

EKSEKUSI MATI JAVANESE AL-HALLAJ DALAM SULUK JAWA

Muzairi

Abstract

It is very striking how Javanese Al Hallaj in the text of Suluk Jawa here published, is described as a mystic who propagated the “Science of Reality” to the uninitiated public imitating the conduct of Shaikh Siti Jenar, Sunan Panggung, Ki Bebeluk and Shaikh Amongraga. It is my intention here to discuss this common motif of conflict between traditional Javanese mysticism and orthodox, legalistic Islam, as reflected in these traditions, in order to gain some insight into the motif and significance of the Suluk Jawa.

Keyword: Suluk Jawa, Javanese Al Hallaj, Science of Reality

A. PENDAHULUAN

Dalam khazanah Sastra Jawa terdapat jenis sastra suluk yang mengandung keterangan tentang konsep-konsep ajaran mistik dalam Islam atau tasawuf. Sastra suluk ialah jenis karya sastra jawa baru yang bernafaskan Islam dan yang berisi ajaran tasawuf. Kata suluk itu sendiri berasal dari bahasa Arab sulukun bentuk jamak silkun yang berarti “perjalanan pengembara”. Dalam menjalankan suluk, seorang sufi mempunyai tiga kemampuan, yakni mujahadah (*gogitatio*), muroqobah (*meditatio*) dan mushahadah (*contemplatio*) atau dengan menggunakan istilah Annemarie, Schimmel, *Via Purgativa*, *Via Illuminativa* dan *Via visio beautifica*¹.

Uraian dalam sastra suluk sering diberikan dalam bentuk tanya jawab anytara murid dan guru, antara anak atau cucu dengan ayah atau nenek, antara istri dengan suami. Meskipun ciri khas jenis sastra suluk tersurat secara eksplisit demikian, tersirat juga secara implisit ajaran moral didalamnya, bahkan kadang-kadang dinyatakan dengan jelas terjalin dalam kandungan isi yang lebih mewarnai jenis sastra suluk itu.

¹ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, (Chapel Hill: Un the University of North California Press, 1981), hlm. 4

Seringkali biografi para mistikus heretik di Jawa diungkapkan dalam wacana perdebatan mengenai hubungan sufisme dan kesahihan Islam normatif. Sastra suluk tersebut seperti Suluk Centhini, Suluk Gatoloco, Babad Tanah Jawi.

Jenis sastra suluk rupa-rupanya telah cukup terkenal di daerah Jawa Tengah dan Jawa Timur sejak awal abad ke-18, bahkan Poerbatjaraka menyebut-nyebut Suluk Sukarsa dan Suluk Wijil tergolong kitab suluk yang tertua, ditulis pada awal abad ke-17. Diantara jenis sastra suluk itu, Suluk Cebolek, rupa-rupanya telah diolah dan diperluas dengan ajaran moral. Memang tidak mudah membedakan dengan tegas sastra suluk yang benar-benar mengandung ajaran mistik dengan yang mengandung ajaran moral, karena keduanya saling berkaitan².

Dalam suluk-suluk di Jawa personifikasi tokoh-tokoh yang terdapat didalamnya selalu mengalami suatu benturan dengan penguasa karena dianggap mengajarkan ma'rifat di depan umum sebagaimana al-Hallaj yang mengajar ma'rifat di depan umum dalam sejarah Islam. Personifikasi tokoh-tokoh yang terdapat dalam suluk di Jawa mereka menyatakan diri telah mencapai "kasunyatan" (hakekat), yaitu "menjadi Muhammad", menurut tradisi mistik Jawa, sebagaimana yang dialami oleh Syeh Siti Jenar, Sunan Panggung, Ki Baghdad, dan Amongraga. Dalam khotbah-khotbahnya ia menganjurkan untuk meninggalkan Syariah (hukum Islam), semuanya ini mengguncang dasar-dasar komunitas Islam dan Negara. Bertentangan dengan fatwa beberapa ulama³.

Seperti dalam suluk Cebolek tokohnya Haji Ahmad Mutamakin yang kontroversi, kontroversi ini menjadi tema sentral dari Suluk Cebolek. Tingkat kontroversi Haji Ahmad Mutamakin sama dengan Syeh Siti Jenar, Sunan Panggung dan Amongraga⁴. Dalam dunia Islam kontroversi ini dalam diri Al Hallaj yang dieksekusi mati karena mengajarkan makrifat dan mengatakan ana al haqq di depan umum. Tapi Haji Ahmad Mutamakin justru tidak dihukum mati,

² S. Soebardi, *The Book of Cebolek*, (The Hague-Martiin Nijhoff, 1975), hlm. 47

³ Kuntowijoyo, "Serat Cebolek dan Mitos Tentang Perbangkangan Islam", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, no 5, April-Juni, 1990), hlm. 63

⁴ Zainul Mulal Bizawie, *Perlawanan Kultur Agama Rakyat*, (Jakarta: Samba, 2002), hlm. 115.

akan tetapi diberi ampunan oleh raja yang diumumkan secara resmi oleh Raden Demang Urawan.

Tokoh-tokoh tersebut penulis sebut sebagai Javanese Al Hallaj, yaitu Syeh Siti Jenar, Sunan Panggung, Ki Bebeluk, Amongraga, dan Haji Mutamakin. Dengan pengaruh peristiwa dihukum matinya Husain bin Mansur Al-Hallaj mengilhami munculnya karya-karya sastra suluk Jawa (Islam kejawen) yang menggambarkan pertentangan Islam yang esotoris, pengembangan tasawuf falsafi, berhadapan dengan Islam eksatoris yaitu Ulama Syariah seperti dalam suluk Cebolek.

Akhirnya, tulisan ini secara tentatif untuk mencoba mendeskripsikan dan menganalisis secara garis besar eksekusi tokoh-tokoh tersebut yang tercermin dalam suluk Jawa. Namun penulis menyadari menggariskan beberapa tokoh dalam suluk dan tokoh-tokohnya secara garis besar baik dalam perspektif historis maupun fenomenologi, tidak akan menghasilkan sesuatu yang bisa memuaskan setiap orang, mudah sekali melupakan dari beberapa segi dan terlalu mementingkan segi-segi lain. Sementara jumlah pustaka yang tercetak berupa naskah maupun literatur-literatur lain tak bisa dihitung lagi, sehingga bahkan dalam ini saja suatu pembahasan lengkap tidak akan tercapai. Namun penulis berharap mudah-mudahan tulisan ini bermanfaat dan ada gunanya. Aamiin.

B. FIGUR AL HALLAJ DAN SASTRA SULUK

Al Hallaj adalah sosok historis, benar-benar pernah hidup pada tahun 922 M. Setelah menjalani pengadilan politis, sebuah cause celebre, yang darinya beberapa fragmen catatan tentang kejahatannya masih dapat diselamatkan yang, dari adanya catatan tersebut, menjadi saksi autentisitas historisitas Hallaj. Dia juga dikenal dan dikenang sebagai pahlawan legenda. Sekarang ini di beberapa negara Islam orang mengingat dan memunculkan sosok Hallaj sebagai seorang yang memiliki karamah dan keajaiban, kadang kala sebagai orang yang mabuk cinta kepada Tuhan, dan kadang-kadang pula seorang dukung gadungan. Di Iran, Turki dan Pakistan, dimana banyak tersebar karya-karya sastra besar Persia, terdapat sebuah gaya dalam puisi yang dinisbatkan kepada orang suci satu ini,

yaitu ekstase ilahiah, yang mereka sebut “*Mansur Hallaj*”⁵. Memang dialah yang, dari atas tiang gantungan, mengucapkan teriakan *apokaliptik* tentang Pengadilan di Hari Pembalasan: *Ana 'al-Haqq*, Akulah Sang Kebenaran.

Al Hallaj ini mengarah kepada pemasukan alasan kepada objeknya, berupa esensi murni, dan bukan kontingensi: Tuhan, yang total dan tunggal. Jika kemudian keragaman pernyataan diskursif lenyap, maka hal itu tidak menuju kepada “monisme eksistensial” panteistik (*wahdad al-wujud*), melainkan kepada “monisme testimonial” (*wahdat al-syuhud*). Al Hallaj mengajarkan bahwa orang harus bersatu dengan sesuatu bukan yang ada di dalam diri kita, tetapi di dalam diri sesuatu itu sendiri.

Demikian juga kita perlu membedakan antara *experience* dan *expresion* yang diungkapkan oleh sang sufi, diantaranya pengalaman sufi mempunyai ciri diantaranya *ineffability*, yakni sulit disifati, diterangkan, dikomunikasikan serta dirumuskan dengan kata-kata⁶.

Ungkapan Al-Hallaj itu hampir-hampir merupakan tantangan keras terhadap kaum Mutakalimin. Kesukaran yang dihadapi orang-orang yang mempelajari agama secara modern adalah bahwa macam pengalaman ini, walaupun mungkin pada mulanya cukup normal, dalam fasenya yang matang merujuk kepada tingkatan kesadaran yang belum diketahui. Ratusan tahun yang lalu Ibnu Khaldun telah merasakan pentingnya suatu cara ilmiah yang efektif untuk meneliti tingkatan-tingkatan ini⁷.

Akan tetapi pandangan Iqbal berubah setelah bertemu dengan Massignon dan Maulana alam Jairaypur, Iqbal melihat di dalam diri Hallaj adanya keterbatasan religius pribadi yang mendalam, dan menganggapnya salah seorang diantara beberapa orang saja yang mencapai pengalaman Illahi yang lebih tinggi daripada rakyat biasa. Ia melihat bahwa Al-Hallaj telah mengajak para muslim yang terlena agar secara pribadi menyadari kebenaran, dan karenanya

⁵ Louis Massignon, *Al-Hallaj: Sang Sufi Syahid*, (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2000), hlm. xix.

⁶ Philips C. Almond, *Mystical Experience and Religious Doctrine*, (New York: Wakter de Gruter and co, 1992), hlm. 132.

⁷ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (New Delhi: Kitab Bhavana, 1984), hlm. 97.

bertentangan dengan penguasa agama yang khawatir akan adanya saksi yang bersemangat akan Tuhan yang sebenar-benarnya.

Dalam karya yang berjudul *Javid Nama*, Iqbal bertemu dan berdialog dengan Al Hallaj, dalam bentuk imajiner dialognya sebagai berikut:

Kenapa tuan-tuan tidak tinggal di surga bersama mukmin yang lain? Tanya Iqbal! “Manusia bebas seperti kami”, jawab salah satunya, “tak mungkin ruh nya ditempatkan di surga. Surga para Kiai adalah anggur, surga para mullah ialah makan, tidur dan bernyanyi, surga kami merenungi hidup ini”⁸.

Roh yang menjawab pertanyaan Iqbal adalah roh Al-Hallaj, sufi terkenal yang dihukum mati di Baghdad semasa pemerintahan Al-Muqtadir di abad X Masehi. Ia dipersalahkan telah mengajarkan pengertian-pengertian *fana fillah* dan *ana al-haq* di hadapan umum.

Suatu ungkapan yang cukup unik oleh Iqbal, bahwa Al Hallaj sebagai roh suci yang tidak tinggal di surga menunjukkan penilaian tertentu Iqbal terhadap Al Hallaj dan nampaknya Iqbal tertarik oleh nasib Al Hallaj, sejak namanya pertamanya terungkap dalam sumber-sumber Arab⁹. Setelah sarjana Inggris Edward Pocock (1691), yang menaruh perhatian padanya adalah seorang ahli teolog Protestan dari Jerman F.A.D. Tholuck, sarjana itu menyebut Al Hallaj “sufi yang paling terkenal karena ketenaran dan nasibnya”, yang menguak cadar Pantheisme di depan umum dengan keberanian yang luar biasa.

Tholuck menganggap Al Hallaj seorang pantheis, hal itu menjadi pandangan para sarjana abad ke-19, dan sampai taraf tertentu masih menjadi pandangan yang diterima oleh sejumlah ahli teologi¹⁰. Beberapa diantara mereka menuduh Al Hallaj menghujat Tuhan, sedangkan yang lainnya menuduh Al Hallaj seorang Kristen Rahasia. Pandangan terakhir ini muncul pada akhir abad ke-19, diajukan oleh August Muller dan tetap diikuti oleh beberapa Sarjana. Para orientalis lainnya, berdasarkan sumber-sumber yang ada, cenderung menyebutkan seorang berpenyakit syaraf atau seorang monis murni. Alfred Von Kremer

⁸ Muhammad Iqbal, *Javid Nama*, alih bahasa Muhammad Sadikin, (Jakarta, Pustaka Panji Mas, 19876), hlm. 62-63.

⁹ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, (Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1981), hlm. 65.

¹⁰ Ibid.

berusaha mencari sumber ungkapan Al Hallaj yang terkenal “*Ana Al-Haqq*” dalam sumber-sumber India, dan Max Horten membandingkan pernyataan mistik itu dengan *Aham Brahmasmi* dalam Upanisad¹¹, dan beberapa sarjana lain menyetujuinya. Max Shreiner dan Duncan Black Macdonald menganggap Al Hallaj seorang ateis sejati, sedangkan Reynold A. Nicholson mempunyai pandangan yang bertentangan, yakni menekankan monotheisme keras dan hubungannya yang sangat pribadi antara manusia dan Tuhan dalam pemikiran Al Hallaj. Akhirnya Adam Mez melihat kemungkinan adanya hubungan antara sufi agung dengan teolog Kristen.

Berkat kerjas keras Louis Massignon, lingkungan dan pengaruh-pengaruh atas Al Hallaj¹² telah dijelajahi sehingga kehidupan dan ajarannya bisa diketahui lebih lengkap dan dimengerti lebih baik di barat. Di dunia Arab, tempat Al Hallaj tidak begitu dikenal seperti di daerah-daerah yang dipengaruhi oleh tradisi mistik Parsi, akhir-akhir ini ia mendapat perhatian. Filosof ‘Abdur-Rahman Badawi menyamakan pengalaman Mansur dengan Kierkegaard, dan menganggapnya seorang eksistensialis murni¹³. Para penyair seperti Adonis di Lebanon dan ‘Abdul Wahhab Al-Bayati di Irak telah menulis dengan cermat rahasia kepribadiannya; dan seorang sosialis dari Mesir, Salah ‘Abdu’s-Sabur, menulis suatu tragedi Al Hallaj. Pada zaman kita ini, timbul suatu minat yang diperbaharui terhadap Hallaj di seluruh dunia Islam, terutama berkat buku menyeluruh yang ditulis Massignon.

Dalam perspektif filsafat bahasa bahwa kata *Aku (ana)* memegang peranan yang penting. Kata *Aku (ana)* sebagai sepatah kata di dalam perbendaharaan bahasa merupakan salah satu kata deiktik, ialah kata yang menurut tata bahasa memberi ketentuan tempat dan waktu pada situasi penutur¹⁴.

¹¹ Ibid.

¹² Pernyataan Al Hallaj *Ana Al Haqq* ada yang menafsirkan *I am God*, tetapi dalam eksistensialisme ateis Sartre menjadi pernyataan *homo hominis dens* (manusia ingin menjadi Tuhan). Gabriel Vahanian, *The Death of God*, (New York, George Brazuiller, tt), hlm. 130.

¹³ Al Hallaj diberi gelar oleh pengikutnya dengan julukan *al-mustakim*, yang artinya orang yang terpesona pada Tuhan. Louis Massignon, *Al Hallaj*, hlm. 245.

¹⁴ Lihat Toeti Heraty, *Aku Dalam Budaya*, (Jakarta, Pustaka Jaya, 1984), hlm. 85-86.

Kata *aku (ana)* dinamakan juga dengan *egocentric particulars*, maksudnya sifatnya yang sangat subyektif dan probadi dari satu pengalaman pribadi, dan ini merupakan pengalaman yang tak dapat disampaikan dan difahami oleh orang lain¹⁵. William James menyebut yang demikian itu dengan *ineffability* (sukar diucapkan)¹⁶.

Syaik Ahmad Sihindi (1563-1624), mendiskusikan pernyataan Al Hallaj *ana al-haqq* menunjuk bahwa *Ana Al-Haqq* sebagai *intimate experience* dan merupakan suatu situasi statmen yang menggambarkan situasi autentik dari pengalaman itu¹⁷. Lebih lanjut beliau mengatakan bahwa personal aku (ana) dan Al-Haqq (*the truth*) tidak menyebutkan pada apa yang beliau sebut *authentic condition*. Karena itu *ana al-haqq (I am the truth)* merupakan suatu kata ganti yang ditafsirkan sebagai frase afirmasi dengan negasi yaitu *I am not, he only is*¹⁸. Inilah bentuk-bentuk *meaning in use* dan yang terakhir ini menyatakan *meaning in use* afirmasi dan negasi, *principium indentitatis* dengan *principium contradiction's* sekaligus.

Kata-kata terakhir yang keluar dari mulut Al Hallaj adalah “*hasb al-wajid ifrad al-wahid lahu* – cukuplah bagi si pecinta untuk menjadikan Yang Esa Tunggal” – yakni bahwa keberadaannya harus disingkirkan dari jalan cinta.

C. EKSEKUSI MATI JAVANESE AL HALAJ

Seperti yang telah disebutkan terdahulu, pengaruh peristiwa dihukum matinya Husain bin Mansur Al-Hallaj dalam kepastakaan Islam Kejawen (suluk) mengilhami munculnya karya-karya sastra suluk yang menggambarkan pertentangan Islam yang esotoris, pengembangan tasawuf falsafi, berhadapan dengan Islam eksatoris yaitu Ulama Syariah seperti dalam suluk Cebolek.

Dalam ungkapan-ungkapan yang terdapat dalam suluk-suluk Jawa konflik antara Javanese Al Hallaj dengan penguasa dan ulama syari'ah seperti dalam

¹⁵ Egocentric particular istilah tersebut terdapat dalam filsafat bahasa atau filsafat analitik pencetusnya Bertrand Russell.

¹⁶ William James, *The Varieties of Religious Experience*, (London, Callin, 1964), hlm. 299-300.

¹⁷ Husain bin Mansur Hallaj, diedit Gilani Kamran, *Ana Al-Haqq Reconsidered*, hlm. 6.

¹⁸ Ibid.

suluk Syeh Siti Jenar, suluk Centhini, suluk Darmogandul, suluk Cebolek. Untuk episode ini akan dikemukakan lima tokoh Javanese Al Hallaj yaitu diantaranya: Syeh Siti Jenar, Sunan Panggung, Ki Bebeluk, Syeh Amongrogo dan Haji Mutamakin. Empat tokoh tersebut dihukum mati yaitu dibakar, dipedang dan di tenggelamkan di laut selatan, sementara yang diampuni oleh raja, dalam hal ini Raja Surakarta hanya satu orang, yaitu Haji Mutamakin. Episode keempat tokoh tersebut kecuali Haji Mutamakin disebutkan dalam serat Cebolek Pupuh VI Canto VI sebagai berikut:

*Kang hukum ing Giripura
Seh Siti Jenar ing nguni kukum inggih sangking pedang
Alam Pademak ing nguni kukumipun binasmi pan inggih Pangeran Panggung
Dene duk alam Pajang Ki Bebeluk dipun-waroh sami denten traping api lawan
toya*¹⁹

Episode-episode tersebut sebagai berikut:

1. Syeh Siti Jenar (Kerajaan Giri)

Suluk Siti Jenar yang menjadi bahan penelitian ini, didasarkan pada sebuah kitab yang tersimpan di Museum Radyapustaka, Surakarta, dengan nomor R 192. Pada halaman judul terdapat tulisan berbunyi Seh Siti Jenar. Keterangan lain pada halaman judul ini, ialah:

*Ingkang tulen. Anggitanipun Kanjeng Sunan Giri Kadhaton, panganggitipun nalika ing warsa 1457, sinangkalan pandhita misik suceng tyas. Babon saking Mas Harjawijaya. Klerek Opisir Inlansesaken, ing nagari Weltepreden*²⁰.

Keterangan tentang diri penulis (baca: penyalin?) terdapat pada bait pupuh 1, bait 3 berikut ini.

*/1.3/ Tataning reh (srat) Siti Brit
lir yasan sang kasusreng rat
Ki Sasrawijaya Ngijon
dyan winangun malih marang
Kyai Mangunwijaya
Ing Kitha Wanarha dunung
.....*

¹⁹ Serat Cebolek, hlm. 104.

²⁰ Daru Suprpto (ed), *Simbolisme Dalam Sastra Suluk*, (Yogyakarta: Proyek Penelitian Bahasa dan Sastra Indonesia, Daerah Istimewa Yogyakarta, 1987), hlm. 60.

Terjemahannya:

/1.3/ *Susunan hal Serat Seh Siti Jenar ini rupanya gubahan dari seorang yang termasyur di dujnia, yakni Ki Sasrawijaya di Ngijon, yang kemudian digubah lagi (dibangun lagi) oleh Kyai Mangunwijaya yang bertempat tinggal di kota Wanagiri.*²¹

Dari keterangan diatas dapat diketahui bahwa penulis Serat Siti Jenar ini adalah Kyai Mangunwijaya. Ia menyatakan bahwa sebenarnya merupakan hasil bangunannya dari gubahan Ki Sasrawijaya atau Raden Panji Natarata (1959).

Dalam pupuh 1, Asmarandana: 26 bait disebutkan:

Kasad Ali Saksar atau Seh Siti Jenar ingin memperoleh ajaran dari Sunan Giri. Namun karena ia mempunyai ilmu tenung, Sunan Giri menolak untuk memberikannya. Pada suatu saat, hari Jum'at, Sunan Giri hendak mengajarkan ilmu kepada murid-muridnya. Rencana itu diketahui oleh Seh Siti Jenar. Oleh karena itu tidak diperbolehkan mengikutinya, ia menyamar menjadi katak pohon dengan maksud untuk mengintip dan mendengarkan wejangan Sunan Giri. Malang baginya, Sunan Giri mengetahui tingkah Seh Siti Jenar, sehingga ajaran diurungkannya. Sebagai gantinya, pada hari Jum'at minggu berikutnya. Rencana ini pun diketahui oleh Seh Siti Jenar. Kesempatan ini tidak disia-siakan. Ia menyamar lagi, namun dalam bentuknya sebagai cacing kalung. Ternyata dengan cara ini Seh Siti Jenar berhasil memperoleh ajaran, walaupun sesungguhnya Sunan Giri mengetahui akalinya itu.

Pupuh 2, Sinom: 24 bait disebutkan:

Pada pupuh ini diceritakan Sunan Giri mengajarkan wejangan *nukat gaib*. Setelah berhasil mendapat wejangan, Seh Siti Jenar kemudian mendirikan perguruan. Diceritakan muridnya cukup banyak. Namun semenjak ia memperoleh ajaran, Seh Siti Jenar mulai meninggalkan syariat Islam, meninggalkan sembahyang. Hal ini ternyata diikuti oleh para muridnya, sehingga masjid-masjid menjadi kosong. Sejak itu pulalah Seh Siti Jenar mengidentikkan dirinya dengan Tuhan. Ajaran-ajaran yang dikemukakan oleh

²¹ *Ibid*, hlm. 60-61.

Seh Siti Jenar kepada murid-muridnya itu akhirnya diketahui oleh Sunan Giri. Seh Siti Jenar dipanggilnya, tetapi Seh Siti Jenar menolaknya.

Pupuh 3, Kinanthi: 26 bait disebutkan:

Untuk kedua kalinya Seh Siti Jenar dipanggil oleh Sunan Giri. Ia datang. Seh Siti Jenar dimarahi oleh Sunan Giri karena mengajarkan pengetahuan *esoterik* kepada masyarakat umum. Manun demikian Seh Siti Jenar tetap bersikeras dengan pendiriannya²².

Pupuh 4, Asmaradana: 46 bait disebutkan:

Pada pupuh ini diceritakan bahwa para Wali bermusyawarah tentang prinsip-prinsip *makrifat*. Ada pertemuan ini, Seh Siti Jenar mengesampingkan prinsip itu, karena ia adalah Tuhan. Para Wali marah. Kemudian terjadi perdebatan. Namun Seh Siti Jenar tetap mempertahankan prinsipnya. Para Wali bermufakat hendak membunuh Seh Siti Jenar dan pelaksanaannya menunggu hari baik, yakni setelah Raden Patah naik tahta di Demak.

Pupuh 5, Kinanthi: 29 bait disebutkan:

Atas restu Raden Patah, akhirnya Seh Siti Jenar dibunuh. Setelah adegan pembunuhan, diceritakan mayar Seh Siti Jenar bercahaya gilang-gemilang, dan darahnya yang semula merah tiba-tiba berubah menjadi putih. Tidak antara lama mayat lenyap tak berbekas. Untuk menunjukkan dosa-dosa Seh Siti Jenar, Sunan Giri mencipakan batang pohon pisang sebagai pengganti mayar yang telah lenyap. Meskipun demikian tujuh orang diantara murid-murid Seh Siti Jenar tetap berbela mati²³.

²² Suatu uraian yang menarik dari *Mystical Dimensions of Islam* sebagai berikut: ketika ia mengetuk (Al Hallaj) pintu Junaidi, Sang Guru bertanya, "Siapa itu?", dan ia menjawab "ana'l-Haqq – Akulah Kebenaran Mutlak (Kreatif), Akulah Kenyataan Yang Benar". (When he knocked at Junayd's door, the master asked: "Who is there?" and he answered: "ana'-Haqq, I am the Absolute [or Creative] Truth (or the True Reality). Annemarie Schimmel, *Mystical*, hlm. 66 lihat juga Su(su)hunan Giri (Kedhaton), Kangjeng, *Serat Siti Jenar*, (Kedhiri-Sala: Tan Khien Swie, 1922), lihat juga S. Soebardi, *The Book of Cabolek*, hlm. 35-36.

²³ Daru Suprpto (ed), *Simbolisme*, hlm. 63. Lihat S. Soebardi, *The Book of Cabolek*, hlm. 35-36.

2. Sunan Panggung (Kerajaan Demak)

Sunan Panggung atau Seh Malang Sumirang, yang memiliki nama asli Raden Watiswara, diperkirakan hidup antara tahun 1483-1573 m. Beliau putra dari Sunan Kalijaga hasil perkawinan dari Siti Zaenab saudara Sunan Gunung Jati. Berikut ini kisahnya.

Kepribadian Sunan Panggung sangatlah unik. Beliau memiliki lelewa (tingkah laku) miri ayahnya yang menjadi wali nyentrik Sunan Kalijaga. Beliau sangat menghormati ayahanda dan gurunya yang terkenal wali nyentrik di tanah Jawa. Semula beliau dikirim Raden Patah ke Pengging untuk menjadi mata-mata. Namun beliau justru tertarik dengan ajaran-ajaran Seh Siti Jenar dan menjadi pengikut setianya. Karena sikapnya itu ia mendapatkan peringatan keras dari dewan Wali Songo, kecuali ayahnya sendiri Sunan Kalijaga, yang tetap membiarkan anaknya mengikuti Seh Siti Jenar (hal ini bisa dimaklumi karena paham teologi-sufi Sunan Kalijaga dan Seh Siti Jenar sama. Hanya penyampaiannya saja yang berbeda).

Peringatan keras dari pihak Demak dan Dewan Wali tidak digubris oleh Sunan Panggung. Karena dalam hal ini beliau sudah membuktikan sendiri melalui laku dan perjalanan spiritualnya, tentang ajaran Seh Siti jenar dan bisa membedakan dengan ajaran syariah pada waktu itu. Yang hanya menuntut diberlakukannya syar'i dan maknanya. Maka akidah yang beliau ikuti adalah penyatuan dengan Tuhan/ilmu makrifat yang sesuai dengan ajaran Seh Siti Jenar. Syariat yang beliau jalankan adalah salat daim, dan cara penyebaran ajarannya adalah secara terbuka, untuk umum, tidak ada yang dirahasiakan. Dan tidak mengganggu orang lain lebih bodoh darinya sehingga setiap orang selalu bebas untuk memperoleh kesempatan mendapat ilmu agama jenis apapun. Tapi yang aneh Sunan Panggung memelihara 2 anjing yang bernama taukid dan iman, anjing tersebut sering dibawa keluar dan dipamerkan oleh Sunan Panggung.

Dalam suluk Cebolek Sunan Panggung digambarkan mempunyai ilmu mistik yang lebih berkualitas daripada Haji Mutamakin. Hal ini diungkapkan dalam suluk Cebolek Pupuh IX Canto VI sebagai berikut:

Ngelmine punika becil angger mung kirang wewadah pramila luber beleber

Dereng katah mahos kitab kaselak piyangkahna ngemba-emba Pangran Panggung kang sampun abadan suksma

Kalau pelaksanaan hukuman mati Seh Siti Jenar dilaksanakan pada masa kerajaan Giri dengan cara dipenggal/dipedang, maka pelaksanaan hukum bakar dikenakan pada Sunan Panggung di masa kerajaan Demak. Sunan Panggung dituduh oleh para penguasa kerajaan telah mengajarkan rahasia makrifat di depan umum dan menolak sholat Jum'at serta menentang musyawarah para ulama dan yang lebih tragis lagi dia menentang syariah²⁴.

Tindakan-tindakan Sunan Panggung yang sangat kontroversial itu dianggap oleh para penguasa kerajaan telah mengganggu ketertiban umum dan mengganggu stabilitas keamanan negara. Perlu dicatat bahwa episode Seh Siti Jenar dan Sunan Panggung mempunyai motif yang sama yaitu pembangkangan terhadap kerajaan dan musyawarah para ulama. Disamping itu bahwa bahan-bahan yang diambil dalam episode Sunan Panggung berasal dari episode Seh Siti Jenar dengan diilhami sejarah eksekusi Al-Hallaj. Sunan Panggung tidak mati dipedang atau dipancung, tapi dia mati karena dihukum bakar.

3. Ki Bebeluk (Kerajaan Pajang)

Ki Bebeluk juga disebut Sunan Baghdad. Dia dihukum mati karena mengajarkan makrifat di depan umum sebagaimana disebutkan dalam suluk Cebolek dihubungkan dengan kerajaan Pajang, dia dihukum mati karena menyalahi aturan, mengajarkan makrifat dan khotbah tentang makrifat di depan umum serta menantang musyawarah ulama, sehingga sendi-sendi stabilitas keamanan kerajaan terganggu.

Ki Bebeluk dihukum mati dengan cara dibakar, hal ini digambarkan eksekusi itu dalam Serat Cebolek Pupuh VI Canto VI sebagai berikut:

*Kang hukum ing Giripura
Seh Siti Jenar ing nguni kukum inggih sangking pedang
Alam Pademak ing nguni kukumipun binasmi pan inggih Pangeran Panggung*

²⁴ S. Soebardi, *The Book*, hlm. 35-36.

*Dene duk alam Pajang Ki Bebeluk dipun-waruh sami denten traping api lawan toya*²⁵

Ki Bebeluk nasibnya seperti Al Hallaj, Ki Panggung, dan Seh Siti Jenar yaitu mengajarkan *manunggaling kawula Gusti* di depan umum, karena pemerintahan dalam hal ini Kerajaan Pajang berkepentingan untuk menjaga stabilitas umum terhadap ajaran yang dianggap cukup radikal dan aneh. Maka hukuman mati dibakar hidup-hidup seperti gambaran waktu eksekusi Al Hallaj yang sangat tragis dan diuraikan secara baik oleh Louis Massignon dalam karya Al Hallaj, Sang Sufi Sahid. Al Hallaj diberi gelar oleh pengikutnya dengan panggilan *al-Mustalim*, orang yang terpesona oleh Tuhan²⁶. Dan sebelum di gantung, Al Hallaj ditanya "Apakah Sufisme itu? Dia menjawab: Derajat terendahnya adalah yang engkau saksikan sekarang ini ..."²⁷.

4. Seh Amongraga (Kerajaan Mataram)

Seh Amongraga adalah seorang tokoh yang penting dalam Suluk Centhini terbitan Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, *Serat Centini*, Jilid I-VIII, Betawi, 1912. Siapakah Amongraga itu? Dalam Serat Cebolek Pupuh VI bait 7 disebutkan sebagai berikut:

*Linabuh wonten Tunjungbang wong sangking mancanegari
padusunan Wirasana dukuh ing Wanamarteki mantunipun Kiyahi
Bayipanurta pukulun.*

*Lakine Tambang Raras gustine nahi Centini abubuka warana Seh
Amongraga.*

Seh Amongraga sebagai tokoh sentral dalam Serat Centhini, dia mempunyai pembantu yang disebut Centhini dan beristrikan Tambang Raras serta teman dialog Kyai Bayipanurta di daerah yang disebut dengan Wirasaba. Seh Amongraga mengajarkan kepada istri dan Kyai Bayipanurta ajaran Islam pada tingkat eksotoris. Meskipun secara perlahan-lahan oleh Amongraga ke

²⁵ Serat Cebolek Pupuh VI Canto VI bait 5.

²⁶ Louis Massignon, *Al-Hallaj*, hlm. 521.

²⁷ *Ibid.*

pemahaman yang esotoris, hal tersebut dikemukakan dalam salah satu baitnya sebagai berikut:

70. *dening tekad poepoengkasan
pan inggih kalih prekawis
sarengat lawan makripat
manoet tekdiring kang elmi
jen sarengat kang elmi
ing tekad kaedah tawadjoeh
kang sentosa ngibadah
soemoengkem ing perloe wadjib
anglampahi tjegah pakoning sarengat*

71. *poenapa djangdjining sarak
ajwa kangsi anggegampil
poeroen-poeroen kerja wenang
nglong-longi hoekoem kang wadjib
poengkase moeng sawidji
tan kenging pot salatipoen
amoeng sawidji rahab
ing waktoe perloe lan wadjib
jata daroen ing kitab kelawan koer'an²⁸*

Seh Amongraga sebagai tokoh sentral pada tarap terakhir dari perjalanannya, tidak digambarkan sebagai seorang ulama yang saleh yang berdoa, membaca Al Qur'an dan mengajarkan ketaatan kepada syariah Islam. Sebaliknya, dia digambarkan sebagai seorang pertapa Jawa yang sedang mencari kekuatan ghaib dan merencanakan untuk membalas dendam pada raja Mataram, Sultan Agung, atas kekalahan ayahnya dan atas kalahnya Giri. Nyatanya Amongraga menjadi orang Jawa yang menyimpang (bid'ah) yang menghancurkan dan melanggar agama dan hukum Nabi Muhammad. Dia digambarkan sebagai seorang pantheist yang menyatakan dirinya sebagai Tuhan. Karena kepercayaan bid'ahnya, dia dihukum mati dengan dilemparkan ke Laut Selatan dan ini dilakukan oleh Tumenggung Wiraguna atas perintah Sultan Agung.

²⁸ Serat Centhini, terbitan Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, *Serat Centini*, Jilid I - II, Betawi, 1912, hlm. 115.

5. Haji Ahmad Mutamakin (Kerajaan Surakarta)

S. Soebardi telah membahas secara panjang lebar salah satu hasil karya Yasadipura I yang berisi ajaran *mistik Islam kejawen*, yaitu *The Book of Cebolek (serat Cebolek)*. Inti ajaran mistik dalam *Serat Cebolek* adalah menyetengahkan ajaran *Serat Dewaruci*, tentang penghayatan gaib yang dialami Arya Sena dalam badan Dewaruci, dan persoalan yang berhubungan dengan konsep *kesatuan kawula-Gusti*²⁹.

Serat Cebolek menggambarkan pertentangan paham antara Haji Ahmad Mutamakin dari desa Cebolek, yang menganut ajaran *kesatuan kawula-Gusti* dan mengaku sebagai Tuhan, dengan Ketib Anom dan para ulama yang menolaknya dengan mempertahankan kesucian syariat³⁰.

Suluk cebolek dimulai dengan tembang Dandanggula I. Syair ke delapan sampai ke 31 dari suluk Cebolek menceritakan kisah Haji Ahmad Mutamakin yang menghadapi peradilan di ibukota Kartasura. Kisah ini dimulai dari pertemuan semua ulama yang ada di wilayah Kartasura di kediaman Patih Danureja. Mereka sepakat memutuskan bahwa Haji Ahmad Mutamakin harus diadili karena menyebarkan ajaran tentang ilmu *kasunyatan* dan menganjurkan orang untuk meninggalkan *syariah* yang dengan demikian telah membahayakan kepentingan umum. Melalui Patih, para ulama itu mengajukan petisi kepada Raja Amangkurat IV agar Haji Ahmad Mutamakin dibakar hidup-hidup di tiang pembakaran, suatu hukuman yang sangat pantas diterima karena kejahatannya itu³¹.

Demikianlah, tiang pembakaran kemudian dipersiapkan. Tapi tiba-tiba raja meninggal sebelum dia berhasil menangani kasus itu, sehingga hukuman harus ditunda sampai penggantinya, Paku Buwana II, dinobatkan ke singgasana. Pakubuwono II menimbulkan kekecewaan para ulama karena dia menolak petisi mereka, dan bahkan mengutus Raden Demang Urawan untuk menyatakan kegusaran rajanya terhadap perlakuan kejam atas Haji Cebolek yang miskin itu. Ketika tak seorang pun khalayak di kediaman Patih Danureja

²⁹ S. Soebardi, *The Book of Cabolek*, hlm. 40-53.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

berani mengeluarkan pendapat mengenai keputusan raja, tiba-tiba Ketib Anom Kudus bangkit berdiri untuk mempertahankan petisi mereka.

Dia mengatakan bahwa ajaran Haji Ahmad Mutamakin merupakan ancaman terhadap ketertiban umum, terhadap raja dan negara. Kerajaan, sebagai jantung negara, harus mengambil tindakan terhadap sang pembangkang. Dalam perdebatan itu ia mengalahkan Raden Demang Urawan, yang dalam laporannya kepada raja memuji keberanian Katib dari Kudus itu. Kendatipun gembira mendengar berita ini, raja tetap bersitihan untuk memaafkan praktek mistik dari Cebolek itu.

Raja memerintahkan Demang Urawan agar kesalahan Haji Ahmad Mutamakin diampuni dengan syarat berjanji tidak akan mengulangi perilaku yang tidak layak itu, tak seorangpun boleh belajar Ilmu Hakekat di Masjid. Jika seorang berani merusak peraturan-peraturan raja maka akan menghadapi hukuman mati.

Demang Urawan menyampaikan perintah raja dan pengampunan yang bersalah kepada ulama, Patih Danureja, dan semua yang hadir. Untuk ulama, dia juga menyampaikan pesan rasa terimakasih raja atas penjagaan mereka terhadap peraturan dari paham mistis yang sesat (*heretic*). Raja mengetahui bahwa Haji Ahmad Mutamakin sesungguhnya menyadari dan bermaksud mengakhiri pembangkangannya. Meskipun demikian, dia tetap memutuskan untuk mengampuninya. Mendengar ini, para ulama berterima kasih dan berdoa kepada Tuhan yang telah membebaskan mereka dari kerumitan ini.

Haji Ahmad Mutamakin menerima hukuman mati itu dengan harapan bahwa bau dagingnya yang terbakar tercium sampai ke Yaman, tempat dimana guru mistiknya, Syeh Zen hidup. Tapi sidang pengadilan di Kepatihan itu berakhir dengan diumumkankannya ampunan raja, baik kepada Ketib Anom maupun kepada tokoh mistik pembangkang³².

³² Kuntowijoyo, *Serat Cebolek*, hlm. 66. Lihat Serat Cebolek, Pupuh I Bait 1, 6, 9, 14, Pupuh 3 Bait 22, Pupuh IV Bait 37, 38, Pupuh V Bait 2, Pupuh VI Bait 22, Pupuh VII Bait 12, Pupuh IX Bait 11. Lihat S. Soebardi, *The Book of Cebolek*, hlm. 40-53.

D. ANALISIS

Suatu hal yang sangat menarik, mengapa ajaran ma'rifat khususnya dalam keputakaan Jawa sangat dirahasiakan, dalam arti tidak setiap orang diperbolehkan mendengar ajaran ilmu tersebut. Hal ini dapat dilihat misalnya dalam Suluk Seh Siti Jenar, Wirid Hidayat dan dalam Centhini sendiri dan banyak lagi di dalam kitab-kitab Suluk yang mengajarkan tentang ilmu ma'rifat.

Ilmu ma'rifat sangat dihargai dalam kepustajaan Islam kejawen, maka terdapat beberapa sebutan yang menunjukkan penghargaan terhadap ilmu ini. Honggopradato mengemukakan adanya tiga sebutan yaitu: ilmu ma'rifat, ilmu kasunyatan, dan ilmu kasampurnaan. Dalam ajaran tasawuf, ma'rifat merupakan tanggapan para ahli mistik yang langsung berhadapan dengan Tuhan.

Demikian juga ilmu ma'rifat dalam keputakaan Islam Kejawen dimasukkan kedalam "ngelmu kasampurnaan", yakni ilmu yang membuat hidup manusia menjadi sempurna. Pada keputakaan Islam Kejawen ilmu ketuhanan disebut pula ilmu sangkan-paran. Yaitu mengenah Tuhan, berarti mengenah asal kejadian manusia yang sekaligus merupakan tempat kembalinya di kemudian hari.

Dengan demikian menurut ajaran ilmu kejawen manusia berasal dari Tuhan dan akan kembali menjadi satu dengan Tuhan. Hidup manusia dapat dipandang sempurna sesudah mengenah asal kejadian dirinya dan tempat kembali di kemudian hari.

Sebagaimana yang diketahui dalam suluk Centhini inti ajaran yang terdapat dalam wejangan Seh Amongraga adalah penjelasan agama Jawa yang bertujuan untuk mencapai kesempurnaan hidup yaitu bersatunya antara hamba dengan Tuhan. Dengan penyajian dan pengajaran ilmu Jawa yang rahasia sebagai intinya disajikan dalam bentuk dialog dan wejangan. Wejangan itu berhubungan dengan ajaran 4 tingkat manusia menuju kesempurnaan hidup yaitu, syariat, tarekat, hakikat dan ma'rifat.

Dalam pandangan Amongraga terutama dalam gambaran suluk yang terdapat di Jawa bahwa agama mempunyai dua aspek yaitu wiji nugraha (hakekat), dan wadah sakelir (syariat). Unkapan itu dikemukakan oleh Amongraga dalam bait 26-27 serat Centhini sebagai berikut:

26. jwa pepeka kang djatmika ngelmi

*djatkianing elmoe ikoe sarak
 ia sarengat jektine
 lawan tarekatipoen
 pan minangkawadah sekalir
 dening elmoe hakekat
 lan makripatipoen
 minangka widji noegraha
 widji jen tan toemanem wewadah betjik
 boengkik noegrahanira*

27. *moelane jaji den ngati-ngati
 satengatira koedoe sentosa
 asareh akeh pedahe
 ajwa langgar ing elmoe
 jen kepretjet ambilaeni
 moeroengaken kasidan
 dene langar ikoe
 hakekat tinggal sarengat
 ikoe akeh langar pengrasane oewis
 angrasa badan moelja³³*

Sebagaimana dimaklumi bersama, versi dalam Seh Siti Jenar sungguh variatif, dalam beberapa versi dari episode Seh Siti Jenar, orang dapat merasakan simpati para penulisnya terhadap Siti Jenar dan ajaran-ajarannya. Memang Seh Siti Jenar dipandang sebagai seorang syahid oleh banyak pengikut mistik Jawa. Sunan Panggung, yang menurut ilmu tentang orang-orang suci (hagiology) Jawa, adalah pengarang dari Suluk Malang Sumirang, yang dipuji-puji secara diam-diam sebagai seorang pengikut mistik acstatic yang tidak mematuhi hukum apapun³⁴.

Dalam buku Centhini yang asli, Seh Amongraga sama peranannya dengan Seh Siti Jenar dari Mataram yang berani mati untuk kepercayaannya dan hal ini disebabkan oleh karena tradisi Siti Jenar yang dihormati sepanjang masa sehingga buku tersebut telah terkenal di Indonesia karena anti Islam murni (orthodox). Para sarjana yang mempelajari Centhini cenderung untuk memuatkan pada pengkajian ajaran-ajaran heterodok Seh Amongraga³⁵.

³³ Serat Centhini, Jilid I - III, hlm. 195-196.

³⁴ S. Soebardi, *Unsur-unsur Agama Kaum Santri yang Tercermin dalam Kitab Centhini*, Al Jami'ah, No 22, 1980, hlm. 90-104.

³⁵ *Ibid.*

Oleh karena itu tidak mengherankan dan bisa dimengerti bahwa Dr. Pigeud sampai kepada kesimpulan bahwa Centhini bertentangan dengan pandangan Islam bahkan lebih jauh lagi, Prof. G. Drewes dalam karyanya yang berjudul “*The Struggle between Javanism and Islam as Illustrated by the Serat Dermagandul*” memberi suatu ilustrasi ketegangan antara Islam dengan mistik Jawa (heterodox) yang bermotifkan pada politis, kekuasaan, cemoohan, dan kebencian terhadap Islam dalam pengertian Islam murni (heterodox)³⁶.

Sedangkan dari sudut pandangan politis, ungkapan-ungkapan pengajaran ma’rifat di depan umum yang dilakukan oleh baik itu Seh Siti Jenar, Sunan Panggung, Ki Bebeluk, Seh Amongraga dan Haji Mutamakin jelas mengganggu stabilitas negara. Memang harus diakui bahwa ungkapan-ungkapan yang bersifat mistik seperti yang diperlihatkan oleh Javanese Al Hallaj adalah di luar nalar, karena yang diungkapkan itu adalah ekspresi bukan *experience*.

Seperti yang dikatakan oleh Junayd di kalangan tasawuf Islam, Junayd memahami sepenuhnya bahwa pengalaman dan pemikiran mistik tidak bisa diuraikan dengan akal dan bahwa berbahaya untuk berbicara secara terbuka mengenai rahasia terdalam iman di hadapan orang-orang awam (terutama sekali karena kelompok-kelompok ortodok memandang kegiatan para sufi dengan kecurigaan yang semakin besar). Berdasarkan alasan inilah ia menolak Hallaj, yang telah menjadi contoh mereka yang telah menjalani hukuman karena telah berbicara secara terbuka tentang rahasia cinta dan penyatuan.

Oleh karenanya, Junayd memperhalus seni bicara melalui isyarat – suatu kecenderungan, yang mula-mula diprakarsai oleh Kharraz, yang menjadi ciri sufi zaman-zaman lebih mutakhir. Surat-surat dan risalah-risalahnya ditulis dengan gaya samar-samar, bahasanya begitu padat sehingga sulit dipahami oleh mereka yang tidak terbiasa dengan cara khas pemikiran dan ajarannya. Bahasa yang indah itu lebih menutupi daripada membukakan makna sebenarnya³⁷.

³⁶ Lihat G. Drewes, *The Struggle between Javanism and Islam as Illustrated by the Serat Dermagandul*, (Leiden: Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 122, No 3, 1966), hlm. 334, 340. Lihat juga H.M. Rosyidi, *Islam dan Kebatinan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), hlm. 14-37.

³⁷ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions*, hlm. 60-61.

Iqbal telah menunjukkan bahwa pengalaman mistik baik yang dialami oleh Al Ghazali, Ibn Arabi, Javanese Al Hallaj, semuanya itu melibatkan Aku (ana) sebagai *Egocentriz Particulars* yaitu denotasi yang sifatnya eksistensial dan sangat pribadi karena bertolak dari *self experience* yang merupakan pengalaman *ineffability*. Sulit diterangkan, dirumuskan dengan kata-kata dan pengalaman tersebut tak dapat disampaikan kepada orang lain.

Dalam buku yang berjudul *Kashf al Mahjub* bahwa pengalaman sufi tidak bisa diformulasikan dalam level-level tertentu tetapi pengalaman tersebut sebagai *inner head*, yaitu sesuatu yang tak dapat diterangkan, kalau boleh meminjam istilah Rudolf Otto pengalaman tersebut merupakan *Tremendum et Fascinans* (menggugurkan dan maha). Disamping itu ungkapan-ungkapan yang paradok dalam pengalaman mistik seperti yang diperlihatkan oleh Ibn Arabi menurut Corbin pentingnya menonjolkan peran apa yang disebut *imajinatif creative* yang membentuk dan menangkap ciri struktur berdimensi dua dalam setiap wujud.

Karena itu untuk menjelaskan lebih lanjut peranan dan posisi kaum Javanese Al Hallaj serta motif yang diemban oleh pengarang suluk adalah menarik sekali untuk dibandingkan peranan Haji Mutamakin dalam Serat Cebolek yang telah mendapat ampunan dari raja untuk di bandingkan dengan peranan Seh Siti Jenar, Amongraga, Sunan Panggung dan Ki Bebeluk. Dilihat dari motif Haji Mutamakin dalam Serat Cebolek di masa pemerintahan Amangkurat IV (1719-1726 A.D.) dan Pakubuwono II (1726-1749 A.D.) memiliki kemiripan dalam episode Seh Siti Jenar, Sunan Panggung, Ki Bebeluk dan Amongraga. Dalam serat Cebolek pengarang berbicara melalui Ketib Anom Kudus yang mengatakan: 1) Haji Ahmad Mutamakin telah melanggar syariat, 2) Telah mengajarkan ma'rifat didepan umum, 3) telah melakukan dan meniru Sunan Panggung, 4) Dia memiliki kepribadian ganda.

Keputusan raja untuk mengampuni Ahmat Mutamakin dapat ditafsirkan sebagai berikut: 1) Untuk menggambarkan kemurahan hati raja, 2) Pengarang Cebolek tidak ingin menjadikan Haji Mutamakin sebagai *seorang syahid* seperti penulis-penulis lain, 3) Bagi pengarang Cebolek seorang syahid atau pahlawan adalah Anom Kudus.

Dalam episode Javanese Al Hallaj pada umumnya seperti serat Cebolek, Centhini, pengarang tersebut menggunakan motif umum dalam tradisi sastra Jawa yaitu pertentangan antara mistis Jawa yang heterodok dengan penganut agama Islam murni (ortodox). Disinilah penulis serat Cebolek maupun Centhini telah berusaha memainkan peranan Al Ghazali, menghadirkan suatu harmonisasi antara dua tradisi keagamaan dalam masyarakat Jawa dengan membuat gambaran seorang yang menilai, mengamalkan yang diperintahkan oleh Qur'an dan Hadis dan menolak ilmu hakikat pada masyarakat Jawa.

Ia memandang syariat sebagai wadah, bukan sebagai isi dari kehidupan rohaniyah. Syariat adalah penting sebagai pembimbing yang perlu bagi kehidupan lahiriah manusia, tetapi yang lebih penting adalah kandungan rohaniyahnya. Tujuan akhir dari kehidupan spiritual manusia adalah untuk mengetahui “dari mana” dan “kemana” kehidupan itu. Dengan kata lain, untuk mengetahui dirinya yang dalam kenyataan adalah suatu manifestasi Tuhan. Bagi Yasadipura I andil yang paling besar manusia dalam pencariannya terhadap kesempurnaan hidup yaitu: pembebasan, adalah ajaran-ajaran Dewa Ruci, yang memberikan jawaban bagi masalah “dari mana” dan “kemana” eksistensi manusia³⁸.

Seh Siti Jenar, yang dalam hikayat Seh Siti Jenar dihubungkan dengan kerajaan lama dari Giri, mengajarkan ajaran mistik heterodox yang dipusatkan pada pengenalan identitas manusia dengan Tuhan (sebagai kenyataan mutlak). Ketika dia muncul di dalam pertemuan (sidang) para wali dia ditanya oleh Sunan Giri mengapa dia tidak pernah pergi sembahyang Jum'at seperti diperintahkan oleh ajaran syariat Nabi Muhammad. Dia menjawab dengan mengatakan bahwa dalam kenyataannya tidak ada sesuatu seperti Jum'at, tidak ada masjid, kecuali Tuhan ada. Tidak ada sesuatu kecuali Tuhan. Seh Siti Jenar dihukum mati dengan pedang, karena dia membuka rahasia ilmu batin kepada masyarakat awam.

Demikian juga, di bagian terakhir dari serat Centhini, Seh Amongraga diberi peranan yang bertentangan dengan peranannya yang digambarkan di bagian depan perjalanannya. Peranan Seh Amongraga sebagai seorang mistik yang

³⁸ S. Soebardi, *Unsur-unsur*, hlm. 90-104.

menyiarkan “Ilmu Sejati” dan akhirnya dihukum mati, adalah sangat mirip dengan cerita Seh Siti Jenar dan Sunan Panggung.

Akhirnya dari sudut pandangan tradisi Jawa, perubahan wadah dengan menyatakan diri seorang muslim yang menjunjung tinggi dengan benar-benar akan syariat tidak menimbulkan halangan, asalkan orang yang bersangkutan tetap memelihara kepercayaan Jawanya dalam usahanya mencapai ma’rifat, yang dalam bahasa Jawa disebut “*pamoring kawula Gusti*” (bersatunya antara Hamba dengan Tuhan).

Sikap untuk merukunkan dan mendamaikan dua aliran agama yang bertentangan ini telah menjadi tema yang sangat penting dan terkenal dari literatur kraton semenjak masa Yasadipura I di bagian kedua abad 18, seperti misalnya Suluk Cebolek dan Dewa Ruci. Ini mungkin sebuah petunjuk yang penting dari kesadaran yang ekstrim di antara pujangga kraton Jawa tentang bertambah turunnya kekuasaan (wibawa) Kraton Surakarta dan akan perlunya kebutuhan untuk memperhatikan pengaruh yang berkembang dari orang-orang muslim ortodok di luar kraton yang menjadi kenyataan di akhir abad 18. Seseorang mungkin juga dapat menginterpretasikan sikap Jawa yang mementingkan harmoni sebagai usaha untuk melunakkan Islam yang dirasakan menjadi ancaman bagi kelangsungan tradisi Kraton Jawa. Dari sudut pandangan yang berlawanan, seseorang dapat memandang sikap tindakan damai ini sebagai satu hasil dari penyusupan (infiltrasi) yang berkembang terus dari Islam ortodok ke dalam tradisi Jawa yang menurun.

Meskipun Seh Amongraga mengajarkan empat pokok yang pasti yaitu iman, tauhid, ma’rifat dan Islam dengan merujuk pada sumber-sumber kitab Durra dan Bayan Tasdik juga Samarkandi.

(dandhanggula)

190. ... kadis enget kaula

191. *Jro ning kitab tanbihul apilin / pangandika ning jeng Rasululah / kawan prekawis wus reseh / iman lan tokidipun / kang makripat lan islamneki / sampurna ning kang iman / lawan tokidipun / makripat kalawan islam / aneng kitab durat lawan bayan tasdik / semarangkandi witnya.*³⁹

KESIMPULAN

Memang ada gunanya membahas dan membicarakan Javanese Al Hallaj dalam Suluk Jawa terutama berkaitan dengan dinamika Islam di Jawa. Javanese al Hallaj adalah mewakili Islam Esoteris, pengembang tasawuf falsafi, yang berhadapan dengan Islam Eksoteris dan mereka menyalahkan sebagai “sesat”.

Akan tetapi, persoalan justru muncul dari komunitas muslim sendiri. Kasus-kasus Seh Siti Jenar, Sunan Panggung, Ki Bebeluk, Amongraga dan Haji Ahmad Mutamakin menunjukkan polemik otoritas keberagamaan. Persoalan yang dipolemikkan tentang paham mistis kesatuan Tuhan dan Hamba, *Manunggaling Kawula Gusti*. Paham ini kemudian mengarah pada perdebatan antara pemberlakuan syariah vis-à-vis sufisme. Dan pada gilirannya, polemik ini terberi oleh kepentingan kekuasaan tentang otoritas kekuasaan agama.

Suluk Jawa bukan sekedar kitab mistisisme, dan bukan juga sekedar sejarah intelektual zamannya. Tapi lebih dari itu, ia mengandung konstruksi kaum priyayi mengenai realitas sejarah. Bahkan dapat dikatakan sebagai sejarah sosial kelas atas dan sebagai dokumen ideologi kaum priyayi, yang pada abad ke-19 telah menjadi kelas sosial yang khusus dan berperan sebagai penjaga hukum dan ketertiban penjaga negara dan syariah.

³⁹ Serat Centhini, Jilid I, hlm. 407, 409. Lihat, P.J. Zoetmulder, *Manunggaling Kawula Gusti*, (terjemahan Dick Hartoko), (Jakarta: PT Gramdia, 1990), hlm. 150.

DAFTAR BACAAN

- Almond, C., Philip, *Mystical Experince and Religious Doctrine*, 1992, New York, Wakter de Gruter and co.
- Angeles, A., Peter, *Dictionary of OPhylosophy*, London: Barnes & Nobles Books, 1977.
- Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, *Serat Centini*, Jilid I-II, Betawi, 1912.
- Bizawie, Zainul Milal, *Perlawanan Kultural Agama Rakyat*, Jakarta: Samha, 2002.
- Ciptoprawira, Abdullah, *Filsafat Jawa*, Jakarta: Balai Pustaka, 1986.
- Darusuprpto (ed), *Ajaran Moral dalam Sastra Suluk*, Yogyakarta: Fakultas Sastra UGM, 1986.
- Drewes, G., *The Struggle between Javanism and Islam as Illustrated by the Serat Dermagandul*, Leiden: Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 122, No 3, 1966.
- H, Karkono, *Serat Centhini Relebansinya dengan Masa Kini*, Yogyakarta: Yayasan Centhini, 1986.
- Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religius Thought in Islam*, New Delhi: Kitab Bhavana, 1981.
- Kamran, Gilani, *Ana Al-Haqq Reconsidered*, New Delhi: Kitab Bhawan, 1994.
- Kuntowijoyo, *Serat Cebolek dan Mitos tentang Pembangkangan Islam dalam Jurnal Ulumul Qur'an*, April – Juni, 1990.
- Massignon, Louis, *Al-Hallaj: Sang Sufi Syahid*, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2000.
- Muzairi, *Amongraga dalam Pustaka Centhini*, Thesis S-2 IAIN Sunan Kali Jaga Yogyakarta, 1990.
- Poerbatjaraka, R.Ng., *Kepustakaan Djawi*, Jakarta: Penerbit Djambatan, 1954.
- Rosyidi, H.M., *Islam dan Kebatinan*, Jakarta: Bulan Bintang, 197.
- Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: Un the University of Nort California Press, 1981.

Simuh, *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsito*, Jakarta: UI-Press, 1988.

_____, *Sufisme Jawa*, Yogyakarta: Yayasan Bintang Budaya, 1999.

Soebardi, S., *The Book of Cebolek, The Hague Martinus Nijhoff*, 1975.

_____, *Unsur-unsur Agama Kaum Santri yang Tercermin dalam Kitab Centhini*, Al-Jum'ah, No 22, tahun 1980.

Su(su)hunan Giri (Kedhaton), Kangjeng, *Serat Siti Jenar*, Kedhiri-Sala: Tan Khoen Swie, 1922; 1933.

Zoetmulder, P.J., *Manunggaling Kawula Gusri, Pantheisme dan Monisme dalam Sastra Suluk Jawa*, terj. Dick Hartoko, Jakarta: PT. Gramedia, 1990.