

**PENAFSIRAN SUFISTIK-KEJAWEN ATAS SURAT
AL-FATIHAH**

(Studi Analisis atas Manuskrip Kyai Mustojo)

SKRIPSI



OLEH

MUHAMMAD MASROFIQI MAULANA

NIM: 210413012

JURUSAN ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR

FAKULTAS USHULUDDIN, ADAB, DAN DAKWAH

INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI

(IAIN) PONOROGO

2017

ABSTRAK

Maulana, Muhammad Masrofiqi. 2017. *Penafsiran Sufistik-Kejawen atas Surat Al-Fatihah (Studi Analisis atas Manuskrip Kyai Mustojo)*. **Skripsi.** Jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin, Adab, dan Dakwah Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Ponorogo, Pembimbing, Dr. M. Irfan Riyadi, M.Ag..

Kata Kunci: Penafsiran Sufistik-Kejawen, al-Fatihah, Manuskrip, Kyai Mustojo

Al-Qur'an merupakan wahyu Tuhan yang disampaikan lewat Muhammad saw. kepada umat manusia sebagai pedoman hidup umat manusia. Oleh karena itu, al-Qur'an haruslah bersifat *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*, al-Qur'an juga menjadi sebuah pondasi dan pijakan kehidupan teologi umat manusia maupun kehidupan sosial kemasyarakatan manusia. Al-Qur'an hanyalah sebuah teks yang bisu ketika tidak adanya sebuah dialog antara teks, mufassir dan realitas. Karena teks begitu rigid dan statis, sedangkan realitas akan selalu dinamis dan fleksibel, sehingga dibutuhkan sebuah proses dialektika antara teks, akal dan realitas secara terus-menerus. Beberapa mufassir di Jawa cenderung menggunakan corak tasawwuf mistik kejawen dalam menafsiri al-Qur'an. Salah satu penafsir yang menggunakan sufistik-kejawen dalam melakukan pembacaan atas al-Qur'an adalah Kyai Mustojo, menantu Kyai M. Abu Hasan dari pondok di daerah Campurejo, Sambit, Ponorogo.

Penelitian ini bertujuan untuk; (1) menyajikan bentuk suntingan dan terjemahan teks manuskrip Kyai Mustojo yang baik dan bersih dari kesalahan, sehingga dapat mendekati teks aslinya sesuai dengan cara kerja penelitian filologi, (2) menganalisa konsep manunggaling kawulo gusti dalam penafsiran Kyai Mustojo atas surat al-Fatihah. Untuk mempermudah proses penelitian skripsi ini maka pendekatan yang digunakan dalam penelitian skripsi ini adalah pendekatan Semiotika. Adapun teori yang digunakan adalah teori komparatif dengan menggunakan ilmu bantu filologi, karena filologi merupakan disiplin ilmu yang meneliti tentang naskah, baik keberadaan fisiknya maupun kandungan fisiknya yang memberikan informasi tentang kebudayaan suatu masyarakat. Penelitian ini bersifat kualitatif, yaitu pendekatan yang dilakukan setelah menganalisis suatu masalah, kemudian analisis itu ditarik sebuah kesimpulan.

Naskah ini berisi ajaran tasawwuf terutama penjelasan tentang martabat tujuh, dan sahadat sekarat. Dalam naskah ini juga dijelaskan bagaimana ruh keluar dari tubuh, juga dijelaskan tentang empat materi dasar yang membentuk manusia yaitu angin, api, air dan tanah. Dalam naskah ini juga dijelaskan beberapa tafsiran

dari ayat-ayat al-Qur'an yang dijadikan legitimasi dari ajaran tasawwuf yang ada di naskah ini. Beberapa diantaranya adalah surat *al-Fātiḥa* –yang akan dijadikan obyek dalam penelitian ini- dan beberapa ayat dari surat *al-Raḥmān*. Penulis naskah juga banyak mengambil *maqāla* Arab seperti “*man ‘arafa naḥsah faqad ‘arafa rabbah*”. Dengan begitu sudah jelaslah penafsiran K. Mustojo menggunakan ajaran *manunggaling kawula-Gusti* untuk menafsiri setiap kata dalam al-Fatihah. Dan ia tenggelam dalam teori sufistiknya, sehingga ia menafsiri al-Fatihah dengan anatomi tubuh manusia. Firman Tuhan dalam hal ini adalah al-Qur'an harus terejawantahkan (termanifestasikan) dalam perbuatan dan disatukan dengan anatomi tubuh manusia, sehingga melahirkan sebuah kemanunggalan. Jika “kitab kering” adalah teks suci al-Qur'an, maka ada ada yang disebut “kitab basah” yaitu jasad manusia sebagai wujud dari sifat Tuhan dan merupakan simbol dari sistem surat dan ayat dari al-Qur'an.



BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an merupakan wahyu Tuhan yang disampaikan kepada umat manusia lewat nabi Muhammad saw. sebagai pedoman hidup. Oleh karena itu, al-Qur'an haruslah bersifat *ṣāliḥ li-kulli zamān wa makān*, al-Qur'an juga menjadi sebuah pondasi dan pijakan kehidupan teologi umat manusia maupun kehidupan sosial kemasyarakatan manusia (Q.S. Al-Baqarah (2): 2, 183).

Al-Qur'an hanyalah sebuah teks yang bisu ketika tidak adanya sebuah dialog antara teks, mufassir dan realitas. Karena teks begitu rigid dan statis, sedangkan realitas akan selalu dinamis dan fleksibel, sehingga dibutuhkan sebuah proses dialektika antara teks, akal dan realitas secara terus-menerus.

Proses interpretasi (penafsiran) atas al-Qur'an ini melibatkan berbagai kalangan sejak diturunkannya wahyu tersebut. Proses ini dimulai sejak zaman kenabian, kemudian dilanjut oleh sahabat sampai tabi'in (kurang lebih abad 11 H). Pada saat itu konteks dan realitas pun cenderung terkesampingkan dan tafsir yang dominan muncul adalah tafsir *ijmāliyy* dengan metode *al-riwāya* dengan nalar mitis¹ dan standar kebenaran ditentukan oleh periwayatan yang mutawatir dari para sahabat dan tabi'in yang bisa dijamin kebenarannya.²

¹ Nalar mitis merupakan sebuah metode berpikir yang kurang memaksimalkan penggunaan rasio dalam melakukan penafsiran terhadap al-Qur'an dan budaya kritisisme belum begitu berkembang. Lihat Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 34.

² *Ibid.*, 35-37.

Kemudian pada abad pertengahan dilanjut dengan penggunaan nalar ideologis berdasarkan madzhab, ataupun sekte keagamaan tertentu yang digunakan sebagai sebuah legitimasi kekuasaan dan kepentingan tersebut.³ Corak penafsirannya pun cukup berkembang pesat, mulai dari corak keilmuan seperti corak balaghah, fiqh, kalam, dan tasawwuf, juga dari corak ideologi tertentu seperti tafsir syi'ah, mu'tazilah, dan sunni.

Sedangkan pada saat modern ini muncul penafsiran yang mengkritik terhadap penafsiran ulama yang terdahulu yang tidak sesuai dengan realitas perkembangan zaman. Penafsiran modern ini berusaha melepaskan diri dari cara berfikir madzhabi yang akan membelenggu penafsir pada ideologi aliran yang cenderung rigid dan statis, padahal seharusnya penafsiran itu haruslah dinamis dan fleksible sesuai progresivitas perkembangan pengetahuan manusia.⁴

Karena penafsiran terus mengalami perkembangan, maka metodologi penafsirannya pun berkembang. Paling tidak ada empat metode yang digunakan mulai dari *tahlīliyy*, *ijmāliyy*, *muqārin*, dan *maudlū'iy*.⁵

Perkembangan tafsir di Indonesia, sebenarnya telah berkembang cukup lama dimulai pada abad ke-16. Pada abad ke-16 ditemukan sebuah tafsir surah al-Kahfi yang tidak diketahui nama pengarangnya.⁶ Satu abad

³ *Ibid.*, 72.

⁴ Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Klasik hingga Modern*, tej. Alaika Salamullah, dkk. (Yogyakarta: eLSAQ, 2010), 381.

⁵ H. U. Safrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual & Konstekstual Usaha Memaknai Kembali Pesan al-Qur'an*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 32.

⁶ Diduga tafsir ini ditulis pada masa awal pemerintahan sultan Iskandar Muda (1607-1636), di mana mufti kesultanannya adalah Syamsuddin as-Sumatrani, atau bahkan sebelumnya, Sultan Alaudin Riayat Syah (1537-1604), di mana mufti kesultanannya adalah Hamzah Fansuri. Lihat

kemudian muncul karya tafsir *Tarjuman Al-Mustafid* yang ditulis oleh Abdurrouf al-Singkili, kemudian di penghujung abad ke-18 Syekh Nawawi Banten menulis tafsir yaitu *Marāh Labīb Likasfi Ma'na Al-Qur'ān Al-Majīd* diterbitkan di Mekkah pada tahun 1880, tafsir ini di tulis dalam bahasa arab.⁷ Kemudian pada awal abad 19 K.H. Muḥammad Sāliḥ bin 'Umar as-Samaranī (1820-1903)—dikenal juga dengan nama Kiai Saleh Darat—menulis tafsir *Faiḍ al-Raḥmān fī Tarjamāh Kalām Mālik al-Dayyān*.⁸

Sedangkan beberapa mufassir di Jawa cenderung menggunakan corak tasawwuf dalam menafsiri al-Qur'an. Tasawwuf yang dipakai merupakan perpaduan antara tasawwuf Islam dan tasawwuf mistik kejawaan, akan tetapi lebih mengarah kepada tasawwuf mistik kejawaan yang bertolak pangkal kepada konsep *manunggaling kawula-Gusti* yang dirintis oleh Syekh Siti Jenar.

Pemikiran kejawaan yang cenderung logo sentris ini akan selalu digunakan dalam membaca apapun yang dilihatnya, mulai dari manusia sampai teks suci. Ajaran ini menganggap bahwa Tuhan merupakan jiwa alam atau dzat kosmis, dan dzat Tuhan ada dimana-mana termasuk dalam diri manusia.

Dari pemikiran di atas muncullah pemahaman bahwa manusia pada dimensi esoteris merupakan gambaran dari Tuhan itu sendiri, sehingga antara

Ahmad Atabik, "Perkembangan Tafsir Modern Di Indonesia", dalam *Hermeunetik*, Vol.8, No. 2, Desember 2014, 305-324

⁷ Iskandar, "Penafsiran Sufistik Surat Al-Fatihah dalam Tafsir Tāj Al-Muslimīn dan Tafsir Al-Iklīl Karya KH Misbah Musthofa", dalam *FENOMENA*, Volume 7, No 2, 2015, 189-200.

⁸ Islah Gusmian, "Tafsir Al-Qur'an Bahasa Jawa, Peneguhan Identitas, Ideologi, dan Politik", dalam *Shuhuf*, Vol. 9, No. 1, Juni 2016, hlm. 141—168.

Tuhan dan manusia bisa menyatu (biasanya disebut sebagai tingkatan Ma'rifat),⁹ dan manusia tidak lagi akan memburu ritual ibadah yang berdasar syari'at.

Bagi para ahli sufistik-kejawen di Jawa, seseorang yang berada ditingkatan ini haruslah cerdas secara intelektual, spiritual, maupun emosional, sehingga tidak sembarangan dalam membaca teks al-Qur'an dengan pemahamannya yang rawan dengan kesalahfahaman ini.

Orang yang berada dalam tingkatan ini dalam menerangkan dan menafsiri al-Qur'an pun terkesan nyeleneh dan berbeda dari para penafsir lainnya, karena dia melihat bahwa al-Qur'an akan selalu bersifat terbuka dengan proses dialektika dengan pemahaman sufistik-kejawennya.

Salah satu penafsir yang menggunakan sufistik-kejawen dalam melakukan pembacaan atas al-Qur'an adalah Kyai Mustojo, menantu Kyai M. Abu Hasan dari pondok di daerah Campurejo, Sambit, Ponorogo. Dalam membaca surat al-Fatihah, beliau sama sekali tidak menampakkan penafsiran yang memuat konten kebahasaan, juga tidak menguraikannya sebagaimana para mufassir lain yang lebih mementingkan sinkronitas antara teks dan konteks yang melingkupi teks tersebut. Akan tetapi, beliau lebih membaca al-Fatihah dalam hal *pelungguhan* (kedudukan) tiap kata dari al-Fatihah dalam tubuh manusia. Ketika para mufassir menafsirkan kata *al-hamdu* sebagai pujian terhadap Tuhan atas nikmat-Nya, justru Kyai Mustojo menafsirkan bahwa kata *al-hamdu* ini letaknya ada di badan manusia. Dan Kyai Mustojo

⁹ Dalam bahasa Jawa biasa disebut *manunggaling kawula-Gusti* atau *jumbuhing kawula-Gusti*.

juga beranggapan bahwa huruf Sin dalam kata *Bismillāh* adalah wujud dari tiga rasa yang ada di dalam tubuh manusia.¹⁰ Hal inilah yang membuat penafsirannya menjadi unik dan patut dikaji.

Dengan latar belakang yang telah dipaparkan di atas, maka penulis tertarik untuk melakukan kajian penelitian terhadap penafsiran sufistik-kejawen Kyai Mustojo dalam menafsiri al-Fatihah tersebut.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah di atas, maka penelitian ini dapat dirumuskan dengan pertanyaan berikut:

1. Bagaimana bentuk suntingan dan terjemahan teks Manuskrip Kyai Mustojo yang baik dan bersih dari kesalahan, sehingga dapat mendekati teks aslinya sesuai dengan cara kerja penelitian filologi?
2. Bagaimana konsep *manunggaling kawula-Gusti* dalam penafsiran Kyai Mustojo atas surat al-Fatihah?

C. Tujuan Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah diatas, penelitian ini secara umum bertujuan untuk menganalisa penafsiran Kyai Mustojo terhadap surat al-Fatihah. Maka dari itu tujuan ini merupakan jawaban dari pertanyaan-pertanyaan di atas, yaitu:

1. Menyajikan bentuk suntingan dan terjemahan teks manuskrip Kyai Mustojo yang baik dan bersih dari kesalahan, sehingga dapat mendekati teks aslinya sesuai dengan cara kerja penelitian filologi.

¹⁰ *Manuskrip Kyai Mustojo*, 13.

2. Menganalisa konsep *manunggaling kawula-Gusti* dalam penafsiran Kyai Mustojo atas surat al-Fatihah.

D. Manfaat Penelitian

1. Manfaat Teoritis

Kajian ini diharapkan mampu memberikan kontribusi dalam khazanah penafsiran terutama penafsiran al-Qur'an oleh penafsir lokal, juga memberikan kontribusi atas perkembangan kajian tafsir terutama metodologi penafsiran para mufassir. Selain itu, dengan kajian ini diharapkan bisa memberikan wacana baru sehingga dapat melengkapi dan mengembangkan kajian-kajian tafsir yang sudah ada sebelumnya.

2. Manfaat Praktis

Kajian penelitian ini diharapkan mampu memberikan sumbangsih wacana pemikiran dan metodologi penafsiran al-Qur'an. Dalam kajian ini, metode penafsiran sufisme-kejawen Kyai Mustojo yang diimplementasikan dalam penafsiran terhadap surat al-Fatihah bisa menjadi sebuah motivasi kita dalam mempelajari khazanah tafsir, serta membuka dan memperluas wawasan kita dalam mengkaji produk-produk penafsiran lokal, sehingga kajian tafsir akan selalu berkembang dan dinamis sesuai perkembangan jaman dan kebutuhan masyarakat.

E. Telaah Pustaka

Sejauh penelusuran penulis belum ada yang membahas secara spesifik terkait penafsiran sufistik-kejawan atas al-Qur'an, akan tetapi ada beberapa penelitian yang cenderung ke tasawwuf baik Islam maupun Kejawan, diantaranya adalah: *Pertama*, Hawash Abdullah. Ia menulis buku yang berjudul *Perkembangan Ilmu Tasawwuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara*. Ia berusaha menampilkan pemikiran 11 tokoh sufi Nusantara.

Kedua, Agus Wahyudi. Ia menulis buku yang berjudul *Inti Makrifat Islam-Jawa: Menggali Ajaran Syekh Siti Jenar dan Wali Songo dalam Perspektif Tasawwuf*. Ia berusaha memberi pemahaman titik temu antara ajaran Wali Songo dan Siti Jenar, dengan memakai dua sumber utama, yaitu *Serat Syekh Siti Jenar* dan *Serat Wirid Hidayat Jati*. Tentu saja buku ini akan lebih banyak memetik dan menterjemahkan kedua teks tersebut dibanding menyinggung pandangan al-Qur'an, apalagi Tafsir.

Ketiga, Mustafa Zahri. Ia menulis buku *Kunci Memahami Ilmu Tasawwuf*. Ia berusaha mengungkap bagaimana tasawwuf itu mulai dari definisi, tingkatan hingga aliran-aliran dalam tasawwuf.

Keempat, Skripsi dengan judul *Ajaran Tauhid dalam Manuskrip Bustan Salatin Koleksi Musium Mpu Tantular Siodarjo*. Th. 2007. Skripsi ini ditulis oleh Ahmad Fahroni, Mahasiswa Fakultas Adab Jurusan Sejarah dan Peradaban Islam IAIN Sunan Ampel Surabaya. Penelitian ini berisi tentang ketauhidan dan pemantapan Ideologi dalam islam. Dalam penelitian ini,

peneliti lebih memfokuskan pada analisis isi Manuskrip (pola tulisan Arab-Pegon dan isi) dalam manuskrip, yaitu tentang ajaran tauhid.

Kelima, Skripsi dengan Judul *Kajian Filologi Sâhâ Konsep Manunggaling Kawulâ Gusti Sêrat Suluk Maknârâsâ*. Th. 2014. Skripsi ini ditulis oleh Adriyana Fatmawati, Mahasiswi Fakultas Bahasa Dan Seni Universitas Negeri Yogyakarta. Dalam penelitian ini, peneliti lebih memfokuskan pada analisis isi Manuskrip (pola tulisan Akasara Jawa dan isi) dalam manuskrip, yaitu tentang konsep Manunggaling Kawula Gusti dalam serat tersebut.

Keenam, Skripsi dengan Judul *Kitab Aqâid Koleksi Musahlan Gadu Timur Ganding Sumenep*. Th. 2016. Skripsi ini ditulis oleh Hesbeh, Mahasiswa Fakultas Adab Dan Humaniora UIN Sunan Ampel Surabaya. Dalam penelitian ini, peneliti lebih memfokuskan pada analisis data manuskrip bahasa Madura dengan penjelasan tentang 50 sifat-sifat wajib, muhal dan mustahil atau benang yang dimiliki oleh Allah dan Rosulnya.

Ketujuh, Skripsi dengan Judul *Ajaran Tasawwuf dalam Manuskrip Asma' Al-Arbain Abad XIX dari Tegalsari Jetis Ponorogo*. Th. 2006. Skripsi ini ditulis oleh Bahtiar Rokhman, Mahasiswa Fakultas Adab Dan Humaniora UIN Sunan Ampel Surabaya. Dalam penelitian ini, peneliti lebih memfokuskan pada analisis naskah Manuskrip Asma' al-Arbain (khasiat membaca empat puluh mantra) atau menjabarkan isi kandungan dari naskah Asma' al-Arbain.

Kedelapan, Skripsi dengan Judul *Serat Sastra Jendra Hayuningrat (Suatu Tinjauan Filologis)*. Th. 2009. Skripsi ini ditulis oleh Daning Pamangkurah Putri Kusuma, Mahasiswi Fakultas Sastra Dan Seni Rupa Universitas Sebelas Maret Surakarta. Dalam penelitian ini, peneliti lebih memfokuskan pada pembahasan kajian filologi Manuskrip Sastra Jendra Hayuningrat dan dilanjutkan dengan pembahasan kajian isi yang mengungkapkan isi yang terkandung dalam Serat Sastra Jendra Hayuningrat yang berhubungan dengan upaya manusia agar bersatu, mengetahui sangkan paran (asal-usul) agar menjadi sempurna kembali.

Kesembilan, Skripsi dengan Judul *Sêrat Pemutan Têtêsipun Bandara Radèn Ajêng Siti Nurul Kamaril Ngarasati (Kusumawardhani) (Suatu Tinjauan Filologis)*. Th. 2015. Skripsi ini ditulis oleh Wening Pawestri, Mahasiswi Fakultas Sastra Daerah Universitas Sebelas Maret Surakarta. Dalam penelitian ini, peneliti lebih memfokuskan pada pembahasan kajian filologi Manuskrip dan menganalisa isi manuskrip tentang upacara adat “Têtêsan”-nya B.R.Ay Siti Nurul Kamaril Ngarasati (Kusumawardhani) – Putri K.G.P.A.A Mangkunegara VII dengan G.K.R Timur- di Pura Mangkunegara, upacara ini merupakan upacara pemotongan klitoris gadis yang menginjak usia remaja.

Dari beberapa hasil penelusuran penulis belum ada yang spesifik membahas Manuskrip Kyai Mustojo dan penafsiran sufistik-kejawennya dalam memahami al-Qur’an apalagi al-Fatihah. Maka dari itu dalam kajian penelitian ini, penulis akan memfokuskan pada analisis isi Manuskrip (pola

tulisan Arab-Pegon dan isi) dalam manuskrip, yaitu tentang penafsiran sufistik-kejawenna dalam menafsiri al-Fatihah serta pengaruh konsep *manunggaling kawula-Gusti* dalam penafsiran tersebut.

F. Definisi Istilah

Dalam penelitian ini terdapat redaksi kata-kata kunci yang menentukan arah pembahasan. Maka pada poin ini dijelaskan definisi kata-kata kunci tersebut, sekaligus menjelaskan fungsi dan batas lingkup yang digunakan sebagai arah pembahasan penelitian ini yang tertulis pada judul serta pertanyaan penelitian, yaitu sebagai berikut:

1. Sufistik-Kejawen

Sufistik-kejawen merupakan pemahaman tasawwuf ala Jawa yang lebih menekankan kemanunggalan antara hamba dan Tuhannya, diantara ajarannya adalah: *manunggaling kawula-Gusti*, *weruh pati sajroning urip*, *weruh urip sajeroning pati*, dan sebagainya. Namun dalam penelitian ini lebih memfokuskan pada pemahaman *manunggaling kawula-Gusti*.

2. Konsep

Secara definitif ‘konsep’ bermakna: ide umum, pengertian, pemikiran, rancangan, rencana dasar.¹¹ Dari sekian arti tersebut yang paling cocok dalam pembahasan ini adalah ‘pemikiran’ dan ‘rancangan’. Jadi konsep merupakan sebuah bangunan pemikiran yang terbangun dari gagasan, yang kemudian membentuk sebuah ideologi. Dalam kaitannya

¹¹ Achmad Maulana, *Kamus Ilmiah Populer*, (Yogyakarta, Absolut, 2008), 328.

dengan penelitian ini, maka konsep merupakan sebuah ‘rancang bangun’ ideologi *manunggaling kawula-Gusti*.

3. *Manunggaling kawula-Gusti*

Kalimat tersebut merujuk pada sebuah ideologi yang digagas Siti Jenar yang memiliki arti ‘Kebersatuan Manusia dan Tuhan’, yang diajarkan Siti Jenar kepada murid-muridnya. Dalam kaitannya dengan penelitian ini, maka konsep *manunggaling kawula-Gusti* dijadikan teori untuk mengupas pengaruh pemahaman sufistik-kejawan Kyai Mustojo dalam menafsiri surat al-Fatihah.

G. Pendekatan dan Jenis Penelitian

Dalam penelitian ini penafsiran Kyai Mustojo dijadikan sebagai obyek kajian. Untuk mempermudah proses penelitian Skripsi ini maka pendekatan yang digunakan dalam penelitian Skripsi ini adalah pendekatan Semiotika. Adapun teori yang digunakan adalah teori komparatif dengan menggunakan ilmu bantu filologi, karena filologi merupakan disiplin ilmu yang meneliti tentang naskah, baik keberadaan fisiknya maupun kandungan fisiknya yang memberikan informasi tentang kebudayaan suatu masyarakat.

Penelitian ini bersifat kualitatif, yaitu pendekatan yang dilakukan setelah menganalisis suatu masalah, kemudian analisis itu ditarik sebuah kesimpulan.¹² Dalam penelitian ini proses analisa lebih dipentingkan daripada hasil, analisis dalam penelitian kualitatif ini cenderung dilakukan secara analisis induktif, dan makna merupakan hasil yang terpenting.

¹² Basrowi dan Suwandi, *Memahami Penelitian Kualitatif*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2008), 23.

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*Library Reseach*) /literer atau studi teks. Jadi, kegiatan penelitian ini Semua bahan diambil dari literatur yang berkaitan dengan permasalahan penelitian dan literatur lainnya.¹³ Penelitian ini dipusatkan pada kajian manuskrip Kyai Mustojo dan buku-buku yang memiliki keterkaitan dengan topik utama yang akan dibahas.

H. Data dan Sumber Data

1. Data

Dalam sebuah penelitian, data merupakan hal yang terpenting dan utama, karena dengan adanya data, penelitian dapat dilakukan. Sedangkan untuk mendapat data diperlukan penggalian sumber-sumber data. Dalam kajian ini ada beberapa yang akan dikumpulkan antara lain:

- a. Data tentang penafsiran Kyai Mustojo atas al-Fatihah.
- b. Data tentang filologi dan cara kerjanya.
- c. Data tentang konsep *Manunggaling kawula-Gusti*.

2. Sumber Data

Sumber data merupakan subyek dari mana data diperoleh.¹⁴ Dalam penelitian ini, penulis menggunakan dua jenis sumber data, yaitu sumber data primer dan sumber data sekunder.

a) Sumber Data Primer

Yang dimaksud sumber data primer disini adalah informasi yang berasal dari manuskrip Kyai Mustojo.

b) Sumber Data Sekunder

¹³ Nasution, *Metode Reseach, Penelitian Ilmiah*, (Jakarta: Bumi Aksara, 2008), 145.

¹⁴ Suharsini Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2002), 107.

Yang dimaksud sumber data sekunder disini adalah informasi yang berasal dari orang lain yang ada kaitannya dengan pembahasan, yakni buku-buku bacaan, artikel dan jurnal. Diantaranya sebagai berikut:

Manuskrip:

1. Ms. Kyai Mustojo

Buku Cetak:

2. Al-Qur'an dan Sufisme Mangkoenegara IV (Studi Serat-serat Piwulang). (Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1995)
3. Lubis, Nabilah. 1996. *Naskah, Teks dan Metode Penelitian Filologi*. Jakarta: Forum Kajian dan Sastra Bahasa Arab.
4. Chodjim, Ahmad. 2011. *Syekh Siti Jenar, Makna Kematian*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta.
5. Chodjim, Ahmad. 2006. *Syekh Siti Jenar 2, Makrifat dan Makna Kehidupan*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta.
6. Riyadi, M. Irfand. 2014. *Manunggaling Kawulo Gusti*. Ponorogo: STAIN Po Press.
7. Wahyudi, Agus. 2006. *Inti Ajaran Ma'rifat Islam-Jawa*. Yogyakarta: Pustaka Dian.
8. Sa'adi. 2010. *Nilai Kesehatan Mental Islam dalam Kebatinan Kawruh Jiwa Suryomentaram*. Jakarta: Puslitbang Lektor Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI.

Jurnal:

9. Fauzan, Aris, Konsep *Ingsun* dalam Sastra Sufi Jawa: Analisis terhadap *Ingsun Siti Jenar*, dalam 'Ilmu Ushuluddin', Vol. 10 No. 1 Januari 2011.
10. Pudjiastuti, Titik. Tulisan Pegon: Wujud Identitas Islam-Jawa, dalam *Şuhuf*, Vol. 2, No. 2, 2009, 271-284.
11. Asmara, Andi. Dimensi Alam Kehidupan dan *Manunggaling kawula-Gusti* dalam Serat *Jatimurti*, dalam 'ATAVISME', Vol. 16, No. 2, Edisi Desember 2013, 153-167.

I. Metodologi Penelitian

Metode penelitian yang digunakan oleh penulis adalah metode filologi yaitu suatu metode yang melakukan penelaahan dengan mengadakan kritik teks.¹⁵ Adapun langkah-langkah yang ditempuh antara lain:

1. Inventarisasi manuskrip

Inventarisasi manuskrip ialah melakukan penelusuran terhadap manuskrip untuk mencari varian atau teks dengan topik, bahasa dan pembahasan yang sama sebelum melakukan penelitian.¹⁶ Dalam hal ini penulis belum menemukan manuskrip atau varian yang sama dengan manuskrip yang diteliti oleh penulis di tempat lain terlebih lagi pada koleksi perorangan.

¹⁵ Yang dimaksud kritik teks disini adalah usaha untuk mengembalikan teks ke bentuk aslinya sebagaimana diciptakan oleh penciptanya. Siti Baroroh Baried, *Pengantar Teori Filologi*, (Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1985), 62. Kritik ini juga bertujuan untuk membersihkan teks dari kesalahan penulisan dan juga kecacatan naskah mungkin karena berlobang atau tulisannya sudah buram.

¹⁶ Nabilah Lubis, *Naskah, Teks dan Metode Penelitian Filologi*, (Jakarta: Forum Kajian dan Sastra Bahasa Arab, 1996), 64-65

2. Pengamatan dan deskripsi manuskrip

a. Bentuk Fisik Manuskrip

Melakukan penelusuran terhadap Manuskrip Kyai Mustojo, dalam pengamatan ini penulis akan meneliti bentuk fisik dan tulisan dari manuskrip Kyai Mustojo dengan tujuan untuk memahami dan mengetahui kondisi manuskrip.

b. Hiasan dan tulisan

Dalam bagian ini melakukan sebuah penelusuran bentuk dan fisik maka penulis melakukan pengamatan makna yang terkandung di dalam manuskrip Kyai Mustojo. Setelah itu barulah penulis mendeskripsikan manuskrip Kyai Mustojo. Aspek-aspek yang akan dideskripsikan adalah kondisi manuskrip, bentuk, tulisan, pemilik, kertas, teknologi.

c. Pembagian teks dalam Manuskrip

Setelah melakukan penelusuran dari beberapa bagian yang terletak di dalam manuskrip Kyai Mustojo, penulis akan menelusuri letak teks, jumlah teks dan judul serta isi dari teks yang terdapat dalam manuskrip Kyai Mustojo.

3. Suntingan teks dan terjemah

Sebelum menyunting terlebih dahulu melakukan transliterasi, lalu hal yang harus dilakukan adalah kritik teks dalam upaya untuk menyusun suntingan teks. Metode yang digunakan untuk menyunting naskah ini adalah metode naskah tunggal edisi standar. Hal ini didasarkan atas

keadaan naskah yang bersangkutan. Edisi standar adalah usaha perbaikan dan meluruskan teks sehingga terhindar dari berbagai kesalahan dan penyimpangan yang timbul ketika proses penulisan naskah. Tujuannya adalah untuk menghasilkan suatu edisi yang baru dan sesuai dengan kemajuan dan perkembangan masyarakat, sehingga teks tampak mudah dipahami.¹⁷

4. Analisis teks dalam naskah

Setelah penulis melakukan pengamatan dan deskripsi terhadap manuskrip Kyai Mustojo, langkah selanjutnya yang akan dilakukan oleh penulis adalah analisis teks Tafsir Al-Fatihah dalam naskah tersebut. Dalam hal ini penulis akan menggunakan bantuan teori semiotika yang berfungsi untuk mengetahui makna dibalik penafsiran al-Fatihah dalam Manuskrip Kyai Mustojo.

J. Sistematika Pembahasan

Untuk memperoleh hasil yang terarah dan sistematis, agar memudahkan proses penelitian, dan masalah yang diteliti dapat dianalisa secara tajam, maka pembahasan dalam penelitian ini disusun sebagai berikut:

Bab Pertama, Pendahuluan. Merupakan pengantar yang memuat gambaran latar belakang masalah, rumusan masalah tujuan kajian, manfaat kajian, telaah pustaka, pendekatan dan kerangka teori, data dan sumber data, metode penelitian, sistematika pembahasan dan rencana daftar isi. Bab I berfungsi sebagai penentu jenis, metode, dan alur penelitian hingga selesai.

¹⁷ Nabilah Lubis, *Naskah, Teks, dan Metode Penulisan Filologi*, 101. Lihat juga Siti Baroroh Baried, *Pengantar Teori Filologi*, 69.

Sehingga dapat memberikan gambaran hasil yang akan didapatkan dari penelitian.

Bab Kedua, berisi kerangka teori penafsiran sufistik dan semiotika Rolland Barthes, menguraikan konsep *manunggaling kawula-Gusti*.

Bab Ketiga, mendeskripsikan biografi Kyai Mustojo, analisis filologi atas naskah, identifikasi naskah, menyunting naskah dan memberikan aparat kritik, dan menerjemahkan naskah. Bab III ini dimaksudkan untuk menjawab rumusan masalah yang pertama.

Bab Keempat, adalah menganalisa kritis naskah menggunakan konsep *manunggaling kawula-Gusti* dan bantuan teori semiotika. Pada Bab IV ini saatnya mendialogkan konsep *manunggaling kawula-Gusti* dengan penafsiran sufistik-kejawen Kyai Mustojo atas surat al-Fatihah, Dan Bab IV ini merupakan sebuah pembahasan yang menjawab rumusan masalah yang kedua, sekaligus jawaban dari pertanyaan pokok dari rumusan masalah.

Bab Kelima, Penutup. Memuat kesimpulan hasil dari penelitian penafsiran sufistik-kejawen atas surat al-Fatihah. Kemudian juga memuat saran-saran atau rekomendasi bagi peneliti selanjutnya.

BAB II

PENAFSIRAN SUFISTIK AL-QUR'AN

A. Sekilas tentang Tasawwuf

Terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama dalam mendefinikan tasawwuf. Sebagian berpendapat kata tasawwuf berasal dari *al-ṣauf* yakni bulu domba (wol), karena para sufi biasanya memakai pakaian dari bulu domba sebagai simbol kesederhanaan atau kezuhudan, berbeda dengan pakaian kebanyakan orang yang bisa dikatakan lebih mewah. Pendapat lain mengatakan tasawwuf berasal dari kata *al-ṣafā* yang berarti jernih karena pelaku tasawwuf (sufi) ingin menjernihkan hati dengan meniti jalan tasawwuf. Ada juga yang beranggapan bahwa kata tasawwuf diambil dari kata *al-ṣuffa* yaitu nisbah kepada para sahabat nabi yang fakir dan dikenal dengan sebutan *ahl al-ṣuffa*.¹⁸

Sebagian ulama melihat bahwa kata tasawwuf merupakan julukan (*laqab*) dan tidak memiliki derivasi kata sebagaimana yang dituturkan seorang sufi terkenal, al-Qushairiy (986 M- 1073 M):

Tidak ditemukan derivasi kata dari kata tasawwuf ini dari segi grammatika Arab maupun analogi dari kata tersebut. Kata ini hanyalah sebuah julukan. Dan siapapun yang mengatakan bahwa kata ini (tasawwuf) berasal dari kata *al-ṣafā* maupun *al-ṣuffa* adalah jauh dari ketentuan analogi kebahasaan. Begitu juga dengan kata *al-ṣauf*, karena mereka tidak merujuk padanya.¹⁹

¹⁸ Lihat: Ibn Khaldun, *Muqaddimat Ibn Khaldun*, (Damaskus: Maktabah al-Hidāya, 2004), juz 2, 522.

¹⁹ *Ibid.* Lihat juga al-Qushairiy, *al-Risāla al-Qushairiyya*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 2001), 311-312.

ولا يشهد لهذا الاسم اشتقاق من جهة العربية، ولا قياس، والظاهر أنه لقب. ومن قال باشتقاقه من الصفاء أو من الصفة فبعيد من جهة القياس اللغوي. قال. وكذلك من الصوف؛ لأنهم لم يحتصوا به.

Terlepas dari perbedaan pendapat tentang derivasi kata tasawwuf di atas, tasawwuf adalah berakhlak dengan akhlak Tuhan sebagaimana yang diterangkan oleh Ibn ‘Arabi, dalam *Futūḥāt al-Makiyya*:

Berakhlak dengan akhlak Allah adalah tasawwuf, sungguh terlihat para ulama berakhlak dengan nama-nama Allah yang baik dan tampak merendahkan dirinya serta bagaimana penisbatan kepada budi pekerti dan tidak terhitung banyaknya.²⁰

Hal yang sama juga dijelaskan oleh al-Taftāzāniy dalam karyanya *Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islāmiy* seperti berikut:

Tasawwuf secara umum merupakan falsafah hidup dan cara tertentu dalam perilaku manusia, dalam upayanya merealisasikan kesempurnaan moral, pemahaman tentang hakikat realitas, dan kebahagiaan rohaniyah.²¹

Menurut Hamka, tasawwuf yang semula berorientasi pada perilaku praktis, seperti yang dicontohkan Rasulullah dan para sahabatnya dengan al-Qur’an dan al-Sunnah sebagai landasannya, dalam perkembangan selanjutnya mengalami perluasan. Hal tersebut karena tasawwuf sebagai sebuah disiplin ilmu, analisis theologis, dan filosofis kemudian mewarnai keberadaannya.²² Sedangkan menurut Nurcholis Madjid, tasawwuf menekankan perlunya keterlibatan diri dalam masyarakat dan menanamkan kembali sikap positif

²⁰ Ibn ‘Arabi, *Futūḥāt al-Makiyya*, (Beirut: D al-Kutub al-Islāmiyya, 1999), juz 3, 402.

فالتخلق بأخلاق الله هو التصوف، وقد بين العلماء التخلق بأسماء الله الحسنى وبينوا مواضعها وكيف تنسب إلى الخلق ولا تحصى كثرة.

²¹ Al-Taftāzāniy, *Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islāmiy*, (Kairo: Dār al-Thaqāfa li al-Nashr wa al-Tauzī’, 1979), 3.

ان التصوف بوجه عام فلسفة حياة وطريقة معينة في السلوك يتخذها الانسان لتحقيق كماله الاخلاقي، وعرفانه بالحقيقة، وسعادته الروحية.

²² Hamka, *Tasawuf, Perkembangan dan Pemurniannya*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1984),

terhadap kehidupan.²³ Sementara itu, menurut Alwi Shihab, tasawwuf adalah perjalanan pendakian (*mi'raj*) hingga mencapai puncak “kesatuan paripurna.”²⁴

Sedangkan sejumlah orientalis berpendapat bahwa baik kata tasawwuf maupun kehidupan tasawwuf bukan murni berasal dari agama Islam, akan tetapi mendapat pengaruh dari luar Islam, seperti gnosis Kristen,²⁵ mazhab Neo-Platonis Yunani,²⁶ Buddhisme,²⁷ pantheisme Vedanta,²⁸ bahkan hingga disangkutkan dengan mistik bangsa Arya.²⁹

²³ Nurcholis Madjid, *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995), 94.

²⁴ Alwi Shihab, *Islam Sufistik*, (Bandung: Mizan, 2001), 29-30.

²⁵ Seperti yang dikatakan Annemarie Schimmel dalam bukunya *Mystical Dimension of Islam*, yaitu: “*It is even possible that first Sufis adopted from the Christian ascetics the woolen garment from which their name derives. These Sufis were people who meticulously fulfilled the words of the law, prayed, and fasted, constantly recollecting God, and were absolutely bound by Koran and tradition (hadith –pen.)*” Lihat Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, (Chapel Hill: The University of North Caroline Press, 1975), 14. Contoh ajaran Gnostik Kristen bisa dilihat pada Injil Yudas dalam *The Gospel of Judas from Codex Tchacos*, ed. Rodolphe Kasser, Marvin Meyer, Gregor Wurst, terjemahan Wandu S. Brata terbitan Gramedia Pustaka Utama, Jakarta.

²⁶ Menurut Scimmel bahwa Dhū'n-Nūn dipengaruhi oleh tradisi platonik. “*According to the tradition, Dhū'n-Nūn formulated for the first time a theory of ma'rifa, intuitif knowledge of God, or gnosis, as opposed to 'ilm, discursive learning and knowledge; many sayings about "love" and "intimacy" are also attributed to him. However, we would scarcely agree with Edward G. Browne, who considers him "the first to give to the earlier asceticism the definitely pantheistic bent and quasi-erotic expression which we recognize as the chief characteristics of Sufism.*” Nicholson was inclined to accept Neoplatonic influences upon Dhū'n-Nūn. Since this mystic lived in Egypt, were Neoplatonic and hermetic traditions were in the air, and was regarded by some of his contemporaries as a “philosopher”, he may well have been acquainted with some Neoplatonic ideas.” Lihat Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, 43. Sedangkan menurut Nicholson, “*Dhu 'l-Nūn the Egyptian, is described as a philosopher and alchemist-in other words, a student of Hellenistic science.*” Lihat Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, (London: G. Bell and Son Ltd., 1914), 13.

²⁷ Seperti yang diungkapkan Nicholson atas keterkaitan seorang sufi, Ibrahim bin Adham dengan Buddhisme. “*Before The Mohammedan conquest of India in the eleventh century, the teaching of Buddha exerted considerable influence in Eastern Persia and Transoxania. We hear of flourishing Buddhist monasteries in Balkh, the metropolis of ancient Bactria, a city famous for the number of Sūfī who resident in it. Profesor Goldziher has called attention to the significant circumstance that the Sūfī ascetic, Ibrāhim bin Adham, appears in Moslem legend as a prince of Balkh who abandoned his throne and became a wandering dervish-the story of Buddha over again.*” Lihat Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, 16-17.

²⁸ Menurut Nicholson, Bāyāzid dipengaruhi oleh pantheisme Vedanta. “*The Sūfī conception of the passing-away (fanā) of individual self in Universal Being is certainly, [the writer] think, of*

Pendapat orientalis ini sebenarnya terbantahkan oleh pendapat al-Taftāzāniy bahwa tasawwuf berasal dari ajaran Islam dan sumber utamanya adalah al-Qur'an dan al-Sunnah.³⁰ Hal yang sama juga diungkapkan oleh Azyumardi Azra bahwa sufisme (tasawwuf) lahir dan mengambil benih-benih dari Islam, dibesarkan oleh Islam dan mencapai kedewasaannya dalam Islam. Sufisme adalah jantung ajaran Islam yang sebenarnya.³¹

Terlepas dari pertentangan di atas, yang terpenting tasawwuf merupakan bentuk kesalehan esoterik³² seperti pendapat Hodgson:

Namun sufisme betul-betul memberikan sebuah bentuk kesalihan esoterik di kalangan mereka, yang membiarkan mereka yang memiliki kecenderungan kuat untuk menjajaki makna-makna tersembunyi dan resonansi-resonansi personal yang tidak diizinkan oleh Syari'ah umum yang wajar.³³

Indian origin. Its first great exponent was the Persian mystic, Bāyāzid of Bistām, who may have received it from his teacher, Abū 'Alī of Sind (Scinde); ... not Buddhism, but the pantheism of the Vedanta." Lihat Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, 17-18.

²⁹ Menurut E.H. Palmer dalam bukunya *Oriental Mysticism*, -yang dikutip Schimmel- mengatakan bahwa tasawwuf merupakan "perkembangan agama kuno bangsa Arya". "E. H. Palmer, in his *Oriental Mysticism* (1876), held that Sufism is "the development of the Primaeval religion of the Aryan race" -a theory not unknown to some German writers during the Nazi period. In any case, Sufism has often been considered a typically Iranian development inside Islam." Lihat Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, 9-10.

³⁰ Al-Taftāzāniy, *Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islāmiy*, 37-38.

³¹ Azyumardi Arza, *Konteks Barteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*, (Jakarta: Paramadina, 1999), 123. Dan sufisme juga merupakan bentuk kesempurnaan tauhid. *Sampurnaning wong kang tohid/ ing Allah tan darbe tingal/ maripat saking deweke/ sembah puji tan katingal/ tan darbe tingkah polah/ tan angrasa darbe kayun/ wujud mung maring Sukma//*. Lihat G.W.J. Drewes, *Directions for Travellers on the Mystical Path*, (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1997), 70.

³² Secara etimologis, kata "esoterik" berasal dari bahasa Yunani Kuno, yang berarti merujuk kepada sesuatu internal, atau hanya dapat dimengerti oleh orang-orang tertentu; lawan kata dari eksoteris. Sedangkan "eksoterik" berarti sesuatu yang di luar, atau bentuk eksternal dan dapat dimengerti oleh publik, bukan oleh beberapa kelompok orang. Menurut Firthjof Schuon, "eksoteris" adalah aspek eksternal, formal, hukum, dogmatis, ritual, etika, dan moral pada sebuah agama. Sedangkan "esoteris" adalah aspek metafisis dan dimensi internal agama. Lihat Firthjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, (Wheaton: Theosophical Publishing House, 1984), 15.

³³ Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Iman dan Sejarah dalam Peradaban Dunia*, terj. Mulyadhi Kartanegara (Jakarta: Paramadina, 2014), 208.

Pada perkembangannya tasawwuf ini terbagi menjadi dua aliran besar, yaitu *nazariy* dan '*amaliy (khuluqiy)*. Tasawwuf *nazariy* adalah tasawwuf yang aksesntuasinya lebih pada aspek teoritis, sedangkan tasawwuf '*amaliy* aksentuasinya lebih mengarah kepada tata cara dan mekanisme penyucian hati, asketisme, hidup sederhana, dan pembinaan moral.³⁴ Kedua macam tasawwuf inilah yang akan mempengaruhi penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an.

1. Penafsiran Sufistik

Menurut al-Dhahabiy tafsir corak sufistik ini terbagi menjadi *ishāriy* dan *nazariy*:

a. Penafsiran Sufistik *Nazariy*

Tafsir sufistik *nazariy* menurut al-Dhahabiy adalah:

Ahli sufi yang membangun ajaran tasawwufnya berdasarkan pada pembahasan teoritis dan ajaran filsafat sehingga mereka para ahli tasawwuf itu memandang ayat al-Qur'an dengan pandangan yang cenderung larut dalam teori dan ajaran filsafatnya.³⁵

Para mufassir *nazariy* lebih memaksimalkan pembacaan ayat al-Qur'an dengan pengetahuan teoritisnya.³⁶ Mereka menggunakan *ta'wīl*

³⁴ Al-Dhahabiy, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, juz 2, 339.

³⁵ *Ibid.*, 339.

هو من بنى تصوفه على مباحث نظرية، و تعاليم فلسفيه، فكان من البداهى أن ينظر هؤلاء المتصوفة إلى

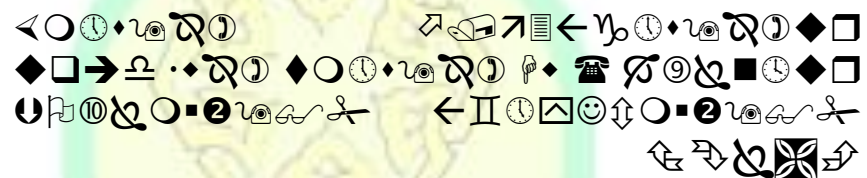
القران نظرة تتمشى مع نظرياتهم و تعاليمهم

³⁶ Menurut Asep Nahrul Musadad seorang penafsir *nazariy* lebih sering melakukan *eisegesis* -disebut juga dengan *reading into* – adalah membaca suatu teks dengan memasukan gagasannya ke dalamnya. Lihat Asep Nahrul Musadad, 'AYAT- AYAT WAḤDAT AL-WUJŪD: Upaya Rekonsiliasi Paham *Waḥdat al-Wujūd* dalam Kitab *Tanbīh al-Māshī* Karya 'Abdurrauf al-Sinkili,' dalam *Al-Tahrir*, Vol. 15, No. 1, Mei 2015, 139-158. Sehingga para mufassir sufi akan selalu menafsirkan ayat dengan memasukkan gagasan-gagasannya untuk menjadikan ayat tersebut sebagai sebuah legitimasi dari gagasan-gagasan sufistiknya.

dengan tidak terikat pada makna *ẓahīr* dan penafsiran seperti ini biasa disebut dengan penafsiran *baṭīniy*.

Contoh kitab tafsir *ishāriy* adalah *Tafsīr Ibn ‘Arabi* karya yang dinisbahkan kepada Ibn ‘Arabi dan *Al-Ta’wīlāt al-Najmiyya* karya ‘Alaudallāh al-Samnāni.³⁷

Contoh penafsiran *nazariy* adalah penafsiran Ibnu ‘Arabi terhadap surat al-Baqarah ayat 163 yang mendukung *waḥdat al-wujūdnya*.



Dan Tuhanmu adalah Tuhan yang Maha Esa, tidak ada Tuhan yang berhak disembah kecuali Dia Yang Maha Pemurah lagi Maha Penyayang.

إن الله تعالى خاطب في هذه الآية المسلمين والذين عبدوا غير الله قرينة
 إلى الله، فما عبدوا إلا الله. فلما قالوا: (الله) 
 فاكذبوا وذكروا العلة، فقال الله لنا: (الله) 
 القرينة إليه بعبادة هذا الذي أشرك به (الله) 
 [الصفات : ٤] كأنكم ما اختلفتم في احديته³⁸

Sesungguhnya melalui ayat ini Allah berbicara kepada kaum Muslim bahwa orang yang menyembah selain Allah dalam rangka mendekati diri kepada-Nya sebetulnya mereka menyembah

³⁷ Septiawadi, *Tafsir Sufistik Sa'id Al Hawa dalam Al-Asas Fi Al-Tafsir*, (Jakarta: Lectura Press, 2014), 105.

³⁸ Ibn ‘Arabi, *Futūḥāt al-Makiyya*, juz 7, 156-157.

Allah juga. Ingatlah, mereka berkata: kami menyembah benda-benda ini tidak lain agar mendekatkan kami kepada Allah. Selanjutnya Allah berkata: Sesungguhnya Tuhanmu dan Tuhan orang-orang musyrik yang dijadikan sesembahan mereka adalah sama. Sepertinya kalian tidak berselisih dalam keesaan-Nya.

Untuk memahami pernyataan Ibn ‘Arabi di atas, kehati-hatian sangat diperlukan agar tidak terjerumus mendekati syirik. Dalam memahaminya diperlukan pengetahuan mengenai teori Tuhan konseptual atau dalam persepsi manusia. Tuhan konseptual adalah Tuhan yang dikonsepsikan dan dipersepsikan dalam pengetahuan manusia, sedangkan Tuhan yang sebenarnya tidak dapat diketahui seperti apa. Semua agama adalah sama tapi tidak semua agama benar, Tuhan semua agama sama, tapi Tuhan konseptualnya tidak semua benar, apalagi cara menyembah Tuhan, tidak semua agama benar. Hal yang membuat penyembahan sama adalah semua agama menyarankan agar penyembahan didasari oleh kerelaan hati (ikhlas).

b. Penafsiran Sufistik *Ishāriy*

Kata *al-ishāra* adalah sinonim dari kata *al-dalīl* yang berarti tanda, petunjuk, indikasi, isyarat, perintah, panggilan, nasihat dan saran. Sedang yang dimaksud dengan tafsir *bi al-ishāra* atau tafsir *al-ishāriy* menurut al-Dhahabiy adalah:

Menakwilkan ayat al-Qur’an diluar makna *zahirnya* melalui isyarat tersembunyi yang nyata bagi suluk (pelaku tasawwuf), dan dimungkinkan untuk menerapkan makna *ishāriy* dan makna *zahir* yang dimaksudkan.³⁹

³⁹ *Ibid.*, 352.

Menakwilkan al-Qur'an dengan mengesampingkan makna lahiriyahnya karena ada isyarat (indikator) tersembunyi yang hanya bisa disimak oleh orang-orang yang memiliki suluk dan tasawwuf. Tetapi besar kemungkinan pula memadukan antara makna isyarat yang bersifat rahasia itu dengan makna lahir sekaligus.

Contoh kitab tafsir *ishāriy* diantaranya adalah *Gharā'ib al-Qur'ān wa Raghā'ib al-Furqān* karya al-Naisābūriy, *'Arā'is al-Bayān fi Haqā'iq al-Qur'ān karya al-Syairāziy, Tafsīr wa Ishāra al-Qur'ān* karya Muhyi al-Dīn Ibn 'Arabi,⁴⁰ Dari bumi Nusantara yaitu *Tafsīr Faidh al-Rahmān* karya KH. Shaleh Darat.

Pemaknaan ayat al-Qur'an dengan *ishāriy* terkadang menimbulkan persoalan yang kontroversial, karena seringkali mengabaikan kaidah-kaidah bahasa Arab bahkan kadang diwarnai dengan cerita yang cukup aneh dan kurang logis. Adapun alasan para sufi rentan mengabaikan masalah ini karena mereka ingin mengungkapkan makna yang tersirat dari ayat yang mereka tafsirkan. Memang agak sulit dan tidak mudah dalam memahami makna *ishāriy* yang dimunculkan oleh seorang sufi, apalagi jika pengaruh filsafatnya dan ajaran tasawwufnya mengakar kuat dalam setiap penafsirannya.

هو تأويل آيات القرآن الكريم على خلاف ما يظهر منها بمقتضى إشارات خفية تظهر لأرباب السلوك،
ويمكن التطبيق بينهما و بين الظواهر المرادة.

⁴⁰ Muhammad Amin Suma, *Ulumul Qur'an*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2013), 372.

Sebenarnya seorang sufi melakukan *ta'wīl*, semakin jauh *ta'wīl* maka penafsirannya akan sulit difahami.

Contoh penafsiran *ishāriy* adalah penafsiran al-Sullamiy terhadap al-Ra'd ayat 3:



Dan Dia-lah Tuhan yang membentangkan bumi dan menjadikan gunung-gunung dan sungai-sungai padanya. Menurut para ahli hakikat,

هو الذى بسط الأرض و جعل فيها أوتادا من أوليائه و سادة من عبيده
فإليهم الملجا وبهم النجاة فمن ضرب فى الأرض يقصدهم فازونجا، ومن
كان بغتبه لغيرهم خاب و خسر.⁴¹

Allah telah menghamparkan bumi dan dijadikan pula pilarnya dari para wali dan orang pilihan dari hamba-hambanya. Mereka menjadi tempat berlindung dan penyelamat bagi manusia. Siapa saja yang berjalan di muka bumi menuju mereka, maka ia akan beruntung dan selamat, dan siapa saja yang mengingkarinya maka ia akan merugi.

Contoh lain dari penafsiran *ishāriy* ini adalah penafsiran KH.

Sholeh Darat terhadap al-Fatihah ayat 1 berikut ini:

*Mākā haqiqāte ma'nané Bismillāhirrahmānirrahīm iku sêtuhané wujudé Allah iku kalawan dhaté lan sifaté Allah kabèh iku anā kalané sangking arah Jalāl lan anā kalané arah Jamāl.*⁴²

Maka hakekat dari arti *Bismillāhirrahmānirrahīm* itu sesungguhnya adalah wujud Allah atas dzat dan sifat Allah keseluruhan ada kalanya dari arah (sifat) *Jalāl* dan ada kalanya dari arah (sifat) *Jamāl*.

⁴¹ Al-Dhahabiy, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, juz 2, 387-388.

⁴² Sholeh Darat, *Tafsīr Faidh al-Rahmān*, (t.tp.: t.p.,t.t.), juz 1, 6.

Dalam menafsiri *Bismillāh* pun beliau mengutarakan sebuah cerita yang unik, yaitu:

Anapun alifé Bismillāh mākā ghaib ora kêtinggalan mākā ikulah isharâhé Dzat Allāh subhānahu wa ta'āla mākā ânā insan dadi zahiré bā mākā ânā mangkono matur pârā sahabat maring Kanjêng Rasulullāh sallallāhu 'alaihi wasallam: Ya Rasulullāh wontên pundi alifé Bismillāh mākā ngêndikā Kanjêng Rasulullāh sallallāhu 'alaihi wasallam: utawi alifé Bismillāh dèn colong Iblis mākā nuli préntah Kanjêng Rasulullāh purih andawakaké bā-né kalawan bsṭ dāwā kêrânā isharâh wujudé Insān Kāmil wa huwa Muhammad sallallāhu 'alaihi wasallam.⁴³

Adapun *alif*-nya *Bismillāh* itu ghaib tidak kelihatan maka itulah isharah Dzat Allah *subhānahu wa ta'āla* maka insan menjadi *zahir* dari *bā*, maka para sahabat berkata kepada Rasulullah saw.: Wahai Rasulullah dimana *alif*-nya *Bismillāh*, maka Rasulullah bersabda: *alif*-nya *Bismillāh* dicuri oleh Iblis, maka Rasulullah memerintahkan untuk memanjangkan *bā*-nya dengan *bsṭ* panjang karena isyarat wujud *Insān Kāmil* yaitu Muhammad saw.

Cerita pencurian *alif* di atas memang tidak masuk akal, tapi cerita di atas menjadi corak tersendiri bagi penafsiran sufi dikalangan para *sālik* (pelaku tasawwuf).

Yang harus diperhatikan dalam penafsiran *bāṭiniy* ini adalah, bahwa makna batin tidak cukup memahaminya hanya dengan berdasar pada bahasa Arab saja, tetapi harus adanya nur ilahi yang ditanamkan Allah dalam hati manusia, dengan nur tersebut manusia dapat memandang dengan pandangan hati nurani dan selamat pemikiran hawa nafsunya. Dengan demikian arti tafsir batin bukanlah keluar dari *madlūl al-lafziy* (arti yang ditunjuki *lafz*) al-Qur'an.⁴⁴

⁴³ Sholeh Darat, *Tafsīr Faidh al-Rahmān*, juz 1, 7.

⁴⁴ Al-Dhahabiy, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, juz 2, 357.

Menurut al-Dhahabiy, keabsahan dari makna batin ini harus memenuhi dua syarat:

أولهما: - أن يصح على مقتضى الظاهر المقرر في لسان العرب بحيث
يجرى على المقاصد العربية،
وثانها: أن يكون له شاهد نصاً أو ظاهراً في محل آخر يشهد لصحته من
غير معارض.⁴⁵

Pertama, sesuai dengan yang dimaksud makna *zāhir* yang ditetapkan dalam bahasa Arab supaya tidak keluar dari apa yang dimaksudkan dalam bahasa Arab. Kedua, harus adanya saksi (*shāhid*) secara tekstual maupun *zāhir* di tempat lain yang menguatkan keabsahan makna batin tersebut tanpa adanya pertentangan.

أما الشرط الأول: فظاهر من قاعدة كون القرآن عربياً. فإنه لو كان له فهم لا يقتضيه كلام العرب لم يوصف بكونه عربياً بإطلاق، ولأنه مفهوم يلصق بالقرآن وليس في الفاظه ولا في معانيه ما يدل عليه، وما كان كذلك فلا يصح أن ينسب إليه أصلاً؛ إذا ليست نسبتته إليه على أنه مدلوله أولى من نسبة ضده إليه. ولا مرجح يدل على أحدهما، فإثبات أحدهما تحكم وتقول على القرآن ظاهر، وعند ذلك يدخل قائله تحت إثم من قال في كتاب الله بغير علم.

وأما الشرط الثاني: فلأنه إن لم يكن له شاهد في محل آخر أو كان وله معارض صار من جملة الدعاوى التي تدعى على القرآن، والدعوى المجردة عن الدليل غير مقبولة باتفاق العلماء.⁴⁶

Adapun penjelasan syarat yang pertama adalah berangkat dari pemahaman bahwa al-Qur'an berbahasa Arab, jika tidak ada pemahaman yang tidak sejalan dengan perkataan orang Arab, maka (pemahaman tersebut) tidak bisa dikategorikan sebagai pemahaman yang benar dalam tata bahasa Arab. Apalagi pemahaman itu dikaitkan ke dalam al-Qur'an, terlebih jika tidak ada redaksi (makna) dari pemahaman tersebut yang menunjukkan

⁴⁵ *Ibid.*, 358.

⁴⁶ *Ibid.*

kelayakan untuk dinisbahkan kepada al-Qur'an. Pada saat yang sama juga tidak ditemukan hal-hal yang menguatkan (pemahaman tersebut) untuk bisa diterima. Jika pemahaman tersebut dipaksakan maka termasuk dalam kategori menafsirkan Kitab Allah tanpa didasari oleh ilmu.

Adapun penjelasan syarat yang kedua adalah dikarenakan jika tidak ditemukan saksi (*shāhid*) yang bisa menguatkan pemahaman batin tersebut atau bahkan ada hal-hal yang memberatkan pemahaman tersebut, maka pemahaman tersebut masuk dalam kategori dugaan-dugaan yang tidak berdasar pada al-Qur'an dan hal itu tidak dibenarkan berdasarkan kesepakatan jumbuh ulama.

Syarat-syarat di atas merupakan syarat-syarat menerima tafsir *bāṭiniy* bukan syarat-syarat wajib menerimanya, sebab suatu penafsiran yang menampilkan makna yang berlawanan dengan *zāhir* al-Qur'an dan tidak dikuatkan oleh suatu dalil, makna (penafsiran) tersebut tidak harus ditolak. Namun demikian tidak diwajibkan mengikutinya, sebab makna yang demikian itu adalah makna yang diperoleh dari ilham bukan dari ketentuan yang telah ditetapkan oleh para ulama.

Dalam konteks kesusastraan modern, persyaratan pertama yang diajukan al-Dhahabiy ini mirip dengan pandangan Roland Barthes⁴⁷ tentang interpretasi atas sebuah kata atau simbol. Simbol adalah objek, kejadian, bunyi bicara, atau bentuk-bentuk tertulis yang diberi makna oleh manusia. Bentuk primer dari simbolisasi oleh manusia adalah bahasa. Tetapi, manusia juga berkomunikasi menggunakan tanda dan simbol dalam lukisan, tarian, musik, ritus, agama, dan lain-lain.⁴⁸

⁴⁷ Roland Barthes (1915-1980) adalah semiolog Prancis yang banyak mengkaji tanda. Baedhowi, *Anthropologi Al-Qur'an*, (Yogyakarta: LKiS, 2009), 28-29.

⁴⁸ Achmad Fedyani Saifuddin, *Antropologi Kontemporer: Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma*, (Jakarta: Prenada Media Group, 2006), 289-290.

Dimanapun sistem simbol adalah pedoman bagi tindakan, sistem ini bekerja dalam konteks sosial. Konteks sosial ini memberikan suatu simbol atau tanda makna spesifik. Konteks sosial yang berupa perilaku dan tindakan tiap individu yang berbeda-beda inilah yang membentuk sebuah sistem sosial yaitu masyarakat. Tanda dan simbol bersama-sama menentukan manusia dalam gerakannya.⁴⁹ Kemampuan manusia dalam menggunakan simbol inilah sebagai penentu awal dalam proses pembentukan kebudayaan manusia.⁵⁰

Sebuah kata juga merupakan sebuah simbol, sebab keduanya menghadirkan yang lain. Sebuah kata bisa memiliki konotasi yang berbeda, tergantung pada pembicaranya. Misal kata “pohon” memiliki makna yang bermacam-macam, tergantung pembicaranya apakah ia seorang penebang kayu, ekologis, penyair, petani, dan lain-lain. Bahkan makna dapat diturunkan dari konteks sebuah kalimat menurut zamannya. Istilah-istilah pun mempunyai makna ganda tergantung tradisi dan kebudayaan setempat.⁵¹ Simbol-simbol ini juga selalu menghadirkan kekayaan semantik yang senantiasa menawarkan berbagai pandangan bagi interpretasi baru.⁵²

Untuk memahami simbol dalam al-Qur'an diperlukan sebuah pendekatan metodologis, salah satunya adalah semiotika, semiotika ini adalah langkah awal dari pemahaman atas simbol. Ferdinand de

⁴⁹ *Ibid.*, 294.

⁵⁰ Budiono Kusumohamidjojo, *Filsafat Kebudayaan: Proses Realisasi Manusia*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2009), 104.

⁵¹ *Ibid.*, 106.

⁵² W. Poespoprodjo, *Hermeneutika*, (Bandung: CV Pustaka Setia, 2004), 118.

Saussure,⁵³ menggunakan kata semiologi sebagai istilah untuk cabang ilmu yang mengkaji tanda. Ia mendefinisikan semiotika sebagai pengetahuan yang mempelajari kehidupan tanda-tanda di tengah kehidupan sosial.⁵⁴ Saussure mendefinisikan tanda (*sign*) adalah kombinasi antara petanda (*signifie*) dan penanda (*signifiant*).⁵⁵ Saussure terkenal dengan distingsinya terhadap dua gejala kebahasaan *langue* dan *parole*. Kajian hubungan *signe* tidak dapat dilepaskan dari *parole* sebagai bentuk bahasa ujaran individual pada language (fenomena kebahasaan secara umum).⁵⁶ Namun Saussure lebih tertarik pada cara kompleks pembentukan kalimat dan cara bentuk-bentuk kalimat menentukan makna daripada kenyataan bahwa kalimat yang sama bisa saja menyampaikan makna yang berbeda pada orang yang berbeda situasinya.⁵⁷

Kajian atas tanda ini kemudian diteruskan oleh Barthes, dengan menekankan interaksi antara teks dengan pengalaman personal dan kultural penggunanya, interaksi antara konvensi dalam teks dengan konvensi yang dialami dan diharapkan oleh penggunanya.⁵⁸ Baginya, tanda memiliki dua tingkatan, tingkat pertama adalah bahasa sedangkan tingkat penandaan kedua adalah mitos. Apa yang disebut tanda pada

⁵³ Ia disebut perintis semiotika, pemikiran terpentingnya adalah mengenai tanda dalam komunikasi antar-manusia. Baedhowi, *Anthropologi Al-Qur'an*, 22-23.

⁵⁴ Ali Imron, *Semiotika al-Qur'an: Metode dan Aplikasi terhadap Kisah Yusuf*, (Yogyakarta: Teras, 2011), 11-12.

⁵⁵ Ferdinand de Saussure, *Pengantar Linguistik Umum*, terj. Rahayu S. Hidayat, (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1988), 147

⁵⁶ *Ibid.*, 13

⁵⁷ <http://junaedi2008.blogspot.co.id/2009/01/teori-semiotik.html>, diakses 16 /07/17 pukul 14:34.

⁵⁸ *Ibid.*

tingkatan pertama, hanya sebagai penanda bagi yang kedua.⁵⁹ Bagi Barthes, mitos adalah tipe pembicaraan, yaitu suatu sistem komunikasi untuk menyampaikan sebuah pesan. Mitos adalah mode penandaan (*a mode of signification*), karena segalanya dapat jadi mitos asal disampaikan lewat wacana (*discourse*). Mitos didefinisikan dengan cara menyatakan pesannya, bukan obyek pesannya.⁶⁰ Gagasannya ini mencakup *denotasi* (makna literal) dan *konotasi* (makna ganda yang lahir dari pengalaman kultural dan personal). Di sinilah titik perbedaan Saussure dan Barthes, meskipun Barthes tetap mempergunakan istilah *signifie-signifiant* yang diusung Saussure

Jika dikaitkan dengan semiotika, setiap kata yang ada dalam al-Qur'an memiliki karakter "polisemi", yang berarti memiliki makna yang lebih dari satu makna bila dikaitkan dengan konteks di mana, kapan dan dalam situasi serta kondisi apa kata itu digunakan dan ditulis. Meski memiliki makna yang lebih dari makna literal (*makna konotatif*), bukan berarti makna literal (*makna denotatif*) yang ada dalam al-Qur'an tidak begitu penting. Sebab makna literal dari sebuah kata yang ada dalam al-Qur'an menjadi pintu gerbang bagi masuknya pemahaman terhadap makna lain. Dengan kata lain, makna kedua tidak mungkin diperoleh tanpa melewati makna yang pertama.

Di dalam al-Qur'an terdapat bahasa-bahasa yang memiliki potensi besar untuk dikaji secara semiotik, karena al-Qur'an menyampaikan

⁵⁹ Roland Barthes, *Membedah Mitos-mitos Budaya Massa: Semiotika atau Sosiologi Tanda, Simbol, dan Representasi*, terj. Ikramullah Mahyudin, (Yogyakarta: Jalasutra, 2010), 303.

⁶⁰ *Ibid.*, 295-296.

sebuah pesan kepada umat manusia dengan bahasa simbolik (*tamthīl*). Islam pun menyebut bagian kitab sucinya dengan *āyat*, yang berarti tanda (*sign*).

B. Penafsiran Sufistik-Kejawen

Penafsiran sufistik tidak hanya berkembang di Arab saja seperti *Tafsīr Ibn ‘Arabi* karya yang dinisbahkan kepada Ibn ‘Arabi dan *Al-Ta’wīlāt al-Najmiyya* karya ‘Alaudallāh al-Samnāni, melainkan juga merambah wilayah Nusantara seperti *Tarjuman Al-Mustafīd* yang karya Abdurrouf al-Singkili, *Faiḍ al-Rahmān fī Tarjamāh Kalām Mālik al-Dayyān* karya Soleh Darat dan juga tafsir al-Fatihah K. Mustojo yang sedang diteliti ini. Berdasarkan hasil pengamatan peneliti, penafsiran al-Fatihah dalam Manuskrip Kyai Mustojo dipengaruhi paham sufistik-kejawen, bisa dikatakan penafsiran Kyai Mustojo adalah penafsiran sufistik-kejawen. Oleh karena itu perlu adanya pembahasan tersendiri tentang penafsiran sufistik-kejawen ini.

Penafsiran yang dimunculkan oleh seorang sufi memang tidak mudah untuk dipahami, apalagi jika penafsirannya dipengaruhi ajaran sufi Jawa yang kental dengan nuansa ajaran *manunggaling kawula-Gusti*. Pemikiran kejawen yang cenderung logo sentris ini akan selalu digunakan dalam membaca apapun yang dilihatnya, mulai dari manusia sampai teks suci. Ajaran ini menganggap bahwa Tuhan merupakan jiwa alam atau dzat kosmis, dan dzat Tuhan ada dimana-mana termasuk dalam diri manusia. Dari pemikiran di atas muncullah pemahaman bahwa manusia pada dimensi esoteris merupakan gambaran dari Tuhan itu sendiri, sehingga antara Tuhan dan manusia bisa

menyatu (biasanya disebut sebagai tingkatan Ma'rifat), dan manusia tidak lagi akan memburu ritual ibadah yang berdasar syari'at.

Bagi para ahli sufistik-kejawen di Jawa, seseorang yang berada ditingkatan ini haruslah cerdas secara intelektual, spiritual, maupun emosional, sehingga tidak sembarangan dalam membaca teks al-Qur'an dengan pemahamannya yang rawan dengan kesalahfahaman ini. Orang yang berada dalam tingkatan ini dalam menerangkan dan menafsiri al-Qur'an pun terkesan nyeleneh dan berbeda dari para penafsir lainnya, karena dia melihat bahwa al-Qur'an akan selalu bersifat terbuka dengan proses dialektika dengan pemahaman sufistik-kejawennya. Oleh karena itu, untuk memahami penafsiran sufistik-kejawen, diperlukan pengetahuan yang mendalam tentang konsep *manunggaling kawula-Gusti*. Berikut adalah paparan konsep *manunggaling kawula-Gusti*.

1. *Manunggaling kawula-Gusti*

Ajaran ma'rifat Siti Jenar yang disebut *manunggaling kawula-Gusti* telah menyita perhatian berbagai kalangan, baik umat Islam sendiri maupun para peneliti dari Barat, seperti P.J. Zoetmulder,⁶¹ Hendrik Kraemer,⁶² KH. Muhammad Sholikin,⁶³ Prof. Dr. Abdul Munir Mul Khan,⁶⁴ dll. Walaupun sering dihujat sesat bahkan kafir, ajaran tersebut tetap berkembang dan mengakar kuat pada keyakinan sebagian masyarakat Jawa

⁶¹ Seperti dalam karyanya, yaitu *Pantheïsme en Monisme in de Javaansche Soeloek-Litteratuur* (1935).

⁶² Seperti dalam karyanya, yaitu *Een Javaansche Primbon uit Zestiende Eeuw* (1921).

⁶³ Seperti dalam karyanya, yaitu *Sufisme Syekh Siti Jenar: Kajian Kitab dan Suluk Syekh Siti Jenar* (2014).

⁶⁴ Seperti dalam karyanya, yaitu *Ajaran dan Jalan Kematian Syekh Siti Jenar* (2007).

sebagai sarana untuk mendekatkan diri kepada *Gusti Kang Murbeng Dumadi, Sang Hyang Kang Akarya Jagad*. Paham ini bisa ditemukan dalam berbagai karya sastra Jawa.

Dalam studi modern di Barat, doktrin ini lebih dikenal dengan istilah *monistik, panteistik*, dimana dalam dunia arab biasa disebut dengan istilah *wahdāt al-wujūd* mempunyai arti yang sepadan dengan *manunggaling kawula-Gusti* (bersatunya hamba dengan Tuhan), *jumbuhing kawula-Gusti, pamoring kawula-Gusti*. Dalam memandang konsep ini ada tiga konsep inti yaitu konsep ketuhanan, kemanusiaan (*insān kāmil*) dan proses *tajallī* (emanasi) Tuhan lewat *martabat tujuh* (tujuh tingkatan emanasi Tuhan).

Menurut Mark R. Woodward, pasangan istilah “*kawula*” dan “*Gusti*” sangat umum dipakai dalam teks-teks keagamaan akhir abad ke-18 dan ke-19.⁶⁵ Khususnya berdasarkan kenyataan bahwa kata “*kawula*” berarti “hamba atau warga Sultan”, maka masuk akal untuk berargumen bahwa penggunaan istilah “*Gusti*” untuk menyebut “tuan” (lord) dalam pengertian “raja” dan “Tuhan” dalam pengertian “Allah” adalah produk pembentukan teori kerajawian yang berdasarkan pada gagasan kesatuan mistik, dan makna ganda “kesatuan hamba dan Tuhan”, merupakan contoh

⁶⁵ Selain di teks keagamaan, ajaran ini juga muncul di *primbon*. Di kalangan orang-orang Jawa, paham seperti itu telah dikenal sebelum kedatangan Islam, misalnya dalam kitab *Kunjarakarna* dan pada upacara *Upanisasi* dalam agama Buddha Mahayana. Istilah-istilah mistik dari lingkungan keagamaan lainnya banyak persamaannya, karena Islamlah, maka di Jawa pemikiran dan serta pelaksanaan ke arah kesatuan antara Tuhan dengan manusia diperbaharui. Lihat Marwati Djoened Poesponegoro dan Nugroho Noto Susanto, *Sejarah Nasional Indonesia III*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1984), 209.

manipulasi yang disengaja terhadap kekuatan evokatif multivokal simbol-simbol.⁶⁶

Menurut Moertono, konsep kesatuan hamba dan Tuhan ini merupakan konsep sentral dalam pemikiran keagamaan dan teori politik Jawa. Hal ini sekaligus merupakan metafora paling umum untuk kesatuan mistik dan model hubungan sosial hierarkis dalam negara tradisional. Seperti dalam banyak aspek filsafat Jawa lainnya, konsep tersebut berkaitan erat dengan tradisi (tekstual) dan filsafat Islam (sufistik).⁶⁷

Jika dilihat dari segi teori politik Jawa, konsep kesatuan hamba dan Tuhan dengan istilah *manunggaling kawula-Gusti* telah terdistorsi menjadi konsep bersatunya antar rakyat (*kawula*) dengan raja (*gusti*). Hal ini karena dalam pandangan Jawa, raja Jawa adalah wakil Tuhan yang ada di dunia yang dipercaya mendapat wahyu dari Tuhan.⁶⁸

Penyebaran pemikiran *martabat tujuh* ke Nusantara tidak terlepas dari peranan Tarekat Shattāriyya yang dikembangkan oleh ‘Abdullāh al-Shattār (w. 890 H/1485 M) di India. Setelah ‘Abdullāh wafat kepemimpinan tarekat dipegang oleh Muḥammad Ghauth yang berhasil memapankan doktrin tarekat dalam sejumlah kitab, diantara *Jawāhir al-*

⁶⁶ Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*, terj. Hairus Salim (Yogyakarta: LKiS, 1999), 107-108.

⁶⁷ S. Moertono, *State and Stratifact in Old Java: A Study of the Later Mataram Period, 16th to 19th Century*, (New York: Cornell University, Cornell Modern Indonesia Project, 1968), 14-25.

⁶⁸ Dalam kosmologi Jawa, legitimasi raja dikenal dengan dengan konsep *ratu-binthara*. Konsep *ratu-binthara* memiliki tiga macam wahyu, yaitu *wahyu-nubuawah*, *wahyu-kukumah* (*hukumah*) dan *wahyu-wilayah*. *Wahyu nubuawah* adalah wahyu yang mendudukan raja sebagai wakil Tuhan; *wahyu-kukumah* menempatkan raja sebagai sumber hukum dengan wenang murba wasesa, yang artinya berkuasa dan bertindak dengan kekuasaan; *wahyu-wilayah* melengkapi kedua wahyu sebelumnya dengan memberi *pandam pangauban*, yang artinya memberi penerangan dan perlindungan kepada rakyatnya. Lihat B.J.O. Schrieke, *Indonesian Sociological Studies*, (Bandung: W. Van Hoeve L.td., 1957), part. 2, 105.

Khamsa dan *Baḥr al-Ḥayā* yang merupakan terjemahan kitab Hindu, *Amrita Kunda*. Dalam kitab yang terakhir terdapat pembahasan jasad manusia sebagai mikrokosmos dan hubungannya dengan makrokosmos. Selain itu, kitab ini juga menjelaskan latihan yoga untuk memperoleh kesatuan antara jasad dan jiwa. Dalam kepemimpinan Muḥammad Ghauth inilah tarekat menjadi sinkretik dengan ajaran Hindu.⁶⁹

Tarekat ini mulai berkembang dan keluar dari India dibawa ke Hijaz oleh Sibghatullāh bin Rūḥillāh Jamāl al-Barwajī (w. 1015 H/1606 M). Sibghatullāh juga merupakan teman karib Faḍlullāh al-Burhanpuri (w. 1029 H/1620 M), penulis kitab *Tuḥfah al-Mursalah*.⁷⁰ Mereka mempunyai *isnad* kesufian dengan ulama ternama terutama Ibn ‘Arabi.⁷¹

Di tangan Sibghatullāh, tarekat Shaṭṭāriyya berkembang ke Hijaz, yaitu ketika ia memutuskan tinggal dan membangun ribat di Madinah. Dua muridnya yang terkemuka adalah Muḥammad al-Shināwiy dan Aḥmad al-Qushāshiy. Melalui mereka berdua tarekat Shaṭṭāriyya berkembang luas, dan melalui al-Qushāshiy, tarekat tersebut masuk ke Indonesia, melalui ‘Abdurrauf al-Sinkili (1024-1105 H/ 1614-1690 M). Melalui ‘Abdurrauf al-Sinkili tarekat Shaṭṭāriyya menyebar ke Sumatera Barat melalui

⁶⁹ Misalnya dalam praktik astanga yoga, untuk melatih jasad ada lima tahapan: *Yama* (pengendalian diri), *Niyama* (ketaatan), *Asana* (duduk dalam posisi tertentu), *Pranayama* (pengaturan napas), dan *Pratyahara* (penutupan seluruh indera). Lalu latihan ini disempurnakan dengan pelatihan batin yang tersusun dalam tiga tahap yaitu: *Dharana* (konsentrasi pikiran pada satu fokus tertentu), *Dhyana* (meditasi), dan *Samadhi*, dimana pada tahap ini, kesadaran dirinya sebagai manusia akan hilang (*sunya*). Lihat Oman Fathurrahman, “Tarekat Syatariyyah: Memperkuat Ajaran Neosufisme.” dalam Sri Mulyati et.al., *Tarekat-tarekat Muktabarah di Indonesia*, (Jakarta: Prenada Media, 2006), 156-157.

⁷⁰ *Ibid.*, 153-158.

⁷¹ Muhammad Irfan Riyadi, *Manunggaling Kawulo Gusti*, (Ponorogo: STAIN Ponorogo Press, 2014), 138.

Burhannudin Ulakan⁷² dan ke Jawa, khususnya Jawa Barat, melalui Abdul Muhyi.⁷³

Ibarat dua sisi mata uang logam perkembangan tarekat ini juga tidak bisa dilepaskan dengan pengaruh kitab *al-Tuḥfah* yang ditulis oleh Burhanpuri, keduanya saling melengkapi. Kitab *al-Tuḥfah al-Mursalāh ilā Rūḥ al-Nabiy* yang ditulis oleh Faḍlullāh Burhanpuri mencapai puncak popularitas di Jawa dan Sumatera pada abad XVII. Mata rantai penyebaran gagasan kitab *al-Tuḥfah* tersebut ke dalam lingkaran intelektual Nusantara tidak dapat dilepaskan dari peran Ibrāhīm al-Kurānīy (w. 1689) yang menulis komentar mengenai kitab *al-Tuḥfah* atas permintaan Aḥmad al-Qushāshiy (w. 1661) yang diperuntukkan bagi Muslim Indonesia. Gagasan-gagasan dalam kitab *al-Tuḥfah* tersebut kemudian dipergunakan oleh para tokoh Nusantara. Gagasan inti yang dikandung oleh *al-Tuḥfah* adalah ajaran mengenai martabat tujuh.

Ajaran Martabat Tujuh adalah gagasan mengenai manifestasi Tuhan ke dalam berbagai tingkatan. Bibit awal teori manifestasi Tuhan tersebut dikembangkan oleh Ibnu Arabi, yang memperkenalkan emanasi wujud Allah, melalui filsafat Neo-Platonisme seperti yang sudah diterangkan sebelumnya. Gagasan Ibnu Arabi tersebut dielaborasi lebih lanjut oleh Faḍlullāh Burhanpuri dalam kitab *al-Tuḥfah* ke dalam teori martabat tujuh.

Martabat tujuh adalah ilmu mengenai *ma'rifatullāh*. Martabat tujuh menjelaskan bagaimana Allah menyingkapkan Diri kepada makhluk.

⁷² Lihat M. Solihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2005), 69-76

⁷³ Lihat M. Solihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf*, 136-142.

Tujuh tingkatan penyingkapan tersebut adalah martabat *Aḥadiyah*, martabat *Waḥdah*, martabat *Waḥidiyyah*, martabat *Alam Arwāḥ*, martabat *Alam Mithal*, martabat *Alam Ajsām*, dan martabat *Alam Insān*. Martabat pertama adalah ma‘rifat *tanzīh* (pensucian), sedangkan martabat kedua sampai ketujuh adalah martabat *tashbīh* (nyata). Masuknya pengaruh kitab *al-Tuḥfah* ke Jawa tidak dapat dilepaskan dari peran ‘Abdurrauf al-Sinkili⁷⁴ dan Abdul Muhyi. Ajaran ini dan tarekat *Shaṭṭāriya* segera dapat menyebar ke Cirebon dan Tegal. Dari Tegal inilah muncul gubahan *Serat Tuḥfah* dalam bahasa Jawa dengan bentuk sekaar macapat, yang ditulis sekitar tahun 1680.⁷⁵

Ketika ajaran ini ditarik ke Jawa, maka ajaran ini mau tidak mau akan bersinggungan dengan agama lama yaitu Hindu-Buddha. Sebuah keniscayaan bahwa terjadi proses dialektika bahkan negoisasi untuk memadukan unsur-unsur antara mistik Islam dan ajaran Hindu-Buddha. Hindu-Buddha yang kental dengan nuansa ajaran *manunggaling kawula-Gusti* ini tergambar di *Kitab Sutasoma* yang menggambarkan kesempurnaan dari Pangeran Sutasoma dalam Pupuh LIII bait ke-5:

*Āpan rakwa kitéka dharmā wêkas ing wiśéṣa kahidêp, tunggal ring paramārtha bhéda tēkap ing swatantra katêmu, lwir dhārāngusi parwwatolah ira sang mangarccana kita, sangkéng pūrwwa ri dakṣiṇottara ri paścimāgra kinêñêp.*⁷⁶

⁷⁴ Lihat Ahwan Fanani, “Ajaran Tarekat Syattariyyah dalam Naskah Risālah Shattariyyah Gresik,” dalam *WALISONGO*, Volume 20, Nomor 2, November 2012, 347-370.

⁷⁵ Simuh, *Mistik Islam Kejawa Raden Ngabehi Ranggawarsita: Suatu Studi terhadap Serat Wirid Hidayat Jati*, (Jakarta: UI-Press, 1988), 308.

⁷⁶ Naskah *Kakawin Sutasoma*, koleksi Perpustakaan Kantor Pusat Dokumentasi Dinas Kebudayaan Prov. Bali, Kode 23/2/Ka/Dokbud, 51 B-52 A.

Karena dikau merupakan puncak dari segala Dharma. Yang menyatu di dalam Hakikat Tertinggi (*tunggal ring paramārtha*). Yang kelihatan beraneka di dalam kebenaran relatif. Praktik dari para pemuja-Mu bagaikan gerbang dalam gunung. Dari timur maupun barat, utara maupun selatan ataupun dari atas semua menuju padamu.⁷⁷

Keanekaan yang tunggal dalam emanasi ini juga digambarkan pada

Pupuh CXXXIX bait ke-5:

*Rwānéka dhātu winuwus wara Buddha Wiśwa, bhīnéki rakwa ring apan kēna parwanosên, mangkāng Jinatwa kalawan Śiwatatwa tunggal, bhīnéka tunggal ika tan hana dharmma mangrwa.*⁷⁸

Konon dikatakan bahwa wujud Buddha dan Siwa itu berbeda. Mereka memang berbeda. Namun, bagaimana kita bisa mengenali perbedaannya dalam selintas pandang. Karena kebenaran yang diajarkan Buddha dan Siwa itu sesungguhnya satu jua. Mereka memang berbeda-beda. Namun, pada hakikatnya sama. Karena tidak ada kebenaran yang mendua.⁷⁹

Keserupaan ajaran inilah yang menyebabkan Islam bisa diterima oleh bangsawan Majapahit dan juga masyarakat pedalaman Jawa.⁸⁰ Tokoh yang meramu ajaran dari beberapa unsur kebudayaan yang berpangkal pada ajaran *manunggaling kawula-Gusti* ini adalah Syekh Siti Jenar.⁸¹ Tapi ia sendiri hanya peletak dasar teori ketuhanan dan kemanunggalan, sedangkan teori emanasi versi Jawa yang terpengaruh oleh pemikiran

⁷⁷ Mpu Tantular, *Kakawin Sutasoma*, terj. Dwi Woro Retno Mastuti dan Hastho Bramantyo, (Jakarta: Komunitas Bambu, 2009), 177.

⁷⁸ Naskah *Kakawin Sutasoma*, 146 A.

⁷⁹ Mpu Tantular, *Kakawin Sutasoma*, 506.

⁸⁰ Masuknya Islam di Jawa juga mengakibatkan pemikiran dan pelaksanaan ke arah kesatuan antara Tuhan dengan manusia diperbaharui. Lihat Marwati Djoened Poesponegoro dan Nugroho Notosusanto, *Sejarah Nasional Indonesia III*, 209.

⁸¹ Menurut Hendrik Kraemer memang Siti Jenar lah yang yang mempopulerkan konsep *kawula-Gusti* ini. Siti Jenar menganggap bahwa dirinya sendiri adalah Tuhan yang kekal, sehingga karena pernyataannya itulah maka Siti Jenar dihukum mati. Ia adalah al-Hallajnya orang Jawa yang kesalahannya menurut para wali tidak terletak pada ajarannya, tetapi karena membuka tabir (*miyakwarana*) tentang hakikat tertinggi. Lihat Hendrik Kraemer, *Een Javaansche Primbon uit Zestiende Eeuw* (Leiden: F.W.W. Trap, 1921), 72-73.

Faḍlullāh Burhanpuri baru diajarkan oleh para mistikus setelahnya seperti Sunan Panggung, Haji Aḥmad Mutamakkin,⁸² Ki Babeluk, Sheh Amongraga, dan beberapa mistikus Jawa lainnya dan ajaran ini dibakukan oleh R. Ng. Ronggowarsita (Kliwon Pujangga Surakarta)⁸³ dalam karyanya yaitu *Serat Wirid Hidayat Jati*. Dalam kitab tersebut, martabat tujuh menurut Ronggowarsita adalah:⁸⁴

Sajaratulyakin, tumuwuh ing ngalam adam-makdum ajali abadi, têngsipun kajêng sajati, dumunung ing jagad sonyâ-ruri, taksih awang-uwung salaminipun ing kahanan kitâ, punikâ hakékating Dat Mutlak kang kadim. Têngsipun sajatining Dat kang amasthi rumuhun piyambak, inggih punikâ dating atmâ, dados wahananing (ng)alam Akadiyat.

Nur Muhammad, têngsipun cahyâ ingkang pinuji. Kacariyos ing kadis warnipun kados pèksi mêrak, wontên ing dalêm sêsotyâ kang pêthak, dumunung ing arah-arahing sajaratulyakin. Punikâ hakékating cahyâ ingkang ingakên tajalining Dat, wontên salêbêting nukat gaib, minangkâ sipating asmâ (atmâ), dados wahananing (ng)alam Wahdat.

Miratul Kayai, têngsipun kâcâ wirangi. Kacariyos ing kadis dumunung wontên sangajêngipun Nur Muhammad. Punikâ hakékating pramânâ ingkang ingakên rahsaning Dat, minangkâ asmaning atmâ, dados wahananing (ng)alam Wahidiyat.

Roh Ilapi, têngsipun nyâwâ ingkang awêning. Kacariyos ing kadis asal saking Nur Muhammad. Punikâ hakékating suk mâ, ingkang ingakên kahaning Dat, minangkâ apngaling atmâ, dados wahananing (ng)alam Arwah.

Kandil, têngsipun dilah tanpâ latu. Kacariyos ing kadis awarni sêsotyâ ingkang mancur-mêncorong, gumantung tanpâ canthêlan, ing ngriku kahananing Nur Muhammad, sartâ ênggèn pakumpulaning roh sadâyâ, punikâ hakékating angên-angên,

⁸² Haji Mutamakkin sendiri pada akhirnya juga dihukum meskipun tidak sampai pada hukuman mati. Pertentangan antara dirinya dengan Ketib Anom dan ulama yang menolak ajarannya bisa dilihat di *Serat Cebolèk* dalam pupuh Dhandhanggula bait ke 6-12. Lihat S. Soebardi, *The Book of Cabolèk*, (Leiden: Koninklijk Instituut voor Taal-, Land-en Volkenkunde, 1975), 67-69.

⁸³ Simuh pun menyatakan bahwa Ronggowarsita terpengaruh ajaran Faḍlullāh. Lihat Simuh, *Sufisme Jawa: Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa*, (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1995), 198.

⁸⁴ R. Ng. Ronggowarsita, *Serat Wirid Hidayat Jati*, (Surakarta: Albert Rusche & Co., 1916), 27-29.

ingkang ingakên wawayanganing Dat, minangkâ êmbaning atmâ, dados wahananing (ng)alam Misal.

Darah, têngêsipun sêsotyâ. Kacariyos ing kadis adarbé sorot mância warni, sami kanggènan Malaékat. Punikâ hakékating budi, ingkang ingakên papaésaning Dat, minangkâ wiwaraning atmâ, dados wahananing (ng)alam Ajsam.

Kijab, winastan dhindhing jalal, têngêsipun warânâ ingkang agung. Kacariyos ing kadis mêdal saking sosotyâ ingkang amância warni, ing nalikâ mosik anganakakên uruh, kukus, toyâ. Punikâ hakékating jasad, minangkâ sasandhanganing atmâ, dados wahananing (ng)alam Insan Kamil.

Sajaratulyakin, tumbuh dalam alam hampa yang sunyi senyap azali abadi. Pohon kehidupan yang ada dalam ruang yang hampa senyap selamanya, belum ada sesuatupun. Merupakan hakikat Dzat Mutlak Yang Kadim. Artinya hakikat dzat yang pasti paling dahulu, yaitu dzat atma yang menjadi wahana alam *Aḥadiyahat*.

Nur Muhammad, artinya cahaya yang terpuji. Diceritakan dalam hadith seperti burung merak, berada dalam permata putih, berada pada arah sajaratul yakin, itulah hakikat cahaya yang diakui sebagai *tajallī* Dzat, berada dalam nukat ghaib, merupakan sifat atma dan menjadi wahana alam *Waḥdat*.

Miratulkhayai, artinya kaca wira'i. Diceritakan dalam hadith yang berada didepan *nūr muhammad*, hakikatnya pramana yang diakui rahsanya Dzat, sebagai nama atma, menjadi wahana alam *Waḥidiyat*.

Roh Ilapi, artinya nyawa yang jernih, diceritakan dalam hadith, yang berasal dari *nūr muhammad*. Hakikat suksma yang diakui keadaan dzat, merupakan perbuatan atma, menjadi wahana alam *Arwah*.

Kandil, artinya lampu tanpa api. Diceritakan dalam hadith, yang berupa permata, cahaya berkilauan, tergantung tanpa kaitan. Itulah keadaan *nūr muhammad* dan tempat berkumpul semua roh. Hakikat angan-angan yang diakui sebagai bayangan dzat, bingkai atma, menjadi wahana alam *Mitsal*.

Darah, artinya permata, tersebut dalam hadith yang punya sinar beraneka warna, satu tempat dengan malaikat. Hakikat budhi yang diakui sebagai perhiasan Dzat, pintu atma, menjadi alam *Ajsam*.

Kijab, disebut dinding *jalal*, artinya tabir yang agung, diceritakan dalam hadith, yang timbul dari permata beraneka warna, pada waktu bergerak menimbulkan buih, asap dan air. Hakikat jasad merupakan tempat atma, menjadi wahana alam *Insān Kāmīl*.

Pemahaman tentang kosep *martabat tujuh* akan membawa kita pada pemahaman tentang *manunggaling kawula-Gusti*. Pengertian tentang kesatuan Tuhan dengan hamba sampai dengan penghayatan ghaib di dalam

Wirid Hidayat Jati, bersumber dari ajaran Serat Dewaruci, dimana Bima menyadari kesatuan antara dirinya dengan Dewaruci, maka ia telah mencapai air hidup. Dalam kesadaran itu, terbukalah realitas yang paling dalam bagi kesadaran, kesadaran itu pertama-tama hanyalah suatu pengertian kawruh, suatu pengertian yang mengubah manusia itu sendiri, kawruh mistik kesatuan antara keakuan dan yang ilahi.

Dalam memahami konsep *manunggaling kawula-Gusti* ini ada beberapa hal yang harus dipahami terlebih dahulu, yaitu:

a. Hakekat Tuhan

Karena manusia merupakan *tajallī al-Ḥaqq*, maka pada hakekatnya seseorang yang telah memahami kema'rifatan (kasampurnan) telah menyatu dengan Ilahi. Sehingga Tuhan tidak lagi dipandang sebagai dzat yang *transenden*, tapi Dia *imanen* dalam diri segala hal. Oleh karena itu, manusia harus mampu bersatu kembali dengan Tuhan.

Ia akan mampu bersatu dengan Tuhan melalui penghayatan mistis, manusia yang sanggup dapat mencapai kebersatuan maka ia akan sempurna hidupnya. Untuk mencapai tingkatan ini manusia diharapkan mampu mengetahui Tuhan itu sendiri.

Tuhan itu sendiri merupakan Dzat yang qadim, tidak berawal, tercipta sendirinya, dan berada di alam kekosongan, seperti yang tergambar dalam *Wirid Hidayat Jati*:

*Sajatiné ora aná apa-apa nalika duk maksih awang-uwung
durung aná sawiji-wiji, kang aná dingin iku Ingsun, ora aná*

*Pangéran amung Ingsun sajatining Dat kang Amâhâ Suci, anglimputi ing sipatingsun, anartani ing asmaningsun, amratandhani ing apngalingsun.*⁸⁵

Sesungguhnya tidak ada sesuatupun ketika masih kosong belum ada apa-apa, yang ada terlebih dulu adalah Aku, tiada Tuhan kecuali Aku, Dzat yang Maha Suci, yang meliputi sifat-Ku, menyertai nama-Ku, menandai perbuatan-Ku.

Sedangkan menurut Siti Jenar dalam Suluk Seh Siti Jenar, bahwa Tuhan adalah mulia, utama, sakti, gunardika. Ia menguasai dua puluh sifat. Atas semua kehendak-Nya, kuasanya memulai pengetahuan dalam kemuliaan sifat “Jalal, Kahar, Jamal, dan Kamal”, artinya suci tanpa cela. Ia tercipta dari air yang tak kelihatan. Ia sakti seperti yang telah terjadi di Inderaloka.⁸⁶

Menurut KGPAA. Mangkunagara IV, Tuhan bersemayam (imanen) dalam diri manusia, dalam *Wedhatama* Pupuh Pucung bait 12, ia menyatakan:

*Bathârâ gung, ingugêr graning jêjantung, jênêk Hyang Wisésâ, sâna pasanétan suci, norâ kâya si mudhâ mudhar angkârâ.*⁸⁷

Bathara Agung (Tuhan) di dalam jiwa raga (jantung), berupa pandangan serta pikiran. Pandangan ia pusatkan kepada ujung hidung, sedangkan pikiran ia pusatkan di dalam hati, artinya ia menjalankan meditasi atau tepekur. Senang ia, di tempat persembunyian kesucian, seolah-olah kembali bersama Hyang

⁸⁵ R. Ng. Ronggawarsita, *Serat Wirid Hidayad Jati*, 12.

⁸⁶ Bunyi aslinya adalah, *Kang sudibya gunardika murti/ tur kang mêngku sipat kalihndâsâ/ atas sabarang karsané/ kuâsâ murwèng kawruh/ ing jalal kahar jamal kamali/ nirmâlâ mukâ warnâ/ yayah kawulanipun/ wahyèng anggâ tan katârâ/ sêkti murti mumpuni salwir dumadi/ mindrâwâ Éndrâlokâ//*. Lihat *Suluk Seh Siti Jenar*, terj. Sutarti (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1981), 10-11. Sifat Tuhan ini juga disebutkan dalam *Serat Centhini*, dalam pupuh Gambuh bait ke 61, yaitu: *Dat ing Gusti puniku/ jalal kamal jamal kahar nêngguh/ sipat ing kawulâ pan akadiyat/ wahdat wakidiyatipun/ alam arwah adsam mêngko//* (Adapun hakikat Tuhan itu/ adalah jalal kamal jamal dan kahar/ adapun sifat hamba ialah ahadiyat/ wahdat wahidiyat/ alam arwah (alam) ajsam//). Lihat *Batavia Genoostchap van Kunsten en Wetenschappen, Serat Tjentini*, jld. I (Batavia: Batavia Genoostchap van Kunsten en Wetenschappen, 1912), 924.

⁸⁷ *Wedhatama Winardi Bahasa Indonesia*, (Surabaya: PT Citra Jaya Murti, 1988), 34.

Wisesa, yaitu Ia yang menguasai hidup ini. Jadi tidak seperti si Dunggu yang mengumbar hawa nafsu sehari-hari.⁸⁸

Menurut Siti Jenar adanya Tuhan karena adanya dhikir:

Adanya Allah karena Dzikir, sebab dengan berdzikir, orang menjadi tidak tahu akan adanya dzat dan sifat-sifatnya, nama untuk menyebut Hyang Manon, yaitu Yang Maha Tahu. Menyatukan diri hingga lenyap dan terasa dalam pribadi. Ya Dia, ya saya. Maka di dalam hati timbul gagasan, bahwa ia yang berdzikir menjadi dzat yang mulia.⁸⁹

Bagi orang-orang syari'at, dhikir dengan *kalīma ṭayyiba* itu sudah cukup, dan dijadikan ritual formal dengan dhikir dan do'a dalam bahasa Arab yang disusun dengan rapi dan baik. Bahkan ada dhikir dengan susunan tertentu dan hanya dibaca pada saat ritual tertentu. Akan tetapi bagi pengikut konsep *manunggaling kawula-Gusti* dhikir tidak terikat dengan susunan, ruang dan waktu. Dhikir bisa dilakukan kapanpun, dimanapun, dan dalam bahasa apapun. Pada puncak dhikir ia akan merasa lepas dari duniawi dan yang dirasakan hanyalah kehadiran Tuhan dalam jiwanya.

Bagi pengikut konsep ini, kata Tuhan hanyalah sebutan yang diberikan manusia kepada dzat-Nya. Ia disebut sesuai bahasa dan budaya orang yang menyebutnya. Tuhan bukanlah hal yang perlu diidentifikasi. Aslinya Tuhan tak punya nama, untuk apa nama, karena pada hakikatnya Dia itu satu dan yang paling nyata.

⁸⁸ Sri Mangkoenagoro IV, *Wedatama*, terj. S.P. Adhikara, (Yogyakarta: CV. Bina Usaha, 1983), 13-14.

⁸⁹ Abdul Munir Mulkhan, *Ajaran dan Jalan Kematian Syekh Siti Jenar*, (Yogyakarta: Kreasi Wacana 2007), 185-186.

Dalam memahami prinsip ketuhanan para pengikut konsep ini bisa dilihat melalui konsep *Martabat Tujuh*. Ajaran ini pada hakikatnya sama dengan ajaran para Resi dan para Bikkhu mengenai taraf tertinggi yang dapat dicapai dalam kehidupan manusia yaitu *Mokkha* (Skt. *Moksa*)⁹⁰ dan *Nibbana* (Skt. *Nirvana*).

b. Manusia dan Penciptaannya

Konsep kemanusiaan ini didasarkan atas paham *martabat tujuh*. Bahwa alam semesta termasuk manusia merupakan aspek lahir dari Dzat Tunggal, yaitu Tuhan. Manusia tersusun atas dua dimensi, yaitu dimensi fisik dan rohani. Dimensi rohani yang disebut *atma* adalah hayyu (hidup) yang dibalut oleh fisik (jasad) yang tersusun dari empat anasir (tanah, api, air, dan udara). Dimensi rohani terdiri dari nur, rahsa, suksma, nafsu dan budi. Masuknya kelima unsur rohani tersebut melalui tujuh tingkat: ubun-ubun, otak, mata, telinga, hidung, mulut, dan dada.⁹¹

Dalam *Wirid Hidayat Jati* dijelaskan pula proses penciptaan kepala, dada, dan konthol (kemaluan) manusia. Uraian penyusunannya sebagai berikut:

Sesungguhnya Aku mengatur singgasana dalam Baitul Makmur, yang merupakan tempat kesenangan-Ku, yang berada dalam kepala Adam. Yang ada dalam kepala dimak, yakni otak. Yang berada di antara otak adalah manik. Dalam manik ada budi, dalam budi nafsu, dalam nafsu suksma, dalam suksma rahsa, dalam

⁹⁰ Lihat Moh. Zahrulla'aly, "Konsep *Manunggaling kawula-Gusti* Siti Jenar dalam Perspektif Ajaran Al-Qur'an", (Skripsi Jurusan Ushuluddin, STAIN Ponorogo, Ponorogo, 2012)

⁹¹ Simuh, *Mistik Islam Kejawan Raden Ngabehi Ranggawarsita: Suatu Studi terhadap Serat Wirid Hidayat Jati*, 313

rahsa adalah Aku, tiada Tuhan selain Aku, Dzat yang meliputi semua keadaan.⁹²

Sesungguhnya Aku mengatur singgasana dalam Baitul Muharram, yang merupakan rumah tempat larangan-larangan-Ku, berada dalam dada Adam. Yang berada dalam dada hati, yang ada dalam hati jantung, dalam jantung budi, dalam budi jinem, yakni angan-angan. Dalam angan-angan suksma, dalam suksma rahsa, dalam rahsa adalah Aku, tiada Tuhan kecuali Aku, Dzat yang meliputi semua keadaan.⁹³

Sesungguhnya Aku mengatur singgasana dalam Baitul Muqaddas, yang merupakan rumah tempat yang Kusucikan, berada dalam konthol Adam. Yang berada dalam konthol buah pelir, yang ada dalam pelir nutfah, yakni mani. Dalam mani madi, dalam madi wadi, dalam wadi manikem, dalam manikem rahsa, dalam rahsa adalah Aku, tiada Tuhan kecuali Aku, Dzat yang meliputi semua keadaan.⁹⁴

Manusia merupakan wujud manifestasi Tuhan yang paling sempurna, oleh karena itu ia dituntut untuk kembali kepada asalnya, dan untuk kembali keasalnya ia harus tahu *sangkan-paraning dumadi* (asal dan kembalinya kejadian).

c. *Insān Kāmill* sebagai Wujud Kemanunggalan

Insān Kāmil sebagai perwujudan manusia sempurna, yakni manusia yang telah memahami, mengetahui dan menyadari keberadaan diri sebagai tajallī Tuhan. Dalam kisah pewayangan ada tokoh Sri Krishna. Derajat seperti Krishna ini bisa dicapai oleh siapa saja, siapapun memiliki peluang untuk bisa mengetahui, memahami, dan menyadari kenyataan bahwa diri ini sejatinya adalah penampakan terluar dari 'Aku'. Manusia harus mencapai cita hidup yaitu

⁹² Lihat R. Ng. Ronggawarsita, *Serat Wirid Hidayad Jati*, 14.

⁹³ *Ibid.*, 14.

⁹⁴ *Ibid.*, 15.

mendapatkan penghayatan kemanunggalan dengan Tuhan-nya, jalan yang harus 'hamba' lalui diantaranya yaitu dengan melakukan manekung (samadi).

KGPA. Mangkunagara IV dalam *Serat Wedhatama*-nya ia menawarkan empat cara untuk mencapai kemanunggalan dengan sembah catur (empat sembah) yaitu sembah raga, sembah cipta, sembah jiwa, dan sembah rasa. Menurut Simuh, keempat sembah ini secara berurutan merupakan gubahan dari empat jenjang sufisme Islam. Sembah raga adalah shari'at, sembah cipta adalah tarekat, sembah jiwa adalah hakikat, sedang sembah rasa adalah ma'rifat. Sembah raga melalui penyucian dengan air, salat lima waktu dan menaati aturan-aturan shari'at. Sembah cipta dengan menahan dan mengurangi hawa nafsu, berusaha mengenal Tuhan dengan penguasaan batin dan berlatih mengheningkan cipta untuk menanti terbukanya alam ghaib dengan *eneng*, *ening*, dan *eling* (hening, awas, dan ingat). Adapun sembah jiwa dengan adalah puncak akhir dari *laku batin*. Berusaha menggulung alam raya kedalam batin. Apabila mendapat anugrah Tuhan, kalbu akan terbuka ke alam batin dan penghayatan alam ghaib akan dialaminya, diri pribadinya akan nampak terang benderang, terlihat serupa dengan Tuhan seperti bintang yang gemerlapan. Adapun sembah rasa akan terlaksana tanpa petunjuk apa pun, hanya terasa dalam batin. Segalanya

menjadi terang, rasa waswas hilang, dan jiwa raganya pasrah berserah diri pada Tuhan.⁹⁵

Manusia yang telah mencapai kesatuan ini yang berarti ia telah memperoleh *kawruh sangkan-paraning dumadi*, manusia seperti ini telah dikatakan telah *mati sajroning urip* (mati dalam hidup) dan *urip sajroning pati* (hidup dalam mati).

Dan disaat kematian dimana manusia tidak memiliki kekuatan apa-apa lagi, harus berpegang pada tiga huruf A-I-U= *aku iki urip*, aku ini hidup dalam realitasku yang sebenarnya aku ini hidup ilahi yang tidak dapat mati. Manusia dalam hal ini tidak lain merupakan perwujudan dari dzat Tuhan Yang Maha Suci.⁹⁶

Hubungan antara hamba dan Tuhan itu digambarkan dengan “tunggal tan tunggal”, tunggal tetapi juga bukan tunggal, karena oleh emanasi itu terjadilah suatu perubahan. Tetapi inti alam wujud terdapat ketunggalan.⁹⁷ Dalam *Het Boek van Bonang*⁹⁸ dikatakan bahwa keanekaan itu ibarat besi kadangkala dijadikan tombak, kadang sebilah keris atau tатаh, kadang catut atau jarum tapi kalau dilebur lagi akan

⁹⁵ Simuh, *Sufisme Jawa*, 253.

⁹⁶ Franz Magnis Suseno, *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijakan Hidup Jawa*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2001), 121.

⁹⁷ P.J. Zoetmulder, *Manunggaling Kawula Gusti: Pantheisme dan Monisme dalam Sastra Suluk Jawa, Suatu Studi Filsafat*, terj. Dick Hartoko, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2000), 131.

⁹⁸ Penamaan *Het Boek van Bonang* ini menurut G.W.J. Drewes dianggap kurang tepat. Judul yang lebih tepat menurutnya ialah *The Admonitions of Seh Bari* (Nasihat Seh Bari). Lihat G.W.J Drewes, *The Admonitions of Seh Bari*, (Leiden: The Haque Martinus Nijhoff, 1969), 8-13

menjadi besi seperti semula.⁹⁹ Tidak dapat dibedakan mana tombak mana besi, seperti melihat Tuhan yang beremanasi ke dalam segala hal.

Menurut Paku Buwana IV dalam *Serat Wulangreh* kemanunggalan ini diibaratkan seperti pembuatan perhiasan, apabila tembaganya bersih dan emasnya tua, tentu akan menjadi gemerlap dan cemerlang. Dalam Pupuh Sinom bait 11-15 di katakan:

Pamoré Gusti Kawulå, punika ingkang sayêkti, dandanan sotya rudirå, iku den waspådå ugi, gampangané tå kaki, tẽmbågå lawan mas iku, linẽbur ing dahånå, luluh amor dadi siji, mari nãmå kẽncånå miwah tẽmbågå.

Ingaranan kẽncånå, pan wus kamoran tẽmbagi, ingaranan tẽmbaga, wus kamoran kẽncanadi, milå dipun wastani, mapan suwåså puniku, pamoré mas tẽmbågå pramilå namané salin, sayêktiné rupané nẽnggih abedå.

Cahyå abang tuntung jẽnar, punikå suwåså murni, kalamun gawé suwåså, tẽmbagané nora bẽcik, pambẽsuté tan rêsik, utåwå nom êmasipun, iku dipun pandingnå, soroté pasti tan sami, pẽn suwåså bubul wstané punikå.

Yèn arså karså suwåså, darapun dadiné becik, amilihånå tẽmbågå, olèhå tẽmbågå prusi, binẽsut ingkang bẽcik, sartå masé ingkang sẽpuh, rêsik tan kawoworan, dasar sari yẽkti dadi, iku kẽna ingaranan suwåså mulyå.

Punikå mapan upåmå, tẽpané badan puniki, lamun arså ngawruhånå, pamoré kawulå-Gusti, sayêkti kudu rêsik, åjå katẽmpèlan napsu, luamah lan amarah, sartå suci lahir batin, dadiné sarirå biså atunggal.¹⁰⁰

Berkumpulnya Tuhan-hamba itu sebenarnya, laksana perhiasan sotya rudira, itu harap hati-hati juga, untuk mudahnya putraku, seperti halnya tembaga dengan emas, bila dihancurkan dalam api, luluh menjadi satu, tidak lagi bernama emas atau tembaga.

Yang dinamakan emas sudah tercampuri tembaga, tembaga juga sudah tercampuri emas, maka yang disebut suwasa itu, adalah tercampurnya emas dan tembaga, maka namanya berganti, dan bentuknya juga sudah berbeda.

⁹⁹ B.J.O. Schrieke, "Het Boek van Bonang", (Disertasi, O.I Archipelaaan de Rijks Universiteit, 1916), 104.

¹⁰⁰ *Serat Wulangreh*, (Semarang-Surabaya-Bandung: G.C.T. Van Dhorp & Co, 1929), 38-39.

Sinar merah kekuning-kuningan, itulah suwasa yang murni, apabila membuat suwasa, tembaga tidak bagus, menggosoknya tidak bersih, tu muda emasnya, bila dibandingkan cahayanya pasti tak sama, suwasa bubul (jelek) namanya itu.

Apabila akan membuat suwasa, agar jadi yang bagus, pilihlah tembaga, kalau dapat tembaga prusi, dan digosok sebaik-baiknya dan pilih emas yang tua, bersih tak bercampur apa-apa, memang indah pasti jadi, itu dapat dinamakan suwasa mulia.

Itu semua perumpamaan, tamsil bagi badan ini, apabila akan mengerti, manunggalnya hamba dengan Tuhan pasti harus bersih, jangan dilekati dengan nafsu lauwamah dan amarah, dan harus suci lahir-batin, hasilnya diri kita dapat manunggal.

Manunggaling kawula-Gusti yang tergambaran seperti bersatunya emas dan tembaga juga dikatakan di dalam *Serat Ngabdul Jalil*, dalam Pupuh *Sinom* bait ke-3-4:

*Sanubari kang mâcâ, kawulâ tunggal ing Gusti, Gusti tunggal kawulâ, apan kumpul dadi sawiji, ing dalêm kalimah Takbir, munajat mring Hyang Agung, tan ânâ Gusti kawulâ, lêburé papan lan tulis, pan upama êmas lawan dêmbagi. Wus ilang arané êmas, ilang arané dêmbagi, déné ingkang gumêbyar, cahyané mas sayêkti, sirâ dèn éling lan titi, pasêmoné kang iku, pan Gusti dudu kawulâ, kawulâ pan dudu Gusti, Allah iku kumpulé tan pangêpokan.*¹⁰¹

Dengan keyakinan hati sanubari, hamba itu bersatu dengan Tuhan, Tuhan bersatu dengan hamba, berkumpul menjadi satu, di dalam kalimah takbir, serta bermunajat kepada Hyang Agung, bersatunya Tuhan dengan hamba, seperti bersatunya papan tulis dengan tulisan, atau bersatunya emas dengan tembaga.

Hilanglah sebutan emas, hilang pula sebutan tembaga, adapun yang berkilauan itu adalah cahaya emas sejati, engkau mesti ingat dan berhati-hati, terhadap perumpamaan itu, Tuhan bukan hamba, dan hamba bukan Tuhan, bersatu tanpa persentuhan.

Dalam *Serat Centhini* perumpamaan ini justru digambarkan dengan buah kelapa dan bagian-bagiannya. Sebagaimana tertulis dalam pupuh *Dhandhanggula*, bait 13-17:

¹⁰¹ Mangun Prawira, *Serat Ngabdul Jalil*, terj. Setya Yuwana Sudikan, dkk. (Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1997), 37-38.

Gêgéonganing ngagêsang puniki, inggih budi kang minulyèng titah, ingkang minangka maligèn, ing Sang Hyang kang Mahagung, pacampuhan nabi lan wali, sujanmâ ingkang wus man, sakèh præ linuhung, pasènètan gêng punikâ, pan wus mashur kang samyâ ahli ing budi, binudi kang budiman.

Inkang dadyâ têlêng ing arêpit, kang pinurih-purih ing kédadyan, nèng budi sios wurungé, milané wontên ngilmu, kang saréngat tarékatnèki, kakékat myang makripat, pênggayuh ing wahyu, Hyang Agung kang sipat rahman, wujud ing dat walkayatun bilarokin, uripé tanpâ nyâwâ.

Wujud tanpâ kahanan puniki, ing dalêm kak sajati lantaran, inggih budi lantarané, sarupâ wujud ing hu, pan jumênêng Muhammad latip, mustakik ing Hyang Suksmâ, kênyataanipun, budi wujud ing Hyang Suksmâ, inggih budi inggih Hyang kang Mahasuci, budi tatabonirâ.

Pan upaminipun wong ing tiris, banyu kêlâpâ batok sêpêtnyâ, puniku saupaminé, toyânyâ budinipun, klâpâ ati kang sanubari, babatok nèpsunirâ, sêpêt badanipun, toyâ budi dat ing Suksmâ, budi kêpanjingan dat sipat ing Widi, lawan apêngal ing Hyang.

Puniku wor ing kawulâ-Gusti, tunggil adat lawan tunggil sipat, lawan tunggal apêngalé, déning antaranipun bédâ ning budi lan Hyang Widi, budi tan kêpanjingan, asmaning Hyang Agung, dat sipat asmâ apêngal, namung asmaning Hyang kang tan manjing budi, nanging umanjing ugâ.¹⁰²

Dalam hidup ini, tergantung pada budi yang mulia, yang merupakan istana, Tuhan Yang Maha Agung, pertemuan para nabi dan wali, serta orang-orang yang telah sempurna, serta semua orang mulia, inilah tempat persembunyian luhur, diketahui para arif, yang mencari budi.

Yang menjadi inti tersembunyi, yang dicari dalam kejadian, akhirnya tergantung pada budi, itulah sebabnya terdapat ilmu, syariat tarikat, hakikat dan makrifat, manusia memperoleh wahyu, dari Tuhan yang bersifat *rahman*, wujud dzat-Nya ialah *walḥayun bilā rūḥin*, hidup tanpa nyawa.

Wujud tanpa keberadaan itu, di dalam kenyataan sejati dengan perantara, adalah budi perantaranya, serupa dengan wujud *hu* (Dia), adapun budi ialah Muhammad yang diruhanikan (*latīf*), perwujudan Tuhan serta manifestasi-Nya, budi itu wujud-Nya Tuhan, budi adalah Mahasuci, budi adalah tempat kedamaian-Nya.

Ini diumpamakan dengan kelapa, airnya dagingnya tempurungnya dan serabutnya, itulah perumpamaannya, air kelapa adalah budi, daging kelapa adalah hati sanubari, tempurung adalah hawa nafsu,

¹⁰² Batavia Genoostchap van Kunsten en Wetenschappen, *Serat Tjentini*, jld. III (Batavia: Batavia Genoostchap van Kunsten en Wetenschappen, 1914), 551-552.

serabutnya adalah badan, air kelapa sama dengan budi itulah dzat-Nya Tuhan, budi meliputi dzat dan sifat Tuhan, dengan *af'al* (perbuatan) Tuhan.

Inilah persatuan kawula dan Gusti, tunggal dalam dzat dan tunggal dalam sifat, serta tunggal dalam *af'al*-Nya, antara budi dan Tuhan hanya terdapat satu perbedaan, yaitu budi tidak diresapi oleh nama-nama Tuhan, dzat sifat asma *af'al*, hanya nama Tuhan yang tidak memasuki budi, namun memasukinya juga.

Dalam *Serat Wedhatama* hubungan antara hamba dan Tuhan dalam penghayatan tingkatan *manunggaling kawula-Gusti* tercermin dalam Pupuh Pangkur bait 12-14:

Sapantuk wahyuning Allah, gyå dumilah mangulah ngélmu bangkit, bangkit mikat rêh mangukut, kukutaning jiwanggå, yèn mangkono kênå sinêbut wong sêpuh, liring sêpuh sêpi håwå, awas roroning ngatunggil.

Tan samar pamoring suksmå, sinuksmå yå winahyå ing asêpi, sinimpên têtênging kalbu, pambukaning warånå, tarlèn saking liyêp layaping ngaluyup, pindå pêsating supênå, sumusuping råså jati.

Sajatiné kang mangkono, wus kakênan nugrahaning Hyang Widi, bali alaming ngasuwung, tan karêm karaméyan, ingkang sipat wiséså winiséså wus, mulih mula-mulanirå, mulané wong anom sami.¹⁰³

Barang siapa memperoleh wahyu Allah, segera ia mendapatkan penerangan untuk menuntut ilmu dan kepandaian, artinya kepandaian yang dapat memikat kekuatan, yang menguasai jiwa raganya. Maka jika demikian halnya, ia dapat disebut orang tua, artinya tua tuna hawa nafsu serta tahu bersatunya hamba dan Tuhannya.

Dia tidak ragu-ragu lagi akan kesatuan dan persatuan suksmanya dan Hyang Suksma, yang ia hayati pada saat yang sunyi. Pada saat itulah yang tersimpan dalam pusat hati sanubarinya nampak jelas karena terbukanya tirai yang semula menyelubunginya. Kenampakan isi hatinya tidak lain daripada impian yang menghampiri selagi ia tidur sejenak, tetapi dapat meresap ke dalam perasaannya yang sejati.

Sesungguhnya isi hati sanubari yang nampak sejenak dalam alam kesunyian itu, sudah dapat disebut pemberian Tuhan Yang Maha Luhur, nugraha Hyang Widi namanya. Ia seolah-olah sudah

¹⁰³ *Wedhatama Winardi Bahasa Indonesia*, 14-16.

kembali ke alam yang kosong, artinya kosong dari segala keinginan akan keduniawian, tidak terikat lagi ia akan kesibukan yang bersifat duniawi. Segala sesuatu yang bersifat kekuasaan dan yang menguasai telah kembali ke asal mulanya.¹⁰⁴

Dalam *Serat Niti Sruti* hubungan antara hamba dan Tuhan dalam penghayatan tingkatan *manunggaling kawula-Gusti* tercermin dalam Pupuh Dhandhanggula bait 13-16:

Kartining tyas yèn wus têkèng jati, pan wus sirnâ rêrêgêding anggâ, ruwat sagung mamalané, kadi sarira ayu, kang mangkânâ yêkâ manawi, trus prapteng jêro jâbâ, babarané jumbuh, ning wêning tan kawoworan, ing satêmah pan wus kèni dèn wastani, syuh sirnâ manungsânyâ.

Tatélané kang mangkono yêkti, wus tan ânâ Gusti lan kawulâ, saking wus sirnâ rasané, déné tâ kang tan wêruh, ing pangawruh kang wus jinarwi, tan kêna cinaritâ, caraning tumuwuh, wit wus kêbak mêsi wisâ, mung durâkâ kéwâlâ kang dèn rakêti, bédâ kang wus santosâ.

Saking antuk nugrahaning Widhi, sabarang kang winicirâ sâmyâ, pan wus dâdyâ labêt kabèh, tumrapping præjâ ayu, saking tansah rinaksèng Widhi, widâdâ sasêdyânyâ, salwiring rêh dudud, dinohkên ing Hyang Wisésâ, babasané wong kang wus waskithèng wêsthi, rinêksèng Widhi dusthâ.

Lwan tyasirâ wus satuhu sukci, lênggahirâ wus santosâ, ingkang mangkânâ yêktiné, wus dâdyâ prabotipun, waspâdâ ing jatining tunggil, tunggal Gusti kawulâ, sakaroné jumbuh, iyâ waspâdâ punikâ, pan wus kèni ingaran busanèng jati, têtêp mangkyâ pirantyâ.¹⁰⁵

Maksud rasa hati yang sudah sampai pada kebenaran, yang sudah sirna kotoran diri, mencegah segala yang tidak baik, bagai tubuh yang cantik bersih, yang demikian yaitu jika, telah sampai luar dan dalam, akhirnya menyatu, bersih tak tercampuri apa-apa, yang kemudian sudah dapat disebut, sirna sifat manusianya.

Artinya yang demikian, sudah tidak ada Gusti dan kawula, sebab sudah hilang rasanya, sedangkan bagi yang tidak tahu, pada pengetahuan yang telah diuraikan, tidak dapat diceritakan, bagaimana caranya hidup, sebab penuh dengan bisa (beracun), hanya kedurhakaan sajalah yang dilakukan, lain halnya bagi yang sudah kuat budinya.

¹⁰⁴ Sri Mangkoenagoro IV, *Wedatama*, 4-5.

¹⁰⁵ Pangeran Karanggayam, *Serat Nitistruti*, (Kediri: Tan Khoen Swie, 1921), 5-6.

Dari mendapatkan anugrah Tuhan, segala sesuatu yang diungkapkan semua, menjadi berguna semua, bagi kesejahteraan negara, sebab senantiasa mendapatkan lindungan Tuhan, selamat segala yang dilakukan, segala perilaku yang tidak baik, dijauhkan oleh Tuhan Yang Mahakuasa, ibarat orang yang sudah mengetahui bahaya, dilindungi Tuhan dari kejahatan.

Dan hatinya sudah sungguh suci, kedudukannya menjadi kuat, yang demikian sesungguhnya, sudah menjadi alat untuk, mengetahui kebenaran yang satu, manunggal Gusti kawula, keduanya menyatu, juga memahami demikian, yang dapat disebut sarana sejati, tetap mantap kedudukannya.

Sedangkan dalam *Serat Tuhfah* hubungan antara hamba dan Tuhan dalam penghayatan tingkatan *manunggaling kawula-Gusti* dijelaskan sebagai berikut:

Tuduhipun kang andarbéni tulis, yèn sirå yun tumêkèng Yang Suksmå, dèn wêruh ing sarirané, yèku gégantipun, aywå pègat dêrà rasani, satingkah paripolah, tan ånå liyanipun, yogyå pinrih ing lumampah, yèn wus yèkti tan ånå prabédanèki, mungguh wong ahlul Wahdat.

Tunggal tan tunggal jênênging urip, dipun nyåtå wêkasan ing tunggal, aywå nyiptå ing dhèwèké, jênênging tunggal iku, datan ånå iku kêkalih, sasmitå cacangkriman, marmané kèh korup, dèn dalih Jati kang ràgå, kasamaran idhèpé pan salah dalih, dèn alih iku iyå.

Angandikå satêngah wong sufi, sètuhuné a'yan kharijiyah, anut kang anèng durahé, åpå kang kåyå iku, tan salâyå anané sami, lir Wisnu lawan Krêsånå, ing pralambinipun, lir kumandang lawan swårå, tunggalipun tan kênå tinunggal jati, tunggal tan kênå tunggal.¹⁰⁶

Menurut petunjuk penulis, jika engkau hendak sampai kepada Tuhan, kenalilah diri pribadimu, yaitu sebagai wakilnya, hendaklah selalu ingat, segala tingkah lakumu, tiada lain daripada-Nya, harap dijalankan, lantaran telah tiada perbedaan, bagi orang yang ahli Wahdat.

Hidup dikatakan tiada tunggal, nyatanya manunggal, jangan mengatakan dirinya Tuhan, yang dinamakan tunggal, tiada dua, laksana teka-teki, oleh sebab itu banyak yang tergelincir, disangka Tuhan dirinya, salah memahami hal yang samar, disangka itulah yang benar.

¹⁰⁶ A.H. Johns, *The Gift Addressed to The Spirit of The Prophet*, (Canberra: The Australian National University, 1965), 48-50.

Segolongan sufi berkata, sesungguhnya a'yan kharijiyya, serupa dengan berada dalam alam gaib, yaitu keadaannya serupa tiada berbeda, laksana dewa Wisnu dengan Kresna, atau bagaikan dengung dengan suaranya, sama tapi tak serupa, satu tetapi tidak tunggal.

Sedangkan menurut Syekh Siti Jenar bahwa:

Dat sajati yayah wujud mami, tan rêkâsâ kodrat karsanirâ, mulyâ saparan-parané, norâ ngêlak norâ lêsu, tanpâ lâra kalawan ngêlih, gunardi arjêng kêrâ, tan dreng ciptâ luluh, lêbdané saking jiwanggâ, tan katârâ wayanyâ norâ nglakoni panggyâ wus anèng kânâ.

Ingkang kawulâ ngêngêri, mituhu ratri myang rinâ, kang kawulâ nut sapakoné, botên mêtû pangran liyâ, jâbâ mituhu ciptâ, mobah mosik muwus, atas karsaning datullah.

Nulya nyêbut mâhâ sukci, lailaha haiullah, puniku asmâ kémawon, mung saméné wujud kulâ, njawi punikâ rângkâ, ing jro curigâ Hyang Agung, kang tan paé lan warangkâ.¹⁰⁷

Zat sejati menguasai ujud penampilanku. Karena kehendaknya wajarlah bila tidak mendapat kesulitan, berkelana kemana-mana, tidak merasa haus dan lelah (lesu), tanpa sakit dan lapar, karena ilmu kelepasan diri, tanpa suatu daya kekuatan. Semua itu disebabkan karena jiwaku, tiada bandingannya, secara lahiriah tidak berbuat sesuatu, namun tiba-tiba sudah berada di lain tempat.

Gustiku yang kuikuti, kutaati, siang malam dan yang kuturut segala perintah-Nya, tiada menyembah Tuhan yang lain., kecuali setia terhadap suara hati nurani. Segala sesuatu yang terjadi adalah ungkapan dari kehendak dzat Allah.

Kemudian disebut maha suci, tiada Tuhan selain Allah, itu hanya merupakan istilah (nama) saja. Dapat disamakan dengan penampilanku. Di luar merupakan warangka (sarung keris) sedang di dalam adalah intinya (kerisnya), yakni Hyang Agung yang tak ada bedanya dengan warangka.¹⁰⁸

Ketika manusia sudah mencapai kemanunggalan dan pasrah sepenuhnya kepada kehendak Tuhan, maka Tuhan akan selalu meliputi hamba-Nya, dalam *Wirid Hidayat Jati* disebutkan:

¹⁰⁷ Abdul Munir Mulkhan, *SYEKH SITI JENAR: Konflik Elite, dan Pergumulan Islam-Jawa*, (Yogyakarta: Jejak, 2007), 94.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 96-97

*Ingsun Dating Gusti Kang Asifat Éså, anglmputi ing kawulaningsun, tunggal dadi sakahanan, sampurnå sårå ing Kodratingsun.*¹⁰⁹

Ingsun (Aku) Dzat Tuhan Yang Bersifat Esa, meliputi hamba Ingsun, menyatu dalam satu keadaan, sempurna oleh karena Quدرات Ingsun.¹¹⁰

Keadaan kemanunggalan ini oleh KGPA. Mangkunagara IV digambarkan seperti halnya hubungan madu dan manis, disebutkan dalam Pupuh Gambuh bait 29-30¹¹¹:

Rasaning urip iku, krånå momor pamoring sawujud, wujudollah sumrambah ngalam sakalir, lir manis kalawan madu, êndi arané ing kono.

*Êndi manis ndi madu, yèn wus biså nuksmèng pasang sêmu, pasamuaning hêb Inggang Måhå Suci, kasikêping tyas kacakup, kasat måtå lahir batos.*¹¹²

Orang yang merasakan hidup itu, jika ia dapat bersatu dengan pamur segala yang berwujud. Gambaran sifat Ketuhanan tersebar tebar dalam alam semesta. Bagaikan manis dengan madu, yang manakah yang disebut manis dan madu di situ?

Dimana rasa manis, dan dimana ujud madu. Jika orang sudah dapat menjiwai gambaran semu yang ada dalam alam semesta, maka ia dapat menyekap dalam hati, serta mencakup kemanunggalan sifat Yang Maha Suci dengan ciptaan-Nya, bagaikan ia melihat lahir batin.¹¹³

Tidak menutup kemungkinan bahwa seseorang yang mencapai tingkatan ini mengalami ekstase. Seperti dalam ungkapan Siti Jenar berikut:

¹⁰⁹ R. Ng. Rongawarsita, *Serat Wirid Hidayad Jati*, 16.

¹¹⁰ Dhamar Shashangka, *Induk Ilmu Kejawen*, (Jakarta: Dolphin, 2015), 64.

¹¹¹ Menurut Achmad Chodjim, bait ke-25 sebenarnya sudah menjadi penutup dari Wedhatama itu sendiri, karena pada bait tersebut sang pelaku sembah rasa mengetahui asal dan tujuan dirinya dan telah menyatu dengan Sang Gesang Ageng. Lihat Achmad Chodjim, *Serat Wedhatama For Our Time: Membangun Kesadaran untuk Kembali ke Jati Diri*, (Jakarta: BACA, 2016), 386.

¹¹² Sri Mangkoenagoro IV, *Wedatama*, 39.

¹¹³ Pandangan ini mirip dengan pandangan al-Hallaj: *berbaur sudah sukma-Mu dalam rohku jadi satu, bagai anggur dan air bening berpadu, bila engkau tersentuh terusik pula aku*. H.A. Rivay Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo Sufisme*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2002), 157.

... *âjâ nâ kakéhan sêmu, iyâ ingsun iki Allah, nyâtâ Ingsun Kang Sêjati, jêjuluk Prabu Satmâtâ tan ânâ liyan jatiné, ingkang aran bângsâ Allah...*¹¹⁴

... tidak usah kebanyakan teori semu, sesungguhnya ingsun inilah Allah. Nyata Ingsun Yang Sejati, yang bergelar Prabu Satmata, yang tidak ada lain kesejatiannya, yang disebut sebangsa Allah...¹¹⁵

Sedangkan *manunggaling kawula-Gusti* yang diajarkan dalam Serat Jatimurti adalah manunggalnya rasa manusia yaitu rasa sejati dengan Tuhan. Yang manunggal itu adalah rasanya bukan raganya. Raga manusia tidak bisa manunggal dengan Tuhan karena raga adalah unsur dunia. Pada saat kematian tiba raga harus kembali ke asalnya, melebur ke dalam unsur-unsur alam, air, angin, api, dan tanah sedangkan rasa sejati yang sejatinya memang berasal dari Tuhan akan kembali kepada Tuhan. Meleburnya rasa sejati dengan Tuhan inilah yang disebut *Manunggaling kawula-Gusti*.¹¹⁶

2. Dimensi Simbolik *Insân Kāmil*

Insân Kāmil merupakan dimensi kesempurnaan dan merupakan dimensi kemanunggalan dengan Tuhan. *Insân Kāmil* biasa disimbolkan dengan huruf *alif*, karena *alif* merupakan huruf *aḥadiyyat*, kesatuan, kebersatuan, kemanunggalan, sekaligus merupakan huruf transendensi. *Alif* merupakan huruf ilahi, dan huruf lain kehilangan wujud aslinya karena tidak mau menurut perintah.

¹¹⁴ Wiryapanitra, *Wejangan Walisanga*, (Solo: Sadu-Budi, t.t.), 57.

¹¹⁵ Muhammad Sholikhin, *Sufisme Syekh Siti Jenar: Kajian Kitab Serat dan Suluk Syekh Siti Jenar*, (Yogyakarta: Narasi, 2014), 290.

¹¹⁶ Andi Asmara, "Dimensi Alam Kehidupan dan Manunggaling Kawula-Gusti dalam Serat Jatimurti", dalam *ATAVISME*, Vol. 16, No. 2, Edisi Desember 2013, 153-167.

Alif merupakan kebersatuan yang mutlak dan tak terciptakan, dan memberikan gambaran kepada para mistikus tentang ‘*ayn al-jam*’, yaitu kesatuan yang sempurna. *Alif* adalah huruf yang bebas nilai dan murni, ia merupakan lambang mistikus sejati, yang bebas rohaninya, yang telah mencapai kemanunggalan dengan Tuhan.¹¹⁷

Akan tetapi Sayyidina Ali mempunyai pandangan yang berbeda, ia berkata: *anā nuqtu bā-i bismillāh; anā Qalamun wa anā Lauḥun; anā ‘Arshun wa anā kursiyyun wa anā samāwāt* (Aku adalah titik pada bā dari bismillāh, Aku adalah Pena dan Aku adalah Buku Catatan (Lauḥ Maḥfudh), Aku adalah ‘Arsh dan aku adalah kursi dan langit).

Apabila dzat tidak terdefiniskan maka ia seperti titik. Apabila titik ini dipanjangkan hingga tujuh titik, maka akan membentuk *alif*, dengan panjang tujuh titik. Apabila tujuh titik ini muncul maka *Aḥadiyyat* akan menjadi *Waḥdaniyyat*. *Alif* akan berubah mendatar dan menjadi *bā* yang sesungguhnya adalah *alif* yang mendatar dan memiliki titik. Dan *alif* dapat ditemukan dalam setiap huruf *hijaiyya* dalam bentuk lurus ataupun lengkung.¹¹⁸ Inilah pertanda bahwa tuhan beremanasi dalam segala bentuk. Dan segala bentuk dan rupa pada hakikatnya adalah wujud yang satu dan mutlak yaitu Tuhan.

Huruf *bā* juga merupakan sebuah permulaan proses penciptaan, terutama titiknya. Titik merupakan kekuatan yang dapat memisahkan dari

¹¹⁷ Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, terj. Sapardi Djoko Darmono, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986), 432.

¹¹⁸ Khan Sahib Khaja Khan, *Cakrawala Tasawuf*, terj. Achmad Nashir, (Jakarta: Rajawali, 1987), 86-87.

kebersatuan *alif*. *Bā* kehilangan identitas keilahianya dan karena ia makhluk, maka ia menelungkup bersujud kepada Tuhan.¹¹⁹

Proses menuju kebersatuan atau kemanunggalan dengan Tuhan tidak bisa dipisahkan dengan ke-*tauḥīd*-an. *Tauḥīd* merupakan keniscayaan, simbol ke-*tauḥīd*-an bisa dilihat pada kalima *tauḥīd* yaitu huruf *lam-alif* atau *lā* yang berarti tidak. Paduan *lām-alif* merupakan sebuah ungkapan mistik yang istimewa, bentuknya seperti gunting. Ada ungkapan: “Kupotong lidahku dengan gunting *lā*”. Dalam artian seorang mistikus harus memotong segalanya dengan *lā*, kecuali Tuhan. Namun hal ini hanyalah permulaan, untuk mencapai taraf lebih tinggi seorang mistikus harus menggunakan *alif* di depan *lā*, atau *illa Allāh* (kecuali Allah).¹²⁰

Alif juga bisa dijadikan sebagai proses awal menuju kemanunggalan. Proses ini digambarkan dalam lafadz *Allāh*. Kata *Allāh* berasal dari empat huruf, yaitu *alif*, dua *lām*, dan *ha*. Seperti sebuah puisi dari Nāṣir Muḥammad ‘Anadālib yang dikutip oleh Animmari Scimmel:

Jika ia berada di antara tingkatan *alif* dan *lam*, ia harus terus maju dan menempatkan diri di antara kedua *lam*, dan kemudian menjauh dari situ, dan menempatkan diantara *lam* dan *ha*, dan dengan keinginan yang sangat luhur ia meninggalkan tempat ini dan menyaksikan dirinya berada di tengah lingkaran *h*. Mula-mula ia mengetahui kepalanya berada ditengah lingkaran itu, namun akhirnya ia menyadari bahwa seluruh dirinya telah menemukan ketentraman di rumah ini dan akan beristirahat di situ bebas dari segala duka nestapa dan segala tindakan yang berbahaya.

¹¹⁹ Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, 434-435.

¹²⁰ *Ibid.*, 433-434.

Tahaf tertinggi menurut para mistikus adalah ketika dirinya telah terselubungi cahaya huruf *ha*.¹²¹ Huruf *alif* juga tidak dapat dipisahkan dengan *mīm*, sebagai simbol dari Muḥammad yaitu perwujudan dari *insān kāmil* itu sendiri. Seperti dalam puisi: *taruhlah mīm dalam jiwamu, dan alif di hadapannya*. Huruf ini digunakan Tuhan untuk mewujudkan diri-Nya melalui simbol pribadi Muḥammad. Seperti dalam sebuah hadith qudsi: *Anā Aḥmad bilā mīm*, atau Aku Aḥmad tanpa *mīm*, yakni *Aḥad*, esa. Huruf *mīm* ini merupakan satu-satunya penghalang antara Tuhan dan hamba-Nya.¹²² Hal ini sesuai dengan tahap pemancaran ilahi oleh para mistikus, *Nūr Muḥammad* sebagai awal tahap emanasi seperti dalam *Wirid Hidayat Jati*.

Simbol yang berbeda ditunjukkan oleh kebudayaan Jawa dalam kisah pewayangan, yaitu dalam kisah Dewaruci. Kisah ini menceritakan Bima yang mencari dan menemukan air kehidupan. Untuk persiapan Bratayuda melalui Durna, Kurawa berusaha menyingkirkan Pandawa terutama Bima. Durna memerintahkan Bima mencari air kehidupan di goa Candradimuka di hutan yang jauh. Ia langsung berangkat tanpa mengindahkan peringatan saudara-saudaranya yang mencurigai perintah itu. Sesampainya di hutan ia mencari air dengan menebangi pohon-pohon dan hutan pun rusak. Hal ini memicu kemarahan dua raksasa yang sebenarnya adalah Bathara Indra dan Bayu yang dikutuk oleh Bathara Guru. Dua raksasa ini akhirnya kalah dalam pertarungan dan mereka

¹²¹ *Ibid.*, 435-436.

¹²² *Ibid.*, 434.

terbebas dari kutukan. Mereka berterima kasih dan memberitahukan kepada Bima bahwa air itu tidak ada di hutan.¹²³

Ia pun kembali kepada Durna, dan ia mendapat penjelasan bahwa air kehidupan ada di dasar samudra. Walaupun curiga, Bima tetap berangkat. Ratapan saudaranya pun tak dihiraukannya. Setelah perjalanan panjang, ia langsung menceburkan diri ke dalam gelombang laut yang bergemuruh. Sampai ke tengah laut ia diserang oleh Nemburnawa. Tapi kalah dan disobek oleh Bima dengan kuku *Pancanaka*-nya. Bima pun lelah dan terombang-ambing oleh ombak, akhirnya keadaan menjadi sunyi.¹²⁴ Pada saat bersamaan muncullah wujud kecil yang persis dengan diri Bima. Wujud itu tak lain adalah Dewaruci, yakni penjelmaan dari Yang Kuasa. Ia mengajak Bima masuk ke batinnya melalui telinga kirinya. Meskipun ragu Bima masuk dan tak menemukan kesulitan.

Setelah masuk ia merasa dalam alam yang kosong, tanpa batas, sunyi, sendiri, dan kehilangan arah. Setelah beberapa saat ia melihat kembali matahari, tanah, gunung, dan laut. Ia mulai mengerti bahwa di dalam tubuh Dewaruci terdapat seluruh alam yang terbalik (*jagad walikan*). Ia melihat empat warna, kuning, merah, hitam, dan putih. Ketiga warna pertama melambangkan nafsu-nafsu yang berbahaya, dan yang

¹²³ Mangoenwidjaya, *Sêrat Dewaruci*, (Kediri: Tan Khoen Swie, 1928), 6-15. Bandingkan dengan Sena Sastroamidjojo, *Tjeritera Dewa Rutji*, (Jakarta: Kinta, 1962), 8-14. Juga dengan K. Ng. Yasadipura I, *Kitab Dewarutji*, (Yogyakarta: Tjabang Bagian Bahasa/ Urusan Adat-Istiadat dan Tjeritera Rakjat Djawatan Kebudayaan Departemen Pendidikan Pengajaran dan Kebudayaan, 1960), 26-28. Juga dengan Suwaji Bastomi, *Dewaruci*, (Semarang, Media Wiyata, 1992), 8-17. Juga dengan Mpu Syiwamurti, *Nawaruci*, terj. SP. Adhikara, (Bandung: Penerbit ITB, 1984), 1-9.

¹²⁴ Mangoenwidjaya, *Sêrat Dewaruci*, 19-25. Bandingkan dengan Sena Sastroamidjojo, *Tjeritera Dewa Rutji*, 18-23. Juga dengan K. Ng. Yasadipura I, *Kitab Dewarutji*, 36-39. Juga dengan Mpu Syiwamurti, *Nawaruci*, 12-15.

terakhir adalah sebuah ketentraman dan ketenangan hati. Ia melihat boneka gading kecil yang merupakan Pramana, dimensi ke-Ilahi-an yang ada dalam dirinya yang memberikan hidup. Bima akhirnya sadar bahwa ia telah mengalami kemanunggalan dengan yang Ilahi. Kilat berwarna delapan membuka kesadaran Bima bahwa segala sesuatu itu adalah satu dan berpangkal pada Tuhan. Dengan artian bahwa Bima mencapai tingkatan *manunggaling kawula-Gusti*, kesatuan antara hamba dan Tuhan, keduanya adalah satu tak terpisahkan.¹²⁵

Dengan tercapainya tingkatan ini Bima menjadi penguasa alam semesta dan semesta tertampung di dalam dirinya. Ia telah mengetahui *mati sajroning urip* (mati dalam hidup) dan *urip sajroning pati* (hidup dalam mati). Dengan segala kekuatannya ia meninggalkan Dewaruci. Ia pulang kepada saudara-saudaranya dengan ketenangan hati, dan menyembunyikan apa yang telah ia alami dengan tetap menjalankan segala kewajiban yang diembannya.

Dalam sebuah pembicaraan, para mistikus biasanya menggunakan terminologi *ingsun* untuk menyebut dirinya. Biasanya *ingsun* ini hanya dipakai untuk kalangan elit, dan untuk rakyat biasa menggunakan *kawula*, keduanya sebenarnya mempunyai arti yang sama namun penggunaannya tergantung status sosial seseorang. Sufisme Siti Jenar menyebut manusia sempurna dengan *ingsun*. Perwujudan nyata manusia sempurna dalam sufisme Jawa adalah pada dua orang yang memegang jabatan struktural,

¹²⁵ Lihat Mangoenwidjaja, *Sêrat Dewaruci*, 28-40. Bandingkan dengan K. Ng. Yasadipura I, *Kitab Dewarutji*, 41-54. Juga dengan Mpu Syiwamurti, *Nawaruci*, 15-38. Juga dengan Sena Sastroamidjojo, *Tjeritera Dewa Rutji*, 28-42.

yaitu penguasa atau sultan (raja) dan guru atau wali.¹²⁶ Di pucuk kekuasaan, peran para wali dan sultan sangat dominan.

Hal itu sebagaimana diucapkan oleh Sunan Bonang ketika memanggil paksa Sheh Siti Jenar untuk datang menghadap raja. Dalam hal ini Sunan Bonang sebagai representasi kerajaan Demak. Ki Cantula dan Ki Lontang Semarang, dua orang murid Sheh Siti Jenar, pun menyebut dirinya *ingsun*. Pertama, Ki Cantula menyebut *ingsun* ketika berhadapan dengan Pangeran Bayat dan Sheh Domba. Atas nama Sheh Siti Jenar, Ki Cantula menolak undangan dari kedua utusan Demak untuk menghadap Raja. Kedua, Ki Lontang Semarang menyebut *ingsun* dihadapan Kangjeng Maulana Maghribi. *Ingsun* yang terlontar dari mulut Ki Lontang Semarang dianggap sebagai perlawanan dan sikap ketidaksopanan. Karena Kangjeng Maulana Maghribi merupakan wali tertinggi di jajaran Walisanga. Karena dianggap melawan inilah Siti Jenar dieksekusi. Mark R. Woodward menyatakan bahwa pengekseskusan ini adalah wujud kemunafikan kalangan santri yang fanatik.¹²⁷

Bila tidak menunjukkan pada perlawanan atau rasa tidak hormat pada lawan bicaranya, setidaknya penggunaan *ingsun* sebagai kata ganti perorangan tunggal menggambarkan bahwa keadaan sosial suatu masyarakat adalah egaliter. Egaliter dalam artian tidak ada kasta-kasta

¹²⁶ Hal ini disimbolkan dengan Pohon Beringin kembar di Alun-alun yang disebut Dewandaru dan Janandaru. Lihat Ki Herman Sinung Janutama, *Pisowanan Alit 1: Nuswantara Negeri Keramat*, (Yogyakarta: LKiS, 2012), 78. Dan hal ini melambangkan Satria Pinanditha (Sultan) dan Panditha Sinatrya (Wali), atau dalam bahasa lain disebut *Umarā'* dan *'Ulamā'*.

¹²⁷ Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*, 155.

yang menimbulkan konsekuensi penggunaan kata ganti perorangan tunggal secara khusus.¹²⁸



¹²⁸ Aris Fauzan, “Konsep *Ingsun* dalam Sastra Sufi Jawa: Analisis terhadap *Ingsun Siti Jenar*”, dalam *Ilmu Ushuluddin*, Vol. 10 No. 1 Januari 2011, 67-86.

BAB III

MANUSKRIP KYAI MUSTOJO

A. Biografi Kyai Mustojo

Dalam menemukan biografi K. Mustojo, penulis sangat kesulitan karena memang dari keluarganya atau anak cucunya banyak yang tidak tahu detail perjalanan hidupnya. Mereka hanya tahu garis besar perjalanan hidupnya saja, seperti pernikahan, bahkan tahun kelahiran dan kematiannya pun tidak diketahui.

Menurut keterangan dari Mi'atus Solihah salah satu cucunya, K. Mustojo menikah dua kali namun tahun berapanya ia tidak tahu, dari istri pertama yaitu mbah Tuwiyah ia mempunyai 4 anak, yaitu Pingah, Musman, Kasmilah, dan Marto Alim. Kemudian istri pertamanya meninggal lalu menikah lagi dengan mbah Solemah, putri K. M. Abu Hasan, Carangrejo, Sambit. Dari pernikahannya yang kedua ia memiliki 7 orang anak, yaitu Ngatun, Simar, Tumirah, Iskak, Abdul Rahman (Dul), Isman dan Tusirah.¹²⁹

Sedangkan menurut Siti Aminah, K. Mustojo berasal dari Demak dan diutus dari pesantren tempat ia belajar dulu untuk babad dusun Mojo, Kepuhrubuh bersama tiga saudaranya, yaitu mbah Nanung dan yang satu tidak tahu. Ia juga mendirikan sebuah musholla di dusun itu. Menurut penuturan Siti Aminah ia meninggalkan manuskrip ini dan juga *mushaf* al-

¹²⁹ Lihat Transkrip Wawancara, kode 01/W/15-V/2017

Qur'an tulis tangan namun keberadaan *mushaf* al-Qur'an tersebut sekarang hilang, entah kemana.¹³⁰

B. Identifikasi Naskah

1. Deskripsi Naskah

Deskripsi naskah merupakan gambaran singkat dan terperinci tentang keadaan suatu naskah. Gambaran tersebut meliputi kondisi fisik dan isi dari naskah. Beberapa hal yang perlu diperhatikan dalam mendeskripsikan suatu naskah yaitu judul naskah; nomor naskah; tempat penyimpanan naskah; asal naskah; keadaan naskah; ukuran naskah; tebal naskah; jumlah baris per halaman; huruf, aksara, tulisan; cara penulisan; bahan naskah; bahasa naskah; bentuk teks; umur naskah; pengarang/ penyalin; asal-usul naskah; fungsi sosial naskah; dan ikhtisar teks/ cerita. Berikut adalah deskripsi dari Manuskrip Kyai Mustojo (yang selanjutnya di sebut MKM):

a. Judul Naskah: *Manuskrip Kyai Mustojo*

Sebenarnya naskah ini tidak berjudul, karena tidak ditemukan sampul ataupun kata yang menunjukkan judul dari naskah tersebut. Maka dari itu, penulis memberi nama naskah ini sesuai nama pengarangnya yaitu Kyai Mustojo¹³¹, jadi nama naskah ini adalah Manuskrip Kyai Mustojo. Sepertinya naskah ini merupakan naskah pedoman sebuah tarekat tertentu, mungkin saja tarekat Shattāriyya jika dilihat dari ajaran martabat tujuhnya atau bisa jadi tarekat *Akmāliyya/Kamāliyya* seperti yang telah disebutkan pada bab tranmisi sanad di manuskrip ini.

¹³⁰ Lihat Transkrip Wawancara, kode 02/W/15-V/2017

¹³¹ Kyai Mustojo ini merupakan mbah canggah dari peneliti.

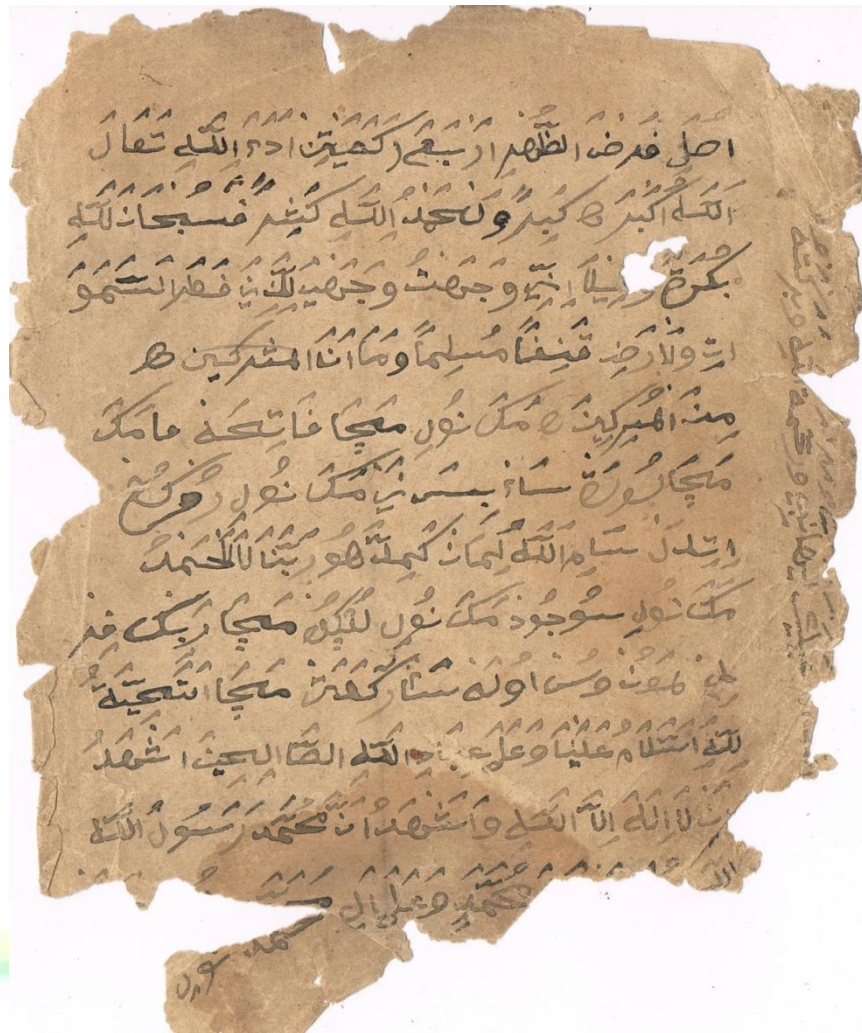
- b. Pengarang : Pengarang naskah ini adalah Kyai Mustojo.
- c. Tempat Penyimpanan Naskah: Tempat penyimpanan naskah sekarang di Rumah Bpk. Sandoyo, Jl. Gadung Melati no. 17, Dsn. Suwatu, Ds. Siman, Kec. Siman, Kab. Ponorogo.
- d. Asal Naskah : Naskah ini merupakan tulisan tangan dari Kyai Mustojo, diwariskan kepada putrinya Tusirah di Gandu, Mlarak, Ponorogo. Kemudian naskah ini diwariskan dari Tusirah kepada putrinya, Siti Aminah di Bajang, Mlarak, Ponorogo. Kemudian naskah ini diminta oleh menantu Siti Aminah, Sandoyo pada tahun 2007-an. Pada pertengahan tahun 2015, sampai tahun 2016 naskah ini pernah di bawa oleh buyut Kyai Mustojo yaitu M. Fikri, Gandu, Mlarak, Ponorogo. Namun naskah tersebut kembali ke Sandoyo sampai sekarang.
- e. Keadaan Naskah: Kurang baik

Karena tidak ada sampulnya jadi bagian belakang dan depan naskah sudah terlihat usang, bahkan pada bagian tertentu sudah berjamur. Lembarannya pun banyak yang terlepas dari jilidan, bahkan pada halaman terakhir terdapat lobang dan bagian kertas yang sobek.

Gambar 3.1 Halaman depan naskah

ايسر كونه هذمويكه تمدن نيا نفع اذن
 تا نزل ترقية طسبوة نيا ايتا اذ ايسر كونه اذن فوج
 تا كذ فلكه رفيع نسا اذ ايتا اذ ايسر كونه اذن
 اذ نفع عنك تلاله نسا اذ ايتا اذ ايسر كونه اذن
 منع نسا اذ ايتا اذ ايسر كونه اذن
 اذ نفع عنك منع نسا اذ ايتا اذ ايسر كونه اذن
 نسا اذ ايتا اذ ايسر كونه اذن
 فتنج في نسا اذ ايتا اذ ايسر كونه اذن
 اذ نفع عنك منع نسا اذ ايتا اذ ايسر كونه اذن
 كونه اذن نفع عنك منع نسا اذ ايتا اذ ايسر كونه اذن
 اذ نفع عنك منع نسا اذ ايتا اذ ايسر كونه اذن

Gambar 3.2 Halaman belakang Naskah



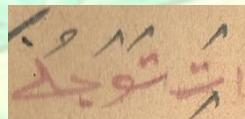
f. Ukuran Naskah:

1. Ukuran Naskah : 17 cm x 21 cm.
2. Ukuran Teks : 12,5 x 16 cm.
3. Margin Atas : 2 cm.
4. Margin Bawah : 3 cm.
5. Margin Kiri : 3 cm untuk reghto dan 2 cm untuk verso.
6. Margin Kanan : 2 cm untuk reghto dan 3 cm untuk verso.

g. Tebal Naskah : 44 halaman (40 halaman isi dan 1 halaman kosong).

- h. Jumlah Baris per Halaman : Rata-rata 12 baris, kecuali halaman yang berisi gambar dan bagan.
- i. Huruf, huruf (aksara), Tulisan :
1. Jenis tulisan : Teks ini ditulis dengan aksara Jawa-Pegon.¹³²
 2. Ukuran huruf : Sedang dan penulisannya stabil.
 3. Bentuk huruf : Arah letak huruf tegak.
 4. Keadaan tulisan : Jelas, mudah dibaca.
 5. Jarak antar huruf: Rapat, dan rata-rata sama atau stabil.
 6. Bekas pena : Tipis.
 7. Warna tinta : Hitam dan merah untuk beberapa istilah dan awal pembahasan.

Gambar 3.3 Tulisan dengan Tinta Merah
























8. Penggunaan Aksara dan Tanda Vokal (*Harakat*)

Aksara yang digunakan adalah Jawa-Pegon oleh karena itu dalam mengklasifikasikan aksara sesuai dengan aksara Jawa, tapi untuk beberapa maqāla Arab dan cuplikan dari al-Qur'an diklasifikasikan sesuai dengan huruf Arab.






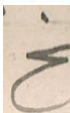



Tabel 3.1 Aksara Jawa Pegon yang Digunakan
















Hā/Ā :	Nā :	Cā :	Rā :	Kā :
--------	------	------	------	------

¹³² Banyak Juga yang menyebut tulisan ini Arab-Pegon. Di daerah-daerah dan negara-negara Melayu disebut tulisan Jawi.

				
Atau				
				
Dā :	Tā :	Sā :	Wā :	Lā :
				
Pā :	Dhā :	Jā :	Yā :	Nyā :
				
Mā :	Gā :	Bā :	Thā :	Ngā :
				

Tabel 3.2 Aksara (huruf) Arab yang digunakan



Alif:	Bā:	Tā:	Tsā:	Jīm:
				
Hā:	Khā:	Dal:	Dhal:	Rā:
				
Zā:	Sīn:	Shīn:	Şād:	Ḍād:

				
Tā:	Zā:	'Ain:	Ghain:	Fā:
				
Qāf:	Kāf:	Lām:	Mīm:	Nūn:
				
Wāw:	Hā:	Lām-alif:	Hamzah:	Yā:

Sedangkan penggunaan tanda vokal sebagai berikut:

- a. Untuk vokal /a/ dan /ā/ menggunakan *fathā* ataupun tambahan *alif* .



Contoh: Ati (hati) ditulis  , banyu (air) ditulis .

Ānā (ada) ditulis  , iyā (iya) ditulis .

- b. Untuk vokal /i/ menggunakan *kasra* ataupun tambahan *ya*.


Contoh: Iyā (iya) ditulis  , iki (ini) ditulis .


- c. Untuk vokal /u/ menggunakan *ḍomma* ataupun tambahan *wau*.

Contoh: Iku (itu) ditulis  , banyu (air) ditulis .

- d. Untuk vokal /é/ dan /è/ menggunakan kombinasi *fathā* dan *ya*.


Contoh: Bétal (Baital) ditulis , anèng (di) ditulis .


- e. Untuk vokal /ê/ menggunakan *pêpêt* (.

Contoh: Utêk (otak) ditulis .

- f. Untuk vokal /o/ menggunakan tambahan *wau*.

Contoh: Wong (orang) ditulis .

- g. Untuk mematikan bunyi huruf menggunakan *sukun* (.

Contoh: Utêk (otak) ditulis .

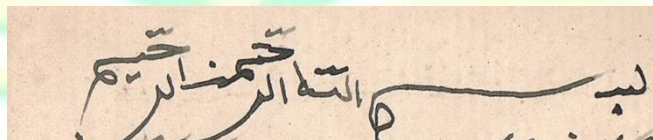
9. Pemakaian tanda baca:



- a. Awal bab pembahasan

Pada setiap awal bab diawali dengan lafaz

Bismillāhirrahmānirrahīm

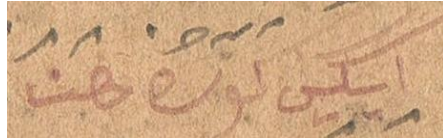
Gambar 3.3 Tanda Permulaan Bab



- b. Koma: untuk koma menggunakan huruf *ta* (.
- c. Titik: untuk titik menggunakan huruf *ha* (.
- d. Peralihan pembahasan dalam satu bab

Untuk tanda peralihan pembahasan biasanya beberapa kalimat awal ditulis dengan tinta merah atau menggunakan kata *iki*, *ikilah*, dan *iki kaweruhana*.

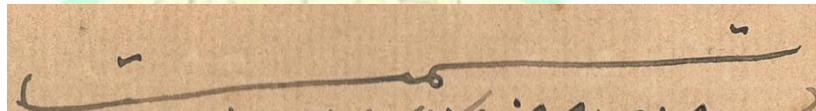
Gambar 3.4 Tanda Peralihan Pembahasan



e. Akhir bab pembahasan

Untuk tanda mengakhiri sebuah bab memakai kata *tammat*.

Gambar 3.5 Tanda Akhir Bab



j. Cara Penulisan

1. Pemakaian lembaran naskah untuk tulisan dilakukan bolak-balik (recto-verso). Lembaran naskah ditulisi pada kedua halaman, yakni muka dan belakang.
2. Penempatan teks pada lembaran naskah ditulis sejajar dengan lebar lembaran naskah.
3. Pengaturan ruang tulisan, larik-lariknya ditulis secara berdampingan dan rapi.

k. Bahasa Naskah

1. Klasifikasi bahasa naskah : Jawa Baru, dan ragam bahasanya Jawa Ngoko, bisa dilihat dari adanya kata-kata yang menggunakan imbuhan *-é*, seperti *sahabaté*, *têgêsé*.
2. Pengaruh bahasa lain : Terdapat sedikit pengaruh dari Bahasa Arab untuk penyebutan istilah-istilah tertentu yang dalam bahasa Jawa

sulit dicari kesepadannya. Misalnya kata *jabarūt*, *nasūt*, *saréngat*.

3. Keterpahaman akan bahasa naskah : Mudah dipahami.

l. Bahan Naskah

1. Jenis Kertas : Kertas lokal

2. Macam Kertas : Kertas polos

3. Kualitas Kertas : Kertasnya cukup tebal dan kuat

4. Warna Kertas : Putih kecoklat-coklatan, kecuali kertas yang digunakan untuk menulis tranmisi sanad yaitu putih polos.

m. Umur Naskah

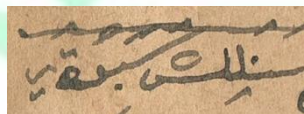
Tua, sekitar 100 tahun.

n. Catatan Lain

Dalam naskah juga ditemukan kata yang dicoret karena dianggap salah oleh pengarang naskah, seperti:

1. Pada halaman 1.

Gambar 3.6 Teks Dicoret pada hal. 1



2. Pada halaman 18.

Gambar 3.7 Teks Dicoret pada hal. 18



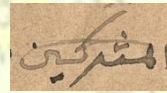
3. Pada halaman 43.

Gambar 3.8 Teks Dicoret pada hal. 43



4. Pada halaman 44.

Gambar 3.9 Teks Dicoret pada hal. 44



Pada naskah banyak juga terdapat teks yang ditulis secara vertikal terutama pada bagian yang beragam. Namun pada beberapa bagian yang tidak beragam oleh peneliti dalam suntingan ditulis mengikuti paragraf yang ada. Kemungkinan besar juga banyak dari bagian naskah yang hilang terutama bagian akhir, dan peneliti sendiri tidak bisa melacak keberadaan bagian naskah tersebut.

2. Kritik Teks

Kritik teks merupakan kegiatan filologi yang paling utama. Kritik teks dilakukan untuk memberikan evaluasi terhadap teks. Dengan kata lain, kritik teks adalah menempatkan teks pada tempat yang sewajarnya. Tujuannya adalah untuk mendapatkan teks yang seasli mungkin dan bersih dari kesalahan. Dalam melakukan kritik teks diperlukan kecermatan, sebab banyak hal yang perlu diperhatikan. Melalui proses kritik teks, ditemukan kesalahan-kesalahan dalam MKM. Kesalahan-kesalahan (varian) tersebut berupa penulisan kata (varian bacaan) yang

meliputi lakuna, dan hiperkorek, adisi dan beberapa teks korup. Berikut adalah penjabarannya:

- a. Lakuna, yaitu bagian teks yang terlewati/ ditanggalkan baik suku kata, kata dan kelompok kata.
- b. Hiperkorek, yaitu perubahan ejaan karena pergeseran lafal.
- c. Adisi, yaitu bagian yang kelebihan / terjadi penambahan, baik suku kata, kata dan kelompok kata.
- d. Korup, yaitu bagian yang terjadi kecacatan sehingga tidak bisa dipakai lagi, tidak bisa dibaca, atau tidak tahu artinya.

Pengelompokan kelainan (varian) teks dalam naskah MKM disusun dalam tabel, untuk mempermudah pemahaman dibuat singkatan sebagai berikut:

No. : menunjukkan nomor urut.

L : menerangkan bahwa teks termasuk ke dalam jenis varian Lakuna.

A : menerangkan bahwa teks termasuk ke dalam jenis varian Adisi.

H : menerangkan bahwa teks termasuk ke dalam jenis varian Hiperkorek.

T : menerangkan bahwa teks termasuk ke dalam jenis varian Korup.

* : edisi teks berdasarkan pertimbangan linguistik.

@ : edisi teks berdasarkan pertimbangan konteks kalimat.

: edisi teks berdasarkan interpretasi peneliti.

Hal : halaman

Edisi Teks: Teks yang dibetulkan.

Berikut disajikan daftar varian yang ada dalam naskah MKM:

Tabel 3.3 Daftar Kata yang Termasuk dalam Kategori Lakuna

No.	Hal.	Baris	Kata	Edisi Teks
1	1	2	<i>mugah</i>	<i>mungghah</i> L*
2	1	5	<i>majing</i>	<i>manjing</i> L*
	3	6		
	4	1		
	13	9		
3	1	11	<i>ujukké</i>	<i>unjukké</i> L*
4	3	3	<i>anyêpurnaakên</i>	<i>anyêmpurnaakên</i> L*
5	5	3	<i>ârâ2</i>	<i>ârâ-ârâ</i> L*
6	5	4	<i>tudhâ</i>	<i>tundhâ</i> L#
7	5	5	<i>jatung</i>	<i>jantung</i> L*
	12	2		
8	7	9	<i>owah2</i>	<i>owah-owah</i> L*
9	8	10	<i>pisah2</i>	<i>pisah-pisah</i> L*
	9	9		
10	9	1	<i>ajujung</i>	<i>ajujung</i> L*
11	10	6	<i>Yaumiddîn</i>	<i>Yaumi al-Dîn</i> L* @
12	10	11	<i>pangabu</i>	<i>pangambu</i> L*
13	11	3	<i>Waladalin</i>	<i>Wa lā al-Ḍallīn</i> L* @

14	11	9	<i>atuku</i>	<i>atunggu</i> L@#
15	11	9	<i>luguhé</i>	<i>lungguhé</i> L*
16	11	10	<i>kiwâ ngên</i>	<i>kiwâ tengên</i> L*@
17	11	11	<i>atugu</i>	<i>atunggu</i> L*
18	11	12	<i>lalipâ</i>	<i>lalimpâ</i> L*@
19	12	5	<i>pomâ2</i>	<i>pomâ-pomâ</i> L*
	13	9		
20	12	6	<i>amédhâ2</i>	<i>amédhâ-médhâ</i> L*
21	16	4	<i>litang</i>	<i>lintang</i> L*
22	17	3	<i>ngacik</i>	<i>ngancik</i> L*
23	18	1	<i>paran2né</i>	<i>paran-parané</i> L*
24	18	3	<i>huré</i>	<i>sauré</i> L*@#
25	18	9	<i>kumpul2</i>	<i>kumpul-kumpul</i> L*
26	19	1	<i>lagêng</i>	<i>langgêng</i> L*
	26	8		
	43	8		
27	20	4	<i>kêtahidané</i>	<i>kêtauhidané</i> L*@#
28	21	4	<i>Abu Kar</i>	<i>Abu Bakar</i> L*@
29	22	4	<i>têmur</i>	<i>têmurun</i> L*
30	24	6	<i>katugalan</i>	<i>katunggalan</i> L*@
31	24	8	<i>andiné</i>	<i>andikané</i> L*#
32	24	10	<i>siyâ2</i>	<i>siyâ-siyâ</i> L*

33	24	11	<i>tarqi</i>	<i>taraqqi L* @</i>
34	24	12	<i>anukn</i>	<i>anukon L#</i>
35	25	6	<i>kapidho</i>	<i>kapindho L*</i>
	40	4		
36	25	8	<i>anyapuraakên</i>	<i>anyampurnaakên L*</i>
37	28	3	<i>abukakakên</i>	<i>ambukakakên L*</i>
38	30	6	<i>Al-Madinati</i>	<i>Al-Madīnati L*</i>
39	32	6	<i>sap2</i>	<i>sap-sap L*</i>
40	37	9	<i>pangêndiné</i>	<i>pangêndikané L* @</i>
41	37	9	<i>pagonan</i>	<i>panggonan L*</i>
	40	12		
	41	1		
42	38	3	<i>wa kadhaka</i>	<i>wa kadhālika L*</i>
43	38	5	<i>tauḥidu</i>	<i>tauḥīdu L*</i>
44	39	1	<i>maṭaru</i>	<i>al-maṭaru L*</i>
45	39	1	<i>sabiqi</i>	<i>sābiqi L*</i>
46	39	7	<i>dikir</i>	<i>dikire L* @</i>
	40	7		
47	40	6, 8	<i>su2</i>	<i>susu L*</i>
48	40	2	<i>rikês</i>	<i>ringkês L*</i>
49	40	9	<i>sorè</i>	<i>sorèh L* @#</i>
50	41	2	<i>rabahu</i>	<i>rabbahu L*</i>

51	44	2	<i>ilahi</i>	<i>lillāhi</i> L*
52	44	2	<i>kathira</i>	<i>kathīra</i> L*
53	44	12	<i>Barakatuh</i>	<i>barakātuh</i> L*

Tabel 3.4 Daftar Kata yang Termasuk dalam Kategori Hiperkorek

No.	Hal.	Baris	Kata	Edisi Teks
1.	8	6, 7, 9	<i>min</i>	<i>mim</i> H*
	21	4		
2.	12	6	<i>anukyubi</i>	<i>anyukubi</i> H#
3.	14	6	<i>suwiyah</i>	<i>supiyah</i> H*
	19	9		
	21	1		
	34	5		
4.	16	3	<i>arung</i>	<i>aruku'</i> H@#
5.	17	8	<i>ashadu anna la ilaha</i>	<i>ashadu an la ilaha</i>
			<i>illalah</i>	<i>illa Allah</i> H*
6.	21	6	<i>ahé</i>	<i>ha</i> H*
	31	12		
7.	21	4	<i>Milalil</i>	<i>Mikail</i> H@
8.	24	6	<i>atundhå</i>	<i>atuduhå</i> H*@
9.	25	1	<i>sinu</i>	<i>sing</i> H*@
10.	32	8, 9	<i>Ponårågå</i>	<i>Pånårågå</i> H*






11.	35	8	<i>mêskawiné</i>	<i>maskawiné</i> H*
12.	37	1	<i>yatalaqiyāni</i>	<i>yaltaqiyāni</i> H*
13.	37	4	<i>korané</i>	<i>karoné</i> H*
14.	38	1	<i>imāman qiblatain</i>	<i>imāma al-qiblatain</i> H*
15.	38	1	<i>rai'a</i>	<i>ra'ā</i> H*
16.	38	7	<i>mustfāta</i>	<i>muṣṭafāta</i> H* @
17.	38	7	<i>mujmū'a</i>	<i>majmū'a</i> H*
18.	38	9	<i>muratiba</i>	<i>marātiba</i> H* @
19.	40	12	<i>walkun</i>	<i>walākin</i> H*
20.	41	4	<i>Ṭalbilmaulā bighairi nafsihi faqod ẓa ẓa lan ba'idan</i>	<i>Ṭalabil maulā bighairi nafsihi, faqad ẓalla ẓalālan ba'idan</i> H* @
21.	44	3	<i>wajahya</i>	<i>wajhiya</i> H*
22.	44	4	<i>qanifan</i>	<i>ḥanīfan</i> H*
23.	44	5	<i>al-musrikīn</i>	<i>al-mushrikīn</i> H*
24.	44	7	<i>lalalḥamdu</i>	<i>laka al-ḥamdu</i> H*
25.	44	8	<i>rabikfirli</i>	<i>rabbī ighfirli</i> H*

Tabel 3.5 Daftar Kata yang Termasuk dalam Kategori Adisi

No.	Hal.	Baris	Kata	Edisi Teks
-----	------	-------	------	------------

1.	5	7	<i>Muhammadadiyah</i>	<i>Muhammadiyah A*</i>
2.	7	10	<i>tutugê kênâ</i>	<i>tutugnâ A*@</i>
3.	7	10	<i>ganwané</i>	<i>goné A*@</i>
4.	9	6	<i>alam</i>	<i>lam A*</i>
5.	11	9	<i>i-kang</i>	<i>kang A*@</i>
6.	16	3	<i>arungkung</i>	<i>aruku' A*@#</i>
7.	18	4	<i>pangér</i> <i>pangéraningsun</i>	<i>pangéraningsun A*</i>
8.	18	6	<i>hukum kukumé</i>	<i>kukumé A*</i>
9.	24	9	<i>hakalih</i>	<i>halih A*@</i>
10.	26	3	<i>m mulyâ</i>	<i>mulyâ A*</i>
11.	26	9	<i>tugtugênâ</i>	<i>tutugnâ A*</i>
12.	26	10	<i>go goné</i>	<i>goné A*</i>
13.	30	7	<i>angung</i>	<i>agung A*</i>
14.	35	7	<i>mm muhammad</i>	<i>muhammad A*</i>
15.	35	7	<i>sk saksiné</i>	<i>saksiné A*</i>
16.	37	2	<i>gonr</i>	<i>gon A*@</i>
17.	37	6	<i>gonnr</i>	<i>gon A*@</i>
18.	40	8	<i>w wujudé</i>	<i>wujudé A*</i>
19.	41	9	<i>is istilah</i>	<i>istilah A*</i>
20.	43	5	<i>ilang éking</i>	<i>ilang A*</i>
21.	43	9	<i>tugêtkênâ</i>	<i>tutugnâ A*@</i>

Tabel 3.6 Daftar Kata yang Termasuk dalam Kategori Korup

No.	Hal.	Baris	Kata	Tek MKM	Edisi Teks
1.	43	3	'asha[...] <i>nan</i>		'asha[du kaha] <i>nan</i> T#
2.	43	6	mâ[...] <i>t lês</i>		mâ[tâ da] <i>t</i> lês T#
3.	44	3	bukrata[...] <i>īla</i>		bukrata[n wa aš] <i>īla</i> T@
4.	44	12	[...] <i>Muhammadin</i>		[Allahumma ṣalli 'ala] <i>Muhammadin</i> T@
5.	44	12	[...] <i>ka ayyuha</i>		[mâcâ al- salāmu 'alai] <i>ka</i> ayyuha T@

C. Suntingan Teks dan Aparat Kritik

Setelah melakukan transliterasi, peneliti melakukan kritik teks dalam upaya untuk menyusun suntingan teks MKM. Metode yang digunakan untuk menyunting naskah MKM ini adalah metode naskah tunggal edisi standar. Hal ini didasarkan atas keadaan naskah yang bersangkutan. Edisi standar adalah usaha perbaikan dan meluruskan teks sehingga terhindar dari berbagai

kesalahan dan penyimpangan yang timbul ketika proses penulisan naskah. Tujuannya adalah untuk menghasilkan suatu edisi yang baru dan sesuai dengan kemajuan dan perkembangan masyarakat, sehingga teks tampak mudah dipahami.¹³³

Selanjutnya segala macam bentuk perubahan bacaan/teks yang dilakukan peneliti saat melakukan kritik teks dicatat dalam tempat khusus yang disebut aparat kritik. Jadi, kata atau kelompok kata yang dinilai salah (berubah) dalam suntingan teks akan dibiarkan sesuai teks aslinya, dan hanya akan diberi nomor kritik sebagai tanda bahwa kata atau kelompok kata tersebut telah dievaluasi. Kesalahan ataupun perubahan bacaan yang sama, hanya akan ditandai sekali untuk selanjutnya akan langsung disesuaikan.

Berikutnya, hasil evaluasi dicantumkan dalam aparat kritik yang terletak di bagian bawah suntingan teks (semacam catatan kaki/*footnote*). Hal ini dilakukan untuk tetap mempertahankan teks aslinya dengan pertimbangan bahwa naskah MKM ini adalah naskah tunggal. Jadi dalam hal ini kritik teks, suntingan teks dan aparat kritik dilakukan secara bersamaan dan ketiganya merupakan suatu proses yang saling melengkapi.

Untuk lebih memudahkan pembaca dalam memahami suntingan teks MKM, di bawah ini adalah pedoman dan tanda-tanda yang digunakan oleh penulis dalam menyajikan suntingan teks MKM :

¹³³ Nabilah Lubis, *Naskah, Teks, dan Metode Penulisan Filologi*, (Jakarta: Puslitbang Lektur Keagamaan Bidang Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, 2007), 101. Lihat juga Siti Baroroh Baried, *Pengantar Teori Filologi*, (Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1985), 69.

- a. Huruf kapital digunakan untuk menulis ungkapan untuk Tuhan, unsur nama orang, nama tempat, dan nama tahun-bulan-hari. Maka dari itu, kata ataupun kelompok kata yang tidak memenuhi unsur-unsur yang telah disebutkan di atas, akan ditulis menggunakan huruf kecil atau biasa (bukan kapital).
- b. Pembagian alenia/paragraf dalam suntingan teks, berdasarkan interpretasi penulis.
- c. Pemakaian tanda hubung (-) untuk penulisan kata ulang (reduplikasi) dalam teks.
- d. Pemakaian angka Arab ukuran kecil ¹⁾²⁾³⁾ dan seterusnya di atas kata atau kelompok kata dalam suntingan teks, menunjukkan kritik teks (catatan kaki) dan ditulis *bold*.
- e. Pemakaian angka Arab [1] [2] [3] dan seterusnya menunjukkan pergantian halaman pada teks asli.
- f. Pemakaian tanda koma (,) dan titik pada teks (.) berdasarkan pada interpretasi penulis, karena tanda koma pada teks asli hanya digunakan untuk mengakhiri sebuah pembahasan dalam satu bab, sedangkan titik pada teks asli biasanya hanya digunakan untuk mengakhiri sebuah bab pembahasan.
- g. Tanda /é/ digunakan untuk menandai vokal e yang dibaca [e] seperti pengucapan kata “kowé” dalam Bahasa Jawa dan kata “enak” dalam bahasa Indonesia.

- h. Tanda diakritik /ê/ digunakan untuk menandai vokal e yang dibaca [ə] seperti pengucapan kata “têbih” dalam Bahasa Jawa dan kata “senang” dalam bahasa Indonesia.
- i. Tanda diakritik /è/ digunakan untuk menandai vokal e yang dibaca [3:] seperti pengucapan kata “akèh” dalam Bahasa Jawa dan kata “sketsa” dalam bahasa Indonesia.
- j. Tanda diakritik /â/ digunakan untuk menandai vokal o yang dibaca [‘ɔ] seperti pengucapan kata “dhâdhâ” dalam Bahasa Jawa dan kata “sendok” dalam bahasa Indonesia.
- k. Untuk kata maupun kalimat yang dicoret (oleh penulis naskah) dalam naskah (karena salah) dihilangkan atau tidak ditulis dalam suntingan.
- l. Untuk bagian teks yang korup akan ditulis dalam kurung siku, [misal].
- m. Untuk teks yang berupa bagan diganti tabel dan yang berupa makna gandul akan diganti dengan makna di dalam kurung dibawah kalimat Arab yang dimaknai.
- n. Dalam mentranseliterasikan teks dalam suntingan ini untuk yang selain, maqāla Arab dan ayat al-Qur’an menggunakan pedoman penulisan pegon.
- o. Untuk istilah Arab yang berhubungan dengan tasawwuf di disesuaikan dengan pelafalan kalimat di Jawa, contohnya *shar’iat* menjadi *saréngat*.
- p. Sedangkan maqālah Arab dan ayat al-Qur’an menggunakan transliterasi Mc. Gill University.
- q. Untuk halaman menggunakan halaman terus bukan recto-verso.

r. Untuk aparat kritik teks tidak dicantumkan dalam catatan kaki.

Berikut adalah sajian suntingan teks MKM setelah mengalami berbagai tahapan dalam penulisan ini:

Bismillāhirrahmānirrahīm

Iki kawêruhânâ mungghah tumuruné napas kang aran *Tanazul-Turqi*, sêbuté anyâtâ ânâ iku kang aran puji tan kêna pêgat, rupané napas ânâ ngutêk têturun midêr anêngên tatkâlâ napas manjing jantung mênêng sanalikâ sêbuté *Allah* tatkâlâ napas mungghah ing ngutêk mênêng sanalikâ sêbuté *hu hu* tatkâlâ napas mêtû ing ngirung sêbuté *Allah, Allah* utawi panjingé napas iku atuduhâ muji hakékâté Allah ta'ala. Tatkâlâ ânâ *Martabat Wahdat* iyâ iku kang aran jênêngé urip utawi unjukké napas iku atuduhâ amuji hakékâté *datullah*. Tatkâlâ [1] ânâ *Martabat Ahadiyah* iyâ iku hakékâté salat, salat sampurnané ngurip. Utawi wêktuné napas iku atuduh amuji *apngalullah*. Tatkâlâ ânâ *Martabat Wahidiyat* iyâ iku kang aran sêjatiné sêkarat iku polahing lan uripé singâ sâpâ wongé wêruh panjing wêktuné napas yen mati lah mulih sampurnâ patiné, lamun ora wêruh durung islam patiné. Amerdikaakên kang aran napas kang aran taliné ngurip, kang aran taliné ruh, kang aran salat tanpâ wudu, utawi kang aran napas, kang aran napas kang masuk mêtû, utawi kang aran napas kang anèng dhâdhâ, utawi kang aran tâ napas kang anèng [2] bunbunan, utawi kang aran *Napas Ghâib*, têngsé ghâib iku awité urip wêkasané pati.

Iku kawêruhânâ dikiré ati kang papat anyêmpurnaakên badan kang wadhag angsal saking nganasir patang pêrkârâ, rupané *Ati Salim* dikire *lailahailallah*, iku dikir *Saréngat, Saréngat* kang manjing kulit, kulit angsal saking bumi, mulih yâ

marang bumi. *Ati Râbbani* dikiré *Allah*, iku dikir *Tarékat* manjing daging, angsal saking gêni, muliyâ marang gêni. *Ati Mujarâd* dikiré *Allah Allah*, iku dikir *Hakékât, Hakékât* majing gêtih, gêtih angsal saking angin, muliyâ marang angin. *Ati Tawajuh* dikiré *hu hu*, iku dikir *Ma'ripat* [3] manjing balung, balung angsal saking banyu, muliyâ dadi banyu.

Iki kawêruhânâ anyampurnaakên badan kang alus angsal saking aksârâ *Rabbi* dikiré *ya hu*, utawi sampurnané basa ruh dikiré *hu*, ruh iku angsal saking aksârâ *alip, alipé* lapazé *bismillahi*. Kawêruhânâ dikiré *lailahailallah* iku isih ngarâsâ ngalam kabir lan ngalam sâghir. Utawi dikiré *Allah*, iku Allah iku isih *isbat* blâkâ, utawi dikiré *hu* iku wus awor insan kamilé Allah. Utawi sêbuté *Allah* iku kâyâ upamâ asébâ kawulâ angiringakên marang malaikat Jâbârâil lan nabi Muhammad ing ngarsané Allah, iku kawêruhânâ asêbat kang awor kawulâ lan Gusti.

Utawi [4] iki wêruhânâ *Salat Haji* rupané *Ruh Rahmani* aneng *Betal Ma'mur*, têturun maring *Betal Muqaddas* têturun maring *Gunung Tersina*, têturun maring *Ârâ-ârâ Tarwiyah*, asébâ maring Pangéran ngibarat anèng lasé tundhâ pitu kang aran *Mêjid Susang*. Jantung nuli nêbut *ya hu* anut iliné napas yèn masup, yâ yèn metu *hu*, dadi *ya hu*.

Iki *Salat Wustâ* dunungé dikir *nafi-isbat*, wêruh bâsâ *halara* Muhammadiyah. Iki *Salat Jumngah* dunungé wêruh pisah kumpulé kawulâ Gusti. Iki *Salat Daim* dunungé munggah-têturuné napas kang aran *Tanzul-Turqiy*, rupané napas anèng ngutêk têturun midêr anêngên tatkâlâ napas manjing jantung mênêng saknalikâ sêbuté *hu Allah*, napas munggah [5] ing ngutêk napas nêbut *hu*

napas mêtù ing ngirung nèbut *Allah*. Iki kawêruhânâ *Salat Ismu Ngazim*, iki rupané sêbuté badan wadhag *lailahailallah* sêbuté, badan kang alus sêbuté *illallah wallah*, sêbuté badan kang sampurnâ *wallah wallah huwa*.

Iki kawêruhânâ Sahadat Sêkarat ‘*ashadu* kahananisun, *ilaha* rupanisun, badan nyâwâ isun, kang duwèni *Nur Hidayat*, ilang éling lêsé ngati, ilangé mâtâ dat lês tan ana kârsâ râsâ.’ Iki nalikâ sêkarat angambah lawang pitu kang anèng badané déwé, iku kawêruhânâ lawang kang kapisan dèlamakan, *Ruh Nabati* sêbuté *lailahailallah*. Lawang kapindho dhêngkul, *Ruh Hewani* sêbuté *la ma’buda illallah*. [6] Lawang kaping têlu bêboyok, *Ruh Jasmani* sêbuté *la maujada illallah*. Lawang kaping pat dhâdhâ, *Ruh Ruhani* sêbuté *la ya’rifa illallah*. Lawang kaping limâ gorokan, *Ruh Nurani* sêbuté *la yadzku illallah*. Lawang kaping nêmbathuk, *Ruh Qudus* sêbuté *lailahailallah*. Lawang kaping pitu unyêngan, *Ruh Rahmani* sêbuté *lailahailallah*.

Iki salaté ruh kang aran Salat Râsâ iki lapazé ‘niyat isun salat sajêrone râsâ, râsâ urip tan kênâ pati, langgêng tan kênâ owah-owah mulya tan kênâ kawâwâran, tutugnâ ing ngati putih goné Kanjêng Râsul *Lailahailallah Muhammada Rasalullah*. Tammat. *Bismillāhirrahmānirrahīm* utawi [7]

Tabel 3.7 Penafsiran *Basmalah* dan *Usolli Allah Akbar* (Jawa)

<i>Al-Rahīm</i>	Utawi lafadh <i>rahīm</i> iku atuduhâ Allah asih ing akhêrát.
<i>Al-Rahmān</i>	Utawi lafadh <i>al-rahmān</i> atuduhâ Allah aparing murah ing donyâ.

<i>Allāh</i>	Utawi lafadh <i>Allah</i> atuduhå maring kang murbå miséså.
<i>Bismi</i>	<p>Utawi buntuté <i>mim</i> atuduhå maring ruh kang mêsulå kang dadi angipi.</p> <p>Utawi balungé <i>mim</i> atuduhå maring ati gêtih wadhahé ruh nênem nâlikå aturu.</p> <p>Utawi awaké <i>mim</i> atuduhå maring kåwulå Gusti ora kêna pisah-pisah,</p> <p>Utawi <i>ba</i> né atuduhå maring badan alus.</p> <p>Utawi <i>sin</i> atuduhå marang råså têtêlu ånå manuså kabèh.</p> <p>Utawi <i>alipé</i> atuduhå maring sejatiné manuså. Tammat. [8]</p>
<i>Akbar</i>	<p>Utawi <i>ra</i> né atuduhå maring Allah ajunjung maring maring dêrjaté kawulå.</p> <p>Utawi <i>b</i> né atuduhå maring <i>ba</i> kang bâså Pangéran.</p> <p>Utawi <i>kapé Kap Kibarah</i> têngésé agungé Kanjêng Nabi Muhammad.</p> <p>Utawi <i>alipé Qiyam Jasad</i> têngésé uripé kåwulå.</p>
<i>Allahu</i>	<p>Utawi <i>ha</i> né <i>Ha Hu Ahad</i> têngésé Allah sawiji.</p> <p>Utawi <i>lam</i> mé akhir atuduhå maring malaikat Jâbrâil.</p> <p>Utawi <i>alip</i> atuduhå marang sêjatiné manuså. Kawêruhånå manuså, Jâbrâil, Muhammad ngibarat Allah kumpul ånå lafaz <i>hu</i></p>
<i>Usolli</i>	<p>Utawi <i>yā</i> né <i>Baina 'Abdi wa Rabbi</i> têngésé pisah-pisah kawulå lan Gusti.</p> <p><i>Lam</i> mé <i>Lam Tubadilakum Anfusakum</i> têngésé agawé ganti Allah maring kawulå.</p> <p><i>Sade Sad Sadarah</i> têngésé rasané kawulå kang dumawuh maring kawulå.</p> <p><i>Alipé mutakallim wahdi awal</i> iku awité urip. [9]</p>

Ba né badan alus balung

Kawêruhånå *Fatihah* kang manjing ånå badané déwé

Tabel 3.8 Penafsiran al-Fatihah: 2-7 (Jawa)

<i>Al-Ḥamdu</i> Badan	<i>Li Allāh</i> Ati	<i>Rabbi</i> Nyawā
<i>Al-‘Ālamīn</i> Rāsā	<i>Al-Raḥmān</i> Cāhyā	<i>Al-Raḥīm</i> Kulit
<i>Maliki</i> Gêtih	<i>Yaumi al-Dīn</i> Otot	<i>Iyyaka</i> Daging
<i>Na’budu</i> Sirah	<i>Waiyyāka</i> Wulu	<i>Nasta’in</i> Pangucap
<i>Ihdinā</i> Pangambu	<i>Sirāṭ</i> Paningal	<i>Al-Mustaqīm</i> Pangrungu
<i>Sirāṭ</i> Lalimpā	<i>Al-ladhīna</i> Bêboyok	<i>An’amta</i> Pårå Nabi [10]
<i>‘Alaihim</i> Pårå Wali	<i>Ghairi</i> Pårå Shahid	<i>Al-Maghḍūbi</i> Bêbalung
<i>‘Alaihim</i> Sumsum	<i>Wa lā al-Ḍallīn</i> Panarimā	<i>Amīn</i> Panêdhā

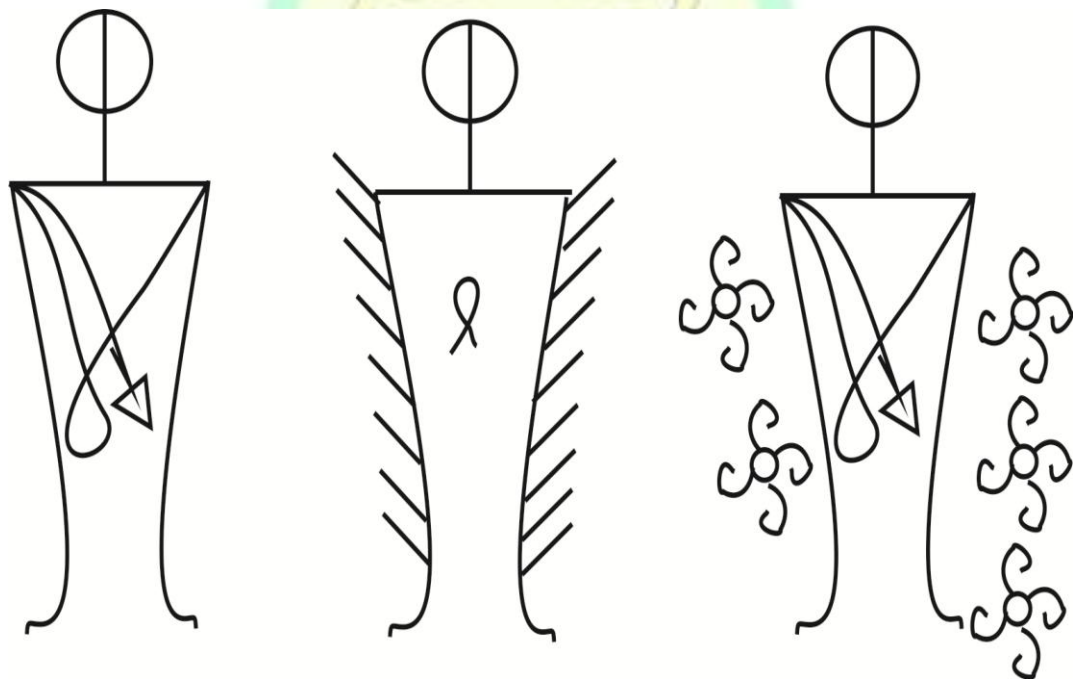
Tammat.

Iki napsu patang pêrkårå kang anèng badané déwé kang dihin *Napsu Aluamah*, lungguhé wadhuk, palawangané lésan, kuwasané angucap, cahyané irêng, kang atunggu *Sétan Yahudi*. *Napsu Amarah* lungguhé pusuh, palawangané talingan kiwā têngên, kuwasané miharsā, cahyané abang, kang atunggu *Sétan*

Mardudi. Napsu Supiyah lungguhé lalimpå, palawangané mâtå, [11] kuwasané aningali, cahyané kuning, kang atunggu *Sétan Nasari. Napsu Mutmainah*, lungguhé jantung, palawangané ngirung, kuwasané angambu, cahyané putih, kang atunggu *Sétan Nasrani* lan *Sétan Ilhamun*. Iku nyâtå kéné kang nyâtå pomå-pomå, sabab cahyå iku anyukubi ing sêkarat sétan amédhå-médhå. Tammat.

Kang ngilo iku *Wujud Muṭlaq*, kang dèn kâcå *Wujud Maḥḍi*. Kang ngilo *Wujud Muṭlaq*, kang dadi kâcå *Maḥḍi*, kang dadi wayangané *Wujud Adam Iẓafi*

Gambar 3.10 *Wujud Muṭlaq*, *Wujud Maḥḍi*, dan *Wujud Adam Iẓafi*



[12]

PONOROGO

Tabel 3.9 Dhikir Dua Puluh Sifat (Jawa)

<i>Sipat Kahar</i>	<i>Sipat Jalal</i>	<i>Sipat Jamal</i>	<i>Sipat Kamal</i>
<p>Utawi <i>Sipat Kamal</i> iku limå <i>Wujud, Qidam, Baqå, Muhalafatu lil hawadithi wal qiyamuhu binapsihi</i>, utawi kiblataé <i>Ati Tawajjuh</i>, dikiré <i>Ismu Ghåib</i>, lapazé <i>hu hu hu</i>, iku dikiré <i>Ma'ripat</i>.</p>	<p>Utawi <i>Sipat Jamal</i> iku nènèm <i>Sama', Basår, Kalam, Samingan, Basirån, Mutakaliman</i>, kiblataé <i>Ati Muja'rad</i>, dikiré <i>Isbat</i>, lapazé <i>ilallah ilallah</i>, iku dikir ngilmu <i>Hakekat</i></p>	<p>Utawi <i>Sipat Jalal</i> iku papat <i>Qadirån, Muridan, Ngaliman, Hayyan</i>, kiblataé <i>Ati Råbbani</i>, dikiré <i>Ismu Dat</i>, lapazé <i>Allah</i>, iku dikiré ngilmu <i>Tarekat</i></p>	<p>Utawi <i>Sipat Kahar</i> iku limå iku <i>Qudråt, Irådat, Neilmun, Hayat, Wahdaniyat</i>, kiblataé <i>Ati Salim</i>, dikire <i>Naf'i-Isbat</i>, lapazé <i>lailahailallah</i> iki dikiré ngilmu <i>Sarengat</i>.</p>
<p>Kumpulé anèng manuså iku nyåtå ånå kang nyåtå pomå-pomå. [13]</p>			
<p>Iki Kawêruhånå dikir manjing rong puluh sipat kumpul dadi sipat dadi loro dadi sawiji</p>			

Tabel 3.10 Penjelasan Martabat Tujuh (Jawa)

<i>Ahadiyahat</i>	<i>Wahdat</i>		<i>Wahidiyat</i>
Ibu nyåwa Adåm.	Ibu ruh Muhammad.		Ibu <i>sir datullah</i> .
<i>Ngalam Arwah</i>	<i>Ngalam Mithal</i>	<i>Ngalam Ajsam</i>	<i>Ngalam Insan Kamil</i>
<i>Napas anpas ta napas nupus.</i>	Ngalam mithal ruh amédhå jisim, ibu, warnå, kånthå, råhså.	Lungguhé <i>ruh qålam, 'aql, nur.</i>	Lungguhé sirah, gégèr, bahu, suku, daging, balung, måtå, kuping.

Tabel 3.11 Penjelasan Empat Tingkatan Tasawwuf (Jawa)

<i>Saréngat</i>	Ngalam <i>Lāhūt</i> cahyå putih		A	<i>Mutmainah</i>
<i>Tarékat</i>	Ngalam <i>Jabarūt</i> cahyå ijo		L	<i>Supiyah</i>
<i>Hakékåt</i>	Ngalam <i>Malakūt</i> cahyå abang		L	<i>Amarah</i>
<i>Ma'ripat</i>	Ngalam <i>Nasūt</i> cahyå irêng		Ah	<i>Aluamah</i> [14]

Utawi jasad iku loro, sêwiji wadhag, loro alus iku kang wadhag

Tabel 3.12 Penjelasan Dua Macam Jasad (Jawa)

Tingkah	Ruh lan jasad, kulit, daging, gêtih, balung	Iki kang alus
Polah	<i>Ruh, sipat, qudråt</i>	Gambar 3.11 Jasad Halus (Jawa)
Jasad	Iki kang alus kulit, daging, otot, balung	
Jism	Bumi, gêni, angin, banyu	
Manuså	<i>Ruh, qålam, 'aql, nur</i>	
Wujud	Kånthå, warnå, ibu, råså	
Allah	<i>Dhat, sipat, asmå, apngal</i>	
Dat	<i>Kahar, Jalal, Jamal, Kamal</i> [15]	

Utawi kiblaté salat iku patang pèrkårå, kang dhihin kiblaté badan, kapindho kiblaté ati, kaping têlu kiblaté *Bétal Ma'mur*, kaping pat kiblaté *sir*. Angadêg ngarêpakên urip, aruku' ngarêpakên lintang Johar, manikêm anèng dhådha, asujud ngarêpakên kasihé Allah-Muhammad. Angadêg asalé api, dudu api gêdhé cilik, sêjatiné aksårå *alip* ngadêg sêtêngahé badan. Aruku' asalé angin, dudu angin gêdhé cilik, sêjatiné aksårå *ta* têtélå nganasir patang pèrkårå, sêjatiné *napas anpas ta napas nupus*. Asujud asalé banyu, dudu banyu gêdhé cilik, sêjatiné aksårå *ya*. Iku lungguh asalé bumi, dudu bumi goné owah-*baqa* nyatané urip tan kênå owah.

Bismillāhirrahmānirrahīm [16]

Iki sétan amédhå-medhå iku dèn waspådå, yèn ruh ora iman oleh iman ruh bali pècaté mêtù sikil dadi sar-sar patiné, yèn oleh iman ruh nuli ngancik *Ati Puad*, ruh nuli nêbut *yahu sirullah yahu sifatullah ya hu datullah yahu wujudullah*, ruh nuli padhang paningalé. Nuli ngancik lawang kaping limå, gorokan nuli nêbut *la yadkuru illallah*. nuli ngancik lawang kaping nêmb, bathuk ruh nuli nêbut *ashadu an la ilaha illa Allah ashadu anna Muhammada Rasulullah*. Nuli ngancik lawang kapitu, ruh nuli dikir *nafi-isbat, lailahailallah Muhammad Rasulullah*. Ruh nuli pècat saking badan wadhag kåyå upamané manuk ucul saking kurungan wêruhå pecokané, yèn ora wêruh kåyå upamané [17] lèbu katut ing angin kèléng saparan-parané liwung.

Kawêruhånå patakoné malaikat tatkålå anèng kuburan ikilah sauré wong kang dèn takoni, suka kawulå Allah Pangéraningsun ing dunyå tumêkå akhiråt pisan, Nabi Muhammad nabi kawula ing dunyå tumêkå akhiråt pisan, Kitab Qur'an kawulå anut kukumé ing dunyå tumêkå akhiråt pisan, Islam agåmå kawulå

tumêkâ ing akhirât pisan, *Bétullah* kiblat kawulâ ing dunyâ tumêkâ akhirât pisan, wong mukmin lanang lan wadon sanak kawulâ ing dunyâ tumêkâ akhirât pisan, kumpul-kumpul ing dalêm durakané, kumpul-kumpul ing dalêm kabêcikan. Tammat.

Kawêruhânâ *Salat Ruh* kang ânâ aran *Salat Râsâ*, iki lapazé ‘niyatisun salat sajêro [18] né râsâ, râsâ urip tan kênâ pati, langgêng tan kênâ owah, mulyâ tan kênâ kawâwâran, tutugnâ ing ati putih goné Kanjêng Rasul, *lailahailallah Muhammada Rasulullah*, tinggal rupâ awak manusâ. Tammat. *Napas anpas ta napas nupus*

Tabel 3.13 Makna Kalimat *La ilaha illa Allah* (Jawa)

<i>La</i>	<i>Ilaha</i>	<i>Illa</i>	<i>Allah</i>	
Balung	Gêtih	Daging	Kulit	Ya'ni wayangané wujud Adam <i>izqfi</i> Ya'ni pahené wujud <i>ma'qdi</i> Ya'ni kang ngilo wujud <i>mutlaq</i>
Sirah	Dhâdhâ	Pusêr	Suku	
<i>Ma'ripat</i>	<i>Hakékât</i>	<i>Tarékat</i>	<i>Saréngat</i>	
<i>Mutmainah</i>	<i>Supiyah</i>	<i>Amarah</i>	<i>Aluamah</i>	
[19]				

Utawi ngêkês ‘-k-s kiblaté salat iku patang pêrkârâ, dhihin kiblaté ati madhêp maring Allah, kaping têlu kiblaté *Bétal Ma'mur* madhêp maring karsané Allah, kaping pat kiblaté *sir* anyataakên ketauhidané salat, madhêp maring karsané Allah. Adhêge salat ngarêpakên urip, yen ruku' ngarêpakên lintang Johar, manikêm anèng dhâdhâ, asujud angarêpakên kasihe Allah-Muhammad. Angadêgâ angsalé dahânâ, dudu gêni gêdhé cilik, sêjatiné aksârâ *ta* atêtélangané sir patang

pêrkârâ, sêjatiné napas. Asujud angsalé banyu, dudu banyu gêdhé cilik, sajatiné patang pêrkârâ wadi, madi, mani, manikêm. Kawêruhana asalé salat limang waktu asal. [20] Kawêruhânâ salat limang wêktu asal saking lapazé *al-hamdu*

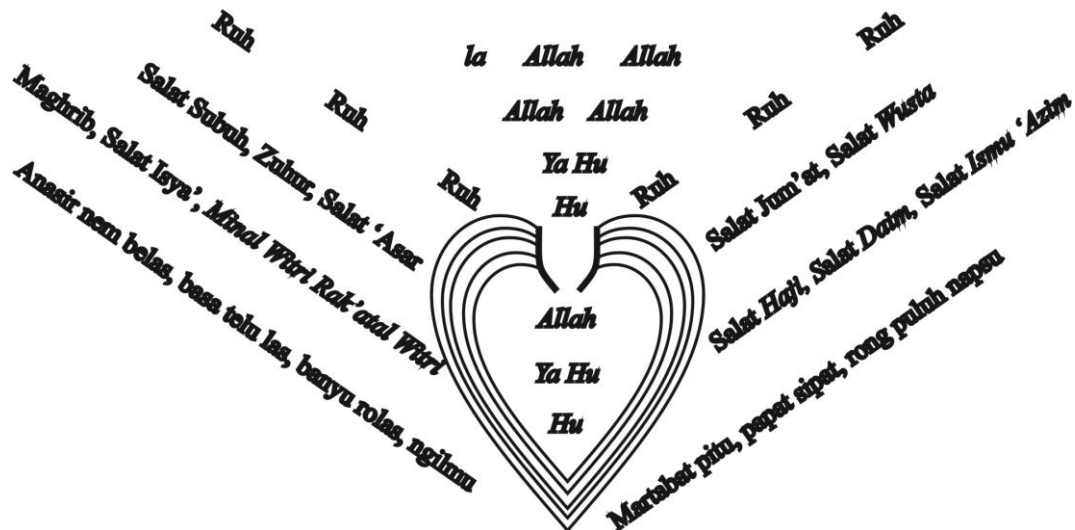
Tabel 3.14 Penjelasan Kalimat *al-Hamdu* (Jawa)

Du	M	Ha	L	A
<p><i>Dal</i> wêktu Ngisa', kang aduwèni Ngisa, sahabaté Burhan, malaikaté Rohani, napsuné <i>Parab Nasih</i>, cahyané irêng lan abang, <i>Lailahaillallah Allah.</i></p>	<p><i>Mim</i> wêktu Maghrib, kang aduwèni Nabi Musa, sahabaté Abu Bakar, malaikaté Mikail, napsuné <i>Aluamah</i>, cahyané abang, lan dikiré <i>Allah Allah. Lailahaillallah</i></p>	<p><i>Ha</i> wêktu Ngasar, kang aduwèni Nabi Ibrahim, sahabaté Ngumar, malaikaté Ngizrail, napsuné <i>Amarah</i>, cahyâ kuning, dikiré <i>Allah Allah.</i></p>	<p><i>Lam</i> wêktu Zuhur, kang aduwèni Nabi Nuh, sahabaté Ngusman, malaikaté Israfil, mafsuné <i>Supiyah</i>, cahya kuning, dikiré <i>Allah Allah.</i></p>	<p><i>Alip</i> wêktu Subuh, kang aduwèni Adam, Ngusman, malaikaté Israfil, napsuné <i>Supiyah</i>, cahyâ ijo, dikiré <i>yahu yahu..</i></p> <p>Salat <i>Minal Witri Rakangtal Witri</i>, Kanjêng Nabi Muhammad kang aduwèni, sahabaté Ngali, malaikaté Jibrail, napsuné <i>Mutmainah</i>, cahyané putih, dikiré <i>hu hu.</i></p>

[21]

Iki kawêruhânâ usibat kang awor kawulâ-Gusti utawi lapazé *usali*

Gambar 3.12 Penjelasan Hati yang Selalu Berdhikir (Jawa)



Iki *Salat Haji* rupané *Ruh Rahmani* aneng *Bétal Ma'mur*, têturun maring *Bétal Muqadas*, têturun maring *Gunung Tursina*. [22] wa kawêruhânâ kadadéyané jasad kang aran nganasir nêmbêlas pêrkârâ, kang dhihin lêbu, gêni, angin, banyu papat wadi, mani, madi, manikêm. Papat gawan saking bapâ lan saking biyang, gawan saking bapâ dadi rambut, kuku, balung, otot. Kang saking biyang dadi kulit, daging, gêtih, jêrohan. Paring saking nabi Muhammad papat, wujudé ngilmu, *nur*, *suhud*, bâsâ. Wujud dadi wujudé bâsâ ngilmu dadi pangawêruhé, bâsâ *nur* dadi cahyané, bâsâ *suhud* dadi i'tikadé. Di paring saking Pangéran papat, *dat*, *sipat*, *asmâ*, *apngal*. Bâsâ *dat* dadi wujudé, bâsâ *sipat* dadi rupané, bâsâ *asmâ* dadi arané, bâsâ *apngal* dadi pagawéyané, bâsâ wus pèpak kadadéyané kang nêmbêlas [23] pêrkârâ. Nuli *zâhir* jênêng kawêruhânâ mulané jênêng bayi *zâhir* nangis kèlangan gawané saking ngayunan ilang, ilangé manjing badan dadi pusakané badan rupané *napas anpas ta napas nupus*, iku sêbuté loronên dèn kêtêmu iku anèng *Salat Daim*.

Ya'ni sêmoné salat iku atuduhå marang katunggalan kawulå-Gusti ing tingalé, têngésé ing *Wahidiyat* iku dunungé tingal kêrana andikané Nabi Som, 'saking sâpâ wonge ningal jagat kabeh, halih ora ningali ing daté Allah Ta'ala, mâkå siyå-siyå tingalé wong iku. Ya'ni Allah iku tingalé *taraqqi* kêranå yå iku dinunungakên jasad. Ya'ni sêmonê wong wudu iku atuduhå arêp anukon cêkakên kaku[24]rangan kang bângså manuså, mâkå sing cêkakên ing banyu urip utawi kang kinaryå kinarêpakên ing banyu urip iku ing *Martabat Wahdat*, dunungé *Martabat Wahdat* iku ing ngaranan dunungé sêmbah puji.

Utawi rasané wong wudu iku ing banyu urip, kang dhihin åjå ngêråså aduwé pagawé, kapindho åjå ngaråså aduwe wujud, lan åjå ngaråså aduwé urip, têngésé wus sirnå mahlûq. Iki lah hakékâté wong wudu, anyampurnaakên sipat kang anyar anêtêpakên dat kang *qadim*. Ya'ni *akbar* iku *zahiré datullah*, kêranå *akbar* iku jênêngé manuså kang sampurnå kang tumêkå ing budhå. Ya'ni *akbar* iku nãmå sipat ya iku sêjatiné mukmin. Ya'ni sêmoné niyat iku atuduhå [25] anéqådakên ing ngati ing dalêm katunggalan, kêranå niyat iku dudu kawulå Gusti, kêranå niyat iku tinêtêpan kang mulyå iku insan kamil, kêranå insan kamil ing ngaranan jatiné niyat, utawi kang ngaranan *datullah* iku wujudé *izafi*, iya iku sêjatiné rupå.

Kawêruhånå salatê ruh kang aran Salat Råså iki lapazé 'niyat isun salat sajroné råså, råså urip tan kêna pati, langgêng tan kêna owah, mulyå tan kêna kawåran, tutugnå ing ati putih, goné Kanjêng Rasul *lailahailallah Muhammad Rasulullah*. Kawêruhånå dikir kang patang pêrkårå saking sipat rong puluh kumpulé marang sipat papat sipat. [26]

Tabel 3.15 Penjelasan Sifat Empat (Jawa)

<i>Sipat Kahar</i>	<i>Sipat Jalal</i>	<i>Sipat Jamal</i>	<i>Sipat Kamal</i>
<p>Utawi <i>Sipat Kahar</i> iku limå <i>Qudråt, Irådåt, Ngilimu, Hayat, Wahdaniyat, kiblåté Ati Istin, dikiré Nafî-Isbat, lapazé Lailahailallah, dikiré ngilimu Saréngat.</i></p>	<p>Utawi <i>Sipat Jalal</i> iku papat <i>Qadirån, Muridan, Hayyan,</i>¹³⁴ <i>kiblåté Ati Rabani, dikiré Ismu Dat, lapazé Allah, dikiré ngilimu Tarékåt.</i></p>	<p>Utawi <i>Sipat Jamal</i> iku nènèm <i>Sama', Basår, Kalam, Basirån, Mutakaliman,</i>¹³⁵ <i>kiblåté Ati Mujaråd, dikiré Isbat, lapazé illallah illallah, dikiré ngilimu Hakékåt.</i></p>	<p>Utawi <i>Sipat Kamal</i> iku limå <i>Wujud, Qidam, Baqå, Muhalafatu lihawadithi, Walqiyamuhu binafsihi, kiblåté Ati Tuwajuh, dikiré Ism Ghåib, lapazé hu hu, dikiré ngilimu Ma'ripat.</i></p>

[27]

Kawêruhånå imane Allah kang kawulå maring kawulå iku papat

Tabel 3.16 Iman Allah yang Empat (Jawa)

<i>Nûr</i>	<i>Sharah</i>	<i>Taufiq</i>	<i>Hidayat</i>
<p>Têgêsé amadhangi maring kawulå</p> <p>Allah <i>nûr</i></p>	<p>Têgêsé ambukaakèn maring kawulå</p> <p><i>sharah</i> Allah</p>	<p>Têgêsé anlungi maring kawulå</p> <p><i>taufiq</i> Allah</p>	<p>Têgêsé anudhakèn maring kawulå</p> <p><i>hidayat</i> Allah atine</p>

¹³⁴ Seharusnya ada empat yang keempat adalah 'Aliman, tapi disini hanya disebutkan tiga, mungkin penulis lupa untuk menuliskannya.

¹³⁵ Seharusnya ada enam yang kenam adalah Samingan, tapi disini hanya disebutkan lima, mungkin penulis lupa untuk menuliskannya.

Kawêruhânâ imané kawulâ kang maring Allah papat

Tabel 3.17 Iman Hamba yng Empat (Jawa)

<i>Iqrar</i>	<i>Taşđıq</i>	<i>Qabul</i>	<i>Ma'rifat</i>
Têgêsé angucapakên kawulâ ora ânâ <i>ap'ul</i> loro	Têgêsé <i>taşđıq</i> angétokên atine kawulâ marang Allah ora <i>asmâ</i> loro	Têgêsé <i>qabul</i> panarimané kawulâ maring Allah ora <i>sipat</i> loro	Têgêsé <i>ma'rifat</i> awas atiné maring Allah ora ânâ loro

[28]

[halaman 29 kosong]

Bismillāhirrahmānirrahīm

Ikilah bab anyataakên nukil wasiyat saking Kanjêng Rasul *sallallahu ngalaihi wasalam*, Shèh Solih kang anak Ahmad Râudiyah kang hurmat ing kuburé, Kanjêng Rasulullah *sallallahu ngalaihi wasalam* kang mulyâ *wa huwa ya arsala mina al-Madīnati Mu'zimati* iyâ iku kang den harâmaakên maring nêgari Madinah kang kang agung maka den ilhamakên maring Tuwan Shèh Zainal Ngabdina Târhir ing Madinah, iyâ iku amuruki iyâ maring Tuwan Haji Ngabdul Qâhar ing Têmbayat nêgarané, iyâ iku amuruki iyâ maring Bagus Hasan Ngali iyâ Ngali Hasan iyâ Jâyâ Muhammad ing Pânâragâ, ngalih maring Jombang [30] nêgarané, iyâ iku nuli amuruki maring Bagus Muhammad Tayi ing Pânâragâ, mākâ nuli amuruki maring Muhammad Kardi ing Pânâragâ, mākâ nuli amuruki maring Muhammad 'Aluwi Pânâragâ.

Iyâ iku kang den ilhamakên masalah târâiq kang limang pêrkârâ iyâ iku usul saking sahabat kang patang pêrkârâ iyâ iku Abu Bakar lan Ngumar, Nguthman lan Ngali, iyâ iku usulé saking nabi Muhammad Rasulullah *sallallahu ngalaih* *wasalam* iyâ iku kang dadi ajal saking *Iman Munfasol*. Anapun sahabat Ngali usul saking *Adal*, sahabat Nguthman usul saking khuruf *Min Akhir Ajal* saking Imam Maliki, lan kaping têlu *Naqisbandiyah* iku usul saking sahabat Ngumar usul saking khuruf *Ha Ajal* saking Imam Hanafi, lan kaping [31] papat *Târâiq Alif Hurufiyah* iku usul saking sahabat Abu Bakar usul saking *Min Awal Ajal* saking Imam Sapinci, lan kaping limâ *Târâiq Kamaliyah* iku usul *Isim Muhammadiyah* iku kang dadi pandhêmané ngilmu kang anêrtêntoakên ing sap-sap.

Tammat

Muhammad Ngaluwi Pânâragâ iya iku amuruki maring Muhammad Mukibat Pânâragâ. [32]

Kawêruhânâ ngalam patang pêrkara

Tabel 3.18 Hakekat Tujuh Alam (Jawa)

<i>Ngalam Ahadiyah</i>	<i>Ngalam Wahdat</i>		<i>Ngalam Wahidiyat</i>
Hakékâré ghâib anane	Muhammad	Hakékâré	Hakékâré Adam
<i>Ngalam Arwah</i>	<i>Ngalam Mithal</i>	<i>Ngalam Ajsam</i>	<i>Ngalam Insan Kamil</i>
Hakékâré arwah	Hakékâré rupa	Hakékâré jism	Hakékâré manusâ

Datullah wujud manuså jisim jasad polah tingkah [33]

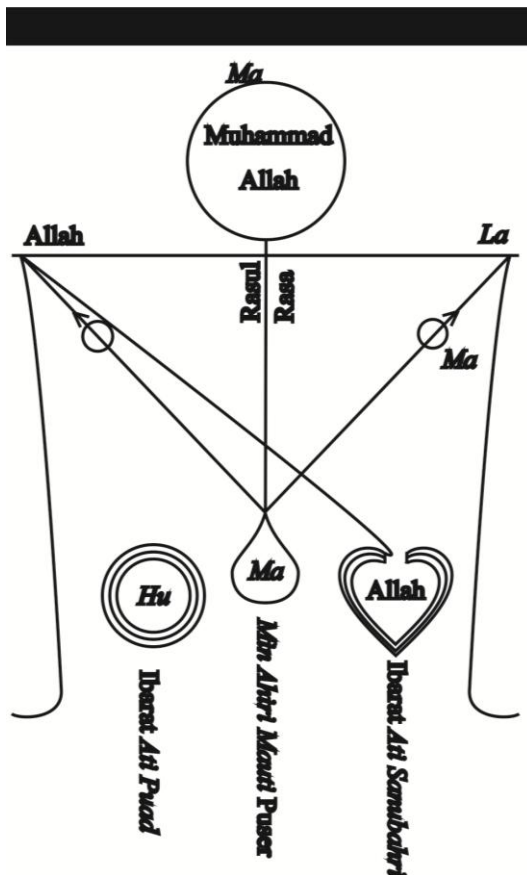
Tabel 3.19 Penjelasan *Datullah* dalam Wujud Manusia (Jawa)

Ngalam <i>Nasût</i> cahyå irêng.	Ngalam <i>Malakût</i> cahyå abang.	Ngalam <i>Jabarût</i> cahyå ijo.	Ngalam <i>Låhût</i> cahyå putih.
A	L	La	H
D	Mma	Ha	Mu
<i>Saréngat</i>	<i>Tarékat</i>	<i>Hakékåt</i>	<i>Ma'ripat</i>
Napsu <i>Alumahi</i> cahyå irêng.	Napsu <i>Amarah</i> cahyå abang.	Napsu <i>Supiyah</i> cahyå ijo.	Napsu <i>Mutmainah</i> cahyå putih.

[34]

Ikilah *Sahadat Saréngat*, *la ma'buda illallah. Sahadat Tarékåt*, *la maujuda illallah. Sahadat Hakékåt*, *la ya'rifa ilallah. Sahadat Ma'ripat* Allah *Sahadat batin hu haq. Sahadat Sajati akbar* *sahadat Sahadat Barjah. måkå nuli ningkah ruh badan. Ikilah lapazé 'niyat isun anikah rågå sajati, panguluné Muhammad, waliné Rasul, saksiné Allah, maskawiné kalimah loro, tukoné sahadat, saji sah panikahé rågå lan sukma.'* [35]

Gambar 3.13 Dhikir pada Tubuh Manusia (Jawa)



[36]

Maraja al-baħrain yaltaqiyāni bainahumā barjahun

(Anurunakên Gusti Allah sêgârâ loro gon têtêmu antarané sêgârâ loro ana aling alingé)

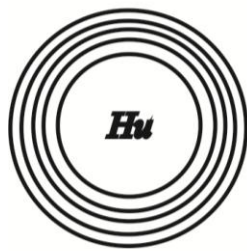
La yabghiyān kamithli baħraini milhun wa 'aidabun

(Ora sayogâ karoné kâyâ upâmâ sêgârâ loro sêgârâ asin lan sêgârâ tâwâ)

Yaltaqiyāni lā yabghiyāni

(Gon têtêmu ora sayogâ karoné)

Gambar 3.14 Hati yang Tiga (Jawa)

Ibarat *Dhatal Idhafi*Ibarat *Ati Fu'ad*Ibarat *Ati Sanubahri*

Liqauihi Ta'āla inna kāna makāna walākin laisa makāna Yā Muayyad Ya Mumajad

(Kêranâ pangêndikané Allah Ta'āla isun iki ânâ panggonan lan têtapi isun ora ânâ ing panggonan kang kinokèhakên olehe amuji kang dèn puji)

[37]

Yā imāma al-qiblatain man ra'ā wajhaka yus'ad

(Imam kiblat loro sêmoné, wong kang wus aningali ing wêdèné mākâ bêjâ)

Wa huwa ma'rifatullāhi ta'āla wa kadhālika min al-īmān, wa al-īmān

(Ya iku ma'ripat marang Allah Ta'āla lan kâyâ mangkono saking iman, utawi iman iku)

Wa tauhidu wa ma'rifatu wa lā fauqa wa lā tahta wa lā jihāta

(Lan iku tauhid utawi ma'ripatullah ora ânâ duwur, ora ânâ ngisor, lan ora jihat)

Wa lā musfāta wa lā zamāna wa lā makāna wa lā farāqa wa lā majmū'a

(Ora muspat, ora māsâ, ora gon, ora pisahan, ora kumpulan)

Ya 'ni thalāthatu marātiba wa wuqū'uhu marātibi Allahi Ta'āla

(Têgêse ora jaré têtêlu urut-urutane, utawi tambéné urut-urutané Allah Ta'ala)

[38]

Ka al-maṭaru wuqū'u al-baḥri fanā'u al-maṭaru sābiqi al-baḥri

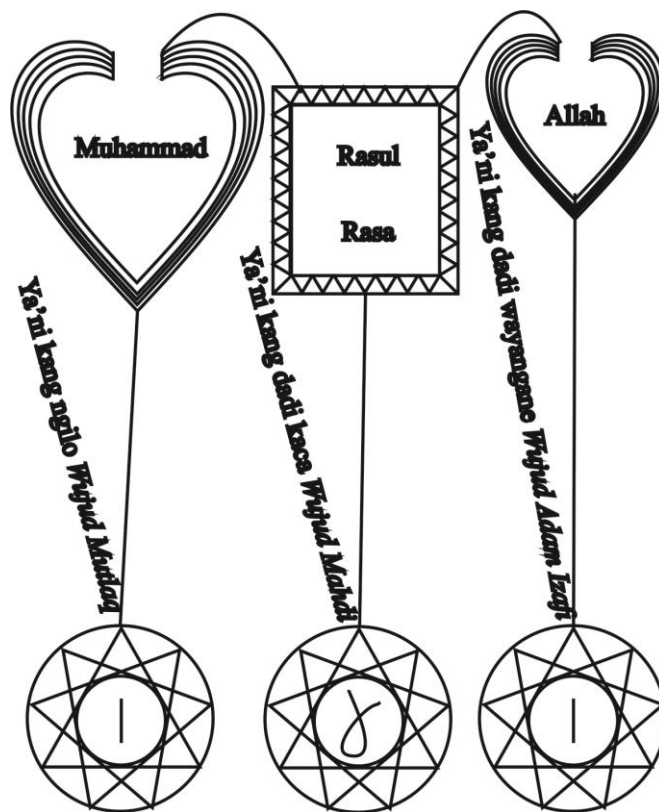
(Kaya banyu udan kang també ing sêgârâ, panané kawula pādâ kâyâ banyu têtèwanan tinêtêp ing sêgârâ)

Kawêruhânâ ilangé tulis saking papat sranané manjing anèng ruh lan badan kang sêjati. Kawêruhânâ sirnané *fatihah* kang manjing anèng badan wadhag, sirnané sahadat kang manjing anèng tumuruné napas wujudé Muhammad manjing anèng dikiré *ya hu*. Kawêruhânâ sirnané *kalimah* kabèh kang manjing anèng mênêngé napas wujudé Rasul kang manjing anèng dikire *Allah*. Kawêruhânâ [39] Kawêruhânâ dikire târâiq limang pêkara kardi sewu patang atus têtêlu dèn ringkês dadi têtêlu, kang dhihin manjing mênêngé napas, wujudé Rasul, anèng *Salbi* sak têngahé dhâdhâ, anèng dikiré *Allah*. Kapindho manjing tumuruné napas, wujudé Muhammad, manjing anèng *Ati Sanubahri* ngisoré susu kang kiwâ, anèng dikiré *ya hu*. Kaping têtêlu manjing mungghé napas, wujudé Allah manjing *Ati Puad* ngisoré susu kang têngên, anèng dikiré *hu*.

Ikilah ânâ lapazé *Sorèh* saking kitab *Jami' Insan*, *qāla Allāh ta'āla anna kāna makāna*, têtêgêsé ma'nané pangêndikané Allah ta'ala 'Isun iki ânâ ing panggonan'. *Walākin laisa* [40] *makāna*, têtêgêsé ma'na 'tetapi Isun iki ora ânâ ing panggonan.' *Wa man 'arafa nafsahu, faqad 'arafa rabbahu*, têtêgêsé ma'nâ sing sâpâ wongé ngawêruhi awaké, mākâ têtêmen ngawêruhi Pangérané. *Ṭalabil maulā bighairi nafsihī, faqad zalla zalālan ba'īdan*, têtêgêsé ma'nâ sing sâpâ wongé angulat Allah

Pangéran ora kélawan awaké, måkå têmên sasar kang luwih adoh. Iki istilahé ilahér angulat Pangéran istilah *Ati Puad*, istilah *Salbi*, istilah *Ati Sanubahri*. [41]

Gambar 3.15 Gambaran Cermin Kehidupan (Jawa)



Iki lapazé *sorèhé* saking kitab *ṭola an wa tarpanga* lan sêkarat, lapazé *ṭalabu al-‘ilmi farīdatun ‘ala kulli muslimin wa muslimatin, arāda al-‘ilma al-mu’arraḥ al-alif wa al-lām*, têngésé ma’nå utawi wong angulat ngilmu iku *fardu* [42] ing atasé wong mukmin lanang lan wong mukmin wadon olèhé angulat ngilmu kang kinarêpakên dèn kawruhi aksårå *alip* lan *lam*. Iki sahadat sêkarat iki lapazé ‘*asha[du kaha]nan nisun, ilaha rupanisun badan nyawanisun, aduwèni Nur Hidayat* ilang lêsé ati, ilangé mâ[tå da] t lês tan ånå kårså råså.’ Iki lapazé Salat Ruh kang aran salat sajroné råså, råså urip tan kênå pati, langgêng tan kênå owah,

mulyâ tan kêna kawâwâran, tutugna ing ati putih, goné Kanjêng Rasul, *lailahailallah Muhammadurrasulullah* [43]

Uşalli farða al-zuhri arba'a raka'ātin ada'an lillāhi ta'āla Allahu Akbar, Kabīran wal ḥamdu lillāhi kathīra, fasubḥāna Allāhi bukrata[n wa aş] ĩla, inniy wajjahtu wajhiya lilladhiy faṭara al-samawāti wa al-arḍi ḥanīfan musliman wa ma ana min al-mushrikīn. Mākā nuli mākā fatihah amākā nuli i'tidal sami'allāhu liman ḥamidahu rabbanā wa laka al-ḥamdu, mākā nuli sujud, mākā nuli lungguh mākā rabbī ighfirlī. Lamun wus olèh sak rakangat mākā attaḥiyyatu lillāh, al-salāmu 'alainā wa 'ala 'ibādillāhi al-şāliḥīn, ashadu an lā ilāha illa Allāh wa ashadu anna Muhammada rasūl Allāh, [Allahumma şalli 'ala] Muhammadin wa 'ala āli Muhammad, nuli [mākā al-salāmu 'alai] ka ayyuha al-nabiyyu waraḥmatu Allāhi wa barakātuh. [44]

D. Terjemahan Teks

Harus disadari bahwa terjemahan ini belum mencapai tingkat yang ideal. Akan tetapi inilah yang baru bisa dilakukan oleh peneliti. Berikut terjemahan teks MKM:

Bismillāhirrahmānirrahīm

Ketauhilah naik turunnya napas yang disebut *Tanazul-Turqi*, disebut demikian karena itu merupakan sebuah pujian (bagi Tuhan) yang tidak pernah terputus. Ketika napas ada di otak kemudian turun berputar ke kanan, ketika napas sampai ke jantung berhenti sebentar dan menyebut *Allah*. Ketika napas naik ke otak lagi, berhenti sebentar dan menyebut *hu hu*. Ketika napas keluar dari hidung

menyebut *Allah, Allah* atau masuknya napas itu menunjukkan pujian terhadap hekekat Allah ta'ala.

Ketika berada dalam *Martabat Wahdat* yaitu yang disebut hidup atau naiknya napas itu berarti memuji hakekat *datullah*. Ketika [1] berada dalam *Martabat Ahadiyah* maka itu hakekat salat, salat kesempurnaan hidup. Ketika napas beredar itu sebenarnya memuji *af'alullah*. Ketika berada dalam *Martabat Wahidiyat* itulah yang disebut kesejatan sekarat baik dari tingkah dan hidupnya. Barangsiapa tahu tentang waktu masuknya napas kalau mati, ia pulang (kepada Tuhan) dan sempurnalah matinya. Akan tetapi, jika ia tidak tahu maka ia belumlah Islam kematiannya. Membebaskan napas yang menjadi tali kehidupan, talinya ruh yang disebut salat tanpa wudu, atau yang disebut napas yaitu napas yang keluar masuk, atau napas yang ada di dada, atau napas yang ada di [2] ubun-ubun, atau napas yang disebut *napas ghaib* yaitu ghaib dari permulaan kehidupan sampai akhir kematian.

Ketauhilah dikirnya hati yang empat yang bisa menyempurnakan badan *wadhag* (fisik) yang berasal dari empat unsur, yaitu *Hati Salim* dikirnya *lailahailallah* itu dikir *Shari'at, Shari'at* yang merasuk ke kulit, kulit dari tanah akan kembali ke tanah. *Hati Rabbani* dikirnya *Allah* iku dikir *Tarekat* merasuk ke daging yang berasal dari api, maka akan kembali ke api. *Hati Mujarad* dikirnya *Allah Allah* itu dikir *Hakekat, Hakekat* merasuk ke darah, darah berasal dari angin maka kembali kepada angin. *Hati Tawajuh* dikirnya *hu hu* itu dikir *Ma'rifat* [3] merasuk ke tulang, tulang berasal dari air dan kembali ke air.

Ketahuilah menyempurnakan badan yang halus (astral) berasal dari kata *robbi* dikirnya *ya hu*, atau kesempurnaan bahasa ruh dikirnya *hu*, ruh itu berasal dari huruf *alif*, yaitu *alif*-nya lafad *bismillahi*. Ketahuilah dengan berdzikir *lailahailallah* itu masih bisa merasakan *alam kabir* (makrokosmos) dan *alam saghir* (mikrokosmos). Berdzikir dengan kata *Allah*, dan berdzikir dengan kata *Allah* itu masih sekedar *isbat*, dan berdzikir dengan kata *hu* itu sudah bercampur dengan insan kamilnya Allah. Dan berdzikir dengan kata *Allah* itu seperti halnya seorang hamba yang menghadap kepada Allah yang diiringi oleh malaikat Jibrail dan nabi Muhammad, dan ketahuilah itulah yang disebut bercampurnya hamba dan Tuhan.

[4] Ketahuilah *Salat Haji* yang berupa *Ruh Rahmani* yang berada di *Betal Ma'mur* turun menuju *Betal Muqadas* turun menuju *Gunung Tursina*, kemudian turun menuju *Padang Tarwiyah* menghadap Tuhan seperti di bangunan tingkat tujuh yang disebut *Masjid Sungsang*. Jantung kemudian menyebut *ya hu* mengikuti pergerakan masuk dari napas dan ketika napas keluar maka (sebutnya) *hu*, jadi *ya hu*.

Inilah *Salat Wusta* posisinya ada di dikir *Nafi-Isbat* tahu bahasa halara *Muhammadiyah*. Inilah *Salat Jum'at* posisinya tahu berpisah dan berkumpulnya hamba dan Tuhan. Inilah *Salat Daim* posisinya ada di naik turunnya napas yang disebut *Tanazul-Turqi*, yaitu napas yang ada di otak turun memutar ke kanan, ketika napas memasuki jantung berhenti sebentar dan menyebut *hu Allah*, napas naik [5] ke otak dan keluar lewat hidung dan menyebut *Allah*. Ketahuilah *Salat Ismu 'Azim* badan fisik menyebut *lailahailallah*, badan yang halus menyebut *illallah wallah*, badan yang sempurna menyebut *wallah wallah huwa*.

Ketahuiilah *Sahadat Sekarat* yaitu, *ashadu kahananisun ilaha rupanisun badan nyawa isun kang duweni Nur Hidayat ilang eling lese ngati ilange mata dat les tan ana karsa rasa* (*Ashadu* keadaanku, *ilaha* bentuk wajahku, badan nyawaku yang memiliki *Nur Hidayat* hilang ingat lenyapnya hati hilangnya nyawa dat hilang tanpa ada kemauan dan perasaan). Ketika *sekarat* merangkak ke tujuh pintu yang ada di badan kita ketauhilah, yaitu pintu pertama adalah telapak kaki yaitu *Ruh Nabati* menyebut *lailahailallah*, pintu kedua adalah lutut yaitu *Ruh Hewani* menyebut *la ma'buda illallah*. [6] Pintu yang ketiga adalah punggung yaitu *Ruh Jasmani* menyebut *la maujuda illallah*, pintu yang keempat adalah dada *Ruh Ruhani* menyebut *la ya'rifa illallah*. Pintu yang kelima adalah tenggorokan yaitu *Ruh Nurani* menyebut *la yadzku illallah*, pintu yang keenam adalah jidat yaitu *Ruh Qudus* menyebut *lailahailallah*. Pintu yang ketujuh adalah unyengan yaitu *Ruh Rahmani* menyebut *lailahailallah*.

Inilah *Salat Ruh* yang disebut *Salat Rasa* ini lafaznya *niyat isun salat sajeronne rasa, rasa urip tan kena pati langgeng tan kena owah-owah mulya tan kena kawawaran tutuge kena ing ngati putih gone Kanjeng Rasul Lailahailallah Muhammada Rasulullah* (Aku berniat salat di dalam rasa, rasa hidup takkan bisa mati, abadi takkan bisa berubah-ubah, mulia dan takkan bisa terhinakan selesailah sampai terkena di hati putih tempatnya Kanjeng Rasul *Lailahailallah Muhammada Rasulullah*). Tammat. *Bismillāhirrahmānirrahīm* atau: [7]

Tabel 3.20 Penafsiran *Basmalah* dan *Usolli Allah Akbar* (Terjemah)

<i>Al-Rahīm</i>	Atau lafaz <i>rahīm</i> itu menunjukkan Allah Maha Pengasih di akhirat.
-----------------	---

<i>Al-Rahmān</i>	Atau lafaz <i>al-rahman</i> menunjukkan Allah Maha Pemurah di dunia.
<i>Allāh</i>	Atau lafaz <i>Allah</i> menunjukkan kepada Yang Maha Meliputi Sesuatu.
<i>Bismi</i>	<p>Atau ekor <i>mim</i> menunjukkan kepada ruh yang menjelma menjadi mimpi.</p> <p>Atau tulang <i>mim</i> menunjukkan kepada hati, darah, tempatnya ruh yang enam ketika tidur.</p> <p>Atau badan <i>mim</i> menunjukkan kepada kawula-Gusti yang takkan bisa pisah atau <i>ba</i>-nya menunjukkan kepada badan halus (astral).</p> <p>Atau <i>sin</i> menunjukkan kepada tiga rasa yang ada dalam diri semua manusia.</p> <p>Atau <i>alif</i> menunjukkan kepada kesejatian manusia sebenarnya. Tammat. [8]</p>
<i>Akbar</i>	<p>Atau <i>ra</i>-nya menunjukkan kepada Allah yang menaikan derajat hamba.</p> <p>Atau <i>ba</i>-nya menunjukkan kepada <i>ba</i> dalam bahasa Tuhan.</p> <p>Atau <i>kaf</i>-nya <i>Kaf Kibarah</i> maksudnya keagungan Kanjeng Nabi Muhammad.</p> <p>Atau <i>alif</i>-nya <i>Qiyam Jasad</i> maksudnya hidupnya hamba.</p>
<i>Allahu</i>	<p>Atau <i>ha</i>-nya <i>ha Hu Aḥad</i> tegese Allah semata.</p> <p>Atau <i>lam</i> yang akhir menunjukkan kepada Malaikat Jibrail.</p> <p>Atau <i>alif</i> menunjukkan kepada kesejatian manusia, ketahuilah manusia Jibrail Muhammad ibarat Allah yang terkumpul dalam lafaz <i>hu</i>.</p>

<i>Usolli</i>	<p>Atau <i>ya-nya Baina 'Abdi wa Rabbi</i> maksudnya pisahnya hamba dan Tuhan.</p> <p><i>Lam-nya Lam Tubādilakum Anfusakum</i> maksudnya Tuhan mengganti hambanya.</p> <p><i>Ṣad-nya ṣad Sodarah</i> maksudnya rasanya hamba kepada sesama hamba.</p> <p><i>Alif-nya Mutakallim Waḥdi Awal</i> yaitu permulaan kehidupan. [9]</p>
---------------	---

Ba-nya badan halus tulang .

Ketahuiilah Fatihah yang ada badan kita:

Tabel 3.21 Penafsiran al-Fatihah: 2-7 (Terjemah)

<i>Al-Ḥamdu</i>	<i>Li Allāh</i>	<i>Rabbi</i>
Badan	Hati	Nyawa
<i>Al- 'Ālamīn</i>	<i>Al-Raḥmān</i>	<i>Al-Raḥīm</i>
Rasa	Cahaya	Kulit
<i>Maliki</i>	<i>Yaumi al-Dīn</i>	<i>Iyyaka</i>
Darah	Otot	Daging
<i>Na'budu</i>	<i>Waiyyāka</i>	<i>Nasta'in</i>
Kepala	Bulu	Pengucap (mulut)
<i>Ihdinā</i>	<i>Sirāt</i>	<i>Al-Mustaqīm</i>
Penciuman (hidung)	Penglihatan (mata)	Pendengaran (telinga)
<i>Sirāt</i>	<i>Al-ladhīna</i>	<i>An'amta</i>
Limpa	Punggung	Para Nabi [10]
<i>'Alaihim</i>	<i>Ghairi</i>	<i>Al-Maghḍūbi</i>
Para Wali	Para Shahid	Tulang
<i>'Alaihim</i>	<i>Wa lā al-Ḍallīn</i>	<i>Amīn</i>

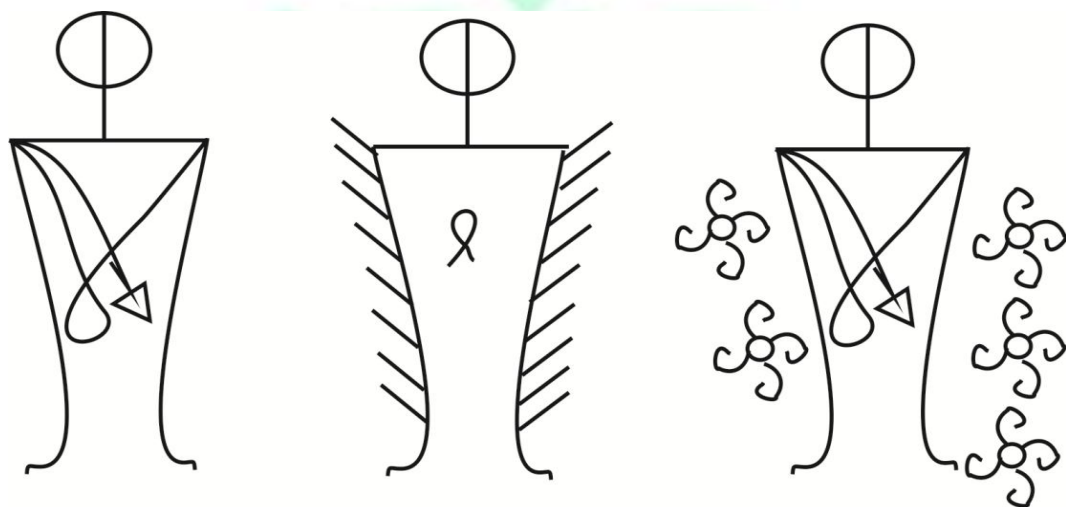
Sumsum	Penerimaan	Permintaan
--------	------------	------------

Tammat.

Inilah keempat napsu yang ada di badan kita, yang pertama adalah *Napsu Aluamah* letaknya di perut, pintunya lisan, kekuatannya berucap, cahayanya hitam, dan yang menunggu *Setan Yahudi*. (Kedua) *Napsu Amarah* letaknya di pusar, pintunya telinga kiri dan kanan, kekuatannya mendengar, cahayanya merah, dan yang menunggu *Setan Mardudi*. (Ketiga) *Napsu Supiyah* letaknya di limpa, pintunya mata, [11] kekuatannya melihat, cahayanya kuning, dan yang menunggu *Setan Nasari*. (Keempat) *Napsu Mutmainah* letaknya di jantung, pintunya hidung, kekuatannya mencium, cahayanya putih, dan yang menunggu *Setan Nasrani* dan *Setan Ilhamun*, itu merupakan kenyataan yang benar-benar nyata karena cahaya akan mngiringi sekarat dan setan akan bermanipulasi wujudnya. Tammat.

Yang berkaca itu adalah *Wujud Muṭlaq*, yang dikaca adalah *Wujud Maḥḍi*. Yang berkaca itu adalah *Wujud Muṭlaq*, yang menjadi kaca adalah *Maḥḍi*, yang jadi bayangannya adalah *Wujud Adam Iẓafi*

Gambar 3.16 *Wujud Muṭlaq*, *Wujud Maḥḍi*, dan *Wujud Adam Iẓafi* (Terjemah)



[12]

Tabel 3.22 Dikir Dua Puluh Sifat (Terjemah)

	<i>Sipat Kahar</i>	<i>Sipat Jalal</i>	<i>Sipat Jamal</i>	<i>Sipat Kamal</i>
Ketahuiilah dikir dua puluh sifat berkumpul jadi sifat jadi dua lalu jadi satu	<p>Atau <i>Sipat Kamal</i> itu ada lima <i>Wujud, Qidam, Baga, Muhalafatu til hawadithi wal qiyamuhu binapsihi</i>, atau kiblatnya <i>Hati Tawajuh</i>, dikirnya <i>Isnu Ghair</i>, lafaznya <i>hu hu hu</i>, itu adalah dikirnya <i>Ma'rifat</i>.</p> <p>Atau <i>Sipat Jamal</i> itu ada enam <i>Sama', Basar, Kalam, Samingan, Basiran, Mutakaliman</i>, kiblatnya <i>Hati Mujarad</i>, dikirnya <i>Isbat</i>, lafaznya <i>illallah illallah</i> itu adalah dikirnya ilmu <i>Hakikat</i>.</p> <p>Atau <i>Sipat Jalal</i> itu ada empat <i>Qadiran, Muridan, Ngaliman, Hayyan</i>, kiblatnya <i>Hati Rabbani</i>, dikirnya <i>Isnu Dat</i>, lafaznya <i>Allah</i> itu adalah dikirnya ilmu <i>Tarekat</i>.</p> <p>Atau <i>Sipat Kahar</i> itu ada lima yaitu <i>Qudrat, Iradat, Ngihmun, Hayat, Wahdaniyat</i>, kiblatnya <i>Hati Salim</i>, dikirnya <i>Naqfi-Isbat</i>, lafaznya <i>lailahailallah</i> ini adalah dikirnya ilmu <i>Shar'iat</i>.</p>			
	Berumpulnya dalam diri manusia itu kenyataannya benar-benar nyata. [13]			

Tabel 3.23 Penjelasan Martabat Tujuh (Terjemah)

<i>Ahadiyah</i>	<i>Wahdat</i>	<i>Wahidiyat</i>
Ibu nyawa Adam.	Ibu ruh Muhammad.	Ibu <i>sir datullah</i> .
<i>Ngalam Arwah</i>	<i>Ngalam Mithal</i>	<i>Ngalam Ajsam</i>
		<i>Ngalam Insan Kamil</i>

<i>Napas anpas ta napas nupus.</i>	<i>Ngalam Mithal</i> ruh berubah bentuk menjadi jisim, ibu, warna, kaca, dan rasa.	Letaknya di <i>ruh qalam</i> , <i>'aql</i> , dan <i>nur</i> .	Letaknya di kepala, punggung, bahu, kaki, daging, tulang, mata, dan telinga.
------------------------------------	--	---	--

Tabel 3.24 Penjelasan Empat Tingkatan Tasawwuf (Terjemah)

<i>Shari'at</i>	<i>Ngalam Lāhūt</i> cahaya putih.	A L L Ah	<i>Mutmainah</i>
<i>Tarekat</i>	<i>Ngalam Jabarūt</i> cahaya hijau.		<i>Supiyah</i>
<i>Hakekat</i>	<i>Ngalam Malakūt</i> cahaya merah.		<i>Amarah</i>
<i>Ma'rifat</i>	<i>Ngalam Nasūt</i> cahaya hitam.		<i>Aluamah</i> [14]

Jasad itu ada dua, pertama *wadhag* (fisik), yang kedua halus (astral), yaitu yang fisik:

Tabel 3.25 Penjelasan Dua Macam Jasad (Terjemah)

Tingkah laku	Ruh dan jasad, kulit, daging, darah, tulang.	Inilah yang halus: Gambar 3.17 Jasad Halus (Terjemah)
Gaya	<i>Ruh, sifat, qudrat</i>	
Jasad	Iki kang alus kulit, daging, otot, balung.	
Jisim	Bumi, api, angin, air.	
Manusia	<i>Ruh, qalam, 'aql, nur</i>	
Wujud	Kaca, warna, ibu, rasa.	
Allah	<i>Dat, sifat, asma,</i>	

<p>Dat</p>	<p><i>afngal.</i> <i>Kahar, Jalal, Jamal,</i> <i>Kamal.</i> [15]</p>	
-------------------	--	--

Kiblat salat itu ada empat, yang pertama kiblatnya badan, kedua kiblatnya hati, ketiga kiblatnya *Betal Ma'mur*, keempat kiblatnya *sir* (rahasia). Berdiri menghadap hidup, ruku' menghadap bintang Johar, manikem di dada, sujud mengharapkan kasihnya Allah-Muhammad. Berdiri itu asalnya api, bukan api besar–kecil sejatinya adalah huruf *alif* yang berdiri. Ruku' itu asalnya angin, bukan angin besar-kecil sejatinya huruf *ta* yang menjelaskan empat unsur sejatinya *napas anpas ta napas nupus*. Sujud asalnya air, bukan air besar-kecil sejatinya huruf *ya* itu. Duduk (tahiyyat dan diantara dua sujud) itu asalnya tanah, bukan tanah tempatnya berubah, tapi abadi kenyataan hidup takkan pernah berubah.

Bismillāhirrahmānirrahīm [16]

Setan yang memanipulasi bentuknya harus diwaspadai, ketika ruh tidak iman, oleh iman ruh dikembalikan dan keluar lewat kaki jadi ragu-ragu matinya. Ketika ruh beriman maka ruh akan menuju *Hati Fuad* kemudian menyebut *yahu*

sirullah yahu sifatullah ya hu datullah yahu wujudullah ruh kemudian terang penglihatannya kemudian menuju pintu kelima yaitu tenggorokan dan menyebut *la yadkuru illallah*, kemudian ruh menuju pintu keenam yaitu jidat dan menyebut *ashadu an la ilaha illa Allah ashadu anna Muhammada Rasulallah*, kemudian ruh menuju pintu ketujuh dan berdirir *Nafi-Isbat, lailahailallah Muhammad Rasulallah hu* ruh kemudian keluar dari badan fisik seperti halnya burung yang keluar dari sangkarnya tahu tempat untuk bertengger, jika tidak tahu seperti halnya [17] debu yang ikut terbawa tiupan angin kemanapun angin bertiup.

Ketahuiilah pertanyaan malaikat ketika di dalam kubur, inilah jawabannya orang yang diberi pertanyaan, aku rela Allah menjadi Tuhank saya di dunia sampai di akhirat, Nabi Muhammad nabi saya di dunia sampai di akhirat, kitab al-Qur'an yang kami ikuti hukumnya di dunia sampai di akhirat, Islam agama saya di dunia sampai di akhirat, *Baitullah* kiblat saya di dunia sampai di akhirat, orang mukmin laki-laki dan perempuan saudara saya di dunia sampai di akhirat dalam durhakanya dan dalam kebaikannya. Tammat.

Ketahuiilah *Salat Ruh* yang disebut *Salat Rasa* ini lafaznya *niyatisun salat sajero* [18] *ne rasa rasa urip tan kena pati langgeng tan kena owah mulya tan kena kawawaran tutugna ing ati putih gone Kanjeng Rasul lailahailallah Muhammada Rasulallah* (aku berniat salat di dalam rasa hidup yang takkan bisa mati, abadi yang takkan bisa berubah, mulia yang takkan bisa terhinakan, sampailah pada hati putih tempatnya Kanjeng Rasul *lailahailallah Muhammada Rasulallah*) tinggal bentuk tubuh manusia. Tammat. *Napas anpas ta napas nupus.*

Tabel 3.26 Makna Kalimat *La ilaha illa Allah* (Terjemah)

<i>Lā</i>	<i>Ilāha</i>	<i>Illa</i>	<i>Allāh</i>	
Tulang	Darah	Daging	Kulit	Wujud
Kepala	Dada	Pusar	Kaki	bayangannya
<i>Ma'rifat</i>	<i>Hakekat</i>	<i>Tarekat</i>	<i>Shari'at</i>	<i>Adam Izafti</i>
Mutmainah	Sufiyah	Amarah	Aluamah	Ya'ni cerminnya Wujud Mahdi
				Ya'ni yang berkaca Wujud
				<i>Mu'tlaq</i>

[19]

‘-k-s kiblat salat itu ada empat, pertama kiblatnya hati menghadap kepada Tuhan, ketiga kiblatnya *Betal Ma'mur* menghadap kepada kehendak Tuhan, keempat kiblatnya *sir* (rahasia) yang menyatakan ke-*Tauhid*-annya salat menghadap kepada kehendak Tuhan. Berdirinya salat itu menghadap kehidupan, kalau ruku' menghadap bintang Johar, manikem di dada, sujud menghadap kasihnya Allah-Muhammad. Berdiri asalnya dari api, bukan api besar-kecil sejatinya huruf *ta* yang menjadi kedalaman *sir* (rahasia) empat hal sejatinya nafas. Sujud asalnya dari air, bukan air besar-kecil, tetapi sejatinya empat hal wadi, madi, mani, manikem, ketauhilah salat lima waktu asalnya [20]

Ketauhilah salat lima waktu asalnya dari lafaz *al-hamdu*

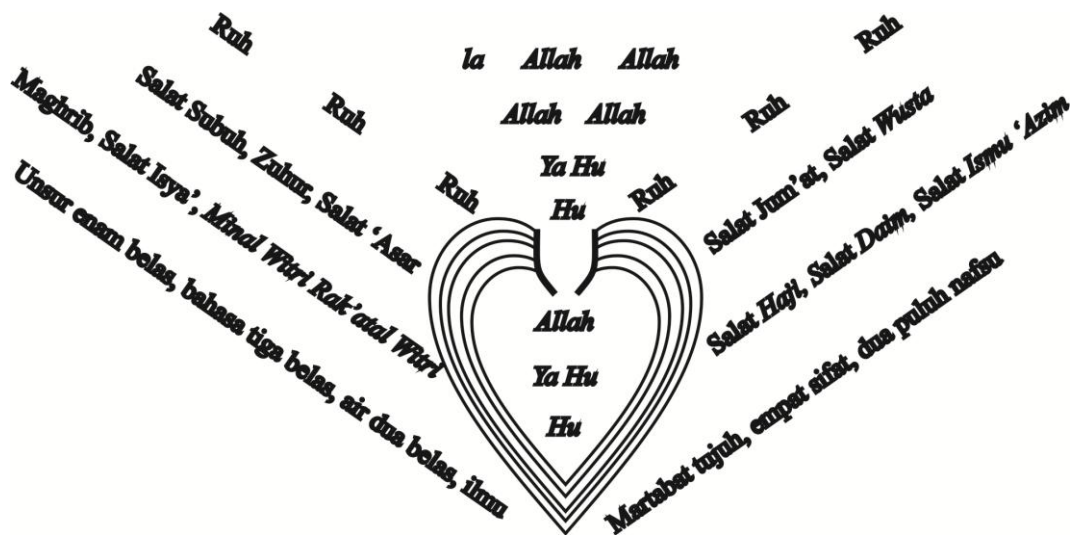
Tabel 3.27 Penjelasan Kalimat *al-Hamdu* (Terjemah)

Du	M	Ha	L	A
<p>Dal waktu Isya', yang mempunyai Isa, sahabatnya Burhan, malaikatnya Rohani nafsunya <i>Parab Nasih</i>, cahayanya hitam dan merah, <i>Lailahaillallah Allah</i>.</p>	<p>Min waktu Maghrib, yang mempunyai nabi Musa, sahabatnya Abu Bakar, malaikatnya Mikail, nafsunya <i>Alumamah</i>, cahayannya merah, dan dikirnya <i>Allah Allah Lailahaillallah</i>.</p>	<p>Ha waktu 'Asar, yang mempunyai nabi Ibrahim, sahabatnya 'Umar, malaikatnya 'Izrail, nafsunya <i>Amarah</i>, cahayanya kuning, dan dikirnya <i>Allah Allah</i>.</p>	<p>Lam waktu Zuhur, yang mempunyai nabi Nuh, sahabatnya 'Usman, malaikatnya Israfil, nafsunya <i>Sufiyah</i>, cahayanya kuning, dikirnya <i>Allah Allah</i>.</p>	<p>Alif waktu Subuh, yang mempunyai Adam, 'Usman, malaikatnya Israfil, nafsunya <i>Sufiyah</i>, cahayanya hijau, dikirnya <i>yahu yahu</i>. <i>Salat Minal Wiri Rakangtal Wiri</i>, Kanjeng nabi Muhammad yang mempunyai, sahabatnya 'Ali, malaikatnya Jibrail, nafsunya <i>Mummainah</i>, cahayanya putih, dhikirnya <i>hu hu</i>.</p>

[21]

Ketahuiilah *usibat* kumpulnya hamba dengan Tuhannya (awar kawula-Gusti) dimulai dengan lafaz *usoli*.

Gambar 3.18 Penjelasan Hati yang Selalu Berdhikir (Terjemah)



Salat Haji bentuknya *Ruh Rahmani* yang berada di *Betal Ma'mur* turun menuju *Betal Muqadas* turung menuju *Gunung Tursina* [22]. Dan ketahuilah kejadian jasad yang disebut enam belas unsur, yang pertama debu, api, angin, dan empat air yaitu wadi mani dan manikem. Empat bawaan dari ayah dan dari ibu, bawaan dari ayah menjadi rambut, kuku, tulang, dan otot. Sedangkan dari ibu menjadi kulit, daging, darah, dan jerohan. Sang berasal dari Nabi Muhammad yaitu ilmu, *nur*, *suhud*, dan bahasa. Wujud jadi wujudnya bahasa ilmu jadi pengetahuannya, bahasa *nur* jadi cahayanya, bahasa *suhud* jadi *i'tiqad*-nya (kepercayaannya). Yang berasal dari Tuhan ada empat, *dzat*, *sifat*, *asma* jadi penyebutannya, *af'al* jadi pekerjaannya. Genaplah sudah enam belas kejadian (jasad) [23] lalu ketahuilah yang *zahir*, maka dari itu bayi yang baru lahir menangis karena kehilangan bawaannya dari kehidupannya (dalam rahim), hilangnya karena (bawaannya) merasuk ke badan dan menjadi pusaka nya badan

berupa *napas anpas ta napas nupus* , keduanya bisa ditemukan lewat *Salat Daim* yaitu yang dimaksud salat adalah kemanunggalan kawula-Gusti dalam penglihatan, maksudnya *Wahidiyat* –lah letaknya penglihatan, karena sabdanya Nabi Som, ‘barang siapa melihat keseluruhan dunia (semesta) tapi tidak melihat dat Allah maka sia-sialah penglihatan orang tersebut, bahwa Allah terlihat *bertaraqqi* karena diposisikan di dalam jasad.

Yang dimaksud wudu adalah ingin melengkapi keku [24] rangan dari sifat kemanusiaan, yaitu kekurangan air kehidupan atau pekerjaan yang diharapkan di dalam air kehidupan, dan itu berada dalam *Martabat Wahdat*. Letaknya *Martabat Wahdat* ini biasa disebut letaknya *Sembah Puji*, atau rasanya orang berwudu dalam air kehidupan adalah yang pertama jangan merasa memiliki pekerjaan, kedua jangan merasa memiliki wujud, dan jangan merasa memiliki hidup. Maksudnya sudah sirna kemahlukan dan pada hakekatnya menyempurnakan hal yang baru (*hadith/huduth*) dan menegaskan yang *qadim*.

Akbar adalah zahirnya *datullah*, karena *akbar* merupakan nama manusia yang sempurna yang sudah mencapai tingkatan Buddha.¹³⁶ *Akbar* itulah nama sifat orang mukmin. Bahwa niat menunjukkan keyakinan dalam hati dalam kemanunggalan, karena niat itu bukan karena (hubungan) hamba dan Tuhan, karena niat ditetapkan dalam kemuliaan yaitu *Insan Kamil* Karena *Insan Kamil* disebut sebagai intinya niat atau disebut *datullah* itulah wujud *izafiyaitu* sejatinya bentuk.

¹³⁶ Tercerahkan

Ketahuiilah *Salat Ruh* yang disebut *Salat Rasa*, ini lafaznya ‘*niyat isun salat sajrone rasa, rasa urip tan kena pati langgeng tan kena owah, mulya tan kena kawaran tutugna ing ati putih, gone Kanjeng Rasul, lailahaillallah Muhammad Rasulullah*’ (Aku berniat salat di dalam rasa, rasa hidup takkan bisa mati, abadi takkan bisa berubah-ubah, mulia dan takkan bisa terhinakan selesailah sampai terkena di hati putih tempatnya Kanjeng Rasul *Lailahaillallah Muhammada Rasulullah*). Ketahuiilah empat dikir dari dua puluh sifat yang terangkup dalam empat sifat. [26]

Tabel 3.28 Penjelasan Sifat Empat (Terjemah)

<i>Sifat Kahar</i>	<i>Sifat Jalal</i>	<i>Sifat Jamal</i>	<i>Sifat Kamal</i>
<p>Atau Sifat Kahar itu ada lima <i>Qudrat, Iradat, Ilmu, Hayat, Wahdaniyat</i>, kiblatnya <i>Hati Islim</i>, dikirnya <i>Nafi-Isbat</i>, lafaznya <i>Lailahaillallah</i>, dikirnya ilmu <i>Shari'at</i>.</p>	<p>Atau Sifat Jalal itu ada empat <i>Qadiran, Muridan, Hayyan</i>, kiblatnya <i>Hati Rabani</i>, dikirnya <i>Ismu Dat</i>, lafaznya <i>Allah</i>, dikirnya ilmu <i>Tarekat</i>.</p>	<p>Atau Sifat Jamal itu ada enam <i>Sama', Basor, Kalam, Basiran, Mutakaliman</i>, kiblatnya <i>Hati Mujarad</i>, dikirnya <i>Isbat</i>, lafaznya <i>illallah illallah</i>, dikirnya ilmu <i>Hakekat</i>.</p>	<p>Atau Sifat Kamal itu ada lima <i>Wujud, Qidam, Baga, Muhalafatu lihawadithi, Walqiyamuhu binsifih</i>, kiblatnya <i>Hati Tuwejuh</i>, dikirnya <i>Isim Ghaih</i>, lafaznya <i>hu hu</i>, dikirnya ilmu <i>Ma'rifat</i></p>

[27]

Ketahuiilah iman Allah kepada hambanya ada empat:

Tabel 3.29 Iman Allah yang Empat (Terjemah)

<i>Nur</i>	<i>Sharah</i>	<i>Taufiq</i>	<i>Hidayat</i>
Maksudnya menerangi hambanya (dengan ilmu)	Maksudnya <i>sharah</i> , Allah membukakan (ilmu) kepada hambanya.	maksudnya <i>taufiq</i> , Allah menolong hambanya (dengan ilmu).	Maksudnya <i>hidayat</i> , Allah menunjukkan (ilmu) kepada hatine hamba.

Ketahuiilah iman seorang hamba kepada Tuhan itu ada empat:

Tabel 3.30 Iman Hamba yang Empat (Terjemah)

<i>Iqrar</i>	<i>Tasdiq</i>	<i>Qabul</i>	<i>Ma'rifat</i>
Maksudnya mengucapkan bahwa tidak ada dua <i>af'al</i> .	Maksudnya <i>tasdiq</i> , hamba menampakkan (isi) hatinya kepada Tuhan dan tidak ada dua <i>asma</i> .	Maksudnya <i>qabul</i> , adalah penerimaan hamba kepada Allah dan tidak mendua sifatnya.	Maksudnya <i>ma'rifat</i> , hatinya selalau terpaut kepada Allah tiada duanya.

[28]

[halaman 29 kosong]

Bismillāhirrahmānirrahīm

Bab ini menyatakan menukil wasiyat dari Kanjeng Rasul *sollallahu ngalaihi wasalam*, Sheh Solih putra Ahmad Roudiyah yang mulia di kuburnya, Kanjeng Rasulullah *sallallahu ngalaihi wasalam* yang mulia *wa huwa ya arsala mina al-*

Madinati Mu'zimati yang diutus ke kota Madinah yang agung, maka diilhamkan kepada Tuwan Shah Zainal Ngabdina Tarhir di Madinah, kemudian mengajarkan kepada Tuwan Haji Ngabdul Qohar di Tembayat, kemudian mengajarkan kepada Bagus Hasan Ngali, yaitu Ngali Hasan, yaitu Jaya Muhammad di Panaraga dan pindah ke Jombang [30], lalu mengajarkan kepada Bagus Muhammad Tayi di Panaraga, maka kemudian mengajarkan kepada Muhammad Kardi di Panaraga, maka kemudian mengajarkan kepada Muhammad 'Aluwi Panaraga. Yaitu yang diilhamkan masalah *taraiq* yang lima, iya itu usul dari sahabat empat, yaitu Abu Bakar dan 'Umar, 'Uthman dan 'Ali, yaitu usulnya dari Nabi Muhammad Rasulullah *sallallahu ngalaihi wasalam*, yaitu yang menjadi *Ajal* dari *Iman Munfasal*. Adapun sahabat 'Ali usul dari *Adal*, sahabat 'Uthman usul dari huruf *Mim Akhir Ajal* dari Imam Maliki, dan ketiga *Naqisbandiyah* itu usul dari sahabat 'Umar, usul saking huruf *Ha Ajal* dari Imam Hanafi, dan yang [31] keempat *Taraiq Alif Hurufiyah* itu usul dari sahabat Abu Bakar, usul dari *Mim Awal Ajal* dari Imam Safi'i, dan kelima *Taraiq Kamaliyah* itu usul *Isim Muhammadiyah*, itulah yang menjadi inti dari ilmu yang menentukan saf-saf.

Tammat

Muhammad Ngaluwi Panaraga yaitu mengajarkan kepada Muhammad Mukibat Panaraga [32]

Ketahuiilah empat alam:

Tabel 3.31 Hakekat Tujuh Alam (Terjemah)

<i>Alam Ahadiyah</i>	<i>Alam Wahdat</i>		<i>Alam Wahidiyat</i>
Hakekatnya ghaib adanya.	Muhammad. Hakekatnya		Hakekatnya Adam.
<i>Alam Arwah</i>	<i>Alam Mithal</i>	<i>Alam Ajsam</i>	<i>Alam Insan Kamil</i>
Hakekatnya arwah.	Hakekatnya rupa.	Hakekatnya jism.	Hakekatnya manusa.

Datullah wujud manusa, jisim, jasad, gaya, dan tingkah [33]

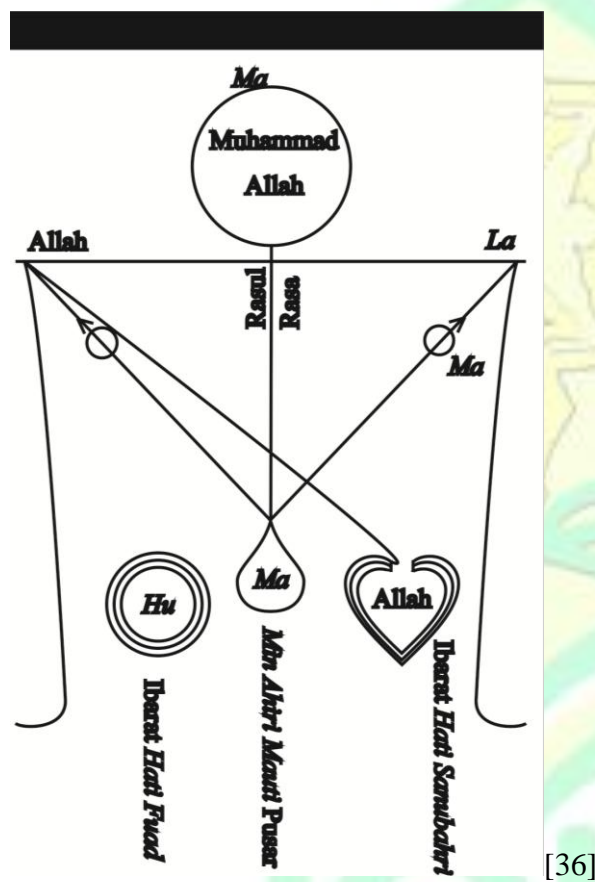
Tabel 3.32 Penjelasan *Datullah* dalam Wujud Manusia (Terjemah)

<i>Alam Nasūt</i> cahaya hitam.	<i>Alam Malakūt</i> cahaya merah.	<i>Alam Jabarūt</i> cahaya hijau.	<i>Alam Lāhūt</i> cahaya putih.
A	L	La	H
D	Mma	Ha	Mu
<i>Shari'at</i>	<i>Tarekat</i>	<i>Hakekat</i>	<i>Ma'rifat</i>
Nafsu <i>Aluamah</i> cahaya hitam.	Nafsu <i>Amarah</i> cahaya merah.	Nafsu <i>Sufiyah</i> cahaya hijau.	Nafsu <i>Mu'mainah</i> cahaya putih.

Inilah Sahadat Shari'at, *la ma'buda illallah*. Sahadat Tarekat, *la maujudah illallah*. Sahadat Hakekat, *la ya'rifa ilallah*. Sahadat Ma'rifat, *Allah*. Sahadat Batin, *hu haq*. Sahadat Sejati, *akbar*. Sahadat Sahadat Barjah maka kemudian nikahlah antara ruh dengan badan. Inilah lafaznya '*niyat isun anikah raga sajati*,

pangulune Muhammad, waline Rasul, saksine Allah, maskawine kalimah loro, tukone sahadat saji sah panikahe raga lan sukma' (aku berniat menikahkan raga sejati, peng hulunya Muhammad, walinya Rasul, saksinya Allah, maskawinnya dua kalimat sahadat, sahlah pernikahan antara raga dan sukma). [35]

Gambar 3.19 Dhikir pada Tubuh Manusia (Terjemah)



[36]

Maraja al-bahrain yaltaqiyāni bainahumā barjahun

(Allah menciptakan dua lautan yang bertemu, dan di antara dua lautan itu terdapat sebuah pembatas)

La yabghiyān kamithli bahraini milhun wa 'aidabun

(Tidak bercampur keduanya seperti dua lautan, yaitu laut asin dan laut tawar)

Yaltaqiyāni lā yabghiyāni

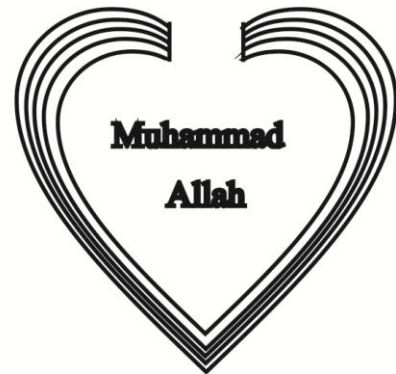
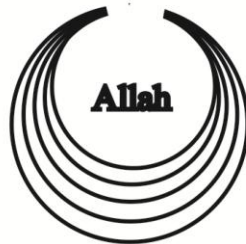
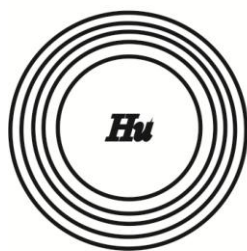
(Tempat bertemu dan tidak bercampur keduanya)

Gambar 3.20 Hati yang Tiga (Terjemah)

Ibarat *Dhatul Iḍafi*

Ibarat Hati *Fu'ad*

Ibarat Hati *Sanubari*



Liqaulihi Ta'āla inna kāna makāna walākin laisa makāna Yā Muayyad Ya Mumajad

(Karena firman Allah: “sesungguhnya aku bertempat, namun tiada bertempat,” dan diperbanyak memuji kepada Yang berhak di puji)

[37]

Yā imāma al-qiblatain man ra'a wajhaka yus'ad

(Disebut Imam dua kiblat, barang siapa yang melihat wajahnya maka bahagia)

Wa huwa ma'rifatullāhi ta'āla wa kadhālika min al-īmān, wa al-īmān

(Yaitu ma'rifat kepada Allah dan seperti itulah iman, iman adalah)

Wa tauḥidu wa ma'rifatu wa lā fauqa wa lā taḥta wa lā jihāta

(Dan tauhid itu adalah *ma'rifatullah* yang tidak di atas, tidak di bawah, dan tidak berarah)

Wa lā musfāta wa lā zamāna wa lā makāna wa lā faraqa wa lā majmū'a

(Tidak bersifat, tidak bertempat, tidak berpisah, dan tidak berkumpul.)

Ya'ni thalāthatu marātiba wa wuqū'uhu marātibi Allahi Ta'āla

(Maksudnya adalah tiga urutan (*tajalli*), dan terjadinya urutan (*tajalli*) Allah Ta'ala)

[38]

Ka al-maṭaru wuqū'u al-baḥri fanā'u al-maṭaru sābiqi al-baḥri

(Seperti air hujan yang terjadi di laut, fana'nya hamba seperti air yang di kurus yang tetap berada di lautan)

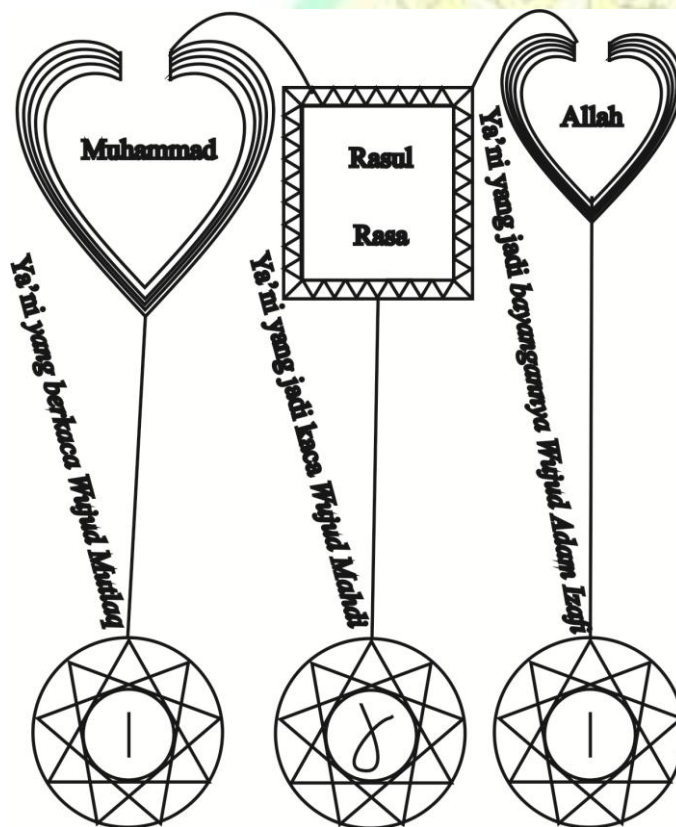
Ketahuiilah hilangnya tulisan dari empat keadaan yang merasuk dalam ruh dan badan yang sejati. Ketahuiilah sirnanya Fatihah yang masuk dalam badan fisik, sirnanya shadat yang masuk dalam turunnya napas, wujud Muhammad yang masuk pada dikir *ya hu*. Ketahuiilah sirnanya semua kalimah yang masuk dalam diamnya napas, wujud Rasul yang masuk pada dikir *Allah*. Ketahuiilah [39]

Ketahuiilah dikir *Taraiq* lima perkara, seperti seribu empat ratus tiga diringkas menjadi tiga, kang pertama ketika diamnya napas, wujud Rasul dalam *Salbi* (tulang belakang), terletak di tengah dada dalam dikir *Allah*, kedua ketika turunnya napas, wujud Muhammad, masuk pada *Hati Sanubahri*, dibawah susu kiri, pada dikir *ya hu*, ketiga ketika naiknya napas, wujud Allah, masuk pada *Hati Fuad*, dibawah susu kanan pada dikir *hu*.

Inilah keterangan dari kitab *Jami' Insan*, *qāla Allāh ta'āla anna kāna makāna* maksudnya Allah ta'ala berfirman: 'Aku ini bertempat', *walākin laisa* [40] *makāna* maksudnya tetapi Aku ini tidak bertempat, *wa man 'arafa nafsahu*

faqad 'arafa rabbahu, maksudnya barang siapa mengetahui jati dirinya maka ia akan bisa mengetahui Tuhannya, *ṭalabil maulā bighairi nafsihi faqad ḍalālan ba'īdan*, maksudnya barang siapa mencari Tuhan Allah bukan melalui jati dirinya maka sesungguhnya ia berada dalam kesesatan yang amat jauh. Inilah yang disebut pencarian Tuhan, disebut *Hati Fuad*, disebut *Salbi* (tulang belakang), disebut *Hati Sanubahri*. [41]

Gambar 3.21 Gambaran Cermin Kehidupan (Terjemah)



Inilah keterangan dari kitab *ṭola an wa tarpanga lan Sakarat*, lafaznya *ṭalabu al-'ilmi farīdatun 'ala kulli muslimin wa muslimatin arāda al-'ilma al-mu'arraḥ al-alif wa al-lām*, maksudnya mencari ilmu itu wajib hukumnya [42] atas orang mukmin laki-laki dan perempuan, mencari ilmu yang diharapkan dan diketahui sebagai ilmu *Alif dan Lam*. Inilah *Sahadat Sekarat* ini lafaznya *'ashadu*

kahananisun, ilaha rupanisun, badan nyawanisun, aduweni Nur Hidayat, ilang lese ati, ilange mata dat les, tan ana karsa rasa' (ashadu keadaanku, ilaha bentuk rupaku, badan nyawaku, yang mempunyai Nur Hidayat, hilangnya hati, hilangnya mata, hilangnya dat, sudah tidak berkemauan dan bisa merasakan sesuatu). Inilah lafaznya Salat Ruh yang disebut salat didalam rasa, rasa hidup takkan pernah mati, abadi takkan pernah berubah, mulia takkan pernah terhinaan, sampaikanlah kepada hati putih tempatnya Kanjeng Rasul, lailahailallah Muhammadurrasulullah. [43]

Uşalli farða al-zuhri arba'a raka'ātin ada'an lillāhi ta'āla Allahu Akbar, Kabīran wal ḥamdu lillāhi kathīra, fasubḥāna Allāhi bukratan wa aṣīla, inniy wajjahtu wajhiya lilladhiy faṭara al-samawāti wa al-arḍi ḥanīfan musliman wa ma ana min al-mushrikīn, maka kemudian membaca Fatihah, maka kemudian i'tidal, sami'allāhu liman ḥamidahu rabbanā wa laka al-ḥamdu, maka kemudian sujud dan duduk membaca rabbī ighfirlī, dan ketika mendapat satu raka'at membaca attaḥiyyatu lillāh al-salāmu 'alainā wa 'ala 'ibādillāhi al-ṣāliḥīn ashadu an lā ilāha illa Allāh wa ashadu anna Muhammada rasūl Allāh allahumma ṣalli 'ala Muhammadin wa 'ala āli Muhammad, kemudian membaca al-salāmu 'alaika ayyuha al-nabiyyu waraḥmatu Allāhi wa barakātuh. [44]

E. Sinopsis

Naskah ini berisi ajaran tasawuf terutama penjelasan tentang martabat tujuh, dan sahadat sekarat. Dalam naskah ini juga dijelaskan bagaimana ruh keluar dari tubuh, juga dijelaskan tentang keempat nafsu yang ada di dalam diri manusia. Naskah ini juga menjelaskan tentang enam belas anasir yang

menjadi bahan jasad dan ruh kita dengan empat materi dasar yaitu angin, api, air dan tanah.

Dalam naskah ini juga dijelaskan beberapa tafsiran dari ayat-ayat al-Qur'an yang dijadikan legitimasi dari ajaran tasawwuf yang ada di naskah ini. Beberapa diantaranya adalah surat *al-Fātiḥa* –yang akan dijadikan obyek dalam penelitian ini- dan beberapa ayat dari surat *al-Raḥmān*. Penulis naskah juga banyak mengambil *maqāla* Arab seperti “*man ‘arafa nafsah faqad ‘arafa rabbah*”.



BAB IV

PENAFSIRAN SUFISTIK-KEJAWEN TERHADAP SURAT AL-FATIHAH DALAM MANUSKRIP KYAI MUSTOJO

A. Penafsiran Kyai Mustojo atas al-Fatihah

K. Mustojo ini memisahkan basmalah dari al-Fatihah atau tidak memasukkannya ke dalam al-Fatihah, karena beliau memberikan penafsiran tersendiri kepada basmalah. Penafsiran beliau tentang basmalah sebagai berikut:

Bismi, *bā*-né atuduhå maring badan alus. *Sin* atuduhå marang råså têtêlu ånå manuså kabèh. *Alipé* atuduhå maring sejatiné manuså. Awaké *mīm* atuduhå maring kåwulå-Gusti ora kênå pisah-pisah, balungé *mīm* atuduhå maring ati gêtih wadhahé ruh nêném nålikå aturu, buntuté *mīm* atuduhå maring ruh kang mersulå kang dadi angipi.

Allåh, utawi lafadh *Allah* atuduhå maring kang murbå miséså.

Al-Raḥmån, utawi lafadh *al-raḥmån* atuduhå Allah aparing murah ing donyå.

Al-Raḥīm, utawi lafadh *rahīm* iku atuduhå Allah asih ing akhêrát.¹³⁷

Bismi, *bā*-nya menunjukkan kepada badan halus (astral). *Sin* menunjukkan kepada tiga rasa yang ada dalam diri semua manusia. *Alif* menunjukkan kepada kesejatian manusia sebenarnya. *Mīm* menunjukkan kepada kawula-Gusti yang takkan bisa pisah, tulang *mīm* menunjukkan kepada hati, darah, tempatnya ruh yang enam ketika tidur dan ekor *mīm* menunjukkan kepada ruh yang menjelma menjadi mimpi.

Allåh, atau lafaz *Allah* menunjukkan kepada Yang Maha Meliputi Sesuatu.

Al-Raḥmån, atau lafaz *al-raḥman* menunjukkan Allah Maha Pemurah di dunia.

Al-Raḥīm, atau lafaz *rahīm* itu menunjukkan Allah Maha Pengasih di akhirat.

Dengan melihat tafsir di atas bahwa K. Mustojo menafsiri basmalah perkata, bahkan dalam lafadh *Bismi* per huruf. Bisa dilihat huruf yang ditafsiri hampir keseluruhan merupakan simbol *insån kāmīl* dalam dunia sufi. Hal ini

¹³⁷ *Manuskrip Kyai Mustojo*, 8.

cukup menjelaskan bahwa penafsiran Kyai Mustojo ini merupakan penafsiran sufistik *nazariy*, karena lebih memaksimalkan pembacaan ayat al-Qur'an dengan pengetahuan teoritis sufistiknya.¹³⁸

Kemudian Kyai Mustojo menafsirkan ayat 2-7, penafsirannya terhadap ayat ini cenderung ingin membaca manifestasi kalimat al-Qur'an dalam bagian tubuh manusia seperti berikut:

<i>Al-Hamdu</i>	badan
<i>Lillāh</i>	hati
<i>Rabbi</i>	nyawa
<i>Al- 'Ālamīn</i>	rasa
<i>Al-Raḥmān</i>	cahaya
<i>Al-Raḥīm</i>	kulit
<i>Maliki</i>	darah
<i>Yaumiddīn</i>	otot
<i>Iyyaka</i>	daging
<i>Na 'budu</i>	kepala
<i>Waiyyāka</i>	bulu
<i>Nasta 'īn</i>	pengucap (mulut)
<i>Ihdinā</i>	penciuman (hidung)
<i>Sirāṭ</i>	penglihatan (mata)
<i>Al-Mustaqīm</i>	pendengaran (telinga)
<i>Sirāṭ</i>	limpa
<i>Al-ladhīna</i>	punggung
<i>An 'amta</i>	para nabi
<i>'Alaihim</i>	para wali
<i>Ghairi</i>	para syahid
<i>Al-Maghḍūbi</i>	tulang
<i>'Alaihim</i>	sumsum
<i>Wa lāḍḍallīn</i>	penerimaan
<i>Āmīn</i>	permintaan

Penafsiran di atas mirip dengan penafsiran Siti Jenar dan penafsiran dalam Kitab Tanpa Aran¹³⁹:

¹³⁸ Al-Dhahabiy, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Juz 2, 339.

¹³⁹ Muhammad Sholikhin, *Sufisme Syekh Siti Jenar: Kajian Kitab Serat dan Suluk Syekh Siti Jenar*, 326-328. *Kitab Tanpa Aran* ini merupakan diktat ajaran tasawuf yang dijadikan pegangan para pengikut tarekat Akmaliah.

Tabel 4.1 Perbandingan Tafsir al-Fatihah Siti Jenar dan Kitab Tanpa

Aran

Siti Jenar		Kitab Tanpa Aran	
<i>Al-Ḥamdu</i>	hidup	<i>Al-Ḥamdu</i>	hidup
<i>Lillāh</i>	cahaya	<i>Lillāh</i>	cahaya
<i>Rabbil 'ālamīn</i>	nyawa dan napas	<i>Rab</i>	nyawa
<i>Al-Raḥmānirraḥīm</i>	leher dan jakun	<i>Bil</i>	puser
<i>Maliki</i>	dada	<i>'ālamīn</i>	
<i>Yaumiddīn</i>	jantung	<i>Al-Raḥmānirraḥīm</i>	limpa
<i>Iyyaka</i>	hidung	<i>Maliki</i>	dada
<i>Na'budu</i>	perut	<i>Yaumiddīn</i>	jantung
<i>Waiyyāka nasta 'īn</i>	dua bahu	<i>Iyyaka</i>	hidung
<i>Ihdinā</i>	pita suara	<i>Na'budu</i>	perut
<i>Sirāṭ</i>	lidah	<i>Waiyyāka</i>	dua bahu
<i>Al-Mustaqīm</i>	tulang punggung	<i>Nasta 'īn</i>	pengucap
<i>Sirāṭalladhīna</i>	dua ketiak	<i>Ihdinā</i>	otak/hati
<i>An'amta</i>	budi manusia	<i>Sirāṭal mustaqīm</i>	otot
<i>'Alaihim</i>	inti hati	<i>Sirāṭalladhīna</i>	anak telinga
<i>Ghairi</i>	nurani	<i>An'amta</i>	budi
<i>Al-Maghḍūbi</i>	empedu	<i>'Alaihim</i>	inti hati
<i>'Alaihim</i>	dua betis	<i>Ghairi</i>	darah
<i>Wa lādḍāllīn</i>	permintaan	<i>Al-Maghḍūbi</i>	sumsum

<i>Āmīn</i>	penerimaan	<i>‘Alaihim</i>	kulit
		<i>Wa lāḍḍāllīn</i>	daging
		<i>Āmīn</i>	rambut

Kesamaan corak penafsiran antara Kyai Mustojo, Syekh Siti Jenar, dan *Kitab Tanpa Aran* memang sama, ketiganya menggunakan simbol dalam penafsiran sebagai wujud manifestasi kalimat al-Qur’an dalam bagian tubuh manusia. Cukup sulit memang untuk menemukan makna dibalik simbolisasi ayat al-Fatihah di atas.

Penafsiran di atas tentunya tidak terlepas dari konsep *insān kāmil* sebagai wujud kemanunggalan. *Insān Kāmil* merupakan perpaduan dimensi fisik dan astral, dan seluruh penafsiran di atas merupakan manifestasi dari perpaduan kedua dimensi tersebut. Sama seperti penafsiran atas *basmalah*, hal ini cukup menjelaskan bahwa penafsiran Kyai Mustojo ini merupakan penafsiran sufistik *naẓariy* yang lebih memaksimalkan pembacaan ayat al-Qur’an dengan pengetahuan teoritis sufistiknya.

B. Analisis Sufistik-Kejawen atas Penafsiran al-Fatihah dalam Manuskrip Kyai Mustojo

Sebuah kata juga merupakan sebuah simbol, sebab keduanya menghadirkan yang lain. Oleh karenanya, kata-kata penuh dengan makna dan intensi tersembunyi.¹⁴⁰ Sebuah kata bisa memiliki konotasi yang berbeda, tergantung pada pembicaranya. Bahkan makna dapat diturunkan dari konteks

¹⁴⁰ E Sumaryono, *Hermeneutik, Sebuah Metode Filsafat*, 105-106.

sebuah kalimat menurut zamannya. Istilah-istilah pun mempunyai makna ganda tergantung tradisi dan kebudayaan setempat.¹⁴¹ Bahkan menurut Barthes pemaknaan kata terkait pengalaman personal dan kultural penggunaannya.¹⁴²

Kaitannya dengan hal ini, penafsiran K. Mustojo atas al-Fatihah ini juga tidak terlepas dari pengalaman personal dan kulturalnya, serta kebudayaan setempat yang selalu melingkupi kehidupannya.

Karena penafsirannya yang penuh dengan ajaran *manunggaling kawula-Gusti*, maka penafsirannya akan selalu ingin mengungkap makna dibalik makna literal sebuah kata dalam al-Fatihah yang sesuai dengan ajaran yang ia anut tersebut. Meski memiliki makna yang lebih dari makna literal (*makna konotatif*), bukan berarti makna literal (*makna denotatif*) yang ada dalam al-Qur'an tidak begitu penting. Sebab makna literal dari sebuah kata yang ada dalam al-Qur'an menjadi pintu gerbang bagi masuknya pemahaman terhadap makna lain.

Makna konotatif dari sebuah kata yang digunakan dalam penafsiran sebuah kata dalam al-Qur'an juga tidak terlepas dari pengalaman personal dan kultural si penafsir seperti yang telah dijelaskan di atas. Misal, dalam menafsirkan kata "*al-maliki*" dengan darah. "*Al-maliki*", mempunyai arti literal menguasai, merajai, dan mengatur. Al-Ṭabariy dalam tafsirnya menafsiri kata "*al-maliki*" dengan "*al-mulk*" (raja).¹⁴³ Inilah rujukan pertama yang secara konvensional diterima oleh orang Arab. Namun yang menjadi

¹⁴¹ *Ibid.*, 106.

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ Al-Ṭabariy, *Tafsīr al-Ṭabariy*, (Beirut: Muassasa al-Risāla, 1994), Juz 1, 65.

pertanyaan, apakah Tuhan sedang membicarakan tentang rujukan tersebut atau tidak? Ataukah kata “*al-maliki*” dipakai untuk menunjukkan sesuatu yang lain?

K. Mustojo menangkap makna “*al-maliki*” dengan pemahaman sufistik-kejawennya dengan mengatakan bahwa “*al-maliki*” bermakna darah. Ia mencoba mencari makna konotatif menggunakan pendekatan ajaran keagamaannya tentang *manunggaling kawula-Gusti*. K. Mustojo menafsirkan “*al-maliki*” dengan darah karena fungsinya sebagai pengatur kebutuhan jaringan tubuh manusia, dan hal ini sama dengan “*al-maliki*” yang mempunyai makna denotatif (literal), yaitu mengatur.

Hal ini sesuai dengan makna dari penafsiran tersebut, karena memang fungsi darah memenuhi kebutuhan jaringan tubuh, termasuk zat makanan ke jaringan tubuh, memelihara lingkungan yang sesuai di dalam seluruh jaringan tubuh agar sel bisa bertahan hidup dan berfungsi secara optimal.¹⁴⁴ Sedangkan jika dihubungkan dengan penafsiran Siti Jenar atas “*al-maliki*” dengan jantung. Hubungannya dengan darah, jantung merupakan pusat sirkulasi darah dan berfungsi mengalirkan darah ke seluruh tubuh.

Dalam dimensi sufistik-kejawen, di dalam jantung terdapat *roh ilapi* yang merupakan sumber kehidupan.¹⁴⁵ Dan *roh ilapi* ini merupakan hakikat suksma yang mengatur hidup manusia. Dan lewat jantung inilah *roh ilapi* memancarkan getarannya untuk menghidupi seluruh bagian tubuh manusia.

¹⁴⁴ <http://info-peternakan.blogspot.co.id/2012/09/defenisi-dan-fungsi-sistem-sirkulasi.html>
diakses dalam 08 Juni 2017 pukul 12:47

¹⁴⁵ Dhamar Shashangka, *Induk Ilmu Kejawen*, 100.

Dan didalam *roh ilapi* atau suksma adalah rasa, dan didalam rasa ada Aku, seperti yang diterangkan dalam *Wirid Hidayat Jati*:

Sesungguhnya Aku mengatur singgasana dalam Baitul Muharram, yang merupakan rumah tempat larangan-larangan-Ku, berada dalam dada Adam. Yang berada dalam dada hati, yang ada dalam hati jantung, dalam jantung budi, dalam budi jinem, yakni angan-angan. Dalam angan-angan suksma, dalam suksma rahsa, dalam rahsa adalah Aku, tiada Tuhan kecuali Aku, Dzat yang meliputi semua keadaan.¹⁴⁶

Sedangkan di dalam jantung menurut KGPAA. Mangkunegara IV, Tuhan Yang Maha Esa bersemayam, dalam Pupuh Pucung bait 12, ia menyatakan:

*Bathârâ gung, ingugêr graning jêjantung, jênêk Hyang Wisésâ, sâñâ pasanétan suci, norâ kâyâ si mudhâ mudhar angkârâ.*¹⁴⁷

Bathara Agung (Tuhan) di dalam jiwa raga (jantung), berupa pandangan serta pikiran. Pandangan ia pusatkan kepada ujung hidung, sedangkan pikiran ia pusatkan di dalam hati, artinya ia menjalankan meditasi atau tepekur. Senang ia, di tempat persembunyian kesucian, seolah-olah kembali bersama Hyang Wisesa, yaitu Ia yang menguasai hidup ini. Jadi tidak seperti si Dunggu yang mengumbar hawa nafsu sehari-hari.¹⁴⁸

Dari penjelasan di atas, K. Mustojo menggunakan makna literal dari sebuah kata yang ada dalam al-Qur'an menjadi pintu gerbang bagi masuknya pemahaman terhadap makna lain (konotatif) yang kental dengan ajaran *manunggaling kawula-Gusti*. Seperti makna kata "al-maliki" yaitu mengatur, menjadi pintu gerbang bagi makna "darah" karena darah berfungsi sebagai pengatur kebutuhan jaringan tubuh.

Kata "*lillāh*" ditafsirkan oleh K. Mustojo sebagai hati. Karena kata ini dalam makna denotatifnya adalah "karena Tuhan", dan ia menawarkan makna

¹⁴⁶ *Ibid.*, 14.

¹⁴⁷ *Wedhatama Winardi Bahasa Indonesia*, 34.

¹⁴⁸ Sri Mangkoenagoro IV, *Wedatama*, 13-14.

konotatif yaitu hati. Untuk memahami apa yang dimaksud K. Mustojo di atas diperlukan pemahaman dulu tentang kultural yang melingkupinya, karena ia hidup di Jawa, diperlukan pemahaman tentang konsep kepasrahan total dalam budaya/kultur Jawa yang selalu erat kaitannya dengan ajaran *manunggaling kawula-Gusti*.

Kata "*lillāh*" juga merupakan sebuah wujud kepasrahan total (*taslīm*) kepada Tuhan dalam dunia sufi terlebih kejawen berujung kepada kondisi lepas dari duniawi dan yang dirasakan hanyalah kehadiran Tuhan dalam jiwanya, sehingga terjadilah sebuah kemanunggalan. Maka sangat tepatlah jika K. Mustojo memberikan makna konotatif atas kata "*lillāh*" dengan hati. Karena seperti yang sudah dipaparkan bahwa "*lillāh*" hubungannya dengan keikhlasan yang berada dalam hati. Ketika melakukan sesuatu karena Tuhan disitulah disebut ikhlas. Hubungannya dengan keikhlasan, letak keikhlasan ada di dalam hati.

Kepasrahan total kepada Tuhan merupakan kondisi *fanā al-nafs* atau kalepasan dalam istilah lain. Dalam dunia sufistik-kejawen memerlukan sebuah sarana untuk mencapainya, cara yang ditawarkan KGPA. Mangkunagara IV adalah dengan sembah jiwa (kalbu). Adapun sembah jiwa adalah puncak akhir dari *laku batin*. Berusaha menggulung alam raya kedalam hati (batin). Apabila mendapat anugrah Tuhan, kalbu akan terbuka ke alam batin dan penghayatan alam ghaib akan dialaminya, diri pribadinya akan nampak terang benderang, terlihat serupa dengan Tuhan seperti bintang

yang gemerlapan.¹⁴⁹ Kepasrahan ini tidak lepas dari pengaturan kondisi kehidupan oleh sang pengatur kehidupan sendiri.

Kalimat “*an’amta ‘alaihim ghairi*” oleh K. Mustojo ditafsiri dengan para nabi, para wali, para syahid. Padahal makna literal dari kalimat tersebut adalah “yang engkau beri nikmat dan bukan”. Hubungannya para nabi, wali dan syahid dengan pemberian nikmat karena para nabi, para wali, dan para syahid merupakan perwujudan *insān kāmil*. Nikmat yang diberikan kepada *insān kāmil* adalah rasa kemanunggalan dengan Tuhan. Dalam kondisi manunggal, manusia akan mengalami sebuah kondisi ekstase dan segala pikiran, perkataan, dan perbuatannya tidak lain adalah pikiran, perkataan, dan perbuatan Tuhan.

Namun dalam menafsiri kata “Allah” dan “*al-rahmān al-rahīm*”, masih menggunakan makna literalnya. Lafaz “Allah” menurut K. Mustojo menunjukkan kepada Yang Maha Meliputi Sesuatu. Tuhan adalah esa dan keesaannya pun juga meliputi segala sesuatu. Ketika manusia sudah mencapai kemanunggalan dan pasrah sepenuhnya kepada kehendak Tuhan, maka Tuhan akan selalu meliputi hamba-Nya, dalam *Wirid Hidayat Jati* disebutkan:

Ingsun Dating Gusti Kang Asifat Esa, anglimputi ing kawulaningsun, tunggal dadi sakananan, sampurna saka ing Kodratingsun.

Ingsun (Aku) Dzat Tuhan Yang Bersifat Esa, meliputi hamba Ingsun, menyatu dalam satu keadaan, sempurna oleh karena Qudrat Ingsun.¹⁵⁰

Al-Rahmān Al-Rahīm, dua kata dalam ayat ini memiliki arti yang berbeda meskipun keduanya berkaitan dengan rahmat Allah. Lafaz *al-rahmān*

¹⁴⁹ Simuh, *Sufisme Jawa*, 253.

¹⁵⁰ Dhamar Shashangka, *Induk Ilmu Kejawen*, 64.

memiliki makna rahmat Allah bagi semua makhluk-Nya di dunia, sedangkan *al-rahīm* memiliki makna rahmat Allah bagi semua makhluk-Nya di akhirat.

Yang lebih unik, dalam penafsirannya atas “*bismi*” dalam *basmalah* jauh dari makna literalnya dengan menafsirinya per huruf. Seharusnya makna literalnya adalah “dengan nama” atau “bersumpah dengan nama”, karena huruf *bā* merupakan salah satu huruf sumpah (*qasam*), akan tetapi ia menafsirkannya dengan:

Bismi, *bā*-nya menunjukkan kepada badan halus (astral). *Sin* menunjukkan kepada tiga rasa yang ada dalam diri semua manusia. *Alif* menunjukkan kepada kesejatian manusia sebenarnya. *Mīm* menunjukkan kepada kawula-Gusti yang takkan bisa pisah, tulang *mīm* menunjukkan kepada hati, darah, tempatnya ruh yang enam ketika tidur dan ekor *mīm* menunjukkan kepada ruh yang menjelma menjadi mimpi.¹⁵¹

Hal di atas bisa dijelaskan lewat pemahaman sufistik tentang makna dari simbol huruf. Huruf *bā* ditafsirkan sebagai badan (dimensi) astral manusia. Karena yang bisa manunggal hanya dimensi astral (ruhani) manusia dan dimensi fisik tidak bisa manunggal dengan Tuhan, dalam tafsiran ini kemanunggalan disimbolkan dengan *bā*. Pada hakikatnya *bā* juga merupakan emanasi dari *alif* yang ilahi. *Bā* sesungguhnya adalah *alif* yang mendatar dan memiliki titik. *Bā* kehilangan identitas keilahianya karena ia memiliki titik. Titik merupakan kekuatan yang dapat memisahkan dari kebersatuan *alif*. Huruf *bā* juga merupakan sebuah permulaan proses penciptaan, terutama

¹⁵¹ Penafsiran basmalah yang lebih aneh lagi bisa didapatkan di buku Wejangan Wali Sanga, yaitu:

Bis: kulit, *mil*: daging, *llah*: bebalung, *al-rahmān al-rahīm*: dadi paningal kiwa tengen. (*Bis*: kulit, *mil*: daging, *llah*: tulang, dan *al-rahmān al-rahīm*: menjadi penglihatan (mata) kiri dan kanan). Wiryapanitra, *Wejangan Walisanga*, 26.

titiknya. Karena titiknya ia menjadi makhluk dan ia menelungkup bersujud kepada Tuhan.

Akan tetapi Sayyidina Ali mempunyai pandangan yang berbeda, ia berkata: *anā nuqtu bā-i bismillāh; anā Qalamun wa anā Lauḥun; anā ‘Arshun wa anā kursiyyun wa anā samāwāt* (Aku adalah titik pada *bā* dari bismillāh, Aku adalah Pena dan Aku adalah Buku Catatan (Lauḥ Maḥfudh), Aku adalah ‘Arsh dan aku adalah kursi dan langit).

Apabila dzat tidak terdefiniskan maka ia seperti titik. Apabila titik ini dipanjangkan hingga tujuh titik, maka akan membentuk *alif*, dengan panjang tujuh titik. Apabila tujuh titik ini muncul maka *alif* dapat ditemukan dalam setiap huruf *hijaiyya* dalam bentuk lurus ataupun lengkung, maka *alif* sebagai huruf *Aḥadiyyat* akan menjelma menjadi *Waḥdaniyyat*. Inilah pertanda bahwa tuhan beremanasi dalam segala bentuk. Dan segala bentuk dan rupa pada hakikatnya adalah wujud yang satu dan mutlak, yaitu Tuhan.

Huruf *sin* merupakan pertanda tiga rasa yang harus ada dalam diri manusia. Kyai Mustojo sudah menegaskan tentang ketiga rasa ini, yaitu ketika membahas *sembah puji* sebagai manifestasi dari *martabat Waḥdat*. *Sembah Puji* adalah berwudu dalam air kehidupan dan bisa merasakannya. Rasa yang dirasakan adalah jangan merasa memiliki pekerjaan (*af'al/perilaku*), kedua jangan merasa memiliki wujud, dan jangan merasa memiliki hidup. Maksudnya sudah sirna kemahlukan dan pada hakekatnya menyempurnakan hal yang baru (*ḥadith/ḥuduth*) dan menegaskan yang

qadim.¹⁵² Atau dalam kata lain orang yang sudah manunggal akan mengalami sebuah kondisi ekstase dan segala pikiran, perkataan, dan perbuatannya tidak lain adalah pikiran, perkataan, dan perbuatan Tuhan.

Sedangkan *alif* ditafsiri sebagai kesejatian manusia itu sendiri, yakni ketika manusia sudah mencapai tingkatan *insān kāmil*. *Insān kāmil* biasa disimbolkan dengan huruf *alif*, karena *alif* merupakan huruf *aḥadiyyat*, kesatuan, kebersatuan, kemanunggalan, sekaligus merupakan huruf transendensi. *Alif* merupakan huruf ilahi, dan huruf lain kehilangan wujud aslinya karena tidak mau menurut perintah.

Alif merupakan kebersatuan yang mutlak dan tak terciptakan, dan memberikan gambaran kepada para mistikus tentang '*ayn al-jam*', yaitu kesatuan yang sempurna. *Alif* adalah huruf yang bebas nilai dan murni, ia merupakan lambang mistikus sejati, yang bebas rohaninya, yang telah mencapai kemanunggalan dengan Tuhan.¹⁵³

Sedangkan *Mīm* menunjukkan kepada kawula-Gusti yang takkan bisa pisah. *Mīm* juga merupakan simbol kemanunggalan, yakni simbol dari Muḥammad yaitu perwujudan dari *insān kāmil* itu sendiri. Seperti dalam puisi: *taruhlah mīm dalam jiwamu, dan alif di hadapannya*. Huruf ini digunakan Tuhan untuk mewujudkan diri-Nya melalui simbol pribadi Muḥammad. Seperti dalam sebuah hadith qudsi: *Anā Aḥmad bilā mīm*, atau Aku Aḥmad tanpa *mīm*, yakni *Aḥad*, esa. Huruf *mīm* ini merupakan satu-

¹⁵² *Manuskrip Kyai Mustojo*, 25.

¹⁵³ Animmari Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, 432.

satunya penghalang antara Tuhan dan hamba-Nya.¹⁵⁴ Hal ini sesuai dengan tahap pemancaran ilahi oleh para mistikus, *Nūr Muḥammad* sebagai awal tahap emanasi seperti dalam *Wirid Hidayat Jati*.

Sedangkan yang dimaksud sebagai tulang *mīm* adalah bagian dari *mīm* yang berbentuk lurus mendatar. Posisi mendatar ini seperti posisi tidur, yaitu telentang. Ketika tidur maka ruh pun akan selalu berada dalam tubuh kita. Keenam ruh tersebut adalah *ruh nabati*, *ruh hewani*, *ruh jasmani*, *ruh ruhani*, *ruh nurani*, dan *ruh qudus*.¹⁵⁵

Sedangkan ekor *mīm* adalah bagian akhir dari huruf *mīm*. Ekor *mīm* menunjukkan kepada ruh yang menjelma menjadi mimpi. Satu-satunya ruh yang bisa menjelma menjadi mimpi adalah *ruh rahmani*. Karena ruh ini terletak di *unyengan* (pusaran rambut) yang berada di ubun-ubun manusia.¹⁵⁶ Kadang kalanya Tuhan memberikan petunjuk-petunjuknya juga lewat mimpi.

Dengan demikian, penafsiran K. Mustojo atas al-Fatihah tidak menyalahi syarat diterimanya tafsir *bāṭiniy* seperti apa yang sudah dijelaskan al-Dhahabiy, keabsahan dari makna batin ini harus memenuhi dua syarat:

أولهما: - أن يصح على مقتضى الظاهر المقرر في لسان العرب بحيث يجرى
على المقاصد العربية،
وثانها: أن يكون له شاهد نص أو ظاهراً في محل آخر يشهد لصحته من غير
معارض.¹⁵⁷

Pertama, sesuai dengan yang dimaksud makna *zāhir* yang ditetapkan dalam bahasa Arab supaya tidak keluar dari apa yang dimaksudkan

¹⁵⁴ *Ibid.*, 434.

¹⁵⁵ Lihat *Manuskrip Kyai Mustojo*, 6-7.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 7.

¹⁵⁷ Al-Dhahabiy, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, juz 2, 358.

dalam bahasa Arab. Kedua, harus adanya saksi (*shāhid*) secara tekstual maupun *zāhir* di tempat lain yang menguatkan keabsahan makna batin tersebut tanpa adanya pertentangan.

K. Mustojo tidak keluar dari makna literal dalam bahasa Arab – denotatif dalam istilah Barthes- (*zāhir*), ia menggunakan makna literal dari sebuah kata yang ada dalam al-Qur'an menjadi pintu gerbang bagi masuknya pemahaman terhadap makna lain (konotatif) yang kental dengan ajaran *manunggaling kawula-Gusti*. Seperti makna kata “al-maliki” yaitu mengatur, menjadi pintu gerbang bagi makna “darah” karena darah berfungsi sebagai pengatur kebutuhan jaringan tubuh. Selain itu penafsirannya juga dikuatkan oleh penafsiran al-Fatihahnya Siti Jenar dan Kitab Tanpa Aran, dan didukung oleh teks-teks sufi maupun pengetahuan dari disiplin ilmu lainnya.

Memang sekilas penafsirannya aneh dan terkesan tidak bisa sesuai makna *zāhir*, akan tetapi jika dibaca dengan kejernihan hati dan keterbukaan pikiran serta pemahaman sufistik yang mendalam makna tersebut bisa diterima secara logis. Makna (penafsiran) tersebut tidak harus ditolak, namun demikian tidak diwajibkan untuk diikuti, sebab makna yang demikian itu adalah makna yang diperoleh dari ilham bukan dari ketentuan yang telah ditetapkan oleh para ulama.

Dengan begitu sudah jelaslah penafsiran K. Mustojo menggunakan ajaran *manunggaling kawula-Gusti* untuk menafsiri setiap kata dalam al-Fatihah. Dan ia tenggelam dalam teori sufistiknya, sehingga ia menafsiri al-Fatihah dengan anatomi tubuh manusia. Firman Tuhan dalam hal ini adalah al-Qur'an harus terejawantahkan (termanifestasikan) dalam perbuatan dan

disatukan dengan anatomi tubuh manusia, sehingga melahirkan sebuah kemanunggalan. Jika “kitab kering” adalah teks suci al-Qur’an, maka ada ada yang disebut “kitab basah” yaitu jasad manusia sebagai wujud dari sifat Tuhan dan merupakan simbol dari sistem surat dan ayat dari al-Qur’an.¹⁵⁸



¹⁵⁸ Muhammad Sholikhin, *Sufisme Syekh Siti Jenar: Kajian Kitab Serat dan Suluk Syekh Siti Jenar*, 327.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan penelitian yang dilakukan oleh peneliti, bisa disimpulkan bahwa:

1. Suntingan teks dan terjemahan teks MKM ini di dalamnya terdapat beberapa kata yang termasuk kategori varian Adisi, Lakuna, dan Korup. Naskah ini berisi ajaran tasawuf terutama penjelasan tentang martabat tujuh, dan sahadat sekarat. Dalam naskah ini juga dijelaskan bagaimana ruh keluar dari tubuh, juga dijelaskan tentang keempat nafsu yang ada di dalam diri manusia. Naskah ini juga menjelaskan tentang enam belas anasir yang menjadi bahan jasad dan ruh kita dengan empat materi dasar yaitu angin, api, air dan tanah. Dalam naskah ini juga dijelaskan beberapa tafsiran dari ayat-ayat al-Qur'an yang dijadikan legitimasi dari ajaran tasawwuf yang ada di naskah ini. Beberapa diantaranya adalah surat *al-Fātiḥa* –yang akan dijadikan obyek dalam penelitian ini- dan beberapa ayat dari surat *al-Raḥmān*. Penulis naskah juga banyak mengambil *maqāla* Arab seperti “*man ‘arafa nafsah faqad ‘arafa rabbah*”.
2. *Manunggaling kawula-Gusti* dalam penafsiran K. Mustojo atas al-Fatihah ini bisa dilihat dari caranya menafsiri setiap kata dalam al-Fatihah. Dan ia tenggelam dalam teori sufistiknya, sehingga ia menafsiri al-Fatihah dengan anatomi tubuh manusia. Firman Tuhan dalam hal ini adalah al-Qur'an harus terejawantahkan (termanifestasikan) dalam perbuatan dan disatukan

dengan anatomi tubuh manusia, sehingga melahirkan sebuah kemanunggalan. Jika “kitab kering” adalah teks suci al-Qur’an, maka ada ada yang disebut “kitab basah” yaitu jasad manusia sebagai wujud dari sifat Tuhan dan merupakan simbol dari sistem surat dan ayat dari al-Qur’an.

B. Saran-saran

1. Penafsiran Al-Qur’an yang bernuansakan Sufistik-Kejawen ini hendaknya dipegang bagi ummat Islam Jawa sendiri, karena Islam tidak harus Arab dan harus tetap *nguri-nguri* khazanah budaya dan pemikiran leluhur.
2. Masih banyaknya Manuskrip yang belum diteliti yang tersebar di seluruh penjuru Nusantara, hendaknya hal ini dijadikan pemicu semangat bagi Filolog untuk menelusurinya. Tanpa adanya penelitian filologis atas manuskrip-manuskrip tersebut niscaya warisan Nusantara akan hilang.
3. Bagi peneliti Manuskrip Kyai Mustojo selanjutnya, agar lebih memfokuskan pada biografi K. Mustojo.

DAFTAR PUSTAKA

Buku

- ‘Arabi, Ibn. *Futūḥāt al-Makiyya*. Beirut: D al-Kutub al-Islāmiyya, 1999. Juz 3.
- A.H. Johns. *The Gift Addressed to The Spirit of The Prophet*. Canberra: The Australian National University, 1965.
- Al-Qashimiy. *al-Risāla al-Qushairiyya*. Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyya, 2001.
- Al-Ṭabariy. *Tafsīr al-Ṭabariy*. Beirut: Muassasa al-Risāla, 1994. Juz 1.
- Al-Taftāzāniy. *Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islāmiy*. Kairo: Dār al-Thaqāfa li al-Nashr wa al-Tauzī’, 1979.
- Arikunto, Suharsini. *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek*. Jakarta: Rineka Cipta, 2002.
- Arza, Azyumardi. *Konteks Barteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- B.J.O. Schrieke. *Indonesian Sociological Studies*. Bandung: W. Van Hoeve L.td., 1957. Part. 2.
- . “Het Boek van Bonang”. Disertasi, O.I Archipelaaan de Rijks Universiteit, 1916.
- Baedhowi. *Anthropologi Al-Qur’an*. Yogyakarta: LKiS, 2009.
- Baried, Siti Baroroh. *Pengantar Teori Filologi*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1985.
- Barthes, Roland. *Membedah Mitos-mitos Budaya Massa: Semiotika atau Sosiologi Tanda, Simbol, dan Representasi*, terj. Ikramullah Mahyudin. Yogyakarta: Jalasutra, 2010.
- Bastomi, Suwaji. *Dewaruci*. Semarang, Media Wiyata, 1992.
- Batavia Genoostchap van Kunsten en Wetenschappen. *Serat Tjentini*, jld. III. Batavia: Batavia Genoostchap van Kunsten en Wetenschappen, 1914.
- Chodjim, Achmad. *Serat Wedhatama For Our Time: Membangun Kesadaran untuk Kembali ke Jati Diri*. Jakarta: BACA, 2016.
- Darat, Sholeh. *Tafsīr Faidh al-Raḥmān*. t.tp.: t.p.,t.t.. Juz 1.

- G.W.J Drewes. *The Admonitions of Seh Bari*. Leiden: The Haque Martinus Nijhoff, 1969.
- . *Directions for Travellers on the Mystical Path*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1997.
- Goldziher, Ignaz. *Madzhab Tafsir dari Klasik hingga Modern*, terj. Alaika Salamullah, dkk. Yogyakarta: eLSAQ, 2010.
- Hamka. *Tasawuf, Perkembangan dan Pemurniannya*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1984.
- Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam: Iman dan Sejarah dalam Peradaban Dunia*, terj. Mulyadhi Kartanegara. Jakarta: Paramadina, 2014.
- Imron, Ali. *Semiotika al-Qur'an: Metode dan Aplikasi terhadap Kisah Yusuf*. Yogyakarta: Teras, 2011.
- Janutama, Ki Herman Sinung. *Pisowanan Alit 1: Nuswantara Negeri Keramat*. Yogyakarta: LKiS, 2012.
- K. Ng. Yasadipura I. *Kitab Dewarutji*. Yogyakarta: Tjabang Bagian Bahasa/ Urusan Adat-Istiadat dan Tjeritera Rakjat Djawatan Kebudayaan Departemen Pendidikan Pengadjaran dan Kebudayaan, 1960.
- Karanggayam, Pangeran. *Serat Nitistruti*. Kediri: Tan Khoen Swie, 1921.
- Khaldun, Ibn. *Muqaddimat Ibn Khaldun*. Damaskus: Maktabah al-Hidāya, 2004. Juz 2.
- Khan, Khan Sahib Khaja. *Cakrawala Tasawuf*, terj. Achmad Nashir. Jakarta: Rajawali, 1987.
- Kraemer, Hendrik. *Een Javaansche Primbon uit Zestiende Eeuw*. Leiden: F.W.W. Trap, 1921.
- Kusumohamidjojo, Budiono. *Filsafat Kebudayaan: Proses Realisasi Manusia*. Yogyakarta: Jalasutra, 2009.
- Lubis, Nabilah. *Naskah, Teks dan Metode Penelitian Filologi*. Jakarta: Forum Kajian dan Sastra Bahasa Arab, 1996.
- M. Solihin. *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2005.
- Madjid, Nurcholis. *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995.

- Mangoenwidjaja. *Sêrat Dewaruci*. Kediri: Tan Khoen Swie, 1928.
- Maulana, Achmad. *Kamus Ilmiah Populer*. Yogyakarta, Absolut, 2008.
- Moh. Zahrulla'aly, "Konsep *Manunggaling kawula-Gusti* Siti Jenar dalam Perspektif Ajaran Al-Qur'an". Skripsi Jurusan Ushuluddin, STAIN Ponorogo, Ponorogo, 2012.
- Mpu Syiwamurti. *Nawaruci*, terj. SP. Adhikara. Bandung: Penerbit ITB, 1984.
- Mpu Tantular. *Kakawin Sutasoma*, terj. Dwi Woro Retno Mastuti dan Hastho Bramantyo. Jakarta: Komunitas Bambu, 2009.
- Mulkhan, Abdul Munir. *Ajaran dan Jalan Kematian Syekh Siti Jenar*. Yogyakarta: Kreasi Wacana 2007.
- . *SYEKH SITI JENAR: Konflik Elite, dan Pergumulan Islam-Jawa*. Yogyakarta: Jejak, 2007.
- Mustaqim, Abdul. *Pergeseran Epistemologi Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Nasution. *Metode Reseach, Penelitian Ilmiah*. Jakarta: Bumi Aksara, 2008.
- Nicholson, Reynold A. *The Mystics of Islam*. London: G. Bell and Son Ltd., 1914.
- P.J. Zoetmulder. *Manunggaling Kawula Gusti: Pantheisme dan Monisme dalam Sastra Suluk Jawa, Suatu Studi Filsafat*, terj. Dick Hartoko, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2000), 131.
- Paku Buwana IV. *Serat Wulangreh*. Semarang-Surabaya-Bandung: G.C.T. Van Dhorp & Co, 1929.
- Poesponegoro, Marwati Djoened dan Nugroho Noto Susanto. *Sejarah Nasional Indonesia III*. Jakarta: Balai Pustaka, 1984.
- Prawira, Mangun. *Serat Ngabdul Jalil*, terj. Setya Yuwana Sudikan, dkk. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1997.
- R. Ng. Ronggawarsita. *Serat Wirid Hidayad Jati*. Surakarta: Albert Rusche & Co.,1916.
- Riyadi, Muhammad Irfan. *Manunggaling Kawulo Gusti*. Ponorogo: STAIN Ponorogo Press, 2014.

- S. Moertono. *State and Stratifact in Old Java: A Studi of the Later Mataram Period, 16th to 19th Century*. New York: Cornell University, Cornell Modern Indonesia Project, 1968.
- S. Soebardi. *The Book of Cabolëk*. Leiden: Koninklijk Institut voor Taal-, Land-en Volkenkunde, 1975.
- Safrudin, H.U. *Paradigma Tafsir Tekstual & Konstekstual Usaha Memaknai Kembali Pesan al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Saifuddin, Achmad Fedyani. *Antropologi Kontemporer: Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma*. Jakarta: Prenada Media Group, 2006.
- Sastroamidjojo, Sena. *Tjeritera Dewa Rutji*. Jakarta: Kinta, 1962.
- Saussure, Ferdinand de. *Pengantar Linguistik Umum*, terj. Rahayu S. Hidayat. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1988.
- Schimmel, Annemarie. *Dimensi Mistik dalam Islam*, terj. Sapardi Djoko Darmono. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986.
- , *Mystical Dimention of Islam*. Chapel Hill: The University of North Caroline Press, 1975.
- Schuon, Firthjof. *The Transcendent Unity of Religions*. Wheaton: Theosophical Publishing House, 1984.
- Septiawadi. *Tafsir Sufistik Sa'id Al Hawa dalam Al-Asas Fi Al-Tafsir*. Jakarta: Lectura Press, 2014.
- Shashangka, Dhamar. *Induk Ilmu Kejawen*. Jakarta: Dolphin, 2015.
- Shihab, Alwi. *Islam Sufistik*. Bandung: Mizan, 2001.
- Sholikhin, Muhammad. *Sufisme Syekh Siti Jenar: Kajian Kitab Serat dan Suluk Syekh Siti Jenar*. Yogyakarta: Narasi, 2014.
- Simuh. *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita: Suatu Studi terhadap Serat Wirid Hidayat Jati*. Jakarta: UI-Press, 1988.
- , *Sufisme Jawa: Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa*. Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1995.
- Siregar, H.A. Rivay. *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo Sufisme*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2002.
- Sri Mangkoenagoro IV. *Wedatama*, terj. S.P. Adhikara. Yogyakarta: CV. Bina Usaha, 1983.

Suluk Seh Siti Jenar. terj. Sutarti. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1981.

Suma, Muhammad Amin. *Ulumul Qur'an*. Jakarta: Rajawali Pers, 2013.

Suseno, Franz Magnis. *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2001.

Suwandi, dan Basrowi. *Memahami Penelitian Kualitatif*. Jakarta: Rineka Cipta, 2008.

The Gospel of Judas from Codex Tchacos, ed. Rodolphe Kasser, Marvin Meyer, Gregor Wurst, terj. Wandi S. Brata. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2006.

W. Poespoprodjo. *Hermeneutika*. Bandung: CV Pustaka Setia, 2004.

Wedhatama Winardi *Bahasa Indonesia*. Surabaya: PT Citra Jaya Murti, 1988.

Wetenschappen, Batavia Genoostchap van Kunsten en. *Serat Tjentini*, jld. I. Batavia: Batavia Genoostchap van Kunsten en Wetenschappen, 1912.

Wiryanitra. *Wejangan Walisanga*. Solo: Sadu-Budi, t.t..

Woodward, Mark R.. *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*, terj. Hairus Salim. Yogyakarta: LKiS, 1999.

Manuskrip

Manuskrip Kyai Mustojo

Naskah *Kakawin Sutasoma*, koleksi Perpustakaan Kantor Pusat Dokumentasi Dinas Kebudayaan Prov. Bali, Kode 23/2/Ka/Dokbud, 51 B-52 A.

Jurnal

Asmara, Andi. "Dimensi Alam Kehidupan dan Manunggaling Kawula-Gusti dalam Serat Jatimurti", dalam *ATAVISME*, Vol. 16, No. 2, Edisi Desember 2013, 153-167.

Atabik, Ahmad. "Perkembangan Tafsir Modern Di Indonesia", dalam *Hermeunetik*, Vol.8, No. 2, Desember 2014, 305-324

Fanani, Ahwan. "Ajaran Tarekat Syattariyyah dalam Naskah Risalah Shattariyyah Gresik," dalam *WALISONGO*, Volume 20, Nomor 2, November 2012, 347-370.

Fathurrahman, Oman. “Tarekat Syatariyyah: Memperkuat Ajaran Neosufisme.” dalam Sri Mulyati et.al ., *Tarekat-tarekat Muktabarah di Indonesia*. Jakarta: Prenada Media, 2006. 156-157.

Fauzan, Aris. “Konsep *Ingsun* dalam Sastra Sufi Jawa: Analisis terhadap Ingsun Siti Jenar”, dalam *Ilmu Ushuluddin*, Vol. 10 No. 1 Januari 2011, 67-86.

Gusmian, Islah. “Tafsir Al-Qur’an Bahasa Jawa, Peneguhan Identitas, Ideologi, dan Politik”, dalam *Şuhuf*, Vol. 9, No. 1, Juni 2016, hlm. 141—168.

Iskandar, “Penafsiran Sufistik Surat Al-Fatihah dalam Tafsir Tāj Al-Muslimīn dan Tafsir Al-Iklīl Karya KH Misbah Musthofa”, dalam *FENOMENA*, Volume 7, No 2, 2015, 189-200.

Musadad, Asep Nahrul. ‘AYAT- AYAT WAḤDAT AL-WUJŪD: Upaya Rekonsiliasi Paham *Waḥdat al-Wujūd* dalam Kitab *Tanbīh al-Māshi* Karya ‘Abdurrauf al-Sinkili,’ dalam *Al-Tahrir*, Vol. 15, No. 1, Mei 2015, 139-158.

Laman Web

<http://junaedi2008.blogspot.co.id/2009/01/teori-semiotik.html>

<http://info-peternakan.blogspot.co.id/2012/09/defenisi-dan-fungsi-sistem-sirkulasi.html> \

