

Tata Nilai Perdamaian Sufistik dalam Cerita Pewayangan Dewa Ruci

Karya ini ditujukan untuk membuktikan kurang- komprehensifan paradigma ilmu-ilmu sosial dalam menjelaskan tentang perdamaian yang dalam skala makro bersandar pada teori fakta sosial dan dalam skala mikro bertumpu pada determinisme teori psikososial. Karya ini ditulis untuk memperkuat penelitian Mohammed Abu-Nimer yang menyatakan bahwa kearifan lokal suatu bangsa semisal pewayangan dapat dijadikan sebagai suatu tata nilai dalam membangun bina-damai dan Nirkekerasan yang mampu secara komprehensif menjelaskan sisi makro dan mikro alam semesta.

Cerita pewayangan Dewa Ruci sebagai *Immagined community* masyarakat Indonesia juga penuh dengan nilai-nilai sufistik sebagai suluh kehidupan masyarakatnya, baik dari segi makrokosmos maupun mikrokosmos untuk menciptakan kedamaian di dunia dan akhirat. Dalam cerita Dewa Ruci terdapat ajaran tentang bagaimana manusia dapat meraih kedamaian dan kebahagiaan hidupnya dengan menundukkan sisi negatif raga dan jiwa manusia itu sendiri sebagai basis konflik kehidupannya.

Karya ini menunjukkan bahwa sebagai paradigma bina-damai dan Nirkekerasan, tata nilai perdamaian dalam cerita pewayangan Dewa Ruci merupakan kearifan lokal budaya luhur bangsa Indonesia yang penuh dengan nilai-nilai sufistik perdamaian dengan menekankan keseimbangan anasir-anasir mikrokosmos dan makrokosmos alam manusia dalam mewujudkan keteraturan kehidupan alam semesta secara vertikal dan horizontal.



www.bitread.id



Tata Nilai Perdamaian Sufistik dalam Cerita Pewayangan Dewa Ruci



Abu Khaer

Tata Nilai Perdamaian Sufistik dalam Cerita Pewayangan Dewa Ruci



bitread

Dewa Ruci



TATA NILAI PERDAMAIAN SUFISTIK DALAM CERITA PEWAYANGAN DEWA RUCI

**TATA NILAI PERDAMAIAN
SUFISTIK DALAM CERITA
PEWAYANGAN DEWA RUCI**

oleh:
ABU KHAER
©2020

Editor:
Desain Sampul: Nur Aini
Layouter: Siti Sadida

Diterbitkan oleh:
Bitread Publishing
PT. Lontar Digital Asia
www.bitread.id

ISBN: 978-623-224-396-5
ISBN (E): 978-623-224-398-9

Surel: info@bitread.co.id
Facebook: BitreadID
Twitter: BITREAD_ID
Android Digital Books: BitRead

Anggota IKAPI No. 556/DKI/2018

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang.
Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau
seluruh isi buku ini tanpa izin tertulis dari penerbit.

Prakata

Segala puja-puji bagi Allah Swt., Yang Maha Pengasih dan Penyayang. Shalawat dan salam semoga tercurahkan pada Kanjeng Nabi Sayyidina Muhammad, keluarganya, para Sahabat Nabi, dan seluruh umat Islam, bahkan seluruh makhluk alam semesta.

Atas rahmat dan berkat Allah Swt., penulisan karya yang awalnya karya ini dari penulis ini dapat terselesaikan, walaupun dengan segala kekhilafan, kekurangan dan kelemahan yang ada. Semoga karya ini mampu memberikan sumbangsih pemikiran bagi tata nilai perdamaian, baik di dalam negeri maupun di luar negeri.

Penulis menyadari dengan kesadaran jiwa dan raga bahwa selesainya penulisan ini tak lepas dari bantuan, dorongan, bimbingan, dan spirit dari berbagai pihak. Oleh karena itu, penulis menghaturkan ucapan terima kasih kepada semua pihak-pihak yang telah membantu menyelesaikan tugas ini, di antaranya adalah:

Dr. Fuad Jabali, M.A., selaku pembimbing karya ini, yang telah memberikan bimbingan dan wawasan ilmu pengetahuan kepada penulis, serta arahan dalam penulisan ini untuk selalu menambah ruang cakrawala wawasan dengan “memelototi” bahan-bahan referensi karya ini secara interdisipliner agar dalam penulisan “tidak berteriak” sendirian di tengah belantara rujukan ilmiah. Prof, Dr. Azyumardi Azra, M.A., selaku Direktur Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Seluruh civitas akademika Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta,

terutama Program Beasiswa Kemenpora-UIN Jakarta Konsentrasi Agama dan Studi Perdamaian (KASP) yang telah memicu semangat untuk berlomba menyelesaikan karya ini di bawah spirit “dibayari” atau malah “bayar.”

Almarhumah ayahanda Masna-Ibunda Maemunah dan Ayahanda Abdul Aziz-Ibunda Rukti atas bantuan moril dan materilnya, terlebih doa-doanya. Istri tercinta Nur Aini dan ananda Ahmad Rikou Feliza dan Namira Kaori Feliza, yang Senin-Kamis bergulat mengarungi ruang-waktu dipaksa dan terpaksa hidup berjauhan. Kawan-kawan Kos Aceh Zamzami yang laptopnya *full* bebas dipakai oleh penulis dan Mubin yang khusus menyediakan “perkopian” bagi penulis ketika menulis. Sabrol Jamil yang merelakan bensin motornya berkurang karena dipakai penulis. Keluarga Bani Masna juga keluarga Bani Sittina dan Keluarga Bani Abdul Aziz yang selalu menanyakan sampai di mana perkembangan karya ini. Semua pihak yang tak dapat penulis sebutkan namanya, yang telah membantu penulis. Kritik dan saran sangat penulis harapkan untuk sempurnanya penulisan karya ini. Terima kasih.

Bondowoso, Januari 2020

Abu Khaer

Daftar Isi

Prakata — III

Daftar Isi — V

**BAB I KEARIFAN CERITA SUFISTIK PEWAYANGAN DAN
RESOLUSI KONFLIK — 1**

BAB II TEORI PERDAMAIAN DUNIA — 17

Paradigma Perdamaian dalam Ilmu Sosial — 18

Paradigma Perdamaian dalam Islam — 27

Paradigma Perdamaian dalam Kejawen — 37

**BAB III SEJARAH DAN KISAH PEWAYANGAN
DEWA RUCI — 50**

Genealogi Cerita Dewa Ruci — 50

Cerita Ringkas Dewa Ruci — 60

Simbolisme Ajaran Islam dalam dunia Pewayangan — 66

BAB IV CATUR SEMBAH PERDAMAIAN DEWA RUCI — 73

Pola Perdamaian Manusia dengan Alam Mikrokosmos — 74

1. Sembah Raga Menaati Aturan Syari'at — 75

2. Sembah Cipta Tarekat Membersihkan Kalbu — 116

Pola Perdamaian dengan Alam Makrokosmos — 134

1. Sembah Jiwa Meniti Makrifat Ilahi — 135

*2. Sembah Rasa Menuju Hakikat Manunggaling Kawulo-
Gusti dan Manunggaling Gusti-Kawulo — 181*

Mengejawantahkan Perdamaian Kearifan Lokal — 192

Penutup — 203

Daftar Pustaka — 207

Profil Penulis — 230

Tentang Bitread — 234

Karya ini dipersembahkan teruntuk:

Almarhum ayahanda Masna dan Ibunda Maemunah

Ayahanda Abdul Aziz dan Ibunda Rukti

Istri tercinta Nur Aini dan ananda Ahmad Rikou Feliza
dan Namira Kaori Feliza

BAB I

KEARIFAN CERITA SUFISTIK PEWAYANGAN DAN RESOLUSI KONFLIK

Kisah inti Bima mencari *tirta pawitra*¹ dalam cerita Dewa Ruci secara filosofis melambangkan bagaimana manusia mendapatkan kedamaian dalam hidupnya. Dalam kisah tersebut juga terkandung nilai-nilai perdamaian baik secara teoritis dan praktis tentang bagaimana manusia seyogyanya menjalani perjalanan hidupnya lahir-batin guna menemukan identitas dirinya (mikrokosmos) dan pencarian *sangkan paraning dumadi*, asal dan tujuan hidup manusia (makrokosmos). Dua jalan menuju kedamaian hidup yang terkandung dalam Dewa Ruci tersebut sesuai dengan ajaran tasawuf, disebutkan melalui empat tahap,² yaitu: syariat (sembah raga), tarekat (sembah cipta), hakikat (sembah jiwa), dan makrifat (sembah rasa).

1. Menurut Dewa Ruci, *Tirta Pawitra* adalah air suci yang berada di dalam hati Bima sendiri. Artinya hati yang tidak diikat (dikuasai) oleh hawa nafsu. Hal tersebut kemudian mewujudkan dalam bentuk Dewa Ruci yang tidak lain adalah Bratasena sendiri. Keberhasilan Bratasena mengatasi ombak besar dan ular besar merupakan pertanda Bratasena sudah bisa melepaskan diri dari ikatan hawa nafsu. Suwito Santoso, *The Centhini Story: The Javanese Journey of Life: based on the original Serat Chenthini* (Singapura: Marshall Cavendis International Edition, 2006), 157; RM. Moerdowo, *Wayang, its Significance in Indonesian Society* (Jakarta: Balai Pustaka, 1982), 2-3.
2. Empat tahapan itu dalam wacana Kejawan dibakukan dalam serat Wedhatama karangan Sri Mangkunegara IV. Lihat detail *catur sembah* dalam Moh. Ardhani, *Pemikiran KGPA Mangkunegara IV* (Semarang: Dahara Prize, 1995). Lihat pula Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi: Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn 'Arabî oleh al-Jîlî* (Jakarta: Paramadina, 1997), 206.

Menurut penulis, nilai-nilai perdamaian tersebut kompatibel dengan potensi manusia yang memiliki pranata imanensi dan transendensi dalam upaya untuk menjaga kehidupannya. Nilai-nilai perdamaian kisah pewayangan Dewa Ruci juga paralel dengan paradigma ilmu sosiologi dengan penekanan pada sisi fakta sosialnya dalam mewujudkan kedamaian hidup yang lebih menekankan sisi makro dan mikro kehidupan sosial manusia.³ Bahkan sebagai kearifan lokal (*local wisdom*)⁴ bangsa Indonesia, tata nilai perdamaian yang terkandung dalam cerita pewayangan Dewa Ruci memiliki ciri khas tersendiri yang meski sama akan tetapi memiliki keunikan lain dari paradigma keteraturan sosial dan Islam. Dengan demikian, pandangan yang menyatakan bahwa kearifan lokal suatu bangsa, lebih khusus lagi pewayangan semisal Dewa Ruci tidak memiliki norma-norma tata nilai kehidupan yang luhur terbantahkan, setidaknya-tidaknya perlu dikaji ulang pernyataannya.

3. Secara makro, tata nilai perdamaian diwakili oleh teori kaum struktural fungsionalis seperti Talcot Parson dan teori konflik seperti Dahrendorf dengan mengusung pendekatan fakta sosial dalam melihat keteraturan sosial manusia. Secara mikro diwakili oleh kaum interaksionalisme simbolik Blumer yang lebih menekankan pendekatan psikologis dalam melihat kedamaian hidup umat manusia. Lihat Johnson, *Sociological Theory, II, Teori Sosiologi Klasik dan Modern, Jilid II* (terj.) Robert M.Z. Lawang, (Jakarta: Gramedia, 1986), 162; George Ritzer dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern* (terj.) Alimandan, (Jakarta: Prenada Media, 2004), 153; Jonathan H. Turner, *The Structure of Sociological Theory* (London dan Georgetown-Ontario: The Dorsey Press, 1975), 165.

4. Menurut Sumintarsih, kearifan lokal merupakan seperangkat pengetahuan yang dikembangkan oleh suatu kelompok masyarakat setempat (komunitas) yang terhimpun dari pengalaman panjang menggeluti alam dalam ikatan hubungan yang saling menguntungkan kedua belah pihak (manusia dan lingkungan) secara berkelanjutan dan dengan ritme yang harmonis.. Lihat Sumintarsih. *Kearifan Lokal Nelayan Madura* (Yogyakarta: BKSNT, 2005), 3; Muhammad Aris Marfai, *Moralitas Lingkungan: Refleksi Kritis Atas Krisis Lingkungan Berkelanjutan* (Yogyakarta: Wahana Hijau, 2005), 5.

Pernyataan penulis tersebut berlandaskan pada kesimpulan besar karya ilmiah mutakhir yang telah berhasil dipertahankan Hamid Nasuhi dan Aris Wahyudi¹ dari SPs UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan UGM Yogyakarta. Secara berurutan, tema kedua penulis yaitu *Gagasan Mistik dalam Serat Dewa Ruci Karya Yasadipura I (1729-1803): Tinjauan Tasawuf Falsafi* dan *Bima dan Drona dalam Lakon Dewa Ruci*. Dua karya ilmiah ini sama-sama mengungkapkan nilai-nilai luhur dari khazanah budaya lokal kisah pewayangan Dewa Ruci. Nasuhi menggali nilai-nilai mistisismenya, sedangkan Wahyudi menggali nilai-nilai ruhaniah dan etikanya.

Hamid dan Aris dalam karya mereka sepakat untuk menyatakan bahwa adanya kontradiksi yang sangat kuat antara fenomena individu Bima dan Drona, yang ditunjukkan dalam tradisi pedalangan dengan kapasitas *ngelmu kasampurnan* dalam spiritualitas Jawa. Lakon Dewa Ruci ini, dalam kehidupan masyarakat Jawa juga dipandang sebagai maha karya penting dalam kehidupan rohani dan etika yang di dalamnya mengandung ajaran keselarasan hubungan antara Tuhan, manusia, dan alam. Ajaran yang memberikan tuntunan kepada pribadi-pribadi manusia mengenai kewajibannya kepada Tuhan, hubungan antar sesama manusia, serta hubungan manusia dengan alam semesta. Hamid dan Aris memfokuskan karya ilmiahnya hanya mendedahkan ajaran-ajaran mistisisme, ruhaniah, dan etika, bagi individual manusia dan sedikit mengungkap sisi perdamaian sosial dan sisi sufistik ke-Islaman yang terkandung dalam kisah pewayangan Dewa Ruci secara kolektif maupun individual.

Berdasarkan hal di atas, peneliti bermaksud memperkuat penelitian dari Hamid dan Aris tersebut dengan pembatasan masalah pada tata nilai perdamaian perdamaian sufistik dalam

1 Hamid Nasuhi, "Gagasan Mistik dalam Serat Dewa Ruci Karya Yasadipura I (1729 – 1803): Tinjauan Tasawuf Falsafi," *Disertasi*, SPs UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2007); Aris Wahyudi, "Bima dan Drona dalam Lakon Dewa Ruci," *Disertasi* UGM Yogyakarta (2008).

cerita Dewa Ruci. Alasan penulis memperkuat penelitian sebelumnya dengan membatasi pada permasalahan tersebut karena struktur yang ditampilkan dalam lakon Dewa Ruci merupakan cara orang Jawa menceritakan cita-cita pribadi dan lingkungannya untuk mewujudkan realitas kehidupan yang ideal, bukan pada perorangan semata. Di dalamnya memaparkan pengetahuan mengenai hak dan kewajiban hidup masyarakat Jawa, norma dan tata nilai yang harus dipahami dan dilaksanakan orang Jawa dalam rangka menjalin hubungan harmonis dengan Tuhan (vertikal) maupun hubungan antarsesama makhluk (horizontal). Keseluruhan struktur tersebut merupakan pranata-pranata hidup manusia Jawa, baik dalam hubungannya dengan antarsesama manusia, dengan alam semesta, serta kewajiban manusia kepada Tuhan. Dewa Ruci sebagai bagian dari pertunjukan wayang tidak hanya sebagai tontonan. Lebih dari itu, di dalam lakon Dewa Ruci terdapat tuntunan hidup dan rancang-bangun sistem nalar dan kalbu orang Jawa. Oleh karenanya, tidaklah mengherankan jika tradisi lakon wayang Dewa Ruci banyak dilestarikan dan digemari oleh pribadi dan masyarakat Jawa.

Kisah Dewa Ruci dalam khazanah cerita pewayangan termasuk salah satu cerita *carangan* (rekaan atau buatan) dari pakem *babon*² pewayangan Mahabarata. Wayang sendiri merupakan kearifan lokal budaya bangsa Indonesia yang telah diakui oleh organisasi pendidikan, ilmu pengetahuan dan kebudayaan PBB, yaitu UNESCO sejak 7 November 2003 sebagai *World Masterpiece of Oral and Intangible Heritage of Humanity*.³ Sebagai bentuk nyata

2. *Carangan* berarti yaitu lakon yang diciptakan dalang dengan cara mengembangkan lakon baku, lakon yang terkait langsung dengan peristiwa Mahabharata dan Ramayana (babon). Gronendael menemukan 449 judul lakon wayang Jawa, sedangkan wayang Sunda dan Bali masing-masing 26 lakon dan 8 lakon. Sebagian besar lakon-lakon yang diciptakan ini dikenal dengan lakon *carangan*. Lihat Victoria M. Clara Gronendael, *Wayang Theatre in Indonesia: an Annotated Bibliography* (Dordrecht, Holland: Foris Publication, 1986), 209.

3. Pada 2 Oktober 2009, UNESCO mengukuhkan batik sebagai warisan budaya tak benda.

atas penghargaan tersebut, sebuah pertunjukan besar pentas seni budaya wayang Indonesia telah dipentaskan di markas PBB, Jenewa, pada tanggal 15 April 2008 dengan tema *Wayang Shadow Puppet Theatre of Indonesia*.

Selain itu, wayang juga dijadikan sebagai salah satu ikon dalam kegiatan *World Heritage Cities* (WHC), sebuah konferensi kelas dunia tentang kearifan lokal bangsa-bangsa dunia yang diadakan oleh OWHC (*Organization of World Heritage Cities*), sebuah organisasi di bawah payung UNESCO. WHC pernah digelar di Kota Solo pada tanggal 25–28 Oktober 2008 dengan slogan kegiatan “*Let’s Go to Solo The Spirit of Java*.”⁴ Perhelatan tersebut menjadi kebanggaan tersendiri bagi seluruh suku bangsa di Indonesia tidak hanya sekadar masyarakat Jawa karena Solo dipercaya oleh PBB dan dunia internasional untuk mengembangkan kearifan lokal budaya bangsa yang diakui dunia berupa wayang. Pengakuan PBB terhadap keluhuran budaya pewayangan tersebut juga yang dijadikan landasan ilmiah bagi penulis bahwa kisah pewayangan dengan segala produk carangannya mengandung nilai-nilai luhur yang bisa dijadikan sebagai salah satu alternatif paradigma resolusi konflik untuk menciptakan kedamaian dan kerukunan hidup masyarakat Indonesia yang majemuk dan heterogen.

Kebanggaan atas pengakuan dunia bagi kearifan lokal pewayangan di atas tersebut rasanya justru malah berbanding terbalik tatkala saat ini didapati dalam menyelesaikan konflik sosial, pihak pemerintah Indonesia sendiri melalui aparat

Pada 25 September 2005, UNESCO mengukuhkan keris Indonesia sebagai karya agung warisan kemanusiaan milik seluruh bangsa di dunia. Pada 7 November 2003 UNESCO juga memberikan pengakuan serupa pada wayang. Lihat Intangible Heritage Section/ UNESCO, *Safeguarding of the Wayang Puppet Theatre of Indonesia*, July 2008, www.unesco.org/culture/ich/, diakses tanggal 27 September 2011.

4. WHC Solo, “World Heritage Cities: Conference and Expo,” dalam agenda *Konferensi Internasional Organisasi Kota-Kota Warisan Dunia Kawasan Euro-Asia*, Solo, Jawa Tengah, 25–28 Oktober (2008).

yang berwenang menjaga keamanan dan kedamaian hidup masyarakat, lebih cenderung memilih pendekatan resolusi konflik sosial belaka berupa makro struktural-fungsional atau teori konflik dan pendekatan mikro interaksionalisme simbolik dalam menyelesaikan berbagai kasus kerusakan yang terjadi ketimbang melalui pendekatan sosial-budaya berupa kearifan lokal bangsa Indonesia sendiri.⁵ Akibatnya, hukum positif dan analisa-analisa sosial tentang perdamaian masyarakat yang berlaku di Indonesia sampai saat ini belum mampu menciptakan perdamaian dan keadilan sosial yang sebenarnya, sehingga belum mampu pula menciptakan ketenteraman dalam kehidupan masyarakatnya.

Dalam hal upaya untuk menumbuhkan dan menjaga ketenteraman dan kedamaian kehidupan masyarakat, fenomena yang tampak dalam kehidupan sosial sehari-hari menunjukkan jika perdamaian telah diupayakan bersama oleh kelompok-kelompok masyarakatnya berdasarkan konsesus atau kesepakatan bersama, tetapi pada kenyataannya perdamaian di Indonesia ini masih selalu berpotensi menciptakan konflik antarkelompok dalam masyarakat.⁶ Ketika konflik pecah, penanganan dilakukan dengan mengambil tindakan terhadap kelompok yang melakukan konflik sosial untuk dikenakan hukuman sesuai dengan ketentuan perundang-undangan yang berlaku, tetapi hukuman tersebut seringkali tidak pernah dianggap selesai ketika pelaku telah berdamai dengan lawannya, malahan muncul lagi konflik-konflik lainnya. Hukum formal dan sosial yang diterapkan dalam

5. Dalam menangani kasus kerusakan sosial di akhir tahun 2011 dan awal tahun 2012 yang terjadi di Sapen Bima NTB dan Mesuji Lampung pihak yang berwenang menjaga keamanan seperti Polri berpayung pendekatan hukum legal-formal menggunakan pendekatan represif kepada masyarakat yang justru malah menjadi pemicu kerusakan yang berkelanjutan memendam api dalam sekam potensi kerusakan kembali. Lihat <http://www.detiknews.com//kronologi-kerusakan-mesuji-di-sumsel-versi-polri> dan <http://nasional.kompas.com/readWarga.Blokir.Pelabuhan.Sape.Bima>, diakses tanggal 10 Februari 2012.

6. Fario Untung, "Hukum dan Keadilan di Indonesia masih Abu-Abu," dalam Media Indonesia, Kamis, 05 Agustus (2010).

penyelesaian konflik di Indonesia seakan mengalami involusi⁷ solusi perdamaian.

Penerapan keamanan dan kedamaian hidup masyarakat Indonesia telah diterapkan aparat pemerintah dengan cenderung mengabaikan terhadap penggunaan resolusi konflik kearifan lokal. Hal tersebut juga diperparah dengan perilaku salah-kaprah anggota Dewan Legislatif Badan Kehormatan DPR. BK-DPR hanya untuk belajar etika menghambur-hamburkan dana rakyat ‘plesiran’ ke suatu negara di luar negeri yang sebenarnya kini sedang menghadapi kebangkrutannya sendiri secara tidak terhormat, yaitu Yunani.⁸ Dalih para ‘wakil rakyat’ yang belajar etika ke negeri kiblat para filosof klasik Barat itu pada bulan Oktober 2010 justru kontraproduktif dengan kenyataan negeri Yunani masa kini yang carut-marut terterpa badai krisis di segala aspek. Kengototan plesiran ‘etika’ tersebut juga justru malah merendahkan sendiri pengakuan-pengakuan dan penghargaan-penghargaan dunia

7. Pada mulanya istilah involusi dipakai oleh Clifford Geertz untuk menggambarkan terjadinya kemacetan pola pertanian yang diungkapkan melalui stagnasi taraf produktivitas di sektor pertanian. Bahkan bukan hanya stagnasi, tetapi telah menjadi periode kemerosotan produktivitas. Involusi pertanian di Indonesia pernah terjadi antara tahun 1930-an hingga 1968 yang berimplikasi pada perubahan pola konsumsi di mana proporsi konsumsi beras menurun, dan sebaliknya konsumsi jagung dan umbi-umbian meningkat. Lihat Clifford Geertz, *Involusi Pertanian: Proses Perubahan Ekologi di Indonesia*, (terj.) S. Supomo, (Jakarta: Bhatara Karya Aksara, 1976); C. Fasseur, *The Politics of Colonial Exploitation: Java, the Dutch, and the Cultivation System* (terj.) Robert Edward Elson, (Cornell: SEAP, 1992); Bambang Pranowo, *Islam Faktual: Antara Tradisi dan Relasi Kuasa* (Jakarta: Adicita Karya Nusa, 1998). Bagi Kleden, involusi berarti kemajuan yang stationer, variasi bentuk tanpa disertai perubahan substansial, perkembangan yang tidak menghasilkan pembaharuan kualitatif. Involusi adalah hiruk-pikuk perubahan kosmetik dan asesori, namun tidak menyentuh perubahan akar dan batang tubuh persoalan. Denny J.A, *Membaca Isu Politik* (Yogyakarta: LKIS, 2006) 17-18.

8. Yunani masa modern berbanding terbalik dengan Yunani zaman klasik. Yunani zaman modern merupakan negara bangkrut karena tindak korupsi yang massif. Yunani zaman klasik pernah sebagai pusat peradaban dunia dengan banyak melahirkan cendekiawan dan ilmuwan dalam berbagai lini kehidupan. Kesalahkaprahan DPR belajar etika ke negeri bangkrut lihat Kompas, “DPR Ke Yunani Belajar Etika,” dalam *Kompas*, Selasa, 12 Oktober (2010); Hendri Ginting, “Belajar Ke Yunani, Bukti DPR Tak Beretika,” dalam *Suara Merdeka*, Kamis, 28 Oktober (2010); Isma Savitri dkk, “Biarpun Dihujat Anggota DPR Melenggang Ke Yunani,” dalam *Tempo*, Minggu, 24 Oktober (2010).

internasional terhadap keluhuran kearifan lokal budaya Indonesia yang memiliki norma-norma luhur bagi kehidupan, termasuk etika yang terkandung dalam pewayangan.

Padahal, di era Kabinet Indonesia Bersatu Jilid I, lembaga eksekutif Negara melalui Jusuf Kalla (JK) sebagai RI-2 dan beserta seluruh jajaran Watimwapres (Dewan Pertimbangan Wakil Presiden)-nya telah membuktikan keberhasilan penggunaan kearifan lokal melalui pendekatan sosial-budaya ketika menyelesaikan konflik-konflik yang meletup di Nusantara.⁹ Tim JK melalui pendekatan tersebut mampu menyelesaikan konflik Ambon, Aceh, dan lain-lain. Berdasarkan hal-hal tersebut, penulis merasa tertarik sekaligus terpanggil untuk menggali tata nilai perdamaian sufistik kearifan lokal budaya bangsa yang terkandung dalam cerita pewayangan, khususnya Cerita Dewa Ruci.

Kisah pewayangan Dewa Ruci juga syarat dengan nilai-nilai ajaran kedamaian yang diajarkan oleh agama Islam. Dengan demikian, nilai-nilai agama yang terkandung dalam kisah ini harus dilihat sebagai suatu sistem yang mampu mengubah suatu tatanan masyarakat.¹⁰ Nilai-nilai ajaran agama yang terkandung dalam kisah pewayangan Dewa Ruci sebagai bagian kecil dari sistem budaya Islam Indonesia merupakan sistem budaya sendiri yang dapat membentuk karakter masyarakat ke arah hidup yang damai, makmur, adil, dan sejahtera.

Agar pemahaman terhadap bagaimana konsep tata nilai perdamaian sufistik dalam cerita pewayangan Dewa Ruci secara lebih komprehensif muda dipahami, maka alangkah baiknya diketahui juga terlebih dahulu tentang posisi cerita pewayangan dalam masyarakat Indonesia.

9. Thamrin Amal Tomagola, "Penyelesaian Konflik Ambon: Belajarlah Dari JK," Senin, 12 September (2011), <http://www.suarapembaruan.com>, diakses tanggal 15 Juni 2012.

10. Jamhari Ma'ruf, "Pendekatan Antropologi dalam Kajian Islam," dalam <http://www.ditperta.net/artikel/jamhari01.asp>, diakses tanggal 15 Januari 2012.

Pada awalnya wayang oleh kebanyakan masyarakat Indonesia selalu diidentikkan dengan hal-hal yang berbau mitos, mistik, magis, dan upacara-upacara ritual khas masyarakat Kejawa.¹¹ Namun dalam perkembangannya hingga kini wayang telah mengalami diferensiasi fungsional. Fungsi wayang mengalami pergeseran dari mitos ke logos, meskipun tentu tidak dapat dipungkiri bahwa unsur-unsur mitologi masih kental. Bahkan tidak hanya bergeser ke logos, kini pewayangan pun telah di-jadikan sebagai suatu alat politis-propagandis kaum misionaris Kristen. Azyumardi Azra menginfokan niatan asli ‘tabir’ wacana pewayangan kaum misionaris Kristen yang telah diakui sendiri oleh dai Kristen Streenbrink dalam karyanya *Kawan dalam Pertikaian*. Salah satu strategi pokok misionaris Kristen dalam menghadapi Islam di Indonesia adalah dengan memisahkan secara *opposisional* antara Islam dan kebatinan Jawa atau etika Jawa.

Masyarakat umum selalu memberi konotasi negatif atas eksistensi mitos cerita pewayangan. Cerita mitos yang berkembang di masyarakat yang berasal dari dunia wayang lahir dari imajinasi manusia, khayalan manusia, walaupun unsur-unsur khayalan tersebut berasal dari kehidupan manusia sehari-hari. Hal tersebut senada dengan pernyataan positif C.A van Puersen tentang cerita mitos pewayangan yang menyatakan bahwa meskipun wayang dipandang sebagai mitos, namun ia merupakan cerita yang memberikan pedoman dan arah tertentu kepada manusia. Mitos cerita pewayangan memberikan arah kepada kelakuan manusia dan bisa dijadikan semacam pedoman untuk kebijaksanaan manusia hidup di alam jagat raya ini. Lewat penggalian nilai-nilai

11. Wayang dalam pengertian “hyang”, “dewa”, “roh”, atau “sukma” memberikan gambaran bahwa wayang merupakan perkembangan dari upacara pemujaan roh nenek moyang bangsa Indonesia pada masa lampau Lihat GAJ. Hazeu, *Kawruh Asalipun Ringgit Sarta Gegepokanipun Kaliyan Agami Ing Zaman Kina*, dialihaksarakan oleh Sumarsana dan dialihbahasakan oleh Hardjana HP. (Jakarta: Departemen P dan K. 1979).

luhur yang terkandung dalam mitos pewayangan, manusia dapat turut serta mengambil bagian yang positif dalam kehidupan sosialnya dan dapat menanggapi daya-daya kekuatan alam beserta kandungannya tanpa harus merusak bahkan mengeksploitasi atau menghancurkannya.¹²

Ahimsa Putra memperkuat pendapat Puerson di atas. Ia berpendapat bahwa cerita yang berkembang di masyarakat semisal cerita pewayangan memang dapat dipandang sebagai sebuah mitos, namun mitos yang dimaksud dalam hal ini berbeda dengan pengertian mitos yang biasa digunakan dalam kajian mitologi pada umumnya, yang memandang mitos hanya sebagai cerita sakral dalam bentuk simbolisnya yang mengisahkan kepada masyarakatnya serangkaian dongengan imajiner tentang asal-usul dan perubahan alam raya yang dihuni oleh aneka dewa-dewi, kekuatan-kekuatan adikodrati, manusia, pahlawan, dan masyarakat.¹³ Dalam hal ini, mitos dipandang sebagai suatu cerita yang tidak harus sakral yang di dalamnya terkandung pesan-pesan tertentu. Dengan demikian, mitos wayang tidak dianggap hanya sekadar cerita mitos belaka, akan tetapi sebuah hasil karya simbolisme manusia yang luhur dimaksudkan sebagai jawaban atas dinamika-dinamika sosial umat manusia.

Mitologi dalam maknanya yang pejoratif yang disematkan dalam kisah pewayangan justru lewat pengungkapan akan kandungan nilai-nilai luhurnya telah menarik minat para cendekiawan dari berbagai disiplin ilmu untuk tiada rasa jemu senantiasa membicarakan wayang dari masa ke masa, baik dalam kesempatan diskusi, seminar, kongres, terbitan buku, majalah, koran dan sebagainya.¹⁴ Ini dilakukan karena pengetahuan wayang

12. Lihat C.A. van Peursen, *Strategi Kebudayaan* (Yogyakarta: Kanisius, 1989), 37.

13. Lihat Heddy Shri Ahimsa Putra, *Strukturalisme Levi-Strauss: Mitos dan Karya Sastra* (Yogyakarta: Galang Press, 2001).

14. Beberapa peneliti wayang dari dalam negeri misalnya, Sri Moelyono, Suyanto, Umar Khayam, Marbangun Hardjowirogo, Maria A. Sardjono, S Padmosoekotjo, Nyoman S.. Pendhit, Pandam Guritno, Seno Sastro amidjojo, Purbotjaroko, Sutarno, Subagyo

yang demikian luas menarik untuk dibicarakan dan memberikan kontribusi terhadap kehidupan masyarakat, baik di Indonesia maupun mancanegara. Nilai-nilai kehidupan yang tergambar dalam wayang terbukti dapat dipergunakan sebagai renungan dan referensi hidup berbangsa dan bernegara.

Terlepas dari apakah cerita pewayangan hanya sekedar mitos atau merupakan logos, jagat pewayangan dalam berbagai ragam bentuknya merupakan bagian dari kebudayaan bangsa Indonesia,¹⁵ walaupun *repertoire*-nya bersumber pada epos India Hindu, Ramayana, dan Mahabarata, namun bentuk wayang di Jawa dikerjakan berdasarkan sikap kebudayaan Jawa. Bahkan, karena begitu besarnya pengaruh wayang atas kehidupan orang Jawa, maka tidak berlebihan bila dikatakan bahwa wayang merupakan identitas utama manusia Jawa.

Produk pewayangan merupakan suatu simbol dari bagaimana manusia seyogyanya menjalani dan menjawab kehidupan ini dengan penuh kedamaian, keharmonisan, dan kebahagiaan.¹⁶

WS., Yosodipuro, Kethut Nila, dan lain-lain. Sedangkan peneliti dari mancanegara beberapa di antaranya adalah Thomas Stanford Raffles, William Buck, G.A.J. Hazeu, W.H. Rassers, Brandes, Cohen Stuart, Kerns, Nicholas J. Krom, Lin Yutang, Zoetmulder, Radhakrishnan, Rajagopalachari, Karel Frederik Winter, B.R.O.G. Anderson, Harry Aveling, G. Coedes, George A. Fowler, Roggie Cale, Joe C. Barlett, Clifford Geertz, Howard P. Jones, K. Chaytanya, dan lain-lain. Karya-karya langka mereka tentang pewayangan dapat dipelajari ataupun dikoleksi pada www.sastra.org.

15. Menurut pendapat G.A.J. Hazeu dalam disertasinya tahun 1897, mengupas secara ilmiah tentang pertunjukan wayang kulit dan meneliti istilah-istilah sarana pertunjukan wayang kulit, yaitu wayang, kelir, blencong, krepyak, dalang, kotak dan cempala. Istilah-istilah tersebut di atas hanya terdapat di pulau Jawa. Jadi, bahasa Jawa asli. Kecuali kata cempala (-capala, berasal dari bahasa Sanskerta). Pokok pikirannya untuk membuktikan asal wayang (kulit) harus dicari dari bahasa asal, dari mana datangnya istilah alat-alat atau sarana pentas yang digunakan dalam pertunjukan pertama kalinya pada zaman kuno atau semenjak pertunjukan itu masih sangat sederhana. Lihat Sri Mulyono. *Wayang: Asal-usul, Filsafat dan Masa Depan* (Jakarta: Gunung Agung, 1982), 8; Sarah Weiss, *Listening to an Earlier Java: Aesthetics, Gender, and the Music of Wayang in Central Java* (Leiden: KITLV, 2006), 94. Soekarno, Presiden Pertama RI, mengajukan tesis bahwa tokoh Semar, Gareng, Petruk, Bagong merupakan bukti bahwa wayang merupakan asli produk budaya Indonesia. Lihat Floriberta Aning, *Filsafat Pancasila Menurut Bung Karno* (Yogyakarta: Media Pressindo, 2006), 119-122.
16. Alit Veldhuisen-Djajasoebrata, *Shadow Theatre in Java: The Puppets, Performance and Repertoire* (Rotterdam: Pepin Press, 1999), 24 dan 29.

Lebih jauh wayang bahkan dapat dikatakan sebagai ensiklopedi tentang hidup, yang dapat diungkapkan secara ontologis-metafisik. Wayang juga melambangkan keberadaan atau cara beradanya manusia, yang dalam pakem pertunjukannya selalu dimulai dari *pendapa suwung* atau kosong dan diakhiri atau kembali menjadi *pendapa suwung* lagi. Di samping itu, Wayang dapat juga dikatakan sebagai sumber dan rujukan literatur mengenai filsafat manusia Jawa untuk tidak menyatakan filsafat Indonesia. Sebagai filsafat, ajaran pokok pewayangan terangkum dalam adagium “*sangkan paran*,” yaitu sikap atau cara manusia beramal dan berjalan menuju kepada Penciptanya.

Presiden pertama Republik Indonesia Soekarno dalam kapasitasnya sebagai *Founding Father* perumus sumber segala sumber hukum yang berlaku di NKRI ketika merumuskan filosofi Indonesia berupa Pancasila yang diamini dan merupakan perekat semua suku bangsa yang ada di Indonesia sebenarnya mengambil rumus-rumus silanya dijiwai oleh filosofi-filosofi agung yang tersirat dan tersurat dari cerita pewayangan.¹⁷ Sehingga sebenarnya tidak berlebihan jika dikatakan filsafat pewayangan merupakan filsafat khas bangsa Indonesia. Selain itu, dalam menjalankan roda pemerintahan Negara Indonesia, *style* atau gaya kepemimpinan Soekarno banyak terinspirasi oleh kepribadian sosok Bima, putra ketiga dari lima bersaudara wangsa Panduwinata.

Bima dalam percaturan lakon pewayangan di Indonesia lebih ditenarkan dengan satu kisah khusus perjuangan sufistik hidupnya yang tidak berbarengan dengan keempat saudaranya, yaitu kisah pewayangan Dewa Ruci. Di lakon tersebut Bima mengenakan kain sarung “*kampuh*,” bernama *Poleng Bang Bintalu* yang memiliki empat macam warna, yakni merah, kuning, putih, dan hitam. Corak *caturwarna kampuh*-nya tersebut sebagai

17. Lihat Floriberta Aning, *Filsafat Pancasila Menurut Bung Karno*, 121.

perlambang bahwa Bima merupakan salahsatu sosok manusia yang telah berhasil membangun kehidupan yang penuh damai secara jiwa-raga karena telah berhasil melepaskan rintangan yang berupa nafsu-nafsu dan pernyataannya yang melilit dirinya sendiri seperti seekor naga raksasa, dengan senjatanya “*Kuku Panca Kenaka*.”¹⁸ Di samping empat warna itu, Dewa Ruci menerangkan, adanya delapan warna yang bersatu dan merupakan sesuatu nyata menggambarkan manusia sejati,¹⁹ yang tepat serupa dunia besar yang berkembang, hingga kedua-duanya mewujudkan mikrokosmos dan makrokosmos (*jagad cilik* dan *jagad gedhe*).

Selain hal-hal di atas, ajaran Dewa Ruci juga sangat Islami penuh dengan nilai-nilai sufistik. Dalam lakon *Dewa Ruci*, Bima sebagai tokoh sentralnya diceritakan menyakini adanya, bahkan tidak sedikit ahli budaya wayang yang menyatakan telah “bertemu” Tuhan Yang Maha Esa sebagai inti dari ketauhidan ajaran Islam.²⁰ Tuhan Yang Esa itulah yang menciptakan dunia dan segala isinya. Hal tersebut sesuai dengan inti ajaran ke-Islaman dalam konsep ketauhidan, sebagaimana firman Allah:

وَاللَّهُمَّ إِلَهًا وَاجِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ

Dan Tuhanmu adalah Tuhan yang Maha Esa; tidak ada Tuhan melainkan Dia yang Maha Pemurah lagi Maha Penyayang. (QS. al-Baqarah/2:163).

Ayat di atas, merupakan inti dari ajaran kisah pewayangan Dewa Ruci. Dalam sejarah perkembangan cerita Dewa Ruci yang

18. Cerita lengkap tentang lakon Dewa Ruci lihat Seno Sastroamidjojo, *Tjerita Dewa Rutji* (Dengan Arti Filsafatnya) (Jakarta: Penerbit Kinta, 1967).

19. Mark Woodward, *Java, Indonesia and Islam* (New York: Springer, 2011), 153.

20. Muḥammad ‘Abduh, *Risalat al-Tauḥīd* (Qāhirah: Maktabat wa al-Maṭba‘at Ali Šabīḥ wa Awladūh, 1965), 5; Muḥammad ‘Abd al-Wahab, *Kitab Tauḥīd* (Riyāḍ: Muassasat al-Nūr, tt), 3; al-Ṭanṭawī, *Ta’rīf ‘Amm lī al-Dīn al-Islām: al-‘Aqīdat* (Bairūt: Dār al-Kutūb, 1975), 6-7.

beredar di masyarakat hingga era pemerintahan Kabinet Bersatu jilid II ini, Walisongo memiliki andil yang sangat besar dalam pengembangan kisah Dewa Ruci dengan mengisi ajaran-ajaran sufistik Islami. Sunan Kalijaga merupakan tokoh yang diduga kali pertama sebagai pencipta kisah Dewa Ruci.

Selain sebagai pelaku penetrasi damai kebudayaan pewayangan, yang paling penting untuk dicatat dan digarisbawahi dari kiprah Walisongo ini, menurut Azra, adalah aktivitas mereka menyebarkan agama Islam di bumi pertiwi tidaklah dengan menggunakan kekerasan dengan mengerahkan armada militer dan pedang, tidak juga dengan menginjak-injak dan menindas keyakinan lama yang dianut masyarakat Indonesia yang saat itu mulai memudar pengaruhnya, Hindu dan Budha. Namun mereka melakukan perubahan sosial keagamaan lama ke Islam secara halus dan damai, *penetration pacifique* menurut istilah Azyumardi Azra.²¹ Dalam dakwahnya, mereka tidak langsung menentang kebiasaan-kebiasaan lama masyarakat namun justru menjadikannya sebagai sarana dalam dakwah damai mereka. Salah satu sarana yang mereka gunakan sebagai media dakwah damai mereka adalah wayang.²² Selanjutnya, para Wali melakukan berbagai penyesuaian agar lebih sesuai dengan ajaran Islam. Bentuk wayang pun diubah yang awalnya berbentuk menyerupai manusia menjadi bentuk yang baru. Dalam hal esensi yang disampaikan dalam cerita-ceritanya tentunya disisipkan unsur-unsur ajaran Islam. Penetrasi kebudayaan Islam yang dipraktikkan wali songo begitu efektif dan tanpa penggunaan kekerasan sebagaimana terjadi pada penetrasi Islam di berbagai belahan dunia lainnya.

21. Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi di Indonesia Pengalaman Islam* (Jakarta: Paramadina, 1999), 40.

22. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII Akar Pembaruan Islam Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2005), 11.

Kajian Woodward²³ membuktikan bahwa Islam di Jawa sebagaimana banyak dipraktikkan orang Jawa dari hasil didikan para Walisongo, bukanlah bentuk Islam yang diklaim oleh sebagian sarjana Barat sebagai Islam yang melenceng atau paling jauh hanya Muslim feriperal dan tidak memiliki akar dari Islam yang mula kali berkembang di Mekkah dan Madinah. Woodward menyatakan bahwa Islam Jawa bukanlah fenomena yang terisolasi dari peradaban yang lebih besar yang mengelilinginya. Konsepsi-konsepsi Islam ditransformasi melalui penafsiran orang Jawa dan menghasilkan berbagai bentuk penafsiran baru seperti ajaran-ajaran yang terkandung dalam serat Syekh Jangkung, serat Syekh Malaya, serat Centini, serat Cebolek di mana cerita tentang Dewa Ruci juga dipaparkan, maupun serat Hidayat Jati. Kebudayaan Islam Jawa merupakan bentuk respon yang kreatif terhadap kemunculan Islam di Jawa yang di dalamnya terdapat kemauan untuk menyesuaikan Islam yang baru datang dengan kepercayaan lama yang telah mengakar beratus-ratus tahun lamanya. Penyelarasan yang pada bentuk luarnya merupakan penyelarasan antara Islam dengan kebudayaan pra-Islam, pada hakikatnya analog dengan penyelarasan antara syariat dan tasawuf atau antara kesalehan normatif dan kebatinan.

Woodward dan Azyumardi Azra menyatakan bahwa Islam di Indonesia bukan semata replika dari Islam Timur Tengah atau Asia Selatan. Lebih dari itu Islam Jawa sebagai sinonim Islam di Indonesia bahkan merupakan tradisi spiritual dan intelektual dari dunia Muslim yang paling dinamis dan kreatif.²⁴ Pada akhirnya di mata masyarakat Indonesia, Islam tidak lagi tampak sebagai sesuatu yang asing malahan sesuai dengan pola pikir orang dan

23. Mark R. Woodward, *Islam Jawa; Kesalehan Normatif versus Kebatinan* (terj.) Hairus Salim HS (Yogyakarta: LKis, 1999), 4.

24. Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi di Indonesia Pengalaman Islam*, 12-14; Mark R. Woodward, *Islam Jawa*, 353.

budaya masyarakat Indonesia. Dengan latar belakang tersebut di atas, pembacaan terhadap kearifan lokal budaya Nusantara, khususnya cerita pewayangan Dewa Ruci dan telaah kritis terhadap pelbagai penafsiran terkait dengan konsep tata nilai perdamaian sufistik dan tinjauan teori sosial, perlu dilakukan. Dengan cara itu, akan diketahui pandangan jagat pewayangan dalam menyikapi dan merespons dinamika kehidupan umat yang bernama manusia.

BAB II

TEORI PERDAMAIAN DUNIA

Paradigma¹ teori tentang perdamaian yang selama ini berkembang sebagaimana yang sekilas telah dibahas dalam bab satu dalam pembahasannya termasuk dalam ranah kajian ilmu-ilmu sosial. Oleh karenanya, kajian tentang perdamaian sebagai sebuah teori tidak akan bisa dilepaskan dari kajian ilmu-ilmu sosial, terutama sosiologi. Wacana teori perdamaian dalam bab ini akan diawali dengan bagaimana paradigma ilmu sosiologi berbicara tentang perdamaian. Kemudian paradigma perdamaian tersebut akan penulis bandingkan dengan paradigma perdamaian dalam perspektif Islam, bagaimanakah ajaran Islam mengajarkan tentang perdamaian hidup di dunia ini. Langkah selanjutnya, bagaimanakah pewayangan yang ajarannya dianut oleh manusia Jawa (Indonesia) mempunyai paradigma tentang perdamaian dunia. Kajian tentang teori perdamaian menurut masyarakat Jawa apakah tata nilainya lebih cenderung sama dengan atau berbeda dengan paradigma ilmu sosial atau apakah ia lebih dekat atau sama dengan paradigma perdamaian menurut ajaran agama Islam atautkah malah punya keunikan tersendiri.

1. Istilah paradigma (*paradigm*) pertama kali dikenalkan oleh Thomas Kuhn (1962) dalam karyanya *The Scientific Revolution*. Inti tesis Kuhn adalah bahwa perkembangan ilmu pengetahuan bukanlah terjadi secara kumulatif, tetapi terjadi secara revolusi. Teori itu dapat dilukiskan dengan diagram: Paradigma I ---- Normal Science ---- Anomali ---- Krisis ---- Revolusi ---- Paradigma II. Lihat Yusron Razak (ed.), *Sosiologi Sebuah Pengantar: Tinjauan Pemikiran Sosiologi Perspektif Islam* (Tangerang: LSA, 2008), 26-27.

Paradigma Perdamaian dalam Ilmu Sosial

Dalam perkembangan paradigma ilmu sosiologi, termasuk di dalamnya juga tentang paradigma perdamaian, yang berkembang di Amerika sampai abad ke-20 telah menimbulkan semacam konflik antara teori mikroskopik dan makroskopik.² Ekstremitas yang memisahkan paradigma teori makro dan mikro di abad ini dapat dilihat dari pemikiran tokoh-tokoh selama hingga paruh terakhir abad ini. ‘Determinisme kultural’ strukturalisme fungsional Parsons; teori konflik Dahrendorf dan Coser yang memusatkan perhatian pada asosiasi yang dikoordinasi secara imperatif, merupakan beberapa contoh dari teori ekstrem makro yang paling terkemuka. Sedangkan dari kelompok ekstrem mikro, interaksionalisme simbolik yang dirumuskan Coleman yang berorientasi pada behaviorisme Skinnerian; bisa dijadikan contoh utama.

Pada era 1980-an, berkembang orientasi baru dalam pemikiran sosiologi Amerika yang mengarah pada integrasi mikro-makro. Menurut Ritzer,³ ada dua bahasan utama karya tentang integrasi mikro-makro. Beberapa teoritis memusatkan perhatian untuk mengintegrasikan teori mikro dan makro, sedangkan yang lainnya memusatkan perhatian untuk membangun sebuah teori yang membahas hubungan antara tingkat mikro dan makro dari analisis sosial.

2. Lihat James M. Henslin, *Sosiologi dengan Pendekatan Membumi Jilid I* (Jakarta: Erlangga-Pusbuk Diknas, 2007), 19; Mudji Sutrisno dan Hendar Putranto (ed.), *Teori-teori Kebudayaan* (Yogyakarta: Kanisius, 2005), 191; B. Herry Priyono, *Anthony Giddens: Suatu Pengantar* (Jakarta: KPG, 2002), 85; Peter Burke, *Sejarah dan Teori Sosial* (terj.) Mestika Zed dan Zulfami (Jakarta: Obor, 2003), 82.

3. George Ritzer dan Douglas J. Goodman, *Modern Sociological Theory*, 6th edition, (terj.) Alimandan, *Teori Sosiologi Modern* (Jakarta: Prenada Media, 2004), 482; Peter Burke, *Sejarah dan Teori Sosial*, 86; James M. Henslin, *Sosiologi dengan Pendekatan Membumi*, 21.

1. Makroskopik

Paradigma perdamaian sosial makroskopik diwakili oleh fungsionalisme struktural dan teori konflik dengan pandangan lebih cenderung menekankan pada fakta sosial. Para tokoh sosiologi pengusung paham fungsionalisme struktural, antara lain Emile Durkheim, Robert Merton, dan Talcott Parsons, yang memandang bahwa disintegrasi, sebagai istilah lain dari konflik, adalah suatu fenomena sosial yang negatif.⁴ Para pengusung paradigma ini meyakini bahwa konflik (disintegrasi) merupakan persoalan sosial yang mengganggu kedamaian, keharmonisan, keseimbangan, dan integrasi masyarakat yang akhirnya akan melahirkan disfungsi pada aspek-aspek kehidupan sosial yang lebih luas.⁵ Pandangan tersebut berangkat dari konsep utama bahwa masyarakat pada dasarnya lebih memilih menciptakan ketenteraman dan kedamaian hidup mengikuti keteraturan, integrasi, dan stabilitas sosial ke-timbang memilih disintegrasi atau konflik.

Dalam karya klasik tokoh sosiologi Talcott Parsons,⁶ dinya-takan bahwa proses sosial yang terwujud sebagai tindakan sosial yang terjadi pada suatu masyarakat pada dasarnya bertujuan untuk dapat saling bekerja sama secara organis di antara para pelaku yang merupakan warga masyarakat. Karena itu, proses-proses sosial mempunyai fungsi-fungsi yang menekankan tujuan untuk terwujudnya kehidupan sosial dan

4. Patrick Baert dan Fillipe Carreira da Silva, *Social Theory in the Twentieth Century and Beyond* (Cambridge: Polity Press, 2010), 71; T.O. Ihromi, *Pokok-pokok Antropologi Budaya* (Jakarta: Obor, 2006), 61; Nur Syam, *Madzhab-Madzhab Antropologi* (Yogyakarta: LKIS, 2007), 42.

5. Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method* (terj.) Sarah A. Solovay dan John H. Mueller (New York-London: The Free Press New York dan Collier-Macmillan Limited, London, t.th), 2-3. Lihat juga Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 2008), 570.

6. Talcott Parson, *The Social System* (London: Taylor and Francis Group, 2005), 1-5.

kemasyarakatan yang bercorak keseimbangan atau ekuilibrium di antara unsur-unsurnya, sehingga menghasilkan adanya integrasi sosial dan integrasi kemasyarakatan.

Bagi Parsons, tindakan masyarakat yang terwujud dalam bentuk konflik dipandang sebagai bentuk penyimpangan atau tidak fungsionalnya elemen-elemen dalam kehidupan manusia.⁷ Parsons lebih merumuskan kehidupan sosial masyarakat dengan menekankan pada nilai-nilai kebersamaan, konsensus, integral dan keseimbangan, dan cenderung kurang memberikan perhatian pada konflik dan perselisihan yang merupakan bagian intern dari kehidupan masyarakat. Parsons, menegaskan bahwa integrasi (*integration*) merupakan salah satu dari empat fungsi sebuah masyarakat dapat bertahan (*survive*) yang ia singkat menjadi AGIL (*Adaptation, Goal attainment, Integration, dan Latency*).

Dalam tahapan Integrasi, masyarakat harus mengatur hubungan di antara komponen-komponennya supaya bisa berfungsi secara maksimal.⁸ Adaptasi diperlukan supaya masyarakat bisa bertahan, dia harus mampu menyesuaikan dirinya dengan lingkungannya dan menyesuaikan lingkungan dengan dirinya. *Goal attainment*, komponen masyarakat harus mampu menentukan tujuannya dan berusaha mencapai tujuan-tujuan yang telah dirumuskan secara bersama-sama. Sedangkan la-tensi (pemeliharaan pola) bahwa setiap masyarakat harus mempertahankan, memperbaiki, memelihara, dan

-
7. A. Javier Treviño, Talcott Parsons on *Law and the Legal System* (Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2008), 73; Parsudi Suparlan, "Konflik Sosial dan Alternatif Pemecahannya," dalam *Antropologi Indonesia*, Vol. 30, No. 2, (2006), 5; M. Nur Kholis dan Djaka Soetapa, *Meniti Kalam Kerukunan: Beberapa Istilah Kunci dalam Islam dan Kristen* (Jakarta: BPK Mulia, 2010), 256.
 8. Mudji Sutrisno dan Hendar Putranto (ed.), *Teori-teori Kebudayaan*, 11; B. Herry Priyono, Anthony Giddens: Suatu Pengantar, 78.

memperbaharui, baik motivasi individu maupun pola-pola budaya yang menciptakan dan mempertahankan motivasi-motivasi tersebut.⁹ Bertolak dari itu, Parsons menyatakan bahwa kolektivitas suatu masyarakat merupakan suatu sistem yang menegaskan tentang peran-peran elemen-elemennya yang secara nyata bersifat interaktif.¹⁰ Suatu institusi masyarakat pada dasarnya merupakan suatu kompleks elemen-elemen yang berpola dalam harapan-harapan peran yang dapat berlaku untuk sejumlah kolektivitas yang tidak terbatas. Struktural fungsional meniscayakan determinisme sosial suatu masyarakat dalam peradaban kehidupannya.

Sebagaimana perspektif fungsionalisme struktural, teori konflik juga menekankan fakta sosial untuk menciptakan perdamaian pada tingkat struktur sosial masyarakat ketimbang tingkat individual, interpersonal, ataupun kultural.¹¹ Tokoh teori konflik dipopulerkan oleh Ralf Dahrendorf dan Lewis A. Coser.¹² Implikasi teori ini begitu luas mencakup pelbagai tingkat kenyataan sosial. Masalah hubungan antarpribadi, misalnya, dapat dijelaskan dengan mudah menurut prinsip-prinsip umum yang dikembangkan dalam teori konflik. Tetapi tekanannya adalah pada konflik-konflik sosial yang bersumber pada struktur sosial, termasuk yang terjadi secara “tatap muka.” Dengan demikian, orientasi dari teori konflik adalah sama dengan fungsionalisme struktural yaitu pada studi struktur dan institusi sosial.

9. George Ritzer dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern* (Jakarta: Prenada Media, 2004), 121. Dalam versi online teori-teori sosiologi Ritzer dapat dilihat pada www.mhhe.com/ritzer.

10. Doyle Paul Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern* (terj.) Robert M.Z. Lawang, (Jakarta: Gramedia, 1986), 161

11. Doyle Paul Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, 162.

12. Ralf Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society* (Stanford, California: Stanford University Press, 1979), 157.

Paradigma kedua teori di atas bisa diparalelkan dengan arah yang berlawanan. Kaum fungsionalis menganggap kehi-dupan di masyarakat bersifat statis atau kondisi sosial suatu masyarakat berada dalam keadaan berubah secara seimbang, sedangkan kaum teori konflik melihat bahwa setiap masyarakat itu sejatinya tunduk pada proses perubahan.¹³ Kaum Fungsionalis menekankan keteraturan masyarakat sebagai sumber integrasi dan keseimbangan, sementara itu, teoritis konflik menekankan bahwa konflik merupakan suatu keniscayaan yang bisa berfungsi positif sebagai sumber perubahan bagi masyarakat.

Dahrendorf sebagai juru bicara teori konflik yang paling terkenal mengkritik determinisme sosial kaum fungsional dengan berpendapat bahwa sistem sosial yang terbentuk dalam suatu masyarakat bukan atas dasar kerja sama antar elemen-elemennya secara sukarela ataupun yang terbentuk oleh konsensus bersama, tetapi oleh “ketidakbebasan” dan “dipaksakan” yang bersumber dari adanya distribusi otoritas yang telah terbentuk sebelumnya.¹⁴ Teori Dahrendorf¹⁵ merujuk pada pandangan kaum Marxis modern yang menerima meluasnya konflik sosial pada suatu masyarakat yang didasarkan atas oposisi kepentingan kelas dan konsekuensi konflik itu dalam melahirkan perubahan sosial suatu masyarakat. Tetapi Dahrendorf menggunakan perspektif Marxis untuk analisa struktur sosial.

Selain Dahrendorf, teori konflik juga dikembangkan oleh Lewis A. Coser. Coser mengembangkan serangkaian upaya

13. George Ritzer dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, 153.

14. Ralf Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society*, 117; George Ritzer dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, 154.

15. Ralf Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society*, 119.

untuk mengombinasikan penjelasan tentang bagaimana suatu konsensus, ketertiban, dan keteraturan dengan konflik yang terjadi dalam kehidupan sosial suatu masyarakat.¹⁶ Berbeda dengan Dahrendorf, Coser¹⁷ tidak tertarik pada penjelasan bahwa kehidupan sosial masyarakat terbentuk atas distribusi otoritas yang mencerminkan suatu kenyataan akan adanya dominasi dan paksaan, tetapi lebih pada upaya untuk menempatkan konflik sebagai bagian dari bentuk interaksi sosial yang fundamental dalam suatu masyarakat.

Bagi Coser, suatu konflik berfungsi positif dapat membantu mengeratkan ikatan kelompok yang terstruktur secara longgar dalam suatu masyarakat. Masyarakat yang mengalami disintegrasi atau berkonflik dengan masyarakat lain, dapat memperbaiki kepaduan integrasi. Persatuan yang erat pada masyarakat Batak-Kalimantan secara internal, misalnya, ikut ambil peran dalam berlarut-larutnya gangguan keamanan dengan suku Madura maupun dengan suku-suku Jawa di Kalimantan. Kemungkinan berakhirnya gangguan keamanan suku Madura justru dapat memperburuk ketegangan mendasar Suku Dayak-Kalimantan di dalam masyarakat Kalimantan sendiri. Bahkan, disharmoni Dayak-Kalimantan dengan satu kelompok dapat membantu menciptakan kohesi melalui aliansi dengan kelompok lain.

Meskipun terdapat perbedaan titik tekan, Teori konflik yang diusung Dahrendorf maupun Coser keduanya berangkat dari pandangan yang sama membagi masyarakat menjadi dua kelompok *mainstream*, yaitu kelompok super-ordinat dan sub-ordinat. Pembagian masyarakat ke dalam dua kelompok

16. Lewis A. Coser, "Social Conflict and the Theory of Social Change" dalam The British Journal of Sociology, Vol. 8, No. 3. September, (1957), 197.

17. George Ritzer dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, 158.

ini merujuk pada teori kelas yang dicetuskan Marx dengan membagi masyarakat menjadi kelompok, yaitu borjuis dan buruh. Selain Marx, kedua tokoh ini juga tidak bisa lepas dari pengaruh Weber dan Simmel, mencakup berbagai masalah yang berkaitan dengan struktur-struktur formal di masyarakat, interaksi sosial, dan tingkat kesadaran masyarakat (rasionalitas).

Pendapat Dahrendorf banyak dikritik sosiolog ketika analisisnya tentang konflik justru malah menegaskan proposisi-proposisi Marxis. Pada saat yang sama, sadar atau tidak sadar, ia juga malah terjebak pada asumsi “deterministik” gaya fungsionalisme yang dikritiknya sendiri dengan menganggap masyarakat terbentuk di bawah proses dominasi dan keterpaksaan dan demikian masyarakat harus dilihat sebagai bentuk dialektika konflik. Sedangkan Coser, yang banyak mendasarkan teorinya pada pemikiran sosiologis Simmel, membuat orientasi baru dengan menghilangkan level-level mikro yang menjadi kekuatan teori sosial Simmel tentang interaksi sosial suatu masyarakat.

Perbedaan yang mendasar antara kedua teoritikus teori konflik di atas, jika Dahrendorf menganggap teori konflik sebagai perbandingan yang seimbang dengan fungsionalisme, dan dengan begitu sosiologi harus dibagi dua menjadi teori konflik dan teori konsensus; maka Coser secara lebih bijaksana hendak memosisikan konflik sebagai bagian dari masalah sosial yang harus diangkat dan disatukan dengan teori-teori lainnya, sehingga tercipta suatu sosiologi yang mampu menjelaskan konflik sekaligus ketertiban dan keseimbangan sosial.

2. Mikroskopik

Paradigma perdamaian makroskopik yang diwakili struktural fungsional dan teori konflik di atas ditentang oleh paradigma perdamaian mikroskopik interaksionisme simbolik. Paradigma mikroskopik interaksionisme simbolik diwakili oleh sosiolog Peter T. Coleman. Coleman mengkritik kesimpulan kaum struktural fungsionalis dan kaum teori konflik yang sama-sama ber-pandangan bahwa individu dalam konteks bermasyarakat tak ubahnya seperti robot, hanyalah aktor yang dikendalikan oleh sistem '*remote control*' yang berlaku di tingkat makro bukan oleh kesadarannya sendiri.¹⁸ Meskipun demikian, kritik yang dilontarkan Coleman¹⁹ bukan berarti mengesampingkan bangunan sistem suatu masyarakat yang menjadi unit analisa kaum struktural fungsionalis dan teori konflik. Yang ingin dijelaskan oleh Coleman sebagai tokoh teori pilihan rasional (*rational choice*) adalah bahwa solidaritas kelompok pada dasarnya terbentuk atas dasar pilihan-pilihan rasional di tingkat individual. Menurutnya, sosiologi seharusnya memusatkan perhatian pada sistem sosial. Akan tetapi, fenomena makro itu harus didasarkan dan dijelaskan oleh faktor internalnya sendiri, khususnya oleh faktor individual.

Ada dua unsur utama dalam teori interaksionisme simbolik Coleman, yaitu aktor dan sumber daya. Coleman percaya bahwa setiap aktor mempunyai sumber daya yang menarik perhatian dan yang dapat dikontrol oleh aktor. Interaksi antar-individu pada dasarnya terjadi karena masing-masing aktor mengendalikan sumber daya yang menarik perhatian

18. George Ritzer dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, 392.

19. Robin R. Vallacher, Peter T. Coleman, Andrzej Nowak dan Lan Bui-Wrzosinka, "Rethinking Intractable Conflict: The Perspective of Dynamical Systems" dalam Peter T. Coleman (ed.), *Conflict, Interdependence, and Justice* (New York: Springer, 2011), 65-66.

pihak lain.²⁰ Inilah yang menyebabkan antar-aktor terlibat dalam suatu kondisi saling membutuhkan, dan terlibat dalam suatu sistem tindakan. Selaku aktor yang mempunyai tujuan, masing-masing bertujuan untuk memaksimalkan perwujudan kepentingannya yang memberikan ciri saling tergantung dan ciri sistemik terhadap tindakan mereka.²¹ Pilihan rasional merupakan landasan bagi Coleman untuk menjelaskan bangunan makro dari segi prosesnya yang bersumber dari kondisi internal individual atau aktor yang terlibat dalam interaksi sosial. Inilah yang bisa dilihat dari integrasi mikro-makro dalam pemikiran Coleman.

Interaksionisme simbolik yang dibangun oleh Coleman pada dasarnya berusaha menjembatani antara paradigma fenomena sosial mikro ke makro. Masalah sebaliknya (makro ke mikro), tetap menjadi pertanyaan yang semestinya mampu dijawab secara dialektis. Atas upayanya ini, Coleman sendiri menyatakan bahwa, “kesuksesan teori sosial yang berdasarkan rasionalitas terletak pada makin berkurangnya bidang aktifitas sosial yang tak dapat dijelaskan oleh teori pilihan rasional...”²² Sebuah pernyataan yang membuktikan bahwa ia sendiri tidak begitu yakin bahwa integrasi mikro-makro yang dibangunnya mampu memberikan semua jawaban.

20. Jonathan H. Turner, *The Structure of Sociological Theory*, 312.

21. Robin R. Vallacher, Peter T. Coleman, Andrzej Nowak dan Lan Bui-Wrzosinka, “*Rethinking Intractable Conflict: The Perspective of Dynamical Systems*”, 77; George Ritzer dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, 294-395.

22. James S. Coleman, *Foundations of Social Theory* (Cambridge: Belknap Press of Harvard University, 1990), 18.

Paradigma Perdamaian dalam Islam

Paradigma perdamaian dalam Islam sebagaimana telah disinggung pada bab terdahulu terdiri atas syariat, tarekat, makrifat, dan hakikat. Namun dalam pembahasan subbab ini hanya dilandaskan berdasarkan atas syariat (eksoterisme) dan tarekat (esoterisme). Pemilihan paradigma pada kedua ranah tersebut karena berlandaskan pada dua hal. Pertama, syariat atau fikih²³ titik berat orientasinya kepada masalah pengaturan hidup bersama manusia dalam tataran sosialnya, yang inti kerangka pengaturannya itu ialah masalah-masalah hukum.²⁴ Dengan kata lain, orientasi *fiqh* dan syariat lebih berat mengada kepada eksoterisme manusia (makrokosmos). Kedua, tarikat, makrifat dan hakikat²⁵ bertumpu kepada masalah pengalaman kesadaran ruhani pribadi/esoterisme manusia (mikrokosmos).²⁶

23. Syariat Islam tidak hanya dibentuk oleh al-Quran, Sunnah, konsensus dan ijtihad sahabat, juga mencakup produk ketetapan ahli *fiqh* sepanjang masa masa kini dan mendatang. Syariat Islam secara umum adalah keseluruhan teks Al-Quran dan as-Sunnah sebagai ketentuan Allah yang seharusnya menjadi pegangan manusia atau the right way of Religion. Lihat Muḥammad ‘Abīd al-Jābirī, *Wajjah Naẓar Nahw l’adah Binā Qadāya al-Fikr al-‘Arabī al-Mu’asir* (Bairūt: Markaz Dirāsah al-Wahdah al-Arabiyah, 1994), 72-76; Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Al-Quran: Text, Translation and Commentary* (Brenwood: Maryland Amana Corporation 1989), 1297.
24. Kaum syariat selain disamakan dengan istilah fuqaha, juga disebut dengan Ahl Hadis. Lihat Fuad Jabali, *The Companions of the Prophet: A Study of Geographical Distribution and Political Alignments* (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2003), 40. Karya ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia. Lihat Fu’ad Jabali, *Sahabat Nabi Siapa, ke Mana, dan Bagaimana* (Jakarta: Mizan Publika, 2010), 40; Fuad Jabali dan Jamhari, *IAIN Modernisasi Islam di Indonesia* (Jakarta: Logos, 2002), 8-9; Fuad Jabali, “Islam Klasik dan Kajian Islam di Masa Depan” dalam <http://www.ditperta.is.net/artikel/fuad01.asp>, diakses tanggal 20 April 2012. Lihat juga Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1995), 235-237 dan 255-257.
25. Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1997), 39-40; Harun Naution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), 56; Said Aqil Siroj, *Tasawuf sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi Bukan Aspirasi* (Mizan: Bandung, 2006), 25-27; Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, 255.
26. Dalam bahasan Abu-Nimer, hal tersebut dibagi dalam tiga ranah paradigma, yaitu perang-jihad yang disuarakan kaum *fuqaha* dan perang-adil dan nirkekerasan disuarakan oleh kaum sufi. Mohammed Abu-Nimer, “A Framework for Nonviolence and Peacebuilding,” dalam *Journal of Religion and Law*, Vol. 15, No. 1/2, (2000-2001),

Penting dicatat, dengan merujuk Azra,²⁷ pemikiran gerakan atau seorang tokoh tertentu yang dikaji pendapatnya dalam subbab ini bersifat sangat kompleks dan karenanya tidak bisa dijelaskan dalam satu kerangka pemikiran atau tipologi tertentu. Dengan kata lain, terdapat tumpang-tindih dan bahkan saling-silang pemikiran. Bisa jadi seseorang yang dalam tingkat pemikiran lebih cenderung berdasarkan pada sisi esoteris, namun pada level keagamaan bisa jadi pula ia lebih cenderung kepada sisi eksoterisme. Oleh karenanya, pembagian ini ditunjukkan untuk mempermudah pembahasan dengan melihat penekanan pandangan tentang paradigma perdamaian saja.

1. Syariat (Eksoterisme)

Syariat berasal dari bahasa Arab, menurut *Kamus Al-Munawir* ialah jalan yang lurus (*al-ṭarīqat al-mustaqīmat*), yakni jalan yang dengan mudah dapat mengantarkan seseorang ke tempat yang ia tuju.²⁸ Dalam perkembangan selanjutnya, istilah syariat oleh para ulama dipergunakan untuk pengertian “segala aturan” yang ditentukan Allah untuk para hamba-Nya. Dewasa ini jika disebut kata syariat, maka hampir dapat diduga bahwa yang dimaksud adalah hukum legal-formal Islam atau fikih. Masyarakat umum menganggap syariat itu identik dengan fikih. Bukan saja karena keduanya mempunyai hubungan erat yang tak dapat dipisahkan, melainkan juga karena satu sama lain dipergunakan dalam pengertian yang persis sama. Dalam kajian keilmuan Islam khususnya teologi, kaum yang lebih cenderung menerapkan syariat Islam dalam segala aspek

217 – 218. Karya ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia Mohammed Abu-Nimer, *Nirkekerasan dan Bina-Damai dalam Islam Teori dan Praktik* (ter.) M. Irsyad Rafshadi dan Khairil Azhar (Jakarta: Pustaka Alvabet-Paramadina, 2010), 27-57.

27. Azyumardi Azra, *Reposisi Hubungan Agama dan Negara Merajut Kerukunan Antarumat* (Jakarta: Kompas, 2002), 182-183.

28. Ahmad Wason Munawir, *Kamus Al-Munawir Arab-Indonesia Terlengkap* (Yogyakarta: Pustaka Progressif 1997), 711; Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, 255.

kehidupan umat manusia dikenal dengan istilah kaum revivalis. Kaum revivalis²⁹ atau *ahl hadīs*, tokoh yang paling terkenal dalam aliran ini adalah Ibn Taymiyah.

Menurut Ibn Taymiyah, Islam bukanlah agama perang (*gazwah*)³⁰ ataupun agama damai. Benar, perang (*jihād*) dan perdamaian (*sulh*) merupakan bagian penting dari ajaran syariat Islam. Namun demikian, tidak berarti bahwa Islam adalah agama perang atau agama damai. Yang benar, Islam adalah agama yang diturunkan oleh Allah Swt. untuk mengatur seluruh interaksi manusia. Perang dan perdamaian merupakan bagian hukum Islam yang diketengahkan untuk menyelesaikan persoalan manusia.³¹ Dengan demikian, perang dan damai merupakan hukum syariat yang ditujukan untuk menyelesaikan problem yang terjadi di antara manusia.

Masih menurut Ibn Taymiyah³² bahwa pertempuran dan jihad diperlukan untuk mendirikan dan menjaga kedaulatan ajaran Islam sesuai dengan tuntunan al-Qur'an dan Hadis Rasulullah Saw. Perang jihad bertujuan untuk membawa perdamaian dan stabilitas di kalangan umat Islam di dunia dalam rangka memecahkan situasi yang sedang berlangsung saat ini

29. Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam, dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), 129; Fuad Jabali, *The Companions of the Prophet*, 40.

30. Secara etimologi ghazwah merupakan derivasi kata ghazā-yaghzū-ghazwah. Ia berarti keinginan atau tuntutan terhadap sesuatu. Di sisi lain, ghazwah juga dapat dipahami dengan kebaikan. (Jika dikatakan *لَا وَغْ عَيْشَالَا*, maka ia berarti *هَبْلَطُو هَدَارًا*. Ia juga berarti perjalanan untuk berperang guna menghancurkan musuh (*رَيْسَالَا وَغْ لَاو*). (هَبْ أَهْتَنَّا وَدَعَالَا لَاتَقَى إِلَا). Abū al-Husain Aḥmad ibn Fāris ibn Zakariyyā, Mu'jam al-Maqāyis fī al-Lughah, naskah di-tahqīq oleh Sahāb al-Dīn Abū 'Amr, (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), 847; Abū al-Husain Aḥmad ibn Fāris ibn Zakariyyā, Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, jilid V, (Beirut: Dār Shadir, 1990), 2353.

31. Ibn Taimiyah, *al-Amr bi al-Ma'rūf wa al-Nahy 'an al-Munkar* (Beirut: Dār al-Kitāb al-Jadīd, 1976), 72-73.

32. Ibn Taymiyah, *al-Siyāsah al-Shar'īyah fī Islāh al-Ra'ī wa al-Ra'īyah* (Kaira: Dār al-Kutb, 1951), 177.

di mana umat Islam dijajah dari segala aspek kehidupannya. Ia berargumen bahwa dalam tuntutan dan tuntunan untuk berjihad sesuai dengan firman Allah dalam al-Qur'an yang banyak menuntun umat Islam dalam hal itu, di antaranya

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Hai orang-orang yang beriman, bersabarlah kamu dan kuatkanlah kesabaranmu dan tetaplah bersiap siaga (di perbatasan negerimu) dan bertakwalah kepada Allah, supaya kamu beruntung. (QS. Ali Imran/3: 200);

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ،
وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang yang berhijrah dan berjihad di jalan Allah, mereka itu mengharapkan rahmat Allah, dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (QS. Al-Baqarah/2:218).

Sejalan dengan penjelasan Ibn Taymiyah, Imām al-Qurṭubī³³ dalam tafsirnya menjelaskan bahwa jihad-perang itu bersifat umum untuk perlakukan zalim kepada setiap orang baik dari orang kafir maupun lainnya. Maksudnya adalah apabila mereka diperlakukan dengan zalim oleh orang zalim, mereka tidak menyerah diri terhadap kezalimannya. Secara umum, memberi maaf dianjurkan, kemudian dalam kondisi tertentu apabila persoalannya menjadi terbalik, maka membalasnya lebih dianjurkan dan hal itu diperlukan untuk menahan bertambahnya kezaliman dan memutuskan sumber gangguan sehingga dapat membangun perdamaian di dunia

33. Abī Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Bakr al-Qurṭubī, *al-Jamī' li Aḥkām al-Qur'ān wa al-Mubayyīn limā Tadammānah min al-Sunnah wa Ayi al-Furqān* (Bairūt: al-Risalah Publisher, 2006), 39.

ini. Jihad-perang bukan di-gunakan oleh umat Islam dengan semena-mena tanpa aturan yang justru bertentangan dengan nilai-nilai yang inheren dengan makna generik kata Islam itu sendiri yang bermakna kedamaian.

Maḥmūd Muḥammad al-Khazandar³⁴ juga sependapat dengan Ibn Taymiyah dan Imām al-Qurṭubī dengan berargumen bahwa jihad-perang dibutuhkan oleh umat Islam karena sifat keseimbangan yang menjadi karakteristik agama Islam, pada satu sisi membuat sebagian orang beriman di suatu keadaan dituntut untuk bersifat *tawadu'* (rendah hati) lagi toleransi, suka memaafkan dan mengampuni kesalahan orang lain. Pada sisi yang lain, umat Islam dituntut untuk tegar bersemangat di atas *muruah*-nya, menuntut haknya, membalas orang yang menganiayanya, membela diri dari perbuatan jahat yang ditujukan kepadanya.

Buya Hamka dalam *Tafsir al-Azhar* senada dengan tokoh-tokoh di atas dalam pendapatnya tentang jihad-perang ketika ia menyatakan bahwa *umat Islam yang diam saja, ketika harga diri kaum muslimin diinjak-injak, dan membiarkan akidah ini tergadaikan dengan dalih toleransi, maka itu bukanlah kerukunan beragama, melainkan dayus, pengecut dan kehinaan.*³⁵ *Orang yang dayus, pengecut dan penuh dengan kehinaan mustahil akan mampu menumbuhkan apalagi membina perdamaian di dunia ini. Dengan demikian, perang-jihad justru dibutuhkan dan diajarkan oleh umat Islam justru untuk menjaga keselarasan hidup umat manusia, bukan merupakan sesuatu yang patut untuk dicurigai digunakan*

34. Maḥmūd Muḥammad al-Khazandar, *Difā'un al-Nafsī* (Riyad: al-Maktab al-ta'āwanī li al-Da'wat wa Tau'iyyat Ijlāliyyāt bi al-Rabwat, 2008), 3.

35. M. Habib Chirzin, *Kontroversi Jihad di Indonesia: Modernis vs Fundamentalis* (Jakarta: Pilar Media, 2006), h. 34.

untuk berbuat keonaran, kerusuhan ataupun bentuk kejahatan lainnya yang sangat bertentangan dengan kiprah manusia itu sendiri di dunia ini sebagai khalifah Tuhan.

Argumentasi kelompok ini dapat disimpulkan dengan pernyataan bahwa dalam syariat Islam apa yang mendorong seseorang menghalalkan jihad-perang dengan kekerasan melawan kekerasan bukanlah semata-mata karena adanya dendam kesumat dan kedengkian, tetapi juga karena keyakinan bahwa kekerasan tidak pernah dapat diakhiri dengan jalan damai atau kompromi sekalipun. Pandangan inilah yang menjadi keyakinan kelompok ini. Baginya perang ataupun kekerasan yang diperankan oleh pihak musuh maupun yang memusuhi Islam tidak mungkin dapat dihentikan dengan usaha damai atau kompromi. Sebabnya adalah adanya angkara murka dan mabuk kuasa tak terbandung dalam diri mereka.

2. Tarekat (Esoterisme)

Kelompok tarekat keberatan dengan argumen yang dibangun oleh kelompok pertama di atas yang lebih cenderung menonjolkan perang dalam upaya untuk membangun bina-damai, sekalipun terhadap musuh atau yang memusuhi Islam. Menurut Quraish Shihab, kekerasan dan perang hanya diizinkan untuk hal-hal yang sangat khusus dan yang terkait dengan ancaman terhadap keyakinan agama, upaya bina-damai dengan dan tanpa kekerasan tetap harus lebih diutamakan dan dikedepankan. Kekerasan atau perang dibenarkan sebagai alat untuk menegakkan keadilan. Perang seperti itu harus benar-benar dapat menjamin bahwa hanya sedikit orang akan terbunuh untuk menyelamatkan lebih banyak nyawa yang terancam oleh musuh atau oleh rezim represif-otoriter dan sewenang-wenang.³⁶ Perang untuk keadilan haruslah

36. M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan*

memenuhi dua syarat yaitu proporsionalitas dan *legitimed*.³⁷ Proporsionalitas dapat dilakukan dengan cara mengupayakan dan menjamin semaksimal mungkin ketika perang mau tak mau harus pecah dengan ketentuan lebih banyak nyawa terselamatkan dari pada nyawa yang hilang. Dan *legitimed* yaitu bahwa penggunaan kekerasan itu harus didukung oleh otoritas yang resmi, baik melalui lembaga pemerintah maupun oleh ulama.

Ḥusni Adām Jarrār³⁸ berpendapat bahwa perang atau kekerasan haruslah dipandang sebagai pisau bedah untuk menyembuhkan dan karena itu penggunaan perang untuk keadilan haruslah setangkas pisau ahli bedah. Adanya contoh kekerasan dalam sejarah kehidupan umat Islam sepeninggal Rasulullah Muhammad haruslah dipahami sebagai penyimpangan dan interpretasi yang salah terhadap anjuran kitab suci. Para agamawan diharapkan menjadi para pemimpin yang menganjurkan dan meneladankan sikap pro-pasifis sebagai sikap beragama yang sejati sebagaimana diajarkan oleh kitab suci dan hadis Rasulullah.

Segala sesuatu mestinya bisa dibicarakan dan diatasi se-cara damai dan dengan akal sehat dengan semaksimal mungkin menomorsekiankan penggunaan kekerasan ataupun perang. Menurut golongan ini, dalam konteks agama, manusia harus kembali kepada pesan orisinal agama Islam, yaitu bahwa agama tidak mendukung kekerasan dalam mengatasi perbedaan paham dan konflik antarmanusia karena agama pada hakikatnya memuliakan Tuhan yang memberi damai dan

Umat (Bandung: Mizan, 2005), 492-493; M. Quraish Shihab, "Agama dan Rasa Aman" dalam Artikel PSQ di <http://psq.or.id/index.php>, diakses tanggal 25 April 2012.

37. Mohammed Abu-Nimer, "A Framework for Nonviolence and Peacebuilding," 230.

38. Ḥusni Adām Jarrār, *al-Jihād al-Islāmī al-Mu'āṣir, Fiqh-Ḥarakātuh-A'lāmuh* (Aman: Dār al-Basyar, 1994), 11.

yang mengajarkan kedamaian kepada umat manusia. Pesan orisinal agama inilah yang seharusnya terus dikedepankan dan ditonjolkan dalam membangun relasi antar-manusia dan antarbangsa, sehingga dunia ini benarbenar menjadi dunia cinta dan damai. Allah berfirman dalam al-Qur'an:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ۚ
إِنَّ اللَّهَ يُعِظُّكُمْ بِهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا/

Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha mendengar lagi Maha Melihat. (QS. Al-Nisa/4: 58);

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ ۚ
يُعِظُّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan. Dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran. (QS. Al-Nahl/16:90).

Berlaku adil adalah salah satu prinsip Islam yang dijelaskan dalam berbagai nash ayat maupun hadis. Prinsip ini benar-benar merupakan akhlak mulia yang sangat ditekankan dalam syariat Islam, sehingga wajar kalau tuntunan dan aturan agama semuanya dibangun di atas dasar keadilan dan seluruh lapisan manusia di-perintah untuk berlaku adil meski terhadap musuh sekalipun. Dan dengan begitu, dalam taraf-taraf yang sangat khusus dan dengan syarat-syarat yang sangat ketat

perang untuk tujuan keadilan masih diperlukan oleh umat Islam dan umat mana pun di dunia ini untuk menegakkan keadilan dan menciptakan perdamaian.³⁹

Mohammed Abu Nimer, memberikan gambaran bahwa Islam kaya dengan mempunyai rumusan-rumusan atau formula-formula penyelesaian konflik dan bina damai dengan cara nirkekerasan atau dalam bahasa Azra adalah teologi kerukunan Islam.⁴⁰ Mohammed Abu Nimer menjelaskan bahwa prinsip-prinsip Islam selalu mengumandangkan dan mengajak pihak-pihak yang berkonflik agar supaya tetap memikirkan, mengupayakan, dan memupuk budaya damai dan nirkekerasan. Dalam al-Quran dan hadis sebagai pedoman hidup umat Islam, bertaburan dan terhampar begitu luas pesan-pesan mengenai bina damai dan nirkekerasan tersebut, misalnya unsur-unsur pasifisme yang terdapat dalam Surah al-Nahl ayat 90 di atas dan juga Surah al-An'am ayat 151:

قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا
أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِفْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا
تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (١٥١)

Katakanlah: "Marilah kubacakan apa yang diharamkan atas kamu oleh Tuhanmu Yaitu: janganlah kamu mempersekutukan sesuatu dengan Dia, berbuat baiklah terhadap kedua orang ibu bapa, dan janganlah kamu membunuh anak-anak kamu karena takut kemiskinan, Kami akan memberi rezeki kepadamu dan kepada mereka, dan janganlah kamu mendekati perbuatan-perbuatan yang keji, baik yang nampak di antaranya maupun

39. Mohammed Abu-Nimer, "A Framework for Nonviolence and Peacebuilding," 232.

40. Lihat Mohammed Abu-Nimer, "A Framework for Nonviolence and Peacebuilding," 233. Lihat pula Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi di Indonesia Pengalaman Islam* (Jakarta: Paramadina, 1999), 29-42.

yang tersembunyi, dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) melainkan dengan sesuatu (sebab) yang benar". demikian itu yang diperintahkan kepadamu supaya kamu memahami(nya). (QS. al-An'am/6:151).

Dalil Naqli dari Hadis Nabi mengenai bina damai dan nirkekerasan dapat kita kemukakan dengan menengok sejarah periode awal dakwah Nabi Muhammad Saw. selama 13 tahun di Mekah turut menggambarkan bagaimana strategi bina damai-nirkekerasan diterapkan awal pertama kalinya dalam Islam.⁴¹ Dalam keadaan terdesak dan didesak juga terserang dan diserang oleh masyarakat Quraisy yang benci dan memusuhi, bahkan meng-gunakan kekerasan agama⁴² dengan sangat kepada penduduk yang memegang keyakinan Islam, Rasulullah Muhammad dengan arif dan bijak penuh perhitungan mengambil keputusan dan memakai strategi pasifisme untuk berpindah (hijrah) ke Madinah ketimbang mengadakan perlawanan atau konfrontasi secara terbuka. Perpindahan itu membuktikan adanya bina damai dan nirkekerasan dalam konsep resolusi konflik Islam, Nabi Muhammad lebih

41. Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi di Indonesia Pengalaman Islam*, 36.

42. Istilah kekerasan agama atau kekerasan berbasis agama (religious-based violence) ini tidak hanya mengacu pada pengertian apa yang oleh Johan Galtung disebut direct/physical violence seperti kerusuhan, penyerangan, perusakan, pembakaran, dan lain-lain terhadap pengikut dan properti komunitas agama tertentu saja, tetapi juga cultural violence atau symbolic violence dalam istilah Pierre Bourdieu berupa pelecehan, stigmatisasi, penghinaan, atau penyesatan terhadap kelompok agama/kepercayaan tertentu. Lihat Charles Webel, Johan Galtung (ed.), *Handbook Of Peace and Conflict Studies* (New York: Routledge, 2007), 385; Johan Galtung, *Peace by Peaceful Means: Peace and Conflict, Development and Civilization* (London: Sage Publication Ltd, 1996), 122-123; Kevin P. Clement, "The Role and Civil Society Organization in Conflict Prevention and Resolution in the Asia Pasific Region," dalam Asvi Warman Adam dan Dewi Fortuna Anwar (ed.), *Violent Internal Conflicts In Asia Pacific: Histories, Political Economies Policies* (Jakarta: KITLV-Yayasan Obor Indonesia, 2005), 300. Lihat juga Pierre Bourdieu dan Jean Claude Passeron, *Reproduction In Education, Society, and Culture* (London: Sage Publication Ltd, 1997), 1; Peter Imbusch, "The Concept of Violence," dalam Wilhelm Heitmeyer dan John Hagan, *International Handbook of Violence Research, Volume 1* (Netherland: Kluwer Academic Publisher, 2003), 25.

memilih strategi pasifisme ketimbang menggunakan strategi perang-adil meski secara legal-formal duniawi dan *ukhrowi* hal itu dimungkinkan, dengan harapan strategi tersebut akan memberikan kemenangan moral dalam jangka panjang.

Dari kajian syariat dan tarekat di atas, dapat ditarik suatu benang merah bahwa paradigma Islam tentang perdamaian tidak hanya bersangkutan dengan hal kemasyarakatan semata, akan tetapi juga menuntut seseorang untuk memperbaiki dan meningkatkan nilai kemanusiaan dalam kesanggupan menangkap dan memahami serta mengamalkan keseluruhan makna agama dari segi eksoterisme dan esoterismenya. Hal keagamaan-lah yang membedakan paradigma perdamaian Islam dengan paradigma sosial. Dengan demikian, paradigma perdamaian Islam menghendaki suatu dinamika tatanan masyarakat yang tum-buh menjadi masyarakat hukum (*legal society*), namun dasar strukturalnya ialah hakikat suatu masyarakat akhlaki (*ethical society*) yang terdiri dari pribadi-pribadi manusia bertakwa yang termanifestasikan dalam hubungan insani, secara sosial.

Paradigma Perdamaian dalam Kejawaen

Paradigma perdamaian Jawa tersistematika dengan runtut dan teratur dari yang rendah ke tingkatan tertinggi, yakni *catursembah* terdiri dari sembah raga, sembah cipta, sembah jiwa, sembah rasa. *Catursembah* tersebut menurut Yunasril Ali⁴³ merupakan derivasi idiom tasawuf Islam berupa syariat, tarikat, marifat, dan hakikat.

43. Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi: Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn 'Arabī* oleh *al-Jilī* (Jakarta: Paramadina, 1997), 206.

Dalam *gambuh* serat Wedhatama dijelaskan:

*Samengko ingsun tutur,
Sembah catur supaya lumuntur,
Dhihin raga, cipta, jiwa, rasa, kaki,
Ing kono lamun tinemu,
Tandha nugrahaning Manon.*⁴⁴

Artinya:

*Sekarang saya berkata,
Empat buah sembah supaya mafhum
Pertama: Raga, Cipta, Jiwa, dan Rasa, anakku,
Di situlah, kalau diketemukan,
Tanda Kemahaagungan Tuhan.*

Berdasarkan orientasi titik tekannya, paradigma catur sembah dapat dikelompokkan lagi pada dua macam, yaitu sembah lahir dan sembah batin.

1. Sembah Lahir

Sembah lahir terdiri atas dua kelompok, yaitu sembah raga dan sembah cipta. Paradigma perdamaian *laku raga* atau *sembah raga* atau *neng*⁴⁵ adalah tahap laku perjalanan manusia untuk

44. Moh. Ardhani, *Pemikiran KGPA Mangkunegra IV* (Semarang: Dahara Prize, 1995), 96; Ki Sabdacarakatama, *Serat Wedhatama: Karya KGPA Mangkunagoro IV* (Yogyakarta: Narasi, 2010), 47. Dalam versi online, serat wedhatama dapat dilihat pada blog alangalangkumitir dengan alamat www.alangalangkumitir.wordpress.com.

45. Neng berasal dari kata *jumeneng* yang berarti berdiri, sadar atau bangun untuk melakukan *tirakat*, *semedi*, *maladihening*, atau *mesu budi*. Konsentrasi untuk membangkitkan kesadaran batin, serta mematikan kesadaran jasad sebagai upaya menangkap dan menyelaraskan diri dalam frekuensi gelombang Tuhan.

menggapai kedamaian hidup dalam tahap yang paling elementer, yaitu dengan mengerjakan amalan-amalan badaniah dan ruhaniah dari segala hukum yang berlaku, baik hukum pemerintah, agama, adat ataupun lainnya.⁴⁶ Dalam serat *wedhatama*, Mangkunegara IV menjelaskan bahwa sembah raga adalah:

*Sembah raga puniku,
Pakartining wong amagang laku,
Sesucine asarana saking warih,
Kang wus lumrah limang wektu,
Wantu wataking wawaton.*⁴⁷

Artinya:

*Sembah raga adalah,
Perbuatana orang yang sedang melakukan,
Bersuci dengan air bening,
Biasa disebut lima waktu,
Saat yang sudah ditentukan.*

46. Ki Sabdacarakatama, *Serat Wedhatama*: Karya KGPA Mangkunagoro IV, 48; A. Sudiarja (ed.), *Karya Lengkap Driyarkara: Esai-esai Filsafat Pemikir yang Terlibat Penuh dalam Perjuangan Bangsa* (Jakarta: Gramedia, 2006), 338; Moh. Ardani, *Al-Qur'an dan Sufisme Mangkunegara IV: Studi serat-serat Piwulang* (Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1995), 58; Anand Krishna, *Wedhatama: Bagi Orang Modern* (Jakarta: Gramedia, 2006), 210.

47. Ki Sabdacarakatama, *Serat Wedhatama*, 49; A. Sudiarja (ed.), *Karya Lengkap Driyarkara*, 339; Moh. Ardani, *Al-Qur'an dan Sufisme Mangkunegara IV*, 59; Moh. Ardhani, *Pemikiran KGPA Mangkunegraa IV*, 96; Anand Krishna, *Wedhatama: Bagi Orang Modern*, 210.

Sembah raga yang didefinisikan Mangkunegara IV di atas, dibatasi hanya pada aspek syariat ibadah *mahdah* berupa menyucikan raga dari *najis* (kotoran) yang melekat, semisal membersihkan kotoran badan dengan sarana air sebelum melaksanakan shalat lima waktu. Penjelasan berikutnya dalam serat *Wedhatama* dari penjelasan sembah raga pun menurut Mangkunegara IV hanya sekadar perilaku semisal laku olahraga bagi umat Islam yang hanya berfungsi sebagai sarana menyehatkan jasmani belaka, layaknya perbuatan lari pagi di hari Minggu. Dalam serat *Syekh Jangkung* atau suluk *Saridin* pengertian sembah raga lebih luas dan jelas lagi dijabarkan dengan pengertian, yaitu:

Saréngat iku keno dén aran,

Patemoné badan lawan lésan,

Ono maneh kang pepiling,

Sareh anggoné kidmat,

Nyembah ngabdi marang Dzat.⁴⁸

Artinya:

Syariat juga diartikan,

Sebuah pertemuan antara badan dengan lisan,

Ada juga yang memberi pengertian bahwa

Syariat adalah pasrah dalam berkhidmat,

Menyembah dan mengabdi pada Keagungan Yang Mahasuci.

48. Lihat alangalangkumitir, "Suluk Saridin (Syekh Jangkung)," dalam <http://alangalangkumitir.wordpress.com/category/suluk-saridin-syekh-jangkung/>. Bandingkan dengan alangalangkumitir, "Serat Syekh Jangkung," dalam <http://alangalangkumitir.wordpress.com/category/serat-seh-jangkung/>, diakses tanggal 23 Februari 2012.

Sembah raga merupakan ketentuan dan hukum yang ditetapkan oleh Allah atas hamba-hamba-Nya yang diturunkan melalui Rasul-Nya, Muḥammad, untuk mengatur hubungan manusia dengan Tuhannya oleh dirinya sendiri. Sembah raga yang maknanya sama dengan aspek fikih, berbeda jauh sekali dengan pengertian yang diberikan oleh serat *Dharmogandul*⁴⁹ yang menjelaskan syariat atau sembah raga secara salah-kaprah dengan penjelasan: “*Punika sadat sarengat, tegese sarengat niki, yen sare wadine njengat, tarekat taren kang estri, hakikat nunggil kapti, kedah rujuk estri kakung, makripat ngretos wikan, sarak sarat laki rabi, ngaben ala kaidenna yayah rina.*” Artinya “Lapal semacam itu adalah dinamakan syahadat Syariat. *Sarengat* artinya kalau *sare* (tidur) maka kemaluannya akan *jengat* (berdiri). Tarekat artinya *taren* (bertanya, minta setubuh) kepada istri, hakikat artinya: bersama selesai, lelaki dan wanita harus *rukun* (solider), ma’ripat artinya mengerti, yakni mengetahui syarat pernikahan, dan dilakukan di waktu siang juga boleh.”

Keluasan dimensi perdamaian sembah raga suluk *Saridin* diperkuat dengan pernyataan M. Ardani dan Yunasril Ali, cende-kiawan Islam yang menggeluti khazanah budaya Jawa. Ardani dan Yunasril⁵⁰ sepakat menyatakan bahwa sembah raga merupakan upaya ragawi individual, yakni pencarian tunggal seorang manusia yang menghendaki penyatuan kembali dengan asalnya dengan berupaya menaati hukum-hukum tertulis maupun tersirat. Manusia seyogyanya membersihkan raga dari kekotoran dengan berlatih seperti taat hukum negara, shalat, *tapa*, puasa, meditasi, dan sebagainya. Manusia juga dituntut untuk berlatih berdarma dan berbakti, menyatukan, dan meleraikan pertikaian dan

49. Lihat Adian Husaini, *Penyesatan Opini: Sebuah Rekayasa Mengubah Citra* (Jakarta: Gema Insani Press, 2010), 56-58.

50. Moh. Ardani, *Al-Qur'an dan Sufisme Mangkunagara IV*, 24; Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi*, 206.

menghindari konflik untuk menjaga kestabilan kehidupan bersama itulah sebenarnya tugas manusia yang utama untuk membina kedamaian hidup umat manusia dengan menaati segala norma yang berlaku.

Sembah raga yang demikian itu dalam pelaksanaannya menyaratkan secara kontinu tiada henti (*wantu*) seumur hidup. Dengan keharusan memenuhi semua ketentuan syarat dan rukun yang wajib dipedomani (*wataking wawaton*). Watak suatu *waton* (pedoman) harus dipedomani. Tanpa mempedomani syarat dan rukun, maka sembah itu tidak sah.⁵¹ Sembah raga tersebut, meskipun lebih menekankan gerak laku badaniah, namun bukan berarti mengabaikan aspek rohaniah, sebab orang yang magang laku selain ia menghadirkan seperangkat fisiknya, ia juga menghadirkan seperangkat aspek spiritualnya sehingga ia meningkat ke tahap kerohanian yang lebih tinggi, yaitu sembah cipta.

Sembah cipta disebut dengan istilah *sembah kalbu* atau melakukan *ning*, artinya, dalam laku sembah raga manusia diharmoniskan dengan sembah cipta melakukan *mengheningkan* daya kalbu (akal-budi) agar menyambung dengan daya rasa-sejati yang menjadi sumber cahaya nan suci yang dapat menyinari kalbu. Tersambungannya antara cipta dengan rasa akan membangun pribadi manusia dengan keadaan yang *wening* (tenteram). Dalam serat Wedhatama pada bait tembang *gambuh*, sembah kalbu terungkap sebagai berikut:

51 Purwadi, *Tasawuf Muslim Jawa* (Yogyakarta: Damar Pustaka, 2004); 23; Ki Sabdacarakatama, *Serat Wedhatama*, 48; A. Sudiarja (ed.), *Karya Lengkap Driyarkara*, 339; Moh. Ardani, *Al-Qur'an dan Sufisme Mangkunagara IV*, 59; Moh. Ardhani, *Pemikiran KGPA Mangkunegraa IV*, 96; Anand Krishna, *Wedhatama: Bagi Orang Modern*, 210; Nancy K. Florida, *Javanesse Literatur in Surakarta Manuscript: Volume 2* (2000), 574; M.T. Arifin, *Keris-Jawa: Bilah, Latar Sejarah Hingga Pasar* (Semarang: Hadjied Pustaka, 2006), 125.

Samengko sembah kalbu
Yen lumintu uga dadi laku
Laku agung kang kagungan narapati
Patitis teteking kawruh
Meruhi marang kang momong

Artinya:

Sekarang sembah kalbu
Jika dibiasakan menjadi laku
Laku agung milik sang raja
Tepat sebagai sumber ilmu
*Mengetahui kepada yang mengasuh.*⁵²

Sembah cipta atau *sembah kalbu* ialah menyembah Tuhan dengan lebih cenderung menekankan penekanan pada peranan kalbu di samping akal dan ragawi manusia. Sembah ini, seperti halnya *sembah raga*, apabila dilakukan kontinu dan disiplin secara teratur, juga dapat menjadi *jalan* yang mengantarkan kepada tujuan, bahkan merupakan jalan raya si *salik* yang tengah menjalani tarekat dan suluk dalam perjalanan kerohaniannya (*yen lumintu uga dadi laku, laku agung kang kagungan narapati*).⁵³ Sekalipun sembah kalbu lebih mengutamakan kesucian batin, namun bukan berarti meniadakan peranan kebersihan dan kesucian lahir. *Laku budi, sembah cipta* merupakan tahap perjalanan menuju manusia sempurna yang lebih maju. Dalam tahap ini kesadaran hakikat tingkah laku dan amalan-amalan badaniah pada tahap pertama diinsyafi lebih dalam dan ditingkatkan.

52. Ki Sabdacarakatama, *Serat Wedhatama*, 53.

53. M. Ardhani, *Pemikiran KGPA Mangkunegara IV*, 37.

Sembah dengan tahapan cipta merupakan upaya manusia untuk lebih mendekatkan diri kepada Tuhan Yang Maha Esa dengan menggunakan sarana cipta atau kalbunya. Yang dimaksud dengan sembah cipta adalah mengheningkan cipta atau kalbunya supaya menjadi tenang. Caranya adalah dengan berdiam diri dan berusaha mengheningkan ciptanya dengan memperbanyak zikir (ingat kepada Allah) Mengheningkan cipta atau kalbu seorang manusia itu disebut *hening* yang memiliki arti *jumeneng* (diam) dan *hening* (tenang). Ketika kedamaian hasil olah laku sembah raga dan cipta tercapai maka kehidupan akan normal, damai dan sejahtera. Pandangan hidup orang Jawa cenderung dengan penekanan tingkah laku seseorang agar *nrima* (rela), sabar, *eling lan waspada* (sadar dan waspada), *andap-asor* (sopan-santun), *tepo-seliro* (hormat-menghormati), dan *prasaja* (sederhana). Semua aturan itu penting sekali bagi tercapainya keseimbangan hidup manusia, baik selaku makhluk individu, maupun makhluk sosial, maupun makhluk ciptaan Tuhan.

Menurut pandangan orang Jawa, dengan tercapainya keserasian, kedamaian atau harmoni hidup dapat menciptakan ketenangan dan ketenteraman bagi diri dan masyarakat. Bagi orang Jawa, ketenteraman itu dianggap memiliki nilai moral yang tinggi dibandingkan dengan tata nilai yang lain, sebab kedamaian dan ketenteraman tidak saja menyangkut kehidupan di dunia, tetapi juga di akhirat. Oleh karena itu, kedamaian adalah segala-galanya bagi orang Jawa, sekalipun untuk memperoleh kedamaian tidak jarang seseorang harus mengorbankan kepentingan pribadinya.⁵⁴

54. Magnis Suseno, "Kebudayaan Jawa adalah Kebudayaan Pusat, dalam Kompas, 23 November (1985), 1 dan 8; Rachmat Susatyo, *Seni dan Budaya Politik Jawa* (Bandung: Koperasi Ilmu Pengetahuan Sosial, 2008), 29.

2. Sembah Batin

Sembah batin terdiri atas sembah jiwa dan sembah rasa. *Sembah jiwa* adalah sembah kepada *Hyang Suksma* dengan mengutamakan peran jiwa. Jika sembah raga dan sembah cipta mengutamakan peran raga dan kalbu manusia, maka sembah jiwa lebih halus dan mendalam dengan menggunakan jiwa atau *al-ruh*. Sembah ini hendaklah diresapi secara menyeluruh tanpa henti setiap hari, dilaksanakan dengan tekun secara terus menerus seperti tampak pada bait serat Wedhatama berikut:

Samengko kang tinutur

Sembahkatri kang sayekti katur

MringHyang Suksma suksmanen sari ari

Arahendipun kacakup

*Sembahingjiwa sutèngong.*⁵⁵

Artinya:

Sekarang yang dituturkan

Sembah yang ketiga yang harus dipersembahkan

Kepada Tuhan yang dihayati sehari-hari

Dengan tujuan meliputi segalanya

(itulah) Sembah jiwa anakku.

Pengertian tentang sembah jiwa lebih mudah dipahami dengan menilik sekilas penjelasan tataran mikrokosmos manusia,

55. Ki Sabdacarakatama, *Serat Wedhatama*, 55; A. Sudiarja dkk, *Karya Lengkap Driyarkara: Esai-esai Filsafat Pemikir yang Terlibat Penuh dalam Perjuangan Bangsaanya* (Jakarta: Gramedia, 2006), 338-342.

sembah raga dan sembah cipta. Sembah yang pertama dan kedua mengisyaratkan perdamaian dunia dapat digapai dengan cara-cara yang tampak oleh raga (sembah raga) dan dengan memerangi hawa nafsu manusia (sembah kalbu). Sembah kalbu menuntun manusia untuk berzikir (sadar) dan tafakur (*eling lan waspodo*).

Yunasril Ali ketika menyejajarkan sembah jiwa dengan hakikat memberikan penjelasan bahwa itu merupakan puncak terakhir dari perilaku batin, dilakukan dengan kesiagaan hati, ingat, dan menggulung alam raya ke dalam batin.⁵⁶ Jiwa dengan pengertian tersebut, sepanjang pengetahuan penulis, sepadan dengan istilah yang oleh Bambang Pranowo, Yunasril Ali, Abdul Aziz Dahlan, Jalaluddin Rakhmat, dan Kautsar Azhari Noer dengan terma *ruh*.⁵⁷ Dengan demikian sembah jiwa adalah gambaran bagaimana hati manusia menghendaki dan mendapatkan rahmat, karunia dan pertolongan Allah. Kalbu⁵⁸ yang dimaksud di sini bukan anggota tubuh yang berbentuk segumpal daging yang disebut jantung, namun suatu indra *latifah* yang pernah dianugerahkan Tuhan kepada manusia.

Dalam struktur kepercayaan Jawa, tahapan akhir dari perjalanan seorang salik dicapai dengan *sembah rasa*. Menurut Mangkunegara IV, dalam diri manusia terdapat tiga buah alat batin yaitu, kalbu, jiwa/ruh dan inti jiwa/inti ruh (*telengking kalbu* atau *wosing jiwangga*) yang memperlihatkan susunan urutan kedalaman dan kehalusannya. Pelaksanaan *sembah rasa* itu tidak

56. Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi: Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn 'Arabi oleh al-Jili* (Jakarta: Paramadina, 1997), 206.

57. Lihat Bambang Pranowo, *Islam Faktual: Antara Tradisi dan Relasi Kuasa* (Yogyakarta: Adicita Karya Nusa, 1999), 98; Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi*, 73; Abdul Aziz Dahlan, *Penilaian Teologis atas Paham Wahdat al-Wujud (Kesatuan Wujud) Tuhan Alam Manusia dalam Tasawuf Syamsuddin Sumatrani* (Padang: IAIN IB Press, 1999), 102; Jalaluddin Rakhmat, *Meraih Cinta Ilahi Pencerahan Sufistik* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001), 106; Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perenial Kearifan Kritis Kaum Sufi* (Jakarta: Serambi, 2003), 126.

58. Al-Sukandāri, *Taj al-'Arūs Al-Hawī li Tahdhīb al-Nufūs*, (Kairo: Tp. 1345H), 27.

lagi memerlukan petunjuk dan bimbingan guru seperti ketiga sembah sebelumnya, tetapi harus dilakukan salik sendiri dengan kekuatan batinnya, seperti diungkapkan Mangkunegara IV dalam bait berikut:

Semongko ingsun tutur

Gantyasembah lingkang kaping catur

Sembahrasa karasa wosing dumadi

Dadiwus tanpa tuduh

Mungkalawan kasing batos.⁵⁹

Arti:

Sekarang saya bertutur

Ganti sembah yang keempat

Sembah rasa yang menjadi inti hidup

Jadi sudah tanpa arahan

Hanya dengan kekuatan batin.

Sembah yang keempat ini ialah sembah yang dihayati dengan merasakan intisari realitas kehidupan makhluk di semesta alam. Alat batin yang belakangan ini adalah alat batin yang paling dalam dan paling halus yang menurut Mangkunegara IV disebut *telenging kalbu* (lubuk hati yang paling dalam) atau disebut *wosing jiwangga* (inti ruh yang paling halus). Pada tingkatan ini, seorang salik dapat melaksanakan sendiri sembah rasa sesuai petunjuk-petunjuk gurunya. Pada tingkat ini ia dipandang telah memiliki kematangan rohani. Oleh karena itu, ia dipandang telah cukup ahli

59. Purwadi, *Penghayatan Keagamaan Orang Jawa*, 73.

dalam melakukan sembah dengan mempergunakan aspek-aspek batiniahnya sendiri.

Pada tahapan puncak perjalanan ruhani manusia ini, dituntut kemandirian, keberanian, dan keteguhan hati seorang salik, tanpa menyandarkan kepada orang lain. Kejernihan batinlah yang menjadi modal utama. Hal ini sesuai dengan wejangan Amongraga kepada Tambangraras dalam *Centini* bait 156. Sembah tersebut, demikian dinyatakan Amongraga,⁶⁰ sungguh sangat mendalam, tidak dapat diselami dengan kata-kata, tidak dapat pula dimintakan bimbingan guru. Oleh karena itu, seorang salik harus merampungkannya sendiri dengan segala ketenangan, kejernihan batin dan kecintaan yang mendalam untuk melebur diri di muara samudra luas tanpa tepi dan berjalan menuju kesempurnaan.

Ia telah berhasil meraih tahapan *piwulang* (ajaran) “*Manunggaling Kawula Gusti*,” ajaran bersatunya manusia dengan Tuhan. Unikny, dalam khazanah sufistik Jawa, tahapan itu tidak hanya berhenti pada pencapaian “*Manunggaling Kawula Gusti*,” akan tetapi belas kasih atau *welas asih* Tuhan (Pencipta) yang berkenan menyertai hati sejati manusia harus diimplementasikan pada kehidupan sosialnya sehingga dalam kehidupan sosialnya, manusia selalu menerapkan juga *piwulang* “*Manunggaling Gusti Kawula*” dalam membangun peradaban dunia dengan penuh kesejahteraan dan kedamaian.

Inti dari dinamika tahapan catur sembah di atas, bagi manusia Jawa, alam manusia (mikrokosmos) sama dengan alam raya (makrokosmos), yaitu bertingkat-tingkat dan ada keteraturan. Ada alam bawah, ada alam atas yang masing-masing ada dalam keteraturan. Mereka juga berpandangan, bahwa kehidupan ini seperti roda pedati (*manyokro panggilingan*). Oleh karena itu,

60. Purwadi, *Penghayatan Keagamaan Orang Jawa*, 73.

tatanan sosial kedamaian dunia harus dibangun dari pribadi yang telah mampu meraih “*Manunggaling Kawula Gusti*” yang diejawantahkan dalam perilaku kehidupan yang menyadari *Manunggaling Kawula Gusti* dalam kerja sama harmonis yang memperkuat solidaritas sosial umat manusia, bahkan dengan alam semesta. Inilah inti ajaran Islam yang menjadi *rahmatan lī al-‘ālamīn*.

BAB III

SEJARAH DAN KISAH PEWAYANGAN DEWA RUCI

Dalam bab ini penulis menguraikan sejarah dan kisah ringkas cerita pewayangan Dewa Ruci yang telah beredar di Indonesia, baik dalam bentuk lontar, buku, pementasan wayang, ataupun lainnya.

Genealogi Cerita Dewa Ruci

Cerita atau kisah pewayangan yang akan diringkaskan di bawah ini dipercaya oleh kebanyakan ilmuwan merupakan cerita asli wayang Jawa. Namun, beberapa peneliti kesusasteraan Jawa berkeyakinan cerita Dewa Ruci bukan merupakan sesuatu yang *genuine*¹ hasil karya pemikiran para pujangga Jawa sendiri akan tetapi ia merupakan saduran dari karya-karya lain. Berdasarkan kontroversi tersebut, penulis berupaya untuk mengetengahkan genealogi cerita pewayangan Dewa Ruci.

-
1. Polemik tentang asal-muasal terbagi dalam tiga pendapat. *Pertama*, cendekiawan yang berpendapat bahwa Dewa Ruci asli cerita masyarakat Jawa warisan nenek moyang. *Kedua*, cendekiawan yang berpendapat bahwa Dewa Ruci asli cerita masyarakat Jawa warisan zaman Hindu-Budha. *Ketiga*, cendekiawan yang berpendapat bahwa Dewa Ruci cerita masyarakat Jawa warisan Islam yang telah digubah Walisanga yang dipengaruhi cerita-cerita Persia. Lihat Hamid Nasuhi, "*Gagasan Mistik dalam Serat Dewaruci Karya Yasadipura I (1729 – 1803)*"; *Tinjauan Tasawuf Falsafi*, "Disertasi SPS UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, (2007), 12-14.

Berdasarkan pelacakan dari Seno-Sastroamidjojo lakon Dewa Ruci itu telah diketahui sejak zaman Kartasura, karangan Mpu Ciwamurti pada abad ke XV.² Zaman Kartasura mengikuti pendapat dan penghitungan Suwarno Imam S., jatuh antara tahun 1680 sampai 1744 M.³ Dalam perjalanannya, karena kisah Dewa Ruci banyak digemari oleh masyarakat Jawa ketika itu, maka banyak gubahan baru yang diturunkan dari kisah aslinya. Lakon *carangan* tersebut kemudian di-*carangan*-kan lagi berdasarkan kehendak atau perasaan pribadi sang penggubah atau penyalin. *Babon* (kitab induk) ceritera Dewa Ruci sejak diterbitkan pada awalnya berbahasa Jawa kuno atau *Kawi*, yang ditulis pada lembaran daun lontar. Salinan dari kisah Dewa Ruci termuat dalam berbagai kitab kuno Jawa. Dua buah di antaranya masih tersimpan pada Perpustakaan Nasional dan di koleksi Museum Arca di Jakarta.⁴

Kisah Dewa Ruci dalam bentuknya sebagai buku bacaan sampai tahun 1926 telah dicetak oleh GCTv Dorp Semarang Jawa tengah, Tan Khoen Swie Kediri, dan lain-lain. Dari berbagai cetakan berupa bahan bacaan tersebut, masih menurut Seno, yang paling mendekati keaslian dengan sumber kisah aslinya, di antaranya adalah gubahan dari salah seorang pujangga Keraton Surakarta, Yasadipura I pada tahun 1793 dan M. Ng. Kramaprawira dari Keraton Yogyakarta. M. Ng. Kramaprawira karena adanya perbedaan redaksi teks membagi dua versi kisah Dewa Ruci dalam redaksi kesatu dan redaksi Paku Alaman Kedua.

-
2. Seno meragukan apakah Ciwamurti itu merupakan nama asli ataukah nama samaran. Karena berdasarkan disertasi Priyohutomo, Ciwamurti merupakan nama suatu tempat dinamai air tirtapawitra diketemukan oleh Bima. Lihat Seno-Sastroamidjojo, *Tjeritera Dewa Rutji (Dengan Arti Filsafatnja)* (Jakarta: Kinta, 1962), 2.
 3. Suwarno imam S., *Konsep Ketuhanan, Manusia, Mistik dalam Berbagai Kebatinan Jawa* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2005), 40-43. Perhitungan tahun yang sama juga dikemukakan oleh Woodward. Lihat Mark R. Woodward, *Islam Jawa; Kesalehan Normative Versus Kebatinan* (terj.) Hairus Salim MS (Yogyakarta: LKIS, 1999), 17.
 4. Seno-Sastroamidjojo, *Tjeritera Dewa Rutji (Dengan Arti Filsafatnja)*, 2-3.

Berbeda dengan Seno, Kisah Dewa Ruci dalam bentuknya sebagai serat berupa têngang Kawi Sekar Ageng, menurut Tan Khoen Swie pertama kali dikarang oleh Êmpu Widayaka dari daerah Mamenang, suatu distrik yang terdapat di Kabupaten Kediri Jawa Timur pada abad ke-XV disekitar tahun 1450.⁵ Empu Widayaka merupakan nama sebutan bagi Ajisaka⁶ atau dalam istilah timur terkenal dengan nama Jaka Sangkala, anak dari Empu Anggajali, dan ibunya berasal dari nagari Najran, tanah Arab.⁷ Ajisaka merupakan siswa Maulana Ngusman Ngajid, seorang ulama di tanah Banisrail Ngarab atau Palestina.⁸

5. Tan Khoen Swie, *Serat Dewa Ruci* (Kediri: Tan Khoen Swie, 19

6. Aji Saka di Indonesia terkenal sebagai pencipta aksara Jawa Hanacaraka. Hanacaraka sendiri dibuat Aji Saka sebagai bentuk kenang-kenangan untuk menghormati kedua pembantu sekaligus sahabatnya yang gugur akibat kesalahpahaman menerjemahkan perintahnya, yaitu Dora dan Sembada. Hanacaraka bermakna ada utusan; data Saw. ala bermakna “pada salah-paham”, padha jayanya bermakna sama saktinya; maga bathanga bermakna keduanya tewas menjadi mayat. Ejak Gelaran KBJ IV di Semarang pada tahun 2006, berusaha untuk meregistrasi aksara Jawa agar masuk dalam Standart Unicode mulai intensif dilaksanakan. Tim Khusus Registrasi Unicode Aksara Jawa berhasil dibentuk dengan dikomandani oleh Ki Hadiwaratama (Bandung), Ki Sudarto HS (Jakarta) dan Ki Bagiono Sumbogo (Jakarta). Kerja keras yang telah dikerjakan selama kurang lebih 3 tahun ini akhirnya membuahkan hasil dengan telah diterimanya aksara Jawa sebagai aksara yang diakui dalam standar unicode pada tanggal 1 Oktober 2009 dengan kode A980 – A9DF. Seajar sudah kedudukan aksara jawa (hanacaraka) dengan aksara-aksara tradisional di dunia lainnya seperti aksara Arab, aksara Hiragana, aksara Kanji, aksara Devanagari dan lainnya yang telah diakui terlebih dahulu. Sebenarnya dalam aksara-aksara Nusantara, aksara Jawa merupakan aksara ke-5 yang diakui Unicode setelah aksara Bugis, aksara Bali, aksara Rejang dan aksara Sunda. Synopsis cerita Aji Saka dapat dilihat di http://hanacaraka.fateback.com/bbd_ajisaka.htm.

7. Dalam versi lain, Aji saka berasal dari negeri India. Tan Khoen Swie, *Dewa Ruci* (Kediri: Tan Gun Swie, 1926), 4. Karya ini dalam versi online dapat dilihat dalam situs sastra dengan alamat <http://www.sastra.org/bahasa-dan-budaya/95-wayang/1102-dewaruci-tan-gun-swi-1928-1212>.

8. Asal-usul dari mana Aji Saka berasal merupakan hal yang kontroversial, sekontroversial tentang ada tidaknya sosok Aji saka itu sendiri. Di banyak kupasan, para ahli mayoritas berpendapat bahwa aji saka berasal dari India. Bahkan uniknya Bisri Effendi dalam kapasitasnya sebagai Direktur LK-Desantara dan peneliti LIPI menjelaskan berdasarkan legenda masyarakat Tengger Aji Saka berasal dari Tengger Jawa Timur. Lihat Bisri Effendy, “Legenda Ajisaka: Resistensi Gaya Tengger,” dalam *Majalah Ngaji Budaya Desantara dan PUSPeK Averroes*, (2003). Kontroversi dan manipulasi tentang Aji Saka dapat dilihat <http://susiyanto.wordpress.com>, diakses tanggal 10 Februari 2012.

Masih menurut Seno,⁹ dengan mengutip pendapat Purbacaraka dan Stutterheim, cerita Dewa Ruci diduga ditulis kira-kira pada masa peralihan agama Hindu-Budha ke Islam, atau pada awal tersebarnya Islam di tanah Jawa. Cerita aslinya, yang dianggap *Babon*-nya, dinisbahkan kepada Mpu Ciwamurti *dari Bali pengarang cerita Nawaruci pada tahun antara 1500 M sampai dengan 1613 M*.¹⁰ Tetapi naskah-naskah kemudian dihubungkan kepada Ajisaka, yang konon menjadi murid Maulana Ngusman Ngali, seorang penyebar agama Islam. Pada tangan Sunan Bonang, Serat Dewa Ruci yang asli itu diterjemahkan dari bahasa Kawi ke dalam bahasa Jawa Modern. Terjemahan ini tersimpan di perpustakaan pribadi R.Ng. Ronggowarsito.

Purbacaraka tahun 1940 menyelidiki variasi-variasi naskah dan menemukan kurang lebih 29 buah naskah Bima Suci. Sembilan belas (19) buah naskah tersimpan di Universitas Leiden Belanda. Dalam disertasinya untuk memperoleh gelar Doktor tahun 1930, Prijo Hutomo membandingkan dua kisah: Nawaruci¹¹ dan Dewaruci. Kitab Nawaruci yang juga dikenal dengan nama *Sang Hyang Tat-twajnan* (kitab tentang hakikat hidup) ditulis oleh Empu Siwamurti dengan latar belakang budaya Kerajaan Majapahit antara tahun 1500-1619 M. Pada zaman itu, mistik Islam mulai masuk dalam budaya Jawa, dan kisah Nawaruci digubah menjadi lakon Dewaruci (dengan dimasuki unsur-unsur Islam) dan dipentaskan dalam dunia perwayangan.

Menurut Priyo Hutomo,¹² Alur ceritera Dewaruci/Bima Suci dipengaruhi oleh kisah Hindu Markandeya dari negeri

9. Seno-Sastroamidjojo, *Tjeritera Dewa Rutji (Dengan Arti Filsafatnja)*, 3.

10. Sri Mulyono, *Apa dan Siapa Semar* (Jakarta: Gunung Agung, 1978), 20.

11. Kisah *Nawaruci* dapat dibaca dalam versi Indonesia yang telah diterjemahkan dari bahasa Jawa oleh S.P. Adhikara, *Ceritera Nawaruci* (Bandung: Penerbit ITB Bandung, 1984).

12. Priyo Hutomo, *Nawaruci* (Jakarta: Djambatan, 1981), 297 - 299

India. Dalam cerita Hindu-India dikisahkan ada seorang manusia bernama Markandeya yang mengarungi ke dalam lautan samudra dan berjumpa dengan anak kecil di dasarnya. Anak kecil itu bernama Narayana, jelmaan dari Dewa Wisnu. Narayana menyuruh Markandeya masuk dalam tubuh kecilnya untuk menyaksikan seluruh isi jagat alam semesta. Dalam kisah ini, tokoh Bima tidak ditampilkan sama sekali. Dari beragam cerita Bima Suci yang bervariasi itu dapat ditemukan suatu benang merahnya. Serat *Bima Suci* masih terkait dengan karya sastra zaman akhir Majapahit, yaitu Serat *Nawaruci* buah karya Empu Siwamurti. Baru pada zaman permulaan kerajaan Surakarta Serat *Nawaruci* ini kemudian digubah sedemikian rupa menjadi Serat *Bima Suci*, dengan menambahkan unsur tasawuf Islam.

Pendapat Priyo Hutomo dikritik keras oleh Poerbatjaraka¹³ dengan pernyataan justru *Nawaruci* yang beredar di Bali tak lain dan tak bukan merupakan hasil gubahan dari kisah Dewa Ruci yang telah beredar di Jawa. Purbacaraka berargumen bahwa di dalam gubahannya yang berupa bahasa Jawa modern dalam bentuk sajak secara Jawa kuno kisah Dewa Ruci kemudian dinamakan *Nawaruci*. Pada garis besarnya, isi kedua ceritera itu sama adanya. Keduanya merupakan falsafah atau pandangan mengenai berputarnya roda dunia. Oleh karenanya, kisah Dewa Ruci dan *Nawaruci* merupakan dua buah ceritera yang dalam kesusasteraan Jawa masing-masing seolah-olah mempunyai kedudukan tersendiri. Dengan kata lain, yang satu seakan-akan tidak mempunyai hubungan dengan yang lain, padahal *babon*-nya hanya satu, yaitu Dewa Ruci.

Abdul Hadi W.M.,¹⁴ mempunyai tesis yang berlainan dengan kedua ilmuwan di atas. Menurutny, kisah pewayangan Dewa Ruci

13. Seno-Sastroamidjojo, *Tjeritera Dewa Rutji (Dengan Arti Filsafatnja)*, 4.

14. Abdul Hadi W.M., "*Dewa Ruci*" *Jasadipura I Alegori Sufi Tentang Pencarian Diri*," dalam <http://ahmadsamantho.wordpress.com>, diakses tanggal 10 Februari 2012.

digubah oleh Pujangga Istana Surakarta Yasadipura I pada abad ke-18 M dengan rujukan sadurannya berdasarkan teks abad ke-16 M berupa Serat *Syekh Malaya* yang dikarang oleh Sunan Kalijaga. Ada dua versi Serat *Syekh Malaya* dari teks abad ke-16 M ini. Versi pertama mengisahkan pertemuan Iskandar Zulkarnain dengan Nabi Khidir di sebuah pantai. Iskandar dibimbing oleh Nabi Khidir untuk mengarungi dasar samudra untuk mencari air hayat (*ma' al-hayat*) agar bisa hidup kekal. Versi kedua Serat *Syekh Malaya*, peran Iskandar diganti oleh Syekh Malaya sendiri sebagai tokoh utama, alias Sunan Kalijaga. Kemudian, dalam serat Dewa Ruci gubahan karya Yasadipura I, peran Syekh Malaya diganti oleh sosok tokoh Pandawa Lima, yaitu Bima, sedangkan sosok tokoh Nabi Khidir digantikan oleh Dewa Ruci.

Lebih jauh untuk memperkuat argumennya, Abdul Hadi juga berpendapat bahwa sebagai seorang santri dan seorang pujangga istana, Yasadipura I sangat mengemari berbagai karya sastra Islam yang berasal dari Persia. Dalam catatan sejarah Abdul Hadi, Yasadipura I merupakan sastrawan yang pertama kali menerjemahkan kitab *Taj al-Salatin* karya sastrawan dengan nama samaran Bukhari al-Jauhari. Karya sastra *Taj al-Salatin* kemudian dijadikan sebagai salah satu kitab pedoman dan rujukan Pemerintahan Surakarta pada masa Pakubuwana II yang kemudian disalin berulang kali pada zaman berikutnya di keraton Surakarta dan keraton Yogyakarta. *Taj al-Salatin* sendiri dalam ajarannya banyak merujuk pada kitab-kitab tasawuf falsafi Parsi, terutama *Mantīq al-Tayr* karya sufi-penyair Farīd al-Dīn 'Attār.¹⁵ Oleh karenanya, menurut penulis, bukanlah 'agak' spekulatif sebagaimana anggapan Hamid Nasuhi¹⁶ jika kisah Dewa Ruci

15. Abdul Hadi W.M., "Jejak Parsi dalam Sejarah Kebudayaan dan Sastra Melayu," dalam Makalah yang disampaikan pada International Conference: *The Role and Contribution of Iranian Scholars to Islamic Civilization*, Auditorium Harun Nasution, Maret (2012), 6.

16. Hamid Nasuhi, "Gagasan Mistik dalam Serat Dewaruci,"¹³.

banyak terpengaruhi oleh kisah mistikal dalam kitab *Mantiq al-Tayr*, ketika mengomentari pendapat Widji Saksono¹⁷ yang diperkuat kemudian oleh Abdul Hadi W.M. Alur cerita besar dan semangat Dewa Ruci mirip dengan alur cerita *Mantiq al-Tayr* atau *Hikayat Burung Pingai* karya Hamzah Fansuri.

Lebih lanjut, Abdul Hadi W.M., berargumen bahwa kisah pewayangan berbau mistikal yang hadir dalam banyak versi bagi kepastakaan Jawa ini juga sering dipentaskan dalam lakon pewayangan. Walaupun tokoh utamanya dan pendukungnya diambil dari kisah pewayangan Mahabharata, yaitu Bima putra kedua Pandu, keluarga Pandawa, dan Keluarga Besar Kurawa, akan tetapi tema pencarian air hayat *Tirta Pawitra* (lambang ilmu hakikat dan makrifat) diilhami oleh sebuah hikayat yang berasal dari tanah Melayu yang terpengaruhi oleh susastra sufistik Persia “Hikayat Iskandar Zulkarnaen.” Ada pun inti ajaran tentang ‘pencarian diri’ dan ‘*unio mystica*’ yang diketengahkan baik dalam Hikayat Iskandar Zulkarnaen maupun dalam kisah pewayangan Dewa Ruci sama-sama merupakan perluasan dari ajaran tasawuf-sunni Imam al-Ghazali.

Masih menurut Abdul Hadi W.M.,¹⁸ keterpengaruhan kisah Dewa Ruci oleh kitab-kitab tasawuf Parsi dapat dirunut dari catatan sejarah tentang Yasadipura I. Pada tahun 1743-46, Bagus Banjar, nama asli Yasadipura I, karena kepiawaiannya dan pengabdianya yang mumpuni dalam bidang susatra, pangkatnya dinaikkan menjadi Pujangga Istana. Ketika keadaan politik keraton Surakarta mulai tenang, yaitu pada masa akhir pemerintahan Pakubuwana II dan awal pemerintahan Pakubuwana III (1749-

17. Menurut Widji Saksono Dewa Ruci merupakan karya sastra Islam Jawa ciptaan Sunan Kalijaga. Lihat Widji Sasongko, *Mengislamkan Tanah Jawa* (Bandung: Mizan, 1995), 147-148.

18. Abdul Hadi W.M., “Dewa Ruci” *Jasadipura I Alegori Sufi Tentang Pencarian Diri*, dalam <http://ahmadsamantho.wordpress.com>, diakses tanggal 10 Februari 2012.

1788 M), Bagus Banjar yang telah bergelar Raden Mas Ngabehi Yasadipura diberi kepercayaan oleh raja untuk memimpin kegiatan menyadur kembali karya-karya Jawa Kuno dan Melayu. Pada rentang masa itulah sebagian besar karya-karya susatranya ditulis. Di antara karya-karyanya yang terkenal ialah *Serat Rama*, *Serat Baratayuda*, *Arjuna Wiwaha*, *Dewa Ruci*, *Pesinden Budaya*, *Serat Cebolek*, *Serat Panitisastra*, *Serat Menak* (saduran dari *Hikayat Amir Hamzah*), *Serat Anbiya* (saduran dari *Surat Anbiya' Melayu*) dan *Babad Giyanti* (sejarah). Yasadipura I juga mengalihbahasakan *Taj al-Salatin* karangan Bukhari al-Jauhari dengan menambahkan sejumlah penjelasan untuk bagian-bagian yang tampak kurang dipahami oleh pembaca Jawa. Selain dikenal sebagai sastrawan, dia juga dikenal guru agama, ahli tasawuf, ahli bahasa dan sejarah yang terkemuka pada zamannya.

Karya-karya Yasadipura I tersebut di atas ditulis ketika fase integratif antara kebudayaan Melayu dengan Islam mencapai puncaknya. Ia menulis karyanya saat di Nusantara bagian Jawa sedang terjadi konflik yang berlarut-larut antara ulama yang berhaluan ortodoks dan kaum yang berhaluan heterodoks.¹⁹ Konflik-konflik berbau politis yang terjadi di Jawa saat itu lebih cenderung terjadi disebabkan perlawanan yang dilakukan kaum heterodoks terhadap kemapanan status quo yang didukung oleh ulama ortodoks. Konflik politik di Mataram Surakarta semakin memanas ketika pecah tiga pemberontakan besar, yaitu Perang Trunojoyo pada akhir abad ke-17 M,²⁰ Pemberontakan Untung Surapati²¹ pada

19. Abdul Hadi W.M., "Dewa Ruci" Jasadipura I Alegori Sufi Tentang Pencarian Diri," dalam <http://ahmadsamantho.wordpress.com>, diakses tanggal 10 Februari 2012.

20. Perang Trunojoyo merupakan perang antara status quo kerajaan Mataram pimpinan Amangkurat I dan II yang dibantu Kompeni Belanda dengan Pangeran Trunojoyo seorang bangsawan Madura yang dibantu oleh ulama keturunan Sunan Giri. Lihat Hamka, *Dari Perbendaharaan Lama* (Jakarta: Percetakan Mampang Offset, 1982), 5; Abdul Qadir Jaelani, *Perang Sabil versus Perang Salib: Umat Islam Melawan Penjajah Kristen Portugis dan Belanda* (Jakarta: Yayasan Pengkajian Islam Madinah al-Munawwarah, 1999), 4.

21. Untung Suropati merupakan Bupati Pasuruan yang bergelar Wiranegara yang

awal abad ke-18 M, dan Pemberontakan Cina (*Geger Pacinan*) pada bulan Oktober 1740 M.²² Kerajaan Mataram pecah belah akibat pemberontakan itu, apalagi dengan campur tangan VOC, yang menyebabkan Mataram bertekuk lutut di bawah kekuasaan kolonial. Untuk memulihkan stabilitas, rekonsiliasi kedua golongan – ortodoks dan heterodoks – sangat diperlukan. Kisah Dewa Ruci adalah simbol dari rekonsiliasi itu, sehingga sebagai sastra sufi ia memiliki peran yang unik dan juga corak yang unik yang tidak ditemui dalam karya sejenis dalam kesusastraan Melayu dan Nusantara yang lain.

Bahkan lebih jauh dari pendapat Abdul Hadi W.M., cendekiawan Jalaluddin Rakhmat²³ berpendapat bahwa kisah pencarian air kehidupan sebagaimana inti utama kisah Dewa Ruci bukan hanya ada di Jawa. Kisah ini bahkan bisa dilacak sampai setua kebudayaan Mesopotamia, pada bangsa Sumeria di kota kuno Uruk bertakhta raja yang sangat perkasa, Gilgamesh. Ia tidak pernah mengalami kekecewaan kecuali ketika sahabatnya yang sangat dicintainya, Enkidu, meninggal dunia. “Seperti singa betina yang ditinggal mati anak-anak bayinya, sang raja mondar-mandir di dekat ranjang kawannya, meremas-remas rambutnya sendiri, minta anak buahnya membuat patung kawannya dan meraung-

memberontak terhadap Amangkura II yang menjadi boneka VOC. Ia sewaktu kecil terlahir dari keturunan Budak di Bali. lihat Hamka, *Dari Perbendaharaan Lama*, 91.

22. Pemberontakan Cina melawan kesewenang-wenangan VOC. Suasana konflik VOC dengan etnis Cina dimanfaatkan oleh Kesultanan Mataram untuk menyerang hegemoni VOC di Jawa Tengah. Meskipun awalnya ragu-ragu, Pakubuwono II akhirnya tetap mengirim pasukan berjumlah 20.000 orang dari Kartasura menyerang markas VOC di Semarang dibawah pimpinan Patih Notokusumo. Etnis Cina yang menaruh dendam kepada VOC-Belanda tidak menyia-nyiakan kesempatan ini. Sekitar 3.500 etnis Cina bergabung dengan pasukan Kesultanan Mataram. Lihat Zainul Milal Bizawie, *Perlawanan Kultural Agama Rakyat: Pemikiran dan Paham Keagamaan Syekh Ahmad Mutamakin dalam Pergumulan Islam dan Tradisi 1645-1740* (Jakarta-Yogyakarta: Samha dan Keris, 2002), 42.

23. Jalaluddin Rakhmat, “Dewa Ruci; Perjalanan Sufi,” makalah ini disampaikan pada *Seminar Tasawuf dalam Tradisi Jawa dan sekaligus Ulang Tahun Yayasan Tazkiya Sejati*, di Jakarta Design Center, Jakarta yang dilaksanakan pada 5 Agustus, (2000).

meraung dengan keras,” begitu tertulis dalam 12 bilah papan yang dikumpulkan dari fragmen *Akkadia*, kira-kira 1750 SM. Di samping itu, kisah Dewa Ruci juga sangat terpengaruh mengambil banyak cerita dari khazanah Persia untuk mengajarkan tasawuf.

Jalaluddin Rakhmat untuk memperkuat argumennya berpendapat bahwa dalam cerita Dewa Ruci, sebenarnya ajaran tasawuf atau sufistik disampaikan dengan menggunakan “bahasa” orang Jawa. Secara hermeneutik, jika membaca cerita Dewa Ruci dengan *Vorverstandnis (preunderstanding)* sastra modern, maka pembaca akan mengatakan seperti penilaian Purbacaraka bahwa Dewa Ruci tak punya nilai sufistik apa-apa. Tetapi bila *preunderstanding* pembacanya dilandasi pada pemahaman yang didapat dari literatur sufi, maka pembaca akan mendapatkan khazanah ajaran yang sangat sufistik. Sudah lazim dalam literatur-literatur sufi, para sufi mengajar muridnya dan masyarakat luas lewat cerita agar mudah dicerna. Cerita itu diambil dari khazanah budaya bangsa yang dihadapi para sufi itu.

Di negeri Persia, Sa’di, Rumi, dan Hafez sebagai kaum *Mutasawifin* mengambil banyak cerita yang bersumber dari khazanah Persia untuk mengajarkan ajaran tasawufnya. Ronggowarsito, Pujangga Terakhir Surakarta sering membaca dan terpengaruhi oleh serat Dewa Ruci ketika menulis karya-karya sufistiknya. Sebagai misal, dalam *Suluk Suksma Lelana*, dikisahkan seorang santri yang bernama Suksma Lelana.²⁴ Ia melakukan perjalanan panjang untuk mencari ilmu sangkan paran kepada seorang guru kebatinan yang bernama Syekh Iman Suci di Arga (bukit) Sinai. Ia mengalami berbagai cobaan. Ia berhadapan dengan putri Raja Kajiman bernama Dewi Sufiyah, dengan dua orang pembantunya Ardaruntik dan Drembabhukti. Menurut Simuh, ketiga makhluk ini melambangkan tiga macam nafsu:

24. Jalaluddin Rakhmat, “Dewa Ruci; Perjalanan Sufi,” 3.

Sufiyah, Amarah, dan Lawwamah. Para penafsir Dewa Ruci juga menyebut gua di Candramuka dengan dua raksasa di sana sebagai tiga macam nafsu. Ada juga yang menyebut Bima dengan empat saudaranya (*saderek gangsal manunggil bayu*), sebagai perjuangan diri kita melawan empat nafsu, *lawwamah, amarah, sufiyah, dan mutmainnah*.

Berdasarkan pemaparan genealogi Dewa Ruci di atas, penulis sepakat dengan Purbacaraka yang menyatakan bahwa Dewa Ruci merupakan cerita *babon* dari beberapa varian-varian ceritanya, baik itu *Nawaruci* maupun Bima Suci. Akan tetapi, dalam hal keaslian bahwa karya Dewa Ruci tidak terpengaruh oleh pemikiran lain, penulis sepakat dengan Abdul Hadi W.M. dan Jalaluddin Rakhmat yang menyatakan bahwa kisah Dewa Ruci sangat terpengaruh oleh kisah-kisah sufi dari Persia ataupun Mesopotamia, terutama cerita sufistik *Mantīq al-Tayr* atau *Hikayat Burung Pingai*.

Cerita Ringkas Dewa Ruci

Kisah Dewaruci adalah salah satu kisah yang mempunyai banyak versi, mulai dari serat, buku bacaan, kidung macapat, pementasan wayang, dan lain-lain. Namun kesemuanya mempunyai alur cerita yang hampir sama yang menampilkan tiga tokoh utama, yaitu: sang Bima Sena sebagai peraga penuntut cita-cita; Resi Durna sebagai perantara yang memberikan wejangan atau petunjuk jalan; dan sang Dewa Ruci sebagai tokoh guru sejati yang menyempurnakan segenap cita-cita Sang Sena. Apabila ada perbedaan antara satu dengan yang lain hanya merupakan kreasi pengarang yang bertujuan untuk meramaikan alur cerita saja. Sebagai contoh, antara Serat Dewaruci karya Yasadipura I dan II

hanya berbeda bentuk (tembang dan prosa atau gancaran), tetapi isi cerita tetap sama. Demikian juga antara karya Reditanaya dengan karya Ki Mangunwijaya atau karya para dalang, tidak menampakkan perbedaan cerita yang berpengaruh terhadap masyarakat. Adapun kepustakaan yang dijadikan rujukan utama dalam synopsis adalah *Serat Dewaruci*, karya Jasadipoera I;²⁵ Seno Sastroamidjojo, *Cerita Dewa Ruci: Dengan Arti Filsafatnya*,²⁶ dan Depdikbud Yogyakarta, *Kitab Dewa Ruci*.²⁷

Dalam garis besarnya, cerita Dewaruci dibagi dalam dua cerita pokok. Pertama, upaya Bima mencari *banyu suci perwita sari* di Gunung Candramuka dan di Guwa Sigrangga atas perintah sang guru Durna. Cerita pokok kedua, tentang perjuangan Bima si Brata Sena mencari *banyu suci perwitasari* di Laut Kidul. Ini juga perintah gurunya Dorna yang gagal pada usaha pertama, kemudian melanjutkan rekayasanya untuk membunuh Bima dengan menyuruhnya mencari *banyu suci perwitasari* di Laut Kidul.

Menjelang perang Bharatayudha, Prabu Dhuryudhana memanggil seluruh anggota Kurawa buat melakukan Sidang Istimewa. Dari perhitungan di atas kertas, Kurawa lebih kuat dari Pendawa kecuali karena satu hal saja; Pendawa memiliki Bima yang sangat sakti. Di samping sangat perkasa, Bima juga ksatria yang jujur, lugu, dan kuat kemauan. Ia tidak bisa dibeli. Ia berpegang teguh pada keyakinannya. Bima berkata, "*Sing sapa becik, dhen beciki, sapa ala dhen alani, nadhyan bahu kanan-kering jen ala binuwang.*" Supaya Kurawa menang, sidang memutuskan untuk membinasakan Bima. Tapi, Bima terkenal sebagai sosok yang sakti mandraguna dan terlalu kuat sehingga sulit untuk dikalahkan.

25. Jasadipoera I, *Serat Dewaruci* (Yogyakarta: Bratekeswara, 1959).

26. Seno Sastroamidjojo, *Ceritera Dewa Ruci* (Jakarta: Kinta 1962).

27. Depdikbud Yogyakarta, *Kitab Dewaruci* (Yogyakarta: Diknas Press, 1998).

Di Negeri Hastinapura diadakan Rapat Kabinet. Rapat Kabinet Kurawa Bersatu menyepakati sebuah skenario untuk membinasakan Bima dengan cara harus dengan dibuang. Sebagai murid, Bima sangat hormat dan patuh kepada gurunya, Resi Dhurna yang kini menjabat Menteri Kependidikan dan Keagamaan Hastina. Menteri Dhurna diperintahkan oleh Sidang Kabinet untuk menyuruh Bima mencari air kehidupan yang dalam khazanah Kejawa dikenal dengan beberapa istilah, di antaranya *Tirta Prawita*, *Tirto Sucining Ngaurip*, *Tirta Kamandalu*, *Amrtanjiwangi*, *Amrta*, dan *Tirta Amrta*. Sang Menteri Kependidikan dan Keagamaan berdalih kepada Bima bahwa siapa saja manusia yang mampu memperoleh air kehidupan *Amarta*, maka dengan sendirinya ia akan mencapai tingkat hidup yang damai penuh kesempurnaan. Peraih *Tirta Prawitra* akan memperoleh *pranawa*, ilmu kebebasan jiwa, ia akan mampu mengetahui rahasia alam semesta dan segala isinya (*saestu sumerep purwa-wekasaning jagadh royo*) dan terpuncak, akan memperoleh ilmu tentang *sangkan paraning dhumadhi*.

Namun demikian, Durna mewanti-wanti Bima bahwa *Tirta Amrta* tersebut tidaklah mudah diperoleh kecuali setelah menghadapi aral-melintang yang sangat berat. *Tirta Amrta* terdapat di dalam goa Gunung *Candramuka*, di dalam hutan-rimba *Palasara*. Dengan tekad bulat, Bima menyanggupi untuk berangkat mencarinya, walaupun saudara-saudara Pandawa Lima dan keluarganya menghalangi. Bima berkeyakinan ia harus berbakti kepada gurunya dengan menjalankan segala perintah tersebut. Bima bergegas menaklukkan Gunung *Candramuka* dan hutan-belantara *Tikbrasara*, mencari guanya. Di dalam gua ia bertemu dengan dua raksasa penghuninya, *Rukmuka* dan *Rukmakala*. Ia bertempur dengan keduanya, Bima mampu memusnahkan keduanya, yang ternyata merupakan jelmaan dari

Bhatara Indra dan Bhatara Bayu. Kedua dewa itu menasihati Bima bahwa Dhurna sebenarnya berdusta, *Tirta* kehidupan itu tidak berada di Gunung *Candramuka*.

Selepas dinasehati dua dewa, Bima kembali ke Ngastina melaporkan pertanggungjawaban usahanya mencari *Tirta Pawitra* kepada Durna. Dhurna berkelit bahwa hal itu memang disengaja dengan maksud untuk mengetahui seberapa jauh semangat dan kesanggupan Bima untuk menjalankan perintahnya. Tempat air hidup itu bukan di Gunung Candramuka akan tetapi sebenarnya terletak di dasar Samudra Laut Selatan. Bima disarankan Durna untuk berjuang kembali mengambilnya di dasar samudra tersebut.

Sebelum menuju Laut Selatan, Bima menemui saudara-saudara dan ibunya, untuk kembali mohon doa restunya. Mereka meminta Werkudara untuk tidak berangkat. Bima bersikukuh tak mau surut sedikit pun dari niatnya mencari *Tirta Prawita*. Ia bergegas menuju Laut Selatan. Di tepi Laut Selatan, Bima menggunakan *Aji Jalasengara* agar ia bisa bernapas di dalam air, laiknya seekor ikan. Dalam perjalanannya di laut, Bima bersua dan bertarung dengan seekor ular naga besar bernama *Nabatnawa*. Ular itu membelit tubuh Bima dengan belitan yang sangat ketat. Dengan *Kuku Pancanaka* Bima merobek-robek dan membinasakan ular itu. Dewi Fortuna kemenangan berada pada Bima, ular yang terkoyak dan binasa akibat *Kuku Pancanakanya* itu mengeluarkan banjir darah yang merubah warna biru air samudra menjadi merah. Bima mengambil secukupnya air laut yang merah itu dan mempersembahkannya kepada gurunya sebagai air *Amrta*, Resi Dhurna menolaknya. Ia mengatakan bahwa yang diberikan Bima itu bukan *Amrta* sejati, tetapi air yang sudah tercemari. Ia diperintahkan untuk mengarungi kembali Laut Selatan menuju ke dasar samudranya.

Sang Bima kembali ke samudra ketika ia membunuh Naga *Nemburnawa*. Di tengah-tengah kelelahannya untuk ke mana kali ini ia mencari *Tirta Prawita*, ia bertemu dengan bocah kecil berambut panjang yang sedang bermain-main di dalam samudra. Terjadi dialog Bima dengan si bocah yang mengaku bernama Dewa Ruci. Bima kagum dengan daya *linuwih* si bocah yang bukan saja mampu bernapas di dalam air seperti dirinya, akan tetapi kemampuannya membaca alam pikiran dan silsilah keluarganya.

Belum lepas keheranannya dengan pengetahuan metafisik si bocah, Bima malah disarankan untuk masuk ke dalam tubuh mungil Dewa Ruci untuk menerima ajaran tentang realitas melalui telinga kirinya. Dewa Ruci meyakinkan Bima bahwa dunia beserta seluruh alam semesta dengan segala isinya mampu dimasukkan ke dalam tubuhnya.

Atas petunjuk Dewa Ruci, Bima masuk ke dalam tubuhnya melalui telinga kiri. Di dalam tubuh mungil Dewa Ruci, tampaklah hamparan laut luas tiada tepi, bentangan langit tiada berbatas, tak tahu mana utara dan selatan, tidak tahu timur dan barat, bawah dan atas, depan dan belakang. Kemudian, terang, tampaklah Dewa Ruci, memancarkan sinar, dan diketahuilah arah, lalu matahari, nyaman rasa hati Bima.

Setelah itu, ada kilauan empat macam benda yang tampak oleh Bima, yaitu hitam, merah, kuning, dan putih. Bima bertanya pada Dewa Ruci apakah itu semua? Kali pertama Bima melihat cahaya yang menyala terang hal itu namanya *Pancamaya*. Ia sesungguhnya ada di dalam hati tiap manusia, disebut *muka sifat*, yang menuntun kepada penyingkapan jiwa-raga manusia. Kali kedua, *caturwarna* berupa merah, hitam, kuning dan putih, yang merupakan penghalang hati untuk *mukasyafah*.

Warna hitam kerjanya marah terhadap segala hal, murka, yang menghalangi dan menutupi tindakan yang baik. Warna merah menunjukkan nafsu yang jahat, segala keinginan keluar dari situ, panas hati, menutupi hati yang sadar kepada kewaspadaan. Warna kuning hanya suka merusak. Sedangkan yang putih berarti nyata, hati yang tenang suci tanpa berpikiran ini dan itu, perwira dalam kedamaian. Sehingga hitam, merah, dan kuning adalah penghalang pikiran dan kehendak yang abadi, persatuan *Suksma Mulia*.

Lalu Bima melihat, cahaya memancar berkilat, berpelangi melengkung berbentuk boneka gading, yang dalam bedaran Dewa Ruci adalah *Pramana*. *Pramana* menyatu dengan diri tetapi tidak ikut merasakan gembira dan prihatin, bertempat tinggal di tubuh, tidak ikut makan dan minum, tidak ikut merasakan sakit dan menderita. Jika berpisah dari tempatnya, raga yang tinggal, badan tanpa daya. Itulah yang mampu merasakan penderitaannya, dihidupi oleh suksma, ialah yang berhak menikmati hidup, mengakui rahasia zat. Kehidupan *Pramana* dihidupi oleh suksma yang menguasai segalanya, *Pramana* bila mati ikut lesu, namun bila hilang, kehidupan suksma ada. Sirna itulah yang ditemui, kehidupan suksma yang sesungguhnya, *Pramana Anresandani*.

Setelah Bima didedahkan simbol-simbol, ia mendapatkan sabda-sabda ajaran hidup dari Dewa Ruci. Kini hatinya menjadi terang benderang, menerima dengan suka hati, dalam hati mengharap mendapatkan anugerah untuk tinggal selamanya di dalam perut sang Dewa Ruci. Dewa Ruci selesai menyampaikan ajarannya, menasihati Bima untuk kembali ke alam kemanusiaan dengan menebarkan kasih dan berbakti kepada sesama karena itulah perjuangan hidup yang sesungguhnya. Tekad yang sudah sempurna, dengan penuh semangat, Bima keluar dari tubuh Dewa Ruci bergegas naik ke atas samudra kemudian pulang dan tiba ke

negerinya, Ngamarta untuk menyebarkan dan mewujudkan ajaran Dewa Ruci mendamaikan kehidupan manusia.

Simbolisme Ajaran Islam dalam Dunia Pewayangan

Dalam hal pewayangan,²⁸ Walisongo terutama Sunan Bonang dan Sunan Kali Jaga membuat terobosan dengan menyimbolisasikan ajaran-ajaran Islam yang disusupkan dalam lakon cerita-ceritanya. Oleh karenanya, jika mengkaji pewayangan dengan tanpa memakai kacamata ke-Islam-an, khususnya tasawuf, maka akan terjebak pada penafsiran yang dangkal dan hanya memandang sebagai dongeng fiktif belaka. Terlebih lagi, sebagaimana diemukakan oleh Azyumardi Azra,²⁹ kaum missionaris Kristen berupaya sedapat mungkin membenturkan dan memisahkan peranan Islam dalam memperkaya dan meng-Islam-kan khazanah budaya pewayangan. Pengkaji budaya pewayangan yang merujuk pada karya-karya Barat, meskipun tidak semua pandangannya negatif, akan digiring pada suatu kesimpulan bahwa simbolisme ajaran pewayangan merupakan produk murni Kejawaen tidak ada hubungannya dengan ajaran agama Islam. Ajaran Kejawaen pewayangan bertentangan secara tajam dengan ajaran Islam. Suatu upaya untuk meredusir pengaruh Islam dalam kebudayaan dan tradisi keruhanian lokal Indonesia.

Simbolisme ajaran Islam dalam dunia pewayangan dapat dilihat setidaknya-tidaknya dari makna filosofis wayang dan tokoh-tokoh utama pemeran dalam lakon dunia pewayangan Jawa.

28. Lihat Bambang Subroto, *Professionally Directing People: Inspirasi Berharga Bagi Pengendali Pengusaha Unggul untuk Semakin Meraih Sukses* (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2005), 33; Wongcrewchild, "Islam dan Pewayangan," lihat <http://islamireligius.blogspot.com>, diakses tanggal 11 Juni 2012.

29. Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi di Indonesia Pengalaman Islam* (Jakarta: Paramadina, 1999), 80.

Misalnya, penamaan *wayang* tetap dipertahankan karena selain bermakna bayang-bayang, kata itu juga diambil dari kata “*wahyan*” yang berarti wahyu/firman Tuhan. Dengan demikian, seolah-olah nama figur dan kisah dalam Ramayana dan Maha Barata itu pada mulanya berasal dari wahyu Ilahi. Ki Dalang, yang berperan sebagai orang yang memainkan wayang diadopsi dari kata Arab *Dallan*, yakni penuntun atau penunjuk jalan. Jadi, Dalang itu adalah orang yang mempertunjukkan kisah tentang wayang yang berisi petunjuk-petunjuk Tuhan untuk manusia, baik dalam urusan pribadi, keluarga, pemerintahan, Negara, hubungan internasional, bahkan dengan alam semesta. Kerajaan antagonis yaitu Astina pelesetan dari kata *Asysayithan*, si setan, di bawah kepemimpinan Duryudana yang dalam bahasa melayu dikenal Durjana, sebutan bagi laku-lampah manusia yang selalu bersikap jahat seperti setan.

Tokoh pembantu keluarga Pandawa atau yang biasa dikenal dengan sebutan *Punakawan*, figur-figur pembantu sekaligus penasihat yang selalu memberikan pencerahan dalam cerita wayang juga memiliki makna sufistik Islam yang begitu mendalam dan sarat makna nilai-nilai sufistik. Punakawan sebagai lambang yang mewakili rakyat yang berfungsi sebagai pengingat dini pemangku kuasa apabila terdapat tanda-tanda penyimpangan atau konflik. Punakawan yang terdiri dari Semar, Gareng Petruk dan Bagong diduga besar berasal dari proses Islamisasi. Bapak Semar berasal dari kata *Sammir* yang berarti siap sedia, Gareng berasal dari kata *khair* berarti kebaikan/kebagusan, Petruk terambil dari kata *Fatruk* yang berarti meninggalkan, sedangkan Bagong terambil dari kata *Bagha* yang artinya lalim atau kejelekan.³⁰ Jika

30. Remy Sylado, *Novel Pangeran Diponegoro Menggagas Ratu Adil*, (Solo: Tiga Serangkai, 2007), 70; Suwardi Endaswara, *Mistik Kejawa: Sinkretisme, Simbolisme, dan Sufisme dalam Spiritual Budaya Jawa* (Yogyakarta: Narasi, 2006), 133-134; Purwadi, *Dakwah Sunan Kalijaga: Penyebaran Agama Islam Di Jawa Berbasis Kultural* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 176.

kata Semar, Gareng, Petruk, dan Bagong digabungkan maka akan menjadi adagium kalimat “*Sammir Ilal Khairi Fatruk minal Bagho*” yang artinya “Berangkatlah menuju kebaikan maka kamu akan meninggalkan kejelekan.” Sunan Kali Jaga dengan simbol Punakawan melambangkan gambaran nafsu manusia. Semar merupakan cerminan dari nafsu mutmainnah, Nala Gareng melambangkan nafsu amarah, Petruk personifikasi dari nafsu *lawamah*, dan terakhir Bagong merupakan lambang dari nafsu *sufiyah*. Adagium tersebut sejalan seiring dengan perintah Allah Swt. kepada umat manusia melalui perintah Lukman kepada anaknya supaya “*amar ma’ruf nahi munkar*” yaitu mengajak kepada kebaikan dan mencegah dari perbuatan buruk, yakni:

يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ
عَزْمِ الْأُمُورِ (٧١)

Hai anakk, dirikanlah shalat dan suruhlah (manusia) mengerjakan yang baik dan cegahlah (mereka) dari perbuatan yang mungkar dan bersabarlah terhadap apa yang menimpa kamu. Sesungguhnya yang demikian itu termasuk hal-hal yang diwajibkan (oleh Allah). (QS. Luqman/31: 17).

Proses Islamisasi juga terutama pada tokoh utama yang berperan dalam kisah pewayangan Maha Barata yang dikenal dengan Pandawa Lima digubah sangat kental dan syarat dengan tuntunan ajaran-ajaran Islam. Pandawa lima terdiri dari lima bersaudara, yakni Yudhistira, Bima, Arjuna, Nakula, dan Sadewa. Kelima tokoh Pandawa Lima merupakan simbol dari lima tiang yang terangkum dalam Rukun Islam dan merupakan kelompok Kanan (*aṣḥāb al-yaṃīn/aṣḥāb al-Maimanah*) yang memperoleh nikmat (*an’amta alaihim*) oleh Ki Dalang ditempatkan di sebelah kanan panggung. Sedang tokoh kontranya adalah Bala Kurawa dan Astina yang

selalu berbuat angkara-murka dan kesewenang-wenangan. Dalam pementasan wayang, Ki Dalang mengelompokkan Bala Kurawa dalam kelompok Kiri (*aṣḥābal-simal/aṣḥābal-Mashamah*) simbol bagi mereka yang dimurkai dan mereka yang sesat (*maghdūb* dan *dālīn*). Hal itu sebagaimana firman Allah:

فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ . وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ

Yaitu golongan kanan. Alangkah mulianya golongan kanan itu. Dan golongan kiri. Alangkah sengsaranya golongan kiri itu. (QS. al-Waqi'ah/56: 8-9).

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ (٧)

(Yaitu) jalan orang-orang yang telah Engkau beri nikmat kepada mereka; bukan (jalan) mereka yang dimurkai dan bukan (pula jalan) mereka yang sesat. (QS. al-Fatihah/1: 7).

Menurut Woodward dan Syaifuddin Zuhri, kisah tokoh pandawa jika diselaraskan dengan ajaran Islam terutama sebagai pengejawantahan Rukun Islam adalah sebagai berikut: Pertama, Yudhistira, merupakan rangkaian dari kata *Yudh*, *Is* dan *Tira*. *Yudh* kependekan dari kata *Yudha*, yang artinya jihad atau perang; *Is* kependekan dari kata Islam, dan *Tira* merupakan kependekan dari kata *Tirakat*. Dengan demikian Yudistira berarti perang menurut Islam yang sesungguhnya adalah laku tirakat mengekang hawa nafsu. Yudhistira terkenal memiliki senjata aji pamungkas tiada tanding dan tiada banding, yaitu *Jimat Kalima sada*, yang mengisyaratkan kepada Kalimah Syahadat, Rukun Islam yang pertama. Maksudnya adalah seseorang yang telah mengucapkan kalimah Syahadat (masuk agama Islam) berarti ia bertekad untuk memerangi hawanafsunya dan berupaya menaklukkannya agar ia dapat mengikuti kehendak Allah Swt., sebagai Tuhannya dan

mengikuti Muhammad Saw. sebagai Rasul-Nya.³¹ Oleh karena itu, Rasulullah Saw. menyatakan bahwa jihad melawan hawa-nafsu itu merupakan jihad *Akbar*, jihad paling besar. Yudhistira dilambangkan dengan ibu jari, di mana mengucapkan kalimat syahadat atau tauhid Ilahi merupakan ibu atau induk dari ajaran Islam. Seperti julukannya sebagai *Satrio Pembarep*.

Kedua, Bima. Bima atau Raden Werkudoro sosok pewayangan yang dikaruniai dengan senjata pamungkasnya, yaitu kuku *Pancanaka* yang diartikan sholat lima waktu. Bima dikaruniai senjata tersebut karena ia mampu berdisiplin *istiqamah* menegakkan sholat lima waktu.³² Bima juga memiliki julukan *Ksatria Penegak* yang merefleksikan ibadah shalat sebagai tiang agama atau penegak agama.. Dari segi nama, Bima merupakan rangkaian dari kata *Bi-* dan *Ma-*. *Bi* kependekan dari kata bisa, sedangkan *ma* kependekan dari kata *manunggal*, yang bermakna menyatu. Jadi, Bima itu sosok yang telah mampu ber-ihsan dengan *manunggaling kawula marang Gusti* (bersatunya hamba dengan Tuhan), bahkan dalam serat Dewa Ruci ia telah mampu pula *Manunggaling Gusti marang kawula* (bersemayamnya Tuhan di manusia). Kuku *Pancanaka* merupakan simbol kekuatan lima waktu yang mengisyaratkan kepada sholat sebagai bagian dari rukun Islam yang kedua. Dengan kata lain, amalan shalat itu merupakan media bertemunya seorang hamba dengan Khaliqnya. Oleh karena itu, Rasulullah Saw. menyatakan bahwa seorang yang sedang menunaikan shalat hendaknya ia seakan-akan sedang melihat Tuhannya, tapi jika tidak dapat melihat-Nya, hendaknya ia merasa sedang dilihat Tuhannya (*ihsan*). Bima dilambangkan dengan jari telunjuk sebagai simbol dan alat penunjuk arah. Dengan

31. Mark R. Woodward, *Islam Jawa Kesalehan Normatif Versus Kebatinan* (terj.) Hairus Salim (Yogyakarta: LKiS, 1999), 335.

32. Saifuddin Zuhri, *Guruku Orang-orang Dari Pesantren* (Yogyakarta: LKiS, 2001), 67; Ahmad Chodjim, *Mistik dan Makrifat Sunan Kalijaga* (Jakarta: Serambi, 2003), 347.

shalat manusia juga bisa mendapat petunjuk dan dapat bertemu dengan Allah Swt., ketika shalat juga ada gerakan menegakkan jari telunjuk. Selain itu shalat juga harus ditegakkan, karena sebagai tiang agama.

Ketiga, Arjuna. Raden Arjuna merupakan simbol seorang tokoh yang santun, lemah-lembut, tampan, cakap, pemberani, pemanah ulung, pembela kebenaran, dan idola kaum wanita. Sosok Arjuna merupakan gambaran dari ibadah puasa wajib di bulan Ramadhan yang penuh hikmah dan pahala sehingga menarik hati kaum Muslim untuk melakukan ritual beribadah sebanyak-banyaknya. Keahlian Raden Arjuna dalam bertempur dan memanah merefleksikan ibadah puasa sebagai senjata untuk melawan hawa nafsu. Arjuna merupakan rangkaian dari kata *Ar*, *ju* dan *na*. *Ar* kependekan dari kata *Arsa*, artinya akan atau mengharapkan, *Ju* kependekan dari kata maju, dan *Na* kependekan dari kata *rahina*, artinya terang karena penerangan dari langit atau agama. Jadi, Arjuna bermakna mengharapkan kemajuan atau kesuksesan ruhani (agama) dengan berpantang makan dari petang pagi sampai sore hari. Ini mengisyaratkan kepada *shiyam* atau puasa sebagai rukun Islam ketiga. Maksudnya, amalan puasa dapat membuat pelakunya berhati suci yang menyebabkan Tuhan berkenan mengaruniakan wahyu (petunjuk), sehingga hati menjadi terang-benderang. Oleh karena itu, sejarah membuktikan bahwa sebelum para nabi menerima wahyu, biasanya mereka melakukan puasa lebih dahulu (atau bertapa). Arjuna sebagai Ksatria Penengah disimbolkan dengan jari tengah, di mana jari tengah yang memiliki posisi paling tinggi ini menggambarkan bahwa dengan puasa manusia dapat meraih derajat yang tinggi, dan merupakan penengah atau penyeimbang untuk menahan hawa nafsu.

Keempat, Nakula. Nakula merupakan rangkaian dari kata *Na* dan *Kula*. *Na* kependekan dari kata *trisna* artinya kasihsayang, sedangkan *kula* kependekan dari kata *kawula* artinya masyarakat. Jadi, *Nakula* itu mengisyaratkan kepada Zakat sebagai rukun Islam keempat. Maksudnya, memberikan zakat, infak, sedekah, hadiah dan yang sejenisnya merupakan manifestasi dari cinta-kasih seorang muslim kepada sesama manusia sebagai makhluk Allah Swt. Nakula disimbolkan dengan jari manis di mana jari manis sebagai simbol cinta dan kasih sayang, karena biasa dipakaikan cincin tanda cinta.

Kelima, Sadewa. Sadewa merupakan rangkaian dari kata *Sa* dan *Dewa*. *Sa* kependekan dari kata *sangu* artinya bekal, *De* kependekan dari kata *gede*, artinya besar dan banyak, sedangkan *Wa* kependekan dari kata *dawa*, artinya panjang atau lama. Jadi, Sadewa itu mengisyaratkan kepada ibadah haji sebagai rukun Islam kelima. Maksudnya, ibadah haji itu membutuhkan bekal yang besar dan untuk keperluan hidup dalam waktu yang panjang, di samping untuk biaya transportasi, terlebih bagi seorang muslim Indonesia yang jauh dari kota Mekkah, kerajaan Saudi Arabia. Sadewa disimbolkan dengan jari kelingking, karena jari kelingking merupakan jari terkecil. Haji merupakan ibadah yang memerlukan syarat, sehingga tidak semua umat Islam bisa memenuhinya, atau hanya sebagian kecil saja yang bisa melaksanakannya.

BAB IV

CATUR SEMBAH PERDAMAIAN DEWA RUCI

Sebagaimana yang telah dijelaskan dalam bab dua, tata nilai perdamaian sufistik yang akan diungkapkan dalam bab ini merupakan kerangka kearifan lokal (*local wisdom*) mengikuti *framework* (rancang-bangun) yang telah dibuat oleh Mangkunegaran IV¹ (1809-1981 M) dalam *catur sembah*-nya, yaitu sembah raga, sembah cipta, sembah jiwa, dan sembah rasa.² Catur sembah tersebut penulis hubungkan dengan *framework* kajian sufistik berupa syariat, tarikat, marifat, dan hakikat.³

Kisah Dewa Ruci mengajarkan bahwa Tuhan adalah pusat alam, baik alam nyata (mikrokosmos) maupun alam

-
1. Lihat detail biografi Mangkunegara IV dalam Moh. Ardhani, *Pemikiran KGPA Mangkunegraa IV* (Semarang: Dahara Prize, 1995).
 2. Lihat Moh. Ardhani, *Pemikiran KGPA Mangkunegraa IV*, 96. Atau Empat tahapan tersebut dikiaskan ke dalam nada suara salah satu instrumen gamelan Jawa yang dinamakan Kempul atau Kenong dan Bonang yang menimbulkan bunyi; Neng-Ning-Nung-Nang. Sembah raga (syaria'at) disepadankan dengan istilah jumeneng (menetap) biasa disingkat dengan neng. Sembah cipta disepadankan dengan istilah hening atau wening (sepi) biasa disingkat ning. Sembah jiwa disepadankan dengan istilah kesinungan (hadiah) biasa disingkat nung. Sembahrasa disepadankan dengan istilah menang (juara) biasa disingkat nang. Lihat Edward Herbst, *Voice in Bali Energies and Perceptions in Vocal Music and Dance Theatre* (Hanover: Wessleyan University Press, 1997), 49; Dradjat Suhardjo, *Mengaji Ilmu Lingkungan Keraton* (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004), 141; Clara Brakel-Papenhuijzen, *The Bedhaya Court Dances of Central Java* (Leiden: E.J. Brill, 1992), 178.
 3. Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi: Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn 'Arabî oleh al-Jîlî* (Jakarta: Paramadina, 1997), 206.

gaib (makrokosmos). Pusat yang dimaksud di sini adalah zat pencipta, memberikan penghidupan yang seimbangan dan penuh kedamaian. Ciri pandangan hidup yang diajarkan dari kisah Dewa Ruci merupakan gambaran dari realitas yang mengarah kepada pembentukan kesatuan antara individu, masyarakat, dan alam raya. Pengkajian terhadap tata nilai perdamaian sufistik cerita pewayangan Dewa Ruci sebagai bagian dari kekayaan luhur budaya bangsa perlu untuk dilakukan, sekaligus juga berupaya untuk mengkritisi eksistensinya terkait dengan keniscayaan adanya perubahan budaya. Ruang pengkajian tata nilai perdamaian sufistik dari kearifan lokal menjadi tuntutan tersendiri bagi pengembangan institusional studi perdamaian dan bagi eksplorasi khazanah budaya suatu bangsa pada umumnya.

Pola Perdamaian Manusia dengan Alam Mikrokosmos

Pola perdamaian alam mikrokosmos (*jagad cilik*) dalam khazanah budaya Jawa merupakan sikap sekaligus juga pandangan hidup untuk berinteraksi dengan diri pribadi dan dunia nyata. Pola dalam hal ini berarti entitas yang terdefinisi dan dapat diidentifikasi dari budaya damai masyarakat Jawa melalui ciri-cirinya (*features*) dalam mengupayakan perdamaian.⁴ Penggunaan ciri-ciri tersebut untuk membedakan suatu pola perdamaian yang digunakan dengan pola lainnya ketika terjadi suatu konflik yang dialami dalam interaksi kehidupan masyarakat Jawa.

Pola sikap dan pandangan terhadap alam dunia nyata dalam budaya Jawa tecermin dalam laku-lampah manusia dengan lingkungannya, susunan manusia dalam masyarakat, tata kehidupan manusia sehari-hari, dan segala sesuatu yang nampak

4. Darma Putra, *Pengolahan Citra Digital* (Yogyakarta: Andi Offset, 2010), 303.

oleh mata. Dalam menghadapi kehidupan manusia yang baik dan benar di dunia ini tergantung pada kekuatan raga (sembah raga) dan kalbunya (sembah cipta) untuk selalu berupaya semaksimal mungkin menaati segala peraturan-peraturan, baik yang tersurat maupun tersirat. Bagaimana dinamika yang harus dilalui manusia dalam hubungannya dengan alam mikrokosmos, akan dipaparkan di bawah ini dua sembah yang seyogyanya dijalani oleh manusia, yaitu sembah raga dan sembah cipta yang dapat penulis kemukakan dari cerita Dewa Ruci.

1. Sembah Raga Menaati Aturan Syariat

Sembah raga dalam Kisah Dewa Ruci diawali dengan kegigihan sikap dan tekadbulat Bima untuk menjawab kegelisahan hatinya mencari air (*titra*) *prawitra* sebagai bentuk pengabdian perintah sang guru, Drona⁵, di saat-saat menghitung hari dilaksanakannya perang saudara Mahabharata⁶ yang telah ditetapkan di medan perang Padang Kurusetra sebagai penyelesaian konflik yang berkepanjangan antara wangsa (*clan*) Pandawa⁷ dan wangsa Kurawa.⁸ Perang itu sendiri bertujuan untuk menentukan siapa sebenarnya yang berhak dan secara sah memegang tampuk dan menjalankan roda pemerintahan Negeri Hastinapura.

5. Drona atau Durna merupakan Menteri Pendidikan, Menteri Keagamaan yang sekaligus menjabat sebagai Pemimpin Akademi Militer tempat di mana anak turunan bangsa Bharata, Kurawa dan Pandawa, digembleng dengan berbagai keilmuan. Lihat R. Rio Sudibyoprono, *Ensiklopedi Wayang Purwa* (Jakarta: Balai Pustaka, 1991), 168.
6. Lihat tentang sejarah bangsa Bharata dan konflik puncaknya berupa perang bharatayudha dalam karya William Buck, *Mahabharata* (New Delhi: Motilal Banarsidass, 2004); Nyoman S. Pendit, *Mahabharata* (Jakarta: Gramedia, 2010).
7. Pandawan merupakan sebutan bagi anak-anak Pandu, pangeran yang menjadi raja di Kerajaan Hastinapura yang berjumlah lima anak (Pandawa lima). Dari perkawinannya dengan Dewi Kunti, putrid kerajaan Mandura, dikaruniai tiga anak secara berturut-turut, yaitu Yudistira, Bima, dan Arjuna. Sedangkan dari pernikahannya dengan Dewi Madrim, putrid Kerajaan Mandaraka, dikaruniai dua anak kembar, yaitu Nakula dan Sadewa. Lihat R. Rio Sudibyoprono, *Ensiklopedi Wayang Purwa*, 375.
8. Kurawa merupakan sebutan bagi seratus anak-anak Deshtarata, putra mahkota Raja Hastinapura yang juga kakak kandung Pandu. Ia karena dikaruniai buta mata sejak lahir, maka tampuk kekuasaan sampai anak-anaknya Dewasa diserahkan pada Pandu. Lihat R. Rio Sudibyoprono, *Ensiklopedi Wayang Purwa*, 312.

Untuk persiapan di perang tersebut, dari perhitungan matematis di atas kertas, Kurawa lebih kuat dalam hal infrastruktur atau sarana dan prasarana, termasuk sumber daya manusianya dibanding pihak Pandawa, kecuali karena satu hal saja, Pandawa memiliki Sri Khrisna yang sangat sakti dan titisan dari Dewa Wisnu.⁹ Bima mencemaskan kekalahan pihak Pandawa, meski Sri Khrisna berada di pihaknya, namun dalam medan perang nanti telah disepakati bahwa ia hanya berperan sebagai sais kereta sang Arjuna. Oleh karenanya, Bima melakukan sembah raga dengan jalan berikhtiar secara badaniah mencari air tirtaprawita untuk menjawab kegelisahannya. Kisah tersebut dalam *Dhandanggula*¹⁰ serat Dewa Ruci diceritakan:

Arya Sena duk puruhita ring,

Dhang Hyang Druna kinen ngulatana,

Toya ingkang nucekake,

Marang sariranipun,

Arya Sena alias Wrekudara mantuk wewarti,

Marang negeri Ngamarta,

Pamit kadang sepuh,

Sira Prabu Yudistira,

9. Dewa Wisnu adalah dewa keabadian dan kesejahteraan. Lihat R. Rio Sudibyoprono, *Ensiklopedi Wayang Purwa*, 595.

10. Dhandhanggula merupakan bentuk puisi Jawa dengan ritma 10i, 10a, 8e, 7u, 9i, 7a, 6u, 8a, 12i, 7a. Angka merupakan jumlah suku kata satu baris, sedangkan huruf latin merupakan bunyi akhiran pada akhir tiap baris. Dalam komposisi tembang macapat (membaca sifat), dhandanggula merupakan komposisi lagu kelima yang bermakna Remaja beranjak menjadi dewasa. Komposisi itu secara berurutan adalah, Mijil, Maskumambang, Kinanti, Sinom, Dhandanggula, Asmarandhana, Gambuh, Durma, Pangkur, Megatruh, Pocung, Wirangrong. Pengertiannya secara detail lihat runtutan komposisi macapat dalam <http://sabdalangit.wordpress.com>, diakses tanggal 10 Februari 2012.

Kang para ri sadaya nuju marengi,

Aneng ngarsaning raka.¹¹

Artinya:

Arya Sena ketika berguru kepada,

Dhang Hyang Druna disuruh mencari,

Air yang menyucikan,

Kepada badannya,

Arya Sena alias Wrekudara pulang memberi kabar,

Kepada negeri Ngamarta,

Mohon diri kepada kakaknya,

Yaitu Prabu Yudistira,

Dan adik-adiknya semua,

Ketika kebetulan di hadapan kakaknya.

Kegelisahan yang sama juga dirasakan oleh pihak Kurawa, meski segalanya dalam takaran rasional lebih unggul dari Pandawa, namun melihat kekompakan anak-anak Pandu yang sangat sulit dipecahkan, bisa menjadi bumerang bagi anak-anak

11. Hamid Nasuhi, "Gagasan Mistik dalam Serat Dewa Ruci Karya Yasadipura I (1729 – 1803): Tinjauan Tasawuf Falsafi," Disertasi SPs UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, (2007), 97. Kisah dewa Ruci dalam bentuk narasi cerita bahasa Indonesia lihat A. Seno Sastroamidjojo, *Tjeritera Dewa Rutji (dengan Arti dan Filsafatnya)* (Jakarta: Kinta, 1962), 8; Ki Siswiharsojo, *Tafsir Kitab Dewarutji* (Yogyakarta: Jaker Lodjiketjil, 1966), 5; Tjabang Bagian Bahasa/Urusan Adat-Istiadat dan Tjeritera Rakjat Djawatan Kebudayaan Departemen Pendidikan Pengadjaran dan Kebudayaan, *Kitab Dewarutji* (Yogyakarta: Tjabang Bagian Bahasa/Urusan Adat-Istiadat dan Tjeritera Rakjat Djawatan Kebudayaan Departemen Pendidikan Pengadjaran dan Kebudayaan, 1960), 21; Suwaji Bustomi, *Dewaruci Apresiasi Pada Kesenian Wayang: Untuk Pelajar SLTP – SLTA Serta Para Guru* (Semarang: Media Wiyata, 1992), 6-7; Adhikara S.P., *Dewa Ruci* (Bandung: ITB Press, 1984), 1-2; Adhikara S.P., *Analisis Serat Dewa Ruci* (Yogyakarta: Yayasan Institut Indonesia, 1986), 1.

Deshtarata untuk mengalahkan Pandawa dalam penyelesaian konflik internal wangsa Baratha. Karenanya mereka berikhtiar secara ragawi (badaniah) bermusyawarah dengan segenap unsur-unsur kenegaraan berupaya memecah kedamaian Pandawa melalui cara membinasakan Bima.¹² Dengan taktik itu, pihak Kurawa berasumsi konflik bisa diselesaikan dengan cara mudah, tanpa harus melalui perang yang pasti akan banyak menelan korban dan biaya, sebagaimana diceritakan serat Dewa Ruci dalam *Dhandanggula*:

Raden Suwiry Kurawa sekti,

Miwah Rahaden Jayasusena,

Raden Rikadurjayane,

Prapteng ngarsa sang prabu,

Kang pinusthi mrih jayeng jurit,

Sor sirnaning Pandhawa,

Ingkang dadya wuwus,

Ajwa kongsi Bratayuda,

Yen kene ingapus kramaning aris,

Sirnaning kang Pandhawa.¹³

12. A. Seno Sastroamidjojo, *Tjeritera Dewa Rutji*, 8; Ki Siswoharsojo, *Tafsir Kitab Dewarutji*, 5; Tjabang Bagian Bahasa/Urusan Adat-Istiadat dan Tjeritera Rakjat Djawatan Kebudayaan Departemen Pendidikan Pengadjaran dan Kebudayaan, *Kitab Dewarutji*, 21; Suwaji Bustomi, *Dewaruci Apresiasi Pada Kesenian Wayang*, 6-7; Adhikara S.P, Dewa Ruci, 5.

13. Hamid Nasuhi, "Gagasan Mistik dalam Serat Dewa Ruci ...,"98; Empu Widayaka, *Serat Dewaruci* (Kediri: Tan Gun Swi, 1922), 3.

Artinya:

*Raden Suwirya Kurawa yang sakti,
Dan Raden Jayasusena Raden Rikadurjaya,
Tiba di hadapan Raja,
Yang disembah agar menang dalam perang,
Mengalahkan para Pandawa,
Yang menjadi dalam pembicaraan,
Jangan sampai terjadi perang Baratayuda,
Bila dapat ditipu secara halus,
Kemusnahan sang Pandawa.*

Bima dengan usaha kerasnya bertekad meraih air suci kehidupan dan pihak Kurawa dengan upayanya melenyapkan Bima, terlepas dari penilaian hitam-putih, kedua-duanya berupaya untuk berusaha meraih kedamaian hidup dengan jalan menaati peraturan yang berlaku di sepanjang hidup mereka.¹⁴ Bima, sosok yang dicitrakan dengan watak protagonis dengan kekuatan internal mendorong dirinya untuk menaati suatu peraturan atau norma atas dasar kemauan atau pertimbangan sendiri akan makna dan manfaat bagi dirinya untuk negaranya. Dalam kisah ini, ia berkeyakinan dengan menaati perintah gurunya, ketidakadilan dan kekerasan yang selama ini dilakukan oleh pihak Kurawa akan dapat disudahi demi kedamaian negeri Hastinapura.

Bagi Bima, meski perang belum terjadi, namun bila ketidakadilan dan penindasan merajalela, itu bukan damai sejati.¹⁵

14. Ki Siswoharsojo, *Tafsir Kitab Dewarutji*, 7.

15. Lihat M. Bambang Pranowo, *Islam Faktual Antara Tradisi dan Relasi Kuasa*

Sebab damai sejati membutuhkan situasi yang bebas dari ketidakadilan yang masih terjadi di mana-mana dan penindasan yang menghampiri manusia dalam hidup kesehariannya. Kesempatan damai sementara harus segera diisi keadilan sosial sebab pada dasarnya konflik di antara keluarga Pandawa dan Kurawa tidak lain merupakan simbol perlawanan kekecewaan rakyat terhadap ketidakadilan pemerintah pusat yang dijalankan oleh Kurawa. Kalau tidak, keadilan yang didasarkan pada ketidakadilan yang selama ini dirasakan rakyat Hastinapura hanya berupa rekonsiliasi palsu belaka. Rasa aman dan damai hadir dan berasal dari individu masyarakat, sehingga peran masing-masing individu dalam masyarakat sangat menentukan perdamaian yang telah berlangsung selama ini. Bambang Pranowo dengan sederhana meng-gambarkan tekad Bima dengan mengutip pujian menjelang shalat:

Elingana yen ana timbalan

Yen wis budal ora kena wakilan

Ora kena wakilan

Timbalane kang Maha Kuasa

Gelem ora bakale lunga

Artinya:

Ingatlah jika telah datang panggilan

Kau harus pergi dan tak bisa kau wakikan

Tak dapat kau wakikan

(Yogyakarta: Adicita Karya Nusa, 1999), 97.

Panggilan dari Yang Maha Kuasa

Mau tak mau kau harus pergi juga.

Duryudhana dan kelompok wangsa Kurawa sebagai pihak antagonis dari Kerajaan Hastinapura ketika bertatap muka dengan unsur-unsur anggota dan segenap komponen elit masyarakatnya, dalam tataran individu juga memiliki pemikiran yang sama dengan Bima.¹⁶ Pendeta Durna juga berpendapat bahwa peran individu masyarakat Hastinapura semisal Bima sangat besar dalam menciptakan perdamaian kehidupan. Menurut mereka kedamaian bangsa tetap akan terjaga bila masing-masing individu mampu membentengi diri dan saling mengingatkan antar sesama masyarakat untuk menjaga keharmonisan hidup dari pengaruh-pengaruh pemikiran maupun tindakan yang mengarah pada upaya disintegrasi bangsa semisal perbuatan ‘makar’ yang akan dilakukan oleh Bima.

Negara hanya mendorong dan mendukung setiap upaya yang dilakukan masyarakat agar perdamaian di bumi Hastinapura tetap lestari sesuai dengan amanat perjanjian yang telah dibuat oleh Pangeran Bisma ketika serah-terima Kerajaan Hastinapura kepada Destarata. Kerja sama antara seluruh jajaran pemerintah dan rakyat diharapkan terus terjalin dengan baik, tidak hanya dalam menjaga perdamaian, namun juga bagaimana membangun infrastruktur dan pemahaman masyarakat terhadap pentingnya peran individu dalam pembangunan perdamaian.

16. Sisi yang mengundang konflik Pihak Kurawa, meminjam analisa M. Bambang Pranowo, di antaranya adalah keinginan birokrasi yang hendak mendukung sepenuhnya dinasti kekuasaan. Lihat M. Bambang Pranowo, *Islam Faktual*, 86-87; M. Bambang Pranowo, *Multidimensi Ketahanan Nasional* (Tangerang: Pustaka Alvabet, 2010), 30; Ki Siswiharsojo, *Tafsir Kitab Dewarutji*, 12.

a. Menaati Hukum Formal

Apa yang diupayakan Bima, Durna, dan pihak Kurawa di atas selaras dengan paradigma fakta sosial struktural fungsionalisme. Durkheim mengungkapkan bahwa masyarakat merupakan satu kesatuan di mana di dalamnya terdapat bagian-bagian yang dibe-dakan.¹⁷ Bagian-bagian dari sistem tersebut mempunyai fungsi masing-masing yang membuat sistem menjadi seimbang. Bagian tersebut saling interdependensi satu sama lain dan fungsional, sehingga jika ada yang tidak berfungsi maka akan merusak keseimbangan sistem. Masyarakat pada sejatinya, sepakat untuk tunduk pada hukum-hukum formal yang telah disepakati bersama dan menghindari gangguan keamanan (disfungsi) sebagai ganti dari kalimat konflik.

Bima dengan gerakannya berfungsi sebagai bagian rakyat kecil yang berupaya untuk menyejahterakan hidupnya dan Kurawa sebagai birokrat juga berfungsi menjalankan roda pemerintahan Negara Hastinapura. Keduanya, secara fungsional, dengan perbedaan strata sosial masing-masing, saling menjalankan fungsinya di masyarakat dalam kerangka kesatuan dan harmoni. Justru ketika Bima dan pihak Kurawa berdiam diri tidak memberdayakan fungsinya, maka keseimbangan roda pemerintahan tidak akan berjalan dengan seimbang. Oleh karenanya, menurut Durkheim, disfungsi sistem sosial yang ingin dipulihkan oleh Bima dan Kurawa merupakan suatu keniscayaan yang positif demi keberlangsungan negara Hastinapura, tanpa konflik justru Hastinapura akan terjadi ketimpangan atau disfungsi.¹⁸

17. Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method* (terj.) Sarah A Solovay, John H. Mueller (New York: The Free Press A Division of MacMillan Inc., 1964), 65; Emile Durkheim, *The Division of Labour in Society* (terj.) W.D. Halls (New York: The Free Press A Division of MacMillan Inc., t.th), 11; Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 2008), 570; Mudji Sutrisno dan Hendar Putranto (ed.), *Teori-teori Kebudayaan*, 111-112; Peter Burke, *Sejarah dan Teori Sosial*, 198.

18. Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, 66.

Konflik antara Bima dan Kurawa hanya dianggap sebagai suatu penyakit (patologi) dan hanya merupakan suatu kondisi yang bersifat sementara. Masyarakat selalu memiliki pengaturan yang membuat dirinya tetap bertahan dan tidak terjadi disintegrasi. Masyarakat Hastinapura menurut pendekatan ini selalu meng-usahakan terjadinya suatu posisi seimbang. Dengan logika ter-sebut, maka menurut Durkheim hierarki sosial dan konsentrasi kekuasaan Kurawa menjadi berguna bagi bertahannya masyarakat Hastinapura.

Pandangan determinisme sosial struktural fungsionalisme Durkheim dikritik oleh paradigma teori konflik Dahrendorf.¹⁹ Dalam paradigma Teori konflik Dahrendorf, masyarakat Hasti-napura bukan suatu masyarakat yang statis dan tunduk pada keadaan sosialnya, akan tetapi masyarakat yang dinamik mem-punyai dua wajah, yaitu konsensus dan konflik. Tidak akan pernah ada masyarakat tanpa konflik dan konsensus yang menjadi persyaratan satu sama lain. Konflik di negara Hastinapura tidak akan pernah terjadi tanpa adanya konsensus sebelumnya antara elemen-elemen masyarakatnya untuk menaati segala aturan yang berlaku, begitu juga sebaliknya.

Bima sangat tidak mungkin berkonflik dengan keluarga Kurawa kalau tak ada kontak sebelumnya di antara mereka; tak ada integrasi sebelumnya yang menyediakan basis bagi munculnya konflik di negara Hastinapura. Di lain pihak, aliansi keluarga Pandawa dan keluarga Kurawa, merupakan contoh di mana ada bagian-bagian konflik yang justru mampu menyediakan basis bagi terciptanya integrasi di negara Hastinapura. Keluarga Pandawa sebagai bawahan yang diatur

19. Ralf Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society* (California: Stanford University Press, 1979), 157.

dan Kurawa sebagai kelas atas yang mengatur. Otoritas secara tersirat menyatakan dua kelompok yang bertentangan, yakni superordinasi dan subordinat.²⁰ Di mana yang menduduki posisi otoritas diharapkan mengendalikan bawahan. Kedua kelompok ini mempunyai kepentingan yang berbeda, bahkan dipersatukan oleh kepentingan yang sama. Kelompok penguasa ingin tetap mempertahankan *status quo* sedangkan kelompok yang dikuasai ingin adanya sebuah perubahan. Konflik berfungsi untuk menciptakan perubahan dan perkembangan.

Dalam teori Coser,²¹ konflik Bima dengan Kurawa dapat bersifat fungsional secara positif maupun negatif. Fungsional secara positif apabila konflik tersebut berdampak memperkuat kelompok, baik dari kalangan Pandawa maupun dari kalangan Kurawa. Sebaliknya bersifat negatif apabila bergerak melawan struktur. Dalam kaitannya dengan sistem nilai yang ada dalam masyarakat Hastinapura, konflik bersifat fungsional negatif apabila menyerang suatu nilai inti yang telah disepakati bersama. Dalam hal konflik antara Keluarga Besar Pandawa dengan Keluarga Besar Kurawa, konflik dapat bersifat fungsional positif karena akan membantu pemantapan batas-batas struktural dan mempertinggi integrasi dalam kelompok.

Teori konflik Coser, lebih dekat dengan pendapat dari Jhon Galtung. Jika teori Galtung diterapkan untuk menganalisa perjuangan Bima, maka secara sosial, ada dua kondisi perdamaian yang diinginkan oleh Bima, yaitu perdamaian negatif dan perdamaian positif.²² Perdamaian negatif

20. Ralf Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society*, 206.

21. Lewis A. Coser, "Social Conflict and the Theory of Social Change" dalam *The British Journal of Sociology*, Vol. 8, No. 3. September, (1957), 200-201.

22. Johan Galtung, sebagaimana dikutip oleh C.A.J. Coady, menyatakan bahwa jenis kekerasan (*violence*) tidak hanya berupa fisik saja, melainkan juga ada kekerasan yang bersifat psikis, semisal cuci otak, indoktrinasi, dan teror atau ancaman. C.A.J. Coady, *Morality and Political Violence* (New York: Cambridge University Press, 2008), 25. Lihat paradigma perdamaian Galtung lebih detail dalam Johan Galtung, "A Structural Theory of Imperialism," dalam *Journal of Peace Research*, Vol. 8, No.2 (1971), 81-117.

merupakan situasi di mana tidak ada perang sama sekali yang terjadi di Negara Hastinapura, meskipun antara kubu Kurawa dan Pandawa. Kondisi ketaatan pada hukum formal kaum struktural fungsionalis dan teori konflik, merupakan suatu bentuk perdamaian negatif sebagai hasil dari suatu toleransi bersama. Perdamaian yang dalam artian positif menghendaki situasi negara Hastinapura tanpa ada kekerasan yang terjadi sama sekali, baik kekerasan dalam bentuk langsung, kekerasan secara struktural, termasuk juga kekerasan secara kultural.

Apa yang dikemukakan Johan Galtung sejalan dengan perdamaian yang diajarkan oleh aturan-aturan Islam. Namun demikian, Islam menghendaki perdamaian, baik positif maupun negatif itu semuanya harus berlandaskan atas tuntunan ajaran Ilahi. Islam merupakan agama yang mengajarkan perdamaian umat manusia secara lahir dan batin sesuai dengan apa yang digariskan dalam al-Qur'an dan Hadis Nabi. Makna generik Islam yang berarti kepatuhan diri (*submission*) kepada Tuhan dan perdamaian (*peace*) setidaknya merupakan bukti universal yang paling gamblang jika Islam merupakan agama yang penuh cinta-damai bukan agama yang mengajarkan kekerasan.²³ Perdamaian, kasihsayang, keadilan, kesejahteraan manusia lahir dan batin merupakan keteladanan yang dipraktikkan dan diajarkan oleh Nabi Muhammad Saw. kepada seluruh umat manusia di seluruh penjuru pelosok dunia ini.

b. Menegakkan Hukum Allah

Dalam khazanah syariat Islam, sembah raga yang diajarkan dalam babak awal kisah Dewa Ruci ini mengajarkan kepada semua komponen masyarakat dan individu manusia sebagai bagian dari mikrokosmos untuk terus-menerus membangun

23. Maulana Muhammad Ali, *The Holy Qur'an* (Lahore, AAIL, 1996), 4.

pilar-pilar kedamaian yang disebutkan dalam sabda Rasulullah Sayyidina Muhammad Saw. yang dikemukakan oleh Ibn ‘Arabī dan dikutip oleh Yunasril Ali:²⁴

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا نَزَلَ عَلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالَى وَإِنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا خَطَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْأَرْضِ خَطًّا وَخَطَّ خُطُوطًا عَنْ جَانِبِي الْخَطِّ يَمِينًا وَشِمَالًا ثُمَّ وَضِعَ أَصْبَعُهُ عَلَى الْخَطِّ وَقَالَ تَالِيَا وَإِنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ وَأَشَارَ إِلَى تِلْكَ الْخُطُوطِ الَّتِي خَطَّهَا عَنْ يَمِينِ الْخَطِّ وَيُسَارِهِ فَتَفَرَّقَ بَيْنَهُمَا عَنْ سَبِيلِهِ.

Rasulullah Saw. bersabda tatkala turun firman Allah Swt., “Dan sesungguhnya ini adalah jalan-Ku yang lurus.” Beliau membuat satu garis di tanah dan beberapa garis lain di sebelah kanan dan kiri garis pertama. Kemudian ia meletakkan jarinya di atas (pada) garis itu dan bersabda, “Ini adalah jalanku yang lurus, maka ikutilah olehmu dan jangan kamu mengikuti jalan-jalan itu (sembari beliau menunjuk kepada garis-garis yang terdapat di sebelah kanan dan kiri dari satu garis tadi), karena (hal itu) menyebabkan kamu bercerai-berai dari jalan-Nya.” (HR. Ahmad).

Ibn ‘Arabī menjelaskan ayat di atas, sebagaimana dipaparkan Yunasril Ali bahwa tuntutan (*taklīf*) syariat yang berupa perintah-perintah (*awāmir*) dan larangan-larangan (*nawāhī*) wajib dipatuhi dan dijalankan oleh seluruh umat manusia sepanjang hayatnya.²⁵ Ajaran syariat merupakan aturan-aturan formal dan norma-norma keagamaan yang berfungsi sebagai undang-undang dan peraturan-peraturan yang menata kehidupan manusia menjadi harmonis dalam hubungan dengan Penciptanya, antar sesama makhluk, bahkan dengan jagat raya ini. Pelanggaran terhadap aturan-aturan tersebut akan menimbulkan kekacauan. Bagi Ibn ‘Arabī

24. Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi*, 95-96.

25. Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi*, 96.

syariat merupakan suluh yang menerangi jalan kehidupan manusia. Keengganan, terlebih lagi keangkuhan untuk tidak menggunakan tuntunan obor syariat akan berakibat pada kegelapan dan disorientasi tujuan di sepanjang jalan yang akan dilalui manusia. Jalan yang ia tempuh akan penuh dengan kegelapan dan senantiasa dihadap oleh bahaya.

Tuhan menurunkan syariat sebagai panduan bagi manusia untuk menciptakan kerukunan dan kedamaian tidak saja hanya di dunia ini, juga bagi alam semesta.²⁶ Syariatpun menjadi sara-na manusia dapat mengenal Sang PenciptaNya secara benar. Akal manusia yang serba terbatas tidak mampu untuk melihat kebenaran yang sejati. Oleh karenanya, manusia membutuhkan panduan dari syariat yang terangkum dalam kitab-kitab suci sebagaimana yang telah diajarkan oleh para utusan Allah (*Rasūlullāh*) semenjak Adam hingga nabi dan rasul terakhir, Muhammad Saw. Taklif Gusti Allah kepada seluruh umat manusia mengandung dua aspek, yaitu aspek *Ḥaq* (batin) dan aspek *khalq* (lahir). Penting untuk ditekankan dan digarisbawahi, antara dua aspek itu pada dasarnya hanya merupakan satu hakikat dan bukan merupakan sesuatu yang berlawanan ataupun berlainan.

Merujuk pendapat al-Syatibi, ajaran-ajaran syariat tersebut terangkum dalam tujuan-tujuan syariat atau disebut *maqāsid syarī'ah*.²⁷ Dalam *maqāsid syarī'ah*, ada lima pokok

26. Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi*, 97.

27. Lihat penjelasan tentang *maqāsid shari'ah* secara detail dalam Abū Ishāq al-Shatibi, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām* Jilid II, Ta'liq oleh Muḥammad al-Hiḍr Husain (Beirut: Darul Fikr, tt). Maqasid al-syari'ah terdiri dari dua kata yakni maqāsid dan al-shari'ah. maqāsid adalah jamak dari maqsud yang berasal dari fiil qasda yang berarti mendatangkan sesuatu, juga berarti tuntutan, kesengajaan dan tujuan. Lihat Abū Ḥusain Aḥmad ibn Farīs ibn Zakaria, *Mu'jam Maqayis al-Lughah*, Juz. I (Beirut: Dār al-Fikr, 1979), 891. Syariah menurut bahasa berarti jalan menuju sumber air yang dapat pula diartikan sebagai jalan ke arah sumber pokok keadilan. Lihat Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab*, Jilid. VIII, (Beirut: Dār al-Ṣadr, t.th.), 175.

yang telah dijaga oleh sembah raga Bima dalam babak ini sebagaimana diceritakan di atas. Pertama, *hifz al-dīn* (menjaga keyakinannya).²⁸ Kedua, *hifz al-māl* (menjaga harta).²⁹ Ketiga, *hifz al-nafs wa al-‘ird* (menjaga jiwa dan kehormatan individu). Keempat, *hifz al-‘aql* (menjaga kebebasan berpikir). Kelima, *hifz al-nasl* (menjaga keturunan). Kelima hak tersebut merupakan hak *ḍaruriyat* (primer) yang hakiki. Jika kelima hak tersebut dijaga oleh umat manusia, maka perdamaian akan mudah tercipta.

Kegigihan Bima untuk menerapkan sembah raga, sesuai dengan sabda Rasulullah Saw.:

إِنَّ هَذَا الدِّينَ مَتِينٌ فَأَوْغِلْ فِيهِ بِرَفْقٍ ، فَإِنَّ الْمُتَنَبِّتَ لَا أَرْضًا قَطَعَ ، وَلَا ظَهْرًا أَبْقَى (رواه أحمد والبيهقي)

*Agama ini kuat, maka masukilah dengan kelembutan, sesungguhnya orang yang macet kendaraannya, tidak ada jarak yang ia capai atau punggung yang memberikan manfaat. (HR. Ahmad dan Baihaqi).*³⁰

Rasulullah Saw. dalam hadis tersebut memaparkan prinsip hukum utama dalam syariat Islam. Beliau mengatakan bahwa hukum agama ini keras dan kesempurnaannya tidak terbilang, barangsiapa berusaha keras sebagaimana Bima untuk menerapkan semuanya, untuk mencapai kesempurnaannya secara keseluruhan, maka ia akan terputus dari jalannya dan hilanglah kekuatan untuk meraihnya, atau bahkan mendapatkan keburukan yang tidak diharapkannya. Setiap

28. Abū Ishāq al-Shatibi, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām* Jilid II, 4.

29. Abū Ishāq al-Shatibi, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām* Jilid II, 4; Wahbah al-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Juz II, (Beirut: Dār al-Fikr, 1998), 1046-1051.

30. Lihat Musnad Ahmad dalam Hadis No. 12579, Kitab ke-6, Sisa Sahabat yang banyak Meriwayatkan Hadis, Bab 32 Musnad Anas ibn Malik. Lihat <http://id.lidwa.com/app/>, diakses tanggal 12 Februari 2012.

muslim hendaknya mengambil hukum ini dengan berangsur-angsur dan bertahap, melatih dirinya agar selalu selaras dengan hukum syariat dengan penuh kelembutan dan kesabaran. Rasulullah Saw. menggambarkan orang-orang yang tergesa-gesa memaksa meretas jalan kesempurnaan agamanya, tanpa ada kelembutan dengan kendaraan tunggangannya atau sarana yang memindahkannya, maka mereka tidak akan sampai tujuan yang mereka tuju, atau menyisakan sarana yang menyampaikan mereka kepada tujuan tersebut.

Jalaluddin Rakhmat menyatakan bahwa prinsip hukum syariat Islam pada hakikatnya adalah sebuah *riyadah* (latihan) besar bagi raga manusia, yang mengandung hikmah besar yang seharusnya jelas di mata umat Islam semua. Umat Muslim semua tahu bahwa beban hukum Islam itu berat di hati dan raga, maka sudah menjadi kewajiban setiap muslim untuk melatih hati dan raganya agar bisa berjalan bersama dan beriringan dengan hukum Allah Swt.,³¹ dan manusia tidak dituntut oleh Islam untuk membebani diri dengan hukuman berat yang tidak mampu dipikul atau sabar atasnya. Yang dituntut dari seorang Muslim sebagaimana halnya Bima adalah membina dirinya agar selalu bisa mengikuti jalan yang benar, bisa akrab dan lunak dengan jalan tersebut, dan tidak dituntut dengan kekerasan dan penyempitan gerak yang memperdayanya. Islam tidak datang dengan kekerasan ini, Allah tidak akan membebani hamba-Nya untuk dekat kepada-Nya dengan kesulitan yang memberatkannya.³²

31. Jalaluddin Rakhmat, *Tafsir Sufi Al-Fatihah Mukadimah* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000), 81; Jalaluddin Rakhmat, *Tafsir Bil Ma'tsur Pesan Moral Alqur'an* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1993), 9.

32. Shaykh Muhammad Hisham Kabbani, *The Naqshabandi Sufi Tradition Guide Book of Daily Practice and Devotions* (Fenton: ISCA, 2004), 173.

Karenanya yang diharapkan dari seorang Bima sebagaimana cerita di atas dan bagi seorang Muslim adalah pembiasaan diri terhadap prinsip-prinsip ajaran Islam, tunduk secara total dengan pedoman hidup yang Islami, karena di balik semua itu ada kebaikan dan kebahagiaan diri. Hal ini tidak akan terjadi pada diri Bima jika tidak dilalui dengan penuh kesabaran dalam tahapan-tahapannya, membawa diri kedalam agama dengan satu langkah demi langkah, sehingga langkah pertama menjadi etape bagi langkah berikutnya, sehingga sebagian besar langkah saling menguatkan dan menyempurnakan kekurangan sebagian yang lain, tidak ada kekhawatiran langkah bagi Bima untuk balik atau mundur karena kesulitan yang tidak mampu dipikunya. Lihatlah contoh baik tentang langkah kelembutan yang penuh kesabaran ini, tahapan-tahapan laku Bima Dalam cerita Dewa Ruci.

Sejalan dengan pendapat sufistik di atas, sembah raga yang diajarkan dalam serat Dewa Ruci merupakan persembahan yang dilakukan oleh raga untuk melampaui raga itu sendiri. Sunan Bonang dalam *Suluk Wujil* menjelaskan:

*Utamaning sarira puniki,
Angrawuhana jatining salat,
Sembah lawan pujine,
Jatining salat iku,
Dudu ngisa tuwin magerib,
Sembah araneke,
Wenange puniku, lamun aranana salat,
Pan minangka kekembangan salat daim,
Ingaran tata krama.*

Artinya:

Keutamaan diri ini adalah

Mengetahui hakikat salat,

Sembah dan pujiannya

Shalat yang sesungguhnya

Bukanlah mengerjakan salat Isya sampai Magrib (shalat 5 waktu)

Itu namanya sembah

Sejatinya itu, apabila disebut salat,

Seperti hiasan pada salat daim,

Itulah yang dinamakan tata karma (shalat).

Sembah raga atau tataran syariat sejati tidak hanya mengerjakan shalat lima waktu. Shalat sejati adalah shalat *daim*, yaitu bersatunya semua indra dan tubuh manusia untuk selalu memuji-Nya dengan kalimat penyaksian bahwa yang suci di dunia ini hanya Tuhan: *hu-Allah*, Dia Allah. *Hu* saat menarik napas dan *Allah* saat mengeluarkan napas. Lebih lanjut Sunan Bonang juga menjelaskan tentang cara melakukan Shalat *Daim* lewat *Suluk Wujil*, yaitu:

Pangabektine ingkang utami,

Nora lan waktu sasolahira,

Punika mangka sembahe meneng muni puniku,

Sasolahe raganireki,

Tan simpang dadi sembah,

Tekeng wulunipun,

Tinja turas dadi sembah,

Iku ingkang niat kang sejati, puji tan papegetan.

Artinya:

Berbakti yang utama

Tidak mengenal waktu

Semua tingkah lakunya itulah menyembah. Diam, bicara,

dan semua gerakan tubuh

Merupakan kegiatan menyembah.

*Wudhu, buang air besar dan air kecilpun juga kegiatan
menyembah.*

Itulah niat sejati. Pujian yang tidak pernah berakhir.

Tata nilai perdamaian sembah raga sebagai syariat menuju perdamaian juga dapat dilihat dari penjabaran perintah guru Drona kepada Bima untuk mencari air suci yang terletak di hutan *Tikbrasara*,³³ daerah pegunungan *Candramuka*,³⁴ di

33. *Tikbrasara* merupakan gabungan dua kata *tikbra* dan *sara*. Kata *Tikbra* berarti susah, prihatin, sedangkan *sara* bermakna tajam, dahsyat. Dengan demikian, *Tikbrasara* berarti rasa prihatin yang sangat hebat. Lihat A. Seno Sastroamidjojo, *Tjeritera Dewa Rutji*, 10; S.P. Adhikara, *Analisis Dewaruci*, 9.

34. *Candramuka* berarti bentuk (*sculpture*) paras muka (*wuwuke ning rai*) dengan alat-alatnya yang dapat menangkap segala perangsangan pancaindra (*wiwaraning poncodrio*), yaitu mata, telinga, hidung, kulit, dan lidah. Bagian ini dinamakan juga penjaga muka (*pangrekso atau rekso muko*) atau gerbang pernapasan. Lihat A. Seno Sastroamidjojo, *Tjeritera Dewa Rutji*, 10; S.P. Adhikara, *Analisis Dewaruci*, 9

bawah Gua Gandamana.³⁵Dalam *Dhandanggula* bait 13 dikisahkan:

*Sayektine yen ulun lampahi,
Resi Druna alon wuwusira,
Adhuh suteng ulun angger,
Tirta suci nggenipun,
Pan ing wana Tibrasareki,
Turuten tuduhingwang,
Banget parikudu,
Nucekaken ing badanira,
Ulatana soring Gandawedaneki,
Ing wukir Candradimuka.³⁶*

Artinya:

*Sungguh akan kutunjukkan,
Resi Druna lirik kata-katanya,
Aduh anakku tercinta,
Air suci letaknya,
Berada di hutan Tibrasara,*

35. A. Seno Sastroamidjojo, *Tjeritera Dewa Rutji*, 10; Ki Siswoharsojo, *Tafsir Kitab Dewarutji*, 8-9; Tjabang Bagian Bahasa/Urusan Adat-Istiadat dan Tjeritera Rakjat Djawatan Kebudayaan Departemen Pendidikan Pengadjaran dan Kebudayaan, *Kitab Dewarutji*, 25; Adhikara S.P. *Dewaruci*, 3.

36. Hamid Nasuhi, "Gagasan Mistik dalam Serat Dewa Ruci ...," 99.

*Ikutilah petunjukku,
 Harus diperhatikan,
 Itu akan menyucikan dirimu,
 Carilah di bawah Gandawedana,
 Di gunung Candramuka.*

Di tempat yang sudah disebutkan tersebut, Bima alih-alih mendapatkan keinginannya, ia malah harus mengobrak-abrik hutan dan pegunungan itu untuk kemudian bertarung dengan dua raksasa *Rukmuka* dan *Rukmakala*, meskipun pada akhirnya ia berhasil menaklukkan semuanya, sebagaimana yang dikisahkan dalam serat Dewa Ruci dalam *Pangkur*,³⁷ bait 16:

*Rukmakala ngrik manrajang,
 Wus cinandhak winayangken binanting,
 Ing sela ditya maledug,
 Sumyur rahnya sumebar,
 Sareng pejah Rukmuka Rukmakaleku,
 Sirna bangkene tan ana,
 Jer samya jawata luwih.*³⁸

37. Secara filosofis, pangkur bermakna bila usia telah uzur, datanglah penyesalan. Manusia menoleh kebelakang (mungkur) merenungkan apa yang dilakukan pada masa lalu. Dalam metrum tembang Jawa pangkur berarti tembang yang terdiri dari tujuh larik dan akhiran kalimatnya berpola 8 – a, 11- i, 8 – u, 7 – a, 12 – u, 8 – a, 8 – i.

38. Hamid Nasuhi, “Gagasan Mistik dalam Serat Dewa Ruci ...,” 103.

Artinya:

Rukmakala menggeram menerjang

Tertangkap werkudara diangkat dan dibanting

Di atas batu raksasa itu meledak

Kepalanya pecah berkeping-keping

Rukmuka dan rukmakala sama-sama mati

Bangkainya hilang tidak ada

Seperti Dewa yang sakti.

c. Disiplin dan Sucikan Diri Gapai Cinta Ilahi

Menurut penafsiran Adhikara dan Seno Sastroamidjo,³⁹ perintah Kyai Drona kepada Bima tersebut merupakan salah satu bentuk tata nilai perdamaian ajaran sembah raga yang harus dijalani Bima sebagai puncak dari laku tahap awal ini dengan tujuan melatih raganya dari perilaku yang dapat membuat *reregeding ati* (kotornya hati) setelah berupaya membiasakan raga dengan segala sifat baik. Wacana sufi menamakan tahapan tersebut dengan istilah *Takhalli*.⁴⁰ *Takhalli* adalah membersihkan diri dari sifat-sifat tercela “kekotoran hati” dari maksiat lahir dan maksiat batin. Niels Mulder dalam karyanya, *Di Jawa: Petualangan seorang Antropolog*, membahasakan laku Bima itu dengan istilah semedi.⁴¹ Semedi adalah latihan diri untuk mengenal kehidupan. Bagi Suwardi Endaswara, semedi merupakan laku mistik yang *indescritable*, sulit dilukiskan. Semedi memiliki bentuk dua macam,

39. A. Seno Sastroamidjo, *Tjeritera Dewa Rutji*, 9-10; S.P. Adhikara, *Analisis Serat Bimasuci* (Yogyakarta: Yayasan Institut Indonesia, 1986), 13-14.

40. M. Zain Abdullah, *Dzikir dan Tasawuf* (Solo: Qaula, 2007), 45.

41. Niels Mulder, *Di Jawa: Petualangan seorang Antropolog* (terj.) Sofia Mansoor (Yogyakarta: Kanisius, 2007), 49-50; Suwardi Endaswara, *Mistik Kejawan*, 142-143.

yaitu semedi dengan perantara benda atau ide dan semedi secara langsung. Kedua bentuk semedi ini sering digunakan oleh para *salik* dari Jawa penempuh kesempurnaan hidup. Semedi langsung digunakan oleh mistikawan dengan berhubungan batin secara langsung dengan Tuhan. Dalam ritual mistik kejawaan, semedi adalah jalan yang ditempuh untuk mencapai intisari mistik, yaitu hubungan langsung dengan Tuhan. Jalan yang ditempuhnya melalui pengasingan diri dengan menjadi pertapa dan berkontemplasi. Pada suatu saat manusia yang semedi akan sampai pada tingkat kesatuan mistik, maka ia tak sadarkan diri atau mengalami ekstase. Namun, ekstase ini sudah disadari dan diniati.

Uniknya, menurut penjelasan Hamid Nasuhi, perintah Drona terhadap Bima sebenarnya adalah murni sebuah konspirasi jahat yang dilakukan pihak Kurawa untuk melenyapkannya.⁴² Akan tetapi, bagi Bima, perintah itu diartikan memiliki makna-makna positif. Pertama, sebagai bentuk ketaatan seorang murid kepada guru (*Murshīd*). Kedua, sebagai sarana untuk menyucikan hidupnya dengan menguasai ilmu kesempurnaan. Bima berguru pada Drona untuk menggapai dan menggami ilmu agama dalam hidupnya. Dalam mencari ilmu, seseorang harus selalu berprasangka baik terhadap Resi sebagaimana yang dicontohkan oleh Bima kepada gurunya, Resi Drona. Orang yang mau mendalami ilmu *kasampurnan* hidup harus melakukan hal-hal yang berat, tidak mudah dan sulit dengan membongkar gunung-gunung keangkuhan, egoisme, dan kesombongan. Dengan kata lain, ia mesti membongkar sifat-sifat keduniawianya. Dalam dunia sufi, menurut Amatullah Armstrong, seorang mursyid secara konstan menuntun murid-muridnya.⁴³ Dia di mana-mana, mendampingi

42. Hamid Nasuhi, *Serat Dewa Ruci*, 177.

43. Amatullah Armstrong, *Menembus Langit Memoar Seorang Muslimah Australia* (terj.) Miranda Risang Ayu dkk (Bandung: Mizan Pustaka, 2005), 249.

setiap murid yang tengah berjuang dan berusaha keras sesuai kerinduan dan kemampuan masing-masing. Tiap-tiap murid akan mendapat ijazah wirid-wirid pribadi yang unik dan tidak boleh didiskusikan dengan orang lain, kecuali dengan sang mursyid. Sisi hubungan mursyid-murid ini cukup terbuka dan langsung.

Drona melihat pertarungan sengit di dalam diri individu Bima untuk memecahkan kegelisahannya walaupun ia sudah memiliki watak baik menjelang perang Baratayudha, suatu pertarungan antara sifat baik dan sifat buruk yang berkecamuk di dalam dadanya. Pergolakan batin yang dialami Bima merupakan konflik internal yang tak berkesudahan dan tak disadari olehnya. Oleh karena itu, untuk menyadarkan dan mengakhirinya, Drona menyuruh Bima bersemedi dengan ritual pertama mencari tirtaprawita yang terletak di hutan *Tikbrasara*, daerah pegunungan *Candramuka*, di bawah gua *Gandamana*.

Drona memerintahkan Bima untuk menemukan kesadaran diri membongkar kegelapan yang meliputi raganya untuk menemukan kedamaian jiwa yang didamba. Tata nilai perdamaian hidup yang diajarkan Kisah Dewa Ruci dalam tataran ini intinya bahwa apa yang Bima hadapi (*muka*) di hutan tersebut intinya adalah *tamsil*-perumpamaan (*candra*) ketamakan (*raksasa*) dan kesenangan lahiriyah (*madana*) akan keduniawian atau materi (*rukma*) yang dihadapi (*muka*) seseorang. Sehingga akhirnya ia menuju (*sara*) dan terjerat (*kala*) kesedihan dan kepedihan hidup yang nelangsa (*tibra*). Oleh karena itu, lumpuhkan (*gada*) keserakahan (*raksasa*) dalam diri Bima.

Tata nilai perdamaian khazanah kearifan lokal cerita pewayangan Dewa Ruci dalam babak ini juga menjabarkan kepada manusia bahwa dalam fakta sosial kehidupannya akan mengalami berbagai macam hal konflik internal seperti kegagalan,

ketegangan mental, keputusan, kejenuhan, dan lain sebagainya yang memaksa manusia untuk terbebas dari kondisi tersebut dan menggantinya dengan konsep-konsep kebahagiaan dan kedamaian dengan ukuran yang berbeda-beda.⁴⁴

Ketamakan akan keindahan jasmani, pemuasan nafsu, pencarian tempat-tempat hiburan, penumpukan materi dan lain sebagainya yang tidak dapat disebutkan keseluruhan menjadi obsesi ragawiyah umat manusia dalam berusaha mencari kebahagiaannya dalam tolak ukur kedamaian menjalani hidup. Berbagai macam usaha yang dilakukan umat manusia untuk mewujudkan kesenangan raganya tersebut, tidak mampu memenuhi kebutuhan akan kedamaian itu. Justru hal tersebut membuat manusia terjatuh dalam keserakahan, monopoli, ketidakadilan, dorongan menghancurkan sesama dan pemuasan akan nafsu yang tiada habisnya. Demikianlah umat manusia mencari kebahagiaannya dengan cara-cara salah yang hanya mendapatkan kebahagiaannya sekejap mata.

Sesungguhnya kisah Dewa Ruci telah mengajarkan bagaimana mencari kedamaian, kebahagiaan dan keharmonisan kehidupan. Kedamaian, kebahagiaan dan keharmonisan kehidupan yang paling dasar pada hakikatnya berada di dalam raga tiap individu manusia, di mana raga ini mampu terbiasa melatih diri mengendalikan hawa nafsu, bukan melenyapkannya. Raga manusia akan merasa damai dari konflik dengan cara mampu membiasakan diri melepaskan ketamakan, kebencian, iri hati, pemuasan, keserakahan, kegelapan raga sehingga raga begitu damai dari hiruk-pikuk konflik duniawi.

44. Ian Saphiro, *Evolusi Hak dalam Teori Liberal* (terj.), Masri Maris (Jakarta: Yayasan Obor, 2006), 53; Anton van Harskamp (ed.), *Konflik-konflik dalam Ilmu Sosial* (Yogyakarta: Kanisius, 2005), 239; Peter Burke, *Sejarah dan Ilmu Sosial* (terj.) Mestika Zed dan Zulfami, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2003), 141.

Kedamaian ragawi merupakan salah satu bagian kondisi yang didambakan setiap individu umat manusia. Tetapi dalam realita, damai ragawi tidak selamanya bersemi dalam kehidupan. Hal tersebut disebabkan ada sebagian manusia tamak dan rakus terhadap dunianya sehingga tidak segan-segan mengeksploitasi dan mengebiri kehidupan sesamanya untuk kepentingan individu ataupun kelompoknya. Hawa nafsu ragawinya digunakan sebagai legitimasi kesewenangan sebagian manusia untuk menjajah sesama. Hal tersebut dilakukan berangkat dari paradigma bahwa eksistensi manusia terhadap kelangsungan hidup ini ditentukan oleh manusia itu sendiri. Bila individu, suku atau bangsa tidak mampu berinteraksi dan lulus seleksi alam maka wajar kalau mereka tidak bisa bertahan hidup di atas muka bumi ini.

Peperangan yang tidak kunjung padam, kebencian makin membara, orang banyak yang tak berdosa harus menjadi korban keganasan manusia itu sendiri. Akankah kondisi ini terus berlanjut? Tidak ada seorang pun dapat memprediksi bahwa perang di atas muka bumi akan sirna dan kedamaian akan bersemi. Kehidupan hedonis-materialistis yang melanda individu umat manusia saat ini menjadi faktor pemicu keganasan yang mengoyak kedamaian di seluruh penjuru dunia.

Menurut Hazim Amir, raga (badan/jasad) merupakan perwujudan paling konkret dari ruh, dan retasan berasal dari derivasi terdekatnya yakni pancaindra sejati. Jasad menjadi wahana adanya sifat. Jasad menjadi bingkai sifat, diumpamakan sebagai *kodhok kinemulan ing leng (katak berselimut pada lubang)*. Katak personifikasi dari sifat manusia yang rendah, karena cenderung mengikuti hawa nafsu (*rasaning karep*) yang diselimuti oleh *liang* atau rumah katak (lubang); *liang* adalah personifikasi dari jasad. Sifat-sifat manusia yang masih tunduk oleh jasad, merupakan gambaran zat sifat yang masih terhalang dan dikendalikan oleh

sifat kemakhlukan. Sifat-sifat zat Tuhan dalam diri manusia masih diliputi oleh sifat kedirian manusia. Sebaliknya, pencapaian kemuliaan hidup manusia dilambangkan sebagai *kodhok angemuling leng (katak menyelimuti lubang)*, apabila jasad keberadaannya sudah “di dalam.” Artinya hakikat manusia sudah diliputi oleh sifat zat Tuhan.⁴⁵

Pengalaman dan penghayatan spiritual yang dialami oleh Bima dalam penelitian ini selain dari paradigma makro-sosial sufistik, kejawen, menunjukkan pula adanya suatu fenomena yang dapat dijelaskan dalam tata nilai perdamaian mikro definisi atau tindakan sosial perspektif sosiologi interaksionalisme simbolik. Menurut Herbert Blumer, dalam Margaret M. Poloma, interaksionisme simbolik bertumpu pada tiga premis: 1) Manusia bertindak terhadap sesuatu berdasarkan makna-makna yang ada pada sesuatu itu bagi mereka; 2) Makna tersebut berasal dari “interaksi sosial” seseorang dengan orang lain; 3) Makna-makna tersebut disempurnakan di saat proses interaksi sosial berlangsung.⁴⁶ Tidak ada yang inhern dalam suatu obyek sehingga ia menyediakan makna bagi manusia. Makna Bima mencari air suci berasal dari interaksi dengan orang lain, terutama dengan orang yang dianggap cukup berarti, yakni Drona.

45. Hazim Amir, *Nilai-nilai Etis dalam Wayang*, 121.

46. Lihat penjelasan detail interaksionisme simbolik dalam Herbert Blumer, *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1969); Margaret M. Poloma, *Sosiologi Kontemporer*, (terj.) Tim Yasogama (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2003), 258. Lebih jauh menurut K.J. Veeger bahwa masyarakat digambarkan sebagai proses interaksi. Dengan mengutip pendapat Simmel, Veeger sepakat bahwa masyarakat terbentuk atas jaringan relasi-relasi yang berbeda-beda antara orang yang menjadikan mereka bersatu, kesatuan sosial tidak hanya terbentuk dengan relasi integratif dan harmonis, dan tidak semua kesatuan sosial mempunyai lama waktu dan intensitas yang sama. K.J. Veeger, *Realitas Sosial: Refleksi Filsafat Sosial Atas Hubungan Individu-Masyarakat dalam Cakrawala Sejarah Sosiologi* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1993), 92. Interaksi sosial ini lebih lanjut dilihat dengan teori Interaksionisme Simbolik yang digagas oleh semisal John Dewey, Geroge Herbert Mead dan H. Blumer. Lihat Soeprapto, Riyadi HR, *Interaksionisme Simbolik* (Malang: Averroes Press, 2002), 108.

Berdasarkan perspektif interaksi tersebut, fenomena interaksi antara Drona, Bima, Pandawa dan Kurawa, dapat dijelaskan mekanismenya, apakah terjadi karena kompetisi atau konflik. Pada realitas interaksi antara Drona dan Bima, tampaknya sulit menghindarkan penilaian bahwa Drona memandang kehadiran Bima yang digambarkan Keluarga Pandawa kepada Bima sebagai tipu muslihat untuk menghancurkannya. Apa yang terjadi dalam diri para keluarga Kurawa, berupa tidak tipu muslihat membinasakan Bima menandakan kompetisi antar-kelompok dalam masyarakat. Hal ini menandakan bahwa di sepanjang sejarah yang tercatat, manusia telah meneliti sifat realitas dan menemukan konflik di situ. Perhatian manusia terhadap konflik, telah tecermin dalam literatur keagamaan kuno.⁴⁷

Pendapat Goerge Herbert Mead kalau digunakan untuk melihat sosok Bima dalam kisah awal Dewa Ruci, menyatakan bahwa pikiran Bima untuk meraih *Tirtapawitra* demi meraih keharmonisan hidupnya mempunyai corak sosial. Percakapan dalam batin Bima adalah percakapan antara “aku” dengan “yang lain” di dalam aku. Untuk itu, laku Bima memberi tanggapan kepada diri bima atas cara para Kurawa bagaimana akan memberi tanggapan kepada Bima. “Ke-diri-an” diartikan sebagai suatu konsepsi individu terhadap dirinya sendiri dan konsepsi orang lain terhadap dirinya. Konsep tentang “diri” bima menyaratkan bahwa individu adalah subjek Bima yang berperilaku. Dengan demikian, maka dalam “diri” Bima itu tidaklah semata-mata pada anggapan orang secara pasif mengenai reaksi-reaksi dan definisi-definisi orang lain saja. Menurut pendapatnya yang digunakan untuk mendedahkan

47. Dengan mengutip pendapat Weber, Lauer memberi contoh perang antar dewa di zaman kuno terjadi bukan hanya untuk melindungi kebenaran nilai-nilai kehidupan sehari-hari, tetapi juga keharusan memerangi dewa-dewa lain seperti mereka sendiri, sebagaimana komunitas mereka juga berperang, dan peperangan ini mereka harus menunjukkan kemahakuasaan mereka. Lihat Robert H. Lauer, *Perspektif Tentang Perubahan Sosial*, (terj.) Alimandan (Jakarta: PT. Rineka Cipta, 1993), 277.

“diri” Bima, diri Bima sebagai subjek yang bertindak ditunjukkan dengan konsep “I” dan diri Bima sebagai objek ditunjuk dengan konsep “me.”

Jika lingkungan menampilkan suasana perdamaian, maka individu akan merespon hal tersebut dengan berupaya hidup secara damai dan harmonis, begitu juga sebaliknya. Kesadaran individu untuk hidup harmonis merupakan buah dari determinasi sosial bentukan lingkungannya. Hal itu berbeda dengan tata nilai perdamaian sufistik, perdamaian dunia memang benar berawal dari kesadaran individu merespon lingkungannya, akan tetapi bukan merupakan determinasi lingkungannya. Individu dengan kesadarannya sendiri walaupun kontradiktif dengan lingkungannya, tetap berupaya terus-menerus mendamaikan eksistensi hidupnya. Bahkan upaya kontinuitas ragawi tersebut dinyatakan belum sempurna kalau tidak melangkah dan meraih tata nilai keharmonisan hidup pada tahapan-tahapan selanjutnya. Allah Swt. berfirman:

قَدْ أَفْلَحَ مَنْ رَزَاهَا (٩) وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا (١٠)

Sesungguhnya beruntunglah orang yang menyucikan dirinya. Dan sesungguhnya merugilah orang yang mengotorinya. (QS. Al-Syams/91: 9-10).

Paradigma perdamaian sembah raga setuju dengan paradigma syariat. Syariat merupakan patokan dalam menjalankan ajaran agama dan sudah ditentukan. Ketentuan pertama berasal dari nabi, baik bersifat wahyu dari Allah dalam al-Qur’an maupun yang berasal dari sunnahnya (kebiasaan hidup nabi) berupa hadis. Kedua, syariat ditentukan oleh ulama setelah yang bersangkutan mengambil kesimpulan dari al-Quran, hadis, ijma’ ulama-ulama sebelumnya, dan qiyas (analogi) dari kasus-kasus yang ada.⁴⁸ Oleh

48. Lihat Fuad Jabali, Sahabat Nabi, 40; M Imam Aziz(ed.), *Kumpulan Kolom dan Artikel Abdurrahman Wahid* (Yogyakarta: LKIS, 2002), 118.

karena syariat itu mengikuti ujaran dari ulama-ulama sebelumnya, maka ilmu tentang syariat disebut sebagai *gugon-tuhon*.

Dalam bahasa agama, syariat adalah *wajib al-yaqin*, atau keyakinan wajib yang harus diikuti oleh pemeluk agama.⁴⁹ Bila pengamalan syariat itu direnungkan dalam-dalam, maka fungsi utamanya adalah untuk membangkitkan rasa disiplin. Tentu saja disiplin ini hanya berlaku bagi orang-orang yang sepaham, atau sealiran (mazhab). Bila di satu tempat atau daerah ada beberapa mazhab, maka pelaksanaan syariat dapat menimbulkan friksi atau gesekan. Beberapa gesekan yang mungkin timbul dalam masyarakat adalah waktu penentuan awal Ramadhan, Syawal, dan Idul Adha. Pergesekan dan konflik juga bisa timbul pada perkara-perkara yang bersifat *furu'*(cabang) seperti *qunut*, tahlilan, selamatan, peringatan hari tertentu, dan upacara tertentu. Penting untuk dicatat, amalan ibadah pada tingkatan syariat ini amat mudah dipolitisasi dalam negara. Bila negara terjebak politisasi syariat, maka tinggal tunggu pecah konfliknya.

Konklusinya, tata nilai perdamaian sufistik sembah raga syariat menuju perdamaian pada tataran awal ini seseorang dididik untuk berdisiplin menaati segala peraturan yang berlaku di masyarakat demi menjaga keharmonisan dan kedamaian hidup. Sebagai individu, sembah raga mengajarkan kepada umat manusia untuk melatih diri menyelaraskan kehidupannya dengan kehidupan sosial yang berlaku di masyarakat. Sebagai bagian dari masyarakat, ia bersama-sama dengan komponen masyarakat lainnya terus berupaya secara kontinu untuk mengharmoniskan kehidupan di segala aspek lini masyarakat.

49. Adian Husaini dan Nuim Hidayat, *Islam Liberal: Sejarah, Konsep, Penyimpangan dan Jawabannya* (Jakarta: GIP, 2006), 130; Hasan Muhammad al-Sharqawi, *Manhaj Nahwa 'Ilmī Islāmī* (Kaira: Dār al-Ma'arif, 1994), 168.

Berdasarkan pemaparan di atas, tata nilai perdamaian sufistik kisah pewayangan Dewa Ruci berupa sembah raga syariat menuju perdamaian ini juga sepadan dengan teori sosiologi, berupa paradigma makro fakta sosial dan juga paradigma mikro interaksionisme simbolik. Namun demikian, secara makro tata nilai perdamaian sufistik dalam pewayangan Dewa Ruci berbeda dalam skop jangkauannya. Kalau dalam paradigma ilmu sosial, tata nilai perdamaian makro negeri Hastinapura merupakan realitas fakta sosial kehidupan manusia dengan struktural dan fungsi-fungsi elemennya, sedangkan dalam pewayangan Dewa Ruci, makrokosmos itu lebih cenderung dekat dengan interaksionisme simbolik. Tata nilai perdamaian interaksionisme simbolik menyatakan bahwa keharmonisan hidup berawal dari kesadaran individu untuk merespon balik tanggapan-tanggapan lingkungan yang diterimanya.

Sembah raga tersebut, meskipun lebih menekankan gerak laku badaniah, namun bukan berarti mengabaikan aspek rohaniah, sebab orang yang magang laku selain ia menghadirkan seperangkat fisiknya, ia juga menghadirkan seperangkat aspek spiritualnya sehingga ia meningkat ke tahap kerohanian yang lebih tinggi, yaitu sembah cipta sebagai tarikat kedamaian hidup. mikrokosmos dalam pikiran orang Jawa adalah sikap dan pandangan hidup terhadap dunia nyata. Tujuan utama dalam hidup adalah mencari serta menciptakan keselarasan atau keseimbangan antara kehidupan makrokosmos dan Mikrokosmos untuk menuju pada yang membuat hidup (*sangkan paran dumadi*), yaitu Tuhan Yang Maha Esa.

Saiq Aqil Siraj menjelaskan bahwa bagi kaum sufi, pengenalan kepada Allah, sebagaimana yang dilakukan dalam laku sembah raga Bima, merupakan tujuan primer dan pijakan

mendasar (*iltizam*) dalam proses beribadah seorang manusia.⁵⁰ Melalui tujuan ini, kaum sufi berkonsentrasi melatih ruhaninya (*tajrībah ruḥīyah*) untuk menggapai penyucian hatinya (*tazkiyah al-nafs*) secara kontinu. Dengan begitu, kedirian kaum sufi akan selalu penuh dengan rasa merunduk (*khauf*) dan selalu optimis (*raja'*), tanpa mengenal rasa putus-asa, pesimistis, apatis, dan segala penyakit kepribadian yang dirasakan oleh manusia pada umumnya. Dalam hiruk-pikuk keduniaan, sufi tegar dan jauh dari keterpesonaan yang membuat dirinya lalai dari ingat Allah (*zīkrullah*).

Secara praktis, revolusi spiritual lakon sembah raga Bima lazim ditempuh melalui pelatihan spiritual kaum sufi yang terformulasikan dalam *maqāmat ruḥīyah* (*station* atau tahapan spiritual).⁵¹ *Maqāmat ruḥīyah* yaitu kedudukan seorang hamba di hadapan Allah yang digapai melaui macam-macam ibadah, *mujahadah*, *riyaḍah*, serta hanya mempersembahkan jiwa-raganya kepada Allah. Secara umum tahapan tersebut terdiri atas tujuh tingkatan, yaitu tobat, *wara'*, *zuḥūd*, *faqr*, sabar, tawakal, dan rela atau syukur. Bima dalam lakon sembah raga ini telah melampaui setidak-tidaknya *maqāmat*, taubat, *wara'*, sabar.

1) Taubat

Yunasril Ali dan Ahmad Thib Raya menjelaskan bahwa menurut Imam al-Ghazali, taubat dari dosa dengan cara kembali kepada Allah merupakan jalan bagi orang yang sedang mengadakan perjalanan, modal bagi orang-orang yang beruntung, langkah awal para Murid, kunci istiqamah orang-orang yang condong kepada

50. Said Aqil Siroj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi Bukan Aspirasi* (Bandung: Mizan, 2006), 92.

51. Said Aqil Siroj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial*, 93.

Allah, teropong bagi orang-orang pilihan dan orang-orang yang dekat kepadanya (*muqarrabīn*).⁵²

Taubat merupakan salah satu bentuk kewajiban yang seyogyanya dilakukan oleh setiap manusia, baik ia merasa berdosa ataupun tidak merasa berdosa. Bagi si pendosa, taubat sebagai jalan untuk memohon ampunan kepada Allah atas segala khilaf-salah yang telah dilakukan. Bagi yang tak merasa, taubat berarti sebagai upaya lebih mendekatkan diri kepada Allah Swt., karena ia merupakan salah satu perintah agama yang harus dilakukan oleh umat manusia.

Di dalam al-Qur'an, istilah taubat dengan berbagai bentuk derivasinya terulang sebanyak 87 kali. Taklif tuntunan manusia untuk bertaubat dalam al-Qur'an di antaranya adalah:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُكَفِّرَ عَنْكُم سَيِّئَاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُم جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا وَاعْفُ رَ لَنَا إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٨)

Hai orang-orang yang beriman, bertaubatlah kepada Allah dengan taubatan nasūḥā (taubat yang semurni-murninya). Mudah-mudahan Rabb-mu akan menutupi kesalahan-kesalahanmu dan memasukkanmu ke dalam Jannah yang mengalir di bawahnya sungai-sungai, pada hari ketika Allah tidak menghinakan Nabi dan orang-orang mukmin yang bersama Dia; sedang cahaya mereka memancar di hadapan dan di sebelah kanan mereka, sambil mereka mengatakan: “Ya Rabb Kami, sempurnakanlah bagi Kami cahaya Kami dan ampunilah kami; Sesungguhnya Engkau Maha Kuasa atas segala sesuatu.” (QS. Al-Tahrīm/66: 8).

52. Lihat Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi*, 71. Ahmad Thin Raya, “Hakikat Taubat,” <http://athibraya.blogspot.com>, diakses tanggal 30 Juli 2012.

Hadis Nabi:

مَا مِنْ رَجُلٍ يُذْنِبُ ذَنْبًا ثُمَّ يَقُومُ فَيَتَطَهَّرُ ثُمَّ يُصَلِّي ثُمَّ يَسْتَغْفِرُ اللَّهَ لَهُ ثُمَّ قَرَأَ هَذِهِ الْآيَةَ: وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاجِسَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرِ اللَّهُ ذُنُوبَهُ إِلَّا اللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَىٰ فَعْلِهِمْ وَهُمْ يَعْلَمُونَ. أُولَٰئِكَ جَزَاءُهُمْ مَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَجَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا.

Setiap orang yang melakukan perbuatan dosa kemudian dia bangkit lalu berwudlu, melakukan shalat, kemudian ia memohon ampunan kepada Allah Swt., maka Allah akan memberikan ampunan kepadanya. Setelah itu ia membaca ayat yang berbunyi: Dan orang-orang yang apabila melakukan perbuatan dosa atau menganiaya diri mereka, mereka segera mengingat Allah dan memohon ampunan atas dosa yang telah dilakukannya. Siapa pula yang akan memberi ampunan kepada dosa-dosa mereka kecuali Allah. Kemudian mereka menyadari bahwa mereka tidak akan melakukan lagi pekerjaan-pekerjaan yang pernah dilakukan sebelumnya. Mereka itulah balasan mereka yang pantas adalah pengampunan dari Tuhan mereka dan surga-surga yang di bawahnya mengalir sungai-sungai dan mereka kekal di dalamnya. (HR. Abu Dawud, al-Nasai, Ibn Majah dan Baihaqi).

Dalil *naqli* ayat suci al-Qur'an dan hadis di atas pula tergambar dalam laku sembah raga sufistik Bima. Dalam serat Dewa Ruci bagian *Dangdanggula I* syair 12, Bima sangat tertarik dengan anjuran Durna bahwa jika ia menjalankan laku taubat dengan mencari air tirta pawitra, maka kehidupannya akan dapat disucikan. Lebih dari itu, menurut penafsiran Hamid Nasuhi, Bima akan dapat menguasai beberapa hal, yaitu dapat mengontrol dan menguasai dinamika kehidupannya, meraih ilmu kesempurnaan, menjadi manusia insan kamil (unggul), menjadi manusia berguna bagi keluarga, bangsa dan negara, dan juga dapat masuk *Triloka* (suarga/*Jannah*) yang kekal nan abadi.⁵³

53. Hamid Nasuhi, *Serat Dewa Ruci*, 176-177.

Serat Dewa Ruci bagian *Dangdanggula* I bait 12-13 menjelaskan:⁵⁴

Kagyat obah kang samya alinggih,

Prabu Duryudana lon ngandika,

Yayi den kapareng kene,

Dyan Wrekudara njujug Dhang Hyang Druna sigra ngabekti,

Rinangkul jangganira,

Babo suteng ulun,

Sira sida ngulatana,

Tirta ening dadi sucining ngaurip,

Yen iku ketemua.

Artinya:

Terkejutlah semua yang hadir,

Prabu Dryudana berkata pelan,

Adikku marilah ke sini,

*Raden Wrekudara langsung menghadap Dhang Hyang Druna
segera meyembah,*

Dirangkul/dipeluk lehernya,

Wahai anakku,

Kau jadi pergi mencari,

Air jernih untuk menyucikan diri,

54. Hamid Nasuhi, *Serat Dewa Ruci*, 81.

*Jika itu telah kau temukan.
Tirta nirmala wisesaning urip,
Wus kawengku aji kang sampurna,
Pinunjul ing jagad kabeh,
Kauban bapa biyung,
Mulya saking sira nak mami,
Leluwihing triloka,
Langgeng ananipun,
Arya Sena matur nembah,
Inggih pundi prenahe kang toya ening,
Ulun mugl tedahana.*

Artinya:

*Air suci penghidupan, sudah berarti kau mencapai
kesempurnaan,
Menonjol di antara sesama makhluk, dilindungi ayah ibu,
Mulia darimu anaku,
Berada dalam triloka,
Adanya kekal,
Arya Sena berkata sembah,
Ya di manakah tempatnya sang air jernih,
Mohon aku ditunjukkan.*

Hal di atas pun sebenarnya bukan merupakan tujuan utama dari laku sembah Bima. Niat yang paling utama ingin diraih Bima adalah dapat bersatu dengan Hyang Maha Suci.

.....

Wong nedya mrih pinutus

Panunggale Hyang Maha Suci.

Artinya:

.....

Niat saya ingin mencari yang diperintahkan

Untuk bersatu dengan Yang Maha Suci.

Niat utama Bima untuk menyucikan dirinya sehingga dapat bersatu dengan Tuhan merupakan *station* sufistik tahap pertama dari beberapa fase-fase perjalanannya. Bima bertaubat kepada Allah dengan jalan mencari tirta pawitra yang diyakininya dapat menyucikan dirinya. Yunasril Ali berpendapat bahwa taubat merupakan *maqām* awal dari jalan yang harus ditempuh oleh seorang *salik*. Ardani meskipun menaruh tahapan taubat dalam sembah kalbu karena mendahulukan *maqām* takwa, menjelaskan bahwa bertaubatnya seseorang itu mengandung banyak aspek dan sasaran yang berbeda-beda. Bima selain bertaubat dari perbuatan salah dan dosa, bisa juga berarti ia bertaubat karena lalai atau lupa untuk selalu mengingat Allah dan bertaubat dari rasa riya atas kebaikan dan ketaatan kepada Allah.⁵⁵ Dengan ketiga aspek itulah Bima memulai niatannya untuk berupaya menyucikan diri mendekat kepada Allah Swt.

55. Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi*, 71; Muh. Ardani, *Al-Qur'an dan Sufisme Mangkunegara IV*, 72.

2) Wara'

Maqām kedua yang dilalui Bima setelah taubat yaitu *wara'*. Hal tersebut dalam serat Dewa Ruci tergambarkan dari kehati-hatian (*ora pepeka*) Bima dalam perjalanan untuk menempuh kedamaian hidup dengan mendapatkan air suci. Bima berupaya untuk selalu waspada dalam perjalanannya dari hal-hal yang akan dapat menggagalkan usahanya. Kewaspadaan dalam perjalanan itulah yang menurut penulis merupakan tahapan *maqām* ke-*wara'*-an Bima, setelah menapaki tingkatan taubat.

Serat Dewa Ruci *Dandanggula* bait 16 menceritakan:

*Bok kasasar nggonira ngulati,
Saking ewuhe panggonanira,
Arya Sena lon wuwuse,
Nora pepeka ingsun,
Anglakoni tuduh sang Yogi,
Bima gya pamit medal,
Lajeng lampahipun,
Kang maksih aneng jro pura,
Samya mesem nateng Mandraka nglingnya ris,
Kaya paran solahnya.*

Artinya:

*Jangan sampai tersesat dalam usaha mencari,
Oleh sulitnya letak air suci itu,*

*Arya Sena menjawab pelan,
Aku tidak akan lengah,
Dalam menjalankan petunjuk sang guru.
Bima segera mohon diri keluar,
Melanjutkan perjalanan.*

Petunjuk guru Drona oleh Bima dianggap sebagai syariat baginya untuk dapat meraih kedamaian hidup. Syariat itu akan dijalankan Bima secara hati-hati (*wara'*) dengan tidak gegabah (*ora pepeka*) mengambil segala tindakan. Ibn Taimiyah sebagaimana dikutip oleh Amīn ibn 'Abdillāh al-Shaqāwī mendefinisikan *wara'* dengan pengertian menahan diri dari perkara yang terkadang bisa memudharatkan, termasuk di dalamnya adalah perkara-perkara yang diharamkan dan yang syubhat.⁵⁶ Orang yang menjaga perkara yang syubhat maka dia telah menjaga agama dan kehormatan dirinya dan orang yang terjebak ke dalam perkara yang syubhat maka dia telah terjatuh pada perkara yang diharamkan, sama seperti seorang penggembala yang menggembalakan gembalaannya di sekitar perbatasan, hampir saja dia melewati batasnya.

Telah disebutkan sebelumnya tentang perkataan guru Drona bahwa Bima jangan sampai tersesat dalam perjalanan lakunya. Hal tersebut dalam tahapan *wara'* dikarenakan bisa terjadi dalam beberapa hal, yaitu kesamaran dalam hukum, dan seorang Bima tidak mengetahui apakah dia termasuk di dalam perkara yang dianjurkan oleh syariat dengan jelas atau di dalam perkara yang justru malah dilarang oleh syariat untuk dikerjakan dengan jelas. Perkara ini memiliki contoh yang sangat banyak dalam realitas

56. Amīn ibn 'Abdillāh al-Shaqāwī, *al-Wara'* (Riyad: Bayt al-Islām, 2010), 3.

kehidupan, sebab perbedaannya didasarkan pada perbedaan penafsiran dan pemahaman para ulama, di antara mereka ada yang menganggap halal dan sebagian yang lain berkata haram. Menyikapi polemik tersebut Bima memilih tidak gegabah dan berhati-hati, atau dalam bahasa fikih terkenal dengan istilah *ber-ikhtiyat*.

3) Sabar

Sabar menurut Mangkunegara IV dalam serat Wedhatama *Pupuh Pucung* bait 11 dijelaskan:⁵⁷

Lila lamun kelangan nora getun

Trima yen ketaman

Sak serik sameng dumadi

Tri legawa nalangsa srah ing batara.

Artinya:

Bersifat rela, tidak menyesal jika kehilangan sesuatu

Bersifat menerima dan bersabar hati apabila mendapatkan

Perlakuan buruk atau menyakitkan hati dari sesama manusia.

Ketiga, bertawakal dan pasrah dengan tulus-ikhlas kepada Allah.

Laku Bima yang menjelaskan keteguhan, sabar dalam perjuangannya tecerminkan dalam *Dandanggula* bait 6-7, diceritakan:

57. Muh. Ardani, *Al-Qur'an dan Sufisme Mangkunegara IV*, 74 dan 133.

*Tan winarna kang kari prihatin,
Kawuwusa Sena lampahira,
Tanpa wadya among dhewe,
Mung braja kang tut pungkur,
Lampah mbener amurang margi,
Prahara munggend ngarsa gora reh gumuruh.*

Artinya:

*Tak terkisahkan keadaan yang ditinggalkan dalam kesedian,
Diceritakanlah perjalanan Sena,
Tanpa kawan hanya sendirian,
Hanyalah sang petir yang mengikutinya dari belakang,
Berjalan lurus menentang jalan,
Angin topan yang menghadang di depan terdengar gemuruh
riuh.
Ana atur segah tan tinolih,
Langkung adreng prapteng Kurusetra,
Marga geng kambah lampahe,
Glising lampahira sru.*

Artinya:

*Kesediaan yang sudah disanggupi tak mungkin ditolehnya,
Sangat kuat tekatnya untuk menuju hutan Kurusetra,*

Jalan besar yang dilaluinya,

Sungguh cepat jalanya.

Kesabaran laku sembah Bima sejalan dengan ajaran-ajaran sabar menurut Qur'an dalam surat Ali'Imran ayat 146-147:

وَكَايْنِ مِنْ نَبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِيثُونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا
وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ (٦٤١) وَمَا كَانَ قَوْلُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا
ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ (٧٤١)

Dan berapa banyaknya Nabi yang berperang bersama-sama mereka sejumlah besar dari pengikut (nya) yang bertakwa. Mereka tidak menjadi lemah karena bencana yang menimpa mereka di jalan Allah, dan tidak lesu dan tidak (pula) menyerah (kepada musuh). Allah menyukai orang-orang yang sabar. Tidak ada doa mereka selain ucapan: “Ya Tuhan Kami, ampunilah dosa-dosa Kami dan tindakan-tindakan Kami yang berlebih-lebihan dalam urusan kami dan tetapkanlah pendirian Kami, dan tolonglah Kami terhadap kaum yang kafir. (QS. Ali Imran/3: 146-147).

Sabar berarti tabah hati. Zun al-Nun al-Mishrī menjelaskan bahwa sabar memiliki pemahaman menjauhkan diri dari hal-hal yang bertentangan dengan kehendak Allah, tetapi tenang ketika mendapatkan cobaan, dan menampakkan sikap cukup walaupun sebenarnya berada dalam kefakiran. Selanjutnya, menurut Ibn Aṭaillāh mengatakan sabar berarti tetap tabah dalam menghadapi cobaan dengan sikap yang baik.⁵⁸ Di kalangan para sufi, sabar yaitu sabar dalam menjalankan perintah-printah Allah, dalam menjauhi segala larangan-Nya dan dalam menerima segala percobaan-percobaan yang ditimpakan-Nya pada diri kita. Sabar dalam menjalani cobaan dan tidak menunggu-nunggu datangnya pertolongan.

58. al-Naisaburī Al-Qushairī, *al-Risālah al-Qushairiyah fī 'Ilm al-Tasawwuf* (Qahirah: Dār al-Khair, tt.), 184.

Sebagai konsekuensi dari perolehan *maqāmat* yang bersifat konstan, sebagai seorang sufi, maka Bima akan mengalami *aḥwāl*, yaitu kondisi spiritual yang menyelimuti kalbu manusia secara spontan dan tidak langgeng. Ahwal itu anugerah (*mawāhib*) Allah yang dipersembahkan kepada para salik. *Aḥwāl* merupakan ekspresi ketulusan seorang sufi dalam mengingat Allah. Oleh karena itu, ia tidak dapat diraih melalui jalan ibadah, *riyadah*, ataupun *mujahadah*. Kehadirannya semata-mata karunia Allah. Di antara *aḥwāl* itu adalah *al-muraqabah* (visi), *al-qurb* (kedekatan), *al-maḥabbah* (kecintaan), *al-khauf* (segan), *al-raja'* (optimistis), dan *al-yaqīn* (keteguhan). *Aḥwāl* pada dasarnya merupakan proses revolusi kalbu yang mengandung dua substansi, yaitu *takhalli* dan *tajalli*. Takhalli merupakan upaya membersihkan jiwa manusia dari sifat-sifat *bashariyah* yang berupa kelezatan, kemanfaatan, nafsu dan hasrat serta kekuatan dan kelemahan. Upaya ini menyentuh aspek lahiriyah dan jasmani sisi kemanusiaan (*al-bashar*) Bima. Sisi batin dan kalbu manusia akan dijelaskan dalam uraian di bawah ini.

2. Sembah Cipta Tarekat Membersihkan Kalbu

Sembah cipta dalam cerita pewayangan Dewa Ruci, menurut penulis dimulai ketika Bima melaporkan pertanggungjawaban atas upayanya kali pertama mencari air tirtapawitra yang menemui kegagalan di hutan *Tikbrasara* beserta kendala-kendalanya kepada Drona. Oleh Drona, Bima untuk kali kedua disuruh mencari itu di tengah samudra. Dalam serat Dewa Ruci *Pangkur* 28-29 diceritakan:

Sang Druna angrangkul sigra,

Babo-babo lagya ingsun ayoni,

Katemenane ing guru,

*Mengko wus kalampahan,
Nora mengeng ngantepi tuduhing guru,
Iya mengko sun wewarah,
Enggone ingkang sayekti.*

Artinya:

*Guru Druna segera memeluk,
Wahai kau yang sedang kuuji,
Benar-benar mengikuti petunjuk guru,
Kini telah terbukti,
Tidak menolak dalam melaksanakan perintah guru,
Nanti kuberi petunjuk,
Tentang letak yang sebenarnya.*

*Iya thelenging samodra,
Yen sirestu ngguru pun bapa kaki,
Ngesung teleng samodra gung,
Wrekudara turira,
Sampun menggah ing thelenging samodra gung,
Wontena nginggiling swarga,
dhasar engkang sapta bumi.*

Artinya:

Yaitu di tengah samudra,

Jika sungguh kau akan berguru kepadaku,

Masuklah ke dalam samudra luas itu,

Wrekudara menjawab,

Jangankan masuk ke dalam lautan,

Di puncak surga pun,

Dan di dasar bumi ketujuh pun.

Bima melapor kepada Drona bahwa belum berhasil menemukan air tirtapawitra di pegunungan *Candramuka* sebagaimana telah diuraikan pada subbab terdahulu.⁵⁹ Drona berkilah bahwa perintah pertama merupakan ujian bagi ketaatan dan kepatuhan Bima dan hal tersebut telah dibuktikan dengan baik. Kini Bima ditunjukkan jalan untuk mencari air suci itu di dasar samudra. Dengan kebulatan yang teguh Bima menyanggupinya. Setelah pamitan dengan sang guru dan saudara-saudaranya dari pihak Kurawa, Bima singgah sebentar ke rumahnya untuk berpamitan dengan kakak, adik-adik juga keluarga dekatnya. Seluruh anggota keluarganya untuk kali kedua, juga menganjurkan agar Bima mengurungkan niatnya. Namun, atas saran dari Sri Krishna, keluarga merelakan kepergian Bima pergi ke samudra.

Setelah melewati jalan panjang yang melelahkan penuh dengan halangan dan rintangan, Bima sampai di tepi samudra. Bima istirahat sejenak memandang kedamaian suasana hamparan biru air laut dan merasakan sejuknya sepoi angin berembus. Tak berapa lama kemudian, ia mulai mengarungi samudra luas

59. Hamid Nasuhi, "Gagasan Mistik dalam Serat Dewa Ruci ...," 91.

dengan menggunakan aji *Jayasengara*, sebuah mantra yang dapat membuat manusia bisa bernapas walaupun di dalam lautan. Selang beberapa lama, Bima bertemu dengan ular naga *Nemburnawa* atau *nabatnawa*.⁶⁰ Naga membelit dan hendak meluluhlantakkan tubuh Bima. Bima dengan menggunakan kuku *Pancanaka* merobek dan mencabik-cabik sang naga. Dalam serat Dewa Ruci bagian *Durma* bait 4 dan 10 detik-detik keberhasilan Bima mencabik-cabik *Nemburnawa* dikisahkan sebagai berikut:

Kang naga geng kyatingrat anembur nawa

Wisanira duk prapti

Krura makikikan

Katon kambang kumambang

Gengnya saprabata siwi

Galak kumelap

Sumembur angajrihi.

Artinya:

Ada naga besar Nemburnawa

Berbisa datang

Mendesis mengikik

Tampak timbul tenggelam

Besarnya segunung anakan

60. Dalam berbagai versi lain, diceritakan bahwa sebelum bertemu dengan ular naga, Bima dicegat dan bertarung mengalahkan empat saudaranya sekekuatan (*tunggil baju*) yang mencegahnya melanjutkan perjalanan tersebut, yaitu kera putih Anoman, raksasa Jajakwreko, gajah hijau Setubandha, dan begawan Menaka. Lihat Seno Sastroamodjojo, *Tjeritera Dewa Rutji*, 18-19; Ki Siswoharsojo, *Tafsir Kitab Dewarutji*, 18.

Ganas dan mengkilat

Menyembur menakutkan.

....

Pancanaka manjing awaking sang naga

Tatas pating saluwir

Rah mijil lir udan

Abang toying samodra

Sapandeleng kanan kering

Toya dadya rah

Naga geng wus ngemasi.

Artinya:

Kuku Pancanaka menusuk di tubuh naga

Tertembus tercabik-cabik

Darah tersembur seperti hujan

Air samodra menjadi memerah

Sejauh mata memandang

Air menjadi darah

Naga raksasa itu telah tewas.

Fragmen cerita di atas dalam pandangan SP. Adhikara⁶¹ secara filosofis menjelaskan bahwa sembah raga saja belum

61. S.P. Adhikara, *Analisis Bimasuci*, 25; Ki Siswoharsojo, *Tafsir Kitab Dewarutji*, 23; Seno Sastroamidjojo, *Tjeritera Dewarutji*, 19-21.

memadai untuk meraih kedamaian hidup, manusia harus mampu pula mengelola hatinya (cipta/kalbu) dengan lebih mendalami keluasan samudra tata nilai syariat yang ada. Makna Bima dituntun oleh Drona untuk mencari air suci di samudra sebagai perlambang bahwa manusia tidak hanya dicukupkan dengan telah mampu menata keharmonisan kehidupannya dalam tataran realitas semata, akan tetapi pula disyaratkan mampu menata gejala samudra batinnya. Hal lain yang ingin dilihat oleh sang Guru adalah kemantapan tekad sang murid untuk meninggalkan hal-hal yang buruk, meninggalkan hal-hal yang tidak membantu perkembangan spiritualnya dan menggantikannya dengan hal-hal baik dan kegiatan-kegiatan yang baik serta pelan-pelan akhirnya bahkan meningkatkannya ke dalam tindakan-tindakan spiritual.

Untuk hal tersebutlah lalu mengapa Drona akhirnya menunjukkan tempat yang sebenarnya di mana air suci itu dapat ditemukan Bima di dasar samudra. Samudra merupakan perlambang gejala batin seorang manusia, dan karenanya Bima harus mampu pula meredam konflik batinnya.⁶² Hal pertama yang harus dilakukan manusia untuk meraih kedamaian batin dalam ajaran Dewa Ruci adalah dengan menggunakan aji *jalasengara*. *Jala* berarti jaring dan *sengara* berarti kendala. Dengan demikian, menurut Adhikara, *jalasengara* berarti kedamaian batin bermula dari upaya menghilangkan semua kendala-kendala sembah raga yang selama ini membelenggu manusia sebagaimana yang telah dijelaskan pada bab terdahulu.

Konflik batin berikutnya yang harus mampu dikendalikan oleh Bima adalah menundukkan ular naga hatinya. Ular adalah simbol dari kejahatan. Bima membunuh ular tersebut dalam satu pertarungan yang seru. Di sini menggambarkan bahwa dalam pencarian untuk mendapatkan kenyataan sejati, tidaklah cukup

62. S.P. Adhikara, *Analisis Bimasuci*, 25; Seno Sastroamidjojo, *Tjeritera Dewarutji*, 20.

bagi Bima hanya mampu bersembah raga, dia harus juga mampu sembah cipta untuk menghilangkan kejahatan di dalam hatinya.

Dalam khazanah folklor dunia, misalnya di Eropa dan Asia, naga (*the dragon*) telah lama menghiasi fabel dan legenda masyarakatnya. Naga merupakan personifikasi makhluk yang dianggap memiliki sifat seperti iblis dan setan.⁶³ Jika sifat-sifat destruktif naga menang dan menguasai dalam batin diri manusia dan manusia tak mampu meredamnya, maka kedamaian dan keindahan bisa ternegasikan, bahkan nilai luhur kemanusiaan bisa hancur. Naga dalam kisah Dewa Ruci, menurut Adhikara merepresentasikan 'id' (nafsu) manusia yang dalam pandangan Sigmund Freud bisa menjadi destruktif jika tidak mendapat kontrol dari superego yang terkait dengan nilai, norma, aturan kehidupan manusia.⁶⁴

Uniknya, sepanjang penelusuran penulis, para pemerhati dan pengkaji kisah pewayangan Dewa Ruci, tidak ada yang berupaya untuk menguraikan simbol makna dari nama ular naga, yaitu *nemburnawa* atau *nabatnawa*. Padahal menurut penulis hal tersebut penting untuk menjelaskan hal-hal yang dapat menjadi penyakit hati yang harus dikendalikan oleh manusia dan mempunyai hubungan dengan konsep manusia Jawa tentang *babag(h)an howo songo (sembilan lubang hawa manusia)*.⁶⁵ Paling jauh, literatur-literatur tentang Dewa Ruci, baik berupa buku bahasa Indonesia, bahasa Inggris, pedalangan, web *online*,

63. D.J. Conway, *Dancing with Dragons: Invoke Their Ageless Wisdom and Power* (New York: Llewellyn Publication, 2004), 7-8; David T. Pudlevitz, *Blood of the Dragon* (Lincoln, NE: iUniverse, 2003), 47; Udo Becker, *The Continuum Encyclopedia of Symbols* (New York: The Continuum International Publishing Company New York, 2000), 87.

64. S.P. Adhikara, *Analisis Bimasuci*, 27.

65. Abdurrahman Wahid dan M. Dawam Rahardjo, *Pesantren dan Perubahan*, (Jakarta: LP3ES, 1988), 119; Direktorat Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa, *Ensiklopedia Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa* (Jakarta: Direktorat Jenderal Nilai Budaya, Seni dan Film, Direktorat Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa, 2006), 208.

dan lain-lain hanya menjelaskan bahwa *Nabatnawa* merupakan nama ular yang menjaga bunga teratai/lotus yang terletak di dalam samudra. *Nemburnawa* seakan tidak mempunyai simbol apa-apa, mereka lebih mementingkan menguraikan simbol sang ular naga sebagai angkara.

Dalam Ensiklopedi Wayang Purwa, *Nemburnawa* merupakan kata yang terdiri dari dua kata, yaitu *nembur* yang bermakna menyemburkan dan *nawa* yang berarti sembilan.⁶⁶ Dengan demikian, menurut penulis, *Nemburnawa* berarti sembilan titik lubang yang berada di dalam tubuh manusia yang harus mampu dikendalikan oleh manusia. Ajaran tersebut telah ada di Tanah Air Indonesia semenjak dulu kala. Contohnya, para tetua pejalan kesadaran kehidupan cara Bali kerap mengaitkan *babag(h)an howo songo* dengan pintu-pintu lubang utama tubuh manusia, yaitu 2 lubang hidung + 2 lubang mata + 2 lubang telinga + 1 lubang mulut + 1 lubang anus + 1 lubang kelamin. Total ada 9 lubang pintu, sehingga dinamakan *sanga dwara* atau *nawa dwara*, ada pula yang menyebutnya dengan istilah *nawa garbha* dan yang lain memberikan istilah *babahan sanga*. Nama-nama berbeda ini lazimnya merujuk pada wujud fisik yang sama: lubang (*babahan*), pintu (*dwara*), gerbang (*garbha*) yang terbuka dengan posisi 2 di bawah pusar + 7 di atas leher.⁶⁷

Kekotoran atau kejahatan hati manusia harus dikendalikan dengan cara sembah cipta bermeditasi, bertapa, tafakur, kontemplasi dan diiringi dengan menjaga 9 (sembilan) lubang di tubuh manusia (*babagan howo songo*). Semua harus dijaga dan dipergunakan sesuai dengan kodratnya (semestinya), tidak menyimpang dengan pranata sosial yang berlaku di masyarakat sebagai bentuk perwujudan sembah cipta manusia.

66. R. Rio Sudibyoprayono, *Ensiklopedi Wayang Purwa*, 351.

67. Nirta KS, "Gerbang Integritas Pengendalian: Pintu-pintu Halus Manusia," dalam. <http://www.balipost.co.id>, diakses tanggal 25 Februari 2012.

Sembilan lubang hawa (*babagan howo songo*) manusia yang berpotensi mampu membuat kekotoran hati yang dilambangkan dengan ular naga *Nemburnawa* itu, akan tercabik-cabik dan terkikis habis keluar dari hati dengan cara memalui dirobek dengan kekhusu'an shalat lima waktu yang dilambangkan dengan kuku *Pancanaka*. Dalam dunia pedalangan, kuku *Pancanaka* dipercaya selain sebagai anugerah dari gading Gajah Sena yang menjelma menjadi kuku saat Bima lahir,⁶⁸ juga dipercaya sebagai anugerah yang diberikan oleh Allah Swt. kepada Bima atas keberhasilannya menjalankan shalat dengan khusu' dan tawadlu. Dengan demikian, maka perlambang Bima membunuh ular naga *Nemburnawa* dengan menggunakan kuku *Pancanaka* dalam kerangka tata perdamaian sufistik cerita pewayangan Dewa Ruci bermakna bahwa siapa pun manusia yang mampu melaksanakan shalat dengan khusu' dan tawadlu menghadapkan hati dan raganya hanya kepada Allah Swt., maka ia akan memperoleh kemampuan dan kemenangan menghadapi hawa nafsu jiwa-raganya.

Apabila *babagan howo songo* mampu ia tundukkan, kedamaian jiwa-raga pun dengan mudah ia dapatkan. Al-Qur'an mengapresiasi individu seperti Bima yang telah mampu menjalankan shalat khusu' dan mampu menundukkan *babagan howo songo*-nya dengan firman Allah:

68. Lakon tentang proses bagaimana interaksi antara Gajah Sena dengan Bima dalam jagat pewayangan Jawa terdapat pada babak Bima Bungkus. Hamid Nasuhi dalam disertasinya yang berhasil dipertahankan di SPS UIN Syarif Hidayatullah Jakarta menceritakan tentang lakon Bima Bungkus secara ringkas. Karena saking ringkasnya, maka beliau berpendapat berbeda dengan mayoritas pakem pewayangan yang menyatakan bahwa kuku Pancanaka merupakan jelmaan dari gading gajah Sena yang patah ketika membuka bungkus yang menyelimuti bayi Bima. Ia berpendapat bahwa sejak bayi Bima telah dianugerahi kuku tersebut. Lihat Hamid Nasuhi, *Gagasan Mistik Serat Dewa Ruci* ..., 169-171. Bandingkan dengan cerita Bima Bungkus dalam Ki Kasidi Hadiprayitno, *Bharatayudha: Dimensi Religi dan Budaya Serat Baratayudha* (Semarang: Yayasan Kebudayaan Islam Indonesia bekerja sama dengan IAIN Sunan Kalijaga 2004), 20-21; Purwadi, *Mahabarata* (Yogyakarta: Media Abadi, 2004), 20-23.

قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ (١) الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ (٢) وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ (٣) وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ (٤) وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ (٥) إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ (٦) فَمَنْ ابْتَغَى ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْغَادُونَ (٧) وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ (٨) وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ (٩) أُولَٰئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ (١٠) الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (١١) وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ (٢١)

Sesungguhnya beruntunglah orang-orang yang beriman; (yaitu) (1) orang-orang yang khusyu' dalam sembahyangnya; (2) dan orang-orang yang menjauhkan diri dari (perbuatan dan perkataan) yang tiada berguna; (3) dan orang-orang yang menunaikan zakat; (4) dan orang-orang yang menjaga kemaluannya, kecuali terhadap istri-istri mereka atau budak yang mereka miliki, maka sesungguhnya mereka dalam hal ini tiada tercela. (7) Barangsiapa mencari yang di balik itu, maka mereka itulah orang-orang yang melampaui batas. (8) Dan orang-orang yang memelihara amanat-amanat (yang dipikulnya) dan janjinya; (9) dan orang-orang yang memelihara sembahyangnya. Mereka itulah orang-orang yang akan mewarisi, (yakni) yang akan mewarisi syurga Firdaus. (QS. Al-Mu'minūn/23: 1-12).

Rasulullah Muhammad Saw. bersabda:

أَرَأَيْتُمْ لَوْ أَنَّ نَهْرًا بِنَابِ أَحَدِكُمْ يَغْتَسِلُ مِنْهُ كُلَّ يَوْمٍ خُمْسَ مَرَّاتٍ، هَلَّ يَبْقَى مِنْ دَرَنِهِ شَيْءٌ؟ قَالُوا: لَا يَبْقَى مِنْ دَرَنِهِ شَيْءٌ قُلْ فَذَلِكَ مَثَلُ الصَّلَوَاتِ الْخُمْسِ يَمْحُو اللَّهُ بِهِنَ الْخَطَايَا. (مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ)

“Bagaimana pendapat kamu sekalian, seandainya di depan pintu masuk rumah salah seorang di antara kamu ada sebuah sungai, kemudian ia mandi di sungai itu lima kali dalam sehari, apakah masih ada kotoran yang melekat di badannya?” Para sahabat menjawab: “Tidak akan tersisa sedikit pun kotoran di badannya.”

Bersabda Rasulullah shallallaahu alaihi wasallam: “Maka begitu pulalah perumpamaan shalat lima kali sehari semalam, dengan shalat itu Allah akan menghapus semua dosa.” (HR. Muttafaq ‘alaih).

Beliau juga bersabda:

مَا مِنْ أَمْرٍ مُسْلِمٍ تَخْطُرُهُ صَلَاةٌ مَكْتُوبَةٌ فَيُحْسِنُ وُضُوئَهَا وَخُشُوعَهَا وَزُكُوعَهَا كَانَتْ كَفَّارَةً لِمَا قَبْلَهَا مِنَ الذُّنُوبِ مَا لَمْ تُؤْتَ كَثِيرَةٌ وَذَلِكَ الدَّهْرُ كُلُّهُ (رَوَاهُ مُسْلِمٌ)

“Tidak ada seorang muslim pun yang ketika shalat fardhu telah tiba kemudian dia berwudu dengan baik dan memperbagus kekhusyu’annya (dalam shalat) serta ru-kuknya, terkecuali hal itu merupakan penghapus dosanya yang telah lalu selama dia tidak melakukan dosa besar dan hal itu berlaku sepanjang tahun itu.” (HR. Muslim).

Pun beliau juga bersabda:

رَأْسُ الْأَمْرِ الْإِسْلَامُ وَعَمُودُهُ الصَّلَاةُ وَذُرْوَةُ سَنَامِهِ الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ. (رَوَاهُ أَحْمَدُ وَالتِّرْمِذِيُّ وَغَيْرُهُمْ)

Pokok segala perkara itu adalah Al-Islam dan tonggak Islam itu adalah shalat, dan puncak Islam itu adalah jihad di jalan Allah.” (HR. Ahmad, al-Tirmizi dan lainnya).

Muhammad Quraish Sihab menjelaskan bahwa ayat di atas diperuntukkan bagi orang-orang yang menyertakan keimanannya (sembah cipta) itu dengan amal saleh (sembah raga). Dalam melaksanakan shalat, misalnya, mereka menghadapkan diri sepenuh hati, merasa takut, merendah dan tunduk secara mutlak kepada Allah Swt. Mereka lebih mengutamakan kesungguhan dan menjauhi kata dan tindakan yang tidak berguna. Mereka

juga selalu mengeluarkan zakat kepada orang-orang yang berhak menerima. Dengan begitu, mereka memadukan antara ibadah fisik dan ibadah harta, antara penyucian jiwa dan penyucian kekayaan.⁶⁹

Menurut Purwadi, sembah cipta mengandung arti gagasan, angan-angan, harapan atau keinginan yang tersimpan dalam hati, maka sembah cipta di sini mengandung arti sembah kalbu atau sembah hati, bukan sembah gagasan atau angan-angan.⁷⁰ Jika sembah raga lebih cenderung menekankan penggunaan hukum syariat semisal air untuk membasuh segala kotoran dan najis lahiriah, maka sembah kalbu lebih cenderung menekankan pendekatan sufistik semisal dengan pengekangan hawa nafsu yang dapat mengakibatkan terjadinya berbagai pelanggaran dan dosa (*sucine tanpa banyu, amung nyunyuda hardaning kalbu*) akibat tidak terkendalinya *babahan howo songo*.

Bersuci (*thaharah*) dalam tuntunan Islam ada empat tingkat.⁷¹ Pertama, membersihkan hadats dan najis yang bersifat lahiriah. Kedua, membersihkan anggota badan dari berbagai pelanggaran dan dosa. Ketiga, membersihkan hati dari akhlak yang tercela dan budi pekerti yang hina. Keempat, membersihkan hati nurani dari apa yang selain Allah. Cara bersuci yang keempat inilah *thaharah* pada Nabi dan Shiddiqin. Jika *thaharah* yang pertama dan kedua menurut al-Ghazali masih menekankan bentuk lahiriah berupa hadats dan najis yang melekat di badan yang berupa pelanggaran dan dosa yang dilakukan oleh anggota tubuh. Cara

69. Lihat M. Quraish Shihab, "Tafsir al-Mishbah," dalam <http://beta.quran.com>, diakses tanggal 28 Februari 2012.

70. Purwadi, *Penghayatan Keagamaan Orang Jawa: Refleksi Atas Religiositas Serat Bimasuci* (Yogyakarta: Media Pressindo, 2002), 57.

71. Uniknya, mazhab Syi'ah malah tidak menggunakan term *thaharah* untuk menyebut bersuci atau bebersih diri, akan tetapi mereka memakai term sufi takhalli dengan pengertian buang air besar dan kecil. Lihat <http://www.al-shia.org> atau www.alhassanain.com, diakses tanggal 25 Februari 2012.

membersihkannya dibasuh dengan air. Sedangkan kotoran yang kedua dibersihkan dan dibasuh tanpa air yaitu dengan menahan dan menjauhkan diri dari pelanggaran dan dosa. Taharah yang ketiga dan keempat juga tanpa menggunakan air. Tetapi dengan membersihkan hati dari budi jahat dan mengosongkan hati dari apa saja yang selain Allah. Oleh karena itu, *thaharah* pada sembah raga perlu dihayati dan diberi makna batini dalam sembah kalbu, sehingga taharah tersebut mengandung makna lahir dan batin secara terpadu.⁷²

Sekalipun telah cukup jelas petunjuk-petunjuk pelaksanaan sembah kalbu seperti disebut di muka, namun seorang salik perlu memperhatikan dengan saksama apa yang menjadi penghalang yang bakal menggagalkan perjalanan menuju Allah. Penyebab kegagalan menurut Mangkunegara IV, apabila ia selalu memperturutkan kemauan pribadinya, mengharap apa yang diinginkan terpenuhi, padahal begitu banyak keinginan itu yang biasanya karena dorongan hawa nafsu, lalu menyebabkan lalai berdzikir kepada Allah. Jika hal yang demikian diperturutkan, gagallah apa yang dicita-citakan. Maka hendaklah ia sadar dan waspada apa yang menyebabkan gagalnya perjalanan mencapai tujuan menuju *Ingang Akarya Jagat*, *Ingang Murbeng Gesang*, dan *Hyang Suksma Adiluwih*.⁷³ *Ingang Akarya Jagat* adalah yang membuat dunia. *Ingang Murbeng Gesang* adalah yang menguasai kehidupan. *Hyang Suksma Adiluwih* artinya adalah Tuhan Yang Maha Lebih. Segala yang ada di dunia ini selalu di bawah keberadaan Tuhan.

Menurut Purwadi,⁷⁴ dunia dan alam raya seluruhnya ini diyakini oleh orang Jawa bahwa ada yang menciptakan. Ilmu

72. M. Ardhani, *Pemikiran KGPA Mangkunegara IV*, 35.

73. M. Ardhani, *Pemikiran KGPA Mangkunegara IV*, 23.

74. Purwadi, *Penghayatan Keagamaan Orang Jawa*, 6.

sangkan paraning dumadi menunjukkan asal-usul kehidupan dan tujuannya. Dunia pasti ada awalnya dan ada akhirnya. Namun Sang Pencipta tanpa awal akhir, karena awal akhir hanya menguasai makhluk. Kepasrahan raga dan cipta kepada yang membuat dunia dan menguasai hidup ini membuat orang Jawa tidak risau terhadap segala jenis perubahan sosial yang sedang terjadi. Dalam logika sederhana, penguasa pasti memiliki kasih sayang terhadap yang diciptakan dan dikuasai atau makhluknya. Duka-nestapa selalu dipahami sebagai ganjaran dari *Ingkang Murbeng Gesang*. Dengan mengakui Yang Maha Lebih ini, orang Jawa menghindari sikap sombong. Sebaik-baik makhluk dan sehebat-hebat ciptaan masih amat jauh dibanding dengan kekuatan yang menciptakan. Singkat kata, antara makhluk dengan yang menciptakan memang tidak bisa dibandingkan.

Berdasarkan pemaparan di atas, tata nilai sembah cipta tarekat perdamaian sufistik menuntun manusia untuk melakukan *ning*. Dalam penjabaran Suryo S. Negoro, *ning* artinya dalam laku sembah raga manusia diharmoniskan dengan sembah cipta melakukan *mengheningkan* daya kalbu (akal-budi) agar menyambung dengan daya rasa- sejati yang menjadi sumber cahaya nan suci yang dapat menyinari kalbu. Tersambungannya antara cipta dengan rasa akan membangun keadaan yang *wening*. Dalam keadaan “mati raga” manusia mampu menciptakan keadaan batin (hawa/jiwa/*nafs*) yang hening, khusuk, bagai di alam “*awang-uwung*” (kosong) namun jiwa tetap terjaga dalam kesadaran batiniah. Sehingga hati manusia dapat menangkap sinyal gaib dari sukma sejati.⁷⁵

Purwadi menambahkan pendapat Suryo bahwa *wening* atau *hening* itu ibarat *mati sajroning urip*, kematian di dalam hidup.

75. Suryo S. Negoro, *Kejawen: Membangun Hidup Mapan Lahir-Batin* (Yogyakarta: Buana Raya, 2001), 127.

Tataran ini sepadan dengan tarekat. Menggambarkan keadaan hati yang selalu *bersih* dan batinnya selalu *eling dan waspada*. *Eling* adalah sadar dan memahami akan *sangkan paraning dumadi* (asal usul dan tujuan manusia) yang digambarkan sebagai “*kakange mbarep adine wuragil*.” *Waspada* terhadap apa saja yang dapat menjadi penghalang dalam upaya “menemukan” Tuhan (*wushul*). Yakni penghalang proses penyelarasan kehidupan sehari-hari (sifat zat) dengan sifat hakikat (Tuhan). *Ning* dicapai setelah hati dapat dilibatkan dalam menjalankan ibadah tingkat awal atau *Neng*, yakni hati yang ikhlas dan tulus, hati yang sudah tunduk dan patuh kepada sukma sejati yang suci dari semua nafsu negatif. Hati semacam ini tersambung dengan kesadaran batin maupun akal budi bahwa amal perbuatan bukan semata-mata mengharap-harap upah (pahala) dan takut ancaman (neraka). Melainkan kesadaran memenuhi kodrat Tuhan, serta menjaga keharmonisan serta sinergi aura magis antara jagad kecil (diri pribadi) dan jagad besar (alam semesta).⁷⁶

Tataran kehidupan di atas, menurut Purwadi dicapai melalui empat macam laku tapa, yaitu *tapa ngeli*, *tapa geniara*, *tapa banyuara*, *tapa mendhem* atau *ngluwat*.⁷⁷ *Tapa ngeli* berarti harmonisasi vertikal dan horizontal, yakni berserah diri dan menyelaraskan dengan kehendak Tuhan lalu menyinergikan jagad kecil (manusia) dengan jagad besar (alam semesta). *Tapa geniara* bermakna tidak terbakar oleh api (*nar*) atau nafsu negatif yakni ke-aku-an. Karena ke-aku-an itu tidak lain hakikat iblis dalam hati.

Tapa banyuara merupakan tindakan manusia yang mampu menyaring tutur kata orang lain, mampu mendiagnosis suatu masalah, dan tidak mudah terprovokasi orang lain, tidak bersikap

76. Purwadi, *Penghayatan Keagamaan Orang Jawa*, 86.

77. Purwadi, *Dakwah Sunan Kali Jaga: Penyebaran Islam di Jawa Berbasis cultural* (Jakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 87-88; Ahmad Chodjim, *Syekh Siti Jenar: Makrifat dan Makna Kehidupan* (Jakarta: Serambi, 2007), 72-73.

reaksioner (*ora kagetan*), tidak berwatak mudah terheran-heran (*ora gumunan*). Terakhir, *tapa mendhem* yang berarti tidak membangga-banggakan kebaikan, jasa, dan amalnya sendiri. Terhadap sesama selalu rendah hati, tidak sombong, dan takabur. Sadar bahwa manusia derajatnya sama di hadapan Tuhan tidak tergantung suku, ras, golongan, ajaran, bangsa maupun negaranya. *Tapa mendhem* juga berarti selalu mengubur semua amal kebbaikannya dari ingatannya sendiri. Dengan demikian, seseorang tidak suka membangkit-bangkit jasa baiknya.

Dalam khazanah Ilmu tasawuf, sembah raga berada pada peringkat *takhalli*. Menurut Jalaluddin Rakhmat dan Said Aqil Siraj, *Takhalli* berarti mengosongkan jiwa dari sifat-sifat buruk, seperti sombong, dengki, iri, cinta dunia, riya, zina, dan sebagainya.⁷⁸ Manusia mesti melawan dan membuang dengan memaksa terus-menerus semua kehendak-kehendak nafsu yang rendah dan jahat yang dilarang oleh Allah. Selagi manusia tidak memaksa diri untuk membenci, memusuhi, dan membuangnya jauh-jauh secara terus-menerus dari diri manusia, selama itu pula nafsu jahat akan senantiasa menguasai dan memperhambakan manusia. Karena kejahatannya itu, telah banyak manusia yang ditipu dan diperdaya untuk tunduk dan bertuhankan hawa nafsu. Ini diceritakan oleh Allah dengan firman-Nya:

أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَفَىٰ عَلَيْهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ (٣٢)

Maka pernahkah kamu melihat orang yang menjadikan hawa nafsunya sebagai tuhan-Nya dan Allah membiarkannya berdasarkan ilmu-Nya dan Allah telah mengunci mati pendengaran

78. Jalaluddin Rakhmat, *Memaknai Kematian* (Bandung: Mizan, 2010), 166; Said Aqil Siraj, *Tasawuf sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi, Bukan Aspirasi* (Bandung: Mizan, 2006), 93.

dan hatinya dan meletakkan tutupan atas penglihatannya? Maka siapakah yang akan memberinya petunjuk sesudah Allah (membiarkannya sesat). Maka mengapa kamu tidak mengambil pelajaran? (QS. Al Jatsiyah/45: 23).

Menurut Muhsin Labib,⁷⁹ setiap manusia yang hendak mendapatkan *al-ma'rifah al-qalbiyah* (sembah rasa) atau hendak mengenal realitas transenden, terutama Allah, harus membersihkan ruang jiwanya dari keburukan-keburukan. Keburukan-keburukan adalah *hijabzulmani* atau penghalang yang gelap. Menyucikan jiwa sendiri menurut para ahli irfan nazhari, dapat dilakukan dengan dua cara; pertama, melakukan upaya pembersihan terhadap setiap kejahatan dan keburukan yang bercokol di sudut gelap jiwa dengan cara *istighfar* dan ibadah yang tak pernah putus; kedua, dengan mengkonsentrasikan serangan pada sentra-sentra keburukan. Ada tiga induk keburukan dalam jiwa, yaitu *al-ẓulm* atau kezaliman, *al-kufr* atau kekafiran, dan *al-fisq* atau kefasikan. Bila tiga sentra ini dapat, dihancurkan maka hawa nafsu dapat dikendalikan dan kedamaian hidup manusia akan tergapai.

Tinjauan analitis terhadap tasawuf menunjukkan bahwa para sufi dengan berbagai aliran yang dianutnya memiliki suatu konsepsi tentang jalan (*ṭarīqah*). Jalan (*ṭarīqah*) dimulai dengan latihan-latihan ruhaniyah (*riyāḍah*), dan *mujāhadah* (perjuangan melawan hawa nafsu), kemudian secara bertahap menempuh berbagai fase. Fase tersebut dikenal dengan *maqām* (tingkatan kedudukan spiritual) dan *ḥāl* (kondisi spiritual) serta berakhir

79. Muhsin Labib, "Pengetahuan Emosional," dalam <http://www.muhsinlabib.com>, diakses tanggal 25 Februari 2012.

dengan mengenal atau *ma'arīfah*⁸⁰ kepada Allah.⁸¹ Tingkat pengenalan (*ma'arīfah*) ini merupakan simbol yang paling banyak dikejar oleh para sufi. Kerangka sikap dan perilaku sufi dalam proses *ma'arīfah* tersebut diwujudkan melalui amalan dan metode tertentu yang disebut *ṭarīqah*.

Yunasril Ali dengan panjang lebar dan jelas sekali menjelaskan segala jenis *maqāmat* yang akan ditempuh oleh si *salik* sebagaimana Bima. Penjelasan Yunasril tentang ini merangkum segala hal yang telah diperoleh Bima dalam sembah raga dan sembah kalbu (sipta) dalam perjalanan mistikalnya, yaitu:

Maqām pertama yang harus ditempuh oleh sufi atau calon sufi ialah *tawbah* (taubat), setelah itu ia akan menempuh beberapa *maqām* yang lain, yaitu *mujāhadah* (kesungguhan), *khalwah* (bersunyi diri), *'uzlah* (menyingkir dari masyarakat), *taqwā* (takwa) melaksanakan aturan syariat, baik yang fardu maupun yang sunah, *wara'* (mengekang dan menahan diri), *zuhd* (zuhud), *sahr* (berjaga pada malam hari), *khawf* (takut dan cemas), *rajā'* (harap), *ḥuzn* (sedih), *jū'* (lapar), *tark al-shahawāt* (menahan keinginan), *khusū'* (khusus), *mukhālafah al-nafs* (menentang keinginan), *tark al-ḥasad wa al-ghaḍab wa al-ghībah* (menghindarkan dengki, marah, dan memfitnah), *qanā'ah* (merasa cukup), *tawakkal* (tawakal), *shukr* (syukur), *yaqīn* (yakin), *sabr* (sabar), *murāqabah* (sadar terhadap pengawasan Allah), *riḍā* (rela), *'ubūdīyah* (pengabdian), *istiqāmah* (teguh pendirian), *ikhlas*, *sidq* (jujur), *ḥayā'* (malu), *ḥurriyah* (kemerdekaan), *zhikr wa fikr wa tafakkur* (zikir, pikir, dan tafakur), *futūwah* (murah hati yang disetia kesetiaan), *firāsah* (firasat), *khulq* (berakhlak), *ghīrah* (cemburu), *walāyah* (kewalian), *nubūwah* (kenabian), *risālah* (kerasulan), *qurbah* (kedekatan), *faqr*

80. *Ma'arīfah* berasal dari kata *'arafa*, *yu'arīfū*, *'irān*, *ma'arīfah*, artinya pengetahuan, pengalaman, atau pengetahuan Ilahi, yaitu mengetahui Tuhan dari dekat, sehingga hati sanubari dapat melihat Tuhan. Lihat Harun Nasution, *Tasawuf dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: UI Press, 1979), 73.

81. Abū al-Wafā' al-Ghanīmī al-Taftazānī, *Madkhal 'ilā al-Tasawuf al-Islām*, (terj.) Aḥmad Rafī 'Uthmani (Kaira: Dār al-Thaqafah lī al-Naysr wa al-Tauzi', 1983), 25.

(kefakiran), *tasawwuf* (tasawuf), *taḥqīq* (mengenal kebenaran), *ḥikmah* (bijaksana), *sa'ādah* (bahagia), *'adab* (adab), *suḥbah* (persahabatan), *tawḥīd*, *safar* (perjalanan).....

Shaykh Muṣṭilīh⁸² berpendapat bahwa menempuh jalan (*ṭarīqah*) berarti melakukan kegiatan olah batin, latihan-latihan (*riyāḍah*), dan perjuangan (*mujāhadah*) kerohanian. *Ṭarīqah* berarti melaksanakan agama dengan lebih hati-hati seperti melakukan *wirā'i* atau *warā'* (menjauhkan diri dari hal-hal yang meragukan) dan mengerjakan keutamaan-keutamaan setelah mengerjakan yang wajib seperti salat tahajud, ḍuhā, dan rawātib. Dan juga mementingkan ibadah dan latihan-latihan seperti puasa Daud, puasa senin-kamis, banyak beribadah, membaca al-Qur'an, membaca salawat, dhikir, tasbih, dan juga untuk mengetahui hal ihwal nafsu (jiwa) dan sifat-sifatnya dengan demikian tarekat merupakan ilmu atau pemikiran tentang kesucian batin, yang harus dilakukan oleh manusia sebagai hamba Tuhan dengan jalan *riyāḍah* dan *mujāhadah* untuk mencapai *ma'rīfah* kepada Allah.

Pola Perdamaian dengan Alam Makrokosmos

Makrokosmos dalam pikiran orang Jawa adalah sikap dan pandangan hidup terhadap alam semesta yang mengandung kekuatan supranatural dan penuh dengan hal-hal yang bersifat mistrius. Dalam makrokosmos pusat alam semesta adalah Tuhan. Alam semesta memiliki hierarki yang ditujukan dengan adanya jenjang alam kehidupan orang Jawa dan adanya tingkatan dunia yang semakin sempurna (dunia atas-dunia manusia-dunia bawah). Alam semesta terdiri dari empat arah utama ditambah satu pusat yaitu Tuhan yang mempersatukan dan memberi keseimbangan.

82. Muṣṭilīh ibn 'Abd al-Raḥman, *al-Futuḥat al-Rabbaniyyah fī al-Ṭarīqat al-Qādiriyah wa al-Naqshbandiyah* (Semarang: Karya Thaha Putra, 1994), 20-21.

1. *Sembah Jiwa Meniti Makrifat Ilahi*

Dalam serat Dewa Ruci, babakan sembah jiwa Bima diceritakan berlangsung saat ia berada di dasar samudra. Di dalam samudra itu raga dan batin Bima ditempa. Diriwayatkan Bima terombang-ambing di dalam samudra, berkelahi dengan sekor naga raksasa *Nemburnawa* yang merupakan manifestasi dari hawa nafsu Bima. Setelah berhasil membunuh naga, di antara mati dan hidup kelelahan menempuh pencarian air suci yang tak kunjung ketemu, Bima pun berpasrah kepada Sang Pemilik Hidup. Kepasrahan Bima dalam Serat Dewa ruci bagian *Durma* bait 11 dan 12 dituturkan:

Sirna dening Sena sadaya pan suka,

Saisining jaladri,

Wau kawuwusa,

Ri sang Murwengparasdya,

Wruh lakuning Kang Kaswasih,

Sang Amurwengrat,

Praptane Sang Amamrih.

Artinya:

Naga Mati oleh Sena gembira,

Seisi laut,

Diceritakanlah,

Ri Sang Paramengparasdya,

Melihat perjalanan sang Kaswasih,

*Sang Amurwengrat,
Kedatangan Sang Amamrih.⁸³*

*Dinuta tan uninga jatining lampah,
Kang Tirta Marta Ening,
Apan tanpa arah,
Tirta kang wruh ing Tirta,
Suksma sinuksma wawingit,
Tangeh manggiha,
Yen tan nugraha yekti.*

Artinya:

*Di utus tidak mengetahui hakikat tugasnya,
Sang Air Penghidupan Jernih,
Yang tanpa arah,
Hanya air yang tahu tentang air,
Suksma berjiwa penuh rahasia,
tak mungkin ditemukan,
bila tidak mendapat anugerah yang sebenarnya.*

Kemudian diriwayatkan Bima bertemu dengan Dewa Ruci, sesosok bocah yang mirip dengan dirinya namun hanya sebesar ibu jari. Sang Dewa Ruci memerintahkan Bima agar masuk ke

83. Hamid Nasuhi, "Gagasan Mistik dalam Serat Dewa Ruci ...," 115.

dalam dirinya melalui lubang telinga sebelah kiri. Bima pun memenuhi perintah sang bocah tersebut, ia memasuki tubuh sang dewa melalui telinga kirinya. Kisah Bima masuk dalam badan Dewaruci ini secara filosofis melambangkan bahwa Bima mulai berusaha untuk mengenali dirinya sendiri. Dengan memandang kembaran dirinya di alam kehidupan yang kekal, Bima telah mulai memperoleh kebahagiaan hakiki, kebahagiaan yang tidak berasal dari luar kebahagiaan yang berasal dari dalam dirinya sendiri.

Kepada siapa pun sang Bratasena tidak pernah memakai bahasa *krama inggil* atau bahasa halus keningratan. Ia selalu berbicara dengan bahasa *ngoko* atau bahasa lugas dan sederajat, bahkan juga kepada para Dewa Kahyangan. Anehnya, hanya kepada Dewa Ruci, Bratasena mau menggunakan bahasa halus atau *krama inggil*. Sebelum masuk ke tubuh Dewa Ruci, ia linglung dan tidak tahu arah. Biar tenang, dia diminta oleh sang bocah semedi untuk sesaat sebelum masuk. Dengan demikian akan membuat jiwa lebih tenang, damai dan tidak diselimuti keraguan. Serat Dewa ruci bagian *Durma* bait 17 dan *Dhandanggula* bait 4 dituturkan:

Ya ta malih wuwusen Sang Wrekudara,

Kang maksih neng jaladri,

Sampun pinanggihan,

Awarni Dewa Bajang,

Paparan Sang Dewa Ruci,

Lir lare dolan,

Neng udaya jaladri.

Artinya:

*Kembali dikisahkan Sang Wrekudara
Yang masih di samudra,
Sudah bertemu dengan Dewa berambut panjang,
Bernama Dewa Ruci,
Seperti anak kecil bermain-main
Di atas air laut.*

.....

*Awang-awang kang kula lampahi,
Uwung-uwung tebih tan kantenan,
Ulun saparan-parane,
Tan mulat ing lor kidul,
Wetan kulon boten udani,
Ngandhap nginggil myang ngarsa,
Kalawan ing pungkur,
Kawula datan uninga,
Langkung bingung Sang Dewa Ruci lingnyaris,
Away maras tyasira.*

Artinya:

*Kehampaan yang kutempuh,
Kehampaan yang sangat luas,
Aku pergi ke mana-mana,
Tak tahu mana utara dan selatan,
Tidak tahu timur dan barat,
Bawah atas dan depan,
Serta di belakang,
Aku tidak tahu,
Bingung sekali sang Dewa Ruci berkata pelan,
Jangan takut tenangkan dirimu.*

Perjalanan Bima ketemu Dewa Ruci dalam fragmen di atas, menurut Hamid Nasuhi dan Purwadi menandakan dimulainya babakan kedua dalam kehidupan Bima yaitu dengan memasuki alam mistisisme.⁸⁴ Mistisisme dalam arti sempit, searti dengan kata *ekstase* yang berarti berada di luar diri, mistisisme dikaitkan dengan keadaan emosional yang luar biasa di mana orang kehilangan kesadaran. Mistisisme dalam arti luas, adalah berkenaan dengan segala pengalaman non dan supra rasional, yang meliputi segala gejala di satu sisi hilangnya kesadaran, dan di sisi lain meningkatnya kesadaran. Tujuan jalan mistisisme adalah mengatasi keterbatasan sejarah, budaya, dan kepribadian agar mencapai kesatuan dengan Yang Ilahi dan sekurang-kurangnya memberi kemungkinan Yang Ilahi mendekati ruh manusia.⁸⁵

84. Hamid Nasuhi, "Gagasan Mistik dalam Serat Dewa Ruci ...," 162; Purwadi, *Penghayatan Keagamaan Orang Jawa: Refleksi atas Religiositas Serat Bimasuci* (Yogyakarta: Media Pressindo, 2002), 56.

85. Crapps, Robert W., *Gaya Hidup Beragama* (terj) A.M. Hardjana (Yogyakarta: Kanisius,

Haryanto⁸⁶ berpendapat bahwa pandangan ilmu mistik kebatinan orang Jawa memandang kehidupan manusia merupakan bagian dari jagad raya secara keseluruhan dan hanya merupakan bagian yang sangat kecil dari kehidupan jagad raya yang abadi, di mana manusia itu seakan-akan hanya berhenti sebentar untuk minum (*sekadar mampir ngombe*). Menurut serat *Jamus Kalimasada*, ajaran kebatinan Jawa adalah sufi Jawa yang utuh. Ia mengajarkan *manunggaling kawula Gusti* atau *sangkan paraning dumadi*. Menurut ajaran Jawa, perihal *manunggaling kawula Gusti* itu dapat diibaratkan sebagai *rangka umanjing curiga*, tempat keris yang meresap masuk ke dalam kerisnya.

Menurut Purwadi,⁸⁷ pelaksanaan *sembah jiwa* ialah dengan berniat teguh dalam hati untuk mengemaskan segenap aspek jiwa, lalu diikatnya kuat-kuat untuk diarahkan kepada tujuan yang hendak dicapai tanpa melepaskan apa yang telah dipegang pada saat itu. Dengan demikian *triloka* (jagad raya) tergulung menjadi satu. Begitu pula jagad besar dan jagad kecil digulungkan disatupadukan. Di situlah tampak dunia yang bersinar gemerlapan. Maka untuk menghadapi keadaan yang mengagumkan itu, hendaklah perasaan hati dipertebal dan diperteguh jangan terpengaruh apa yang terjadi. Dalam rangkaian sembah tata nilai perdamaian sufistik cerita pewayangan Dewa Ruci yang telah disebut terdahulu, maka sembah jiwa ini menempati kedudukan yang amat penting. Ia disebut *pepunting laku* (pokok tujuan atau akhir perjalanan suluk). Inilah akhir perjalanan hidup batiniah. Cara bersucinya tidak seperti pada sembah raga dengan air wudlu atau mandi, tidak pula seperti pada sembah kalbu dengan menundukkan hawa nafsu, tetapi dengan *awas emut* (selalu

1993), 47.

86. Haryanto, *Pratiwimba Adiluhung Sejarah dan Perkembangan Wayang* (Jakarta: Djambatan, 1988), 76.

87. Purwadi, *Penghayatan Keagamaan Orang Jawa*, 60.

waspada dan ingat/dzikir) kepada keadaan dunia baka (langgeng), dunia Ilahi.

Berbeda dengan *sembah raga* dan *sembah kalbu*, dalam pandangan Yunasril Ali,⁸⁸ jika ditinjau dari segi perjalanan suluk, sembah ini adalah tingkat akhir perjalanan tersebut, sedangkan sembah yang pertama adalah tingkat permulaan (*wong amagang laku*) dan sembah yang kedua adalah tingkat lanjutan. Dan ditinjau dari segi tata cara pelaksanaannya, sembah yang pertama menekankan kesucian jasmaniah dengan menggunakan pengetatan jasmani untuk melaksanakan segala aturan syariat dan sembah yang kedua menekankan kesucian kalbu dari pengaruh jahat hawa nafsu lalu membuangnya dan menukarnya dengan sifat utama, sedangkan sembah ketiga menekankan pengisian seluruh aspek jiwa dengan *dzikir* kepada Allah.

Bait *Durma* 17 dan *Dhandanggula* bait 4 serat Dewa Ruci di atas, menggambarkan keadaan ketika seseorang mulai mencapai tahapan pengenalan terhadap hakikat dirinya sendiri, yang sebelumnya didahului dengan perasaan kehampaan tidak mengenal arah (disorientasi, *fanā*). Penulis sepakat dengan Hamid Nasuhi ketika menyatakan bahwa Dewa Ruci dalam hal ini merupakan visualisasi dari diri Bima sendiri, bukan visualisasi wujud ‘tuhan’ sebagaimana penjelasan Koentjaraningrat dan hampir semua pengkaji Dewa Ruci, yang datang kepada Bima untuk mengajarkan bagaimana manusia menempuh hidpnya dengan penuh kedamaian.⁸⁹ Namun sayangnya, Hamid Nasuhi tidak menjelaskan lebih jauh bagaimana Dewa Ruci sebagai visualisasi tentang diri Bima sendiri. Padahal, dalam dunia kejawaan, ada terma *sedulur papat lima pancer* yang dapat menumbuhkan

88. Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi*, 206

89. Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa* (Jakarta: Balai Pustaka, 1984), 322-323.

*makdum sarpin*⁹⁰ yang bisa dijadikan argumen bahwa Dewa Ruci merupakan personifikasi lain dari Bima.

Suryo S. Negoro⁹¹ menjelaskan bahwa *Makdum Sarpin* merupakan istilah Jawa dari daya yang berasal dari *sadulur pancer* dan pengaktifan, yaitu kepercayaan bahwa saudara kembar manusia yang telah berkumpul jadi “wewayangan” bernama *Makdum Sarpin*. Manusia yang telah menguasai daya ini akan mampu dan mengerti petunjuk Allah dengan melalui perlambang-perlambang dan dengan kemampuan-kemampuannya untuk menjalani laku kehidupan dengan damai, tenteram dan sentosa. Siapa pun manusianya yang mampu sampai kepada daya *Makdum Sarpin* itu bisa memiliki daya kesejahteraan dan kedamaian dalam hidupnya. Daya yg berasal dari pengertian *sadulur pancer* ini adalah termasuk bagian dari “*daya asor* (bawah)” sebab terjadinya melalui jalan “*kacipta*” (penciptaan/keinginan), maka apa pun yang merupakan “*kacipta*” itu adalah memang hanyalah kebutuhan-kebutuhan duniawi saja, maka dinamakan “*daya asor*” dan belum termasuk dari “*daya a’la*” (tinggi).

Suwardi Endraswara, Buanergis Muryono, dan Muhammad Solikhin⁹² menjelaskan lebih detil dan gamblang bahwa saudara empat yang kelima *pancer*, yaitu: (1) *Kakang Kawah* (Kakak Kawah), yaitu sesuatu yang keluar dari rahim ibu, sebelum si bayi lahir, warnanya putih (air ketuban), tempatnya di Timur; (2) *Adi Ari-ari*, yaitu ari-ari, yang keluar dari rahim ibu, sesudah si bayi dilahirkan

90. Penjelasan detail tentang *Makdum Sarpin* dan aji mantranya lihat Suryo S. Negoro, “*Saudara Halus dan Pengawal Halus*,” dalam <http://jagadkejawen.com>, diakses tanggal 28 Februari 2012. Atau lihat Fira Basuki, *Astral Astria*, (Jakarta: Grasindo, 2010); Achmad Chodjim, *Mistik dan Makrifat Sunan Kalijaga* (Jakarta: Serambi, 2003).

91. Suryo S. Negoro, “*Saudara Halus dan Pengawal Halus*,” dalam <http://jagadkejawen.com>, diakses tanggal 28 Februari 2012.

92. Suwardi Endraswara, *Mistik Kejawaen: Sinkretisme, Simbolisme, dan Sufisme dalam Budaya Spiritual Jawa* (Yogyakarta: Narasi 2006), 55; Buanergis Muryono, *Rapel Rahasia Jampe-jampe Ki Joko Bodo* (Jakarta: Grassindo, 2009), 90; Muhammad Solikhin, *Mistri Bulan Suro: Perspektif Islam Jawa* (Jakarta: Suka Buku Kita, 2010), 8.

ke dunia, warnanya kuning, tempatnya di Barat; (3) *Getih* (Darah), yaitu cairan yang keluar dari rahim ibu sewaktu melahirkan, warnanya merah, tempatnya di Selatan; (4) *Puser* (Pusar), yaitu sesuatu yang dipotong sesudah kelahiran bayi, warnanya hitam, tempatnya di Utara. (5) *Pancer*. *Pancer* adalah *bleger* (sosok), wujud badan jasmani yang ada di tengah keempat saudara yang lain yang tidak punya raga fisik. *Sedulur papat kalimo pancer* juga disebut *Keblat papat, kalimo tengah*, artinya: kiblat empat, yang kelima di tengah. Jika *sedulur papat kalimo pancer* manusia menyatu maka ia bisa menjelma menjadi suatu sosok yang mampu mengajari manusia itu sendiri. Dengan demikian, berdasarkan paparan ahli Kejawen tentang *Makdum Sarpin* bersama anasir-anasirnya, maka penulis berkeyakinan penuh berpendapat ia sejajar, sama dengan, duplikat, dan selaras dengan sosok Dewa Ruci yang mengajari Bima. Dewa Ruci bukan dan sangat naif jika dipersonifikasikan dengan ‘jelmaan’ Tuhan. Terlebih lagi, kata *Ruci* menurut Adhikara⁹³ memiliki makna kotor. *Makdum Sarpin* dan Dewa Ruci dalam hal ini sama-sama terbentuk dari anasir-anasir kotor bayi manusia yang pada perkembangan berikutnya telah mampu dibersihkan oleh saudaranya yang dalam wujud nyata di dunia.

Sembah jiwa Bima yang dikisahkan menghasilkan buah laku bertemu dengan duplikat dirinya berupa sosok Dewa Ruci alias *Makdum Sarpin* juga selaras dengan terma *nung* dari kata *Kesinungan* sebagai sinonim lain dari sembah jiwa. *Kesinungan* merupakan tahapan manusia pencari kedamaian hidup yang dipercaya Tuhan untuk mendapatkan anugrah tertentu.⁹⁴ Orang yang telah mencapai tataran *Kesinungan* dialah yang

93. S.P. Adhikara, *Analisis Bimasuci*, 45.

94. Sutrisno Sastro Utomo, *Kamus Lengkap Jawa-Indonesia* (Yogyakarta: Kanisius, 2007), 211; HM. Narduddin Anshory Ch, *Kearifan Lingkungan dalam Perspektif Budaya Jawa* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008), 175.

mendapatkan “hadiah” atas amal kebaikan yang ia lakukan. Bima dikaruniai Gusti Allah untuk dapat bertemu dengan Dewa Ruci kembaran dirinya. Ini menyaratkan bahwa amal kebaikan Bima telah memenuhi syarat syariat (sembah raga) dan tarekat (sembah cipta), yakni kekompakkan serta sinkronisasi lahir dan batin dalam mewujudkan segala niat baik menjadi tindakan konkret. Yakni tindakan konkret dalam segala hal yang baik misalnya membantu dan menolong sesama. Syarat utamanya; harus dilakukan terus-menerus hingga menyatu dalam prinsip hidup, dan tanpa terasa lagi menjadi kebiasaan sehari-hari. Dengan kata lain, meminjam istilah sufi Kautsar Azhari Noer, Yunasril Ali, dan Abdul Aziz Dahlan,⁹⁵ Bima telah ber-*takhaluq* dengan akhlak Allah.

Dalam penjelasan ketiga punggawa akademisi tasawuf di atas, *takhalluq* daya menerima atau mengambil nama-nama Allah yang telah ada pada diri manusia, tetapi masih berbentuk potensial. Artinya, *takhalluq* merupakan tindakan manusia untuk mengaktualisasikan potensi-potensi nama-nama Tuhan (*Jalaliyah* dan *Jamaliyah*) dalam kehidupan sehari-harinya. Nabi Muhammad merupakan contoh paling sempurna tentang bagaimana proses *takhalluq* dapat mengejawantah dan diaplikasikan. Apresiasi Allah atas *takhalluq* Kanjeng Rasulullah difirmankan:

وَأَنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقِي عَظِيمٌ (٤)

Dan sesungguhnya kamu benar-benar berbudi pekerti yang agung. (QS. Al-Alaq/68: 4).

Kanjeng Nabi Muhammad sendiri memproklamirkan tentang tujuan utama diutusnya beliau di dunia ini dengan maksud

95. Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perenial*, 138-140; Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi*, 56; Abdul Aziz Dahlan, *Penilaian teologis atas Paham Wahdat al-Wujud*, 108.

untuk menyempurnakan akhlak mulia. Sayyidina Muhammad bersabda:

أَنْتُمُ الْمُرْسَلُونَ لِتُقِيمُوا الْأَخْلَاقَ.

Aku diutus hanyalah untuk menyempurnakan Akhlak. (HR. Bukhari, Baihaqi, dan Hakim).

Takhalluq merupakan inti dari perjalanan sufistik manusia. Bahkan menurut Ibn 'Arabi, sebagaimana yang dikutip oleh Kautsar azhari Noer, *takhalluq* itu tasawuf atau sufistik, sufistik itu *takhalluq*. Sufistik mengikatkan diri dengan kelakuan-kelakuan baik menurut syariat secara lahir (sembah raga) dan batin (sembah cipta) yang merupakan akhlak ketuhanan. Kekomprehensifan laku baik jiwa raga manusia (*al-ādāb al-syar'iyah*) itu harus berpedoman kepada aturan syariat. Tanpa syariat, sufistik merupakan sesuatu yang mustahil. Syariat adalah satu-satunya timbangan dan pemimpin yang harus diikuti dan ditaati oleh siapa saja yang menginginkan keberhasilan proses *takhalluq*. Ketaatan manusia kepada syariat merupakan bukti ketaatan kepada Allah karena ia sebagai perwujudan kehendak Allah.⁹⁶

Pencapaian Bima bertemu dan diajar oleh Dewa Ruci dalam tataran ini juga sama halnya laku hakikat. Laku hakikat adalah meliputi keadaan hati dan batin; sabar, tawakal, tulus, ikhlas, pembicaraannya menjadi kesejatan (kebenaran), yang sejati menjadi kosong, hilang lenyap menjadi ada. Tataran ini ditandai oleh pencapaian kemuliaan yang sejati, seseorang mendapatkan kedamaian hidup, kebahagiaan dan kemuliaan di dunia dan kelak setelah ajal. Pada tahap ini manusia sudah mengenal akan jati dirinya dan mengenal lebih jauh sejatinya Tuhan.

96. Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perenial*, 140.

Manusia yang telah lebih jauh memahami Tuhan tidak akan berpikir sempit, kerdil, sombong, picik, dan fanatik. Tidak munafik dan menyekutukan Tuhan. Ia justru bersikap toleran, tenggang rasa, hormat menghormati keyakinan orang lain. Sikap ini tumbuh karena kesadaran spiritual bahwa ilmu sejati, yang nyata-nyata bersumber pada Yang Maha Tunggal, hakikatnya adalah sama. Cara atau jalan mana yang ditempuh adalah persoalan teknis. Banyaknya jalan atau cara menemukan Tuhan merupakan bukti bahwa Tuhan itu Mahaluas tiada batasnya. Ibarat sungai yang ada di dunia ini jumlahnya sangat banyak dan beragam bentuknya; ada yang dangkal, ada yang dalam, berkelok, pendek dan singkat, bahkan ada yang lebar dan berputar-putar, semuanya akan bermuara kepada Yang Tunggal yakni “samudra luas.”⁹⁷

Laku yang selama ini dijalani Bima dengan tekad penuh dan gigih menuai amal kebbaikannya. Berkat rumus Tuhan di mana kebaikan akan berbuah kebaikan pula. Kebaikan yang manusia berikan, buahnya akan Anda terima pula di dunia ini. Selebihnya, kebaikan yang manusia lakukan akan menjadi pagar gaib yang selalu menyelimuti dengan damai diri manusia. Dalam artian, pencapaian *Nung* oleh Bima, ditandai dengan diperolehnya kemudahan dan hikmah yang baik dalam segala urusannya berupa *mukasyafah*. Pagar gaib itu akan membuat manusia tidak dapat dicelakai orang lain. Sebaliknya selalu mendapatkan keberuntungan. Dalam terminologi Jawa inilah yang disebut sebagai “*ngelmu beja*”⁹⁸ (ilmu bahagia).

Ngelmu beja itu didapat Bima dari Dewa Ruci di dalam dalam tubuh Dewa Ruci setelah ia muncul secara tiba-tiba di

97. Lihat <http://sabdalangit.wordpress.com/2009/01/15/tanda-tanda-pencapaian-neng-ning-nung-nang/>, diakses tanggal 28 Februari 2012. Lihat juga Muhammad Zuhri, Mencari Nama Allah yang Keseratus (Jakarta: Serambi, 2007), 48.

98. Slamet Muljana, *Kesadaran Nasional: dari Kolonialisme sampai Kemerdekaan* Vol. I (Yogyakarta: LKiS, 2008), 103.

hadapannya. Kemunculan Dewa Ruci menjadikan Bima menjadi sadar akan posisinya. Ia menjadi tahu arah barat, timur, utara, selatan, atas dan bawah. Selanjutnya, Bima melihat seberkas cahaya seperti matahari dan kemudian tampak pula empat warna (catur warna); hitam, merah, kuning, dan putih. Selarik sinar yang berkelebat bersinar itu merupakan *Pancamaya*, sedangkan empat warna merupakan perlambang nafsu-nafsu di dalam diri manusia. Dalam serat Dewa Ruci bagian *Dhandanggula* II bait 5-13 dikisahkan:⁹⁹

*Byar katingal ngadhep Dewa Ruci,
Wrekudara Sang Wiku kawangwang,
Umancur katon cahyane,
Nulya wruh ing lor kidul,
Wetan kulon sampun udani,
Nginggil miwah ing ngadhap,
Pan sampun kadulu,
Kawan umiyat baskara,
Eca tyase miwah Sang Wiku kaeksi,
Aneng jagad walikan.*

Artinya:

*Tiba-tiba terang tampaklah Dewa Ruci,
Wrekudara Sang Wiku terlihat,
Memancarkan sinar,*

99. Hamid Nasuhi, "Gagasan Mistik dalam Serat Dewa Ruci ...," 173-178.

*Kemudian tahu utara selatan,
Timur barat sudah tahu,
Di atas dan di bawah,
Juga sudah diketahui,
Kemudian terlihat matahari,
Nyaman rasa hati melihat Sang Wiku,
Di balik dunia ini.*

*Dewa Ruci suksma lingiraris,
Away lumaku andedulua,
Apa katon ing dheweke,
Wrekudara umatur,
Wonten warna kawan prakawis,
Akingal ing kawula,
Sadayane wau,
Sampun boten katingalan,
Amung kawan prakawis ingkang kaeksi,
cemeng bang kuning pethak.*

Artinya:

*Dewa Ruci berkata lirih,
Jangan berjalan lihat-lihatlah,
Apa yang tampak olehmu,
Wrekudara menjawab,
Ada empat macam benda
Yang tampak olehku,
Semua itu,
Sudah tampak,
Hanya empat warna yang dapat kulihat,
Hitam merah kuning dan putih.*

*Sang Dewa Ruci ngandika malih,
Ingkang dhingin sira anon cahya,
Gumawang tan wruh arane,
Pancamaya puniku,
Sejatine ing tyasireki,
Pangarsane sarira,
Tegese tyas iku,
Ingaranan muka sipat,*

Kang anuntun marang sipat kang linuwih,

Kang sejatining sipat.

Artinya:

Sang Dewa Ruci berkata lagi,

Yang pertama kau lihat cahaya,

Menyala tidak tahu namanya,

Pancamaya itu,

Sesungguhnya ada di dalam hatimu,

Yang memimpin dirimu,

Maksudnya hati,

Disebut mukasyafah,

Yang menuntun kepada sifat lebih,

Merupakan sifat itu sendiri.

Mangka tinulak aywa lumaris,

Awasena rupa aja samar,

Kawasaning tyas empang,

Tingaling tyas puniku,

Anengeri marang sajati,

Eca tyase Sang sena,

*Amiyarsa wuwus,
Lagya medhem tyas sumringah,
Ene ingkang abang ireng kuning putih iku durgamaning tyas.*

Artinya:

*Lekas pulang jangan berjalan,
Selidikilah rupa itu jangan ragu,
Untuk hati tinggal,
Mata hati itulah,
Menandai pada hakikatmu,
Senang hati Sang Sena,
Mendengarkan nasihat itu,
Ketika hatinya sedang bersuka-cita,
Sedang yang berwarna merah hitam kuning dan putih,
Itu adalah penghalang hati.*

*Pan isine ing jagad mepeki,
Iya ati kang telung prakara,
Pamurunge laku kabeh,
Yen bisa pisah iku,
Pasthi bisa pamoring gaib,*

*Iku mungsuhe tapa,
Ati kang tetelu,
Ireng abang kuning samya,
Angadhangi cipta karsa kang lestari,
Pamoring Suksma Mulya.*

Artinya:

*Isi dunia ini sudah lengkap,
Yaitu hati tiga hal,
Pendorong segala langkah,
Bila dapat memisahkan,
Tentu dapat menyatu dengan gaib,
Itu adalah musuh pendeta,
Hati yang tiga (curang),
Hitam merah kuning semua,
Menghalangi pikiran dan kehendak yang abadi,
Persatuan Sukma Mulia.*

*Lamun nora kawileting katri,
Yekti sida pamoring kawula,
Lestari panunggalane,*

*Poma den awas emut,
Durgama kang munggeng ing ati,
Pangwasane weruha,
Wiji-wijinipun,
Kang ireng lueih prakosa,
Panggawene asrengen sabarang runtik,
Andadra ngambra-ambra.*

Artinya:

*Jika tidak tercampur oleh tiga hal itu,
Tentu akan terjadi persatuan kawula/rakyat,
Abadi dalam persatuan,
Perhatikan dan ingatlah,
Penghalang yang berada dalam hati,
Ketahuilah benih-benihnya,
Yang hitam lebih perkasa,
Kerjanya marah terhadap segala hal,
Murka secara menjadi-jadi.*

*Iya iku ati kang ngadhanggi,
Ambuntoni marang kabecikan,*

*Kang ireng iku gawene,
Dene kang abang iku,
Iya tuduh nepsu kang becik,
Sakehe pepinginan,
Metu saking ngriku,
Panas baran panastenan,
Ambuntoni marang ati ingkang eling,
Marang ing kawaspadan.*

Artinya:

*Itulah hati yang menghalangi,
Menutupi tindakan yang baik,
Yang hitam itu kerjanya,
Sedangkan yang merah,
Menunjukkan nafsu yang baik,
Segala keinginan keluar dari situ,
Panas hati,
Menutupi kepada hati yang sadar,
Kepada kewaspadaan.*

*Dene iya kang arupa kuning,
Panggawene nanggulang sabarang,
Cipta kang becik dadine,
Panggawe amrih tulus,
Ati kuning ingkang ngadhanggi,
Mung panggawe pangrusak,
Binanjur linantur mung kang putih iku nyata,
Ati anteng kang suci tan ika iki,
Prawira ing kaharjan.*

Artinya:

*Sedangkan yang berwarna kuning,
Kerjanya menanggulangi segala hal,
Pikiran yang baik jadinya,
Pekerjaan agar lestari,
Hati kuning yang menutupi,
Hanya suka merusak,
Kemudian yang putih berarti nyata,
Hati yang tenang suci tanpa berpikiran ini dan itu,
Perwira dalam kedamaian.*

*Amung iku kang bisa nampani,
Ing sasmita sajatining rupa,
Nampani nugraha nggone,
Ingkang bisa tumaduk,
Alestari pamoring kapti,
Iku mungsuhe tapa,
Ati kang tetelu balane tanpa wilangan,
Ingkang putih tanpa rowang amung siji,
Mulane gung kasoran.*

Artinya:

*Hanya itu yang dapat menerima,
Akan firasat hakikat warna,
Menerima anugrah tempatnya,
Yang dapat melaksanakan,
Mengabdikan persatuan keinginan,
Itu musuh pertapa,
Hati yang tiga (curang) kawannya sangat banyak,
Yang berwarna putih hanya seorang diri tanpa kawan,
Maka ia sering kalah.*

Bima dalam peristiwa di atas, dianugerahi oleh Gusti Allah kemampuan *mukasyafah* (muka sipat). Dan hal inilah intisari dari

cerita pewayangan Dewa Ruci. Bima dijabarkan secara panjang lebar rahasia-rahasia bagaimana ia dapat menjalankan hidupnya dengan penuh kedamaian. SP. Adhikara mengklasifikasikan *mukasyafah* tersebut dalam lima hal pokok: 1) *Pancamaya* dan *caturmaya*; 2) Makrokosmos dan mikrokosmos (*astabrata*); 3) *Pramana*; 4) ilmu Pelepasan; dan 5) hidup dalam mati dan mati dalam hidup.¹⁰⁰ Penulis dalam sembah jiwa ini hanya menguraikan dua hal pertama klasifikasi mistisisme tersebut. Sebab menurut Yunasril Ali dengan mengutip klasifikasi mistik Islam Jawa, nomer kedua merupakan perwujudan lain dari nomer tiga.¹⁰¹ Uraiananya, yaitu:

a. Pancamaya dan Caturmaya

Pancamaya merupakan kata yang terdiri dari dua kata yang digabung, yaitu *panca* yang berarti lima dan *maya* yang berarti bayangan. Oleh karenanya, *Pancamaya* berarti lima bayangan yang menyatu dalam satu bentuk. Sayangnya, ketika membahas tentang itu, SP. Adhikara dan Hamid Nasuhi,¹⁰² tidak menguraikan symbol apa sebenarnya *Pancamaya*. SP. Adhikara terobsesi dengan penjelasan Freudian menafsirkan *Pancamaya* sebagai gambaran dari segala sesuatu di alam semesta yang ditanggapi dan direkam oleh pancaindra manusia dalam ketidaksadarannya (hati sanubari). Menurut penulis rekaman benda kasat mata itu pun bukan direkam dalam hati sanubari, tetapi dalam alam *primordial* manusia, meminjam istilah yang sering dipakai oleh Nurcholis Madjid. Sementara itu, Hamid Nasuhi lebih cenderung memperkuat penjelasan Adhikara ketika menafsirkan *Pancamaya*.

100. S.P. Adhikara, *Analisis Dewa Ruci*, 32.

101. Dalam frame works Insan Kamil Jawa Yunasril Ali, manusia Jawa mengalami penghayatan gaib itu melalui tujuh tingkatan, yaitu: 1) *alam rūḥīyah*; 2) *alam sirrīyah*; 3) *alam nūrīyah I*; 4) *alam nūrīyah II*; 5) *alam uluhīyah I*; 6) *alam uluhīyah II*; dan alam uluhīyah III. Lihat Yunasril Ali, *Manusia Citra ilahi*, 218-219.

102. S.P. Adhikara, *Analisis Dewa Ruci*, 36; Hamid Nasuhi, "Gagasan Mistik dalam Serat Dewa Ruci ...," 175-176.

Ia berpendapat persis seperti Adhikara dengan memperkuat argument *Pancamaya* tak ubahnya sama dengan *tyas* atau hati dan angan-angan dari kebatinan Sumarah. *Pancamaya* ditarik ke bawah kembali maknanya hanya dalam tataran sembah cipta, berupa kalbu (*tyas*) yang masih terombang-ambing keadaan hidup.

Menurut penulis, *Pancamaya* itu adalah diri Dewa Ruci itu sendiri yang dalam aneka manifestasinya kali ini mengejawantah berupa seberkas sinar *Pancamaya*. Dewa Ruci sebagaimana telah dijelaskan di muka merupakan wujud realitas lain dari *sedulur papat lima pancer* dari diri Bima. Pada kedua kali ini, Dewa Ruci bermanifestasi dalam bentuk ruh halus (batiniyah) berupa cahaya *Pancamaya*. Argumentasi penulis, diperkuat dengan penjelasan Nur Lodzi Hady,¹⁰³ seorang penyair Indonesia yang berpendapat bahwa keempat *sedulur* (empat saudara) tersebut merupakan penjelasan mengapa dalam tahap ini Bima menjadi paham dengan arah empat penjuru mata angin dan posisi tempat.

Dalam wujud *Pancamaya* itu setelah masuknya Islam di Jawa, Sunan Kalijaga menambahkan hal ini penjelasan bahwa di dalamnya terjelma empat totem binatang, berdimensi empat warna (*caturmaya*) dan dikawal oleh empat malaikat, Jibril, Israfil, Mikail, dan Izroil. Semuanya merujuk pada satu pusat, satu pancer, satu poros, Ia adalah si jabang bayi, dewa Katik, persona manusia Dewa Ruci.

Hal tersebut juga sebagaimana terlukiskan dalam *Gunungan* wayang purwa, nafsu dan hasrat kehidupan manusia diwakili oleh empat totem: harimau, banteng, kera dan burung merak. *Gunungan* sendiri merupakan perwujudan final dari dialektika dan persinggungan dari keempatnya. Harimau yang menggambarkan

103. Nur Lodzi Hady, "Pancamaya," dalam <http://filsafat.kompasiana.com>, diakses tanggal 29 Februari 2010.

kecenderungan *amarah* adalah manifestasi api dengan simbol warna merah. Banteng yang menggambarkan nafsu *Sufiah*, merupakan manifestasi angin, dengan dimensi warna kuning. Kera menggambarkan watak *lawwamah* atau *aluamah* sebagai manifestasi bumi dengan corak warna hitam. Sedangkan burung merak merupakan simbolisasi dari karakter *mutmainah*, manifestasi air dengan dimensi warna putih. Sehingga hal tersebut juga selaras dengan penjelasan sufistik Islam ketimbang penjelasan Freudian.¹⁰⁴

Uraian *Pancamaya* penulis di atas sejalan juga dengan uraian *pramana* menurut ajaran agama Hindu.¹⁰⁵ Agama Hindu menjelaskan bahwa *Pramana* merupakan lapisan-lapisan jiwa-raga manusia yang bersifat maya. Seseorang hendaknya bisa membebaskan diri dari hal ini secara bertahap untuk mencapai bersatunya *Atma* dengan *Paramatman*. Membebaskan diri bukan berarti melepaskan diri dari hal tersebut. Kebebasan di sini berarti sang diri telah menjadi kusir dan mengendalikan lapisan-lapisan itu. Kelima lapisan Maya itu sebagai berikut: 1) *Anna maya kosa*, lapisan yang terdiri dari Makanan. Badan fisik yang terbuat dari zat-zat dari alam fisik. Badan atau raga manusia tumbuh karena tumpukan lapisan-lapisan sari makanan (sembah raga); 2) *Prana maya kosa*, lapisan yang terbuat dari *prana* atau kekuatan vital/energy (sembah cipta); 3) *Mano maya kosa*, lapisan yang terbuat dari Manah atau Pikiran (sembah cipta); 4) *Vijnana maya kosa*,

104. Ananda Dimitri, "Panca Maya Kosa," dalam <http://anandadimitri.blogspot.com>, atau penjelasan yang cukup ilmiah dan transcendental tentang Pancamaya lihat <http://lontaradhygita.wordpress.com>, diakses tanggal 29 Februari 2012. Lihat pula Swami Narayananda, *The Primal Power in Man: The Kundalini Shakti* (New Delhi: N.K. Prasad and Co, 1950); Swami Ramdev, *Pranayama its Philosophy and Practice* (Uttharanchal: Divya Prakasan, 2005); Swami Chinmayananda, *Talks on Shankara's Vivekachodamani* (Mumbai: Central Chinmaya Mission Trust, 2009).

105. Kin Wilber, *The Spectrum of Consciousness* (New Delhi, Shri Jainendra, 2002), 164; Cheever Mackenzie Brown, *the Devī Gītā: the song of the Goddess; a translation, annotation, and commentary* (New York: State University of New York State, 1998), 76; Jenny Beeken, *Your Yoga Bodymap for Vitality* (London: Polair Publishing, 2003), 142.

lapisan yang terbuat dari pengetahuan atau pengertian (sembah cipta); 5) *Ananda maya kosa*, lapisan yang terbuat dari kebahagiaan (*ananda*).

Pancamaya merupakan anugerah Allah kepada Bima dengan kemampuan *mukasyafah* (*muka sipat*) dengan dirinya sendiri. Dalam terma sufistik, *mukasyafah* bermakna terbukanya hijab. *Mukasyafah* dalam arti umum adalah terbukanya hati batin seseorang.¹⁰⁶ Tetapi, apakah mukasyafah ini sama dengan *futuh*, yang juga berarti pencerahan atau pembukaan? Banyak sufi justru mengisyaratkan agar berhati-hati ketika *mukasyafah* datang menghampiri, sebab boleh jadi *mukasyafah* adalah sebetuk *istidraj*, siksaan Tuhan terselubung nikmat kepada manusia. *Mukasyafah* meskipun tingkatan tertinggi puncak ilmu, namun tidak semua sufi yang mukasyafah berarti telah mencapai puncaknya ilmu para pencari.

Mukasyafah merupakan bagian dari sebuah proses, bukan tujuan puncak dalam suluk ruhani sufistik.¹⁰⁷ Selama mengalami proses *mukasyafah*, *salik* masih harus menghadapi banyak cobaan dan godaan. Apa yang datang dari *mukasyafah* boleh jadi adalah meminjam bahasa Qur'an, *makr* (tipu daya Allah). Ia bisa jadi *kasyaf syathani* atau *khatir syathani*. Bahkan seorang yang telah mendapatkan *mukasyafah* boleh jadi belum mencapai kondisi *fana*, *fana-al-fana*, dan *baqa*. Karenanya, *mukasyafah* boleh jadi merupakan *hal* atau keadaan spiritual, yang tidak permanen yang berbeda dengan *maqam* yang relatif permanen.

Dalam sufistik jawa, untuk meraih kedamaian hidup dengan *mukasyafah* sebagaimana Bima dalam tataran ini, terlebih dahulu manusia harus mengenal jati diri secara benar. Dalam diri manusia

106. Achmad Chodjim, *Mistik dan Makrifat Sunan Kalijaga*, 106

107. Simuh, *Sufisme Jawa: Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa* (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1995), 29.

setidaknya terdapat 7 lapis bumi yang harus diketahui manusia. Jika tidak diketahui maka menjadi manusia cacat dan akan gagal mencapai tataran ini. Bumi 7 lapis tersebut adalah; *retna, kalbu, jantung, budi, jinem, suksma, dan ketujuhnya yakni bumi rahmat*. *Bumi Retna* berarti jasad dan dada manusia sesungguhnya merupakan istana atau gedung mulia di dunia ini. *Bumi Kalbu* artinya istana iman sejati. *Bumi Jantung* merupakan istana semua ilmu. *Bumi budi* artinya istana puji dan zikir. *Bumi Jinem* istananya kasih sayang sejati. *Bumi Suksma* yakni istana kesabaran dan rasa syukur kepada Tuhan, *SangSukma Sejati*. Dan terakhir, *Bumi Rahmat*, yaitu istana rasa mulia; rahasia sejati.¹⁰⁸ Sembah jiwa atau *Nung* yang setara dengan hakikat dalam hierarki pendakian spiritual sufistik, di sini ibarat selangkah-dua langkah lagi menggapai puncak kemuliaan dan kedamaian hidup seseorang. Seseorang yang merasa sudah puas dan bangga dengan pencapaian hakikat ini beresiko terlena. Lantas menganggap orang lain remeh dan rendah. Yang paling berbahaya adalah menganggap tataran ini merupakan tataran tertinggi sehingga orang tidak perlu lagi berusaha menggapai tataran yang lebih tinggi.

b. Jagad Gede dan Jagad Cilik

Seterah empat warna hitam, merah, kuning, dan putih hilang dari penglihatan Bima melihat satu nyala gading yang memancarkan delapan warna. Serat Dewaruci *Dhandanggula* II bait 15-17 menerangkan apa yang dilihat Bima itu sebagai berikut:¹⁰⁹

Sirna patang prakara na malih,

Urub siji wolu warnanira,

108. Lihat Suwano Imam S, *Konsep Tuhan, Manusia, Mistik dalam berbagai Kebatinan Jawa* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2005), 171; M. Rayidi, *Ilmu Kebatinan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), 43; Abdullah Ciptoprawiro, *Filsafat Jawa* (Jakarta: Balai Pustaka, 1986), 55.

109. Hamid Nasuhi, "Gagasan Mistik dalam Serat Dewa Ruci ...," 123.

*Wrekudara lon ature,
Punapa wasthanipun,
Urub siji wolu kang warni,
Pundi ingkang sanyata,
Pundi kang satuhu,
Wonten kadi retna muncar,
Wonten kadi maya-maya angebati,
Wonten abra markatha.*

Artinya:

*Setelah hilang empat hal itu ada lagi,
Nyala satu delapan warnanya,
Wrekudara pelan bertanya,
Apakah namanya,
Nyala satu dengan delapan warna,
Mana yang nyata,
Mana yang sesungguhnya,
Ada yang seperti ratna bersinar,
Ada yang maya-maya bergerak cepat,
Ada manik-manik yang berkilat-kilat.*

*Marbudyengrat angling Dewa Ruci,
Iya iku sanyatane tunggal,
Saliring warna tegese,
Wus ana ing sireku,
Kabeh iya isining bumi,
Ginambar aneng sira,
Lawan jagad agung,
Jagad cilik,
Tan prabeda,
Purwa ana lor kulon kidul puniku,
Wetan luhur ing ngandhap.*

Artinya:

*Marbudyengrat berkata sang Dewa Ruci,
Itulah sesungguhnya yang disebut tunggal,
Semua warna itu artinya sudah ada padamu,
Semua itu ialah isi dunia ini,
Digambarkan atas dirimu,
Dan dunia yang agung,
Jagad kecil tak berbeda,
Timur ada utara,*

Barat dan selatan itu,

Timur luhur di bawah.

Miwah ireng abang kuning putih,

Iya panguripe kang bawana,

Jagad cilik jagad gedhe,

Pan padha isinipun,

Tinimbangken ing sira iki,

Yen ilang warna ingkang,

Jagad kabeh suwung,

Saliring reka tan ana,

Kinumpulken aneng rupa kang Sawiji,

Tan kakung tan wanodya.

Artinya:

Dan hitam merah kuning putih,

lalah kehidupan di dunia,

Alam kecil dan alam besar,

Memang sama isinya,

Pertimbanglanlah olehmu,

Bila hilang warna yang,

*Semua alam akan sepi,
Semua usaha tidak akan ada,
Dikumpulkan atas satu rupa saja,
Tidak lelaki tidak perempuan.*

Setelah mendengarkan paparan awal tentang *Pancamaya* dan *Caturwarna* dari Dewa Ruci, semangat Bima semakin menyala untuk menimba ilmu guna kedamaian hidupnya dan hidup masyarakat seluruhnya. Selanjutnya, Bima melihat satu sinar yang menyala dengan delapan warna. Bima menanyakan kepada Dewa Ruci warna apakah yang sejati dari ganungan delapan warna tersebut. Aneka ragam warna itu ada yang bagaikan permata berkilau, ada yang samar-samar bergerak cepat, dan ada yang seperti batu zamrud bersinar.

Dewa ruci menjabarkan bahwa satu sinar dengan delapan warna adalah lambang dari seluruh isi dunia yang sebenarnya satu (*sajatining tunggal*) dengan diri manusia. Menurut penulis, itu perlambang sosok ideal seorang manusia, gabungan antara *sedulur papat lima pancer* (Dewa Ruci) dengan wujud jiwa-raga manusia itu sendiri (Bima). Semua warna yang ada pada dunia (*jagat agung* atau makrokosmos atau Dewa Ruci) ada pada manusia (*jagat cilik* atau mikrokosmos atau Bima), sehingga keduanya tiada berbeda dalam perbedaan. Bahkan semua isi alam semesta (*jagat agung* atau makrokosmos atau Dewa Ruci) tergambar pula di dalam diri manusia (*jagat cilik* atau mikrokosmos atau Bima).

Hamid Nasuhi mengikuti tafsiran Adhikara berpendapat bahwa mikrokosmos dan makrokosmos itu tiada berbeda (begitu juga sebaliknya) menjadi logis dan sistematis sebagai penjelasan mistis tasawuf falsafi Jawa dengan berargumen pada

terpadunya simbol unsur-unsur warna ajaran aliran *Pangestu* ketika menjelaskan bagaimana proses Tuhan menurunkan Ruh Suci ketimbang membandingkannya dengan sufistik Islam. Hamid Nasuhi¹¹⁰ menyatakan bahwa:

Alam semesta tercipta dari unsur-unsur suasana api, air, dan tanah. Unsur-unsur tadi tercipta berturut-turut atas kehendak Tuhan, karena ia ingin menurunkan ruh suci. Setelah melalui proses yang melibatkan keempat unsur di atas, dan makrokosmos ini termasuk bumi tercipta, lalu kemudian manusia. Manusia tercipta dari bersatunya sinar *Tripusara*, yaitu *Suksma Kawekas*, *Suksma Sejati*, dan *Ruh Suci* dan diberi busana dari empat macam unsur, yaitu suasana, api, air, dan tanah, yang selanjutnya terbabar menjadi badan kasar dan badan halus (lahir dan batin). Karena dunia besar tercipta dari empat macam unsur dan manusia juga mempunyai empat macam unsur, maka manusia disebut sebagai dunia kecil (*mikrokosmos*: pen). Dunia besar (*makrokosmos*: pen) dapat menguasai dunia kecil dan sebaliknya dunia kecil dapat menguasai dunia besar.

Adhikara dan Hamid Nasuhi tidak menguraikan simbol *Pancamaya* dan *Caturwarna*, maka keduanya pun ketika menguraikan simbol sekelabat cahaya dengan delapan aneka warnanya penjelasannya tidak konsisten dalam hierarki suluk *salik* kajian sufistik, baik dari segi kejawen maupun Islam.¹¹¹ Padahal dalam lakon ini, substansinya bukan pada uraian warna delapan warna yang sudah dijelaskan dalam *Pancamaya* dan *Caturwarna* di atas, tetapi pada *manunggaling sedulur papat lima pancer* dan

110. Hamid Nasuhi, "Gagasan Mistik dalam Serat Dewa Ruci ...," 182-183; S.P. Adhikara, *Analisis Dewa Ruci*, 38.

111. Lihat urutan perjalanan sang salik menurut sufistik Jawa dalam Simuh, *Sufisme Jawa: Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa* (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1996), 218; Simuh, "Aspek Mistik Islam dalam Wirid Hidayat Jati," dalam A.R. Hasan, *Warisan Intelektual Islam Indonesia: Telaah atas Karya-karya Klasik* (Bandung: Mizan, 1987); 218-219.

segenap potensi jiwa-raga manusia sebagai bentuk ideal potensi manusia untuk dapat menyatu dengan Tuhan. Hal tersebut disimbolkan dengan satu cahaya terang-benderang yang mengemanasi-kan delapan warna. Menurut penulis, makrokosmos dan mikrokosmos memang tiada berbeda tapi mereka tetap berbeda dalam substansinya masing-masing.

Setelah delapan warna tidak kelihatan lagi oleh Bima maka ia melihat benda kecil sebesar anak lebah menyerupai anak-anakan terbuat dari gading yang memancarkan cahaya menyilaukan, itulah *Pramana*. Serat Dewa Ruci *Dhandanggula* II bait 18-23 mengisahkannya, sebagai berikut:¹¹²

Kadya tawon gumana puniki,
Kang asawang lir peputran dhenta,
Tah payo dulunen kuwe,
Wrekudara andulu,
Ingkang kadya peputran gadhing,
Cahya muncar kumilat,
Tumeja ngenguwung,
Punapa inggih punika,
Warnaning Dzat kang pinrih dipun ulati,
Kang sajatining rupa.

112. Hamid Nasuhi, "Gagasan Mistik dalam Serat Dewa Ruci ...," 124-125.

Artinya:

*Bagaikan lebah muda yang tampak
Bagaikan putih gading,
Marilah tengok,
Wrekudara melihat,
Sesuatunya yang bagaikan berputra putih gading,
Cahaya memancar berkilat,
Berpelangi melengkung,
Apakah gerangan itu,
Bentuk Dzat yang dicari,
Yang merupakan hakikat rupa.*

*Anauri ris Dewa Ruci,
Iku dudu ingkang sira sedya,
Kang mumpuni ambek kabeh,
Tan kena sira dulu,
Tanpa rupa datanpa warni,
Tan gatra tan satmata,
Iya tanpa dunung,
Mung dumunung mring kang awas,*

Mung sasmita aneng ing jagad ngebeki,

Dinumuk datan kena.

Artinya:

Menjawab pelan Dewa Ruci,

Itu bukan yang kau cari,

Yang menguasai segala hal,

Tak dapat kau lihat,

Tanpa bentuk dan tanpa warna,

Tidak berujud dan tidak tampak,

Dia tanpa ruang,

Hanya bersemayam pada orang-orang yang awas,

Hanya berupa firasat di dunia ini memenuhi,

Dipegang tidak dapat.

Dene iku kang sira tingali,

Kang asawang peputran mutyara,

Ingkang kumilat cahyane,

Angkara-kara murub,

Pan Pramana aranireki,

Uripe kang sarira,

*Pramana puniku,
Tunggal aneng ing sarira,
Naging nora milu suka lan prihatin,
Enggone aneng raga.*

Artinya:

*Sedang yang kau lihat itu,
Yang tampak seperti berputra mutiara
Yang berkilat cahayanya,
Memancar menyala-nyala,
Itulah yang bernama sang Pramana,
Kehidupan tubuhnya,
Sang Pramana menyatu dengan dirimu,
Tetapi tidak ikut merasakan gembira dan prihatin,
Bertempat tinggal di tubuhmu.*

*Datan milu mangan turu nenggih,
Iya milu lara lapa,
Yen pisah saking enggone,
Raga kari ngalumpruk,
Yekti lungkrah badanireki,*

*Ya iku kang kuwasa,
Nandhangrasanipun,
Inguripun dening Suksma,
Iya iku sinung sih anandhang urip,
Ingaken rahsaning Dzat.*

Artinya:

*Tidak makan dan minum,
Juga tidak ikut merasakan sakit dan menderita,
Jika berpisah dari tempatnya,
Raga tinggal tak berdaya,
Sungguh badan tanpa daya,
Itulah yang mampu,
Merasakan penderitaannya,
Dihidupi oleh suksma,
Ialah yang berhak menikmati hidup,
Mengakui rahasia Dzat.*

*Iya sinandhangken ing sireki,
Nanging kadya simbar ing kakaywan,
Aneng ing reraga nggone,*

*Uriping Pramaneku,
Inguripun ing Suksma nenggih,
Misesa ing sabarang,
Pramana puniku,
Yen mati melu kaleswan,
Lamun ilang Suksmane sarira nuli,
Uriping Suksma ana.*

Artinya:

*Juga dikenakan kepadamu,
Tetapi bagaikan bulu pada hewan,
Berada di raga,
Kehidupan Pramana
Dihidupi oleh Suksma yang menguasai segalanya,
Pramana itu
Bila mati ikut lesu,
Namun bila hilang kemudian,
Kehidupan Suksma ada.*

*Sirna iku iya kang pinanggih,
Uriping Suksma Ingkang Sanyata,*

*Kaliwatan upamane,
Lir rasane kamumu,
Kang Pramana anresandani,
Tuhu tunggal piangka,
Jinaten puniku,
Umatut Sang Wrekudara,
Inggih pundi warnane ingkang sajati,
Dewa Ruci ngandika.*

Artinya:

*Sirna itulah yang ditemui,
Kehidupan suksma yang sesungguhnya,
Terlalu upamanya,
Bagaikan rasa kemumu (kepinding),
Pramana anresandani,
Sebenarnya satu asal,
Dibuktikan hal itu,
Berkata sang Wrekudara,
Iya benar bagaimana warna yang sejati,
Dewa Ruci berkata.*

*Nora kena iku yen sira prih,
Lawan kahanan samata-mata,
Gampang angel pirantine,
Wrekudara umatur,
Kula nyuwun pamejang malih,
Inggih kedah uninga,
Babar pisanipun,
Pun patik ngaturaken pejah,
Ambebana anggen-anggen ingkang yekti,
Sampun tuwas kangelan.*

Artinya:

*Hal itu boleh kau ambil,
dan keadaan semata-mata,
mudah sulit sarannya,
Wrekudara berkata,
Aku minta ajaran lagi,
Juga harus tahu,
Sama sekali,
Aku menyerahkan diri
Meminta dengan busana yang sebenarnya,
Janganlah tanpa hasil.*

Setelah itu, Bima melihat benda bagaikan boneka gading yang bersinar dengan memancarkan delapan warna yang maha indah gemerlapan tiada terbayangkan dan tak dapat terlukiskan. Itu adalah *Pramana*, yang dalam kamus bahasa Kawi, *Pramana*, antara lain berarti tahu akan, awas, dan waspada. Secara sufistik *pramana* melambangkan ruh. *Pramana* berupa ruh kedudukannya sebagai aparatur tubuh manusia yang memiliki potensi untuk mengetahui sifat-sifat Tuhan. Ruh sifatnya lebih halus dari kalbu atau (sembah cipta). Pengertian *pramana* adalah suatu zat yang berada dalam kalbu manusia.¹¹³ Zat tersebut tidak ikut merasakan rasa sedih, susah, dan juga tidak turut makan dan minum atau segala kegiatan yang berwujud fisik. Makanan dan minuman utama *pramana* adalah dzikir, atau menciptakan rasa ingat kepada Allah dengan melakukan do'a-do'a atau hal-hal yang bersifat religius.

Fungsi utama *pramana* di dalam tumbuh adalah untuk menegakkan jasmani. Jadi, apabila *pramana* berpisah dengan tubuh, maka, tubuh akan menjadi lemah dan lemas, tidak berdaya apa-apa. Hal itu disebabkan karena *pramana* adalah rahasia zat, dan *pramana* mendapat hidup dari *Nur Muhammad* yang dijadikan sebagai perantaranya *Hayyu*.¹¹⁴ Menurut Yunasril Ali, tahapan sufistik Bima ketika *mukasyafah* mengetahui seberkas nyala yang memancarkan delapan warna: hitam, merah, kuning, putih, hijau, biru, ungu, dan dadu sebagai perwujudan *pramana* dalam tubuh Bima, hal tersebut berada dalam *maqam fana* dan *baqa*.

Dalam alam *uluhīyah* I dan alam *uluhīyah* II secara berurut ditandai dengan terlihatnya perwujudan serupa tawon yang sedang

113. Lihat penjelasan detail tentang *Pramana* dalam Tai Situpa, *12th Kenting Tai Situpa; Ground, Path and Fruition* (Auckland, New Zealand: Zhyisil Chokyi Ghatsal Charitable Trust, 2005), 98; Richard King, *Indian Philosophy: An Introduction to Hindu and Buddhist Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999), 128.

114. Simuh, *Sufisme Jawa*, 218.

menggana (mendengung) dan terdapat perwujudan serupa *golek gading*.¹¹⁵ Perjalanan sufistik Bima dalam serat Dewa Ruci diakhiri dalam *maqam Wahdat al-Wujud* ketika memasuki alam *uluhīyah* III terlihat cahaya menyilaukan gemerlapan tiada terbayangkan dan tak mampu untuk dilukiskan. Itulah yang dinamakan zat *atma* yang manunggal dengan cahaya Zat yang bersifat Esa. Dengan demikian tercapailah penghayatan *manunggaling kawulo Gusti*.

Ibn 'Arabimengemukakan bahwa nūr Muḥammad (*al-ḥaqīqah al-Muḥammadiyyah*) merupakan wujud*tajalli* Tuhan yang paripurna, dan merupakan *makhluk* yang paling pertama diciptakan oleh Tuhan, *Tajalli* Tuhan yang paling paripurna inilah yang kemudian dikenal dengan istilah *insān kāmil*, karena memanifestasikan seluruh nama dan sifat-sifat-Nya.¹¹⁶ Tajalli dalam konsep Ibn 'Arabi tersebut merupakan emanasi. Namun emanasi dalam konsep Ibn 'Arabi adalah penampakan diri *al-Haqq* dalam bentuk yang berbeda-beda, dari yang kurang konkret kepada yang lebih konkret. Realitas yang satu dan sama menampakkan diri-Nya secara langsung dalam bentuk-bentuk segala sesuatu yang berbeda-beda. Oleh karena itu, Ibn 'Arabi menyebutnya dengan akal pertama.

Bagaimana pendedahan logis dan Islamis bisa menyatunya antara *Khaliq* dan makhluk, salah satu jawaban yang memuaskan secara logis, sistematis bahkan sufistik kalau merujuk penjelasan Abdul Aziz Dahlan, Kautsar Azhari Noer, dan Yunasril Ali tentang *wahdat al-wujud*-nya Ibn 'Arabi dan para pengikutnya. Mewakili penjelasan ketiga pakar mistisisme Ibn 'Arabi di atas, paradigma sufistik Ibn 'Arabi tentang *tanzīh* (menyucikan-Nya) dan *tasybīh* (menyerupakan-Nya) sebagaimana yang dikutip Abdul Aziz Dahlan sangat membantu untuk memahami dan mengurai bagaimana *manunggaling kawulo Gusti* tersebut. Pendapat Ibn

115. Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi*, 204-205.

116. Yunasril Ali, *Manusia citra Ilahi*, 54-57.

'Arabi sebagaimana yang dinukil Abdul Aziz Dahlan¹¹⁷ menyatakan bahwa:

Syariat Islam datang dengan ayat-ayat al-Qur'an yang men-*tanzih*-kan Tuhan dan ayat-ayat yang men-*tasybih*-kan-Nya. Oleh sebab itu, menurutnya, Tuhan haruslah di- *tanzih* -kan dengan *tanzih* yang tidak menafikan (meniadakan) *tasybih*, dan men-*tasybih*-kan dengan *tasybih* yang tidak meniadakan *tanzih*. Pada sepotong ayat “ليس كمثله شيء”, menurut Ibn 'Arabi, terkandung pengertian *tanzih* dan *tasybih* karena ayat tersebut dapat dipahami dengan dua pengertian, yaitu (1) tiada sesuatu yang menjadi *mitsl*-Nya (tiada sesuatu yang menyerupai-Nya), dan (2) tiada sesuatu seperti *mitsl*-Nya (tiada sesuatu yang seperti *mitsl* Tuhan. Pengertian pertama dihasilkan demikian karena *ka* pada *kamitslih* dapat dipandang sebagai huruf *tasybih* tambahan untuk penguat saja bagi kata “*mitsl*”, sedangkan pengertian kedua dihasilkan karena huruf *tasybih* itu tidak dipandang sebagai penguat, tapi dengan makna aslinya, yaitu “seperti.” Sebagaimana terlihat pada pengertian pertama, adanya *mitsl* Tuhan (sesuatu yang menyerupai Tuhan) diingkari, sedangkan pada pengertian kedua adanya *mitsl* Tuhan tidak diingkari; yang diingkari hanyalah adanya sesuatu yang seperti *mitsl* Tuhan..... Dengan memperhatikan pengajaran Ibnu 'Arabi tentang *tanzih* dan *tasybih* di atas, maka wujud alam, kendati dikatakan wujud pemberian Tuhan atau dikatakan wujud Tuhan dalam bentuk alam, tidak dapat dipahami sebagai wujud yang setara dengan Tuhan dan tidak pula dapat dinamakan Tuhan. Alam bisa dipahami memiliki kemiripan dengan Tuhan atau bentuk alam mirip dengan bentuk Tuhan, kendati bentuk Tuhan tersebut tetap gaib (tidak dikenal) oleh selain Tuhan. Pengertian bahwa bentuk alam mirip dengan bentuk Tuhan, selain dapat disimpulkan dari pengakuan bahwa ia adalah *mitsl*-Tuhan yang diakui dalam *tasybih*, juga dapat disimpulkan dari pengajaran-pengajaran yang lain, seperti pengajaran bahwa Adam, segenap manusia, bahkan segenap alam diciptakan Tuhan menurut

117. Abdul Aziz Dahlan, *Penilaian Teologis atas Paham Wahdat al-Wujud*, 39-40. Lihat Juga Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial*, 123; Yunasril Ali, 62-63

(berdasarkan) bentuk-Nya. Karena diciptakan-Nya menurut bentuk-Nya, maka wajar dipahami bahwa bentuk alam itu mirip dengan bentuk Tuhan.

Berdasarkan penjelasan di atas, maka ketika Bima mengatakan bahwa ia telah melihat satu cahaya gading Maha Indah menyilaukan dengan aneka warna, ukuran, ataupun bentuk tertentu, sebenarnya segala yang ia ingin katakan adalah Tuhan telah menunjukkan Diri-Nya kepadanya dalam salah satu bentuk bentuk tak terbatas-Nya, karena Dia menjelmakan Diri-Nya dalam bentuk intelijibel juga dalam bentuk konkret. Jadi, apa yang sebenarnya Bima lihat itu adalah bentuk Tuhan, bukan Tuhan itu sendiri. Ajaran Ibn 'Arabi sebagaimana yang dinukil oleh Dewa Ruci memandang bahwa transendensi dan imanensi adalah dua aspek fundamental Realitas. Jika manusia ingin menjelaskan realitas atau hakikat tidaklah cukup dengan hanya menjelaskan satu aspek saja. *Al-Haq* yang darinya aspek transendensi dijelaskan sama dengan *al-Khalq* yang darinya imanensi ditegaskan, sekalipun (secara logis) Pencipta jelas berbeda dari yang diciptakan.

Persoalan mengenai wujud (*eksistensi*) Tuhan, dunia dan manusia, merupakan problem umum, baik dalam tatanan golongan *Mutakallimin* yang menganut paham dualistis bahwa wujud Allah dan alam berbeda hakikatnya, maupun tatanan golongan sufi yang menganut paham *waḥdat al-wujūd*¹¹⁸ (*tawḥīd wujūdi*) atau *waḥdat al-shuhūd* (*tawḥīd shuhūdi*). *Waḥdat al-shuhūd* (*tawḥīd shuhūdi*) adalah melihat zat Tunggal dalam persepsi seorang sufi, tidak ada sesuatu kecuali zat Tunggal, sebaliknya *waḥdat al-wujūd* (*tawḥīd wujūdi*) adalah meyakini bahwa yang ada hanyalah zat

118. Konsep keesaan wujud bertolak dari paham *ḥulul al-Hallāj* yang dikembangkan oleh Ibn 'Arabi, bahwa segenap wujud hanya mempunyai satu realitas. Realitas tunggal "yang benar-benar ada itu ialah Allah". Adapun alam semesta yang serba ganda ini hanyalah sebagai wadah tajalli dari nama-nama dan sifat-sifat Allah dalam wujud yang terbatas. Lihat Ibn 'Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyah* (Beirut: Dār al-Fikr, 2002), vol. 6, 238-239.

Tunggal,¹¹⁹ sedang yang lainnya dianggap tidak ada, dan selain itu yang lain tersebut dianggap sebagai perwujudan dan penampakan dari zat Tunggal. Menurut Sirhindī *waḥdat al-shuhūd* adalah merasakan bersatunya diri dengan zat Tuhan dalam pengalaman yang dirasakan oleh sufi pada tahap penyatuan, hanyalah sekadar persepsi *shuhūdi* (subyektif), yaitu menyaksikan Allah dalam kesatuan persepsi seorang sufi, tidak ada sesuatu yang ada kecuali Allah.

Iniilah maksud dari simbol Bima melihat sekelebat cahaya yang terkisahkan dalam babak di atas. Dalam kisah akhir ini, meski Dewa Ruci menegaskan kepada Bima bahwa segala sesuatu adalah Tuhan dari aspek imanensinya, ia menjaga betul untuk tidak mengatakan sebaliknya. Tuhan adalah ketunggalan di balik multiplisitas dan realitas di balik penampakan (dari aspek transendensinya). Ia mengatakan bahwa ia bukanlah transendensi sebagaimana ditegaskan oleh manusia yang menjabarkan bahwa watak hakiki Tuhan sebagai Yang Absolut. Bahkan transendensi yang paling abstrak yang dapat dikonsepisi manusia adalah sebatas limitasi, karena ia mengimplikasikan, setidaknya, eksistensi seorang penegas atau subjek selain eksistensi Tuhan.

Lebih jauh, menegaskan sesuatu atas sesuatu berarti membatasinya. Karena itu, penegasan bahkan atas transendensi mutlak Tuhan adalah satu pembatasan atau limitasi. Penegasan, yang dilakukan oleh intelek, atas transendensi Tuhan hanya merupakan suatu jalan yang tepat dalam mengontraskan dua aspek Realitas sebagaimana kita memahaminya, tetapi itu tidak menerangkan sifatnya. Itulah puncak pengembaraan spiritual yang paling indah dan nikmat. Itulah tahap mistri penampakan. Itulah tahap ekstasi spiritual yang tak terlukiskan, Itulah taman indah tempat bermain

119. Aḥmad al-Fārūqī al-Sirhindī, dinamai juga Sirhindī, *al-Maktūbāt* (Istambul: Fazilet Nesriyat ve Ticaret A.S., t.th.) vol. I:57, h. 43.

jiwa-jiwa rebah *urafa'*. Imam al-Ghazali, tokoh *theism* murni, ortodoks, berpendapat bahwa Tuhan adalah *Ada* dari dan karena diri-Nya sendiri yang kedudukan-Nya lain sekali dengan segala *Ada* lainnya. Hal itu diterangkan dengan menggunakan ungkapan cahaya (*nūr*)¹²⁰, Allah ditamsilkan dengan Cahaya. Tata nilai perdamaian sufistik dalam *Serat Dewa Ruci* lebih cenderung dekat dengan ajaran tasawuf *waḥdat al-wujūd* Ibn Arabi dan *waḥdat al-shuhūd* dari Sirhindī. Ibn Arabi memberi tamsil bahwa cahaya hanya milik matahari, namun cahaya itu dipinjamkan kepada makhluk bumi. Hubungan Tuhan dengan alam ibarat cahaya dan kegelapan. Wujud milik Tuhan saja, maka alam (ketiadaan) adalah milik alam.

Memperjelas pendapat Sirhindī, Afifi¹²¹ berpendapat bahwa *waḥdat al-shuhūd* merupakan suatu istilah mistik yang dipergunakan untuk mengungkapkan suatu pengalaman atau penyaksian rohani, yang lazim disebut sebagai *al-kashf*, tentang hal-hal yang Ilahi, terutama tentang hakikat wujud yang diperoleh orang-orang sufi pada saat mereka berada dalam keadaan *fanā'*. Jadi sifatnya sangat subyektif dan mempribadi (individual). Dalam keadaan ini, mereka kehilangan kesadaran wujud diri karena tarikan atau serbuan keagungan Ilahi (*al-jazb*), sehingga keluarlah dari mulut sebagian mereka ucapan: "*Aku Allah*" (*al-Ḥallāj*) dan "*Maha suci Aku, alangkah besarnya perih-Ku ini*" dari AbuYazid al-Bustami dan sebagainya yang merupakan manifestasi atau hikayat dari pada Tuhan yang dalam istilah tasawuf disebut *shaṭahāt*. Oleh karena itu, ucapan yang demikian itu haruslah ditafsirkan, tidak boleh dipahami menurut lahirnya.

120. Bagi al-Ghazālī, *nūr* memiliki beberapa istilah-istilah diantaranya yakni, *mishkāt*, *miṣbāh*, *zujājah*, *shajarah mubārakah*, *al-zayt*, merujuk kepada lima daya-daya ruhani manusia yang bercahaya (*al-arwāh al-bashariyyah al-nuraniyyah*), yaitu jiwa indrawi (*hissī*), imajinasi (*khayālī*), daya rasional (*'aqlī*), daya reflektif (*fikrī*), dan (*qudsī/nabawī*). Lihat Muḥammad al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār* (terj.)David Buchman (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1998), 36.

121. A.A. Afifi, *al-Tasawuf al-Ṭaurah al-Rūhiyyah fī al-Islām* (Kairo: t.tp. 1963), 181-186.

Damardjati,¹²² mempertegas pendapat punggawa-punggawa tasawuf di atas dengan menyatakan bahwa hakikat Tuhan dalam *Sêrat Bima Suci* disebut *Hyang Suksma* atau jiwa semesta yang bersifat spiritual. Hyang Suksma adalah wujud ketuhanan yang tidak berbentuk, tak nampak, dan hanya ditemukan oleh orang yang berhati suci dan waspada. Hyang Suksma adalah wujud tertinggi dari segala yang ada. *Pramana* sebagai penampakan dari Hyang Suksma bertempat tinggal dalam tubuh manusia. *Pramana* dalam kenyataan adalah pernyataan diri dari hakikat Tuhan. *Pramana* adalah manifestasi dari Hyang Suksma yang ada karena zatnya sendiri dalam entitasnya. Wujudnya mustahil dari tiada. Hyang Suksma mewujudkan segala sesuatu. Dia adalah wujud absolut, atau *al-wujud al mutlak*, atau wujud tertinggi.

2. Sembah Rasa Menuju Hakikat Manunggaling Kawulo-Gusti dan Manunggaling Gusti-Kawulo

Dalam struktur kepercayaan sufistik Jawa, tahapan akhir dari perjalanan seorang salik dicapai dengan *sembah rasa*. Sembah yang keempat ini ialah sembah yang dihayati dengan merasakan intisari realitas kehidupan makhluk di semesta alam. Jika sembah raga mengandung pengertian menyembah Tuhan dengan alat raga manusia. Jika sembah kalbu mengandung arti menyembah Tuhan dengan alat batin kalbu atau hati. Sembah jiwa berarti menyembah Tuhan dengan alat batin jiwa atau ruh seperti disebutkan sebelumnya, maka sembah rasa berarti menyembah Tuhan dengan menggunakan alat batin inti ruh.

Alat batin yang belakangan ini adalah alat batin yang paling dalam dan paling halus yang menurut Mangkunegara IV disebut

122. Damardjati Supandjar, *Mawas Diri* (Yogyakarta, Philosophy Press, 2001), 107; Purwadi, *Dimensi Kearifan Lokal Dalam Sêrat Bimasuci: Akulturasi Harmonis Ajaran Islam dengan Budaya Jawa* (Yogyakarta: Diva Press, 2004), 5-6.

telenging kalbu (lubuk hati yang paling dalam) atau disebut *wosing jiwangga* (inti ruh yang paling halus). Dengan demikian menurut Mangkunegara IV, dalam diri manusia terdapat tiga buah alat batin yaitu, kalbu, jiwa/ruh dan inti jiwa/inti ruh (*telengking kalbu* atau *wosing jiwangga*) yang memperlihatkan susunan urutan kedalaman dan kehalusannya. Pelaksanaan *sembah rasa* itu tidak lagi memerlukan petunjuk dan bimbingan guru seperti ketiga sembah sebelumnya, tetapi harus dilakukan salik sendiri dengan kekuatan batinnya, seperti diungkapkan Mangkunegara IV dalam bait berikut:¹²³

Semongko ingsun tutur

Gantyasembah lingkang kaping catur

Sembahrasa karasa wosing dumadi

Dadiwus tanpa tuduh

Mungkalawan kasing batos.

Artinya:

Sekarang saya bertutur

Ganti sembah yang keempat

Sembah rasa yang menjadi inti hidup

Jadi sudah tanpa arahan

Hanya dengan kekuatan batin.

Prosesi akhir catur sembah Bima berupa sembah rasa dikisahkan dalam serat Dewa Ruci:

123. Purwadi, *Penghayatan Keagamaan Orang Jawa*, 73.

*Yen makaten kula boten mijil,
Inggih eca neng ngriki kewala,
Boten wonten sangsayane,
Tan niat mangan turu,
Boten arip boten angelih,
Boten ngrasa kangelan,
Boten ngeres linu,
Amung enak lan manfaat,
Dewa Ruci ngandika iku tan keni,
Yen nora lan antaka.*

Artinya:

*Jika demikian saya tidak mau keluar,
Lebih baik tinggal di sini saja,
Tidak ada hambatannya,
Tidak ingin makan dan tidur,
Tidak mengantuk juga tidak lapar,
Tidak merasa lelah,
Tidak sakit-sakit ngilu,
Hanyalah enak dan manfaat,
Dewa Ruci berkata itu tidak boleh,
Jika belum mengalami mati.*

Pada akhir babak ini, Bima digambarkan semakin haus akan pengetahuan-pengetahuan simbolik dengan disertai *syarah* yang begitu jelas dari *sedulur papat lima pancer*-nya. Aura gua *Garba Dewa Ruci* begitu mendamaikan dan menentramkan jiwa-raga Bima seakan menembus mengisi dengan nutrisi relung-relung terdalam tulang sumsum dan hatinya. Raga dan jiwanya tidak merasakan lapar, haus, sakit, pedih, perih, susah-payah, bahkan mengantuk pun tidak. Namun, Dewa Ruci menegaskan bahwa tempat yang ia diami sekarang bukan medan perjuangan hidup yang sebenarnya. Oleh karenanya, Bima harus keluar ke medan perang yang sesungguhnya, yaitu lingkungan masyarakatnya.

Sebelum keluar, Bima diberi wejangan-wejangan pamungkas dan peringkas bagaimana aplikasi dari ajaran-ajaran terdahulu yang telah dibedakan oleh Dewa Ruci. Hamid Nasuhi bahkan menjelaskan bahwa petuah-petuah tersebut merupakan intisari dari konsep sufistik cerita pewayangan Dewa Ruci.¹²⁴ Petuah itu adalah:

- a. Petuah itu tentang sukma
- b. Penjelasan tentang apa dan bagaimana pengalaman mistik tertinggi, bertemu dan bersatu dengan Tuhan yang dapat dicapai dengan berbagai perumpamaan
- c. Gambaran tentang apa yang dirasakan Bima setelah mendapat anugerah pengalaman mistik tersebut.

Inti dari *review* catur sabda Dewa Ruci adalah seseorang yang ingin meraih kedamaian hidupnya, harus mampu hidup dalam mati dan harus mati dalam hidup. Setelah menerima teori dan aplikasi rumus damai kehidupan, Bima mengalami pencerahan (*tyas padhang anampani*). Inilah yang disebut anugerah

124. Hamid Nasuhi, *Serat Dewa Ruci*, 194.

(*nugraha*). Bima telah mengenal dinamika dan seluk-beluk alam mikrokosmos dan makrokosmos. Sebagai *ksatria* dan sufi sejati, Bima siap membumikan tata nilai perdamaian sufistik yang telah ia peroleh untuk ditularkan dalam kehidupan nyata untuk menciptakan tatanan dunia yang penuh kedamaian.

Lebih lanjut, Hamid Nasuhi menafsirkan bahwa pada saat menerima wejangan terakhir, Bima mengalami pencerahan (*tyas padhang anampani*). Hal inilah yang disebut sebagai anugerah (*nugraha*). Dengan pencerahan itu, semua hal tentang diri dan alam sekitarnya, baik secara moril maupun spiritual sudah dapat dikuasai. Sebagai bentuk simbolik dari itu semua, Bima dianugerahi kain *Poleng Bang Bintalu*. Kain itu sebagai tamsil bahwa Bima telah berhasil mengatasi nafsu-nafsu yang menempel pada dirinya.

Menanggapi hal di atas, menurut Purwadi, sembah jiwa dipandang sebagai sembah pada proses pencapaian tujuan akhir perjalanan suluk, *pepunting laku*, maka *sembah rasa* adalah sembah yang dilakukan bukan dalam perjalanan suluk itu, melainkan sembah yang dilakukan di tempat tujuan akhir suluk. Dengan kata lain, seorang salik telah tiba di tempat yang dituju. Di sinilah akhir perjalanan suluknya. Untuk sampai di sini, seorang salik masih tetap dibimbing gurunya seperti telah disebut di muka. Setelah ia diantarkan sampai selamat oleh gurunya untuk memasuki pintu gerbang, tempat sembah yang keempat, maka selanjutnya ia harus mandiri melakukan *sembah rasa*.¹²⁵

Pada tingkatan ini, seorang salik dapat melaksanakan sendiri sembah rasa sesuai petunjuk-petunjuk gurunya. Pada tingkat ini ia dipandang telah memiliki kematangan rohani. Oleh karena itu, ia dipandang telah cukup ahli dalam melakukan sembah dengan mempergunakan aspek-aspek batiniahnya sendiri. Ciri orang yang

125. Darmanto, *Ajaran Hidup Serat Wedhatama*. (Surakarta: Cendrawasih, 1997), 102.

sudah mencapai tataran sembah rasa ini adalah *anteng* (tenang dan damai), *meneng* (siap siaga), *jatmika* (berwibawa), *sembada* (cerdas dan kreatif), dan *wiratama* (ksatria).¹²⁶ Sembah rasa dalam khazanah sufistik Jawa juga dikenal dengan istilah *Nang* dari kata menang sinonim kemenangan. Kemenangan adalah anugerah yang Bima terima, yaitu kemenangan Bima dari medan perang jiwa-raganya secara lahir dan batin. Perang antara nafsu negatif dengan nafsu positif. Kemenangan *nur* (cahaya sejati nan suci) mengalahkan *nar* (api; ke-aku-an).

Agar kemenangan yang telah diraih Bima tidak menjadi sia-sia, atas desakan yang berkali-kali dari Bima, Dewa Ruci kembali memberikan wejangan-wejangannya terhadap laku-lampah yang telah ditempuhnya, yaitu:

a. Bima harus berhati-hati dan waspada terhadap hal-hal yang dapat menggagalkan lakunya dengan cara mengendalikan diri dari kesenangan hawa nafsu (*lawwamah*, *amarah*, dan *sufiyah*), serta sikap jujur dan waspada dalam berpikir dan bertindak.

b. Jika poin pertama telah dikuasai, Bima tidak boleh berbangga sombongkan diri, pamer dan harus selalu berhati-hati dalam berbicara. Bahkan Bima tidak boleh menceritakan apa yang telah dilaluinya kepada orang-orang yang belum memperoleh anugerah ilmu rahasia tersebut. Kalau dipaksa dan terpaksa berdebat tentang hal tersebut, tindakan mengalah dan sedikit berpolemik lebih diutamakan ketimbang berkemelum panjang dengan debat-kusir.

c. Penjelasan tentang persatuan hamba dengan Tuhan.

Serat Dewa Ruci bagian *Dandanggula* bait 49-50 meng-gambarkan akhir cerita manis (*happy ending*) dari kisah pe-wayangan Dewa Ruci, yaitu:

126. Nasruddin anshori Ch, *Kearifan Lingklungan dalam Perspektif Budaya Jawa*, 74-75.

Telas wulangnya sang Dewa Ruci
Wrekudara ing tyas datan kewran
Wus wruh ing anane dhewe
Ardaning tyas wus larud
Tanpa elar anjajah bangkit
Sawengkon jagat raya
Sagung wus kawengku
Pantes prematining basa
Saenggane sekar maksih kudhup lami
Mangkya mekar ambabar
.....
Wus mangkana Wrekudara mulih
Enggale wus prapta ing Ngamarta
Panggih lan kadang-kadange
Langkung sukaning kalbu
Darmaputra lan para ari
Ngluwari nadarira
Abujana nayub
Tambuh sukaning wardaya
Dene ingkang rayi praptanya basuki
Sirna prihatinira

Artinya:

Selesai sudah ajaran Sang Dewa Ruci

Hari Werkudara tidak ragu lagi

Sudah mengenal dirinya sendiri

Hatinya mantap dan tangguh

Tanpa sayap mampu menjelajah

Seluruh jagat raya

Semuanya sudah dikuasai

Pantas jika dalam bahasa puisi

Ibarat bunga yang mekar lama

Semerbak dan menebar wanginya

.....

Begitulah kemudian Werkudara pulang

Cepat dia sudah sampai di Amarta

Bertemu dengan saudara-saudaranya

Saking gembiranya hati

Prabu darmaputra dan adik-adiknya

Mereka memenuhi janjinya

Untuk selamatan

Hati mereka benar-benar bahagia

Adapun Werkudara yang datang dengan selamat

Telah hilang kegundahannya

Berdasarkan hal tersebut, sembah rasa merupakan perpaduan mikrokosmos dan makrokosmos menyatu dengan sifat hakikat (Tuhan) menjadi *loroning atunggil* (kemenduaan yang menyatu). Yang menjadi *jumbuh*, campur tak bisa dipilah tapi bisa dipilih, antara *kawula* dengan *Gusti*. Inilah pertanda akan kemenangan manusia dalam berjihad yang sesungguhnya dalam kehidupan ini, yakni kemenangan terindah dalam kemanunggalan *manunggaling kawula-Gusti*. Di situlah tataran makrifat kepada Tuhan dapat ditemukan. Menurut Harun Nasution, *marifat* adalah mengetahui Tuhan dari dekat, sehingga hati sanubari dapat melihat Tuhan.¹²⁷ Dengan demikian, sembah rasa diartikan sebagai hati yang telah kokoh dan mantap. Hati yang mantap ini adalah hati yang telah dimiliki oleh orang yang telah mencapai derajat jiwa *Rabbani*.

Apa yang ditampakkan oleh hatinya, atau dirasakan, dan dillhamkan dalam hatinya tidak ada kebohongan, sebab hati itu melihat dalam bimbingan *Nurrullah* yang masuk ke dalam hati. Pada tahap ini, manusia tidak akan diombang-ambingkan oleh suka-duka dunia bahkan menebarkan kedamaian ke seluruh penjuru dunia, berseri bagaikan sinar mentari menyinari bumi, membuat dunia indah dan damai; menjadi wakil Tuhan di dunia dan menjalankan kewajiban-kewajiban-Nya.

Menurut Notonagoro, adalah hakikat manusia untuk melakukan perbuatan-perbuatan lahir dan batin atas dorongan kehendak, berdasarkan atas putusan akal, selaras dengan rasa untuk memenuhi hasrat-hasrat sebagai ketunggalan, yang ketubuhan, yang kejiwaan, yang perseorangan, yang

127. Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang: 1973). 75.

berkepribadian berdiri sendiri.¹²⁸ Hakikat manusia dalam Serat *Bima Suci* pupuh *Dhandhanggula V*, bait 37 disebutkan demikian:

*Kawisesa sami,
Datanantara pamoring karsa,
Jertanpa rupa rupane,
Wus aneng ing sireku,
Upamane paesan jati,
Ingkangngilo Hyang Suksma,
Wayanganpuniku,
Kangana sajroning kaca,
Iyasira jenenging manusa iki,
Rupasajroning kaca.*

Artinya:

*Saling menguasai dan dikuasai, tak antara kesatuan
kehendak,
Memang tanpa rupa,
Sudah ada pada dirimu,
Umpama paesan sejati,
Yang berkaca Hyang Suksma,
Wayangan adalah,*

128. Ali Mudhofir, *Kamus Teori Filsafat*, (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1987), 117.

Yang ada dalam kaca,

Yaitu kamu nama manusia,

Rupa dalam kaca.

Manusia hidup di dunia jangan sampai membuat kerusakan. Kutipan di atas memberi saran kepada manusia, agar dirinya mau becermine. Hal itu dimaksudkan supaya dirinya tidak merugi, mempertimbangkan mengenai perbuatan baik dan buruk untuk menghindari resiko kerugian yang lebih besar. Menurut Suryamentaram, hakikat manusia adalah rasa.¹²⁹

Rasa terbagi menjadi: rasa badan, rasa hidup, rasa keakuan, dan rasa abadi. Rasa badan adalah rasa-rasa yang di dalam badan manusia, misalnya sakit, lapar, haus, sejuk, dan panas. Rasa hidup adalah kemauan dasar tentang hidup yang bercirikan keinginan melangsungkan kehidupan. Rasa keakuan adalah rasa yang mempunyai kecenderungan demi kepentingan pribadi.

Rasa abadi adalah tingkatan yang mencapai kebenaran universal, hukum kekal, bagian dari alam, senasib serta mau menerima kenyataan bahwa hidup kini di sini begini. Rasa merupakan perwujudan dari jiwa. Hakikat manusia terletak pada jiwanya yang hidup. Jiwa yang hidup mengikuti pola dan irama *lelampahan*. *Lelampahan* atau gerak tidak memerlukan tempat, tetapi waktu. Yang memerlukan tempat adalah badan, bukan jiwa. Jiwa manusia adalah *kramadhagsa*, yang berarti bahwa manusia pada hakikatnya merupakan makhluk Tuhan yang selalu terdapat unsur jasmani dan ruhani pada dirinya. Sifat *kramandhangsa* mengiringi catatan-catatan hidup yang mendasari eksistensi individu sebagai seorang manusia.¹³⁰

129. Suryamentaram, *Kawruh Beja* (Jakarta: Idayu, 1974), 36.

130. Darmanto Jatman, *Psikologi Jawa* (Yogyakarta: Bentang, 1994), 123.

Akhir dari cerita Dewa Ruci yang terpenting adalah dengan membumikan nilai-nilai manunggaling kawulo Gusti, dalam keseharian kehidupan nyata manusia (manunggaling Gusti ing kawulo), seperti nilai ketuhanan, nilai kemanusiaan, nilai persatuan, nilai permusyawaratan dan keadilan sosial, dan lain-lain. Dengan membumikan nilai-nilai kellahian ke dalam kehidupan, manusia akan dapat meraih kejayaan kehidupannya, baik di masa sekarang, di masa depan, bahkan di akhirat. Nilai-nilai itu harus diinternalisasikan dalam sanubari seluruh komponen bangsa sehingga nilai-nilai tersebut hidup dan berkembang di seluruh pelosok dunia.

Aktualisasi nilai-nilai manunggaling kawulo Gusti ke dalam manunggaling Gusti ing kawulo di kehidupan menjadi gerakan bersama komponen masyarakat yang terencana dengan baik sehingga tidak menjadi hanya sekadar slogan yang tidak ada implementasinya. Dengan begitu, meskipun bangsa Indonesia berbeda suku, agama, adat istiadat dan ras, kalau seluruh komponen mau bekerja keras, maka akan menjadi bangsa besar yang kuat dan maju di masa yang akan datang. Melalui gerakan bersama mereaktualisasi nilai-nilai luhur kebudayaan lokal, bukan saja akan menghidupkan kembali memori publik tentang keluhuran budayanya tetapi juga akan menjadi inspirasi bagi segenap bangsa dalam menjalankan kehidupannya dengan penuh harmonis, selamat, tentram, sejahtera, dan damai di dunia dan akhirat.

Mengejawantahkan Perdamaian Kearifan Lokal

Inti dari ajaran perdamaian kisah pewayangan Dewa Ruci mengajarkan keselarasan hidup manusia, baik sebagai individu maupun masyarakat, dalam realitas sosial dan psikososial yang berlandaskan

nilai-nilai ketuhanan. Idealisme harmonisasi manusia dengan alam mikrokosmos dan makrokosmos dalam tuntunan Dewa Ruci baru akan memiliki makna jika hal tersebut terejawantahkan dalam realitas nyata kehidupan manusia.

Dalam tataran sembah raga yang berkesesuaian dengan paradigma fakta sosial dan syariat Islam, menurut Purwadi, ajaran Dewa Ruci mengajarkan kepada manusia bahwa hidup bermasyarakat harus saling menghormati antararganya. Kutipan di atas memberi teladan kepada manusia tentang kemasyarakatan. Suatu masyarakat akan dapat hidup secara harmonis bila antararganya saling menghormati, tolong-menolong, dan hidup rukun berdampingan.¹³¹ Konsep mewujudkan suatu harmoni dengan lingkungannya tersebut, oleh orang Jawa diadagiumkan dengan istilah *memayu hayuning bawono*.

Menurut Endraswara, sebagaimana yang dikutip oleh Herdiyanto dan Yuniarti,¹³² *memayu hayuning bawono* merupakan watak dan perilaku masyarakat Jawa yang senantiasa berusaha mewujudkan keselamatan dunia, kesejahteraan, dan kebahagiaan. Dalam konsep tersebut, motivasi manusia dalam bertindak seharusnya tidak berdasarkan kepentingan individu saja, melainkan lebih mengakomodir kepentingan orang banyak. Keharmonisan merupakan tujuan dari konsep hidup sembah raga, sehingga tidak dibenarkan dalam ajaran Dewa Ruci adanya sikap dengki, iri hati, *jail*, dan berbuat sekehendak hati dalam pola hubungan dengan orang lain.

Herdiyanto dan Yuniarti memaparkan bukti nyata keberhasilan strategi yang dilakukan oleh masyarakat Jawa untuk

131. Purwadi, "Dimensi Kearifan Lokal Serat Bima Suci," dalam <http://staff.uny.ac.id>, diakses tanggal 10 Juni 2012.

132. Y.K. Herdiyanto dan K.WYuniarti, "Budaya dan Perdamaian: Harmoni dalam Kearifan Lokal Masyarakat Jawa Menghadapi Perubahan Pasca Gempa," dalam *Humanitas*, Vol. IX No.1 Januari (2012), 33.

menerapkan tata nilai perdamaian sembah raga menghindari konflik adalah salah satunya melalui mekanisme kearifan lokal budaya *rembug* atau musyawarah bersama ketika di D.I Yogyakarta terjadi gempa dan distribusi penyaluran bantuan tidak merata. Ketidakpuasan dan ketidaksetujuan cenderung akan dipendam oleh masyarakat Ngayogyakarta untuk meredam konflik yang dapat mempengaruhi keharmonisan lingkungan.

Pada tataran praksisnya, budaya sembah raga berupa *rembug* dapat melibatkan tokoh-tokoh masyarakat yang merupakan perwakilan warga atau dilakukan oleh keseluruhan warga. Pada kasus-kasus perselisihan personal, *rembug* dapat dilakukan oleh dua orang atau dua pihak, dengan atau tanpa penengah dari konflik tersebut. Frans Magnis-Suseno¹³³ menguraikan bahwa *rembug* atau musyawarah bertujuan untuk mencapai kebulatan kehendak atau kebulatan pikiran, yang bisa juga diterjemahkan sebagai keseluruhan atau kebulatan keinginan dan pendapat para partisipan. Kebulatan itu merupakan jaminan dari kebenaran dan ketepatan keputusan yang mau diambil, karena kebenaran termuat dalam kesatuan dan keselarasan kelompok yang bermusyawarah.

Selanjutnya Magnis-Suseno¹³⁴ menyebutkan bahwa di dalam musyawarah para partisipan harus bersedia untuk merelakan sesuatu. Keterikatan pada kerukunan menuntut pihak-pihak yang berlawanan untuk melepaskan keinginan-keinginan pribadi yang paling mungkin akan menimbulkan keresahan sosial terbuka. Pengambilan keputusan yang diawali dengan *rembug* akan ditaati oleh semua warga yang terkait dan segala keinginan personal yang tidak sesuai dengan hasil keputusan bersama tersebut harus jauh-

133. Frans Magnis-Suseno, *Etika Jawa: Sebuah Analisa Falsafi tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa* (Jakarta: Gramedia, 1988), 37.

134. Frans Magnis-Suseno, *Etika Jawa*, 38.

jauh disingkirkan. Karena *rembug* menuntut para partisipannya untuk berani mengalah dan mementingkan kepentingan yang lebih besar, yaitu tercapainya suatu keharmonisan sosial.

Masih menurut Herdiyanto dan Yuniarti, strategi individu dalam menghadapi konflik terdiri dari dua hal, yang pertama adalah bagaimana individu berusaha untuk mengurangi dampak trauma pasca-gempa, sedangkan yang kedua adalah bagaimana individu menginternalisasikan kearifan lokal untuk mencegah munculnya konflik yang mampu merusak keharmonisan sosial. Hal itu telah terbukti nyata mampu meredam konflik antarwarga di Provinsi DI Yogyakarta pascagempa Bumi yang mengguncangnya.

Budaya rembug sebagai pengejawantahan tata nilai sembah raga terbukti mampu pula mendamaikan kasus konflik perebutan kekuasaan yang melanda saudara kembar kerajaan Nyayogyadiningrat, yaitu Keraton Surakarta. Pihak yang berkonflik duduk bersama, *rembug* mengharmoniskan suasana. Konflik dualisme di dalam Keraton Surakarta Hadiningrat yang telah berjalan selama delapan tahun berkonflik sampai Juni 2012 sepakat berdamai.¹³⁵ Kanjeng Gusti Pangeran Haryo (KGPH) Panembahan Agung Tedjowulan, menyatakan, kesediaannya melepas klaim gelar sebagai Paku Buwono XIII dan turun pangkat menjadi Mahapatih dan tampuk kekuasaan masih tetap dipegang oleh Paku Buwono XIII Hangabehi. Pada tanggal 16 Mei 2012 dua pemimpin Keraton Surakarta Hadiningrat telah sama-sama menyepakati perdamaian. Usaha perdamaian ini ditindaklanjuti dengan penandatanganan nota kesepahaman kedua pihak yang didukung pemenuh pihak pemerintah pusat NKRI era SBY melalui

135. Djibril Muhammad, "Konflik Keraton Surakarta Berakhir," dalam kolom *Seni-Budaya Republika on line* (ROL), Senin, 4 Juni (2012). Lihat <http://www.republika.co.id>, diakses tanggal 15 Juni 2012. Lihat juga Ukky Primartantyo, "Diterpa Konflik, Persiapan Jumenengan Keraton Surakarta Tetap Jalan," dalam kolom *Politik Tempo*, Minggu, 3 Juni (2012). Lihat <http://www.tempo.co>, diakses tanggal 15 Juni 2012.

empat perwakilan menteri yakni Menteri Dalam Negeri, Menteri Pendidikan dan Kebudayaan, Menteri Pekerjaan Umum serta Menteri Pariwisata dan Ekonomi Kreatif pada Senin, 4 Juni 2012 di ruang Pustakaloka Kompleks DPR-RI Jakarta.

Dalam skala Nasional, ejawantah resolusi konflik dengan menggunakan pendekatan sosial-budaya berupa sembah raga juga telah diterapkan dengan gemilang oleh mantan Wakil Presiden Jusuf Kalla dalam menangani Konflik Ambon. Sosiolog Thamrin Amal Tomagola berpendapat, sebagaimana yang dimuat dalam surat kabar harian Suara Pembaruan,¹³⁶ hanya mantan Wakil Presiden Jusuf Kalla (JK) yang mengerti penyelesaian konflik di Kota Ambon. Menurutnya, penyelesaian konflik tersebut digagas dan diupayakan JK dengan menggunakan pendekatan sosial budaya melalui cara mendekati para pemimpin masyarakat yang bertikai di Ambon. JK mendatangi setiap kelompok dari dua kubu yang bertikai dan diajak berembuk duduk bersama mengupayakan perdamaian. Setiap bapak dan ibu raja dia datangi untuk kemudian membuat peta konflik dan peta pemecahannya. Pola penyelesaian pendekatan legal-birokratik yang dilakukan oleh Pemerintah dengan cara mendatangkan personil-personil aparat ABRI dan Brimob terlalu sempit. Pendekatan, itu selalu terkurung dalam *box* dan berpikir dalam *box-box* itu. Pendekatan penyelesaian konflik harus menggunakan cara penanganan yang luas, *out of the box* dengan memanfaatkan pendekatan sosial budaya yang mampu secara efektif meredam konflik.

Menurut Azra,¹³⁷ kearifan budaya *rembug* pun jauh sebelum Kalla atau Keraton Surakarta menerapkan sebagaimana penjelasan dimuka, telah dilakukan oleh para intelektual keagamaan, baik

136. Ecs, "Penyelesaian Konflik Ambon: Belajarlah Dari JK," Senin, 12 September (2011), <http://www.suarapembaruan.com>, diakses tanggal 15 Juni 2012.

137. Azyumardi Azra, *Reposisi Hubungan Agama dan Negara Merajut Kerukunan Antarumat* (Jakarta: Kompas, 2002), 215-218.

secara individual maupun kelompok dalam Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) dengan melibatkan fungsionaris dan wakil-wakil dari berbagai lembaga masyarakat. *Rembug* dalam garis besarnya dapat dilakukan dengan lima macam model dialog keagamaan, yaitu:

Pertama, dialog parlementer (*parliamentary dialogue*), yakni dialog yang melibatkan ratusan peserta yang datang dari berbagai unsur masyarakat, baik pada tingkat lokal, regional, maupun internasional seperti *World Conference on Religion and Peace* (WCRP) atau *The World Congress of Faith* (WCF). Kedua, dialog kelembagaan (*institutional dialogue*), yakni dialog di antara wakil-wakil institusional berbagai organisasi-organisasi masyarakat seperti MUI, ICMI, PGI, KWI dan Walubi. Ketiga, dialog teologi (*theological dialogue*), yakni dialog-dialog yang mencakup pertemuan-pertemuan, baik secara reguler atau tidak untuk membahas persoalan teologis dan filosofis seperti Interfidei, Paramadina, JIL dan lain-lain. Keempat, dialog dalam masyarakat (*dialogue in community*) dan dialog kehidupan (*dialogue in life*), yakni dialog dalam hal-hal penyelesaian hal-hal praktis dan aktual dalam kehidupan yang menjadi perhatian bersama seperti AMAN, Lakpesdam-NU, dan lain-lain. Kelima, dialog keruhanian (*spiritual dialogue*), yakni dialog yang bertujuan untuk menyuburkan dan memperdalam kehidupan spiritual di antara berbagai agama.

Lebih lanjut Azra menjelaskan bahwa rembug atau dialog tersebut dapat diselenggarakan dalam berbagai tingkat formalitas dan informalitas.¹³⁸ Model dialog itupun menurut penulis dapat diterapkan untuk aspek-aspek kehidupan yang lain semisal sosial, budaya, politik, dan pertahanan dan keamanan dengan tujuan untuk dapat menumbuhkan saling pengertian antar-individu dan komponen-komponen masyarakat menciptakan keharmonisan

138. Azyumardi Azra, *Reposisi Hubungan Agama dan Negara*, 217..

hidup. Namun demikian, Azra mewanti-wanti bahwa dialog-dialog itu bukan tanpa hambatan dan oleh karenanya dibutuhkan suatu prakondisi yang esensial. Dengan mengutip pendapat Montgomery Watt, Azra menjelaskan bahwa prakondisi esensial bagi adalah para peserta harus bertemu sebagai orang yang sederajat dan juga sementara setiap pihak harus tetap setia pada keyakinannya sendiri, pada saat yang sama harus menyadari bahwa setiap pihak itu juga dapat menerima atau memberikan sesuatu kepada pihak lain. tujuannya tidak hanya sekadar menumbuhkan sikap simpati (*sembah raga*) akan tetapi juga menumbuhkan berempati (*sembah cipta*) kepada pihak lain.

Masih dari Azra ketikamengutip pendapat Mukti Ali,¹³⁹ menyatakan bahwa prakondisi dialog menjadi terang jika terjadi dialog intensif di antara orang-orang atau kelompok-kelompok yang memiliki kepentingan berbeda. Tujuannya adalah untuk sampai kepada pengertian bersama tentang masalah-masalah tertentu; untuk setuju atau tidak setuju, tetapi tetap memberikan penghargaan dan apresiasi dan saling bekerja sama untuk menemukan rahasia arti hidup (*secret of the meaning of life*). Dengan demikian, dialog merupakan suatu kontak dinamis antara sesosok kehidupan dengan sesosok kehidupan lainnya yang ditujukan untuk membangun sebuah dunia nyata yang baru sama-sekali dengan bertumpu pada dialog batin (*inner dialogue*) antar subyek yang berbeda.

Sebagai karya spiritual yang membahas seluk beluk ilmu kebatinan, kisah Dewa Ruci juga mengungkapkan konsep moral yang bersifat etis-theologis. Dalam kisah Dewa Ruci, Bima mempunyai *gada Lukitasari* yang merupakan lambang urat syaraf dan Aji *Wungkal Bener* yang melambangkan bahwa kehidupan itu batu pengasah kebenaran. Urat syaraf dan kebenaran yang

139. Azyumardi Azra, *Reposisi Hubungan Agama dan Negara*, 218.

kita yakini akan semakin teruji jika dihadapkan dengan gada-gada dan aji-aji pihak lain. Konsep Islam *syariat-tarikat-hakikat-marifat*, yang disinonimkan dengan istilah Kejawen sembah raga-cipta/kalbu-jiwa-rasa, keduanya dilampaui dengan harmonis oleh personifikasi tokoh Bima dalam *Sêrat Bima Suci*, sehingga memperoleh predikat *insan kamil* atau manusia paripurna.

Dalam tataran sembah cipta, sembah jiwa dan sembah rasa, missionarisme Islam yang unik melalui pendekatan *penetration pacifique* (penetrasi damai) yang dilakukan para Walisongo menjadi bukti nyata pengejawantahan tata nilai tersebut. Para Walisongo dengan menggunakan pendekatan sosial-budaya dan sarana hiburan masyarakatdiadaptasi untuk sarana dakwah dengan menampilkan sarana yang berisikan ajaran Islam. Dengan sarana sembah cipta, sembah jiwa dan sembah rasa (*inner dialogue*) sebagaimana penjelasan di ataslah para Walisongo mampu mengharmoniskan ajaran Islam dengan budaya lokal masyarakat dan ajarannya mampu memikat masyarakat Jawa untuk menganutnya. Islam telah banyak menjadi asas hukum adat yang tersebar di tanah Nusantara ini. Dengan hukum adat pula masyarakat Indonesia sebelum formalisasi hukum modern berupaya mendamaikan kehidupan sosialnya.

Hukum adat merupakan ungkapan pandangan manusia mengenai keberadaan alam semesta dan penciptanya, termasuk bentuk hubungan yang seharusnya antara manusia dengannya. Namun, di era modern ini hukum adat makin sulit menemukan pijakannya untuk dijadikan suatu solusi alternatif bagi upaya perdamaian dan resolusi konflik masyarakat. AMAN (Aliansi Masyarakat Adat Nusantara) mensinyalir bahwa negara dan kelompok-kelompok dominan (*dominant group*) terus mempertanyakan kesahihan hukum adat sebagai bagian dari

hukum formil yang berlaku di masyarakat.¹⁴⁰ Bahkan lebih dari itu, juga berupaya untuk melenyapkan atau memaksanya mengenakan identitas hukum modern atau hukum negara.

Masyarakat adat sebagai komunitas pendukungnya kendati masih ada segelintir yang terus-menerus berupaya memeliharanya, tidak sedikit malah yang meninggalkannya. Kaum muda masyarakat adat sendiri, cenderung menganggap hukum adat berbau mistis, kuno, menghambat cara berpikir rasional, menghalangi orientasi untuk maju, sekaligus menakutkan karena kerap memakai justifikasi kutukan. Para pemuka dan pengurus adat kian merosot legitimasinya karena sering terlibat dalam penyelewengan kekuasaan dan memperdagangkan hukum adat untuk kepentingan pribadi atau kelompok. Sebagian oknum lagi malah telah menjadikan hukum adat sebagai alat untuk mengidentifikasi perbedaan dengan orang lain. Dengan demikian, alih-alih menciptakan perdamaian dan kesejahteraan malah menciptakan permusuhan dan konflik dengan kelompok lain demi kepentingan politis tertentu.

Komunitas-komunitas adat dan lokal lainnya juga makin kehilangan daya dan upaya untuk menggunakan hukum adat dalam menyelesaikan konflik antar anggota komunitas, apalagi perselisihan yang melibatkan orang luar. Di satu pihak, komunitas adat makin kehilangan daya kreatifnya untuk menyelesaikan perselisihan karena adanya berbagai tekanan dan juga pilihan hukum lainnya. Di pihak lain, alam lingkungannya pun tidak lagi mendukung keberadaan dan peran hukum adat dan lokal. Legitimasi spiritual yang biasanya disandarkan pada keberadaan

140. Perdebatan seputar dinamika polemik peran hukum adat dan lokal untuk membina perdamaian lihat AMAN dan Partnership for Governance Reform, *Sistem Peradilan Adat dan Lokal di Indonesia: Peluang dan Tantangan* (Jakarta: AMAN dan Partnership for Governance Reform, 2003).

alam lingkungan, memudar seiring merosotnya kondisi alam lingkungannya tersebut. Hubungan dengan dunia luar yang semakin terbuka pun ikut memengaruhi percepatan kemerosotan legitimasi hukum adat dan budaya lokal.

Kendati terus mengalami perlakuan diskriminatif dan tudingan negatif, hukum dan peradilan adat memilih untuk menempuh strategi asimilatif dan kompromi. Di sejumlah tempat komunitas-komunitas lokal di seluruh penjuru nusantara mampu membangun relasi damai dengan negara dan pendatang. Semisal, masyarakat Dayak Kalimantan Barat tegas mengharuskan pendatang untuk mematuhi hukum setempat, namun masih tetap membuka musyawarah. Keluarga (Minangkabau: *kaum*; Lebong: *suku*; Toraja: *soroan*)¹⁴¹ merupakan forum pertama untuk penyelesaian sengketa, konflik, atau pelanggaran yang amat menonjolkan pendekatan musyawarah. Setelah ada laporan dari salah satu pihak yang berkonflik, tetua adat (Minangkabau: *Mamak Kepala Waris*; Suku Lio di Flores: *Mosalaki Pu'u*; Toraja: *Toparengnge'*) selalu menyarankan pihak yang bersengketa untuk menyelesaikan perdamaianya dalam lingkup keluarga yang penuh nuansa kekeluargaan. Penyelesaian atau musyawarah pada lingkup keluarga biasanya dipimpin oleh kepala keluarga yang menghadirkan para keluarga pihak yang berperkara.

Apabila sengketa tidak bisa diselesaikan pada lingkup keluarga, kepala keluarga atau para pihak yang berperkara selanjutnya membawa atau melaporkan sengketanya ke tetua adat yang membawahi sebuah atau beberapa suku dan kampung (Minangkabau: *Kepala Penghulu*; Kalbar: *Timanggong*; Suku Lio di Flores: *Mosalaki Pu'u*; Seko: *Tubara' Umatua'na*; Papua: *Ondoafi*; Toraja: *Toparengnge' Karopi*). Tetua adat pada tingkatan

141. AMAN dan Partnership for Governance Reform, *Sistem Peradilan Adat dan Lokal di Indonesia*, 9-10

ini kembali memanggil para pihak dan keluarga yang bersengketa untuk menghadiri sidang adat. Keduanya diberikan kesempatan untuk menyampaikan kesaksian dan mendamaikan masalah yang disengketakan.

Bila tetua adat juga gagal mengupayakan penyelesaian pada tingkat ini, maka kasus yang disengketakan akan diajukan pada sidang adat yang lebih tinggi. Di Minangkabau, Kepala Penghulu atau pihak yang berperkara akan melanjutkannya ke Kerapatan Adat Nagari (KAN), masyarakat Toraja meneruskannya ke sidang adat *Todua* yang dipimpin oleh *Parengnge' Lumika* dan *Prengnge' Pao*, dibantu oleh keenam *Toparengnge'* yang berasal dari keenam *Karopi*. Sedangkan pada masyarakat Seko akan diteruskan ke *Katu'bara'ang*. Sidang adat tersebut merupakan sidang adat atau peradilan lokal tingkat terakhir. Putusan sidang harus dipatuhi oleh pihak-pihak yang berperkara.

Pun, apabila para pihak atau salah satu pihak tidak dapat menerima atau tidak puas dengan putusan sidang adat tertinggi dan terakhir, tetua adat mempersilahkan menyelesaikan masalahnya lewat jalur pengadilan formal atau negara. Di Sumatera Barat, penggugat wajib melampirkan putusan KAN dalam surat permohonan gugatannya agar menjadi pertimbangan majelis hakim untuk memeriksa dan memutuskan perkara.

Perdamaian dan keseimbangan masyarakat merupakan muara akhir dari sistem peradilan adat atau sidang adat. Musyawarah menjadi metode jamak untuk mendapatkan perdamaian. Pelaksanaan ritual tertentu, seperti makan-minum bersama, upacara saling memaafkan atau mengucapkan ikrar serta pelaksanaan hukuman denda, dimaksudkan untuk mengembalikan keseimbangan alam fisik dan sosial. Sistem peradilan adat atau sidang adat sangat dekat dengan tradisi

musyawarah. Konsep tersebut digunakan oleh hampir semua suku bangsa Nusantara, sebut saja misalnya istilah *Beduluk* di Kalimantan Barat, *Harunguan* di Tanah Karo, *Bagundem* di Tanah Sasak, *Paras poros sagilik saguluk sabayan tako* di Bali, atau *rempugan* di Jawa.

Penutup

Sebagai penutup, pada bab ini penulis sarikan pembahasan-pembahasan bab-bab terdahulu dalam sebuah kesimpulan, yaitu:

Dalam kerangka paradigma bina damai, tata nilai perdamaian cerita pewayangan Dewa Ruci sejalan dengan paradigma sufistik Islam. Paradigma perdamaian sufistik memadukan paradigma makro dan mikro sosial dalam pola syariat, tarekat, makrifat dan hakikat. Keempat pola sufistik sejalan dengan pola kejawen yang terangkum dalam *catursembah*, yaitu raga, kalbu/cipta, jiwa, dan rasa.

Pola perdamaian mikrokosmos Dewa Ruci menuntun manusia untuk mampu mengharmoniskan sembahragadan sembah cipta/kalbu dalam kehidupannya. Sembah raga atau syariat adalah tahap laku perjalanan menuju manusia sempurna yang paling rendah, yaitu dengan mengerjakan amalan-amalan badaniah atau lahiriah dari segala hukum yang berlaku, terutama hukum agama. Sembah kalbu merupakan laku manusia menyembah Tuhan dengan lebih cenderung menekankan pada peranan kalbu di samping akal dan ragawi manusia. Sembah ini, seperti halnya *sembah raga*, apabila dilakukan kontinu dan disiplin secara teratur, juga dapat menjadi *jalan* yang mengantarkan kepada tujuan, bahkan merupakan jalan raya si *salik* yang tengah menjalani tarekat dan suluk dalam perjalanan kerohaniannya (*yen lumintu uga dadi laku, laku agung kang kagungan narapati*).

Tata nilai perdamaian makrokosmos Dewa Ruci menuntun manusia untuk mampu mengharmoniskan *sembah jiwa* dan *sembah rasa* dalam kehidupannya. Tata nilai perdamaian sufistik sembah jiwa atau tarekat adalah tahap perjalanan menuju manusia sempurna yang lebih maju dengan ber-*takhalli*. Dalam tahap ini kesadaran hakikat tingkah laku dan amalan-amalan badaniah pada tahap pertama diinsyafi lebih dalam dan ditingkatkan. Amalan yang dilakukan pada tahap ini lebih banyak menyangkut hubungan dengan hati atau kalbu individu manusia itu sendiri daripada hubungan manusia dengan manusia dan hubungan manusia dengan lingkungan alam sekitarnya. Pada tingkatan ini penempuh hidup menuju manusia sempurna akan menyesali terhadap segala dosa yang dilakukan, melepaskan segala pekerjaan yang maksiat, dan bertobat menyucikan hati.

Tata nilai perdamaian sufistik yang berkaitan dengan sembah jiwa atau hakikat adalah tahap perjalanan yang sempurna menyucikan *fu'ada* yang terletak di kalbu sebagai tahapan *tahalli*. Pencapaian tahap ini diperoleh dengan mengenal Tuhan lewat menyinari *fuada* yang terletak di kalbu manusia dengan mengendalikan *babagan howo songo*. Dengan cara demikian maka tirai yang merintangi hamba dengan Tuhan akan tersingkap. Tirai yang memisahkan hamba dengan Tuhan adalah hawa nafsu kebendaan. Setelah tirai tersingkap, hamba akan merasakan bahwa diri hamba dan alam itu tidak ada, yang ada hanyalah “Yang Ada”, Yang Awal tidak ada permulaan dan Yang Akhir tidak berkesudahan. Dalam keadaan demikian, hamba menjadi betul-betul dekat dengan Tuhan. Hamba dapat mengenal Tuhan dan melihat-Nya dengan mata hatinya. Rohani mencapai kesempurnaan. Jasmani takluk kepada rohani. Karena jasmani takluk kepada rohani maka tidak ada rasa sakit, tidak ada susah, tidak ada miskin, dan juga maut tidak ada. Nyaman sakit, senang susah, kaya miskin, semua

ini merupakan wujud ciptaan Tuhan yang berasal dari Tuhan. Segala sesuatu milik Tuhan dan akan kembali kepada-Nya, manusia hanya mendaku saja. Maut merupakan perpindahan rohani dari sangkar kecil kepada kebebasan yang luas, mencari Tuhan, kekasihnya. Mati atau maut adalah alamat cinta yang sejati. Tahap ini biasa disebut keadaan mati dalam hidup dan hidup dalam kematian. Saat tercapainya tingkatan hakikat terjadi dalam suasana yang terang benderang gemerlapan dalam rasa lupa-lupa ingat, antara sadar dan tidak sadar. Dalam keadaan seperti ini muncul Nyala Sejati atau *Nur Ilahi*.

Tata nilai perdamaian sufistik yang berkaitan dengan *sembah rasa* atau makrifat adalah perjalanan menuju manusia sempurna yang paling tinggi dalam tahap *tajalli*. Secara harfiah makrifat berarti pengetahuan atau mengetahui sesuatu dengan seyakini-yakinnya. Dalam tasawuf, makrifat berarti mengenal langsung atau mengetahui langsung tentang Tuhan dengan sebenar-benarnya atas wahyu atau petunjuk-Nya, meliputi zat dan sifatnya. Pencapaian tataran ini diperoleh lewat tataran tarekat, yaitu ditandai dengan mulai tersingkapnya tirai yang menutup hati yang merintangi manusia dengan Tuhannya. Setelah tirai tersingkap maka manusia akan merasakan bahwa diri manusia dan alam tidak ada, yang ada hanya Yang Ada. Dalam hal seperti ini zat Tuhan telah masuk menjadi satu pada manusia. Manusia telah merealisasikan kesatuannya dengan Yang Ilahi. Keadaan ini tidak dapat diterangkan (*tan kena kinaya ngapa*), yang dirasakan hanyalah indah. Dalam masyarakat Jawa hal ini disebut dengan istilah *manunggaling kawula Gusti, pamoring kawula Gusti, jumbuhing kawula Gusti, warangka manjing curiga-curiga manjing warangka*. Pada titik ini manusia tidak akan diombang-ambingkan oleh suka duka dunia. Ia akan berseri bagaikan bulan purnama menyinari bumi, membuat dunia menjadi indah. Di dunia

ia menjadi wakil Tuhan (*wakiling* Gusti), menjalankan kewajiban-kewajiban-Nya dan memberi inspirasi kepada manusia yang lain. Ia mampu mendengar, merasa, dan melihat apa yang tidak dapat dikerjakan oleh manusia yang masih diselubungi oleh kebendaan, syahwat, dan segala kesibukan dunia yang fana ini. Tindakan diri manusia semata-mata menjadi laku karena Tuhan.

Semua tahapan sufistik manusia di atas, sebagai upaya manusia untuk menggapai kedamaian hidupnya dalam dunia pewayangan akan menjadi sia-sia jika hanya terhenti di 'menara gading' kemilau damai hidup berkesendirian. Seorang salik yang sejati adalah seorang salik yang turun gunung berkiprah di tengah-tengah kehidupan masyarakatnya ikut membangun dan membina perdamaian kehidupan umat di dunia ini, bukan seorang salik yang justru mengucilkan diri dengan asyik-masyuk bersemedi, hirau dengan keadaan sosial di masyarakatnya.

Wa Allahu A'lam.

Daftar Pustaka

Abduh, Muhammad. *Risalat al-Tauḥīd*. Kaira: Maktabat wa al-Maṭba'at Ali Ṣabih wa Awladuh, 1965.

Abdullah, Zahri. *Pemikiran Filsafat Islam Mutakhir*. Jakarta, Ciptajaya, 1984.

Abraham, M. Francis. *Modern Sociological Theory (An Introduction)*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Abu-Nimer, Mohammed, "A Framework for Nonviolence and Peacebuilding," dalam *Journal of Religion and Law*, Vol. 15, No. 1/2, (2000-2001). Karya ini dalam bentuk buku telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia Mohammed Abu-Nimer. *Nirkekerasan dan Bina-Damai dalam Islam Teori dan Praktik*. (ter.) M. Irsyad Rafshadi dan Khairil Azhar. Jakarta: Pustaka Alvabet-Paramadina, 2010.

Adhikara, S.P. *Analisis Serat Dewa Ruci*. Yogyakarta: Yayasan Institut Indonesia, 1986.

_____. *Dewa Ruci*. Bandung: ITB Press, 1984.

_____. *Ceritera Nawaruci*. Bandung: Penerbit ITB Bandung, 1984.

Afi, A.A. *al-Tasawuf al-Ṭaurah al-Rūhiyyah fī al-Islām*. Kairo: t.tp. 1963.

Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn. *silsilat Aḥādīṣ al-Ḍaifah wa al-Mauḍū'ah wa Aṣaruha al-Syai'i fī al-Ummah* Jilid 3. Riyaḍ: Maktabah al-Ma'ārif, 1998.

Ali, Abdullah Yusuf. *The Holy Al-Quran: Text, Translation and Commentary*. Brenwood: Maryland Amana Corporation 1989.

Ali, Muhammad. "Mengenang Prof Watt and Clifford Geertz: Mengenang Jasa Intelektual Professor W. Montgomery Watt (*right with the tie*) and Prof Clifford Geertz (*left with the watch*)," dalam *Makalah*, Hale Manoa, Oktober, 31/ Nov, (2006).

Ali, Yunasril. *Manusia Citra Ilahi: Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn 'Arabî oleh al-Jîlî*. Jakarta: Paramadina, 1997.

Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1992.

Aning, Floriberta. *Filsafat Pancasila Menurut Bung Karno* Yogyakarta: Media Pressindo, 2006.

Anshory, HM. Narduddin Ch. *Kearifan Lingkungan dalam Perspektif Budaya Jawa*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008.

Ardani, Moh. *Al-Qur'an dan Sufisme Mangkunagara IV: Studi serat-serat Piwulang*. Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1995.

_____. *Pemikiran KGPA Mangkunegraa IV*. Semarang: Dahara Prize, 1995.

Arifin, M.T. *Keris-Jawa: Bilah, Latar Sejarah Hingga Pasar*. Semarang: Hadjied Pustaka, 2006.

Arsyad, Azhar. *Islam dan Perdamaian Global*. Makasar: Madyan Press bekerja sama dengan the Asia Foundation dan IAIN Alauddin Press, 2002.

Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII Akar Pembaruan Islam Indonesia*. Jakarta: Kencana, 2005.

_____. *Konteks Berteologi di Indonesia Pengalaman Islam*. Jakarta: Paramadina, 1999)

_____. *Pergolakan Politik Islam, dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-Modernisme*. Jakarta: Paramadina, 1996.

_____. *Reposisi Hubungan Agama dan Negara: Merajut Kerukunan Antarumat*. Jakarta: Kompas, 2002.

Baert, Patrick dan Silva, Fillipe Carreira da. *Social Theory in the Twentieth Century and Beyond*. Cambridge: Polity Press, 2010.

Bakti, Andi Faisal. *Nation Building: Kontribusi Komunikasi Lintas Agama dan Budaya terhadap Kebangkitan Bangsa Indonesia*. Jakarta: Churia Press, 2006.

Balkin, J. M. *Culture Software: A Teory of Ideology*. London: Yale University Press, 1998.

Basuki, Fira. *Astral Astria*. Jakarta: Grasindo, 2010

Becker, Udo. *The Continuum Encyclopedia of Symbols*. New York: The Continuum International Publishing Company New York, 2000.

Beeken, Jenny. *Your Yoga Bodymap for Vitality*. London: Polair Publishing, 2003.

Blumer, Herbert. *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1969.

- Bourdieu, Pierre dan Passeron, Jean Claude. *Reproduction In Education, Society, and Culture*. London: Sage Publication Ltd, 1997.
- Brandon, James R. *Theatre in Southeast Asia*. Harvard: President ad Fellow of Harvard College, 1967.
- Brown, Cheever Mackenzie. *the Devī Gītā: the song of the Goddess; a translation, annotation, and commentary*. New York: State University of New York State, 1998.
- Buck, William. *Mahabharata*. New Delhi: Motilal Banarsidass, 2004.
- Burke, Peter. *Sejarah dan Teori Sosial*. (terj.) Mestika Zed dan Zulfami Jakarta: Obor, 2003.
- Bustomi, Suwaji. *Dewaruci Apresiasi Pada Kesenian Wayang: Untuk Pelajar SLTP – SLTA Serta Para Guru*. Semarang: Media Wiyata, 1992.
- Chinmayananda, Swami. *Talks on Shankara's: Vivekachodamani*. Mumbai: Central Chinmaya Mission Trust, 2009.
- Chirzin, M. Habib. *Kontroversi Jihad di Indonesia: Modernis vs Fundamentalis*. Jakarta: Pilar Media, 2006.
- Chodjim, Ahmad. *Syekh Siti Jenar: Makrifat dan Makna Kehidupan*. Jakarta: Serambi, 2007.
- . *Mistik dan Makrifat Sunan Kalijaga*. Jakarta: Serambi, 2003.
- Ciptoprawiro, Abdullah. *Filsafat Jawa*. Jakarta: Balai Pustaka, 1986.

Clement, Kevin P., "The Role and Civil Society Organization in Conflict Prevention and Resolution in the Asia Pasific Region," dalam Asvi Warman Adam dan Dewi Fortuna Anwar (ed.). *Violent Internal Conflicts In Asia Pacific: Histories, Political Economies Policies*. Jakarta: KITLV-Yayasan Obor Indonesia, 2005.

Coleman, James S. *Foundations of Social Theory*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University, 1990.

Conway, D.J. *Dancing with Dragons: Invoke Their Ageless Wisdom and Power*. New York: Llewellyn Publication, 2004.

Coser, Lewis A., "Social Conflict and the Theory of Social Change" dalam *The British Journal of Sociology*. Vol. 8, No. 3. September, (1957).

Crapps, Robert W. *Gaya Hidup Beragama*. (terj) A.M. Hardjana Yogyakarta: Kanisius, 1993.

Dahlan, Abdul Aziz. *Penilaian Teologis atas Paham Waḥdat al-Wujūd (Kesatuan Wujud) Tuhan Alam Manusia dalam Tasawuf Syamsuddin Sumatrani*. Padang: IAIN IB Press, 1999.

Dahrendorf, Ralf. *Class and Class Conflict in Industrial Society*. Stanford, California: Stanford University Press, 1979.

Darmanto. *Ajaran Hidup Serat Wedhatama*. Surakarta: Cendrawasih, 1997.

Darmoko. *Wayang Bentuk Isi dan Nilainya*. Depok: FSUI, 1999.

Dimitri, Ananda. "Panca Maya Kosa," dalam <http://anandadimitri.blogspot.com/2011/05/panca-maya-kosa.html>, atau

penjelasan yang cukup ilmiah dan transcendental tentang *Pancamaya* lihat <http://lontaradhygita.wordpress.com/2011/10/16/mengenal-lapisan-tubuh-spiritual/>, diakses tanggal 29 Februari 2012.

Direktorat Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa. *Ensiklopedia Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa*. Jakarta: Direktorat Jenderal Nilai Budaya, Seni dan Film, Direktorat Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa, 2006.

Djajasoebrata, Alit Veldhuisen. *Shadow Theatre in Java: The Puppets, Performance and Repertoire*. Rotterdam: Pepin Press, 1999.

Durkheim, Emile. *The Division of Labour in Society*. (terj.) W.D. Halls New York: The Free Press A Division of MacMillan Inc., t.th.

_____, *The Rules of Sociological Method*. (terj.) Sarah A Solovay, John H. Mueller New York: The Free Press A Division of MacMillan Inc., 1964.

Effendy, Bisry, “Legenda Ajisaka: Resistensi Gaya Tengger,” dalam *Majalah Ngaji Budaya Desantara dan PUSPeK Averroes*, (2003).

Ekajati, Edi Suhardi, Undang A. Darsa, Oman Fathurahman. *Jawa Barat, Koleksi Lima Lembaga*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia dan Ecole française d’Extrême-Orient, 1999.

Endraswara, Suwardi. *Mistik Kejawen: Sinkretisme, Simbolisme, dan Sufisme dalam Budaya Spiritual Jawa*. Yogyakarta: Narasi, 2006.

Fasseur, C. *The Politics of Colonial Exploitation: Java, the Dutch, and the Cultivation System*. (terj.) Robert Edward Elson, Cornell: SEAP, 1992.

Florida, Nancy K. *Writing the Past, Inscribing the Future: History As Prophecy In Colonial Java*. Amerika: Duke University Press, 1995.

Galtung, Johan. *Peace by Peaceful Means: Peace and Conflict, Development and Civilization*. London: Sage Publication Ltd, 1996.

Geertz, Clifford. *Involusi Pertanian: Proses Perubahan Ekologi di Indonesia*. (terj.) S. Supomo. Jakarta: Bhatara Karya Aksara, 1976.

_____. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books-Perseus Books Group, 1973.

_____. *The Religion of Java*. New York: The Free Press of Glencoe, 1964.

Ginting, Hendri, "Belajar Ke Yunani, Bukti DPR Tak Beretika," dalam *Suara Merdeka*, Kamis, 28 Oktober (2010).

Gronendael, Victoria M. Clara. *Wayang Theatre in Indonesia: An Annotated Bibliography*. Dordrecht, Holland: Foris Publication, 1986.

al-Gazālī, Muḥammad. *Mishkāt al-Anwār*. (terj.) David Buchman Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1998.

_____. *Mutiara Ihya Ulumuddin*. (terj.) Irwan Kurniawan. Bandung: Mizan, 1990.

- Hadiprayitno, Kasidi. *Bharatayudha: Dimensi Religi dan Budaya Serat Baratayudha*. Semarang: Yayasan Kebudayaan Islam Indonesia bekerja sama dengan IAIN Sunan Kalijaga, 2004.
- Hamin, Toha. *Resolusi Konflik Islam Indonesia*. Yogyakarta: Kerja sama Lembaga Studi Agama dan Sosial (LSAS), IAIN Sunan Ampel, IAIN Press, dan Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LKIS) Yogyakarta, 2007.
- Harskamp, Anton van (ed.). *Konflik-konflik dalam Ilmu Sosial*. Yogyakarta: Kanisius, 2005.
- Haryanto. *Pratiwimba Adiluhung Sejarah dan Perkembangan Wayang*. Jakarta: Djambatan, 1988.
- Hazeu, GAJ. *Kawruh Asalipun Ringgit Sarta Gegepokanipun Kaliyan Agami Ing Zaman Kina*. dialihaksarakan oleh Sumarsana dan dialihbahasakan oleh Hardjana HP. Jakarta: Departemen P dan K. 1979.
- Henslin, James M. *Sosiologi dengan Pendekatan Membumi Jilid I*. Jakarta: Erlangga-Pusbuk Diknas, 2007.
- Herbst, Edward. *Voice in Bali Energies and Perseptions in Vocal Music and Dance Theatre*. Hanover: Wessleyan University Press, 1997.
- Husaini, Adian. *Penyesatan Opini: Sebuah Rekayasa Mengubah Citra*. Jakarta: Gema Insani Press, 2010.
- Hutomo, Priyo. *Nawaruci*. Jakarta: Djambatan, 1981.
- Ibn 'Arabi. *al-Futūhāt al-Makkiyah*. Beirut: Dār al-Fikr, 2002.
- Ibn Manzūr. *Lisān al-'Arab, jilid V*. Beirut: Dār Šadir, 1990.

Ibn Taimiyah. *al-Amr bi al-Ma'rūf wa al-Nahy 'an al-Munkar*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Jadīd, 1976.

_____. *al-Siyāsah al-Shar'iyyah fī Islāḥ al-Ra'ī wa al-Ra'iyah*. Kaira: Dār al-Kutb, 1951.

Ihromi, T.O. *Pokok-pokok Antropologi Budaya*. Jakarta: Obor, 2006.

Imbusch, Peter, "The Concept of Violence," dalam Wilhelm Heitmeyer dan John Hagan. *International Handbook of Violence Research*. Volume 1. Netherland: Kluwer Academic Publisher, 2003.

J.A, Denny. *Membaca Isu Politik*. Yogyakarta: LKiS, 2006.

Jabali, Fuad. *The Companions of the Prophet: A Study of Geographical Distribution and Political Alignments*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2003. Karya ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia. Lihat Fu'ad Jabali. *Sahabat Nabi Siapa, ke Mana, dan Bagaimana*. Jakarta: Mizan Publika, 2010.

_____. "Islam Klasik dan Kajian Islam di Masa Depan" dalam <http://www.ditperta1s.net/artikel/fuad01.asp>, diakses tanggal 20 April 2012.

_____. dan Jamhari. *IAIN Modernisasi Islam di Indonesia*. Jakarta: Logos, 2002.

Jarrār, Ḥusni Adām, *al-Jihād al-Islāmiy al-Mu'āṣir, Fiqh-Ḥarakātuh-A'lāmuh*. Aman: Dār al-Bashar, 1994.

Jasadipoera I. *Serat Dewaruci*. Yogyakarta: Bratekeswara, 1959.

Jatman, Darmanto. *Psikologi Jawa*. Yogyakarta: Bentang, 1994.

- Johnson, Doyle Paul. *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*. (terj.) Robert M.Z. Lawang. Jakarta: Gramedia, 1986.
- al-Jabiri, Muḥammad Abid. *Wajhah Nazar Nahw l'adah Bina Qadaya al-Fikr al-Arabi al-Mu'asir*. Beirut: Markaz Dirāsah al-Wahdah al-Arabiyah, 1994.
- Kabbani, Shaykh Muhammad Hisham. *The Naqshabandi Sufi Tradition Guide Book of Daily Practice and Devotions*. Fenton: ISCA, 2004.
- Kholis, M. Nur dan Soetapa, Djaka. *Meniti Kalam Kerukunan: Beberepa Istilah Kunci dalam Islam dan Kristen*. Jakarta: BPK Mulia, 2010.
- King, Richard. *Indian Philosophy: An Introduction to Hindu and Buddhist Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.
- Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa* (Jakarta: Balai Pustaka, 1984).
- Krishna, Anand. *Wedhatama: Bagi Orang Modern*. Jakarta: Gramedia, 2006.
- Kuntowijoyo. *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Bandung: Mizan, 2008.
- al-Khazandar, Maḥmūd Muḥammad. *Difā'un al-Nafsī*. Riyad: al-Maktab al-ta'āwanī li al-Da'wat wa Tau'iyyat ljlāliyyāt bi al-Rabwat, 2008.
- Lauer, Robert H. *Perspektif Tentang Perubahan Sosial*. (terj.) Alimandan. Jakarta: PT. Rineka Cipta, 1993.
- Lombard, Dennys. *Nusa Jawa Silang Budaya: Jaringan Asia 2*. Jakarta: Gramedia, 1996.

- Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin dan Peradaban Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1995.
- Marfai, Muhammad Aris. *Moralitas Lingkungan: Refleksi Kritis Atas Krisis Lingkungan Berkelanjutan*. Yogyakarta: Wahana Hijau, 2005.
- Moerdowo, RM. *Wayang, its Significance in Indonesian Society*. Jakarta: Balai Pustaka, 1982.
- Moertono, Soemarsaid. *State and Statecraft in Old Java: A Study of the Later Mataram Period, 16th to 19th Century*. Shenton House, Singapura: Equinox Publishing, Asia PTE. LTD, 2009.
- Mrazek, Jan. *Phenomenology of a Puppet Theatre: Contemplations on the Art of Javanese Wayang Kulit*. Leiden: KITLV, 2005.
- Mudhofir, Ali. *Kamus Teori Filsafat*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1987.
- Muljana, Slamet. *Kesadaran Nasional: dari Kolonialisme sampai Kemerdekaan Vol. I*. Yogyakarta: LKiS, 2008.
- Mulyono, Sri. *Apa dan Siapa Semar*. Jakarta: Gunung Agung, 1978.
- _____. *Wayang: Asal-usul, Filsafat dan Masa Depan*. Jakarta: Gunung Agung. 1982.
- Munawir, Ahmad Wason. *Kamus Al-Munawir Arab-Indonesia Terlengkap*. Yogyakarta: Pustaka Progressif, 1997.
- Murata, Sachiko. *The Tao of Islam: A Sourcebook of Gender Relationship in Islamic Thought*. New York, Suny Press, 1992.

- Muṣṭāḥib ibn 'Abd al-Raḥmān. *al-Futuḥat al-Rabbāniyyah fī al-Ṭarīqat al-Qādiriyyah wa al-Naqshbandiyyah*. Semarang: Karya Thaha Putra, 1994.
- Muryono, Buanergis. *Rapal RahasiaJampe-jampe Ki Joko Bodo*. Jakarta: Grassindo, 2009.
- Narayanananda, Swami. *The Primal Power in Man: The Kundalini Shakti*. New Delhi: N.K. Prasad and Co, 1950.
- Nasuhi, Hamid. "Gagasan Mistik dalam Serat Dewa Ruci Karya Yasadipura I (1729 – 1803): Tinjauan Tasawuf Falsafi," Disertasi SPs UIN JKT, (2007).
- Nasution, Harun. *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang: 1973.
- Negoro, Suryo S. *Kejawen: Membangun Hidup Mapan Lahir-Batin*. Yogyakarta: Buana Raya, 2001.
- Noer, Kautsar Azhari. *Tasawuf Perenial Kearifan Kritis Kaum Sufi*. Jakarta: Serambi, 2003.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Muslims and Global Justice*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011. Karya ini telah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia. Lihat Abdullahi Ahmed An-Na'im. *Muslim dan Keadilan Global*. (terj.) Jawahir Thontowi. Cianjur: IMR Press, 2011.
- Osnes, Beth. *Acting: An International Encyclopedia of Traditional Culture*. California: ABC-CLIO, Inc, 2001.
- Papenhuijzen, Clara Brakel-. *The Bedhaya Court Dances of Central Java*. Leiden: E.J. Brill, 1992.

Parson, Talcott. *The Social System*. London: Taylor and Francis Group, 2005.

Pendit, Nyoman S. *Mahabharata*. Jakarta: Gramedia, 2010.

Peursen, C.A. van. *Strategi Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius, 1989.

Poloma, Margaret M. *Sosiologi Kontemporer*. (terj.) Tim Yasogama Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2003.

Pranowo, Bambang. *Islam Faktual: Antara Tradisi dan Relasi Kuasa*. Yogyakarta: Adicita Karya Nusa, 1999.

_____. *Multidimensi Ketahanan Nasional*. Tangerang: Pustaka Alvabet, 2010.

Priyono, B. Herry. *Anthony Giddens: Suatu Pengantar*. Jakarta: KPG, 2002.

Pudlevitz, David T. *Blood of the Dragon*. Lincoln, NE: Universe, 2003.

Purwadi. *Dakwah Sunan Kali Jaga: Penyebaran Islam di Jawa Berbasis Kultural*. Jakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

_____. *Dimensi Kearifan Lokal Dalam Sêrat Bimasuci: Akulturasi Harmonis Ajaran Islam dengan Budaya Jawa*. Yogyakarta: Diva Press, 2004.

_____. *Mahabarata*. Yogyakarta: Media Abadi, 2004.

_____. *Penghayatan Keagamaan Orang Jawa: Refleksi Atas Religiositas Serat Bimasuci*. Yogyakarta: Media Pressindo, 2002.

- _____. *Tasawuf Muslim Jawa*. Yogyakarta: Damar Pustaka, 2004.
- Putra, Heddy Shri Ahimsa. *Strukturalisme Levi-Strauss: Mitos dan Karya Sastra*. Yogyakarta: Galang Press, 2001.
- al-Qurtubi, Abī Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Bakr. *al-Jami' lī Aḥkām al-Qur'ān wa al-Mubayyīn limā Tadammānah min al-Sunnah wa Ayī al-Furqān*. Beirut: al-Resalah Publisher, 2006.
- Rakhmat, Jalaluddin. "Dewa Ruci; Perjalanan Sufi," makalah ini disampaikan pada *Seminar Tasawuf dalam Tradisi Jawa* dan sekaligus *Ulang Tahun Yayasan Tazkiya Sejati*, di Jakarta Design Center, Jakarta yang dilaksanakan pada 5 Agustus, (2000).
- _____. *Memaknai Kematian*. Bandung: Mizan, 2010.
- _____. *Meraih Cinta Ilahi Pencerahan Sufistik*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001.
- _____. *Tafsir Bil Ma'tsur Pesan Moral Alqur'an*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 1993.
- _____. *Tafsir Sufi Al-Fatihah Mukadimah*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000.
- Ramdev, Swami. *Pranayama its Philosophy and Practice*. Uttharanchal: Divya Prakasan, 2005.
- Rasmussen, Anne K. *Women, the Recited Qur'an, and Islamic Music in Indonesia*. London: University of California Press, 2010.
- Rasyidi, M. *Ilmu Kebatinan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1987.

Razak, Yusron (ed.).*Sosiologi Sebuah Pengantar: Tinjauan Pemikiran Sosiologi Perspektif Islam*.Tangerang: LSA, 2008.

Ricoeur, P. *The Symbolism of Evil*. (trans.) Emerson Buchanan, New York: Harper and Row, 1976.

Ritzer, George dan Goodman, Douglas J.*Modern Sociological Theory*, 6th edition. (terj.) Alimandan.*Teori Sosiologi Modern*. Jakarta: Prenada Media, 2004. Dalam versi online teori-teori sosiologi Ritzer dapat dilihat pada www.mhhe.com/ritzer.

Sabdacarakatama, Ki.*Serat Wedhatama: Karya KGPA Mangkunagoro IV*.Yogyakarta: Narasi, 2010.

Santoso, Suwito.*The Centhini Story: the Javanese Journey of Life: based on the original Serat Chentini*.Singapura: Marshall Cavendis International Edition, 2006.

Saphiro, Ian.*Evolusi Hak dalam Teori Liberal*.(terj.), Masri Maris Jakarta: Yayasan Obor, 2006.

Sastroamidjojo, Seno.*Ceritera Dewa Ruci*.Jakarta: Kinta 1962.

_____.*Tjerita Dewa Rutji (Dengan Arti Filsafatnya)*. Jakarta: Penerbit Kinta, 1967.

Savitri, Isma dkk, “Biarpun Dihujat Anggota DPR Melenggang Ke Yunani,” dalam *Tempo*.Minggu, 24 Oktober (2010).

Shihab, M. Quraish.*Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*.Bandung: Mizan, 2005.

Simuh, “Aspek Mistik Islam dalam Wirid Hidayat Jati,” dalam A.R. Hasan.*Warisan Intelektual Islam Indonesia: Telaah atas Karya-karya Klasik*.Bandung: Mizan, 1987.

- _____. *Mistik Islam Kejawaen R.Ng. Ranggawarsita*. Jakarta: UI Press, 1988.
- _____. *Sufisme Jawa: Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa*. Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1995.
- _____. *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1997.
- al-Sirhindī, Aḥmad al-Fārūqī. *al-Maktūbāt*. Istambul: Fazilet Nesriyat ve Ticaret A.S., t.th. vol. I
- Siroj, Said Aqil. *Tasawuf sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi Bukan Aspirasi*. Mizan: Bandung, 2006.
- Siswanto, Joko, "Metafisika Wayang Dimensi Ontologis Wayang Sebagai Simbol Kehidupan," dalam *Jurnal Filsafat*, Jilid 33, Nomor 1, April (2003).
- Siswoharsojo, Ki. *Tafsir Kitab Dewarutji*. Yogyakarta: Jaker Lodjiketjil, 1966.
- Situpa, Tai. *12TH Kenting Tai Situpa; Ground, Path and Fruition*. Auckland, New Zealand: Zhyisil Chokyi Ghatsal Charitable Trust, 2005.
- Sivaraman, K. *Śaivism In Philosophical Perspective: A Study of the Formative Concepts, Problem and Method Saiva Sidhanta*. New Delhi: Motilal Banarsidas, 2001.
- Soeprapto, Riyadi HR. *Interaksionisme Simbolik*. Malang: Averroes Press, 2002.
- Solikhin, Muhammad. *Mistri Bulan Suro: Perspektif Islam Jawa*. Jakarta: Suka Buku Kita, 2010.

- Sudiarja (ed.). *Karya Lengkap Driyarkara: Esai-esai Filsafat Pemikir yang Terlibat Penuh dalam Perjuangan Bangsanya*. Jakarta: Gramedia, 2006.
- Sudibyo-prono, R. Rio. *Ensiklopedi Wayang Purwa*. Jakarta: Balai Pustaka, 1991.
- Suhardjo, Dradjat. *Mengaji Ilmu Lingkungan Keraton*. Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004.
- Sumarsam. *Gamelan: Cultural Interaction and Musical Development In Central Java*. London: The University of Chicago Press, 1992.
- Sumintarsih. *Kearifan Lokal Nelayan Madura*. Yogyakarta: BKSNT, 2005.
- Supandjar, Damardjati. *Mawas Diri*. Yogyakarta, Philosophy Press, 2001.
- Suparlan, Parsudi, "Konflik Sosial dan Alternatif Pemecahannya," dalam *Antropologi Indonesia*, Vol. 30, No. 2, (2006).
- Suryamentaram. *Kawruh Beja*. Jakarta: Idayu, 1974.
- Susatyo, Rachmat. *Seni dan Budaya Politik Jawa*. Bandung: Koperasi Ilmu Pengetahuan Sosial, 2008.
- Sutrisno, Mudji dan Putranto, Hendar (ed.). *Teori-teori Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius, 2005.
- Suwarno, imam S. *Konsep Ketuhanan, Manusia, Mistik dalam Berbagai Kebatinan Jawa*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2005.
- Swie, Tan Khoen. *Dewa Ruci*. Kediri: Tan Gun Swie, 1926.

Syam, Nur. *Madzhab-Madzhab Antropologi*. Yogyakarta: LKiS, 2007.

Al-Sukandārī. *Taj al-‘Arūs Al-Hāwī li Tahḍīb al-Nufūs*. Kaira: Tp. 1345 H.

al-Syatibi, Abu Ishaq. *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Aḥkām* Jilid II, Ta’līq oleh Muḥammad al-Ḥiḍr Ḥusain. Beirut: Darul Fikr, tt.

al-Taftazāni, Abū al-Wafa’ al-Ghanīmi. *Madkhal ‘ilā al-Tasawuf al-Islām*. (terj.) Aḥmad Rafi’ ‘Uthmani. Kaira: Dār al-Thaqafah lī al-Naysr wa al-Tauzī’, 1983.

Tjabang Bagian Bahasa/Urusan Adat-Istiadat dan Tjeritera Rakjat Djawatan Kebudayaan Departemen Pendidikan Pengadjaran dan Kebudayaan. *Kitab Dewarutji*. Yogyakarta: Tjabang Bagian Bahasa/Urusan Adat-Istiadat dan Tjeritera Rakjat Djawatan Kebudayaan Departemen Pendidikan Pengadjaran dan Kebudayaan, 1960.

Treviño, A. Javier. *Talcott Parsons on Law and the Legal System*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2008.

Turner, Jonathan H. *The Structure of Sociological Theory*. Wadsworth Publishing Company USA, 1998.

Tymieniecka, Anna-Teresa. *Timing and Temporality in Islamic Philosophy and Phenomenology of Life*. Dordrecht, Netherland: Springer, 2007.

Al-Thantawi. *Ta’rīf ‘Ammlī al-Dīn al-Islām: al-Aqīdat*. Beirut: Dār al-Kutūb, 1975.

Utomo, Sutrisno Sastro. *Kamus Lengkap Jawa-Indonesia*. Yogyakarta: Kanisius, 2007.

Vallacher, Robin R., Coleman, Peter T., Nowak, Andrzej dan Wrzosinka, Lan Bui-, "Rethinking Intractable Conflict: The Perspective of Dynamical Systems" dalam Peter T. Coleman (ed.). *Conflict, Interdependence, and Justice*. New York: Springer, 2011.

Veeger, K.J. *Realitas Sosial: Refleksi Filsafat Sosial Atas Hubungan Individu-Masyarakat dalam Cakrawala Sejarah Sosiologi*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1993.

Wahid, Abdurrahman dan Rahardjo, M. Dawam. *Pesantren dan Perubahan*. Jakarta: LP3ES, 1988.

_____. *Kumpulan Kolom dan Artikel Abdurrahman Wahid Selama Menjadi Presiden* (ed.) M Imam Aziz. Yogyakarta: LKiS, 2002.

Wahyudi, Aris. "Bima dan Drona dalam Lakon Dewa Ruci," Disertasi UGM Yogyakarta, (2008).

Webel, Charles, Johan Galtung (ed.). *Handbook Of Peace and Conflict Studies*. New York: Routledge, 2007.

Weiss, Sarah. *Listening to an Earlier Java: Aesthetics, Gender, and the Music of Wayang in Central Java*. Leiden: KITLV, 2006.

WHC Solo, "World Heritage Cities: Conference and Expo," dalam agenda *Konferensi Internasional Organisasi Kota-Kota Warisan Dunia Kawasan Euro-Asia*, Solo, Jawa Tengah, 25-28 Oktober (2008).

Widayaka, Empu. *Serat Dewaruci*. Kediri: Tan Gun Swi, 1922.

Wilber, Kin. *The Spectrum of Consciousness*. New Delhi, Shri Jainendra, 2002.

- Woodhouse, Mark B. *Filsafat Sebuah Langkah Awal*. (terj.) Ahmad Norma Permata. Yogyakarta: Kanisius, 2004.
- Woodward, Mark. *Java, Indonesia and Islam*. New York: Springer, 2011. Karya ini telah diterjemahkan Woodward, Mark R. *Islam Jawa; Kesalehan Normatif versus Kebatinan*. (terj.) Hairus Salim HS. Yogyakarta: LKiS, 1999.
- al-Wahab, Muḥammad ‘Abd. *Kitab Tauḥīd*. Riyad: Muassasat al-Nūr, tth.
- Yasadipura I. *Sêrat Bima Suci*. Jakarta: Balai Pustaka, 1979.
- Yogyakarta, Depdikbud. *Kitab Dewaruci*. Yogyakarta: Diknas Press, 1998.
- Yumarma, Andreas. *Unity in Diversity: A Philosophical and Ethical Study of the Javanese Concept of Keselarasan*. Roma: EPUG, 1996.
- Zakariyyā, Abū al-usain Ahmad ibn Fāris ibn. *Mu’jam al-Maqāyis fī al-Lughah*. Naskahdi-tahqīq oleh Saḥāb al-Dīn Abū ‘Amr. Beirut: Dār al-Fikr, 1994.
- Zoetmulder. *Manunggaling Kawula Gusti*. Jakarta: Gramedia, 1990.
- Zuhri, Muhammad. *Mencari Nama Allah yang Keseratus*. Jakarta: Serambi, 2007.
- al-Zuhaili, Waḥbah. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī, Juz II*. Beirut: Dār al-Fikr, 1998.

Surat Kabar:

Kompas, "DPR Ke Yunani Belajar Etika," dalam *Kompas*, Selasa, 12 Oktober (2010).

"Pergelaran Wayang Pukau Penonton di Jenewa," dalam *Kompas*, Rabu, 16 April (2008).

Suseno, Magnis, "Kebudayaan Jawa adalah Kebudayaan Pusat, dalam *Kompas*, 23 November (1985).

Untung, Fario, "Hukum dan Keadilan di Indonesia masih Abu-Abu," dalam *Media Indonesia*, Kamis, 05 Agustus (2010).

Lihat <http://id.lidwa.com/app/>, diakses tanggal 12 Februari 2012.

Lihat M. Quraish Shihab, "Tafsir al-Mishbah," dalam <http://beta.quran.com/id/23/1-27/#1/>, diakses tanggal 28 Februari 2012.

Nur Lodzi Hady, "Pancamaya," dalam <http://filsafat.kompasiana.com/2011/01/25/pancamaya/>, diakses tanggal 29 Februari 2010.

Internet:

alanganlangkumitir, "Suluk Saridin (Syekh Jangkung)," dalam <http://alanganlangkumitir.wordpress.com>.

http://hanacaraka.fateback.com/bbd_ajisaka.htm.

<http://nasional.kompas.com/read/2011/12/22/18412210/Warga.Blokir.Pelabuhan.Sape.Bima>.

<http://sabdalangit.wordpress.com/2009/01/15/tanda-tanda-pencapaian-neng-ning-nung-nang/>, diakses tanggal 28 Februari 2012.

<http://susiyanto.wordpress.com/2010/02/22/manipulasi-mitologi-aji-saka-versi-tokoh-kristen-orthodoks-syria-kos/>, di akses tanggal 10 Februari 2012.

<http://www.al-shia.org/html/id/page.php?id=878>

<http://www.detiknews.com/read/2011/12/21/172010/1796863/10/kronologi-kerusuhan-mesuji-di-sumsel-versi-polri>.

Intangible Heritage Section/UNESCO, *Safeguarding of the Wayang Puppet Theatre of Indonesia*, July 2008, www.unesco.org/culture/ich/, diakses tanggal 27 September 2011.

<http://www.sastra.org/bahasa-dan-budaya/95-wayang/1102-dewaruci-tan-gun-swi-1928-1212>.

Labib, Muhsin, "Pengetahuan Emosional," dalam <http://www.muhsinlabib.com/kajian/pengetahuan-emosional>, diakses tanggal 25 Februari 2012.

Ma'ruf, Jamhari, "Pendekatan Antropologi dalam Kajian Islam," dalam <http://www.ditperta.net/artikel/jamhari01.asp>, diakses tanggal 15 Januari 2012.

Nirta KS, "Gerbang Integritas Pengendalian: Pintu-pintu Halus Manusia," dalam <http://www.balipost.co.id/mediadetail.php?module=detailberitaindex&kid=18&id=62299>, diakses tanggal 25 Februari 2012.

Penjelasan detail tentang *Makdum Sarpin* dan aji mantranya lihat Suryo S. Negoro, "Saudara Halus dan Pengawal Halus," dalam <http://jagadkejawen.com/id/kebatinan-spiritualitas/saudara-halus-dan-pengawal-halus>, diakses tanggal 28 Februari 2012.

Runtutan komposisi macapat dalam <http://sabdalangit.wordpress.com/2009/06/01/makna-tembang-macapat/>, diakses tanggal 10 Februari 2012.

Shihab, M. Quraish, “Agama dan Rasa Aman” dalam *Artikel PSQ* di <http://psq.or.id/index.php/en/component/content/article/102-artikel/274-agama-dan-rasa-aman>, diakses tanggal 25 April 2012.

W.M., Abdul Hadi, “Dewa Ruci” Jasadipura I Alegori Sufi Tentang Pencarian Diri,” dalam <http://ahmadsamantho.wordpress.com/2010/05/22/%E2%80%9Cdewa-ruci%E2%80%9D-jasadipura-i-alegori-sufi-tentang-pencarian-diri/>, diakses tanggal 10 Februari 2012.

Profil Penulis

Abu Khaer anak Almarhum Ayahanda Masna dan Ibunda Siti Maemunah lahir di Indramayu, pada “Hari Pendidikan Nasional” tanggal 2 Mei 1979. Pendidikan formalnya diawali dengan memasuki sekolah SDN Dukuh I Indramayu, Jawa Barat (1990). Ia melanjutkan sekolah di SMPN I Indramayu Jawa Barat, lulus tahun 1993. Menggenapi sekolah lanjutannya, ia meneruskan ke sekolah “favorit” di SMAN I Indramayu, Jawa Barat, dan lulus tahun 1996 lulusan ‘kasta’ Kelas A2 Program Biologi.

Selepas sekolah lanjutan atas, ia belajar merantau untuk menimba ilmu di PP. Hidayatul Mubtadiin Lirboyo Kediri Jawa Timur pada tahun 1996-1998. Namun sayang hanya sampai kelas V Ibtidaiyah karena ‘dipaksa’ keluarganya untuk melanjutkan sekolah di *State Islamic University* (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta pada tahun 1998 dan di terima di Fakultas Ushuluddin dan Filsafat jurusan Akidah – Filsafat dan lulus pada tahun 2003. Gelar S. Fil.I, (Sarjana Filsafat Islam) yang diraihinya mengantarkannya untuk menjadi ‘kuli Oemar Bakri’ di SMAN 3 Tanjung Pinang Bangka-Belitung selama 6 bulan. Saat itu, terlebih saat ini, sekadar untuk menjadi ‘Oemar Bakri’ harus dari jurusan asli dunia akademik Bapak “Oemar Bakri, karenanya ia mengambil Program Akta IV di Islamic University Djakarta (UID) pada Fakultas Agama Islam pada tahun 2006.

Tidak betah lama di “tanah Timah” ia kembali ke Jakarta dan *nuntut* ilmu di S2-Icas-Paramadina, Program Filsafat Islam pada tahun 2008. Di sekolah mazhab Syi’i ini ia tidak sampai lulus

karena perjanjian beasiswa *full* di rubah menjadi $\frac{3}{4}$ tidak *full*. Tidak kapok *nuntut* ilmu di kelas master, ia malah mendaftar di Program Pascasarjana Universitas Indonesia pada tahun 2008 dan diterima di Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik (FISIP) Program Sosiologi. Upah sebagai ‘kuli’ dan sokongan dana Beasiswa dari Pemda Indramayu yang tidak seberapa belum bisa membantu menutupi biaya kuliahnya. Lagi-lagi, untuk kali kedua sekolah masternya “*bangkar*” lagi.

Tuhan Maha Pengasih membelai mesra anak yang suka ‘*gondrongendeso*’ yang *nelongso* keluar dari sekolah terfavorit di negeri ini dengan menemukan bidadari pendamping hidupnya, tahun 2008 ia mempersunting santri putri dari Bondowoso Jawa Timur, Nur Aini. Setahun mengarungi bahtera rumah tangga, ia di karuniai permata hati, Ahmad Rikou Feliza dan Namira Kaori Feliza. Meski sudah mendapat gelar “Bapak,” semangatnya untuk kembali sekolah tak pernah padam. Kemenpora bekerja sama dengan Sekolah Pascasarjana UIN Jakarta tahun 2010, membuka Program Beasiswa untuk organisasi pemuda di seluruh Nusantara dengan konsentrasi mentereng ‘Religion and Peace Study.’ Berbekal SK Karang Taruna Desa ia *bismillah* mengadu *elmu* dengan berbagai ‘duta’ ormas pemuda dari seluruh penjuru dan pelosok negeri untuk memikat hati tim penguji dari SPs UIN JKT yang ‘genius abis’ memilihnya sebagai kandidat mahasiswa beasiswa Kemenpora. Syukur *maring Gusti Pangeran*, ia diterima dan mendapat beasiswa “SPP *tok*” selama dua tahun. Meski tiap semester penyandang dana menunggu, *Alhamdulillah*, sekolahnya bisa rampung sebelum *deadline* tanggal 28 Agustus 2010.

Di samping sekolah, untuk ‘belajar’ *urip* sebagai kepala rumah tangga yang bertanggung jawab lahir-batin, ia nyambi kuli dengan menjadi editor *freelance* dan menulis buku naskah ‘lepas’

Pendidikan Agama Islam dan Agama di Duta Aksara Cibinong, Pelangi Cengkareng, Jurnal IIQ Jakarta, GP Press Ciputat, dan 'belajar ngulik' menulis artikel di Koran dengan niatan mendapat buku gratis dari penerbit dan amplop penulis artikel, resensi, dari koran, terlebih jika ada lomba sayembara naskah buku dari lembaga-lembaga.

Di antara buku yang pernah ditulisnya adalah *Fikih Kelas X untuk Madrasah Aliyah/SMA* (Depok: Arya Duta, Juni 2007) ISBN: 978 – 979 – 750 – 257 – 7; *Akidah-Akhlak Kelas X untuk Madrasah Aliyah/SMA* (Depok: Arya Duta, Maret 2007) ISBN: 979 – 750 – 459 – X / (13) 979- 979 – 459 – 4; *Membumikan Pendidikan Agama Islam SMP Kls VII-IX* (Bondowoso:SMP NU 05 Wringin bekerja sama dengan Departemen Urusan Luar Negeri Sekjen Diknas, 2009) ISBN: 978 – 602 – 95610 – 1 – 2, ISBN: 978 – 602 – 95610 – 2 – 9, ISBN: 978 – 602 – 95610 – 3 – 6; *Pendidikan Agama Islam SD Kls I-6* (Depok: Mutiara Pustaka, 2009); *Filsafat Etika dalam Cerita Mahabarata* (Skripsi UIN JKT); Terjemah Kitab “*Bidayatul Hidayah*” Imam Ghazali (lagi ditawarkan).

Artikel, opini, dan resensi yang telah dihasilkannya, di antaranya adalah *Transformasi Bisnis Sosial: Memberdayakan Kaum Papa* (Satelit News, Senin, 5 Oktober 2009); *Catatan Untuk Lia Eden dan JIL: Pluralisme Bukan Toleransi* (Banten Ekspres, Jum’at, 19 Desember 2008); *Bisnis Memberdayakan Kaum Papa* (Media Indonesia, Sabtu, 19 Juli 2008); *Salahuddin al-Ayyubi; Sang Jenderal yang Humanis* (Satelit News, Jum’at, 22 Oktober 2008); *Robin Hood Saudi Arabia* (Media Indonesia, Sabtu, 5 Juli 2008); *Masa “Zaman Edan”-nya Ramalan Ranggawarsita* (Banten Ekspres, Jum’at, 5 September 2008); *Menguak Mitos Indonesia Merdeka Karena Amerika* (Satelit News, Jum’at, 14 November 2008); *Badai Perjuangan Kaum Tionghoa* (Koran Jakarta, Minggu, 5 Juli 2009); *Transformasi Bisnis Sosial* (Satelit News, Sabtu, 29

Agustus 2009); *Rasionalisasi Penciptaan Manusia dalam Al-Qur'an* (Satelit News, Jum'at, 25 September 2009); *Dilema Nikah Sirri* (Duta Masyarakat, Sabtu, 23 Januari 2010); *Ujian Nasional dan Polemik Peningkatan Mutu Pendidikan* (Duta Masyarakat, Sabtu, 27 Maret 2010).

Prestasi yang pernah diraihinya, selain sebagai pemenang lomba lama tidur di kosnya, ia juga pernah mendapatkan Juara Beasiswa Unggulan P3SWOT Penulisan Buku Ilmiah Diknas 2009 dengan Judul "*Membumikan Ajaran Pendidikan Agama Islam.*" Sekain itu, pada Tahun 2015, ia di daulat menjadi Mahasiswa Terbaik Program Doktor di Wisudawan Ke-95 Sekolah Pascasarjana (SPs) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Dalam bidang sosial, di bawah bendera KASP-Cabang Bondowoso, ia menggalang dan menjadi koordinator aksi Beasiswa Pendidikan bagi adik-adik pelajar sedari TK sampai Perguruan Tinggi dari daerah Bondowoso yang kurang mampu dari dermawan 'rakyat' WNI yang bekerja di Jepang (Khenshusei), Malaga-Spanyol, New York, Jakarta dan sekitarnya. Ia pun menjadi Koordinator Zakat, Infak, dan sedekah para donatur tersebut untuk menyantuni anak-anak dhua'afa, yatim, piatu, yatim dan piatu. Alhamdulillah, 20 adik-adik tiap bulan bisa dapat uang saku meski *ala* kadarnya. Semoga Pembaca Budiman pun sudi untuk berbagi rizkinya dengan menambah adik-adik yang mendapat bantuan melalui koordinator dia.



bitread

Tentang Bitread

Bitread telah aktif mengkampanyekan gerakan literasi dan penerbitan sejak tahun 2014. Sejalan dengan misi tersebut, Bitread Publishing lahir untuk memberikan kemudahan sekaligus kesempatan seluas-luasnya bagi para penulis untuk menerbitkan buku. Siapapun bisa menerbitkan buku di Bitread dengan estimasi waktu 1-2 bulan sejak naskah dikirimkan kepada tim redaksi.

Dengan kemudahan dan kecepatan proses penerbitan buku di Bitread, penulis memiliki porsi besar dalam mempersiapkan buku yang akan diterbitkannya. Tim redaksi Bitread akan melakukan asistensi bersama penulis untuk mempersiapkan naskah hingga layak diterbitkan. Bitread juga memberikan treatment kepada para penulis berupa pembuatan desain cover serta program marketing dan promosi bersama penulis.



Nikmati cara seru menerbitkan
buku, hanya di:



Bitread_ID



BitreadID



www.bitread.id