

## BAB V

### ANALISIS SEMIOTIK SULUK DHUDHA

#### 5.1 Analisis Struktural SD

Karya sastra itu merupakan struktur makna atau struktur yang bermakna. Hal ini mengingatkan bahwa karya sastra itu merupakan sistem tanda yang mempunyai makna yang mempergunakan medium bahasa. Untuk menganalisis struktur sistem tanda ini perlu adanya kritik struktural untuk memahami makna tanda-tanda yang terjalin dalam sistem (struktur) tersebut (Pradopo, 1995: 141).

Analisis struktural ini merupakan prioritas pertama sebelum yang lain-lain (Teeuw, 1983: 61), tanpa itu kebulatan makna intrinsik yang hanya dapat digali dari karya itu sendiri, tidak akan tertangkap. Makna unsur-unsur karya sastra hanya dapat dipahami dan dinilai sepenuhnya atas dasar pemahaman tempat dan fungsi unsur itu dalam keseluruhan karya sastra (Pradopo, 1995: 141).

*SD* merupakan karya sastra yang mempunyai struktur kompleks. Oleh karena itu, untuk memahaminya perlu dianalisis. Analisis struktur *SD* ini dibebankan pada struktur yang dominan dan mendukung analisis semiotik.

Analisis struktur ini berpedoman pada analisis struktur puisi. Struktur puisi menurut Pradopo lebih menekankan unsur-unsur kebahasaan dan kepuhitan. Struktur

*wangsalan* dalam sastra Jawa. Menurut Padmosoekotjo (1960: 6-8) *wangsalan* ini terbagi dalam:

1. *Wangsalan lamba*

yaitu *wangsalan* yang isi tebakannya hanya satu. *Wangsalan* ini hanya satu kalimat yang tersusun dari 2 frase, frase pertama isi *wangsalan* dan frase kedua merupakan isi tebakan.

contoh: *Pindang lulang, kacek apa aku karo kowe (pindang lulang = krecek).*

2. *Wangsalan rangkep (camboran)*

*Wangsalan rangkep* yaitu *wangsalan* yang isi tebakannya lebih dari satu. *Wangsalan* ini tersusun dari 2 kalimat, tiap kalimat terdiri dari 2 frase. Kalimat pertama berisi *wangsalan*, sedangkan kalimat kedua berisi tebakannya.

contoh: *Jenang sela, wader kalen sesonderan. (apu, sepat)*

*Apuranta*, *yen wonten lepat kawula.*

3. *Wangsalan memet*

*Wangsalan memet* yaitu *wangsalan* yang untuk mencari tebakannya dengan mengupas maksud kalimatnya dua kali.

contoh: *Uler kambang, yen trima alon-alonan.*

Kupasan pertama: *uler kambang maksudnya lintah*

Kupasan kedua : suku kata *tah* dalam kata *lintah* dianggap kata yang mempunyai kesan *alon-alon*, yaitu dari kata *satitahe* artinya seenaknya dalam bertindak.

#### 4. Wangsalan padinan

Wangsalan ini ada yang menyebutkan tebakannya ada juga yang tidak, sebab sudah dianggap mengerti maksudnya.

Contoh : *Wong kae sajatine wis krungu kandaku, nanging njangan gori. (jangan gori = gudheg)*

#### 5. Wangsalan mawa paugeran tartamtu

Wangsalan ini masih terbagi lagi menjadi:

##### a. Wangsalan mawa paugeran 4 wanda + 8 wanda

Wangsalan yang menganut aturan 4 suku kata + 8 suku kata adalah wangsalan lamba, yaitu satu kalimat yang tersusun dari 2 frase. Frase pertama 4 suku kata, frase kedua 8 suku kata.

Contoh: *Reca kayu, goleka kawruh rahayu. (reca kayu = golekan)*

##### b. Wangsalan mawa paugeran (4 wanda + 8 wanda) x 2 = 24 wanda

Wangsalan yang menganut aturan ini adalah wangsalan rangkep.

Contoh: *Sayuk karya, wulung wido mangsa rowang = 4 wanda + 8 wanda.*

*Sayektine, wit saking bodo kawula = 4 wanda + 8 wanda.*

*Sayuk karya = saiyeg, saeka praya*

*Wulung wido mangsa rowang = bido*

#### 6. Wangsalan edi peni

Yaitu wangsalan yang mempunyai aturan:

- a. Terdiri dari 2 kalimat (*wangsalan rangkep*).
- b. Tiap kalimat tersusun dari 2 frase ( 4 suku kata + 8 suku kata).
- c. Kalimat pertama isi *wangsalan* dengan *purwakanti guru swara* dan *purwakanti basa*.

Contoh: *Tepi wastra, wastra kang tumrap mustaka.*  
(*kemada, iket*).

*Humpung muda, nggegulanga ngiket basa.*

#### 7. *Wangsalan kang sinawung ing tembang*

Dalam *wangsalan* ini jumlah suku kata tidak tertentu, sebab menganut *guru wilangan* dan *guru lagu* pada tembang. Jadi *wangsalan* ini menganut aturan tembang.

#### 8. *Wangsalan ing lelagon gending*

*Wangsalan* ini untuk mengiringi *gendhing* yang dinyanyikan oleh *pesinden*.

Dari berbagai macam *wangsalan* tersebut *wangsalan SD* termasuk *wangsalan rangkep* atau *wangsalan tartamtu* dengan aturan 4 suku kata + 8 suku kata x 2.

Contoh dalam naskah *SD*:

*Kakang Dhudha ngendi Pangeranira,*  
*Perkutut gung kang petis cinandurasa,*  
*Yaiku kang angucap lawan sira.*

(*SD, bait 3*)

Dalam bait di atas *wangsalamnya* terdapat pada baris dua. *Perkutut gung* (4 suku kata) maksudnya adalah *derkuku*, sedangkan maksud *kang petis cinandurasa* (8 suku kata) adalah *kecap*. Oleh karena itu, dalam baris ketiga

*yaiku*, Suku kata *-ku* ini diambilkan dari tebakan *-ku* (*derkuku*). Begitu juga *angucap*, *-cap* ini diambilkan dari kata *kecap*.

Penempatan *wangsalan* dalam naskah *SD* ini tidak tentu. Seperti contoh di atas adalah penempatan *wangsalan* pada baris kedua. Kadangkala *wangsalamnya* ada dua, yaitu baris pertama dan kedua, sedangkan isi tebakannya pada baris ketiga.

*Puspa ranu patine maring pujangga,  
Pudak jengkar patihe Harjuna Sasra,  
Wandaningsun lir tunjung tanpa salaga.*

(*SD*, bait 2)

*Puspa ranu* (*puspa*: bunga, *ranu*: air) yang dimaksud dalam *wangsalan* di atas adalah bunga *tunjung* (teratai). Sedangkan yang dimaksud *patihe Harjuna Sasra* adalah Patih Suwanda. Oleh karena itu, dalam baris ketiga disebut-sebut *wandaningsun lir tunjung tanpa salaga*.

Penempatan *wangsalan* juga terjadi pada baris pertama, sedangkan baris kedua merupakan isi tebakannya.

*Puspa lulut gunung malang lor weleri,  
Pegatsihe tutulusa ing ngubaya,  
Iya iku kedanan anenging sukma.*

(*SD*, bait 17)

*Puspa lulut* yang dimaksud *wangsalan* di atas adalah *welut*, sedangkan *weleri* adalah perbuatan yang membahayakan (*ngubaya*). *Tutulusa* merupakan cerminan dari *welut*, sedangkan *ngubaya* sudah jelas disebutkan pada baris kedua.

Berikut ini *wangsalan* lain dalam teks *SD* yang berhasil ditafsirkan oleh penulis.

No.	Bait:brs	<i>Wangsalan</i> : Maksud	Aktualisasi dalam isi
1.	6:2	<i>sawo sempal</i> : <u>aking</u> <i>wangsaning</i> <i>Hyang Diwangkara</i> : <u>Bagaskara</u>	<u>Saking</u> ora milanipun dadi <u>ana</u> .
2.	7:2	<i>tata praja</i> : <u>negara</u> <i>tapas aren</i> : <u>duk</u>	<u>Ulih mara</u> waluyo kadi <u>duk nora</u> .
3.	8:2	<i>kunir pita</i> : <u>kuning</u> <i>putra nata ing</i> <i>Janggala</i> : <u>Kudawa- ningpati</u>	<u>Jroning pati</u> nora nemu paran paran
4.	9:2	<i>gula drawa</i> : <u>gelali</u> <i>Prabu yaksa ing</i> <i>Durbaya</i> : <u>buta</u>	<u>Wuta tuli</u> gat dennya ngucap.
5.	16:3	<i>kelor wana</i> : <u>wit eru</u> <i>kang cremarine</i> <i>kajanna</i> : <u>wayang</u>	<u>Nora wikan</u> yen <u>wewayan-</u> <u>ngane ika</u> .

*SD* ini berisi dialog antara Ni Mbok Randha dengan Ki Dhudha. Ki Dhudha dalam menjawab pertanyaan yang dilontarkan Mbok Randha seringkali disimbolkan dalam *wangsalan*. *Wangsalan* ini sebenarnya hanya menunjukkan atau

mewakili bunyi (meskipun beberapa suku kata) dari jawaban Ki Dhudha.

*Kakang Duda kaya apa sadat pakenira,  
Gula drawa prabu yaksa ing Durbaya,  
Wuta tuli bisu tanpa gat dennya ngucap. (SD, bait 9)*

*Wangsalan* pada bait di atas adalah *gula drawa prabu yaksa ing Durbaya*. *Wangsalan* ini mengantarkan jawaban dari pertanyaan baris pertama, *kakang Dhudha kaya apa sadat pakenira*. *Gula drawa* = *gelali* dan *prabu yaksa* = *buta*. *Gelali* diambil suku kata yang terakhir *-li* dimasukkan dalam suku kata *-li* dalam *tuli*. Begitu juga dengan *buta*, hanya diambil suku kata *-ta* kemudian dimasukkan dalam suku kata terakhir *wuta*.

Dengan demikian, jika dicermati dengan teliti fungsi *wangsalan* dalam bait ini hanya mengantarkan jawaban secara simbolik atau sampiran dalam puisi lama. Oleh karena itu, *wangsalan* ini apabila diterjemahkan ke bahasa Indonesia menimbulkan kerancuan makna dalam satu bait. Antara baris pertama, kedua, dan ketiga tidak ada keterkaitan makna secara langsung. Dalam penyajian terjemahan nanti, *wangsalan* ini tidak diterjemahkan dalam bahasa Indonesia, karena maknanya sudah terwakili dalam isi *wangsalan*.

## 5.1.2 Analisis Struktural Unsur Bunyi, Bentuk Visual, dan Gaya Sajak

### 5.1.2.1 Unsur bunyi

Unsur bunyi ini meliputi persajakan, asonansi, dan aliterasi, eponi dan kakofoni, serta anomatope dan kiasan suara (Pradopo, 1978: 3) Ada beberapa persajakan yang digunakan sebagai unsur kepuhitan dalam puisi, antara lain sajak akhir, sajak dalam, aliterasi dan asonansi. Asonansi dan aliterasi berfungsi untuk memperdalam rasa selain untuk orkestrasi dan memperlancar ucapan (Pradopo, 1987: 37).

Asonansi adalah persamaan bunyi yang berupa vokal, sedangkan aliterasi adalah persamaan bunyi yang berupa konsonan (Brooks dalam Pradopo, 1978: 25).

Persamaan bunyi yang berupa vokal dalam SD seperti pada bait di bawah ini:

*Yen dereng weruha akeh ujare karungu,  
Pranalata kang dadya anudha prana,  
Lamun babar wacana tanpa gaweya,*

(SD, bait 15)

SD juga mempunyai persamaan bunyi konsonan seperti pada bait di bawah ini:

*Jambu alas jempana mungging dipangga,  
Kapok mara mimitra wong nora lona,  
Kelor wana weruha yen silih dewa.*

(SD, bait 16)



Sedangkan persamaan bunyi akhir banyak yang berbunyi vokal a .

*Ngendi nggone kang tan metu merga ina,*  
*Wisakara kang gebang pamewerwana,*  
*Babarna ing benjang ingsun ngawula.*

(SD, bait 14)

*Yen ngunu Mbok Randha lah mareneya,*  
*Angkan nangkang kang lata amertalaya,*  
*Ing jro jinem nggoning sun pulang ngasmara.*

(SD, bait 20)

*Karsanira ora nembah ing nganama,*  
*Guru tikna prandene widik waoana,*  
*Anging sira nggennyata Hyang kang purba.*

(SD, bait 22)

Dengan adanya persajakan pada akhir baris di atas menambah teks SD ini lebih terlihat kepuitisannya.

### 5.1.2.2 Bahasa Puisi

Bahasa puisi ini berbeda dengan bahasa sehari-hari, karena bahasa sehari-hari belum bisa mewakili ekspresi jiwa penyair. Untuk itu setiap kata yang dipilih penyair mempunyai makna tertentu. Kata-kata yang dipilih oleh penyair bersifat absolut dan tidak dapat diganti dengan kata lain, sekalipun unsur bunyinya hampir mirip dan mempunyai makna yang sama. Jika kata itu diganti akan mengganggu komposisi dengan kata lainnya dalam konstruksi

keseluruhan puisi tersebut (Waluyo, 1987: 73).

Bahasa puisi ini terdiri atas kosa kata, bahasa kiasan, citraan (*imagery*), dan gaya bahasa (*rhetorical devices*) yang merupakan bentuk yang paling penting (Pradopo, 1978: 36).

Kosa kata yang dipakai pengarang dalam naskah *SD* bervariasi, ada kata yang berasal dari bahasa Sansekerta seperti *kewala*, *wisesa*, *pranala*, bahasa Jawa kuna seperti *dennya*, *kuranji*, dan *maruta*, disamping bahasa Jawa baru (*ngendi*, *nggone*, *urip*, dan sebagainya). Pemakaian kosa kata dari bahasa sebelumnya ini dipakai oleh pengarang karena kata-kata sehari dirasa kurang tepat untuk mewakili apa yang hendak dinyatakan (Waluyo, 1978: 74).

Bahasa kiasan yang muncul dalam naskah *SD* ini adalah *simile*, diantara *metafora*, *perumpamaan epos*, *personifikasi*, *metonimi*, *sinekdoke*, dan *allegori* (Pradopo, 1978: 41).

*Simile* merupakan bentuk perbandingan yang bersifat eksplisit, maksudnya perbandingan tersebut menyatakan sesuatu yang sama dengan hal yang lain. Untuk itu diperlukan kata-kata yang menunjukkan persamaan, yaitu kata-kata: seperti, sama, sebagai, laksana, dan sebagainya (Keraf, 1991: 138). Dalam naskah *SD* dapat dilihat pada bait 2 baris 3:

*Wandaningsun lir tunjung tanpa salaga.*

Untuk memberi makna yang sama dengan *suci*, pengarang

membandingkannya dengan bunga *tunjung* atau teratai.

### 5.1.2.3 Bentuk Visual

Bentuk visual merupakan bentuk yang tampak oleh mata. Bentuk visual berfungsi untuk memperjelas tanggapan pengertian, menarik perhatian, sekaligus membawa pembaca pada suasana puisi. Selain itu bentuk visual juga memberi petunjuk bagaimana pengertian yang harus dipahami dalam sajak atau puisi tersebut (Pradopo, 1978: 113).

Bentuk visual ini meliputi pembaitan, pemotongan kalimat, dan *enjambement*, serta ejaan dan tipografi. Pembaitan dilakukan untuk menunjukkan kesatuan pikiran. Pemotongan kalimat menjadi kata atau frase bertujuan untuk menonjolkan pikiran ekspresif, juga terkadang digunakan untuk menimbulkan penafsiran ganda. *Enjambement* merupakan peloncatan kesatuan sintaksis ke baris lain. Ejaan dalam puisi seringkali menggunakan ejaan yang tidak biasa (Pradopo, 1978: 113)

Dalam naskah *SD* bentuk visual yang tampak adalah pembaitan. Jumlah bait dalam *SD* seluruhnya 29 dan tiap bait terdiri atas 3 baris, kecuali bait pertama 4 baris.

*Ngendi nggone wong lanang kang utami,  
Kakang Dhudha sun atakon marang sira,  
Gudhe pandak negarane ing kuranji,  
urip ingsun ora lawan apa apa.* (SD, bait 1)

Seperti yang dikemukakan oleh Pradopo di atas, pembaitan ini juga menunjukkan kesatuan pikiran dalam teks.

#### 5.1.2.4 Gaya Sajak

Gaya adalah cara mengungkapkan pikiran melalui bahasa secara khas yang memperlihatkan jiwa dan kepribadian penulis. Dengan mengetahui gaya menggunakan bahasa tersebut dapat dinilai pribadi, watak, dan kemampuan seseorang dalam menggunakan bahasa (Keraf, 1991: 113).

Pradopo (1978: 181) merumuskan gaya menjadi beberapa bagian. Tetapi dalam penelitian ini hanya dibicarakan dua gaya sajak yang sering digunakan dalam *SD*, yaitu:

a. Gaya penggunaan bahasa, yang meliputi:

(1) *Gaya diaphan*, ialah gaya penyampaian ide dengan bahasa denotatif atau tidak menggunakan bahasa kiasan yang mempunyai arti ganda.

(2) *Gaya prismatis*, ialah gaya penyampaian ide dengan bahasa kiasan yang mempunyai arti ganda.

b. Gaya mengungkapkan ide, yang meliputi:

(1) *Gaya pernyataan pikiran*, mewujudkan pernyataan atau pendapat pribadi.

(2) *Gaya renungan*, mengajak pembaca untuk berkontemplasi, merenungkan suatu masalah, merenungkan nasib manusia, dan lain sebagainya.

(3) *Gaya cerita*, ialah gaya mengungkapkan ide lewat cerita.

(4) *Gaya lukisan*, ialah gaya mengungkapkan ide melalui lukisan suasana.

(5) *Gaya ironi*, yaitu gaya sindiran atau ejekan dengan

cara mengemukakan hal-hal yang berkebalikan dengan yang dimaksudkan.

(6) *Gaya dialog*, gaya yang mengungkapkan ide atau pikiran dengan dialog.

(7) *Gaya bertanya*, yaitu untuk lebih menonjolkan dan memperkokoh pertanyaan atau pikiran yang dikemukakan.

Pada *SD* pengarang lebih banyak menggunakan bahasa prismatis. Bahasa yang digunakan itu tidak langsung bisa dimengerti, tetapi membutuhkan penafsiran-penafsiran. Untuk mendapatkan makna yang lebih dalam dari penafsiran-penafsiran di atas diperlukan perenungan yang dalam. Seperti pada bait 2 di bawah ini:

*Puspa ranu matine maring pujangga  
Pudak jengkar patihe Harjuna Sasra,  
wandaningsun lir tunjung tanpa salaga.*

(*SD*, bait 2)

Pengungkapan ide dalam inti bait kedua di atas tidak bisa ditangkap langsung, tetapi harus direnungkan lebih dalam lagi. Apa yang dimaksudkan dengan *wangsalan* pada baris pertama dan kedua di atas dan apa maksud dari *wandaningsun lir tunjung tanpa salaga*. Gaya penggunaan bahasa seperti ini mengajak pembaca untuk berpikir lebih dalam tentang maksud si pengarang dalam mengungkapkan idenya.

Perenungan ini merupakan ciri khas pengarang dalam

mengungkapkan ide-idenya. Hal ini tidak lepas dari falsafah orang Jawa yang penuh simbolik. Untuk menyatakan kepribadian yang suci atau agung diibaratkan *tunjung tanpa salaga*, yaitu bunga teratai tanpa kelopak. Teratai pada umumnya (tidak orang Jawa saja) melambangkan kesucian.

Gaya penggunaan bahasa di atas (prismatis) lebih sering dipakai pengarang ketika menjawab pertanyaan Mbok Randha. Sedangkan pertanyaan Mbok Randha sendiri diungkapkan melalui gaya *diaphan*, seperti *Kakang Dhudha sapa dadekaken sira*, *Kakang Duda sapa molahaken sira*, *Kakang Dhudha ngendi pinangkaning kuna*, dan sebagainya. Jadi, pengarang ketika mengungkapkan pertanyaan melalui Mbok Randha gaya penggunaan bahasa yang dipakai adalah gaya *diaphan*, tetapi ketika menjawab pertanyaan ini pengarang menggunakan gaya prismatis. Gaya prismatis ini tidak lepas dari gaya pengungkapan idenya yang harus direnungkan (gaya perenungan).

## 5.2 Analisis Semiotik SD

### 5.2.1 Pandangan Dunia Jawa

Karya sastra diciptakan oleh seorang pengarang. Ia tidak dapat terlepas dari masyarakat dan budayanya (Pradopo, 1995: 113). *SD* adalah naskah Jawa yang ditulis oleh Inggang Sinuwun Kanjeng Susuhunan Paku Buwana IV ketika beliau masih menjabat putra mahkota dengan gelar Pangeran Adipati Anom. Orang Jawa, apalagi ia seorang penguasa akan memiliki pandangan dunia tersendiri yang mencerminkan pandangan dunia Jawa.

Tolak ukur arti pandangan dunia bagi orang Jawa adalah nilai pragmatismenya untuk mencapai suatu keadaan psikis tertentu, yaitu ketenangan, ketentraman, dan keseimbangan batin (Magnis, 1984: 82).

Magnis membedakan empat titik berat atau lingkaran bermakna dalam *pandangan dunia Jawa* :

- a. Lingkaran pertama, lingkaran ini bersifat ekstrovert, intinya adalah sikap terhadap dunia luar yang dialami sebagai kesatuan *numinus* (menunjuk pengalaman khas relegius, dapat diterjemahkan juga "Yang Ilahi", "Yang Adikodrati" menunjuk pada penghayatan relegius monotheis) antara alam, masyarakat dan alam kodrati yang keramat, yang dilaksanakan dalam ritus, tanpa refleksi eksplisit terhadap dimensi batin sendiri, wujud ini lebih kuat di desa dan dalam lapisan masyarakat yang tidak bersastra, Clifford Geertz telah

- menggambarkannya sebagai "agama abangan". Dalam lingkaran pertama ini pandangan dunia Jawa, dunia luar dihayati sebagai lingkaran kehidupan individu yang homogen didalamnya ia menjamin keselamatannya (Magnis 1984: 84).
- b. Lingkaran kedua adalah menurut penghayatan politik sebagai ungkapan alam *numinus* apa yang berlaku bagi semua kekuatan dalam universum Jawa, berlaku teristemewa bagi kekuasaan politik. Kekuasaan politik adalah ungkapan realitas *numinus*. Individu-individu berkuasa dianggap penuh kekuatan batin, dalam arti baik atau buruk. Dalam paham Jawa kekuatan kekuasaan terdapat pada Raja dan Kraton. Besar kecil kekuasaan Kerajaan tergantung pada *kesekten* sang Raja. Sedangkan Keraton adalah tempat raja bersemayam, dan raja merupakan sumber kekuatan-kekuatan kosmis yang mengalir ke daerah dan membawa ketentraman, keadilan dan kesuburan (Magnis: 1984: 102).
- c. Lingkaran ketiga ini berpusat pada pengalaman tentang keakuan sebagai jalan persatuan dengan *numinus*. Lingkungan ini oleh Clifford Geert digambarkan sebagai agama priyayi. Puncak wujud ini adalah usaha untuk mencapai pengalaman mistik. Apa yang berlaku bagi penguasa yaitu bahwa ia merupakan wadah kekuatan Ilahi, menurut mistik Jawa sebenarnya berlaku bagi semua orang. Karena pada dasarnya keakuannya setiap manusia



manunggal dengan dasar Ilahi dari mana ia berasal. Meyadari kenyataan ini adalah usaha utama mistik Jawa (Magnis, 1984: 113). Dalam lakon wayang kisah Dewa Ruci, Bima menyadari bahwa hakekatnya yang paling mendalam adalah manunggal dengan yang Ilahi. Sebuah kilat berwarna delapan membuka realitas terdalam baginya, yaitu bahwa segala-galanya adalah satu dengan dasar Ilahi. Dalam kesadaran ini Bima mencapai "kesatuan hamba dengan Tuhan", kesatuan manusia dengan Ilahi, dua-duanya adalah satu yang tak terpisahkan. Mistik Jawa yang mengungkapkan kesatuan antara Allah dan manusia dalam pelbagai rumus paradoks seperti "keris memasuki sarung dan sarung memasuki keris" (*curiga manjing warangka dan warangka manjing curiga*) (Magnis, 1984: 121).

- d. Lingkaran keempat adalah penentuan semua lingkaran pengalaman oleh Yang Ilahi, oleh takdir. Pandangan dunia Jawa ini adalah kepercayaan atau kesadaran akan takdir. Dalam kesadaran ini terkandung bahwa hidup manusia sejak semula dari segi titik tolak, kemungkinan-kemungkinan perealisasiannya diri dengan pengakhirannya sudah ditetapkan dan tidak ada yang mengalahkan ketetapan itu (Magnis, 1984: 130).

### 5.2.2 Asal Usul Penciptaan

Asal usul alam ini ditanyakan Mbok Randha pada bait 6 dalam naskah *SD*. Di situ dijelaskan bahwa asal usul kehidupan itu berasal dari "tiada" menjadi "ada".

*Kakang Dhudha ngendi pinangkaning kuna,  
Sawo sempal wangsaning Hyang Diwangkara,  
Saking ora milanipun dadi ana.*

(*SD*, bait 6)

Terjemahan:

Kakang Dhudha darimana asal mula dahulu,  
Dari tidak ada sebab itu menjadi ada.

Mulyono (1979: 99) membenarkan *pinangkaning kuna* (asal mula alam dahulu) berasal dari "tiada" lalu menjelma, lahir, tumbuh, tua, mati, dan akhirnya kembali lagi. Para teolog juga berpendapat bahwa alam dijadikan oleh Tuhan dalam arti dijadikan dari "tiada" (*creatio ex nihilo*) (Mulyono, 1979: 102).

Dalam *Serat Centini* dijelaskan lebih rumit lagi bahwa awal mula penciptaan alam adalah *awang awung* atau kosong.

Sebenarnya tiada suatu apa pun, sebab ketika masih kosong (*awang uwung*) belum ada sesuatu, yang pertama ada adalah Aku (Ingsun), tiada Tuhan kecuali Aku, hakekat Zat yang Mahasuci, meliputi sifatKu, mendapat bagian dalam namaKu, menandai karyaKu (*Serat Centini* dalam Hadiwijono, 1979: 13).

Zat yang Mutlak di atas disamakan dengan "kosong", atau diungkapkan dalam keterangan yang lebih dalam, *alam yang sunyi senyap* (Hadiwijono, 1979: 13). Jadi, menurut

Amongraga yang dituturkan dalam *Serat Centini* tersebut, "kosong" atau *awang uwung* adalah pengejawantahan dari Zat yang Mutlak (Allah).

Bagian lain dari *Serat Centini* yang menerapkan alam kosong (*awang uwung*) kepada Zat yang Mutlak itu sendiri, berbunyi demikian:

"Peleburan papan dan tulis, dapat memuat tulis pada papan, dapat juga memuat keduanya, sehingga tahu tunggal sejati, tahu kosong (suwung) yang sejati dalam sirr, kosong yang sejati pasti ada, tak dijadikan, tak berawal, tak berakhir, pasti, tak buta, tak dapat dilihat, sebab adanya sendiri, berada di dalam keadaan tenang, yaitu keadaan tenang dan suci..." (Centini II dalam Hadiwijono, 1979: 14).

Di sini Zat yang Mutlak itu disebut kosong, yaitu kosong yang sejati, yang keadaannya pasti (tidak berubah), tidak dijadikan, tidak berawal, tak berakhir, dst. (Hadiwijono, 1979: 14). Dalam *Serat Wirid* kosong itu diterapkan kepada Tuhan Allah sendiri (Hadiwijono, 1979: 15).

Mengenai hal ini, Zoetmulder berpendapat bahwa bukanlah tak mungkin, bahwa penguraian tentang Allah yang secara negatif itu dipengaruhi oleh gagasan umum di Jawa sebelum kedatangan agama Islam (Hadiwijono, 1979: 14). Gagasan umum di Jawa yang dimaksudkan di atas adalah ajaran agama Budha sebelum Islam masuk.

Ibn Rusyd seorang ahli fiqih dari Andalusia (Spanyol)

berpendapat lain, bahkan beliau kurang setuju, jika alam ini dijadikan dari "tiada" (pendapat para teolog). Keterangan dari *Serat Centini* dan *Serat Wirid* tentang "kosong" bisa juga merupakan penjelasan "tiada" tadi. Menurut Ibn Rusyd pendapat ini (terutama pendapat para teolog) tidak mempunyai dasar yang kuat. Tidak ada ayat yang menyatakan bahwa Tuhan pada mulanya berwujud sendiri, yaitu tiada wujud selain diri-NYA, dan kemudian barulah dijadikan alam. Ibn Rusyd menyatakan bahwa pandangan itu adalah pendapat dari interpretasi kaum teolog (Mulyono, 1979: 102).

Lebih lanjut Ibn Rusyd menyatakan bahwa ayat-ayat Allah menyatakan bahwa alam dijadikan bukanlah dari "tiada", tetapi dari yang telah ada.

Dan Dialah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, dan singgasanaNya (sebelum itu) di atas air agar Dia menguji siapakah diantara kamu yang baik amalnya, dan jika kamu berkata (kepada penduduk Mekkah): "Sesungguhnya kamu akan dibangkitkan sesudah mati", niscaya orang-orang kafir itu akan berkata: "Ini tidak lain adalah sihir yang nyata" (QS. Huud: 7).

Menurut Ibn Rusyd ayat tersebut mempunyai arti bahwa sebelum adanya wujud langit dan bumi telah ada wujud lain, yaitu wujud air yang di atasnya terdapat tahta kekuasaan Tuhan. Tegasnya, Sebelum langit dan bumi diciptakan sudah ada air dan tahta. Pada ayat selanjutnya disebutkan:

Kemudian Dia menuju kepada penciptaan langit, dan

langit itu masih merupakan asap, lalu Dia berkata kepadanya dan kepada bumi "Datanglah kamu keduanya menurut perintahKu dengan suka hati atau terpaksa", keduanya menjawab "Kami datang dengan suka hati". (QS. Fushshilat: 11).

Ayat itu diberi interpretasi bahwa langit dan bumi pada mulanya berasal dari unsur yang sama dan kemudian dipecah menjadi dua benda yang berlainan. Jadi, kesimpulannya bumi dan langit dijadikan dari uap dan air dan bukan dijadikan dari "tiada" (Mulyono, 1979: 102).

Pada bait lain Mbok Randha juga menyinggung masalah asal usul manusia:

*Kakang Dhudha sapa dadekaken sira,  
Paksi krendha putra nata ing Ngayogya,  
Sadat baka dadi lawan dewekira.*

(SD, bait 4)

Terjemahan:

Kakak Dhudha siapa yang menjadikan kamu,  
Syahadat abadi yang menjadikannya.

*Sadat baka* dalam pengertian di atas adalah syahadat abadi. Syahadat dalam Islam merupakan pilar utama, sebab sebelum menginjak ajaran yang lain harus paham dulu apa syahadat itu. Ahli mistik (tasawuf) bersandarkan kuat sekali pada syahadat ini. Bahkan syahadat yang intinya *la illaha illallah* (tidak ada Tuhan selain Allah) dijadikan dzikir setiap hari, sehingga asma Allah ini melekat kuat dalam ingatannya. Sebagaimana Allah ingat kepada hamba yang mengingatnya (QS. Al Baqarah: 152). Makna syahadat bagi seorang sufi adalah lebih dalam, mengingat syahadat sama

dzikir setiap hari, sehingga asma Allah ini melekat kuat dalam ingatannya. Sebagaimana Allah ingat kepada hamba yang mengingatnya (QS. Al Baqarah: 152). Makna syahadat bagi seorang sufi adalah lebih dalam, mengingat syahadat sama saja dengan mengingat Allah. Jadi menyebut *sadat baka* di atas sama saja dengan menyebut Allah.

Mengenai penciptaan manusia, Allah menjelaskan pada Surat Al Mu'minuun ayat 12-14:

Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari suatu saripati dari tanah. Kemudian Kami jadikan saripati itu air mani (yang disimpan) dalam tempat yang kokoh (rahim). Kemudian air mani itu Kami jadikan segumpal darah, lalu segumpal darah itu Kami jadikan segumpal daging, dan segumpal daging itu Kami jadikan tulang belulang, lalu tulang belulang itu Kami bungkus dengan daging. Kemudian Kami jadikan dia makhluk yang (berbentuk) lain. Maka Maha Sucilah Allah, Pencipta yang paling baik.

Jadi, Allah menciptakan manusia dari tanah dan untuk selanjutnya dari air mani yang disimpan dalam rahim. Untuk menjadi manusia bernyawa, Allah meniupkan roh ke dalam tubuhnya.

Kemudian Dia menyempurnakan dan meniupkan ke dalam tubuhnya roh (ciptaan) Nya dan Dia menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan, dan hati; tetapi kamu sedikit sekali yang bersyukur (QS. As Sajdah: 9).

### 5.2.3 Manunggaling Kawula Gusti

Pada bait ke-3 dalam naskah *SD* disebutkan perihal hubungan antara Tuhan dan manusia, yaitu pertanyaan Mbok Randha tentang Tuhan kepada Ki Dhudha.

*Kakang Dhudha ngendi pangeranira,  
Perkutut gung kang petis cinandurasa,  
Yaiku kang angucap lawan sira.*

*(SD, bait 3)*

Mbok Randha bertanya kepada Ki Dhudha: "Kakang Dhudha dimanakah Tuhan Anda?" Kemudian Ki Dhudha menjawab: "Yaiku yang berbicara dengan Anda". Jawaban Ki Dhudha ini membutuhkan perenungan yang cukup dalam, sebab yang di hadapan Mbok Randha adalah Ki Dhudha sendiri, seorang manusia yang sama dengan Mbok Randha. Tetapi mengapa Ki Dhudha menjawab dirinya ketika Mbok Randha menanyakan Tuhannya?

Jawaban Ki Dhudha tersebut tidak berbeda jauh dengan apa yang diungkapkan oleh Hamzah Fanzuri dalam *Syair Dagangnya*.

*Hamzah Fanzuri di dalam Mekkah,  
Mencari Tuhan di Baitul Ka'bah,  
di Barus ke Kudus terlalu payah,  
akhirnya dapat dalam rumah.*

Oleh Hamdan Hassan *rumah* yang dimaksud di atas adalah dirinya sendiri, sebab di dalam syairnya yang lain, beliau mengatakan pula bahwa *hamba dan Tuhan tiada berbeza* (Hassan dalam Kim, 1984: 2).

Al Hallaj seorang sufi abad 10 juga pernah mengatakan bahwa dirinya adalah kekuasaan tertinggi (Ana'l Haqq) (Zoetmulder, 1990: 34).

Apa yang diucapkan oleh Ki Dhudha, Hamzah Fansuri, dan Al Hallaj adalah wujud pengalaman spiritual dalam upaya mendekatkan diri kepada Tuhannya. Kata-kata yang diucapkan itu manifestasi dari pengalaman ekstasesnya dalam memuja Tuhan. Mereka terlalu dekat sehingga mentransparansikan batas dirinya dengan Tuhan, bahkan seolah-olah dirinya bersatu dengan Tuhan. Bersatunya antara hamba dengan Tuhan ini disebut *ittihad* atau dalam konsep Jawa disebut *manunggaling kawula gusti*.

Bersatunya antara hamba dan Tuhan ini menurut Hamdan Hassan karena tingkat birahi seorang ahli mistik yang tinggi, sehingga tidak ada tabir lagi antara Tuhan dan Manusia. *Rahasiannya* sudah tidak ada lagi, seperti kata Hamzah Fansuri:

*Adapun orang yang birahi yang tiada dapat menaruh rahasiannya, seperti kata Maulana Ruum: Man khudaa am, man khudaa am, man khudaa am, yakni: Aku Allah, aku Allah, aku Allah. Katanya itu kata mabuk, bukan hawa nafsunya dan Syeikh Mansur mengatakan: Ana'l Haqq, itu pun jangan menurut katanya, tetapi jika kita birahi dan mabuk tiada tertaruh rahasia kita lagi. barang kata yang dikata tiada berdosa paham (Hassan dalam Kim, 1990: 2).*

Dalam dunia sufi (tasawuf) ucapan-ucapan Ki Dhudha maupun Hamzah Fansuri disebut *ittihadiyah*. *Ittihadiyah*



ini lazim dipahami dalam konsep *Wahdatul Wujud*, atau kesatuan wujud. Kesatuan wujud yang dimaksudkan di sini, yaitu wujud Tuhan dan wujud manusia pada hakikatnya sama atau satu wujudnya. Konsep ini menganggap seolah-olah Tuhan bisa menitis dan memanifestasikan dirinya kepada semua benda daripada makhluk-Nya (Hassan dalam Kim, 1984: 3).

Pengertian *Wahdatul Wujud* oleh sarjana barat disamakan dengan *pantheisme*, yaitu suatu paham yang menganggap bahwa Tuhan adalah semua benda atau sebaliknya, semua benda atau sesuatu itu adalah Tuhan. (Hassan dalam Kim, 1984: 3). Lalande mendefinisikan *pantheisme* sebagai teori yang mengajarkan bahwa segala sesuatu itu Tuhan, Tuhan dan dunia manunggal (Lalande dalam Zoetmulder, 1980: 2).

Meskipun demikian pada akhir-akhir ini banyak sarjana yang sudah tidak menyetujui konsep *Wahdatul Wujud* sama dengan *pantheisme* sebab paham keesaan yang dianut oleh ahli-ahli mistik yang ekstrim itu, mempunyai arti yang dalam lagi, yaitu hakikat Tuhan sama dengan hakikat benda melalui *tajalliNya* (manifestasi wujud Tuhan). Hakikat ini hanya dapat dirasakan oleh ahli mistik yang telah menjalani mistiknya dengan sempurna (Hassan dalam Kim, 1984: 3).

Tentang *kedekatan* seorang hamba dengan Tuhan ini

dijelaskan dalam QS. Qaaf: 16 yang berbunyi:

"Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dan mengetahui apa yang dibisikkan oleh hatinya. Dan Kami lebih dekat kepadanya daripada urat leher."

Dalam hadist Qudsi kedekatan ini juga dijelaskan:

Hambaku berupaya terus menerus mendekati Aku dengan ibadah-ibadah ikhlasnya sampai Aku mencintainya; dan bilamana Aku mencintainya, Aku adalah Pendengaran yang dengannya ia mendengar, dan Penglihatan yang dengan-Nya ia melihat, dan Tangan yang dengan-Nya ia memukul, dan Kaki yang dengan-Nya ia berjalan (Lings, 1992: 118).

Dengan demikian, agar dicintai Allah seorang sufi harus melakukan ibadah dengan ikhlas. Ibadah yang utama bagi kalangan sufi adalah *dzikir* kepada Allah. Said Hawa (1994: 54) memasukkan dzikir sebagai rukun tasawuf disamping ilmu. Dzikir dan ilmu saling berhubungan erat, dzikir tanpa ilmu akan kurang terarah, bahkan mungkin tidak diterima di hadapan Allah.

Dzikir kepada Allah sangat dipegang teguh bagi kaum sufi, karena hal inilah yang mendekatkan dirinya kepada Sang Khalik.

Karena itu, ingatlah kamu kepada-Ku niscaya Aku ingat (pula) kepadamu, dan bersyukurlah kepada-Ku, dan kamu janganlah mengingkari (nikmat)-Ku. (QS. Al Baqarah: 152).

Bukhari dan Muslim meriwayatkan dalam hadist Qudsi:

Aku berada di dalam hamba-Ku dan Aku akan bersama dia manakala ia kepada-Ku, tatkala ia teringat kepada-Ku pada dirinya, Aku pun ingat kepadanya pada diri-Ku, apabila ia ingat kepada-Ku suatu ketika, Aku pun ingat kepadanya ketika yang baik itu, apabila ia mendekati Aku sejengkal, Aku mendekatinya sehasta, dan apabila ia akan mendekati-Ku sehasta, Aku akan berlari (Aceh, 1992: 277).

Dzikir yang utama adalah menyebut asma Allah. Dalam ajaran tasawuf dzikir *la illaha illallahu* adalah paling utama. Dari dzikir *la illaha illallahu* bisa berkembang menjadi *Allah Allah*, *'hu 'hu* sampai ia mengalami ekstasis dan bisa berkomunikasi dengan Sang Khalik melalui emanasi, dan ini bersifat esoteris, hanya beberapa orang saja yang bisa mengalami peristiwa ini.

"Kemudian tiba-tiba ia mengawali dzikirnya dengan kata-kata *la mujuda illallahu* (tak ada sesuatu selain Allah). Dat yang niscaya ada, itulah yang menjadi pusat perhatiannya, dasar penyangkalan dan pengakuan. Dengan itulah hatinya diselaraskan" (Serat Centini dalam Zoetmulder, 1990: 138).

Diawali dengan kata itu, kata *la illaha illahu* bisa didaraskan sampai 50 kali, *illallah* 300 kali, bahkan 1000 kali *'hu 'hu* (Zoetmulder, 1990: 139). Hal ini dilakukan terus menerus sampai ia merasakan kehadiran Tuhan. Dalam keadaan ini manusia merasa seperti buta, tuli, dan bisu. Meskipun dalam keadaan seperti itu, ia harus tetap dalam kondisi dzikir, mengingat Allah. Sebagaimana dalam teks *SD* bait 9: *wuta tuli bisu tanpa gat dennya ngucap* (buta tuli bisu tanpa pisah dalam mengucap).

Menurut Sinuhun Benang (= Bonang) dalam *Serat Siti Jenar*, seorang sufi yang telah mencapai tahap ini berarti ia sudah memperoleh kesempurnaan dalam menekuni *makripat*.

Setiap gerak yang dialaminya berasal dari Allah, seperti yang tertulis pada *SD* bait 5 baris 3: *osik mara wisesa tanpa karana* (gerak hati (yang berupa) kebenaran datang tanpa sebab).

Kesempurnaan orang yang menekuni makripat adalah pandangannya hilang lenyap, sehingga tidak ada sesuatu yang kelihatan maupun yang masih ada yang disebut wajah. Mantaplah Pangeran Yang Agung yang menyembah dan disembah. Maksud Kami, kesempurnaan ialah selalu diliputi Pangeran. Manusia tidak mempunyai geraknya sendiri, maupun kemauan. Manusia menjadi buta, tuli, bisu, lenyap. Setiap gerak berasal dari Allah" (Zoetmulder, 1980: 354).

Setelah dzikir 'hu 'hu 1000 kali, suara-suara yang dikeluarkan tak ada arti lagi, entah itu aa, ee, ii, atau apa saja (Zoetmulder, 1980: 139). Dalam keadaan seperti dzikirnya sudah tidak terarah, lepas dari kontrol, *pujinira kalurung tanbuh parannya* (pujinya berjalan tak tahu tujuannya)(bait 12).

Meskipun pujinya sudah tidak terarah, harus tetap dalam keadaan dzikir (mengingat Allah). Sesulit apa pun harus dikondisikan dzikir, terus berusaha mencoba mengingatNya kembali. Dalam bait 13 dijelaskan:

*Aja tungkul ing sembah puji puniku,  
Cremare Kakang Jotang Amertalaya,  
Angguranyang tanbuh-tanbuh kang den sembah.*

Terjemahan:

Jangan menyerah dalam sembah puji itu,  
Meraba-raba yang (sudah) tidak tahu siapa yang disembah.

Pada saat itu akan merasakan badan dan budi terlepas, masing-masing berdiri sendiri. Ia lenyap terlebur dalam dzat Ilahi, badannya tertinggal bagaikan *glodog* yang ditinggalkan lebah. Kalbunya merupakan ketiadaan sejati, kosong. Tak ada daratan, maupun lautan, terang dan gelap tiada lagi. Yang ada hanya batiniah dan lahiriah dari alam gaib. Inilah usaha untuk mencapai kemanunggalan sampai titik penghabisan. Tak ada lagi perbedaan, hanya keesaan yang sempurna (Zoetmulder, 1990: 139). Inilah puncak ekstasis yang diperoleh seorang sufi. Sari al-Saqati mengemukakan pendapatnya, jika orang sudah mencapai tahap tersebut kemudian wajahnya ditetak dengan pedang tajam, niscaya ia tidak akan merasakan lagi ketika darahnya menetes (Nicholson, 1987: 58). Teks *SD* menyebutkan sebagai *kedanan anenging sukma* (bait 17), yaitu suatu keadaan yang membuat dirinya lupa karena mengalami ekstasis.

Zoetmulder menyebutkan bersemayamnya Tuhan ini terletak di dalam hati manusia atau paling tepat di bagian paling halus dalam hati manusia yang dinamakan *sirr* (rahasia). Dalam Al Quran, *sirr* ini disebut sebagai tahta kesadaran (Zoetmulder, 1990: 214).

Menurut Al Hallaj, *sirr* ini berada di tengah-tengah nafsu-nafsu yang merupakan kepribadian yang masih tertidur, kesadaran yang masih terliput, bawah sadar yang

mendalam, bilik rahasia yang melingkupi tembok, tertutup bagi makhluk lain, "perawan murni" (Zoetmulder, 1990: 214).

Gorys berpendapat *rahasia* ini obyek *rasa* (Zoetmulder, 1990: 218). *Rasa* ini dianggap tidak bisa dibandingkan, bukan seperti *rasa* biasa (perasaan dalam badan), *rasa* itu bersemayam di dalam hati. Ia sebagai wadah kristal yang berisikan madu terpilih. Wadah itu kalah dengan isinya, sehingga tiada lagi dan lenyap. Jelaslah bahwa yang dimaksudkan di sini ialah prinsip Ilahi turun ke dalam manusia (Zoetmulder, 1990: 216).

*Rahasia* yang merupakan obyek *rasa* itu semacam "fluidum", yaitu kabut yang menyelimuti segalanya dan sukar diperikan, yang hadir di dalam manusia sebagai sarana berkontak dengan Tuhan lagi pula manunggal dengan Tuhan. Itulah *Ada* yang tunggal, wujud tunggal yang terdapat dalam segala-galanya, sehingga segalanya itu pada dasarnya sama, identik (Zoetmulder, 1990: 218). Inilah yang dimaksud dengan *rasa sejati*, seperti yang diungkapkan dalam Kod. 1795 I, hal. 272:

Kang amor solah wujud / tan ana dasihipun / amung  
 rasa sejati / punika wujud tunggal / kang sajati iku  
 / yen ana wujud tunggal / rasa jati rasane tunggal  
 ing urip / lan tunggal cahyanira.

Terjemahan:

Yang bersatu adalah tingkah lakunya / tidak ada  
 kecintaan / hanya *rasa sejati* / itulah wujud tunggal  
 / yang sejati itu / jika ada wujud tunggal / *rasa*

sejati rasanya tunggal dalam hidup / dan tunggal dalam cahayanya.

Bersemayannya Tuhan dalam diri manusia ini bersifat *esoteris*, artinya hanya orang tertentu saja yang bisa melakukannya. Oleh karena itu, pengalaman spiritual ini apabila diungkapkan kepada orang awam (masyarakat luas) akan membawa dampak negatif yang menjurus merusakkan akidah. Ibn Taimiyah berpendapat lebih ekstrem lagi bahwa Islam tidak membenarkan *ittihad*, yang berarti wujud makhluk itu wujud Khalik, karena yang demikian sama halnya dengan penyembahan berhala atau *syirk* (Aceh, 1994: 131).

Al Hallaj salah seorang sufi dari Iran dalam mengemukakan konsep kemanunggalannya terlalu berani, *Ana' l Haqq* (Saya adalah Kekuasaan Tertinggi). Akibatnya ia dipenjara, diadili, dan pada 27 Maret 922 M dihukum pancung kepala (Beck, 1988: 61). Dari kalangan mistisi sendiri banyak yang berpendapat, bahwa kesalahan Al Hallaj ialah menyiarkan "di muka umum" kebenaran-kebenaran *esoteris-esoteris*; kesalahannya ialah merenggut selubung rahasia (Zoetmulder, 1990: 36).

Kemanunggalan antara hamba' dengan Tuhannya ini berlangsung ketika sang *salik* mencapai ekstasis dalam pemujaan (dzikir). Sebagai manusia, ia mempunyai keterbatasan seperti makhluk lainnya. Ia tidak akan kuat terus-menerus dalam kondisi ekstasis. Tubuhnya yang *fana*

akan menuntut haknya, yaitu makan, minum, dan sebagainya. Oleh karena itu, setelah ekstasisnya turun ia akan kembali menjadi manusia kebanyakan (kawula).

Sesudah ekstasisnya lewat, ia menyerupai sebutir telur yang jatuh di atas sebuah batu, demikian rasa terkejut di dalam hatinya ketika kembali dalam keadaan makhluk dan melihat kembali keterbatasannya selaku seorang hamba / kawula (Serat Centini dalam Zoetmulder, 1990: 140).

Manusia dan Tuhan tetap berbeda. Perbedaan utama terletak pada dzatnya, manusia yang hidup di alam fana ini akan mengalami mati, sedangkan Tuhan akan abadi. Dalam *Serat Centini* dijelaskan:

Adapun perbedaan antara kawula dan Gusti ialah bila makhluk dihancurkan ia tetap hancur. Lain halnya dengan Tuhan, Pangeran Yang Mahaagung. Ia tidak dibatasi, keagungan-Nya tiada hentinya (Zoetmulder, 1990: 152).

Dalam Al Quran juga dijelaskan:

Dan Tuhanmu adalah Tuhan Yang Maha Esa; tidak ada Tuhan melainkan Dia, yang Maha Pemurah lagi Maha Penyayang (QS. Al Baqarah: 163).



#### 5.2.4 Kematian

Kematian atau mati adalah berpisahanya tubuh kasar dengan roh halus untuk sementara waktu (Rathomy, 1983: 11). Semua makhluk pasti mengalami mati, tak terkecuali manusia. Apabila ajal telah tiba tidak bisa dihindarkan, meskipun ia berlindung dibalik gedung yang tinggi.

Sebagaimana firman Allah:

Dimana kamu sekalian berada, pasti kamu sekalian akan dicapai oleh kematian, sekalipun kamu berada di dalam gedung yang tinggi-tinggi (QS. An Nisaa: 78).

Oleh karena itu, perihal kematian ini merupakan keharusan yang perlu diketahui manusia agar selamat baik di dunia maupun di akhirat nanti. Mbok Randha dalam bait 7 menanyakan hakikat kematian itu kepada Ki Dhudha:

*Kakang Dhudha yang mati ngendi parannya,  
Tata praja tapas ngren mindha buntala,  
Ulih mara waluyo kadi duk nora.*

Mbok Randha menanyakan pada baris 1: "Kakak Dhudha kalau mati kemana tujuannya", kemudian Ki Dhudha menjawab: "Pulang datang (akan) kembali seperti tidak ada." Kalau kita renungi kehidupan ini kemungkinan benar bahwa kita akan kembali seperti awal, yaitu tidak ada. Kita semula adalah tidak ada, kemudian Allah menciptakan kita ke dunia dan nantinya kita akan kembali lagi ke hadapannya. Manusia pertama kali diciptakan Allah berasal dari tanah, untuk selanjutnya (keturunannya) berasal dari saripati air yang

hina (mani).

Yang membuat segala sesuatu yang Dia ciptakan sebaik-baiknya dan Yang memulai penciptaan manusia dari tanah. Kemudian dia menjadikan keturunannya dari saripati air yang hina (QS. As Sajdah: 7-8).

Kemudian dari tanah tersebut Allah meniupkan roh ke dalam manusia. Manusia hidup karena ada roh di dalamnya. Dan jika roh ini diambil oleh pemiliknya, maka matilah orang tersebut. Roh itu ditiupkan kepada manusia setelah jasadnya terbentuk.

Kemudian Dia menyempurnakan dan meniupkan ke dalam (tubuh)nya roh (ciptaan)Nya dan Dia menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan, dan hati, tetapi kamu sedikit sekali yang bersyukur (QS. As Sajdah: 9).

Begitu pula bagi keturunan manusia selanjutnya, Allah meniupkan roh semenjak ia berada dalam kandungan seorang ibu.

Sesungguhnya seseorang dari kamu itu dikumpulkan kejadiannya dalam kandungan ibunya 40 hari masih berujud air mani, kemudian jadlah segumpal darah, selama 40 hari pula selanjutnya menjadi segumpal daging selama 40 hari pula. Seterusnya Allah mengutus malaikat, lalu meniupkan roh itu di dalam tubuhnya dan diperintah dalam 4 perkara, yaitu: menuliskan perihal ketetapan rezkinya, ajalnya, amalnya serta menjadi celaka atau bahagia (Hadist yang diriwayatkan Imam Muslim).

Jadi "adanya" manusia karena Allah meniupkan roh ke tubuh manusia.

Kemudian Dia menyempurnakan dan meniupkan roh ke dalam (tubuh)nya roh ciptaanNya dan Dia menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan, dan hati; tetapi kamu sedikit sekali bersyukur (QS. As Sajdah: 9).

Setelah manusia menjadi makhluk yang bernyawa dan menjalani proses kehidupan duniawi, manusia pada suatu saat akan menemui ajalnya. Kapan ajal datang? Tak seorang pun tahu, kecuali Yang menciptakannya. Manusia diciptakan dari tanah dan akan kembali ke tanah. Ruhani yang datang dari Allah, akan kembali menghadap-Nya.

Sesungguhnya kita adalah harta Allah dan akan kembali kepada-Nya (QS. AlHijr: 28).

Sebenarnya yang mati atau rusak adalah tubuh kita akibat ditinggal roh tadi. Adapun roh itu kekal dan tetap ada, sedang jasad itu akan hancur.. Mati adalah pergantian sifat hidup, dari fana ke baqa, dari alam dunia ke alam barzakh. Mati adalah pintu gerbang untuk menuju akhirat (Hadiyar Salim, 1989: 64). Dalam teks *SD* disebutkan hanya berpindah warna. Warna yang dimaksud adalah alam.

*Aja nangis dudu ingsun kang mati,  
Asmaraku kang sukma angalih warna,  
Nora mati kewala angalih praja.*

(*SD, bait, 24*)

Terjemahan:

Jangan menangis bukan saya yang mati,  
Asmaraku yang sukma berpindah warna,  
Tidak mati hanya berpindah kerajaan.

*Asmaraku kang sukma mengacu pada roh itu sendiri, dan warna adalah alam lain setelah alam dunia. Alam setelah*

dunia digambarkan sebagai "kerajaan lain" (*praja*), yang bisa berarti alam barzakh atau alam akhirat.

Moh. Abdai Raathomy dalam *Kiamat* menjelaskan bahwa setiap manusia pasti menempuh dan mengalami alam-alam yang telah ditetapkan oleh Penciptanya. Alam ini ada empat macam, yaitu:

1. Alam Kandungan, artinya manusia masih ada dalam kandungan ibunya.
2. Alam dunia, yaitu alam yang kita alami sekarang ini. Di alam dunia ini, manusia dapat mencari dan melaksanakan kebaikan dan keburukan, yang keduanya itu sebab utama untuk memperoleh kebahagiaan atau kecelakaan di alam berikutnya.
3. Alam barzakh, yaitu alam setelah manusia meninggal dunia hingga tiba hari kiamat.
4. Alam qara atau ketetapan, yakni alam sejak datangnya kiamat sampai penetapan untuk tiap makhluk, apakah ia memasuki surga atau dilemparkan ke dalam api neraka. Sesudah alam ini tidak ada lagi alam lain.

Jadi, setiap manusia akan melewati alam-alam yang sudah ditetapkan di atas. Perpindahan alam ini sudah diatur oleh Allah. Allah memindahkan setiap manusia dari sebuah alam ke alam lainnya, sehingga akhirnya sampai di suatu tempat yang cocok baginya, sebagai kediaman selama-lamanya. Hal ini tentu saja tergantung pada amalan

setiap manusia semasa hidup di dunia. Setiap manusia yang berbuat kebaikan atau kejahatan oleh Allah akan dibalas sesuai dengan perbuatannya itu.

Barang siapa yang mengerjakan kebaikan seberat dzarrah pun, niscaya ia akan melihat balasannya. Dan barang siapa yang mengerjakan kejahatan seberat dzarrah pun, niscaya ia akan melihat balasannya pula (QS. Al Zalzalah: 7-8).

Dalam penghitungan amal perbuatan atau *hisab*, masing-masing individu akan mempertanggungjawabkannya sendiri. Dan dalam hisab ini tidak ada perantara sama sekali, hanya Allah dan individu yang bertanya jawab.

Tiada seorang pun dari kamu melainkan akan diajak bercakap oleh Tuhannya, tiada seorang perantara pun yang terdapat antara dirinya dengan Tuhannya (Hadist yang diriwayatkan oleh Imam Tirmidzi dan Bukhari).

Ketika dilaksanakan hisab yang berbicara di hadapan Allah itu bukan mulutnya, tetapi anggota-anggota manusia itu sendiri atau benda-benda lain yang akan menyaksikan, seperti bumi atau lainnya.

Pada hari itu Kami tutup mulut mereka, tetapi tangan mereka berkata kepada Kami dan kaki mereka menjadi saksi terhadap apa yang mereka perbuat (QS. Yasin: 65).

Oleh karena itu, dalam teks *SD* dilukiskan *sing adulu raraga gila agething* ( yang dilihat adalah tubuh yang dibenci). Dibenci lantaran tidak sadar bahwa semua balasan adalah buah dari perbuatannya semasa hidup di dunia (*nora wikan yen wewayangane ika*).

*Sing adulu raraga gila agething,  
Kelor wana kang cremarine kajanma,  
Nora wikan yen wawayangane ika. (SD, bait 26)*

Pada bait berikutnya, Mbok Randha menanyakan tempat roh-roh itu setelah meninggalkan tubuh kasar.

*Ngendi nggone yen raragane sampun mati,  
Candhu rasmi patra tinubing maruta,  
Lir kuleyang raraga sagoning tiba.*

(SD, bait 27)

*Raraga* di atas oleh penulis ditafsirkan sebagai roh. Pada baris pertama, *ngendi nggone yen raragane sampun mati* (dimana tempat roh setelah mati). Tempat roh setelah mati ini terletak di sembarang tempat (*lir kuleyang sagoning tiba*) sesuai dengan tingkah laku manusia di dunia. Tempat roh ini bisa di tempat yang mulia, bisa juga di tempat yang hina.

Ketika roh meninggalkan tubuh kasar, ia mulai menempuh alam barzakh. Di sini tempat roh-roh itu berbeda-beda. Perbedaaan ini sangat jauh, ada yang amat mulia dan terhormat dan ada pula yang sangat hina dan rendah derajatnya (Rathomy, 1983: 21).

Rathomy menyebutkan beberapa tempat roh di alam barzakh, diantaranya:

- a. Ada roh yang berdiam di A'ala 'Illiyin, yakni tempat yang tertinggi. Ini tempat berkumpulnya kelompok malaikat. Mereka yang tinggal di sini adalah roh-roh para nabi.
- b. Ada roh-roh yang berdiam di tempat peristirahatan burung-burung yang bulunya hijau menyedapkan pandangan dan roh-roh itu dapat berkeliaran sesuka hatinya.

Inilah tempat mereka yang mati syahid, yaitu mati dengan tujuan benar-benar menegakkan kalimat Allah.

- c. Ada roh yang dipenjarakan di pintu surga.
- d. Ada roh yang dipenjara di dalam kuburnya sendiri.
- e. Ada roh yang berdiam di pintu surga.
- f. Ada roh yang dipenjarakan di dalam bumi dan tidak dapat naik ke atas, sebab menang roh yang hina sudah sewajarnya menetap di tanah saja.
- g. Ada pula roh yang berdiam di tempat yang panas dan berwujud sebagai tungku api. Ini tempat golongan ahli zina, baik laki-laki maupun perempuan.
- h. Ada roh yang berenang di sungai yang berair darah dan menelani batu (Rathony, 1983: 22-24).

Jadi, tempat tinggal roh-roh ini sesuai dengan amal perbuatannya di dunia. Amalan yang bagus akan menempati tempat yang mulia, begitu juga sebaliknya amalan yang jelek akan berdiam di tempat yang hina.

