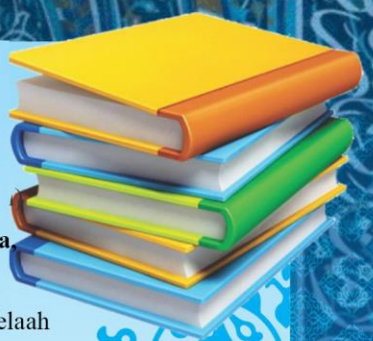
Volume
13
Nomor 1 (Februari 2023)
P-ISSN: 2252-5890
E-ISSN: 2297-6664

KACA

KARUNIA CAHAYA ALLAH
JURNAL DIALOGIS ILMU USHULUDDIN



- Teo-Antroposentrisme Konsep Martabat Tujuh Ranggawarsita
  Angga Arifka
- Reorientasi Makna *Ashidda'u 'Ala Al-Kuffar* : Analisis QS. Al-Fath Ayat 29 dengan Pendekatan *Ma'na cum Maghza*
  Muhammad Alfian Masykur, Mukhammad Hubbab Nauval, Asyifa Faradita, Binti Kamillatul Latifah
- Dimensi Sufistik dalam Penafsiran Sayyid Muhammad bin Alawi Al-Maliki: Telaah Atas Kitab *Muhammad Al-Insan Al-Kamil*
  Kusroni Kusroni, Abdul Hamid Majid, Siti Aidha
- Kritik Al-Qur'an Terhadap Tradisi Mahar: Analisis Penafsiran QS. Al-Nisa' Ayat 4
  Diana Khotibi
- The Conception of *Rahmah Li Al-'Ālamīn* Through Integration Both Fiqh and Sufism
  Ma'sum Anshori, Teten Jalaludin Hayat
- Walimah dalam Perspektif Hadis: Telaah Kritis Hadis Koleksi Abu Dawud Nomor Indeks: 3742
  Mohamad Anas

Diterbitkan oleh
SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM AL FITHRAH
Jurusan Ushuluddin

KACA (Karunia Cahaya Allah): Jurnal Dialogis Ilmu Ushuluddin
Volume 13, Nomor 1 (Februari 2023)
P-ISSN: 2252-5890; E-ISSN: 2597-6664

EDITORIAL TEAM

Editor-in-Chief
Kusroni (Sekolah Tinggi Agama Islam Al Fithrah, Surabaya)

Managing Editor
Abdulloh Hanif (Sekolah Tinggi Agama Islam Al Fithrah, Surabaya)

Editorial Board
Muhammad Kudhori, (Universitas Islam Negeri (UIN) Wali Songo, Semarang)
Mohammad Nu'man, (Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Ampel, Surabaya)
Nafik Muthohirin, (Universitas Muhammadiyah, Malang)
Iksan Kamil Sahri, (Sekolah Tinggi Agama Islam Al Fithrah, Surabaya)
Mohamad Anas, (Sekolah Tinggi Agama Islam Al Fithrah, Surabaya)
Achmad Imam Bashori, (Sekolah Tinggi Agama Islam Al Fithrah, Surabaya)

REVIEWERS

Mukhammad Zamzami, (UIN Sunan Ampel Surabaya, Indonesia)
Didik Andriawan, (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya, Turki)
Damanhuri, (UIN Sunan Ampel Surabaya, Indonesia)
Chafid Wahyudi, (Sekolah Tinggi Agama Islam Al Fithrah, Surabaya, Indonesia)
Muhammad Endy Fadlullah, (IAI Ibrahimy, Genteng, Banyuwangi, Indonesia)
Alvan Fathony, (Universitas Nurul Jadid, Paiton, Probolinggo, Indonesia)
Agus Imam Kharomen, (UIN Wali Songo Semarang, Indonesia)
Khairul Muttaqin, (IAIN Madura, Indonesia)

ABOUT THE JOURNAL

KACA (Karunia Cahaya Allah): Jurnal Dialogis Ilmu Ushuluddin diterbitkan oleh Jurusan Ushuluddin Sekolah Tinggi Agama Islam Al Fithrah Surabaya. Jurnal ini memuat kajian-kajian keislaman yang meliputi Tafsir, Hadis, Tasawuf, Filsafat, Pemikiran Islam, dan kajian Islam lainnya. Terbit dua kali setahun, yaitu bulan Februari-Agustus.

Saat ini, jurnal KACA telah terakreditasi **SINTA Peringkat 5**, berdasarkan Surat Keputusan Menteri Riset dan Teknologi/Badan Riset dan Inovasi Nasional, Nomor: 200/M/KPT/2020, tanggal 23 Desember 2020, dan berlaku selama lima (5) tahun.

Alamat surat menyurat:
Jl. Kedinding Lor 30 Surabaya 60129 Jawa Timur Indonesia
Email: jurnal.kaca.alfithrah@gmail.com

KACA (Karunia Cahaya Allah): Jurnal Dialogis Ilmu Ushuluddin
Volume 13, Nomor 1 (Februari 2023)
P-ISSN: 2252-5890; E-ISSN: 2597-6664

DAFTAR ISI

Teo-Antroposentrisme Konsep Martabat Tujuh Ranggawarsita
Angga Arifka 1-26

Reorientasi Makna *Ashidda'u 'Ala Al-Kuffar* : Analisis QS. Al-Fath Ayat 29 dengan Pendekatan *Ma'na cum Maghza*
Muhammad Alfian Masykur, Mukhammad Hubbab Nauval, Asyifa Faradita, Binti Kamillatul Latifah.....27-44

Dimensi Sufistik dalam Penafsiran Sayyid Muhammad bin Alawi Al-Maliki: Telaah Atas Kitab *Muhammad Al-Insan Al-Kamil*
Kusroni Kusroni, Abdul Hamid Majid, Siti Aidha 45-72

Kritik Al-Qur'an Terhadap Tradisi Mahar: Analisis Penafsiran QS. Al-Nisā' Ayat 4
Diana Khotibi 73-88

The Conception of *Rahmah Li Al-'Ālamīn* Through Integration Both Fiqh and Sufism
Ma'sum Anshori, Teten Jalaludin Hayat 89-111

Walimah dalam Perspektif Hadis: Telaah Kritis Hadis Koleksi Abu Dawud Nomor Indeks: 3742
Mohamad Anas 112-134

KACA (Karunia Cahaya Allah): Jurnal Dialogis Ilmu Ushuluddin
Vol. 13, No. 1 (Februari 2023) | ISSN:2252-5890; E-ISSN:2257-6664 | 1-26
DOI: https://doi.org/10.36781/kaca.v13i1.286

TEO-ANTROPOSENTRISME KONSEP MARTABAT TUJUH RANGGAWARSITA

Angga Arifka
Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya
Email: anggarifk@gmail.com

Abstrak: Artikel ini mendiskusikan tentang konsep martabat tujuh Ranggawarsita. Konsep martabat tujuh memang merupakan penjelasan lebih jauh atas konsep martabat lima yang menjadi populer karena mazhab tasawuf Ibn 'Arabī. Sebagai "pujangga penutup", Ranggawarsita dalam *magnum opus*-nya, *Serat Wirid Hidayat Jati*, memberikan eksplanasi secara lebih bernas dan mendalam tentang konsep martabat tujuh. Sebelumnya, baik konsep martabat lima maupun martabat tujuh hanya membabarkan teosentrisme gradasi wujud secara kosmologis sehingga tampak tak ada relevansi dan implikasi langsungnya pada diri manusia. Korpus baik konsep martabat lima maupun martabat tujuh yang hanya bernada teosentris, dalam konteks ini, mesti diekspansikan dan diekstrapolasikan untuk merambah ke skop antroposentris. Oleh sebab itu, dengan menggunakan metode deskriptif-analitis, artikel ini membaca secara cermat implikasi konsep martabat tujuh Ranggawarsita yang melangkah lebih jauh ketimbang konsep martabat tujuh yang sebelumnya. Hasil dari pembacaan cermat tersebut adalah bahwa artikel ini menemukan bahwa konsep martabat tujuh Ranggawarsita tidak semata-mata menjelaskan persoalan gradasi wujud secara kosmologis yang cenderung teosentris, yang hanya berkutat pada persoalan level eksistensi ketuhanan semata, melainkan konsepnya dengan jelas menyinggung serta mengaitkannya langsung dengan tataran wujud rohani manusia secara spiritual. Dengan kata lain, konsep martabat tujuh Ranggawarsita dapat disebut teo-antroposentrisme.
Kata kunci: martabat tujuh; Ranggawarsita; teo-antroposentrisme.

Abstract: This article discussess the concept of the seven divine presences of Ranggawarsita. The concept of the seven divine presences is indeed a further exposition of the concept of the five divine presences that was widespread due to the school of Ibn 'Arabī. As "the last Javanese poet", Ranggawarsita in his masterpiece, *Serat Wirid Hidayat Jati*, elucidates his viewpoint of the seven divine presences more profoundly. Previously, both the five divine presences and the seven divine presences only

expound the theocentricism of the gradation of being cosmologically so that there appears to be no relevance and implication for human being. The corpus of both the concept of five divine presences and that of seven divine presences which are only theocentric in color, in this regard, should be expanded into and extrapolated to broaching the anthropocentric purview. Accordingly, employing a descriptive-analytical method, this article scrutinizes the implication of the concept of the seven divine presences of Ranggawarsita that takes a further step than that of the previous one does. The result of the scrutiny is that this article finds that the concept of the seven divine presences of Ranggawarsita does not merely elucidate the issue of the gradation of being cosmologically that tends to be theocentric, which is only concerned with the matter of the level of the existence of the divinity, but his very concept perspicuously alludes to and directly makes it related to the plane of human's inner being spiritually. In other words, the concept of the seven divine presences of Ranggawarsita can be called the theo-anthropocentrism.
Keywords: the seven divine presences, Ranggawarsita, theo-anthropocentrism.

Pendahuluan

Kepercayaan atau agama asli yang dianut oleh penduduk Jawa (Nusantara)—sebagaimana ditandaskan Agus Sunyoto, yang menurut para sejarawan Belanda secara keliru—disebut sebagai animisme-dinamisme,[1] yakni sebuah kepercayaan terhadap adanya roh atau daya gaib yang aktif. Dari kepercayaan itulah munculnya ritual sesaji, kurban, mantra, dan berkidung untuk melakukan kompromi dengan roh-roh yang bersifat mengganggu—hal ini kemudian, menurut Simuh, menjadi suatu adat turun-temurun dan seremoni yang kompleks.[2] Lebih lanjut, Agus Sunyoto dengan eksploratif mendeteksi bahwa yang disebut sebagai animisme-dinamisme adalah agama Kapitayan, sebuah kepercayaan agama Jawa kuno.[3]

Secara historis, masuknya agama Hindu di Jawa (Nusantara) diperkirakan pada abad awal masehi dengan merujuk pada sebuah prasasti yang ditemukan di Jawa Barat. Agama Jawa Kuno melakukan sinkretismenya dengan ajaran Hinduisme. Agama Hindu memang senada

[1] Agus Sunyoto, *Atlas Walisongo: Buku Pertama yang Mengungkap Wali Songo sebagai Fakta Sejarah* (Depok: Pustaka IIMaN, 2016), x.
[2] Simuh, *Islam dan Pergumulan Budaya Jawa* (Jakarta: Teraju, 2003), 39-49.
[3] Sunyoto, *Atlas Walisongo*, 10-19. Bdk. Irwan Abdullah dan Azyumardi Azra, "Islam dan Akomodasi Kultural", dalam Taufik Abdullah (ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam: Asia Tenggara*, Vol. 5 (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2002), 30-31.

dengan agama Jawa, yakni keyakinannya pada realitas magis, alam dewata yang bersifat sakral. Sinkretisme menjadikan Hinduisme dijawanisasikan untuk melebur dengan pemahaman budaya lokal. Lebih lanjut, Hinduisme mendedikasikan peradaban sastra bagi masyarakat Jawa, terutama mahakarya epos Ramayana dan Mahabarata yang menjadi tonggak utama perkembangan dalam pewayangan selanjutnya. Akan tetapi, hal itu tidak berarti bahwa seluruh masyarakat Jawa telah diperadabkan, karena agama Hindu dan kebudayaannya berkembang di lapisan istana, hingga membentuk budaya priayi; sedangkan lapisan bawah, seperti para petani, tetap buta huruf dan menganut kepercayaan Kapitayan.[4]

Penyebaran Islam di Nusantara,[5] khususnya di Jawa, dihadapkan dengan tantangan budaya lokal yang telah bercokol mapan, yakni kepercayaan Kapitayan yang menyebar di pedesaan dan budaya Hinduisme yang menjulang di istana. Islamisasi di Jawa berhadapan dengan barikade Majapahit. Penolakan Majapahit terhadap agama baru tersebut dikarenakan sebuah anggapan bahwa agama Islam akan mengganggu stabilitas atau kemapanan budaya Jawa yang telah menjulang. Sebagaimana diterangkan oleh Simuh, budaya Jawa diklaim lebih unggul ketimbang Islam yang kearab-araban tersebut. Anggapan dan klaim tersebut tampak lazim, karena para priayi masih asing dengan falsafah Islam dan spiritualitas sufisme—yang sebenarnya dapat senada dengan budaya Jawa—dengan kemasan istilah-istilah Arab yang disuguhkan dalam upaya islamisasi.[6]

Menurut catatan Simuh, pengeluan ajaran Islam justru berasal dari masyarakat pedesaan dan pesisiran—yang memang terhambat untuk menyerap Hinduisme. Islam kemudian bercokol di sana. Halakah-halakah menjadi rumah baru untuk menampung upaya islamisasi dalam perkembangan selanjutnya dan menjadi budaya tanding bagi istana. Berdirinya Kesultanan Demak menyebabkan para priayi atau pujangga istana tertarik. Ketertarikan para cendekiawan istana terhadap khazanah baru dalam Islam itulah yang menjadi titik tolak penyerapan nilai-nilai Islam pesantren dalam kebudayaan Jawa. Penyerapan ini menghasilkan banyak produk naskah Jawa yang dituliskan. Dari sanalah para sastrawan Jawa mulai mengembangkan kesusastraannya dengan mengadopsi unsur

[4] Simuh, *Islam dan Pergumulan*, 51-58. Bdk. Agus Sunyoto, *Atlas Walisongo*, 10-19.
[5] Lihat selengkapnya Donny Khoirul Aziz, "Akulturasi Islam dan Budaya Jawa", *Fikrah*, Vol. 1, No. 2 (2013), 253-262.
[6] Simuh, *Islam dan Pergumulan*, 65-67. Lihat pula Simuh, *Sufisme Jawa: Transformasi Islam ke Mistik Jawa* (Jogjakarta: Bentang Budaya, 2002), 6-24.

mistik atau sufistik dari Islam. Salah seorang pujangga Jawa yang mengadopsi unsur sufistik Islam itu ialah Ranggawarsita.[7]

Salah satu pemikiran Ranggawarsita yang diadopsi dari gagasan tasawuf adalah konsep martabat tujuh. Konsep martabat tujuh yang dibabarkan oleh Ranggawarsita menyentuh aspek lebih luas ketimbang konsep martabat tujuh yang sebelumnya tersebar di kalangan sufi Nusantara seperti Shams al-Dīn al-Sumatrānī. Memang telah banyak riset yang telah dicurahkan untuk mengkaji gagasan-gagasan Ranggawarsita, seperti riset yang dikerjakan oleh Mokhamad Sodikin,[8] Muskin Ruslan,[9] Kholid Karomi,[10] dan Herman Sinung Janutama.[11] Namun demikian, dari semua riset yang telah dikerjakan itu, belum ada satu pun penelitian yang mencoba menskrutinisasi pengembangan orisinal konsep martabat tujuh yang dimanuverkan oleh Ranggawarsita. Dengan demikian, di sini penulis mengeksplorasi ruang kosong itu untuk mendedahkan terobosan ekstrapolatif yang dilakukan oleh Ranggawarsita atas konsep martabat tujuh dalam diskursus tasawuf.

Dalam melakukan eksplorasi ruang kosong itu, riset ini merupakan jenis riset kepustakaan (*library research*), yakni riset yang beroperasi melalui pengumpulan data pustaka, membaca secara saksama, mencatat serta mengolah hasil pembacaan, dan menafsirkannya secara holistis.[12] Metode riset ini adalah deskriptif-analitis. Jadi, pertama-tama ialah menampilkan data-data yang diperoleh dari sumber pustaka yang berkaitan, lalu melakukan analisis reflektif dan berupaya menginterpretasikannya secara koheren dan objektif. Dalam proses pendeskripsian, penulis tidak sekadar memberikan gambaran terhadap kontur topik yang dikaji, tetapi juga

[7] Simuh, *Islam dan Pergumulan*, 68-73. Simuh mencatat bahwa penyerapan itu dikarenakan keruntuhan Kerajaan Majapahit yang membuat para priayi dan cendekiawan istana terlunta-lunta dan tidak memiliki sumber penghidupan. Oleh karenanya, para cendekiawan tersebut mulai berlarian dan berguru kepada para Walisongo dan mendekati Islam sebagai kultur baru untuk mendapatkan kedudukan. Lihat Simuh, *Sufisme Jawa*, 19.

[8] Mokhamad Sodikin, "Sinkretisme Jawa-Islam dalam Serat Wirid Hidayat Jati dan Pengaruhnya terhadap Ajaran Tasawuf di Jawa Abad ke-19", *Avatara*, Vol. 1, No. 2 (2013).

[9] Muskin Ruslan, "Konsep al-Wahdah al-Wujud dalam Pemikiran Ronggowarsito", *Media Akademika*, Vol. 27, No. 1 (2012).

[10] Kholid Karomi, "Tuhan dalam Mistik Islam Kejawen (Kajian atas Pemikiran Raden Ngabehi Ranggawarsita), *Kalimah*, Vol. 11, No. 2, (2013).

[11] Herman Sinung Janutama, "Raden Ngabehi Ranggawarsita", *Kalam*, edisi 28 (2016).

[12] Mestika Zeid, *Metode Penelitian Kepustakaan* (Jakarta: Yayasan Obor, 2008), 3.

membayankan relasi, menguraikan makna, dan menilik implikasi topik yang sedang didedah.[13]

Pergumulan Kesusastraan Jawa dengan Doktrin Islam

Klasifikasi terhadap sastra Jawa biasanya didasarkan pada masanya, yaitu Pujangga Jawa Kuno, Pujangga Jawa Madya, dan Pujangga Jawa Baru atau sastra modern. Dua istilah pertama bercokol subur dalam tradisi keraton. Pujangga Jawa Kuno disebut sebagai zaman "*renaissance* pertama" di saat zaman Hindu-Buddha antara abad 8 M hingga 15 M. Lalu untuk "*renaissance* kedua" di saat zaman Islam berlangsung antara abad 16 M sampai awal abad 20 M. Sedangkan Pujangga Jawa Baru tidak termasuk dalam tradisi keraton, karena sastra lokal difusikan dalam usaha nasionalisasi bahasa, selain juga secara *de facto* sistem keraton telah memudar karena perkembangan zaman *nation-state*.[14]

Era yang disebut para ahli sebagai "*renaissance* kedua" itulah yang menjadi konstelasi pergulatan, asimilasi, akulturasi, dan sinkretisme antara budaya Jawa dengan nilai-nilai Islam sufistik. Pada masa Panembahan Seda Krapyak (w. 1613 M) muncul berbagai *serat suluk*, kepustakaan yang berbau mistik, yang mempertemukan tradisi Jawa dengan Islam sufistik, di antaranya *Suluk Wujil* dan *Suluk Malang Sumirang*. Bahkan, strategi kebudayaan selanjutnya, saat berdirinya Kerajaan Mataram, kentara terpantul melalui upaya Sultan Agung yang menjembatani kalender tahun hijriah dengan tahun Saka Jawa. Upaya politis ini bukan untuk mengunggulkan satu pihak dengan cara mengeksploitasi pihak lain, tetapi upaya ini adalah sikap rekonsiliasi kebudayaan. Hal ini seperti dinyatakan oleh Kontjaraningrat:

> "Para pujangga dan cendekiawan keraton Mataram yang berusaha menjaga kelestarian peradaban Jawa Hindu-Budha kuno itu, dengan demikian dihadapkan suatu agama Islam sinkretik yang berasal dari daerah pedesaan. Para pujangga keraton Mataram kemudian memasukkan unsur-unsur kesusastraan suluk yang berasal dari [budaya] pondok pesantren yang telah bersifat sinkretik dan mistik itu, ke dalam kesusastraan Jawa, dan menghasilkan karya-karya seperti *Serat Centhini*, atau ke dalam karya-karya yang mengandung unsur-unsur mistik-moralis seperti *Serat Cebolek*. Sinkretisme agama

[13] Mohammad Nazir, *Metode Penelitian* (Jakarta: Graha Indonesia, 1988), 64.

[14] M. Irfan Riyadi, "Arah Perkembangan Ajaran Theosofi Islam dalam Literatur Sastra Pujangga Jawa (Pendekatan Genealogi)", *Dialogia: Jurnal Studi Islam dan Sosial*, Vol. 10, No. 2 (2012), 136.

> Islam tidak hanya berkembang dalam lembaga pendidikan pondok pesantren di daerah pedesaan saja, tetapi juga di pusat kerajaan Mataram, di mana perkembangannya disengaja, sebagai strategi kebudayaan yang dilancarkan oleh para pujangga dan cendekia keraton untuk menjalin hubungan baik dengan kekuatan Islam yang makin lama makin besar."[15]

Pada masa Mataram, kepustakaan Islam memang menjadi rujukan utama untuk dikawinkan dengan kitab-kitab Jawa Kuno dalam rangka pengembangan secara inovatif. Puncak dari kepustakaan Jawa yang akulturatif berlangsung pada zaman Kertasura (1680-1744 M). Ihwal ini diakui oleh para sarjanawan sebagai masa gemilang. Sekar macapat, *Serat Menak,* dalam bahasa Jawa, digubah melalui pengadopsian terhadap *Hikayat Amir Hamzah* dalam kepustakaan Melayu. Pustaka yang amat kentara dalam perkawinan budaya itu adalah *Serat Kandha*, yang isinya adalah upaya mempertemukan mitologi Hindu tentang dewata dengan riwayat nabi-nabi dalam Islam. Selain itu juga masih banyak lagi, seperti *Serat Manikmaya* dan *Serat Ambiya* yang digubah dengan model sekar macapat.[16]

Energi pertumbuhan ini memang salah satunya dikarenakan pascakerajaan dipecah menjadi tiga, yaitu Yogyakarta, Surakarta, dan Mangkunegaran, serta upaya kolonialisme Belanda membabat dan merampas kekuasaan kerajaan. Sehingga, seluruh konsentrasi kerajaan dipusatkan pada pengembangan kebudayaan susastra. Perkembangan kesusastraan atau kesenian ini sebegitu gemilangnya, sehingga Drewes menyebutnya sebagai *renaissance of Javanese letters.* Hal ini terlihat dari peran para pujangga istana seperti Yasadipura I dan anaknya, yaitu Yasadipura II. Mercusuar kebangkitan kepustakaan Jawa—menurut catatan sejarah—berlangsung selama 125 tahun, mulai tahun 1757 M hingga tahun 1873 M. Tahun 1873 M menyiratkan bahwa kebangkitan tersebut berhenti pada wafatnya Ranggawarsita (Bagus Burham, cucu dari Yasadipura II).[17] Ada anggapan bahwa Ranggawarsita merupakan pujangga penutup dan menandai titik zenit dari kesusastraan mistik Jawa yang sinkretik.

---

[15] Dikutip dari Simuh, *Islam dan Pergumulan*, 81.

[16] Simuh, *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita: Suatu Studi terhadap Serat Wirid Hidayat Jati* (Jakarta: UI Press, 1988), 23-25. Bdk. Jajat Burhanuddin, "Tradisi Keilmuan dan Intelektual", dalam Taufik Abdullah (ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam: Asia Tenggara*, Vol. 5 (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), 173-177.

[17] Simuh, *Mistik Islam*, 25. Bdk. Burhanuddin, "Tradisi Keilmuan", dalam Abdullah (ed.), *Ensiklopedi Tematis*, 157-161.

Sketsa Biografis Ranggawarsita

Ranggawarsita merupakan seorang pujangga Jawa paling dikenal karena kebesarannya. Sejarah kesusastraan Jawa mematri namanya sebagai pujangga akhir. Secara biografis, banyak catatan sejarah yang bersifat deskriptif dalam membabarkan kehidupannya.[18] Galibnya, kehidupannya dideskripsikan secara mitis dan dikeramatkan oleh generasi sesudahnya. Tentu catatan semacam itu merupakan bagian dari khazanah kebudayaan, tetapi tidak dapat dinafikan bahwa dibutuhkan penulisan sejarah secara analitis untuk menghindari fanatisme dan fetisisme. Selain penulis hendak membabarkan biografinya secara analitis, penulis juga tidak dapat melarikan diri dari pendeskripsian lanskap mitis dari kehidupan Ranggawarsita.

Ranggawarsita yang memiliki nama asli Bagus Burhan (Burham) lahir pada tahun 1802 M. Dengan kata lain, kelahiran Ranggawarsita adalah pada masa pemerintahan Paku Buwana IV. Pada saat pemerintahan itu, kakek buyutnyalah (Yasadipura I) yang menjadi pujangga istana. Tahun 1803 M, Yasadirupa I meninggal dunia, lalu jabatan pujangga diwariskan pada ayahnya, yang disebut Yasadipura II. Kelak, Yasadipura II (kakek Ranggawarsita) adalah orang yang mendidik Ranggawarsita semenjak kanak-kanak dalam hal kesusastraan. Ia tidak dididik oleh ayahnya, di samping karena ayahnya tidak memiliki pangkat pujangga di istana, juga karena ayahnya meninggal di saat usia Bagus Burham masih muda (menginjak 17 tahun).[19]

Telah lazim diketahui bahwa semenjak Kerajaan Demak, pesantren merupakan tempat pendidikan agama Islam yang terorganisasi di Jawa. Ranggawarsita pada usia remajanya dikirim ke pondok pesantren Tegalsari yang terletak di Ponorogo, Jawa Timur, dengan didampingi oleh Ki Tanujaya. Pondok pesantren tersebut diasuh oleh seorang agamawan yang juga priayi, bernama Kiai Ageng Kesan Besari (Hasan Basri). Dalam sejarah diceritakan bahwa Ranggawarsita kurang tekun dalam belajar dan

[18] Menurut Simuh, ada dua sumber yang kerap kali digunakan untuk menelusuri biografi Ranggawarsita. *Pertama*, hasil elaborasi dari Padmawarsita yang masih dalam bentuk manuskrip. Manuskrip ini ditulis pada tahun 1908 M (1838 tahun Jawa) dengan huruf Latin yang bagus setebal 76 halaman. *Kedua*, disusun oleh cucu dan buyut Ranggawarsita yang bernama Padmawidagda dan Honggopradoto, berjudul *Serat Babad Lelampahanipun Raden Ngabehi Ranggawarsita*. Karya tersebut diterbitkan pada tahun 1931 M, sebanyak 4 jilid, dengan masing-masing jilid berhalaman 135. Konten dari karya tersebut masih bersifat deskriptif dan banyak menceritakan perihal keajaiban atau kesaktian dari kehidupan Ranggawarsita, karena sesuai judulnya, yaitu masih berupa *Serat Babad*. Lihat Simuh, *Mistik Islam*, 35.

[19] Ibid., 35-36.

mengaji. Lebih jauh, diceritakan bahwa ia di sana malah menjadi pemuda nakal, suka berjudi, gemar mengganggu atau usil dengan santri-santri lain, serta enggan untuk mengaji dan belajar. Suatu ketika Kiai Kesan Besari memarahi dan menghardiknya. Mulai dari sini ada tiga cerita tentang "pencerahan" Ranggawarsita.[20]

Pertama, kenakalan Ranggawarsita membuat Kiai Kesan Besari marah dan mengusirnya. Ia dan Ki Tanujaya hendak mengembara ke Jawa Timur. Sesampai di Madiun, mereka berdua singgah di kediaman Kasan Ngali. Kasan Ngali menasihati agar mereka tidak melanjutkan langkahnya untuk mengembara. Kakek Bagus Burham menjadi bingung dikarenakan kabar tentang keadaan cucunya yang kabur itu, ditambah dengan laporan bahwa situasi di Tegalsari menjadi porak-poranda, banyak kejahatan dan kabar buruk di sana, akibat ditinggalkan oleh Bagus Burham. Kiai Kesan Besari cemas menghadapi keadaan semacam ini. Oleh sebab itu, Kiai Kesan Besari dengan cepat-cepat mengutus dua abdinya untuk mencari dan mengajak kembali Bagus Burham dan Ki Tanujaya ke pesantren (Gebang Tinatar). Mereka berdua bersepakat kembali, tetapi kelakuan *mbeling* (nakal) Bagus Burham tidak surut dan berhenti. Ihwal ini yang membuat Kiai Kesan Besari marah besar. Bagus Burham takut dan menyesal, lalu ia menyadari kesalahannya serta segera bertobat. Sampai sinilah Bagus Burham dapat menjadi seorang santri yang cerdas dan mulai diangkat Kiai Kesan Besari sebagai pembantu untuk mengajarkan pelajaran pada santri-santri lainnya.[21]

Kedua, karena telah dimarahi oleh kiainya, Ranggawarsita menjadi tidak enak hati, lalu sadar dan ingin berubah—tanpa melakukan upaya kabur dari pesantren, seperti pada cerita yang pertama. Ia melakukan tapa brata dengan cara merendamkan badan di Sungai Watu selama 40 hari. Pada tiap-tiap harinya, ia hanya memakan sebuah pisang. Hingga mencapai malam terakhir tapa bratanya, Ki Tanujaya memasakkan nasi untuk Ranggawarsita sebagai suguhan berbuka karena telah usai laku tapa bratanya. Di sela penanakan nasi, Ki Tanujaya melihat ada benda bersinar yang masuk ke dalam periuk nasi. Setelah nasinya matang, diketahui ternyata ada seekor ikan badar yang juga sudah matang di dalamnya. Ranggawarsita akhirnya memakan nasi berserta ikan tersebut. Usai berbuka makanan tersebut, diceritakan bahwa Ranggawarsita akhirnya

[20] Ibid., 36.

[21] J. Syahban Yasasusastra, *Ranggawarsita Menjawab Takdir* (Yogyakarta: Imperium, 2012), 203-204.

menjadi fasih membaca Al-Qur'an sekaligus pandai menafsirkannya dan pintar tanpa belajar dibandingkan dengan santri-santri yang lain.[22]

Ketiga, karena telah dimarahi oleh kiainya, Ranggawarsita bukannya melakukan tapa brata, melainkan melarikan diri dari pesantren Tegalsari, hingga bermalam di rumah seorang guru mengaji, yang bernama Ki Mukitab, di desa Poncol. Di sana ia disuguhi makanan ikan lele, yang juga diceritakan terdapat di dalam periuk nasi.[23] Jadi ada dua pendapat yang menjelaskan perihal "wahyu kepujanggan"-nya; yang pertama melalui jalan tapa brata dan yang kedua melalui jalan melarikan diri dari pesantren. Akan tetapi, kedua-duanya menyiratkan kesamaan pada "ikan (badar atau lele) yang berada di dalam periuk".

Sesudah belajar dari pondok pesantran di Tegalsari, Bagus Burham pergi mengembara untuk memperluas ilmunya. Ia juga sering mendiskusikan keilmuannya dengan guru-guru tersohor. Bahkan, dikabarkan bahwa Bagus Burham sempat mengembara menyeberang ke pulau Bali. Setelah pulang dari pengembaraannya, ia pulang ke Surakarta dan bekerja sebagai seorang juru tulis di kantor Kadipaten Anom.[24] Lalu ia meninggalkan pekerjaannya dan mengembara lagi. Menurut Drewes, Bagus Burham sempat kecewa pada pekerjaannya, karena harapannya agar dinaikkan pangkat tidak digubris. Setelah pengembaraan yang terakhir, ia kembali lagi dan diangkat menjadi Kliwon Kadipaten Anom sekaligus diresmikan sebagai pujangga istana Surakarta oleh Paku Buwana VII.[25]

Sebagai pujangga istana, Bagus Burham diberi gelar dan mulai dipanggil dengan nama Raden Ngabehi Ranggawarsita. Istilah "raden" berakar dari kata *rahadian*, yaitu gabungan dari roh dan adi, yang berarti roh luhur atau mulia. Istilah "raden" juga senada dengan *radin* yang memiliki arti perasaan atau *rahsa*. Dalam kepangkatan, seperti halnya gelar umum untuk bangsawan Jawa, *raden* juga dapat diartikan negeri, keraton, atau pemangku negeri (*radya*) yang telah memiliki keluhuran pekerti dan rohani. Jadi, pengertian itu tidak bisa disamakan dengan strata budaya feodalisme. Istilah "*ngabehi*" mengindikasikan bahwa yang menyandang gelar tersebut sebagai "orang sepuh" (*sesepuhan*), orang yang dihormati karena prestisenya. Sedangkan yang terakhir, istilah "ranggawarsita" berasal dari dua kata, "rangga" dan "warsita". Kata "rangga" memiliki arti

[22] Simuh, *Mistik Islam*, 37-38.
[23] Ibid., 38.
[24] Simuh, *Mistik Islam*, 39.
[25] Ibid., 40-41.

panglima, senapati, ketua, komandan; sementara "warsita" dapat diartikan sebagai diskursus, epistemik, warta, wejangan, atau pengetahuan.[26]

Ranggawarsita sebagai pujangga pada zamannya menjadi indikator dari kulminasi kesusastraan pada eranya. Ia menjadi ujung tombak zaman keemasan tersebut dalam melakukan kritik zamannya. Cukup banyak karya-karyanya yang berbicara dan menyerang banalitas kejahatan moral dengan menggunakan kesusastraan sebagai senjatanya.[27] Ranggawarsita wafat tahun 1873, dimakamkan di Palar, kecamatan Trucuk, Kabupaten Klaten. Bagi para pencinta kepustakaan Jawa, Ranggawarsita dianggap berprestise sebagai pujangga penutup. Istilah "pujangga penutup" sebenarnya senada dengan istilah "nabi penutup". Artinya, setelah Ranggawarsita, tidak ada lagi tugas kepujanggaan yang perlu diemban. Namun, ini bukan berarti menutup kemungkinan adanya interpretasi dan reformulasi kesusastraan Jawa. Istilah tersebut perlu dipahami sebagai ungkapan euforia yang menunjukkan keberhasilan Ranggawarsita dalam menjadikan dirinya sebagai korpus luhung kesusastraan Jawa. Sedangkan, masa pasca-Ranggawarsita akan menempati diri sebagai anotasi kecil yang menimba darinya. Secara *de facto*, kebudayaan dan kesusastraan Jawa pun bergeser seiringan datangnya modernisasi dari Belanda, sehingga memungkinkan transisi pada kebudayaan dan kesusastraan nasionalistis.[28]

Karya-karya peninggalan Ranggawarsita cukup banyak karena ia merupakan pujangga yang prolifik dalam berkarya. Menurut Karkono Parto Kusuma, jumlah karya Ranggawarsita tidak kurang dari 50 karangan, antara lain *Suluk Saloka Jiwa*, *Suluk Supanalaya*, *Serat Pamoring Kawula Gusti*, *Suluk Lukma Lelana*, *Paramayoga*, dan *magnum opus*-nya yaitu *Serat Wirid Hidayat Jati*.[29] *Serat Wirid Hidayat Jati* itu menandai kemasyhuran karya Ranggawarsita dalam bidang mistisisme filosofis. Karya tersebut diselesaikan dan disempurnakan pada tahun 1862 M dalam bentuk prosa bahasa Jawa halus.[30] Dalam *magnum opus*-nya itulah Ranggawarsita membabarkan pemikiran filosofisnya perihal ketuhanan dan konsep martabat tujuh secara sistematis.

---

[26] Janutama, "Raden Ngabehi Ranggawarsita", 4-8.
[27] Simuh, *Sufisme Jawa*, 192-198.
[28] Simuh, *Mistik Islam*, 48-49.
[29] Alwi Shihab, *Islam Sufistik: "Islam Pertama" dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia*, terj. Muhammad Nursamad, (Bandung: Mizan, 2001), 162-166. Bdk. Simuh, *Mistik Islam*, 51-65.
[30] Romdon, *Ajaran Ontologi Aliran Kebatinan* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996), 67-71.

Konsep Ketuhanan Ranggawarsita

Ranggawarsita sering kali dikait-kaitkan dengan mistik Kejawen. Perihal istilah tersebut tentu akan rancu bila tidak ditimbang-timbang terlebih dahulu apa maksudnya dan bagaimana relevansinya dengan Ranggawarsita. Konsep ketuhanan Ranggawarsita ditumpahkan dengan gamblang dalam karyanya yang berjudul *Serat Wirid Hidayat Jati*. Dalam karyanya tersebut, Ranggawarsita mengungkapkan bahwa ia akan menerangkan tingkatan ilmu makrifat yang bersumber dari riwayat para wali di pulau Jawa. Ranggawarsita sepertinya ingin menegaskan bahwa ia mengambilnya dari ajaran Sunan Giri Kadhaton, Sunan Tandes, Sunan Majagung, Sunan Bonang, Sunan Wuyapada, Sunan Kalinyamat, Sunan Gunungjati, Sunan Kajenar, Sunan Giri Parapen, Sunan Darajat, Sunan Ngatasangin, Sunan Kalijaga, Sunan Tembayat, Sunan Padusan, Sunan Geseng, dan Sunan Kudus. Ranggawarsita juga menyatakan bahwa kesemuanya bersumber dari Sunan Ampeldenta, yang mengambilnya dari kutipan-kutipan kitab tasawuf.[31]

Pokok konsepsi ketuhanan Ranggawarsita adalah bahwa Tuhan ber-*tajallī* di dunia. Dia adalah Zat Yang Maha Esa. Pada awalnya tidak ada apa-apa kecuali yang ada hanyalah Dia. Sebab Dia adalah Yang Maha Kuasa, Dia berkuasa menciptakan segala sesuatu, yang terjadi dalam seketika. Menurut Ranggawarsita, hanya Dia yang ada semenjak azali, yang *qadīm*, karena Dia adalah Zat mutlak dan esa. Hal ini dijelaskan oleh Ranggawarsita sebagai berikut:

> "Sesungguhnya tidak ada apa-apa, karena pada waktu masih dalam keadaan kosong (awang-uwung), belum ada sesuatu, yang ada adalah Aku. Tidak ada Tuhan melainkan Aku, hakikat Zat Yang Maha Suci, yang meliputi sifat-Ku, yang menyertai nama-Ku, dan yang menandai perbuatan-perbuatan-Ku.[32]

Dalam kutipan di atas, Ranggawarsita menunjukkan eksistensi mutlak Tuhan yang *qadīm*, tanpa didahului apa pun. Konsepsi semacam ini kerap disebut sebagai gambaran Tuhan yang transenden. Jadi, ia tidak menggambarkan Tuhan secara imanen, melainkan secara transenden, karena Tuhan melampaui segalanya. Namun, bila dilanjutkan pembacaan terhadap *Serat Wirid Hidayat Jati*, sebenarnya itu bukan pikiran final dari Ranggawarsita mengenai Tuhan, karena dalam konteks tersebut ia hanya

[31] Ranggawarsita, *Serat Wirid Hidayat Jati*, dalam Simuh, *Mistik Islam*, 223-225. Bdk. P. J. Zoetmulder, *Manunggaling Kawula Gusti: Pantheisme dan Monisme dalam Sastra Suluk Jawa Suatu Studi Filsafat* (Jakarta: Gramedia Jakarta, 1990), 352.
[32] Ranggawarsita, *Serat Wirid*, dalam Simuh, *Mistik Islam*, 227.

ingin menggambarkan dalam konteks "sebelum tercipta segalanya". Lalu, penegasan selanjutnya, perihal zat, sifat, *asmā'*, dan *af'āl*, ia mengungkapkan:

> "Adapun zat mengandung sifat, seumpama madu dengan rasa manisnya, pasti tak dapat dipisahkan. Sifat menyertai nama, seumpama matahari dengan sinarnya, pasti tak dapat dibedakan. Nama menandai perbuatan, seumpama cermin, orang yang becermin dengan bayangannya, pasti segala tingkah laku orang yang becermin, bayangannya pasti mengikuti. *Af'āl* menjadi wahana zat, seperti samudra dengan ombaknya, keadaan ombak pasti mengikuti perintah samudra."[33]

Ranggawarsita mengungkapkan hubungan antara zat, sifat, *asmā'*, dan *af'āl* berkaitan satu sama lain, tidak bisa dipisahkan. Metafora yang digunakan olehnya juga sangat apik. Zat madu memang tidak bisa dipisahkan dengan sifatnya yang manis. Begitu pula matahari yang sifatnya memang menyinari, tidak mungkin matahari hadir tanpa sinarnya. Perihal asma menandai perbuatan, diibaratkan orang becermin dan memantulkan gerak-geriknya di dalam cermin. Sedangkan *af'āl* yang tidak dapat dipisahkan dengan zat, seperti halnya ombak bergerak rancak, tidak lain adalah gerak dari tenaga samudra. Jadi, meski secara ekstrinsik antara zat, sifat, asma, dan *af'āl* dapat dibedakan, tetapi secara intrinsik berkaitan satu sama lain tanpa bisa dipisahkan. Lalu mengenai *qadīm* tidaknya, seperti yang menjadi polemik dalam ilmu kalam, Ranggawarsita mengatakan:

> "… karena kejadian zat itu kadim azali abadi, yaitu paling dahulu sendiri, di kala masih hampa keadaan kita. Sedangkan kejadian sifat itu *hudutsul* alam, artinya baru adanya di dunia. Akan tetapi saling tarik-menarik dan tetap-menetapkan, semua yang bernama zat itu pasti mengandung sifat, segala yang bernama sifat pasti memiliki zat."[34]

Penjelasan Ranggawarsita di atas khas seperti turut-campur terhadap polemik kalam klasik. Ia menegaskan bahwa hanya zat yang *qadīm*, sedangkan selainnya adalah baru. Akan tetapi, adanya sifat itu karena adanya zat itu sendiri, maka sifat bisa dikatakan *qadīm* mengikuti zat. Hanya saja, saat digamblangkan bahwa sifat itu bergantung pada adanya zat, maka sifat menjadi bukan *qadīm*, karena ia ditentukan oleh adanya zat. Hal ini juga berlaku untuk menjelaskan perihal asma dan *af'āl*.

[33] Ibid., 233.
[34] Ranggawarsita, *Serat Wirid*, dalam Simuh, *Mistik Islam*, 234.

Jika meminjam istilah kalam Ash'arīyah, ambiguitas ini disebut dengan "sifat bukan zat, tetapi ia juga bukan lain dari zat."[35]

Konsep ketuhanan Ranggawarsita sebenarnya, tidak dapat dielak, lebih mengarah pada paham *wujūdīyah*—seperti halnya pendahulu-pendahulu sufi. Dalam mazhab *wujūdīyah*, porsi imanensi Tuhan lebih kerap diberatkan ketimbang transendensinya, sehingga mazhab ini diidentikkan dengan sebutan monisme, panteisme, dan semisalnya—yang istilah-istilah itu juga tak kurang polemis. Ranggawarsita, sebagai seorang mistikus, juga terjebak dalam panteisme tersebut.[36]

> "Sebenarnya manusia itu adalah rahsa-Ku, dan Aku ini rahsa manusia, karena Aku menciptakan Adam berasal dari empat macam unsur: tanah, api, hawa, dan air. Kesemuanya itu menjadi perwujuduan sifat-Ku."[37]

Dalam pemerian di atas, Ranggawarsita seolah-olah menggambarkan diri sebagai seorang panteis. Konsep "*ingsun*"-nya merupakan salah satu pokok yang menjadikan dalil pendiriannya. *Ingsun* dicandrakan sebagai Ego-Besar atau ego-transendental, tetapi secara bersamaan, ego-transendental tersebut harus mengejawantahkan diri di alam imanensi. Ini merupakan keniscayaan prinsip segala sesuatu sebagai *tajallī*-Nya. Hampir serupa—meski dengan perbedaan yang cukup tajam—dengan gagasan emanasi (*al-fayḍ*). Pemikiran para filsuf tentang alam yang ada karena emanasi merupakan pemikiran yang kontroversial bagi para teolog yang mendeklarasikan alam hasil dari *creatio ex-nihilo*. Gagasan *tajallī* juga termasuk bertentangan dengan yang disebut terakhir. Para penggagas teori *tajallī* memiliki konsep perihal gradasi wujud (*marātib al-wujūd*).

Dalam pemikiran tasawuf, gradasi wujud menjelaskan rentetan *tajallī*-Nya secara hierarkis. Pada muaranya—bagi para pemikir martabat tujuh—adalah pada *al-'ālām al-insān*. Ini menunjukkan lambar keterhubungan secara spiritual antara *al-Ḥaqq* dan *al-khalq*. Dalam term Jawa, pernah terlontarkan istilah kesatuan *kawula-Gusti*. Konsep kesatuan *kawula-Gusti*—seperti telah disinggung sekelumit di atas—dengan gamblang menjadi pokok pikiran yang berserakan dalam *Serat Wirid Hidayat Jati*. Menurut Simuh, itu artinya bahwa cita-cita hidup manusia

[35] Ibid., 286-287.
[36] Muskin Ruslan, "Konsep al-Wahdah al-Wujud", 60-61.
[37] Ranggawarsita, *Serat Wirid*, dalam Simuh, *Mistik Islam*, 227.

yang harus dicapai adalah melakukan penghayatan kesatuan dengan Tuhannya.[38]

Konsep tersebut dapat dideteksi erat kaitannya dengan konsep ketuhanan yang dapat dilihat dalam *Serat Dewa Ruci* karangan Yasadipura I, kakek buyut dari Ranggawarsita dan *Serat Centhini* karya Yasadipura II, kakek Ranggawarsita.[39] Memang tugas kepujanggaan Ranggawarsita merupakan terusan dari keluarganya, karena ia dididik dalam suasana yang demikian. Begitu pula perihal konsep martabat tujuh, Ranggawarsita berani membabarkan lebih jauh dengan fleksibilitas gerak interpretasi yang baru dan ekstrapolatif dari para sufi falsafi sebelumnya.

Muasal Konsep Martabat Tujuh

Konsep martabat tujuh kerap menjadi perbincangan filosofis yang cukup rumit dalam wacana tasawuf. Sebagai wacana, konsep ini cukup populer dengan mendedahkan realitas gradasi wujud (*marātib al-wujūd*), yang tentunya bisa timbul pelbagai pendapat yang beragam. Banyak para sufi membincangkan tentangnya dan mereinterpretasikannya ke dalam formula-formula lebih baru. Namun, gradasi wujud ala sufi ini tentu berbeda dengan tingkatan emanasi ala filsuf Peripatetik yang melambarkan diri pada pemikiran Plotinus.[40] Sebab, yang dimaksud gradasi wujud dalam wacana sufisme adalah *tajallīyat* zat, bukan proses *ta'aqqul*.

Banyak para sarjanawan mengungkapkan bahwa yang pertama kali mengonstruksi secara sistematis dan filosofis perihal gradasi wujud adalah Shaykh al-Akbar Muḥy al-Dīn Ibn 'Arabī (w. 1240 M). Memang, ketokohan Ibn 'Arabī dalam sejarah pemikiran Islam tidak dapat disangkal, karena ia sebagai pentolan garda depan dan figur kondang utama yang paling berpengaruh terhadap pemikiran para sufi setelahnya—baik dari kubu yang mengikutinya maupun yang mengkritiknya. James W. Morris bahkan pernah menyatakan bahwa sufi dan para pemikir Islam pasca-Ibn 'Arabī, setidaknya sampai abad 18 M, tidak dapat menghindarkan diri untuk menjadikan Ibn 'Arabī sebagai catatan kaki.[41]

Hampir seluruh sarjanawan mengemukakan bahwa Ibn 'Arabī merupakan pentolan paling andal dalam hal ini. Salah satunya adalah

[38] Simuh, *Mistik Islam*, 289.
[39] Mokhamad Sodikin, "Sinkretisme Jawa-Islam", 311.
[40] Majid Fakhry, *Al-Fârâbi, Founder of Islamic Philosophy: His Life, Works and Influence* (Oxford: Oneworld, 2002), 78. Lihat pula Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages* (New York: Caravan Books, 1997), 29-30.
[41] James Winston Morris, "Ibn 'Arabi and His Interpreters Part II: Influences and Interpretations", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 106, No. 4 (1986), 733.

seorang sarjanawan eksponensial asal Jepang, Toshihiko Izutsu, yang membabarkan *ḥaḍārāt al-wujūd* ala Ibn 'Arabî secara sistematis perihal *marātib al-khamsah* (martabat lima). Gradasi wujûd tersebut menunjukkan bentangan *haḍārāt ilahīyah*. Semua gradasinya menggaungkan *tajallî* yang sifatnya ontologis bagi *ḥaḍārāt* di bawahnya. *Yang pertama* dinamakan *aḥadîyah*. Pada martabat ini, Zat Multak (*Ghayb al-Ghuyūb*) tanpa keperiadaan.[42] Martabat ini juga kerap disebut *al-'ālām al-lāhūt*; *Yang kedua* dinamakan *waḥidīyah*. Secara bahasa, telah menunjukkan perbedaan gamblang antara *aḥad* dengan *waḥid*. Jika *aḥad* menunjukkan keesaan mutlak tak terbagi, sedangkan *waḥid* menunjukkan kesatuan tetapi berpotensi terbagi atau terkandung di dalamnya multiplisitas.[43]

Yang ketiga, martabat ini disebut sebagai *al-'ālām al-jabarūt*, alam rohani murni. Diri-Nya menampilkan *tajallî*-Nya sebagai *Rabb*. Hal ini juga dikenal martabat *asmā'* dan *ṣifat*; *Yang keempat* dinamakan *al-'ālām al-mithal* atau juga populer dinamakan *al-'ālām al-malakūt*. Martabat ini menunjukkan sebuah media yang mengantarai antara *ḥaḍārāt* di atasnya dan *ḥaḍārāt* yang di bawahnya. Oleh karenanya, alam ini tidak sepenuhnya spiritual dan tidak sepenuhnya material, sebab ia juga kerap disebut *al-'ālām barzakh* atau *al-khayal* yang dapat menjembatani sebuah simbol ke realitas di sebaliknya; *Yang kelima* dinamakan *al-'ālām al-mulk wa al-shahādah*. Ini merupakan martabat alam nyata atau alam empiris yang dapat disaksikan secara indrawi.[44] Alam itu tidak lain ialah *dunyā*, sebagai alam *asfal al-sāfilîn* yang menunjukkan intensitas cahaya-Nya yang makin redup. Makanya, para salik di jalan tasawuf melakukan *taraqqi* ke atas untuk merengkuh *nūr al-anwār*.

Di Nusantara, pemikiran Ibn 'Arabî tentang "martabat lima" dibopong oleh seorang penyair sufi bernama Hamzah Fansūrī. Banyak para peneliti mengatakan bahwa Hamzah Fansūrī menganut pemikiran "martabat tujuh".[45] Padahal, menurut Abdul Hadi W.M., Hamzah Fansūrī tidak menganut ajaran martabat tujuh, melainkan murid atau pengikutnyalah yang mengikuti ajaran martabat tujuh, yaitu Shams al-Dīn

[42] Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1983), 23-24.
[43] Haidar Bagir, *Buku Saku Filsafat Islam* (Bandung: Mizan, 2005), 119-124.
[44] Haidar Bagir, *Semesta Cinta: Pengantar kepada Pemikiran Ibn 'Arabi* (Bandung: Mizan, 2015), 197-202.
[45] Sangidu, *Wachdatul Wujud: Polemik Pemikiran Sufistik antara Hamzah Fansuri dan Syamsyuddin as-Sumatrani dengan Nuruddin ar-Raniri* (Yogyakarta: Gema Media, 2003), 54.

al-Sumatrānī. Sebab, Shams al-Dīn-lah yang mulai menyemarakkan ajaran itu, yang sebenarnya berasal dari tanah India.[46]

Shams al-Dīn selain menimba pikiran dari Hamzah Fansūrī, yang genealoginya dapat diusut ke para sufi seperti Ibn 'Arabī, Jāmī, dan al-Jīlī, juga mengambil dari India, yakni dari Muhammad Faḍlullāh al-Burhānpūrī (w. 1620 M). Faḍlullāh al-Burhānpūri memiliki *magnum opus* yang berjudul *al-Tuhfah al-Mursalah ilā al-Rūḥ al-Nabī*,[47] yang ditulis pada tahun 1590 M. Seorang muridnya meminta izin padanya untuk menyalin kitab tersebut dan mengirimkannya ke Aceh.[48]

Ajaran martabat tujuh mencapai Aceh dan dimarakkan di sana pertama kali oleh Shams al-Dīn al-Sumatrānī.[49] Sebenarnya gagasan ini merupakan pengembangan lebih lanjut dari gagasan Ibn 'Arabī, dengan penambahan tingkat gradasinya dan reformulasi bahasanya. Martabat pertama dinamakan alam *aḥādīyah*, sebagai *kunhi dhāt* yang *lā ta'ayyūn*. Dalam martabat tersebut belum ada bunyi, karena bukan hanya sunyi, tetapi melampauinya. Entifikasi tidak terjadi di martabat pertama karena Tuhan masih sebagai *kanz makhfī*.[50]

Martabat kedua dinamakan *waḥdah*. Martabat ini disebut sebagai entifikasi pertama (*ta'ayyūn al-awwal*). Martabat kedua ini mulai ada gerak atau hasrat (*lawlāka mā khalaqtu al-aflāka*). Sudah ada bunyi, meski itu terjadi secara intrinsik dalam diri-Nya. Tuhan menggerutu, "*fa aḥbabtu 'an u'raf*". Menurut para sufi, di sini terpantulkanlah *nūr Muḥammad* atau *haqiqah Muḥammad*, yaitu entitas cahaya Muhammad purba, suatu penampakan awal perihal Muhammad primordial.[51]

Martabat ketiga dinamakan *waḥidīyah*. Martabat ini diistilahkan *ta'ayyūn thāni* (entifikasi kedua), dikarenakan luapan ini, terentifikasikan *al-*

---

[46] Abdul Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri* (Jakarta: Paramadina, 2001), 117-118.

[47] Lihat selengkapnya Sangidu, "Konsep Martabat Tujuh dalam At-Tuchfatul-Mursalah Karya Syaikh Muhammad Fadhlullah Al-Burhanpuri: Kajian Filologis dan Analisis Resepsi", *Humaniora*, Vol. 14, No. 1 (2002), 1-10.

[48] Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas*, 118-119. Bdk. Faudzinaim bin Badaruddin, "*Tuhfah al-Mursalah ila Ruh al-Nabiy* as the Source of the Doctrine Seven Grades of Being in the Malay-Indonesian Archipelago", *Teosofia: Indonesian Journal of Islamic Mysticism*, Vol. 11, No. 1 (2021), 63-64.

[49] Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas*, 119. Lihat pula Miftah Arifin, *Sufi Nusantara: Biografi, Karya Intelektual, & Pemikiran Tasawuf* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media 2013), 42-43.

[50] Izutsu, *Sufism and Taoism*, 24-25.

[51] Fadli Rahman dan Ahmad Dakhoir, "The Concept of 'Martabat Tujuh' Al-Burhanpuri (Study of the Creation of the Universe in the Perspective of Philosophical Sufism", *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding*, Vol. 8, No. 7 (2021), 89.

a'yān al-thābitah (entitas-entitas permanen). Ia belum mencium aroma wujud, dan menurut para sufi masih dalam lingkup *qadīm* bukan *muḥdath*. Jadi, dalam martabat ini masih martabat ilahiah yang *qadīm*, karena belum terdiferensiasikan dengan alam *muḥdath*. Bila di martabat kedua, ilmu-Nya tentang diri-Nya sendiri masih tunggal dan tak terbagi-bagi, sedangkan di martabat ketiga mulailah ada perincian dan diversifkasi tentang zat, sifat, *asmā'*, dan *af'āl*-Nya meskipun itu masih bersifat laten dan potensial.[52]

Martabat keempat dinamakan *al-'ālām al-arwāḥ*. Ini disebut sebagai *ta'ayyūn thālith* (entifikasi ketiga). Di martabat ini mulai ada kemunculan (firman-Nya "*kun*"), sebagai konkretisasi khazanah laten dan potensial-Nya. Dia menggemuruhkan *fa khalaqtu al-khalq*, yakni pemuntahan dari *al-a'yān al-thābitah* sehingga martabat ini juga diisitilahkan sebagai *al-a'yān al-khārijīyah*. Dinamakan *al-'ālām al-arwāḥ* karena di sini tempat arwah-arwah subtil masih manunggal dan belum terdiferensiasikan.[53]

Martabat kelima dinamakan *al-'ālām al-mithāl*. Di martabat ini, *arwāḥ* telah terdiferensiasikan dan terindividuasikan begitu rupa. Oleh karenanya, alam ini mulai mengalami kejamakan kendati belum berupa materi, karena kejamakan *arwāḥ* masih berupa *jism al-laṭīf*. Alam ini juga kadang disebut *al-'ālām al-khayal* karena martabat ini berupa citra yang memperantarai (*barzakh*) alam spiritual yang murni dan alam material yang kasar.[54]

Martabat keenam dinamakan *al-'ālām al-ajsam*. Martabat ini telah mengentifikasikan bentuk-bentuk material yang kasatmata, seperti empat anasir alam juga mendapatkan tempatnya di sini. Martabat ini adalah alam nyata (*al-ālām al-mulk wa al-shahādah*) yang ada ini. Kemudian, martabat ketujuh, sebagai martabat terakhir, dinamakan *al-'ālām al-insān* karena martabat inilah yang menghimpun keseluruhan, karena memang manusia diciptakan untuk dijadikan *khalifah fī al-arḍ*. Martabat ini menjadi muara totalitas *tajallī* Tuhan.[55]

Sebenarnya ada persamaan substansial antara martabat lima dan martabat tujuh, kendati yang disebut terakhir lebih meluaskan penjelasan. Shams al-Dīn al-Sumatrānī selain karena penafsir Hamzah Fansūrī yang memakai gagasan martabat lima, juga merupakan murid dari Faḍlullāh al-Burhānpūrī. Menurut Sangidu, Faḍlullāh al-Burhānpūrī tidak hanya

[52] Sangidu, "Konsep Martabat", 7.
[53] Rahman dan Dakhoir, "The Concept of Martabat Tujuh", 90.
[54] Sangidu, "Konsep Martabat", 8.
[55] Rahman dan Dakhoir, "The Concept of Martabat Tujuh", 90.

mengajarkan martabat tujuh semata, melainkan juga martabat empat. Martabat tujuh tentunya dapat dipahami sebagai eksplanasi lebih komprehensif perihal gradasi wujud, seperti halnya perbedaan antara martabat lima dengan martabat tujuh.[56]

Meskipun terlihat rumit, pada pokoknya gagasan gradasi wujud (*marātib al-wujūd*) merupakan penjelasan tentang kosmogoni—dapat disebut beragam istilah—panteistik, monistik, monorealistik, panenteistik, eksistensialistik (*wujūdīyah*), yang kesemuanya menjangkarkan diri pada lanskap spiritualitas teistik ataupun—dengan penafsiran liberal—deistik.

Martabat tujuh merupakan gagasan yang kontroversial, sehingga menurut para sufi di Nusantara, gagasan tersebut tidak bisa disuguhkan pada kalangan umum. Gagasan tersebut memang ditimba dari pemikiran Ibn 'Arabī yang amat mistiko-filosofis dalam mengurai hakikat wujud. Martabat tujuh dalam kitab *al-Tuḥfah al-Mursalah ilā al-Rūḥ al-Nabī* ditulis pada kisaran tahun 1590-an, dan baru pada tahun 1620-an atau sedikit sebelum itu sudah dikenal dan dibaca oleh para sufi di Nusantara. Azyumardi Azra mencatat bahwa meski dalam *al-Tuḥfah* tersebut terdapat kontroversi secara doktrinal, ia dipakai rujukan oleh para sufi Melayu sepanjang abad 17 dan 18. Para sufi tersebut mulai dari Shams al-Dīn al-Sumatrānī, Nūr al-Dīn al-Rānirī, 'Abd al-Ra'ūf al-Sinkilī, Yusūf al-Maqassarī, 'Abd al-Ṣamad al-Falimbānī, Muhammad Nafīs al-Banjarī, hingga Dāwūd al-Fātānī.[57]

Martabat tujuh masuk ke Jawa dibawa oleh murid 'Abd al-Ra'ūf al-Sinkilī, yakni 'Abd al-Muḥy al-Pamijahan, bersamaan dengan penyebaran Tarekat Shaṭṭārīyahnya ke daerah Priyangan. Ajaran tarekat tersebut segera dengan semarak menyebar ke Cirebon dan Tegal—mungkin dikarenakan doktrin filosofisnya yang dibopong oleh tarekatnya sehingga dapat diterima kalangan banyak. Di Tegal, muncul gubahan terjemahan bahasa Jawa sekitar tahun 1680-an ditulis dengan model sekar macapat. Di masa kebangkitan kesusastraan Jawa, ajaran martabat tujuh merasuk ke dalam *Serat Centhini* dan *Serat Wirid Hidayat Jati*. Dalam serat yang tarakhir itulah ajaran tersebut dibabarkan lebih jauh, bukan sekadar menjelaskan gradasi wujud, melainkan tentang kejadian manusia, penciptaannya dalam janin,

[56] Sangidu, *Wachdatul Wujud*, 62-71.

[57] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2013), 140-143.

tujuh unsur rohani manusia, dan penghayatan rohaniah dalam menggapai *manunggaling kawulo-Gusti*.[58]

Elaborasi Ranggawarsita atas Konsep Martabat Tujuh

Ajaran martabat tujuh yang digubah oleh Ranggawarsita merupakan pengadopsian dari ajaran martabat tujuh yang berkembang di Aceh, dari Tanah India. Namun, Ranggawarsita melakukan upayanya dengan elaborasi lebih lanjut dalam tiap-tiap tatanannya. Elaborasi tersebut tentu amat filosofis dengan tingkat kerumitan yang tidak ala kadarnya. Martabat tujuh yang digubahnya tidak sekadar eksplanasi dari gradasi wujud semata, melainkan ia juga menjadi penjelasan mengenai tataran wujud dalam diri manusia. Keliru kiranya bila Bizawie menganggap bahwa Ranggawarsita mendistorsi ajaran martabat tujuh.[59]

> Sesungguhnya Aku Zat Yang Maha Pencipta dan Maha Kuasa, yang berkuasa menciptakan segala sesuatu, terjadi dalam seketika, sempurna karena kodrat-Ku, di situ telah jelas pertanda perbuatan-Ku, yang merupakan kenyataan kehendak-Ku. Mula-mula Aku menciptakan *ḥayyu* bernama *shajarāt al-yaqīn*, tumbuh dalam alam adam-makdum yang azali abadi; cahaya bernama Nur Muhammad, kaca bernama *mir'atul hayā'i*, nyawa bernama roh *iḍāfī*, lampu bernama kandil, permata bernama *dharrah*, dinding *jalāl* bernama hijab yang menjadi penutup *khalarat*-Ku.[60]

Secara kosmologis—atau lebih tepatnya kosmogonis—mula-mula yang tercipta adalah pohon yang bernama *shajarāt al-yaqīn*. Setelah itu tumbuh di dalam alam adam-makdum yang azali. Setelah itu muncul cahaya bernama *Nūr Muḥammad*, cermin yang dinamakan *mir'at al-ḥayā'i*, nyawa yang disebut *ruḥ iḍāfī*, kandil, zarah, dan dinding jalal yang bernama *ḥijab*.[61] Ini merupakan rentetan dalam memandang kejadian kehidupan secara gradual—bukan dalam arti temporalitas profan.

> "*Shajarāt al-yaqīn* tumbuh dalam alam adam-makdum yang sunyi senyap azali-abadi, artinya pohon kehidupan yang berada dalam ruang hampa yang sunyi-senyap selamanya, belum ada sesuatu pun, adalah hakikat zat mutlak yang *qadīm*. Yakni

[58] Simuh, *Mistik Islam*, 308.
[59] Zainul Milal Bizawie, *Syekh Mutamakkin: Perlawanan Kultural Agama Rakyat* (Jakarta: Pustaka Compass, 2017), 248.
[60] Ranggawarsita, *Serat Wirid*, dalam Simuh, *Mistik Islam*, 227.
[61] Kholid Karomi, "Tuhan dalam Mistik Islam Kejawen", 296.

> hakikat zat yang pasti terdahulu, yaitu zat atma, yang menjadi wahana alam *Aḥādīyat*."[62]

Pasase dari Ranggawarsita di atas menerakan bahwa s*hajarāt al-yaqīn* diartikan sebagai pohon keyakinan atau dalam bahasa Jawa disebut *kejeng sejati*. *Shajarāt al-yaqīn* berada pada alam *aḥādīyah*, yang merupakan *tajallī* pertama dari-Nya. *Tajallī* yang pertama ini diibaratkan sebagai sebuah pohon yang mewakili keadaan Zat Mutlak—memakai istilah "pohon" karena pohon dapat berkembang menjadi rimbun. S*hajarāt al-yaqīn* tumbuh di alam *adam-makdum*.[63] Dalam unsur manusia, martabat ini juga disebut Ranggawarsita sebagai *ḥayyu* (hidup/*urip*), yang juga dijelaskan sebagai *tajallī* dari zat. Semacam penopang awal atau inti dari adanya kehidupan, sehingga ia juga disebut sebagai atma (*atman*—dalam mistisisme Hindu). Ini dinamakan *ḥayyu* karena ia merupakan sifat Tuhan.[64]

> "Nūr Muḥammad berarti cahaya yang terpuji. Diceritakan dalam hadis, rupanya seperti burung merak, berada di dalam permata putih, ada pada arah *shajarāt al-yaqīn*. Itulah hakikat cahaya yang diakui sebagai *tajallī* zat, berada dalam *nukat* gaib, merupakan sifat *atma* menjadi wahana alam *Waḥdat*."[65]

Pasase di atas serupa dengan lazimnya gagasan martabat tujuh. *Nūr Muḥammad* berada di alam *waḥdah*, menjadi sifat atma. Dalam gagasan martabat tujuh, martabat *waḥdah* merupakan kesatuan yang memuat multiplisitas secara umum. Ia belum mengentifikasikan partikularitasnya, karena ia prototipe tunggal paripurna yang telah merangkum segala sesuatu. Secara gradasional, tubuh manusia mengambil tempat sebagai *nūr* (cahaya). Nur ini terletak di luar *ḥayyu*, menjadi sifat dari *atma*. *Nūr* ini merupakan *tajallī* dari *ḥayyu*, sebagai *ta'ayyūn thāni* dari proses gradasi wujud.[66]

---

[62] Ranggawarsita, *Serat Wirid*, dalam Simuh, *Mistik Islam*, 234.

[63] Agus Wahyudi, *Makrifat Jawa: Ajaran Kesempurnaan Para Wali dan Leluhur Jawa* (Yogyakarta: Jogja Bangkit Publisher, 2013), 71-76. Bdk. Muhammad Zaairul Haq, *Jalan Sufi Ranggawarsita*, (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2011), 124-126. Persoalan apakah martabat ini adalah martabat *lā ta'ayyūn* (seperti yang ada pada gagasan martabat tujuh sebelumnya) atau sudah menjadi *ta'ayyūn awwal* ini diselidiki oleh Simuh dengan cara komparasi manuskirp. Lihat selengkapnya Simuh, *Mistik Islam*, 317-318.

[64] Bdk. Simuh, *Mistik Islam*, h. 309. Lihat pula Haq, *Jalan Sufi*, 132-135.

[65] Ranggawarsita, *Serat Wirid*, dalam Simuh, *Mistik Islam*, 234.

[66] Simuh, *Mistik Islam*, 315-316. Lihat pula Wahyudi, *Makrifat Jawa*, 76-80.

> "*Mir'atul hayā'i* artinya kaca *wira'i*. diceritakan dalam hadis, berada di depan *nūr Muḥammad*. Itulah hakikat *pramana*, yang diakui *rahsa* zat, sebagai asma *atma*, menjadi wahana alam *Waḥidīyat*.[67]

Pasase Ranggawarsita di atas menjelaskan bahwa martabat *waḥidīyah* disimbolkan dengan *mir'at al-ḥayā'* (cermin malu), sebagai *asmā' atma*. Simbol cermin untuk menunjukkan sebuah pembatas tegas, yang ternyata itu akan menjadi demarkasi antara *qadīm* dan *muḥdath*. Martabat ini juga disebut sebagai munculnya *al-al-a'yān al-thābitah* (entitas-entitas permanen). Dalam unsur rohani manusia, ini disejajarkan dan dinamakan sebagai *sir*, sebagai sifat dari *nūr*, yang memang merupakan *tajallī* dari *nūr*. Ia diistilahkan sebagai *isine wuluh sungsang* (tidak kelihatan isi pembuluh). Makanya martabat ini dikenal sebagai *al-a'yān al-thābitah*, karena kenyataannya telah tetap.[68]

> "*Rūḥ iḍāfī* artinya nyawa yang jernih. Diceritakan dalam hadis berasal dari *nūr Muḥammad*. Itulah hakikat sukma yang diakui keadaan zat, merupakan *af'āl atma*, menjadi wahana alam arwah.[69]

Pasase tersebut menjelaskan martabat keempat, yakni *al-'ālām al-arwāḥ*. Ranggawarsita menamakannya *rūḥ iḍāfī*, yang maksudnya ruh penyambung. Tetapi secara terminologis, ia berarti nyawa yang jernih, karena ia masih mujarad. *Rūḥ iḍāfī* dinyatakan sebagai *af'āl atma*. Menurut Simuh, maksud dari *rūḥ iḍāfī* ini berbeda dari *al-'ālām al-arwāḥ*. Dalam unsur batin manusia, ini dinamakan roh atau sukma, yang merupakan *tajallī* dari *sir* dan berada di luar *rahsa* (*sir*). Dalam martabat ini juga disebut sebagai *al-a'yān al-khārijīyah* karena telah memperlihatkan diri keluar atau mengeksternalisasi diri.[70]

> "Kandil artinya lampu tanpa api. Diceritakan dalam hadis berupa permata yang bercahaya berkilauan, tergantung tanpa kaitan. Itulah keadaan *nūr Muḥammad*, tempat berkumpul semua roh. Adalah hakikat angan-angan yang diakui sebagai

[67] Ranggawarsita, *Serat Wirid*, dalam Simuh, *Mistik Islam*, 234.
[68] Wahyudi, *Makrifat Jawa*, 81-85. Bdk. Simuh, *Mistik Islam*, 314-317.
[69] Ranggawarsita, *Serat Wirid*, dalam Simuh, *Mistik Islam*, 235.
[70] Simuh, *Mistik Islam*, 314-317. Bdk. Wahyudi, *Makrifat Jawa*, 85-89.

> bayangan zat, menjadi bingkai *atma*, dan menjadi wahana alam *mīthal*."[71]

Dari pasase di muka, dapat dipahami keadaan martabat kelima yang disebut dengan *kandil*, yang merupakan *tajallī* melalui tahap cermin. Martabat ini disebut sebagai keadaan *nūr Muḥammad* karena memang kaitannya langsung dengan *nūr* tersebut melalui tahap becermin. Kandil memang dapat dipahami sebagai lampu serta menjadi simbol dari angan-angan (*al-khayal*). Ini menunjukkan paralelitasnya dengan *al-'ālām al-mīthal*. Dalam unsur rohani manusia, ini disebut sebagai nafsu (*al-nafs*) yang berada di luar sukma atau roh karena ia merupakan *tajallī* dari sukma atau roh.[72]

> "*Dharrah* artinya permata. Tersebut dalam hadis punya sinar beraneka warna, kesemuanya ditempati malaikat. Itulah hakikat budi, yang diakui sebagai perhiasan zat, merupakan pintu *atma*, menjadi alam *ajsām*."[73]

Kemudian, Ranggawarsita menamai martabat lima sebagai *dharrah* yang artinya adalah permata. Secara paralel merupakan sebutan dari *al-'ālām al-ajsām*, karena ia menjadi tempat *jism-jism* material. Martabat ini telah mengentifikasikan bentuk-bentuk material yang kasatmata, sebagaimana empat anasir alam juga mendapatkan tempatnya di sini. Dalam unsur rohani manusia, martabat ini disebut sebagai tempatnya budi (akal) yang berada di luar nafsu, karena ia merupakan *tajallī* darinya.[74]

> "*Ḥijab* disebut dinding jalal, artinya tabir yang agung. Diceritakan dalam hadis, timbul dari permata yang beraneka warna, pada waktu gerak menimbulkan buih, asap, dan air. Itulah hakikat jasad, merupakan tempat *atma*, menjadi wahana alam *insān kāmil*."[75]

Pasase di atas menjelaskan secara berbeda dengan umumnya gagasan martabat tujuh. Dalam umumnya gagasan martabat tujuh harusnya adalah *al-'ālām al-insān* (*al-insān al-kāmil*) yang menjadi muara dari seluruh *tajallī*-Nya. Akan tetapi, dalam pemikiran Ranggawarsita, ini dinamakan sebagai *ḥijab* (tirai), yang maksudnya adalah menjadi tabir agung (dinding jalal) antara manusia dengan-Nya. Manusia pada martabat

[71] Ranggawarsita, *Serat Wirid*, dalam Simuh, *Mistik Islam*, 235.
[72] Wahyudi, *Makrifat Jawa*, 89-92. Bdk. Simuh, *Mistik Islam*, 314-317.
[73] Ranggawarsita, *Serat Wirid*, dalam Simuh, *Mistik Islam*, 235.
[74] Simuh, *Mistik Islam*, 314-317. Bdk. Wahyudi, *Makrifat Jawa*, 92.
[75] Ranggawarsita, *Serat Wirid*, dalam Simuh, *Mistik Islam*, 235.

ini (*al-'ālām al-insān*) kebanyakan memang terhijab untuk dapat memandang-Nya, sehingga itulah kenapa Ranggawarsita menamakannya sebagai martabat *ḥijab*. Dalam unsur manusia, ini menjadi tempat jasad—yang amat klop menjadi hijab kepada-Nya. Jasad ini juga merupakan wadah yang menampung keseluruhan unsur rohani yang dipaparkan di muka, sebagaimana *al-'ālām al-insān* yang merangkum keseluruhan *tajallī*.[76]

Dalam pemikiran umum martabat tujuh, sebenarnya itu digunakan untuk menjelaskan penciptaan alam yang berujung pada penyempurnaan pada diri manusia (yang mengumpulkan keseluruhan tingkatan). Namun, dalam *Serat Wirid Hidayat Jati* karya Ranggawarsita, hal itu lebih mengarah pada penciptaan manusia dan juga digunakan untuk menjelaskan lapisan-lapisan batin dalam diri manusia serta hakikat apa yang melambari terjadinya.

> "Sewaktu Tuhan berkehendak mewujudkan sifat-Nya yang dinamakan Adam, berasal dari anasir empat perkara: tanah, api, angin, dan air. Hal tersebut terdapat pada dalil ketiga dari sabda Tuhan Yang Maha Suci diterangkan, 'Sesungguhnya Aku menciptakan Adam berasal dari unsur empat macam: tanah, api, angin, dan air. Menjadi perwujudan sifat-Ku. Aku masuki *mudah* lima macam [yaitu] *nur*, *rahsa*, roh, nafsu, dan budi. Menjadi penutup wajah-Ku Yang Maha Suci.' Jelasnya demikian: *mudah* zat hamba, wajah Zat Gusti yang bersifat kekal. Dalam hadis diceritakan masuknya lima macam bermula dari ubun-ubun berhenti di otak, turun ke mata, turun ke telinga, turun ke hidung, turun ke mulut, turun ke dada, dan tersebar ke seluruh tubuh, sempurna sebagai *insān kāmil*."[77]

Pada penjelasan di atas tampak bahwa manusia secara fundamental ditopang oleh *ḥayyu* yang disebut Ranggawarsita *atma*, lalu dibungkus melalui empat anasir yang menjadi wadak, dan kemudian dimasuki oleh lima macam *mudah* yaitu *nur*, *rahsa* atau *sir*, sukma atau roh, nafsu, dan budi. Penjelasan lebih lanjutnya adalah *rahsa* atau *sir* merupakan keadaan *atma*, menarik kejelasan kuasa, menjadi pangkal perasaan; sukma atau roh merupakan keadaan nyawa, menarik kejelasan cipta, menjadi pangkal perasaan; nafsu merupakan keadaan hawa, menarik kejelasan cipta, menjadi pangkal perasaan; dan tentang nur tidak ada penjelasan.[78]

---

[76] Wahyudi, *Makrifat Jawa*, 92-97. Lihat pula Simuh, *Mistik Islam*, 314-317.
[77] Ranggawarsita, *Serat Wirid*, dalam Simuh, *Mistik Islam*, 236.
[78] Simuh, *Mistik Islam*, 313.

Secara mendetail, martabat tujuh yang dimaksudkan oleh Ranggawarsita juga berada dalam diri manusia yang memiliki tujuh lapisan. Ranggawarsita menskemakan tiga unsur hakikat manusia (*triparaga*). *Pertama*, ia namakan *Bayt al-Ma'mur* yang bertempat di dalam kepala manusia atau dalam pikiran: bahwa di dalam kepala manusia ada otak, di dalamnya ada *manik* (*pramana*), di dalamnya ada *manah* (budi), di dalamnya ada angan-angan (nafsu), di dalamnya ada sukma, di dalamnya ada *rahsa* (*sir*), dan di dalam *rahsa* (*sir*) ada "Aku" (*ora ana pengeran anging Ingsun*—tidak ada Tuhan selain "Aku").[79]

Kedua, dinamakan *Bayt al-Muḥarram* yang bertempat di dada manusia: bahwa di dalam dada ada hati (*pancadriya*), di dalamnya ada jantung (*brahi*), di dalamnya ada budi (*karsa*), di dalamnya ada *jinem*, di dalamnya ada sukma, di dalamnya ada *rahsa* (*sir*), dan di dalam *rahsa* (*sir*) ada "Aku" (*ora ana pengeran anging Ingsun*). *Ketiga*, dinamakan *Bayt al-Muqaddas* yang bertempat di alat kelamin manusia: bahwa di dalam penis atau vagina ada zakar atau klitoris, di dalamnya ada mani atau *reta*, di dalamnya ada mazi, di dalamnya ada wadi, di dalamnya ada *manikem*, di dalamnya ada *rahsa* (*sir*), dan di dalam *rahsa* (*sir*) ada "Aku" (*ora ana pengeran anging Ingsun*.[80]

Secara menjeluk, konsep martabat tujuh yang ditafsirkan oleh Ranggawarsita bukan hanya sebagai penjelasan kosmologis atau kosmogonis, melainkan juga sebagai penjelasan antropologi sufistik. *Bayt al-Ma'mur*, *Bayt al-Muḥarram*, dan *Bayt al-Muqaddas* merupakan peranti dan fakultas antropo-teologis. Sebab, Ranggawarsita mencandrakan itu semua berada di ruang batin manusia, dan di ruang batin yang paling dalam terdapat *Ingsun*, sebuah *anānīyah* transendental yang menegaskan bahwa keseluruhan manusia adalah *tajallī*-Nya yang sempurna.

Kesimpulan

Konsep martabat tujuh yang dikenal sebagai interpretasi lebih lanjut dari martabat lima menjadi doktrin yang cukup terkenal bagi para sufi *wujūdīyah* atau yang mengikuti mazhab Ibn 'Arabī. Baik konsep martabat lima maupun martabat tujuh sebelumnya hanya berkutat menjelaskan teosentrisme tingkatan wujud secara kosmologis. Berbeda halnya dengan yang sebelumnya itu, dari konsep martabat tujuh yang digunakan untuk menjelaskan gradasi wujud atau tatanan alam secara spiritual, Ranggawarsita melakukan elaborasi lebih lanjut untuk mengeksplanasikan konsep martabat tujuh dengan cara mengaitkannya langsung dengan tingkatan rohani manusia secara spiritual. Artinya,

[79] Ranggawarsita, *Serat Wirid*, dalam Simuh, *Mistik Islam*, h. 236-240.
[80] Janutama, "Raden Ngabehi", h. 12-20.

konsep martabat tujuh yang digagas oleh Ranggawarsita tidak lain dan tidak bukan merupakan konsep yang teo-antroposentris.

Daftar Pustaka

Abdullah, Irwan dan Azyumardi Azra. "Islam dan Akomodasi Kultural", dalam Taufik Abdullah (ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam: Asia Tenggara*, Vol. 5. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002.

Aziz, Donny Khoirul. "Akulturasi Islam dan Budaya Jawa", *Fikrah*, Vol. 1, No. 2 (2013).

Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2013.

Badaruddin, Faudzinaim bin. "*Tuhfah al-Mursalah ila Ruh al-Nabiy* as the Source of the Doctrine Seven Grades of Being in the Malay-Indonesian Archipelago", *Teosofia: Indonesian Journal of Islamic Mysticism*, Vol. 11, No. 1 (2021).

Bagir, Haidar. *Buku Saku Filsafat Islam*. Bandung: Mizan, 2005.

———. *Semesta Cinta: Pengantar kepada Pemikiran Ibn 'Arabi*. Bandung: Mizan, 2015.

Bizawie, Zainul Milal. *Syekh Mutamakkin: Perlawanan Kultural Agama Rakyat*. Jakarta: Pustaka Compass, 2017.

Burhanuddin, Jajat. "Tradisi Keilmuan dan Intelektual", dalam Taufik Abdullah (ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam: Asia Tenggara*, vol.5. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002.

Fakhry, Majid. *Al-Fārābi, Founder of Islamic Philosophy: His Life, Works and Influence*. Oxford: Oneworld, 2002.

Hadi W. M., Abdul. *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*. Jakarta: Paramadina, 2001.

Haq, Muhammad Zaairul. *Jalan Sufi Ranggawarsita*. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2011.

Izutsu, Toshihiko. *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*. Berkeley: University of California Press, 1983.

Janutama, Herman Sinung. "Raden Ngabehi Ranggawarsita", *Kalam*, edisi 28 (2016).

Karomi, Kholid. "Tuhan dalam Mistik Islam Kejawen (Kajian atas Pemikiran Raden Ngabehi Rnaggawarsita), *Kalimah*, Vol. 11, No. 2 (2013).

Morris, James Winston. "Ibn 'Arabi and His Interpreters Part II: Influences and Interpretations", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 106, No. 4 (1986).

Nasr, Seyyed Hossein. *Three Muslim Sages*. New York: Caravan Books, 1997.

Nazir, Mohammad. *Metode Penelitian*. Jakarta: Graha Indonesia, 1988.

Rahman, Fadli dan Dakhoir, Ahmad. "The Concept of 'Martabat Tujuh' Al-Burhanpuri (Study of the Creation of the Universe in the Perspective of Philosophical Sufism", *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding*, Vol. 8, No. 7 (2021).

Ranggawarsita, *Serat Wirid Hidayat Jati*, dalam Simuh, *Mistik Islam Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita: Suatu Studi terhadap Serat Wirid Hidayat Jati*. Jakarta: UI Press, 1988.

Romdon. *Ajaran Ontologi Aliran Kebatinan*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996.

Ruslan, Muskin. "Konsep al-Wahdah al-Wujud dalam Pemikiran Ronggowarsito", *Media Akademika*, Vol. 27, No. 1 (2012).

Sangidu. "Konsep Martabat Tujuh dalam At-Tuchfatul-Mursalah Karya Syaikh Muhammad Fadhlullah Al-burhanpuri: Kajian Filologis dan Analisis Resepsi", *Humaniora*, Vol. 14, No. 1 (2002).

———. *Wachdatul Wujud: Polemik Pemikiran Sufistik antara Hamzah Fansuri dan Syamsyuddin as-Sumatrani dengan Nuruddin ar-Raniri*. Yogyakarta: Gema Media, 2003.

Shihab, Alwi. *Islam Sufistik: "Islam Pertama" dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia*, terj. Muhammad Nursamad. Bandung: Mizan, 2001.

Sodikin, Mokhamad. "Sinkretisme Jawa-Islam dalam Serat Wirid Hidayat Jati dan Pengaruhnya terhadap Ajaran Tasawuf di Jawa Abad ke-19", *Avatara*, Vol. 1, No. 2 (2013).

Sunyoto, Agus. *Atlas Walisongo: Buku Pertama yang Mengungkap Wali Songo sebagai Fakta Sejarah*. Depok: Pustaka IIMaN, 2016.

Simuh. *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita: Suatu Studi terhadap Serat Wirid Hidayat Jati*. Jakarta: UI Press, 1988.

———. *Sufisme Jawa: Transformasi Islam ke Mistik Jawa*. Jogjakarta: Bentang Budaya, 2002.

———. *Islam dan Pergumulan Budaya Jawa*. Jakarta: Teraju, 2003.

Riyadi, M. Irfan. "Arah Perkembangan Ajaran Theosofi Islam dalam Literatur Sastra Pujangga Jawa (Pendekatan Genealogi)", *Dialogia: Jurnal Studi Islam dan Sosial*, Vol. 10, No. 2, 2012.

Wahyudi, Agus. *Makrifat Jawa: Ajaran Kesempurnaan Para Wali dan Leluhur Jawa* (Yogyakarta: Jogja Bangkit Publisher, 2013.

Zeid, Mestika. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Obor, 2008.

Zoetmulder, P. J. *Manunggaling Kawula Gusti: Pantheisme dan Monisme dalam Sastra Suluk Jawa Suatu Studi Filsafat*. Jakarta: Gramedia Jakarta, 1990.