep mengenainya. Jika yang pertama berkaitan dengan, apakah tasawuf merupakan bagian dari ajaran Islam atau tidak,²⁷ yang

²⁵Amin Rais, *Islam dan Pembaharuan*, Jakarta: Raja Prasindo, 1995, hlm.v. Dinukil dari Otoman, *Pemikiran Neo-Sufisme*, hlm.126.

²⁶Nurcholis Majid, *Sufisme dan Masa Depan Islam*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993, hlm. 93. Dinukil dari Otoman, *Pemikiran Neo-Sufisme*, hlm.126.

²⁷Muhammad Abd. Haq Anshori, *Merajut Tradisi Syariah dengan Sufisme: Mengkaji Gagasan Mujaddid Shaikh Ahmad Sirhindi*, Jakarta: Srigunting, PT Prajaganvindo Persada, 2001, Cet Ke-2, hlm. 97.

kedua berkaitan dengan, apakah tasawuf merupakan sesuatu yang berkaitan dengan pengalaman atau konsep.²⁸

Terkait dengan yang pertama, muncul beberapa pendapat di kalangan pemikir modern yang pada umumnya berposisi sebagai peneliti. Di antara mereka, ada yang menilai tasawuf sebagai perkembangan eksotis, dan sebagian jejaknya berasal dari sumber asing. Sebut saja, misalnya ia dinilai sebagai kelanjut dari tradisi asketisme kristiani; keinginan untuk mengetahui realitas luhur melalui pemurnian jiwa dan iluminasi yang berasal dari gnostisisme; serta pandangan kegandaan yang berasal dari kebersatuannya neoplatonisme, dan teosofi monistik dari Vedanta India.²⁹

Secara historis tasawuf telah mengalami perkembangan melalui beberapa tahap sejak pertumbuhan hingga keadaannya sekarang.

Tahap pertama, tasawuf masih berupa *zuhûd* dalam pengertian yang masih sangat sederhana. Yaitu, ketika pada abad ke-1 dan ke-2, sekelompok kaum Muslim memusatkan perhatian dan memprioritaskan hidupnya hanya pada pelaksanaan ibadah untuk mengejar keuntungan akhirat. Mereka adalah, antara lain, Al-Hasan Al-Bashri (w. 110 H) dan Rabi'ah Al-Adawiyyah (w.185 H). Kehidupan "model" *zuhûd* kemudian berkembang pada abad ke-3 H ketika kaum sufi mulai memperhatikan aspek-aspek teoretis psikologis dalam rangka pembentukan perilaku hingga tasawuf menjadi sebuah

²⁸Aksin Wijaya dan Abu Bakar Yamani, *Jejak Pemikiran Sufisme Indonesia: konsep Wujud dalam Tasawuf Syekh Yusuf al-Makasari*, Yogyakarta: Pustaka Ilmu Yogyakarta, 2012, Cet. Pertama, hlm. 34

²⁹Muhammad Abd. Haq Anshori, *Merajut Tradisi Syariah dengan Sufisme : Mengkaji Gagasan Mujaddid Shaikh Ahmad Sirhindi*, hlm. 97

ilmu akhlak keagamaan. Pembahasan luas dalam bidang akhlak mendorong lahirnya pendalaman studi psikologis dan gejala-gejala kejiwaan serta pengaruhnya bagi perilaku. Pemikiran-pemikiran yang lahir selanjutnya terlibat dalam masalah-masalah epistemologis. Masalah ini berkaitan langsung dengan pembahasan mengenai hubungan manusia dengan Allah sehingga lahir konsepsi-konsepsi seperti *fanâ* terutama oleh Abu Yazid Al-Busthami (w. 261 H).

Para pengkaji tasawuf Islam pada kurunnya yang ketiga dan keempat hijrah, mengatakan bahwa tasawuf Islam pada masa ini telah menjadi jalan mencapai pengetahuan setelah sebelumnya merupakan jalan untuk melaksanakan ibadah.

Kitab-kitab tentang biografi tokoh-tokoh dan *thabâqât* seperti *Risâlah Qusyairiyyah*, *al-Luma'*, *Ta'âruf* milik *al-Kalabadzi*, *Thabâqât* milik Salmi, dan selainnya, penuh dengan perkataan-perkataan yang menunjukkan adanya kemunculan tasawuf teoritis.

Kalau kita menangkap ada dua kecenderungan yang tampak jelas pada diri tasawuf di kedua kurun tersebut. *Mainstream* pertama adalah terejawantahkan pada diri sufi-sufi yang moderat dalam berfikir. Mereka mempertalikan antara tasawuf dengan al-Kitab dan Sunah. Atau dengan kata lain, senantiasa mengontrol tasawuf mereka dengan timbangan syariat. Dan tasawuf mereka terliput dalam bentuk akhlak. Sedangkan *mainstream* kedua adalah para sufi yang identik dengan kondisi *fana'* mengucapkan sebuah perkataan aneh-aneh yang dikenal dengan sebutan *syathahât*. *Syathahât* adalah kalimat yang mengandung sebuah keindahan, kelembutan dan klaim. Ia adalah salah satu dari ketergelinciran para sufi. Sebab

mengklaim dirinya sebagai Tuhan, dengan tanpa izin dari Tuhan. Mereka mempunyai perspektif akan pertalian manusia dengan Allah, seperti penyatuan (*ittihâd*) dan penitisan (*hulûl*). Tasawuf mereka identik dengan metafisika dalam bentuknya yang sederhana.³⁰

Di sisi lain, pada abad ke-3 dan ke-4 muncul tokoh-tokoh tasawuf seperti Al-Junaid dan Sari Al-Saqathi serta Kharraz yang memberikan pengajaran dan pendidikan kepada para murid dalam sebuah bentuk perkumpulan. Untuk pertamakalinya dalam Islam terbentuk tarekat yang kala itu merupakan semacam lembaga pendidikan yang memberikan pengajaran teori dan praktik kehidupan sufistik, kepada para murid dan orang-orang yang berhasrat memasuki dunia tasawuf.³¹ Pada periode ini muncul pula jenis baru tasawuf yang diperkenalkan Al-Husain ibn Manshur Al-Hallaj yang dihukum mati akibat doktrin *hulûl*-nya pada 309 H.

Pada abad ke-5 H Imam Al-Ghazali tampil menentang jenis-jenis tasawuf yang dianggapnya tidak sesuai dengan Al-Qur'an dan Sunnah dalam sebuah upaya mengembalikan tasawuf kepada status semula sebagai jalan hidup *zuhûd*, pendidikan jiwa dan pembentukan moral. Pemikiran-pemikiran yang diperkenalkan Al-Ghazali dalam bidang tasawuf dan ma'rifat sedemikian mendalam dan belum pernah dikenal

³⁰Abu Wafâ' Al-Ghanami al-Taftazani, *terj. Makdâl Ila at-Tashawwuf al-Islâmi (Tasawuf Islam Telaah Histori dan Perkembangannya)*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2008, hlm. 117-118.

³¹Abu Al-Wafâ Al-Ghanami Al-Taftazani, *Al-Mudkhal ila Al-Tashawwuf Al-Islami*, Kairo: Dar Al- Tsaqafah wa Al-Thiba'ah Wa Al- Nasyr, 1976 Cet. II, hlm. 22. Dinukil dari Alwi Shihab, *Antara Tasawuf Sunni dan Falsafi Akar Tasawuf di Indonesia*, Depok: Pustaka IIMaN, 2009, hlm. 49.

sebelumnya. Al-Ghazali mengajukan kritik-kritik tajam terhadap pelbagai aliran filsafat, pemikiran-pemikiran mu'tazilah dan kepercayaan bathiniyah untuk menancapkan dasar-dasar yang kokoh bagi tasawuf yang lebih "moderat" dan sesuai dengan garis pemikiran teologis *Ahl al-Sunnah Wa al-Jamâ'ah*. Dalam orientasi umum dan rincian-rinciannya yang dikembangkannya berbeda dengan konsepsi-konsepsi Al-Hallaj dan Al-Busthami. Tasawuf semacam ini disebut tasawuf Sunni. Al-Ghazali menegaskan dalam *al-Munqîdz min al-Dhalâl*, sebagai berikut :

"Kiranya bermanfaat untuk ditegaskan bahwa aku yakin kaum sufi adalah orang-orang yang menempuh jalan menuju Allah SWT dan bahwasannya pilihan mereka adalah yang paling tepat, jalan mereka yang terbaik, dan moral mereka lebih tinggi. Sekiranya para rasionalis, filosof, dan kaum intelektual bergabung untuk mengubah jalan hidup dan moralitas mereka, hendak menggantikannya dengan sesuatu yang lain, niscaya tidak menemukan yang lebih baik. Hal ini tiada lain karena segenap kaum sufi, dalam keadaan pasif maupun aktif, lahir dan batin seluruhnya bersumber dari cahaya kenabian".³²

Sejak tampilnya Al-Ghazali, pengaruh tasawuf Sunni mulai menyebar di Dunia Islam. Bahkan muncul tokoh-tokoh sufi terkemuka yang membentuk tarekat untuk mendidik para murid, seperti Syaikh Ahmad Al-Rifa'i (w. 570 H) dan Syaikh Abd Qadir Al-Jailani (w. 651 H) yang sangat terpengaruh oleh garis tasawuf Al-Ghazali. Pilihan yang sama juga dilakukan oleh generasi berikutnya, antara lain Syaikh Abu Hasan Al-

³²Abu Hamid Al-Ghazali, *al-Munqîdz Min al-Dhalâl*, Kairo : Dar Al-Ma'arif , 1316 H, hlm. 49.

Syadzili (w. 650 H) dan muridnya, Abu Al-Abbas Al-Mursi (w. 686 H), serta Ibn Athaillah Al-Sakandari (w. 709).

Sementara itu, lahir pula sejumlah sufi pada abad ke-6 H yang berorientasi filsafat, antara lain Suhrawardi Al-Maqtul, tokoh ilmu *huduri* atau presensial (w. 709 H), Al-Syaikh Al-Akbar, Ibn Arabi (w. 638 H). Dalam aliran mereka berkembang panteisme (*wahdah al-wujud*) yang mengarahkan tasawuf pada “kebersatuan” dengan Allah SWT. Perhatian mereka tidak tertuju pada selain taraf spiritual ini, sedangkan aspek praktik nyaris terabaikan. Perkembangan tasawuf akhirnya berlangsung di bawah pengaruh mereka. Dan ia menjadi terkait amat luas dengan filsafat, terutama aspek-aspek ontologi dan epistemologi. Aliran seperti ini mencapai puncaknya pada pemikiran Ibn Arabi yang membangun pilar tasawuf di atas prinsip-prinsip filsafat yang kokoh dalam sebuah visi kesatuan yang paripurna.³³

Dengan munculnya aliran tersebut, tasawuf terbagi dua. *Pertama*, tasawuf Sunni yang dikembangkan para sufi pada abad ke-3 dan ke-4 H yang disusul oleh Al-Ghazali dan para pengikutnya dari syaikh-syaikh tarekat, yaitu tasawuf yang berwawasan moral praktis dan bersandarkan pada Al-Qur’an dan Sunnah. *Kedua*, tasawuf falsafi yang menggabungkan tasawuf dengan berbagai aliran mistik dari lingkungan di luar Islam, seperti Hinduisme, kependetaan Kristen ataupun teosofi dalam neo-Platonisme.³⁴

³³Mahmud Qasim, *Dirâsah Fi al-Falsafah*, Kairo: Al-Hay’ah Al-Misriyyah Al-Ammah, 1973, hlm. 19. Dinukil dari Alwi Shihab, *Antara Tasawuf Sunni dan Falsafi Akar Tasawuf di Indonesia*, Depok: Pustaka IIMaN, 2009, hlm. 51.

³⁴Alwi Shihab, *Antara Tasawuf Sunni dan Falsafi Akar Tasawuf di Indonesia*, Depok: Pustaka IIMaN, 2009, hlm. 51-52.

Kenyataan bahwa konsepsi-konsepsi yang berkembang dalam tasawuf falsafi terpengaruh oleh sumber-sumber asing pada gilirannya mendorong sejumlah peneliti mengasumsikan tasawuf sebagian bersumber dari kebudayaan asing dan menutup kemungkinan bersumber pada Islam. Jadi meskipun tasawuf dalam perkembangannya terpengaruh oleh filsafat dan menciptakan istilah-istilah serta mewarnai konsepsi-konsepsinya dengan citra filsafat, pertumbuhannya tetap bersumber dari Islam. Oleh karena itu, kebanyakan orientalis kemudian berubah sikap dengan tetap mengakui Islam sebagai salah satu sumber tasawuf. Nicholson dan Spencer Trimingham, misalnya, mengakui adanya sumber Islam dalam tasawuf. Menurut Abdul Rahman Badawi, hal itu disebabkan oleh asumsi-asumsi yang tidak tepat dan tidak diperkuat oleh data-data yang ada.

Mengakui adanya sumber Islam dalam tasawuf tidak lantas berarti mengingkari pengaruh sumber-sumber asing. Akan tetapi, yang dimaksudkan adalah meletakkan pengaruh tersebut pada proporsi yang sebenarnya dan tidak dibesar-besarkan. Sesuatu yang tidak layak apabila menetapkan sumber-sumber asing saja padahal terdapat spirit yang justru lebih dekat kepada semangat Islam terutama dari perspektif Al-Qur'an dan Sunnah. Dengan demikian, merupakan sikap keilmuan yang lebih *fair* apabila dalam menentukan pengaruh sumber-sumber asing tersebut kita tidak hanya mengandalkan pengamatan terhadap adanya "kemiripan". Tasawuf pada dasarnya adalah "rasa" dan pengalaman, dan jiwa bersifat universal. Oleh karena itu, bisa saja suatu pengalaman ditemukan sama meski tidak ada konteks satu sama lain. Kenyataannya membuktikan

kesatuan pengalaman spiritual walaupun dengan penafsiran dan ekspresi yang berbeda sesuai dengan kebudayaan yang berkaitan. Kemudian, perlu diidentifikasi nilai dan kadar pengaruh tersebut. Sebab, mungkin hanya pada kulitnya atau dimaksudkan untuk menarik simpati kepada ajaran Islam atau untuk memperlihatkan keterbukaan Islam terhadap budaya lain.

Namun perlu dijadikan catatan bahwa tasawuf telah mengalami kemunduran sejak abad ke-8 H karena mereka yang terjun dalam bidang tasawuf terbatas kegiatannya pada menulis komentar atau meringkas buku-buku tasawuf yang dikarang oleh sufi terdahulu, yang kemudian memfokuskan perhatian pada aspek-aspek praktik ritual yang umumnya dilakukan dalam bentuk formalitas sehingga semakin jauh dari substansi. Meskipun pengikut tarekat mencatat perkembangan pesat, tidak seorang pun yang tampil sebagai tokoh yang dapat menyejajarkan diri dengan tokoh-tokoh klasik, baik dalam pengalaman, penghayatan, maupun kualitas ilmu. Barangkali, adalah kebekuan pemikiran serta keringnya spiritualitas yang melanda Dunia Islam sejak masa-masa akhir periode Dinasti Utsmaniyah yang menjadi faktor penyebabnya.³⁵

Bagaimanapun, penyelewengan-penyelewengan yang terjadi dalam tasawuf selama masa-masa belakangan tidak berarti kelemahan ajaran tasawuf atau kesalahan metedologinya. Berangkat dari persepsi tersebut kiranya dapat diambil sebuah kesimpulan bahwa tasawuf mengalami pola perkembangan

³⁵Abu Wafa Al-Taftazani, *al-Madkhal ila Al-Tashawuf al-Islâmi*, hlm. 24. Dinukil dari Alwi Shihab, *Antara Tasawuf Sunni dan Falsafi Akar Tasawuf di Indonesia*, Depok: Pustaka IIMaN, 2009, hlm. 54.

alami. Diawali dari gerakan *zuhûd* pada masa Rasulullah SAW dan sahabat, diikuti masa *tabi'in* hingga masa Hasan Al-Bashri, 'Abd Al-Wahid ibn Zaid, Ibrahim ibn Adham, Rabiah Al-Adawiyah kemudian Ma'ruf Al-Karkhi, Al-Harits Al-Muhasibi, Abu Yazid Al-Busthami, Al-Junaid, dan Al-Hallaj hingga abad ke-4 H. Tak pelak lagi, pemikiran-pemikiran yang muncul pada masa-masa awal gerakan *zuhûd* generasi Hasan Al-Bashri dan Ma'ruf Al-Karkhi tidak lain adalah hasil dari perenungan mendalam terhadap ayat-ayat Al-Qur'an dan tidak ada indikasi pengaruh sumber-sumber asing.

Meskipun terjadi penerjemahan beberapa sumber Yunani kuno pada abad ke-3 H, sulit membuktikan bahwa pemikiran-pemikiran yang muncul pada masa ini telah terpengaruh oleh pemikiran Yunani. Pengaruh tersebut baru terjadi pada abad ke-5 H. Kesan panteisme atau *wahdah al-wujud* dalam pemikiran Al-Busthami dan Al-Hallaj tidak begitu mendalam dan rinci untuk mengatakan pengaruh langsung kebudayaan asing, tetapi merupakan hasil perenungan dan penghayatan ayat-ayat Al-Qur'an menyangkut tauhid.

Perlu diingat bahwa kepercayaan kaum sufi terhadap tasawuf sebagai ilmu mampu menelusuri makna tersembunyi dan rahasia serta hikmah yang terkandung dalam ayat-ayat Al-Qur'an atau, meminjam ungkapan Al-Thusi, mencapai hakikat pemahaman Al-Qur'an³⁶, mendorong mereka melakukan semacam otokritik terhadap yang mereka sebut sebagai sufi-sufi palsu (*ad'iyâ' al-tashawwuf*).

³⁶Abu Nash Al-Sarraj Al-Thusi, *Al-Luma'*, Kairo: t.p, 1960, hlm. 105-107. Dinukil dari Alwi Shihab, *Antara Tasawuf Sunni dan Falsafi Akar Tasawuf di Indonesia*, Depok: Pustaka IIMaN, 2009, hlm. 55.

Penyelewengan-penyelewengan yang dilakukan oleh “sufi-sufi palsu” tersebut kemudian mengundang kecaman, kritikan, bahkan serangan-serangan yang merugikan tasawuf sendiri. Ibarat tinta hitam yang hanya setetes menodai pakaian putih lantas merusak keseluruhan. Tapi, tentu tidak arif mengecam kaum sufi dengan tuduhan-tuduhan penyebar bid’ah, sebagaimana tidak arif pula menempatkan mereka pada posisi tertinggi hampir sejajar dengan kedudukan nabi. Yang tepat adalah mereka manusia dan hamba Allah SWT yang berupaya mendekati diri kepada-Nya. Ini berarti bahwa ada tasawuf terpuji dan ada tasawuf yang tercela. Tidaklah *fair* jika menolak yang terpuji sebagaimana tidak arif menerima apa yang semestinya ditolak. Pada gilirannya, kenyataan ini akan terlihat dalam kehidupan spiritual di Indonesia yang sebenarnya merupakan kesinambungan dari perkembangan tasawuf di bagian Barat Dunia Islam.

1. Tasawuf Sunni

Perkembangan tasawuf pada abad ke-5 H mengalami reformasi. Tokoh yang sangat menonjol adalah Imam Al-Qusyairi (w. 465) yang mempunyai peran melapangkan jalan bagi Al-Ghazali untuk memenangkan tasawuf Sunni di Dunia Islam. Pengaruh kemenangan ini terlihat dari sosok para pelopor dakwah yang berada di Indonesia adalah anak cucu Imam Ahmad ibn Isa Al-Muhajir. Garis keturunan Al-Muhajir berkesinambungan sampai kepada Imam Ja’far Al-Shadiq, tokoh yang menurut penulis

tasawuf klasik, semisal Al-Qusyairi³⁷ dan Al-Attar, adalah peletak dasar tasawuf. Bahkan menurut Al-Jauzi dan Al-Sulami, Imam Ja'far Al-Shadiq adalah peletak dasar-dasar *al-maqâmat wa al-ahwal*.

Al-Qusyairi merupakan salah satu tokoh penting dalam tasawuf Islam pada kurun waktu ke-5 Hijriah. Urgensinya itu tak lain disebabkan oleh tulisannya tentang tasawuf dan para sufi kurun ke-3 dan ke-4 hijriah, yaitu sufi-sufi yang mempunyai *mainstream* Suni. Al-Qusyairi menjaga perkataan-perkataan mereka, dan kontribusi mereka dalam tasawuf dan tinjauan teoritis maupun praktis.³⁸

Salah satu sufi lainnya yang menyandarkan tasawufnya pada aqidah Ahli Sunnah dan termasuk para pembaharu tasawuf pada kurun waktu ke-5 hijriah adalah al-Harowi. Beliau adalah termasuk orang-orang yang menentang keras mereka yang *bersyathahât* semisal Bustami dan Hallaj. Salah satu kitab terpenting al-Harowi adalah *Manâzilul Sairin ilâ Rabbil Ālamin*, yaitu kitab yang sangat ringkas yang menggambarkan dalam isi kitab tersebut adalah *maqâm-maqâm* sufi dan tingkatan-tingkatannya, dari titik permulaan hingga titik keberakhiran. Beliau berkata,

“Terdapat kesepakatan di kalangan sejarawan dan peneliti, orientalis dan cendekiawan Indonesia bahwa

³⁷Abd Qodir Mahmud, *al-Falsafah al-Shufiyyah fi Al-Islâm*, Kairo: Dar Al-Fikr Al-Arabi, 1996, cet. II, hlm. 1. Dinukil dari Alwi Shihab, *Antara Tasawuf Sunni dan Falsafi Akar Tasawuf di Indonesia*, Depok: Pustaka IIMaN, 2009, hlm. 57.

³⁸Abu Wafa' Al-Ghanami al-Taftazani, *terj. Makdal Ila at-Tashawwuf al-Islâmi (Tasawuf Islam Telaah Histori dan Perkembangannya)*, hlm. 176.

tasawuf adalah faktor terpenting bagi tersebarnya Islam secara luas di Asia Tenggara. Akan tetapi, setelah itu terjadi perbedaan pendapat mengenai kedatangan tarekat, apakah bersamaan dengan masuknya Islam atau datang kemudian.³⁹ Perbedaan yang sama terjadi pula mengenai tasawuf falsafi yang diasumsikan sebagai sumber inspirasi bagi penentuan metode dakwah yang dianut dalam penyebaran Islam tersebut. Para pelopor dakwah menjabarkan ajaran-ajaran Islam dengan cara praktik dan keteladanan serta pengajaran yang lebih baik. Orientasi tersebut jelas terikat oleh tradisi dan petunjuk-petunjuk Nabi SAW. Dan hal tersebut adalah model pengajaran tasawuf Sunni yang diperkenalkan para dai *Alawiyyin* yang memotori proses Islamisasi di Nusantara sejak abad ke-13 M di Sumatera dan mengalami kemajuan pesat di Jawa pada abad ke-15 dan ke-16 M dengan tokoh-tokoh sentral Wali Songo. Setelah berlalu satu abad muncul tulisan-tulisan dalam tasawuf yang berorientasi filosofis di Sumatera. Perkembangan tersebut mencerminkan pergulatan pemikiran dan ideology antara tasawuf Sunni dan tasawuf Falsafi di Indonesia khususnya”.

Tidak terdapat satu referensi pun yang dapat menguatkan asumsi bahwa para da'i mengklaim diri sebagai pengikut aliran tertentu selain mengaku sebagai orang-orang yang berjuang mengajak ke jalan Allah SWT, beramal shalih dan memproklamkan diri sebagai orang-

³⁹Abu Bakar Aceh, *Pengantar Ilmu Tarekat*, Jakarta: t.p, 1966, hlm. 409. Dinukil dari Alwi Shihab, *Antara Tasawuf Sunni dan Falsafi Akar Tasawuf di Indonesia*, Depok: Pustaka IIMaN, 2009, hlm. 57.

orang Muslim. Namun, ketika mereka menetap di negeri dan berhasil mendirikan pesantren dengan murid yang banyak mereka menyatakan diri sebagai pengikut *Ahl Al-Sunnah wa Al-Jamâ'ah*, pengikut tradisi Rasulullah SAW dan keluarga serta sahabatnya.⁴⁰ Mungkin karena tidak ada ketegasan mengenai jenis tasawuf yang mereka ikuti, orientalis seperti Pigeand⁴¹ kemudian memandang perlu mengklasifikasikan umat Islam Indonesia khususnya pada periode antara abad ke-15 dan abad ke-19 ke dalam dua golongan saja, yaitu Golongan Sufi dan Golongan *Ahl Al-Sunnah wa Al-Jamâ'ah*.

a. Wali Songo: Aliran Tasawuf dan Karya Tulis

Meskipun tidak membawa bendera tertentu kecuali Islam dan *Ahl Al-Sunnah wa Al-Jamâ'ah*, metode dakwah yang digunakan Wali Songo adalah penerapan metode yang dikembangkan para sufi Sunni. Yakni menanamkan nilai-nilai ajaran Islam melalui keteladanan yang baik sebelum berucap kata. Sehubungan dengan diskusinya mengenai jasa dan kontribusi para sufi dalam proses Islamisasi yang mengagumkan di Indonesia, Syaikh 'Abd Al-Halim Mahmud menyatakan, "Mereka (para wali) menyiarkan Islam di Indonesia dengan cara keteladanan yang baik, bukan dengan cara-cara propaganda yang

⁴⁰Abdullah ibn Nuh, *Al-Imâm Al-Muhâjir*, Jakarta, t.p, 1960, hlm. 180-2.

⁴¹Pigeand T.H, *Literature of Java*, Den Haag: Nijhoff, 1967. Dinukil dari Alwi Shihab, *Antara Tasawuf Sunni dan Falsafi Akar Tasawuf di Indonesia*, Depok: Pustaka IIMaN, 2009, hlm. 58.

tak bermanfaat sedikit pun.”⁴² Persis seperti yang dikemukakan Al-Ghazali bahwa hakikat tasawuf adalah ilmu dan amal yang menghasilkan budi pekerti luhur, bukan ungkapan-ungkapan belaka.⁴³

Jejak yang ditinggalkan para da'i itu melihat dalam kumpulan nasihat agama yang termuat dalam tulisan-tulisan para murid dalam bahasa Jawa dikenal dengan “Primbon” yang menggambarkan hakikat aliran tasawuf yang mereka anut dan kembangkan. Primbon adalah catatan pengalaman orang-orang saleh yang menegaskan bahwa latihan-latihan spiritual perlu dalam rangkaian membersihkan hati dan menjernihkan jiwa demi mendekatkan diri kepada Allah SWT., yaitu kedekatan yang menghantarkan seseorang kepada alam ruhani ketika jiwa merindukan Allah SWT., hingga memperoleh titian cahaya Ilahi. Hubungan “intim” dengan Allah SWT, tidak dapat dicapai oleh jiwa yang berwawasan materialistis yang menyibukkan diri dengan rasa ketergantungan kepada dunia fana' dan materi, jauh dari agama dan Allah SWT.⁴⁴

Membandingkan kandungan Primbon dengan ungkapan-ungkapan Al-Ghazali dalam *Ihyâ'* semakin

⁴²Abd Al-Halim Mahmud, *Abhâts fi al-Tashawwuf*, Kairo: Dar Al-Ma'arif, 1985, hlm. 458

⁴³Abû Hâmid Al- Ghazâlî, *Al-Munqîdz min Al-Dhalâl*, Kairo: Dar Al-Ma'arif, 1316 H, hlm. 31

⁴⁴Drewes, *terj. Pengaruh Moral Islam dalam Prinsip-Prinsip (Hidup) Jawa Kuno*. Dinukil dari buku *Antara Tasawuf Sunni dan Falsafi Akar Tasawuf di Indonesia*, hlm 61

memperkuat korelasi antara aliran tasawuf para wali dengan mendekatkan Al-Ghazali. Dalam *Ihyâ'*, Al-Ghazâlî menulis sebagai berikut,

“Terbukanya tabir bagi kaum sufi sehingga cahaya Ilahi menembus relung-relung hatinya tidaklah dengan cara belajar melalui kitab, tetapi dengan cara *zuhd* (membebaskan diri dari ketergantungan duniawi), serta mengosongkan hati dari gangguan dan godaan materi untuk kemudian mencurahkan segenap perhatian kepada Allah SWT. sebab, barang siap menghadap Allah SWT., niscaya Allah SWT., menghadap kepadanya.”⁴⁵ “Dan setiap hikmah yang lahir dalam hati sebagai akibat konsentrasi ibadah tanpa melalui kegiatan belajar disebut ilham.”⁴⁶

Itulah jenis pengetahuan yang berbentuk cahaya yang dituangkan Allah SWT., ke dalam hati sang Mukmin sebagai bukti kebenaran firman-Nya,

فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ وَيُشْرِحَ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ
وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ وَيَجْعَلَ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا
كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ
عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ

⁴⁵Abû Hâmid Al-Ghazâlî, *Ihyâ' Ulûm Al-Dîn*, vol. III, hlm. 16. Dinukil dari buku *Antara Tasawuf Sunni dan Falsafi Akar Tasawuf di Indonesia*, hlm 62.

⁴⁶Abû Hâmid Al-Ghazâlî, *Ihyâ' Ulûm Al-Dîn*, hlm 20. Dinukil dari buku *Antara Tasawuf Sunni dan Falsafi Akar Tasawuf di Indonesia*, hlm 62.

Barangsiapa yang Allah menghendaki akan memberikan kepadanya petunjuk, niscaya Dia melapangkan dadanya untuk (memeluk agama) Islam. Dan barangsiapa yang dikehendaki Allah kesesatannya, niscaya Allah menjadikan dadanya sesak lagi sempit, seolah-olah ia sedang mendaki langit. Begitulah Allah menimpakan siksa kepada orang-orang yang tidak beriman

Gejala yang sama dapat dijumpai pada karya-karya tulis generasi berikut yang semuanya memperlihatkan komitmen tinggi terhadap kesinambungan tradisi Nabi SAW. dalam kaitan ini Al-Sayyid Ahmad Ibn Hasan Al-'Aththas menulis,

“Para pendahulu *'alawiyyîn* mendidik penuntut ilmu untuk memelihara kebersihan hati, keyakinan yang pasti terhadap janji Allah SWT., melakukan praktik *zuhûd* memperhatikan hak-hak orang lain, menghormati guru dan para ulama, para wali dan kaum Mukmin, serta melakukan *murâqabah* (pengawasan) total terhadap segala sesuatu yang dapat mengganggu kesucian hati berhubungan dengan Allah SWT.⁴⁷

Faktor lain yang memudahkan tugas para da'i sufi ini bahwa orang-orang Indonesia sendiri memiliki kecenderungan spiritualitas tinggi.⁴⁸ Menurut Prof. Johns, mereka adalah pakar psikologi yang

⁴⁷Al-Sayyid 'Alwi ibn Thâhir, *'Uqud al-Almâs*, Singapura: tt., vol. I, hlm. 57. Dinukil dari buku *Antara Tasawuf Sunni dan Falsafi Akar Tasawuf di Indonesia*, hlm 62.

⁴⁸Abu Bakar Aceh, *Pengantar Ilmu Taraekat*, Jakarta: t.p, 1961., hlm. 409.

menjelajahi segenap penjuru negeri demi menyebarkan kepercayaan Islam yang mereka anut.⁴⁹ Studi yang dilakukannya terhadap peristiwa-peristiwa sejarah lokal membuktikan berapa signifikan peran yang dimainkan para sufi ini dalam proses Islamisasi. Mereka memiliki pengetahuan dan pengalaman luas serta penguasaan terhadap budaya bangsa-bangsa yang menjadi tujuan dakwah mereka. Sejarah babad Jawa khususnya menjelaskan bagaimana pergelutan antara spiritualisme Islam dan spiritualisme Hindu-Budha membuktikan keunggulan agama baru yang dibawa oleh para sufi. Kenyataan juga membuktikan bahwa para da'i dengan semangat spiritualisme berjalan pada jalur generasi Muslim abad pertama.⁵⁰

Keunggulan kaum sufi, boleh jadi, ditentukan pula oleh adanya semacam kekuatan supranatural dalam sepakterjang mereka sehingga apabila mendoakan orang sakit, penderita segera disembuhkan Allah SWT. kenyataan ini bahkan diakui Van Den Brich dalam sebuah ungkapan tentang peranan para wali dalam penyiaran dakwah Islam. "Pengaruh mereka sungguh luar biasa. Meski seperti lebih dekat kepada

⁴⁹Johns, A.H., *Sufism as Category in Indonesia Literature and History*, University of Malay, t.p, 1961, hlm. 8. Dinukil dari buku *Antara Tasawuf Sunni dan Falsafi Akar Tasawuf di Indonesia*, hlm 63.

⁵⁰Johns, A.H., *Sufism as Category in Indonesia Literature and History*, hlm. 13. Dinukil dari buku *Antara Tasawuf Sunni dan Falsafi Akar Tasawuf di Indonesia*, hlm 63.

khayalan, ia nyata dan real”.⁵¹ Kekuatan supranatural yang lazim disebut *karamat* ini banyak ditemukan dalam literatur tasawuf mengenai kehidupan orang-orang saleh dalam memperjuangkan dakwah Islam. Tak kurang dari Ibn Taimiyyah yang menegaskan, “Terjadinya gejala-gejala supranatural pada diri orang-orang saleh tatkala berjuang membawa petunjuk kepada umat manusia adalah bukti bahwa mereka hamba-hamba Allah SWT., yang menempatkan derajat tertinggi.”⁵² Syaikh Yusuf Al-Nabhani mengatakan: “Setiap mukjizat terjadi pada diri seorang wali”.⁵³ Akan tetapi, Johns menarik kesimpulan keliru dari fenomenal ini dengan menyatakan, “Para sufi menguasai ilmu sihir yang dapat menyembuhkan orang-orang sakit. Keahlian digunakan untuk untuk menyiarkan agama dan menarik simpati serta rasa hormat anggota masyarakat.”⁵⁴

Sebenarnya, di antara faktor penentu keberhasilan gerakan Islamisasi di Nusantara adalah penggunaan seni, adat istiadat, dan tradisi kebudayaan setempat.

⁵¹Van Den Brich, *Hadramaut wa al-Muhâjir al-‘Arabiyah fi al-Juzur al-Hindiyyah*, t.t, t.p, t.t, hlm. 192. Dinukil dari buku *Antara Tasawuf Sunni dan Falsafi Akar Tasawuf di Indonesia*, hlm 63.

⁵²Ibn Taimiyah, *Fatâwâ*, Riyadh: t.p, 1398, vol. 11 (Tasawuf), hlm. 383. Dinukil dari buku *Antara Tasawuf Sunni dan Falsafi Akar Tasawuf di Indonesia*, hlm 64.

⁵³Al-Syaikh Yusuf Al-Nabhani, *Jâmi’ Karâmah Al-Auliyâ’*, Kairo: Mathaba’ah Al-Halabî, 1984, cet. III, Vol.I, hlm. 14. Dinukil dari buku *Antara Tasawuf Sunni dan Falsafi Akar Tasawuf di Indonesia*, hlm 64.

⁵⁴Johns, A.H., *Sufism as Category in Indonesia Literature and History*, hlm. 6

Dalam kaitan ini Johns menegaskan, “Kecenderungan sufi menggunakan unsur-unsur kebudayaan non-Islam adalah salah satu faktor keunggulan metode dakwah yang dikembangkan di anak Benua India dan Kepulauan Indonesia.”⁵⁵ Gibb mengatakan, “Penyebaran Islam yang spektakuler di negara-negara Asia Tenggara adalah berkat sikap sufi yang dalam banyak hal cenderung kompromis dengan adat istiadat dan tradisi (setempat).”⁵⁶

Semua ini menunjukkan kearifan para da'i dan kemampuan memahami spirit Islam sehingga dapat berbicara sesuai dengan kapasitas para audiensnya. Mereka melakukan modifikasi adat istiadat dan tradisi setempat sedemikian agar tidak bertentangan dengan dasar-dasar Islam. Orang-orang Indonesia sejak dahulu kala mempunyai kebiasaan “begadang” semalam suntuk dalam acara-acara tertentu yang tidak jarang diisi dengan upacara-upacara ritual keagamaan. Fenomenal ini oleh para da'i dipahami sebagai kecenderungan religius yang tinggi. Oleh karena itu, dengan kearifan dan cara pengajaran yang baik, mereka berhasil meyakinkan penduduk bahwa Islam menawarkan hubungan yang lebih intensif dengan Allah SWT., dan bahwasannya upacara-upacara ritual amat menentukan dalam mendekatkan diri kepada Sang Pencipta. Dengan demikian mereka

⁵⁵Johns, A.H., *Sufism as Category in Indonesia Literature and History*, hlm. 4

⁵⁶Gibb, H.A.R., *Modern Trends in Islam*, Chicago: t.p. 1945, hlm 25. Dinukil dari buku *Antara Tasawuf Sunni dan Falsafi Akar Tasawuf di Indonesia*, hlm 64.

berhasil mengalihkan kebiasaan “begadang” yang diisi dengan upacara ritual tertentu menjadi sebuah *halâqah* zikir.⁵⁷

Demikian pula pada malam menjelang acara-acara pernikahan dan khitanan, para da’i memperbolehkan pertunjukan musik mengiringi lagu-lagu pujian kepada Nabi SAW., di samping musik tradisional gamelan yang merupakan seni kebanggaan kebudayaan klasik Indonesia dan paling digemari orang-orang Jawa. Para da’i menggunakan gamelan sebagai alat dakwah untuk memperkenalkan ajaran-ajaran Islam yang fleksibel.

Dari uraian di atas, tampak jelas pengaruh tasawuf Sunni pada cara yang ditempuh para da’i. Dengan kata lain, mereka menjadikan karya-karya Al-Ghazali sebagai referensi dalam menentukan kebijakan dan strategi gerakan dakwah. Dalam tasawuf Sunni, musik diperbolehkan sebagai cara yang lebih cepat menggugah perasaan karena derajat sensitivitas tinggi yang ditimbulkan dalam jiwa. Al-Ghazali berfatwa, “Barang siapa yang tidak terpengaruh oleh irama lagu, berarti dia menderita kekurangan dalam jati diri, tidak memiliki semangat, dan akan selalu kasar”.⁵⁸ *Al-Risâlah Al-Qusyairiyyah* mengutip salah satu riwayat bahwa syair-syair dinyanyikan di hadapan Rasulullah SAW., dan beliau tidak melarang. Jika diperbolehkan

⁵⁷Tamar Djaja, *Sejarah Para Pembesar Indonesia*, Jakarta: t.p, t.t, hlm. 111.

⁵⁸Abu Hamid Al-Ghazâli, *Ihyâ’ Ulûm Al-Dîn*, vol. III, hlm. 1132. Dinukil dari buku *Antara Tasawuf Sunni dan Falsafi Akar Tasawuf di Indonesia*, hlm. 66.

tanpa iringan musik, hukumnya tidak berubah dengan iringan musik yang baik.⁵⁹ Lebih tegas Al-Ghazali menyatakan, “Sesungguhnya lagu dapat menjadi cara mendekatkan diri kepada Allah SWT., dengan demikian, nyanyian merupakan anjuran agama (*mustahab*).”⁶⁰ Ringkasnya, sebagaimana pernyataan Al-Hakim Al-Tirmidzi, “Segala sesuatu yang diniatkan semata untuk Allah SWT., dengan menggunakan Al-Qur’an ataupun dengan kata-kata yang tersusun indah adalah terpuji, sebaliknya segala sesuatu yang dibangkitkan oleh dorongan nafsu dan untuk kepentingan dunia adalah tercela.”⁶¹

Di samping penggunaan alat musik, para da’i juga menggunakan seni wayang yang sangat populer dikalangan penduduk Jawa. Wayang adalah seni teater tradisional klasik yang digunakan dalam ritus-ritus yang bermuatan magis pada masa pra-Islam. Menggunakan boneka tiruan orang yang terbuat dari pahatan kulit atau kayu dan sebagainya seni ini dimanfaatkan untuk memerankan tokoh dalam persetujuan drama tradisional. Ceritanya berkisar pada dongeng-dongeng yang memuat pemujaan serta pengutusan ruh leluhur.⁶² Pada masa-masa kejayaan

⁵⁹Abu Al-Qasim Al-Qusyairi, *Al-Risâlah Al-Qusyairiyah*, Kairo: t.p, 1330 H, hlm. 637.

⁶⁰Abu Hamid Al-Ghazali, *Ihyâ’ Ulûm Al-Dîn*, vol.6, hlm. 1183.

⁶¹Al-Hakim Al-Tirmidzi, *Al-Manyiyyât*, Kairo: Maktabah Al-Qur’an, 1986, hlm. 109.

⁶²Muhammad Asad Al-Hafidzi, *Aliran Kepercayaan dan Kebatinan di Indonesia*, Jakarta: Ghalia, Balai Askara, 1982, hlm. 6.

Hinduisme dan Budhisme teater tradisional ini mempertunjukkan dongeng-dongeng keagamaan dan kemasyarakatan yang dikutip dari kitab-kitab suci Hindu dan Budha dan memuat tragedi pergulatan kebaikan dengan kejahatan.⁶³

Meskipun orang-orang Indonesia dikenal sebagai bangsa yang religius dan “doyan” upacara-upacara ritual keagamaan adalah bukan muatan religius dalam seni wayang yang menyebabkan mereka menggemarinya, melainkan karena muatan seni drama tingkat tinggi yang dikandungnya.

Tatkala para da'i datang membawa Islam, seni teater ini digunakan sebagai dakwah Islam. Sebelumnya kisah-kisah kepahlawanan pejuang Islam yang sarat nilai-nilai moral tinggi dan perangai mulia serta nilai-nilai sosial. Termasuk di dalamnya, gotong royong dan saling mencintai. Mereka selanjutnya mengarahkan orang-orang untuk mengenali Islam sebagai sumber nilai-nilai tersebut. Hal ini membuat mereka tertarik dan berbondong-bondong memeluk Islam.⁶⁴

Oleh karena boneka yang dipergunakan dalam pertunjukan menyerupai patung-patung berhala, para da'i menciptakan boneka dari kulit dengan desain sedemikian rupa sehingga membentuk lafal Allah

⁶³Faisal Al-Samir, *Al-Islâm fi Indonesia*, t.t: t.p, t.t, hlm. 214.

⁶⁴Abd Ra'uf Syalabi, *Al-Islâm fi Arkhabil Al-Malayu wa Manhâj Al-Da'wah ilaih*, Kairo: Maktabah Al-Sa'adah, 1395 H, hlm. 98.

atau Muhammad sebagai simbol Islam.⁶⁵ Mereka juga menata letak penonton sehingga tidak terjadi perbauran antara lelaki dan perempuan. Hal ini dilakukan sesuai dengan ketentuan ajaran Islam.

Pada perkembangan selanjutnya, para da'i mulai menciptakan cerita-cerita baru yang berkaitan dengan hikmah shalat, puasa, zakat, dan haji dalam sebuah pertunjukan wayang yang lebih memukau, sehingga membuat para penonton menyadari keagungan Islam. Mereka juga mengetengahkan kisah orang-orang saleh dengan menampilkan perhatian Islam terhadap kehidupan spiritual. Tujuannya antara lain agar para penonton dapat menyadari bahwa spiritualitas Islam jauh lebih positif, proaktif, dan penuh optimisme, berbeda dengan spiritualitas Hindu-Budha yang pasif dan menanamkan pesimisme.⁶⁶

Selain cara-cara dakwah di atas, terdapat pula cara lain yakni memanfaatkan bahwa kegemaran orang-orang Indonesia merayakan hari-hari raya keagamaan yang bernuansa syirik dengan menggantikannya dengan upacara-upacara memperingati hari-hari besar Islam, seperti maulid Nabi, *isrâ' mi'râj*, *nuzûl al-Qur'ân*, tahun baru Hijriah, dan sebagainya. Fenomena Islam ini kemudian menjadi tradisi dalam kehidupan orang-orang Indonesia sehingga pemerintah pun menetapkan hari-hari besar Islam sebagai hari libur. Bahkan

⁶⁵Pujo Subroto, *Wayang Lambang Ajaran Islam*, Jakarta: Perdanan Paramita, 1978, hlm. 23

⁶⁶Saefudin Zuhri, *Sejarah Kebangkitan Islam di Indonesia*, Bandung: Al-Ma'arif, 1981, hlm. 235.

pelaksanaan upacara hari-hari besar Islam di Istana Negara yang dihadiri kepala negara dan duta besar negara-negara Islam, dengan liputan televisi pula, sudah menjadi acara tahunan pemerintah Indonesia.

Peringatan maulid Nabi SAW., dan peristiwa *isrâ' mi'râj* terbilang unik di Indonesia. Sejak masa Wali Songo hingga kini tetap diisi dengan berbagai kegiatan dakwah intensif oleh para da'i dan ulama. Berbagai ceramah, majelis ta'lim dan festival digelar. Tidak ketinggalan, para ulama dan kaum cerdik pandai melakukan pertemuan-pertemuan silaturahmi untuk membicarakan permasalahan-permasalahan Islam yang dihadapi. Kiranya tidak berlebihan jika dikatakan bahwa perayaan maulid di Indonesia biasanya berlangsung 45 hari dan *isrâ' mi'râj* berlangsung sebulan. Suatu fenomena yang tiada taranya di negara-negara Islam dan Arab mana pun. Tak pelak lagi, perayaan-perayaan maulid Nabi SAW, *Isrâ' mi'râj* seperti itu tidak lain merupakan fenomena nyata dari pengaruh doktrin tasawuf Sunni, bahkan terbilang substansi ajaran tasawuf karena pada umumnya tarekatlah yang lebih proaktif memprioritaskan perhatian pada perayaan-perayaan seperti ini. Ironisnya, tidak semua ulama Islam memperbolehkan perayaan-perayaan tersebut untuk dipandang sebagai rangkaian kegiatan keagamaan, apalagi bentuk digunakan sebagai wahana dakwah Islam. Sebaliknya sebagian ulama mencapnya sebagai bid'ah. Hanya ulama sufi dan pengikutnya yang menaruh

perhatian serius terhadap pelaksanaannya setiap tahun. Banyak puisi tentang pujian kepada Rasulullah SAW., diciptakan, dibacakan, dan dinyanyikan pada kesempatan peringatan maulid dan pada acara-acara lainnya termasuk pindah ke rumah baru, khitan, tunangan, kelahiran, menjelang kepergian menunaikan ibadah haji dan setelah kembali, dan berbagai acara yang dilakukan dengan penuh suka cita, baik di masjid-masjid, surau, majelis ta'lim, maupun di rumah-rumah.

Karya-karya yang memuat syair pujian kepada Nabi SAW., tersebut dan yang populer di Indonesia adalah ciptaan Sayyid 'Abdullah ibn 'Alawi Al-'Aththas dan Sayyid 'Abdul-Rahman Al-habsyi, yang keduanya adalah keturunan Imam Ahmad ibn 'Isa Al-Muhajir, leluhur Wali Songo.

Peringatan maulid Nabi SAW., menurut para ulama adalah tradisi baru. Tidak pernah dilakukan semasa Rasulullah SAW., hidup, tidak pula oleh para sahabat dan salaf sepanjang tiga generasi tiga abad pertama. Hal ini ditegaskan oleh Ibn Hajar, "Bahwa peringatan maulid dilakukan setelah tiga abad pertama berlalu".⁶⁷ Menurut Rasyid Ridha, boleh jadi tradisi peringatan maulid dilaksanakan untuk pertama kali pada masa akhir Dinasti Al-Ayyubi.⁶⁸

⁶⁷Jalal Al-Din Al-Suyuthi, *al-Hawi li al-Fatâwâ*, Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyah, 1395 H, cet. III, vol. I, hlm. 196.

⁶⁸'Izzat 'Ali'id Athiyyah, *al-Bid'ah Tahdîdûha wa Mauqif Al-Islâm Minha*, Kairo: Dar Al-Kutub Al-Haditsah, 1981, hlm. 481.

Mengenai hukumnya apakah bid'ah atau tidak, para ulama berbeda pendapat. Antara lain yang paling menonjol dalam menilai peringatan maulid sebagai bid'ah adalah Tajuddin 'Umar ibn 'Ali Al-Lakhmi Al-Sakandari yang dikenal dengan gelar Al-Fakihani. Alasannya, maulid merupakan tradisi baru yang tidak pernah dilaksanakan di masa Rasulullah SAW., *al-salâf al-shaîh*, bahkan sampai generasi tiga abad pertama. Di sisi lain, menurutnya pelaksanaan maulid termasuk kategori hukum yang di-*takhshîsh* (menentukan satu alternatif dari berbagai alternatif hukum) tetapi tanpa *makhashshi* (alasan jelas dan kuat). Padahal sistem penentuan hukum seperti ini tidak diperbolehkan. Untuk menuntaskan masalahnya, dia kemudian mengarang satu buku yang diberi judul *al-Mauîd fi al-Kalâm 'ala 'Amal al-Maulid* yang memfatwakan maulid tidak diperbolehkan. Apabila dalam pelaksanaannya tidak terjadi pelanggaran dosa, hukumnya bid'ah makruh, namun apabila terjadi pelanggaran dosa hukumnya jelas haram. Ulama lain yang menganut pendapat tersebut, antara lain Ibn Taimiyyah dan Al-Syathibi.⁶⁹

Di pihak lain, kaum sufi dan sebagian ulama berpendapat bahwa perayaan maulid diperbolehkan (*mubah*), bahkan dianjurkan mengingat sejumlah kebijakan yang diperoleh dari pelaksanaannya, antara lain, pemberian makan yang hukumnya bid'ah baik

⁶⁹Izzat 'Alî'id Athiyyah, *Al-Bid'ah Tahdidûha wa Mauqif Al-Islâm Minhâ*, hlm. 481-483

(*hasanah*) dan dianjurkan (*mandûb*), terutama bila di sela-sela pelaksanaan diisi zikir dan pembacaan pujian-pujian kepada Nabi SAW. namun lain yang menentang diharamkannya pelaksanaan maulid adalah Al-Suyuthi dan Al-‘Izz ibn ‘Abd Al-Salam. Mereka berargumentasi bahwa alasan melarang maulid karena perbuatan dosa atau pelanggaran hukum yang terjadi pada mereka saat pelaksanaannya, sama sekali tidak pada tempatnya karena perbuatan dosa itu tidaklah disebabkan maulid itu sendiri. Bahkan, sekiranya terjadi pelanggaran hukum dan perbuatan dosa pada saat penunaian shalat Jumat, tentu pelanggaran tersebut tetap tercela dan haram. Namun, hukum haram sama sekali tidak dapat dikenakan pada pelaksanaan shalat itu sendiri.

Sebaliknya, kaum sufi berpandangan bahwa penentuan hari tertentu dengan diiringi bacaan Al-Qur’an, zikir, dan penampakan rasa suka cita sebagai ungkapan rasa syukur dilahirkannya Nabi Muhammad SAW., nyata-nyata mendapat legitimasi dari hadis Nabi SAW., yang menganjurkan puasa hari Senin dengan alasan beliau dilahirkan pada hari itu. Rasulullah SAW., bersabda, “*hari Senin itu adalah hari kelahiranku dan hari diturunkannya Al-Quran*”.⁷⁰

Menurut penulis, perayaan maulid Nabi di Indonesia adalah perbuatan terpuji dan perlu dianjurkan, baik dari sudut hukum maupun tradisi mengingat manfaat positif yang banyak dipetik

⁷⁰Jalâl Al-Dîn Al-Suyûthi, *Al-Hawi li Al-Fatâwâ*, hlm. 195-196.

dari pelaksanaannya. Kiranya dapat dibayangkan, bagaimana kesibukan para ulama dan da'i menggunakan kesempatan tersebut untuk kegiatan pene-rangan agama dan lebih-lebih lagi dalam rangka menanamkan rasa cinta kepada Rasulullah SAW., dan para keluarganya. Perlu diingat bahwa sejak dahulu kala karakteristik bangsa Indonesia memiliki kecenderungan spiritual yang amat suka melaksanakan upacara-upacara keagamaan. Barangkali karena psiko sosial Indonesia inilah, serta didorong oleh doktrin tasawuf, para pelopor dakwah pertama memberikan perhatian besar kepada perayaan dan upacara seperti maulid ini. Akan tetapi, pandangan yang diajukan oleh para ulama yang melarangnya atau mengharamkan perlu dipertimbangkan juga agar tidak terjadi pelanggaran hukum atau perbuatan dosa, terutama kemungkinan mengundang sikap pengultusan yang mengakibatkan syirik, apalagi syair-syair yang dibacakan sarat dengan pujian yang agak berlebihan kepada Rasulullah SAW.

b. Distorsi dan Penyimpangan

Banyak tuduhan yang diajukan orientalis kepada Wali Songo, antara lain, Snouck Hurgronje mengenai peran mereka dalam penyebaran Islam. Mereka dituduh menyampaikan ajaran Islam yang tidak murni lagi, melainkan telah "dimodifikasi" untuk disesuaikan dengan kepercayaan-kepercayaan setempat yang boleh jadi masih merupakan sisa-

sisanya kepercayaan animisme, Hindu, dan Budha. Menurut mereka, hal itu nyata pada panteisme yang mereka anut.⁷¹

Sebelumnya kami telah menunjukkan kelemahan-kelemahan asumsi di atas, telah pula mengidentifikasi aliran tasawuf Sunni yang dianut Wali Songo. Bukti nyata mengenai hal ini terdapat dalam manuskrip⁷² yang ditemukan Drewes, yang diperkirakan ditulis pada masa transisi dari Hinduisme kepada Islam, yakni pada masa Wali Songo masa hidup. Dalam manuskrip yang menguraikan tasawuf itu terdapat beberapa paragraf cuplikan dari kitab *Bidâyah wa al-Nihâyah* karya Al-Ghazali. Ini menunjukkan sejarah dimana tasawuf Sunni berpengaruh saat itu. Lebih dari itu, informasi-informasi tertulis mengenai ajaran-ajaran Wali Songo bertentangan sama sekali dengan pemikiran panteisme. Demikian pula tulisan generasi berikutnya yang meriwayatkan ajaran-ajaran Wali Songo. Mereka justru menghindarkan diri dari tulisan-tulisan Ibn 'Arabi, seperti *al-Futûhât al-Makkiyah* dan *Fushush al-Hakim*.

Memang, tidak dapat dipungkiri adanya distorsi, terutama tatkala kegiatan dakwah berjalan semakin insentif pada masa Wali Songo. Ada sekelompok orang terdekat yang ingin menghancurkan prestasi

⁷¹Hurgronje Snock, *De Islam in Nederlandische Indie*, Leipzig: t.p, 1913, hlm. 44. Dinukil dari buku *Antara Tasawuf Sunni dan Falsafi Akar Tasawuf di Indonesia*, hlm. 72.

⁷²Steenbrink, Karl, *Beberapa Aspek Islam di Indonesia Abad ke-19*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984, hlm. 174.

yang telah dicapai Wali Songo dalam menanamkan dan memantapkan nilai-nilai Islam berdasarkan Al-Qur'an dan Sunnah. Dengan segala cara, kelompok ini berupaya menarik orang-orang dari jalan yang benar dan rel-rel Islam. Oleh karena itu, salah seorang pemimpin da'i abad ke-17 M, Al-Sayyid Al-Imam 'Abdullah ibn 'Alawi Al-Haddad mengingatkan umat Islam di Nusantara dan Melayu agar mewaspadaai tarekat-tarekat dari kelompok aliran Syi'ah ekstrem, atau pengikut aliran "panteisme" yang semua itu telah menyalahi Al-Quran dan Sunnah.⁷³ Aliran ini kemungkinan besar terpengaruh pemahaman-pemahaman keliru tentang Al-Hallaj dan Ibn 'Arabi.

Di antara tokoh yang menonjol dalam aliran ini adalah Syaikh Lemah Abang atau Syaikh Siti Jenar, aktif berdakwah menganjak orang-orang masuk Islam melalui tasawuf yang menyimpang. Yakni tasawuf yang berorientasi ajaran sentral panteisme, *hulûl*, dan melepaskan diri dari ikatan syariat.⁷⁴ Akibatnya, kesan yang ditimbulkan "menodai" peranan sufi dalam proses Islamisasi.

Wali Songo dikabarkan menentang ajaran mereka. Sumber-sumber lokal dan asing memuat uraian mengenai polemik yang terjadi antara Sunan Giri Muhammad 'Ain Al-Yaqin, juru bicara Wali Songo, dan Siti Jenar. Sebuah debat langsung digelar

⁷³Al-Sayyid 'Alwi ibn Thahir, *Uqud Al-Almas*, Singapura: t.p, t.t, vol. I, hlm. 102.

⁷⁴Abdullah ibn Nuh, *Al-Imâm Al-Muhâjir*, Jakarta : t.p, 1960, hlm. 74-77.

di hadapan Raden Fatah, sultan pertama kerajaan Islam di Jawa yang berakhir dengan pengadilan yang menjatuhkan hukuman mati kepada Siti Jenar dan para pendukung utamanya. Yang dianggap pelanggaran utama dan dosa besar Syaikh ini adalah ungkapannya “manunggaling kawula Gusti”.⁷⁵ Dia lebih lanjut menguraikan kepercayaannya bahwa Tuhan tidak berwujud kecuali dalam bentuk nama, Dia mengalir dalam diri *insân kâmil* (manusia paripurna); Dan semua agama pada dasarnya sama. Perbedaan yang terjadi hanya pada bentuk formalitas.

Ihwal pengadilan itu terdapat berbagai versi. Satu versi menyatakan bahwa ketika Wali Songo merasakan adanya pemikiran-pemikiran yang berkembang di masyarakat yang bertujuan menghancurkan ajaran-ajaran Islam, mereka pun merencanakan sebuah pengadilan terbuka agar masyarakat dapat mewaspadai pemikiran-pemikiran tersebut. Boleh jadi cerita mengenai pengendalian itu sendiri adalah dongeng semata karena peristiwa dan kasus yang sama terjadi pula di tempat-tempat lain, meski dengan tokoh yang berbeda. Di Banjarmasin, Kalimantan, pengadilan yang dipimpin Syaikh Arsyad Al-Banjari, salah seorang murid Wali Songo menjatuhkan hukuman mati kepada seorang *zindiq* bernama Syaikh ‘Abd Al-Hâmid. Di Sulawesi hukuman yang sama dijatuhkan kepada Syaikh Datuk Fatimang

⁷⁵Johns, A.H., *Muslim Mystic and Historical Writing*, Penerj. Taufik hlm.

atas tuduhan yang sama. Ulama yang memimpin pengadilan adalah murid-murid Wali Songo. Atas dasar pertimbangan-pertimbangan ini, Mohamad Rasjidi, dalam disertasinya di Universitas Sorbonne 1956, berkesimpulan bahwa cerita-cerita ini adalah dongeng yang secara lahiriah diceritakan untuk memperingatkan kaum Muslim agar mewaspadaai tasawuf sesat. Tetapi pada kenyataannya hal ini justru memancing orang-orang untuk mempelajarinya, sehingga sedikit demi sedikit menjauhi tasawuf Sunni yang dikembangkan Wali Songo.⁷⁶

Menurut penulis, terlepas dari *real* atau tidaknya cerita itu, yang jelas di Indonesia kini terdapat banyak aliran menyimpang yang mengatasnamakan tasawuf Jawa (kajawen) atau kebatinan, dalam berbagai nama dan bentuk kepercayaan. Orientasinya sinkretik, menggabungkan berbagai ajaran, kepercayaan, dan aliran pemikiran. Prof. Kartapraja, Guru Besar Perbandingan Agama IAIN Sunan Kalijaga, misalnya mencatat sebanyak 16 aliran Kebatinan di Indonesia.⁷⁷

Jika cerita di atas diasumsikan nyata, maka pengadilan dan hukuman mati kepada orang-orang yang dianggap menyimpang merupakan bukti nyata betapa Wali Songo berupaya melestarikan tasawuf Sunni. Dengan demikian, kita tidak sulit menerima kesimpulan Ensiklopedi Islam tentang amat dominannya

⁷⁶Mohamad Rasjidi, dkk, *Di Sekitar Kebatinan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984, hlm. 174.

⁷⁷Kamil Kartapraja, *Aliran-aliran Kebatinan dan Kepercayaan di Indonesia*, Jakarta: Masagung, 1985, hlm. 75

pengaruh sufi dalam proses Islamisasi Indonesia pada abad ke-15 dan ke-16 M. Namun, kesimpulan ini, haruslah dibatasi sebagai hanya berlaku untuk Wali Songo, keturunan, dan murid-muridnya saja yang secara insentif berhasil menyebarkan dakwah Islam. Mereka secara gemilang tidak saja berhasil mendirikan pusat-pusat kegiatan dakwah di wilayah Pulau Jawa, tetapi juga di wilayah lain di Nusantara, bahkan Malaysia, dan sekitarnya. Mereka berhasil mendirikan kesultanan-kesultanan Islam pesantren-pesantren yang hingga kini berjumlah mencapai 52.000 pesantren dan madrasah yang terbesar di seluruh pelosok Tanah Air. Kebanyakan pesantren, untuk tidak mengatakan semuanya, menerapkan tasawuf Sunni dengan mengajarkan *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* sebagai salah satu materi dasar dalam kurikulumnya.

Pesantren adalah pilar utama dalam pengaderan ulama pelestarian ilmu-ilmu Islam, dan penanaman semangat juang mempertahankan agama. Kurikulum pesantren itulah, yang pada gilirannya menciptakan “ketergantungan” luas dikalangan masyarakat terhadap karya Al-Ghazali yang satu ini. Di samping itu, gejala ketergantungan ini juga dibentuk oleh kecenderungan ulama generasi sesudah Wali Songo, semisal Sayyid ‘Abd Al-Qadir Al-Idrus Al-Husaini. Ulama yang berpengaruh luas dalam kehidupan spiritual Indonesia dan India ini menganjurkan pengkajian dan telaah karya-karya Al-Ghazali. Demikian

pula Imam ‘Abdullah ibn ‘Alawi Al-Haddad Al-Husaini yang bahkan karangan, nasihat-nasihat, dan wirid-wiridnya hampir ditemukan di setiap rumah di Indonesia. Pendapatnya perlihatkan loyalitas seorang murid sufi tulen. Menurutnya, Al-Ghazali adalah anugerah Allah SWT., dan membaca karya-karyanya menyembuhkan penderita sakit dan memperkuat mental. Oleh karena itu, barang siapa yang ingin menerangi jiwanya, hendaklah selalu membaca *Ihyâ’*. Tercatat beberapa kali dilakukan penerjemahan *ihyâ’* ke dalam bahasa Indonesia, di samping maraknya pertemuan-pertemuan ilmiah.

Demikian visi dan misi pelopor dakwah Islam di Indonesia dalam melestarikan ajaran-ajaran Islam yang integral tanpa pemisahan antara aspek akidah dengan aspek praktis amaliah. Tradisi ini berlanjut secara turun-temurun dari generasi ke generasi hingga masa sekarang.

2. Tokoh Tasawuf Sunni

a. Syaikh Nur Al-Din Al-Raniri

Nama lengkapnya adalah Nur al-Din Muhammad Ibn ‘Ali Ibn Hasanji Ibn Muhammad Ar-Raniry. Dipanggil Ar-Raniry karena beliau dilahirkan di daerah Ranir (Rander) yang terletak dekat Gujarat (India) pada tahun yang belum diketahui.⁷⁸ Ia adalah keturunan campuran India-Arab dari keluarga sufi dan

⁷⁸M. Solihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2005, hlm. 42.

ulama. Nenek moyangnya kemungkinan termasuk dalam keluarga al-Hamid dari Zuhra, salah satu dari sepuluh keluarga Quraisy. Namun bisa jadi ia adalah keturunan Humayd yang sering dihubungkan dengan Abu Bakar Abdullah ibn Zubair al-Asadi al-Humaydi, seorang ulama terkenal di Mekkah. Keluarga Ar-Raniry telah memiliki hubungan yang baik dengan dunia Melayu, khususnya Kerajaan Aceh Darussalam. Sehingga ada dugaan bahwa sebelum berangkat ke Aceh ia sudah memiliki kemampuan dalam bahasa Melayu dan menguasai ilmu agama Islam yang sangat luas.

Dugaan para ahli, kedatangan Ar-Raniry untuk pertama kali di Aceh tidak mendapatkan sambutan dari sultan yang berkuasa saat itu (Iskandar Muda w.1636). Hal ini disebabkan ia membawa ajaran yang menentang paham wujudiyyah. Padahal paham tersebut justru menjadi keyakinan Sultan dan tersebar di seluruh negeri. Melihat kondisi ini maka Ar-Raniry melanjutkan perjalanannya ke Pahang dan tinggal disana beberapa tahun. Saat itu, kerajaan Pahang dipimpin oleh Sultan Ahmad Iskandar Tsani yang kemudian menjadi Sultan Aceh menggantikan Iskandar Muda adalah putra Sultan Ahmad. Ketika dibawa ke Aceh ia masih berusia tujuh tahun. Sehingga tatkala Ar-Raniry datang ke Aceh, maka ia sudah dikenal sebelumnya.⁷⁹

⁷⁹Sehat Ihsan Shadikin, *Tasawuf Aceh*, Banda Aceh: Bandar Publishing, 2009, hlm. 99

Pada zaman Iskandar Tsani ia kembali lagi ke Aceh, dan menetap disana dari tahun 1637 sampai 1644 di bawah perlindungan sultan. Ketika berada di Aceh untuk yang kedua kalinya ini, ia mendapat tempat di istana, dan banyak menghasilkan tulisan. Syaikh Nuruddin Ar-Raniry juga sering dikenal sebagai seorang Syaikh dalam Tarekat Rifa'iyah yang didirikan oleh Ahmad Rifa'i (w. 578H/ 1181 M). Ia ditunjuk oleh Ba Syaiban sebagai khalifah dalam tarekat Rifa'iyah, dan karenanya, bertanggung jawab untuk menyebarkannya di wilayah Melayu-Indonesia. Kendati Ar-Raniry dianggap sebagai khalifah tarekat Rifa'iyah, tetapi tarekat ini bukanlah satu-satunya tarekat yang dikaitkan dengan beliau. Dia juga mempunyai silsilah inisiasi dari Tarekat Aydrusiyah dan tarekat Qadiriyyah.

Pendidikannya dimulai dengan belajar di tempat kelahirannya, kemudian melanjutkan ke Tarim (Arab Selatan). Dari kota ini kemudian ia pergi ke Mekkah pada tahun 1030 H (1582 M) untuk melaksanakan ibadah haji dan ziarah ke Madinah. Dan meninggal dunia pada 22 Dzulhijjah 1096 H/21 September 1658 M di India.⁸⁰

Nuruddin Ar-Raniry, pertama kali datang ke Aceh pada masa Sultan Iskandar Muda. Tetapi pada masa itu ia tidak bisa berkarya, karena sang Sultan sangat fanatik dengan ajaran Wujudiyah yang dianutnya. Pada masa pemerintahan Sultan Iskandar

⁸⁰M. Solihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara*, hlm. 42

Muda, ulama yang sangat berperan yaitu Syekh Syamsuddin Sumatrani yang merupakan orang kedua setelah Sultan yang bertindak sebagai penasehat dan Mufti kerajaan. Dan kemudian, karena merasa tidak dapat berbuat banyak di Aceh, Ar-Raniry pergi ke daerah Melayu yaitu Pahang dan menetap disana untuk beberapa saat lamanya.

Namun, pada saat Nuruddin kembali lagi ke Aceh untuk yang kedua kalinya, suasana politik dan agama Aceh sudah berubah. Syekh Syamsuddin Sumatrani sudah meninggal dan enam tahun berselang Sultan Iskandar Muda juga mangkat. Kemudian kerajaan Aceh dipimpin oleh Iskandar Tsani berasal dari Pahang yang tidak lain merupakan menantu dari Sultan Iskandar Muda sendiri. Pada masa inilah Nuruddin Ar-Raniry bisa berkiprah di Aceh karena selain dipercaya oleh Sultan, ia juga mendapat kedudukan yang istimewa yaitu sebagai Mufti pengganti dari Syamsuddin Sumatrani.

Nuruddin Ar-Raniry, Tokoh tasawuf yang terkenal dan sebagai pelopor anti paham wujudiyah di Aceh pada masa pemerintahan Iskandar Tsani. Otaknya yang sangat cerdas berhasil menjatuhkan dan melenyapkan paham Wujudiyah yang sedang berkembang saat itu. Ia memiliki banyak keahlian selain sebagai sufi, juga ahli teolog, ahli fikih, ahli hadits, sejarawan, ahli perbandingan agama, dan politisi. Dan ia juga seorang khalifah tarekat rifa'iyah yang kemudian ia kembangkan sampai ke wilayah Melayu.

Menurut pandangan Azyumardi Azra, Ar-Raniri dalam hal Kalam dan Tasawuf dengan fasih mengutip Imam al-Ghazali, Ibn ‘Arabi, al-Qunyawī, al-Qasyani, al-Fairuzabadi, al-Jilli, ‘Abd ar-Rahman al-Jami’, Fadhlullah al-Burhanpuri, dan para ulama terkemuka lainnya. Dalam bidang fikih, merujuk buku-buku Syafi’i standar seperti Minhaj at-Thalibin, karya an-Nawawi, Fath al-Wahhab bin Syarh Minhaj at-Thullab, karya Zakariyya al-Anshari, Hidayat al-Muhtaj Syarh al-Mukhtashar karya Ibn Hajar, Kitab al-Anwar karya al-Ardabili atau Nihayat al-Muhtaj (Ila Syarh al-Minhaj, karya an-Nawawi) karya Syams ad-Din ar-Ramli.⁸¹

Nuruddin Ar-Raniry adalah sufi yang pernah menjabat Syeikh al-Islam atau mufti di kerajaan Aceh pada zaman Sultan Iskandar Tsani. Ia hidup di Aceh selama 7 tahun sebagai alim, mufti, dan penulis produktif yang menentang doktrin Wujudiyah yang dianut oleh Hamzah Fansuri dan Syamsuddin As-Sumatrani.

Menurut Ar-Raniry, Wujudiyah itu suatu paham yang menyesatkan. Ia mengeluarkan fatwa untuk memburu orang yang dianggap sesat, membunuh orang yang menolak bertobat dari kesesatan, serta membakar buku-buku yang berisi ajaran sesat. Dan pada tahun 1054/1644, ia meninggalkan Aceh karena mendapatkan serangan balik dari lawan-lawan

⁸¹Muzakkir, *Studi Tasawuf; Sejarah, Perkembangan, Tokoh dan Analisis*, Bandung: CitaPustaka Media Perintis, 2009, hlm. 147.

polemiknya yang tajam dari murid Syamsuddin yang dituduh menganut paham⁸² panteisme. Panteisme adalah suatu paham yang menyatakan bahwa segala sesuatu itu adalah Tuhan, yang bisa dicapai oleh panca indra adalah Tuhan⁸³

Dalam kajian yang dilakukan al-Attas mengenai Ar-Raniry, ia cenderung mendukung argumen Daudy. Ia mengatakan Ar-Raniry sebagai ulama yang cerdas, yang dikaruniai kebijaksanaan dan diberkati dengan pengetahuan yang otentik, yang berhasil menjelaskan ajaran-ajaran keliru tokoh wujudiyah. Bukti kecerdasan dan pengetahuan Ar-Raniry yang luas dalam ilmu keagamaan terlihat dari banyaknya karya yang dapat kita peroleh hingga kini. Ia menulis dalam bidang tauhid, tasawuf, fikih ushul dan fikih praktis serta menulis sejarah Aceh masa itu yang sampai sekarang menjadi referensi utama dalam sejarah Aceh. Berikut ini adalah beberapa hasil karya Nuruddin Ar-Raniry, antara lain sebagai berikut:⁸⁴

- 1) *Lathâif al-Asrar* (Kehalusan Rahasia), sebuah kitab berbahasa Melayu yang membahas ilmu tasawuf.

⁸²Sri Mulyati,; *Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka Tasawuf Nusantara*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006, hlm. 98.

⁸³Amsal Bakhtiar, *Aliran-aliran dalam konsep ketuhanan*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997, hlm. 93

⁸⁴Sehat Ihsan Shadikin, *Tasawuf Aceh*, hlm 103.

- 2) *Nubdzah fi Da'wa al-Zhil ma'a Shâhibih*, yang berisi soal-jawab mengenai kesesatan ajaran Wujudiyah.
- 3) *Asrâr al-Insân fi Ma'rifat ar-Ruh wa ar-Rahmân* (Rahasia Manusia dalam Mengetahui Roh dan Tuhan), sebuah kitab berbahasa Melayu dan Arab yang membahas manusia, terutama roh, sifat, hakikatnya, serta hubungan manusia dengan Tuhan.
- 4) *Hill al-Zhill* (Menguraikan perkataan "Zhill"), sebuah kitab berbahasa Melayu yang bersifat polemik tentang kebatilan ajaran Wujudiyah.
- 5) *Mâ'al-Hayât li Ahl al-Mamat* (Air Kehidupan Bagi Orang-orang yang Mati), sebuah kitab berbahasa Melayu tentang kebatilan ajaran Wujudiyah dalam hal kesatuan alam dan manusia dengan Tuhan, keqadiman jiwa dan perbedaan syariat dengan hakikat.
- 6) *Fath al-Mubîn 'alâ al-mulhidin*⁸⁵
- 7) *Hidayât al-Habib fi al Targhib wa al-Tarhîb*. Kitab hadits ini berisi 831 Hadits dalam bahasa Arab dan Melayu dan ditulis pada tahun 1045 H (1635 M). dua kitab ini (No.2 dan 3), ditulis di Semenanjung Tanah Melayu dan dibawa ke Aceh pada zaman Sultan Iskandar Tsani.
- 8) *Jawâhir al-'ulûm fi Kasyf al-Ma'lûm*.
- 9) *Aina al-Â'lam qalb an Yukhlaq*.
- 10) *Kaifiyât al-Salât*.⁸⁶

⁸⁵M. Solihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara*, hlm. 45

⁸⁶Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara; Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka*, hlm. 96

Kehadiran Nuruddin Ar-Raniry harus diakui telah berhasil mematahkan pemikiran Wujudiyahnya Hamzah Fansuri dan Syamsuddin Sumatrani. Pemikirannya yang konfrontatif, mengingatkan kita kepada tokoh al-Ghazali yang begitu *concern* mengkritik kaum filosof, dengan kitab Tahâfut al-Falâsifah-nya. Seperti halnya al-Ghazali, Nuruddin Ar-Raniry juga ketika dia menyerang penganut Wujudiyah adalah setelah dia memahami paham aliran itu.

Pemikiran-pemikiran Nuruddin Ar-Raniry, baik yang ditujukan kepada tokoh dan penganut Wujudiyah, maupun pemikirannya secara umum, sesungguhnya dapat diklasifikasikan menjadi beberapa bidang pembahasan. Untuk itu kendati pemikiran tasawuf⁸⁷ Nuruddin terkesan sangat luas. Tetapi sesungguhnya pemikiran beliau dapat diklasifikasikan sebagai berikut.

- 1) Tentang Tuhan. Pendirian Ar-Raniry dalam masalah ketuhanan pada umumnya bersifat kompromis. Ia berupaya menyatukan paham *mutakallimin* dengan paham para sufi yang diwakili Ibn 'Arabi. Ia berpendapat bahwa ungkapan "wujud Allah dan Alam Esa" berarti bahwa alam ini merupakan sisi lahiriyah dari hakikatnya yang batin, yaitu Allah, sebagaimana yang dimaksud Ibn 'Arabi. Namun, ungkapan itu pada hakikatnya adalah bahwa alam ini tidak ada. Jadi,

⁸⁷Muzakkir, *Studi Tasawuf: Sejarah, Pemikiran, Tokoh dan Analisis*, Bandung: CitaPusaka Media, 2009, hlm. 148..

tidak dapat dikatakan bahwa alam ini berbeda atau bersatu dengan Allah. Pandangan Ar-Raniry hampir sama dengan Ibn 'Arabi bahwa alam ini merupakan *tajalli* Allah. Namun, tafsirannya di atas membuatnya terlepas dari label pantheisme Ibn'Arabi.

- 2) Tentang Alam. Ar-Raniry berpendapat bahwa alam ini diciptakan Allah melalui *tajalli*. Ia menolak teori *al-faidh* (emanasi) al-Farabi karena akan membawa kepada pengakuan bahwa alam ini qadim sehingga dapat jatuh kepada kemusyrikan. Alam dan falak, menurutnya, merupakan wadah *tajalli asma* dan sifat Allah dalam bentuk yang konkret. Sifat ilmu ber-*tajalli* pada alam akal; nama Rahman ber-*tajalli* pada arsy; nama Rahim ber-*tajalli* pada kursy; nama Raziq ber-*tajalli* pada falak ketujuh; dan seterusnya. Teori emanasi yang dikemukakan al-Farabi bahwa dari wujud Tuhan memancarkan alam semesta. Pemancaran ini terjadi melalui *tafakkur* (berfikirnya) Tuhan tentang diri-Nya ini menjadi sebab adanya alam semesta, tafakkur Tuhan tentang dirinya adalah ilmu tentang diri-Nya dan ilmu itu *al-qudrah* yang menciptakan segala sesuatu.⁸⁸
- 3) Tentang Manusia. Menurut Ar-Raniry merupakan, makhluk Allah yang paling sempurna di dunia ini. Sebab, merupakan khalifah Allah di

⁸⁸Fuad Ramli, dkk, *Studi Filsafat Umum*, Banda Aceh: Fakultas Ushuluddin IAIN Ar-Raniry, 2003, hlm. 206.

bumi yang dijadikan sesuai dengan citra-Nya. Juga, karena ia merupakan mazhhar (tempat kenyataan asma dan sifat Allah paling lengkap dan menyeluruh). Konsep *Insân Kâmil*, katanya, pada dasarnya hampir sama dengan apa yang telah digariskan Ibn ‘Arabi.

- 4) Wujudiyah. Inti ajaran wujudiyah, menurut Ar-Raniry, berpusat pada *wahdat al- wujûd*⁸⁹, yang disalahartikan kaum Wujudiyah dengan arti kemanunggalan Allah dengan alam. Hubungan syariat dan hakikat. Pemisahan antara syariat dan hakikat, menurut Ar- Raniry, merupakan sesuatu yang tidak benar. Kelihatannya, Ar-Raniry, sangat menekankan syariat sebagai landasan esensial dalam tasawuf (hakikat).⁹⁰

b. Syaikh Abd Al-Shamad Al-Palimbani

Abdush-Shamad al-Falimbânî diperkirakan lahir sekitar 1116 H/1704 M. Tahun meninggal Shamad diperkirakan tahun 1203 H/1789 M setelah menyelesaikan karya terakhir, *Siar as-Sâlikîn*.⁹¹ Ada yang mengatakan bahwa Shamad meninggal akibat terbunuh dalam perang melawan Thai (perang antara

⁸⁹Amsal Bakhtiar, *Filsafat Agama*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 199), hlm. 94

⁹⁰M. Solihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara*, hlm. 58

⁹¹Waini Hambali al-Banjari, *Manâkib Syekh Abdul Shamad al-Falimbani*, Kandungan: Sahabat, 2012, hlm. 4

kesultanan Kedah dan Siam).⁹² Daerah yang diduga tempat meninggal Shamad antara lain di perbatasan Malaysia (Kedah) dan Siam, di Patani Thailand Selatan, dan di Arabia.⁹³

Shamad hidup di lingkungan spiritual yang masyarakatnya sangat antusias terhadap tasawuf.⁹⁴ Pendidikan awal Shamad dimulai dengan mempelajari Al-Qur'an dan ilmu agama di Palembang. Pendidikan tersebut membuat Shamad menjadi hafidz di usia muda yaitu ketika berusia sembilan tahun.⁹⁵ Masa kecil Shamad selanjutnya dihabiskan di Kedah di bawah bimbingan ayahnya sendiri.⁹⁶

Pendidikan keagamaan mereka kemudian dilanjutkan ke pondok pengajian di negeri Patani yang kemungkinan bernama Pondok Bendang Gucil Keresik, Pondok Kuala Bekah, dan Pondok Semala.⁹⁷

⁹²Akbarizan, *Tasawuf Integratif Pemikiran dan Ajaran Tasawuf di Indonesia*, Pekanbaru: Suska Press, 2008, hlm. 89

⁹³Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII Melacak Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1998, hlm. 245-246

⁹⁴Alwi Shihab, *Islam Sufistik Islam Pertama dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia*, Bandung: Mizan, 2001, hlm. 70

⁹⁵Mal An Abdullah, *Abdul Shamad al-Palimbani Data Baru Tentang Hayat dan Karyanya*, h. 1733, t.t. (22 Desember 2014), 1733. Terdapat nama yang dipercayai sebagai guru Shamad sewaktu masih di Palembang, yaitu Sayyid Hasan bin Umar Idrus. Abdullah, Abdus Samad..., 1737. Dinukil dari Studia Insania, April 2015, hlm. 97-110 Vol 3, No. 2

⁹⁶Waini Hambali al-Banjari, *Manakib Syekh Abdul Shamad al-Falimbani*, hlm. 11.

⁹⁷Waini Hambali al-Banjari, *Manakib Syekh Abdul Shamad al-Falimbani*, hlm. 11.

Sistem yang diterapkan pada masa itu adalah hafalan dari dasar ilmu bahasa Arab seperti nahwu dan sharaf, lalu dilanjutkan dengan ilmu Alat Dua Belas, kemudian dasar ilmu syariat dalam mazhab fikih serta dasar tauhid berdasarkan *Ahlu Sunnah wal Jamaah*. Disayangkan sekali tidak ditemukan nama guru Shamad sewaktu di Pattani.⁹⁸

Shamad juga sempat mempelajari tasawuf dari kitab sufi ulama Aceh Syamsuddin al-Sumatrani dan Abdur Rauf al-Fansuri (Abdur Rauf Singkel).⁹⁹ Pendidikan Shamad selanjutnya diteruskan di Mekkah dan Madinah. Kurang lebih 30 tahun masa studi Shamad di Mekkah.¹⁰⁰

Secara umum yang termasuk nama guru Shamad antara lain Muhammad bin Abdul Karim al-Sammani, Muhammad bin Sulayman al-Kurdi, Abdul al-Mun'im al-Damanhuri, 'Abu alFawz 'Ibrahim bin Muhammad az-Zamzami ar-Ra'is al-Makki, Muhammad Murad, Muhammad al-Jawhari al-Mashri, dan Athaillah bin Ahmad al-Azhari al-Mashri al-Makki.¹⁰¹ Jika melihat deretan nama guru Shamad nampak bahwa pen-

⁹⁸Waini Hambali al-Banjari, *Manakib Syekh Abdul Shamad al-Falimbani*, hlm. 11-12.

⁹⁹Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka*, Jakarta: Kencana, 2006, hlm. 106.

¹⁰⁰Waini Hambali al-Banjari, *Manakib Syekh Abdul Shamad al-Falimbani*, hlm. 12-13.

¹⁰¹Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII Melacak Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, hlm. 247.

didikan Shamad sangat tuntas dalam berbagai rumpun ilmu terutama tasawuf.¹⁰² Judul lengkap kitab *Siar as-Sâlikîn* adalah *Siar as-Sâlikîn fi Thariqah al-Sâdât al-Shûfiyah*.

Dalam penerbitan lain lebih banyak menyebutkan judul lengkap kitab ini dengan *Siar al-Sâlikîn ila Ibadah Rabb al-‘Âlamîn*. *Siar al-Sâlikîn* merupakan kitab tasawuf dalam bahasa Arab Melayu yang terdiri atas empat bagian. Bagian *pertama* membahas tentang ilmu ushuluddin dan segala masalah yang berkaitan dengan ibadah *zahir* (ditulis pada 1193 H/1779 M dan selesai pada awal tahun 1194 H/1780 M di Mekah).¹⁰³ Bagian *kedua* membahas hukum dan adab yang berlaku dalam kehidupan (mulai ditulis pada 1194 H/1780 M dan selesai pada hari Sabtu, 19 Ramadhan 1195 H/1781 M di Thaif).¹⁰⁴ Bagian *ketiga* membahas maksiat yang membinasakan amal (mulai ditulis pada tahun 1195 H/1781 M dan diselesaikan pada 19 Safar 1197 H/1783 M di Mekkah).¹⁰⁵ Bagian *keempat* membahas ibadah batin (tidak disebutkan

¹⁰²Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII Melacak Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, hlm. 249.

¹⁰³Abdus Shamad al-Falimbani, *Siar al-Sâlikîn fi Thariqâh al-Sâdât al-Shûfiyah*, Juz I, Singapura, Jedah, Indonesia: Haramayn, t.th, hlm. 241.

¹⁰⁴Abdus Shamad al-Falimbani, *Siar al-Sâlikîn fi Thariqâh al-Sâdât al-Shûfiyah*, Juz II, Singapura, Jedah, Indonesia: Haramayn, t.th, hlm. 248.

¹⁰⁵Abdus Shamad al-Falimbani, *Siar al-Sâlikîn fi Thariqâh as-Sâdât al-Shûfiyah*, Juz III, Singapura, Jedah, Indonesia: Haramayn, t.th, hlm. 208.

tahun penulisannya, sedangkan selesainya pada 20 Ramadhan 1203 H/1788 M di Thaif).¹⁰⁶

Sebagian besar isi kitab ini adalah merupakan terjemahan dari *Lubâb Ihyâ'* (*mukhtashar* atau ringkasan kitab *Ihyâ' Ulûmiddin* karya Al-Ghazali). Shamad sendiri menggolongkan kitab ini sebagai kitab *tasawuf mubtadi* (pemula).¹⁰⁷ Perbandingan konsep *Insân Kâmil* dalam Kitab *al-Durr an-Nafis* dan *Siar al-Sâlikîn* terdiri dari :

- 1) Pengertian *Insân Kâmil* menurut Nafis adalah orang yang telah mencapai ma'rifat dalam hal tauhid (*af'âl, asmâ', shifat, dan zat*) serta sebagai hasil akhir dalam martabat tanazul.¹⁰⁸ Pengertian *Insân Kâmil* menurut Shamad adalah orang yang telah memperoleh ma'rifat kepada Allah SWT. dan sebagai perwujudan terakhir *tajalli* Tuhan.¹⁰⁹ Pernyataan tersebut mengarah kepada isyarat bahwa kedua tokoh tersebut sama-sama memandang *Insân Kâmil* dalam dua pengertian, yaitu sebagai orang yang telah benar-benar mengenal Tuhan (ma'rifat) dan sebagai per-

¹⁰⁶Abdus Shamad al-Falimbânî, *Siar al-Sâlikîn fi Thariqâh as-Sâdât al-Shûfiyah*, Juz IV, Singapura, Jedah, Indonesia: Haramayn, t.th, hlm. 267.

¹⁰⁷Abdus Shamad al-Falimbânî, *Siar al-Sâlikîn fi Thariqâh as-Sâdât al-Shûfiyah*, Juz III, hlm. 177.

¹⁰⁸Muhammad Nafis ibn Idris al-Banjari, *al-Durr an-Nafis fi Bayân Wahdat al-Af'al wa al-Asmâ' wa al-Shifat Zat at-Taqdis*, Singapura, Jedah, Indonesia: Haramayn, t.th, hlm. 2 dan 23.

¹⁰⁹Abdus Shamad al-Falimbani, *Siar al-Sâlikîn fi Thariqâh as-Sâdât al-Shûfiyah*, Juz IV, hlm. 104-106.

wujudan *tajalli* Tuhan. Pengertian *Insân Kâmil* sebagai orang yang telah mencapai ma'rifat merujuk pada upaya untuk mencapai *Insân Kâmil*, sedangkan *Insân Kâmil* dalam pengertian wadah *tajalli* Tuhan merujuk pada gambaran kemunculan *Insân Kâmil*.

- 2) Tingkatan *Insân Kâmil* Dalam konsep *Insân Kâmil Nafis* dan Shamad terlihat bahwa keduanya memiliki pandangan yang sama bahwa *Insân Kâmil* memiliki tingkatan. Nafis hanya menyiratkan adanya tingkatan tersebut dari uraian dalam penjelasan martabat versi Nafis.¹¹⁰ Sedangkan tingkatan *Insân Kâmil* Shamad dijelaskan melalui tingkatan empat *maqâmat* tauhid (tingkat munafik, awam, *khawwash* atau *muqarrabin*, dan *khawwash al-khawwash*).¹¹¹
- 3) Derajat Tertinggi *Insân Kâmil Nafis* dan Shamad sependapat bahwa tingkat tertinggi *Insân Kâmil* adalah Nabi Muhammad SAW¹¹² Nafis dalam kitabnya tidak memberikan penjelasan panjang mengenai Nabi Muhammad SAW sebagai tingkat tertinggi *Insân Kâmil*. Sedangkan Shamad

¹¹⁰Muhammad Nafis ibn Idris al-Banjari, *al-Durr an-Nafis fi Bayân Wahdât al-Af'al wa al-Asma' wa ash-Shifat Zat at-Taqdis*, hlm. 4-14.

¹¹¹Abdus Shamad al-Falimbani, *Siar al-Sâlikîn fi Thariqâh as-Sâdât al-Shûfiyah*, Juz III, hlm. 102-103.

¹¹²Muhammad Nafis ibn Idris al-Banjari, *Ad-Durr an-Nafis fi Bayân Wahdât al-Af'al wa al-Asma' wa ash-Shifat Zat at-Taqdis*, hlm. 11. Dan Abdus Shamad al-Falimbani, *Siar al-Sâlikîn fi Thariqâh as-Sâdât al-Shûfiyah*, Juz IV, hlm. 106.

memberikan penjelasan tuntas mengenai Nabi Muhammad SAW sebagai tingkat tertinggi *Insân Kâmil*. Menurut Shamad ma'rifat Nabi Muhammad SAW merupakan ma'rifat paling sempurna bahkan diantara nabi dan wali, sehingga menjadikan Nabi Muhammad SAW sebagai bentuk paling sempurna *Insân Kâmil*. Shamad bahkan memberikan penjelasan pada satu bab khusus perihal Nabi Muhammad SAW dalam kitab *Siyar as-Sâlikîn*. Shamad menegaskan bahwa Allah memang melebihkan Nabi Muhammad SAW di atas nabi lain sehingga menjadikan Nabi Muhammad SAW sebagai penghulu manusia.¹¹³

- 4) *Insân Kâmil* sebagai pemberian Allah SWT dan *Insân Kâmil* harus tetap berpegang syariat Nafis berpendapat bahwa *Insân Kâmil* merupakan pemberian Allah kepada hamba yang diterima secara langsung.¹¹⁴ Dalam konsep *Insân Kâmil* Shamad juga berasumsi bahwa *Insân Kâmil* merupakan pemberian Tuhan.¹¹⁵ Potensi untuk memperoleh *Insân Kâmil* dimiliki oleh hamba Allah tanpa kecuali, namun pemberian derajat *Insân Kâmil* tersebut diperoleh setelah hamba melalui perjalanan sehingga mencapai ma'rifat.

¹¹³Abdus Shamad al-Falimbânî, *Siar al-Sâlikîn fi Thariqâh as-Sâdât al-Shûfiyah*, Juz I, hlm. 31

¹¹⁴Abdus Shamad al-Falimbânî, *Siar al-Sâlikîn fi Thariqâh as-Sâdât al-Shûfiyah*, Juz I, hlm. 31

¹¹⁵Abdus Shamad al-Falimbânî, *Siar al-Sâlikîn fi Thariqâh as-Sâdât al-Shûfiyah*, Juz IV, hlm. 106

Pendapat bahwa *Insân Kâmil* adalah pemberian Allah merupakan pendapat mayoritas tokoh yang membahas *Insân Kâmil*. Selain itu, Nafis dan Shamad juga sependapat bahwa *Insân Kâmil* harus tetap berpegang dengan syariat.¹¹⁶

- 5) Pencapaian *Insân Kâmil* melalui maqamat Nafis dan Shamad sepakat bahwa *Insân Kâmil* dapat dicapai melalui perjalanan maqamat. Nafis menegaskan bahwa *Insân Kâmil* diperoleh setelah hamba mencapai *fana* dan *baqa*.¹¹⁷ Dalam pandangan Nafis mengesakan Allah pada zat yang merupakan kedudukan tertinggi sebagai titik puncak pengetahuan makhluk tentang Allah atau tujuan terakhir perjalanan menuju Allah dilakukan dengan memandang melalui pandangan batin bahwa tidak ada *maujud* selain Allah yang berarti perbuatan makhluk fana pada perbuatan Allah, nama hamba *fana* pada nama Allah, sifat makhluk *fana* pada sifat Allah, dan zat hamba fana pada wujud zat Allah. Setelah itu, maka pandangan lebur (*baqa*) bahwa kenyataan alam yang beraneka ragam karena adanya Allah.¹¹⁸ Maqamat versi Shamad berakhir pada *martabat nafsu kamalah* dengan pandangan

¹¹⁶Abdus Shamad al-Falimbâni, *Siar al-Sâlikîn fi Thariqâh as-Sâdât al-Shûfiyah*, Juz I, hlm. 31

¹¹⁷ Muhammad Nafis ibn Idris al-Banjari, *Al-Durr an-Nafis fi Bayan Wahdat al-Af'al wa al-Asma' wa ash-Shifat Zat at-Taqdis*, hlm. 5

¹¹⁸ Muhammad Nafis ibn Idris al-Banjari, *Al-Durr an-Nafis fi Bayan Wahdat al-Af'al wa al-Asma' wa ash-Shifat Zat at-Taqdis*, hlm. 15-17

syuhud al- katsrah fi wahdah dan *syuhud al- wahdah fi katsrah*.¹¹⁹ Meskipun maqamat Shamad diungkapkan melalui metode tujuh tingkatan nafsu, tujuan akhir maqamat tetap sama yaitu fana dan baqa. Menurut Shamad pada martabat terakhir pandangannya adalah *syuhud al- katsrah fi wahdah* dan *syuhud al- wahdah fi katsrah* yakni memandang akan segala makhluk dalam ketuhanan yang Esa, maksudnya sifat ketuhanan terdapat di alam dan sekalian makhluk.

3. Tasawuf Falsafi

Tasawuf falsafi dalam Islam merupakan tasawuf lain yang nuansanya berbeda dengan tasawuf Sunni yang telah dianut oleh Al-Ghazali dan sufi-sufi Sunni sebelumnya. Tasawuf falsafi adalah tasawuf yang bersandarkan pada pepaduan antara intuisi para sufi dengan sudut pandang rasional mereka serta menggunakan term-term filsafat dari berbagai macam sumber untuk mengungkapkan tasawufnya itu.

Tasawuf model ini muncul dengan sangat jelas dalam Islam semenjak kurun ke-6 dan ke-7 hijriah. Kedua kurun tersebut telah menjadi saksi akan munculnya pemimpin-pemimpin tasawuf falsafi, dan senantiasa lestari pada diri sufi-sufi falsafi hingga kurun setelahnya.

¹¹⁹Abdus Shamad al-Falimbani, *Siar al-Sâlikin fi Thariqâh as-Sâdât al-Shûfiyah*, Juz III, hlm. 12.

Di saat tasawuf ini bercampur dengan filsafat maka terseraplah aneka ragam filsafat-filsafat asing seperti filsafat Yunani, Persia, India dan Kristen. Namun semua itu tidak meniadakan keontetikkannya sendiri. Sebab para sufi yang menyerap budaya-budaya tersebut tetap menjaga independensi pemikiran mereka sebagai seorang muslim. Hal tersebutlah yang memberikan pengertian kepada kita tentang upaya mereka dalam menselaraskan antara pemikiran-pemikiran yang asing dan mereka dengan Islam. Upaya tersebut sangat jelas kepada kita akan adanya term-term filsafat asing dalam karya-karya mereka yang mayoritas telah berubah dari pengertian semula, karena adanya upaya penselarasan dengan aliran tasawuf Islam mereka.

Salah satu kerangka umum dari tasawuf falsafi adalah bahwa ia merupakan sebuah tasawuf yang tak jelas, mempunyai bahasa-bahasa sendiri, serta memahaminya membutuhkan jerih payah yang tak sedikit. Ia tidak bisa dianggap sebagai filsafat karena dilandaskan pada intuisi, dan tak juga bisa dikatakan sebagai tasawuf murni, karena diungkapkan dengan bahasa-bahasa filsafat, dan mengarah pada pembentukan aliran pemikiran yang terkonsentrasi dalam pembahasan tentang wujud.

Para sufi falsafi mengenal filsafat Yunani dan aliran-alirannya seperti aliran Socrates, Plato, Aristoteles, dan juga Neoplatonisme, serta teori emanasinya dan juga filsafat yang dikenal dengan sebutan

Hermeticisme. Mereka juga mempelajari filsafat-filsafat timur klasik seperti Persia dan India dan juga filsafat-filsafat muslim seperti al-Farabi, Ibn Sina dan juga terpengaruh oleh ajaran-ajaran Syiah ekstrim seperti Syiah Ismailiyah, Batiniyah dan juga risalah-risalah Ihwan Syifa'. Di samping itu juga pengetahuan mereka sangat luas tentang ilmu-ilmu syariat seperti fiqih, kalam, hadits dan tafsir sehingga mereka merupakan ensklopedia dan intelektualitas mereka terbentuk dari berbagai macam pemikiran yang berbeda-beda.

Para sufi falsafi senantiasa menjadi bidikan hujaman fuqaha' karena perkataan merek tentang *wahdah al-wujud*, teori *Quttub*, kesatuan agama-agama, dan segala pemikiran-pemikiran lain yang ditimbulkan oleh teori-teori tersebut, yang dianggap oleh fuqaha' bertentangan dengan aqidah Islam.¹²⁰

a. Obyek Pembahasan Tasawuf Falsafi dan Karakteristiknya

Perhatian utama para sufi falsafi adalah mengarah pada peletakan teori tentang wujud melalui pondasi intuisi. Mereka mewarnai permasalahan-permasalahan lain dalam tasawuf.

Ibn Khaldun telah meringkas dalam *Muqaddimah*-nya ada empat pembahasan utama para sufi falsafi pada masa terakhir, yaitu:

¹²⁰Abu Wafa' Al-Ghanami al-Taftazani, *terj. Makdal Ila at-Tashawuf al-Islâmi (Tasawuf Islam Telaah Histori dan Perkembangannya)*, hlm. 233-234.

- 1) *Mujâhadah* (Memerangi hawa nafsu) dan segala sesuatu yang dihasilkannya berupa intuisi, naluri perasaan, kontrol jiwa dalam berbuat.
- 2) *Kasyf* dan hakikat yang ditemukan dari alam ghaib seperti sifat-sifat ketuhanan, Arasy, Kursi, malaikat, wahyu, kenabian, ruh, hakikat-hakikat segala sesuatu yang wujud baik yang tak tampak, tatanan alam dalam kemunculannya dari zat yang mewujudkan dan membentuknya.
- 3) Otoritas terhadap alam melalui berbagai bentuk *karamah* atau *khawarikul adah*.
- 4) Munculnya kata-kata yang membingungkan dan tinjauan luar, yang dikenal dengan sebutan *Syathahât*, yaitu sebuah ungkapan yang bermasalah dari tinjauan luarnya, sedangkan persepsi manusia terhadapnya adalah diantara mengingkari, beranggapan baik, dan mentakwil.

Dari tinjauan *mujâhadah* dan intuisi yang dihasilkan darinya seperti *maqâm* (tingkatan) dan *ahwâl* (kondisi), merupakan titik temu antara mereka dengan sufi-sufi lainnya sebagaimana yang dikatakan oleh Ibn Khaldun: “Sesuatu yang tidak dipersoalkan oleh seorangpun intuisi mereka

dalam tasawuf adalah benar, dan menghasilkan sebuah kebahagiaan”.¹²¹

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ
لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ

Dan orang-orang yang berjihad untuk (mencari keridhaan) Kami, benar-benar akan Kami tunjukkan kepada mereka jalan-jalan Kami. Dan sesungguhnya Allah benar-benar beserta orang-orang yang berbuat baik

Diriwayatkan dari Abu Sa’id al-Khudry, bahwa ketika Rasulullah SAW., ditanya mengenai jihad terbaik, beliau menjawab, “Adalah *perka-taan yang adil yang disampaikan kepada se-orang penguasa yang zalim.*” (H.r. **Tirmidzi**, **Abu Dawud** dan **Ibnu Majah**). Maka air mata berlinang dari kedua mata Abu Sa’id ketika mendengar hal ini.

Syeikh Abu Ali ad-Daqqaq R.A., berkata, “Barang siapa menghiasi lahirnya dengan mujahadah, Allah akan memperindah rahasia batinnya melalui musyahadah. Siapa yang permulaannya tidak memiliki mujahadah dalam tharikat ini, ia tidak akan menemui cahaya yang memancar darinya.”

¹²¹ Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, hlm. 332.

Abu Utsman al-Maghriby mengatakan, “Adalah kesalahan besar bagi seseorang membayangkan bahwa dirinya akan mencapai sesuatu di jalan-Nya atau bahwa sesuatu di jalan-Nya akan tersingkap baginya, tanpa bermujahadah.”

Syeikh Abu Ali ad-Daqqaq R.A., menegaskan, “Orang yang tidak berdiri dengan mantap di awal perjalanan spiritualnya tidak akan diizinkan beristirahat pada akhir perjalanannya.” Dikatakannya pula, “*Gerak* adalah suatu berkat.” Dan katanya kemudian, “Gerakan-gerakan dzahir akan melahirkan barakah-barakah batin.”

As-Sary berkata, “Wahai kaum muda, tekunlah kalian, sebelum kamu sekalian menginjak usia seperti diriku, sehingga kalian lemah dan lengah seperti diriku.” Padahal pada saat itu tidak seorang pun di antara para pemuda yang mampu menyejajari langkah as-Sary dalam bidang ibadah.

Saya mendengar al-Hasan al-Qazzaz berkata, “Jangan makan kecuali amat lapar, jangan tidur kecuali amat kantuk, jangan bicara kecuali dalam keadaan darurat.”

Ibramin bin Adham mengatakan, “Seseorang baru akan mencapai derajat kesalehan, sesudah melakukan enam hal: 1). Menutup pintu bersewang-senang dan membuka pintu penderitaan; 2). Menutup pintu keangkuhan dan membuka pintu kerendahan hati; 3). Menutup pintu

istirahat dan membuka pintu perjuangan; 4). Menutup pintu tidur dan membuka pintu jaga; 5). Menutup pintu kemewahan dan membuka pintu kemiskinan; 6). Menutup pintu harapan duniawi dan membuka pintu persiapan menghadapi kematian.”

Abu Amr bin Nujayd berkata, “Barang siapa menghargai hawa nafsunya berarti meremehkan agamanya dan pendengarannya.”

Abu Ali ar-Rudzbari mengatakan, “Apabila seorang Sufi, sesudah lima hari kelaparan, berkata, ‘Aku lapar,’ kirimlah ia ke pasar untuk mencari nafkah. Prinsip mujahadah pada dasarnya adalah mencegah jiwa dari kebiasaan-kebiasaannya dan memaksanya menentang hawa nafsunya sepanjang waktu.”

Jiwa mempunyai dua sifat yang menghalanginya dalam mencapai kebaikan: keberlarutan dalam memuja hawa nafsu dan penolakan pada tindak kepatuhan. Manakala jiwa menunggang nafsu, maka Kita harus mengendalikannya dengan kendali takwa. Manakala jiwa bersikukuh menolak untuk selaras dengan kehendak Tuhan, maka Kita harus mengendalikannya agar menolak hawa nafsunya. Manakala jiwa bangkit memberontak, maka Kita harus mengendalikan keadaan ini. Tiada suatu hal pun yang berakibat lebih utama selain sesuatu yang muncul menggantikan kemarahan yang kekuatannya telah

dihancurkan dan yang nyalanya telah dipadamkan oleh akhlak mulia. Manakala jiwa menemukan kemanisan dalam anggur kecongkakan, niscaya ia akan merana bila tidak sanggup menunjukkan kemampuannya dan menghiasi perbuatan-perbuatannya kepada siapa pun yang melihatnya. Orang harus memutuskannya dari kecenderungan seperti ini dan menyerahkannya pada hukuman kehinaan yang akan datang tatkala diingatkan akan harga dirinya yang rendah, asal-usulnya yang hina dan amal-amalnya yang menjijikkan. Perjuangan kaum awam berupa pelaksanaan tindakan-tindakan; tujuan kaum khawash adalah menyucikan keadaan spiritual mereka. Bertahan dalam lapar dan jaga, adalah sesuatu yang mudah. Sedangkan membina akhlak dan membersihkan semua hal negatif yang melekat padanya sangatlah sulit.

Satu dari sekian jiwa yang merugikan dan paling sulit dilihat adalah ketergantungannya pada pujian manusia. Orang yang bermental seperti ini berarti menyangga beban langit dan bumi dengan satu alisnya. Satu pertanda yang mengisyaratkan mental seperti ini adalah bahwa apabila pujian orang tidak diberikan kepadanya, niscaya ia menjadi pasif dan pengecut.

Dikabarkan bahwa Abu Muhammad al-Murta'isy berkata, "Aku berangkat haji berkali-kali seorang diri. Pada suatu ketika aku me-

nyadari bahwa segenap upayaku terkotori oleh kegembiraanku dalam melakukannya. Hal ini kusadari saat ibu memintaku menarikkan seguci air untuknya. Jiwaku merasakan hal ini sebagai beban yang berat. Saat itulah aku mengetahui bahwa apa yang kusangka merupakan kepatuhan kepada Allah SWT., dalam hajiku selama ini tidak lain hanyalah kesenangan semata, yang datang dari kelemahan dalam jiwa, karena apabila nafsu-ku sirna, niscaya tidak akan mendapati tugas kewajibanku sebagai sesuatu yang memberatkan dalam hukum syariat.”

Pada suatu ketika seorang wanita lajut usia ditanya mengenai keadaan ruhaninya. Ia menjawab, “Semasa muda, aku berpikir bahwa keadaan-keadaan ruhani itu berasal dari kekuatan semangat yang tak kujumpai saat ini, ketika sudah tua, semua itu sirna sudah.”

Dzun Nuun al-Mishry berkata, “Penghormatan yang Allah berkenan memberikannya kepada seorang hambah, maka Allah menunjukkan kehinaan dirinya; penghinaan yang Allah berkenan menimpakannya kepada seorang hamba, maka Allah menyembunyikan kehinaan dari pengetahuan akan kehinaan itu sendiri.”

Ibrahim al-Khawwas menegaskan, “Aku tidak menghadapi seluruh kekuatanku, kecuali secara langsung menghadapinya dengan menungganginya.”

Muhammad bin Fadhl mengatakan, “Istirahat total adalah kebebasan dari keinginan hawa nafsu.”

Saya mendengar Abu Ali ar-Rudzbary berkata, “Bahaya yang menimpa manusia datang dari tiga hal: Kelemahan watak, keterpakuan pada kebiasaan, dan mempertahankan teman yang merusak.” Saya bertanya kepadanya, “Apakah kelemahan watak itu?” Ia menjawab, “Mengonsumsi hal-hal yang haram.” Lalu saya tanyakan, “Apakah keterpakuan pada kebiasaan itu?” Ia berkata, “Memandang dan mendengarkan segala sesuatu yang haram dan melibatkan diri dalam fitnah.” Saya bertanya, “Apakah mempertahankan teman yang merusak itu?” Dijawabnya, “Itu terjadi ketika Kita menuruti hasrat nafsu dalam diri, lalu diri Kita mengikutinya.”

An-Nashr Abadzy mengatakan, “Penjara adalah jiwa Kita. Apabila Kita melepaskan diri darinya, niscaya akan sampai pada kedamaian.” Ia juga berkata, “Aku mendengar Muhammad al-Farra’ berkisah, bahwa Abul Husain al-Warraq mengatakan, ‘Ketika kami mulai menempuh jalan-Nya lewat tasawuf di Masjid Abu Utsman al-Hiry, praktik terbaik yang kami lakukan adalah bahwa kami memprioritaskan kemudahan bagi orang lain; kami tidak pernah tidur dengan menyimpan sesuatu tanpa disedekahkan; kami tidak pernah menuntut balas kepada seseorang yang menyinggung hati kami, bahkan kami selalu

memanfaatkan tindakannya dan bersikap rendah hati kepadanya; dan jika kami memandang hina seseorang dalam hati kami, maka kami akan mewajibkan diri kami untuk melayaninya sampai perasaan memandang hina itu lenyap.”

Abu Ja'far berkata, “Nafsu, seluruhnya gelap-gulita. Pelitanya adalah batinnya. Cahaya pelita ini adalah taufiq. Orang yang tidak disertai taufik dari Tuhannya, maka kegelapan akan menyelimutinya.” Ketika mengatakan, “Pelitanya adalah batinnya,” dimaksudkan adalah rahasia antara dirinya dan Allah SWT, yakni tempat keikhlasannya. Dengannya si hamba tersebut mengatahui bahwa semua peristiwa adalah karya Tuhan; peristiwa-peristiwa bukanlah ciptaan dirinya, tidak pula berasal darinya. Bila mengetahui hal ini, ia akan bebas dalam setiap keadaannya, dari kekuatan dan kekuasaannya sendiri dalam melestarikan manfaat waktunya. Orang yang tidak disertai taufik tidak akan memperoleh manfaat dari pengetahuan tentang jiwanya atau tentang Tuhannya. Itulah sebabnya mengapa para syekh mengatakan, “Orang yang tidak mempunyai *sirr* akan terus bersikeras menurut hawa nafsunya.”

Abu Utsman berkata, “Selama orang melihat setiap sesuatu baik dalam jiwanya, ia tidak akan mampu melihat kelemahan-kelemahannya. Hanya orang yang berani mendakwa dirinya

terus-menerus selalu berbuat salahlah yang akan sanggup melihat kesalahannya itu.”

Abu Hafs mengatakan, “Tidak ada jalan yang lebih cepat ke arah kerusakan, kecuali jalan orang yang tidak mengetahui kekurangannya, karena kemaksiatan kepada Tuhan adalah jalan cepat menuju kekafiran.”

Abu Sulaiman berkata, “Aku tahu bahwa tidak sedikit pun kebaikan dapat ditemukan dalam suatu perbuatan yang kulakukan sendiri, aku berharap diberi pahala karenanya.”

As-Sary berkomentar, “Waspadalah terhadap orang yang suka bertetangga dengan orang kaya, pembaca-pembaca Qur’an yang sering mengunjungi pasar, dan ulama-ulama yang mendekati penguasa.”

Dzun Nuun al-Mishry mengatakan, “Kerusakan merasuki diri manusia dikarenakan enam hal: 1). Mereka memiliki niat yang lemah dalam melakukan amal untuk akhirat; 2). Tubuh mereka diperbudak oleh nafsu; 3). Mereka tidak henti-hentinya mengharap perolehan duniawi, bahkan menjelang ajal; 4). Mereka lebih suka menyenangkan makhluk, mengalahkan ridha Sang Pencipta; 5). Mereka cukup kepada Sunnah Nabi SAW.; 6). Mereka membela diri dengan menyebutkan beberapa kesalahan orang lain, dan mengubur prestasi pendahulunya.”¹²²

¹²²Abu Al-Qasim Al-Qusyairi, *al-Risâlah al-Qusyairiyyah*, hlm. 87-91.

Sedangkan tentang keterkuakan (*kasf*) hakikat-hakikat wujud yang ditemukannya, Ibn Khaldun mengatakan: “Sufi-sufi falsafi melakukan olah diri dengan cara mematikan kekuatan indera dan menyirami ruh yang berakal dengan zikir, sehingga jiwa mampu menemukan hakikat-hakikat tersebut dari zat jiwanya itu.

Jika mampu menemukan itu, mereka beranggapan bahwa segala wujud tercakup dalam temuannya tersebut. Mereka telah menguak keseluruhan hakikat-hakikat wujud”. Kemudian Ibn Khaldun berkata: “*Kasf* semacam itu muncul dari sebuah kelurusan, yang bagi jiwa bagaikan keterbukaan cermin yang senantiasa selaras dengan berbagai macam kondisi-kondisi.

Ibn Khaldun juga mengatakan bahwa sufi-sufi falsafi sangat menseseriusi model keterkuakan (*kasf*) semacam itu, dan membicarakan hakikat-hakikat wujud di langit dan di bumi. Namun mereka tak jelas dalam tujuan. Sebab perkataan-perkataan mereka berkaitan dengan intuisi dan naluri, sehingga orang-orang yang bukan kalangan mereka tak akan mampu memahami perkataan-perkataannya. Intuisi-intuisi mereka tidak tunduk pada dalil ataupun bukti. Ia adalah sebuah naluri. Di samping itu, mereka sengaja berteka-teki dengan menggunakan term-term filsafat yang tidak dipahami oleh luar kalangan mereka. Perkataan mereka secara umum “Tak bisa

ditangkap oleh ahli fikir karena kesamaran dan ketertutupannya”. Ibn Khaldun juga menyebutkan contoh-contoh pemikiran mereka tentang wujud dan kemunculannya dari zat yang mewujudkan serta urutan-urutannya, hakikat Muhammadiyah, *waḥdah al-wujūd* mutlak, dan term-term yang digunakan di dalamnya.

Ibn Khaldun membantah perkataan mereka tentang kesatuan (*waḥdah*), dengan menjelaskan bahwa itu diakibatkan oleh penafsiran terhadap *fana'*. Ia berkata: “Dalam pemikiran tersebut, mereka mengingkari adanya ketersusunan dan banyak dari berbagai macam segi yang memunculkan pemikiran tentang kesatuan mereka tersebut tak lain adalah sebuah khayalan dan imajinasi belaka. Padahal sufi-sufi yang sesungguhnya pada masa terakhir malah mengatakan bahwa seorang murid saat mengalami *kasf*, harus menolak khayalan-khayalan tentang kesatuan, yang mereka katakana sebagai *maqâm* (tingkatan) penyatuan. Kemudian mereka mendaki kembali hingga akhirnya mampu membedakan kembali antar wujud-wujud, dan mereka menamakan itu sebagai *maqâm* pemisahan. Ini adalah *maqâm* seorang arif yang sesungguhnya. Oleh karena itu seorang murid harus menyingkirkan rintangan-rintangan penyatuan. Hal itu merupakan sebuah rintangan yang amat susah, sebab ia merasa takut seandainya terhenti dalam rintangan itu, sehingga sia-sia lah apa yang telah dilakukannya.

4. Tokoh Sufi Falsafi

a. Syekh Siti Jenar

Mengenai siapa sesungguhnya Shaykh Siti Jenar itu sampai sekarang masih menjadi misteri; sebagian menganggap tokoh tersebut hanya fiktif belaka, dan sebagian lainnya menyatakan memang ada. Hal ini terjadi lantaran tidak tersedianya bukti-bukti akurat tentang keberadaannya. Ketika orang mengkaji Siti Jenar, hanya ada beberapa rujukan, di antaranya Suluk Shaykh Siti Jenar yang ditulis oleh Raden Sasrawidjaja¹²³ dan Suluk Walisongo serta beberapa tulisan babad.¹²⁴ Adapun mengenai rujukan yang dikaitkan langsung dengan karya Siti Jenar, bahkan terhadap Walisongo sendiripun tidak ada. Di dalam Kitab Walisongo dikatakan bahwa nama lain Siti Jenar atau Shaykh Lemah Abang, bernama asli Ali Ansar, sebagaimana tersebut pada Pupuh Asmaradana:

*...pan wonten sabat sawiyos, saking tanah Siti Jenar, nama pun San 'Ali Ansar, katelah dunungipun, winastan Seh Lemah Bang ...*¹²⁵

(tersebutlah ada seorang sahabat, berasal dari daerah Siti Jenar bernama San 'Ali Ansar yang ter-

¹²³Raden Sasrawidjaja, *Syekh Siti Jenar*, Djogdjakarta: Keluarga Bratakesawa, 1958, dilampirkan dalam Abdul Munir Mulkhan, *Ajaran dan Kematian Syekh Siti Jenar*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2001.

¹²⁴Suluk Walisanga, dikeluarkan oleh R. Tanoyo, Surakarta: R. Tanoyo, 1954.

¹²⁵Widji Saksono, *Mengislamkan Tanah Jawa*, Bandung: Mizan, 1996, hlm. 48.

kenal keberadaannya dengan nama Syekh Lemah Abang).

Diceritakan dalam lanjutan pupuh di atas, bahwa ia adalah seorang ahli sihir yang berkali-kali meminta menjadi murid Sunan Giri, tapi ditolak. Adapun menurut Soeradipoera, ia adalah seorang yang sangat besar minatnya dalam menekuni keislaman, terutama mistik dan sempat menjadi murid Sunan Ampel. Bahkan karena kecintaannya pada ilmu hingga tidak menikah, dan kemudian menetap di Siti Jenar, Kediri.¹²⁶ Menurut Wiryapanitra, Siti Jenar yang semula beragama Budha, berguru kepada Sunan Ampel selama tujuh tahun. Ia belajar tafsir, fiqh dan sebagainya, termasuk ilmu hakikat dan ma'rifah.¹²⁷ Sumber lain menyebutkan, silsilah Siti Jenar sebagai anak dari Shaykh Datuk Sholeh, adik sepupu Shaykh Datuk Khafi (penyebar Islam di Jawa Barat yang terkenal sebelum Syarif Hidayatullah). Ia belajar agama di Baghdad pada beberapa guru Syi'ah, lalu pergi ke Gujarat dan kembali ke Amparan Jati (tempat pesantren Datuk Khafi). Dari Amparan Jati lalu dia pergi ke Jawa Timur dan bertemu dengan para Wali yang kemudian ditugaskan menyebarkan Islam di Pengging.¹²⁸

¹²⁶Widji Saksono, *Mengislamkan Tanah Jawa*, Bandung: Mizan, 1996, hlm. 48-50.

¹²⁷Wiryapanitra, *Babad Tanah Jawa: Kisah Kraton Blambangan dan Pajang*, Semarang: Dahara Prize, 1996, hlm. 82.

¹²⁸Rahman Sulendraningrat, *Sejarah Hidup Walisongo*, t.t.: Kucing, 1983, hlm. 70

Informasi mengenai tokoh ini memang simpang siur, apalagi tentang tempat dan tanggal lahirnya. Namun diceritakan bahwa ia mempunyai murid yang antara lain bernama Ki Kebokenanga atau disebut juga Ki Ageng Pengging sebagaimana dikutip oleh De Graaf dan Pigeaud.¹²⁹

Ki Kebokenanga adalah anak bungsu dari Raja Pengging, Handayaniingrat, yang wilayah kekuasaannya berada di sebelah selatan dan tenggara Gunung Merapi pada abad 15 sampai awal 16. Puing-puing bekas peninggalan kerajaan tersebut baru ditemukan tahun 1941 di daerah yang sampai sekarang masih bernama Pengging. Adapun Jenar adalah nama distrik di wilayah Kabupaten Sragen, yang berada di sebelah tenggara Merapi. Ki Kebokenanga memiliki putra bernama Jaka Tingkir dan yang disebut terakhir ini adalah pewaris tahta Kerajaan Demak, sekaligus pendiri Kerajaan Pajang setelah tahun 1574.¹³⁰

Sementara itu menurut keterangan Rinkes, sebagaimana dikutip oleh Saksono, bahwa silsilah Siti Jenar berasal dari Nabi Muhammad melalui jalur Fâtimah, Imam Husayn, Sayyid Zayn al-'Abidin, Muhammad Baqir, Datuk Ngisu Tuwu Malaka, Datuk Salek, Syekh Lemah Abang (Siti Jenar), meski menurut

¹²⁹H.J. De Graaf dan T.H. Pigeaud, *Kerajaan-kerajaan Islam di Jawa*, Jakarta: PT. Grafiti Press, 1985, hlm. 72, 106.

¹³⁰M.J. Poesponegoro dan Nugroho Notosusanto, *Sejarah Nasional Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1990, hlm. 314.

Rinkes sendiri penisbatan Siti Jenar sampai kepada Muhammad Baqir adalah sesuatu yang menggelikan.¹³¹

Sedangkan dalam naskah tulisan R.Ng. Soerodipoero yang dikutip oleh Dr. G.A.J. Hazeu menyebutkan bahwa Siti Jenar adalah bernama Abdul Jalil b. Sunan Gunung Jati, tanpa menyebutkan isyarat adanya pernikahan Sunan Gunung Jati dengan wanita Demak. Mengenai Sunan Gunung Jati (w. 1570) menurut Hoesein Djajadiningrat, ia tidak lain adalah Faletahan, seorang yang berasal dari Pasai yang kemudian pergi ke Jepara dan menikah dengan adik perempuan Sultan Trenggono.¹³²

Menurut Poesponegoro¹³³, Faletahan yang bernama asli Fadhilah Khan, menikah dengan anak Raden Fatah. Namun tidak ada penjelasan lebih lanjut bahwa pasangan suami isteri tersebut melahirkan anak bernama Ali Ansar atau Siti Jenar. Riwayat yang ada hanya menyebutkan bahwa Sunan Gunung Jati memiliki putra bernama Hasanuddin, yang kemudian dikenal sebagai Sultan Banten. Menurut Dalhar, sebagaimana dikutip oleh Abdul Munir Mulkhan, nama Siti Jenar dari bahasa Persia yang berarti "Tuan yang kekuatannya seperti api". Siti Jenar juga merupakan nama lain dari seorang keturunan bangsawan dari Cirebon, yang bernama Ali Hasan alias Abdul Jalil. Sementara dari sumber lainnya lagi,

¹³¹Widji Saksono, *Mengislamkan Tanah Jawa*, hlm. 49.

¹³²Widji Saksono, *Mengislamkan Tanah Jawa*, hlm. 38.

¹³³Poesponegoro dan Notosusanto, *Sejarah Nasional*, Jakarta: Balai Pustaka, 1990., hlm. 314.

ia adalah murid Sunan Giri yang bernama Hasan Ali.¹³⁴

Adapun mengenai ajaran pokok Siti Jenar sering disebut dengan Manunggaling Kawula Gusti atau bersatunya manusia dengan Tuhan yang semakna dengan wahdah al-wujūd-nya Ibn ‘Arabī. Ada beberapa sumber untuk mengenal dan memahami Siti Jenar, yakni dari Suluk, Babad, dan Serat yang ditulis jauh sesudah tidak adanya Siti Jenar dan Walisongo. Menurut sumber Suluk Shaykh Siti Jenar, pokok ajarannya dapat diklasifikasikan menjadi:

Pertama, ajaran tentang Tuhan (teologi). Menurut Siti Jenar, persepsinya tentang Tuhan adalah sama dengan pandangan Jabariah dan Qadariyah. Tuhan mempunyai sifat 20, yakni wujūd, qidam, baqâ’, mukhâlafatuh li al-hawâdith, qiyâmuh bi nafsih, wahdânîyah, qudrâh, irâdah, ‘ilm, hayâh, samâ’, basyar, kalâm; qâdir, murîd, âlim, hayy, samî’, basyîr, mutakallim. Keduapuluh sifat itu berada pada Wujud Mutlak yang disebut Dzat, tak ada ujung pangkalnya, tidak ada asal serta tujuannya. Ia juga menganggap bahwa Tuhan sebagai wujud yang tidak tampak, tak terlihat oleh mata. Disebutkan dalam *Pupuh Dandanggula*:

*Mila mangkya tyas nyarda kalahir (Siti Jenar),
umahnya teka ro jabariyah, kadariyah mangsuk tyase,
andalu datullah, budi eling lan anggep gusti, pangeraning*

¹³⁴Dikutip dari Abdul Munir Mulkhan, *Syekh Siti Jenar: Pergumulan Islam-Jawa*, Yogyakarta: Bentang, 2001, hlm. 49-53

manungsa, sinipat rong xnyulayani, gumelarnya barang anyar. Kodrat iradat jumeneng ngèlmi, hayat samak basar lan kadiran, muridan ngaliman kèhe, kalih dasa ginulung, rumaket ing budi lestari, tegese wujud mutlak, dadya dad ranipun, tan wiwitan tan wekasan, nora sangkan nora paran, ngenal yakin ing tekat sipatullah¹³⁵.

Bagi Siti Jenar, jika ada seseorang yang menanyakan di mana rumah Tuhan, jawabnya tidaklah sulit. Allah berada pada Dzat yang tempatnya tidak jauh, yaitu bersemayam di dalam tubuh. Tetapi hanya orang yang terpilih yang bisa melihatnya, yaitu orang yang suci.

Kedua, ajaran tentang Jiwa. Bagi Siti Jenar, yang disebut jiwa itu adalah suara hati nurani yang merupakan ungkapan dari Dzat Tuhan yang harus ditaati dan dituruti perintahnya. Ia membedakan antara apa yang disebut dengan jiwa dan akal. Jiwa, selain merupakan ungkapan kehendak Tuhan, juga merupakan penjelmaan dari Hyang Widi (Tuhan) yang berada dalam jiwa, sehingga badan raga dianggap sebagai wajah Tuhan. Sementara itu, akal adalah kehendak, angan-angan dan ingatan yang kebenarannya tidak sepenuhnya dapat dipercaya karena selalu berubah-ubah. Berbeda sekali dari akal, jiwa yang berasal dari Tuhan itu mempunyai sifat kekal atau langgeng sesudah manusia mati yang mele-

¹³⁵Dikutip dari Abdul Munir Mulkhan, *Syekh Siti Jenar: Pergumulan Islam-Jawa*, Yogyakarta: Bentang, 2001, hlm. 57-58.

paskan diri dari belenggu badan manusia. Sebagaimana dikatakan:

Budi pikir angen-angen eling, tinggal wujud ngakal kenèng edan, susah bingung lali sare, budi kèh nora jujur, rina wengi mangayuh drengki, mrih arjane pribadya, rusaking lyang sukur, srèi paksa nrak durjana, tur gumunggung amuk temah tibèng nistip, ngalani wandanira.

“Kehendak angan-angan serta ingatan, suatu bentuk akal yang bisa gila, susah bingung membuat lupa tidur, akal kebanyakan tidak jujur, siang malam membuat kedengkian, demi kesenangan pribadi, sedangkan terhadap kehancuran orang lain, bersifat dengki, memaksa, melanggar aturan, lagi pula suka disanjung, sombong, yang akhirnya membuat manusia tidak berharga sekali, menodai penampilannya”.¹³⁶

Ketiga, pandangan tentang alam semesta (kosmologi). Siti Jenar memandang alam semesta (makrokosmos/jagad gede) sama dengan manusia (mikrokosmos/jagad cilik), minimal kedua hal itu merupakan barang baru ciptaan Tuhan yang sama-sama akan mengalami kerusakan, tidak kekal dan tidak abadi. Manusia terdiri dari jiwa dan raga yang intinya ialah jiwa sebagai penjelmaan dari Dzat Tuhan. Sedangkan raga adalah bentuk luar dari jiwa yang dilengkapi pancaindera, berbagai organ tubuh seperti daging, otot, darah, dan tulang. Semua aspek keragaan atau

¹³⁶Abdul Munir Mulkhan, *Syekh Siti Jenar: Pergumulan Islam-Jawa*, hlm. 68-69.

ketubuhan adalah barang pinjaman yang suatu saat setelah manusia terlepas dari kematian di dunia ini akan kembali berubah menjadi tanah serta kembali kepada pemilik-Nya. Gagasan Siti Jenar yang mencakup bidang ketuhanan, kemanusiaan dan kejiwaan serta alam semesta itu bersumber dari konsep bahwa manusia adalah jelmaan Dzat Tuhan. Hubungan jiwa (dari Tuhan) dan raga berakhir sesudah manusia menemui ajal atau kematian duniawi. Inilah yang menurut Siti Jenar sebagai keterlepasan manusia dari belunggu alam kematian di dunia. Sesudah itu, manusia bisa manunggal dengan Tuhan dalam keabadian. Pada saat itu semua bentuk badan wadag atau ketubuhan jasmaniah ditinggal karena barang baru (*hawâdith*) yang dikenai kerusakan dan semacam barang pinjaman yang harus dikembalikan pada yang punya, yaitu Tuhan sendiri.¹³⁷

Keempat, pandangan tentang fungsi akal. Dalam pandangan Siti Jenar, fungsi akal banyak dikaitkan dengan intuisi. Pandangannya ini kelak sangat berpengaruh besar terhadap fungsi aturan formal syarî'ah, khususnya tentang "lima rukun Islam". Dalam beberapa pupuh, nampaknya Siti Jenar sering menggunakan istilah yang sama, tetapi kata itu dipergunakan untuk menunjuk arti yang tampak saling bertentangan. Kata akal yang juga diartikan sebagai "budi eling", misalnya, di satu pihak dikatakan

¹³⁷Abdul Munir Mulkhan, *Syekh Siti Jenar: Pergumulan Islam-Jawa*, hlm. 75

sebagai pegangan hidup, tapi di sisi lain juga dipakai untuk maksud kehendak, angan-angan, dan ingatan. Berbeda dengan akal dalam arti pertama, akal dalam arti kedua ini dipandang kebenarannya tak dapat dipercaya. Ia bahkan menganggap bahwa akal selalu berubah dan dapat mendorong manusia melakukan perbuatan jahat. Dalam *Suluk Walisanga* dikatakan:

Marma mangkya tyasira kalair, nganakaken tekad kajabariyah, kadariyah anrus tyase, angaken Datu'llahu, budi eling den anggep Gusti, Pangeraning manungsa, sinipat rong puluh, mawujud kidam lan baka, mukalafah likawadis nyuwelani, gumlarnya sipat anyar. “Maka tercetuslah di dalam hatinya, bertekad membuat ajaran seperti Jabariyah, Qadariyah maksud hatinya, mengaku sebagai Dzat Allah/ akal dianggap sebagai Gusti (Tuhan), sesembahan manusia, yang memiliki sifat dua puluh, yaitu berupa qidam dan baqa', mukhalafah li alhawâdith berbeda/ dengan sesuatu yang baru”.

Pada *pupuh* yang lain dikatakan:

*Salat limang waktu puji dikir, prastawèng tyas karsanya pribadya, bener luput tanpa dewe, sadarba gung tertamtu, badan alus kang munah karti, ngendi ana Hyang Suksma, kejaba mung ingsun... luhur langit sapta bumi durung manggih, wujudnya dhat kang mulya.*¹³⁸

¹³⁸Abdul Munir Mulkhan, *Syekh Siti Jenar: Pergumulan Islam-Jawa*, hlm.76

“Salat lima waktu dengan memuji dan berzikir, memiliki pandangan yang jernih adalah kehendak pribadi, benar salah tanpa dirinya sendiri, dan dengan semangat yang besar, badan haluslah yang mendorong untuk melakukannya, di mana terdapat Hyang Suksma (Tuhan), selain hanya pada diriku sendiri....., di atas langit dan di kedalaman bumi belum ditemukan, wujudnya Dzat Yang Mulia”.

Kelima, ajaran tentang perbuatan manusia (*af‘âl al-‘ibâd*). Dalam berbagai pupuh, nampak jelas bahwa pandangan Siti Jenar mengenai perbuatan manusia sebagai kehendak Tuhan seperti pandangan Jabariyah. Tuhan adalah Dzat yang mendasari adanya manusia, hewan, tumbuh-tumbuhan dan segala yang ada, yang adanya tergantung adanya Dzat itu. Tanpa adanya Dzat tersebut mustahil barang sesuatu yang wujud itu ada. Dalam ajaran Siti Jenar, Dzat Tuhan selain sebagai sebab dari segala sesuatu, sekaligus merupakan asas yang menjiwai segala sesuatu yang mawjud. Pandangan ini dapat dilihat dari ucapannya bahwa dirinya adalah pribadi yang terbentuk atau terjadi sebagai penjelmaan Hyang Widi, serupa dan secitra dengan dirinya. Ia memiliki sifat-sifat sebagaimana sifat-sifat yang dimiliki Hyang Widi.¹³⁹

Keenam, ajaran tentang Manunggaling Kawula Gusti. Ajaran ini terdapat dalam Serat Walisana Pupuh Asmaradana, terbitan Tan Khoen Swie, Kediri

¹³⁹Abdul Munir Mulkhan, *Syekh Siti Jenar: Pergumulan Islam-Jawa*, hlm. 89-90.

tahun 1932, sebagaimana dikutip oleh Zoetmulder¹⁴⁰, sebagai berikut.

...Seh Lemah Abang ngandika, aja na kakeyan semu, iya ingsun iku Allah. Nyata ingsun kang sajati, jujuluk Prabu Satmata, tan ana liyan jatine, ingkang aran bangsa Allah, Molana Magrib mujar, iku jisim aranipun, Seh Lemahbang angandika. Kawula amedar ngèlmi, angraosi katunggalan, dede jisim sadangune, mapan jisim nora nana, dene kang kawicara, mapan sajati ning ngelmu, sami amiyak warana. (Seh Lemah Abang (Siti Jenar) berkata, “Marilah kita berbicara dengan terus terang. Aku ini Allah. Akulah yang sebenarnya disebut Prabu Satmata (Hyang Manon, Yang Maha Tahu), tak ada lain yang bernama ilahi. Maulana Maghrib berkata: “Tetapi (yang kau tunjukkan) itu disebut badan”. Shaykh Lemah Abang berkata: “Saya menyampaikan ilmu (tertinggi) yang membahas ketunggalan. Ini bukan badan, selamanya bukan, karena badan tidak ada. Yang kita bicarakan ialah ilmu sejati dan untuk semua orang kita membuka tabir (artinya membuka rahasia yang paling tersembunyi)”.

Ungkapan Siti Jenar di atas tidak bisa dipahami secara literal belaka, melainkan harus dikaitkan dengan pengalaman tasawuf sufi lainnya yang sejenis, semisal Abu Yazid al-Bistami ataupun Abu Mansur al-Hallaj. Abu Yazid dianggap seorang sufi pertama

¹⁴⁰P.J.Zoetmulder, *Manunggaling Kawula Gusti: Pantheisme dan Monisme Dalam Sastra Suluk Jawa*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1991, hlm. 358.

yang mempunyai paham *ittihâd* (kebersatuan hamba dengan Tuhan), karena dalam keadaan fana dan baqa'-nya itu menunjukkan keadaan bersatu dengan Allah.¹⁴¹

Dari sini kemudian Abu Yazid menganggap dirinya telah bersatu dengan Tuhan, padahal karena ke-*fana*-annya itu ia tidak mempunyai kesadaran lagi, seolah-olah bersatu dengan nama Tuhan. Seperti dalam ucapannya ketika ia selesai salat Subuh: "Seungguhnya Aku adalah Tuhan, tiada Tuhan selain Aku dan karena itu sembahlah Aku".¹⁴²

Sejalan dengan itu, al-Hallaj pun mengungkapkan pengalaman bersatunya dengan Tuhan melalui syairnya: "Jiwamu disatukan dengan jiwaku sebagaimana anggur disatukan dengan air suci. Bila ada sesuatu yang menyentuh-Mu ia menyentuhku pula, maka ketika itu dalam setiap hal Engkau adalah aku".¹⁴³

Apabila Abu Yazid menganut paham *ittihâd* dan al-Hallaj berpandangan *Hulûl*, maka Siti Jenar mengajarkan paham Manunggaling Kawula Gusti, yang ketiganya memiliki makna yang hampir sama, yakni kebersatuan hamba dengan Tuhan. Selanjutnya dipertegas lagi dengan ungkapan: *Yeku wus aneng*

¹⁴¹Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973, hlm. 81.

¹⁴²A.J.Arberry, *Muslim Saints and Mystics*, terj. Anas Mahyuddin, Bandung: Pustaka Salman, 1983, hlm. 132.

¹⁴³Ibrahim Basuni, *Nash'at al-Tashawwuf al-Islâmi*, Kairo: Dâr al-Mârif, 1967, hlm. 262

*manira, nora pisah rina wengi, namung ing mengko kewala, ana aran kawula gusti, suwene ingsun mati, benjing yen ingsun idup, sirna gusti kawula, mung kari urip pribadi, langgeng meneng aneng anane priyangga.*¹⁴⁴

“(Kawula dan gusti itu) sudah ada dalam diriku, siang dan malam tidak pisah dari diriku, tetapi hanya untuk saat ini nama kawula-gusti itu berlaku, yakni selama saya mati, nanti kalau saya sudah hidup lagi, gusti dan kawula lenyap, yang hidup hanya diriku sendiri, ketenteraman langgeng dalam ada sendiri”).

Sebenarnya ungkapan di atas merupakan sikap protes Siti Jenar atas pemanggilan dirinya oleh Dewan Walisongo untuk mengklarifikasi ajarannya. Ia menganggap, bahwa siapapun tidak berhak mengatur dirinya, termasuk raja sekalipun, karena dia hidup dari dirinya sendiri, dan tidak merasa menerima penghidupan dari Sultan Demak. Bagi Siti Jenar, pengabdian dan kepatuhan sepenuhnya hanya kepada Allah, bukan kepada sesama manusia. Dikatakan selanjutnya:

*Jatine wali narendra, pada bae lawan mami, neng donya asipat sawa, besuk bosok awor siti, mulane sun tan apti, rineh sama ing tumuwuh, lan manih kawruhana, kang aran kawula gusti, sajatine dudu sama ning manungsa.*¹⁴⁵

¹⁴⁴P.J Zoetmulder, *Manunggaling Kawula Gusti*, hlm. 362.

¹⁴⁵P.J Zoetmulder, *Manunggaling Kawula Gusti*, hlm. 362.

“(Sebenarnya para wali dan raja, sama saja dengan saya, di dunia ini kita merupakan mayat-mayat, nantinya akan busuk bercampur tanah, oleh karena itu saya tidak sudi, diperintah oleh sesama makhluk, dan ketahuilah juga, yang disebut kawulagusti, sesungguhnya tidak berkaitan dengan seorang manusia biasa seperti yang lain-lain)”.

Dari ungkapan-ungkapan seperti itulah, Siti Jenar dianggap sudah menyimpang dari ajaran Islam yang benar (heretis), sehingga Dewan Walisongo perlu memberikan hukuman mati.

b. Hamzah Fansuri

Sebagaimana Syekh Siti Jenar, bagi para peneliti pemikiran Islam Indonesia, nama Hamzah Fansuri merupakan suatu misteri, karena tidak adanya data akurat yang mengungkapkan secara utuh biografinya. Hal ini akibat nasib tragis yang menimpanya, ketika berhadapan dengan kekuasaan waktu itu, di mana para pengikutnya dibunuh dan bukunya dibakar. Beruntung, masih ada karya tulisnya berupa prosa dan puisi yang dapat diselamatkan, dan sampai sekarang menarik untuk dikaji.

Dari sinilah sosok Hamzah dikenal. Karya prosanya yaitu *Zinat al-Muwahhidin* atau disebut juga *Sharâb al-‘Âshiqîn*, *Asrâr al-‘Ârifîn* dan *Muntahî*.

Sedangkan karya puisinya terdiri atas Syair Perahu, Syair Dagang, dan Syair Burung Pingai.¹⁴⁶

Melalui syairnya diketahui bahwa ia berasal dari Fansur, sebuah kampung di daerah Barus, Sibolga, Sumatera Utara: Hamzah nin asalnya Fansuri, mendapat wujud di tanah Shahrnawi, Beroleh khilafat ilmu yang ‘ali, daripada ‘Abd al-Qadir Jilani.¹⁴⁷

Ia diperkirakan hidup pada masa kekuasaan Sultan Ala al-Din Riayat Syah al-Mukammil (1571-1607), yang memerintah di Aceh tahun 1586-1604.¹⁴⁸

Kepastian Hamzah hidup pada masa al-Mukammil ini terlihat pada syairnya yang berjudul *Ikatan-ikatan ‘ilm al-Nisa*:

Hamba mengikat syair ini, di bawah Hadharat radja jang wali, karunia Allah akan Toehan kami. Sjah ‘Alam Radja jang adil, Radja Qoetoeb jang sempoerna kâmil, Wali Allah sampoerna wasil, Radja arif lagi Mukammil. Bertambah daulat Sjah ‘Alam, makota

¹⁴⁶Karya-karya Hamzah ini dapat dilihat pada: Johan Doorenbos, *De Geschriften van Hamzah Pansoeri*, Leiden: NV.Vh. Batteljee dan Tempstra, 1933; Syed Naquib alAttas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970 ; Abdul Hadi WM, *Tasawuf yang Terbesar: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*, Jakarta: Paramadina, 2001.

¹⁴⁷G.W.J.Drewes dan L.F. Brakel, *The Poems of Hamzah Fansuri*, Leiden: KITLV, 1986, hlm. 44; Doorenbos, *De Geschriften*, hlm. 107-108.

¹⁴⁸Mengenai bagaimana pemerintahan al-Mukammil lihat Mohammad Said, *Aceh Sepanjang Abad*, Medan: PT. Percetakan dan Penerbitan Waspada, 1981, hlm. 201-258.

pada sekalian alam, karoenia Ilahi Rabb al'alamina, menjadi radja kedoea alam.¹⁴⁹

Menurut Al-Attas, syair ini merupakan pesanan sultan, atau paling tidak, Hamzah yang mempersembahkannya kepada Sultan.¹⁵⁰ Adapun Raja Yang Wali, yang dimaksud adalah Sultan Ala al-Din Riayat Syah, yang dikenal sebagai Syah Alam, dan bergelar Sayyid al-Mukammil.¹⁵¹

Dari sini dapat ditegaskan, bahwa Hamzah hidup semasa Syah Alam berkuasa pada 997-1011 H/ 1509-1602 M atau pada akhir abad ke-16 sampai awal abad ke-17. Ia diperkirakan wafat sebelum 1016/1607.¹⁵²

Dari seluruh konsepsi pemikiran Hamzah, nampak adanya kontinuitas dengan Ibn Arabi, Al-Qunawi, Jalal al-Din al-Rumi. Dalam syair-syairnya, ia banyak memperoleh ilham dari karya Al-Attar, Mantiq Al-Tayyar; karya Iraqi Lama'at; dan karya Jami', Lawaiih. Namun, menurut Abdul Hadi WM., karena Hamzah lebih banyak mengutip Lama'at, karya Iraqi (w. 1289),

¹⁴⁹Johan Doorenbos, *De Geschriften van Hamzah Pansoeri*, Leiden: NV.Vh. Batteljee dan Tempstra, 1933, hlm. 69-70.

¹⁵⁰Syed Naquib Al-Attas, *Raniri and the Wujûdiyah of 17th Century Aceh*, Singapore: MBRAS, 1966, hlm. 44.

¹⁵¹R. Hoesein Djajadiningrat, *Kesultanan Aceh: Suatu Pembahasan Tentang Kesultanan Aceh Berdasarkan Bahan-bahan Yang Terdapat Dalam Karya Melayu*, terj. Teuku Hamid, Banda Aceh: Depdikbud, Proyek Pengembangan Permesiuman Daerah Istimewa

¹⁵²Syed Naquib Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1, hlm. 3-13; A. Hasymy, *Kebudayaan Aceh Dalam Sejarah*, Jakarta: Beuna, 1983, hlm. 195-197

hal itu memperlihatkan adanya pertalian istimewa antara pandangannya dengan pandangan Iraqi.¹⁵³

Dalam karya-karyanya, beberapa kali ia menyebutkan nama Ibn Arabi, yang menunjukkan adanya pengaruh sang shaykh terhadapnya. Menurut Alwi Shihab, para peneliti pada umumnya bahkan menganggap Ibn Arabî sangat berpengaruh dalam pemikiran Hamzah, sehingga dinilai orang sebagai orang yang pertama menjelaskan paham *wahdah al-wujud* Ibn Arabî untuk kawasan Asia Tenggara.¹⁵⁴ Itulah sebabnya, Al-Raniri menyebut Hamzah sebagai penyebar ajaran wujûdîyah.¹⁵⁵

Mengenai konsepsinya tentang Tuhan, sebagaimana tersebut dalam *Asrâr al-‘Ârifin*, Hamzah membedakan antara pandangan ulama Syariat dengan ahlal-sulûk tentang wujud Allah.¹⁵⁶ Ia menolak pendapat ulama syariah yang membuat pemisahan antara Zat Allah dengan wujud Allah, yang diibaratkan matahari dengan sinarnya: matahari adalah sesuatu, dan sinar sesuatu yang lain. Baginya, hal tersebut menunjukkan Tuhan bersifat transenden atau imanen dengan alam; padahal Zat Allah dengan Wujud-Nya

¹⁵³Abdul Hadi WM., *Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-puisinya*, Bandung: Mizan, 1995, hlm. 21

¹⁵⁴Alwi Shihab, *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*, Bandung: Mizan, 2001, hlm. 125.

¹⁵⁵Nuruddin al-Raniri, “*Ma’ al-Hayât li Ahl al-Mamât: Tibyân fi Ma’rifat al-Adyân*” dalam Ahmad Daudy, Syekh Nuruddin ar-Raniri, Jakarta: Bulan Bintang, 1978, hlm. 44.

¹⁵⁶Syed Naquib Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, hlm. 242

merupakan satu kesatuan. Ibn Arabi menjelaskan hal seperti ini dengan *tanzih* dan *tashbih*. *Tanzih* berarti keterasingan, pengagungan, pengakuan akan sifat transendensi Tuhan. Lawan kata ini adalah *tashbih*, yakni perbandingan, penyamaan, pengakuan atas simbolisme Tuhan atau imanensi Tuhan.¹⁵⁷

Dengan demikian, Wujud Allah dengan wujud alam pun merupakan sesuatu yang tidak dapat dipisahkan, karena alam tidak akan terwujud tanpa Wujud Allah. Dalam masalah metafisika penciptaan, Hamzah memulai pembahasan penciptaan dari hakikat Dzat Allah atau Kunhi Dzat, yang disebut *Lâ Ta'ayyun*, yakni keadaan hakikat yang tidak mempunyai tanda, tanpa nama dan sifat. Jadi, dalam keadaan yang masih belum ada ketentuan (entitas), belum terdeskripsikan. Menurut Hamzah, arti *Lâ Ta'ayyun* itu “tidak nyata”.¹⁵⁸

Kemudian, terjadilah ketentuan-ketentuan bagi Wujud, yang disebut *ta'ayyun*. Dari sinilah proses penciptaan dimulai. Selanjutnya, Zat Yang Maha Suci tersebut menentukan diri (*ta'ayyun*) melalui “pengaliran keluar” atau “turun” (*tanazzul*), dengan melalui lima martabat (fase). Martabat pertama, membentuk sifat-sifat, yang terdiri atas 'Ilm, Wujûd, Syuhûd, dan Nûr. Sifat ini adalah aspek lahiriah (eksternal) dari Zat Yang Maha Suci. Karena sifat 'Ilm, maka Zat Yang

¹⁵⁷Titus Burckhardt, *An Introduction to Sufi Doctrine*, terj. D.M. Matheson, Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1973, hlm. 154; Sahib Khaja Khan, *Studies in Tasawuf*, Delhi: Idarah-I Adabiyat-I Delli, 1978, hlm. 233.

¹⁵⁸Syed Naquib Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, hlm. 315.

Mutlak itu menjadi 'Âlim. Selanjutnya, pada martabat kedua, karena Âlim maka ada Ma'lûm-nya yang disebut *a'yân thâbitah* (wujud potensial), yang kadang disebut juga *suwar al-'ilmîyat, haqîqat al-ashyâ'*, dan *rûh idâfi*. Martabat ketiga, *rûh idâfi* keluar seperti gelombang laut yang menguap ke udara, disertai perkataan: *Kun fayakûn* berbagai-bagai¹⁵⁹.

Selanjutnya, uap-uap itu membentuk awan, yang kemudian terpecah jatuh menjadi air hujan. Yang disebut terakhir ini merupakan tamsil dari ruh manusia, binatang dan tumbuh-tumbuhan. Ini hanyalah suatu ilusi dari kemungkinan asal terjadinya sesuatu (*isti'dâd aslî*), yang berada pada martabat *a'yân thâbitah*, yang mencetus keluar menjadi realitas-realitas atau benda-benda alam yang beraneka ragam bentuknya. Realitas-realitas yang sudah keluar ini disebut *a'yân khârijîyah*. *Rûh idâfi* yang menjadi ruh manusia, binatang dan tumbuh-tumbuhan itu adalah nur atau cahaya Tuhan yang tidak dapat memisahkan diri dari semua ta'ayyun-Nya. *Ta'ayyun* Tuhan sebenarnya tidak terhingga (*mâ lâ nihâyah* lah), namun yang dibicarakan Hamzah di sini hanya lima martabat saja di mana martabat keempat dan kelima adalah berupa alam semesta. Kajian Hamzah berikutnya yang menimbulkan polemik adalah

¹⁵⁹Syed Naquib Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, hlm. 317.

mengenai kemakhlukan al-Qur'ân, kebersatuan wujud, *al-insân al-kâmil*, dan kebersatuan hamba-Tuhan.¹⁶⁰

Polemik tersebut dimunculkan oleh al-Raniri yang hidup di Aceh antara tahun 1637 sampai 1644 M semasa pemerintahan Sultan Iskandar Tsani. Ia mengritik dengan keras ajaran Hamzah yang disebutnya dengan *wujûdîyah*, yang secara umum dianggapnya sesat bahkan ateis. Melalui pengaruhnya di istana, ia mengusulkan kepada Sultan untuk menghukum para pengikut paham *wujûdîyah* dan membakar seluruh buku-buku karangan Hamzah dan Syamsuddin.

c. **Suhrawardi al-Maktul (yang Terbunuh) dan Hikmah Isyraq (Illiminasi)**

Nasr Hamid Abu Zaid menjelaskan bahwa semua aktivitas intelektual tidak dapat dipisahkan dari problematika yang mengelilinya sebagai anak jaman yang terus berubah. Hal ini menunjukkan bahwa sebuah keniscayaan dalam dunia pemikiran akan senantiasa menunjukkan adanya pergeseran-pergeseran, dialektika pemikiran dari jaman ke jaman. Sinyalemen Abu Zaid tersebut dengan nampak jelas dilihat dalam arus sejarah kemanusiaan, tidak terkecuali dalam dunia Islam.¹⁶¹ Diskursus pemikiran filsafat Islam dalam kerangka historis minimal akan

¹⁶⁰M. Afif Anshori, *Tasawuf Syekh Falsafi Hamzah Fansuri*, Yogyakarta: Gelombang Pasang, 2004.

¹⁶¹Nasr Hamid Abu Zaid, *Imam Syafi'i, Modernisme Eklektisme, Arabisme*, terj. *Khoiron Nahdliyin*, Yogyakarta: LKiS, 1997, hlm. 107-112.

menampilkan sebuah rekaman sejarah adanya dua arus besar (mainstream) pemikiran filsafat Islam, yaitu aliran *masysya'iyyah* (peripatetik)¹⁶² dan aliran *isyraqiyyah* (iluminasi).¹⁶³

Madkour membagi peripatetik menjadi empat fase, yaitu peripatetik Yunani klasik yang didirikan oleh murid-murid pertama Aristoteles, peripatetik Iskandariah yang dimunculkan oleh tokoh-tokoh aliran Iskandariah, peripatetik Arab yang muncul untuk memadukan filsafat dengan agama dan peripatetik Latin yang muncul dari tokoh sentral Thomas Aquinas.¹⁶⁴

Tipologi *isyraqiyyah* (iluminasi) tidak berbeda dengan penjelasan Nasr yang menjelaskan bahwa terdapat tiga aliran pokok dalam pemikiran filsafat Islam, yaitu aliran *Masysya'iyah*, aliran *Isyraqiyyah* dan aliran *Muta'aliyah*.¹⁶⁵

Filsafat peripatetik merupakan sintesis ajaran-ajaran wahyu, Aristotelianisme dan Neoplatonisme, baik Athenian maupun Alexandrian, pada hakikatnya merupakan dialektika tradisi pemikiran Islam dengan tradisi pemikiran Yunani. Demikian juga dengan aliran *isyraqiyyah*, tidak berbeda jauh dari aliran peripatetik

¹⁶²Ibrahim Madkour, *Pengantar Filsafat Islam*, terj. Yudian W. Asmin, Jakarta: Bumi Aksara, 1995, hlm. 3.

¹⁶³Sayyed Hossein Nasr, *Tiga Pemikir Islam, Ibn Sina, Suhrawardi, Ibn Arabi*, terj. Ahmad Mujahid, Bandung: Risalah, 1986, hlm. 3.

¹⁶⁴Ibrahim Madkour, *Pengantar Filsafat Islam*, terj. Yudian W. Asmin, hlm. 3.

¹⁶⁵Sayyed Hossein Nasr, *Tiga Pemikir Islam, Ibn Sina, Suhrawardi, Ibn Arabi*, hlm. 3

yang juga merupakan dialektika tradisi pemikiran Islam dengan tradisi pemikiran Yunani dan Persia. Sejarah menunjukkan bahwa perkembangan filsafat peripatetik mencapai puncaknya melalui seorang pemikir genius, Ibnu Sina, meskipun banyak konsepnya dipengaruhi oleh Al-Farabi sebagai *mu'allim tsani*. Keberadaan filsafat ini mengalami benturan yang sangat berarti dalam perkembangannya yang bermula dari reaksi madzhab Asy'ariah, utamanya diwakili oleh Al-Ghazali. Sebenarnya yang menjadi kegelisahan Al-Ghazali terhadap aliran filsafat peripatetik ini terletak dalam bidang metafisika. Menurut Al-Ghazali, kelemahan aliran ini terletak dalam tiga hal, yaitu pengingkaran terhadap pengetahuan Tuhan mengenai perincian yang ada dalam alam semesta, pandangan tentang ke-*qadim*-an alam dan pengingkaran terhadap kebangkitan jasmani.¹⁶⁶

Ketegangan ini pada akhirnya memiliki daya destruktif bagi filsafat, terutama di wilayah Islam bagian Timur. Setelah Ibnu Sina, filsafat peripatetik mengalami kemunduran di wilayah Islam bagian timur sebagai hasil perlawanan mazhab Asy'ariah. Perjalanan di wilayah Islam bagian barat, filsafat ini mengalami aktivitas satu periode pada beberapa murid Ibnu Sina.

¹⁶⁶Amin Abdullah, "Kata Pengantar" dalam Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam*, terj. Amin Abdullah, Jakarta : Rajawali, 1989, xvii-xviii. Baca juga Al-Ghazali, *Tahâfut Al-Falâsifah*, terj. Sulaiman Dunya, Kairo : Dar al-Ma'arif, tt., hlm. 307-308.

Filsafat peripatetik ini pada kenyataannya tidak hanya mendapat reaksi dari kaum teolog semacam al-Ghazali, tetapi juga mendapat respon secara lebih radikal dari seorang tokoh sufi bernama Syihabuddin al-Suhrawardi yang kemudian memunculkan sebuah aliran baru, yaitu filsafat isyraqiyyah.

Senada dengan Sayyed Hossein Nasr, Fazlur Rahman juga melihat bahwa fenomena filsafat isyraqiyyah perspektif Suhrawardi memberikan “arah baru” dalam perkembangan pemikiran Islam. Rahman menyebutnya sebagai filsafat keagamaan yang murni atau agama filosofis. Perkembangan ini, meskipun dalam perjalanan sangat dipengaruhi oleh sufisme dan para pemikirnya, namun tetap dapat dibedakan dari sufisme. Fenomena agama filosofis memiliki ciri argumentasi rasional dan proses-proses pemikiran yang logis dan murni intelektual. Sementara itu, sufisme semata-mata mengandalkan pengalaman intuitif gnostika dan menggunakan imajinasi puitis dari pada proses rasional.¹⁶⁷

Gerakan filsafat ini, dalam mengambil watak religio sentrisnya, dibantu oleh kenyataan bahwa filsafat murni itu memiliki sifat religius yang kuat. Dengan mendasarkan sifat rasional, filsafat ini membangun pandangan dunia yang benar-benar bersifat religius. Tradisi yang baru ini bermula dari konsep baru Suhrawardi dalam kancah pemikiran

¹⁶⁷Fazlurrahman, *Islam*, terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Pustaka, 1986, hlm. 176.

filosofis.¹⁶⁸ Mengingat posisi fenomenal yang dimiliki Suhrawardi dalam diskursus pemikiran filsafat Islam, adalah suatu hal yang utama jika dikenal lebih dekat terhadap pemikiran yang telah dibangunnya, hikmah *isyraqiyyah*. Tulisan ini berusaha untuk setidaknya menjawab tiga persoalan pokok, yaitu makna filsafat iluminatif, alasan kemunculan dari filsafat iluminatif dan proses pembangunan filsafat iluminasi. Dua kajian pertama menyangkut aspek ontologis sedangkan yang terakhir lebih pada aspek epistemologis.

1) Biografi Suhrawardi

Diskursus historis Islam mengenal setidaknya tiga orang yang memiliki kaitan atau nisbah nama yang sama, yaitu Al-Suhrawardi. Pertama adalah Abdul Qadir Abu Najib Suhrawardi (w. 1708 M). Pendiri thariqat Suhrawardiyah ini adalah murid Ahmad Al-Ghazali, adik kandung dari Imam Al-Ghazali. Kedua adalah Syihabuddin Abu Hafis Umar Al-Suhrawardi (w. 1234 M), yang merupakan keponakan dan murid dari Syaikh Al-Isyraq. Sedangkan yang ketiga adalah Syihabuddin Yahya bin Habsyi Ibn Amirak Abul Futuh Suhrawardi.¹⁶⁹ Suhrawardi yang ketiga inilah yang menjadi tokoh dalam pembahasan tulisan ini.

¹⁶⁸Fazlurrahman, *Islam*, hlm. 374

¹⁶⁹Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, terj. Sapardi Djoko Damono (Jakarta : Pustaka Firdaus, 1986), 244

Suhrawardi dilahirkan di desa dekat Zinjan, barat daya Iran pada tahun 1154 M dan hidup di kalangan Syi'ah dan biasa dijuluki sebagai Syaikhul Isyraq atau guru iluminasi karena dianggap sebagai penemu aliran filsafat *isyraqiyyah*. Selain itu juga dikenal dengan Suhrawardi Al-Maqtul (terbunuh) karena peristiwa yang mengakhiri hidupnya.¹⁷⁰

Banyak keajaiban yang dikaitkan dengan kehidupan Suhrawardi dan banyak kisah yang diceritakan teman sejamannya. Wajahnya yang kemerah-merahan dan bercahaya serta rambutnya yang bergelombang, jenggotnya yang rapi dan sorot matanya yang tajam, itu semua menunjukkan bagi mereka yang melihatnya sebagai kecerdasannya. Suhrawardi kurang memperhatikan pakaiannya dan kurang memperhatikan kata-kata yang diucapkan. Terkadang memakai bulu domba sebagaimana biasanya dipakai para sufi, namun terkadang memakai baju sutera yang biasa dipakai para bangsawan. Suhrawardi tergolong istimewa dan intens dalam bidang keilmuan. Hal itu setidaknya dapat dilihat dalam realitas historis yang telah belajar pada guru-guru besar dan pada tempat yang berbeda-beda pula. Tercatat setidaknya terdapat tiga tokoh penting yang telah menjadi gurunya,

¹⁷⁰Hossein Ziai, "Shihab al-Din Suhrawardi: Founder of The Illuminationist School," dalam *SH. Nasr and Oliver Leaman (ed.), History of Islamic Philosophy*, London and New York: Routledge, 1996, hlm. 434. Diambil dari Artikel Lailatul Maskhuroh Dosen Tetap STIT Urwatul Wutsqo Bulurejo Jombang.

yaitu Majd al-Din al-Jili di Maraghah sebagai pembimbing dalam bidang filsafat dan teologi, lalu Fakhruddin al-Mardini (w. 1198 M) di Isfahan atau Mardini yang kepadanya dimungkinkan Suhrawardi banyak berkenalan dengan pemikiran anti peripatikisme¹⁷¹ serta Zahir al-Farsi juga tercatat sebagai gurunya, yang merupakan ahli logika dan telah memperkenalkan Suhrawardi pada kitab *al-Basha'ir*, karya seorang ahli logika terkenal Umar bin Sahlan al-sawi.¹⁷²

Suhrawardi sering kali melakukan pengembaraan untuk mencari ilmu. Ia berguru di kota Miraghah yang merupakan salah satu kawasan di Azerbaijan kepada seorang ahli fikih dan kalam yang dikenal dengan sebutan Majdin Al-Jili, guru dari Fakhruddin Al-Razi. Ia juga berguru di Asfihan kepada Ibn Sahlan as-sawi pemilik kitab *Bashâir Nasiriyah* dalam ilmu mantik. Ia juga berteman dengan para sufi dan berzuhûd bersama mereka, dan kemudian pergi menuju Halb dan berguru dengan Syarif Iftiharuddin. Akhirnya

¹⁷¹Al-Mardini merupakan orang yang sejanan dengan Abu al-Barakat al-Baghdadiy, pengikut anti Aristoteles (peripatetik) yang terkenal. Al-Baghdadiy termasuk salah seorang dari sedikit filosof sejanan yang disebut-sebut Suhrawardi. Nasr, Tiga Pemikir Islam, 71.

¹⁷²Hossein Ziai, "Shihâb al-Dîn Suhrawardi: Founder of The Illuminationist School," dalam SH. Nasr and Oliver Leaman (ed.). *History of Islamic Philosophy*. London and NewYork: Routledge, 1996. hlm. 434. Diambil dari Artikel Lailatul Maskhuroh Dosen Tetap STIT Urwatul Wutsqo Bulurejo Jombang.

ia memperoleh kedudukan yang istimewa sehingga menimbulkan iri para fuqaha' Halb. Mereka menjelek-jelekkan Suhrawardi, sehingga raja Dhahir anak dan Salahuddin pemilik Halb masa itu, memanggilnya. Waktu itu, Suhrawardi dikelilingi oleh para fuqaha' dan ulama' kalam, namun argumentasi-argumentasinya mampu mengalahkan mereka. Akhirnya raja bisa menerimanya, dan menjadikannya sebagai orang dekatnya. Namun orang-orang yang iri dengan Suhrawardi menulis surat kepada Salahuddin, yang isinya memperingatkan kepadanya akan kerusakan akidah anaknya karena berdekatan dengan Suhrawardi, dan juga kerusakan akidah manusia jika Suhrawardi masih hidup. Maka Salahuddin menulis surat kepada anaknya untuk membunuh Suhrawardi. Maka anaknya pun meminta fatwa para fuqaha' Halb waktu itu. Mereka menfatwakan untuk membunuh Suhrawardi. Ia pun dibunuh dengan cara dicekik di Halb pada tahun 587 H, yaitu saat ia berumur 38 tahun.¹⁷³ Suhrawardi al-Maktul sangat mendalami filsafat. Pemilik kitab *Thabaqât Atba'* memujinya bahwa "Orang-orang pada masanya mengakui pengetahuan filsafatnya. Ia menguasai kese-

¹⁷³Mustafa Hilmi, *Hakim Isyrâq wa Hayâtihi Ruhiyah*, Majalah Kuliah Adab, Jilid II, 1950, hlm. 67-68. Dinukil dari *Tasawuf Islam Telaah Histori dan Perkembangannya*, Abu Wafa' Al-Ghanimi Al-Taftazani, hlm. 240.

luruhan ilmu filsafat, usul fikih, sangat cerdas, dan mempunyai perkataan-perkataan yang benar.”

Dalam bidang sufistik, Suhrawardi menempuhnya setelah pendidikan formal selesai. Suhrawardi mulai mengembara menjelajahi pelosok negeri Persia, Anatolia, Demaskus dan Syiria untuk menemui guru-guru sufi dan mengambil manfaat dari pertemuan-pertemuan dengan mereka serta ajaran mereka. Pada periode ini Suhrawardi banyak menghabiskan waktu dengan ber-tafakkur dan berdoa di tempat-tempat ‘uzlah. Akhir pengembaraan Suhrawardi adalah di Aleppo saat ditarik sebagai guru oleh Malik al-Zahir, putera Shalahuddin al-Ayyubi dari Dinasti Ayyubiyah. Di tempat ini, Suhrawardi menemui ajalnya secara tragis. Nasib tragis ini dialaminya karena sikap dan pemikirannya yang melawan arus pemikiran masyarakat terutama akibat caranya yang terang-terangan, kurang hati-hatinya dalam menyebarkan ajaran-ajaran esoterik di hadapan semua audiens, intelegensinya yang tajam dan memungkinkan mengalahkan lawan-lawannya dalam berdebat dan kepiawaiannya, baik dalam filsafat diskursif maupun sufisme, membuatnya dimusuhi orang, terutama dari kalangan fuqaha’ atau ahli fiqih.¹⁷⁴

¹⁷⁴Sayyed Hossein Nasr, “*Shihab al-Din Suhrawardi*” dalam Mehdi Amin Razavi, *The Islamic Intellectual Tradition In Persia*, New Dehli : Curzon Press, 1996, hlm. 126. Diambil dari Artikel Lailatul Maskhuroh Dosen Tetap STIT Urwatul Wutsqo Bulurejo Jombang.

Sejarah mencatat bahwa aspek individual (ajaran-ajaran esoterisnya) semata yang menjadi penyebab kematiannya, tetapi ternyata terdapat bias-bias politik dalam upaya pengambilan keputusan untuk menghukum Suhrawardi. Permintaan para fuqaha' agar Suhrawardi dihukum pada awalnya ditolak oleh Malik Al-Zahir. Fuqaha' akhirnya mengajukan petisi kepada Shalahuddin al-Ayyubi karena waktu itu Syiria baru saja terbebas dari tentara Salib dan dukungan para fuqaha' merupakan hal yang penting untuk menguatkan otoritasnya, maka Shalahuddin tidak memiliki pilihan lain kecuali mengabulkan tuntutan tersebut. Akhirnya Suhrawardi meninggal pada tahun 1191 M demi sebuah prinsip yang dipegangi. Para pembunuh telah berlalu, namun filsafat yang dibayar dengan darah tetap hidup dan menarik bagi pencari kebenaran.¹⁷⁵

2) Karya Tulis

Meski masa hidup Suhrawardi relatif singkat, namun telah menghasilkan sekitar 50 judul buku dalam bahas Arab dan Persia dan sebagian besar masih beredar sampai sekarang. Karya-karya peninggalan itu tertulis dengan gaya bahasa

¹⁷⁵Muhammad Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia*, Lahore : Bazm Iqbal, 1964, hlm. 96-97. Diambil dari Artikel Lailatul Maskhuroh Dosen Tetap STIT Urwatul Wutsqo Bulurejo Jombang.

yang indah dan memiliki nilai sastra tinggi. Karya tulis Suhrawardi dalam bahasa Persia dipandang sebagai karya-karya indah dalam prosa Persia, yang pada hakikatnya merupakan contoh-contoh prosa riwayat dan filsafat baru. Karya-karya Suhrawardi, sebagaimana dilakukan Sayyed Hosein Nasr, dikelompokkan menjadi lima kategori.¹⁷⁶

Empat buah buku besar mengenai ajarannya. Tiga buku pertama berkenaan dengan filsafat Aristoteles (*masya'i*) dengan berbagai modifikasi dan yang terakhir mengenai ajaran isyraqiyah murni. Karya tersebut berjudul *Talwihât*, *Muqâ-wamât*, *Mutharahât* dan *Hikmah al-Isyraq*. Risa-lah singkat mengenai ajaran yang sama seperti *Hayâkil al-Nûr*, *al-Alwah*, *al-Imadiyyah*, *Partau Nameh*, *Fi al-I'tiqâd al-Hukamâ*, *Al-Lamhat*, *Yazdan Syinakht* dan *Busta al-Qulb*, yang kesemuanya menjelaskan lebih lanjut hal yang ditulis Suhrawardi dalam buku-buku yang tebal, yaitu kisah-kisah sufisme yang ditulis dalam bahasa simbolik yang menceritakan kisah perjalanan seorang murid menuju ma'rifah dan *isyraq*. Hampir kesemua kisah dan riwayat ini ditulis dalam bahasa Persia, meskipun sebagian kecil yang ditulis dalam bahasa Arab. Karya-

¹⁷⁶Sayyed Hossein Nasr, "Shihab al-Din Suhrawardi" dalam Mehdi Amin Razavi, *The Islamic Intellectual Tradition In Persia*, hlm. 127. Diambil dari Artikel Lailatul Maskhuroh Dosen Tetap STIT Urwatul Wutsqo Bulurejo Jombang.

karya ini meliputi *'Aql-i Surkh*, *Awaz-i Pari Jibra'il*, *Al-Ghurbat Al-Gharbiyyah*, juga dalam bahasa Arab *Lughah-i Muran*, *Risâlah fi Halat al-Tufuliyyah*, *Ruzi Ba Jamaat-I Sufi*, *Risalat fi al-Mi'raj* dan *Shafi-i al-Simurgh*.

Ulasan dan terjemahan buku filsafat lama dan nash kitab suci, seperti terjemah dalam bahasa Persia kitab *Risalah Al-Tair* karangan Ibnu Sina dan kitab *Risâlah fi Haqîqat al-Isyq*, yang terpusat pada risalah Ibnu Sina *Risalah fi Al-Isyq* dan tafsir-tafsir dengan sejumlah ayat-ayat Al-Quran dan hadits. Berbagai doa, dzikir dan wirid yang disebut *Kutub Al-Sa'at* (The Books of Hours), semuanya disebut oleh Syahrazuri dengan *Al-Waridat wa Al-Taqdisat*. Karya-karya tulis ini serta sejumlah besar komentar dan ulasan yang ditulis tentang Suhrawardi selama tujuh abad terakhir ini menunjukkan bahwa Suhrawardi merupakan sosok utama pemikiran isyraq dan merupakan khazanah pemikiran serta simbol-simbol yang memadukan pemikiran tradisional dengan hermetisme serta filsafat Pythagoras, Plato, Aristoteles dan Zoroaster dan berbagai unsur lainnya.

3) Setting Sosial

Suhrawardi adalah anak jaman yang dilahirkan saat wilayah kekuasaan Islam berada pada daerah luas yang menyebar di Timur dan Barat.

Namun demikian, sebagaimana dipaparkan oleh Von Grunebaum, pada abad tengah ini wilayah Islam sudah terbagi-bagi dalam wilayah-wilayah yang kecil, atau dalam bahasa Grunebaum, dalam wilayah Islam sudah mencapai keadaan yang disebut sebagai “nasionalisasi” dinasti Islam. Wilayah Islam yang sangat luas dan telah menasionalisasi menjadi dinasti-dinasti kecil adalah realitas sosiologis yang dialami oleh Suhrawardi. Tercatat terdapat beberapa kekuasaan pada saat itu, Dinasti Abbasiyah di bawah pengaruh Bani Saljuk, Dinasti Ayyubiyah di Mesir, Dinasti Murabithun dan kemudian Dinasti Muwahiddun di Afrika Utara sampai Spanyol. Meskipun secara geopolitik kondisi pemerintah Islam disibukkan oleh kegiatan dalam membangun kekuasaan politik, baik lokal dengan sesama kerajaan Islam maupun internasional dalam menghadapi bangsa Barat dan Perang Salib, tetapi kegiatan intelektual tidak terbengkalai. Masyarakat Islam masih intens dengan kegiatan intelektualitasnya.¹⁷⁷

Hal tersebut dapat dilihat dalam realitas historis bahwa banyak tokoh-tokoh pemikir Islam lahir dalam kurun waktu ini, baik di wilayah Islam bagian barat ataupun timur. Menarik yang dijelaskan W. Montgomery Watt bahwa

¹⁷⁷Von Grunebaum, *Classical Islam, A History 600 AD-1258 AD*, Chicago : Aldine Publishing Company, 1970, hlm. 191. Diambil dari Artikel Lailatul Maskhuroh Dosen Tetap STIT Urwatul Wutsqo Bulurejo Jombang.

pemikiran filsafat dalam Islam pasca Ghazali dengan kitab Tahafut al-Falasifah-nya, yang diklaim telah menyebabkan dampak negatif bagi pemikiran filsafat telah mandeg, ternyata tidak benar. Bahkan, menurut Watt, berkat Ghazali-lah pemikiran filsafat mengalami transformasi. Hal tersebut setidaknya dapat dilihat dari dua dampak yang ditimbulkan. Pertama, penggabungan konsepsi dan metode filosofis ke dalam teologi rasional atau al-kalam. Fenomena ini terutama terjadi dalam pemikiran Asyari'ah atau muslim di kalangan Sunni. Kedua, pencampuran filsafat dengan ide-ide Syi'ah atau ide-ide mistik non-Islam. Hal ini dapat dilihat dari munculnya konsep kebijakan iluminasi yang masih terus berpengaruh di Iran sampai sekarang.¹⁷⁸

Pada sisi dunia yang lain, yaitu Spanyol Islam, Watt melihat bahwa pemikiran Islam mengalami aktivitas menonjol, seperti misalnya Ibnu Thufail (w. 1185 M) dengan karya-karyanya, Ibnu Rusyd (w. 1198 M) yang berusaha membangkitkan kembali aliran *masyya'i*, selain itu pada masa ini juga lahir pemikir mistik yang produktif dan berpengaruh, yaitu Ibnu `Arabi (w. 1240 M).¹⁷⁹ Hal

¹⁷⁸Montgomery Watt, *Islamic Philosophy And Theology, An Extended Survey*, Edinburgh : Edinburgh University Press, 1992, hlm. 91. Diambil dari Artikel Lailatul Maskhuroh Dosen Tetap STIT Urwatul Wutsqo Bulurejo Jombang.

¹⁷⁹Montgomery Watt, *Islamic Philosophy And Theology, An Extended Survey*, hlm. 137. Diambil dari Artikel Lailatul Maskhuroh Dosen Tetap STIT

mendasar yang dapat direfleksikan dari fenomena historis ini adalah bahwa Suhrawardi hidup pada suatu masa yang mainstream pemikiran Islam berada dalam dua wilayah, yaitu (1) pengaruh kuat dari tradisi pemikiran anti paripatetik Ibnu Sina atau dengan kata lain masih kental nuansa diskursus pemikiran filsafat anti paripatetik (2) pengaruh kuat dari tradisi pemikiran mistik yang sudah diperkenalkan oleh pemikir sebelumnya, semacam Al-Ghazali dan mulai dibangun oleh mistikus Islam semacam Ibnu `Arabi. Dengan demikian adalah tepat yang dinyatakan oleh Hasan Hanafi bahwa kehadiran Suhrawardi di dalam dunia pemikiran filsafat Islam didukung oleh kenyataan bahwa pemikiran Islam hampir mencapai ujung-ujung kesempurnaan. Dalam segi pemikiran, Suhrawardi hidup pada akhir fase pertama perkembangan kebudayaan Islam, ketika filsafat mencapai kesempurnaan di tangan Ibnu Rusyd (w. 1198 M) dan tasawuf di tangan Ibnu `Arabi. Suhrawardi datang setelah pemikiran metode penalaran yang dipergunakan *mutakallimin* dan filosof di satu sisi dan *dzaufiq* yang digunakan oleh ahli tasawuf pada sisi yang lain mencapai puncaknya.¹⁸⁰

Urwatul Wutsqo Bulurejo Jombang.

¹⁸⁰Hasan Hanafi, *Dirasah Islamiyyah*, Kairo : Maktabah Anjilo, tt.,hlm. 274

4. Pemikiran Suhrawardi

a) Ontologi *Isyraqiyyah*

Term *isyraqiyyah* berasal dari kata *isyraq* (bahasa Arab) berarti pencahayaan atau iluminasi dan *masyriq* yang berarti Timur. Kedua kata itu secara etimologis diturunkan dari kata *asyaraqa* yang berarti terbit dan bersinar, berseri-seri, terang karena disinari dan menerangi.¹⁸¹

Jika dilihat pada kata sifat dari term ini, yaitu *musyriqiyyah*, *iluminastif* dan *masyriqiyyah*, ketimuran, nampak tidak terdapat perbedaan penulisan, tertulis sama. Identifikasi simbolik ini terkadang memberikan kebingungan di kalangan para analis terhadap pengertian term ini, yaitu antara dimaknai sebagai ketimuran atau iluminatif.¹⁸²

Terminologi ini oleh Suhrawardi diambil dari peristilahan yang akrab dalam tradisi sufi, yaitu kebijaksanaan *isyraq* (*hikmah al-isyraq*). Istilah ini dalam dunia sufi, sebagaimana yang dijelaskan oleh Al-Jurjani dalam kitab *al-Ta'rifat*-nya, diidentikkan dengan para filosof yang gurunya adalah Plato. Sementara Abdurrazak Kasyani dalam mengomentari *Fushusul Hikam*-nya Ibnu 'Arabi, dihubungkan dengan para bijaksana yang mendapat rantai pengajaran dari nabi Syits

¹⁸¹Luwis Ma'luf, *Al-Munjid fi Lugha Wa al- Á'lam*, Beirut: Dar al -Masyriq, 1986, hlm. 384.

¹⁸²Sayyed Hossein Nasr, "*Shihab al-Din Suhrawardi*", dalam Mehdi Amin Razavi, *The Islamic Intellectual*, 130

(Agathodemon), yang merupakan cikal bakal inisiasi ordo Hermetisme.¹⁸³

Suhrawardi mengadopsi istilah ini menjadi konsep bagi aliran yang dicetuskannya setidaknya mengandung beberapa argumen. *Pertama*, untuk membedakan dengan corak pemikiran filsafat yang sudah ada, yaitu *masya'i* yang konsepsi terhadap aspek intuitif. *Kedua*, simbolisme cahaya ini digunakan untuk mengidentifikasi problem-problem logis, epistemologis, fisik dan metafisik.¹⁸⁴

Iqbal melihat bahwa pemilihan Suhrawardi terhadap terminologi sejalan dengan konsepnya bahwa filsafat yang membawa kebenaran, menjadikan kebenaran puncak kebersihan, kejelasan dan terang. Tidak ada yang lebih penting dari pada cahaya. Inti seluruh filsafat isyraq adalah sifat dan penggambaran cahaya. Cahaya demikian dijelaskan, tidak bersifat material dan tidak dapat didefinisikan. Sebagai realitas yang meliputi segala sesuatu, cahaya menembus ke dalam susunan setiap entitas, baik yang fisik

¹⁸³Henri Corbin, *Tarikh al-Falsafah al-Islamiyyah*, terj. Nusair Marwan, Beirut: Mansyurat 'Uwaidat, 1983, hlm. 304

¹⁸⁴Hossein Ziai, "*Shihab al-Din Suhrawardi: Founder Of Illuminationist School*," dalam S.H. Nasr dan Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy*, 438.

maupun yang non-fisik, sebagai sesuatu esensial daripadanya.¹⁸⁵

Filsafat *isyraqiyyah*, dengan demikian, merupakan aliran yang menetapkan bahwa pengetahuan itu sumbernya adalah penyinaran. Filsafat *isyraqiyyah*, sebagaimana dikemukakan oleh komentator terkemuka Suhrawardi, Syamsuddin Al-Syahrhiri (w. 1281 M), adalah jenis filsafat yang menggabungkan antara dua kebijakan, yaitu eksperensial atau Al-dzauqiyyah dan diskursif atau Al-bahtsiyah¹⁸⁶ atau dengan kata lain filsafat *isyraqiyyah* mencoba untuk memasukkan logika dalam gnostik.

b) Sumber Pemikiran

Pemikiran filsafat Suhrawardi dengan konsep utamanya tentang iluminasi dalam pembangunan dan pengembangan konsep pemikirannya, dipengaruhi oleh tiga mainstream pemikiran.¹⁸⁷

Pertama, pemikiran sufisme dan peripatetik Arab. Karya sufisme khususnya yang berasal dari tulisan-tulisan Al-Hallaj dan Al-Ghazali sangat

¹⁸⁵Muhammad Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia*, Lahore: Bazm Iqbal, 1964, hlm. 100. Diambil dari Artikel Lailatul Maskhuroh Dosen Tetap STIT Urwatul Wutsqo Bulurejo Jombang.

¹⁸⁶Madjid Fakhry, *Sejarah Filsafat*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1986, hlm. 294.

¹⁸⁷Sayyed Hossein Nasr, "Shihab al-Din Suhrawardi al-Maqtul," dalam MM. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1963, hlm. 373. Diambil dari Artikel Lailatul Maskhuroh Dosen Tetap STIT Urwatul Wutsqo Bulurejo Jombang.

mempengaruhinya. Buku *Misykatul Anwar* karya Al-Ghazali memiliki pengaruh langsung terhadap pemikirannya, terutama dalam kaitan atau hubungan antara nur dan iman. Sedangkan karya filsafat *massya'iyah* berbahasa Arab yang utama adalah karya Ibnu Sina, meskipun Suhrawardi telah mengkritik sebagian namun tetap memandang pokok-pokok pemikiran telah berjasa memberikan asas penting dalam memahami keyakinan emanasi.

Kedua, sumber-sumber khusus dari karya klasik sebelum Islam. Suhrawardi dalam hal ini banyak belajar dari karya-karya aliran Pythagoras, Platonisme dan Hermetisme, sebagaimana telah tumbuh di Alexandria.

Ketiga, Suhrawardi juga mengambil dari warisan kebijaksanaan Iran kuno. Argumentasi Suhrawardi adalah bahwa pemikiran Iran kuno tidak lain adalah pewaris langsung hikmah yang turun langsung dari nabi Idris as. Ajaran Zoroaster juga menjadi hal berpengaruh bagi pemikiran Suhrawardi terutama terkait dengan penggunaan lambang-lambang cahaya dan kegelapan, terutama dalam ilmu malaikat yang di dalamnya banyak di tambahkan istilah-istilah.

Ketiga sumber inspirasi konsep pemikiran Suhrawardi ini secara geneologis historis adalah berasal dari satu sumber. Suhrawardi menjelas-

kan, sebagaimana dijelaskan Nasr,¹⁸⁸ memandang dirinya sebagai pepadu (sintetor) dua kebijaksanaan, yaitu hikmah *laduniyyah* dan hikmah *'atiqah*. Suhrawardi beranggapan bahwa hikmah yang disusun merupakan upaya mengumpulkan kembali kebijaksanaan yang telah tersebar. Hikmah sebenarnya telah diturunkan Allah SWT melalui nabi Idris as. atau Hermes dan menyebar ke sisi Timur dan sebagian sekolah di Barat. Hikmah tersebut terbagi dalam dua wilayah, yaitu Mesir yang kemudian ke Yunani dan satunya di Persia. Akhirnya dua inilah yang kemudian menghisai peradaban Islam. Secara skematik dapat digambarkan sebagai berikut : Hermes Nabi Syis as. Isqalpius Raja-raja pendeta Iran Phytagoras Kuyumarts Anbdzeclus Faridon Plato Kaykasru Dzun Nun Al-Mishri Abu Yazid Al-Busthami Al-Tusatturi Al-Hallaj Abû Hasan Karqani. Konsep Dasar Dalam mengkonstruksi pemikiran, Suhrawardi memberikan konsep-konsep yang menjadi mainstream bagi pemikiran secara keseluruhan. Setidaknya terdapat dua konsep dasar yang dikemukakan, yaitu teori tingkat-tingkat wujud atau emanasi dan teori kognisi.

¹⁸⁸Sayyed Hossein Nasr, "*Shihab al-Din Suhrawardi al-Maqtul*", hlm. 376. Diambil dari Artikel Lailatul Maskhuroh Dosen Tetap STIT Urwatul Wutsqo Bulurejo Jombang.

c) Teori Tingkatan Wujud atau Emanasi

Term kunci terkait dengan teori tingkat-tingkat wujud ini adalah cahaya. Penggunaan istilah cahaya dalam kerangka pemikiran Suhrawardi dapat dilihat setidaknya dalam dua hal. *Pertama*, sebagai sebuah upaya rekonstruksi filosofis terhadap distingsi platonik yang terkenal antara mengada (*being*) dan menjadi (*becoming*). Konstruksi pemikiran platonik yang menegaskan bahwa realitas yang tampak oleh indera dalam bentuk bermacam-macam ini, tidak lain adalah manifestasi dari realitas alam ide. Alam ideal bersifat tetap dan tidak berubah. Berasal dari alam ideal ini kemudian muncul dalam realita nyata bermacam bentuk.¹⁸⁹ *Kedua*, sebagaimana dielaborasi pada bagian awal metafisikanya, istilah cahaya digunakan untuk memberikan pemaknaan lebih luas. Cahaya adalah sebuah simbol dari sesuatu yang jelas, maka memerlukan penjelasan lain. Dengan demikian, cahaya digunakan untuk menghindari problem-problem ontologis dalam konstruk pemikiran filsafatnya.¹⁹⁰

Suhrawardi menjelaskan bahwa semua wujud tidak lain adalah cahaya. Cahaya adalah suatu esensi, tidak memerlukan definisi karena merupakan sesuatu amat nyata dan jelas. Kaitan

¹⁸⁹Mehdi Ha'iri Yazdi, *Ilmu Hudhuri, Prinsip-prinsip Epistemologi dalam Filsafat Islam*, terj. Ahsin Muhammad, Bandung : Mizan, 1994, hlm. 119.

¹⁹⁰Suhrawardi, *The 'Awarifu-l-Ma'arif*, terj. H.W. Clarke, London : The Octagon Press, tt., hlm. 54.

dengan konsep cahaya ini Suhrawardi menjelaskan hal-hal sebagai berikut :

Pertama, adalah Nur al-Anwar. Ini adalah cahaya segala cahaya yang merupakan realitas absolut, tidak terbatas dan tidak dibatasi, bersifat esa dan bersifat kaya, tidak memerlukan cahaya lain karena tidak ada sesuatu cahaya di atasnya. Ini disebut juga dengan cahaya yang meliputi (*al-nûr al-muhit*), cahaya yang menguasai (*al-nûr al-qayyûm*), cahaya yang paling agung (*al-nur al-a'zam*).¹⁹¹

Kedua, Nur al-Anwar ini kemudian merupakan sumber kemunculan dari wujud-wujud lain. Esensi cahaya pertama ini memberikan iluminasi sehingga dengannya segala sesuatu mewujud dan mengada. Proses iluminasi *Nûr al-Anwâr* ini memiliki ciri-ciri: *Pertama*, cahaya pertama tidak tersusun dari cahaya dan kegelapan, karena entitas yang tersusun seperti itu tidak mungkin memancar dari realitas yang sama sekali bebas dari kegelapan. *Kedua*, memancar tidak dengan cara seperti terlepasnya sesuatu atau berpindahnya sesuatu dari padanya. *Ketiga*, cahaya pertama sangat tergantung pada *nur al-anwar*. *Keempat*, masing-masing kemudian memantulkan sinar yang diterima langsung dari *nur al-anwar* kepada cahaya yang di bawahnya. *Kelima*, hubungan

¹⁹¹Suhrawardi, "Hayakil Nur," dalam Bilal Kuspinar, *Isma'il Ankaravi on the Illuminative Philosophy*, Kuala Lumpur : ISTAC, 1996, hlm. 188.

antara nur yang satu dengan lainnya dilukiskan dengan cara berbeda. Hubungan cahaya yang lebih tinggi dengan yang lebih rendah disebut dominasi atau *qahr*, yang sebaliknya disebut dengan cinta atau *mahabbah* atau kerinduan *'isyq*.¹⁹²

Wujud-wujud lain, dengan demikian, muncul dari realitas cahaya absolut. Cahaya absolut tersebut beriluminasi terhadap wujud yang ada di bawahnya. Martabat keberadaan (*wujudiyah*) seluruh makhluk adalah bergantung kepada sepanjang kedekatan dari cahaya tertinggi dan sepanjang menyalanya cahaya itu sendiri. Cahaya yang bertingkat-tingkat ini berkaitan dengan tingkat kesempurnaan wujud. Wujud yang paling dekat dengan *nur al-anwar* adalah wujud paling sempurna, sedangkan yang paling jauh adalah paling sedikit cahaya, tidak sempurna. Ukuran perbedaan derajat cahaya yang diperoleh segala sesuatu menentukan pula kedudukan ma'rifat dan pengetahuan.¹⁹³

d) Teori Kognisi

Teori kognisi yang menjadi konsep dasar pemikiran filsafat Suhrawardi menekankan persamaan pemikiran dengan wujud, menolak perbe-

¹⁹²Ahmad Hasan Ridwan, "Filsafat Isyraqiyah (illuminatif) Suhrawardi al-Maqtul," Jurnal Al Jami'ah, No. 62/XII/1988, hlm.94.

¹⁹³Sayyed Hossein Nasr, *Tiga Pemikir Islam, Ibn Sina, Suhrawardi, Ibn Arabi*, terj. Ahmad Mujahid, Bandung : Risalah,1986, hlm. 88.

daan antara esensi dan eksistensi. Teori ini secara prinsip menolak ide dualisme antara materi dan bentuk, berupaya merumuskan doktrin eksistensi murni. Realitas tidak dibedakan oleh esensi dan eksistensinya, tetapi lebih menyangkut pada derajat lebih atau kurang atau lebih sempurna atau kurang sempurna.¹⁹⁴

Pada titik ini, Suhrawardi menolak kategori dari aliran peripatetis Islam, seperti Ibnu Sina. Aliran peripatetis menegaskan bahwa realitas empiris adalah sesuatu niscaya dan kemudian diabstraksikan oleh jiwa. Oleh karena itu, menurut Suhrawardi, pemikiran peripatetis telah meniscayakan perbedaan mutlak dalam realitas. Bagi Suhrawardi, realitas adalah satu, continuum homogen dan hanya diputus-putus oleh derajat “lebih atau kurang” atau tingkatan wujud. Berangkat dari titik ini, Suhrawardi membangun pengetahuan dengan kehadiran. Bagi Suhrawardi, pengetahuan tidak didasarkan atas abstraksi atau realitas bentuk-bentuk, tetapi melalui kesadaran langsung atau kehadiran dekat dengan obyek. Suhrawardi memandang fenomena kesadaran diri sebagai sebagai ciri primordial dari semua pengetahuan dan sebagai pencahayaan sendiri secara fundamental dari wujud. Sebagaimana aliran wujud berproses dari realitas hakiki melalui emanasi, maka demikian juga dengan aliran

¹⁹⁴Fazlur Rahman, *Islam*, Bandung : Pustaka, 1986, hlm. 178

cahaya atau kesadaran yang dekat berproses dari sumber hakiki. Kesadaran itu sendiri adalah suatu continuum yang dibedakan pada pelbagai tingkatan oleh satu-satunya kategori lebih atau kurang.¹⁹⁵

e) Epistemologi *Isyraqiyyah*

Berdasarkan kajian epistemologi, klasifikasi ilmu dalam wacana pemikiran Arab Islam dapat dibagi menjadi tiga. *Pertama* adalah ‘ilmu bayan yang terdiri dari nahwu, fiqh, kalam dan balaghah, menggunakan metode *qiyas al-ghaib ‘ala al-syahid* untuk memperoleh ilmu. *Kedua* adalah ‘ilmu ‘irfani yang terdiri dari tasawuf, pemikiran Syi’ah, filsafat Isma’iliyah, tafsir bathini, filsafat iluminatif, peramalan yang menggunakan kaysf sebagai metode mencapainya. *Ketiga* adalah ‘ilmu burhan yang antara lain terdiri dari ilmu manthiq, matematika, ilmu kealaman yang menggunakan eksperimentasi, penalaran dan penyimpulan sebagai metodologinya.¹⁹⁶

Peta epistemologi di atas secara jelas telah memberikan penjelasan bahwa filsafat yang dikembangkan Suhrawardi masuk dalam kategori ‘irfani. Hikmah isyraqiyyah, yang oleh Al-Jabiri dibedakan dari Al-hikmah Al-Bahtsiyah, ada-

¹⁹⁵Fazlur Rahman, *Islam*, hlm. 179.

¹⁹⁶M. Abid al-Jabiri, *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabi*, Beirut : Al-Markaz Al-Tsaqafi Al-‘Arabi, 1993, hlm. 333.

lah filsafat yang tidak menggunakan indera dan akal dalam mencapai pengetahuan, melainkan dengan *kasyf*. Metode ini memiliki ciri bersifat langsung dan tanpa perantara,¹⁹⁷ memerlukan upaya ketersingkapan tabir antara subyek dengan Tuhan melalui mekanisme riyadhah dan mujahadah.¹⁹⁸

Filsafat Suhrawardi, dengan demikian, merupakan ilmu yang diperoleh dengan kehadiran atau ‘ilmu hudhuri yang kecenderungannya dibedakan dengan ilmu perolehan atau ‘ilmu hushuli atau peripatetikisme. Peripatetik menggunakan terma persepsi dan konfirmasi yang dinilai Suhrawardi sub-ordinatif di bawah iluminasi yang menggunakan terma fitri dan perolehan. Konsepsi dan konfirmasi merupakan ilmu perolehan yang mengandung kelemahan, yaitu tidak mengetahui sesuatu yang tidak hadir, terbatas karena tidak semua tipe pengetahuan dapat dibatasi dalam konsepsi pembenaran prediktif, terikat proses waktu atau durasi dan adanya kesatuan dengan intelek aktif.¹⁹⁹

Berbagai kelemahan yang dimiliki peripatetik akan terjawab dengan baik oleh iluminasi atau ‘ilmu hudhuri, karena ilmu pengetahuan

¹⁹⁷Hossein Ziai, “*Shihab al-Din Suhrawardi: Founder of The Illuminationist School*”, hlm. 436.

¹⁹⁸M. Abid al-Jabiri, *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabi*, hlm. 374.

¹⁹⁹Hossein Ziai, “*Shihab al-Din Suhrawardi: Founder of The Illuminationist School*”, , hlm. 139.

ini didasarkan kepada konsep kesadaran diri, sehingga kesatuan obyek-subyek merupakan hal utama dan mendasar. Kesatuan obyek-subyek diperoleh dalam diri orang yang mengetahui dengan melakukan penyadaran diri, lalu diteruskan dengan berbagai aktivitas pencarian esensi wujud baru dapat dilaksanakan, baru obyek-obyektif dapat diketahui. Proses ini adalah pertolongan ilahi dalam memperoleh ilmu pengetahuan sangat dibutuhkan. Pengungkapan intuitif atau kasyf adalah satu-satunya sumber kognisi yang menyakinkan.²⁰⁰

Untuk itu, Suhrawardi lebih mengapresiasi pengetahuan jenis kedua atau 'ilmu hudhuri. Realitas obyek hadir seketika dalam pikiran. Keunggulan ilmu jenis ini adalah terbebas dari dualisme logis, kebenaran dan kesalahan, sehingga kriteria kebenaran atau kesalahan serta hubungan pernyataan dengan acuan obyektifnya tidak dibutuhkan serta terbebas dari perbedaan pengetahuan konsepsi dan pengetahuan kepercayaan.²⁰¹

Unsur-unsur yang dikemukakan oleh iluminasi ini mencerminkan upaya mencari jalan terbaik, akurat dan valid dalam memperoleh pengetahuan. Metode yang digunakan adalah

²⁰⁰Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardi and the School of Illumination*, British: Curzon Press, 1997, hlm. 102-103.

²⁰¹Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardi and the School of Illumination*, hlm. 79.

melakukan sintesis eksprenensial dan diskursif. Pada era ini, suatu hal wajar jika Suhrawardi memperoleh posisi puncak orang-orang yang mampu melakukan sintesis ini kemudian memposisikan diri kedalam kelompok hakim ilahi, suatu urutan teratas dalam tempat kategori pencari ilmu pengetahuan yang dikemukakan.

Suhrawardi membuat empat kategori pencari ilmu, (1) hakim ilahi yang mengetahui filsafat diskursif Aristotelean dan gnosis atau ta'aaluh, seperti Pythagoras, Plato dan Suhrawardi sendiri, (2) para pemikir yang tidak melibatkan diri dalam filsafat diskursif, namun mendalami bidang gnosis, seperti al-Hallaj, al-Busthomi, al-Tustari, (3) filosof yang akrab dengan filsafat diskursif dan kurang terkenal dengan gnosis, seperti al-Farabi dan Ibnu Sina, (4) para pencari ilmu tetapi belum mencapai station pengetahuan.²⁰²

Secara aplikatif, dalam epistemologi iluminasi, terdapat empat tahap yang harus dilalui untuk memperoleh ilmu pengetahuan dengan kasyf ini.²⁰³

Pertama, kegiatan persiapan, sebagai bagian dari kegiatan filosof. Di sini seseorang harus "memisahkan dunia" demi kesiapan dalam menerima pengalaman baru, inspirasi (ilham). Lang-

²⁰²Sayyed Hossein Nasr, "Shihab al-Din Suhrawardi al Maqtul," dalam MM. Syarif, *A History of Muslim Philosophy*, hlm. 380.

²⁰³Hosein Ziai, "Shihab al-Din Suhrawardi: Founder Of Illuminationist School," , hlm. 449.

kah ini tidak berbeda dengan langkah-langkah mistik dan asketik dalam sufi. Melalui aktivitas ini, filosof dengan kekuatan intuitif mampu menerima realitas keberadaannya dan kebenaran intuitif melalui ilham dan penyingkapan diri atau musyahadah dan mukasyafah.

Kedua, para filosof memperoleh visi tentang cahaya ketuhanan. Cahaya Tuhan memasuki wujud manusia dengan mengambil bentuk cahaya penyingkap dan melalui cahaya-cahaya penyingkap pengetahuan yang berperan sebagai pengetahuan sebenarnya atau *al-'ulûm al-haqîqiyyah*.

Ketiga, tahap konstruksi ilmu yang benar atau *al-'ilm al-shahih*. Selama tahap ini, filosof menggunakan analisis diskursif. Pengalaman tadi diuji dan sistem pembuktian yang digunakan adalah pembuktian atau burhân posterior analitik Aristoteles atau analisis setelah kejadian. Kepastian yang sama diperoleh oleh gerakan dari data indrawi, melalui observasi dan formasi konsep, ke pembuktian berdasarkan akal. Hal ini dilakukan untuk membuktikan pengalaman dan membangun suatu sistem tempat pengalaman agar dapat didudukkan dan validitasnya siap dideduksi, meskipun pengalaman itu berakhir.

Keempat, dokumentasi, bentuk penulisan atau penuturan pengalaman visionari tersebut. Dalam hal ini peran logika adalah sesuatu yang

penting. Filsafat *isyraqiyyah* adalah salah satu pemikiran yang berusaha menggabungkan logika dengan *dzauq*. Logika adalah alat berupa undang-undang, jika dilaksanakan akan mampu menjaga pikiran dari kesalahan. Sementara *dzauq* dalam pengenalan Allah SWT berarti cahaya ma'rifat yang dipancarkan Al-Haqq dengan tajallî-nya dalam hati para kekasih-Nya, sehingga mampu membedakan kebenaran dan kesalahan. Dengan demikian, *dzauq* berimplikasi dalam bentuk seperti mimpi ruhani, mukâsyafah, musyâhadah, mampu menangkap sesuatu yang tertutup indera. Logika berperan untuk memahami proses penalaran dan analisis untuk kemudian diekspresikan serta dijabarkan dalam ungkapan-ungkapan rasional dan mudah dipahami.²⁰⁴

Hal ini mencerminkan upaya mencari jalan terbaik, akurat dan valid dalam memperoleh ilmu pengetahuan untuk menghadapi problematika dari aliran peripatetik. Berangkat dari fenomena di atas, maka wajar jika sejarawan menyebut pemikiran Suhrawardi sebagai gerakan anti peripatetik dan melangkah lebih jauh dengan konsep baru yang diperkenalkan.

²⁰⁴Ahmad Hasan Ridwan, "Filsafat *Isyraqiyyah* (Illuminatf) Suhrawardi *al-Maqtul*," Jurnal Al-Jami'ah, No. 62/XII/1998, hlm. 107.

B. Terminologi dalam Ajaran Tasawuf Qurani

Tasawuf sunni adalah aliran tasawuf yang ajarannya berusaha memadukan aspek syari'ah dan hakikat namun diberi interpersi dan metode baru yang belum dikenal pada masa *shalaf as-sālihin* dan lebih mementingkan cara-cara mendekati diri kepada Allah serta bagaimana cara menjauhkan diri dari semua hal yang dapat mengganggu kekhusyu'an jalannya ibadah yang mereka lakukan. Aliran tasawuf ini memiliki ciri yang paling utama yaitu kekuatan dan kekhusyukannya beribadah kepada Allah, zikrullah serta konsekuen dalam sikap walaupun mereka diserang dengan segala godaan kehidupan duniawi. Adapun pokok-pokok ajaran tasawuf sunni diantaranya :

1. Taubat dalam An-Nur: 24/31

وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

“Dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah, hai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung”.

Sahabat Anas bin Malik berkata, saya pernah mendengar Rasulullah SAW bersabda, *“seseorang yang bertaubat dari dosanya seperti orang yang tidak punya dosa, dan jika Allah mencintai seorang hamba, pasti dosa tidak akan membahayakannya”*.²⁰⁵

Kemudian beliau membaca ayat:

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ

²⁰⁵ Abu Al-Qasim Al-Qusyairi, *Al-Risâlah Al-Qusyairiyyah*, hlm. 78-86

sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang bertaubat dan orang-orang yang suci.

Taubat menurut istilah para sufi adalah kembali kepada ketaatan dari perbuatan maksiat, kembali dari nafsu kepada haq (jalan kebenaran).²⁰⁶

Dalam kitab *at-ta'rifât* dijelaskan bahwa taubat adalah kembali kepada Allah dengan melepaskan ikatan yang membungkus hati (mengekan) kemudian bangkit menuju (memenuhi) hak Rab (Tuhan).²⁰⁷ Sementara itu Zunnun al-Misri membagi bahwa taubat orang awam dari dosa, taubat orang khusus dari kelalaian dan taubat para nabi ketika melihat kelemahannya dalam ibadah dibandingkan dengan keberhasilan yang dicapai.²⁰⁸

Sahl at-Tustari pernah ditanya; apakah taubat itu? jawabnya; Taubat itu maksudnya ialah jangan lupa terhadap dosamu.²⁰⁹ Jawaban Sahl ini mengisyaratkan bahwa dalam bertaubat kita harus menyadari sungguh-sungguh akan dosa yang dilakukan baik terkait dengan Allah atau kaitannya dengan manusia lain dan selalu mengharap ampunan Allah bahkan terhadap dosa apapun yang harus

²⁰⁶Anwar Fuad Abi Khazam, *Mu'jam al-Mustalahât al-shufiyyah*, Beirut: Maktabah Lubnan, 1993, Cet. Ke-1, hlm. 64

²⁰⁷Syarif Ali bin Muhammad al-Jarjani, *Kitab at-Ta'rifât*, Beirut: Darul Kutub Ilmiah, 1988/1408 H, Cet. Ke-3, hlm. 70.

²⁰⁸Abu Bakar Muhammad Al-Kalabazi, *At-Ta'arruf li mazhab ahl al-Tashawwuf*, cet. ke-1, Kairo: Maktabah al-Kulliyyat al-Azhariyyah, 1388/1969, hlm. 111.

²⁰⁹Abi Khazam, *Mu'jam al-Mustalahat al-shufiyyah*, hlm. 64. Dari pengertian ini ditegaskannya taubat itu wajib setiap saat, maka inilah yang disebut at-ta'ib التائب, Lihat juga; Sahl at-Tustari, *Tafsir at-Tustari*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2002/1423, cet. Ke-1, hlm. 74.

dihindari. Sejalan dengan pemahaman taubat di atas, ditemukan dalam al-Qur'an berbagai bentuk penjelasan tentang taubat. Penulis akan uraikan penafsiran sufistik tentang ayat-ayat yang terkait dengannya.

Ayat yang ditujukan Allah kepada orang beriman dengan menekankan tentang taubat murni yang terdapat dalam ayat 8 surat at- Tahrīm (66).

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُم مِّن جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ

Mengenai makna taubat nasuha dikemukakan dalam tafsir Sa'id Hawwa;

أى: توبة صادقة أو خالصة وقال ابن كثير: توبة صادقة جازمة تمحو ما قبلها من السيئات وتلم شعث التائب وتجمعه وتكفر عما كان يتعاطاه من الدنئات²¹⁰

Taubat yang benar atau yang murni. Ibnu Kasir mengatakan dengan taubat yang benar dan memutuskan maksudnya menghapus kesalahan-kesalahan sebelumnya. Menghimpun yang terserak atau mengumpulkannya dan menghapuskan segala perbuatan yang hina.

²¹⁰Sa'id Hawwa, *al-Asas fi at-Tafsir*, Kairo: Dar al-Salam, 1424 H/2003 M, cet. Ke-6, Jilid ke-10, hlm. 6004.

Istilah taubat nasuha dalam ayat diatas dimaknai oleh Sa'id Hawwa yaitu taubat *shadîqah* (jujur, benar) dan *khalîsah* (murni, bersih, tulus). Selanjutnya dijelaskannya dengan mengutip Ibnu Kasir bahwa taubat *nasûha* adalah taubat yang menghapus kesalahan yang lewat. Berbagai kekusutan ataupun kesalahan yang membuat diri terhina dan rendah lalu dihimpun dan menjadi terhapus dengan taubat.²¹¹ Artinya taubat tersebut berfungsi menghilangkan dan menghapus kesalahan. Taubat juga dipahami dapat memutus rangkaian dosa ibarat memutus tali yang mengikat suatu benda. Apabila ujung tali dekat benda tersebut dipotong maka tidak ada lagi hubungan tali dengan benda tersebut. Begitulah tujuan yang dikehendaki dari taubat nasuha.

Dijelaskan juga dalam tafsir Ibnu Arabi bahwa taubat nasuha berfungsi memperbaiki jiwa yang rusak, membetulkan yang salah atau menutup yang cacat, sebab hal yang rusak, salah atau cacat tersebut tidak dapat baik kembali kecuali dengan taubat. Taubat inilah yang disebut dengan taubat *khâlisah* yaitu murni dari ketercampuran atau tercemar dari kecenderungan kepada hal-hal yang mengandung dosa kepada posisi ia bertaubat.²¹²

Penafsiran Ibnu Arabi terkait dengan taubat nasuha menegaskan bahwa dengan taubat nasuha seseorang terlepas dari dosa, naik (*taraqqi*) dari tempat yang masih tercemar dengan dosa ke posisi taubat yang membuka tabir

²¹¹ Sa'id Hawwa, *al-Asas fi at-Tafsir*, hlm. 2532

²¹² Ibnu Arabi, *Tafsir Ibnu Arabi*, , Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1427 H/2006 M, Jilid. ke-2, cet. ke-2, hlm. 333.

antara hamba dengan Tuhan. Maqām ini memperbaiki dan menyempurnakan yang rusak dari kesalahan dan dosa.²¹³

2. *Zuhûd* dalam Yusuf/12: 20

Zuhûd secara literal berarti meninggalkan, tidak tertarik dan tidak menyukai.²¹⁴

وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ
الزَّاهِدِينَ

Dan mereka menjual Yusuf dengan harga yang murah, yaitu beberapa dirham saja, dan mereka merasa tidak tertarik hatinya kepada Yusuf

Yang dimaksud dengan *al-Zahidîn* pada ayat di atas mengandung makna "tidak tertarik hatinya" kepada harga jual Yusuf. Kata *zuhûd* sendiri زهد, menurut Abu Bakr Muhammad al-Warraaq (w. 200 H/903 M) mengandung arti tiga hal yang mesti ditinggalkan. Huruf ز berarti زينة (perhiasan, kehormatan), huruf ه berarti هوى (keinginan), dan huruf د menunjuk kepada دنيا (dunia/materi).²¹⁵

Dalam perspektif tasawuf, *zuhûd* diartikan dengan kebencian hati terhadap hal-ihwal keduniaan dan menjauhkan diri darinya karena taat kepada Allah, padahal ada kesempatan untuk memperolehnya. Dari defenisi tersebut

²¹³Ibnu Arabi, *Tafsir Ibnu Arabi*, hlm. 333

²¹⁴Lois Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lugah wa al-A'alam*, Beirut: Dar al-Masyriq, 1986, Cet. 37, hlm. 308.

²¹⁵Muhammad Abdul al-Rabb, *The life, Thought and Historical Importance of Abu Yazid al-Bustami*, Dacca: The Academy For Pakistan Affairs. 1971, hlm. 82.

timbul pertanyaan apakah sebenarnya yang dimaksud dengan hal-ihwal keduniaan itu. Jawaban atas pertanyaan tersebut tersirat di dalam Al-Hadid:20:

أَعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ
بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ
أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ
يَكُونُ حُطَمًا ۗ وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ
اللَّهِ وَرِضْوَانٌ ۗ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْعُرُورِ

Ketahuilah, bahwa sesungguhnya kehidupan dunia ini hanyalah permainan dan suatu yang melalaikan, perhiasan dan bermegah-megah antara kamu serta berbangga-banggaan tentang banyaknya harta dan anak, seperti hujan yang tanam-tanamannya mengagumkan para petani; kemudian tanaman itu menjadi kering dan kamu lihat warnanya kuning kemudian menjadi hancur. Dan di akhirat (nanti) ada azab yang keras dan ampunan dari Allah serta keridhaan-Nya. Dan kehidupan dunia ini tidak lain hanyalah kesenangan yang menipu

Di dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, *zuhûd* berarti “tapa”: Pertapaan.²¹⁶ *Zuhûd* berarti *raqa'a* ‘an syai’in watarakahu, artinya tidak tertarik terhadap sesuatu dan meninggalkannya.²¹⁷ *Zahada fi ad-Dunya*, berarti mengosongkan diri dari kesenangan dunia.

²¹⁶Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1990, Cet. III, hlm. 520.

²¹⁷Amin Syukur, *Zuhûd di Abad Modern*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997, Cet.I, hlm. 1

Salah satu tokoh sufi yang berbicara panjang lebar mengenai *zuhûd* adalah al- Ghazali. Ia menyatakan bahwa *zuhûd* secara keseluruhan berarti benci kepada yang disukai dan berpaling kepada yang lebih disukai. Orang yang tidak menginginkan sesuatu selain Allah hingga surga sekalipun diabaikannya, maka orang semacam ini disebut dengan *zuhûd* mutlak.²¹⁸ Orang yang tidak menginginkan setiap keberuntungan di dunia tetapi tidak *zuhûd* pada keberuntungan di akhirat, dia juga orang *zuhûd*, tetapi derajatnya kurang daripada *zuhûd* mutlak. Orang yang meninggalkan keberuntungan dunia sebagian dan menerima sebagian, seperti orang yang menolak harta benda tetapi menerima kemegahan, maka menurut ahli *zuhûd* derajat orang seperti ini sama dengan tobat dari sebagian perbuatan maksiat.²¹⁹ Jadi, *zuhûd* diibaratkan kebencian kepada dunia dan berpaling kepada akhirat, atau benci kepada selain Allah dan berpaling kepada-Nya.

Menurut Prof. Dr. Harun Nasution, yang terpenting bagi seorang calon sufi ialah *zuhûd*, yaitu keadaan meninggalkan dunia dan materi. Sebelum menjadi sufi, seorang calon harus terlebih dahulu menjadi *zâhid*. Setelah menjadi *zâhid*, barulah ia meningkat menjadi sufi. Dengan demikian, setiap sufi ialah *zâhid*, tetapi sebaliknya tidak setiap *zâhid* itu merupakan sufi. Harun Nasution mengemukakan ada lima pendapat tentang asal usul *zuhûd*. Pertama, dipengaruhi oleh cara hidup rahib-

²¹⁸Abdul Qadir Djaelani, *Koreksi Terhadap Ajaran Tasawuf*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996, Cet. I, hlm. 126.

²¹⁹Abdul Qadir Djaelani, *Koreksi Terhadap Ajaran Tasawuf*, hlm.126

rahib Kristen. Kedua, dipengaruhi oleh phytagoras yang mengharuskan meninggalkan kehidupan materi dalam rangka membersihkan ruh. Ajaran meninggalkan dunia dan berkontemplasi inilah yang mempengaruhi timbulnya *zuhûd* dan sufisme dalam Islam. *Ketiga*, dipengaruhi oleh ajaran Plotinus yang menyatakan bahwa dalam rangka penyucian ruh yang telah kotor, agar bisa menyatu dengan Tuhan harus meninggalkan dunia. *Keempat*, pengaruh Budha dengan paham nirwananya bahwa untuk mencapainya orang harus meninggalkan dunia dan memasuki hidup kontemplasi. *Kelima*, pengaruh ajaran Hindu yang juga mendorong manusia meninggalkan dunia dan mendekatkan diri kepada Tuhan untuk mencapai persatuan Atman dengan Brahman.²²⁰

Sedangkan menurut Amin Syukur sebagai mana yang dikutip, *zuhûd* tidak bisa dilepaskan dari dua hal. *Pertama*, *zuhûd* sebagai bagian yang tak terpisahkan dari tasawuf. *Kedua*, *zuhûd* sebagai moral (akhlak) Islam dan gerakan protes. *Zuhûd* sebagai bagian dari tasawuf, maka tasawuf sendiri diartikan adanya kesadaran dan komunikasi langsung antara manusia dengan Tuhan sebagai perwujudan ihsan, maka *zuhûd* merupakan suatu tingkatan menuju tercapainya “perjumpaan” atau makrifat kepadan-Nya. Sedangkan *zuhûd* sebagai moral (akhlak) Islam dan gerakan protes, yaitu sikap hidup yang seharusnya dilakukan oleh seorang muslim dalam menatap dunia yang melenakan ini. Dunia dipandang sebagai

²²⁰Nurul Imamah, *Tasawuf Jalan yang Sesungguhnya*, Makassar: Arus Timur, 2013, Cet.I, hlm. 35

sarana ibadah dan untuk meraih keridhaan Allah SWT. dan menyadari bahwa mencintai dunia akan membawa sifat-sifat tercela.

Pada awal masa perkembangannya, *zuhûd* mempunyai empat karakteristik sebagai berikut: *Pertama*, *Zuhûd* ini berdasarkan ide menjauhi hal-hal duniawi, demi meraih pahala akhirat dan memelihara diri dari azab neraka. Ide ini berakar dari ajaran-ajaran al-Qur'an dan al-Sunnah yang terkena dampak berbagai kondisi sosial politik yang berkembang dalam masyarakat Islam ketika itu. *Kedua*, Bercorak Praktis, dan para pendirinya tidak menaruh perhatian untuk menyusun prinsip-prinsip teoritis *zuhûd*. *Zuhûd* ini mengarah pada tujuan moral. *Ketiga*, Motivasi *zuhûd* ini ialah rasa takut, yaitu rasa takut yang muncul dari landasan amal keagamaan secara sungguh-sungguh, sementara pada akhir abad kedua Hijriyah, di tangan Rabi'ah al-Adawiyah, muncul motivasi cinta kepada Allah SWT. yang bebas dari rasa takut terhadap azabnya. *Keempat*, Menjelang akhir abad kedua Hijriyah, sebagian zahid khususnya di Khurasan dan pada Rabi'ah al-Adawiyah ditandai kedalaman membuat analisa, yang bisa dipandang sebagai fase pendahuluan tasawuf atau sebagai cikal bakal para sufi abad ketiga dan keempat Hijriyah. Al-Taftazani lebih sependapat kalau mereka dinamakan *zâhid*.

Ada dua pendapat tentang pengertian *zuhûd*. Pendapat *pertama*, *zuhûd* berarti berpaling dan meninggalkan sesuatu yang disayangi yang bersifat material atau kemewahan duniawi dengan mengharap dan menginginkan

sesuatu wujud yang lebih baik dan bersifat spiritual atau kebahagiaan akhirat. Pengertian ini kemudian berkembang menjadi ekstrim sehingga *zuhûd* berarti benci dan meninggalkan segala sesuatu yang bersifat duniawi.²²¹

Pendapat *kedua*, *zuhûd* tidak berarti semata-mata tidak mau memiliki harta dan tidak suka mengenyam nikmat duniawi. Namun, *zuhûd* sebenarnya adalah kondisi mental yang tidak mau terpengaruh oleh harta dan kesenangan duniawi dalam pengabdian kepada Allah SWT.²²²

3. Wara'

Dalam tradisi sufi, yang disebut *Wara'* adalah meninggalkan segala sesuatu yang tidak jelas atau belum jelas hukumnya (*syubhat*). Hal ini berlaku pada segala hal atau aktifitas kehidupan manusia, baik yang berupa benda maupun perilaku. Seperti makanan, minuman, pakaian, pembicaraan, perjalanan, duduk, berdiri, bersantai, bekerja dan lain-lain.²²³

Ibrahim bin Adham memberikan penjelasan bahwa *wara'* berarti meninggalkan segala sesuatu yang meragukan, segala sesuatu yang tidak berarti, dan apapun yang berlebihan.²²⁴ Selaras dengan penjelasan tersebut, Ishaq mengatakan *wara'* dalam kehidupan lebih sulit daripada menjauhi emas dan perak, serta *zuhûd* dari kekuasaan

²²¹Nurul Imamah, *Tasawuf Jalan yang Sesungguhnya*, hlm.38.

²²²Nurul Imamah, *Tasawuf Jalan yang Sesungguhnya*, hlm.38.

²²³Hasyim Muhammad, *Dialog Antara Tasawuf dan Psikologi*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar Offset: 2002, hlm 31.

²²⁴Hadi Mutamam, *Maqam-Maqam Sufi dalam Alqur'an*, Yogyakarta, Al-Manar: 2009, hlm 73.

lebih sulit dibandingkan dengan menyerahkan emas dan perak karena anda siap mengorbankan emas dan perak demi kekuasaan. Sehingga Abu Sulaiman mengatakan bahwa Wara' adalah titik tolak zuhûd, sebagaimana sikap puas terhadap yang ada adalah bagian dari ridha.²²⁵

Ibnu Qayyim secara rinci membagi wara' dalam tiga tahapan, yakni tahap meninggalkan kejelekan, tahap menjauhi hal-hal yang diperbolehkan namun dikhawatirkan akan jatuh pada hal yang dilarang, dan tahap menjauhkan diri dari hal-hal yang dapat membawanya kepada selain Allah.²²⁶

Banyak hal yang telah dicontohkan Rasul dalam kehidupan dunia ini, dan pada dasarnya semua orang akan bisa melakukan hal-hal yang berkaitan dengan wara' tersebut, hingga pada akhirnya akan mengenal Allah dan dirinya. Demikian juga doktrin "*man 'arafa nafsahu, faqad 'arafa rabbahu*", barang siapa mengenal dirinya, maka ia akan dapat mengenal TuhanNya.²²⁷

Di antara tanda yang mendasar bagi orang-orang yang wara' adalah kehati-hatian mereka yang luar biasa dari sesuatu yang haram dan tidak adanya keberanian mereka untuk maju kepada sesuatu yang bisa membawa kepada yang haram. Dan dalam hal itu, Rasulullah bersabda:

²²⁵Hadi Mutamam, *Maqam-Maqam Sufi dalam Alqur'an*, hlm. 73.

²²⁶Maslow. *The Farther Reaches of Human Nature*, Canada: Penguin Books, dalam Hasyim Muhammad, *Dialog Antara Tasawuf dan Psikologi*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar Offset: 2002, hlm 33.

²²⁷Muhammad Sholikhin, *Tasawuf Aktual Menuju Insan Kamil*, Semarang: Pustaka Nuun, 2004, hlm 323

إِنَّ الْحَلَالَ بَيِّنٌ وَإِنَّ الْحُرَامَ بَيِّنٌ وَبَيْنَهُمَا أُمُورٌ مُشْتَبِهَاتٌ
لَا يَعْلَمُهُنَّ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ، فَمَنْ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ فَقَدْ
اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعَرْضِهِ.

*“Sesungguhnya yang halal dan yang haram itu jelas. Dan di antara keduanya banyak hal-hal syubhat yang kebanyakan orang tidak mengetahuinya. Barangsiapa yang menjaga diri dari hal-hal yang syubhat maka ia telah membersihkan agama dan kehormatannya.”*²²⁸

C. Terminologi dalam Ajaran Tasawuf Falsafi

Tasawuf falsafi adalah tasawuf yang ajaran-ajarannya memadukan antara visi mistis dan visi rasional pengagasnya. Berbeda dengan tasawuf akhlaqi, tasawuf falsafi menggunakan terminologi filosofis dalam pengungkapannya. Terminologi falsafi tersebut berasal dari bermacam-macam ajaran filsafat yang telah mempengaruhi para tokohnya.

Menurut at-Taftazani, tasawuf falsafi muncul dengan jelas dalam khazanah Islam sejak abad keenam hijriyah, meskipun atikohnya baru dikenal seabad kemudian.

Ciri umum tasawuf falsafi menurut At-Taftazani adalah ajarannya yang samar-samar akibat banyaknya istilah khusus yang hanya dapat difahami oleh siapa aja yang memahami ajaran tasawuf jenis ini. Tasawuf falsafi tidak hanya dipandang sebagai filsafat karena ajaran dan metodenya didasarkan pada rasa (*dzauq*), tetapi tidak dapat pula dikategorikan sebagai

²²⁸HR. al-Bukhari, kitab *al-Iman*, no. 52, dan Muslim, kitab *al-Musaqah*, no. 1599 dan 107

tasawuf dalam pengertian yang murni, karena ajarannya sering diungkapkan dalam bahasa filsafat dan lebih berorientasi pada panteisme.

Para sufi yang juga filosof pendiri aliran tasawuf ini mengenal dengan baik filsafat Yunani serta berbagai alirannya seperti Socrates, Aristoteles, aliran Stoa, dan aliran Neo-Platonisme dengan filsafatnya tentang emanasi. Bahkan mereka pun cukup akrab dengan filsafat yang sering kali disebut hermenetisme yang karya-karyanya sering diterjemahkan ke dalam bahasa Arab, dan filsafat-filsafat Timur kuno, baik dari Persia maupun dari India serta filsafat-filsafat Islam seperti yang diajarkan oleh Al-Farabi dan Ibn Sina. Mereka pun dipengaruhi aliran Batiniyah sekte Ismailiyah aliran Syi'ah dan risalah-risalah Ikhwan Ash-Shafa. Objek yang menjadi perhatian para tasawuf filosof diantaranya: *Pertama*, latihan rohaniyah dengan rasa, intuisi, serta instroprksi diri yang timbul darinya. Mengenai latihan rohaniah dengan tahapan Maqam maupun keadaan (hal), rohani serta rasa (*dhauq*). *Kedua*, Iluminasi atau hakikat yang tersingkap dari alam gaib, seperti sifat-sifat robbani, 'arsy, kursi, malaikat, wahyu, kenabian, roh, hakikat realitas segala yang wujud, yang gaib, maupun yang tampak, dan susunan kosmos, terutama tentang penciptaannya. Mengenai iluminasi ini para sufi dan juga filosof tersebut melakukan latihan rohaniah dengan mematkan kekuatan syhwat serta menggairahkan roh dengan jalan menggiatkan Dzikir, dengan dzikir menurut mereka, jiwa dapat memahami hakikat realitas-realitas.²²⁹ Ajaran dalam tasawuf falsafi yang sering dikenal diantaranya:

²²⁹<https://kuliahpemikiran.wordpress.com/2010/11/29/Tasawuf-falsafi/>

1. *Wahdah al-wujud*

Hingga saat ini, dunia tasawuf masih menjadi misteri yang menyimpan banyak rahasia. Salah satu dari sekian banyak rahasia itu adalah konsep *wahdah al-wujud*. Konsep yang lahir dari pengembaran spiritual paling personal ini pertama kali diperkenalkan (melalui uraian bukan terminologi) di dunia pemikiran Islam oleh Ibn 'Arabi. Kemudian melalui murid-muridnya-khususnya Qunawidan para penafsir awal karya Ibn Arabi mempertegas asas pemikiran Arif, Syaikh Al-Akbar. Namun, karena sifatnya yang gnostik dan personal, tasawuf tidak saja menyuguhkan informasi tentang yang ilahi, tetapi juga melahirkan kontroversial dikalangan pemikir Islam.

Di kalangan orang-orang yang *fiqih oriented*, konsep *wahdah al-wujud* bahkan dituduh sebagai ajaran sesat yang tidak memiliki pijakan rasional yang argumentatif dalam kebudayaan Islam. Karena itu, sejarah tasawuf selain dipenuhi dengan *the divine wisdom*, ia juga diwarnai dengan darah syuhada: sejak Al-Hallaj yang syahid di tangan algojo, Suhrawardi Al-Maqtul yang berakhir di tiang gantungan hingga Ibn 'Arabi yang dituduh kafir tidak mengherankan bila potret buram itu semakin menempatkan tasawuf sebagai disiplin ilmu yang diselimuti teka-teki. Namun, ruang teka-teki itu pula yang menjadikan konsep *wahdah al-wujud* tidak pernah surut untuk diperbincangkan, dianalisis, dan diteliti.

Imam Khomeini justru menjadikan konsep *wahdah al-wujud* ini sebagai pijakan yang menggerakkan revolusi yang dipimpinya. Pada 12 Day 1367 HS, beliau mengirim

satu rombongan ke Istana Kremlin, Rusia, bukan untuk tujuan politik, kebudayaan, ataupun ekonomi, melainkan untuk menyampaikan seruan Imam kepada Gorbachev tentang makrifat Allah sebagai jalan satu-satunya untuk meraih kemenangan.²³⁰

Pemikiran *waḥdah al-wujūd*, sejak awal kemunculannya hingga saat ini tidak pernah surut untuk diperbincangkan, dianalisis, dan dikaji. Hampir setiap tahun ada saja pengkaji yang mencoba menganalisis lebih jauh konsep *waḥdah al-wujūd* baik dari pengkaji yang berusaha mengukuhkannya sebagai salah satu pandangan dunia di antara pandangan dunia yang ada. Tidak heran jika terdapat beragam penafsiran mengenai konsep *waḥdah al-wujūd*.

Ibn ‘Arabi diyakini sebagai tokoh yang memberikan sumbangsih besar dalam menyebarkan konsep *waḥdah al-wujūd*, meskipun dalam seluruh karya beliau tidak ditemukan adanya penggunaan kata *waḥdah al-wujūd*.²³¹

Waḥdah al-wujūd merupakan pusat dari seluruh pembahasan *irfan* dan tasawuf. Seluruh tema yang dibahas dalam *irfan* bermuara dari konsep *waḥdah al-wujūd*. Mengingkari konsep *waḥdah al-wujūd* berarti mengingkari seluruh bangunan *irfan*. Oleh karena itu, usaha para Arif dan para pengkaji *irfan* adalah membuktikan semaksimal mungkin konsep *waḥdah al-wujūd* yang disaksikan oleh

²³⁰Muhammad Nur, *Waḥdah al-wujūd Ibn Arabi dan Filsafat Wujud Mulla Sadra*, Makasar: Champran Press, 2012, Cet.I, hlm. xi-xii.

²³¹Muhammad Sa’id Rahimiyah, *Mabāni Irfan Nazari*, Tehran: Samt, 1344, hlm. 115

para Arif dengan *syuhudnya* dan diyakini oleh sebagian filsuf melalui *burhan* yang diutarakan oleh para Arif.

Waḥdah al-wujūd diyakini oleh sebagian para Arif sebagai puncak tauhid, tetapi bagi sebagian kaum teolog dan *fuqaha* merupakan tanda kemusyrikan. Menurut mereka, *waḥdah al-wujūd* adalah sebuah keyakinan bahwa segalanya adalah Tuhan. Meyakini *waḥdah al-wujūd* berarti sama halnya dengan mengatakan bahwa segalanya adalah Tuhan. Mengatakan segalanya adalah Tuhan, berarti menyamakan antara Tuhan dengan Makhluk. Anggapan ini tentunya sebuah anggapan yang jauh dari nilai-nilai tauhid. Sebab tauhid justru menyucikan dan mengesakan Tuhan.

Lain halnya sebagian filsuf yang menolak konsep *waḥdah al-wujūd*. Menurut mereka, premis-premis yang digunakan dalam mengargumentasikan *waḥdah al-wujūd* adalah premis-premis yang tidak sempurna. Premis tersebut tidak cukup dalam membuktikan konsep *waḥdah al-wujūd*. Oleh karena itu, konsep *waḥdah al-wujūd* yang diyakini oleh para Arif tidak dapat diterima oleh akal dan konsep tersebut adalah sebuah konsep batil. Murtadha Muthahhari mengatakan,

“Tidak mungkin realitas eksternal hanya terdiri dari satu realitas semata. Mental kita dengan jelas mengabstraksikan kuintas-kuintas yang berbeda-beda dari realitas yang satu tersebut. Jika wujud yang mana hanya satu-satunya realitas hakiki hanya satu, maka beragam konsep-konsep indrawi dan *‘aqli* (yang dipersepsi melalui akal) tidak memiliki aspek relasi (*jehat*). Oleh karena

itu, menerima konsep *wahdah al-wujud*, melazimkan penafsiran atas persepsi indrawi, 'aqli, dan mengingkari salah satu konsep yang paling *badihi* (*self evident*) di antara konsep-konsep *badihi* yang ada."²³²

Pada awal-awal kemunculan *irfan* dan tasawuf, bahasa yang digunakan sangat sederhana dan pada umumnya pengalaman *irfan* dituangkan dalam bentuk sastra. Tentunya, hal ini sangat beralasan karena muatan *irfan* memang bersifat paradoks. Seperti kalimat berikut ini, "zahir adalah batin dan batin adalah zahir, awal adalah akhir dan akhir adalah awal, bukan engkau yang melempar jika engkau melempar." Bagi sebagian Arif, pengalaman *irfan* paling sesuai dibahasakan dan diterjemahkan dalam bentuk sastra. Hal ini disebabkan dan oleh bahasa sastra menggunakan bahasa simbolis yang dapat menampung rahasia-rahasia dibalik kata-kata yang digunakan.

Munculnya Ibn 'Arabi pada abad ke-7 Hijriyah memberikan warna lain dalam perkembangan *irfan*. Jika pada periode sebelumnya, *irfan* pada umumnya dirumuskan dalam bentuk sastra, kemudian pada periode ini, Ibn 'Arabi membahasakan pengalaman *irfan*-nya dengan kerangka filosofis dan terkadang meminjam istilah filsafat dalam membahasakan pengalaman *irfan*-nya. Kemunculan Ibn 'Arabi, selanjutnya, memberikan pengaruh yang besar pada periode-periode selanjutnya. Keberhasilan Ibn 'Arabi dalam melanggengkan pemikirannya ditopang oleh keberhasilan Ibn 'Arabi dalam mendidik murid-muridnya.

²³²Murthada Muthahari, *Usule Falsave va Rawesye Realism*, Qom: Fajr, 1382, hlm. 512

Qunawi adalah salah satu murid Ibn 'Arabi yang berhasil menguasai pemikiran Ibn 'Arabi. Qunawi dianggap sebagai salah satu kunci penting dalam memahami pemikiran Ibn 'Arabi dan juga berhasil mendidik beberapa penerus pemikirannya yang juga memberikan sumbangsih besar dalam menyebarkan pemikiran Ibn 'Arabi, seperti Jandi, Farghani, Tilmisanu, dan Fakhruddin 'Iraqi.²³³

Tantangan besar dalam *Irfan* dan tasawuf yaitu tantangan dari para fisuf yang menganggap *irfan* tidak dapat dirasionalkan atau berseberangan dengan logika. Ibn 'Arabi mencoba memberikan formulasi penting mengenai hal tersebut yang selanjutnya memberikan ilham pemikiran kepada generasi *uraja* selanjutnya. Salah satunya adalah karya monumental Ibn Turkah dalam bukunya *Tamhîd al-Qawâid*. *Tamhîd al-Qawâid* ditulis secara khusus hanya untuk menjawab pemikiran-pemikiran Filsafat Peripatetik. Akan tetapi, sebagian filsuf belum menganggap *Tamhîd al-Qawâid* berhasil menjawab kritikan dari Filsuf Peripatetik. Pada umumnya, argumentsi yang dibangun oleh sebagian Arif ini terjebak di antara konsep dan *mishdaq* (alam eksternal/indrawi, *peny.*), khususnya dalam menjelaskan dan membuktikan konsep *wahdah al-wujud*.

Dalam Filsafat Peripatetik yang menjadi landasan inti di alam eksternal adalah pluralitas. Wujud secara esensi (zat) bersifat *tabayun*. Hal ini meniscayakan bahwa antara satu wujud dengan wujud terjadi hanya dalam konsep semata dan di luar dari zat wujudnya. Maka dari

²³³Sayed Yadullah Yazdan Panah, *Mabâni wa Usul 'Irfan Nazari*, Qom: Muassese Amuzesye va Pezuhesye Imam Khomaini, 1389, hlm. 39

itu, antara wujud substansi dan wujud aksiden, juga antara wujud wajib dan wujud *mumkin*, tidak terdapat aspek unitas dalam zat dirinya, aspek kesamaannya hanya pada konsep wujud yang mengaksiden (mewujud di alam eksternal/indrawi) padanya. Konsep wujud ini bisa dipredikatkan pada realitas eksternal secara gradasi.

Waḥdah al-wujūd merupakan unsur yang paling utama dalam pandangan dunia *irfan*, khususnya dalam pemikiran Ibn ‘Arabi. Ibn ‘Arabi dianggap sebagai pendiri konsep *waḥdah al-wujūd* meskipun tidak ditemukan sama sekali penggunaan kata *waḥdah al-wujūd* dalam karya Ibn ‘Arabi. Penggunaan kata *waḥdah al-wujūd* pertama kali digunakan oleh Ibn Taimiyah dalam pengkritik pemikiran Ibn ‘Arabi. Tentunya, asumsi bahwa Ibn ‘Arabi sebagai pendiri konsep *waḥdah al-wujūd* bukan sesuatu yang tidak berdasar sama sekali. Asumsi ini bisa dibuktikan dengan menganalisis pernyataan-pernyataan yang digunakan oleh Ibn ‘Arabi dalam beberapa tulisannya. Artinya jika disepakati istilah *waḥdah al-wujūd* yaitu wujud hanya dinisbahkan kepada *Al-Haqq* dan menafikan wujud selain wujud *Al-Haqq* tanpa memperhatikan istilah *waḥdah al-wujūd* maka akan ditemukan makna tersebut dalam pemikiran Ibn ‘Arabi.

Dalam beberapa tulisan Ibn ‘Arabi ditemukan bahwa wujud alam adalah *al-Haqq*. Hal ini mengindikasikan bahwa wujud hanya bisa dinisbahkan pada *al-Haqq* dan bukan pada yang lainnya.²³⁴ Zat *al-Haqq* sama seklai

²³⁴Muhyiddin Ibn Arabi, *Futūḥat al-Makkiyyah*, Beirut: Dar Shadir, t.th, Jil.2 (dalam 4 jilid), hlm. 556

tidak terbatas. Diri-Nya tidak dibatasi oleh apa pun. Ketidakterbatasan ini dengan sendirinya menafikan keberadaan yang lain, sebab jika ada sesuatu ruang yang tidak diliputi-Nya berarti *al-Haqq* dibatasi oleh ruang tersebut. Oleh sebab itu, Ibn ‘Arabi menyakini bahwa perbedaan itu ada karena adanya keterbatasan, jika keterbatasan itu diangkat, maka tidak ada lagi perbedaan kita dengan *al-Haqq*.

Walaupun demikian, para Arif sama sekali tidak pernah mengingkari pluralitas. Dalam pandangan *Urafa*, maka wujud hanya dinisbahkan kepada *al-Haqq*, maka selain *al-Haqq* dimaknai sebagai *tajalli* atau manifestasi dari *al-Haqq*. *Tajlli* di sini, bermakna selain *Al-Haqq*, hanya merupakan bayangan dari wujud *al-Haqq*. Sampai di sini, persoalan mengenai *wahdah* (*unitas*) dan *katsrat* (pluralitas) layak dikaji untuk melihat dengan jelas bagaimana hubungan antara *unitas* dan pluralitas. Baik *urafa* maupun filsuf sama sekali tidak ada yang mengingkari pluralitas. Letak perbedaannya terletak pada wujud, di mana *urafa* hanya menisbahkan wujud tersebut pada *al-Haqq*, sedangkan filsuf menisbahkannya wujud tersebut baik kepada *al-Haqq* maupun selain *al-Haqq*.

Sebagian para pengkaji *irfan* dan tasawuf memaknai relasi antara *al-Haqq* dan selain *al-Haqq* dengan *ittihâd* (*union*) dan *hulûl* (*immanence*). Namun, hal ini bertentangan dengan konsep *wahdah al-wujud*, sebab *wahdah al-wujud* hanya menisbahkan wujud pada *al-Haqq*, sedangkan *ittihâd* dan *hulûl* meniscayakan adanya dualitas. *Ittihâd* atau penyatuan meniscayakan adanya dua sesuatu yang

saling berhadapan, dan kemudian dua entitas tersebut bersatu. Misalnya, ketika diasumsikan bahwa A menyatu dengan B, penyatuan ini bermakna jika naik A maupun B keduanya memiliki wujud, sedangkan jika hanya salah satunya saja yang mewujud, maka niscaya penyatuan tersebut tidak akan terjadi. Begitu pun dengan konsep *hulûl* atau bersemayam. Bersemayam ini bermakna jika ada sesuatu di mana sesuatu tersebut mengisi sesuatu yang lain sehingga dikatakan, misalnya wujud A bersemayam pada wujud B. Tentunya, konsep *hulûl* pun meniscayakan adanya dualitas, sedangkan dalam *irfan* dualitas sama sekali diingkari. *Urafa* mengatakan *al-wujûd wahidun la syarikalah* bahwa wujud itu satu, sama sekali tidak ada yang menyerupainya.

Berbeda dengan uraian para *Arif*, menurut filsuf bahwa relasi antara *unitas* dan pluralitas dijelaskan dengan prinsip kausalitas. Tidak bisa dipungkiri bahwa prinsip kausalitas ini akan meniscayakan adanya dualitas. Apalagi, dalam prinsip kausalitas meniscayakan adanya keidentikan antara sebab dan akibat. Jika sebab itu wujud, maka akibat pun niscaya wujud. Oleh karena itu, dalam pandangan dunia *irfan*, prinsip kausalitas ini pun tidak dapat diterima karena meniscayakan adanya dualitas dalam wujud. Kesimpulannya, konsep *wahdah al-wujûd* ini hanya sesuai dengan prinsip *tajalli* karena *tajalli* hanya merupakan bayangan dari *al-Haqq*. Jika konsep *wahdah al-wujûd* ini hanya meniscayakan konsep *tajalli*, maka hal ini juga akan menegaskan asumsi sebelumnya mengenai Ibn 'Arabi sebagai pendiri konsep *wahdah al-*

wujūd karena inti dari seluruh pembahasan Ibn ‘Arabi ingin menjelaskan konsep *tajalli* sebagai salah satu unsur yang utama-setelah *waḥdah al-wujūd* pandangan dunia *irfan*. Namun, kami tidak akan membahas lebih jauh mengenai persoalan *tajalli*, sebab fokus kajian kami pada argumentasi *waḥdah al-wujūd*.

2. Ittihād

Al-ittihād yang diamalkan oleh al-Bustami adalah suatu maqam yang tertinggi untuk lebih dekat kepada Allah, tapi sebelum sampai ke al-ittihād seorang sufi harus terlebih dahulu mengalami fana’ dan baqa’. Berbicara fana’ dan baqa’ sangat erat kaitannya dengan al-Ittihād, yakni penyatuan batin atau rohani dengan Tuhan, karena tujuan dari fana’ dan baqa’ itu sendiri adalah *ittihād* itu. Mustafa Zuhri menyebutkan bahwa fana’ dan baqa’ tidak dapat dipisahkan dengan al-ittihād.²³⁵

Kata “*fana*” berarti: hancur, sirna, dan lenyap²³⁶ Juga berarti keadaan dari sesuatu yang tidak berakhir.²³⁷

Menurut kaum mutakallimin (para ahli teologi skolastik Islam) mengartikan yaitu: proses menghilangnya

²³⁵Musatafa Zuhri, *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf*, Surabaya: Bina Ilmu 1985, Cet.I, hlm.. 236.

²³⁶Ibrahlmm Anis, *al-Muhl̄m jam al-Washl*, Kairo Dar al-Fikr, 1972, Jili II, Cet. II, hlm. 704.

²³⁷Khlman Sahlmb Khlmaja Khlman, *Tasawuf: Apa dan Bagaimana*, terjemahman Achlmmad Nashlmr Budiman, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1995, Cet. I, hlm. 83.

sifat sesuatu.²³⁸ Menurut kalangan sufi adalah hilangnya kesadaran pribadi dengan dirinya sendiri atau dengan sesuatu yang lazim digunakan pada diri. Dengan kata lain tergantinya sifat-sifat kemanusiaan dengan sifat ketuhanan.²³⁹

Menurut teolog, bahwa hanya Allah yang baqa'. Dan tidak mengalami kehancuran (*al-fanâ*), melainkan kekal selamanya (*al-baqâ*). Didasarkan dalam Al-Qasas/28: 88

وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ
هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

Janganlah kamu sembah di samping (menyembah) Allah, tuhan apapun yang lain. Tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia. Tiap-tiap sesuatu pasti binasa, kecuali Allah. Bagi-Nya-lah segala penentuan, dan hanya kepada-Nya-lah kamu dikembalikan

Dari ayat di atas, dapat dipahami bahwa Allah satu-satunya yang bersifat baqa' (ada selama-lamanya tanpa berkesudahan), sementara alam ciptaanNya bersifat fana" (akan hancur). Dilain ayat dipertegas lagi dalam Al-Rahman /55: 26-27

كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ , وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ

²³⁸Khlmaja Khlman, *Tasawuf: Apa dan Bagaimana*, terjemahlmman Achlmmad Nashlmmr Budiman hlm. 83.

²³⁹Jamil Saliba, *Mu'jam al-Falsafahlm*, Jilid II (Beirut: Dar al-Kutb, 1979), hlm. 167

Semua yang ada di bumi itu akan binasa. Dan tetap kekal Dzāt Tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan

Fana' dan Baqa' merupakan dua hal yang tak dapat dipisahkan datang secara beriringan. Ibnu Qayyum menyebutkan bahwa al-Fana' dan al-Baqa' itu dua bentuk yang pada hakekatnya adalah satu.²⁴⁰ Dicontohkan Ibn al-Saraj al-Thusiy bahwa sifat kemanusiaan senantiasa ada sebagaimana warna hitam tidak hilang dari warna hitamnya dan warna putih tidak hilang dari warna putihnya, tetapi yang berubah dan hilang adalah sifat kemanusiaannya atau akhlakannya.²⁴¹

Jadi untuk sampai kepada *ittihâd*, seorang sufi harus terlebih dahulu mengalami *fana''an al-nafs*, dalam arti kehancuran jiwa. Maksudnya adalah bukan hancurnya jiwa sufi menjadi tiada, tapi kehancurannya akan menimbulkan kesadaran sufi terhadap dirinya inilah yang disebut kaum sufi *al-fana' 'an al-nafs wa al-baqa' bi 'ilah*, dengan arti kesadaran tentang diri sendiri hancur dan timbullah kesadaran diri Tuhan.²⁴² Maka disinilah seorang sufi terjadi persatuan dengan Tuhannya (*ittihâd*), sehingga seorang sufi mengeluarkan kata-kata dari mulutnya yang tidak disadari yaitu: "Aku adalah Tuhan".

Abu Yazid al-Bustami memandang bahwa *fana* dan *baqa* itu adalah hancurnya perasaan kesadaran akan

²⁴⁰Ibrahlmm Basyuny, *Nasy-at al-Tashawwuf al-Islâmi*, Mesir: Dar al-Ma'arif, t.thlm., hlm. 238.

²⁴¹Ibrahlmm Basyuny, *Nasy-at al-Tashawwuf al-Islâmi*, hlm. 237.

²⁴²HLMarun Nasution, *Tasawuf, dalam Budhlm Munawra Rachlmm* (ed.), *Kontektualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1994, Cet.I, hlm. 171.

adanya tubuh kasar manusia, kesadarannya bersatu dalam iradah Tuhan, tidak menyatu dengan Tuhan. Persoalannya adalah bagaimana Abu Yazid al-Bustami sampai kesana? Ia pernah bermimpi bertemu dengan Tuhan dan aku bertanya: “Ya Tuhanku bagaimana cara untuk sampai kepada Engkau? Tuhan menjawab “Tinggalkan dirimu dan datanglah”.²⁴³ Sufi untuk masuk dalam dunia fana’, maka ada empat hal yang harus diperhatikan yang merupakan juziyyat (bagian-bagian) dari fana’²⁴⁴ yaitu: *al-Syukr*, *al-Syathahat*, *Zawal al-Hujab* dan *Ghalbat al-Syuhûd*.²⁴⁵

3. Hulûl

Mansur Al-Hallaj adalah salah satu tokoh yang mengedepankan faham hulul. Hulûl atau inkarnasi Tuhan dalam tubuh manusia tercapai setelah melalui berbagai amalan-amalan, antara lain: sopan, kagum, kelelahan, mencari, takjub, kejujuran, dan lain-lain, dan terwujud melalui cinta sehingga tercapai persatuan yang sungguh “Ain al-Jami”. Seluruh perhatian dan pikirannya diwarnai oleh Tuhan, tetapi terjadinya persatuan tidak menjadikan al-Hallaj hilang sebagaimana Abu Yazid al-Bustami, hancur dalam *ittihâd*-nya yang ada hanya Tuhan, dalam *ittihâd* yang tampak hanya satu wujud sedangkan dalam hulul-nya al-Hallaj tetap dua wujud, tetapi bersatu dalam satu tubuh. al-Hallaj tidak mengaku sebagai Tuhan, sebagaimana

²⁴³HLMarun Nasution, *Tasawuf, dalam Budhlm Munawra Rachlmmn* (ed.), *Kontektualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, hlm. 171

²⁴⁴Ibn Qayyim al-Jauziyahlm, *Raudah al-Muhibbin wa Nuzhlmat al-Musytaqin*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyahlm, 1995, hlm, 240-264

²⁴⁵Jurnal Aqidahlm-Ta Vol. III No. 1 Thn. 2017

ucapannya, “Sesungguhnya kemanusiaanku hancur dalam keTuhananMU tanpa percampuran maka keTuhananMU menguasai kemanusiaanku tanpa bercampur”. Ketika al-Hallaj mengatakan ana al-haqq maka roh Tuhan yang berbicara yang mengambil tempat pada dirinya.²⁴⁶

Menurut al-Hallaj baik Tuhan maupun manusia memiliki sifat lahut dan nasut, oleh karena itu bisa terjadi persatuan antara Tuhan dengan manusia dengan cara Tuhan masuk dalam tubuh manusia yang telah lepas sitat-sifat kemanusiaannya nasut, sehingga sifat Tuhan masuk pada tubuh tersebut. Seperti ucapan al-Hallaj “*Ana al-Haq*”. Yang mengucapkan ucapan tersebut bukanlah dirinya sendiri tetapi Tuhan. Karena itu selanjutnya dia mengatakan, “aku adalah rahasia dari Yang Maha Benar, bukanlah yang benar itu aku, tetapi aku hanyalah salah satu dari yang benar itu, oleh karena itu bedakanlah.”²⁴⁷

Al-Hallaj dalam doktrinnya melebihi para sufi sebelumnya. Dia berkata “Tinggallah alam ciptaan sehingga memungkinkan kamu menjadi Dia dan Dia menjadi kamu”.²⁴⁸ Al-Hallaj juga memiliki tingkah laku yang aneh sehingga dianggap sebagai tukang sihir (perbuatan magis), sebagai sosok yang melakukan keajaiban-keajaiban.

²⁴⁶Departemen Agama, *Ensiklopedi Islam*, Depag, Jakarta, 1993, hlm. 339-341.

²⁴⁷Abuddin Nata, *Ilmu Kalam, Filsafat, dan Tasawuf*, Rajawali, Jakarta, 1994, hlm.179-180

²⁴⁸Julian Baldick, *Mystical Islam*, IB, Touris & Co, Ltd., London, 1992, hlm.97. Dinukil dari Jurnal Darussalam, Volume 9, No. 2, Juli - Desember 2009

BAB III



BIOGRAFI KI AGENG SURYOMENTARAM DAN JALAN PENEMUAN *KAWRUH JIWA*

A. Sri Sultan Hamengku Buwono VII dan Keluarganya

Kajian tentang teks yang berisi ide pemikiran seorang tokoh tidak lepas dari sejarah hidup dan konteks yang menyempurnakan munculnya teks tersebut, karena seorang tokoh (*writer*), sebuah ide (*concept*), dan sebuah peristiwa (*event*) serta latar belakang yang mencakup di dalamnya (*context*) selalu muncul dalam interelasi dialektis. Ketika penulis mengkaji seorang tokoh yang bernama Ki Ageng Suryomentaram maka perlu juga mempelajari lingkungan sosio-kultural Yogyakarta dan khususnya Kraton Kesultanan adalah penting karena seorang tokoh tersebut dilahirkan dan dibesarkan.

1. *Setting-Sosio-kultural Historis*

Berdasarkan catatan sejarah secara kronologis di pulau Jawa sejak abad ke-4 masehi telah berdiri kerajaan-kerajaan dari berbagai dinasti, sejak masa Hindu seperti kerajaan Medang, Kerajaan Kahuripan, Kerajaan Kediri

dan Kerajaan Singasari. Dan berdiri juga kerajaan yang bercirikan Budha seperti Majapahit. Setelah Islam hadir banyak bermunculan kerajaan-kerajaan Islam seperti kerajaan Demak, Kerajaan Pajang, Kasunanan Surakarta Handingrat, dan Kesultanan Ngayogyakarta Hadiningrat. Salah satu kerajaan Islam yang terbilang muda di Jawa adalah Kesultanan Ngayogyakarta Hadiningrat.²⁴⁹

Pertanyaannya adalah, Islam model bagaimanakah yang masuk ke Indonesia (Nusantara) hingga menimbulkan banyaknya kerajaan?. Untuk menjawab hal tersebut, penulis membahas sekilas perjalanan Islam di Timur Tengah sebagai pusat peradaban Islam dan relasinya dengan Islam di Indonesia (Nusantara).

Dalam menjalankan dakwahnya, Baginda Nabi Muhammad SAW bergerak dalam dua wilayah geografis yakni Makkah dan Madinah. Dari kedua wilayah yang berbeda membuahkan hasil yang berbeda pula dalam berdakwahnya. Selama di Makkah, baginda Nabi Muhammad SAW hanya mampu menarik sebagian kecil dari masyarakat Arab untuk memeluk agama Islam, namun sebaliknya ketika baginda Nabi Muhammad SAW di Madinah, beliau banyak menarik masyarakat Madinah untuk memeluk Islam. Namun kualitas keimanan masyarakat Makkah yang tertarik untuk memeluk Islam berbeda dengan kualitas keimanan masyarakat Madinah. Kualitas keimanan di

²⁴⁹Ageng Pangestu Rama, *Kebudayaan Jawa, Ragam Kehidupan Kraton dan Masyarakat di Jawa 1222-1998*, Yogyakarta: Cahaya Ningrat, 2007, hlm. 367-368. Dinukil dari Sa'adi, *Nilai-nilai Mental Islam Dalam Kebatinan Kawruh Jiwa Suryomentaram*, Jakarta: Gedung Bayt al-Qur'an dan Museum Istiqlal, 2010, hlm. 155.

Makkah, kebanyakan mempunyai keyakinan yang kokoh pada Islam, menjadi khalifah, menjadi mufassir. Sebaliknya, kualitas keimanan masyarakat Madinah banyak yang lemah dalam segi keimanan serta komitmennya, membangkang dalam membayar zakat setelah wafatnya baginda Nabi Muhammad SAW, kendati tidak menafikan peran mereka dalam penyebaran Islam ke pelbagai wilayah pada masa *futûhât*. Dengan sebab jasa merekalah Islam menyebar ke pelbagai penjuru dunia, termasuk Indonesia.²⁵⁰

Jalan pelayaran dari Tiongkok ke India atau sebaliknya sudah dikenal sebelum timbulnya kota pelabuhan Malaka. Pada zaman Sriwijaya dalam abad ke-7, pelayaran dari Tiongkok ke India atau sebaliknya tidak melalui kota pelabuhan Malaka. Namun pelayaran dari Tiongkok ke India melalui kota pelabuhan Malaya, yang letaknya di muara sungai Batanghari (kira-kira kota Jambi sekarang). Dalam bukunya, *Nan-hai-chi-kuei-nai-fa-cha'un*, seorang pendeta Tionghoa, I-tsi'ng, menguraikan pelayarannya dari *Tan-Mo-lo-ti* (Tamrapalipi atau Tamluk) menuju *Ka-cha* (kata ha atau Kedah) sampai musim dingin. Dengan menumpang perahu raja, ia berangkat dari Kedah menuju pelabuhan Melayu (Sriwijaya) dengan memakan waktu selama satu bulan lamanya. Kemudian dari pelabuhan Melayu menuju Kwangtung (Kanton) lebih kurang satu bulan perjalanan hingga sampai tujuannya. Pelayaran

²⁵⁰Aksin Wijaya dan Abu Bakar Yamani, *Jejak Pemikiran Sufisme Indonesia: Konsep Wujud dalam Tasawuf Shekh Yusuf Al-Makasari*, Yogyakarta: Pustaka Ilmu Yogyakarta, 2012, Cet.I, hlm. 23-24.

dari India ke Tiongkok dan sebaliknya melalui pelabuhan Melayu berlangsung hingga awal abad ke-15 sejak munculnya kota pelabuhan Malaka.²⁵¹

Munculnya beragam kerajaan menjelaskan bahwa sejak dulu masyarakat Jawa sudah mengenal sistem pemerintahan dan kehidupan sosial yang mapan dengan berbagai ragam pendukungnya. Hal tersebut menggambarkan bahwa mereka memiliki tingkat peradaban dan budaya yang tinggi sesuai konteks zamannya. Sebuah Candi, baik Prambanan maupun Borobudur sebuah bukti karya yang monumental dan karya yang unggul di bidang arsitektur dan teknik bangunan. Dan juga berdasarkan catatan sejarah disebutkan bahwa kerajaan-kerajaan yang terdapat di Jawa telah saling menjalin hubungan diplomatik dengan beragam kerajaan di luar Jawa dan bahkan meluas sampai di luar Nusantara seperti Champa, China, dan Melaya.²⁵²

Sekitar tahun 732, di daerah Yogyakarta berdiri sebuah kerajaan mataram kuno yang dipimpin oleh seorang raja Sanjaya dengan gelar Rakai Mataram yang bernama Hindu Shiwa. Kerajaan ini mengalami kejayaan kurang lebih 50 tahun yang menyaingi kerajaan Sriwijaya

²⁵¹Slamet Muljana, *Runtuhnya Kerajaan Hindu-Jawa dan Timbulnya Negara-negara Islam di Nusantara*, Yogyakarta: LkiS Yogyakarta, 2009, Cet. viii, hlm 131.

²⁵²Sartono Kartodirdjo, *Sejarah Nasional Indonesia*, Jakarta: Depdikbud, 1998, hlm. 43-44. Dinukil dari Sa'adi, *Nilai-nilai Mental Islam Dalam Kebatinan Kawruh Jiwa Suryomentaram*, Jakarta: Gedung Bayt al-Qur'an dan Museum Istiqlal, 2010, hlm. 155.

di Palembang.²⁵³ Perkembangan selanjutnya, dinasti Syailendra yang beragama Budha memegang bangku kekuasaan di Mataram, lebih dari satu abad. Kemegahan pada dinasti ini dilihat pada peninggalan monumental berupa Candi Brahma, Wisnu, dan Shiwa di Prambanan serta candi Borobudur di Magelang.²⁵⁴

Sebab sebuah konflik kekayaan terjadi pada internal keluarga kerajaan, kemunduran pada kerajaan Mataram tidak dapat dihindarkan lagi yang kemudian disusul dengan tegaknya kerajaan Majapahit di Jawa Timur yang beragama Hindu dan Budha. Kejayaan yang dialami kerajaan ini dialami pada masa pemerintahan raja Hayamwuruk serta mengalami kemunduran hingga runtuh menjelang abad 15. Peristiwa kemunduran kerajaan Majapahit, disusul dengan berdirinya kerajaan Islam di Demak yang disponsori oleh para Wali Sembilan (Wali Songo) dan kemudian berpindah ke Pajang, pada masa Pangeran Adiwijaya.²⁵⁵

Kraton Kesultanan Yogyakarta merupakan salah satu kerajaan Islam di Pulau Jawa. Awalnya, Ki Ageng Panembahan karena keberhasilannya membantu sultan Pajang,

²⁵³Sekretariat Negara, *Seri Profil Propinsi Republik Indonesia*, Jakarta: Depdikbud, 1993, hlm. 40. Dinukil dari Sa'adi, *Nilai-nilai Mental Islam Dalam Kebatinan Kawruh Jiwa Suryomentaram*, hlm. 156.

²⁵⁴Sekretariat Negara, *Seri Profil Propinsi Republik Indonesia*, hlm. 10. Dinukil dari Sa'adi, *Nilai-nilai Mental Islam Dalam Kebatinan Kawruh Jiwa Suryomentaram*, hlm. 156.

²⁵⁵Franz Magnis-Suseno, *Etika Jawa*, Jakarta: Gramedia, 1991, hlm 27. Dinukil dari Sa'adi, *Nilai-nilai Mental Islam Dalam Kebatinan Kawruh Jiwa Suryomentaram*, hlm. 157.

maka mendapat hadiah tanah di Mataram yang kemudian berkembang menjadi kerajaan Mataram Islam yang besar. Kerajaan Islam Mataram ini mengalami kejayaan pada masa pemerintahan Raden Mas Rangsang yang lebih dekat dikenal dengan Sultan Agung Hanyakrakusuma. (1613-1645). Sultan Agung sangat anti kepada Belanda, terbukti pada tahun 1628 dan 1629 ia mengirimkan pasukannya ke Batavia untuk menggempur Belanda.²⁵⁶

Yogyakarta merupakan kota kerajaan terakhir yang menjadi salah satu pusat budaya di pulau Jawa. Saat ini, Yogyakarta menjadi ibukota dari salah satu provinsi di Indonesia yang berstatus daerah istimewa dan memiliki Keraton Yogyakarta sebagai peninggalan bersejarah. Keraton Yogyakarta berdiri setelah perjanjian Giyanti atau *Palihan Nagari* pada tanggal 29 *Rabiulakir* 1680 (Jw) atau 13 Februari 1755 antara Sri Sunan Paku Buwana III dengan Pangeran Mangkubumi. Keraton Yogyakarta merupakan perwujudan cipta karya estetik Pangeran Mangkubumi, yang setelah menjadi raja bergelar Sultan Hamengku Buwana I *Senapati Ing Ngalaga Abdurrahman Sayidin Panatagama Kalifatullah*. Pangeran Mangkubumi dikenal sebagai ahli bangunan yang unggul sejak masih muda. Ia memimpin pembangunan Keraton Yogyakarta, menentukan bentuk dan ukurannya, serta menyelesaikannya kurang lebih satu tahun.²⁵⁷

²⁵⁶Sekretariat Negara, *Seri Profil Propinsi Republik Indonesia*, hlm. 41. Dinukil dari Sa'adi, *Nilai-nilai Mental Islam Dalam Kebatinan Kawruh Jiwa Suryomentaram*, hlm. 157.

²⁵⁷R.M. Soemardjo Nitinegoro, *Sejarah Berdirinya Kota Kebudayaan Ngayogyakarta Hadiningrat*, Yogyakarta: Foundation of Higher Education

Gusti Raden Mas Murtejo adalah nama asli Sri Sultan Hamengku Buwono VII anak dari seorang Sri Sultan Hamengku Buwono VI yang lahir pada 4 Februari 1839. Sri Sultan Hamengku Buwono VII naik tahta menggantikan ayahnya sejak 1877. Ia menjadi seorang raja di Kraton Ngayogyakarta Hadiningrat sejak 1877-1921. Ketika beliau memimpin banyak hal yang dilakukannya. Ketika itu masa krisis yang begitu hebat menimpah Yogyakarta karena gempa bumi yang meluluhlantahkan Yogyakarta. Disanalah peranan seorang raja yang bernama Sri Sultan Hamengku Buwono VII alias Gusti Raden Mas Murtejo melakukan pembangunan fisik dengan menata ulang Yogyakarta. Selain itu juga, pembangunan ekonomi secara besar-besaran juga dilakukannya antara lain pembangunan pabrik vanili di Kulon Progo, beberapa pabrik gula, dan banyak fasilitas baru yang di bangun oleh Sri Sultan Hamengku Buwono VII. Pada masa pemerintahannya ada 17 pabrik gula yang didirikannya dan setiap pabrik memberikan peluang kepadanya untuk menerima dana sebesar Rp. 200.000,-. Hal itu menjadikan Sri Sultan Hamengku Buwono VII sangat kaya sehingga dijuluki *Sultan Suguh*. Masa pemerintahan Sri Sultan Hamengku Buwono VII juga masa transisi menuju modernisasi, dikarenakan banyak sekolah modern didirikan dan bahkan ia mengirim putera-puteranya belajar hingga ke negeri Belanda.

Sri Sultan Hamengku Buwono VI sangat *legowo* atas kesadarannya sendiri turun tahta setelah berhasil mem-

bangun ekonomi Yogyakarta. Beliau sadar bahwa dalam sebuah kepemimpinan perlu dilakukan *regenerasi*. Tepat di tanggal 19 Jumadil Awal Tahun Alip 1851 atau 29 Januari 1921, Sri Sultan Hamengku Buwono VII melepaskan jabatannya atau gelar sebagai Raja Jawa. Yang tidak mudah untuk dilupakan dan akan terus teringat adalah dimasa dimana beliau *Lengser Keprabon*.

Setelah tidak lagi menjabat sebagai raja, Sri Sultan Hamengku Buwono VII pernah mengatakan bahwa tidak pernah ada seorang Raja yang meninggal di Kraton setelah saya, karena sesuai dengan ucapannya tersebut ada dua raja setelah dirinya yang meninggal dunia di luar Kraton, yaitu Sri Sultan Hamengku Buwono VIII meninggal dunia ditengah perjalanan ke luar kota dan Sri Sultan Hamengku Buwono IX meninggal di Amerika Serikat. Bagi masyarakat Jawa, sebuah kebanggaan jika seseorang meninggal di rumahnya sendiri. Sri Sultan Hamengku Buwono VII meninggal di Pesanggrahan Ngambarrukma pada tanggal 30 Desember 1931 dan di makamkan di Imogiri.

Ngarsadalem Sampeyan dalem Hingkang Sinuhun Kanjeng Sultan Hamengku Buwono VII, memiliki tiga *Garwadalem Padmi* (Permaisuri). Pertama, Gusti Kanjeng Ratu Kencono, yang kemudian *dikakebonaken* (diceraikan) dengan nama Gusti Kanjeng Ratu Wandhan. Beliau adalah anak dari Raden Ali Basah Abdulmustapa Senthot Prawiradirjo. *Garwadalem Padmi Kedua*, Gusti Kanjeng Ratu Hemas, anak dari kanjeng Radeng Tumenggung Joyodipuro. Sedang yang ketiga, Gusti Kanjeng Ratu

Kencono, anak dari Bendara Pangeran Harya Hadinegoro anak dari putera dalem Hingkang Sunuhun Kanjeng Sultan Hamengku Buwono II.

Selain tiga permaisuri tersebut, Sri Sultan Hamengku Buwono VII juga mempunyai 18 *Garwa ampeyan*. Dari semua isterinya Sri Sultan Hamengku Buwono VII memiliki anak sebanyak 78 orang.²⁵⁸

2. Biografi Ki Ageng Suryomentaram

Ki Ageng Suryomentaram lahir pada 20 Mei 1892 dengan nama kecil *Bendara Raden Mas* (BRM) Kudiarmaji, sebagai putera ke-55 dari 78 putera-puteri Sri Sultan Hamengku Buwono VII, yang bertakhta di kraton Ngayogyakarta Adiningrat. Ibundanya bernama (Bandara Raden Ayu) B.R.A Retnomandoyo, puteri Patih Danurejo VI yang kemudian bergelar Pangeran Cakraningrat.²⁵⁹

Ki Ageng Suryomentaram adalah anak ke dua dari Sri Sultan Hamengku Buwono VII dari *Garwa Ampeyan* B.R.A. Retnomandoyo. Ki Ageng Suryomentaram memiliki 6 saudara, yakni satu kakak perempuan, *Bendara Raden Ayu* (B.R.A.) Mangunnegoro. Adiknya berurutan; *Bendara Pangeran Harya* (B.P.H.) Joyokusumo, B.P.H. Hadiwinoto,

²⁵⁸Ryan Sugiarto, dkk, *Suryomentaram, Riwayat, dan Jalan Menuju Bahagia*, Yogyakarta: Dinas Kebudayaan Daerah Istimewa Yogyakarta, 2015, hlm. 2-4

²⁵⁹Abdurrahman El-Ashiy, *Makrifat Jawa untuk Semua*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2011, Cet. I, hlm. 23-24.

Bendara Raden Mas (B.R.M.) Subono, dan B.R.M. Sumaul Ngirki.²⁶⁰

Sebagai seorang putera raja Sultan Hamungku Buwono VII, *Bendara Raden Mas* (BRM) Kudiarmaji yaitu bernama Suryomentaram kecil hidup dan dibesarkannya dalam suasana kehidupan tradisi kraton yang bersifat feudalis, suatu tata cara hidup kolektif yang menghargai orang berdasarkan keturunan darah raja dan bukan karena prestasinya bersifat mistis, magis dan okultis serta penuh dengan etika khas kraton, sehingga orang tidak dapat hidup secara bebas mengekspresikan ide, pendapat, sikap dan pandangan karena adanya batasan berbagai nilai etika tersebut.²⁶¹

Sebagaimana anak kecil, *Bendara Raden Mas* (BRM) Kudiarmaji nama dari Suryomentaram kecil, Ia bermain-main, belajar menari, dan belajar wayang. Di masa remaja *Raden Mas* Kudiarmaji sangat pandai menari dan menjadi penari di Kraton. Hingga memerankan puteri Mediun atau Retnodumilah karena ke luwesannya dalam menari melebihi kelenturan gerak tari seorang wanita. Sebab di usia remaja *Raden Mas* Kudiarmaji kelihatan cantik seperti wanita.

Dari segi perawakan, R.M. Kudiarmaji mempunyai rambut panjang, wajah lonjong, bermata lebar, hidung mancung, dan mempunyai daun telinga besar. Dan ia

²⁶⁰Ryan Sugiarto, dkk, *Suryomentaram, Riwayat, dan Jalan Menuju Bahagia*, hlm. 5.

²⁶¹Sa'adi, *Nilai Kesehatan Mental Islam Dalam Kebatinan Kawruh Jiwa Suryomentaram*, Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2010, Cet. I, hlm. 222.

memelihara kumis tebal di usia dewasa. Suryomentaram lebih dekat dengan dua orang dari 78 saudaranya yang lain. Pertama ia dekat dengan G.P.H Notoprojo, anak ke-31 dari Sri Sultan Hamengku Buwono VII dari *Garwa Pادمي* Gusti Kanjeng Ratu Kencono. Dan ia selalu berdiskusi tentang kebatinan. Kedua ia dekat dengan B.P.H. Suryadiningrat, anak ke-42 dari Sri Sultan Hamengku Buwono VII, dari Garwa Ampeyan *Bendara Raden Ayu* (B.R.A.) Retnojuwito. Dan ia selalu berdiskusi dan belajar tentang ilmu politik dengan B.P.H. Suryadiningrat.

Sedang dengan saudara-saudararanya yang lain, B.R.M. Kudirmaji menempuh pendidikan dasar di Sekolah Kraton Srimanganti, setara dengan sekolah dasar yang berada di sekitar lingkungan Kraton. Setelah menyelesaikan sekolah dasarnya, ia mengikuti kursus *Klein Ambtenaar* (Pegawai Sipil Junior). Setelah selesai *Klein Ambtenaar* ia menjadi tenaga administratif di Residen Yogyakarta selama dua tahun. Kemudian selain kursus *Klein Ambtenaar*, ia juga mempelajari Bahasa Belanda, Bahasa Arab, dan Bahasa Inggris.²⁶² Dan ia juga memiliki minat yang begitu kuat dalam belajar filsafat, terutama filsafat hidup. Ia juga rajin mengerjakan shalat dan setiap ada guru atau kiai yang terkenal di datangi untuk belajar ilmunya, salah satu guru atau kiai yang di datenginnya adalah KH Ahmad Dahlan (Tokoh Pendiri Muhammadiyah).²⁶³

²⁶²Ryan Sugiarto, dkk, *Suryomentaram, Riwayat, dan Jalan Menuju Bahagia*, hlm. 6-7.

²⁶³Sa'adi, *Nilai Kesehatan Mental Islam Dalam Kebatinan Kawruh Jiwa Suryomentaram*, hlm. 159.

Pada saat usia B.R.M. Kudiarmaji 18 tahun, B.R.M. Kudiarmaji diangkat menjadi seorang pangeran dengan gelar Bendoro Pangeran Haryo Suryomentaram atau RM Suryomentaram.²⁶⁴ Tapi penganugrahan gelar sebagai pangeran itu justru menggelisahkannya. Pangeran Suryomentaram mulai merasakan ada sesuatu yang kurang dalam hatinya. Ia merasa setiap saat hanya bertemu dengan yang disembah, yang diperintah, yang dimarahi, dan yang dimintai. Dia tidak puas dengan semua itu karena merasa tidak pernah bertemu dengan “orang” (manusia sejati). Di lingkungan keraton dia hanya menemukan sembah, perintah, marah, minta, dan tidak pernah bertemu dengan “orang”. Iapun *masygul* dan kecewa, justru tatkala ia mendapati dirinya sebagai seorang pangeran yang kaya dan berkuasa.²⁶⁵

Kegelisahannya tentang kebahagiaan dimulai ketika pada suatu hari Pangeran Suryomentaram merasa terperangah ketika menyaksikan petani-petani yang bekerja di sawah. Dari jendela kereta api yang mengantarnya ke pesta perkawinan di Keraton Surakarta, ia menilai bahwa jenis pekerjaan itu menyebabkan sakit punggung. Ia menilai di saat orang mengalami penderitaan yang berat, *mbungkak mbungkuk tandur*, orang-orang dilingkungannya malah menikmati kehidupan yang mewah tanpa perlu bersusah payah mendapatkannya, karena telah memiliki keistimewaan sejak lahir. Namun demikian,

²⁶⁴Ryan Sugiarto, *Psikologi Raos Sainifikasi Kawruh Jiwa Ki Ageng Suryomentaram*, Yogyakarta: Pustaka Ifada, 2015, Cet. I, hlm. 26.

²⁶⁵Abdurrahman El-Ashiy, *Makrifat Jawa untuk Semua*, hlm. 24.

sebagaimana diungkapkan oleh Prawirawiwara, teman dekat sang pangeran, apakah para petani tidak lebih bahagia *tinimbang* sang pangeran, yang hanya bisa meratapi dirinya sendiri mengasihi mereka, karena setidaknya para petani tersebut sudah puas dengan hasil sawah yang dimilikinya.

Di sisi lain Suryomentaram mengalami kejumudan terhadap kehidupan keraton yang dialaminya. Aktivitas keraton yang ditemuinya hingga memasuki masa remaja adalah interaksi *ndoro abdi*, yang nampak darinya hanyalah “Yang disembah”, yang dihibah-hiba”, “Yang diperintah”, sehingga yang berlaku didalamnya adalah memerintah, marah, dan memohon. Di lingkungannya sang pangeran hanya mengetahui tuan-tuannya dan kekecewaan-kekecewaan yang mereka alami.²⁶⁶

Secara ekonomi, karena di bawah pemerintahan kolonial Belanda, praktis rakyat sangat tidak mandiri, menderita, miskin, dan keterbelakangan secara merata termasuk masyarakat Jawa yang menjadi lingkungan Suryomentaram. Raja-raja Nusantara tidak dapat berbuat banyak untuk rakyat karena secara politis juga di bawah kendali pemerintahan kolonial Belanda. Akibatnya bangsa Indonesia juga mengalami *kemudengan* secara budaya.

Ini terbukti bahwa pada masa itu tidak muncul sastrawan, pujangga dan filosof dengan karya besar yang layak dibanggakan yang mampu mencerahkan dan memajukan bangsa. Bahkan rakyat cenderung menyukai

²⁶⁶Ryan Sugiarto, *Psikologi Raos Sainifikasi Kawruh Jiwa Ki Ageng Suryomentaram*, hlm. 26.

paham yang mistis, ramalan-ramalan, dan gugon tuhon yang tidak realistis dan irrasional. Apalagi dari segi pendidikan sangat memprihatinkan, hanya 2% rakyat yang dapat menikmati sekolah (pendidikan dasar), itupun dari kalangan sangat terbatas, sehingga praktis tidak ada prestasi di bidang sains dan teknologi bagi bangsa Indonesia.²⁶⁷

B. Peran Pendidikan dan Pengajaran dan Ki Ageng Suryomentaram.

1. Politik Suryomentaram

Seiring dengan munculnya gerakan kemerdekaan Indonesia, maka Suryomentaram dalam bidang politik bergabung dengan Budi Oetomo sebagai wujud kepedulian dan keprihatinannya atas nasib rakyat Indonesia. Di bidang sosial kemanusiaan, bersama Sosrodiningrat pada tahun 1930, ia mendirikan organisasi sosial kemanusiaan dengan nama *Pakempalan Kawula Ngayogyakarta* untuk meningkatkan kesejahteraan ekonomi sosial masyarakat. Sedangkan di bidang kebudayaan dan pendidikan ia aktif terjun mendirikan Taman Siswa bersama Ki Hajar Dewantara untuk mencerdaskan bangsa. Dari Ki Hajar Dewantara, ia mendapat sebutan populer Ki Ageng Suryomentaram, yang berarti tokoh besar cahaya Mataram (Yogyakarta), karena kepintaran dan dedikasinya kepada bangsa dan kemanusiaan. Bahkan pada masa penjajahan

²⁶⁷Sekretariat Negara, *Seri Profil Propinsi Republik Indonesia*, Jakarta: Depdikbud, 1993, hlm. 52. Dinukil dari Sa'adi, *Nilai-nilai Mental Islam Dalam Kebatinan Kawruh Jiwa Suryomentaram*, hlm.160.

Jepang, ia membidani lahirnya PETA sebagai cikal bakal TNI. Pada masa perang revolusi kemerdekaan, ia juga ikut aktif berjuang langsung bersama para pejuang.²⁶⁸

2. Sosial Suryomentaram

Suryomentaram telah memiliki perhatian terhadap masalah kejiwaan sejak ia mulai menginjak usia dewasa. Sebagai putra raja yang hidup di istana, ia mendapati kehidupan para punggawa, pejabat dan para *abdi dalem* yang sering menampakkan ketidakpuasan hidup, suka bersaing, *slamuran* dan itu juga ia rasakan sendiri. Ke sana ke mari, di lingkungan istana tentunya dan mungkin juga di luar, ia sering menemui orang dengan model busana dan gelar keningratan, yang berakibat pada munculnya perilaku pergaulan yang serba diatur atau protokoler dan tidak alami sebagaimana layaknya manusia biasa bergaul. Ini tampak dalam ungkapannya: “*seprana seprene aku durung ketemu wong*” (dari dulu hingga sekarang saya belum pernah ketemu orang). Oleh karena itu ia jemu dengan kesemuan yang bersifat *slamuran* di kraton. Ia sering *nyepi* ke tempat-tempat yang hening dan sunyi seperti ke gua Langse, makam-makan, hutan dan gunung guna memperoleh pencerahan batin dengan melakukan olah batin dan perenungan (kontemplasi filosofis) tentang

²⁶⁸Wiro Soedjoyo, “*Sapa Kang Ngedegake PETA?*” dalam *Mekarsari*, Vol. I, No. 19, th. 1975, hlm. 13-14. Dinukil dari Sa’adi, *Nilai-nilai Mental Islam Dalam Kebatinan Kawruh Jiwa Suryomentaram*, hlm.161.

fenomenologi perilaku manusia untuk mencari makna hidup yang lebih sesuai dengan hati dan batinnya.²⁶⁹

Suasana kehidupan kraton yang diselimuti mistis juga menjadi faktor yang semakin menyuburkan bakat kejiwaannya yang memang sudah tampak sejak menginjak dewasa tersebut. Ajaran mistik yang di antaranya berisi ajaran *budhi luhur* sangat “pas” dengan menjolak jiwanya. Ia begitu dermawan, hingga pernah memberikan mobilnya kepada sopirnya dan memberikan kudanya kepada pembantunya. Baginya apa menempel pada manusia berupa *semat, drajad lan kramat* (pangkat, gelar dan harta) tidak menjamin kebahagiaan yang hakiki, karena hanya bersifat *slmuran* (kamufase) dan menyebabkan orang jadi *mulur lan unkul* (memanjang angan-angan dan ingin selalu menyaingi sesama).

Karena semakin tidak nyaman dengan kehidupan kraton dan gelat ningrat yang feudalis, semu dan penuh *slamuran*, serta gaya hidup mewah, sementara rakyat hidup serba sulit berupa kemiskinan, kebodohan, keterbelakangan akibat penjajahan bangsa asing (Belanda), serta *unkul* (persaingan) antara keluarga kerajaan, maka kemudian Suryomentaram mengembalikan semua fasilitas dan gelar yang ia miliki kepada Sultan. Peristiwa ini terjadi pada tahun 1921 pada masa pemerintahan Hamengku Buwono VIII.²⁷⁰

²⁶⁹Sa’adi, *Nilai Kesehatan Mental Islam Dalam Kebatinan Kawruh Jiwa Suryomentaram*, hlm. 161.

²⁷⁰Sa’adi, *Nilai Kesehatan Mental Islam Dalam Kebatinan Kawruh Jiwa Suryomentaram*, hlm. 162.

Sepanjang masa hidupnya Suryomentaram menaruhkan daya dan perhatiannya untuk menyelidiki alam kejiwaan manusia dengan menggunakan dirinya sendiri sebagai “laboratorium atau bahkan kelinci percobaan” dengan *olah rasa*. Banyak hasil penyelidikannya tentang dinamika batin dirinya sendiri dan orang lain atau ceramah-ceramahnya dalam berbagai forum yang kemudian dicetak stensil berupa buku karangan yang diterbitkan dengan judul *Ilmu Djiwa*. Ajaran-ajarannya biasanya diberikan kepada kalangan terbatas dengan cara khas yakni *lesehan*.

C. Masa Pencarian Makna Hidup, Ide, dan Pemikiran Awal

1. Esensi Manusia

Logoterapi dari kata “logos” (Yunani), yang artinya “makna”. *Logoterapi* percaya bahwa perjuangan untuk menemukan makna hidup seseorang merupakan motivator utama orang tersebut.²⁷¹ Mencari makna hidup beda

²⁷¹Makna adalah pengenalan tempat-tempat segala sesuatu didalam suatu system. Pengenalan seperti itu terjadi jika relasi sesuatu yang lain dalam system tersebut menjadi terjelaskan atau terpahami. Husein Syed Muhammad Naquib al-Alatas dalam, “Konsep Pendidikan dalam Islam: Suatu Rangka Pikir Pembinaan Filsafat Pendidikan Islam (Mizan, 1984). Spinoza dalam bukunya “Ethics” mengatakan; “*Affectus, qui passio est, desinit esse passio simulatque eius claram et distinctam formamus ideam.*” Emosi yang sedang menderita, tidak akan lagi menderita setelah kita membuat gambaran yang jelas dan benar dari penderitaan tersebut. Ini memang masuk akal; tetapi banyak orang yang meninggalkan “makna” kejelasan dalam system karena kenikmatan yang didapat (lihat saja orang yang korupsi awal-awal, terjebak dalam system), biasanya orang itu akan “merasa bersalah”, kemudian meningkat menjadi “rasionalisasi” tindakan walaupun rasionalisi bisa diartikan

dengan *pleasure principle* (prinsip kesenangan atau lazim dikenal dengan keinginan untuk mencari kesenangan) dasar dari Psiko analisis terapi juga beda dengan *will to power* (keinginan untuk mencari kekuasaan) dasar dari psikologi Adler. Upaya manusia untuk mencari makna hidup merupakan motivator utama dalam hidup bukan “rasionalisasi skunder” yang muncul karena dorongan naluriah. Makna hidup ini merupakan suatu yang unik dan khusus, artinya dia hanya bisa dipenuhi oleh yang bersangkutan; hanya dengan cara itulah dia bisa memiliki arti yang bisa memuaskan keinginan orang tersebut untuk mencari makna hidupnya.²⁷²

Contohnya pada awal 2014, masyarakat Ukraina sedang mengalami krisis politik. Demonstrasi besar berakhir dengan kekerasan yang terus berkelanjutan. Oposisi, yang mendapat dukungan besar dari rakyat Ukraina, menuntut

(upaya sinkronisasi system), tetapi kadang system itu terputah-putah tetap akan dibuat. Lihat saja upaya “tidak rasional argument” karena upaya rasionalisasi kesalahan.

Contoh lain; waktu orang menginginkan sesuatu misalnya cita-cita (ingin jadi dokter, ulama dan lain-lain), lalu gagal. Maka biasanya untuk pertahanan diri atau apa ia membuat “rasionalisasi” sehingga tindakannya yang sekarang bisa masuk system makna. Misalnya toh dengan berdagang saya bisa kaya (pengganti dokter yang akan kaya), dan tetap bisa bermanfaat untuk umat dengan shodaqoh dan lain-lain (pengganti keinginan ulama).

Logoterapi terlalu rasional (sangat menganggap manusia itu rasional) padahal kadang dan sering manusia hanya bertindak karena instink, kesenangan. Untuk para neurosis yang intelektual sangat memungkinkan (dicontohkan dirinya sendiri [Frankl] dan teman-teman ilmuwannya saat di kamp Nazi).

²⁷²http://humanisme-kebenaran.blogspot.com/2010/03/pencarian-makna-hidup-psikologi.html#_ftn1

pemilihan umum ulang. Mereka minta Presiden Viktor Yanukovych untuk turun dari jabatan presiden.

Ketegangan di Turki juga belum berakhir. Perlawanan terhadap pemimpin Turki sekarang, Recep Tayyip Erdogan, terus berlangsung. Rakyat Turki merasa hidup di dalam pemerintahan totaliter yang menggunakan agama sebagai pembenarannya. Kebebasan diri masyarakat semakin terinjak oleh aturan-aturan yang, menurut mereka, tidak masuk akal.

Di Mesir, ketegangan juga masih belum mereda. Rakyat Mesir sedang mencari bentuk tata politik untuk masa depan mereka. Mereka ingin keluar dari tirani militer maupun agama, yang mencekik kemanusiaan mereka. Sampai kini, tegangan politik masih terus berlangsung. Banyak orang ditahan paksa, dan belum menemukan keadilan, sampai sekarang.

Kota Hamburg di Jerman juga masih mengalami ketegangan politik. Ribuan orang melakukan demonstrasi besar di kota itu. Kekerasan pun tak dapat dihindari, sampai sekarang. Misi utama mereka satu, yakni melawan kecenderungan Hamburg menjadi kota milik orang-orang kaya, di mana harga sewa rumah menjadi begitu mahal, dan orang-orang kelas menengah ke bawah terus terpinggirkan.

Apa yang sama dari empat peristiwa di empat kota yang berbeda ini? Yang sama adalah hubungan yang kerap kali rumit antara manusia dan dunianya, antara kita dan dunia. Ketika kita lahir, kita selalu lahir dalam konteks tertentu, yakni dunia orang tua kita. Konteks ini

menentukan sekaligus cara berpikir dan cara hidup kita sebagai manusia.²⁷³

Istilah manusia mengacu kepada esensi (*mahiyyah*) manusia itu sendiri. Ini terlontar ketika kita berbicara siapa itu manusia. Maka ketika kita ingin mengetahui siapa itu manusia, kita harus terlebih dahulu mengetahui esensi (*mahiyyah*) sesuatu. Menurut para filsuf atau ahli logika, esensi (*mahiyyah*) harus kita ketahui dengan mengenal jenis (*jins*), spesies (*nau*) dan *differentia* atau ciri khas (*fashl*) dari sesuatu itu. Manusia adalah “jenis” makhluk hidup dan makhluk hidup itu sendiri terbagi atas tiga spesies: tumbuhan, hewan dan malaikat. Adapun “spesies” manusia adalah “hewan” yang didefinisikan sebagai “makhluk hidup yang bisa mengindra dan bergerak.” Dan “ciri khas” yang membedakan manusia dengan hewan lain adalah berbicara (*nâthiq*). Kemampuan berbicara (*nâthiq*) melibatkan kemampuan untuk memahami simbol, baik berupa huruf atau kata (suara yang bermakna), dan menyampaikan kepada orang lain sehingga istilah ini disebut dengan memahami “bahasa”. Adapun manusia disebut mampu memahami bahasa karena manusia memiliki akal (intelekt) yang diberikan Allah SWT kepadanya. Dengan demikian ciri khas inilah yang menjadi sebab manusia berbeda dengan hewan lain. Itulah sebabnya kemudian manusia disebut dengan makhluk rasional (*a rational being*), sebagai terjemahan dari (*al-hayawân al-nâthiq*) serta jiwa yang diberikan kepada manusia disebut dengan jiwa rasional

²⁷³Reza A.A Wattimena, *Bahagia, Kenapa Tidak?*, Yogyakarta: Maharsa, 2015, hlm. 13

(*al-nafs al-nuthiqiyah*) atau cukup disebut akal saja. Sebagai makhluk berakal, manusia sering ditempatkan antara hewan dengan nafsunya, dan malaikat dengan akalunya, hingga jadilah manusia makhluk yang unik yang mempunyai nafsu dan akal.²⁷⁴

Suryomentaram menilai esensi *kawruh jiwa* adalah deskripsi tentatif hakekat dan dinamika *rasa* setiap manusia. Ia merupakan hasil perenungan fenomenologis, pemikiran spekulatif yang terus menerus, observasi dan refleksi intuitif yang jernih, mendalam serta pengalaman hidup pribadi Suryomentaram serta lingkungan sosial yang di amati, dalam upaya mengenal jiwa manusia secara “otentik” dan komprehensif. Oleh karena itu ia menjelaskan betapa penting dan rumitnya mempelajari jiwa manusia. Diantaranya adalah:

Pertama, *Djiwa punika mboten kawon penting tinimbang raga, sarehne kawontenanipun mboten kasatmata pramila langkung angle dipun sumerep*. Jiwa itu tidak kalah penting dari pada raga. Karena keadaannya yang tidak tampak oleh mata, maka ia sulit untuk diamati. Esensi jiwa menurut Suryomentaram adalah *raos* (rasa) atau *kraos* (merasakan) dan *pangertos* (pengertian, *insight*), sebagaimana dijelaskan:²⁷⁵

Kedua, *Pirantosing manungsa punika raga (ing kang kanthi pantja indera) lan djiwa. Djiwa punika wudjudipun*

²⁷⁴Mulyadi Kartanegara, *Lentera Kehidupan Panduan Memahami Tuhan, Alam, dan Manusia*, Bandung: Mizan, 2017, Cet. I, hlm.135-136.

²⁷⁵Suryomentaram, *Ilmu Djiwa*, t.k, t.p, t.t, hlm. 1. Dinukil dari buku Sa’adi, *Nilai Kesehatan Mental Islam Dalam Kebatinan Kawruh Jiwa Suryomentaram*, hlm. 164.

raos (kraos) gesang lan pangertos. Kraos gesang punika kadosta kraos aku, kraos ana, kraos bungah, kraos susah, karep lan sapanunggalanipun. Pangertospunika putusan kangge netepaken prakawis ingkang saking pabtja indera lan kraosipun. Piranti manusia itu raga dengan panca inderanya dan jiwa. Dan jiwa itu wujudnya rasa hidup dan pengertian (kognisi, intuisi). Rasa hidup itu seperti rasa aku, rasa ada, rasa senang, rasa susah, keinginan dan sebagainya. Pengertian (identik akal, pen) adalah untuk menetapkan hal-hal yang terkait dengan panca indera dan rasa. Dengan metode filsafat, Suryomentaram mengidentifikasi esensi (hakekat) manusia dari dua sifat dasar alam benda di dunia. Secara ringkas dan garis besar tentang jenis dan tingkatan benda-benda tersebut dengan spesifikasinya:

- a. *Jinising alam barang pejah kadosta siti, toya, latu, angin, gas lan sanes-sanesipun* (jenis alam benda mati seperti tanah, air, api, udara, gas dan sebagainya).
- b. *Jinising alam gesang kadosta taneman, kewan lan manungsa* (jenis alam benda hidup seperti tumbuhan, binatang dan manusia).
- c. *piranti raos utawi kraos gesang lan pangertos* (rasa atau kesadaran hidup dan pengertian, akal) yang merupakan identitas esensial manusia. Manusia memiliki *raos gesang* (rasa hidup) yang meliputi *raos bungah, raos susah, raos aku lan raos karep* (kepinginan) *nglestantunaken gesang lan pangertosan*

*kanthi penggalih lan cipta*²⁷⁶ (rasa keinginan untuk melestarikan hidup serta pengertian dengan berpikir dan mencipta) inilah yang membedakan dengan benda mati, tumbuhan, dan binatang. Dengan identitas esensial tersebut manusia dapat berkembang dan mengembangkan potensi-potensi kemanusiannya.

Ketiga, *Wategipun barang pejah punika mboten obah kajawi dipun obahaken, mboten tuwuh, mboten rembaka, mboten gadhah raos penggalih lan cipta*.²⁷⁷ Sifat alam benda mati adalah tidak bergerak kecuali digerakkan, tidak tumbuh, tidak berkembang biak, tidak berperasaan dan tidak berpikiran.

Keempat, *Watakipun barang gesang kados taneman inggih punika gadhan watak obah piyambak ananging mboten saged owah saking panggenanipun piyambak, saged thukul, tuwuh lan rembaka piyambak utawi dipun biyantu, tanpa raos lan penggalih*.²⁷⁸ Sifat benda hidup seperti tanaman adalah dapat bergerak sendiri tetapi tidak dapat pindah tempat sendiri, bisa tumbuh dan berkembang biak baik dengan dirinya sendiri atau dengan dibantu, tidak berperasaan dan pikiran.

Kelima, *Kewan gadhah watak saged obah piyambak kados mlampah piyambak, liar, tuwuh saged ageng lan*

²⁷⁶Grangsang Suryomentaram, *Kawruh Begja Wejanganipun Ki Ageng Suryomentaram*, hlm. 80.

²⁷⁷Grangsang Suryomentaram, *Kawruh Begja Wejanganipun Ki Ageng Suryomentaram*, Buku I, Jakarta: CV. Haji Masagung, 1989, hlm. 34-35.

²⁷⁸Grangsang Suryomentaram, *Kawruh Begja Wejanganipun Ki Ageng Suryomentaram*, hlm. 78.

rembaka lan pejah, gadhah raos luwe, ngelak, pengin benten jinis, nanging mboten gadhah raos sedih lan penggalih".²⁷⁹ Hewan bisa bergerak sendiri seperti berjalan, lahir, tumbuh besar, berkembang biak, kemudian mati, punya rasa instink lapar, haus, ingin dengan lain jenis, tetapi tidak punya perasaan dan pikiran.

Keenam, *Watakipun manungsa punika saged obah, pindah panggenan piyambak, lahir, tuwuh ageng, dewasa, gadhah anak-anak, pejah lan gadhah raos gesang lan karep nglestantunaken kangge saening gesang kanthi penggalih lan cipta*".²⁸⁰ Sifat manusia adalah dapat bergerak, dapat berpindah tempat sendiri, lahir, tumbuh, besar, dewasa, berketurunan, mati, mempunyai rasa (kesadaran) hidup dan keinginan untuk melestarikan kualitas hidup dengan perasaan dan pikiran.

2. Eksistensi Manusia

Dengan esensi dasar manusia, Suryomentaram mengembangkan pandangannya tentang eksistensi jiwa manusia dalam hidupnya, bukan dari perspektif teologi, tetapi dalam konteks peran sosial budayanya. Untuk itu maka eksistensi jiwa manusia akan berkembang optimal yang diidentifikasi sebagai berikut:

²⁷⁹Grangsang Suryomentaram, *Kawruh Begja Wejanganipun Ki Ageng Suryomentaram*, hlm. 78.

²⁸⁰Grangsang Suryomentaram, *Kawruh Begja Wejanganipun Ki Ageng Suryomentaram*, hlm. 79.

a. *Gadhah Pangertos Lan Cipta* (sebagai Makhluk yang Berpikir dan Mencipta)

Dari sifat dasar manusia ini maka eksistensi manusia dalam konteks peran sosio-kulturalnya ditentukan oleh *Sepinten anggenipun nggulawentah daya ciptanipun kangge pikantuk lan nuwuhaken ing bab pemangguh kawruh lan pangertosan menapa kemawon, ingkang anjalari kemajenganipun gesang bangsa manungsa*.²⁸¹ Sejauh mana ia mampu mengembangkan kemampuan berpikirnya untuk memperoleh dan mengembangkan ilmu pengetahuan apa saja, untuk memacu kemajuan kehidupan umat manusia. Itulah sebabnya maka ia sangat haus ilmu dan tekun belajar filsafat, agama dan bahasa asing. Ini tampaknya berangkat dari kesadarannya bahwa bangsa Indonesia begitu lama hidup dalam penderitaan penjajahan, bodoh, miskin dan terbelakang karena akal rasional ilmiah tidak dibudayakan sehingga ilmu pengetahuan tidak berkembang.

b. *Gadhah Raos Sami Guyub yan Penggalihan Luhur* (sebagai makhluk yang mempunyai perasaan sosial dan bercita-cita mulia)

Dalam konsep Suryomentaram rasa mengandung makna yang spektrumnya cukup luar, tidak sekedar sebagaimana dalam konteks psikologi yakni perasaan, yang meliputi aspek fisik (indra), persepsi, emosi,

²⁸¹Grangsang Suryomentaram, *Kawruh Begja Wejanganipun Ki Ageng Suryomentaram*, Jilid II, Jakarta: CV. Haji Masagung, 1990, hlm. 87.

konasi, kognisi (ingatan), kesadaran intuisi bahkan juga bakat-bakat bawaan. Tentang eksistensi ini maka oleh Suryomentaram ditegaskan bahwa dalam konteks sosio- kulturalnya yaitu *Tiyang utawi bangsa punika saged moncer lan misuwur manawi tansah saged ngupakara kanthi leres lan trap raos-raos ingkang saking panca indria, penggalihan luhur, panggayuh mulya, raos eling lan sadaya pirantos batin kados bakat-bakat kanthi ngrembaka sae.*²⁸² Seseorang atau bangsa dapat maju dan terkenal sejauhmana ia membudidayakan semua kekuatan potensial berupa panca indra, idealisme, cita-cita, kesadaran, dan bakat-bakat agar dapat berkembang secara benar dan maksimal.

Untuk itu maka dalam mewujudkan, menjaga dan mempertinggi kualitas eksistensi kejiwaan sesuai dengan kemanusiannya, maka manusia beradab dan bersosial tinggi mengembangkan sistem kehidupan yang meliputi,²⁸³

- 1) *Nyekapi kabetahan gesang kanthi tenaga, pirantos, gladi, sinau, makarya, sesarengan* (mencukupi kebutuhan hidup dengan tenaga, alat, latihan, belajar, bekerja dan kerjasama karena manusia hanya bisa hidup interaksi dan komunikasi dengan sesama manusia).

²⁸²Grangsang Suryomentaram, *Kawruh Begja Wejanganipun Ki Ageng Suryomentaram*, hlm. 87.

²⁸³Grangsang Suryomentaram, *Kawruh Begja Wejanganipun Ki Ageng Suryomentaram*, hlm. 88-89.

Orang yang berbudaya memenuhi kebutuhan hidup tidak sekedar dengan tenaga kasar (*okol, otot*), tapi lebih dari itu ia menggunakan akal, dengan alat, berlatih, belajar dan kalau perlu membentuk organisasi yang rapi dan efektif.

- 2) *Nyipta samukawis barang lan sarananing gesang* (menciptakan barang-barang dan peralatan keperluan hidup).

Kemampuan ini dapat terlaksana hanya kalau akal daya cipta benar-benar dilatih dan dikembangkan dengan mempelajari ilmu dan teknologi. Bangsa yang kaya dan maju dengan teknologi tinggi mampu mencukupi kebutuhan secara lebih mudah dengan peralatan yang semakin canggih dan mencipta barang yang bermutu kemudian mengeksponnya ke negara-negara yang tertinggal dengan harga tinggi.

- 3) *Nyipta kagunan kangge kaendahaning gesang* (menciptakan karya seni untuk keindahan hidup).

Ini karena seni sebagai simbol dan ekspresi kelembutan serta keindahan budi. Dengan seni hidup menjadi indah. Keunggulan seni merupakan ujud ketinggian budi dan oleh rasa penciptanya, demikian pula keindahan dan kelembutan budi rasa seseorang dapat terlihat pada seperti apa kualitas produk seni yang ia senangi. Seni yang halus, sopan, bermoral biasanya hanya dikomunikasi oleh orang berkarakter seperti itu juga.

- 4) *Nuwuhaken wontenipun gegayuhan raos gesang kamanungsan ingkang luhur lan mulya* (menanamkan dan menumbuhkan rasa cita-cita hidup untuk pengabdian kepada kemanusiaan yang luhur dan mulia).

Manfaat dari sikap tersebut adalah:

- a) *Nuwuhaken raos sami* (tumbuhnya rasa kebersamaan pada sesama, equalitas);
- b) *raos sami saged nuwuhaken raos lega* (rasa senasib dapat menumbuhkan rasa bebas);
- c) *raos lega nebihaken raos pasulayan* (rasa rela dan lega lega menjauhkan rasa permusuhan);
- d) *saged tumindak kanthi bener dateng sesami* (bertindak benar kepada sesama);
- e) *nebihaken saking lepat amargi mboten mangertos* (menjauhkan dari kesalahan karena tidak tahu);
- f) *tuwuh raossekeca, tentram lan dame* (tumbuh rasa enak, tentram dan damai);
- g) *mboten nabrak roosing liyan* (tidak berbenturan dengan perasaan orang lain); dan
- h) *gesang sesrawungan bebrayan saged dados tentram lan dame* (hidup bermasyarakat jadi tentram dan damai).

3. Manusia: Jasad dan Ruh

Terlahirnya manusia ke dunia ini tak lepas dari tempat manusia itu keluar, rahim, seorang ibu. Ketika seorang manusia terlahir dari rahim ibunya ia telah banyak dianugerahi oleh Allah SWT bervariasi instrumen untuk menjalani dan mengembangkan kehidupannya di dunia, seperti instink (*garizah*), indra, akal (kecerdasan),

nurani (qalbu), dan lain-lain. Ketika terlahir, manusia belum mengenal apa-apa tentang pengetahuan dalam arti kognitif, kecuali potensi-potensi yang siap diaktualisasikan.

Manusia yang mendiami planet bumi merupakan makhluk paling mulia dan paling sempurna strukturnya. Ia terdiri atas dua aspek, jasad dan ruh, yang melakukan sinergi membina dan menopang kehidupan. Keduanya dipertemukan di awal penciptaan sebagai salah satu makhluk hidup, dan kemudian menerima amanah sebagai khalifah yang berfungsi memakmurkan bumi. Pada penciptaan awal, manusia dibentuk dari tanah (*turab, thin, hama'in masnun, dan shalshal*) dalam suatu proses kreatif kemudian ditiupkan padanya ruh dari (ciptaan) Allah *subhânahu Wata'âla*. Keempat term yang mengandung unsur tanah yang disebut oleh Al-Qur'an dapat dicermati dalam ayat-ayat di bawah ini:

- a) Term *turâb*, diartikan sebagai tanah atau partikel debu tanah, dijumpai dalam Surat Ali 'Imrân/3: 59, Al-Kahf/18: 37, Al-Hajj/22: 5, Ar-Rûm/30: 20, Farhir/35: 11, Gâfir/Al-Mukmîn/40: 67. Ayat-ayat itu adalah sebagai berikut:

Ali 'Imrân/3: 59

إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ ۖ خَلَقَهُ مِن
تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ

Sesungguhnya misal (penciptaan) Isa di sisi Allah, adalah seperti (penciptaan) Adam. Allah menciptakan Adam

dari tanah, kemudian Allah berfirman kepadanya: “Jadilah”
(seorang manusia), maka jadilah dia

Al-Kahf/18: 37

قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي
خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّكَ رَجُلًا

Kawannya (yang mukmin) berkata kepadanya -- sedang dia bercakap-cakap dengannya: “Apakah kamu kafir kepada (Tuhan) yang menciptakan kamu dari tanah, kemudian dari setetes air mani, lalu Dia menjadikan kamu seorang laki-laki yang sempurna

Al-Hajj/22: 5

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا
خَلَقْنَاكُمْ مِّنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ
مِنْ مُضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَعَجِيرٍ مُّخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي
الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا
ثُمَّ لِنُبَلِّغُوا أَشَدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَّنْ يَتُوفَّىٰ وَمِنْكُمْ
مَّنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ
شَيْئًا وَتَرَىٰ الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ
أَهْتَرَّتْ وَرَبَّتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ رَوْحٍ بَهِيحٍ

Hai manusia, jika kamu dalam keraguan tentang kebangkitan (dari kubur), maka (ketahuilah) sesungguhnya Kami telah menjadikan kamu dari tanah, kemudian dari setetes mani, kemudian dari segumpal darah, kemudian dari segumpal daging yang sempurna kejadiannya dan yang tidak sempurna, agar Kami jelaskan kepada kamu dan Kami tetapkan dalam rahim, apa yang Kami kehendaki sampai waktu yang sudah ditentukan, kemudian Kami keluarkan kamu sebagai bayi, kemudian (dengan berangsur-angsur) kamu sampailah kepada kedewasaan, dan di antara kamu ada yang diwafatkan dan (adapula) di antara kamu yang dipanjangkan umurnya sampai pikun, supaya dia tidak mengetahui lagi sesuatupun yang dahulunya telah diketahuinya. Dan kamu lihat bumi ini kering, kemudian apabila telah Kami turunkan air di atasnya, hiduplah bumi itu dan suburlah dan menumbuhkan berbagai macam tumbuh-tumbuhan yang indah

Ar-Rûm/30: 20

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ
تَنْتَشِرُونَ

Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan kamu dari tanah, kemudian tiba-tiba kamu (menjadi) manusia yang berkembang biak

Fâthir/35: 11

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْقَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ
أَزْوَاجًا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أَنْثَى وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ

وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمْرِهِ إِلَّا فِي
كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ

“Dan Allah menciptakan kamu dari tanah kemudian dari air mani, kemudian Dia menjadikan kamu berpasangan (laki-laki dan perempuan). Dan tidak ada seorang perempuan pun mengandung dan tidak (pula) melahirkan melainkan dengan sepengetahuan-Nya. Dan sekali-kali tidak dipanjangkan umur seorang yang berumur panjang dan tidak pula dikurangi umurnya, melainkan (sudah ditetapkan) dalam Kitab (Lauh Mahfuzh). Sesungguhnya yang demikian itu bagi Allah adalah mudah.

Gâfir/Al-Mukmin/40: 67

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ
عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ
ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخًا وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَقَّى مِنْ قَبْلُ
وَلِتَبْلُغُوا أَجَلًا مُّسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

“Dia-lah yang menciptakanmu dari tanah, kemudian dari setetes mani lalu dari segumpal darah, kemudian kamu dilahirkannya sebagai seorang anak kemudian dibiarkan kamu sampai dewasa, lalu menjadi tua. Tetapi di antara kamu ada yang dimatikan sebelum itu. (Kami perbuat demikian) agar kamu sampai kepada kurun waktu yang ditentukan agar kamu mengerti”.

- b) Term *thîn* yang diartikan sebagai tanah liat (lempung) atau ekstrak tanah liat, dijumpai dalam Surat Al-Mâidah/5: 110, Al-An'âm/6: 2, Al-A'râf/7: 12, Al-Mukminûn/23: 12, As-Sajadah/32: 7, Shad/38: 71. Ayat-ayat itu adalah sebagai berikut:

Al-Mâidah/5: 110

إِذْ قَالَ اللَّهُ يٰعِيسَىٰ ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ اِذْ اٰتٰتُكَ بِرُوْحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ

النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهَلًا وَاِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرٰتَةَ وَالْاِنْجِيْلَ وَاِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِاِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيْهَا فَتَكُوْنُ طَيْرًا بِاِذْنِي وَاِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتٰى بِاِذْنِي وَاِذْ كَفَفْتُ بَنِي اِسْرٰءِيْلَ عَنْكَ اِذْ جِئْتَهُمْ بِالْبَيِّنٰتِ فَقَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْهُمْ اِنْ هٰذَا اِلَّا سِحْرٌ مُّبِيْنٌ.

(Ingatlah), ketika Allah mengatakan: “Hai Isa putra Maryam, ingatlah nikmat-Ku kepadamu dan kepada ibumu di waktu Aku menguatkan kamu dengan ruhul qudus. Kamu dapat berbicara dengan manusia di waktu masih dalam buaian dan sesudah dewasa; dan (ingatlah) di waktu Aku mengajar kamu menulis, hikmah, Taurat dan Injil, dan (ingatlah pula) diwaktu kamu membentuk dari tanah (suatu

bentuk) yang berupa burung dengan ijin-Ku, kemudian kamu meniup kepadanya, lalu bentuk itu menjadi burung (yang sebenarnya) dengan seizin-Ku. Dan (ingatlah) di waktu kamu menyembuhkan orang yang buta sejak dalam kandungan ibu dan orang yang berpenyakit sopak dengan seizin-Ku, dan (ingatlah) di waktu kamu mengeluarkan orang mati dari kubur (menjadi hidup) dengan seizin-Ku, dan (ingatlah) di waktu Aku menghalangi Bani Israil (dari keinginan mereka membunuh kamu) di kala kamu mengemukakan kepada mereka keterangan-keterangan yang nyata, lalu orang-orang kafir diantara mereka berkata: "Ini tidak lain melainkan sihir yang nyata".

Al-An'âm/6: 2

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِّن طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ
مُّسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ

Dialah Yang menciptakan kamu dari tanah, sesudah itu ditentukannya ajal (kematianmu), dan ada lagi suatu ajal yang ada pada sisi-Nya (yang Dia sendirilah mengetahuinya), kemudian kamu masih ragu-ragu (tentang terbangkit itu)

Al-A'râf/7: 12

قَالَ مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ
خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ

Allah berfirman: "Apakah yang menghalangimu untuk bersujud (kepada Adam) di waktu Aku menyuruhmu?" Menjawab iblis "Saya lebih baik daripadanya: Engkau ciptakan saya dari api sedang dia Engkau ciptakan dari tanah".

Al-Mukminûn/23: 12

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ

“Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari suatu saripati (berasal) dari tanah”.

As-Sajadah/32: 7

الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ
مِن طِينٍ

“Yang membuat segala sesuatu yang Dia ciptakan sebaik-baiknya dan Yang memulai penciptaan manusia dari tanah”.

Shad/38: 71

إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ طِينٍ

(Ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada malaikat: “Sesungguhnya Aku akan menciptakan manusia dari tanah”.

- c) Term *hamâ'in masnûn* dimaknai sebagai lumpur hitam yang pekat, dijumpai dalam ayat ke-26, 28, dan 33 dari Surah ke-15, Surah Al-Hijr, kesemuanya berhubungan dengan proses penciptaan manusia. Proses pada tahap *hamâ'in masnûn* merupakan proses transisi antara *thîn* dengan *shalshâl*.

Al-Hijr/15: 26

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ

“Dan sungguh, Kami telah menciptakan manusia (Adam) dari tanah liat kering dari lumpur hitam yang diberi bentuk.”

Al-Hijr/15: 28

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَلِيقُ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَلٍ
مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ

Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: “Sesungguhnya Aku akan menciptakan seorang manusia dari tanah liat kering (yang berasal) dari lumpur hitam yang diberi bentuk,

Al-Hijr/15: 33

قَالَ لَمْ أَكُنْ لِأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِنْ صَلْصَلٍ
مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ

Berkata Iblis: “Aku sekali-kali tidak akan sujud kepada manusia yang Engkau telah menciptakannya dari tanah liat kering (yang berasal) dari lumpur hitam yang diberi bentuk”

- d) Term *shalshâl* yang diartikan sebagai bentuk tembikar kering sebelum proses pembakaran.

“dia menciptakan manusia dari tanah kering seperti tembikar”

Ketika proses awal penciptaan manusia secara fisik sampai pada tahap *shalshâl*, Allah meniupkan ruh padanya sehingga terciptalah manusia secara utuh sebagaimana ditegaskan di dalam Al-Hijr/15: 28-29.

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَلِّقُ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَلٍ
مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿١٨﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ
رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ

“Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, “Sungguh, Aku akan menciptakan seorang manusia dari tanah liat kering dari lumpur hitam yang diberi bentuk. Maka apabila Aku telah menyempurnakan (kejadian)-nya, dan Aku telah meniupkan roh (ciptaan)-Ku ke dalamnya, maka tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud.”

4. Struktur Jiwa Manusia

Suryomentaram membagi jiwa manusia bertingkat-tingkat atau berlapis-lapis, yang ia sebut dengan istilah *ukuran*. Setiap *ukuran* (tingkat) mempunyai karakter dan fungsi sendiri-sendiri. Tingkat-tingkat tersebut dari yang paling rendah atau luar sampai yang paling tinggi atau dalam sekaligus mencerminkan kualitas kepribadian individu dan kesehatan mentalnya yang secara garis besar dideskripsikan sebagai berikut:²⁸⁴

²⁸⁴Diskripsi disarikan dan diterjemahkan dengan redaksi penulis dari Granggang Suryomentaram, *Kawruh Jiwa*, Jilid II, hlm. 106-131

- a. *Juru Cathet: jiwa ukuran I* (dimensi fungsi dan kesadaran aspek personal yang bersifat fisik sensual)

Pada dimensi ini manusia mencatat (mempersepsi) segala hal yang berhubungan dengan dirinya. Hasilnya berupa catatan-catatan (persepsi, prakonsepsi dan sentimen) pada dimensi II. Pada dimensi ini tingkat kualitas individu baru mencapai pemenuhan kebutuhan fisik biologis yang kasat mata.

- b. *Cathetan-cathetan: jiwa ukuran II* (sejumlah catatan hasil persepsi manusia, dimensi fungsi emosi)

Pada dimensi ini tindakan manusia dapat muncul didasari catatan-catatan (persepsi, prakonsepsi, interest, sentimen primordial) yang berakar pada pengalaman hidupnya sejak masa kecil, baik yang menyenangkan (afek positif) atau menyedihkan (afek negatif) bersifat bawah sadar. Pada dataran ini kualitas kejiwaan dan mental individu sudah lebih tinggi dari sebelumnya yaitu memenuhi kebutuhan emosional (rasa) seperti afeksi dan sosial, tetapi masih dibatasi oleh sekat-sekat primordial yang sempit seperti terdeskripsi pada bagian di bawah ini.

Dimensi ini dalam kehidupan manusia meliputi aspek-aspek sebagai berikut:

- 1) *Raja darbe* (harta benda)
- 2) *Kahormatan* (*drajat*, prestise dan gengsi sosial)
- 3) *Penguawasa* (pangkat, jabatan dan otoritas)
- 4) *Kulawarga* (keluarga, kerabat dan keturunan)

- 5) *Golongan* (organisasi, partai, lembaga, instansi dan sebagainya)
 - 6) *Bangsa* (asal usul bangsa, ras suku, warna kulit, negara dan bahasa)
 - 7) *Jinis* (jenis kelamin, seks)
 - 8) *Kapinteran* (kepandaian, keahlian, keterampilan, profesi dan pendidikan)
 - 9) *Kabatinan* (kepercayaan, agama aliran, ideologi)
 - 10) *Kawruh* (ilmu pengetahuan)
 - 11) *Raos gesang* (sentimen-sentimen lain yang umum terjadi pada manusia seperti budaya dan masyarakat)
- c. *Kramadhangsa: jiwa ukuran III* (dimensi III, “si tukang pikir” atau kesadaran personal fungsi kognitif rasional)

Pada tingkat ini manusia bertindak berdasarkan pertimbangan kesadaran rasionalnya dan realistis, tidak sekedar karena dorongan emosi dan sentimen pribadi (primordialisme) saja. Dengan demikian tingkat kualitas mentalnya sudah bagus tetapi masih sering mengalami hambatan dalam sosialisasi diri karena semata rasionalitas obyektif yang dikedepankan dalam pergaulan dan kurang bisa momong rasa lain. Perbuatan baik yang ia lakukan masih sebatas kesadaran rasional yang belum ideal belum sepenuhnya terbatas dari ikatan-ikatan primordialnya yang bersifat diskriminatif.

- d. *Manungsa Tanpa Tenger: jiwa ukura IV* (dimensi manusia tanpa pamrih atau ciri diskriminator yakni manusia yang dalam bertindak sudah terbebas dari embel-embel yang menyebabkan seseorang merasa berbeda dengan orang lain). Dimensi ini bersifat intuitif dan altruistik sebagaimana digambarkan:

“Manungsa tanpa tenger punika yen lelawan kaliyan tiyang sanes dados dhame, jalaran kraos sami, ingkang beda naming buntut-buntutipun. Raos dhame punika ngicali tapak awon ingkang nabet ing manah, lan punika pinangka wategipun manungsa tanpa tenger ingkang dasos gambaranipun jiwa sehat. Dados hasilipun nyinau Kawruh Jiwa, murugaken Jiwa dados sehat”²⁸⁵

Artinya: manusia tanpa ciri (pamrih) itu bila bertemu dengan orang lain merasa damai karena merasa sama, yang beda hanya predikat-predikat sampiran saja. Rasa damai itu menghilangkan kesan-kesan (kenangan) negatif dalam hati, dan itu sebagai watak manusia tanpa pamrih yang menjadi gambaran jiwa yang sehat. Jadi hasil belajar *Kawruh Jiwa* menjadi jiwa sehat.

Pada dimensi perasaan lain, sehingga yang muncul adalah perilaku altruistik tanpa pamrih, tanpa pertimbangan yang bersifat emosional dan sentimen (egoisme golongan, keturunan dan sebagainya). Ia telah mampu memudahkan secara berimbang rasa dan rasionya dalam

²⁸⁵Diskripsi disarikan dan diterjemahkan dengan redaksi penulis dari Granggang Suryomentaram, *Kawruh Jiwa*, Jilid II, hlm. 126

sosialisasi diri. Pada posisi ini manusia, menurut Suryomentaram, berada pada puncak kesehatan mental 100%.²⁸⁶

Antara *kramadhangsa* (jiwa ukuran III) dan *manungsa tanpa tenger* (jiwa ukuran IV) terdapat jalan simpang tiga, yakni konflik batin karena adanya tarikan emosi (*cathetan*) berupa tuntutan primordial dan membela diri, kognisi rasional (*kramadhangsa*) *margi pratigan* atau intuisi altruistik (*manungsa tanpa tenger*) berupa *pemangguh leres* (pengertian dan kesadaran nurani) dalam bertindak dan bersikap. Dalam gambaran manusia dengan ukuran yang ke empat tersebut Suryomentaram menilai individu telah memiliki kepribadian ideal yang ia identifikasi dengan *madeg pribadi dan windu kencana*. Ia sudah terhindar dari konflik internal dan eksternal (*mnoten keganggu dening raos-raosipun piyambak*).

D, Konsep Mulur Mungkret dalam Pencapaian Kebahagiaan

1. Jalan Menuju Pencapaian Kebahagiaan

Pada dasarnya, bahagia adalah fitrah atau bawaan alami manusia. Artinya, ia merupakan sesuatu yang melekat dalam diri manusia.²⁸⁷ Bahagia sudah seharusnya dimiliki oleh setiap manusia, karena menurut fitrahnya, manusia diciptakan dengan berbagai kelebihan dan ke-

²⁸⁶Diskripsi disarikan dan diterjemahkan dengan redaksi penulis dari Grangsang Suryomentaram, *Kawruh Jiwa*, Jilid II, hlm. 111

²⁸⁷Murtadha Muthahhari, *Fitrah: Menyingkap Hakikat, Potensi, dan Jatidiri Manusia*, Jakarta: Penerbit Lentera, 2008, hlm. 31. Dinukil dari *JURNAL KOMUNIKA*, Vol. 9, No. 1, Januari - Juni 2015 Muskinul Fuad: Muskinul Fuad Psikologi Kebahagiaan Manusia

sempurna. Manusia adalah makhluk yang paling baik dan sempurna dibanding dengan makhluk lainnya. Hal ini telah dinyatakan oleh Allah dalam Al-Isrâ'/17: 70 sebagai berikut: “Dan sungguh Kami telah memuliakan anak cucu Adam dan Kami angkat mereka di daratan dan lautan, dan Kami telah memberikan rezeki yang baik kepada mereka, dan Kami telah lebihkan mereka dari makhluk-makhluk lain yang telah Kami ciptakan dengan kelebihan yang sempurna”. Kabir Helminski, seorang sufi penerus tradisi Jalaluddin Rumi, menulis tentang manusia sempurna dalam bukunya, *The Knowing Heart: A Sufi Path of Transformation*. Menurut tokoh ini, sifat manusia sempurna adalah refleksi dari sifat-sifat Tuhan yang sebagian tercermin dalam 99 nama Allah (*al-Asma 'al Husna*). Kesempurnaan manusia adalah takdir bawaan manusia, yang memerlukan hubungan yang harmonis antara kesadaran diri dan rahmat Ilahi. Itulah capaian kebahagiaan yang sesungguhnya.²⁸⁸

Dapat terindikasi bahwa kebahagiaan hidup seseorang dapat dinilai secara objektif (*objective happiness*) dan subjektif (*subjective happiness*). Secara objektif, kebahagiaan seseorang dapat diukur dengan menggunakan standar yang merujuk pada aturan agama atau pembuktian tertentu. Rakhmat mencontohkan, misalnya ada seseorang bernama Fulan. Ia menghabiskan waktu mudanya untuk berfoya-foya, termasuk dengan melakukan segala tindakan

²⁸⁸Erbe Sentanu, *Quantum Ikhlas: Teknologi Aktivasi Kekuatan Hati*, Jakarta: Elex Media Komputindo, 2008, hlm. 19. Dinukil dari JURNAL KOMUNIKA, Vol. 9, No. 1, Januari - Juni 2015 Muskinul Fuad: Muskinul Fuad Psikologi Kebahagiaan Manusia

dosa. Ia tidak pernah mengalami sakit. Ia mengaku sangat bahagia. Benarkah ia bahagia? Menurut ukuran agama, ia dianggap tidak bahagia, karena pada hari akhirat kelak, jika ia tidak segera bertaubat, akan masuk neraka. Dalam bahasa Tasawuf, si fulan ini dikatakan sedang mengalami apa yang disebut dengan *istidraj*. Artinya ia sedang diberi ujian oleh Allah dengan nikmat (kesenangan) untuk melihat apakah ia sadar atau tidak dengan nikmat yang didapatkannya. Menurut ukuran (pembuktian) rasional, ia juga tidak bahagia, karena lama-kelamaan ia pasti akan kehilangan harta, kesehatan, dan kesenangannya. Secara subjektif, kita dapat mengukur kebahagiaan seseorang dengan bertanya kepadanya dengan singkat apakah ia bahagia atau tidak.²⁸⁹ Demikian pula dengan konsep makna hidup.

Pada saat materialisme menjadi panglima, di mana kekayaan, jabatan, dan ketenaran menjadi dewa yang diagung-agungkan, kematian bunuh diri seorang aktor hebat peraih Oscar (Robin William) adalah sebuah tragedi kemanusiaan. Kenyataan yang mengesankan ini meniscayakan adanya redefinisi terhadap ukuran kesuksesan dan kebahagiaan. Dua komponen yang selama ini dianggap sebagai ukuran utama kesuksesan, yaitu kekayaan dan kekuasaan, perlu dilengkapi dengan hal-hal yang lebih mendasar lagi. Ariana Huffington menawarkan empat

²⁸⁹Jalaluddin Rakhmat, *Meraih Kebahagiaan*, Bandung: Simbiosis Rekatama Media, 2008, hlm. 107, Lihat juga tulisan Jalaluddin Rakhmat, *Tafsir Kebahagiaan*, Bandung: Serambi, 2010. Dinukil dari JURNAL KOMUNIKA, Vol. 9, No. 1, Januari - Juni 2015 Muskinul Fuad: Muskinul Fuad Psikologi Kebahagiaan Manusia.

elemen kesuksesan, yaitu: kesehatan lahiriah-batiniah (*well-being*), ketakjuban (*wonder*), kearifan (*wisdom*), dan sikap memberi (*giving*). Dalam ukuran baru ini, sukses harus berbanding lurus dengan kebahagiaan. Sukses haruslah sebangun dengan kebermaknaan hidup. Jadi, persoalan setiap manusia adalah bagaimana menemukan kebahagiaan hidup yang sesungguhnya dengan mengisinya dengan hal-hal yang bermakna.²⁹⁰

Menurut Bastaman hidup bermakna adalah gerbang menuju kebahagiaan.²⁹¹ Ia adalah corak kehidupan yang menyenangkan, penuh semangat, bergairah, serta jauh dari rasa cemas dan hampa dalam menjalani kehidupan sehari-hari. Hal ini terjadi sebagai akibat dari terpenuhinya nilai-nilai dan tujuan hidup yang positif dan benar-benar didambakan. Kehidupan pribadi yang bermakna ditandai oleh adanya aspek-aspek berikut ini pada diri seseorang, yaitu: hubungan antar pribadi yang harmonis, saling menghormati, dan saling menyayangi; kegiatan-kegiatan yang disukai dan menghasilkan karya-karya yang bermanfaat buat orang lain; kemampuan mengatasi berbagai kendala kehidupan dan menganggap kendala ini bukan sebagai masalah, tetapi sebagai peluang dan tantangan; tujuan hidup yang jelas sebagai pedoman

²⁹⁰Yuswohady, "Meredefinisi Ukuran Sukses", dalam Kompas, Jum'at, 12 Desember 2014. Dinukil dari *JURNAL KOMUNIKA*, Vol. 9, No. 1, Januari - Juni 2015 Muskinul Fuad: Muskinul Fuad Psikologi Kebahagiaan Manusia.

²⁹¹HD. Bastaman, *Integrasi Psikologi dengan Islam, Menuju Psikologi Islami*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995, hlm. 196. Dinukil dari *JURNAL KOMUNIKA*, Vol. 9, No. 1, Januari - Juni 2015 Muskinul Fuad: Muskinul Fuad Psikologi Kebahagiaan Manusia.

dan arahan kegiatan yang dilandasi oleh keimanan yang mantap; rasa humor yang tinggi, yaitu mampu melihat secara humoristis pengalaman-pengalaman sendiri, termasuk pengalaman hidup yang tragis; secara sadar berusaha meningkatkan taraf berpikir; bertindak positif, mengembangkan potensi diri, yang meliputi fisik, mental, emosi, sosial, dan spiritual, secara seimbang, untuk meningkatkan kualitas hidup yang lebih baik dan meraih citra diri yang diidam-idamkan; dan melandasi semua hal yang di atas dengan do'a, ibadah, dan niat yang suci. Aspek-aspek di atas pada dasarnya merupakan turunan dari tiga jenis nilai yang oleh Frankl diyakini bisa menjadi sumber kehidupan yang bermakna, yaitu meliputi: nilai-nilai kreatif atau berkarya (*creative values*), nilai-nilai penghayatan (*experiential values*) dan nilai-nilai bersikap (*attitudinal values*), serta ditambah dengan satu jenis nilai yang dikemukakan oleh Bastaman, yaitu nilai-nilai pengharapan (*hopeful values*).²⁹²

Selanjutnya, beberapa komponen atau instrumen kebahagiaan dapat diidentifikasi secara objektif ke dalam beberapa hal berikut, yaitu: terpenuhinya kebutuhan fisiologis (material), misalnya makan, minum, pakaian, kendaraan, rumah, kehidupan seksual, kesehatan fisik, dan sebagainya; terpenuhinya kebutuhan psikologis (emosional), misalnya, adanya perasaan tenteram, damai, nyaman, dan aman, serta tidak menderita konflik batin,

²⁹²HD. Bastaman, Logoterapi: *Psikologi untuk Menemukan Makna Hidup dan Meraih Hidup Bermakna*, Jakarta: Rajawali Pers, 2007. Dinukil dari *JURNAL KOMUNIKA*, Vol. 9, No. 1, Januari - Juni 2015 Muskinul Fuad: Muskinul Fuad Psikologi Kebahagiaan Manusia.

depresi, kecemasan, frustrasi, dan sebagainya; terpenuhinya kebutuhan sosial, misalnya memiliki hubungan yang harmonis dengan orang-orang di sekelilingnya, terutama keluarga, saling menghormati, mencintai, dan menghargai; dan terpenuhinya kebutuhan spiritual, misalnya mampu melihat seluruh episode kehidupan dari persepektif makna hidup yang lebih luas, beribadah, dan memiliki keimanan kepada Tuhan. Apabila keempat kebutuhan di atas dapat dipenuhi secara seimbang, dapat dipastikan bahwa seseorang akan merasakan kebahagiaan hidup. Jadi, kata kuncinya adalah pada terdapatnya keseimbangan dalam hidup seseorang.

Para filosof muslim sendiri membedakan adanya tiga tingkatan kebahagiaan, yaitu: *Pertama*, kebahagiaan yang bersifat badani. *Kedua*, yang lebih tinggi dan lebih memuaskan, adalah kebahagiaan yang lebih bersifat intelektual, yakni penguasaan ilmu pengetahuan. *Ketiga*, yang merupakan kebahagiaan puncak (hakiki), adalah kebahagiaan yang bersifat spiritual. Kebahagiaan jenis ini sering disebut pula kebahagiaan yang bersifat Ilahi, sebagaimana dipromosikan kaum Sufi. Sebagian filosof meenyebut kebahagiaan puncak ini dengan peraihan cinta Ilahi.²⁹³

Akan tetapi hal ini bukan kemudian dipahami bahwa tingkat kebahagiaan yang satu menegasikan pentingnya kebahagiaan yang lain. Di samping tingkatan kebahagiaan di atas, dikenal pula beberapa kategori kebahagiaan yang meliputi: kebahagiaan yang bersifat jangka pendek-

²⁹³Haidar Bagir, *Buku Saku Filsafat Islam*, Bandung: Mizan, 2005, hlm. 203

panjang, *peripheral-ultimate*, dunia-akhirat, jasmani-ruhani, hakiki-tidak hakiki, dan sebagainya. Lagi-lagi perlu diingat kembali, bahwa pengkategorian ini bukan dalam arti memisahkan secara diametral, tetapi sekadar untuk memudahkan pemahaman dan pengetahuan bagi manusia. Sebagai perbandingan, Ibn Miskawaih merinci tanda-tanda orang yang berbahagia sebagai berikut: penuh energi, optimis, penuh keyakinan, tabah dan ulet, murah hati, memiliki sikap istiqamah, dan rela (*qanâ'ah*). Ciri-ciri ini tidak melihat kebahagiaan dari dimensi instrumental (bendawi), tetapi lebih mengacu pada dimensi etis yang berangkat dari nilai-nilai dan akhlak Islam.²⁹⁴

Dengan demikian kebahagiaan seseorang dapat dilihat dari tiga sudut pandang. *Pertama*, secara objektif, yaitu dengan melihat sejauh mana tingkat pemenuhan kebutuhan, baik fisik, psikis, sosial, maupun spiritual pada diri seseorang secara seimbang. *Kedua*, secara preskriptif (eksternal), yaitu dengan melihat apakah secara etis seseorang memiliki sifat, standar, atau ciri-ciri, sebagaimana diungkapkan oleh Ibn Miskawaih di atas dan tokoh lainnya dengan merujuk pada nilai-nilai agama, seperti adanya sifat pribadi yang penuh energi, optimis, penuh keyakinan, tabah dan ulet, murah hati, memiliki sikap istiqamah, dan rela (*qanâ'ah*). *Ketiga*, secara subjektif (internal), yaitu dengan menanyakan kepada seseorang tentang perasaan subjektifnya terhadap kehidupannya. Misalnya, ketika seseorang mengatakan: "Saya merasa

²⁹⁴Haidar Bagir, *Buku Saku Filsafat Islam*, hlm. 203.

bahagia”, tentu memiliki perbedaan dengan orang yang mengatakan: “Saya sedih”.

Perjalanan peradaban manusia bergerak dari yang sederhana menuju yang canggih, dari yang kecil menuju yang besar, dari yang sedikit menuju yang banyak, dari yang rumit menuju yang gampang, dari yang irrasional menjadi rasional.

Di manapun tempatnya, realitas dan dinamika peradaban manusia bergerak sebagai hasil pergesekan antara dua macam keinginan manusia yakni agar lebih... dan agar tetap.

Manusia memiliki keinginan agar lebih baik, lebih enak, lebih banyak, lebih lengkap, lebih nyaman, lebih makmur, lebih bergengsi, lebih terkenal, lebih puas, lebih bahagia, lebih sempurna, lebih berkualitas, dan lain-lain. Untuk itu perubahan adalah keniscayaan. Jalannya; inovasi, renovasi, rekayasa, eksplorasi hingga eksploitasi yang telah melahirkan modernisasi, globalisasi, industrialisasi, komputersisasi, teknologi informasi, dan telekomunikasi.²⁹⁵ Setidaknya ada empat jenis rasa enak yang dialami setiap manusia, yaitu:

a. Senang vs Susah

Di semesta ini, tidak ada sesuatu yang secara mutlak harus dicari, dihindari, atau ditolak secara mati-matian. Meski demikian, kita tetap saja akan terus berusaha mencari, menghindari, atau menolak

²⁹⁵Ryan Sugiarto, dkk, *Suryomentaram, Riwayat, dan Jalan Menuju Bahagia*, hlm. 143-144.

banyak hal. Sering kali usaha kita itu terlalu berlebihan, seakan-akan kita bisa menciptakan rasa senang dan menghindari susah selama-lamanya. Yang demikian itu terjadi karena setiap kali kita mempunyai keinginan—baik terhadap datangnya sesuatu yang kita anggap sebagai anugerah atau supaya terhindar dari peristiwa yang kita anggap musibah—pada saat yang sama kita juga berharap, bila keinginan tersebut tercapai akan membuat kita bahagia seumur hidup. Secara bersamaan juga, kita memendam ketakutan, jika yang kita inginkan itu sampai gagal, kita pasti menderita sepanjang masa. Tanpa sadar, kita berhalusinasi terhadap keinginan secara berlebihan. Tentu saja hal semacam itu sangat keliru. Karena faktanya, berjuta-juta manusia di dunia telah dapat mencapai keinginannya, namun mereka hanya senang sesaat dan tak lama kemudian bersedih kembali. Berjuta-juta manusia di dunia juga telah gagal menggapai keinginan, namun mereka hanya bersedih sesaat dan kemudian dapat merasakan senang kembali.

Padahal, bila kita telah mendapatkan apa yang kita inginkan, kita tidak akan puas sampai di situ. Kita akan kembali terobsesi untuk mendapatkan tambahan yang lebih dan lebih lagi. Karena pada dasarnya, keinginan yang sudah kita gapai senantiasa memanjang dan terus mengembang. Artinya, kalau pun kita merasa senang saat mendapatkan sesuatu, kesenangan itu hanya berlangsung sesaat karena kita

akan kembali digelisahkan oleh keinginan baru yang menjadi perpanjangan dan pengembangannya. Begitu perpanjangan keinginan kita itu sampai pada suatu titik yang tak mungkin lagi kita capai maka sedihlah perasaan kita.

Pada saat yang sama, ketika kita merasa mentok karena tak mungkin lagi menggapai keinginan kita, secara otomatis keinginan kita akan menyusut. Ketika penyusutan keinginan kita itu akhirnya sampai pada titik yang mungkin kita dapatkan kembali maka perasaan sedih kita pun dengan sendirinya menghilang dan kita kembali bisa merasakan senang.

Contoh, ketika kita ingin mendapatkan seorang istri atau suami, yang kita pilih tentu yang berwajah rupawan, masih perawan atau perjaka, kaya, keturunan bangsawan, terpelajar, berbakti, cermat, cinta keluarga, dan seterusnya.

Namun, apabila daftar keinginan kita itu tak terpenuhi, apakah kita akan berduka selama-lamanya? Ternyata tidak. Kita memang akan bersedih, tetapi tidak akan berlangsung lama karena keinginan kita yang kemudian memendek berkata, "Walaupun syarat pilihanku tidak terpenuhi semua, asal saja wajahnya rupawan, tidak masalah ...". Jika yang cantik atau ganteng tidak kita dapatkan, keinginan kita pun memendek lagi, "Walaupun tidak rupawan, asal saja masih perawan atau perjaka, mungkin oke ...". Apabila ini pun tidak berhasil, keinginan kita pun kembali memendek, "Walaupun sudah janda atau

duda, asal saja belum punya anak, ya, tak apalah ...” Jika pilihan ini masih juga gagal, keinginan kita pun akan jadi lebih pendek, “Walaupun banyak anaknya, asal ia tidak cacat, bagiku bukan sebuah persoalan.” Apabila keinginan ini pun tidak juga terpenuhi, keinginan kita pun semakin menyusut dan akhirnya berkompromi dengan kenyataan, “Kasihlah, meski cacat, toh dia adalah manusia sepertiku juga, aku bersedia menikahnya.”

Padahal jika dalam mencari istri atau suami hanya dengan syarat asal sama-sama manusia, pasti-lah tidak menyulitkan kita, bukan? Setidaknya waktu kita menikmati indahnya pernikahan akan lebih panjang karena kita tidak perlu menunggu lama untuk memilih sampai harus menjadi perjaka atau perawan tua.

Sesungguhnya, rasa senang atau susah kita itu sangat relatif. Biasanya, rasa senang kita disebabkan oleh keinginan yang tercapai, sementara keinginan kita yang tercapai akan selalu memanjang melahirkan keinginan-keinginan baru yang kembali membuat susah dan derita. Dan kesusahan kita itu ternyata juga hanya disebabkan oleh keinginan yang tidak tercapai, sedang keinginan yang tidak tercapai otomatis akan memendek sehingga menjadi mudah digapai dan menimbulkan rasa senang lagi. Karena sifat keinginan yang sesekali memanjang (*mulur*), tak lama kemudian memendek (*mungkret*) maka rasa hidup seluruh manusia di dunia ini sejak dahulu kala pasti bersifat

demikian. Yakni sebentar senang sebentar susah, sebentar susah sebentar senang.²⁹⁶

Ketika Sukarno dan Hatta memproklamkan kemerdekaan Indonesian 1945 yang lalu, ada dua hal yang ada di dalam pikiran mereka, yakni kebebasan dan kemakmuran. Keduanya menjadi mimpi besar, tidak hanya untuk mereka berdua, tetapi juga untuk para bapak bangsa lainnya, seperti Sutan Sjahrir, Muhammad Yamin, dan sebagainya. Dengan kebebasan di tangan, bangsa Indonesia lalu mulai bisa membangun dirinya ke arah keadilan dan kemakmuran bagi semua warganya. Kebebasan dianggap sebagai jembatan emas menuju masyarakat yang paripurna. (Latif, 2011).

Sebagai pribadi, kita tentu juga ingin bebas. Kita ingin bisa menentukan hidup kita sesuai dengan keinginan kita. Kita juga ingin hidup aman, bebas dari rasa takut dan cemas atas hal-hal di luar diri kita. Keinginan untuk bebas tertanam secara alamiah di dalam jiwa manusia.

Penelitian yang dilakukan *Institut für Gesellschafts politik* di Jerman menunjukkan satu hal, bahwa kebebasan (*Freiheit*) merupakan nilai tertinggi di dalam masyarakat Jerman sekarang ini. (Reder, et.al, 2014) Hidup tak ada artinya, jika tidak ada kebebasan. Seluruh sistem politik dan ekonomi Jerman memang

²⁹⁶Muhaji Fikriono, *Puncak Makrifat Jawa Pengembaraan Batin Ki Ageng Suryomentaram*, Jakarta: Penerbit Noura Books (PT Mizan Publika), 2012, hlm. 271-273.

dirancang untuk bisa menampung cita-cita kebebasan semacam ini. Tentu, tidak ada sistem yang sempurna yang tidak lagi membutuhkan refleksi ulang.

Kebebasan dianggap berharga, setidaknya karena dua hal. Pertama, kebebasan, seperti pandangan Sukarno dan Hatta, adalah jalan menuju cita-cita yang lebih tinggi, seperti keadilan dan kemakmuran. Selama suatu bangsa masih hidup dalam penjajahan, ia tidak akan bisa merasakan keadilan dan kemakmuran. Selama orang masih hidup dalam penjajahan tradisi ataupun tirani “kata masyarakat”, ia tidak akan pernah mencapai kebahagiaan.

Kedua, kebebasan juga dianggap sebagai sesuatu yang bernilai pada dirinya sendiri. Kebebasan bukanlah alat untuk mencapai tujuan lain. Sebaliknya, kebebasan adalah tujuan itu sendiri. Pandangan semacam ini mengakar amat dalam di dalam masyarakat Eropa dan AS sekarang ini. Tanpa kebebasan, manusia belumlah sungguh menjalani hidupnya.²⁹⁷

Belajar dari Anthony de Mello di dalam bukunya yang berjudul *Awareness, A de Mello Spirituality Conference in His Own Words*, kebebasan batin dapat dipahami sebagai kebebasan dari keterkondisian batin, atau kebebasan dari “program-program” batin kita. (De Mello, 1990) Sedari kecil, kita diajar bagaimana cara berpikir, cara merasa, dan cara bertindak. Kita menelan semua itu, tanpa sikap kritis, dan kini menjadi bagian dari diri kita. Semua “program” ini

²⁹⁷Reza A.A Wattimena, *Bahagia, Kenapa Tidak?*, hlm. 68.

lalu menjadi pola hidup kita. Ketika kita mendapat masalah, kita lalu merasa, berpikir dan bertindak sesuai dengan “program” yang kita punya.²⁹⁸

Kondisi seseorang akan merasa senang jika menghadapi objek atau stimulus yang menurut konsep yang telah ada adalah baik atau dinilai baik. Jika seseorang senang atau susah hanya jika menghadapi objek tertentu di luar dirinya. Dengan demikian susah atau senang ada hanya jika ada objek di luar diri individu dan tergantung pada konsep baik-buruk yang diterima secara umum. Seneng itu bukan bahagia.²⁹⁹

Ketika kita mengalami hal baik, kita pun merasa, berpikir dan bertindak sesuai dengan “program” tersebut. Bahkan, pemahaman kita tentang apa itu “masalah” dan apa yang merupakan “berkah” juga ditentukan oleh “program” yang kita terima dari masyarakat kita, dan kita telan mentah-mentah begitu saja. Kita pun melihat dunia tidak dengan apa adanya dunia itu, tetapi dengan “program” yang kita punya. Segala bentuk perasaan, seperti sedih, senang, marah, dan sebagainya, adalah “program” hasil dari bentukan masyarakat kita. Misalnya, ketika seseorang meninggal, kita “diajarkan” oleh masyarakat kita untuk sedih.

Ketika mendapat bonus dari perusahaan, kita “diajarkan” untuk menjadi senang, bahkan mengada-

²⁹⁸ Reza A.A Wattimena, *Bahagia, Kenapa Tidak?*, hlm. 70.

²⁹⁹ Ryan Sugiarto, dkk, *Suryomentaram, Riwayat, dan Jalan Menuju Bahagia*, hlm. 145.

kan pesta dengan keluarga dan sahabat. Emosi dan perasaan, serta cara kita memaknai dan menanggapi berbagai peristiwa dalam hidup kita, bukanlah sesuatu yang alamiah, melainkan bentukan dari masyarakat kita. Jadi, ketika kita sedih, bukan karena suatu peristiwa membuat kita sedih, tetapi karena kita “diajarkan” untuk sedih, ketika mengalami peristiwa semacam itu. Dan sebaliknya, ketika kita senang, bukan karena suatu peristiwa membuat kita senang, tetapi karena kita “diajarkan” sejak kecil untuk merasa senang, ketika mengalami peristiwa tersebut. Inilah yang disebut sebagai “program” yang membuat seluruh batin kita tidak bebas untuk memahami dunia apa adanya. De Mello bahkan menyebutnya sebagai proses cuci otak, bahkan hipnosis. Apa yang diajarkan oleh De Mello dan Bordt adalah inti dari kebebasan itu sendiri, yakni kebebasan batin.³⁰⁰

b. Rasa Sama

Pada dasarnya, setiap manusia memiliki keinginan yang sama, yaitu keinginan yang sewaktu-waktu memanjang dan sewaktu-waktu memendek. Kesamaan tersebut dapat digunakan untuk membuat generalisasi bahwa seluruh umat manusia di dunia ini, sejak bayi hingga menjadi tua renta sama-sama bersifat sewaktu-waktu senang dan sewaktu-waktu susah. Dapat dipastikan bahwa hakikat rasa manusia secara universal sesungguhnya sama saja. Orang kaya

³⁰⁰Reza A.A Wattimena, *Bahagia, Kenapa Tidak?*, hlm. 71.

atau miskin, rakyat atau pejabat, orang suci atau penjahat, rasa hidupnya pasti sama, yaitu sebentar susah dan sebentar senang. Masing-masing dari kita sebagai manusia, sama-sama memiliki rasa senang-susah, lama-cepat, dan berat-ringan, yang berbeda hanya pada faktor yang membuat susah dan senang.

Hal itu bergantung dari latar belakang orang tersebut. Misalnya, orang kaya akan merasa senang karena mampu mendirikan pabrik baru, sementara orang miskin akan kegirangan karena mendapatkan sebungkus nasi lengkap dengan lauk pauknya di hari itu. Meski tampaknya jauh berbeda, namun hakikat rasa senang atau kesenangan yang dirasakan kedua orang tersebut sama saja. Seorang presiden merasa senang karena dapat terpilih kembali pada pemilu, sedangkan seorang kuli bangunan bergembira karena masih bisa bekerja di proyek yang baru. Keduanya sama di dalam merasakan senang. Orang suci merasa senang bila berbagai nasihatnya diikuti, penjahat merasa senang ketika tidak lagi diuber-uber polisi. Baik orang suci maupun penjahat, keduanya sama di dalam merasakan senang.

Akan tetapi, orang miskin sering kali mengira bahwa orang kaya itu tidak pernah susah. Perkiraan yang demikian itu tentu saja keliru sebab dalam diri orang kaya juga berisi banyak keinginan yang bila tercapai masih akan terus memanjang. Misalnya, pengusaha transportasi yang sudah memiliki perusahaan taksi dengan jumlah armada ratusan ribu

dengan puluhan pool yang tersebar di berbagai kota. Meskipun perusahaan taksinya sudah berkembang pesat, keinginannya tetap memanjang. Ia ternyata ingin menguasai perusahaan bus kota. Setelah berhasil menguasai perusahaan bus kota, keinginannya pun bertambah panjang. Ia ingin memiliki armada pesawat terbang. Namun sebelum keinginan barunya tercapai, tiba-tiba ada pengusaha transportasi lain yang memiliki reputasi internasional mendirikan perusahaan taksi di dalam negeri, ia pun merasa susah karena khawatir kalau perusahaan taksinya tersaingi dan akan kalah dalam berkompetisi. Artinya, orang sekaya apa pun, rasa hidupnya tentu sebentar senang sebentar susah, sebentar susah sebentar senang, begitu seterusnya.

Sebaliknya, orang kaya juga sering salah dalam menghayati rasanya orang miskin. Orang kaya mengira bahwa orang miskin itu selalu menderita dan susah selama-lamanya. Penilaian semacam itu terjadi karena subjektivitas orang kaya yang ketakutan kalau sampai menjadi miskin. Apabila penilaian orang kaya terhadap orang miskin dapat objektif, ia pun dapat memahami bahwa si Miskin juga tidak selamanya susah. Oleh karena itu, orang miskin yang menyangka bahwa orang kaya itu dapat bahagia dan senang selamanya, juga terjadi karena rasa subjektif orang miskin yang berkeinginan untuk menjadi kaya. Jika orang miskin dapat menggunakan objektivitasnya dalam memandang orang kaya, ia dapat dengan

mudah memahami bahwa si Kaya juga ternyata tidak senang selamanya. Demikian pula orang suci sering kita kira tidak pernah susah. Perkiraan demikian itu pun sangat keliru karena dalam diri orang sucipun berisikan keinginan. Ketika nasihat-nasihatnya di dengar banyak orang, tentu dirinya menjadi senang.

Namun, ketika apa yang dia sampaikan tidak diikuti, tentu sedihlah dia. Misalnya, orang suci memberikan nasihat, “Tinggalkanlah keburukan dan berhijrahlah kepada kebaikan.” Karena kita merasa bahwa istri atau suami kita perangnya sangat buruk, lalu kita meninggalkan rumah dan mencari wanita atau pria di luar rumah yang kita anggap lebih baik. Jika orang suci itu tahu bahwa kita berbuat demikian setelah mendengar nasihatnya, tentu akan berganti rasa senangnya. Itu artinya, sebaik apa pun perilaku orang-orang suci, mereka juga akan tetap mengalami sedih dan senang secara bergantian. Jika kita telah memahami sepenuhnya bahwa rasa orang di seluruh dunia sama saja, yakni sebentar senang, sebentar susah maka terbebaslah kita dari neraka iri hati dan sombong.³⁰¹

c. Iri Hati dan Sombong

Secara sederhana, iri hati ialah merasa dikalahkan atau dilebihi oleh orang lain. Adapun sombong men-

³⁰¹Grangsang Suryomentaram, *Kawruh Jiwa Jilid 1*, Jakarta, CV Haji Masagung 1989. hlm. 14-15. Dinukil dari buku Muhaji Fikriono, *Puncak Makrifat Jawa Pengembaraan Batin Ki Ageng Suryomentaram*, Jakarta: Penerbit Noura Books (PT Mizan Publika), 2012, hlm. 273-275.

jadi kebalikannya, yaitu merasa dapat mengalahkan atau melebihi orang lain.³⁰²

Perasaan iri hati dan sombong inilah yang membuat kita sering kali berusaha secara mati-matian hingga tak tahu batas kemampuan yang kita miliki. Tiga hal yang paling kita prioritaskan demi memenuhi tuntutan kedua perasaan itu adalah kekayaan (*semat*), kedudukan (*drajat*), dan kekuasaan (*kramat*). Ketika kita tengah diperbudak oleh iri hati dan sombong, sadar atau tidak perasaan kita berbisik, “Sebaiknya kucari uang sebanyak-banyaknya agar bisa menjadi kaya melebihi orang itu, dan jangan sampai miskin terus seperti orang ini. Sehingga, aku dapat menghina orang itu dan tidak selalu menerima ejekan seperti ini. Aku juga harus mendapatkan kedudukan yang tinggi supaya lebih mulia dibanding orang itu, dan jangan sampai dihina lagi seperti sekarang ini. Aku juga harus mendapat kekuasaan yang lebih besar, supaya berkuasa dan bisa menaklukkan orang itu. Aku sudah bosan menjadi lemah dan dipecundangi olehnya seperti ini.” Sedemikian berat beban perasaan ini, hingga kita lebih baik mati jika tak mencapai tujuan.

Perkataan, “Lebih baik aku mati jika tidak dapat mencapai tujuan,” jika sering terlintas dalam pikiran, akan mempercepat kita kehilangan akal sehat.

³⁰²Grangsang Suryomentaram, *Kawruh Jiwa Jilid 1*, hlm. 15-19. Muhaji Fikriono, *Puncak Makrifat Jawa Pengembaraan Batin Ki Ageng Suryomentaram*, Jakarta: Penerbit Noura Books (PT Mizan Publika), 2012, hlm. 276-281.

Sehingga kita yang biasanya bersikap rasional dan bahkan sangat religius, dengan mudah bisa tergiur oleh iklan paranormal yang senantiasa tampil glamor dan sering nampang di televisi. Dan kepada dukun yang telah menjerat kita dengan pencitraan itu, kita justru meminta petunjuk, “Bagaimana, Mbah, hidup saya ini mengapa selalu dirundung kemalangan. Apakah memang nasib saya harus dibenci orang? Sebaiknya saya harus bagaimana?” Maka, jika dukun itu meminta, “Sanggupkah Anda bertapa dengan ditanam di tanah selama empat puluh hari? Memang berat melaksanakan tapa ini, tetapi bila dijalani, tentu nasibmu akan menjadi lebih baik.”

Tentu saja pikiran kita semakin gelap. Akan tetapi, karena telah menjadi budak si Iri Hati dan si Sombong, kita pun menyanggupi, “Baik, Mbah. Saya bersedia ditanam asal benar-benar bisa mendapat anugerah. Toh andai pun saya gagal dan mati, hal itu tetap lebih baik daripada hidup, tetapi menjadi buah hinaan para tetangga seperti sekarang ini.” Begitu disiapkan lubang atau kubangan, tiba-tiba nyali kita menciut, “Mbah, jika penguburan ditangguhkan dulu sampai saya benar-benar siap, apakah boleh?”

Jika kita memahami bahwa hakikat rasa orang di seluruh dunia itu sama, pandangan kita menjadi terang. Kita pun kembali dapat bersikap rasional bahwa orang yang ditanam selama empat puluh hari, pasti akan mati karena tidak dapat bernapas. Orang yang dibekap kurang dari sepuluh menit saja sudah

kehabisan napas, apalagi harus ditanam di dalam tanah selama empat puluh hari tanpa sirkulasi udara.

Hal yang paling diidamamkan oleh orang yang iri hati dan sombong adalah asal dapat mengungguli orang lain dalam segala hal. Dalam hal makanan, pakaian, tempat tinggal, keluarga, anak-anak, dan sebagainya, ia selalu ingin melebihi siapa saja. Sementara, orang lain pun sama-sama ingin menyaingi atau melebihi orang selain dirinya. Oleh sebab itu, ketika berjuta-juta manusia telah diperbudak oleh perasaan iri hati dan sombong, tindakan antara satu sama lain akan saling unggul mengungguli hingga semua akan jatuh ke bawah. Bila dalam usaha untuk melampaui orang lain ia tergelincir, sehingga dapat dilampaui orang lain maka hatinya menjadi kesal, “Baik, meskipun aku kalah, tetapi tetanggaku itu hidupnya merana. Itu sudah cukup membuatku senang.” Padahal, sikap tetangganya juga berpikir demikian, yakni berusaha menyusahkan orang lain. Maka, berjuta-juta manusia yang sama sama terserang virus iri hati dan sombong tadi, selalu bertindak hanya untuk saling menyusahkan satu sama lain.

Pandangan orang yang iri hati dan sombong terhadap segala sesuatu dan peristiwa juga sering terbolak-balik. Misalnya, ketika ingin memiliki mobil karena keinginannya sangat menggebu sampai-sampai ia merasa, “Jika aku tidak sanggup memiliki mobil pribadi, alangkah menderitanya batinku. Kalau barang-barang yang lain, aku tidak begitu peduli.”

Maka, jika ia menjumpai seseorang yang mengendarai mobil, apalagi pengendara mobil itu adalah tetangga yang dibenci dan hendak dilebihinya maka begitu mendengar bunyi klaksonnya saja, ia sangat kesal, seakan-akan jantungnya copot. Begitu pulang ke rumah, semalam suntuk, ia tak bisa tidur karena memikirkan tetangganya yang berhasil memiliki mobil lebih dulu, “Kalau hanya mobil kredit, dari dulu aku juga sudah punya, dasar tak punya malu!” Demikian kira-kira pandangan orang yang iri hati. Keadaan itu selalu terjadi terbolak-balik hanya disebabkan oleh rasa iri hati dan sombong. Bila dipahami, apakah benar tetangganya itu ketika membunyikan klakson adalah sengaja pamer kepadanya? Apakah benar, hal itu dilakukan agar ia gelisah sepanjang malam karena merasa telah dikalahkan? Lalu dari mana pula ia tahu bahwa tetangganya membeli mobil dengan cara kredit?

Dampak dari pandangan terbolak-balik yang disebabkan rasa iri hati dan sombong itu memang sangat dahsyat. Hingga tak jarang hal itu dapat membuat orang membenci suami atau istrinya di rumah hanya lantaran sempat berpapasan dengan pria tampan atau wanita cantik di jalan. Korban yang sangat memprihatinkan dari rasa iri dan sombong ini adalah ketika ia sampai menggerutu sendiri, “Setelah kupikir-pikir, suami atau istriku ini memang kelewatan. Sudah jelek wajahnya, buruk pula hatinya. Kalau sekarang bisa berjodoh denganku, dulunya pasti

memakai guna-guna sehingga aku sampai terpikat kepadanya.” Padahal pria tampan atau wanita cantik yang berpapasan dengannya di jalan tersebut, tentu tak punya maksud agar ia membenci suami atau istrinya.

Rasa iri hati dan sombong juga dapat membuat pandangan seseorang menjadi gelap. Tak peduli sudah punya anak dan cucu, ia tetap saja tidak dapat menikmati rasa bersuami-istri yang membahagiakan. Karena, setiap kali menjumpai suami atau istrinya sendiri, yang dirasakannya justru suami atau istri orang lain, “Si Anu itu hidupnya sungguh bahagia karena mempunyai suami atau istri yang menyenangkan, perhatian, setia, dan pintar. Berbeda sekali dengan diriku yang merana ini, mempunyai suami atau istri yang sangat galak, gampang marah, dan tidak romantis.”

Hanya orang-orang yang sudah terlepas dari siksa neraka iri hati dan sombong yang dapat memasuki surga ketenteraman. Di dalam surga ketenteraman itu ia baru dapat menasihati dirinya sendiri, “O, bagaimana ini? Berumah tangga kok ribut terus. Bukankah landasan yang benar dalam membina setiap hubungan, apalagi pernikahan, adalah saling membahagiakan pendamping hidup?”

Kebanyakan pasangan suami istri memang telah keliru dalam memberikan landasan terhadap hubungan mereka. Pihak yang bermaksud menikahi beranggapan, “Kalau dia menjadi istri atau suamiku,

pasti akan senang hidupnya.” Anggapan demikian itu sebenarnya tidak memerhatikan rasa calon pendamping hidup. Apakah dia memang bahagia saat berjodoh dengannya? Hal itu sungguh tidak pernah menjadi bahan pertimbangan. Karena sesungguhnya yang ia kejar adalah kenikmatannya sendiri. Begitu pun dengan calon yang hendak dinikahi. Ketika bersedia menikah dengannya juga memendam maksud mencari kenikmatan diri sendiri, “Aku bersedia menikah dengannya supaya hidupku nanti bisa begini.”

Berbagai perselisihan yang timbul di dunia ini memang selalu disebabkan penghayatan rasa yang dibolak-balik sendiri. Hal itu berlangsung pada rasa diri sendiri maupun rasa orang lain. Bahkan, semakin rapat sebuah hubungan, semakin tajam pula muncul perselisihan. Relasi intim suami-istri adalah contoh yang paling nyata. Ketika masing-masing pihak tertutupi oleh kepentingan sendiri-sendiri dalam menjalin hubungan maka perceraian atau perpisahan, bahkan permusuhan hanya soal menunggu waktu saja. Apalagi jika rasa iri hati dan sombong turut campur. Ditambah dengan pemahaman yang gelap bahwa hakikat rasa hidup adalah sebentar senang sebentar susah, lengkap sudah penderitaan kita. Sebelum masing-masing pihak yang menjalin hubungan terbebas dari rasa iri hati dan sombong, ia tidak akan pernah bisa memahami bahwa dalam relasi sedekat apa pun, rasanya tentu juga sebentar nikmat sebentar tidak nikmat.

Berbeda dengan orang yang sudah berada di dalam surga ketenteraman. Ia terbebas dari segala kewajiban yang memang seharusnya tidak menjadi beban. Artinya, seseorang tidak akan pernah melaksanakan segala sesuatu dalam keterpaksaan. Kebiasaan orang-orang yang mewajibkan bermacam-macam hal yang bersumber dari anggapan-anggapan, katanyakatanya, pantasnyapantasnya, dan duga-duga kepada diri sendiri adalah orang yang masih duduk di neraka.

Orang yang demikian biasanya berpandangan, “Orang hidup itu harus begini, untuk itu saya harus begini, pakaian harus begini, rumah harus begini, hubungan suamiistri harus begini, mendidik anak harus begini, anak-anak juga harus begini, terhadap pembantu harus begini, terhadap tetangga harus begini, dan begitu seterusnya.” Bagi yang telah menduduki ketenteraman surga, hal itu tidak berlaku lagi baginya.

Sekali lagi, apabila kita memahami dengan jujur, bahwa hakikat rasa manusia di seluruh dunia sama saja maka kita terbebas dari penderitaan neraka iri hati dan sombong kemudian dengan mudah dapat memasuki surga ketenteraman. Di dalam surga ketenteraman, kita tidak lagi diperbudak oleh apa dan siapa pun termasuk oleh rasa-rasa kita sendiri. Sehingga kita dapat dengan leluasa bertindak apa saja semau kita tanpa menjadi beban dan tidak membebani sesama. Karena batas hak kebebasan kita untuk melakukan segala tindakan di dalam surga ketenteraman, adalah dengan mengakui dan men-

junjung tinggi hak kebebasan orang lain. Dalam surga ketenteraman inilah kita dapat merasakan hakikat rasa hidup yang sebenar-benarnya, yakni sebentar senang sebentar susah, sebentar susah sebentar senang.

d. Imunitas Manusia

Sebagaimana telah kita pahami bersama bahwa sifat keinginan yang ada pada diri kita sebentar memanjang dan sebentar memendek, sedangkan rasa yang ditimbulkan adalah sebentar senang dan sebentar susah. Sejak zaman dahulu, sekarang, dan sampai kapan pun pada dasarnya sifat dan rasa yang ditimbulkan keinginan kita selalu *ajeg* (konstan), yakni sebentar memanjang dan sebentar memendek; menimbulkan rasa sebentar senang dan sebentar susah.³⁰³ Dengan demikian, keinginan (*karep*) kita itu dapat kita anggap serupa atau mirip Barang Asal. Ya, ketika kita masih berada dalam kandungan ibu, keinginan kita sesungguhnya sudah ada, walaupun kini kita tak dapat lagi mengingat. Nanti setelah kita mati, raga kita membusuk, bisa jadi keinginan kita akan tetap ada. Setidaknya dalam bayangan kita saat ini, kalau kita mati kelak ingin berada di dalam Surga yang kekal penuh kenikmatan dan tidak pernah mengalami kesedihan, misalnya.

³⁰³Granggang Suryomentaram, *Kawruh Jiwa Jilid 1*, hlm. 22-27. Muhaji Fikriono, *Puncak Makrifat Jawa Pengembaraan Batin Ki Ageng Suryomentaram*, Jakarta: Penerbit Noura Books (PT Mizan Publika), 2012, hlm. 281-285.

Sebagai sesuatu yang mirip (kuasi) Barang Asal, dalam kehidupan nyata yang kita alami sekarang ini, keinginan benar-benar telah menunjukkan kedigdayaannya. Meskipun ia dihancurkan melalui kesusah-an, penderitaan, rasa malu, dan lain sebagainya, sifat keinginan tetap tidak berubah. Begitu pun saat ia berusaha disuap dengan berbagai kesuksesan pencapaian dan beragam prestasi, keinginan tetap bergeming. Keinginan selalu saja sebentar memanjang (*mulur*), sebentar memendek (*mungkrèt*). Akan tetapi, bagi yang memahami hakikat keinginan, akhirnya menjadi imun terhadap rasa yang menyertai. Ketika rasa kita telah memiliki kekebalan terhadap memanjang dan memendeknya keinginan secara konstan, selesai sudah perjalanan hidup kita sebelum ajal tiba. Artinya kita telah resmi mendapat sertifikat atau tanda kelulusan dalam perjalanan mengarungi ombak samudra hidup.

Manusia yang belum mendapatkan sertifikat hidup, akan selalu dihantui berbagai penyesalan atau kesedihan dan senantiasa dibayang-bayangi oleh ketakutan dan kekhawatiran. Secara sederhana dapat definisikan, bahwa sesal dan sedih adalah penderitaan yang telah terjadi, sedangkan khawatir adalah rasa takut menderita terhadap kejadian yang belum dialami. Menyesal dan khawatir inilah yang menyebabkan orang bersedih hati, prihatin, sengsara, hingga merasa celaka, gagal, menderita, dan tidak prospektif.

Ungkapan, “Kalau saja dulu aku memilih yang itu, tentu aku sangat bahagia dan tidak menderita

seperti ini,” adalah ekspresi penyesalan seseorang yang takut akan pengalaman masa lampau yang menyebabkannya jatuh celaka, menjadi susah, miskin, terhina, dan merasa tak berdaya. Apabila orang memahami dan menyadari bahwa setiap manusia sesungguhnya memiliki kekebalan atas segala rasa, ia pun menasihati dirinya sendiri, “Andaikan jarum waktu dapat diputar kembali, bagaimana pun keadaanmu dahulu, pasti rasanya juga akan sebentar senang sebentar susah seperti ini.” Jika demikian kesadaran yang muncul, seluruh penyesalan tentang masa lalu akan lenyap dengan mudah. Akan tetapi, jika ia tidak kunjung memahami adanya imunitas di dalam dirinya, penyesalan akan terus berlangsung, berlarut-larut hingga ketakutannya menjadi kian tak terkendali.

Seperti takut terkutuk dan takut durhaka, hingga ekspresi penyesalannya menjadi, “Seandainya dahulu aku tidak terkutuk oleh si Anu, atau tidak durhaka pada si Ano, tentu aku sudah bahagia dan tidak celaka seperti sekarang ini.” Namun, jika ia paham bahwa dirinya kebal, ia pun dapat menyadari, “Walaupun dulu saya terkutuk atau tidak, durhaka atau tidak, tetap saja rasanya sebentar senang sebentar susah.” Jika hal itu disadari pasti seluruh penyesalan akan lenyap.

Begitu pun kekhawatiran atau ketakutan terhadap pengalaman yang belum dialami. Hal itu hanya akan membuahkan kegelisahan dan penderita-

an. Dirinya selalu cemas jika di kemudian hari akan celaka, susah selamanya, terperosok di lembah kemiskinan, menjadi terhina, tak berdaya, tidak bahagia, dan lain sebagainya. Setelah orang memahami bahwa dirinya memiliki imunitas, ia pun menasihati dirinya, “Walaupun kelak akan terjadi apa saja seperti bumi dan langit akan merapat, rasanya pasti sebentar senang sebentar susah.” Lalu, sirnalah seluruh kekhawatirannya. Jika ia tak juga memahami, kecemasan akan semakin berlarut-larut sehingga takut akan hal yang aneh-aneh seperti takut terkutuk, takut durhaka, takut tidak bahagia dan sebagainya.

Padahal apa yang disebut sebagai terkutuk maupun durhaka tersebut tidak pernah sungguh-sungguh ia pahami. Sungguh aneh. Namun, apabila ia memahami bahwa manusia memiliki imunitas, ia segera menyadarkan dirinya, “Mana ada orang terkutuk atau durhaka? Kalau toh ada, rasanya pasti hanya sebentar senang sebentar susah.” Jika kekhawatiran itu dibiarkan berlarut-larut, ia akan takut kepada hal-hal yang semakin aneh seperti mati tersesat. Masa orang mati bisa tersesat? Akan tetapi, bila mengerti bahwa manusia itu memiliki imunitas, dapatlah ia menasihati dirinya, “Bagaimana mungkin orang mati dapat tersesat? Kalau tersesat tentu kembali hidup seperti yang kita alami sekarang ini. Lagi pula jika ada mati tersesat, berarti ada pula hidup tersesat? Apakah ketika hendak hidup dahulu kita sempat bertanya nanti aku harus bagaimana?

Bukankah saat kita lahir tidak berbekal apa-apa? Bukankah kita menjelma sebagai manusia begitu saja? Hidung sebagai sarana penciuman tepat di atas mulut, telinga yang berfungsi untuk mendengar tepat di kedua sisi kepala; kepala kita di atas, kaki di bawah, perut di depan, begitu seterusnya. Semua itu tiba dan menyertai kita begitu saja, bukan?” Menyesal dan khawatir itu sesungguhnya didasari oleh satu anggapan bahwa manusia itu dapat senang atau susah selama-lamanya. Apabila demikian logika kita maka dengan mati-matian rasa senang dikejar, dan dengan mati-matian pula rasa susah ditolak atau dihindari.

Kita tak sadar, hal itu menimbulkan ketakhayulan dalam diri. Takhayul ialah menghubungkan sebab dan akibat yang sebenarnya tidak ada hubungan sama sekali. Sebagai contoh, orang yang sedang sial saat berdagang lalu berucap, “Kesialan ini tentu lantaran aku tidak membakar kemenyan dan tidak sembahyang malam Jumat kemarin, sehingga daganganku tidak laku.” Jelas, membakar kemenyan dan bersembahyang itu tidak ada sangkut paut dengan kesialan seseorang dalam berdagang. Akan tetapi, karena kita dijejali pikiran takhayul Maka kita pun mencoba mencari-cari hubungannya.

Contoh lain yang lebih jelas, seorang anak tengah bermain, tiba-tiba sakit kejang-kejang, kemudian orangtuanya berkata, “Anak itu pasti dijegal oleh jin penunggu jalan perempatan hingga badannya kejang-kejang.” Padahal jelas, anak sakit kejang tidak

bersangkutanpaut dengan jin penunggu jalan. Karena untuk menjelaskan apakah jin itu berkaki dua atau berkaki empat, bertelur atau menyusui, juga tak ada seorang pun yang tahu. Namun, tetap saja ada yang percaya bahwa ada jin yang iseng menjegal anak kecil yang sedang bermain-main di jalanan.

Ketakhayulan semacam itu menyebabkan orang melakukan ritual dan berpantang yang aneh-aneh. Seperti merendam diri selama satu jam dalam tempo empat puluh hari, dengan asumsi bahwa jika setiap malam merendam diri sambil mengucapkan mantra-mantra tertentu, dalam waktu empat puluh hari pasti memperoleh karunia kebahagiaan untuk selamanya. Jika ia memahami bahwa sebagai manusia ia telah memiliki imunitas, pandangannya menjadi jernih. Ia akan tahu bahwa hasil dari orang merendam diri selama itu hanyalah menggigil kedinginan dalam kesepian. Bahkan istri atau suami yang ditinggalkan di rumah pun ikut merasa sepi dan kedinginan bahkan tidak dapat tidur karena menanti-nanti. Ditambah dengan tindakannya berpantang yang aneh-aneh seperti pantang makan dan pantang tidur, semakin kacaulah jalan pikirannya. Bukankah nikmatnya orang lapar adalah ketika makan, dan bahagiannya orang mengantuk adalah saat tidur pulas. Aneh, bukan? Orang itu memantang hal-hal yang nikmat dan membahagiakan, namun selalu mengeluh bahwa tidak pernah merasakan kenikmatan serta kebahagiaan dalam hidupnya.

Pantangan aneh-aneh itu kalau diteruskan, akan berlarut-larut hingga berpantang berdekatan dengan suami atau istri sendiri. Bahagiakah rasa yang berpantang maupun yang dipantang? Pastilah tidak. Oleh karena itu, ketika baru berpantang berjalan seminggu, misalnya, jika tak diawasi diam-diam sudah saling menyerobot. Sekali lagi, jika orang memahami bahwa manusia itu memiliki imunitas dalam dirinya, pandangan menjadi jernih. Ia pun memahami bahwa hasil berpantang untuk berhubungan seksual dengan istri atau suami sendiri adalah tidak nyaman. Demikian sifat katakhyulan yang mendorong orang melakukan ritual dan berpantang macam-macam, hanya karena memiliki anggapan akan adanya kesenangan atau kesusahan abadi.

e. Tabah

Apabila kita telah memahami bahwa manusia sesungguhnya memiliki imunitas atau kekebalan jiwa dan raga dalam menghadapi keinginannya, kita akan terbebas dari rasa sesal dan khawatir alias siap menghadapi segala sesuatu dan peristiwa yang ada.³⁰⁴ Berani menjadi orang kaya atau miskin, sanggup menjadi presiden atau kuli bangunan, dan bersedia menjadi orang suci atau penjahat. Karena kita telah memahami bahwa rasa hakikatnya pasti

³⁰⁴Grangsang Suryomentaram, *Kawruh Jiwa Jilid 1*, hlm. 28-30. Muhaji Fikriono, *Puncak Makrifat Jawa Pengembaraan Batin Ki Ageng Suryomentaram*, Jakarta: Penerbit Noura Books (PT Mizan Publika), 2012, hlm. 286-288.

sama, yaitu sebentar senang, sebentar susah. Jika demikian adanya, kita pun menyadari bahwa ternyata segala sesuatu dan peristiwa dalam hidup ini tak ada yang perlu kita khawatirkan dan tak ada pula yang membuat kita harus menggebu-gebu.

Lebih jauh lagi, masing-masing dari kita sebenarnya memiliki pengalaman yang dapat menjadi pelajaran buat kita sendiri. Pada prinsipnya, hal yang sangat kita takuti adalah kesusahan atau penderitaan. Sementara pengalaman-pengalaman kita telah membuktikan bahwa kita selalu mampu melewati kesusahan atau penderitaan itu. Mungkin, dalam benak kita bahwa kesusahan yang paling hebat adalah ketika kita merasa sangat malu, sangat tidak diperhatikan, sangat tidak dihargai, atau ketika kita menderita sakit yang sangat berat. Namun dalam kenyataannya, jika hanya sekadar malu dan sakit saja—seberapa pun beratnya—kita tetap mampu menahannya. Memang, awalnya mungkin kita masih mengeluh, “Oh, ini sungguh sangat memalukan sekali, seumur hidup belum pernah aku harus menanggung rasa malu yang seberat ini!” Begitu kita terbebas dari rasa sesal dan khawatir, secara otomatis kita pun menjadi tabah.

Dalam ketabahan, kita dapat mengintrogasi diri sendiri yang suka berbohong, “Apakah ada rasa malu yang tidak kuasa engkau pikul? Sangat wajar jika engkau merasa malu akibat kebodohan yang telah engkau lakukan, tetapi sampai kapan engkau harus menyembunyikan wajahmu? Bukankah segala yang

telah terjadi tak mungkin diapa-apakan lagi? Bukankah jelas sekali bahwa yang engkau hadapi adalah keadaan sekarang ini dan besok pagi? Mengapa engkau harus membuang-buang energi untuk sesuatu yang sudah basi, dan tak semangat dengan apa yang seharusnya akan engkau hadapi?”

Demikian pula saat terdera oleh rasa sakit yang berat, awalnya kita memang mengeluh, “Aduh, ini sungguh sangat sakit sekali, seumur hidup belum pernah aku harus menanggung rasa sakit yang seberat ini!” Namun setelah terlepas dari deraan rasa sesal dan khawatir, serta merta kita pun berada dalam ketabahan. Dalam keadaan tabah, kita pun kembali dapat mengintrogasi diri sendiri yang sering berbohong, “Adakah sakit yang sangat berat yang membuat engkau tidak kuasa menahannya? Boleh saja engkau mengaduh dan merintih-rintih, tetapi sampai kapan engkau akan terus melakukan itu? Apakah dengan terus mengaduh dan meratap rasa sakitmu dapat berkurang atau akan hilang?”

Jika dengan terus mengaduh dan merintih-rintih rasa sakitmu tak bisa hilang, berarti sesungguhnya tubuhmu telah memiliki kekebalan untuk merasakan derita itu, bukan? Seberat dan sedahsyat apa pun rasa sakit, paling hanya berujung kematian. Bila kematian yang menjadi akhir, bukankah engkau juga telah siap menjalaninya?”

Apabila kita telah memahami bahwa hakikat segala sesuatu dan semua peristiwa tidak ada yang

perlu dikhawatirkan sekaligus tidak ada pula yang membuat kita merasa perlu untuk secara berlebihan mengejanya maka pandangan kita menjadi jernih. Keadaan itu membuat kita terbebas dari keberadaan seluruh barang-barang di kolong langit dan yang terkandung di perut bumi ini. Karena kita paham bahwa kesemuanya itu tidak dapat menyebabkan kita menjadi bahagia atau celaka, sekaligus juga tak bisa menyebabkan kita merasa senang atau susah selamanya. Pada hakikatnya, yang menyebabkan senang itu ialah keinginannya tercapai, dan yang menyebabkan susah itu ialah keinginannya tidak tercapai, bukan disebabkan barang-barang yang kita inginkan atau barang-barang yang kita hindari.

f. Mengamati Keinginan

Jelas kiranya, bahwa secara mental maupun fisik, sesungguhnya manusia telah memiliki kekebalan (*imunitas*) dalam menghadapi segala keadaan.³⁰⁵ Jika hakikat yang semacam itu telah kita pahami, dengan mudah kita dapat membebaskan diri dari deraan rasa iri hati dan sombong serta sesal dan khawatir yang menyebabkan kita merasa menderita atau bahkan celaka. Begitu kita terbebas dari rasa iri hati-sombong serta sesal-khawatir, secara otomatis kita pun berada

³⁰⁵Grangsang Suryomentaram, *Kawruh Jiwa Jilid 1*, hlm. 30-32. Muhaji Fikriono, *Puncak Makrifat Jawa Pengembaraan Batin Ki Ageng Suryomentaram*, Jakarta: Penerbit Noura Books (PT Mizan Publika), 2012, hlm. 288-291.

dalam ketenteraman dan ketabahan yang melahirkan rasa suka cita dan bahagia yang murni.

Dalam keadaan suka cita dan bahagia yang seperti itu, mudahlah bagi kita untuk secara objektif mengobservasi berbagai keinginan yang timbul di dalam diri kita sendiri. Kemudahan itu disebabkan kita sudah bisa memahami bahwa setiap keinginan senantiasa memendam rasa takut kalau-kalau tidak tercapai.

Maka, dengan tanpa beban kita dapat meyakinkan diri sendiri, “Seberapa pun mendesak keinginan dalam anggapan kita, ketika belum dapat segera atau bahkan tak dapat kita wujudkan, ia tidak akan menimbulkan kesedihan melainkan hanya sesaat, dan kemudian kita akan mendapatkan kesenangan dalam bentuk pemendekannya. Begitu pun ketika kita memenuhinya, ia hanya menyenangkan kita sesaat, dan akan kembali membuat sedih dalam pemanjangannya.”

Dengan menyadari keberadaan imunitas dalam diri, tanpa grogi sedikit pun kita dapat menantang semua keinginan yang datang, “Silakan wahai gerombolan keinginan, berusaha mati matian untuk memprovokasiku dalam mendapatkan senang-senang abadi, atau berupayalah sekuat tenaga untuk menghasutku agar menolak kesusahan abadi karena kalian tidak akan pernah berhasil. Kalian sudah tidak mungkin dapat menipuku lagi!” Tatkala kita sudah dapat meyakinkan diri dengan sedemikian rupa ketika menghadapi semua provokasi dan hasutan keinginan

maka rasa prihatin dalam diri pun lenyap. Seiring dengan seluruh keprihatinan yang sirna, tumbuh pula si pengamat keinginan yang memahami hakikat keinginan-keinginan dalam diri sendiri. Si pengamat atau penonton keinginan dalam diri sendiri adalah rasa aku objektif, rasa eksis atau kuasi Sang Wujud (Sang Absolut).

Oleh karena itu, setiap orang pasti memiliki rasa aku, tidak mungkin tak memiliki rasa aku. Setiap kali merasa aku, pasti merasa eksis. Jadi, jika ada seseorang yang merasa aku, tetapi tidak merasa eksis, yang demikian itu tentu berada di luar kewajaran. Dengan demikian, si pengamat sesungguhnya adalah rasa aku objektif yang teraktivasi secara otomatis bersamaan dengan rasa prihatin dalam diri kita yang sudah lenyap. Ketika si pengamat belum kita sadari kemunculannya, pasti kita selalu merasa, “Akulah yang berkeinginan, akulah yang senang, dan akulah yang susah.” Misalnya, kita tengah terburu-buru bergegas ke toilet. Saat kita belum atau tidak bisa menyadari kemunculan si observator dalam diri, pasti kita merasa, “Aku ini tergesa-gesa menuju toilet karena kebelet pipis.”

Namun, jika kita dapat bersikap tenang, dengan jelas dapat kita sadari bahwa di dalam diri kita ada yang mengetahui dan ada yang memahami bahwa kita kebelet pipis. Yang memahami bahwa kita kebelet pipis, tentu tidak ikut merasakan bagaimana rasanya orang kebelet pipis, tetapi dengan jelas ia

dapat memahami keinginan orang yang kebelet pipis. Adapun yang mengetahui bahwa diri kita kebelet pipis, ia hanya merasakan bahwa dirinya kebelet pipis dan harus bergegas ke toilet secepatnya, tanpa pernah terpikir olehnya bahwa, “Aku begini ini karena ini.” Ya, karena yang mengetahui ini sesungguhnya hanya bisa merasakan bahwa, “Aku begini” dan sampai kapan pun tidak akan pernah memahami, “Mengapa aku begini.” Jadi, yang memahami adalah yang mengobservasi keinginan, dan yang menjalani adalah yang merasakan keinginan.

Oleh karena itu, si Observator atau si Pengawas akan senantiasa berlaku objektif, sementara si Pelaku atau si Perasa akan selalu bertindak subjektif. Contoh lain yang lebih dekat, kita merasa malu karena terlanjur melakukan sesuatu yang kita anggap keliru. Semua tindakan yang memalukan, pasti terjadi karena subjektivitas kita terlalu dominan. Setelah semuanya terjadi, barulah kita memahami bahwa apa-apa yang terlanjur kita lakukan tadi ternyata sangat memalukan. Jadi, saat melakukan tindakan yang memalukan, bisa dipastikan bahwa kita tidak peduli akan keberadaan si Observator dalam diri kita. Baru setelah kita merasakan malu, kita lebih mudah menyadari adanya yang mengetahui dan adanya yang memahami, “Aku ini pasti tengah mendapat malu karena menjadi salah tingkah dan serba salah, bahkan tak berani keluar rumah.” Yang memahami bahwa diri kita memperoleh malu ini, tidaklah turut merasa malu, melainkan memahaminya saja, yaitu

ketika si Pengawas belum kita sadari, atau tepatnya tidak kita anggap kehadirannya.

Pada saat keberadaan si Observator tidak kita anggap maka yang kita rasakan, “Akulah yang berkeinginan, akulah yang senang, akulah yang susah, akulah yang kebelet pipis, akulah yang malu.” Begitu kita terlepas dari seluruh keprihatinan yang subjektif, ruang yang kita sediakan untuk kehadiran si Observator atau si Pengawas dalam diri pun menjadi tak lagi dibatasi oleh rasa suka dan tidak suka. Pada saat si Observator mendapatkan ruang yang cukup, dengan jelas dan tegas kita memahami siapa hakikat diri kita sesungguhnya, yaitu diri yang senantiasa bersikap objektif dalam menghadapi segala sesuatu dan peristiwa. Pada saat yang sama, dengan mudah kita dapat menyadari bahwa, “Aku bukan keinginan”, dan turunan dari kesadaran tadi adalah sebagaimana ungkapan, “Ternyata, yang senang dan susah bukanlah Aku.” Sehingga kita pun dengan mudah dapat memahami bahwa, “Yang kebelet pipis dan yang malu juga bukan Aku!”

E. Penemuan Teori Kawruh Jiwa

1. Kawruh Jiwa Suryomentaram

Kawruh jiwa Suryomentaram merupakan serangkaian ajaran yang berupa wejangan yang terkait dengan sisi-sisi kehidupan. Wejangan tersebut berisi ajaran-ajaran mengenai realitas kehidupan yang sebaiknya disadari oleh manusia. Rasa senang dan susah tidak ada yang kekal. Karena itu,

manusia perlu mempunyai sisi fleksibilitas yang dalam ajaran Suryomentaram disebut dengan kemampuan *mulur mangkret* (Hartono, 2010).

Kawruh jiwa Suryomentaram merupakan hasil penyelidikan alam kejiwaan yang dilakukan oleh Ki Ageng Suryomentaram. Hasil penyelidikan tersebut kemudian tertuang ke dalam pemikiran-pemikiran yang sering disebut dengan kawruh jiwa. Ajaran tersebut tersebar berkat temen-temen Ki Ageng Suryomentaram yang sering diajak berdiskusi yang menyebarkannya kepada orang lain maupun lewat penerbitan buku atas pemikiran-pemikiran tersebut.

Suryomentaram mengungkapkan bahwa kawruh jiwa merupakan pengetahuan tentang jiwa. Manusia terdiri dari jiwa dan raga. Jiwa merupakan bagian dari manusia yang tidak terlihat, sementara raga merupakan bagian yang bias terlihat. Meskipun jiwa tak terlihat, tetapi keberadaannya dapat dirasakan. Orang dapat merasakan sakit, sedih, dan seterusnya.

Sarwiyono (2008) menjelaskan bahwa menurut Suryomentaram, rasa dalam jiwa manusia adalah benih ilmu pengetahuan. Rasa itulah yang mendorong seseorang bertindak. Rasa lapar mendorong seseorang untuk makan, rasa haus mendorong manusia untuk minum dan seterusnya. Mempelajari rasa adalah mempelajari tentang orang, sedangkan diri sendiri adalah orang. Jadi belajar tentang rasa, dapat dikatakan mempelajari tentang diri sendiri.

Prihartanti (2003) menjelaskan bahwa rasa merupakan struktur dasar manusia yang dijelaskan dalam dua dimensi, yaitu dimensi kelengkapan dan dimensi kesempurnaan. Dimensi kelengkapan (rasa sebagai alat) berupa kualitas fungsi rasa yang meliputi fungsi fisik, emosi, kognisi, dan intuisi.

Dimensi kesempurnaan (rasa sebagai kemampuan) merupakan tingkat kualitas kesadaran manusia.

Konsep rasa bila dibandingkan dengan pandangan Freud, maka makna rasa sejalan dengan *insting* dalam konsep psikonalisis Freud. Rasa dalam jiwa manusia adalah benih ilmu pengetahuan. Rasa itulah yang mendorong seseorang bertindak. Rasa lapar mendorong seseorang untuk makan dan rasa haus mendorong seseorang untuk minum. Sedang *insting* didefinisikan sebagai perwujudan psikologis dari suatu sumber rangsangan semiotik yang di bawa sejak lahir. Perwujudan psikologisnya disebut hasrat sedangkan rangsangan jasmaniah hasrat disebut kebutuhan. Jadi, keadaan lapar dapat digambarkan secara psikologis sebagai keadaan kekurangan makanan pada jaringan-jaringan tubuh, sedang secara psikologis diwujudkan dalam bentuk hasrat akan makan. Hasrat itu berfungsi sebagai kebutuhan yang didorong tingkah laku. Orang yang lapar mencari makanan. Karena itulah *insting* dilihat sebagai faktor pendorong kepribadian. *Insting* tidak hanya mendorong tingkah laku, tetapi juga menentukan arah yang akan ditempuh tingkah laku (Hall & Lindzey, 1993).³⁰⁶

Konsep kawruh jiwa Suryomentaram dijelaskan oleh (Fudyartanto, 2003) mengacu pada segala gerak dalam batin yang meliputi perasaan-perasaan, gagasan-gagasan, dan keinginan sehingga rasa hidup akan mendorong manusia untuk bergerak. Rasa mendorong orang berbuat apa saja.

(Jatman, 2008) menyatakan bahwa rasa dalam kawruh jiwa lebih dari sekedar perasaan, emosi, suasana hati, atau sensasi.

³⁰⁶Ryan Sugiarto, dkk, *Suryomentaram, Riwayat, dan Jalan Menuju Bahagia*, hlm. 175-176.

Manusia Jawa memaknai rasa sebagai pengecap, perasaan, karakter manusia dan pernyataan dari hati nurani. Suryomentaram membedakan rasa secara kualitatif sebagai rasa *kramadangsa* dan rasa manusia tanpa ciri. Rasa *kramadangsa* sebagai rasa yang dangkal dilekati oleh sifat egoistik. Rasa manusia tanpa ciri sebagai rasa yang mendalam merupakan kesadaran yang lebih luas. Rasa yang mendalam menghadirkan kesadaran bahwa rasa manusia sama saja, bahwa hidup adalah sekarang dan ada di sini, perubahan rasa senang dan susah selalu ada.

BAB IV



KONSTRUKSI KAWRUH JIWA KI AGENG SURYOMENTARAM DALAM QURANI JAWI

A. Kawruh Jiwa dalam Tasawuf Qurani Jawi

1. Tipologi Karakter Kawruh Jiwa Ki Ageng Suryomentaram

Untuk dapat menemukan spesifikasi karakter tipologi *Kawruh Jiwa* Suryomentaram, maka lebih awal perlu dianalisis biografi Suryomentaram sendiri dalam menjalani hidupnya, dan karakter kepribadiannya serta bagaimana ia dapat mengembangkan ajarannya dan sikap konsistensi pribadinya terhadap *Kawruh Jiwanya* tersebut. Hal itu sebagai wujud bentuk interrelasi ide (ajaran), tokoh (biografi) dan peristiwa (faktor sosial dan kultural yang melingkupi), sebagaimana populer dalam studi ilmu humaniora.

a. Makna Kawruh Jiwa dalam Biografi Ki Ageng Suryomentaram

Dalam ilmu humaniora, terungkap dan terurainya riwayat hidup serta latar belakang sosio-kultural

seorang tokoh adalah penting untuk memahami munculnya buah karya pemikirannya. Dengan cara ini maka analisis buah karya pemikiran tokoh yang dikaji akan menjadi lebih jelas dan bermakna. Ini berangkat dari asumsi bahwa suatu ide muncul sebagai interaksi dealektis dengan peristiwa yang melatarinya. Secara hermeneutika, telaah pemikiran tokoh melibatkan aspek:³⁰⁷

- 1) Tokoh atau penulis (asal-usul keluarga, perjalanan hidup cita-cita, dan ide yang diusungnya).
- 2) Teks (buah karya pemikiran atau ajaran).
- 3) Konteks (latar dan suasana sosio-kultural dan historisitas tokoh).
- 4) Pembaca atau penafsir dengan konteks latar dan suasana sosio-kultural dan historisitasnya.

Sebagai seorang putra raja Hamengku Buwana VII, *Bendara Raden Mas* (BRM) Kudiarmaji yang lebih dikenal Ki Ageng Suryomentaram kecil hidup dan dibesarkan dalam suasana kehidupan tradisi kraton yang bersifat feodalis, suatu tatacara hidup kolektif yang menghargai orang berdasarkan keturunan darah raja dan bukan karena prestasinya, bersifat mistis, magis dan okultis serta penuh dengan etika khas

³⁰⁷Richard E. Palmer, *Hermeneutika, Teori Baru untuk Interpretasi*, terj. Musnur Hery dan Damanhuri Muhammad, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003, hlm. 43-44. Dinukil dari Sa'adi, *Nilai Kesehatan Mental Islam Dalam Kebatinan Ki Ageng Suryomentaram*, Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan Badan Litbang Dan Diklat Kementrian Agama RI, 2010, hlm. 222.

kraton, sehingga orang tidak dapat hidup secara bebas mengekspresikan ide, pendapat, sikap dan pandangan karena adanya batasan berbagai nilai etika tersebut. Hal semacam itu juga sangat dirasakan olehnya, dan dirasakannya sebagai “belunggu”, karena dapat mendorong orang untuk hidup secara tidak otentik atau *slamuran* (sikap untuk mengelabui orang lain) tidak realistis dan sejenisnya. Orang-orang yang hidup di kraton dan para pejabat (*punggawanya*) yang mayoritas masih ada hubungan darah dengan raja, dalam berperilaku terikat oleh berbagai gelar formal kebangsawanan yang baginya itu semu dan dapat merangsang orang untuk bertingkah laku *slamuran* dan *ungkul* (persaingan tidak sehat) demi pengkat, jabatan dan harta (*semat, drajat lan kramat*).

Oleh karena itu, sebagai seorang demokrat tulen yang anti feodalisme dalam segala bentuknya, ia menyebut para pengikutnya *kanca beja* dan bukan murid, karena relasi dengan atribut guru-murid merupakan bentuk wujud *kramadhangsa* (jiwa obyektif) yang dapat menghambat adanya *raos sami* dalam komunikasi dan interaksi sosial yang ia ajarkan untuk itu ia tidak mau terjebak feodalisme baru yang penuh *slamuran* dalam kelompoknya, yang menurutnya itu merupakan kepalsuan dan tidak bermanfaat bagi hidup serta merupakan tampilan perilaku sikap mental tidak sehat. Sebab dalam pandangannya bahagia (*beja*) hakiki bersumber pada kebermaknaan hidup itu sendiri tidak dapat disandarkan pada hal-hal yang

bersifat semu dan hanya menempel saja (seperti ia ungkapkan *kuwi dudu aku*, itu bukan saya) pada diri kita, tetapi sejauh mana individu dapat menghayati makna hidup dan mewujudkan hidup bermakna secara otentik dan konkret bagi sesama, sebagaimana dalam konsep logoterapi psikologi Transpersonal Victor E. Frankel.³⁰⁸

Bila dilihat dari perspektif histori Islam, makna dan semangat egaliter (*raos sami*) dalam biografi Ki Ageng Suryomentaram dapat disekati similaritasnya lebih jelas dengan sunnah Nabi Muhammad yang menyebut para pengikut bersama beliau sebagai sahabat (*kanca*), yang menggambarkan semangat *raos sami* (*musawah*, nilai egaliter dan aqualitas sosial) dan menekankan bahwa esensi puncak prestise individu didasarkan hanya pada prinsip prestasi takwa (*atqâkum*) kepada Allah dengan mengedepankan prestasi *imân* (spiritualitas), ‘*ilmu* (intelektualitas), *akhlâq* (moralitas) dan ‘*amal sâlih* (karya profesionalitas).

Jadi dalam konteks pandangan hidup Ki Ageng Suryomentaram *ajining diri* (prestise) adalah berdasarkan faktor prestasi usaha (*kasab*), bukan keturunan darah (*nasab*) sebagaimana dalam kultur feudalisme. Inilah hal fundamental yang menjadi ciri masyarakat demokratis, sebagaimana dalam teori

³⁰⁸Victor E. Frankel, Logoterapi, terj. M. Murthada, Yogyakarta: Kراسي Wacana, 2003, hlm. ix. Dinukil dari Sa’adi, *Nilai Kesehatan Mental Islam Dalam Kebatinan Ki Ageng Suryomentaram*, Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan Badan Litbang Dan Diklat Kementrian Agama RI, 2010, hlm. 223.

mobilitas sosial yang memandang prestasi individu untuk mobilitas vertikal dengan variabel di antaranya pendidikan (ilmu) dan prestasi sosial yang lain. Dari sini tampak jelas bahwa *raos sami* merupakan karakter spesifik bentuk implementasi demokratisasi dan inklusivisme *Kawruh Jiwa* Suryomentaram. Sejalan dengan Firman Allah SWT dalam Ar-Ra'du: 11.

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ
وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِّن
دُونِهِ مِن وَّالٍ ﴿١١﴾

Sesungguhnya Allah tidak merubah keadaan sesuatu kaum sehingga mereka merubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri. Dan apabila Allah menghendaki keburukan terhadap sesuatu kaum, maka tak ada yang dapat menolaknya; dan sekali-kali tak ada pelindung bagi mereka selain Dia.

Sayid Quthb dalam Tafsir *Fi Zhilâlil Qur'an* menyebutkan Allah selalu mengikuti mereka dengan memerintahkan malaikat-malaikat penjaga untuk mengawasi apa saja yang dilakukan manusia untuk mengubah diri dan keadaan mereka, yang nantinya Allah akan mengubah kondisi mereka itu. Sebab Allah tidak akan mengubah nikmat atau bencana, kemuliaan atau kerendahan, kedudukan atau kehinaan, kecuali kalau mereka itu mau mengubah perasaan, perbuatan dan kenyataan hidup mereka. Maka Allah

akan merubah keadaan diri mereka sesuai dengan perubahan yang terjadi dalam diri dan perbuatan mereka sendiri. Meskipun Allah mengetahui apa yang bakal terjadi dari mereka sebelum hal itu terwujud, tetapi apa yang terjadi atas diri mereka itu adalah sebagai akibat dari apa yang timbul dari mereka. Jadi, akibat itu datangnya belakangan waktunya sejalan dengan perubahan yang terjadi pada diri mereka.³⁰⁹

Secara hermeneutik interpretative (*istiqra muntajji, magza*), fenomena sosial tidak sehat berupa feodalisme gaya baru tanpa mengejar “gelar kebangsawanan semu” dapat ditarik makna analiginya dalam konteks sosio-kultural kontemporer dengan mulai muncul di masyarakat kasus jual beli gelar kesarjanaan palsu, kapitalisasi pendidikan, universitas fiktif dan sejenisnya yang menggambarkan orang tidak lagi otentik dan suka *slamuran*. Karena dengan gelar kesarjanaan –yang palsu tersebut sebagaimana terjadi pada kasus di sebuah Universitas di Indonesia merupakan contoh konkretnya—orang mengira akan mudah memperoleh *semat, drajat lan kramat*. Itu merupakan model tampilan embrio gejala psikopatologi sosial yang merupakan anomali budaya tidak sehat dari “sistem feodalisme” dalam dunia pendidikan, sehingga pendidikan menjadi ajang industri atau bisnis, bukan tempat menempa kualitas diri.

³⁰⁹Sayid Quthb, *Tafsir Fi Zhilâlil Qur'an*, Jakarta: Gema Insani, 2000, Jilid 7, hlm. 38

Perbedaannya, kalau dalam lingkungan sosio-kultural Ki Ageng Suryomentaram, kraton sebagai institusi pemberi gelar kebangsawanan berdasarkan hubungan darah (strukturalisme sosial genetik) dengan raja, maka pada konteks kontemporer hal itu beralih pada institusi pendidikan yang memberikan gelar kesarjanaan tersebut kepada yang bisa dan mau membayar. Akibatnya kesarjanaan bukan lagi prestasi yang butuh ketekunan dan perjuangan (strukturalisme sosial dinamika), tapi sudah menjadi prestise yang cukup hanya dibeli saja seperti komoditi barang dagangan (strukturalisme sosial ekonomik). Inilah yang dinamakan hidup *slamuran* oleh Ki Ageng Suryomentaram sebagai bentuk mental tidak sehat yang parah dalam kehidupan sosial. Hal ini sejalan dengan firman Allah SWT dalam Al-Qashâsh: 83

تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي
الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ﴿٨٣﴾

Negeri akhirat itu, Kami jadikan untuk orang-orang yang tidak ingin menyombongkan diri dan berbuat kerusakan di (muka) bumi. Dan kesudahan (yang baik) itu adalah bagi orang-orang yang bertakwa.

Sayid Quthb dalam tafsir *Fi Zhilâlil Qur'an* menjelaskan dalam diri setiap manusia yang tidak ada sedikitpun perasaan untuk sombong terhadap diri mereka sendiri dan tidak juga terpikir dalam hatinya

untuk merasa sombong dengan keluarga atau orang-orang yang berkaitan dengannya. Namun perasaan mereka menyembunyikan diri dari itu semua. Sehingga, ia dipenuhi perasaan terhadap Allah dan Manhaj-Nya dalam kehidupan.³¹⁰

Hal serupa juga disampaikan baginda Nabi Muhammad SAW dalam sabdanya:

Cinta harta dan tahta dapat menimbulkan kemunafikan di dalam hati, sebagaimana air dapat menumbuhkan sayur mayur.

Dalam konteks Islam, konflik (*shiqâq*) dan keraguan (*shakk*) merupakan hal yang sebisa mungkin dihindari seseorang karena dapat menghilangkan *sa'âdah* (kebahagiaan), *sakînah* (ketenangan) dan *tuma'ninah* (ketentraman) sebagai syarat kebahagiaan dalam hidup dan memperkuat kepribadian. *Shiqâq* (konflik) mengakibatkan keretakan integritas diri, dan *shakk* mengakibatkan ambiguitas dan ambivalensi dalam berwawasan, bersikap dan bertindak. Pengalaman konflik batin (psikologis, internal) seperti itu secara fenomenologis bisa terjadi dalam kehidupan setiap individu kapan saja dan di mana saja, dan Ki Ageng Suryomentaram telah melewatinya dengan selamat dan itulah arti bahagia (*beja*) yang ia cari.

Sedangkan dari telaah teori spiritualisasi (tasawuf Islam), secara epistemologis *shakk* (skeptis) merupakan pintu pembatas dari dua hal yang kontradiktif,

³¹⁰Sayid Quthb, *Tafsir Fî Zhilâlil Qur'an*, Jilid 9, hlm. 76

pada satu sisi secara positif sebagai stimulus kepada *yaqîn*. Sedangkan *yaqîn* itu sendiri merupakan wujud stabilitas jiwa yang merupakan salah satu wujud tampilan kesalahan mental, dan merupakan kebutuhan kejiwaan. Ini tampak relevan dengan sabda Nabi: “tinggalkanlah apa-apa yang meragukan kamu menuju kepada yang tidak meragukan kamu”. (H.R. at-Turmuzi)

Dari segi keimanan, *syakk* (skeptif) potensial menjadi pintu gerbang kepada *kufir* yang dapat membawa kesengsaraan abadi. Dari telaah tentang struktur jiwa menurut al-Gazali, *shakk* menggambarkan *nafs lawwâmah* yakni masih menjadi tarik menarik antara nilai-nilai positif dengan negatif. Keyakinan merupakan sumber kekuatan hebat bagi jiwa untuk mampu melahirkan banyak kreasi dan perubahan besar dalam sejarah peradaban manusia, meskipun terkadang keyakinan tersebut kemudian terbukti salah. Keyakinan (*tatag, gambaran madeg pribadi*) juga merupakan gambaran jiwa yang telah mencapai posisi *mutmainnah* dalam nilai-nilai positif (kebaikan) dengan terbebas dari hal-hal yang rendah. Dari uraian tersebut tampak gambaran pencapaian kualitas jiwa “*mutmainnah*” pada diri Ki Ageng Suryomentaram.

Dalam ungkapan Ibnu Atha’illah al-Iskandari, Ki Ageng bisa termasuk kategori *Ahwâl Tajrîd* karena segala keinginannya untuk lepas dari kesibukan

urusan duniawi, padahal Allah telah memberikan kedudukan di tempat yang baik.³¹¹

B. Metodologi Kawruh Jiwa dalam Tasawuf Qurani Jawi

1. Struktur Fundamental Jiwa Manusia

Menurut Ki Ageng Suryomentaram, struktur fundamental (esensi) jiwa terdiri dari dua unsur dasar yaitu *raos utawi kraos gesang* (rasa atau merasa hidup) dan *pangertosan* (pengertian).

Dalam pandangannya, Ki Ageng Suryomentaram menyatakan bahwa semua aktivitas manusia dalam kehidupannya berujung pada keberasilan dan kebertujuan untuk bisa memenuhi dua hal yang esensial-fundamental tersebut. Ketika dikaitkan, bahwa teori *raos utawi kraos gesang* dan *pangertosan* lebih dekat pemaknaannya dengan *fikr* dan *zikir*³¹². Sebagaimana tertuang dalam al-Qur'an *إِنَّهُ وَفَكَرَّ وَقَدَّرَ*. "Sesungguhnya dia telah memikirkan dan menetapkan (apa yang ditetapkannya)".

Suryomentaram menilai esensi *kawruh jiwa* adalah deskripsi tentatif hakekat dan dinamika *rasa* setiap manusia. Ia merupakan hasil perenungan fenomenologis, pemikiran spekulatif yang terus menerus, observasi dan refleksi intuitif yang jernih, mendalam serta pengalaman hidup pribadi Suryomentaram serta lingkungan sosial yang di amati, dalam upaya mengenal jiwa manusia

³¹¹Abdullah Asy-Syarkawi, *Asyarah Al-Hikam Ibnu Atha'illah al-Iskandari*, terj. Al-Hikam, Jakarta: Turos, 2017, hlm. 5.

³¹²Sa'adi, *Nilai Kesehatan Mental Islam Dalam Kebatinan Ki Ageng Suryomentaram*, hlm. 247

secara “otentik” dan komprehensif. Oleh karena itu ia menjelaskan betapa penting dan rumitnya mempelajari jiwa manusia. Diantaranya adalah:

Pertama, *Djiwa punika mboten kawon penting tinimbang raga, sarehne kawontenanipun mboten kasatmata pramila langkung angle dipun sumerep*. Jiwa itu tidak kalah penting dari pada raga. Karena keadaannya yang tidak tampak oleh mata, maka ia sulit untuk diamati. Esensi jiwa menurut Suryomentaram adalah *raos* (rasa) atau *kraos* (merasakan) dan *pangertos* (pengertian, *insight*), sebagaimana dijelaskan:³¹³

Kedua, *Pirantosing manungsa punika raga (ingkang kanthi pantja indera) lan djiwa. Djiwa punika wudjudipun raos (kraos) gesang lan pangertos. Kraos gesang punika kadosta kraos aku, kraos ana, kraos bungah, kraos susah, karep lan sapanunggalanipun. Pangertospunika putusan kangge netepaken prakawis ingkang saking pabtja indera lan kraosipun*. Piranti manusia itu raga dengan panca inderanya dan jiwa. Dan jiwa itu wujudnya rasa hidup dan pengertian (kognisi, intuisi). Rasa hidup itu seperti rasa aku, rasa ada, rasa senang, rasa susah, keinginan dan sebagainya. Dengan metode filsafat, Suryomentaram mengidentifikasi esensi (hakekat) manusia dari dua sifat dasar alam benda di dunia.

Ketiga, *Wategipun barang pejah punika mboten obah kajawi dipun obahaken, mboten tuwuh, mboten rembaka,*

³¹³Suryomentaram, *Ilmu Djiwa*, t.k, t.p, t.t, hlm. 1. Dinukil dari buku Sa’adi, *Nilai Kesehatan Mental Islam Dalam Kebatinan Kawruh Jiwa Suryomentaram*, hlm. 164.

*mboten gadhah raos penggalih lan cipta.*³¹⁴ Sifat alam benda mati adalah tidak bergerak kecuali digerakkan, tidak tumbuh, tidak berkembang biak, tidak berperasaan dan tidak berpikiran.

Keempat, *Watakipun barang gesang kados taneman inggih punika gadhan watak obah piyambak ananging mboten saged owah saking panggenanipun piyambak, saged thukul, tuwuh lan rembaka piyambak utawi dipun biyantu, tanpa raos lan penggalih.*³¹⁵ Sifat benda hidup seperti tanaman adalah dapat bergerak sendiri tetapi tidak dapat pindah tempat sendiri, bisa tumbuh dan berkembang biak baik dengan dirinya sendiri atau dengan dibantu, tidak berperasaan dan pikiran.

Kelima, *Kewan gadhah watak saged obah piyambak kados mlampah piyambak, liar, tuwuh saged ageng lan rembaka lan pejah gadhah raos luwe, ngelak, pengin benten jinis, nanging mboten gadhah raos sedih lan penggalih*³¹⁶. Hewan bisa bergerak sendiri seperti berjalan, lahir, tumbuh besar, berkembang biak, kemudian mati, punya rasa instink lapar, haus, ingin dengan lain jenis, tetapi tidak punya perasaan dan pikiran.

Keenam, *Watakipun manungsa punika saged obah, pindah panggenan piyambak, lahir, tuwuh ageng, dewasa, gadhah anak-anak, pejah lan gadhah raos gesang lan karep*

³¹⁴Grangsang Suryomentaram, *Kawruh Begja Wejanganipun Ki Ageng Suryomentaram*, Buku I, Jakarta : CV. Haji Masagung, 1989, hlm. 34-35.

³¹⁵Grangsang Suryomentaram, *Kawruh Begja Wejanganipun Ki Ageng Suryomentaram*, hlm. 78.

³¹⁶Grangsang Suryomentaram, *Kawruh Begja Wejanganipun Ki Ageng Suryomentaram*, hlm. 78.

nglestantunaken kangge saening gesang kanthi penggalih lan cipta".³¹⁷ Sifat manusia adalah dapat bergerak, dapat berpindah tempat sendiri, lahir, tumbuh, besar, dewasa, berketurunan, mati, mempunyai rasa (kesadaran) hidup dan keinginan untuk melestarikan kualitas hidup dengan perasaan dan pikiran.

Dalam wawancara penulis dengan Muhaji Fikriono selaku pengkaji Kawruh Jiwa, menurutnya dalam perspektif Ki Ageng Suryomentaram, manusia sempurna (*insân kâmil*), adalah manusia yang tak lagi membutuhkan kesempurnaan dikarenakan telah sempurna sebagaimana manusia menyadari segala keterbatasannya. Sebagaimana ungkapan Ki Ageng Suryomentaram "*Yen mangertos bilih tiyang menika wategipun apes, lajeng boten pados kuwasa utawi madosi Ingkang Mahakuasa. Yen boten pados kuwasa utawi madosi Ingkang kuwasa, lajeng kraos kuwasa. Yen sampun kraos kuwasa, lajeng saged tansah ngisin-isin dhateng apesipun piyambak. Inggih menika menembah ingkang mitadosi. Mangka, raos kuwasa menika raos ingkang sekaca, mila wejang menika merugaken sekaca. Dados, yen tiyang menika kawejang, lajang kraos kuwasa, inggih menika wohing wejang ingkang samesthinipun.*" (Jika telah paham bahwa secara kodrati memang tak berdaya, seseorang tidak akan berusaha untuk dapat menjadi berdaya alias berkuasa, dan juga tidak merasa perlu untuk mencari Yang Maha Kuasa. Dengan demikian, ia justru menjadi berdaya alias berkuasa. Begitu

³¹⁷Grangsang Suryomentaram, *Kawruh Begja Wejanganipun Ki Ageng Suryomentaram*, hlm. 79.

telah merasakan berdaya alias berkuasa, ia pun dapat senantiasa menertawakan ketidakberdayaannya. Demikian itulah sesungguhnya laku penyembahan alias penghambaan yang dapat menentramkan hati. Karena keberdayaan selalu melahirkan rasa tentram, wejangan tentang laku penghambaan yang benar seperti ini juga akan senantiasa menentramkan hati. Jadi, jika seseorang mengalami wejangan tentang laku penghambaan yang benar, lalu dapat merasakan secara nyata kebenarannya, maka yang demikaian adalah buah dari wejangan ini yang semestinya).

2. Eksistensi Jiwa Manusia

Keinginan manusia untuk mencari makna hidup bisa saja dihambat: dalam logoterapi hambatan seperti ini dinamai “frustrasi eksistensial”. Kata eksistensial dalam hal ini memiliki tiga arti, yaitu: (1) keberadaan manusia itu sendiri, atau, cara khusus manusia dalam menjalani hidupnya; (2) makna hidup; dan (3) perjuangan manusia untuk menemukan makna yang konkrit di dalam hidupnya, dengan kata lain, keinginan seseorang untuk mencari makna hidup.

Frustrasi eksistensial bisa memicu *neurosis*. Logoterapi memiliki istilah khusus untuk menamai penyakit *neurosis* yang disebabkan oleh frustrasi eksistensial, yaitu “noögenic neuroses” (*neurosis noogenik*) untuk membedakannya dari *neurosis* yang dikenal selama ini, yaitu *psychogenic neuroses* (*neurosis psikogenik*). *Neurosis noogenik* tidak diakibatkan oleh dimensi kehidupan manusia yang ber-

sifat psikologis, melainkan dimensi “noologis” (dan kata Yuimani noos, yang berarti pikiran) dalam eksistensi atau keberadaan manusia. *Neurosis noogenik* adalah istilah logoterapi untuk menggaris bawahi sesuatu yang secara khusus terkait dengan dimensi humanis atau manusiawi seorang manusia.

Neurosis noogenik tidak muncul akibat konflik antara dorongan dan naluri manusia, tetapi muncul karena masalah-masalah kehidupan. Salah satunya dan yang perannya cukup besar, adalah terganggunya keinginan manusia untuk mencari makna hidup.

Jelas, bahwa di dalam kasus-kasus *neurosis noogenik*, metode terapi yang tepat dan memadai bukan metode psikoterapi yang umum, melainkan logoterapi; artinya, terapi yang berani menyentuh dimensi manusiawi.

Frankl menolak tegas, bahwa upaya seseorang untuk mencari makna hidup, bahkan keraguan seseorang terhadap makna hidupnya dianggap penyakit. Frustrasi eksistensial bukan penyakit. Frankl memberi contoh seorang pilot tinggi AS yang mengalami itu dan awalnya didiagnosa oleh psikoanalisis.³¹⁸

³¹⁸Contoh-contoh Frankl selalu mengarah kekelompok elit. Mapan secara materi, punya rasional cukup (terpelajar, ilmuwan dan seterusnya). “sekan” pencarian makna itu adalah kelompok “golongan 5” dalam khirarki Maslow. Atau karena mereka itulah yang dapat diajak diskusi mengenai pencarian-makna. Bila tekanannya karena tak-bisa menyekolahkan anak, ditekan oleh orang tua, istri, suami dan seterusnya, sulit dengan logoterapi. Ini terapi kelompok “golongan ke-5” menurut Muhammad Alwi. Di nukil dari http://humanisme-kebenaran.blogspot.com/2010/03/pencarian-makna-hidup-psikologi.html#_ftn5

Namun, Suryomentaram menilai esensi kawruh jiwa adalah deskripsi tentatif hakekat dan dinamika rasa setiap manusia. Ia merupakan hasil perenungan fenomenologis, pemikiran spekulatif yang terus menerus, observasi dan refleksi intuitif yang jernih, mendalam serta pengalaman hidup pribadi Suryomentaram serta lingkungan sosial yang di amati, dalam upaya mengenal jiwa manusia secara “otentik” dan komprehensif. Oleh karena itu ia menjelaskan betapa penting dan rumitnya mempelajari jiwa manusia. Diantaranya adalah:

Pertama, *Djiwa punika mboten kawon penting tinimbang raga, sarehne kawontenanipun mboten kasatmata pramila langkung angle dipun sumerep*. Jiwa itu tidak kalah penting dari pada raga. Karena keadaannya yang tidak tampak oleh mata, maka ia sulit untuk diamati. Esensi jiwa menurut Suryomentaram adalah *raos* (rasa) atau *kraos* (merasakan) dan *pangertos* (pengertian, *insight*), sebagaimana dijelaskan:³¹⁹ Dalam Al-Mulk: 2

الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمٰنِ
مِن تَفٰوُتٍ ۗ فَاَرْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِنْ فُطُوْرٍ

Yang telah menciptakan tujuh langit berlapis-lapis. Kamu sekali-kali tidak melihat pada ciptaan Tuhan Yang Maha Pemurah sesuatu yang tidak seimbang. Maka lihatlah berulang-ulang, adakah kamu lihat sesuatu yang tidak seimbang

³¹⁹Suryomentaram, *Ilmu Djiwa*, t.k, t.p, t.t, hlm. 1. Dinukil dari buku Sa'adi, *Nilai Kesehatan Mental Islam Dalam Kebatinan Kawruh Jiwa Suryomentaram*, hlm. 164.

Sayid Quthb dalam tafsir *Fi Zhilâlil Qur'an* menegaskan langit adalah makhluk yang tetap di depan mata yang jahil yang pandangannya tidak sampai melampaui tangan yang menciptakannya dan tidak menengok kesempurnaannya. Namun ayat ini membangkitkan serta menggerakkan pikiran dan renungan terhadap keindahan dan kesempurnaan ini beserta gerakan dan tujuan yang ada di balik semua itu.³²⁰

Kedua, *Pirantosing manungsa punika raga (ing kang kanthi pantja indera) lan djiwa. Djiwa punika wudjudipun raos (kraos) gesang lan pangertos. Kraso gesang punika kadosta kraos aku, kraos ana, kraos bungah, kraos susah, karep lan sapanunggalanipun. Pangertos punika putusan kangge netepaken prakawis ing kang saking pabtja indera lan kraosipun.* Piranti manusia itu raga dengan panca inderanya dan jiwa. Dan jiwa itu wujudnya rasa hidup dan pengertian (kognisi, intuisi). Rasa hidup itu seperti rasa aku, rasa ada, rasa senang, rasa susah, keinginan dan sebagainya. Pengertian (identik akal) adalah untuk menetapkan hal-hal yang terkait dengan panca indera dan rasa. Dengan metode filsafat, Suryomentaram mengidentifikasi esensi (hakekat) manusia dari dua sifat dasar alam benda di dunia. Dalam Yûsuf : 53.

وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي ۚ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ ۗ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي ۚ إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ

³²⁰ Sayid Quthb, *Tafsir Fi Zhilâlil Qur'an*, Jilid 11, hlm. 350

Dan aku tidak membebaskan diriku (dari kesalahan), karena sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafsu yang diberi rahmat oleh Tuhanku. Sesungguhnya Tuhanku Maha Pengampun lagi Maha Penyanyang

Sayid Quthb dalam tafsir *Fî Zhilâlil Qur'an* menyampaikan sebuah kisah yang tampak jelas unsur kemanusiaan bukan hanya unsur sastranya saja, melainkan untuk dijadikan pelajaran dan nasihat. Ungkapan-ungkapan indahny melukiskan denyut dan debaran perasaan dengan gambaran yang indah, halus, dan lembut, dalam realitas yang utuh yang memuat semua hal yang mempengaruhinya dan semua peristiwa di dalam jiwa, di bawah bayang-bayang dan pengaruh lingkungannya.³²¹

Secara ringkas dan garis besar tentang jenis dan tingkatan benda-benda tersebut dengan spesifikasinya:

- d. *Jinising alam barang pejah kadosta siti, toya, latu, angin, gas lan sanes-sanesipun* (jenis alam benda mati seperti tanah, air, api, udara, gas dan sebagainya).
- e. *Jinising alam gesang kadosta taneman, kewan lan manungsa* (jenis alam benda hidup seperti tumbuhan, binatang dan manusia).

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ
طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ

Tidakkah kamu perhatikan bagaimana Allah telah membuat perumpamaan kalimat yang baik seperti pohon

³²¹ Sayid Quthb, *Tafsir Fî Zhilâlil Qur'an*, Jilid 6, hlm. 357

yang baik, akarnya teguh dan cabangnya (menjulang) ke langit. (Ibrahim: 24)

Sayid Quthb dalam tafsir *Fi Zhilâlil Qur'an* menjelaskan sesungguhnya pagelaran kalimat yang baik itu bagaikan pohon yang baik, akarnya yang kokoh dan cabangnya menjulang ke langit. Sedangkan pagelaran kalimat yang buruk itu bagaikan pohon yang buruk yang dicabut dengan akar-akarnya dari permukaan bumi. Sesungguhnya kalimat yang baik itu kokoh, tidak tergoyahkan oleh angin topan, tidak tertiuip oleh angin kebaikan, dan tidak mampu didongkel oleh kezaliman. Kemudian kalimat yang menjulang ke langit, yakni mampu mengintai dan menjangkau keburukan, kezaliman dan kesewenangan dari atas.³²²

- f. *Piranti raos utawi kraos gesang lan pangertos* (rasa atau kesadaran hidup dan pengertian, akal) yang merupakan identitas esensial manusia. Manusia memiliki *raos gesang* (rasa hidup) yang meliputi *raos bungah, raos susah, raos aku lan raos karep* (kepinginan) *nglestantunaken gesang lan pangertosan kanthi penggalih lan cipta*³²³ (rasa keinginan untuk melestarikan hidup serta pengertian dengan berpikir dan mencipta) inilah yang membedakan dengan benda mati, tumbuhan, dan binatang. Dengan identitas esensial tersebut manusia dapat berkembang dan

³²² Sayid Quthb, *Tafsir Fi Zhilâlil Qur'an*, Jilid 7, hlm. 96

³²³Grangsang Suryomentaram, *Kawruh Begja Wejanganipun Ki Ageng Suryomentaram*, hlm. 80.

mengembangkan potensi-potensi kemanusiannya. Dalam Al-A'râf: 179, Allah menyampaikan.

وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْعَافِلُونَ

Dan sesungguhnya Kami jadikan untuk (isi neraka Jahannam) kebanyakan dari jin dan manusia, mereka mempunyai hati, tetapi tidak dipergunakannya untuk memahami (ayat-ayat Allah) dan mereka mempunyai mata (tetapi) tidak dipergunakannya untuk melihat (tanda-tanda kekuasaan Allah), dan mereka mempunyai telinga (tetapi) tidak dipergunakannya untuk mendengar (ayat-ayat Allah). Mereka itu sebagai binatang ternak, bahkan mereka lebih sesat lagi. Mereka itulah orang-orang yang lalai

Sayid Quthb dalam tafsir *Fi Zhilâlil Qur'an* menyerukan untuk merenungkan secara mendalam dan jauh dari hawa nafsu tentang urusan yang di bawa oleh Rasulullah yang mengajak kepada petunjuk. Tetapi mereka malah memutarnya sebagai sebuah tuduhan bahwa nabi itu orang gila.³²⁴

Ketiga, Wategipun barang pejah punika mboten obah kajawi dipun obahaken, mboten tuwuh, mboten

³²⁴ Sayid Quthb, *Tafsir Fi Zhilâlil Qur'an*, Jilid 4, hlm 367

*rembaka, mboten gadhah raos penggalih lan cipta.*³²⁵ Sifat alam benda mati adalah tidak bergerak kecuali digerakkan, tidak tumbuh, tidak berkembang biak, tidak berperasaan dan tidak berpikiran.

Keempat, *Watakipun barang gesang kados taneman inggih punika gadhan watak obah piyambak ananging mboten saged owah saking panggenanipun piyambak, saged thukul, tuwuh lan rebbaka piyambak utawi dipun biyantu, tanpa raos lan penggalih.*³²⁶ Sifat benda hidup seperti tanaman adalah dapat bergerak sendiri tetapi tidak dapat pindah tempat sendiri, bisa tumbuh dan berkembang biak baik dengan dirinya sendiri atau dengan dibantu, tidak berperasaan dan pikiran.

Kelima, *Kewan gadhah watak saged obah piyambak kados mlampah piyambak, liar, tuwuh saged ageng lan rem baka lan pejah, gadhah raos luwe, ngelak, pengin benten jinis, nanging mboten gadhah raos sedih lan penggalih.*³²⁷ Hewan bisa bergerak sendiri seperti berjalan, lahir, tumbuh besar, berkembang biak, kemudian mati, punya rasa instink lapar, haus, ingin dengan lain jenis, tetapi tidak punya perasaan dan pikiran.

³²⁵Granggang Suryomentaram, *Kawruh Begja Wejanganipun Ki Ageng Suryomentaram*, Buku I, Jakarta : CV. Haji Masagung, 1989, hlm. 34-35.

³²⁶Granggang Suryomentaram, *Kawruh Begja Wejanganipun Ki Ageng Suryomentaram*, hlm. 78.

³²⁷Granggang Suryomentaram, *Kawruh Begja Wejanganipun Ki Ageng Suryomentaram*, hlm. 78.

Keenam, *Watakipun manungsa punika saged obah, pindah panggenan piyambak, lahir, tuwuh ageng, dewasa, gadhah anak-anak, pejah lan gadhah raos gesang lan karep nglestantunaken kangge saening gesang kanthi penggalih lan cipta*³²⁸. Sifat manusia adalah dapat bergerak, dapat berpindah tempat sendiri, lahir, tumbuh, besar, dewasa, berketurunan, mati, mempunyai rasa (kesadaran) hidup dan keinginan untuk melestarikan kualitas hidup dengan perasaan dan pikiran.

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ
تَنْتَشِرُونَ

Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan kamu dari tanah, kemudian tiba-tiba kamu (menjadi) manusia yang berkembang biak. Ar-Rûm : 20

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا
لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي
ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya diantaramu rasa kasih dan sayang.

³²⁸Grangsang Suryomentaram, *Kawruh Begja Wejanganipun Ki Ageng Suryomentaram*, hlm. 79.

Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berfikir. Ar-Rûm : 21

وَمِنْ ءَايَاتِهِ ۚ خَلَقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْتَلَفَ
الْسِّنْتِكُمْ وَالْوَنِيكُمۡ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعٰلَمِينَ

Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah menciptakan langit dan bumi dan berlain-lainan bahasamu dan warna kulitmu. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang mengetahui. Ar-Rûm : 22

وَمِنْ ءَايَاتِهِ ۚ مَنَامُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِغَاؤُكُمْ
مِّن فَضْلِهِ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ

Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah tidurmu di waktu malam dan siang hari dan usahamu mencari sebagian dari karunia-Nya. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang mendengarkan. Ar-Rûm : 23

وَمِنْ ءَايَاتِهِ ۚ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنزِلُ مِن
السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ إِنَّ فِي
ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya, Dia memperlihatkan kepadamu kilat untuk (menimbulkan) ketakutan dan harapan, dan Dia menurunkan hujan dari langit, lalu menghidupkan bumi dengan air itu sesudah matinya. Se-

seungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang mempergunakan akalunya

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِّنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ

Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah berdirinya langit dan bumi dengan iradat-Nya. Kemudian apabila Dia memanggil kamu sekali panggil dari bumi, seketika itu (juga) kamu keluar (dari kubur). Ar-Rûm : 24

3. Tingkatan (Ukuran) Jiwa Manusia

Setelah ditelaah dengan seksama terhadap Kawruh Jiwa Ki Ageng Suryomentaram, dengan pendekatan teori strukturalisme dapat teridentifikasi tingkatan (struktur) jiwa manusia yang hierarkis (bertingkat-tingkat), semua tingkatan jiwa tersebut dirangkum ke dalam konsep ukuran (dimensi).

Pertama, tingkatan terendah rasa (jiwa) adalah Juru Catet; Jiwa. Manungsa ukuran I yang menggambarkan fungsi kesadaran persepsi fisik dari perilaku manusia.³²⁹ Di dalam surat Ad-Dhuha: 4

وَلِلْآخِرَةِ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَىٰ

Dan sesungguhnya hari kemudian itu lebih baik bagimu daripada yang sekarang (permulaan).

³²⁹Sa'adi, *Nilai Kesehatan Mental Islam Dalam Kebatinan Ki Ageng Suryomentaram*, Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan Badan Litbang Dan Diklat Kementerian Agama RI, 2010, hlm. 255.

Menurut teori Al-Ghazali tentang struktur *nafs relatif* termasuk dalam konsep *nafs ammarah* yang sejalan dengan konsep jiwa ukuran I Ki Ageng Suryomentaram. *Nafs ammarah* menggambarkan keadaan jiwa yang masih cenderung kepada orientasi dan motivasi rendah yang dikuasai kekuatan syahwat biologis dan insting semata (*syahwatiyah-bahimiyah*), sehingga cenderung tidak akan terpuaskan dan membentur norma etis. Namun jika dipenuhi secara legal maka *nafs ammarah* berubah menjadi *nafs marhamah* (*ma rahima rabbi*, nafs yang dirahmati Allah).³³⁰ Ar-Rum : 7 Allah menjelaskan bahwa

يَعْلَمُونَ ظَهْرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ
هُمٌ غَافِلُونَ

Mereka hanya mengetahui yang lahir (saja) dari kehidupan dunia; sedang mereka tentang (kehidupan) akhirat adalah lalai

Kedua, tingkatan rasa juru *cathet-cathetan* yang menempatkan individu pada manungsa ukuran II (jiwa manusia tingkat II) dengan segala *interest*, ikatan kepentingan dan primordialismenya dalam memandang, bersikap, dan bertindak dengan sesama. Pada tingkatan ini manusia tidak tulus dalam interaksi-

³³⁰Sa'adi, *Nilai Kesehatan Mental Islam Dalam Kebatinan Ki Ageng Suryomentaram*, hlm. 259

nya dengan sesama karena selalu dilandasi oleh kepentingan-kepentingan (*cathetan*) seperti latar belakang, pendidikan agama, profesi, madzhab, warna kulit dan sebagainya.³³¹ Asy-Syams : 8

فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا

maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketakwaannya

Ketiga, tingkatan rasa *kramadhangsa*, ukuran *kaping III* (tukang pikir, kesadaran rasional). Pada tingkatan ini, olah rasa individu sudah sampai pada tingkat yang bagus karena mengalami proses pertimbangan logis rasional. Al-Mudasir: 18

إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ

Sesungguhnya dia telah memikirkan dan menetapkan (apa yang ditetapkannya)

Keempat, tingkatan jiwa tertinggi adalah *citra manungsa tanpa tenger* (manusia tanpa ciri): ukuran *kaping IV*.³³² Al-Hasyr : 9

³³¹Sa'adi, *Nilai Kesehatan Mental Islam Dalam Kebatinan Ki Ageng Suryomentaram*, hlm. 261

³³²Sa'adi, *Nilai Kesehatan Mental Islam Dalam Kebatinan Ki Ageng Suryomentaram*, hlm. 267

وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْأَيْمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ
هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا
أُوتُوا وَيُؤْتِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ
وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

Dan orang-orang yang telah menempati kota Madinah dan telah beriman (Anshor) sebelum (kedatangan) mereka (Muhajirin), mereka (Anshor) 'mencintai' orang yang berhijrah kepada mereka (Muhajirin). Dan mereka (Anshor) tiada menaruh keinginan dalam hati mereka terhadap apa-apa yang diberikan kepada mereka (Muhajirin); dan mereka mengutamakan (orang-orang Muhajirin), atas diri mereka sendiri, sekalipun mereka dalam kesusahan. Dan siapa yang dipelihara dari kekikiran dirinya, mereka itulah orang-orang yang beruntung.

Ki Ageng menjelaskannya, “Wonten gambar karamadangsa punika—Ki Ageng nudingi gambar karamadangsa—ing margi pratigan wonten aling-aling. Aling-aling punika ngalang-alangi awakipun piyambak anjok dhateng ukuran kaping sekawan. Aling-aling punika mbela dhiri ingkang wujudipun pamanggih leres. Dados aling-aling ingkang ngalang-alangi awakipun piyambak anjok dhateng ukuran kaping sekawan wujud pamanggih leres.” (pada bagan kramadangsa ini—Ki Ageng menunjuk bagan—di jalan simpang tiga terdapat sebuah hijab. Hijab inilah yang menutupi diri kita untuk bisa sampai pada ukuran keempat.

Hijab ini adalah upaya membela diri yang berwujud pendapat yang kita anggap benar. Jadi hijab yang menghalangi diri kita untuk bisa sampai pada level kesadaran keempat itu berwujud pendapat yang kita anggap benar).³³³

Menurut Muhaji Firiono, pengkaji Kawruh Jiwa Ki Ageng Suryomentaram, bahwa bisa digambarkan sebuah bagan empat tingkatan kesadaran manusia menurut Ki Ageng Suryomentaram.

| No | Kesadaran Manusia | Wujud Kesadaran Dalam Diri Manusia | Rasa Kesadaran Dalam Diri Manusia |
|----|-------------------|--|--|
| 1 | Tingkatan Pertama | Garis (Hanya garis lurus/alam tumbuhan) | Dirasakan saat masih bayi. (Berfitriah suci, serupa dengan garis lurus yang dapat mengarah dan diarahkan ke mana saja) |
| 2 | Tingkatan Kedua | Bidang (Memiliki panjang dan lebar/alam binatang) | Dirasakan saat berusia 2-3 tahun. (Organ tubuh telah berfungsi secara naluriah, tapi akal dan sensitivitas hatinya belum aktif) |
| 3 | Tingkatan Ketiga | <i>Barang Dumadi</i> (Memiliki panjang, lebar, tebal/ mikrokosmos) | Kanak-kanak yang mulai meranjak remaja. (Akal berfungsi secara mandiri, mengendalikan atau mengikuti dorongan naluri, tetapi sensitivitas hati belum berfungsi maksimal) |

³³³Muhaji Fikriono, *Kawruh Jiwa Warisan Spiritual Ki Ageng Suryomentaram*, Banten: Javanica, 2018, hlm. 318

| | | | |
|---|-------------------|-------------------------------------|---|
| 4 | Tingkatan Keempat | Mahluk berperasaan (Khalifah Allah) | Manusia dewasa dalam pengertian sesungguhnya. (Akal dan hati telah bersinergi untuk berfikir serta merasa; mengendalikan naluri, memiliki sensitivitas untuk bertenggang rasa dengan sesama manusia dan makhluk lainnya) |
|---|-------------------|-------------------------------------|---|

C. Membangun Jiwa dalam Tasawuf Qurani Jawi

Dalam sebuah wawancara dengan pengkaji Kawruh Jiwa karya Ki Ageng Suryomentaram, Muhaji Fikriono, di kediamannya daerah Bintaro Jaya, penulis mendapatkan beberapa untaian makna untuk membangun jiwa manusia agar menjadikan manusia ini penuh dengan hikmah dan bermartabat. Diantara untaian-untaian wawancara tersebut bahwa Ki Ageng Suryomantaram menyampaikan bahwa “*Sapa wonge golek kepenak liyane ngepenakke tanggane, iku padha karo gawe dhadhung sing kanggo njiret gulune dhewe*”, yaitu Orang yang mencari kenyamanan tanpa memberikan kenyamanan kepada orang-orang disekitarnya sama halnya dengan mengalungkan tali gantungan untuk menjerat lehernya sendiri.

Disinilah penulis menemukan untaian-untaian wawancara tersebut, bahwa Ki Ageng menyampaikan kata *habl* yang tercantum di dalam al-Qur’an yang terdapat dalam ayat-ayat al-Qur’an, yaitu dalam *Surah Ali Imrân, Surah Kâf dan Surah Al-Lahab*.

1. Ali-Imrân 103 (وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ)

وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُم مِّنْهَا ۚ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ ۚ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ

Dan berpeganglah kamu semuanya kepada tali (agama) Allah, dan janganlah kamu bercerai berai, dan ingatlah akan nikmat Allah kepadamu ketika kamu dahulu (masa Jahiliyah) bermusuh-musuhan, maka Allah mempersatukan hatimu, lalu menjadilah kamu karena nikmat Allah, orang-orang yang bersaudara; dan kamu telah berada di tepi jurang neraka, lalu Allah menyelamatkan kamu dari padanya. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu, agar kamu mendapat petunjuk.

Ukhuwah dengan berpegang pada tali Allah ini merupakan nikmat yang dikaruniakan-Nya kepada kaum muslimin angkatan pertama dahulu. Ukhuwah merupakan nikmat yang diberikan Allah kepada orang-orang yang dicintai-Nya di antara hamba hamba-Nya Di sini Dia mengingatkan mereka akan nikmat itu. Diingat-Nya mereka bagaimana ketika mereka pada zaman jahiliah dahulu saling bermusuhan, padahal tidak ada yang lebih sengit permusuhannya daripada suku Aus dan Khazraj di Madinah.

Mereka adalah dua suku Arab di Yatsrib, yang hidup berdampingan dengan orang-orang Yahudi yang senantiasa menyalakan dan meniup-niupkan api permusuhan hingga dapat memakan hubungan harmonis di antara kedua golongan tersebut. Karena itulah, kaum Yahudi merasa mendapatkan lapangan yang tepat untuk melakukan aktivitas dan hidup di sana.

Tetapi, kemudian Allah mempersatukan hati kedua suku Arab tersebut dengan Islam. Karena, memang hanya Islam sajalah yang dapat mempersatukan hati-hati yang saling bermusuhan dan berjauhan ini. Tidak ada tali yang dapat mengikat mereka menjadi satu kecuali tali Allah, sehingga dengan nikmat Allah ini mereka menjadi orang-orang yang bersaudara. Juga tidak ada yang dapat mempersatukan hati-hati ini kecuali *ukhuwwahfillah*, 'persaudaraan karena Allah, yang karenanya dendam sejarah menjadi kecil, sentimen kesukuan menjadi hina, dan ambisi pribadi dan panji-panji golongan menjadi rendah. Maka, tersusunlah sebuah barisan di bawah kibaran panji-panji Allah Yang Mahatinggi.

Menurut Muhaji Fikriono, Ki Ageng Suryomentaram menuturkan dalam menyebarkan kebenaran, lebih dahulu harus menghindari perselisihan. Dan hal ini senada dengan hadist Nabi Muhammad, dari Abu Umamah RA, ia menuturkan bahwa Nabi Muhammad bersabda "Aku akan menjamin sebuah rumah di tepi surga bagi mereka yang menjauhkan diri dari perdebatan meskipun ia berada di pihak yang benar."³³⁴

³³⁴Mahrhan Mahir Utsman, *Serba Tiga dari Nabi Muhammad saw*, Tangerang: Lentera Hati, 2012, hlm. 203.

2. Ali Imrân 112 (بِحَبْلِ مِنَ اللَّهِ وَحَبْلِ مِنَ النَّاسِ)

ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الدِّلَّةُ أَيْنَ مَا تُقِفُوا إِلَّا بِحَبْلِ مِنَ اللَّهِ
 وَحَبْلِ مِنَ النَّاسِ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَضُرِبَتْ
 عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ
 اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا
 يَعْتَدُونَ ﴿١١٢﴾

Mereka diliputi kehinaan di mana saja mereka berada, kecuali jika mereka berpegang kepada tali (agama) Allah dan tali (perjanjian) dengan manusia, dan mereka kembali mendapat kemurkaan dari Allah dan mereka diliputi kerendahan. Yang demikian itu karena mereka kafir kepada ayat-ayat Allah dan membunuh para nabi tanpa alasan yang benar. Yang demikian itu disebabkan mereka durhaka dan melampauai batas.

Menurut Ki Ageng Suryomentaram bahwa *hablumminallah* adalah penerimaan. Bahwa Tuhan itu sudah memberikan kepada manusia semuanya, ketika manusia akan dititipkan baik jiwa, ruh dan sebagainya. Namun, Bagaimana kita sebagai manusia, mengelaborasi diri untuk diri pribadi karena Tuhan sudah melimpahkan semuanya. Bekitu pula dengan *hablumminannasa*, yakni setiap manusia itu adalah cerminan dirinya sendiri. Ketika perbuatan seseorang baik ataupun jahat maka perbuatan tersebut pun bisa terjadi pada diri manusia itu sendiri.

3. Qâf: 6 (وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ)
 وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ
 وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ

Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dan mengetahui apa yang dibisikkan oleh hatinya, dan Kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya

Ibadah yang benar adalah orang yang tidak lagi mencari tuhan diluar dirinya, karena tuhan sudah ada dalam dirinya sedekat urat leher.

4. Al-Lahab (فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِّن مَّسَدٍ)

Yang di lehernya ada tali dari sabut

Ayat tersebut mengandung dua makna. *Pertama*, Membawa tali dari sabut, artinya karena bakhilnya, dicarinya kayu api sendiri ke hutan, dililitkannya kepada lehernya, dengan tali daripada sabut pelepah kurma, sehingga berkesan kalau dia bawanya berjalan. *Kedua*, membawa kayu api kemana-mana, atau membawa kayu bakar. Membakar perasaan kebencian kepada Rasulullah dengan mengada-adakan yang tidak ada. Tali dari sabut pengikat kayu api fitnah, artinya bisa menjerat lehernya sendiri.

Ibnu Katsir mengatakan dalam tafsirnya bahwa Tuhan menurunkan Surat tentang Abu Lahab dan istrinya ini akan menjadi pengajaran dan i'tibar bagi manusia yang mencoba berusaha hendak menghalangi dan menantang apa yang diturunkan Allah kepada Nabi-Nya, karena memperturutkan hawa nafsu, mempertahankan kepercayaan yang salah, tradisi yang lapuk dan adat istiadat yang karut marut. Mereka menjadi lupa diri karena merasa sanggup, karena kekayaan ada. Disangkanya sebab dia kaya, maksudnya itu akan berhasil. Apa dia disegani orang, dipuji karena tampan, karena berpengaruh. Kemudian ternyata bahwa rencananya itu digagalkan Tuhan, dan harta bendanya yang telah dipergunakannya berhabis-habisan untuk maksudnya yang jahat itu menjadi punah dengan tidak memberikan hasil apa-apa. Malahan dirinyalah yang celaka.³³⁵

D. Konsep Kawruh Jiwa Ki Ageng Suryomentaram

1. Raos (Rasa)

Menurut Ki Ageng Suyomentaram³³⁶ manusia memiliki 3 alat ukur utama untuk mengukur, merespon semua stimulus, atau menilai segala hal dalam hidupnya yakni; panca indra, rasa dan pengertian.

Berkat alat ukur ini, maka sejak jaman kuno manusia sudah berpendapat bahwa pribadi seseorang terdiri dari

³³⁵ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982, hlm.299.

³³⁶Sapta Widi Wusana, *Ilmu Kawruh Jiwa Suryomentaram, Riwayat, dan Jalan Menuju Bahagia*, Yogyakarta: Dinas Kebudayaan Yogyakarta, 2017, hlm. 149.

raga dan jiwa. Raga adalah wujud pribadi manusia yang nampak sedangkan jiwa adalah bagian manusia yang abstrak atau tidak kelihatan, namun hal itu jelas adanya. Adanya jiwa itu ditunjukkan oleh alat ukur rasa. Dengan kata lain manusia dapat merasakannya sendiri, menjiwai sendiri, dan menemukan jiwanya sendiri. Itulah sebabnya Ki Ageng Suryomentaram menyamakan jiwa dengan rasa.

Di dalam buku Ilmu Kawruh Jiwa Suryomentaram, Riwayat Hidup, dan Jalan Menuju Bahagia³³⁷ dituliskan bahwa Ki Ageng Suryomentaram pernah berkata "karena jiwa itu tidak kasat mata, maka untuk menerangkan masalah jiwa perlu sesuatu yang tidak bisa disentuh yakni menjawab pertanyaan "yang mana". Yang jelas adalah namanya Suta, ia merasa "aku si Suta", dan jika namanya Naya, ia merasa "aku si Naya".

Rasa nama sendiri ini juga disebut sebagai "rasa kramadangsa", ya rasa "aku kramadangsa" inilah Jiwa" Selain rasa aku kramadangsa ini, menurut Ki Ageng Suryomentaram³³⁸ manusia juga memiliki rasa aku yang lain yaitu rasa "aku abadi" yang melekat atau tidak melebur dengan rasa kramadangsa. Rasa aku kramadangsa adalah jiwa yang tidak abadi, selalu berubah-ubah, kerana melekat dengan ciri-ciri. Sedangkan rasa "aku abadi" adalah rasa aku sejati, si tukang nyawang (mengamati/melihat), aku tanpa ciri, jiwa abadi.

³³⁷Sapta Widi Wusana, *Ilmu Kawruh Jiwa Suryomentaram, Riwayat, dan Jalan Menuju Bahagia*, hlm. 150.

³³⁸Sapta Widi Wusana, *Ilmu Kawruh Jiwa Suryomentaram, Riwayat, dan Jalan Menuju Bahagia*, hlm. 151.

Dengan dimikian olah rasa dalam konsep kawruh jiwa Ki Ageng Suryomentaram sama dengan terminologi “olah jiwa” Dalam buku Ilmu Kawruh Jiwa Suryomentaram³³⁹ menyebutkan bahwa tanpa olah rasa, hanya ada 3 tipe manusia di dunia ini:

- a. Manusia sehat fisik dan pintar, namun tidak bahagia
- b. Manusia yang pintar, namun tidak sehat fisik dan tidak bahagia
- c. Manusia yang sehat fisik, namun tidak pintar dan tidak bahagia

Rasa sendiri timbul dari sebuah sikap yang dinamakan dengan emosi. Bila kita melihat kamus Munawwir, kata emosi memiliki padanan kata dengan *خَلْجَة* (penderitaan, perasaan, sentiment), *انفعال* (nafsu, kegirangan), *وَجْدَان* (perasaan, emosi, suara hati), *عاطفة* (sentiment, perasaan, emosi, kasih sayang, penderitaan), dan *شُعُور* (perabaan, sensasi, perasaan, kesadaran, persepsi, kesanggupan, sensitive, sentiment, kasih sayang, emosi).³⁴⁰

Sedangkan, kosakata yang berdenotasi emosi tidak dijumpai secara spesifik di dalam al-Qur'an, tetapi ber-tebaran ayat yang berbicara atau berkaitan dengan perilaku emosi yang ditampilkan manusia dalam berbagai peristiwa kehidupan. Ungkapan Al-Qur'an tentang emosi yang menimbulkan rasa digambarkan langsung bersama

³³⁹Sapta Widi Wusana, *Ilmu Kawruh Jiwa Suryomentaram, Riwayat, dan Jalan Menuju Bahagia*, hlm. 149.

³⁴⁰<http://bimbingankonselingislami.blogspot.com/2014/02/normal-0-false-false-false-en-us-x-none.html>

peristiwa yang sedang terjadi. Berbagai peristiwa emosional dijelaskan oleh Al-Qur'an meskipun topik utamanya (*main topic*) bukan masalah emosi. Muhammad Ustman Najati mengatkan, "Dalam Al-Qur'an dikemukakan gambaran yang cermat tentang berbagai emosi yang dirasakan manusia, seperti takut, marah, cinta, senang, antipati, benci, cemburu, hasud, sesal, malu, dan benci.

Sebelum lebih jauh membahas emosi dasar di atas, secara umum Al-Qur'an pun mengidentifikasikan perubahan fisiologis yang tereskpresikan dalam bentuk sikap atau tingkah laku.

Rasa takut termasuk rasa yang penting dalam kehidupan manusia. Sebab, takut akan membantu manusia agar waspada terhadap segala bahaya yang mengancam. Hal itu akan membantu manusia dalam menjaga kelangsungan hidupnya. Rasa takut manusia dalam Al-Qur'an mempunyai cakupan yang luas. Bukan hanya gambaran ketakutan di dunia melainkan juga menyangkut ketakutan di akhirat. Ketakutan di dunia ayatnya adalah:

وَلَتَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ
الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالشَّمَرَاتِ ۗ وَبَشِيرِ الصَّابِرِينَ

Dan sungguh akan Kami berikan cobaan kepadamu, dengan sedikit ketakutan, kelaparan, kekurangan harta, jiwa dan buah-buahan. Dan berikanlah berita gembira kepada orang-orang yang sabar.

Telah menjadi suatu keniscayaan untuk menempa jiwa dengan bencana dan menguji dengan ketakutan,

kelaparan, kesengsaraan, serta kemusnahan harta, nyawa dan makanan. Hal ini adalah suatu ketentuan untuk meneguhkan keyakinan orang yang beriman pada tugas kewajiban yang harus ditunaikan. Sehingga, akhirnya mereka setelah mengalami ujian, tentu akan terbukti tangguh dan merasa berat untuk berkhianat kepada Islam, karena mengingat pengorbanan yang telah dilakukannya. Akidah yang diperoleh dengan gampang tanpa ujian, akan mudah bagi penganutnya untuk meninggalkannya, bila suatu ketika terkena ujian.³⁴¹

Ayat ini menurut Sayyid Muhammad Husain Thabathaba'i mengindikasikan bahwa cobaan besar sudah dekat yang diistilahkan dengan kesyahidan di jalan Allah bukanlah sebuah kematian, melainkan sebuah kehidupan.³⁴²

2. Raos Bungah (senang/bahagia)

Menurut Sapta Widi Wusana senang adalah kondisi psikologis individu jika menghadapi objek atau stimulus yang menurut konsep yang telah ada adalah baik atau dinilai baik. Jadi individu akan merasa senang jika melihat, menjumpai atau berada dalam sebuah kondisi dimana menurut pandangan umum itu baik.³⁴³

³⁴¹Sayid Quthb, *Tafsir Fi Zhilâlil Qur'an*, Jakarta: Gema Insani, 2000, Jilid 1, hlm. 174

³⁴²Sayid Muhammad Husain Thabathaba'i, *Tafsir Al-Mizan*, Jakarta, 2010, Jilid 2, hlm. 252

³⁴³Sapta Widi Wusana, *Ilmu Kawruh Jiwa Suryomentaram, Riwayat, dan Jalan Menuju Bahagia*, hlm. 145.

Menurut Grangsang³⁴⁴ penyebab timbulnya rasa senang ialah tercapainya keinginan. Keinginan yang tercapai akan menimbulkan rasa senang, enak, lega, puas, tenang dan gembira. Keinginan itu bergerak dalam usaha mencari semat, drajat dan kramat. Mencari semat ialah mencari kekayaan, keenakan, dan kesenangan. Mencari drajat ialah mencari keluhuran, kemuliaan, kebanggaan, dan keutamaan. Mencari kramat ialah mencari kekuasaan, kepercayaan, agar nantinya disegani dan dipuji.

Ki Ageng Suryamentaram menuturkan bahwa ada 4 jenis rasa senang/enak yang dialami oleh manusia seperti yang dijabarkan dalam buku yang ditulis oleh Sapta Widi Wusana³⁴⁵ yaitu:

a. Senang vs Susah

Seseorang akan merasakan senang jika menghadapi objek atau stimulus yang menurut konsep yang telah ada pada dirinya itu adalah baik atau dinilai baik. Jadi manusia itu akan merasa senang jika melihat atau menjumpai atau berada dalam sebuah kondisi yang menurut individu tersebut hal tersebut itu baik. Misalnya mendapat uang yang banyak akan merasa senang, melihat pemandangan yang indah

³⁴⁴Grangsang Suryomentaram dan Ki Oto Suastika, *Ajaran-ajaran Ki Ageng Suryomentaram Jilid I*, Jakarta: PT Inti Idayu Press, 1985, hlm. 3.

³⁴⁵Sapta Widi Wusana, *Ilmu Kawruh Jiwa Suryomentaram, Riwayat, dan Jalan Menuju Bahagia*, hlm. 145.

akan merasa senang, mempunyai rumah yang bagus akan merasa senang, mempunyai teman yang baik akan merasa senang, melihat wanita yang cantik akan merasa senang. Susah adalah keadaan sebaliknya dari senang. Individu akan merasa susah jika dia menghadapi suatu keadaan yang dimana keadaan atau kondisi tersebut tidak disukai oleh individu tersebut. Misalnya tidak mempunyai uang akan merasa susah, tidak mempunyai rumah yang bagus akan merasa susah, mempunyai kendaraan yang jelek akan merasa susah, mempunyai baju yang jelek akan merasa susah. Jadi yang mempengaruhi rasa senang dan susah itu adalah objek yang ada diluar dirinya. Objek yang ada diluar dirinya akan membuat stimulus atau rangsangan yang membuat orang itu senang atau susah. Tanpa adanya objek dari luar, orang tersebut tidak akan bisa merasakan rasa senang dan susah. Akan tetapi keadaan ini tergantung pada konsep senang dan susah yang ada pada dirinya sendiri.

Ayat yang sesuai dengan ungkapan Ki Ageng Suryomentaram mengenai rasa senang dan susah seseorang terdapat dalam Abasa': 38 dan 39:

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ ﴿٣٨﴾ ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ ﴿٣٩﴾

Banyak muka pada hari itu berseri-seri. Tertawa dan bergembira ria

Sayid Quthb dalam Tafsir *Fî Zhilâlil Qur'an* menjelaskan inilah wajah-wajah orang-orang yang cerah ceria, berbinar-binar, tertawa-tawa, bergembira ria, penuh harapan kepada Tuhannya, dan merasa tenang karena merasakan keridhaan Tuhannya kepadanya. Maka mereka selamat dari bencana suara yang memekakkan dan membingungkan. Atau karena mereka sudah mengetahui tempat kembalinya, lalu wajahnya ceria dan bergembira ria sesudah terjadinya peristiwa yang menakutkan dan membingungkan.³⁴⁶

b. Santai vs Tegang/ stres

Santai adalah kondisi dimana seseorang itu tidak mendapat tekanan apapun baik itu dari luar dirinya sendiri ataupun dari dalam dirinya sendiri. Misalnya jika tidak ada target dalam menyelesaikan pekerjaan akan merasa santai, jika tidak ada pekerjaan yang dilakukan akan merasa santai. Sedangkan tegang adalah keadaan yang berbanding terbalik dari keadaan santai. Orang akan merasa tegang jika dia mendapatkan tekanan baik dari dalam dirinya sendiri ataupun dari luar dirinya. Misalnya seseorang akan tegang jika dia dikejar-kejar oleh pekerjaannya, dia akan tegang jika pekerjaannya belum selesai, jika dia menghadapi orang yang kasar terhadap dirinya, jika melakukan kesalahan yang fatal dia akan

³⁴⁶Sayid Quthb dalam Tafsir *Fî Zhilâlil Qur'an*, Jilid, 12, hlm 184.

tegang. Jadi seseorang bisa tegang atau santai itu tergantung ada atau tidaknya tanggung jawab yang diberikan terhadap dirinya. Rasa santai dan tegang yang dialami seseorang itu tergantung pada seberapa besar tanggung jawab yang diberikan terhadap dirinya. Akan tetapi besar atau kecilnya tanggung jawab yang diberikan kepada dirinya akan berpengaruh terhadap rasa santai dan tegang tergantung pada bagaimana kemampuan individu tersebut dalam menanggung tanggung jawab yang diberikan kepada dirinya.

Dalam Al-Ahzâb : 10

إِذْ جَاءُوكُم مِّن فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ
وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ
وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونًا ﴿١٠﴾

(Yaitu) ketika mereka datang kepadamu dari atas dan dari bawahmu, dan ketika tidak tetap lagi penglihatan(mu) dan hatimu naik menyesak sampai ke tenggorokan dan kamu menyangka terhadap Allah dengan bermacam-macam purbasangka.

Sayid Quthb dalam Tafsir *Fî Zhilâlil Qur'an* menyampaikan sesungguhnya ini merupakan gambaran yang sangat dahsyat dan menakutkan. Namun yang berbeda adalah pengaruh dan respons yang diterima oleh masing-masing hati,

prasangkanya kepada Allah SWT, prilakunya dalam menghadapi kedahsyatan, dan persepsi-persepsinya tentang norma-norma, sebab-sebab, nilai-nilai serta hasil-hasil. Saat ini kita bisa saksikan kondisi dengan segala cirinya, pengaruhnya, getarannya, dan gerakannya.³⁴⁷

Dalam Al-Najm: 17

مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى

Penglihatannya (muhammad) tidak berpaling dari yang dilihatnya itu dan tidak (pula) melampauinya

- c. Getaran perasaan yang meluap-luap/euforia vs Tak berdaya/kesepian

Perasaan yang meluap-luap biasanya dialami oleh para remaja yang sedang jatuh cinta, padahal menurut Sapta Widi Wusana³⁴⁸ getaran yang meluap-luap itu bukanlah cinta. Perasaan yang meluap-luap hanya akan muncul oleh pasangan yang berbeda gender atau jenis kelamin ataupun mempunyai hubungan saudara atau pertemanan. Getaran perasaan merupakan reaksi tarik menarik atau magnetis yang alami yang dirasakan oleh laki-laki dan perempuan jika secara fisik mereka didekatkan terus me-

³⁴⁷Sayid Quthb dalam Tafsir, *Fi Zhilâlil Qur'an*, Jilid 9, hlm. 234.

³⁴⁸Sapta Widi Wusana, *Ilmu Kawruh Jiwa Suryomentaram, Riwayat, dan Jalan Menuju Bahagia*, hlm. 146.

nerus. Jika laki-laki adalah kutub positif maka perempuan adalah kutub negatifnya, jika perasaan diibaratkan dengan magnet maka jika kutub negatf dan positif didekatkan maka mereka akan menyatu. Perasaan yang meluap-luap ini seperti yang dikatakan diawal bisa dirasakan bagi orang yang mempunyai hubungan, baik itu pacaran, suami istri, keluarga, saudara, teman. Jadi getaran perasaan yang meluap-luap hanya mereka yang mempunyai pengalaman kedekatan fisik dengan orang yang ada di sekitarnya.

Dalam Al-An'am: 125

فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ وَيَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ
وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ وَيَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا
كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ
الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٢٥﴾

Barangsiapa yang Allah menghendaki akan memberikan kepadanya petunjuk, niscaya Dia melapangkan dadanya untuk (memeluk agama) Islam. Dan barangsiapa yang dikehendaki Allah kesesatannya, niscaya Allah menjadikan dadanya sesak lagi sempit, seolah-olah ia sedang mendaki langit. Begitulah Allah menimpakan siksa kepada orang-orang yang tidak beriman.

Sayid Quthb dalam Tafsir *Fî Zhilâlil Qur'an* menjelaskan orang yang ditakdirkan Allah untuk mendapatkan hidayah sesuai dengan hukum-

Nya yang berlaku dalam pemberian hidayah kepada orang yang ingin mendapatkannya dan ia mendekati hidayah itu dengan kadar kemampuan untuk memilih yang dimilikinya maka Allah akan mencerahkan dadanya untuk menerima Islam sehingga dadanya meluas. Sedangkan orang yang ditakdirkan sesat sesuai dengan hukum Allah dalam penyesatan orang yang membenci petunjuk dan menutup fitrahnya dari kebenaran itu. Maka orang tersebut sudah tertutup mata hatinya, tak memiliki penglihatan lagi. Ia sulit dan berat menerima kebenaran itu.³⁴⁹

d. Bahagia/cinta vs Celaka/hampa

Menjadi bahagia adalah keinginan hampir semua orang. Namun apa makna dari kebahagiaan itu hampir semua orang akan berbeda pendapatnya. Menurut Al-Qur'an, mendapatkan keridhaan Allah merupakan puncak kebahagiaan manusia. Hal tersebut hanya bisa diperoleh melalui Iman, Ilmu dan Amal. Itu semua bisa dijalani dengan dzikir dan syukur, shalat dan doa, amar ma'ruf nahi munkar dan akhlak mulia. Kebahagiaan itu akan mencapai puncaknya saat 'pertemuan kembali' antara dua sifat suci yang ada dalam diri manusia dengan sifat Maha Suci

³⁴⁹Sayid Quthb dalam Tafsir *Fî Zhilâlil Qur'an*, Jilid 4, hlm 208.

Allah. Allah memberikan catatan dalam Ar-Ra'du: 29 tentang kebahagiaan.³⁵⁰

الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَىٰ لَهُمْ
وَحُسْنُ مَقَابٍ

Orang-orang yang beriman dan beramal saleh, bagi mereka kebahagiaan dan tempat kembali yang baik.

Sayid Quthb dalam tafsir *Fî Zhilâlil Qur'an* menjelaskan lafal طُوبَى 'kebahagiaan' dengan mengikuti wazan 'Kabra' adalah untuk membesarkan dan mengagungkan. Yaitu kebahagiaan yang amat besar dan agung dan tempat kembalinya yang baik di sisi Allah SWT bagi orang-orang yang sewaktu hidupnya di dunia selalu kembali kepada Allah SWT.³⁵¹

Bahagia itu erat kaitannya dengan cinta, sama dengan jiwa merdeka. Sebab orang yang merasakan cinta sudah pasti akan merasa bahagia, ataupun sebaliknya orang yang merasakan bahagia sudah pasti cinta dan rasa kemerdekaan ada didalam dirinya. Bahagia adalah rasa enak yang paling tinggi, melampaui tiga jenis rasa yang enak yang sudah dijelaskan sebelumnya di atas. Bahagia tidak tergantung pada barang, pada kehadiran orang lain, dan tidak tergantung pada

³⁵⁰M. Masri Muadz, 7 *The Life Integrity Code*, Jakarta: Institute Pembelajaran Gelar Hidup, 2014, hlm. 338.

³⁵¹Sayid Quthb, *Tafsir Fî Zhilâlil Qur'a*, Jilid 7, hlm. 52.

konsep baik atau buruk dan tidak tergantung pada banyak ataupun sedikit. Bahagia itu adalah ketentraman jiwa yang didapatkan dari hasil kegiatan olah jiwa atau olah rasa

Dalam Al-Anfal : 2

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ
 قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ
 إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٢﴾

Sesungguhnya orang-orang yang beriman ialah mereka yang bila disebut nama Allah gemetarlah hati mereka, dan apabila dibacakan ayat-ayat-Nya bertambahlah iman mereka (karenanya), dan hanya kepada Tuhanlah mereka bertawakkal

Dalam Al-Hajj : 35

الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَالصَّابِرِينَ
 عَلَىٰ مَا أَصَابَهُمُ وَالْمُقِيمِي الصَّلَاةِ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ
 يُنْفِقُونَ ﴿٣٥﴾

(yaitu) orang-orang yang apabila disebut nama Allah gemetarlah hati mereka, orang-orang yang sabar terhadap apa yang menimpa mereka, orang-orang yang mendirikan sembahyang dan orang-orang yang menafkahkan sebagian dari apa yang telah Kami rezekikan kepada mereka

Dalam Al-Zumar : 60

وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ
 وَجُوهُهُمْ مُسْوَدَّةٌ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى
 لِلْمُتَكَبِّرِينَ ﴿٦٠﴾

Dan pada hari kiamat kamu akan melihat orang-orang yang berbuat dusta terhadap Allah, mukanya menjadi hitam. Bukankah dalam neraka Jahannam itu ada tempat bagi orang-orang yang menyombongkan diri

E. Implementasi Konsep Kawruh Jiwa Ki Ageng Suryomentaram dalam membangun jiwa

1. Kelebihan dan Kekurangan Konsep Manusia Ki Ageng Suryomentaram

a. Kelebihan

Konsep Kawruh Jiwa Ki Ageng Suryomentaram memiliki semua syarat untuk menjadi manusia yang mampu memenuhi tugas dan fungsi kekhalifahan di muka bumi. Konsep manusia dalam Ajaran Islam didasarkan pada tugas dan fungsi manusia sebagai hamba dan khalifah.³⁵² Sebagaimana firman Allah SWT dalam Al-Baqarah: 30

³⁵²Didiek Ahmad Supadie, *Pengantar Studi Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2012, hlm. 144

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ
 خَلِيفَةً ۗ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ
 الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۗ قَالَ إِنِّي
 أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: “Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi”. Mereka berkata: “Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?” Tuhan berfirman: “Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui”.

Sungguh samar bagi mereka hikmah kehendak yang sangat tinggi di dalam membangun dan memakmurkan bumi ini, di dalam mengembangkan kehidupan dan memvariasikannya, dan di dalam merealisasikan kehendak Sang Maha Pencipta dan undang-undang alam di dalam perkembangan, peningkatan, dan pengakuannya di tangan khalifah-Nya di muka bumi. Manusia kadang-kadang membuat kerusakan dan adakalanya menumpahkan darah, agar di balik keburukan parsial ini terwujud kebaikan yang lebih besar dan lebih luas, perbaikan pertumbuhan yang abadi, kebaikan perkembangan yang konstan, kebaikan gerakan perusakan dan pembangunan, kebaikan usaha-usaha dan penelitian yang tak pernah

berhenti, dan perubahan serta perkembangan di dalam alam semesta ini.³⁵³

Sayyid Muhammad Husain Thabathaba'i dalam Tafsir Al-Mizan menuliskan bahwa para malaikat mendengar pernyataan, "Aku mau menciptakan di bumi satu khalifah", dan malaikat segera sampai pada kesimpulan bakal khalifah itu akan membuat kerusakan di bumi dan menumpahkan darah. Satu khalifah yang ditunjuk di bumi tentunya akan diciptakan dari komponen-komponen material; dia akan memiliki dua ciri tak terelakan, yaitu keinginan dan amarah; bumi merupakan sebuah tempat perjuangan tiada henti dan konfrontasi tak berkesudahan; sumber-sumber dayanya terbatas, kesempatan-kesempatannya terbatas pula; namun hasrat dan keinginan bakal khalifah tersebut tidak akan ada batasnya, tidak terbatas.³⁵⁴

Sebagai hamba, manusia berkewajiban mengabdikan kepada Tuhan, dengan tidak menyekutukan-Nya dengan apapun. Sebagai khalifah, manusia wajib mewujudkan tatanan pengelolaan alam semesta yang penuh rahmat, dan membentuk tatanan dunia yang penuh kedamaian.³⁵⁵ Sebagaimana firman Allah SWT dalam Shad : 26,

³⁵³Sayid Quthb, *Tafsir Fî Zhilâlil Qur'an*, Jilid 1, hlm. 68.

³⁵⁴Sayid Muhammad Husain Thabathaba'i, *Tafsir Al-Mizan*, Jilid 1, hlm. 229.

³⁵⁵Amin Syukur, *Pengantar Studi Islam*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2010, hlm., 14

يَدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ

Hai Daud, sesungguhnya Kami menjadikan kamu khalifah (penguasa) di muka bumi, maka berilah keputusan (perkara) di antara manusia dengan adil dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu, karena ia akan menyesatkan kamu dari jalan Allah. Sesungguhnya orang-orang yang sesat dari jalan Allah akan mendapat azab yang berat, karena mereka melupakan hari perhitungan

Hal tersebut sebagian relevan dengan konsep manusia menurut Ki Ageng Suryomentaram, sebagian yang lain kurang relevan. Konsep manusia Ki Ageng Suryomentaram, menghadirkan sosok manusia yang paripurna. Manusia dalam konsep tersebut, memiliki semua syarat untuk fungsi dan tugas ke-khalifahan. Manusia tanpa ciri berpotensi mewujudkan pengelolaan alam semesta yang penuh rahmat dan tatanan dunia yang damai. Manusia tanpa ciri berpotensi untuk menciptakan peradaban yang luhur (Windu Kencana).³⁵⁶

Konsep manusia menurut Ki Ageng Suryomentaram, berhasil secara teori dan aplikasi dalam

³⁵⁶Ryan Sugiarto, *Psikologi Raos, Sainifikasi Kawruh Jiwa Ki Ageng Suryomentaram*, Yogyakarta: Pustaka Ifada, 2015, hlm. 143-144.

mewujudkan karakter manusia yang berakhlak mulia terhadap sesamanya. Sehingga, bisa dikatakan, konsep tersebut menurut Ki Ageng Suryomentaram, pada dasarnya relevan dengan pembentukan karakter sufistik kaitannya dengan *hablum minannas*, namun kurang relevan dengan pembentukan karakter sufistik kaitannya dengan *hablum minallah*.

b. Kekurangan

Konsep manusia Ki Ageng Suryomentaram yang penulis temukan adalah belum terdeteksinya ayat-ayat al-Qur'an maupun Hadist yang ditinggalkan dalam manuskrip-manuskripnya ketika dilakukan wawancara dengan para pengkaji Kawruh Jiwa Ki Ageng Suryomentaram, namun untaian kata-kata yang ada dalam manuskripnya banyak yang bersumber dari al-Qur'an dan Hadist.

Untaian-untaian pepatah Ki Ageng Suryomentaram pun banyak mengandung unsur-unsur sufistik yang masih belum ditemukannya yang bersumber dari al-Qur'an dan Hadist, namun semuanya berdasar dan tertumpu pada al-Qur'an dan Hadist.

BAB V



KESIMPULAN

A. Kesimpulan

Dari uraian bab-bab yang telah disampaikan sebelumnya, maka bisa ditarik sebuah intisari untuk mendapatkan sebuah titik temu dalam penelitian ini.

Pertama, sesuatu yang bisa membedakan sebuah ajaran tasawuf yang berjalan dengan lurus dan dapat dikatakan tidak tersesat adalah ajaran yang tidak pernah lepas dan selalu berpedoman pada sumber-sumber yang pernah diajarkan oleh baginda Rasul Muhammad saw, yaitu al-Qur'an dan Hadist. Ajaran tasawuf Ki Ageng Suryomentaram contohnya adalah ajaran yang tidak lepas dari pedoman yang pernah baginda Rasul sampaikan, yaitu al-Qur'an dan Hadist. Dalam analisis penulis, bahwa Ki Ageng bisa dikategorikan sebagai kawruh jiwa yang dapat menghidupkan sebuah kehidupan. Sebab beliau sangat berani melihat segalanya dengan apa adanya, meskipun itu semua keluar jalur dari yang diinginkannya. Serta beliau selalu mengingatkan dalam 'buku langgarinya', "ketika menapaki jalan suci sebuah jalan spiritual, seseorang tentu

akan merasa jalan yang ditempuhnya akan berujung sebuah kebahagiaan. Namun sebenarnya, ketika setiap kali orang merasa bahagia, kekecewaan akan datang setelahnya. Maka dari itu, ketika menyebarkan sebuah hal-hal yang berkaitan dengan nilai-nilai spiritual harus bisa sejalan dengan sifat-sifat rasa yang ada dalam diri manusia yang tak akan bisa dirubah.

Kedua, dari banyaknya para sufi yang terjun dalam dunia spiritual yang senantiasa berpedoman pada al-Qur'an dan Hadist, Ki Ageng Suryomentaram termasuk sederet yang dikategorikan seorang sufi tulen yang berpedoman pada tuntunan al-Qur'an dan Hadist. Hal ini disinyalir dengan setaranya ajaran-ajaran Ki Ageng Suryomentaram, misalnya pertama *mulur mangkret* seperti itu masih jauh dari *maqâm zuhd* sebagai titian awal agar hati dekat dengan *al-Khâliq*. Kedua keluar dalam lingkaran istana demi menemukan 'orang' seperti itu merupakan masuk *maqâm taubat*. Kemudian ketiga beliau menemukan *maqâm mujahadah* dengan melakukan pengembaraan hidup demi mencapai kebahagiaan yang sesungguhnya. Selanjutnya keempat, Ki Ageng menemukan *maqâm syukur* dengan menjalankan hidup sesuai dengan kebahagiaan yang sebenarnya diinginkan. Kelima, *maqâm istiqâmah* yang dijalankan untuk meninggalkan gemerlapnya kehidupan dunia di dalam sebuah kerajaan yang mempunyai fasilitas yang lengkap. Keenam, dengan *maqâm dengki* beliau melewati semua rintangan hidupnya untuk terus bisa menjaga perasaan diri dan menjauhkan sifat-sifat iri dan sombong. Ketujuh, *maqâm ikhlas* pun dijalankan Ki Ageng dengan rela menjalankan hidup jauh dari kemewahan dan menjalankan kehidupan dengan hati tulus. Dan sepertinya tingkatan-

tingkatan (*maqâmat*) para penempuh jalan suci dilewatkan oleh Ki Ageng Suryomentaram. Oleh karenanya beliau pantas dikategorikan seorang sufi sunni karena menjalankan semuanya tidak keluar dari zona Al-Qur'an dan Hadist.

Ketiga, untuk kita dapat membedakan semua ajaran-ajaran sufi itu adalah kita benar-benar harus bisa menempatkan ungkapan-ungkapan para sufi tersebut. Apakah ungkapan yang disampaikan itu senantiasa akan bermuara pada al-Qur'an dan Hadist?. Tentu, jika memang bermuaranya kepada al-Qur'an dan Hadist maka kita bisa membenarkan ajaran-ajaran para sufi tersebut. Namun, jika sebaliknya maka dengan sangat dan mesti kita lebih baik mundur dari formasi barisan para sufi tersebut. Nah, berkaitan dengan ajaran Ki Ageng Suryomentaram akan hal-hal tersebut tentu menjadikan keyakinan bagi penulis khususnya bahwa ajaran Ki Ageng Suryomentaram ini adalah benar-benar murni ajaran yang memang bersumber dalam al-Quran dan Hadist. Kenapa?. Tentu jawabanya adalah karena banyak untaian-untaian dari ungkapan beliau adalah semuanya itu terindikasi dan benar-benar terdapat dalam al-Quran dan Hadist. Misalnya terkait dengan “*Sapa wonge golek kepenak liyane ngepenakke tanggane, iku padha karo gawe dhadhung sing kanggo njiret gulune dhewe*”, yaitu Orang yang mencari kenyamanan tanpa memberikan kenyamanan kepada orang-orang disekitarnya sama halnya dengan mengalungkan tali gantungan untuk menjerat lehernya sendiri. Analisis penulis, bahwa ungkapan beliau ini sejalan dengan isi firman Allah Swt yang ada di dalam Surat Al-Lahab, yaitu *فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِّن مَّسَدٍ* (Yang di lehernya ada tali dari sabut).

B. Saran

Setelah penulis melakukan penelitian tentang tasawuf Ki Ageng Suryomentaram studi kawruh jiwa dalam karya ini, maka penulis ingin memberikan beberapa saran untuk kelanjutan studi tema terkait dan saran yang berhubungan dengan tasawuf Ki Ageng Suryomentaram studi kawruh jiwa.

Pertama, penelitian ini masih sangat dangkal dalam data dan singkat dalam penjelasannya sehingga sangat mungkin mengembangkannya dengan lingkup yang lebih luas dan mendalam.

Kedua, agar tasawuf Ki Ageng Suryomentaram studi kawruh jiwa ini sampai kepada masyarakat dalam kehidupan sehari-hari dan bernegara dan tidak terjadi keraguan akan ajaran Ki Ageng Suryomentaram, maka saran penulis berikutnya adalah dengan mencantumkan ayat-ayat al-Qur'an maupun Hadist dalam setiap ungkapan-ungkapan Ki Ageng Suryomentaram.

Ketiga, saran penulis kepada kaum muslimin khususnya yang senantiasa berpedoman kepada al-Qur'an dan Hadist, penulis mengajak agar kita bisa menerapkan ajaran-ajaran Ki Ageng Suryomentaram studi kawruh jiwa ini untuk menerapkannya dalam kehidupan kita sehari-hari agar bisa selalu dekan dengan Allah swt. *Rabbi zidni 'Ilmâ wa ar-zuqnî fahmâ*

DAFTAR PUSTAKA



- A.H, Muslim, Johns, *Mystic and Historical Writing*, Penerj. Taufik.
- A.H., Johns, *Sufism as Category in Indonesia Literature and History*, University of Malay, t.p, 1961
- Abdullah, Amin, “Kata Pengantar” dalam Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam*, terj. Amin Abdullah, Jakarta: Rajawali, 1989.
- Abdullah, Mal An, *Abdus Samad al-Palimbani Data Baru Tentang Hayat dan Karyanya*, h. 1733, t.t. (22 Desember 2014), 1733.
- Abu Zaid, Fauzi Muhammad, *Maaf, Andakah Kekasih Allah (Panduan Amalan Para Pencari Tuhan)*, Bandung: Madania Prima, 2008, Cet.I.
- Abu Zaid, Nasr Hamid, *Imam Syafi’i, Modernisme Eklektisme, Arabisme*, terj. Khoiron Nahdliyin, Yogyakarta: LKiS, 1997.
- Aceh, Abu Bakar, *Pengantar Ilmu Tarekat*, Jakarta: t.p, 1966
- Afif Anshori, M., *Tasawuf Syekh Falsafi Hamzah Fansuri*, Yogyakarta: Gelombang Pasang, 2004.
- Afif, A, *Rasio Sebagai Pedoman, Rasa sebagai Acuan: Telaah Atas Arsitektur Pemikiran Kawruh Jiwa Ki Ageng Suryomentaram*. Dalam Afif, A. (Peny) Matahari Dari Mataram, *Menyelami Spiritualitas Jawa Rasional Ki Ageng Suryomentaram*, Depok: Kepik, 2012.
- Ahmad, Sri Wintala, *Filsafat Jawa (Menguak Filosofi, Ajaran, dan Laku Hidup Leluhur Jawa)*, Yogyakarta: Araska, 2017, Cet.I.
- Akbarizan, *Tasawuf Integratif Pemikiran dan Ajaran Tasawuf di Indonesia*, Pekanbaru: Suska Press, 2008.

- Al-Attas, Syed Naquib, *Raniri and the Wujûdîyah of 17th Century Aceh*, Singapore: MBRAS, 1966.
- Al-Attas, Syed Naquib, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970
- Al-Banjari, Waini Hambali, *Manâkib Syekh Abdul Ash-Shamad al-Falimbani*, Kandangan: Sahabat, 2012.
- Al-Falimbani, Abdus Shamad, *Siyar as-Sâlikîn fi Thariqah as-Sâdât ash-Shûfiyah*, Juz I, Singapura, Jedah, Indonesia: Haramayn, t.th.
- Al-Falimbani, Abdus Shamad, *Siyar as-Sâlikîn fi Thariqah as-Sâdât ash-Shûfiyah*, Juz II, Singapura, Jedah, Indonesia: Haramayn, t.th.
- Al-Falimbani, Abdus Shamad, *Siyar as-Sâlikîn fi Thariqah as-Sâdât ash-Shûfiyah*, Juz III, Singapura, Jedah, Indonesia: Haramayn, t.th.
- Al-Falimbani, Abdus Shamad, *Siyar as-Sâlikîn fi Thariqah as-Sâdât ash-Shûfiyah*, Juz IV, Singapura, Jedah, Indonesia: Haramayn, t.th.
- Al-Ghazali, Abu Hamid, *Al-Munqidz Min Al-Dhalâl*, Kairo : Dar Al-Ma'arif , 1316 H
- Al-Ghazali, Abu Hamid, *Ihyâ' Ulûm Al-Dîn*, vol. III
- Al-Ghazali, *Tahâfut Al-Falâsifah*, terj. Sulaiman Dunya, Kairo : Dar al-Ma'arif, tt.
- Al-Hafidzi, Muhammad Asad, *Aliran Kepercayaan dan Kebatinan di Indonesia*, Jakarta: Ghalia, Balai Askara, 1982.
- Al-Hakim Al-Tirmidzi, *Al-Manyiyyât*, Kairo: Maktabah Al-Qur'an, 1986,
- Al-Jabiri, M. Abid, "Concept of Civilization," dalam Gema Martin Munoz (ed.), *Islam, Modernism and the West*, London-New York : I.B. Touris, 1999.
- Al-Jabiri, M. Abid, "Concept of Civilization," dalam Gema Martin Munoz (ed.), *Islam, Modernism and the West*, London-New York : I.B. Touris, 1999
- Al-Jauziyah, Ibn Qayyim *Raudah al-Muhbbîn wa Nuzhat al-Musytaqîn*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995.

- Al-Kalabazi, Abu Bakar Muhammad, *At-Ta'arruf li mazhab Ahl at-Tashawwuf*, cet. ke-1, Kairo: Maktabah al-Kulliyyat al-Azhariyyah, 1388/1969.
- Al-Nabhani, Al-Syaikh Yusuf Al-Nabhani, *Jâmi' Karâmah Al-Auliya'*, Kairo: Mathaba'ah Al-Halabî, 1984, cet. III, Vol.I, hlm. 14. Dinukil dari buku *Antara Tasawuf Sunni dan Falsafi Akar Tasawuf di Indonesia*, hlm 64.
- Al-Rabb, Muhammad Abdul, *The life, Thought and Historical Importance of Abu Yazid al-Bustami*, Dacca: The Academy For Pakistan Affairs. 1971.
- Al-Raniri, Nuruddin, "Ma' al-Hayât li Ahl al-Mamât: Tibyân fi Ma'rifat al-Adyân" dalam Ahmad Daudy, Syekh Nuruddin ar-Raniri, Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- Al-Taftazani, Abu Al-Wafa Al-Ghanami, *Al-Mudkhal ila Al-Tashawwuf Al- Islâmi*, Kairo: Dar Al- Tsaqafah wa Al-Thiba'ah Wa Al- Nasyr, 1976 Cet. II
- Al-Taftazani, Abu Wafa' Al-Ghanami al-Taftazani, terj. *Makdal Ila at-Tasawuf al-Islami (Tasawuf Islam Telaah Histori dan Perkembangannya)*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2008
- Al-Thusi, Abu Nash Al-Sarraj, *Al-Luma'*, Kairo: t.p, 1960.
- Amsal Bakhtiar, *Filsafat Agama*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999
- Anis, Ibrahim, *al-Mu'jam al-Washt*, Kairo Dar al-Fikr, 1972, Jili II, Cet. II.
- Anshori, Muhammad Abd. Haq, *Merajut Tradisi Syariah dengan Sufisme: Mengkaji Gagasan Mujaddid Shaikh Ahmad Sirhindi*, Jakarta: Srigunting, PT Prajaganvindo Persada, 2001, Cet Ke-2.
- Arabi, Ibnu, *Tafsir Ibnu Arabi*, , Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1427 H/2006 M, Jilid. ke-2, cet. ke-2.
- Arberry, A.J, *Muslim Saints and Mystics*, terj. Anas Mahyuddin, Bandung: Pustaka Salman, 1983.

- Artikel Lailatul Maskhuroh Dosen Tetap STIT Urwatul Wutsqo Bulurejo Jombang.
- Athiyyah, ‘Izzat ‘Ali’id, *Al-Bi’d’ah Tahdidûha wa Mauqif Al-Islâm Minhâ*, Kairo: Dâr Al-Kutub Al-Hadîtsah, 1981.
- Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII Melacak Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1998.
- Bakhtiar, Amsal, *Aliran-aliran dalam konsep ketuhanan*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.
- Baldick, Julian, *Mystical Islam*, IB. Touris & Co, Ltd., London, 1992, Jurnal Darussalam, Volume 9, No. 2, Juli - Desember 2009
- Basyuny, Ibrahim, *Nasy-at al-Tashawwuf al-Islâmi*, Mesir: Dar al-Ma’arif, t.th.
- Bergh, Van Den, “*Al Suhrawardi*,” dalam *E.J. Brill’s First, Encyclopedia of Islam 1913-1936*, vol. VII, Leiden : E.J. Brill, 1993.
- Bonneff, M, Ki Ageng Suryomentaram, Pangeran dan Filsuf Dari Jawa, (Afif, A. *Matahari Dari Mataram, Menyelami Spiritualitas Jawa Rasional Ki Ageng Suryomentaram*, Depok : Kepik, 2011.
- Brich, Van Den, *Hadramaut wa Al-Muhâjir Al-‘Arabiyyah fi Al-Juzur Al-Hindiyyah*, t.t, t.p, t.t
- Burckhardt, Titus, *An Introduction to Sufi Doctrine*, terj. D.M. Matheson, Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1973.
- Corbin, Henri, *Târikh al-Falsafah al-Islâmiyyah*, terj. Nusair Marwan, Beirut : Mansyurat ‘Uwaidat, 1983.
- De Graaf, H.J dan T.H. Pigeaud, *Kerajaan-kerajaan Islam di Jawa*, Jakarta: PT. Grafiti Press, 1985.
- Departemen Agama, *Ensiklopedi Islam*, Depag, Jakarta, 1993.

- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1990, Cet. III.
- Djaelani, Abdul Qadir *Koreksi Terhadap Ajaran Tasawuf*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996, Cet. I.
- Djaja, Tamar, *Sejarah Para Pembesar Indonesia*, Jakarta: t.p, t.t.
- Djajadiningrat, R. Hoesein, *Kesultanan Aceh: Suatu Pembahasan Tentang Kesultanan Aceh Berdasarkan Bahan-bahan Yang Terdapat Dalam Karya Melayu*, terj. Teuku Hamid, Banda Aceh: Depdikbud, Proyek Pengembangan Permesiuman Daerah Istimewa
- Doorenbos, Johan, *De Geschriften van Hamzah Pansoeri*, Leiden: NV.Vh. Batteljee dan Tempstra, 1933
- Drewes, G.W.J, dan B rakel, L.F, *The Poems of Hamzah Fansuri*, Leiden: KITLV, 1986.
- Drewes, terj. *Pengaruh Moral Islam dalam Prinsip-Prinsip (Hidup) Jawa Kuno*.
- Endraswara, Suwardi, *Memayu Hayuning Bawana (Laku Menuju Keselamatan dan Kebahagiaan Hidup Orang Jawa)*, Jakarta: Narasi (Anggota IKAPI), 2016, Cet.II.
- Faisal Al-Samir, *Al-Islâm fi Indonesia*, t.t: t.p, t.t.
- Fakhry, Madjid, *Sejarah Filsafat*, Jakarta: Pustaka Jaya,1986.
- Fazlurrahman, *Islam*, terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Pustaka, 1986.
- Fikriono, M. *Puncak Makrifat Jawa Pengembaraan Batin Ki Ageng Suryomentaram*, Jakarta: Noura Books, 2012.
- Grunebaum, Von, *Classical Islam, A History 600 AD-1258 AD*, Chicago: Aldine Publising Company, 1970.
- H.A.R., Gibb, *Modern Trends in Islam*, Chicago: t.p. 1945

- Hall, Calvin S, *Naluri Kekuasaan Sigmund Freud*, Yogyakarta: Narasi, 2017, Cet.I.
- Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1990
- Hanafi, Hasan, *Dirâsah Islâmiyyah*, Kairo: Maktabah Anjilo, tt.
- Hasymy, A., *Kebudayaan Aceh Dalam Sejarah*, Jakarta: Beuna, 1983.
- Hawwa, Sa'id, *al-Asâs fî al-Tafsîr*, Kairo: Dar as-Salam, 1424 H/2003 M, cet. Ke-6, Jilid ke-10.
- Hilmi, Mustafa, *Hakîm Isyrâq wa Hayatihi Ruhiyah*, Majalah Kuliah Adab, Jilid II, 1950.
- <https://kuliahpemikiran.wordpress.com/2010/11/29/tasawuf-falsafi/>
- Ibn Hawazim al-Qusyayri, Abd al-Karim, *Risâlah Sufi al-Qusyairi*, terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Penerbit Pustaka, 1990
- ibn Idris al-Banjari, Muhammad Nafis, *Ad-Dûrr an-Nafis fi Bayân Wahdah al-Af'âl wa al-Asmâ' wa ash-Shifat Zat al-Taqdîs*, Singapura, Jedah, Indonesia: Haramayn, t.th.
- Ibn Nuh, Abdullah, *Al-Imâm Al-Muhâjir*, Jakarta: t.p, 1960.
- Ibn Thahir, Al-Sayyid 'Alwi, *'Uqud Al-Almâs*, Singapura: tt., vol. I
- Ibrahim Basuni, *Nash'at al-Tashawwuf al-Islâmî*, Kairo: Dar al-Marif, 1967.
- Imamah, Nurul, *Tasawuf Jalan yang Sesungguhnya*, Makassar: Arus Timur, 2013, Cet.I.
- Iqbal, Muhammad, *The Development of Metaphysics in Persia*, Lahore: Bazm Iqbal, 1964.
- Jalal Al-Din Al-Suyuthi, *Al-Hawi li Al-Fatâwâ*, Beirut: Dâr Al-Kutub Al-'Ilmiyah, 1395 H, cet. III, vol. I
- Jufri, Ali, *Mua'alim al-sulûk li al-Mar'ah al-Muslimah Terj. Terapi Ruhani Untuk Sesama (Mengetuk Sanubari Untuk Berlari Menjemput Kasih Ilahi)*, Jakarta: Zaman, 2011, Cet. I.

Jurnal Aqidah-Ta Vol. III No. 1 Thn. 2017

Karl, Steenbrink, *Beberapa Aspek Islam di Indonesia Abad ke-19*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

Kartapraja, Kamil, *Aliran-aliran Kebatinan dan Kepercayaan di Indonesia*, Jakarta: Masagung, 1985.

Kementerian Agama RI, *Tafsir Ilmi: Penciptaan Manusia Dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains*, Jakarta: Kementerian Agama RI, 2012

Khaja Khan, Khan Sahb *Tasawuf: Apa dan Bagaimana*, terjemahan Achmad Nashr Budiman, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1995, Cet. I.

Khaja Khan, Sahib, *Studies in Tasawuf*, Delhi: Idarah-I Adabiyat-I Delli, 1978.

Ki Oto Suastika dkk, *Falsafah Hidup Bahagia*, Jakarta: Panitia Kawruh Jiwa, 2010.

Kristo, M. Thomas, *Suara Pemimpin*, Jakarta: Elex Media Komputindo, 2009, Cet.II.

Ma'luf, Luwis, *Al-Munjid fi Lugha Wal A'lam*, Beirut : Dar al -Masyriq, 1986.

Madjid, Nurcholis, *Sufisme dan Masa Depan Islam*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993

Madkour, Ibrahim, *Pengantar Filsafat Islam*, terj. Yudian W. Asmin, Jakarta: Bumi Aksara, 1995.

Mahmud, 'Abd Al-Halim, *Abhats fi Al-Tashawwuf*, Kairo: Dâr Al-Ma'ârif, 1985.

Mubarak, Saiful Islam, *Munajat Bersama Al-Quran*, Bandung: KAKIBUKU, 2005, Cet. I.

Muhammad, Hasyim, *Dialog Antara Tasawuf dan Psikologi*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar Offset: 2002

- Muhmud, Abd Qodir, *Al-Falsafah Al-Shufiyyah fi Al-Islâm*, Kairo: Dar Al-Fikr Al-Arabi, 1996, cet. II
- Muhyiddin Ibn Arabi, Muhyiddin, *Futūhatul Makiyyah*, Beirut: Dar Shadir, t.th, Jil.2 (dalam 4 jilid).
- Mulkhan, Abdul Munir, *Syekh Siti Jenar: Pergumulan Islam-Jawa*, Yogyakarta: Bentang, 2001.
- Mulyani, Sri, *Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka Tasawuf Nusantara*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006.
- Mutamam, Hadi, *Maqam-Maqam Sufi dalam Al-Qur'an*, Yogyakarta, Al-Manar: 2009
- Muthahari, Murthada *Usule Falsave va Rawesye Realism*, Qom: Fajr, 1382.
- Muzakkir, *Studi Tasawuf; Sejarah, Pemikiran, Tokoh dan Analisis*, Bandung: CitaPusaka Media, 2009.
- Muzakkir, *Studi Tasawuf; Sejarah, Perkembangan, Tokoh dan Analisis*, Bandung: CitaPusaka Media Perintis, 2009.
- Nasr, Sayyed Hossein “*Shihab al-Din Suhrawardi al-Maqtul*,” dalam MM. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963.
- Nasr, Sayyed Hossein, “*Shihab al-Din Suhrawardi*” dalam Mehdi Amin Razavi, *The Islamic Intellectual Tradition In Persia*, New Dehli: Curzon Press, 1996.
- Nasr, Sayyed Hossein, *Tiga Pemikir Islam, Ibn Sina, Suhrawardi, Ibn Arabi*, terj. Ahmad Mujahid, Bandung: Risalah, 1986.
- Nasution, Harun, *Tasawuf, dalam Budh Munawra Rachman* (ed.), *Kontektualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1994, Cet.I.
- Nasution, Harun, *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973.
- Nata, Abuddin, *Ilmu Kalam, Filsafat, dan Tasawuf*, Rajawali, Jakarta, 1994.

- Nur, Muhammad, *Wahdah Al-Wujûd Ibn Arabi dan Filsafat Wujud Mulla Sadra*, Makasar: Champran Press, 2012, Cet. I
- Poesponegoro, M.J dan Notosusanto, Nugroho, *Sejarah Nasional Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1990.
- Pujo Subroto, *Wayang Lambang Ajaran Islam*, Jakarta: Perdanan Paramita, 1978.
- Purwadi, *Zaman Edan (Ora Edan Ora Keduman)*, Yogyakarta: Cakrawala, 2014, Cet. I.
- Qasim, Mahmud, *Dirâsah Fi Al-Falsafah*, Kairo: Al-Hay'ah Al-Misriyyah Al-Ammah, 1973
- Qorni, Aidh ibn Abdullah, *Intisari Laa Tahzan (Berbahagialah!)*, Yogyakarta: In AzNa Books, 2010, Cet. I.
- Rahimiyah, Muhammad Sa'id *Mabâni Irfan Nazari*, Tehran: Samt, 1344.
- Rahman, Budhy Munawar "Kata Pengantar" dalam Komaruddin Hidayat dan Muhammad Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan, Perspektif Filsafat Perennial*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Rais, Amin, *Islam dan Pembaharuan*, Jakarta: Raja Prasindo, 1995
- Ramli, Fuad, dkk, *Studi Filsafat Umum*, Banda Aceh: Fakultas Ushuluddin IAIN Ar-Raniry, 2003.
- Rasjidi, Mohamad, dkk, *Di Sekitar Kebatinan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Razavi, Mehdi Amin, *Suhrawardi and the School of Illumination*, British: Curzon Press, 1997.
- Ridwan, Ahmad Hasan "Filsafat Isyraqiyyah (illuminatif) Suhrawardi al-Maqtul," *Jurnal Al Jami'ah*, No. 62/XII/1988.
- Sa'adiah, Najmulmunir Nandang, *Islam dan Restorasi Pancasila*, Jakarta: Saluni, 2017, Cet I.

- Sabih, Muhammad Ali, *Al-Risâlah Al-Qushayriyyah*, Kaherah: Sharikah Maktabah wa Tatbiqat Mustafa al-Babi al-Halabi wa Awladih, tt, Said, Mohammad, *Aceh Sepanjang Abad*, Medan: PT. Percetakan dan Penerbitan Waspada, 1981.
- Saksono, Widji, *Mengislamkan Tanah Jawa*, Bandung: Mizan, 1996.
- Salendraningrat, Rahman, *Sejarah Hidup Walisongo*, t.t.: Kucing, 1983
- Saliba, Jamil, *Mu'jam al-Falsafah*, Jilid II (Beirut: Dar al-Kutb, 1979).
- Sasrawidjaja, Raden Sasrawidjaja, *Syekh Siti Jenar*, Djogdjakarta: Keluwarga Bratakesawa, 1958
- Schimmel, Annemarie, *Dimensi Mistik dalam Islam*, terj. Sapardi Djoko Damono (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986).
- Shadikin, Sehat Ihsan, *Tasawuf Aceh*, Banda Aceh: Bandar Publishing, 2009
- Shihab, Alwi, *Antara Tasawuf Sunni dan Falsafi Akar Tasawuf di Indonesia*, Depok: Pustaka IIMaN, 2009
- Shihab, Alwi, *Islam Sufistik Islam Pertama dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia*, Bandung: Mizan, 2001.
- Simuh, *Sufisme Jawa (Transformasi Tasawuf Islam Ke Mistik Jawa)*, Yogyakarta: Narasi, 2016, Cet. I.
- Snock, Hurgronje, *De Islam in Netherlandische Indie*, Leipzig: t.p, 1913.
- Solihin, M, *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2005.
- Sugiarto, Ryan dkk, *Ilmu Kawruh Jiwa Suryomentaram, Riwayat, dan Jalan Menuju Bahagia*, Yogyakarta: Dinas Kebudayaan DIY, 2015
- Sugiarto, Ryan, *Psikologi Raos (Saintifikasi Kawruh Jiwa Ki Ageng Suryomentaram)*, Sleman: Pustaka Ifada, 2015
- Suhrawardi, "Hayakil Nur," dalam Bilal Kuspinar, *Isma'il Ankaravi on the Illuminative Philosophy*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1996.
- Suhrawardi, *The 'Awarifu-l-Ma'arif*, terj. H.W. Clarke, London: The Octagon Press, tt.

- Suwardi, Muhammad, *Rahasia Di Balik Penciptaan Organ Tubuh Manusia*, Jakarta: Zahira, 2015, Cet. I.
- Syalabi, Abd Ra'uf *Al-Islâm fî Arkhâbil Al-Malayu wa Manhâj Al-Da'wah ilaih*, Kairo: Maktabah Al-Sa'âdah, 1395 H.
- Syukur, Amin, *Zuhud di Abad Modern*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997, Cet. I.
- T.H, Pigeand, *Literature of Java*, Den Haag: Nijhoff, 1967
- Taimiyah, Ibn, *Fatâwâ*, Riyadh: t.p, 1398, vol. 11 (Tasawuf).
- Utsman, Mahran Mahir, *Serba3 dari Nabi Muhammad*, Tangerang: Lentera Hati, 2012, Cet. I.
- Waisanga, Suluk Walisanga, dikeluarkan oleh R. Tanoyo, Surakarta: R. Tanoyo, 1954.
- Watt, Montgomery, *Islamic Philosophy And Theology, An Extended Survey*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992.
- Wijaya, Aksin Wijaya dan Yamin, Abu Bakar, *Jejak Pemikiran Sufisme Indonesia: konsep Wujud dalam Tasawuf Syekh Yusuf al- Makasari*, Yogyakarta: Pustaka Ilmu Yogyakarta, 2012, Cet. I.
- Wiryapanitra, *Babad Tanah Jawa: Kisah Kraton Blambangan dan Pajang*, Semarang: Dahara Prize, 1996.
- WM, Abdul Hadi, *Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-puisinya*, Bandung: Mizan, 1995.
- WM, Abdul Hadi, *Tasawuf yang Terbesar: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*, Jakarta: Paramadina, 2001.
- Yazdi, Mehdi Ha'iri, *Ilmu Hudhuri, Prinsip-prinsip Epistemologi dalam Filsafat Islam*, terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Mizan, 1994.

- Ziai, Hossein, “*Shihab al-Din Suhrawardi: Founder of The Illuminationist School*,” dalam *SH. Nasr and Oliver Leaman (ed.), History of Islamic Philosophy*, London and New York: Routledge, 1996.
- Zoetmulder, P.J, *Manunggaling Kawula Gusti: Pantheisme dan Monisme dalam Sastra Suluk Jawa*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1991.
- Zuhri, Musatafa *Kunci Memahami Ilmu tasawuf*, Surabaya: Bina Ilmu 1985, Cet. I.
- Zuhri, Saefudin, *Sejarah Kebangkitan Islam di Indonesia*, Bandung: Al-Ma’arif, 1981.

RIWAYAT HIDUP



Nama : Abdullah Safei
Tempat, Tanggal Lahir : Jakarta, 27 Januari 1982
Jenis Kelamin : Laki-Laki
Alamat : Jl. H. Nawi No. 20 Rt.002/03
Kelurahan Petungkang Selatan,
Kecamatan Pesanggrahan,
Jakarta Selatan 12270
Email : abdullahsafei27@gmail.com

Riwayat Pendidikan

1. Sekolah Dasar Negeri 04 Petungkang Selatan
2. Sekolah Menengah Pertama Negeri 110 Jakarta
3. Madrasah Aliyah Negeri 4 Model Jakarta
4. Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta

Riwayat Pekerjaan

1. Guru Madrasah Ibtidaiyyah Ar-Ridho Jakarta Thn 2005
2. Guru Sekolah Dasar Negeri Manggarai Selatan 04 Jakarta 2006
3. Guru Sekolah Dasar Negeri Kebon Baru 10 Jakarta 2013
4. Kepala Sekolah Sekolah Dasar Islam Ar-Riyadh Insan Cendekia 2014

5. Penjamin Mutu Pendidikan MI Emmirates Al-Mushonnif Islamic School
6. Pengurus Yayasan Al-Huda Foundation
7. Tenaga Pengajar Al-Qur'an
8. Ketua Lembaga Taman Pendidikan Al-Qur'an *Fathânah*