

Refleksi

JURNAL KAJIAN AGAMA DAN FILSAFAT

**“Perkembangan Tasawuf dan
Persentuhannya dengan Modernitas”**

WACANA

Amsal Bakhtiar

**Tarekat Qadiriyyah: Pelopor Aliran-aliran
Tarekat di Dunia Islam**

Achmad Mubarak

Tasawuf dan Psikologi Islam

Suwarno Imam S.

**Ajaran Martabat Tujuh di dalam
Kepustakaan Jawa**

Wiwi Siti Sajaroh

Melacak Akar Teori Martabat Tujuh

TULISAN LEPAS

Ismawati

**Tradisi Kecil di Lingkungan Muslim:
Sebuah Peta Islamisasi di Kendal**

Refleksi

Jurnal Kajian Agama dan Filsafat

Refleksi
Jurnal Kajian Agama dan Filsafat
Vol. VI, No. 1, 2004

Dewan Redaksi

M. Quraish Shihab
Hamdani Anwar
Zainun Kamaluddin Fakhri
Komaruddin Hidayat
M. Din Syamsuddin
Kautsar Azhari Noer
Said Agil H. Al-Munawwar
Amsal Bakhtiar

Pemimpin Redaksi

Kusmana

Anggota Redaksi

Din Wahid
Wiwi Siti Sajarah
Edwin Syarif
A. Bakir Ihsan

Sekretariat

Suzanti Ikhlas

Penerbit

Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Alamat Redaksi

Jl. Ir. H. Djuanda No. 95, Ciputat, Jakarta Selatan
Telp. (021) 7491820, 7440425
Email: aosantosa@yahoo.com

Refleksi adalah jurnal yang terbit 3 (tiga) kali setahun, telah diakreditasi oleh Departemen Pendidikan Nasional RI melalui SK No. 395/DIKTI/Kep./2000. Refleksi menerima kontribusi tulisan berupa artikel, liputan akademik, laporan penelitian, dan tinjauan buku. Panjang tulisan minimal 10 halaman kuarto spasi ganda. Isi tulisan merupakan tanggung jawab penulis. Tulisan yang dimuat akan diberi honorarium.

TABLE OF CONTENTS

Articles

- 1-32 Tarekat Qadiriyyah: Pelopor Aliran-aliran Tarekat di Dunia Islam
Amsal Bakhtiar
- 33-44 Tasawuf dan Psikologi Islam
Achmad Mubarok
- 45-56 Ajaran Martabat Tujuh di dalam Kepustakaan Jawa
Suwarno Imam S.
- 57-78 Melacak Akar Teori Martabat Tujuh
Wiwi Siti Sajaroh
- 79-96 Maqāmāt dan Aḥwāl dalam Tasawuf
Media Zainul Babri

Book Review

- 97-100 Masterpiece Etika Aristoteles
A. Bakir Ihsan

Document

- 101-122 Tradisi Kecil di Lingkungan Muslim: Sebuah Peta Islamisasi di Kendal
Ismawati

MASALAH tasawuf atau spiritualitas menjadi tema yang tak pernah kering. Ia menjadi penyejuk dahaga manusia modern yang terlempar dari kungkungan materialisme. Dalam Islam, tasawuf merupakan tradisi klasik yang mengalami pasang surut, baik pada tataran wacana maupun praktik. Tampaknya tasawuf sebagai kajian yang bersentuhan dengan wilayah jiwa (*nafs*), menjadi kajian menarik tidak hanya bagi kalangan intelektual muslim, tetapi juga ahli pikir dari Barat. Bahkan tidak jarang para ahli mencari relevansi antara tasawuf dengan psikologi karena mengandung persentuhan “jiwa”, sehingga muncullah istilah psiko-sufistik. Karenanya tema yang diangkat kali adalah *Perkembangan Tasawuf dan Persentuhannya dengan Modernitas*.

Sebagai sebuah kajian yang muncul pasca Rasulullah, tasawuf tidak jarang melahirkan perdebatan di kalangan pemikir Islam yang justru semakin memberikan ruang eksistensi bagi tasawuf dengan beragam bentuknya. Bahkan dalam perkembangan modern, banyak tokoh yang mulai melihat kaitan tasawuf dengan perkembangan ilmu pengetahuan modern lainnya, seperti psikolog. Melihat perkembangan yang begitu dinamis dari ranah tasawuf ini, maka **Refleksi** kali ini mencoba mengurai beragam wacana yang terkait dengan dunia tasawuf.

Pada terbitan kali ini, **Refleksi** menyajikan lima tulisan yang khusus mengupas masalah tasawuf dari berbagai aspeknya. *Pertama*, adalah tulisan Amsal Bakhtiar dengan judul *Tarekat Qadiriyyah: Pelopor Aliran-aliran Tarekat di Dunia Islam*. Tulisan ini mengulas secara komprehensif tentang tarekat Qadiriyyah yang memiliki pengaruh cukup luas. Tulisan ini bukan saja mengulas biografi pendirinya, yaitu Syaikh ‘Abd al-Qadir Jilani, tapi juga ajaran dan praktik tarekat Qadiriyyah. Lebih dari itu, Amsal juga mengulas pengaruh dan proses penyebaran tarekat Qadiriyyah di Indonesia.

Kedua, tulisan Achmad Mubarak yang melihat psikologi sebagai bagian dari pesan yang tersurat di dalam ajaran Islam. Hanya saja benih-benih psikologi yang ada di dalam al-Qur’an ini belum mendapat perhatian secara serius. Sebagai disiplin ilmu, Psikologi baru dikenal pada akhir abad 18 Masehi, tetapi akarnya telah menghunjam sejak zaman Plato. Sebagai

ilmu modern Psikologi telah berkembang sangat maju. *Nafs* (jiwa) yang merupakan bagian dari telaah Psikologi, lebih dari tiga ratus kali disebut dalam al-Qur'an dan hadis, tetapi kajian seperti Psikologi yang bergaris horizontal tidak lahir dalam khazanah keilmuan klasik Islam. Para ulama lebih membahasnya dalam perspektif akhlak dan tasawuf yang lebih bergaris vertikal. Baru pada dekade 1950-an, para intelektual muslim yang belajar di Barat mulai tertarik pada kajian Psikologi. Bahkan dalam perkembangannya ada upaya-upaya yang berusaha menawarkan konsep alternatif tentang psikologi, yakni psikologi dalam perspektif Islam.

Ketiga, tulisan Suwarno Imam yang mengulas ajaran Martabat Tujuh di dalam kepustakaan Jawa. Kajian ini berpijak pada dua sumber, yaitu *Tuhfah* versi Jawa yang ditulis sekitar tahun 1680, dan *Serat Centini* yang ditulis pada permulaan abad ke-19. Menurut Suwarno, ajaran Martabat Tujuh dalam kepustakaan Jawa hadir dalam bentuk syair-syair yang di dalamnya terkandung istilah-istilah yang berkaitan dengan tujuh martabat, seperti *Ahadiyah*, *Wahdah*, *Wahidyah*, *la ta'yun*, dan *hakikat Muhammadiyah*. Namun istilah-istilah yang dipakai di dalam *Serat Centini*, telah mengalami sedikit perubahan, baik perubahan penulisan huruf tertentu maupun kata-kata tertentu. Hal ini terkait dengan perkembangan waktu yang memungkinkan terjadinya pengaruh budaya Jawa.

Keempat, tulisan Wiwi Siti Sajarah yang menganalisis akar-akar Martabat Tujuh. Menurut bahasa, martabat tujuh berarti tujuh tingkatan atau tahapan. Sedangkan menurut istilah, martabat tujuh merupakan teori yang digunakan untuk menjelaskan tentang terjadinya alam semesta dalam kerangka sistem emanasi. Teori tersebut walaupun dikemukakan dalam berbagai bentuk dan versi, namun semuanya bersifat monistik dan didasarkan pada pandangan dunia yang sama, yaitu bahwa dunia yang tampak ini mengalir dari Yang Tunggal. Jika kita telusuri, sistematika martabat tujuh ini berasal dari Muhammad Ibnu Fadlillah al-Burhanpuri (w. 1620).

Kelima, tulisan Media Zainul Bahri yang menyajikan tentang *maqāmāt* dan *aḥwāl* dalam tasawuf. *Maqāmāt* adalah jalan kreatif spiritual yang ditempuh para sufi untuk mendekati dan menjumpai Tuhan. Ia (*maqāmāt*) mesti diusahakan (*makāsib*) dengan segenap jiwa dan raga. Sesuai dengan namanya, ia bersifat tetap dan permanen. Sementara *aḥwāl* adalah keadaan-keadaan mental spiritual yang diterima sufi, sebagai hasil dari *maqāmāt*. Ia merupakan anugerah (*mawāhib*), tak bisa diusahakan

dan berubah-ubah. Namun sebenarnya, dalam pandangan sebagian kaum sufi, keduanya sama-sama anugerah.

Refleksi kali ini juga menyajikan tulisan lepas yang mengulas tentang pemetaan hasil proses Islamisasi para ulama di Kendal, satu daerah kabupaten yang berdampingan dengan Semarang ibukota Jawa Tengah. Walaupun gagasan pembaharuan telah dilakukan oleh para ulama Kendal sendiri yang menuntut ilmu di Makkah terutama pada abad ke-19 dan 20, namun masih menyisakan kebiasaan pra-Islam pada kalangan awam yang masih belum tuntas. Tulisan ini mengungkapkan tentang praktik keagamaan pada masyarakat pendukung tradisi kecil di kalangan muslim Kendal.

Pada rubrik *Book Review* diulas tentang salah satu karya besar Aristoteles tentang etika, yaitu *Nicomachean Ethics*. Di dalam buku ini Aristoteles menguraikan beragam tema, dari etika politik sampai etika persahabatan. Ulasan A. Bakir Ihsan terhadap buku ini sampai pada konklusi bahwa pemikiran etika Aristoteles yang diperlihatkan dalam buku ini merupakan pijakan wacana yang sangat relevan dalam konteks kekinian. Walaupun pada saat ini muncul aliran-aliran etika, tapi keberadaan etika Aristoteles terutama yang terkait dengan etika keutamaan (*virtue ethics*) sulit diabaikan, bahkan muncul kecenderungan menguatnya kembali “etika klasik” ala Aristoteles. Menurut Bakir pemikiran etika Aristoteles bisa dilihat melalui konsep teleologi dan etika keutamaan. Teleologi etika Aristo mengajarkan tentang arah tujuan. Tujuan segala perbuatan adalah kebaikan moral. Universalitas etika yang dikumandangkan Aristo lebih pada upaya pemahaman secara komprehensif terhadap sebuah tindakan atau perilaku. Kebaikan moral seseorang tidak bisa dilihat dari satu sisi. Seorang politisi yang sering menyumbangkan dananya untuk lembaga sosial, tidak bisa secara otomatis dinilai sebagai politisi yang baik. Karena bisa jadi dari sisi lainnya, ia melakukan pelanggaran-pelanggaran moral. Kebaikan moral seseorang harus dilihat pada pribadi sebagai manusia secara keseluruhan.

Terakhir, beberapa nama baru tim redaksi disertakan dalam edisi kali ini. Mereka bersama Mbak Wiwi dan Susanti akan menemani pembaca budiman untuk periode pengurusan yang baru. Mohon maaf atas segala kekurangan, semoga pengurus baru dapat mengelola jurnal prestisius dan kebanggaan Fakultas Ushluddin dan Filsafat ini lebih baik. Selamat membaca.

Jakarta, Juni 2004

Redaksi

MELACAK AKAR TEORI MARTABAT TUJUH

Wiwi Siti Sajarah

Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

sajarah2006@yahoo.com

Abstract: *This writing analyzes the roots of the Seven Degrees. Linguistically, “martabat tujuh” translates to seven levels or stages. In terms of terminology, the Seven Degrees is a theory used to explain the occurrence of the universe within the framework of an emanation system. Despite being presented in various forms and versions, the theory is inherently monistic and is based on the same worldview, namely that the visible world flows from the Ultimate Singular. Upon examination, the systematic nature of the Seven Degrees can be traced back to Muhammad Ibnu Fadlillah al-Burhanpuri (d. 1620).*

Keywords: *Seven Degrees, Sufism, Sufi, Philosophical.*

Abstrak: Tulisan ini menganalisis akar-akar Martabat Tujuh. Menurut bahasa, martabat tujuh berarti tujuh tingkatan atau tahapan. Sedangkan menurut istilah, martabat tujuh merupakan teori yang digunakan untuk menjelaskan tentang terjadinya alam semesta dalam kerangka sistem emanasi. Teori tersebut walaupun dikemukakan dalam berbagai bentuk dan versi, namun semuanya bersifat monistik dan didasarkan pada pandangan dunia yang sama, yaitu bahwa dunia yang tampak ini mengalir dari Yang Tunggal. Jika kita telusuri, sistematika martabat tujuh ini berasal dari Muhammad Ibnu Fadlillah al-Burhanpuri (w. 1620).

Kata Kunci: Martabat Tujuh, Tasawuf, Sufi, Falsafi.

Pendahuluan

Pada masa-masa permulaan, sekitar abad 17-an, perkembangan pemikiran tasawuf di Indonesia diwarnai dengan corak tasawuf falsafi, yang dapat dikategorikan sebagai tipe mistik ketakterhinggaan yang sangat identik dengan paham *Wahdāt al-wujūd* atau *wujūdiyyah*.

Doktrin *wujūdiyyah*, pada masa ini khususnya di Aceh pernah menjadi bahan perdebatan di kalangan para ulama. Selain karena adanya faktor sosial politik yang mempengaruhi masing-masing pihak yang berselisih, kontroversi seputar doktrin *wujūdiyyah* ini juga diakibatkan adanya perbedaan dalam penafsiran doktrin tersebut. Doktrin *Wahdāt al-wujūd* ini terpusat pada ajaran tentang penciptaan alam dan manusia melalui penampakan Diri Tuhan dalam tujuh martabat. Konsep ini kemudian dikenal dengan teori Martabat Tujuh.

Menurut bahasa, martabat tujuh berarti tujuh tingkatan atau tahapan. Sedangkan menurut istilah, martabat tujuh merupakan teori yang digunakan untuk menjelaskan tentang terjadinya alam semesta dalam kerangka sistem emanasi. Teori tersebut walaupun dikemukakan dalam berbagai bentuk dan versi, semuanya bersifat monistik dan didasarkan pada pandangan dunia yang sama, yaitu bahwa dunia yang tampak ini mengalir dari Yang Tunggal. Dunia yang tampak memperlihatkan dunia yang tidak tampak, tak terpisahkan dan terikat padanya, serta manunggal dalam Ada.¹ Oleh karenanya martabat tujuh ini juga bisa diartikan sebagai satu wujud dengan tujuh martabatnya. Ketujuh martabat itu adalah, *Aḥādiyyah*, *Wahdah*, *Wahīdiyyah*, *Alam Mitsal*, *Alam Arwah*, *Alam Ajsam*, dan *Insan Kamil*.

Jika kita telusuri, sistematika martabat tujuh ini berasal dari Muhammad Ibnu Fadillah al-Burhanpuri (w. 1620)² yang telah menyusun sebuah

buku kecil (dalam ukuran separuh kuarto dan tidak lebih dari sembilan halaman) mengenai emanasi menurut tujuh martabat. Buku kecil yang kemudian dikenal dengan *Tuhfah al-Mursalah ilā Rūḥ al-nabī* (persembahan kepada jiwa nabi) tersebut telah disusun pada tahun 1590.³ *Tuhfa* adalah karya yang ringkas, hampir semacam kumpulan dari aforisme. Burhanpuri menyebutnya dengan *nubdza*, ringkasan atau ikhtisar ajaran-ajaran sufi sehingga bersifat eklektis.

Landasan ajaran *Tuhfa* adalah bahwa Tuhan merupakan Wujud (*being*) dan wujud itu mengalir ke dunia kasat mata melalui tahapan emanasi namun tanpa melibatkan perubahan dalam proses tersebut. Tahapan pertama adalah ketersembunyian Tuhan (*aḥādiyāh*) dan enam tahapan berikutnya yang mengalir darinya adalah *wahdah*, *wahīdiyyah*, alam arwah, (dunia jiwa), alam *al-mitsāl* (dunia ide), alam *al-jism* (dunia tubuh), dan alam *al-insān al-kāmil* (dunia manusia sempurna). *Wahdah* dan *wahīdiyyah* bersama-sama *aḥādiyāh* membentuk tiga serangkai primer seperti dalam pemikiran plotinus dan tidak melibatkan manifestasi luaran (eksterior). Sedangkan empat tahapan lainnya dikelompokkan sebagai wujud luaran (eksterior). Manusia merupakan tahapan final dalam proses itu dan dapat mencapai kesempurnaan ketika pengetahuan yang ada pada dirinya telah mencapai pengetahuan Tuhan dan memahami dari mana berasal dan ke mana akan kembali, sehingga ia hidup sesuai ajaran syariat. Manusia merupakan mikrokosmos dan terdiri dari lima tingkatan emanasi di atasnya dan titik balik di mana pemikiran Tuhan yang telah melewati berbagai tahapan tersebut kembali kepada keabsolutan diri-Nya. Simpul-simpul ajaran ini adalah (a) Tuhan merupakan sumber segala sesuatu (b) tidak ada sesuatu pun selain Tuhan yang mewujudkan sendiri (c) benda-benda individual yang saling dibedakan (*mufassal*) antara satu dengan lainnya tidak dapat disejajarkan dengan Tuhan, meskipun sebelum adanya penciptaan mereka menyatu di dalam-Nya. Maka harus dicatat bahwa hal ini tidak berlawanan dengan doktrin kesatuan wujud (*unity of Being*) yang menjadi elemen pokok pemikiran sufi, tetapi menolak seluruh kecenderungan *antinomian* dan ekstrem.⁴

Ajaran al-Burhanpuri yang dijadikan sebagai landasan munculnya teori Martabat Tujuh adalah pendapatnya, seperti yang tertuang dalam *Tuhfah al-Mursalah*⁵ sebagai berikut:

Wujud ini memiliki tingkatan-tingkatan yang banyak. Tingkatan pertama adalah Non-determinasi (*al-lata'ayūn*), Kemutlakan, dan Esensi

Murni, tidak dalam pengertian bahwa batasan melekat dalam istilah mutlak, dan implikasi dari non-determinasi melekat pada tingkatan ini. Namun dalam pengertian, bahwa Wujud dalam tingkatan ini terlepas dari determinasi-determinasi dan sifat-sifat serta melampaui setiap batasan bahkan kemutlakan itu sendiri. Tingkatan ini disebut *Aḥādīyya* dan merupakan Esensi Terdalam Tuhan Yang Maha Suci dan Maha Mulia dan tidak di atasnya tingkatan lain bahkan semua tingkatan lainnya berada di bawahnya. Tingkatan kedua adalah tingkatan Determinasi Pertama (*al-lata'ayūn al-awwal*) yang berarti pengetahuan Tuhan akan zat-Nya dan sifat-Nya serta seluruh yang ada secara umum tanpa perbedaan antara satu dengan yang lain. Tingkatan ini disebut Wahda dan Hakikat Muhammadiyah. Tingkatan ketiga adalah Determinasi Kedua (*al-ta'ayūn al-tsāni*), yakni pengetahuan Tuhan akan zat-Nya dan Sifat-Nya serta segala yang ada secara terperinci dengan perbedaan antara satu dengan yang lain. Tingkatan ini disebut *Wahīdiyyah* dan Hakikat *Insāniyah*. Ketiga tingkatan ini seluruhnya bersifat tidak diciptakan (*qadim*) dan pendahuluan (*taqdim*) serta pengakhiran (*ta'akhur*) adalah bersifat logis, bukan temporal.

Tingkatan keempat adalah tingkatan Alam *al-Arwah* yang berarti sesuatu yang alami, mandiri, dan sederhana yang memanasifestasikan diri pada dirinya sendiri atau ide-ide. Tingkatan kelima adalah tingkatan Alam *al-Mitsāl* yang berarti sesuatu yang alami, tersusun, dan lembut yang tidak mengalami pembagian, pemisahan, penyisipan, dan penambahan. Tingkatan keenam adalah tingkatan Alam *al-Ajسام* yang berarti sesuatu yang alami, tersusun, dan padat serta memungkinkan pembagian dan pemisahan. Tingkatan ketujuh ialah Tingkatan yang memadukan seluruh tingkatan yang disebutkan: bendawi dan spiritual; *Wahīdiyya* dan *Wahda*; dan ia adalah manifestasi dari bagian-bagian akhir dan keadaan-keadaan (*ilbas*), yaitu Manusia.

Demikian ketujuh tingkatan itu. Yang pertama dari mereka adalah non-determinasi (*ladzuhur*) dan yang enam lainnya adalah keadaan universal dari manifestasi. Dan yang paling terakhir, yakni manusia, ketika dalam dirinya termanifestasi atau terjadi seluruh tingkatan yang terdahulu dalam bentuk yang tidak tersembunyi, maka hal itu disebut tingkatan Manusia Sempurna (*al-insān al-kāmil*). Dan hal ini termanifestasi secara paripurna pada diri Nabi Muhammad saw. sehingga ia menjadi penutup para nabi.

Ajaran al-Burhanpuri yang tertuang dalam karyanya *Tuhfa al-Mursalab* ini, dimungkinkan telah dikenal di Indonesia semasa ia masih hidup. Drewes telah menunjukkan bahwa Ibrāhīm al-Kuranī (w.1689) telah menyusun komentar terhadap karya tersebut bagi Muslim Indonesia atas permintaan Aḥmad al-Kushashī, gurunya di Madinah, guna memberikan pemahaman yang benar terhadap karya ini. Karena al-Kushashī wafat tahun 1661, maka komentar itu kemungkinan besar ditulis sebelum itu meski tidak dikenal secara pasti. Namun penggunaan komentar karya ini mensyaratkan pengetahuan terhadapnya terlebih dulu sehingga dugaan bahwa *Tuhfa* (ditulis sekitar 1590) telah dikenal di Indonesia sekitar tahun 1619 atau sebelum itu, jelas tidak memaksakan fakta.⁶

Terdapat empat orang pengarang Muslim utama yang karyanya kita kenal dan dianggap mendapat pengaruh dari al-Burhanpuri. Mereka menulis dalam bahasa Melayu dan mereka hidup pada kurun abad ke-17. Tiga di antaranya adalah orang Sumatra dan yang keempat dari Gujarat, yakni al-Raniri. Meskipun terbilang orang asing, al-Raniri, dapat menulis menggunakan bahasa Melayu dengan baik. Adapun tiga orang Sumatra itu ialah Shamsu al-Din Pasai, Abdul Rauf Singkel, dan Hamzah Fansuri. Shamsu al-Din wafat tahun 1630 tapi tahun kelahirannya tidak diketahui. Abdul Rauf Singkel lahir sekitar tahun 1617 dan wafat sekitar tahun 1690. Sedangkan Hamzah Fansuri tidak diketahui lahir dan wafatnya, namun sepertinya ia hidup dan menulis beberapa tahun sebelum Shamsu al-Din. Dari keempat orang tersebut Hamzah dan Shams al-Din dianggap mewakili kelompok sufi heterodoks berdasarkan paham panteisme mereka. Sementara al-Raniri dan Abdul Rauf Singkel termasuk kelompok ortodoks. Al-Raniri mencapai kemasyhurannya ketika menjabat hakim di pemerintahan Iskandar Tsani, penguasa Aceh 1636-1641 yang menjatuhkan hukuman terhadap mereka yang dituduh musyrik dan membakar karya-karya Hamzah sehingga beberapa orang pengikutnya dihukum.

Hamzah Fansuri, al-Raniry, Shamsu al-Din, dan Abdul Rauf Singkel telah menggunakan *Tuhfa* dalam karya-karya mereka dan memakai pemikiran mengenai tujuh tingkatan wujud.⁷ Shams al-Din menggunakannya dalam beberapa karyanya sehingga hal ini membuktikan bahwa *Tuhfa* telah dikenal di Aceh sebelum tahun 1630. Secara ekstensif al-Raniri juga mengutip *Tuhfa* dalam beberapa karyanya. Begitu juga Abdul Rauf Singkel yang karya-karyanya ditulis antara tahun 1661 sampai 1686 menggunakan terminologi dari *Tuhfa* yang ia duga para muridnya

telah akrab dengan pemikiran itu dengan sistem yang berbeda. Secara khusus Hamzah penting untuk dicatat karena ia menggunakan sistem pemikiran yang sangat dekat dengan sistem pemikiran al-Jilli yang pada beberapa segi hal ini menunjukkan beberapa titik temu dengan Ibn Fadlillah dan karyanya.

Meskipun tahun 1630 adalah tahun paling akhir bagi pengenalan *Tuhfa* di Sumatra Utara, namun beberapa tahun sebelumnya ia telah dikenal. Ia mulai dikenal setelah satu tahun musim haji sesudah karya ini ditulis karena Gujarat dan pelabuhan dagangnya seperti Surat dapat ditempuh sekitar satu atau dua bulan perjalanan dari Aceh. Akan lebih sulit untuk mengetahui kapan *Tuhfa* mulai dikenal di Jawa. Karena tidak terdapat jejak yang ditemukan pada dua karya Muslim paling awal di Jawa yakni: *Het Boek van Bonang* (kitab undang-undang Bonang) dan *Een Javaansche Primbon uit de zeitiende eeuw* (kitab primbon Jawa). Demikian pula tidak ditemukan bagian dari *Tuhfa* dalam ajaran-ajaran para Wali Songo yang menurut tradisi merupakan para penyebar Islam pertama di Jawa.

Namun terdapat alasan yang kuat untuk menduga bahwa Abdul Rauf Singkel memainkan peran yang penting dalam menyebarkannya di Jawa. Pertama, ia menghabiskan masa sekitar 19 tahun di Mekkah di mana saat itu Mekkah sendiri banyak dipengaruhi oleh pemikiran mistik Muslim India. Artinya, Abdul Rauf mungkin telah memiliki akses terhadap *Tuhfa* dan menjadikannya sebagai dasar pengajarannya sendiri di sana. Kedua, ia dikenal sangat dekat dengan dua orang khalifah Tarekat Syattariyah yakni Ahmad Qusyasyi dan Mulla Ibrahim al-Kurani. Dari Ibrahim sendiri ia mendapatkan ijin untuk mendirikan tarekat ini ketika ia kembali ke Sumatra pada tahun 1661. Selain itu, ia telah mencapai kedudukan yang tinggi di Mekkah dan menjadi guru bagi ratusan bahkan ribuan Muslim Indonesia yang datang ke sana dari berbagai kepulauan. Sebagian dari mereka bahkan diinisiasi ke dalam Tarekat Syattariyah. Hal inilah yang mungkin menjadi sebab bagi cepatnya perkembangan tarekat ini di Indonesia sekembalinya Abdul Rauf sekaligus menjadi bukti bahwa *Tuhfa* sangat dikenal, khususnya di Jawa. Di Aceh sendiri ia mengajar sekitar 30 tahun dan meraih reputasi tinggi sehingga dihormati sebagai “rasul” pertama ke Indonesia. Patut diingat bahwa Aceh merupakan tempat persinggahan bagi para jamaah haji dalam perjalanannya ke Mekkah dan beberapa jamaah asal Jawa sempat bermukim di sana saat pergi maupun kembali

dari Tanah Suci. Selain itu, mereka juga mempelajari agama sehingga dapat dipastikan sebagian dari mereka tentu menjalin hubungan bahkan benar-benar belajar dengan Abdul Rauf. Karena itu, bukan suatu kebetulan jika sebagian besar *interpolasi* (penambahan) dalam teks Jawa berupa kutipan dari karya-karya teoritis penting Abdul Rauf atau setidaknya semangkat karya itu sangat dekat dengan karyanya.

Rinkes memberikan informasi menarik mengenai perkembangan Tarekat Syattariyah yang juga sesuai dengan asumsi kita di atas. Dalam artikelnya *Saints of Java* (para wali Jawa) ia menyebutkan bahwa Abdul Muhyi (penyebar Islam di wilayah Priangan) telah bertemu dengan Abdul Rauf di Aceh saat ia kembali dari haji dan setelah itu menyebarkan ajaran-ajaran Syattariyah di Jawa. Dalam hal ini ia diikuti oleh murid utamanya yaitu Bagus Nurdjain dari Cirebon (yang tidak jauh dari Tegal di mana teks Jawa *Tuhfa* ini ditulis) dan juga anaknya yaitu Bagus Anom (Mas Pekik Ibrahim) dan Haji Abdullah. Maka tidaklah berlebihan untuk menduga bahwa perkembangan Tarekat Syattariyah dan pengenalan terhadap *Tuhfa* seiring dengan keadaan yang disebut di atas, sehingga secara teoritis, versi Jawa dari *Tuhfa* telah ada setidaknya sejak 1680.⁸

Benih-benih Teori Martabat Tujuh

Jika dilacak lebih jauh, sesungguhnya teori Martabat Tujuh ini mempunyai kaitan erat dengan ajaran-ajaran tasawuf yang berkembang sebelumnya. Benih-benih ajaran tasawuf yang memotivasi lahirnya teori Martabat Tujuh ini adalah:

1. Ajaran Tasawuf Ibnu ‘Arābī (1165 M) tentang *Wahdāt al-wujūd*

Menurut Ibnu ‘Arābī, Allah adalah “Wujud Mutlak”, yaitu zat yang mandiri, yang keberadaan-Nya tidak disebabkan oleh sesuatu sebab apa pun.⁹ Di bagian lain ia mengemukakan: “Pertama-tama harus diketahui bahwa Allah swt. adalah zat yang awal, yang tidak ada sesuatu pun mendahului-Nya. Tidak ada sesuatu yang awal bersama-Nya. Dia ada dengan sendiri-Nya, tidak membutuhkan sesuatu selain Dia. Dia adalah Tuhan Yang Maha Esa, yang tidak berhajat kepada alam semesta.”¹⁰

Selanjutnya Ibnu ‘Arābī menjelaskan bahwa segenap wujud hanya mempunyai satu realitas. Realitas tunggal “yang benar-benar ada itu ialah Allah” semata. Adapun alam semesta yang serba ganda ini hanyalah sebagai wadah *tajalli* dari nama-nama dan sifat-sifat Allah dalam wujud yang

terbatas. Nama-nama dan sifat-sifat itu sendiri identik dengan zat-Nya yang mutlak. Karena itu menurut Ibnu ‘Arābī, Allah itu mutlak dari segi esensi-Nya, tetapi menampakkan diri pada alam semesta yang serba terbatas. Ia adalah “*ayn*” sesuatu dan terbatas dengan batasan semua yang terbatas.¹¹ Paham ini timbul (sebagai lanjutan) dari konsep hulul, yang dijelaskan bahwa Tuhan ingin melihat diri-Nya di luar diri-Nya. Oleh karena itu, Ia menciptakan alam ini. Ia menciptakan alam ini sebagai cermin bagi diri-Nya. Di kala Ia ingin melihat diri-Nya, Ia dengan mudah melihatnya kepada alam, karena pada tiap-tiap benda tersebut terdapat sifat ketuhanan. Dari sinilah muncul paham kesatuan. Yang ada di alam ini kelihatan banyak, tetapi sebenarnya itu satu. Hal ini layaknya seperti orang yang melihat dirinya dalam beberapa cermin yang disimpan di sekelilingnya. Dalam setiap cermin ia dapat melihat dirinya dalam jumlah yang banyak tetapi sebenarnya wujudnya hanya satu. Sebagaimana Ibnu ‘Arābī menjelaskan dalam *Fuṣūṣ al-Hikām*, seperti dikutip Harun Nasution “Wajah sebenarnya satu, tetapi jika engkau perbanyak cermin menjadi banyak”.¹²

Secara sepintas ajaran yang dikemukakan Ibnu ‘Arābī itu seakan-akan sebagai lanjutan dari pendapat Plotinus yang mengajarkan bahwa Yang Maha Esa itu ada di mana-mana.¹³ Meskipun begitu terdapat perbedaan yang fundamental antara kedua doktrin itu. Menurut Plotinus, Yang Maha Esa ada di mana-mana dan menjadi sebab wujud: sedangkan Yang Maha Esa-nya Ibnu ‘Arābī ada di mana-mana sebagai Esensi, dan tidak di mana-mana sebagai Esensi Universal yang berada di atas semua. Dalam hal ini Plotinus melihat hubungan Tuhan dengan alam semesta dalam bentuk emanasi, sedangkan Ibnu ‘Arābī melihatnya dalam bentuk *tajallī*. Perbedaan mendasar antara emanasi (*fayd*) dan *tajallī* adalah bahwa emanasi bersifat vertikal sehingga menjadi alam semesta, sedangkan *tajallī* bersifat horizontal karena segenap fenomena maknawi dan empiris muncul dan berubah sebagai manifestasi dari Tuhan.

2. *Tajallī al-Haq*

Sebagaimana telah diulas di atas, paham yang mengatakan bahwa diciptakannya alam adalah dikarenakan Allah berkeinginan untuk melihat diri-Nya selain diri-Nya di alam. Untuk itulah Dia melakukan *tajallī* sebagai perwujudan dari keinginan-Nya tersebut. Oleh karenanya pembicaraan masalah *tajallī* tidak dapat dipisahkan dengan pembicaraan tentang

Wahdāt al-wujūd. Bahkan dapat dikatakan bahwa konsep *tajallī* merupakan tiang dari paham *Wahdāt al-wujūd*. Secara etimologis banyak kata yang dapat dijadikan sebagai arti dari *tajallī*; misalnya penyingkapan diri, pernyataan diri, penampakan diri, penampakan Tuhan, manifestasi, dan lain-lain. Sedangkan secara terminologis kata *tajallī* bermakna penampakan diri Tuhan dalam bentuk-bentuk konkret. Tuhan melakukan *tajallī* dalam bentuk-bentuk yang tidak terbatas jumlahnya. Bentuk-bentuk tidak ada yang sama dan tidak akan terulang dalam bentuk yang sama. Semua terjadi secara terus menerus, berubah dari satu keadaan kepada keadaan yang lain.¹⁴

Tajallī Tuhan dalam pandangan Ibnu ‘Arābī mengambil dua bentuk. Pertama, *Tajallī Dzati* yang berbentuk penciptaan potensi, dan kedua, *Tajallī Syuhūdi* yang mengambil bentuk penampakan dari dalam citra tertentu. *Tajallī* dalam bentuk pertama secara intrinsik, hanya terjadi di dalam esensi Tuhan sendiri. Oleh karena itu, wujudnya tidak berbeda dengan esensi Tuhan itu sendiri, karena ia tidak lebih dari suatu proses ilmu Tuhan di dalam esensi-Nya sendiri. Sedangkan *tajallī* dalam bentuk kedua ialah ketika potensi-potensi yang ada di dalam esensi mengambil bentuk aktual dalam berbagai fenomena alam semesta.¹⁵

Secara keseluruhan teori *Tajallī* dapat dikelompokkan pada dua bagian. *Tajallī* pertama adalah penampakan diri Tuhan (*al-ḥaq*) kepada diri-Nya sendiri dalam bentuk-bentuk entitas-entitas permanen. Entitas-entitas permanen ini adalah realitas-realitas yang hanya ada dalam ilmu Tuhan, tetapi tidak ada dalam alam nyata. Entitas-entitas permanen ini tidak lain daripada bentuk-bentuk penampakan nama-nama Tuhan pada tarap kemungkinan ontologis. *Tajallī* kedua adalah penampakan entitas-entitas permanen dari alam gaib ke alam nyata, dari potensialitas ke aktualitas, dari keesaan keanekaan, dari batin ke zahir. Pada *tajallī* yang kedua ini, *al-ḥaq* menampakkan diri-Nya dalam bentuk-bentuk yang tidak terbatas di alam dalam alam nyata. Totalitas semua bentuk ini merupakan alam nyata. Alam dan segala sesuatu yang ada di dalamnya mempunyai Wujud persis seperti apa yang telah ada sejak azali dalam entitas-entitas permanen.¹⁶

Selain menggunakan istilah *tajallī*, Ibnu ‘Arābī juga menggunakan istilah “emanasi” (*ḥayd*). Namun “emanasi” Ibnu ‘Arābī berbeda dengan “emanasi” Plotinus, yang mengajarkan bahwa Yang Esa melimpahkan sesuatu dan selanjutnya melimpahkan sesuatu yang lain, kemudian se-

terusnya dalam bentuk suatu rangkaian. “Emanasi” bagi Ibnu ‘Arābī berarti *tajallī*, penampakan diri *al-Ḥaqq* dalam bentuk yang berbeda-beda, dari yang kurang konkret kepada yang lebih konkret. Realitas yang satu dan sama menampakkan diri-Nya secara langsung dalam bentuk-bentuk segala sesuatu yang berbeda-beda.

Terdapat dua tipe utama “emanasi” yang dikemukakan Ibnu ‘Arābī, yaitu pertama, “emanasi paling suci” (*al-fayd al-aqdas*), kedua, “emanasi suci” (*al-fayd al-muqaddas*). Tipe pertama lebih dahulu daripada tipe keduanya dalam logika urutan eksistensial, bukan dalam kenyataan. “Emanasi paling suci” disebut juga dengan “penampakan diri esensial” (*al-tajallī al-dzati*) dan “penampakan diri gaib” (*al-tajallī al-ghaybi*). “Emanasi paling suci” adalah taraf pertama yang menentukan dalam penampakan diri *al-ḥaqq*. Ini adalah taraf awan tebal (*al-a’ma*), seperti disebut Ibn ‘Arābī. Pada taraf ini *al-ḥaqq* tidak menampakkan diri-Nya kepada sesuatu yang lain tetapi kepada diri-Nya sendiri. Emanasi tipe kedua, yaitu “emanasi suci” (*al-fayd al-muqaddas*), biasanya disebut dengan “penampakan diri eksistensial” (*al-tajallī al-wujūdī*) dan “penampakan diri indrawi” (*al-tajallī al-syuhudi*). “Emanasi suci” adalah penampakan diri dari Yang Esa dalam bentuk-bentuk keanekaan eksistensial. Emanasi ini adalah penampakan “entitas-entitas permanen” dari alam yang ada hanya dalam pikiran kepada alam yang dapat diindra (*min al-’alam al-ma’qūl ilā al-’alam al-mahsūs*), atau penampakan apa yang potensial dalam bentuk apa yang aktual dan munculnya segala yang ada secara eksternal sesuai dengan apa yang ada dalam kepermanenan azalnya.¹⁷

Dalam *Fuṣūṣ al-Hikām* Ibnu ‘Arābī seperti dikutip Kautsar membicarakan hubungan antara *tajallī ghayb* dan *tajallī syahadah*. Ia berkata:

...Bahwasanya Allah mempunyai dua tipe *tajallī*; *tajallī ghayb* dan *tajallī syahadah*. Dengan *tajallī ghayb*, Dia memberikan “kesiapan” yang menentukan sifat Kalbu. Ini adalah *tajallī dzati* (penampakan diri esensial) yang realitasnya tidak terlihat. Ini adalah “ke-Dia-an” (*al-hūnyyah*) yang dimiliki-Nya sebagaimana Dia menyebut diri-Nya dengan “dia” (*huwa*). Allah adalah “Dia” terus menerus selama-lamanya. Apabila “kesiapan” terjadi untuk kalbu, sesuai dengan itu *tajallī syuhudi* menampakkan diri kepadanya dalam alam yang dapat dilihat, maka kalbu itu melihat Allah dalam bentuk yang ditampakkan-Nya kepada kalbu tersebut...Dia ta’ala memberikan “kesiapan” kepada Kalbu sesuai

dengan firman-Nya: “Dia memberi setiap sesuatu bentuk kejadian-Nya.” (QS. 20: 50).¹⁸

Kutipan di atas memberikan gambaran, bahwa *al-haqq* ketika melakukan *tajallī* pertama, *tajallī ghayb*, selalu dan selama-lamanya menyebut diri-Nya dengan kata ganti orang ketiga tunggal: “Dia” (*Huwa*). Kata ganti ini adalah simbol yang memberikan makna filosofis yang mendalam tentang *al-haqq* pada taraf *tajallī* pertama, yang digunakan hanya untuk “Satu” orang ketiga. Hal ini mempunyai makna bahwa *al-haqq* sebagai pelaku *tajallī*, masih mempertahankan bahwa Dia adalah “Esa” atau “Satu”. Dia masih berada pada taraf “Keesaan” diri-Nya, yang disebut *wahīdiyyah* (unitas, keesaan, kesatuan). Ketika “kesiapan azali” terjadi pada Kalbu sang agnostik, terjadi pulalah *tajallī* kedua, *tajallī* yang dapat dilihat (*tajallī syahadah*). Jika *tajallī* pertama terjadi dalam alam yang tidak dapat dilihat (“alam al-ghayb), sehingga disebut *tajallī ghayb*, maka *tajallī* kedua terjadi dalam alam yang dapat dilihat (*alam syahadah*), dan karena itu dinamakan *tajallī syahadah*.¹⁹

3. Insan Kamil

Menurut Ibnu ‘Arābī, manusia adalah tempat *tajallī* Tuhan yang paling sempurna, karena dia adalah *al-kaun al-jami*, atau dia merupakan sentral wujud, yakni alam kecil (mikrokosmos) yang tercermin padanya alam besar (makrokosmos), dan tergambar padanya sifat-sifat ketuhanan. Oleh karena itulah manusia diangkat sebagai khalifah.²⁰

Menurut Ibnu ‘Arābī, insan kamil merupakan miniatur dan realitas ketuhanan dalam *tajallī*-Nya pada jagat raya. Oleh karena itu, ia menyebutnya sebagai *al-‘alam al-shaghbir* (mikrokosmos), yang pada dirinya tercermin bagian-bagian dari jagat raya (makrokosmos). Esensi insan kamil merupakan cermin dari esensi Tuhan, jiwanya sebagai gambaran dari *al-nafs al-kulliyah* (jiwa universal), tubuhnya mencerminkan arasy, pengetahuannya mencerminkan pengetahuan Tuhan: hatinya berhubungan dengan *bait al-Ma‘mur*, kemampuan mental spiritualnya terkait dengan malaikat, daya ingatannya dengan Saturnus (*zuhal*), daya inteletiknya dengan Yupiter (*al-Musyitari*), dan lain-lain.²¹

Proses yang harus dilakukan untuk menjadi Insan Kamil adalah melalui apa yang diistilahkan Ibnu ‘Arābī dengan “*takhalluq bi akhlāqillāh*” (berakhlaklah dengan akhlak Allah). *Takhalluq* berarti menafikan sifat-sifat manusia dan menegaskan sifat-sifat Allah yang telah ada pada kita. Selain

itu *takhalluq* juga berarti menafikan wujud kita dan menekankan wujud Allah karena kita dan sesuatu selain Allah tidak mempunyai wujud kecuali dalam arti majazi. Ketika manusia menafikan wujudnya, ia kembali pada sifat aslinya, yaitu ketiadaan (*'adam*), dan pada saat yang sama ia berada dalam keadaan ketenteraman abadi. Di samping itu *takhalluq* juga berarti menerima dan mengambil nama-nama Allah yang telah ada pada diri kita, yang masih dalam bentuk potensial. *Takhalluq* dicontohkan secara sempurna oleh Nabi Muhammad saw.²²

Kesempurnaan insan kamil itu pada dasarnya disebabkan karena pada dirinya Tuhan bertajalli secara sempurna melalui hakikat Muhammad (*al-haqiqah al-muhammadiyah*). Hakikat Muhammad merupakan wujud *tajalli* Tuhan paripurna, dan merupakan makhluk yang paling pertama diciptakan oleh Tuhan. Ia telah ada sebelum penciptaan Adam. Oleh karena itu Ibnu 'Arabi menyebutnya dengan akal pertama. Dialah yang menjadi sebab penciptaan alam semesta dan sebab terpeliharanya. Hakikat Muhammadiyah seperti yang dikutip Harun Hadiwijono bisa dikatakan juga sebagai aspek yang mistis dari *logos*. Ia bukan Muhammad sang nabi, melainkan hakikat Muhammad, roh Muhammad. Manusia Muhammad dari Mekah dan segala nabi, termasuk Musa, Ibrahim, dan Yesus adalah penjelmaan individual dari hakikat Muhammad tadi. Oleh Ibnu 'Arabi ia disebut *Qutb* (kutub), yaitu kepala rohani dari susunan pemerintahan nabi dan wali. Ia adalah yang menyatakan Allah, yang meneruskan segala pengetahuan Allah kepada semua orang yang memilikinya dan yang menjadi sebab dari segala kejadian. Ia sama dengan roh kudus dan aktivitas Allah yang menciptakan (*haqiqat al-Makhlis bibi*).²³

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa yang dinamakan insan kamil itu ialah manusia yang telah dapat mencerminkan nama-nama dan sifat-sifat Tuhan secara sempurna. Karena itu, padanya Tuhan dapat melihat diri-Nya secara utuh. Peringkat demikian dapat dicapai oleh seorang insan setelah dirinya menjadi manifestasi Sempurna dari hakikat Muhammad sebagai wadah *tajalli* Tuhan paripurna.

Menurut Ibnu 'Arabi, manusia sempurna adalah yang memenuhi kriteria sebagai berikut: *Pertama*, manusia yang merendah dalam arti tunduk, patuh, dan pasrah kepada Tuhan. *Kedua*, manusia yang "meninggi dalam arti derajatnya tinggi dan mulia karena ia memantulkan semua nama dan sifat Tuhan secara sempurna dan seimbang. Dua kriteria tersebut berarti manusia sempurna mengandung paradoks kesempurnaan. Di satu sisi

manusia sempurna adalah manusia yang “merendah”, pada kesempatan yang sama manusia sempurna adalah manusia yang “meninggi”. Artinya, semakin manusia merendah di hadapan Tuhan, semakin tinggi derajatnya. Semakin tunduk ia kepada Tuhan, semakin banyak ia menyerap nama-nama Tuhan.

Kesimpulan yang diperoleh dari pendapat Ibnu ‘Arābī dengan menempatkan manusia pada posisi yang sangat tinggi adalah, ia mengajarkan “metafisika antroposentris” dan “humanisme antroposentris”. Kesimpulan ini memang didukung oleh pandangannya bahwa manusia adalah yang tertinggi di antara semua makhluk. Manusia adalah perpaduan semua nama dan sifat Tuhan dan semua realitas alam. Manusia adalah perantara antara Tuhan dan alam karena tanpa manusia Tuhan tidak dapat menciptakan dan memelihara alam, dan Tuhan menundukkan segala sesuatu yang ada di alam melalui manusia.²⁴

Ketiga ajaran Ibnu ‘Arābī tentang *Waḥdah al-Wujūd*, *Tajallī* Tuhan, dan Insan Kamil, kemudian dikembangkan lebih jauh oleh murid-muridnya dengan melahirkan teori Lima kehadiran (*al-ḥaḍarat al-ilāhiyyat al-khamsa*).

Pemikiran tentang lima kehadiran ini dibangun dan dikembangkan oleh Sadr al-Qunawi, Said al-Dīn al-Farghānī, Mu’ayyid al-Dīn al-Jandī, Kamāl al-Dīn ‘Abd al-Razzaq al-Khasani, dan Sharaf al-Dīn Dawūd al-Qasayari.²⁵

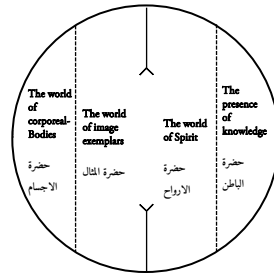
Secara umum kata “kehadiran” sama dengan kata “tingkatan” (*martaba*), yakni kata yang lebih berkonotasi filosofis daripada religius. Para pengikut Ibnu ‘Arābī sering memperbincangkan “tingkatan-tingkatan wujud” (*maratib al-Wujūd*) yang jumlahnya mereka anggap tidak terbatas, namun dalam kategori umumnya (*kulliyat*) mungkin dapat direduksi menjadi lima atau enam saja seperti kehadiran-kehadiran Ketuhanan. Namun masing-masing lima atau enam kehadiran ini sering diajukan sebagai sebuah tingkatan atau dengan istilah yang kurang lebih sama, yakni sebagai sebuah “dunia”. “Dunia” (*al-‘alam*) didefinisikan sebagai “sesuatu selain tuhan” (*mā siwa Allāh*).

Di sini kita akan melihat bagaimana pendapat murid-murid Ibnu ‘Arābī berbicara tentang “Lima Kehadiran Ketuhanan”.

1. Al-Qunawi (w. 673/1274)²⁶

Al-Qunawi menyebut Lima Kehadiran tersebut sebagai berikut: pertama, adalah Kehadiran Pengetahuan atau Batin (*ḥaḍrat al-bātin*), yang mencakup nama-nama Tuhan, sifat-sifat-Nya, dan entitas-entitas abadi. Di hadapan Kehadiran Pertama dalam posisi yang berlawanan, adalah Dunia Persepsi atau Kehadiran Lahir (*ḥaḍrat al-dhāhir*). Di antara keduanya adalah Kehadiran Pusat yang mencakup dua sisi yang secara eksklusif berkenaan dengan manusia paripurna. Kemudian di sisi kanan dari kehadiran pusat, antara ia dan Ketuhanan Yang Ghaib adalah Kehadiran Ruh. Terakhir, di sisi kiri Kehadiran Pusat antara ia dan Dunia Nyata adalah Dunia Kesan.

Dalam skema dapat dilihat sebagai berikut:²⁷



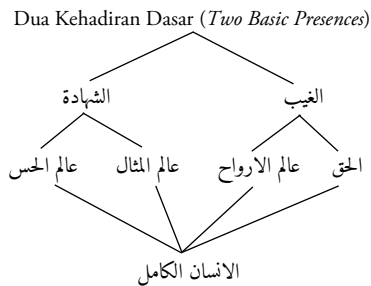
Kelima Kehadiran tersebut bisa juga digambarkan dalam skala menurun atau naik. Dalam Pengetahuan Tuhan, sebagai tingkat pertama, entitas-entitas bersifat “tiada” (*ma’dum*) meskipun segala keabadian diketahui oleh Tuhan. Tingkatan kedua, yaitu tingkatan Ruh, entitas-entitas menjadi eksistensi sebagai wujud-wujud “cahaya” (nurani) yang hidup dalam kedekatan dengan Tuhan, namun tetap terpisah dari-Nya. Pada tingkatan berikutnya, yaitu pada tingkatan ketiga, adalah tingkatan Imajinasi, entitas-entitas masih terbentuk cahaya namun dalam tingkatan yang lebih rendah dan saat itu mereka tidak lagi bersifat “sederhana” (basit) dan tidak tersusun. Ia sudah merupakan susunan dari bagian-bagian. Dalam dunia imajinasi, kesan inilah pandangan (*musyahadah*) orang-orang saleh dapat terjadi. Di sini Ruh dapat memanifestasikan dirinya dalam bentuk-bentuk indrawi dan di sini *pila*, setelah peristiwa kematian, kualitas amal dan *opral* manusia menerima bentuk-bentuk jasmaniah. Akhirnya sampai pada tingkat terendah yakni manifestasi luar Wujud,

yakni berupa Dunia Indrawi yang bersifat kegelapan (*zhulam*) dan tersusun (*murakkab*).

Itulah empat tingkatan dasar dari eksistensi yang mengacu secara berurutan sebagai “supra-formal” (*ma'nawi*), yakni berhubungan dengan “makna-makna” yang berada dalam Pengetahuan Tuhan. Sementara istilah “makna” (*ma'na*) sama dengan entitas abadi, yaitu “spiritual” (rohani), “imajinal” (*mithal*) dan “inderawi” (*hissi*). Yang pertama (tingkatan pengetahuan Tuhan) tidak diciptakan dan ketiga sisanya yang lain (tingkatan jiwa, dunia *imajinal*, dan dunia inderawi) diciptakan.

Sedangkan Manusia Paripurna mencakup keempat tingkatan eksistensi tersebut. Manusia biasa juga mencakup keempat tingkatan eksistensi itu. Setidaknya, dalam pengertian bahwa keempatnya terefleksi dalam dirinya. “Realitas” dirinya atau “makna”, yakni tingkatan Ketuhanan, adalah entitas yang abadi Manusia Paripurna. Ruhnya berhubungan dengan Dunia Ruh, jiwanya dengan Dunia Imajinasi, dan badannya dengan Dunia Indrawi. Selanjutnya sebagai sebuah kesatuan dia akan merefleksikan Manusia Paripurna (*al-insān al-kāmil*).²⁸

Alasan al-Qunawi membagi Kehadiran-kehadiran pada lima tingkatan dapat dirangkumkan sebagai berikut. Terdapat dua kehadiran dasar, yakni Yang Gaib dan Yang Nyata. Namun terdapat hal yang lebih bersifat gaib dari pada yang lain, sebagaimana terdapat pula beberapa hal yang lebih nyata dari pada yang lain. Maka setiap Kehadiran dibagi ke dalam “nyata” (*haqiqi*) dan “nisbi” (*idhafi*). Yang nyata gaib adalah Tuhan berikut nama-nama dan sifat-sifat-Nya. Yang gaib nisbi adalah Dunia Ruh. Yang benar-benar nyata adalah dunia inderawi dan yang nyata nisbi adalah dunia Imajinal. Terakhir, Manusia Paripurna mencakup keempat kehadiran tersebut. Dalam skema dapat dilihat sebagai berikut:



2. Al-Farghānī (wafat sekitar tahun 700/1300)²⁹

Al-Farghānī menjelaskan tentang Lima Kehadiran sebagai berikut:

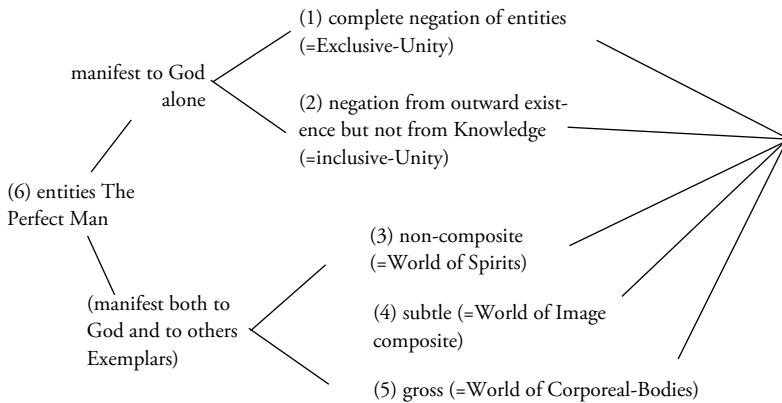
Yang pertama disebut “Kehadiran dan tingkatan Yang Gaib dan Makna-makna”. Ini adalah kehadiran esensi melalui Entifikasi Pertama dan Kedua yang berisikan: di tempat pertama keadaan Ketuhanan (*shu’un*) dan mode-mode serta Ketuhanan dan realitas yang diakibatkan berada di tempat kedua. Dengan demikian Kehadiran Pertama bisa dianggap sebagai dua tingkatan; *pertama*, Kesatuan yang meniadakan semua sifat dan nama-nama lain. *Kedua*, Pengetahuan, Kesatuan yang meniadakan semua entitas dan benda-benda tak terbatas sebagai obyeknya. Kedua tingkatan ini cukup dikenal dalam ajaran-ajaran aliran Ibnu ‘Arābī sebagai “Kesatuan Eksklusif” (*al-ahādiyyah*) dan “Kesatuan Inklusif” (*al-wahīdiyyah*).

Kehadiran kedua, yang terletak pada posisi berlawanan, disebut “Tingkatan Yang Nyata dan Persepsi-Pengertian”. Ia terbentang dari dunia debu dan mencakup segala sesuatu yang muncul dari mereka dan segala sesuatu yang berada di antaranya seperti bentuk-bentuk spesies, jenis-jenis, dan masing-masing dunia.

Kehadiran ketiga, yang mengikuti Tingkatan Yang Gaib dalam skala menurun, disebut “Tingkatan Ruh”.

Kehadiran keempat, yang mengikuti Dunia Persepsi-Pengertian dalam skala menurun, disebut “Dunia Kesan dan Imajinal Terpisah”.

Kemudian realitas dunia yang mencakup semua kehadiran - tersebut dalam mode penyebaran partikular (*tafsil*) dan bentuk dasar manusia mencakup mereka dalam mode kesatuan yang menyeluruh (*ijmal*). Lihat skema:³⁰



3. Al-Jandī (w. sekitar tahun 700/1300)³¹

Dalam menjelaskan tentang “Lima Kehadiran”, al-Jandi meskipun secara konstan merujuk kepada Kehadiran-kehadiran individual dalam komentar utamanya terhadap *Fuṣūṣ al-Ḥikām*, namun ia sangat jarang membahasnya secara bersamaan. Hanya sekali ia membahas sebagai “Lima Kehadiran Ketuhanan”. Ia mendeskripsikan Kehadiran-kehadiran sebagai berikut: pertama, mengenai Dunia Makna. Dunia Makna adalah bentuk-bentuk yang diambil oleh obyek-obyek Pengetahuan Tuhan dalam Keabadian Yang Tak Berpermulaan. Orang saleh menyebutnya “entitas-entitas abadi. Kedua, adalah Dunia Ruh, yang berhubungan dengan sifat-sifat seperti transendensi, keagungan, kesucian, keesaan, tak tersusun (*ghair murakkab*), kemuliaan, dan pencerahan. Ketiga, adalah Dunia Kesan. Di sini Theovani menjadi terjasmaniahkan. Entitas supra-formal menjadi dipersonifikasikan, nama-nama dan sifat-sifat .mengambil bentuk, makna-makna dan Ruh-ruh dimanifestasikan sebagai kesan dalam bentuk-bentuk dan penampakan-penampakan. Dalam dunia ini, semuanya itu memiliki kekuatan untuk menjadi terjasmaniahkan, mengambil bentuk, dan menampakkan dirinya dalam kesan-kesan. Mereka dipahami sebagai sesuatu yang jasmaniah meskipun pada dirinya sendiri mereka adalah supra-formal atau spiritual.

Pada Kehadiran keempat Ruh-ruh dan makna-makna dipahami dalam bentuk imajinal oleh setiap yang hidup yang mempunyai kemampuan imajinasi. Makna-makna dan Ruh-ruh tersebut mengambil bentuk sesuai dengan alat persepsi berbagai benda jasmaniah dan sesuai dengan keselarasan, jarak, hubungan, dan gabungan antara dua sisi, namun dibatasi oleh kemampuan imajinasi dalam *sensus communis (al-hiss al-mushtarik)*.

Perbedaan antara Kehadiran ketiga dan keempat ialah bahwa yang ketiga memuat bentuk-bentuk imajinal pertama, bentuk dan keadaan di mana Ruh-ruh, makna-makna dan *theophani* turun dan menjadi nyata. Bentuk-bentuk dan keadaan-keadaan tersebut adalah bersifat spiritual dan cahaya “acuan-acuan’ (*qawalib*) atau “ bangun-bangun besar” (*hayakil*) bagi Ruh dan makna-makna sesuai dengan Ruh dan makna-makna itu sendiri. Tidak dalam hubungan dengan alat-alat persepsi atau di dalam *sensus communis (al-hiss al-mushtarik)*. Tetapi dalam Kehadiran keempat bentuk-bentuk yang dicakup itu mengikuti tempat di mana mereka muncul dan berhubungan dengan tingkatan tempat dan persepsi.

Kehadiran kelima adalah Dunia Jasmaniah-Badaniah. Meskipun al-Jandi tidak membicarakan soal Manusia Paripurna sebagai sebuah Kehadiran tersendiri, tetapi ia memulai membahas cara di mana lima Kehadiran tersebut digabungkan dan disatukan dalam Manusia Paripurna.³²

4. Al-Kashani (w. 751/1350)³³

Al-Kashani merangkum pandangannya tentang Kehadiran Tuhan dalam komentarnya terhadap “*Fusus*”. Dalam pandangan kaum sufi terdapat lima macam dunia. Setiap dunia adalah sebuah Kehadiran yang di dalamnya Tuhan menampakkan diri-Nya. (1) Kehadiran Esensi, (2) Kehadiran Nama-nama dan Sifat-sifat atau Kehadiran Ketuhanan, (3) Kehadiran Perbuatan-perbuatan atau Kehadiran Keagungan, (4) Kehadiran Kesan dan Imajinasi (*hadra al-mithal wa al-khayal*), (5) Kehadiran Persepsi-Pengertian (*hadra al-hiss*) dan Yang Nyata (*al-syahadah*). Dalam hal ini yang lebih rendah merupakan kesan dan tempat manifestasi bagi yang lebih tinggi. Yang tertinggi adalah (Esensi) atau Dunia Gaib Yang Tak Terbatas atau disebut juga “Yang Gaib dari Yang Gaib”. Sedangkan Yang terendah ialah Dunia Nyata yang merupakan akhir dari Kehadiran Tuhan”.

Di sini kita melihat bahwa al-Kashani menjadikan tingkatan Non-entifikasi, di mana tokoh-tokoh yang lain tidak memasukkannya sebagai sebuah Kehadiran, sebagai Kehadiran Pertama. Kemudian Kehadiran Pengetahuan (dari al-Qunawi) atau Entifikasi kedua (dari al-Farghani) dijadikan sebagai Kehadiran kedua. Kehadiran ketiga ialah tempat di mana Tuhan membuat Kekuasaan-Nya tampak ke luar, yang di sini Keagungan-Nya ditampilkan sangat gamblang seperti pada Dunia Ruh. Kehadiran keempat dan kelima adalah sama sebagaimana dalam banyak skema dari tokoh lainnya. Sedangkan soal Manusia Paripurna diabaikan oleh al-Kashani.

Akibatnya, al-Kashani sangat menyederhanakan Kehadiran-kehadiran tersebut dan membuatnya mencakup keseluruhan Wujud, baik yang terentifikasi maupun yang tidak. Namun Manusia Paripurna tidak terdapat dalam skemanya dan dia tidak juga menjelaskan peranan Manusia Paripurna dalam kaitan dengan soal Kehadiran-kehadiran pada karya-karyanya yang lain. Sebagian dari alasan atas klasifikasinya terhadap Kehadiran-kehadiran mungkin bisa didapatkan dalam kenyataan bahwa dia mengidentifikasi Kehadiran Kesatuan Eksklusif (*al-ahdiyyah*) sebagai Esensi Diri-

Nya (*ḥaqīqat al-dhāt al-ilāhiyyah*) sendiri sehingga dia mengabaikan beberapa kerumitan pembahasan ihwal Kehadiran-kehadiran dari al-Qunawi dan al-Farghani.

5. Al-Qasyari (w. 751/1350)³⁴

Sedangkan skema al-Qasyari secara umum sesuai dengan skema yang dibuat al-Qunawi. Dia menulis dalam pengantarnya terhadap komentar *Fusus*. Kehadiran universal pertama ialah; (1) Kehadiran Yang Gaib Yang Tak Terbatas. Dunia Kehadirannya adalah entitas-entitas abadi dalam Kehadiran Pengetahuan. Berhadapan dengannya di tempat yang berlawanan ialah, (2) Kehadiran Yang Nyata Yang Tak Terbatas yang dunia Kehadirannya adalah Kerajaan (*al-mulk*) Dunia Persepsi-Pengertian (*‘alam al-ḥis*). Kemudian terdapat Yang Gaib yang nisbi. Ia dibagi menjadi dua bagian, yakni: Pertama (3) yang terdekat dengan Yang Gaib Yang Tak terbatas. Dunianya ialah Ruh-Ruh Kerajaan yang sangat besar (*al-malakut*) dan Kekuasaan (*al-jabarut*), yakni dunia Intelek dan Jiwa yang tidak digunakan (*mujarrad*). Kedua, bagian Yang Gaib Yang Nisbi (4) yang terdekat dengan Yang Nyata. Dunianya ialah Kesan-kesan. Adapun alasan mengapa Yang Ghaib Yang Nisbi terbagi dua adalah bahwa Ruh-Ruh memiliki bentuk-bentuk imajinal yang mempunyai kesesuaian dengan Dunia Yang Nyata Yang Tak Terbatas, intelektual, dan bentuk-bentuk tak terpakai yang memiliki kesesuaian dengan Yang Gaib Yang Tak Terbatas. Kelima (5) adalah Kehadiran yang mencakup empat Kehadiran sebelumnya. Dunianya ialah dunia manusia yang mencakup seluruh dunia dan segala sesuatu dalam dirinya”.

Pada pernyataan yang langsung mengikuti ungkapan di atas, al-Qasyari kemudian melihat Kehadiran-kehadiran dari sudut pandang lain dan juga mengikut skema-skema lainnya yang telah kita bahas: “Maka (1) Dunia Kerajaan (*al-mulk*) adalah tempat manifestasi bagi (2) Dunia Kerajaan yang sangat besar (*al-malakut*) yang merupakan Dunia Imajinal Tanpa Batasan. Selanjutnya ia menjadi tempat manifestasi bagi (3) Dunia Kekuasaan (*al-jabarut*), yakni Dunia Realitas-Realitas Yang Tak Terpakai. Dan dunia ini adalah tempat manifestasi bagi (4) Dunia Entitas-entitas Abadi yang menampakkan (5) Nama-nama Ketuhanan atau Kehadiran Kesatuan Inklusif (*al-wahīdiyyah/al-wahdaniyyah*) yang ia sendiri merupakan tempat manifestasi bagi (6) Kesatuan Eksklusif (*al-ahādiyyah*)”.

Lebih lanjut al-Qasyari menjelaskan masalah Manusia Paripurna dan membagi lima Kehadiran Pertama al-Qunawi menjadi tiga tingkatan, yakni: tingkatan Kesatuan Eksklusif (*al-ahādiyyah*), Kesatuan Inklusif (*al-wahīdiyyah/al-wahdaniyyah*), dan entitas-entitas Abadi (*al-maujudat al-abādiyyah*). Al-Qasyari sama sekali tidak membahas tentang tingkatan Esensi atau Yang Tak Terbatasi sebagaimana dalam dua skema di atas. Tapi tampaknya, seperti halnya al-Qunawi dan juga gurunya sendiri al-Kashani, al-Qasyari menganggap Esensi atau Yang Tak Terbatasi sebagai sumber semua entifikasi dan hal ini di luar skema mana pun.³⁵

Melihat penjelasan tentang teori Lima Kehadiran Tuhan yang dikemukakan oleh murid-murid Ibnu 'Arābī ini, tampaknya kita bisa menyimpulkan bahwa konsep Teori Martabat Tujuh yang berkembang di Nusantara, diinspirasi dan dipengaruhi oleh konsep Lima Kehadiran Tuhan sebagai pengembangan dari konsep *Wahdāt al-wujūd*, *Tajallī Haqq*, dan *Insān Kāmil*.[]

Catatan Kaki

1. Zoetmulder, *Manunggaling Kawula Gusti: Panthersme dan Monisme dalam Sastra Suluk Jawa* (Suatu Studi Filsafat Jakarta: Gramedia, 1991), 115-127.
2. Sedikit sekali informasi mengenai dirinya selain Ia telah menulis *Tuhfa* dan syarhnya yang diberi judul *Al-Hakika al-Muwafika li al-Syari'a*. Karyanya ini menunjukkan suatu usaha di kalangan tradisi sufi ortodoks untuk menahan kecenderungan ekstrem beberapa kelompok mistik India. Selain itu karya ini bertujuan untuk menjamin pemahaman dan praktik yang benar akan elemen-elemen ajaran Islam. Lihat A.H. Johns, *The Gift Addressed To The Spirit of The Prophet* (Canberra: The Australian National Uruversity, 1965,1965), 5;
3. Karel A. Steenbrink, *Mencari Tuhan dengan Kacamata Barat: Kajian Kritis Mengenai Agama di Indonesia* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988), 180-182.
4. A.H Johns, *Op. Cit.* 6.
5. Teks Arab *Tuhfa* yang dimuat dalam A.H.Johns, *Ibid*, 130.
6. *Ibid*, 8.
7. Walaupun sistematika, ketujuh alam tersebut yang mereka pakai tidak persis sama dengan pencetus utamanya, yaitu al-Burhanpuri.
8. *Ibid*, 9-12.
9. Ibn 'Arābī, *Al-Futūḥāt al-Makkayah*, II, (Kairo: Nūr al-Saqāfah al-Islāmiyah, 1972), 223.
10. *Ibid*, 331.
11. Ibnu 'Arābī, *Fuṣūṣ al-Hikām* (Kairo: Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabi wa Auladihi, 1946), 111.
12. Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang , 1973), 93.
13. Stump, *Philosophy: History and Problems* (New York: Mc. Grow Hill. 1983), 121.
14. Kautsar Azhari Noer, *Ibnu 'Arābī: Wahdāt al-Wujūd dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995) 58-59.

15. Yunasri, *Manusia Citra Ilahi: Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn 'Arābī oleh al-Jili* (Jakarta: Paramadina, 1997), 60.
16. Kautsar, *Op. Cit.*, 65.
17. *Ibid*, 63.
18. *Ibid*, 63.
19. *Ibid*, 64.
20. 'Abd al-Qādir Maḥmūd, *Al-Falsafah al-Ṣufiyah fī al-Islām* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arābī, t.t), 575.
21. Ibnu 'Arābī, *Al-Futuhāt al-Makīyah*, *Ibid*, 118.
22. Kautsar. *op.cit.* 139.
23. Hadiwijono, *op.cit.*, 20.
24. Kautsar, *op.cit.* 142.
25. William C. Chittick, *The Five Divine Presences: From al-Qunawi to al-Qasyari* dalam *The Muslim World*, 72 (1982), 107.
26. Al-Qunawi adalah salah seorang murid (pengikut) utama Ibnu 'Arābī dan dibandingkan dengan pengikut lainnya ia dikenal sebagai murid yang bertanggungjawab atas sistematisasi ide-ide Ibnu 'Arābī dan menunjukkan keselarasan penting ide-ide tersebut dengan al-Qur'an dan hadis sehingga menjadikannya lebih mudah diterima oleh masyarakat Islam secara luas. Ia seorang penulis yang telah menghasilkan hampir 30-an karya yang sebagian besar berbahasa Arab dan beberapa di antaranya berbahasa Persia. (*Ibid*).
27. William C. Chittick dan Peter Lamborn Wilson, *Fakhruddin Iraqi* (New York: Paulist Press, 1982), 14.
28. Chittick, *The Five Divine Presences*, 112-113.
29. Al-Farghani adalah murid al-Gunawi. Ia menyusun komentarnya yang cukup terkenal atas karya ibn al-Farid "Puisi Jalanan" dalam bahasa Persia berdasarkan kuliah yang diberikan al-Gunawi dalam bahasa tersebut. Selain itu al-Farghani juga dianggap sebagai murid al-Qunawi terpenting, karena ia pernah mengikuti studi naskah buku *Jāmi'e Ushūl fī Ahādīth al-Rasūl* bersama Qutb al-Dīn Syirazi kepada Majd al-Dīn Ibn Atsir pada tahun 673/ 1274 juga menghasilkan *Masyarik al-Darari* yang merupakan ringkasan ajaran al-Qunawi paling representatif. (*Ibid*, 107).
30. *Ibid*, 118.
31. Al-Jandi menulis salah satu komentar paling panjang dan awal terhadap *Fuṣūṣ al-Ḥikām* yang kemudian menjadi dasar bagi hampir seluruh komentar terhadap *Fuṣūṣ al-Ḥikām* berikutnya. (*Ibid*, 107).
32. *Ibid*. 120-122.
33. Al-Kashani belajar *Fuṣūṣ al-Ḥikām* dari al-Jandi, yang kemudian menulis komentar terhadap *Fuṣūṣ al-Ḥikām*, yang mungkin paling banyak dipelajari dibandingkan dengan komentar lainnya oleh para peminat pemikiran Ibn 'Arābī hingga saat ini. (*Ibid*, 107).
34. Al-Qasyari murid al-Kashani yang juga menulis komentar *Fuṣūṣ al-Ḥikām* yang banyak dipelajari oleh para peminat pemikiran Ibn 'Arābī sebagaimana gurunya. (*Ibid*. 107).
35. *Ibid*, 123-124.

Daftar Pustaka

- ‘Arābī, Ibnu. *Fuṣūṣ al-Hikām*, Kairo: Mustafā al-Bāb al-Ḥalabi wa Auladihi, 1946.
- . *Al-Futūḥāt al-Makkayah*, Kairo: Nūr al-Saqāfah al-Islāmiyah, 1972.
- Chittick, William C. *The Five Divine Presences: From al-Qunawi to al-Qasyari dalam The Muslim World*, 72 (1982).
- . dan Wilson, Peter Lamborn. *Fakhruddin Iraqi*, New York: Paulist Press, 1982.
- Johns, A.H. *The Gift Addressed To The Spirit of The Prophet*, Canberra: The Australian National Uruversity, 1965.
- Maḥmūd, ‘Abd al-Qādir. *Al-Falsafah al-Ṣufiyah fī al-Islām*, Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arābī, t.t.
- Nasution, Harun. *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang , 1973.
- Noer, Kautsar Azhari. *Ibnu ‘Arābī: Waḥdāt al-Wujūd dalam Perdebatan*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Steenbrink, Karel A. *Mencari Tuhan dengan Kacamata Barat: Kajian Kritis Mengenai Agama di Indonesia*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988.
- Stump, *Philosophy: History and Problems*, New York: Mc. Grow Hill. 1983.
- Yunasri, *Manusia Citra Ilahi: Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn ‘Arābī oleh al-Jili*, Jakarta: Paramadina, 1997.
- Zoetmulder, *Manunggaling Kawula Gusti: Panthersme dan Monisme dalam Sastra Suluk Jawa*, (Suatu Studi Filsafat Jakarta: Gramedia, 1991.

ISSN 0215-6253 (print)



9 770215 625008

ISSN 2714-6103 (online)



9 772714 610004