

**KONSEP WAḤDAT AL-WUJŪD IBN `ARABĪ DAN  
MANUNGGALING KAWULO LAN GUSTI  
RANGGAWARSITA  
(Studi Komparatif)**



**SKRIPSI**

Diajukan Untuk Memenuhi Salah Satu Syarat  
Guna Memperoleh Gelar Sarjana  
Dalam Ilmu Ushuluddin  
Jurusan Aqidah dan Filsafat

Oleh:

**Uswatun Hasanah**

NIM. 104111012

**FAKULTAS USHULUDDIN  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO  
SEMARANG  
2015**

KONSEP *WAHDAT AL-WUJŪD* IBN `ARABĪ DAN *MANUNGGALING*  
*KAWULO LAN GUSTI* RANGGAWARSITA

(Studi Komparatif)



SKRIPSI

Diajukan Untuk Memenuhi Salah Satu Syarat  
Guna Memperoleh Gelar Sarjana  
Dalam Ilmu Ushuluddin  
Jurusan Aqidah Filsafat

Oleh :

**Uswatun Hasanah**

104111012

Semarang,

Disetujui oleh

Pembimbing I

Pembimbing II

Drs. H. Sudarto, M.Hum

NIP. 19501025 197603 1003

Tsuwaibah M,Ag

NIP.19720712200604 2001

## DEKLARASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Uswatun Hasanah  
Nim : 104111012  
Program : S.1 Ilmu Ushuluddin  
Jurusan : Aqidah dan Filsafat  
Judul Skripsi : **KONSEP WAHDAT AL-WUJŪD IBN  
`ARABĪ DAN MANUNGGALING KAWULO  
LAN GUSTI RANGGAWARSITA (Studi  
Komparatif)**

Dengan ini saya menyatakan bahwa dalam skripsi ini tidak terdapat karya yang pernah diajukan orang lain untuk memperoleh gelar ke Sarjanaan pada suatu perguruan tinggi dan sepengetahuan saya tidak terdapat karya yang pernah di tulis atau diterbitkan oleh orang lain kecuali yang secara tertulis dalam naskah ini atau disebutkan dalam daftar pustaka.

Semarang , 16 Juni 2015

METERAI  
TEMPEL  
TGL. 20  
A0F4CADF264612605  
6000  
ENAM RIBU RUPIAH



**Uswatun Hasanah**  
**NIM 104111012**

## PERSETUJUAN PEMBIMBING

Lamp : Kepada:  
Hal : Naskah Skripsi Yth. Dekan Fakultas Ushuluddin  
Sdri. Uswatun Hasanah UIN Walisongo Semarang  
di-  
Semarang

*Assalamu'alaikum Wr.Wb.*

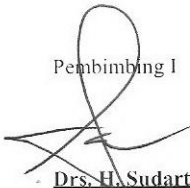
Setelah kami mengadakan koreksi dan perbaikan seperlunya, maka bersama ini kami kirimkan naskah skripsi saudara:

Nama : Uswatun Hasanah  
Nim : 104111012  
Program : S.1 Ilmu Ushuluddin  
Jurusan : Aqidah dan Filsafat  
Judul Skripsi : **KONSEP WAHDAT AL-WUJUD IBN `ARABI  
DAN MANUNGGALING KAWULO LAN  
GUSTI RANGGAWARSITA (Studi  
Komparatif)**

Dengan ini kami mohon agar skripsi saudara tersebut dapat segera dimunaqosahkan. Atas perhatiannya kami ucapkan terimakasih.

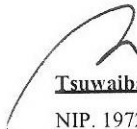
*Wassalamu'alaikum Wr.Wb.*

Pembimbing I



Drs. H. Sudarto, M.Hum  
NIP. 19501025 197603 1003

Pembimbing II



Tsuwaibah M.Ag  
NIP. 19720712 200604 2001

## PENGESAHAN

Skripsi Saudara **Uswatun Hasanah**  
Nomor Induk Mahasiswa **104111012**  
telah dimunaqsyahkan oleh Dewan  
Penguji Skripsi Fakultas Ushuluddin  
Universitas Islam Negeri Walisongo  
Semarang, pada tanggal:

**16 Juni 2015**

Dan telah diterima serta disyahkan  
sebagai salah satu syarat guna  
memperoleh gelar sarjana (S.1) dalam  
ilmu Ushuluddin Jurusan Aqidah dan  
Filsafat.



Ketua Sidang

**Muhyar Fanani M.Ag**

NIP. 19730314 200112 1001

Penguji I

**Dr. Svafii M.Ag**

NIP. 19650506 199403 1003

Pembimbing I

**Drs. H. Sudarto M.Hum**

NIP. 19501025 197603 1003

Pembimbing II

**Tsuwaibah M.Ag**

NIP. 19720712 200604 2001

Penguji II

**Drs. H. Achmad Bisri M.Ag**

NIP. 19561020 199403 1002

Sekretaris Sidang

**Dr. Zainul Adhar M.Ag**

NIP. 19730826 200212 1002

## **MOTTO**

**“Andai saja tiada Dia  
dan tiada aku  
Niscaya tiadalah Yang Ada”**

**(Ibn `Arabi)**

# TRANSLITERASI

## PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN

Penulisan transliterasi Arab-Latin dalam penelitian ini menggunakan pedoman transliterasi dari keputusan bersama Menteri Agama RI dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI no. 150 tahun 1987 dan no. 05436/U/1987. Secara garis besar uraiannya adalah sebagai berikut:

### 1. Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf latin	Nama
ا	Alif	-	-
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	Sa	Ṣ	es dengan titik diatas
ج	Jim	J	Je
ح	Ha	Ḥ	ha dengan titik di bawah
خ	Kha	Kh	ka-ha
د	Dal	D	De
ذ	Zal	Ẓ	zet dengan titik diatas
ر	ra'	R	Er
ز	Zai	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ش	Syin	Sy	es-ye
ص	Sad	Ṣ	es dengan titik di bawah
ض	ḍad	Ḍ	de dengan titik dibawah
ط	Ta	Ṭ	te dengan titik dibawah
ظ	Za	Ẓ	zet dengan titik dibawah
ع	'ain	‘	koma terbalik

			diatas
غ	Ghain	G	Ge
ف	Fa	F	Ef
ق	Qaf	Q	Ki
ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	El
م	Mim	M	Em
ن	Nun	N	En
و	Wau	W	We
ه	Ha	H	Ha
ء	Hamzah	'	Apostrof
ي	ya'	Y	Ye

## 2. Vokal

### a. Vokal Tunggal

Tanda Vokal	Nama	Huruf Latin	Nama
----- -----	fathah	A	A
----- -----	Kasrah	I	I
----- -----	Dammah	U	U

### b. Vokal Rangkap

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf, yaitu:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
ي	fathah dan ya	Ai	a-i
و	fathah dan wau	Au	a-u



Contoh:

كيف  $\longrightarrow$  *kaifa*      حول  $\longrightarrow$  *haura*

c. **Maddah (Vokal Panjang):**

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
أَ	fathah dan alif	Ā	a dengan garis di atas
يَ	fathah dan ya	Ā	a dengan garis di atas
يِ	kasrah dan ya	Ī	i dengan garis di atas
وُ	hammah dan wau	Ū	u dengan garis diatas

Contoh:

قال  $\longrightarrow$  *qāla*  
رمى  $\longrightarrow$  *ramā*  
*yaqūlu*

قيل  $\longrightarrow$  *qīla*  
يقول  $\longrightarrow$

3. **Ta Marbūṭah**

- Transliterasi Ta' Marbūṭah hidup adalah “*ṭ*”
- Transliterasi Ta' Marbūṭah mati adalah “*h*”

Jika Ta' Marbūṭah diikuti kata yang menggunakan kata sandang “*al*” (“*ل*”) dan bacaannya terpisah, maka Ta' Marbūṭah tersebut ditransliterasikan dengan “*h*”.

Contoh:

روضة الأطفال  $\longrightarrow$  *rau datul atfal* atau *rau dah al-atfal*  
المدينة المنورة  $\longrightarrow$  *al-Madīnatul Munawwarah,*  
atau *al-Madīnah al-*  
*Munawwarah*  
طلحة  $\longrightarrow$  *talhatu* atau *talḥah*

4. **Huruf Ganda (Syaddah atau Tasydid)**

Transliterasi *syaddah* atau *tasydid* dilambangkan dengan huruf yang sama, baik ketika berada di awal atau di akhir kata.

Contoh:

نَزَلَ      →      *nazzala*  
الْبِرِّ      →      *al-birr*

### 5. Kata Sandang “ال”

Kata Sandang “ال” ditransliterasikan dengan “al” diikuti dengan tanda penghubung “\_”, baik ketika bertemu dengan huruf *qamariyah* maupun huruf *syamsiyyah*.

Contoh:

القلم      →      *al-qalamu*  
الشمس      →      *al-syamsu*

### 6. Huruf Kapital

Meskipun tulisan Arab tidak mengenal huruf kapital, tetapi dalam transliterasi huruf kapital digunakan untuk awal kalimat, nama diri, dan sebagainya seperti ketentuan dalam EYD. Awal kata sandang pada nama diri tidak ditulis dengan huruf kapital, kecuali jika terletak pada permulaan kalimat.

Contoh:

وما محمد الا رسول      →      *Wa māMuhammadunillā rasūl*

## KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

*Assalamualaikum Wr. Wb.*

Segala puji bagi Allah Yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang, bahwa atas taufiq dan hidayah-Nya, maka penulis dapat menyelesaikan penyusunan skripsi ini. Shalawat dan salam semoga selalu tercurahkan dan penulis sanjungkan kepada nabi akhir zaman nabi besar Muhammad saw sang pemberi syafa'at kelak di akherat, beserta keluarga, sahabat, dan para pengikutnya yang menjaga, dan menyebar luaskan agama Islam hingga berkembang sampai saat ini.

Skripsi ini berjudul “**Konsep *Wahdat Al-Wujūd* Ibn `Arabi Dan *Manunggaling Kawulo Lan Gusti* Ranggawarsita (Studi Komparatif)**”, disusun untuk memenuhi salah satu syarat guna memperoleh gelar Sarjana Strata satu (S.1) Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri (UIN) Walisongo Semarang.

Dalam penyusunan skripsi ini penulis banyak mendapatkan bimbingan dan saran-saran dari berbagai pihak, sehingga skripsi ini dapat selesai di susun. Untuk itu penulis menyampaikan terima kasih kepada:

1. Bapak Prof. Dr. H. Muhibbin, M. Ag, selaku Rektor UIN Walisongo Semarang.
2. Bapak Dr. Muchsin Djamil, M. Ag, selaku Dekan Fakultas Ushuluddin UIN Walisongo Semarang.

3. Bapak Dr. Zainul Adzfar, M. Ag, selaku ketua Jurusan Aqidah dan Filsafat serta bapak Bahron Anshori, M. Ag selaku sekretaris Jurusan Aqidah dan Filsafat .
4. Bapak Drs. H. Sudarto, M.Hum, selaku pembimbing I dan Ibu Tsuwaibah M,Ag selaku pembimbing II yang telah bersedia meluangkan waktu, tenaga dan pikirannya untuk memberikan bimbingan dan pengarahan dalam penyusunan skripsi ini.
5. Bapak Dr. Syafi`i, M.Ag, selaku penguji I dan bapak Drs. Achmad Bisri, M.Ag, selaku penguji II yang telah bersedia memberikan saran serta kritik yang membangun untuk perbaikan skripsi ini.
6. Bapak / Ibu Dosen Fakultas Ushuluddin UIN Walisongo Semarang, yang telah bersedia sabar dan ikhlas dalam membekali ilmu kepada penulis, dan seluruh karyawan Fakultas Ushuluddin UIN Walisongo Semarang, terima kasih atas pelayanan terbaiknya.
7. Rama (alm) dan Biyungku tercinta yang selalu mendoakan dan memberikan motivasi, terimakasih dan aku bahagia menjadi anak kalian, serta kakak-kakakku (kang Khalil, mb Kokom, kang Sofan, mb Asiah dan mb Alim), yang senantiasa menemani dan memotivasi dalam setiap keadaan sehingga penulis mampu menyelesaikan skripsi ini. Adek ponakanku (Eva, Ifahdan Ibnu, adanya kalian, aku merasa bukan lagi anak bungsu).

8. Keluarga besar yayasan Darul Hikam Pedurungan Semarang khususnya Bapak Agus dan Ibu Rita, terimakasih telah memahamkanku arti keikhlasan. Keluarga besar Pon-Pes En-Ha Penggaron Kidul, Pon-Pes Sya\_Millah Penggaron Kidul dan Keluarga *Langgar* Raudhlatul Athfal Kebumen (Nafiz, Shaffi, Maman dan Hana).
9. Sahabat-sahabatku “the philosopher”(mak Utie, Dyeol, Zettong, Waqek, Yuna, kak Roz, Idaiz), sahabat mistikku (Nikmah Kholida dan Hasan) yang senantiasa memberikan tangis, canda, tawa dan keunikan. terima kasih banyak atas doa, semangat serta motivasinya.
10. Teman – temanku seperjuangan di Jurusan Aqidah dan Filsafat ‘10, Opa, Nit2, Ain, Yayah, Yuz dan semua teman – teman Aqidah dan Filsafat dan teman-teman angkatan 2010,yang senantiasa memberikan semangat dan inspirasi yang cemerlang.
11. Tim KKN posko 32 desa Ngajaran kec.Tuntang, “32 family fun”, (Pak’e, Mbah’e, Pak Yai, Anak Tiri, Nay, C’mnt, Cha, Kak Rina, n semuane yang tak lelahnya menasehatiku, terimakasih untuk 45 hari yang memberiku arti kebersamaan dan kekeluargaan.
12. Sahabat “Bulu Merah\_sNsP”, juga “Henecia Fans Word” dimanapun kalian berada, yang selalu memberi semangat untuk bermimpi. So, let me be the one forever and let me be your hero.

Kepada mereka semua penulis tidak bisa memberikan apa – apa, hanya ucapan terima kasih yang tulus serta iringan do'a, semoga Allah SWT membalas semua kebaikan.

Pada akhirnya penulis menyadari bahwa skripsi ini jauh dari sempurna, namun penulis berharap semoga skripsi ini dapat membawa manfaat khususnya bagi penulis dan kepada pembaca pada umumnya.

*Wassalamu 'alaikum Wr. Wb.*

Semarang ,16 Juni 2015

Penulis

**Uswatun Hasanah**  
**NIM 104111012**

## DAFTAR ISI

<b>Halaman Judul .....</b>	<b>i</b>
<b>Halaman Deklarasi Keaslian .....</b>	<b>ii</b>
<b>Halaman Persetujuan Pembimbing .....</b>	<b>iii</b>
<b>Halaman Pengesahan.....</b>	<b>iv</b>
<b>Halaman Motto.....</b>	<b>v</b>
<b>Halaman Transliterasi .....</b>	<b>vi</b>
<b>Halaman Kata Pengantar .....</b>	<b>x</b>
<b>Halaman Daftar Isi .....</b>	<b>xiv</b>
<b>Halaman Abstrak .....</b>	<b>xvii</b>
<b>BAB I PENDAHULUAN</b>	
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Pokok Masalah.....	13
C. Tujuan Penelitian dan Manfaat Penelitian.....	13
D. Tinjauan Pustaka .....	15
E. Metode Penelitian .....	17
F. Sistematika Penulisan Skripsi .....	23
<b>BAB II TINJAUAN UMUM TENTANG WAḤDAT AL- WUJŪD DAN MANUNGGALING KAWULO LAN GUSTI</b>	
A. Pengertian <i>Waḥdat Al-Wujūd</i> dan <i>Manunggaling     Kawulo Lan Gusti</i> .....	26
B. Sejarah kemunculan <i>Waḥdāt al-Wujūd</i> .....	33
C. Konsep <i>Ittihād</i> Abū Yazīd Al-Busthāmi .....	40

D. Konsep <i>Hullûl</i> al- <i>Hallaj</i> .....	44
E. Konsep pancaran cahaya Al-Ghazâlî .....	48
F. Konsep <i>Wahdat al-Wujūd</i> Plotinus .....	54

### **BAB III KONSEP WAHDAT AL-WUJŪD IBN `ARABĪ DAN MANUNGGALING KAWULO LAN GUSTI RANGGAWARSITA**

A. Konsep <i>Wahdat Al-Wujūd</i> Ibn `Arabī .....	62
1. Biografi Ibn `Arabī .....	62
2. Karya-karya Ibn `Arabī .....	68
3. Konsep <i>Tajallī al-Haqq</i> menurut Ibn `Arabī .....	73
4. Hubungan <i>al-Haqq</i> dan <i>al-khalq</i> Ibn `Arabī .....	82
B. Konsep <i>Manunggaling Kawulo Lan Gusti</i> Ranggawarsita.....	92
1. Biografi Ranggawarsita.....	92
2. Karya-karya Ranggawarsita.....	102
3. Hubungan <i>Tajalli al-Haqq</i> menurut Ranggawarsita.....	105
4. Konsep <i>al-Haqq</i> dan <i>al-khalq</i> Ranggawarsita.....	115

### **BAB IV ANALISIS**

A. Persamaan dan perbedaan konsep <i>Wahdāt al-Wujūd</i> Ibn `Arabī Dan Ranggawarsita .....	140
B. Relevansi pemikiran <i>Wahdāt al-Wujūd</i> Ibn `Arabī dan Ranggawarsita dengan kehidupan masa kini .....	144



## **BAB V PENUTUP**

A. Kesimpulan.....	153
B. Saran – saran.....	156
C. Penutup.....	158

## **DAFTAR PUSTAKA**

## **DAFTAR RIWAYAT PENULIS**

## **LAMPIRAN-LAMPIRAN**

## ABSTRAKSI

Salah satu persoalan utama yang selalu ramai diperbincangkan dan menjadi perdebatan sepanjang zaman adalah masalah ketuhanan. Kendati telah lama memicu polemik dan kontroversi tetap saja masalah ketuhanan tidak akan lepas dari dimensi filsafat dan dimensi kehidupan manusia. Masalah ketuhanan terkait erat dengan alam dan manusia, sebagai hubungan antara Sang pencipta dan ciptaan-Nya. Alam dan manusia adalah hasil karya Tuhan, *Wahdah al-Wujûd* merupakan suatu pandangan yang menyatakan hubungan antara sang pencipta dan ciptaan-Nya (kesatuan wujud antara *al-haqq* dengan *al-khalq*). Adalah Ibn ‘Arabî dan Ranggawarsita dua tokoh besar Islam yang juga dalam perjalanan intelektualnya mengkaji masalah kesatuan wujud. Ibn ‘Arabî dengan latar belakang Suni dan pengaruh guru-gurunya yang mana pemikirannya malah cenderung ke Syi’ah, Ia diyakini sebagai tokoh yang mendirikan doktrin tentang *Wahdah al-Wujûd*. Ranggawarsita adalah tokoh yang hidup jauh setelah Ibn ‘Arabî, sufi yang juga mengembangkan konsep tentang kesatuan wujud, dalam kaca mata Islam kejawaen, akan terasa berbeda ketika ajaran-ajaran murni sudah berbaaur dengan kearifan local, Ibn ‘Arabî sufi yang membawa konsep *Wahdah al-Wujûd* secara murni dan Ranggawarsita yang membahasakan *Wahdah al-Wujûd* dalam warna kejawaen. Penelitian ini selain bertujuan untuk mengetahui bagaimana konsep *Wahdāt al-Wujûd* Ibn`Arabî dan *Manunggaling Kawulo lan Gusti*, Ranggawarsita, juga untuk mengetahui persamaan dan perbedaan keduanya.

Penelitian ini merupakan penelitian Kualitatif (*Library Research*). Sumber data diperoleh dari sumber data primer dan sumber data sekunder. Metode pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah dengan menggunakan penggabungan metode deskriptif kritis, kualitatif, komparatif dan analisis. Berpangkal dari filsafat wujud sebelum Ibn ‘Arabî dan Ranggawarsita, dua tokoh sentral ini yang menjadi obyek penelitian oleh penulis karena kekritisannya dan keseriusannya dalam mendalami masalah kesatuan

wujud (hubungan antara *al-haqq* dengan *al-khalq*). Selain itu keduanya juga seorang tokoh yang kaya akan ilmu pengetahuan.

Wujud dalam pandangan Ibn ‘Arabî adalah Satu, hanya ada satu wujud hakiki yaitu Tuhan, segala sesuatu selain Tuhan tidak ada pada dirinya sendiri. Ia ada hanya sebatas memanifestasikan wujud Tuhan. Alam adalah tempat penampakan diri Tuhan dan manusia sempurna adalah tempat penampakan diri Tuhan yang paling sempurna. Tajalli al-haqq merupakan ajaran sentral Ibn ‘Arabî, wujud alam tidak lain adalah wujud pinjaman yang berasal dari Tuhan. Ranggawarsita menjelaskan bahwa ketika masih dalam keadaan kosong, belum ada sesuatu yang ada hanyalah “Aku”. Tuhan adalah zat Yang Maha Suci dan Maha Kuasa, manusia adalah rasa Tuhan dan Tuhan adalah rasa manusia, kesatuan antara Tuhan dan manusia ibarat cermin dan orang yang bercermin.

Perbedaan Ibn ‘Arabî dan Ranggawarsitayaitu; melihat dari kurun waktu yang terpaut jauh dan tempat yang berbeda pula, di dalam konsep Ibn ‘Arabî bahwa kesatuan wujud masih murni dan belum tercampur dengan paham Hindu-Buddha, juga tidak dibutuhkan semacam rumusan kata-kata magis guna mengumpulkan hamba dengan Tuhan. Sedangkan dalam Ranggawarsita konsep *manunggaling kawulo lan gusti* sudah tersinkretik dengan ajaran kejawen, Hindu dan Buddha, juga dibutuhkan kata-kata yang berdaya magis untuk mengumpulkan hamba dengan Tuhan. Persamaan Ibn ‘Arabî dan Ranggawarsitayaitu: Tuhan adalah Pencipta alam semesta, sumber dari segala yang ada, semuanya berasal dari Tuhan. Alam adalah tajalli Tuhan, keduanya memiliki persamaan bahwa Tuhan mempunyai sifat *transenden* dan juga *immanent*.

# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang Masalah

Kajian tentang manusia, Tuhan dan alam merupakan obyek yang menarik dan tak kunjung selesai untuk dibicarakan. Oleh sebab itu dari kajian-kajian tersebut telah melahirkan beberapa disiplin ilmu. Namun demikian terdapat hal yang misterius, bahkan tidak pernah tuntas untuk dibahas. Sejak mulai filsafat Yunani, filsafat Islam maupun dalam filsafat Jawa, kajian tentang hubungan antara manusia, Tuhan dan alam selalu menjadi kajian menarik untuk diteliti dan dibahas, begitu pula dalam persoalan *taṣawwūf*, beberapa sufi yang juga filosof telah berusaha mencari jawaban misteri hubungan ketiganya baik itu yang bersifat mistik maupun filosofis.

Apabila lingkungan dari filsafat sebagai suatu sistem yang terdiri dari tiga unsur eksistensi manusia, yaitu seni, kepercayaan dan ilmu, maka dalam *tasawwūf* yakni berakar dari pengalaman mistik maupun kesadaran mistik.<sup>1</sup> Mistik (sufisme) adalah pencarian kebenaran lewat jalan *experience* (penghayatan) dengan atas dasar cinta. Perbedaan antara sufisme dengan filsafat yaitu, pertama, filsafat memijakkan argumennya pada postulat-postulatnya, sedangkan mistik

---

<sup>1</sup>Rivay Siregar, *Tasawuf dari sufisme klasik ke Neo-Sufisme*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), h.2.

mendasarkan argumennya pada visi dan intuisi serta kemungkinan mengemukakan berbagai teorinya secara teoritis. Kedua, dalam mencapai tujuannya, filsafat menggunakan rasio dan intelektualnya, sementara mistik menggunakan qalbu dan jiwa suci serta upaya spiritual terus menerus, hal ini dilakukan karena rasio atau intelek dianggap kurang memadai untuk menggapai kebenaran hakiki. ketiga, tujuan dari filsafat adalah untuk memahami alam semesta dengan benar, sempurna dan menyeluruh, capaian tertinggi filsafat yakni memahami dunia sedemikian rupa sehingga dalam eksistensi dirinya, eksistensi duniapun tegak dan ia sendiri menjadi dunia. Sedangkan dalam mistik persoalan rasio tidak begitu menarik, ia ingin mencapai hakekat eksistensi Allah sendiri. Capaian tertinggi manusia adalah kembali pada asal-usulnya guna menghindari jarak antara dirinya dengan Tuhan serta menghilangkan sifat-sifat kemanusiaan untuk berusaha hidup abadi dalam diri Tuhan.<sup>2</sup>

Namun terdapat fenomena yang menarik dalam dunia *taṣawwūf*, yaitu adanya unsur filsafat dalam *taṣawwūf* atau yang biasa disebut dengan *taṣawwūf falsafi*. Sehingga akan nampak perpaduan antara visi *rasio* dan visi *mistik* dalam kajian tersebut. Membicarakan tentang hubungan antara Tuhan, manusia dan alam, akan membawa kita pada suatu permasalahan tentang *wujūd* dan *eksistensi* dari apa yang

---

<sup>2</sup>A Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), h.142.

terlihat (*realitas*). Tuhan sebagai *wujūd mutlak*, Wujud mutlak (*al wujūd al mutlaq*) atau *wujud Universal* (*wujūd al kulli*) digunakan oleh Ibn `Arabī dan juga murid-muridnya, untuk menunjukkan suatu realitas yang merupakan puncaknya dari semua yang ada.<sup>3</sup> Seperti yang dikatakan oleh Ibn `Arabī sendiri dalam karyanya bahwa semua wujud itu adalah satu dan merupakan suatu kesatuan *absolut*:

“Kalaulah itu bukan karena penetrasi Tuhan, dengan melalui bentuk-Nya, di dalam semua eksistensi, maka dunia ini mungkin tidak ada, persis seperti kalaulah itu bukan karena realitas-realitas universal yang dapat dipahami (*al-Ḥaqa`iq al-Ma`qula al-Kulliyah*) maka tentu tidak akan ada prediksi-prediksi (*ahkam*) tentang objek-objek yang eksternal”.<sup>4</sup>

Kesatuan wujud atau *wahdat al-wujūd* merupakan puncak dari lanjutan tentang konsep *Nūr Muḥammad* (*al Ḥaqiqah al Muḥammadiyah*)-nya al-Ḥallaj (858-913 M) yang mana Ibn `Arabī sebagai tokoh utama pembangun termasyhur dalam pembahasan tersebut, sumber dan puncak *tasawwūf* inilah yang nantinya akan berpengaruh terhadap *sufi-sufi* besar lainnya baik itu diluar Nusantara maupun di dalam Nusantara seperti al-Jillī<sup>5</sup>, berangkat dari *wahdat al-wujūd* Ibn `Arabī, ia

---

<sup>3</sup>A. E. Afifi, *Filsafat Mistik Ibn `Arabī* (Terj: Sjahrir Mawi Dan Nandi Rahman, Jakarta: Gaya Media Pratama, 1989), h.13.

<sup>4</sup> Muḥyi Al-Din Ibn `Arabī, *Fushūsh Al-Hikam*, h.34.

<sup>5</sup>Al-Jillī, nama lengkapnya yaitu Abd al-Karīm Ibn Ibrahim al-Jillī (767-826 H/1365-1422 M), (lihat Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi; Pengembangan Konsep Insan Kamil oleh al-Jillī*, Jakarta: Paramadina, 1997, h.14)

kembangkan dalam teorinya *insan kamil* yang tertuang dalam karyanya *al-insān al-kāmil fī ma'rifati al-awākhir wa al-awā'il*, diterangkan bahwa hakekat Muḥammad merupakan obyek kedua ilmu Tuhan yang mempunyai sifat *qadim*, seperti *qadimnya* ilmu Tuhan itu sendiri, insan kamil inilah yang merupakan *tajallī* Tuhan yang bisa merealisasikan citra Tuhan secara utuh, dan Jalaluddīn Rumī (1273 M), ia dipandang sebagai penyair, sufi yang secara sentimental memberikan pengaruh yang besar dalam dunia tasawwuf, di dalam lirik-liriknya banyak yang menunjuk pada perasaan cinta terhadap Tuhan, yang mengantarkannya pada ke-*fana*-an atau penyaksian kesatuan.

Bagi sebagian besar sufi sesudah abad ke tiga belas, tulisan-tulisannya itu merupakan puncak teori-teori *mistis* dan kaum *ortodoks* tidak pernah berhenti menyerangnya.<sup>6</sup> *Eksistensi Absolut* adalah sumber dan penyebab dari semua *eksistensi*, artinya bahwa *Realitas Absolut (Wujūd)* adalah sumber dan penyebab dari semua wujud, oleh sebab itu harus ada *eksistensi absolut* yang menjadi sumber dari semua *eksistensi-eksistensi* terbatas,<sup>7</sup> menurut Ibn 'Arabī hanya ada satu realitas dalam eksistensi, dan realitas ini kita pandang dari dua sudut yang berbeda, pertama kita sebut dengan *al Haqq* (yang nyata=rirel) yakni *Haqq* sebagai esensi dari semua fenomena dan yang

---

<sup>6</sup>Annemarie Schimmell, *Dimensi Mistik dalam Islam*, (Terj: Supardji Djoko, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986), h.271.

<sup>7</sup>A. E. Afifi, *Filsafat Mistik.....*, h.17.

kedua kita sebut dengan *al khalq* yakni sebagai fenomena yang memanifestasikan *esensi*.

Ketiadaan berarti bukan wujud yang relatif dan dipergunakan untuk dunia yang secara potensial ada sebagai ide dalam pengetahuan Tuhan sebelum kenyataan yang tersembunyi (*a`yān al-Ṣabitah*) dari segala sesuatu menjadi aktual dan benar-benar wujud. Tuhan menyebabkan ketiadaan ini untuk mencintai-Nya, yakni dengan - pada setiap “kenyataan yang tersembunyi” atau potensi diberi kemampuan untuk mendapat wujud konkretnya yang Dia limpahkan kepadanya. Istilah ketiadaan untuk menunjuk segala sesuatu yang dalam satu pengertian berarti bukan wujud namun wujud dalam pengertian lainnya, seperti dunia eksternal yang ada sebagai suatu bentuk tetapi bukan suatu *esensi*. Dualisme adalah hasil perhatian terhadap bentuk-bentuk luar segala sesuatu, seperti halnya mata itu dua, akan tetapi cahayanya hanya satu dan tidak dapat dibedakan, maka tubuh para Nabi banyak, akan tetapi Ruh yang menyinari mereka itu sama dan satu.<sup>8</sup>

Bagi Ibn `Arabī, alam semesta adalah penampakan (*tajallī*) Tuhan, dengan demikian segala sesuatu dan segala yang ada di dalamnya adalah *entifikasi*-Nya. Segala sesuatu ada di dalam bentuk Tuhan, Tuhan yang sebelumnya tersembunyi, kemudian memutuskan untuk menyingkap Diri-Nya sendiri,

---

<sup>8</sup>Reynold A. Nicholson, *Jalaluddin Rumi; Ajaran dan Pengalaman Sufi*, (terj: Sutejo, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), h.83.



maka diciptakanlah semua makhluk dalam titah-Nya, hubungan semua ciptaan ini dengan Tuhan ibarat hubungan pantulan dengan cermin atau antara bayangan dan sumber bayangan, yakni alam semesta adalah cerminan bagi Tuhan. Dia ingin memperkenalkan Diri-Nya lewat alam karena Dia adalah harta simpanan yang terpendam (*kanz mahfi*)<sup>9</sup> yang tidak bisa dikenali kecuali lewat alam.

Paham *Wahdat al-Wujūd* adalah paham yang menyatakan bahwa tiada wujud selain Tuhan, hanya ada satu wujud hakiki yaitu Tuhan. Segala sesuatu selain Tuhan tidak ada pada dirinya sendiri, ia hanya ada sejauh menampakkan wujud Tuhan . Alam adalah lokus penampakan diri Tuhan dan manusia sempurna adalah penampakan diri Tuhan yang paling sempurna.<sup>10</sup>

Konsep tentang *tajallī al-Haqq* yang bersifat *mistic filosofis* Ibn `Arabī ini, menyebar dan mempengaruhi sebagian besar pemikiran sufi-sufi dan filosof sesudahnya baik di Dunia Barat maupun Timur. Seperti yang terjadi di Dunia nusantara itu sendiri, pemikiran mistik Ibn `Arabī sangat mempengaruhi para filosof nusantara. Konsep *Wahdat al-Wujūd* Ibn `Arabī yang di dalam Islam Kejawaen dinamakan *manunggaling kawula lan gusti*.

---

<sup>9</sup>Kautsar Azhari Noer, *Ibnu `Arabi* ....., h.150, lihat juga Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi*...,catatan no.36, (dalam *Futūhāt al-Makkiyyah*, 2:232, 2:399 dan 3:167).

<sup>10</sup>Kautsar Azhari Noer *Ibn `Arabī*.....h.143.

Ajaran tentang *Nūr Muhammad* dan *Wahdat al-Wujūd* Ibn `Arabī dibawa masuk oleh Nuruddin ar-Ranirī (nama lengkapnya adalah *syaykh Nuruddin Muhammad bin Ali bin Hasanji bin Muhammad Hamid ar-Raniri al-Quraيسى al-Syafi'I*, lahir di Rander India, (w. 1096 H/1658 M), seorang ulama dari Gujarat yang menetap lama di Aceh pada masa pemerintahan Sultan Iskandar Tsani pada abad ke 17, Pemikirannya tentang Tuhan, terdapat dalam ungkapannya “wujud Allah dan alam Esa”, berarti bahwa alam ini merupakan sisi dari hakikatnya yang bathin yaitu Allah, yang ada hanyalah wujud Allah Yang Esa, alam diciptakan oleh Allah melalui *tajallī*)<sup>11</sup>, selain itu juga ajaran-ajaran *taṣawwūf* Hamzah Fansuri, Ia hidup semasa sultan ‘Ala al-Din Ri’ayat Syah (997-1011 H), ia berasal dari Fansur, pemikirannya tentang *Insan Kamil*, yakni cermin paling sempurna bagi Tuhan adalah manusia sempurna, karena ia memantulkan semua nama dan sifat Tuhan. *Fana* menurutnya yaitu melenyapkan diri, sehingga yang ada pada dirinya hanyalah Tuhan dan seolah-olah menyatu dengan-Nya,<sup>12</sup> ajaran-ajaran *taṣawwūf*-nya juga sangat berpengaruh dan merembes ke dalam kepustakaan Jawa hingga abad ke-19. Agama Islam sangat mudah diterima oleh orang Jawa adalah karena ajarannya yang berbau *mistik*, adanya

---

<sup>11</sup>M. Solihin, *Melacak Pemikiran Taṣawwūf di Nusantara*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005), h.51-52.

<sup>12</sup>Yunasril ali, *Manusia Citra Ilahi*, (Jakarta: Paramadina, 1997), h.183.

kesesuaian antara ajaran *tasawwūf* dengan masyarakat yang bersangkutan, adapun titik kesesuaian itu ada pada paham bahwa manusia dapat bersatu dengan Tuhan (*wahdat al wujud*).<sup>13</sup>

Ajaran atau paham Islam masuk ke Jawa, terutama ke daerah Jawa pedalaman seperti Mataram (wilayah Surakarta dan Yogyakarta) dapat diterima dikarenakan adanya titik kesamaan dengan sistem kepercayaan Jawa yang juga dipengaruhi oleh agama Hindu-Buddha yang telah lebih dahulu datang ke Jawa, dalam menganut agama yang baru, masyarakat Jawa tetap mempertahankan tradisi agama terdahulu.<sup>14</sup> Ajaran atau paham *wahdat al wujud* diramu menjadi ajaran atau paham *manunggaling kawulo gusti* yang dianut masyarakat Jawa dengan bercirikan kejawaan. Pengaruh Islam tersebut, baik yang berkaitan dengan hubungannya antara manusia dengan Tuhan, tampak mencolok dalam karya-karya Ranggawarsita misalnya *Serat Wirid Hidayat Jati*, *Wirid Sopanalaya*, *Wirid Maklumat Jati* dan sebagainya.

Ranggawarsita dilahirkan pada hari Senin Legi tanggal 10 Zulkaidah tahun Be (Jawa) 1728 atau tanggal 15 Maret 1802 Masehi di Kampung Yasadipuran, Surakarta. R. Ng. Ranggawarsita memiliki nama kecil yaitu Bagus Burham. Pada usia 12 tahun Bagus Burham dimasukkan ke Pondok Pesantren

---

<sup>22</sup>Dhanu Priyo Prabowo (et. all), *Pengaruh Islam Dalam Karya-karya R. Ng. Ranggawarsita*, (Yogyakarta: Narasi) h.19.

<sup>23</sup>Dhanu Priyo Prabowo (et. all), *Pengaruh Islam.....* h.19.

Gebang Tinatar, Tegalsari, Ponorogo. Ranggawarsita adalah *pujangga* Jawa yang otoritasnya diakui dan telah menghasilkan banyak karya. Dalam menciptakan karya-karyanya R. Ng. Ranggawarsita tidak bisa lepas dari latar belakang pendidikan agama dan budaya. Pendidikan pesantren sebagai pendukung budaya Islam telah mempengaruhi kepribadian dan pemikiran R. Ng. Ranggawarsita, sementara di lingkungan istana dengan jabatan kepujangan R. Ng. Ranggawarsita mempunyai amanah untuk melestarikan budaya Jawa. R. Ng. Ranggawarsita mencoba memadukan ajaran Islam dan budaya Jawa yang diaplikasikan dalam karya-karyanya diantaranya yaitu, *Serat Sabda Jati*, *Serat Kalatidha*, *Serat Paramayoga*, *Serat Joko Lodhang*, *Serat Wirid Hidayat Jati*, *Serat maklumat Jati*, dan sebagainya.<sup>15</sup>

Konsep *manunggaling kawula gusti* dalam Islam *Kejawen* diuraikan lebih lanjut dalam *Serat Paramayoga* Ranggawarsita sewaktu *Hyang Wisesaning Tunggal* menyatukan diri dengan putranya *Bathara Manikmaya* (bathara guru), dalam hal ini *Hyang Wisesaning Tunggal* mengatakan sebagai berikut:

“kini kamu menjadi tajalli-Ku (kenyataanKu), kamu harus menyadari bahwa aku tidak sama dengan kamu, akan tetapi meliputi kamu. Seumpama bunga kamu rupanya, Aku bau harumnya,. Seumpama madu kamu rupanya, Aku rasa manisnya. Jadi Aku dan kamu bisa

---

<sup>15</sup>Dhanu Priyo Prabowo (et. all), *Pengaruh Islam ...* h. 46.

disebut `roro ning tunggal` (dua tetapi manunggal). Sembahmu kepadaKu, dan rasa takutmu padaKu. Kau telah Ku izinkan memilih mempergunakan semua namaKu, terkecuali satu yang tidak Ku izinkan bagimu, yaitu memakai nama Sang Hyang Wenang. Demikian itu agar tetap ada perbedaan antara Aku dan kamu, agar menjadi tempat puji serta sembahmu kepadaKu. Kamu telah menjadi tajalli-Ku, Aku telah percaya padamu, apa yang kau cipta pasti jadi, segala yang kau kehendaki pasti ada, apa yang kau ingini pasti tiba seketika. Kamu Ku-beri kuasa untuk menjadi raja tiga alam. Ketahuilah bahwa apa yang tersebut tadi sudah tercakup padamu, lantaran kamu telah Ku-beri kuasa untuk merajai semua alam, sebagai tajalli-Ku. Hendaklah kau sadari, bahwa Tuhan itu disebut Gusti, tiada zaman tiada tempat, Dia itu yang menjadikan bumi dan langit serta semua isinya, yang memberi hidup, memberi kesenangan, memberi kepandaian dan kesaktian kepada semua mahluk-Nya, Tuhan itu tidak serupa seperti manusia”<sup>16</sup>

Ungkapan diatas merupakan konsep *tajallī* simbol *manunggal*-nya manusia dengan Tuhan, dan menjadi inti ajaran dalam *serat wirid hidayat jati*. *Tajallī* dalam Jawa diganti dengan istilah *kanyataan*, dan konsep ini memang sejajar dengan ungkapan Jawa, “*jawata ngejawantah dan manungsa titising dewa.*” Paham ini mengarah pada pensifatan Tuhan yang *anthropomorphis*, yakni Tuhan digambarkan mempunyai sifat seperti manusia, dan sebaliknya manusia dilukiskan

---

<sup>16</sup>Simuh, *Mistik Islam Kejawan R. Ng. Ranggawarsita; Suatu Studi Terhadap Serat Wirid Hidayat Jati*, (Jakarta: UI-Press) 1988, h. 63-64.

menjadi Yang Maha Kuasa dan Maha Sempurna seperti Tuhan.<sup>17</sup>

Konsep *Wahdat al-Wujūd* Ibn `Arabī maupun *Manunggaling Kawulo lan Gusti* Ranggawarsita, masing-masing memiliki kelebihan, perbedaan dan persamaan, sejalan dengan warna dan corak kehidupan baik itu Ibn `Arabī yang hidupnya jauh sebelum Ranggawarsita, yakni pada abad ke-10, pemikirannya yang khas dengan corak filsafat murni paripatetik. Sedangkan konsep *manunggaling kawulo lan gusti* dalam Jawa, khususnya Ranggawarsita, lebih cenderung pada sejarah dan tradisi Jawa yang bersinkretik dengan Islam kejawen. Konsep *manunggaling kawulo lan gusti* menurut Ranggawarsita tidak hanya bersifat unik, tetapi juga menarik karena ada titik persinggungan sinkretisme antara tradisi lokal Jawa dengan ajaran mistisisme Islam (*tasawwūf*).

Istilah spiritual sebenarnya bersifat universal, termasuk di dalamnya ajaran tentang *Wahdat al-Wujūd* maupun *manunggaling kawulo lan gusti*, namun demikian pemetaan atau pengkotak-kotakan menjadi berwarna-warna yang menjadi ciri khas yang sering dibawa oleh masing-masing tokoh tertentu, dalam hal ini adalah oleh Ibn `Arabī dalam membahasakan konsep sufi falsafi dan Ranggawarsita dikemudian hari dalam membahasakan sufi Jawa. Keduanya merupakan perwujudan bahwa spiritualitas adalah

---

<sup>17</sup>Simuh, *Mistik Islam Kejawen.....*, h.64.

pengembaraan mencari inti kebenaran yang berruang universal, dimana di setiap daerah memiliki versi kebenaran masing-masing, hal ini juga membuktikan bahwa Islam adalah agama yang membawa rahmat bagi seluruh alam. Ajaran Islam yang terus menyatu dan bersinkretik dengan tradisi Jawa tergambar dalam gaya dan corak pemikiran Ranggawarsita, dan hal ini menarik untuk dikomparasikan dengan konsep yang dibangun oleh Ibn `Arabī dalam menjelaskan konsepnya tentang *manunggaling kawulo lan gusti*.

Keduanya (Ibn `Arabī w. November 1240 M dan Ranggawarsita w. 24 Desember 1873 M), dengan jarak waktu yang sangat jauh, saling menghubungkan satu dari yang lainnya yakni kebenarannya dapat menembus batasan-batasan antara golongan, lintas area dan bahkan menembus ruang ragam agama. Akan tetapi apakah konsep kesatuan wujud dalam format keduanya merupakan hubungan antara Tuhan dengan manusia atautkah hubungan Tuhan dengan alam. Kearifan lokal akan muncul secara otomatis di manapun Islam masuk pada setiap daerah yang juga bergerak secara bersamaan dengan khazanah kedaerahan. Dengan latar belakang yang sama-sama merupakan tokoh besar muslim dan ahli spiritual, apakah dari keduanya konsep kesatuan wujud baik di wilayah pusat tasawwuf masa pertengahan dengan tokohnya Ibn `Arabī maupun di Jawa dengan Ranggawarsita-nya, akan menjadi

sesuatu yang persis atau tidak, karena keduanya juga memiliki kekayaan sumber teks yang sama-sama luar biasa.

Berangkat dari latar belakang diatas, konsep *wahdat al-wujūd* atau *manunggaling kawulo lan gusti* merupakan suatu hal yang menarik untuk dibahas. Oleh karena itu penulis tertarik untuk mengangkat permasalahan tersebut dengan judul: **Konsep *Wahdat al-Wujūd* Ibn `Arabī dan Ranggawarsita (Studi Komparatif)**, disinilah penulis ingin melihat dan mendalami titik perbedaan dan kesamaan kedua tokoh tersebut.

## **B. Rumusan Masalah**

Berdasarkan pemaparan yang penulis ungkapkan pada latar belakang diatas, maka permasalahan yang dibahas dalam penelitian ini adalah sebagai berikut :

1. Bagaimana konsep *Wahdat al-Wujūd* Ibn `Arabī dan *Manunggaling Kawulo lan Gusti* Ranggawarsita?
2. Bagaimana perbedaan dan persamaan konsep *Wahdat al-Wujūd* Ibn `Arabī dan *Manunggaling Kawulo lan Gusti* Ranggawarsita?

## **C. Tujuan dan Manfaat Penelitian**

Berdasarkan rumusan masalah diatas tujuan yang ingin dicapai dalam penelitian ini adalah sebagai berikut :



1. Untuk mengetahui konsep *Wahdat al-Wujūd* Ibn `Arabī dan *Manunggaling Kawulo lan Gusti* Ranggawarsita.
2. Untuk mengetahui perbedaan dan persamaan konsep *Wahdat al-Wujūd* dan *Manunggaling Kawulo lan Gusti* menurut masing-masing tokoh tersebut.

Adapun manfaat yang dapat di ambil dari penelitian ini khususnya untuk peneliti sendiri yaitu semoga dapat lebih memahami pemikiran *Wahdat al-Wujūd* Ibn `Arabī dan *Manunggaling Kawulo lan Gusti* Ranggawarsita, serta dapat mengamalkan pemikiran Ibn `Arabī dan Ranggawarsita dalam kehidupan sehari-hari, sehingga menjadikan pribadi si penulis menjadi pribadi yang lebih mendekatkan diri kepada Tuhan, penuh kesabaran, ikhlas dalam beramal dan memiliki moral sebagaimana ajaran Ibn `Arabī dan Ranggawarsita dalam setiap perkataan, pikiran dan perbuatannya. Secara umum semoga penelitian ini walaupun sedikit dapat menambah pengetahuan wacana tentang kesatuan wujud baik Ibn `Arabī maupun Ranggawarsita bagi yang membacanya. Menambah keimanan dan jalinan persaudaraan sesama umat Islam maupun dengan umat yang berbeda keyakinan, pemikiran, dengan kita sehingga dapat terciptanya kerukunan, keharmonisan dalam kehidupan berbangsa dan beragama. Semoga pemikiran Ibn `Arabī dan Ranggawarsita dapat membawa kebaikan sehingga tidak lagi terjadi saling mencemooh, mengkafirkan atau saling membunuh sesama umat Islam sebagaimana yang terjadi dalam kehidupan Ibn `Arabī.

#### D. Tinjauan Kepustakaan

Untuk menghindari terjadinya penjiplakan, maka penulis akan mengambil beberapa tulisan atau pembahasan yang relevan dengan tema yang disajikan dalam skripsi ini. Sepanjang pengetahuan penulis belum ada penelitian yang memiliki kesamaan dengan judul penelitian dan permasalahan yang penulis teliti. Meskipun ada beberapa literatur yang membahas tentang pemikiran-pemikiran Ibn `Arabī maupun Ranggawarsita seperti berikut ini:

Dalam buku yang berjudul *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita; Suatu Studi Terhadap Serat Wirid Hidayat Jati*, karya Simuh, di mana buku ini awalnya merupakan disertasi yang ditulis dalam penelitiannya terhadap *serat wirid hidayat jati*. Dalam buku ini, Simuh menggunakan metode pendekatan konsep-konsep *falsafah* guna memahami pemikiran, pemahaman dan penjelasan di dalam *serat wirid hidayat jati*. Dijelaskan bahwa pemikiran Ranggawarsita dalam *serat wirid hidayat jati* meliputi ajaran tentang: Tuhan, penciptaan alam, ajaran tentang tuntunan budi luhur, penghayatan *ghayb*, insan kamil dan ajaran tentang rahasia ilmu makrifat, juga ajaran hubungan antara guru dan murid. Kesimpulan dalam buku ini, Simuh lebih banyak mengemukakan pendapatnya untuk mengkritik dan mengkoreksi pendapat Harun Hadiwijaya tentang ajaran yang ada dalam *serat wirid hidayat jati* yang menurut

Simuh, Harun Hadiwijaya kurang teliti dalam memahami *serat wirid hidayat jati*, diantara ajaran tentang adanya dhat disebutkan bahwa “*sedjatine ora ana apa-apa, awit dhoek maksih awang – oewoeng doeroeng ana sawidji-widji, kang ana dingin ikoe ingsoen...*”. Pendapat Harun yang menyatakan bahwa Tuhan adalah *awang-oewoeng* itu sendiri, dibatalkan oleh Simuh bahwa Tuhan bukan *awang-oewoeng*, akan tetapi bahwa tidak ada apa-apa, karena pada waktu masih dalam keadaan kosong (*awang-oewoeng*), belum ada sesuatu, yang ada dahulu hanyalah Aku.

Dalam buku yang berjudul *Ibn `Arabī: Wahdat al-Wujūd dalam Perdebatan*, karya Kautsar Azhari Noer, buku ini berasal dari disertasi yang awalnya berjudul *Wahdāt al-Wujūd Ibn `Arabī dan panteisme*. Dalam buku ini menjelaskan tentang istilah *Wahdāt al-Wujūd* dengan istilah-istilah seperti *panteisme*, *monnisme*, tentang doktrin *Wahdāt al-Wujūd* yang sangat berpengaruh baik dari kalangan pemikir Islam maupun dari pemikir Barat. Perbedaan pendapat tentang pendeskripsian doktrin *Wahdāt al-Wujūd* dan posisi untuk Ibn `Arabī, apakah ia seorang yang *panteistik*, *monnistik* atau juga *monism panteistik*.

Skripsi karya Ani Mulyani, tahun 2001, Mahasiswa Program Studi Aqidah dan Filsafat Fakultas Ushuluddin Institut Agama Islam Negeri Walisongo Semarang dengan judul “*Konsep Hakikat Muhammadiyah menurut al-Hallaj dan Ibnu `Arabi*”, di dalam skripsi ini, berisi uraian tentang asal muasal kejadian penciptaan manusia yang berasal dari satu cahaya yakni cahaya

Muhammad yang sejatinya berasal dari Tuhan. Karena Tuhan adalah sumber cahaya dari segala cahaya, sumber cahaya yang mengacu pada tafsiran surat An-Nuur ayat 35. Dalam skripsi ini menguraikan pemikiran Ibnu `Arabi tentang konsep *Hakikat Muhammadiyah*, dan tidak terfokus pada uraian masalah *Wahdāt al-Wujūd*.

### **E. Metode Penelitian**

Penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*), yaitu metode yang menggunakan cara dengan riset kepustakaan baik melalui membaca, meneliti, memahami buku-buku, majalah maupun literatur lain yang sifatnya pustaka, terutama yang ada kaitannya dengan permasalahan dalam rangka memperoleh data. Dengan kata lain, pengumpulan data ini adalah dengan menelusuri *autome-recover* buku-buku.

Metode adalah cara yang ditempuh peneliti dalam menemukan pemahaman sejalan dengan fokus dan tujuan yang ditetapkan,<sup>18</sup> sedangkan penelitian merupakan usaha memahami fakta secara rasional empiris yang ditempuh melalui prosedur kegiatan tertentu sesuai dengan cara yang ditentukan peneliti. Dengan melihat pokok permasalahan dan tujuan, agar penulisan dalam suatu pembahasan dapat terarah pada permasalahan, maka

---

<sup>18</sup>Maryaeni, *Metodologi Penelitian Kebudayaan*, (Jakarta: Bumi Aksara, 2005), h.58.

dalam penulisan ini penulis menggunakan metode penulisan sebagai berikut:

### 1. Sumber Data

Sebagai langkah pertama sebelum memaparkan jenis penelitian dalam penulisan ini penulis berusaha mengumpulkan data yang berkaitan dengan permasalahan. Adapun data yang berupa sumber primer dan sekunder adalah sebagai berikut:

#### a. Sumber Primer

Sumber primer adalah sumber pokok yang dijadikan bahan-bahan penelitian dalam penulisan ini. Sumber primer merupakan buku-buku yang memberikan informasi lebih banyak dibandingkan dengan buku-buku yang lainnya.<sup>19</sup> Adapun sumber primer dari penelitian ini adalah karya Ranggawarsita yaitu naskah *Serat Wirid Hidayat Jati* yang terkenal dengan gambaran tentang *union mystique* yang diperoleh dari koleksi museum atau perpustakaan Ranggawarsita Semarang Jawa Tengah. Sumber primer yang kedua yaitu buku-buku karya Ibn`Arabī yang berhubungan dengan pembahasan *Wahdāt al-Wujūd* Ibn`Arabī diantaranya *Futuhat Al-Makiyyah* dan *Fushus Al-Hikam*.

---

<sup>19</sup>Winarno Surahman, *Dasar-Dasar Tehnik Research*, (Bandung : Transito, 1975), h.123.

## b. Sumber Sekunder

Sumber sekunder merupakan sumber-sumber lain atau data penunjang yang berkaitan dengan obyek pembahasan, data ini juga bisa disebut sebagai data pendukung atau pelengkap. Sumber sekunder penulis peroleh dari kepustakaan yakni buku-buku yang berhubungan dengan obyek penelitian, terutama karya sastra yang berkaitan dengan Ranggawarsita dan juga Ibn`Arabī, misalnya buku yang berjudul *Filsafat Mistik Ibn `Arabī* karya A. E. Afifi, Ibn`Arabī; *Wahdāt al-Wujūd* dalam perdebatan karya Kautsar Azhari Noor, dan lain-lain.

## 2. Metode Pengumpulan Data

Dalam pengumpulan data penulis menempuh langkah-langkah melalui riset kepustakaan (*library research*), yaitu suatu riset kepustakaan atau penelitian murni.<sup>20</sup> Dan penelitian ini mengkaji sumber-sumber tertulis yang dipublikasikan.<sup>21</sup> Misalnya kitab, buku dan sebagainya yang ada kaitannya dengan yang penulis teliti.

---

<sup>20</sup>Sutrisno Hadi, *Metode Riset*, (Yogyakarta:Fakultas Psikologi Universitas Gajah Mada, 1987), h.9.

<sup>21</sup>Suharsimi Kunto, *Prosedur Penelitian*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1991), h.10.

### 3. Metode Analisis Data

Adapun metode-metode yang dipakai dalam menganalisis data adalah sebagai berikut:

- a. Metode Diskriptif kritis yaitu usaha untuk mengumpulkan dan menyusun suatu data kemudian diadakan analisis interpretasi terhadap data tersebut sehingga memberikan gambaran yang *komprehensif*.<sup>22</sup> Data yang telah dikumpulkan dan disusun selanjutnya dijelaskan dan dianalisa, penjelasan dituangkan dengan dideskripsikansejelas-jelasnya yang disertai dengan analisis secukupnya sehingga didapatkan sebuah gambaran beserta catatan, penjelasan, komentar atau kritik. Metode ini digunakan untuk mendeskripsikan dan menggambarkan konsep *Wahdat al-Wujūd* menurut Ibn `Arabī dan *Manunggaling Kawulo lan Gusti* menurut Ranggawarsita.
- b. Metode Kualitatif merupakan suatu metode penelitian yang temuan-temuannya tidak diperoleh melalui prosedur statistik atau bentuk hitungan lainnya. Metode ini menggunakan metode berfikir induktif dan deduktif. Induktif yaitu mengambil kesimpulan dari hal-hal yang khusus kemudian di tarik pada hal-hal yang bersifat umum, yaitu suatu proses analisis/ cara berfikir yang

---

<sup>22</sup>Nugroho Noto Susanto, *Mengerti Sejarah*, (Jakarta: UI Press, 1985) h.32.

berpijak pada suatu fakta-fakta yang sifatnya khusus dari peristiwa-peristiwa yang kongkrit kemudian ditarik suatu kesimpulan atau generalisasi yang sifatnya umum.<sup>23</sup> Hal ini dimaksudkan untuk mengkaji kedua tokoh yang akan dibahas, dengan dimulai dari hal-hal yang bersifat khusus mengenai segala sesuatu yang berhubungan dengan kedua tokoh tersebut, sehingga bisa ditarik kesimpulan secara umum mengenai pemikiran kedua tokoh tersebut.<sup>24</sup> Sedangkan Deduktif artinya mengambil kesimpulan dalam hal-hal yang umum kemudian di tarik pada hal-hal yang khusus,<sup>25</sup> yaitu suatu proses analisa data yang berangkat dari pengetahuan yang sifatnya umum, kemudian diambil suatu pengertian yang sifatnya khusus, dari data yang ada mengkaji/ mengumpulkan data yang terkait pemikiran kedua tokoh dimulai dari hal-hal yang bersifat umum mengenai segala sesuatu yang berhubungan dengan kedua tokoh tersebut, sehingga bisa ditarik kesimpulan secara khusus mengenai pemikiran kedua tokoh tersebut.

- c. Metode *Content Analisis* (analisis isi) adalah analisa ilmiah tentang isi pesan suatu komunikasi secara teknis,

---

<sup>23</sup>Sutrisno Hadi, *Metodologi Research*, (Yogyakarta: Yayasan Penerbit PSI.UGM:1980), h. 42

<sup>24</sup>Imam Gunawan, *Metode Penelitian Kualitatif*, (Jakarta: PT Bumiaksara, 2003), h.80

<sup>25</sup>Imam Gunawan, *Metode Penelitian.....*,h.80.



*content analysis* mencakup upaya klasifikasi tanda-tanda yang dipakai dalam komunikasi menggunakan kriteria sebagai dasar klasifikasi dan menggunakan teknis analisa tertentu untuk membuat prediksi.<sup>26</sup>Metode ini menganalisis data dengan menggunakan pembahasan yang beranjak dari yang bersifat umum kemudian disimpulkan kedalam pengertian yang lebih khusus. Metode ini penulis gunakan untuk mencoba menjelaskan sosok Ibn `Arabī dan Ranggawarsita dan pemikiran kedua tokoh tersebut, mengenai kesatuan wujud, setelah menjelaskan kedua tokoh dan pemikirannya kemudian dilakukan analisis terhadapnya. Data-data yang ada dianalisis sesuai dengan isinya.

- d. Metode Komparatif adalah usaha untuk memprbandingkan sifat hakiki dalam obyek penelitian sehingga dapat ditemukan secara jelas tentang persamaan dan perbedaan.<sup>27</sup> Komparasi adalah suatu metode yang digunakan untuk menemukan persamaan-persamaan dan perbedaan tentang benda, orang, prosedur kerja, ide-ide, kritik terhadap orang, kelompok, terhadap suatu kerja atau suatu prosedur kerja. Metode ini digunakan untuk mengetahui persamaan dan perbedaan antara konsep

---

<sup>26</sup>Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta: Rake Sarasin, Cet. 7, 1996) , h.49.

<sup>27</sup>Anton Bakker dan Ahmad Charis Zubair, *Metode Penelitian Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1994), h.109.

*Wahdāt al-Wujūd* Ibn`Arabī dan *Manunggaling kawulo lan gusti* Ranggawarsita, dari perbandingan ini sehingga dapat ditemukan persamaan dan perbedaan dari masing-masing pemikiran yakni antara Ibn`Arabī dan Ranggawarsita tentang *Wahdāt al-Wujūd* dan *Manunggaling kawulo lan gusti*.

## **F. Sistematika Penulisan Skripsi**

Secara garis besar, sistematika skripsi ini terdiri dari tiga bagian, yaitu: Bagian muka yang terdiri dari halaman judul, nota pembimbing, halaman pengesahan, halaman motto, halaman kata pengantar, halaman pedoman transliterasi, dan halaman daftar isi. Adapun bagian isi atau batang tubuh karangan terdiri dari:

Bab pertama: Merupakan pendahuluan yang terdiri dari (a) Latar belakang (b) Perumusan masalah, (c) Tujuan dan manfaat penelitian, (e) Tinjauan pustaka, (f) Metode penelitian dan (g) Sistematika penulisan. Bab ini berfungsi sebagai pengantar dan penentuan arah penelitian atau sebagai pedoman pembahasan bab-bab berikutnya.

Bab kedua: Merupakan kerangka teori yakni sebagai landasan teori serta menjadi rujukan dan kerangka berfikir dalam memahami pembahasan-pembahasan pada bab selanjutnya, dalam bagian ini penulis akan mendeskripsikan secara umum mengenai (a) Pengertian *wahdat al wujud*(b) Sejarah kemunculan ajaran *wahdat al wujud*, (c) Tokoh-tokoh yang pemikirannya senada

dengan kesatuan wujud sebelum Ibn `Arabī diantaranya yaitu: al-Hallaj (konsep *Hullûl*), Abû Yazīd Al-Busthāmī (konsep *Ittihād*), Al-Ghazâlī (sumber cahaya; tafsiran Qs. An-Nūr:35), dan Plotinus (*wahdat al wujud*/yang satu dan yang banyak).

Bab ketiga: Merupakan penyajian data dari hasil penelitian, secara khusus akan mengungkap mengenai sosok Ibn `Arabī dan Ranggawarsita. Dalam bab ini akan dibahas mengenai (a) Riwayat hidup, (b) Karya-karyanya dan (c) Pokok pemikiran tentang *wahdat al wujud* Ibn `Arabī dan *manunggaling kawulo gusti* Ranggawarsita.

Bab keempat: Merupakan analisis, yakni analisis terhadap pemikiran Ibn `Arabī maupun Ranggawarsita dalam hubungannya dengan konsep *wahdat al wujud*, yang meliputi dua pokok pembahasan, yakni: (1) perbedaan dan persamaan konsep *wahdat al wujud* dalam pandangan Ibn `Arabī dan Ranggawarsita, dan (2) faktor dan pengaruh pemikiran Ibn `Arabī terhadap Ranggawarsita.

Bab kelima: Merupakan penutup, yang berupa kesimpulan dan saran-saran.

## BAB II

### TINJAUAN UMUM WAHDĀT AL-WUJŪD DAN MANUNGGALING KAWULO LAN GUSTI

Dunia *taṣawwūf* dikenal banyak memiliki konsep tentang *al-Wahdāt* (kesatuan), seperti *Wahdāt al-Wujūd*, *Wahdāt al-Adyān*, *Wahdāt al-Syuhūd*, dan *Wahdāt al-Ummāh*. Konsep ini diperkirakan berawal dari penjabaran *formulasi* kalimat *tauḥīd* :*Lā Ilāha Illallāh*, yang mempunyai implikasi sangat dalam bagi kehidupan umat Islam, sebab kalimat ini merangkum secara universal bagaimana seharusnya manusia hidup memandang diri, manusia dan alam dalam kaitannya dengan Yang Mutlak (Tuhan). Segala sesuatu dipandang sebagai wujud dari karya Tuhan dan fenomena kebesaran-Nya. Bagi seorang sufi tidak apa-apa dan tidak mencintai apapun kecuali Dia. Para sufi bahkan memandang dirinya dan manusia pada umumnya hanya semata-mata sebagai hamba Allah.

Berbicara tentang konsep Yang Satu (*al-wahīd*) dan yang banyak (*al-katsīr*), kalangan sufi memulainya dari konsep *Wahdāt al-Wujūd* (kesatuan wujud), dasar filosofis dalam memahami Tuhan dalam hubungannya dengan alam, karena Tuhan tidak bisa dipahami kecuali dengan memadukan dua sifat yang berlawanan pada-Nya. Bahwa wujud hakiki hanyalah satu, yakni Tuhan *al-Ḥaqq*. Meski wujud-Nya hanya satu, Tuhan menampakkan diri-Nya (*tajallā*) dalam

banyak bentuk yang tidak terbatas pada alam.<sup>1</sup>*Wahdāt al-Wujūd* adalah pendekatan sufi dalam mengekspresikan *tauhid*, bagi para penganutnya, istilah ini adalah *sinonim* dengan *tauhid* yang paling tinggi.<sup>2</sup>

### **A. Pengertian *Wahdāt al-Wujūd* dan *Manunggaling Kawulo lan Gusti***

#### 1. Pengertian *Wahdāt al-Wujūd*

Secara etimologi (bahasa), kata *Wahdāt al-Wujūd* adalah ungkapan yang terdiri dari dua kata yakni *Wahdāt* dan *al-Wujūd*. *Wahdāt* artinya tunggal atau kesatuan, sedangkan *Wujūd* artinya ada, keberadaan atau eksistensi.<sup>3</sup> Secara terminology (istilah) *Wahdāt al-Wujūd* berarti kesatuan eksistensi. Tema sentral pembicaraan *Wahdāt al-Wujūd* adalah mengenai bersatunya Tuhan dengan alam atau dengan kata lain Tuhan meliputi alam, dengan demikian pengertian secara *radix*, kata *Wahdāt al-Wujūd* berarti paham yang cenderung menyamakan Tuhan dengan alam semesta, paham ini mengakui tidak ada perbedaan antara Tuhan dengan makhluk, kalaupun ada maka hanya pada keyakinan bahwa Tuhan itu adalah totalitas, sedangkan makhluk adalah bagian dari totalitas tersebut, dan Tuhan (Allah SWT) menampakkan Diri pada apa

---

<sup>1</sup>Fathimah Usman, *Wahdat Al-Adyan; Dialog Pluralism Agama*, (Yogyakarta:Lkis, 2002), h.16.

<sup>2</sup>Kautsar Azhari Noer, *Ibn `Arabī; Wahdāt al-Wujūd Dalam Perdebatan*, (Jakarta:Paramadina,1995), h.40.

<sup>3</sup>Azyumardi Azra dkk, *Ensiklopedi tasawwūf: III*, (Bandung: Angkasa, 2008), cet.I, h.1437.

saja yang ada di alam semesta, semuanya adalah penjelmaan-Nya, tidak ada sesuatu apapun di alamini kecuali Dia.<sup>4</sup>

Kata *Wujūd*, bentuk *maṣḍar* dari *wajada* atau *wujida*, yang berasal dari akar *w j d*, tidak terdapat dalam al-Quran bentuk *maṣḍar* dari akar yang sama, yang terdapat dalam al-Quran adalah *wūjd* (Qs. 65:6), adapun bentuk *fiʿil* dari akar yang sama banyak terdapat dalam al-Quran (Qs. 3:37, 18:86, 27:23, 93:7, 4:43, 18:69 dan 7:157). Kata *Wujūd* mempunyai pengertian *obyektif* dan juga *subyektif*. Dalam pengertian *obyektif*, kata *Wujūd* adalah *maṣḍar* dari kata *wujida*=ditemukan, biasanya diartikan dalam bahasa Inggris dengan *being* atau *existence*. Sedang dalam pengertian *subyektifnya*, kata *Wujūd* adalah *maṣḍar* dari kata *wajada*, yang berarti menemukan, dan diterjemahkan dalam bahasa Inggris dengan *finding*.<sup>5</sup>

Istilah *Wujūd* yang biasanya diterjemahkan sebagai keberadaan, *eksistensi*, pada dasarnya berarti menemukan, ditemukan, dengan demikian lebih dinamis dari pada *eksistensi* biasa. Maka *Wahdāt al-Wujūd* bukan sekedar kesatuan keberadaan, tetapi juga kesatuan *eksistensialisasi* dan persepsi tindakan itu, istilah ini terkadang menjadi *sinonim* –semu *Syuhūd* (perenungan, penyaksian).<sup>6</sup> ada dua pengertian berbeda

---

<sup>4</sup>Azyumardi Azra dkk, *Ensiklopedi.....*, jilid:III, h.1438.

<sup>5</sup>Kautsar Azhari Noer, *Ibn `Arabī;.....*h.42.

<sup>6</sup>Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik Dalam Islam*, (Terj:Supardi Djoko Damono Dkk, Jakarta:Pustaka Firdaus, 1986), h.275.

yang mendasar dalam memahami istilah *Wujūd*: (1) *Wujūd* sebagai suatu konsep, ide tentang *Wujūd* *eksistensi* (*Wujūd bil ma'nā al-maṣḍari*), dan (2) *Wujūd* yang berarti bisa mempunyai *Wujūd* yakni yang ada (*exist*) atau yang hidup (*subsist*) (*Wujūd bil ma'nā maujūd*).<sup>7</sup>

Kata *Wujūd* dalam sistem Ibn `Arabī digunakan untuk menyebut wujud Tuhan, yaitu satu-satunya wujud adalah wujud Tuhan dan tidak ada wujud selain wujud-Nyayang berarti apapun selain Tuhan tidak mempunyai wujud, akan tetapi pada waktu yang lain Ibn `Arabī juga menggunakan kata wujud untuk menunjuk pada selain Tuhan. Tetapi Ia menggunakannya dalam pengertian *metaforis* (*majāz*) untuk mempertahankan bahwa wujud hanya milik Tuhan, sedangkan wujud yang ada pada alam hakikatnya adalah wujud-Nya yang dipinjamkan kepadanya. Seperti halnya cahaya hanya milik matahari, tetapi cahaya itu dipinjamkan kepada penghuni bumi. Hubungan antara Tuhan dengan alam sering digambarkan seperti hubungan antara cahaya dan kegelapan.<sup>8</sup>

Pada tingkatan tertinggi wujud adalah realitas Tuhan yang *absolute* dan tak terbatas yakni *wājib al Wujūd*. Dalam pengertian ini wujud menandakan *esensi* Tuhan atau hakikat satu-satunya realitas yang nyata disetiap sisi. Sedangkan pada tingkatan terbawah, wujud merupakan *subtansi* yang meliputi

---

<sup>7</sup>A.E. Afifi, *Filsafat Mistis Ibn `Arabī*, (Terj:Sjahir Mawi, Nandi Rahman, Jakarta:Gaya Media Pratama, 1989), h.13.

<sup>8</sup>Kautsar Azhari Noer, *Ibn `Arabī*.....h.43.

segala sesuatu selain Tuhan, dalam pengertian ini wujud menunjuk pada keseluruhan *kosmos*, kepada segala sesuatu yang *eksis*, karena wujud juga dapat digunakan untuk merujuk pada *eksistensi* setiap dan segala sesuatu yang ditemukan dalam jagat raya ini.<sup>9</sup>

## 2. Pengertian *Manunggaling Kawulo lan Gusti*

Secara *etimologi* (bahasa), *Manunggaling kawulo gusti* (Bahasa Jawa) berarti bersatunya hamba dengan Tuhan yakni berasal dari kata *Tunggal*=satu, *manunggal*=bersatu, *kawula*=hamba, *gusti*=Tuhan. Ungkapan-ungkapan lain yang memiliki makna yang serupa adalah *jumbuhing kawulo gusti* (*jumbuh*=sama rupa, sesuai), *pamoring kawulo gusti* (*pamor*=campur), dan *roroning tunggal* (*loroning atunggal*=dua dalam satu). Istilah-istilah *manunggal*, *jumbuh*, *pamor*, dan *roroning atunggal* menunjukkan adanya dua (hamba dan Tuhan) yang berkumpul, menyatu, bersamaan rupa, bersesuaian, bercampur atau berpadu menjadi satu.<sup>10</sup>

Secara *terminology*, *manunggaling kawulo lan gusti* merupakan ungkapan untuk mendeskripsikan paham persatuan hamba dengan Tuhan dalam keruhanian dan kebatinan Jawa,

---

<sup>9</sup>William C. Chittick, *Dunia Imajinal Ibn `Arabī: Kreativitas Imajinasi Dan Persoalan Diversitas Agama*, (Terj:Achmad Syahid, Surabaya:Risalah Gusti, 2001), H.28.

<sup>10</sup>Azyumardi Azra dkk, *Ensiklopedi tasawwūf: II*, (Bandung: Angkasa, 2008), cet.I, h.788.



orang Jawa sendiri menyebutnya “*kawruh kejawen*” (pengetahuan kejawaan) atau “*ngelmu kejawen*” (ilmu kejawaan).<sup>11</sup> Sedangkan pengertian secara *radix* yaitu paham yang melambangkan kesatuan hamba dengan Tuhan, perlambang kesatuan antara rakyat dengan Negara, *curiga manjing warangka* yakni Tuhan masuk (nitis) dalam diri manusia seperti halnya dewa Wisnu nitis dalam diri Kresna.<sup>12</sup>

Pengertian tentang kesatuan hamba dengan Tuhan dalam *mistik*Jawa merupakan puncak kemajuan rohani, ajaran tentang *manunggaling kawulo gusti* ini tercermin dalam sastra Jawa yakni dalam huruf *Carakan Jawa*<sup>13</sup>.disebutkan dalam salah satu *geguritan* (nyanyian), “*hananing cipta rasa karsa datan salah wahyaning lampah, padhang jagade yen nyumurupana, marang gambaraning batara ngaton*” (keberadaan manusia dilengkapi dengan cipta, rasa karsa, tidaklah berlawanan dengan perjalanan kehidupan, manusia akan menemukan keselamatan, manakala ia mampu melihat alam semesta sebagai *manifestasi* kehadiran Tuhan).<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup>Azyumardi Azra dkk, *Ensiklopedi....*, jilid: II, h.788.

<sup>12</sup>Purwadi, Ddk, *Ensiklopedi Kebudayaan Jawa*, (Yogyakarta:Bina Media, 2005), h. 304.

<sup>13</sup>Aksara Jawa, dikenal juga sebagai *Hanacaraka* atau *Carakan* adalah salah satu aksara tradisional Nusantara yang digunakan untuk menulis bahasa Jawa dan sejumlah bahasa daerah Indonesia lainnya seperti bahasa Sunda dan bahasa Sasak.

<sup>14</sup>Suwarno Imam S, *Konsep Tuhan, Manusia, Mistik Dalam Berbagai Kebatinan Jawa*. (Jakarta:Pt. Raja Grafindo Persada, 2005), h.193

Bait dari nyanyian diatas adalah penjabaran dari *carakan jawa* yaitu: “*hananing cipta rasa karsa*, adalah penjabaran dari *ha-na-ca-ra-ka* yang mengandung makna keberadaan (*eksistensi*) manusia didunia dilengkapi dengan pikiran, rasa (perasaan), dan *karsa* (kemauan). *Datan salah wahyaning lampah* adalah penjabaran dari kata *da-ta-sa-wa-la* yang bermakna tidak akan menyalahi hukum kehidupan karena sudah di kodratkan. *Padhang jagade yen nyumurupana* adalah penjabaran dari kata *pa-da-ja-ya-nya* mempunyai makna luas wawasanya dan banyak kesempatannya untuk meraih keselamatan dan kebahagiaan, bila ia mampu merealisasikan rahasia kehidupan alam semesta ciptaan Tuhan. *Marang gamabaraning bathara ngaton* adalah penjabaran dari kata *ma-ga-ba-tha-ngayang* mengandung makna karena alam semesta ini ibarat *manifestasi* (penampakan) kehadiran Tuhan.<sup>15</sup>

Bagian terakhir dari *Geguritan* tersebut sangat jelas menggambarkan ajaran *tajalli*, yang berarti bahwa keberadaan alam semesta ini merupakan perwujudan aspek lahir atau penampakan diri Tuhan (*bathara ngaton*= Dewa atau Tuhan yang menampakan diri). *Geguritan* tersebut juga merupakan perpaduan (*sinkretisme*) antara filsafat *wujudiyah* dalam *martabat tujuh* dengan filsafat *carakan Jawa manunggling kawulo gusti*. Ajaran *manunggaling kawulo gusti* juga terdapat dalam *Serat Centhini* pada bait ke-553 yang berbunyi; ”*suksmo*

---

<sup>15</sup>Suwarno Imam S, *Konsep Tuhan*.....h. 196.

*rimbag wutuh den tingali, sa-usike yo suksmo bloko. Wujude suksmo tan pae. Wus tan kenging binastu, woring jati kawulo lan gusti, moho suci akulo.*”(suksma itu dalam perasaan tampaknya utuh, segala gerak-geriknya adalah ciptaan suksmanya sendiri. Kenyataanya suksma itu tak dapat dibedakan daripada diri pribadi. Sudah tak dapat dielakkan .sebenarnya telah berkumpul hamba dan Tuhan, yaitu Tuhan Maha Besar dan hambaNya.<sup>16</sup>

Paham *manunggaling kawulo gusti* tergambar juga dalam *Serat Dewaruci* yakni ketika sang Bima yang bertubuh besar memasuki tubuh *Dewaruci* yang kecil, awalnya Bima ragu-ragu untuk dapat masuk karena rasanya mustahil untuk bisa masuk, akan tetapi satu kenyataan bahwa Bima dapat masuk, bagi manusia adalah tidak mungkin tetapi karena kehendak Tuhan segalanya akan menjadi mungkin. Setelah sang Bima masuk kedalam tubuh *Dewaruci*, terbuka luas alam kedamaian dan ketenangan jiwa, hal ini disebabkan karena menyatunya Bima dengan sang pencipta.<sup>17</sup> Keadaan terwujudnya *jumbuhing kawulo-gusti* atau *manunggaling kawulo gusti*, yang merupakan gambaran bagi seseorang yang telah mencapai kesempurnaan hidup atau telah sadar arti

---

<sup>16</sup>Suwarno Imam S, *Konsep Tuhan*.....h. 197.

<sup>17</sup>Thomas Wiyasa Bratawijaya, *Mengungkap Dan Mengenal Budaya Jawa*, (Jakarta:Pradnya Paramita, 1997), H.63.

*sangkan paraning dumadi* (mengetahui dan menyadari makna hidup yang sebenarnya).<sup>18</sup>

Paham *manunggaling kawulo lan gusti* pertama kali di bawa oleh Syaikh Siti Jenar (abad ke-16 pada zaman kerajaan Giripura) yang dia sendiri di hukum mati karena mengaku sebagai Tuhan, nasib yang sama juga di alami oleh penganut paham ini seperti Sunan Panggung (pada zaman kerajaan Demak), Ki Bebeluk ( pada zaman kerajaan Pajang) dan Syaikh Amongraga (pada zaman kerajaan Sultan Agung di Mataram).<sup>19</sup>Paham ini dalam kebatinan Jawa lebih merupakan *sinkretisme* antara paham *mistik* Islam yang *heterodoks* dengan tradisi dan kebudayaan *spiritual kejawen* yang Hindu yang kemudian melahirkan paham *sangkan paraning dumadi* (darimana dan akan kemana hidup ini).<sup>20</sup>

## B. Sejarah kemunculan *Wahdāt al-Wujūd*

Doktrin tentang *Wahdāt al-Wujūd* selalu dihubungkan dengan Ibn `Arabī, karena Ia dianggap sebagai pendirinya. Meskipun doktrin *Wahdāt al-Wujūd* dihubungkan dengan aliran Ibn `Arabī, doktrin yang kira-kira sama atau senada denganya telah diajarkan oleh beberapa sufi jauh sebelum Ibn `Arabī. Adapun Ibn `Arabī sendiri tidak pernah menggunakan istilah *Wahdāt al-Wujūd*,

---

<sup>18</sup>Thomas Wiyasa Bratawijaya, *Mengungkap.....*h.63.

<sup>19</sup>Suwarno Imam S, *Konsep Tuhan.....*h. 194.

<sup>20</sup>Azyumardi Azra dkk, *Ensiklopedi.....*,jilid:II, h.798.

dianggap sebagai pendiri *Wahdāt al-Wujūd* dikarenakan ajaran-ajarannya yang mengandung teori ide tentang *Wahdāt al-Wujūd*.<sup>21</sup>

Jauh sebelum perkembangan *mistisisme* Islam (*taṣawwūf*), para filosof klasik sudah terlebih dulu membicarakan tentang yang satu, *wājib al Wujūd* (Tuhan), *pluralisme* maupun *dualisme* hubungan antara Tuhan dengan alam. Al-Kindī (wafat 873 M), menurutnya Tuhan hanya satu, dan tidak ada yang serupa dengan Tuhan. Tuhan Maha Esa, selain dari Tuhan semuanya mengandung arti banyak. Tuhan adalah *wujūd* yang sempurna dan tidak didahului *wujūd* lain. Wujud-Nya tidak berakhir, sedangkan *wujūd* lainnya disebabkan *wujūd*-Nya.<sup>22</sup> Hakekat Tuhan adalah *wujūd* yang benar (*al-Ḥaqq*) adalah satu-satunya sebab, bukan yang asalnya tidak ada kemudian menjadi ada. Ia selalu mustahil tidak ada, Ia selalu ada dan akan selalu ada. Oleh karenanya Tuhan adalah *wujūd* sempurna yang tidak didahului oleh *wujūd* lain, tidak berakhir *wujūd*-Nya dan tidak ada *wujūd* kecuali dengan-Nya.<sup>23</sup>

Ibnu Sina (wafat 1027 M), dalam filsafat *wujūd*-nya, segala yang ada ia bagi pada tiga tingkatan sebagai berikut: (1) *Wajib al-wujūd*, *esensi* yang mesti mempunyai *wujūd*. Disini esensi tidak bisa dipisahkan dari *wujūd*; keduanya adalah sama dan satu. Esensi ini tidak dimulai dari tidak ada, kemudian berwujūd, tetapi

---

<sup>21</sup>Kautsar Azhari Noer, *Ibn `Arabī; Wahdātal-Wujūd* ....h.35.

<sup>22</sup>Hasyimyah Nasution, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2015), h. 19

<sup>23</sup>Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), h. 77

Ia wajib dan mesti berwujud selama-lamanya. Lebih jauh Ibn Sina membagi *wajib al-wujûd* ke dalam *wajib al-wujûd bi dzati* dan *wajib al-wujûd bi ghairihi*. kategori yang pertama ialah yang *wujûd*-Nya dengan sebab *dzat*-Nya semata, mustahil jika diandaikan tidak ada. Kategori yang kedua ialah *wujûd* yang terkait dengan sebab adanya sesuatu yang lain di luar *dzat*-nya, (2) *Mumkin al-wujûd*, *esensi* yang boleh mempunyai *wujûd* dan boleh pula tidak berwujud. Dengan kata lain, jika ia diandaikan tidak ada atau diandaikan ada, maka ia tidaklah mustahil, yakni boleh ada dan boleh tidak ada. *Mumkin al-wujûd* jika dilihat dari dari segi esensinya, tidak harus ada dan tidak harus tidak ada karenanya ia disebut dengan *mumkinal-wujûd bi dzatî*. Ia pun dapat pula dilihat dari sisi lainnya sehingga disebut *mumkin al-wujûd bi dzatihi* dan *wajib al-wujûd bi ghairihi*. Jenis *mumkin* mencakup semua yang ada, selain Allah, (3) *Mumtani' al-wujûd*, *esensi* yang tidak dapat mempunyai *wujûd*, seperti adanya sekarang ini juga *kosmos* lain selain *kosmos* yang ada ini.<sup>24</sup>

Hanya Tuhan saja yang memiliki *wujûd* Tunggal, secara mutlak, sedangkan segala sesuatu yang lain memiliki kodrat yang mendua. Tuhan sebagai sebab pertama, Ia bebas materi, Esa, dan Tunggal dalam segala hal. Ia tidak memiliki *genus* dan *deferensia*, dua unsur wajib dari sebuah definisi, oleh karena itu tidak ada definisi baginya, yang ada hanya nama. Bersifat *imateriil*, Ia murni

---

<sup>24</sup>Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam; Filosof dan Filsafatnya*, (Jakarta: Rajawali Press,2017), h. 96-97

baik, karena hanya dalam materilah sumber segala kekurangan, terletak kejahatan (keburukan). Tuhan adalah yang dicintai dan pecinta, yang disenangi dan yang menyenangkan, Ia adalah Keindahan tertinggi karena tidak ada Keindahan yang lebih tinggi daripada menjadi intelek murni, jauh dari segala kekurangan. Adanya segala makhluk, dapat dibenarkan pendapatnya sebagai bukti tentang adanya Tuhan. Tuhan adalah sebab yang efisien dari alam, tidak didahului oleh waktu. Dengan kata lain, hubungan antara sebab dan akibat dan dari manapun sebab itu, datangnya akan sampai kepada Allah sebagai sebab, bertindak dalam alam yang bergerak terus-menerus dalam wujudnya yang ada, sebagai sebab dirinya sendiri atau dibutuhkan oleh yang lain.<sup>25</sup>

Perkembangan mistisisme Islam yakni pada awal abad ke-7, yaitu munculnya sufi-sufi yang mengabdikan diri mereka bagi kesucian hidup (*warā`*), ketekunan beribadah (*khusyū`*) dan perenungan (*fikr*) terhadap keadaan manusia dan hubungannya dengan Tuhan-nya, mereka menjahui kemegahan duniawi, semisal Hasan Al-Bashri (w.728) dengan konsep nya *Khaûf* dan *Raja`*, dan salah satu tokoh *ascetic* perempuan yang tak terlupakan sampai hari ini, yaitu Rābi`ah Al-‘Adawiyah (w.801), dialah yang pertama kalinya yang memperkenalkan konsep tentang cinta ilahi sebagai sendi utama bagi kehidupan keagamaan, suatu ketika, ia ditanya tentang apakah dia mencintai Tuhan atau membenci setan, Rabiiah-pun menjawab “*cintaku kepada Tuhan telah memenuhi*

---

<sup>25</sup>Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat.....* h. 136

*segenap hatiku, sehingga tak tersisa lagi ruang untuk mencintai atau membenci selain-Nya.*<sup>26</sup>

Pada abad berikutnya, pusat gerakan *mistis* ini berpindah ke Baghdad dan beberapa figur terkemuka pada awal sejarah *sufisme*, diantaranya yaitu Al-Muḥāsibī (w.857), Ibn Abi Dunya (w.894), Ma`rūf Al-Karkhi (w.815) dan Abū Qāsim Al-Junaid (w.911). *mistisisme* Al-Muḥāsibī didasarkan pada dua pilar yaitu menghisab diri sendiri (*muhāsabah*) dan kesedihan menanggung derita dan musibah demi Tuhan, kekasih utamanya. Ujian keimanan yang sejati menurutnya yaitu kerelaan untuk mati dan ketabahan (*shabr*) menanggung penderitaan yang sangat menderita, Al-Junaid (murid Al-Muḥāsibī), Al-Saqati (w.870) dan Abū Ḥafs Al-Ḥaddād (w.873) sangat berpengaruh dalam perkembangan *mistisisme* Islam, pemikiran Al-Muḥāsibī ditandai oleh rasa (*sense*) yang tinggi akan *transendensi* dan keesaan Tuhan, *esensi* kehidupan manusia adalah keinsafan hamba atas jarak yang terbentang antara Tuhan dan dirinya, ia menyebut keinsafan ini sebagai pemisahan (*ifrād*) yang abadi dari yang *fanā'*, sekaligus sebagai pengakuan atas keesaan Tuhan (*tauḥid*).<sup>27</sup>

Ma`rūf Al-Karkhi (w.200/815), seorang sufi terkenal di Baghdad yang hidup empat abad sebelum Ibn `Arabī, dianggap pertama kali yang mengungkapkan *syahadat* dengan kata-kata “tiada sesuatupun dalam wujud kecuali Allah”, Abū al-‘Abbās

---

<sup>26</sup>Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis*, (Terj: Zaimul Am, Bandung: Mizan, 2001), H.85.

<sup>27</sup>Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat*..... H.86.



Qassāb (abad ke 4/10) mengungkapkan kata-kata yang senada:”tiada sesuatupun dalam dua dunia kecuali Tuhanku, segala sesuatu yang ada (*maujudāt*) segala sesuatu selain wujud-Nya adalah tiada (*ma`dûm*)”. Sedangkan Al-Qûnawī menggunakan istilah *wahdāt al-wujûd* untuk menunjukkan bahwa keesaan Tuhan, dan tidak mencegah keanekaan penampaknya. Meskipun Esa dalam Zat-Nya atau dalam hubungannya dengan *tanzîh*-Nya, wujud adalah banyak dalam penampaknya atau dalam hubungannya dalam *tasybîh*-Nya.<sup>28</sup>

Sufi lain sebelum Ibn `Arabī yang lebih kurang mengemukakan pernyataan-pernyataan yang dianggap mengandung doktrin *wahdāt al-wujûd* ialah Abû Hāmid Al-Ghazālī (w.505 H/1111 M),<sup>29</sup> dalam salah satu karyanya ia berkata”sesuatu yang *maujud* dengan sebenar-benarnya adalah Allah SWT, sebagaimana cahaya yang sebenar-benarnya adalah Allah SWT”,”tidak ada wujud kecuali Allah dan wajahNya, dengan itu pula, maka segala sesuatu binasa kecuali wajahNya secara *azali* dan abadi”<sup>30</sup>

Tokoh yang kiranya paling berperan dalam mempopulerkan istilah *wahdāt al-wujûd* adalah Taqī al-Dīn Ibn Taimiyyah (w.728 H/1328 M), ia adalah pengecam keras Ibn `Arabī dan pengikutnya, sejak zaman Ibn Taimiyyah dan

---

<sup>28</sup>Kautsar Azhari Noer, *Ibn `Arabī.;wahdāt al-wujûd* .....H.34-36.

<sup>29</sup>Kautsar Azhari Noer, *Ibn `Arabī.;wahdāt al-wujûd* .....H.35.

<sup>30</sup>Imam Al-Ghazali, *Misykāt Al-Anwār*, (Terj:Muhammad Bagir, Bandung:Mizan, 1984), H.39.

seterusnya, istilah *wahdāt al-wujūd* secara umum digunakan untuk menunjukkan seluruh doktrin yang diajarkan Ibn `Arabī dan para pengikutnya. Pengertian *wahdāt al-wujūd* menurut Ibn Taimiyah berbeda dengan pengertian *wahdāt al-wujūd* Ibn `Arabī. Menurut Ibn Taimiyyah *wahdāt al-wujūd* adalah penyamaan Tuhan dengan alam, perbedaannya dengan Ibn `Arabī ialah bahwa dia tidak melihat aspek *tanzīh* dalam ajaran yang sama, dia hanya melihat dari sisi *tasybīh* dalam ajaran Ibn `Arabī. Padahal kedua aspek (*tanzīh* dan *tasybīh*) ini berpadu menjadi satu dalam ajaran Ibn `Arabī.<sup>31</sup>

Melalui sufi dari Gujarat, India, Muhammad ibn Fadl Allāh al-Burhanpūrī (w. 1029), ajaran tasawuf Ibn `Arabī menyebar di Asia Selatan. Di sini, tasawuf Ibn al-`Arabī diulas dan diperkenalkan oleh sejumlah ulama sufi seperti Hamzah Fansūrī, Syams al-Dīn al-Sumatrānī, `Abd al-Shamad al-Fālimbānī, Dawūd al-Fathānī, Muhammad Nafīs al-Banjārī, dan yang lainnya<sup>32</sup>

Dalam studi modern di Barat, doktrin ini lebih dikenal dengan istilah *panteisme*, *monism*, *monism panteistik*, dimana dalam dunia kejawaan istilah *wahdāt al-wujūd* mempunyai arti yang sama dengan *manunggaling kawulo lan gusti* (bersatunya hamba dengan Tuhan), *pamoring kawulo lan gusti*, *jumbuhing kulo lan gusti*. Istilah *wahdāt al-wujūd*, maupun istilah *manunggaling kawulo gusti* (dalam bahasa Jawa) mempunyai arti yang sama

---

<sup>31</sup>Kautsar Azhari Noer, *Ibn `Arabī; wahdāt al-wujūd* ....h.40.

<sup>32</sup>Yunasril, Ali, *Manusia Citra Ilahi; Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn `Arabī Oleh Al-Jillī*(Jakarta: Paramadina, 1997), h.20.

yakni kesatuan *eksistensi* (bersatunya antara Tuhan dengan hamba).

### C. Konsep *Ittihād* Abû Yazîd Al-Busthâmi

#### 1. Biografi Abû Yazîd Al-Busthâmi

Abû Yazîd Al-Busthâmi lahir di Busthâm bagian Timur laut Persia pada tahun 188-261 H/874-947 M, nama lengkapnya adalah Abû Yazîd Thaifûr bin Isa bin Adam bin Syurûsyân, semasa kecilnya Ia di panggil Thaifûr, kakeknya Syurûsyân yang menganut ajaran Zoroaster yang memeluk Islam.<sup>33</sup> Ia disebut-sebut sebagai sufi yang pertama kali memperkenalkan paham *fana'* dan *baqa'*,<sup>34</sup> sebelum Ia mendalami *taṣawwûf*, Ia mempelajari ilmu *Fiqh* terutama Mazhab Hanafi, Ia memperingatkan manusia agar tidak terpedaya dengan seseorang sebelum melihat bagaimana ia melakukan perintah dan meninggalkan larangan Tuhan. Al-Busthâmi belajar *taṣawwûf* dibawah bimbingan seorang guru India , Abû Alî al-Sindî, dan darinya Ia belajar mengenai rahasia ajaran peniadaan diri.<sup>35</sup>

Semenjak masa Al-Busthâmi, ajaran *sufisme* lebih condong kepada kosepsi kesatuan wujud (*union mistik*), dimana

---

<sup>33</sup> Abdul Halim Mahmud, *Maha Guru Para Sufi: Kisah Kearifan Abû Yazîd Al-Busthâmi*, (Jakarta: Hikmah, 2002), h.1-3.

<sup>34</sup> Sulaiman Al-Kumayi, *Ma'Rifatullah; Pesan-Pesan Sufistik Panglima Utar*, (Semarang: Walisongo Press, 2008), h.105.

<sup>35</sup> Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat.....* h.87.

inti dari ajaran ini adalah bahwa dunia fenomena ini hanyalah bayangan dari realitas yang sesungguhnya yaitu Tuhan, satu-atunya wujud yang hakiki hanyalah wujud yang merupakan dasar dan sumber kejadian dari segala sesuatu. Tuhan adalah wujud yang tidak dapat dipertelakan dan tidak dapat dilekati sifat-sifat, dunia adalah bayangan yang keberadaannya tergantung pada wujud Tuhan, sehingga realitas wujud ini hakikatnya tunggal. Atas dasar pemikiran tentang Tuhan yang demikian inilah, alam (termasuk manusia) merupakan *radiasi* dari hakikat ilahi. Dalam diri manusia terdapat unsur-unsur ke-Tuhanan. Sejumlah besar celotehan *mistis* Al-Busthāmi menyangkut konsep kasmaran (*sikr*), hasrat *mistis* (*wajd*) dan penyatuan diri dengan Tuhan (*Ittihād*).<sup>36</sup>

## 2. *Fanā* dan *baqā* Abū Yazīd Al-Busthāmi

Apabila seorang sufi telah berada dalam keadaan *fanā*, maka pada saat itu dia telah dapat menyatu dengan Tuhan, sehingga *wujudiyah*nya kekal (*baqa`*), didalam perpaduan itu, ia menemukan hakikat jati dirinya sebagai manusia yang berasal dari Tuhan, dalam ajaran *ittihād*, yang dilihat hanya satu wujud meskipun sebenarnya ada dua wujud yaitu Tuhan dan manusia., karena yang dilihat dan dirasakan hanya satu wujud. Dalam suasana seperti ini mereka merasa bersatu dengan Tuhan, suatu tingkatan dimana antara yang mencintai dan yang dicintai telah menjadi satu sehingga salah satu memanggil yang

---

<sup>36</sup>Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat*..... H.87.

lain dengan kata-kata “hai Aku” dan dalam keadaan *fana* ini sufi yang bersangkutan tidak mempunyai kesadaran lagi sehingga ia berbicara atas nama Tuhan.<sup>37</sup>

Menurut Al-Busthāmi, manusia hakikatnya *se-esensi* dengan Allah, dapat bersatu dengan-Nya apabila Ia mampu meleburkan *eksistensi* (keberadaanya) sebagai suatu pribadi sehingga ia tidak menyadari pribadinya (*fana’an-nafs*). *Fana’an-nafs* adalah hilangnya kesadaran kemanusiaannya dan menyatu dengan *Iradah* Allah, dan bukan tubuhnya yang menyatu dengan dzat-Nya. Apabila seseorang telah mencapai *fana* pada tahap akhir, ia akan secara totalitas lupa terhadap segala sesuatu yang sedang terjadi padanya, hatinya sudah tidak lagi terisi oleh kesan apapun yang ditangkap oleh panca indera.<sup>38</sup> Ketika dalam keadaan *ittihād*, ia akan mengucapkan kata-kata ganjil (*shatahāt*) seperti: “Tuhan berkata: semua mereka kecuali engkau, adalah makhluk-Ku, Aku pun berkata: Aku adalah Engkau, Engkau adalah Aku”<sup>39</sup>

Selanjutnya Al-Busthāmi juga berkata: “tidak ada Tuhan melainkan Aku, sembahlah aku, maha suci aku, maha suci aku, maha besar aku, aku tahu pada tuhan melalui diriku, hingga aku hancur, kemudian aku tahu padanya, maka aku pun

---

<sup>37</sup>Sulaiman Al-Kumayi, *Ma`Rifatullah*..... H.105.

<sup>38</sup>[Http://:Sufiroad.Blogspot,Com/Search/Label/Spiritualitas Sufi](http://Sufiroad.Blogspot,Com/Search/Label/Spiritualitas%20Sufi).

<sup>39</sup>Harun Nasution, *Falsafah Dan Mistisisme Dalam Islam*, (Jakarta:Bulan Bintang, 1978), H.85.

*hidup*”.<sup>40</sup> Dari ungkapan tersebut, kita memahami bahwa *fana*’ dan *baqa*’ dicapai setelah melewati *ma`rifat* yaitu tahap dimana seorang sufi melihat Tuhan dengan mata yang ada dalam hati sanubarinya. Pengalaman sufi inilah yang disebut dalam istilah *taṣawwûf* dengan *fana*’. Setelah merasa hancur dalam Tuhan ia merasa hidup dan tinggal bersama Tuhan, pengalaman terus hidup dan tinggal bersama ini selanjutnya yang disebut dengan *baqa*’, sehingga yang tersisa hidup didalam dirinya hanyalah Tuhan semata.<sup>41</sup>

Faham *ittihād* ini selanjutnya menjadi landasan munculnya faham *hullûl* (al-Hallaj) dan juga *wahdāt al-wujûd* (Ibn `Arabī). Meskipun demikian terdapat perbedaan antara *ittihād* dan juga *hullûl* yakni dalam *ittihād* yang dilihat hanya satu wujud sedangkan dalam faham *hullûl* yang dilihat yaitu dua wujud (*dualism*), kemudian sampai pada faham *wahdāt al-wujûd*, bahwa segala wujud berasal dari satu wujud yaitu Tuhan, dalam *wahdāt al-wujûd* bukan hanya hubungan antara manusia dengan Tuhan tetapi hubungan antara Tuhan dengan alam.

#### D. Konsep Hullûl al-Hallaj

---

<sup>40</sup>Sulaiman Al-Kumayi, *Ma`Rifatullah*..... H.105

<sup>41</sup>Sulaiman Al-Kumayi, *Ma`Rifatullah*..... H.106.

## 1. Biografi al-Hallaj

Nama lengkapnya adalah Abûal-Mûghits al-Hasan Ibn Manshûr Ibn Muḥammad al-Baidhawi. Sebutan Al-Hallaj yang berarti pemintal, dinisbatkan pada ayahnya yang bekerja sebagai pemintal benang kapas dan wol yang berada di Kota Tustar, salah satu kotadekat Baidha, Persia. Julukan lengkapnya adalah *al-Hallaj al-Asār*, Al-Hallaj lahir pada tahun 244 H/ 858 M, dan ada yang mengatakan ia adalah keturunan Abu Ayyub, sahabat dekat Nabi Muhammad Saw.<sup>42</sup>

Al-Hallaj telah banyak bergaul dengan para sufi kenamaan, dan di usianya yang ke 16 tahun, dia berguru kepada sufi terkenal waktu itu, sahal ibn Abdullah al-tusturi. Setelah dua tahun belajar dan berlatih, pada tahun 262 H/867 M, dia pergi ke bashrah bersama dengan guru-gurunya, Tusturi, Amr al-Makki, dan Abu Qasim al-Junaid. Pergaulanya dengan amr al-makki berlangsung selama 18 tahun , yang akhirnya berpisah setelah amr tidak senang al-Hallaj menikahi anak gadis dari seorang sufi lain, Abu Ya`Qub al-Aqta pada tahun 264 H/ 878 M.<sup>43</sup>

Pada tahun 284-289 H/ 988-903 M, ia mengadakan pengembaraan ke Negara-negara timur yakni ke India, Turkistan, Azwaz, Persi, Khurasan dan Turfan, untuk berdakwah dan menulis buku. Selanjutnya di tanah yang pernah

---

<sup>42</sup>Fathimah Usman, *Wahdat Al-Adyān* .....H.19.

<sup>43</sup>Fathimah Usman, *Wahdat Al-Adyān* ...H.20.

ia datang seperti Gujarat, Hindia, Parsi dan Turki, muncul karya-karya dan puisi ajaran-ajarannya. Bahkan tidak sedikit para seniman dan sufi yang secara sengaja mencari inspirasi dari kisah hidup al-Hallaj untuk karya-karya mereka, seperti yang dilakukan Jalaludin Rumi, Ruzbihan Baqli dari Shiraz, Fariduddin Al-Attar dan Shalah Abd Al-Sabur.<sup>44</sup>

## 2. *Dualisme* al-Hallaj

Ajaran al-Hallaj yang berbicara tentang *taṣawwūf* ada tiga yaitu : penjelmaan Tuhan ke dalam diri manusia (*Hullūl*), asal-usul kejadian alam semesta dari *Nūr Muḥammad* (cahaya Muḥammad) dan konsep kesatuan agama (*Waḥdat al-Adyān*). *Hullul* yaitu keadaan kerasukan Tuhan atau Tuhan menitis pada diri seseorang yang telah mampu menyatu dengannya. Keadaan ini terjadi dikarenakan dalam diri manusia terdapat dua potensi sifat dasar yakni unsure *nasūt* (sifat kemanusiaan) dan unsurlahūt (sifat ketuhanan).<sup>45</sup> *Hullūl* adalah faham yang bahwa Tuhan memilih tubuh-tubuh manusia tertentu untuk mengambil tempat di dalamnya, setelah sifat-sifat kemanusiaan yang ada di dalam tubuhnya di hilangkan.<sup>46</sup> Sesuai dengan firmanNya:

*“(ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada malaikat :”sesungguhnya Aku akanmenciptakan manusia dari tanah. Maka apabila telah Kusempurnakan kejadiannya dan Kutiupkan*

---

<sup>44</sup>Fathimah Usman, *Waḥdat Al-Adyān* ...H.22.

<sup>45</sup>Fathimah Usman, *Waḥdat Al-Adyān* ....H.36.

<sup>46</sup>Harun Nasution, *Falsafah Dan Mistisisme*.....H.88.



*kepada ruh-Ku, maka hendaklah kamu tersungkur dan bersujud kepadanya*”.<sup>47</sup>

Teori *lahūt* dan *nasūt* ini , berangkat dari pemahaman tentang proses kejadian manusia, al-Hallaj berpendapat bahwa adam diciptakan sebagai copy dari dirinya-*shurah min nafsih*- dengan segenap sifat dan kebesarannya. Bagi al-Hallaj titik tolak keadaan ini pada diri manusia ada dalam cinta, manusia mencintai Tuhannya, dan Tuhan pun akan mencintai manusia. Seperti dalam puisi indahya:<sup>48</sup>

“aku yang kucinta

Dan yang kucinta aku pula

Kami dua jiwa padu jadi satu

Dan jika kau lihat aku

Tampak pula dia dalam pandanganmu

Dan jika kau lihat dia

Kami dalam pandanganmu tampak nyata.

Bagi al-Hallaj, cinta ketuhanan bukan sekedar kepatuhan, akan tetapi:”cinta berarti bahwa kau tetap berdiri di depan kekasihmu, ketika kau tidak menyangsang sifat-sifat lagi dan ketika penyifatan datang dari penyifatanNya saja”.<sup>49</sup> Ketika terjadi hullul dalam diri manusia, Allah menjadi pendengaran, penglihatan, tangan dan kaki yang dipergunakan untuk mendengar, melihat, memegang dan berjalan, artinya yaitu

---

<sup>47</sup>Qs. Shaad , (XXXVVI:71-72)

<sup>48</sup>Fathimah Usman, *Wahdat Al-Adyān* ...h.37.

<sup>49</sup>Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik*.... h.72-73.

semua yang ada dikehendaki atas perintah Tuhan, maka semua aktivitas manusia adalah aktivitas-Nya, dan semua urusan adalah urusan-Nya.<sup>50</sup>

Dalam salah satu *sa`irnya* dalam keadaan *hullūl*,<sup>51</sup> jiwaMu disatukan dengan jiwaku sebagaimana anggur disatukan dengan air suci, dan jika ada sesuatu yang menyentuh Engkau ia menyentuh aku pula, dan ketika itu dalam tiap hal Engkau adalah Aku”.<sup>51</sup>” Aku adalah rahasia yang Maha benar, Aku bukanlah Yang Maha benar, Aku hanyalah yang Benar, bedakanlah antara Kami”<sup>52</sup>

Akan tetapi konsep *Hullūl* al-Hallaj bersifat kontradiktif, berciri *figurative* bukan riil, menurutnya manusia yang di ciptakan Allah sesuai dengan citra-Nya adalah tempat *teofani* Tuhan (*tajallī al-ilāhi*), jadi ia berhubungan dengan tanpa berpisah dari-Nya, tetapi *teofani* Allah kepada hamba-Nya atau munculnya dari segi citra-Nya kepada manusia ini berarti terjadinya hubungan dengan manusia secara riil-indrawi, sehingga hubungan tersebut hanya sekedar kesadaran psikis yang berlangsung dalam kondisi *fana*’, atau ketika terlebarnya nasut dalam lahut.<sup>53</sup> Karena pada hakikatnya yang mengucapkan kalimat *shatahāt* tersebut adalah Tuhan melalui lidah al-Hallaj, itu sebabnya terdapat dualitas dalam ajaran-ajaran al-Hallaj.

---

<sup>50</sup>Fathimah Usman, *Wahdat Al-Adyān*...h.38.

<sup>51</sup>Harun Nasution, *Falsafah Dan Mistisisme*.....h.90.

<sup>52</sup>Harun Nasution, *Falsafah Dan Mistisisme*.....h.9.

<sup>53</sup>Fathimah Usman, *Wahdat Al-Adyān* ...h.40.

## E. Konsep pancaran cahaya al-ghazali

### 1. Biografi al-ghazali

Al- Ghazâlî nama lengkapnya adalah Abû Hâmid Muhammad ibnu Ahmad Al-Ghazâlî Al-Thûsi, ia adalah seorang Persia. Dia dilahirkan pada tahun 450 H/1058 M, di Thûs, provinsi Khurasan, sekarang menjadi Republik Islam Iran. Dengan demikian Ia keturunan asli.<sup>54</sup>Nama Al-Ghazâlî kadang-kadang diucapkan Al-Ghazzâlî (dua z). Kata ini berasal dari *Ghazzâl*, artinya tukang pintal benang, karena pekerjaan ayahnya adalah pemintal benang wol. Sedangkan Al-Ghazâlî, dengan satu z, diambil dari kata ghazalah, nama kampung kelahiran Al-Ghazâlî, yang terakhir inilah yang banyak dipakai.<sup>55</sup>

Ayahnya Al-Ghazâlî adalah seorang fakir harta tetapi kaya spiritual. Ayah Al-Ghazâlî bekerja keras memproduksi benang tenun dan selalu berkhidmat kepada tokoh-tokoh agama dan ahli fiqh di berbagai majlis dan *khalwat* mereka.<sup>56</sup>Ia meninggal dunia ketika Al-Ghazâlî beserta saudaranya masih kecil. Akan tetapi, sebelum wafatnya ia telah menitipkan kedua anaknya itu kepada seorang tasawuf untuk dibimbing dan

---

<sup>54</sup>Sirajudin Zar, *Filsafat Islam:Filosof dan Filsafatnya*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2004), h 155

<sup>55</sup>Ajat Sudrajat, *Kritik Al-Ghazali Terhadap Ketuhanan Isa*, (Ponorogo: STAIN Ponorogo Press,2009), h. 17

<sup>56</sup>Thaha Abdul Baqi Surur, *Alam Pemikiran Al- Ghazali*, (Solo: CV. Pustaka Mantiq,1993), h. 17

dipelihara.<sup>57</sup> Al-Ghazâlî lahir dari keluarga yang ta'at beragama dan hidup sederhana. Pendidikannya dimulai dengan belajar Al-Qur'an pada ayahnya sendiri. Sejak kecil telah tampak pada Muhammad Al-Ghazâlî tanda-tanda kepintaran dan kecerdasannya. Pikirannya yang hidup dan imajinasinya yang luas benar-benar mendorongnya untuk keluar dari cakrawala *fiqh* yang sempit. Dalam usia yang relatif remaja Al-Ghazâlî telah menampakkan ketidak puasannya terhadap dalil-dalil para ahli *fiqh* yang penuh tambalan.<sup>58</sup>

Al-Ghazâlî hidup pada masa pemerintahan Bani Abbasiyah, sebuah kekuasaan yang berdiri diatas puing-puing reruntuhan Daulah Bani Umayyah, setelah para pembesar Abbasiyyah berjuang dibawah tanah kurang lebih 50 tahun. Kekhalifahan Abbasiyyah berdiri setelah terbunuhnya Marwan bin Muhammad, khalifah terakhir Bani Umayyah. Kehidupan Al-Ghazâlî dalam suasana politik pemerintahan yang mengalami kemunduran. Kekuasaan di beberapa daerah dikuasai oleh Sultan yang membagi wilayah tersebut menjadi beberapa daerah kesultanan yang independen. Kekuasaan Dinasti Abbasiyyah sudah tidak ada yang tersisa lagi di tangan para khalifahnyanya, kecuali hanya kekuasaan nominal belaka,

---

<sup>57</sup>Poerwantana dkk, *Seluk Beluk Filsafat Islam* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994), h. 166

<sup>58</sup>Imam Ghazali, *Penyelamat Jalan Sesat*, (Jakarta: Cendikia, 2002), h.

kekuasaan yang mendominasi secara faktual pada dasarnya berada di tangan Dinasti Saljuk.<sup>59</sup>

Lingkungan pertama yang membentuk kesadaran Al-Ghazâlî adalah lingkungan keluarganya sendiri. Ayahnya adalah seorang penenun wol dengan ekonomi sederhana tetapi religius dalam bersikap. Ia suka mendatangi diskusi-diskusi para ulama dan ikut menyumbang dana untuk kegiatan mereka sesuai dengan kemampuannya.<sup>60</sup> Sebelum meninggal, Al-Ghazâlî dan saudaranya dititipkan pada salah satu teman ayahnya, seorang Sufi yang hidup sangat sederhana, Ahmad Ar-Razkanî, suasana sufistik ini menjadikan lingkungan kedua yang turut kesadarannya. Suasana dalam kedua lingkungan ini dialaminya selama ia masih menetap di Thûs, kira-kira sampai Al-Ghazâlî berumur 15 tahun ( 450-465 H).<sup>61</sup> Setelah belajar dari teman ayahnya, Al-Ghazâlî melanjutkan pendidikannya ke salah satu sekolah agama di daerahnya, Thûs. Di sana ia belajar *ilmu fiqh*, setelah itu, melanjutkan sekolahnya ke Jurjan untuk belajar kepada Al-Imam Al-Allamah Abu Nashr Al-Isma'îlî. Kota Jurjan yang ketika itu menjadi pusat kegiatan ilmiah, disana dia mendalami pengetahuan bahasa Arab dan Persia, di samping belajar pengetahuan agama. Kemudian ia masuk ke sekolah

---

<sup>59</sup>Sibawaihi, *Eskatologi Al-Ghazâlî dan Fazlur Rahman: Studi KomParatif Epistimologi Klasik-Kontemporer*, (Yogyakarta: Islamika, 2004), h.31

<sup>60</sup>Sibawaihi, *Eskatologi Al-Ghazâlî* .....h. 35

<sup>61</sup>Sibawaihi, *Eskatologi Al-Ghazâlî* ..... h. 36

yang menyediakan biaya hidup bagi para muridnya; di sini gurunya adalah Yusuf An-Nasyji yang juga seorang sufi.<sup>62</sup>

Karya-karya Al-Ghazâlî<sup>63</sup> yang berhubungan dengan pemikirannya tentang cahaya, meliputi: *Misykat al-Anwâr* (Relung-relung Cahaya), *Maqâshid al-Falâsifah* (tujuan-tujuan para filosof), *Tahâfut al-Falâsifah* (kerancuan para filosof), *Al-Ma'rif al-'Aqliyyah*. (Pengetahuan Akal), *Al-Munqîdz min al-Dhalâl* (Pembebasan dari kesesatan), *Al-Risâlah al-Qudsiyah* (risalah yang suci), *Qawâ'id al-'Aqâ'id* (kaidah ilmu Aqidah), dan *Ihyâ' 'Ulûm al-dîn* (Menghidupkan kembali Ilmu-ilmu Agama).

## 2. Hakikat cahaya menurut Al-Ghazâlî

Al-Ghazâlî dalam kitab *misykat al-Anwâr* menjelaskan bahwa Tuhan adalah sebagai asal usul segala cahaya, serta hubungannya dengan dunia ciptaan yang menerima cahaya dari-Nya. Cahaya-cahaya memiliki urutan-urutan yang berasal dari sumber cahaya yaitu Tuhan. Cahaya-cahaya yang ada mendapatkan cahaya dari Sumber Cahaya. Nama cahaya hanya patut untuk Cahaya Tertinggi yang tiada cahaya di atas-Nya dan dari-Nya memancar segala cahaya kepada yang lainnya. Dia yang dalam kekuasaan-Nya segala

---

<sup>62</sup>Ajat Sudrajat, *Kritik Al-Ghazali* ..... h.19

<sup>63</sup>Amin Syukur, Masyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf; Studi Intelektualisme Tasawuf al-Ghazali*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), h. 141

penciptaan dan perintah dan dari-Nya segala penyinaran sejak semula dan berkelanjutan.<sup>64</sup>

Sebagaimana yang dikutip Kautsar Azhari Noer Tuhan diibaratkan Cahaya, Al-Ghazâlî lebih menengaskan bahwa penamaan cahaya untuk sesuatu selain cahaya pertama adalah *majaz* semata. Jadi, cahaya yang *haq* adalah Dia yang dalam kekuasaan-Nya segala Penciptaan dan Perintah dari-Nya, segala penyinaran sejak semula dan keberlangsungannya setelah itu. *Wujûd* adalah cahaya dan ketiadaan adalah kegelapan, yang paling berhak memiliki nama cahaya adalah sumber cahaya itu sendiri (*cahaya atas cahaya*) cahaya yang sebenarnya.<sup>65</sup> Sesuatu yang maujud dengan sebenar-benarnya adalah Allah SWT, sebagaimana cahaya yang sebenar-benarnya adalah Allah SWT. Tidak ada sesuatu dalam wujud melainkan Allah dan bahwa segala sesuatu binasa selain wajahNya, sebab segala sesuatu akan binasa pada suatu waktu tertentu, bahkan pada hakikatnya ia adalah sesuatu yang binasa secara azali sejak permulaan dan untuk selamanya<sup>66</sup>

Cahaya terjauh dan tertinggi yang tiada cahaya di atas-Nya dan dari-Nya turun cahaya kepada selain-Nya, yaitu Allah. Nama cahaya untuk selain cahaya pertama adalah kiasan

---

<sup>64</sup>Al-Ghazali, *Misykat Cahaya-Cahaya*, (Terj M. Bagir Bandung: Mizan,1993), h. 36

<sup>65</sup>Kautsar Azhar Noer, *Tasawuf Perennial*, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta,2003), h. 29

<sup>66</sup>Al-Ghazali, *Misykat Cahaya-Cahaya* .....h.39.

belaka, karena segala sesuatu adalah pinjaman, pemberian dari cahaya pertama. Cahaya yang sebenarnya adalah Allah yang di tangan-Nya penciptaan dan perintah, Dia adalah yang pertama memberi cahaya menjaga keberlangsungan alam. Selain Allah adalah ketiadaan belaka dan *wujûd* hakiki hanyalah Allah sebagai Cahaya Hakiki. Tidak ada sesuatu dalam *wujûd* melainkan Allah, segala sesuatu akan binasa kecuali Allah. Sebab segala sesuatu selain Tuhan, bila ditinjau dari keberadaannya sendiri, adalah ketiadaan yang murni, bila ditinjau dari arah datangnya keberadaannya berasal dari Sumber Pertama. Semua makhluk ada bukan dari dirinya sendiri, tapi berasal dari Allah yang mewujudkannya, menciptakannya.<sup>67</sup>

Pengertian "*Nûr*" bisa berbeda-beda sesuai dengan tingkat dan golongan orang yang memberikan pengertian tersebut, sebab pada akhirnya akan ditentukan pula daya cerapnya yang digunakan. Bagi orang *awam* yang daya cerapnya bertumpu pada penglihatan lahir yaitu indera penglihatan akan berbeda dengan golongan *khawas* yang menggunakan penglihatan batin. Golongan kedualah yang dapat menangkap cahaya hakiki yaitu Allah swt sebagai cahaya tertinggi dan terakhir serta sebagai Sumber Segala Cahaya.<sup>68</sup>

---

<sup>67</sup> Al-Ghazali, *Misykât Cahaya-Cahaya*, ..... h. 39

<sup>68</sup> Amin Syukur, Masyharuddin, *Intelektualisme* ..... h. 179



## F. Konsep *Wahdat Al-Wujūd* Plotinus

### 1. Biografi Plotinus

Plotinus lahir di Lycopolis (Mesir) pada tahun (204-270 M)<sup>69</sup> dan menempuh pendidikannya di Yunani. Plotinus muda belajar di Alexandria, sampai ia berumur 39 tahun, gurunya bernama Ammonius Saccas, yang kerap dianggap sebagai pendiri neoplatonisme.<sup>70</sup> Masa hidupnya adalah pada awal era kesulitan kekaisaran Romawi yang kemudian terpecah menjadi dua, Kekaisaran Timur dan Barat. Oleh karena itu, Plotinus dianggap sebagai Pemikir Agung Terakhir Romawi. Plotinus mengambil studi filsafat pada usia dua puluh tujuh tahun, di sekitar tahun 232 dan berpetualang ke Alexandria untuk belajar. Selain Ammonius Plotinus juga belajar dari karya-karya Alexander dari Aphrodisias, Numenius dan berbagai Stoa Romawi seperti Aristoteles. Plotinus tidak semata-mata seorang filsuf, ia adalah seorang mistikus, mungkin terpengaruh dari Kristen atau filsafat timur. Sebagai seorang mistikus, ia bukan hanya merumuskan metafisika, melainkan mengacu kepada kembali ke Sang Asal, sumber dari segala sesuatu. Sesuatu yang tidak ditemui pada ajaran Plato.

Pada usia 40 tahun ia pergi ke Roma. Di sana ia menjadi pemikir terkenal pada zaman itu. Ia meninggal di

---

<sup>69</sup>Bertrand Russell, *Sejarah Filsafat Barat; Dan Kaitanya Dengan Kondisi Sosio-Politik Dari Zaman Kuno Hingga Sekarang*, (Terj: Sigit Jatmiko Dkk, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), H.387.

<sup>70</sup>Bertrand Russell, *Sejarah Filsafat Barat*. ....h.391.

Minturnea pada 270 M di Minturnae, Campania, Italia. Ia bermula mempelajari filosofi dari ajaran Yunani, terutama dari buah tangan Plato. Pada usia 50 tahun ia mulai menulis karangan-karangan filosofisnya. Muridnya yang bernama Porphyry mulai menerbitkan karangan-karangan Plotinus yang berjumlah 54 karangan. Karya-karyanya yang sangat banyak dikumpulkan dan disunting oleh Porphyry, muridnya, menjadi buku yang berjudul *Enneads*. Judul ini berasal dari istilah Yunani yang berarti “sembilan” karena tiap bukunya (semuanya berjumlah enam buku) terdiri dari sembilan bab. Porphyry melaporkan bahwa Plotinus meninggal di usia 66 tahun pada tahun 270, bertepatan pada tahun kedua masa pemerintahan Kaisar Claudius II. Dari hal ini dapat diketahui tahun kelahiran Plotinus sekitar tahun 205.

Plotinus menghabiskan sebelas tahun berikutnya di Alexandria, ia kemudian memutuskan untuk menyelidiki ajaran filosofis dari filsuf Persia dan filsuf India di sekitar usia 38. Pada usia empat puluh tahun, pada masa pemerintahan Philip Arab, ia datang ke Roma, dimana ia tinggal selama sebagian besar sisa hidupnya. Plotinus menghabiskan hari-hari terakhirnya dalam pengasingan di perkebunan Campania yang dulunya diwariskan kepadanya oleh muridnya Zethos. Menurut pengakuan Eustochius yang menghadiri pemakaman Plotinus, kata-kata terakhir Plotinus: “Berusaha untuk memberikan dirinya dan semuanya kembali kepada Tuhan”. Plotinus

menulis esai yang berjudul *Enneads* selama beberapa tahun sampai dengan beberapa bulan sebelum kematiannya.

## 2. Emanasi Plotinus

Plotinus mendasarkan filsafatnya kepada dua *dialetika* (jalan), yaitu *dialetika* menurun (*a way down, al-jadal an-nazil*) dan *dialetika* menaik (*a way up, al-jadal as-sha'id*), *dialetika* menurun ia gunakan untuk menjelaskan wujud tertinggi (*the highest being, the first, at-tabi'at al-ula, al-wujud al-awwal*) dan cara keluarnya alam daripada-Nya. Penjelasan tentang wujud tertinggi terkenal dengan teorinya tentang yang esa dan sampai pada kesimpulan bahwa semua wujud termasuk didalamnya “wujud pertama”(Tuhan) merupakan mata rantai yang kuat-erat, dan terkenal dengan istilah kesatuan wujud (*Wahdat al-Wujūd*).<sup>71</sup>

Plotinus yang datang sesudah plato dan aristoteles berusaha untuk menghubungkan antara dua wujud. Pokok pikirannya dalam hal ini adalah bahwa diantara semua wujud ada wujud tertinggi yang disebutnya “yang pertama”, (*al-awwal, al-wahid, the priory being, the prior, the one*) dan wujud yang terendah yaitu alam materi (*maddah*) dan diantara wujud kedua ini ada wujud-wujud yang lainnya. Menurut Plotinus wujud ada empat yaitu: (1) yang pertama (*al-awwal*), (2) akal (*nous*), (3)

---

<sup>71</sup>Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta:Bulan Bintang, 1996), h.33.

jiwa alam (*an-nafs al- kulliyah, first soul, the word soul*), (4) wujud alam materi (*maddah*).<sup>72</sup>

Menjelaskan konsep *Wahdat al-Wujūd* Plotinus, perlu kembali pada plato dan Aristoteles. Plato berusaha menghubungkan dua alam yakni alam azali dengan alam Ilahi atau alam rohani dengan alam materi, dan menghilangkan dualisme, ia menghubungkan kedua wujud itu dengan menggunakan teori ide, ia mengatakan bahwa adanya dua wujud ini, dimana yang satu menjadi pokok dan yang lain keluar darinya atau menjadi bayangannya. Teori ini merupakan penggabungan antara teori Heraclitos, tentang alam yang terus-menerus bergerak/berubah (*alam dinamis/perpetual flux*) dengan teori Parmenides yang mengatakan bahwa alam ini tetap dan tak berubah dan satu (*alam statis*).<sup>73</sup> Begitu juga Aristoteles, dalam teori *metafisik*-nya ia menggabungkan antara kedua alam tersebut, ia menggunakan *teori form* (zat yang ada dengan sendirinya, *wujud al-wajib*) menjadi sumber bagi benda murni atau wujud yang mungkin (*al-wujud al-mumkin*) yaitu alam yang kita saksikan, menurut Aristoteles ketika pikiran kita menggambarkan adanya zat yang ada dengan sendirinya maka akan tergambar pula imbangannya yaitu adanya *wujud al-mumkin* karena adanya yang berdiri sendiri maka akan menimbulkan gambaran adanya yang tidak berdiri sendiri yang

---

<sup>72</sup>Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat*.....h.34.

<sup>73</sup>Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat*.....h.33.

mempunyai kebutuhan lain. Maka ia menggabungkan kedua alam tersebut yaitu wujud yang sempurna yang berdiri sendiri dan wujud alam lain yang membutuhkannya, dikarenakan alam yang mungkin tersebut pada akhirnya akan kembali ke wujud yang pertama (*al wujud al-ula*).<sup>74</sup>

Metafisika Plotinus berangkat dari suatu trinitas suci: Yang Esa, ruh dan jiwa. Ketiganya merupakan pribadi-pribadi yang berbeda dengan *trinitas* kristiani, dimana yang esa disebut yang tertinggi, ruh ditempat berikutnya dan jiwa berada setelah keduanya (terakhir). Yang esa adalah sosok yang agak kabur, ia kadang disebut Tuhan, kadang yang baik, ia mengatasi ada, yang merupakan tahap pertama yang bersumber dari yang esa. Ia hanya disebut dengan “Dia”. Yang Esa bisa hadir tanpa harus tiba, “sementara dia tidak dimana-mana, diapun bukanya tak dimana-mana” ia disebut yang baik, ia juga mendahului yang baik dan yang indah.<sup>75</sup>

Plotinus menggambarkan bahwa “Yang Esa” adalah sebagai cahaya ditengah kegelapan. Ia awal dari semua yang ada, ada satu yang tertinggi, sepenuhnya transeden “Yang Esa” tidak mengandung divisi, keragaman atau perbedaan. “Yang Esa” bukanlah jumlah dari semua hal tetapi dia ada dari sebelum semuanya ada. Yang Esa, melampaui segala sifat termasuk keberadaan. Yang Esa ini adalah sumber realitas

---

<sup>74</sup>Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat* .....h.34.

<sup>75</sup>Bertrand Russell, *Sejarah Filsafat Barat*.....h.392.

dimana hal ini mendatangkan intelektualitas yang artinya berhubungan dengan pengetahuan *intuitif*. Intelktualitas ini juga sulit dijelaskan dengan bahasa. Plotinus menganalogikan Intelektualitas dan Yang Esa seperti cahaya dan matahari. *Intelektualitas* merupakan cahaya dari Yang Esa dan alat Yang Esa untuk mengabarkan diri-Nya.

*Nous* (ruh) atau intelek atau akal adalah *emanasi* pertama dari Yang Esa. Sebagai *emanasi* yang paling dekat dengan Yang Esa, Ia memiliki kemampuan untuk berkontemplasi tentang Yang Esa. Ia adalah sesuatu yang bisa memikirkan tentang subyek, yaitu dirinya sendiri, yang sedang berfikir, dan objek, sesuatu yang sedang dipikirkan. Sebagai *emanasi* dari Yang Esa, Ia kurang sempurna dari Yang Esa. *Nous* tidak lagi satu, melainkan telah mengalami keterpisahan satu sama lain. Ia benar dalam dirinya sendiri, dan mutlak pada dirinya sendiri. *Nous* adalah citra Yang Esa, ia tercipta karena Yang Esa, didalam pencarian dirinya sendiri, memiliki visi, wawasan, bisa mengetahui dirinya sendiri, yang dipandang dan yang memandang adalah satu.<sup>76</sup>

*Emanasi* yang pertama dari Yang Esa adalah dasar yang pertama (*arkhe*) yaitu *Nous*, dan *emanasi* berikutnya adalah Jiwa. Jiwa adalah prinsip dipertengahan, ia mampu berkontemplasi keatas, memberikan informasi dari dunia materi kepada *Nous*, dan dilain pihak secara aktif ber-*emanasi*

---

<sup>76</sup>Bertrand Russell, *Sejarah Filsafat Barat*.....h.393.

kebawah, menciptakan dunia materi. Jiwa ini dipandang seperti nafsu, yang membuat manusia mengikatkan diri dengan dunia materi, baik mencipta atau mengkonsumsinya. Manusia dijelaskan oleh Plotinus dengan menggunakan *nous* dan jiwa ini. Ia memang bisa berkontemplasi ke Yang Esa karena ia memiliki *nous*, tetapi ia juga memiliki tarikan kebawah ke materi karena ia memiliki jiwa.

Jiwa disini tidak sama dengan jiwa dalam pengertian Plato. Jika Plato melihat bahwa jiwa terpenjara dalam tubuh dan baru bisa dibebaskan dengan kematian, Plotinus sebagai seorang *mistikus*, melihat kemungkinan bahwa jiwa bisa melepaskan diri dari tubuh. Jiwa secara *hirarkis* berada diatas materi, sehingga ia mampu menguasai materi. Jiwa merupakan akhir alam akal (rohani) dan menjadi permulaan makhluk-makhluk yang terdapat pada alam indrawi. Karena itu, ia mempunyai pertalian dengan kedua alam tersebut. Jiwa mempunyai bermacam-macam kekuatan, dan dengan kekuatannya ia menempati permulaan, pertengahan dan akhir segala sesuatu.

Plotinus menganggap setiap kekuatan yang bekerja dalam alam ini adalah jiwa atau bertalian dengan jiwa. Ia juga berpendapat bahwa langit mempunyai jiwa, tiap-tiap binatang juga mempunyai jiwa, dan bumi juga mempunyai kekuatan yang menumbuhkan. Plotinus sama pendapatnya dengan aliran Phytagoras tentang jiwa menjadi rendah (hina), tetapi ia

berbeda dengan aliran *Gnostik*, karena ia menganggap bahwa alam indrawi mencapai kesempurnaan setinggi mungkin yang dapat dicapainya.

Jiwa bercahaya dari Yang Maha Agung, Yang Esa. Yang menerangi jiwa adalah apa yang dilihat oleh jiwa, meskipun jiwa ada ditingkat terendah, namun ia adalah pencipta segala yang hidup. Ia adalah sumber intelek ilahi, yang dimana ia bersifat ganda, yakni jiwa bagian dalam yang terarah pada *nous* dan jiwa yang menghadap ke wilayah eksternal, dimana Ia melahirkan citra-Nya (alam dan dunia indrawi).<sup>77</sup>

---

<sup>77</sup>Bertrand Russell, *Sejarah Filsafat Barat*.....h.395.



**BAB III**  
**KONSEP WAḤDAT AL-WUJŪD IBN `ARABĪ DAN**  
**MANUNGGALING KAWULO LAN GUSTI**  
**RANGGAWARSITA**

**A. Konsep Waḥdat Al-Wujūd Ibn `Arabī**

**1. Biografi Ibn `Arabī**

Nama lengkapnya adalah Muḥammad Ibn `Alī Ibn Muḥammad Ibn al-`Arabī al-Tā`ī al-Hātimī, ia dilahirkan pada 17 Ramaḍan 560 H/ 28 juli 1165 M<sup>1</sup>, di Mursia, Spanyol Tenggara, pada masa pemerintahan Muḥammad Ibn Sa`id Ibn Mardanīsy. Ia adalah sufi keturunan suku Arab kuno Tā`ī, Ia dikenal dengan Ibn `Arabī (tanpa al-) untuk membedakan Ibn `Arabī yang lainnya, karena ada dua figur besar dalam dunia Islam yang menyandang nama Ibn `Arabī, keduanya berasal dari Andalusia yaitu Abū Bakr Muḥammad Ibn `Abdallāh Ibn al-`Arabī Al-Ma`āfirī 468-543 H/1076-1148 M, seorang pakar Hadits dari Seville ia pernah menjadi Qadhi di kota itu tapi kemudian ia mengundurkan diri dari kedudukan itu dan menghabiskan waktunya untuk mengajar dan menulis. Dua gelarnya yang termasyhur adalah *Muḥyī Al-Dīn* (Penghidup Agama) dan *Al-Syaykh Al-Akbar (Doctor Maximus, Syaykh*

---

<sup>1</sup>Azyumardi Azra dkk, *Ensiklopedi Taṣawwūf: II*, (Bandung: Angkasa, 2008), cet.I, h.521.

Terbesar),<sup>2</sup> ia juga mendapat gelar sebagai *Ibn Aflatun* (Putera Plato) atau Sang Platonis.<sup>3</sup>

Ayahnya, Alī Ibn Arabī, berasal dari keluarga Arab kuno dari Yaman, sedang Ibunya berasal dari keluarga Berber dari Afrika Utara.<sup>4</sup> Ayahnya adalah seorang pegawai pemerintah pada masa Muḥammad Ibn Sa'īd Ibn Mardānīsy (penguasa Mursia), dia memiliki keluarga yang terhormat, karena pamannya (dari pihak Ibu) adalah penguasa Tlemcen, Algeria. Ketika Dinasti Al-Muwāhiddīn menaklukan Mursia pada 567 H/1172 M, ia bersama keluarganya pindah ke Seville, dimana ayahnya kembali menjadi pegawai pemerintahan atas kebaikan Abū Yakub Yusūf.<sup>5</sup> Di Seville, Ia menerima pendidikan formalnya, di kota pusat pengetahuan itu, di bawah bimbingan guru-guru tradisional, ia mempelajari Al-Qur`an dan tafsirnya, hadits, fiqh, teologi, filsafat skolastik, tata bahasa dan komposisi bahasa Arab, Seville adalah suatu pusat *Sufisme* yang penting dengan sejumlah guru sufi terkemuka yang tinggal di sana.<sup>6</sup> Keberhasilannya dalam pendidikannya mengantarkanya

---

<sup>2</sup> Kautsar Azhari Noer, *Ibn `Arabī: Wahdat Al-Wujūd dalam Perdebatan*, .....h.17.

<sup>3</sup> Henry Corbin, *Imajinasi Kreatif Sufisme Ibn `Arabī*, (Terj: M. Khozim dan Suhadi, Yogyakarta:Lkis 2002), h.39.

<sup>4</sup> Azyumardi Azra dkk, *Ensiklopedi* ....., jilid:II, h.522.

<sup>5</sup> William, C. Chittick, *The Sufi Path Of Knowledge; Pengetahuan Spiritual Ibn `Arabī*, (Terj:Achmad Nidjam dkk. Yogyakarta:Qalam, 2001), h.5. Lihat Juga Kautsar Azhari Noer, *Ibn `Arabī; Wahdat Al-Wujūd dalam Perdebatan*, h. 18.

<sup>6</sup> Azyumardi Azra dkk, *Ensiklopedi* ....., jilid:II, h.522.

kepada kedudukannya sebagai sekretaris Gubernur Seville. Pada periode itu juga ia menikah dengan seorang wanita muda yang shaleh, Maryam, suasana kehidupan guru-guru sufi dan kesertaan isterinya dalam keinginannya mengikuti jalan sufi adalah faktor *kondusif* yang mempercepat pembentukan diri Ibn `Arabī sebagai seorang sufi.<sup>7</sup>

Sementara Seville menjadi tempat tinggal permanennya, Ibn `Arabī sering melakukan perjalanan ke berbagai tempat di Spanyol dan Afrika Utara, ia juga mengunjungi Kordoba dan berjumpa dengan seorang ahli hukum sekaligus *filsuf* besar, Ibn Rusyd (w.595 H/1198 M, bagi masyarakat *Latin* Barat dikenal dengan *Avveroes*). Percakapannya dengan filsuf besar ini menunjukkan kecermelangannya dalam wawasan *spiritual* dan *intelektual*, pertukaran pikiran tersebut menunjukkan bagaimana pemikiran *filosofis* dan pengalaman *mistik* Ibn `Arabī memperlihatkan bahwa *mistisisme* dan *filsafat* berhubungan satu sama lain dalam kesadaran *metafisisnya*.<sup>8</sup>

Ibn `Arabī adalah seorang *mistikus* yang sekaligus seorang Guru filsafat *Paripatetik*<sup>9</sup> sehingga ia bisa

---

<sup>7</sup>Kautsar Azhari Noer, *Ibn `Arabī* .....h.18.

<sup>8</sup>Kautsar Azhari Noer, *Ibn `Arabī* .....h.18.

<sup>9</sup>Filsafat *Paripatetik* disebut juga sebuah aliran rasionalisme murni, maksudnya setiap pemikiran yang dikembangkan masih terpengaruh filosof Yunani seperti Aristoteles dan Plato. istilah “*paripatetik*” merujuk pada kebiasaan Aristoteles dalam mengajarkan filsafatnya kepada murid-muridnya. *Paripatetik (masya’un)* berarti “ia yang berjalan memutar atau

memfilsafatkan pengalaman *spiritual batini*-nya ke dalam suatu pandangan dunia *metafisis*. Diantara guru-guru *spiritual* Ibn `Arabī terdapat dua wanita lanjut usia yaitu Yāsamīn dari Marchena dan Fātimah dari Kordoba. Pada 590 H/1193 M, Ia mengadakan perjalanan keluar Semenanjung Iberia, dan pada tahun yang sama pula ia pergi ke Tunis dan disana ia belajar *Khal`al-Na`layn* (melepas kedua sandal) oleh Ibn Qasī, seorang pemimpin sufi yang memberontak Dinasti Al-Murabbitin di Algarve. Dikeempatan yang lain pada tahun yang sama juga ia mengunjungi `Abd al-`Azīz Al-Mahdawī dan al-Kinānī, guru al-Mahdawī. Pada 591 H/1194M, ia berkunjung ke Fez, kemudian pada 595 H/1199 M ia kembali mengunjungi Kordoba untuk menghadiri pemakaman Ibn Rusyd. Kemudian setelah mengunjungi Marrakesy, Fez dan Bugia ia kembali ke Tunis pada 598 H/1201M.<sup>10</sup>

Situasi religio-politik mengharuskan Ibn `Arabī meninggalkan kota kelahirannya, di Afrika Utara, para penguasa al-Muwāhiddīn mengecam akan menyiksa para sufi karena mereka di curigai menggerakkan *tarekat* yang

---

berkeliling”. Dan ini merujuk pada kebiasaan Aristoteles yang selalu berjalan-jalan mengelilingi murid-muridnya, ketika ia mengajarkan Filsafat. Dengan demikian istilah paripatetik merujuk kepada para pengikut setia Aristoteles. Sekedar untuk diketahui saja, dalam Islam kita memiliki beberapa aliran non-paripatetik. Dalam Islam, kita mengenal beberapa filosof yang dapat dikategorikan kedalam aliran ini, yaitu al-Kindi, al-Farabi, ibn siena, Ibn rusd, dan Nashir al-Din Thusi.

<sup>10</sup>Kautsar Azhari Noer, *Ibn `Arabī* ....h.19.

mengadakan perlawanan terhadap *rezim* yang berkuasa. Seandainya saja Ibn `Arabī tetap berada di Spanyol, mungkin ia mengalami nasib yang sama seperti Ibn Qasī (kepala sekte Muridin) yang dibunuh pada 546 H/1151M, atau seperti Ibn Barajjan dan Ibn `Arif, yang dilaporkan diracun oleh gubernur Afrika Utara, Ali Ibn Yusuf setelah dipenjara bertahun-tahun.<sup>11</sup> pada 598 H/1201 M bersama Muḥammad al-Hasar, ia melanjutkan perjalanannya ke Mesir. Kemudian pada tahun itu pula ia melanjutkan perjalanannya ke Makkah, ia sampai di kota suci itu pada tahun 598 H/ pertengahan 1201. Selama menetap di Makkah, Ibn `Arabī mempergunakan bnyak waktu untuk belajar dan menulis, pada masa itu ia mulai menulis karya monumentalnya *Futūḥāt Al-Makiyyah*.<sup>12</sup>

Dari 601- 604 H/1204-1207 M, kota-kota yang dikunjungi ialah Madinah, Yerusalem, Baghdad, Mosul, Konya, Damaskus, Hebron dan Kairo. Ketika ia berada di Mesir, ulama-ulama *Ortodok* mengancam akan membunuhnya, keadaan seperti ini menyebabkan ia meninggalkan Mesir dan kembali ke Makkah. Pada 607 H/1210 M ia pergi ke Asia kecil melauli Aleppo, Ia sampai di Konya dan disambut hangat oleh raja Kay Kaus dan penduduknya. Dimanapun Ia singgah, Ia

---

<sup>11</sup>A.E. Afifi, *Filsafat Mistis Ibn `Arabī*, (Terj:Sjahrir Mawi, Nandi Rahman, Jakarta:Gaya Media Pratama, 1989), h.2.

<sup>12</sup>Kautsar Azhari Noer, *Ibn `Arabī* .....h.21.

menerima penghormatan besar dan diberi banyak hadiah yang kemudian selalu diberikanya pada *fakir* miskin.<sup>13</sup>

Pada 608 H/1211 M di Baghdad, Ia bertemu dengan Syihāb al-Dīn ‘Umar al-Suhrawardī, setelah perjalanannya dari Konya ke arah Timur menuju Armenia dan ke arah Selatan lembah Eufrat dan sampai di Baghdad. Akhirnya Ia memutuskan untuk memilih Damaskus sebagai tempat menetap sampai akhir hayatnya, selama periode itu Ia tidak lagi mengadakan perjalanan keluar Damaskus kecuali ke Aleppo untuk kunjungan singkat pada 628 H/1231 M, pada usia lanjutnya ia banyak mencurahkan perhatiannya untuk membaca, mengajar dan menulis. Pada periode ini Ibn ‘Arabī melibatkan dirinya dalam kehidupan social-politik dalam masyarakat. Keakrabanya dengan para penguasa Damaskus dimanfaatkanya untuk menyebarkan ajaran-ajaran sufinya, ia mempunyai banyak murid, dan memberikan kepercayaan kepada para muridnya yang telah memenuhi syarat meriwayatkan karya-karyanya dan menyebarkan ajaran-ajarannya. Pada 632 H/1234 M Ia memberikan *ijazah* kepada al-Malik al-Asyraf Muzaffar al-Dīn Mūsa untuk mengajarkan semua karayanya.<sup>14</sup>

Ibn ‘Arabī wafat pada 22 Rabī’ al-Tsāni 638 h/November 1240 di Damaskus, ia dimakamkan di Sāhiliyyah,

---

<sup>13</sup>A.E. Afifi, *Filsafat Mistis*..... h.2.

<sup>14</sup>Kautsar Azhari Noer, *Ibn ‘Arabī* .....h.22-24.

di kaki Bukit Qāsiyūn, di bagian Utara kota Damaskus. Ibn `Arabī mempunyai dua putera, Sa`du-dīn (w.656 H), seorang penyair terkenal, dan `imādud-dīn (w.667 H), keduanya dimakamkan berdampingan dengan ayah mereka.<sup>15</sup>

## 2. Karya-karya Ibn `Arabī

Ibn `Arabī menulis tak kurang dari 350 buah buku, mulai dari karya besar *Futūhāt*, yang halamannya berjumlah ribuan dalam teks Arab, sampai ke risalah-risalah kecil yang banyak sekali,<sup>16</sup> sebagaimana yang dikutip oleh Kautsar Azhari Noer menurut Osman Yahia , dalam karya bibliografisnya, menyebutkan ada 864 judul dari 700 judul yang asli hanya tersisa 400 yang masih ada. Dari karya-karyanya masih banyak yang berupa *manuskrip*, sekalipun jumlah yang disebutkan berbeda-beda, ke-*produktif*nya dalam menghasilkan karya tulis sulit dicariandingannya.<sup>17</sup>

Karya-karya Ibn `Arabī terdiri dari uraian-uraian pendek dan surat-surat yang hanya terdiri dari beberapa halaman samapai karya *ensiklopedi* besar, dari risala-risalah *metafisis* yang *abstrak* sampai puisi-puisi sufi yang mengandung aspek kesadaran *ma`rifah* yang muncul dalam bahasa cinta. Pokok permasalahan dalam karyanya juga

---

<sup>15</sup>A.E. Afifi, *Filsafat Mistis*..... h.3.

<sup>16</sup>Stephen Hirtenstein, *Dari Keragaman Ke Kesatuan Wujud; Ajaran Dan Kehidupan Spiritual Syaikh Al-Akbar Ibn `Arabī*, (Terj:Tri Wibowo, Budi Santoso, Cet.I. Jakarta:Raja Grafindo Persada, 2001), h. 353.

<sup>17</sup>Kautsar Azhari Noer, *Ibn `Arabī* .....h.25.

mencangkup masalah metafisika, kosmologi, psikologi, tafsir al-Qur'an dan hampir dalam setiap pengetahuan semuanya didekati dengan tujuan menjelaskan makna *esoteriknya*.<sup>18</sup>

Dua karya Ibn `Arabī yang paling penting dan termasyhur ialah *Futūḥāt al-makiyyah* dan *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Judul lengkap yang pertama ialah kitab *Futūḥāt al-Makiyyahfī Ma`rifat al-Asrār al-Malikiyyah wa al-Mulkiyyah*, Ia mengaku bahwa kitab ini didiktekan langsung Tuhan melalui malaikat yang menyampaikan ilham (Kata-kata yang terdapat dalam kitab *Futūḥāt* ini bukanlah hasil dari proses *reflektif* maupun rasional namun merupakan anugerah dari kehadiran *ilahiyah*), karya ini mulai disusun di Makkah pada 598 H/ 1201 M dan selesai di Damaskus pada 629 H/1231 M, sebuah *ensiklopedi* yang bertumpu pada ajaran Tauhid, pengakuan terhadap keesaan Tuhan, yang menjadi inti ajaran Islam,<sup>19</sup> dalam kamus Ibn `Arabī “*Futūḥ*”(pembukaan) memiliki kesamaan arti dengan beberapa *term* lain seperti penyingkapan, merasakan, kesaksian, hasrat *ilahiah*, penyingkapan diri *ilahiah*, dan ilham. Masing-masing kata tersebut menunjuk pada pencapaian ilmu yang diperoleh secara langsung dari Tuhan tanpa perantaraan guru, melalui belajar atau pengerahan kemampuan rasional.Tuhan membuka hati untuk menanamkan ilmu. Kata

---

<sup>18</sup>Kautsar Azhari Noer ,*Ibn `Arabī* .....h.25.

<sup>19</sup>William, C. Chittick, *The Sufi Path*.....h. 7.



membuka mengandung arti bahwa corak ilmu seperti in datang tiba-tiba setelah menunggu dengan sabar di dekat pintu.<sup>20</sup>

*Fusūṣ al-Hikam* adalah karya Ibn `Arabī yang paling banya dibaca, paling banyak disyarah karena paling sulit, paling berpengaruh dan paling termasyhur. Disusun pada 627 H/1230 M, sepuluh tahun sebelum Ia wafat. Menurut pengakuanya, karya ini diterimanya dari Nabi Saw tanpa adanya penambahan dan pengurangan, yang menyuruh agar Ia menyebarkanya kepada umat manusia supaya mereka mengambil manfaat darinya. Karya ini mengandung dua puluh tujuh bab yang setiap babnya memakai nama seorang Nabi sebagai judul sesuai dengan bentuk kebijaksanaan (*hikmah*). Karya ini bertujuan untuk memaparkan aspek-aspek tertentu kebijaksanaan *ilahi* dalam konteks kehidupan dan person dua puluh tujuh nabi (karena nabi sebagai *majla* -penampakan diri- Tuhan).<sup>21</sup>

*Fusūṣ* merupakan karya yang paling sulit dipahami tanpa adanya *Futūhāt*, yang menurut Afifi, Kitab *Fusūṣ* bisa dipandang sebagai karya yang paling tidak masuk akal dan kabur,<sup>22</sup> diantara para komentar-komentar terhadap kitab ini seperti yang ditulis oleh Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī (w.673 H/1274 M, Ia adalah anak angkat Ibn `Arabī sekaligus generasi pertama pengulas *Fusūṣ*, ia adalah pewaris spiritual Ibn `Arabī dan

---

<sup>20</sup>William, C. Chittick, *The Sufi Path*.....h.8.

<sup>21</sup>Kautsar Azhari Noer, *Ibn `Arabī* .....h.26.

<sup>22</sup>A.E. Afifi, *Filsafat Mistis*..... h.4.

menjadi panutan bagi sebagian banyak murid-muridnya, yang dimana para pengulas *Fuṣūṣ* selalu kembali pada al-Qunawī).<sup>23</sup> Generasi ke-dua pengulas *Fuṣūṣ* ialah Mu'ayyid al-Dīn al-Jandī, murid spiritual al-Qunawī (w. 690 H/1291 M, Ia mengabarkan bahwa Ibn `Arabī melarang murid-muridnya mencampur dengan kitab-kitab yang lain).<sup>24</sup> Kemudian murid al-Jandī, `Abd al-Razzāq al-Qāsyānī (al-Kāsyānī) (w.730 H/1330 M), Syaraf al-Dīn Dawūd al-Qasyarī,(751H/1350M, Ia adalah murid al-Qāsyānī), `abd al-Rahmān Jamī, (w.898H/1492M), *Bali Afandi*(w.960H/1553M), dan `Abd al-Ghanī al-Nābulusī (w.114H/1731M).<sup>25</sup>

Disamping dua karya utama diatas, karya-karya Ibn `Arabī yang lainnya adalah sebagai berikut:<sup>26</sup>

1. Tentang metafisika dan kosmologi diantaranya: *Insyā` al-Dawā`Ir*, *`Uqlat al-Mustawfīz* dan *al-Tadbīrāt al-Ilāhiyyah*.
2. Tentang sufisme diantaranya: *Rasā`il Ibn `Arabī*, *Kitāb al-Fanā fī al-Musyāhadah*, *Risālat al-Anwār*, *Kitāb al-Isrā*, *Risālah fī Su`āl Isma`il ibn Sawdakīn*, *Risālah ila al-Imām Fakhr al-Dīn ar-Rāzī*, *Kitāb al-Waṣāyā*, *Kitāb Hilyat al-Abdāl*, *Kitāb Naqsy al-Fuṣūṣ*, *Kitāb al-Waṣīyyah*, *Kitāb Iṣtilāḥāt al-Ṣūfīyyah*.

---

<sup>23</sup>William, C. Chittick, *The Sufi Path*.....h.21-22.

<sup>24</sup>William, C. Chittick, *The Sufi Path*.....h. 20.

<sup>25</sup>Kautsar Azhari Noer, *Ibn `Arabī* .....h.26.

<sup>26</sup>Kautsar Azhari Noer, *Ibn `Arabī* .....h.26-29.

3. Tentang ungkapan rasa cinta yang membara terhadap Tuhan yaitu: *Tarjumān al-Asywāq dan Dzakhā`Ir al-A`lāq.*
4. Tentang kritik terhadap penyimpangan dalam praktek sufisme yaitu: *Rūḥal-Quds, al-Durrat al-Fākhirrah.*
5. Tentang person Muḥammad yaitu kitab *Syajarat al-Kawn.*
6. Tentang jawaban terhadap apa yang harus diimani dan apa yang harus dilakukan oleh pencari pada permulaan sebelum yang lain yaitu: *Mā Lā Budda Minhu li al-Murād.*
7. Tentang ucapan berharga para perenung dan pengembara *spiritual* yaitu: *Kitābal-I`lam bi Isyārāt Ahl al-Ilhām.*
8. Beberapa karya yang lain diantaranya: *Misykāt al-Anwār, Māhiyyat al-Qalb, AnqāMughrib, al-Ittihād al-Kawnīfī Hadrat al-Isyhād al-Aynī, Isyārātal-Qur`ān, al-Insān al-Kullī, Bulghat al-Ghawwās, Tāj al-Rasā`il, Kitāb al-Khalwah, Syarḥ Khal` al-Na`layn, Mi`rat al-`Arifīn, Ma`rifat al-Kanz al-Azīm, Mafaātīḥal-Ghayb, Da`wat al-Asmā Allāh al-Husna dan Kitaāb al-Haqq.*
9. Karya yang lain bisa di sebut:<sup>27</sup>*Masyāhīd al-Asrār, Mawāqi al-Nujūm, Kitāb al-Alif, Kitāb al-Ba, Kitāb al-Ya` , Tanzulāt al-Mawsīliyyah, Kitāb al-Jalāl wa al-Jamāl, Kitāb Ayyām al-Sha`n, Kitāb al-Tajalliyāt, Kitāb al-Isfār, Fihrist al-Mu`allafāt, Ijāza lil Malik al-Muzaffār, Kitāb Nasāb al-Khirqā, Awrād al-Usbū`, dan al-Dīwān al-Kabīr.*

---

<sup>27</sup>Stephen Hirtenstein, *Dari Keragaman...*.h. 354-360.

Pengaruh Ibn `Arabī dalam perkembangan sejarah tasawwuf luar biasa dan sulit dicariandingannya, gagasan-gagasan mistisnya tersebar ke seluruh dunia Islam, sekalipun Ia adalah seorang yang berasal dari ortodoksi Sunni orang-orang Arab, pandangan-pandangan filosofisnya lebih dekat kepada Syi'ah,<sup>28</sup> telah disebutkan di atas bahwa al-Qunawī adalah orang pertama yang memberikan syarah atas *Fusūsal-Hikam*, dan menjadi rujukan bagi pensyarah pengikut mazhab Ibn `Arabī. Pengaruh Ibn `Arabī bisa ditemukan di berbagai belahan seperti di Persia, India, Turki, Dunia Arab dan juga Nusantara.

### 3. Konsep *Tajallī al-Haqq* Ibn `Arabī

Alam semesta merupakan wujud yang baru yang keluar dari Yang *Qodim*, dengan kehendak Tuhan untuk membedakan sesuatu dari lainnya. Kehendak Tuhan adalah mutlak, artinya bisa memiliki waktu tertentu, bukan waktu lainnya, tanpa ditanyakan sebabnya, karena sebab adalah kehendak-Nya itu sendiri. Kalau masih ditanyakan sebabnya, maka artinya kehendak Tuhan itu terbatas tidak lagi bebas; sedangkan kehendak itu bersifat bebas mutlak.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup>Azyumardi Azra dkk, *Ensiklopedi ...*, jilid:II, h.524.

<sup>29</sup>Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), h. 146

Allah adalah satu-satunya sebab bagi alam, alam Ia diciptakan dengan kehendak dan kekuasaan-Nya, karena kehendak Allah adalah sebab bagi segala yang ada (*al-Maujûdat*), sedangkan ilmu-Nya meliputi segala sesuatu. Sebab-sebab alami hanyalah korelasi waktu antara benda-benda.<sup>30</sup> Dia tidak terbatas dengan ukuran, tidak juga bertempat pada penjuru dan mata angin, dan tidak pula bernaung di bumi dan di langit. Tuhan tidak bertempat pada sesuatu dan tidak ada sesuatu yang menempati-Nya. Allah Maha Suci dari naungan tempat sebagaimana Maha Suci dari ketentuan waktu. Bahkan sebelum menciptakan masa dan tempat, Dia seperti apa adanya sejak dahulu. Tuhan berbeda dengan makhluk yang Dia ciptakan lantaran sifat-sifat-Nya, tidak ada di dalam *dzat*-Nya selain-Nya, dan tiada dalam selain-Nya selain *dzat*-Nya.<sup>31</sup>

Allah adalah al-wujud, Allah adalah kenyataan yang hakiki. Tiap-tiap sesuatu musnah, dan hanya wajah-Nya yang kekal, abadi selamanya.<sup>32</sup> Satu-satunya wujud adalah wujud Tuhan; tidak ada wujud selain wujud-Nya artinya yaitu bahwa apapun selain Tuhan tidak mempunyai wujud, secara logis berarti kata wujud tidak dapat diberikan kepada segala sesuatu selain Tuhan (*mā siwā Allāh*), alam dan segala sesuatu yang didalamnya. Tetapi di lain waktu, Ibn `Arabī juga menggunakan

---

<sup>30</sup>Ibrahim Madkour, *Aliaran dan Teori dalam Islam*, (Terj, Yudia Wahyudi Asmia, Yogyakarta: Bumi Aksara, 2004), h. 75

<sup>31</sup>Ibrahim Madkour, *Aliaran dan Teori.....*, h. 75

<sup>32</sup>Al-Qashāsh (28):88.

kata wujud untuk menunjuk pada selain Tuhan, Ia menggunakannya dalam pengertian *metaforis* (*majāz*) untuk mempertahankan bahwa wujud hanya milik Tuhan, sedangkan wujud yang ada pada alam hakikatnya adalah wujud-Nya yang dipinjamkan kepadanya. Seperti halnya cahaya hanya milik matahari, tetapi cahaya itu dipinjamkan kepada penghuni bumi. Hubungan antara Tuhan dengan alam sering digambarkan seperti hubungan antara cahaya dan kegelapan, karena wujud hanya milik Tuhan, maka adam (ketiadaan) adalah “milik” alam. karena itu Ia mengatakan bahwa wujud hanya milik cahaya dan ‘adam adalah kegelapan.<sup>33</sup>

Ibn `Arabī membedakan wujud yang bermakna idea atau wujud yang bermakna *masdār* dan wujud yang berarti ada (*eksis*) atau yang hidup (*subsist*) *bil ma'na wujūd*, yakni yang dimaksud adalah *wujūd mutlāq* yang merupakan puncak realitas semua yang ada di dunia.<sup>34</sup> menurutnya hanya ada satu realitas dalam *eksistensi*, realitas yang dipandang dari dua sudut, pertama yakni *al-Haqq* sebagai esensi dari semua fenomena, dan kedua adalah *khalq* yang memanifestasikan *esensi*. *Al-Haqq* dan *khalq*, antara realita dan penampakan, yang satu dengan yang banyak. Realitas ini adalah Tuhan<sup>35</sup>, Ia membedakan tiga jenis kategori *ontologis*; (1) yang ada dengan zatnya sendiri

---

<sup>33</sup>Kautsar Azhari Noer, *Ibn `Arabī* .....h. 43.

<sup>34</sup>A E Afifi, *Filsafat Mistis*.....h.13.

<sup>35</sup>A E Afifi, *Filsafat Mistis*.....h.25.

dalam entitasnya, wujud-Nya mustahil dari tiada, Ia mewujudkan segala sesuatu Ia adalah wujud *absolute* (*al-wujūd al-mutlāq*), Dialah Allah, tiada sesuatu pun yang menyerupai-Nya, ia adalah Maha Mendengar dan Maha Melihat, (2) yang ada dengan Tuhan (diwujudkan oleh Tuhan), Ia adalah wujud yang terikat dan terbatas (*al-Wujūd al-Muqayyād*) yang berwujud hanya karena Tuhan, tidak mempunyai wujud sendiri tetapi dari Tuhan, kategori ini disebut oleh Ibn `Arabī dengan alam material dan segala yang ada di dalamnya, (3) yang tidak berwujud tidak pula adam, tidak bersifat *huduts* dan tidak pula *qidam*, Ia sejak azali ada bersama alam dan Ibn `Arabī, secara *ontologys* Ia adalah Tuhan dan alam, tetapi pada saat yang sama Ia bukan Tuhan dan juga bukan alam, Ia mempunyai posisi tengah antara Tuhan dan alam.<sup>36</sup>

Alam tidak sendiri kecuali dengan wujud pinjaman atau wujud yang berasal dari Tuhan. *al-Huqq* (Tuhan) dan *al-Khalq* (alam) adalah satu tetapi berbeda, alam adalah *tajallī* Tuhan, dengan demikian segala sesuatu yang ada di dalamnya adalah *entifikasi*-Nya. Tuhan dan alam tidak bisa dipahami kecuali sebagai kesatuan antara kesatuan kontradiksi-kontradiksi ontologis yang bersifat horizontal juga vertical, kesatuan ontologis antara Yang Tampak (*az-zahīr*) dan Yang Bathin (*al-bathīn*), antara Yang Awal (*al-awwāl*) dan Yang Akhir (*al-*

---

<sup>36</sup>Kautsar Azhari Noer, *Ibn `Arabī* .....h.46.

*akhīr*), antara Yang Satu (*al-wahīd*) dan Yang Banyak (*al-kaṣīr*) dan antara ketidaksetaraan (*tanzīh*) dan keserupaan (*tasybīh*). Ia memandang , realitas adalah satu, tetapi mempunyai dua sifat yang berbeda: sifat ketuhanan dan sifat kemakhlukan, yang keduanya hadir dalam segala sesuatu yang ada di alam ini.<sup>37</sup>

Konsep sentral yang berkaitan dengan paham *Wahdāt al-Wujūd* Ibn `Arabī ialah konsep *Tajallī* (penampakan diri) *al-Haqq*, konsep *Tajallī* adalah dasar pandangan dan merupakan keseluruhan filsafat Ibn `Arabī, bahkan *Tajallī* adalah tiang filsafatnya tentang *Wahdāt al-Wujūd* karena ditafsirkan dengan penciptaan, yaitu cara munculnya yang banyak dari yang satu tanpa akibat, yang satu itu menjadi yang banyak.

*Tajallī* diterjemahkan dalam bahasa Inggris dengan “*self disclosure*” (penyingkapan diri, pembukaan diri), “*self revelation*” (pembukaan diri, pernyataan diri), “*self manifestation*” (penampakan diri) dan *theophany* (penampakan Tuhan), *Tajallī* berarti manifestasi, penampakan, penyingkapan, ketersingkapan, *theophany*, *epifani*, ketampakan, pembukaan, keterbukaan, pemancaran, penyinaran atau pernyataan, sebuah pengungkapan dari *al-wujūd* yang misterius , tak dikenal, yakni pengungkapan Tuhan pada makhluk-Nya agar Dia dikenali oleh

---

<sup>37</sup>Muhyi al-Dīn Ibn `Arabī, *Fuṣūṣ* ....., II:8.26. (lihat juga Kautsar Azhari, h.57)



sang makhluk,<sup>38</sup> yang digunakan oleh Ibn `Arabī untuk *Tajallī* adalah “*fayḍ*” (*emanasi*, pemancaran, pelimpahan), “*zuhūr*” (pemunculan, penampakan, kelahiran), “*tanazzul*” (penurunan, turunya) dan “*fath*” (pembukaan). Cara untuk dikenal ialah dengan menciptakan alam, *Tajallī al-Ḥaqq* adalah penampakan diri-Nya dengan menciptakan alam, alam adalah lokus penampakan diri-Nya. Karena alam ia umpamakan sebagai cermin, tempat dimana Tuhan melihat diri-Nya. *Tajallī* terjadi secara terus-menerus tanpa awal dan tanpa akhir yang selamanya ada dan akan terus ada, (*al-dā`īm allazī lam yazal wa lā yazāl*).<sup>39</sup> adalah pemberian-Nya yang telah ditetapkan-Nya sejak azali persis sebagaimana yang ada dalam entitas-entitas permanen (*a`yān ṣābitah*). ”pemberian Tuhan tidak pernah bisa dihalangi”<sup>40</sup>, Ibn `Arabī mengumpamakannya seperti halnya matahari yang memancarkan cahaya kepada benda-benda, dan benda-benda tersebut menerima cahaya sesuai dengan kesiapannya. Seperti yang Ia katakan dalam *Futūḥāt*: ”hal yang sama berlaku pula pada *tajallīyat* (penampakan-penampakan diri) Tuhan. Pelaku *tajallī* (*al-mutajallī*) dari segi Dia sebagai diri-Nya sendiri adalah satu dalam entitas, sedangkan *tajallīyat* (penampakan-penampakan diri-Nya), berbeda sesuai dengan

---

<sup>38</sup>Muhammad al-Fayyadl, *Teologi Negative Ibn `Arabī: Kritik Metafisika Ketuhanan*, (Yogyakarta:Lkis, 2012), h.169.

<sup>39</sup>Muhyi al-Dīn Ibn `Arabī, *Fuṣūṣ* ..... I:49.

<sup>40</sup>Qs. Al-Isrā’:20.

perbedaan kesiapan lokus-lokus *tajallī*, sifat pemberian-pemberian Tuhan adalah sama”<sup>41</sup>

Wujud Tuhan adalah Esa di dalam-Nya, namun terejawantahkan ke dalam berbagai wujud melalui penyingkapan diri, esensi Tuhan tak terpahami dan tak terjangkau, Ia adalah Yang Maha Wujud, yang mewujudkan melalui diri-Nya sendiri, *pluralitas* pengejawantahan bertumpu pada nama-nama Tuhan, yang dalam satu waktu bersamaan adalah satu sekaligus banyak.<sup>42</sup> menunjuk pada firman-Nya “Dia-lah Tuhan yang Maha Esa. Allah adalah Tuhan yang bergantung pada-Nya segala sesuatu. Dia tidak beranak dan tidak pula diperanakkan. Dan tiada sesuatu-pun yang setara dengan Dia”<sup>43</sup> kami yang banyak, berasal dari satu entitas yang tak bisa diakses dan tersendiri sebagai Dia, itulah entitas yang terkait dengan kiat yang memberi kita eksistensi, dan kita terkait dengan-Nya melalui eksistensi, demikianlah ia yang mengenal dirinya sebagai makhluk dan hal yang eksisten mengenal yang nyata sebagai pencipta dan sesuatu yang memberinya eksistensi”, “ia yang mengenal dirinya berarti telah mengenal Tuhannya, karena ciptaan yang paling mengenal hal-ihwal makhluk adalah yang paling mengenal hal-ihwal Tuhan.”<sup>44</sup>

---

<sup>41</sup>Muhyi al-Dīn Ibn `Arabī, *Futūḥāt.....*, vol.I:287.

<sup>42</sup>William, C. Chittick, *The Sufi Path.....* h.262.

<sup>43</sup>Qs. Al-Ikhlās, I-IV.

<sup>44</sup>William, C. Chittick, *The Sufi Path.....* h.282..

Sesungguhnya ia yang mengenal dirinya berarti mengenal Tuhan-nya, ini berarti bahwa ia yang mengenal Tuhan spesifiknya, yang merupakan Tuhan sebagaimana Dia mengungkapkan diri-Nya pada jiwa, lebih dijelaskan oleh Ibn `Arabī dalam *Fuṣūṣ*: “katakanlah bahwa Dia yang disebut “Tuhan” adalah satu dalam hakikat tetapi menyeluruh (*al-kull*) melalui nama-nama. Tidak ada hal yang *eksisten* memiliki sesuatu dari Tuhan kecuali Tuhannya sendiri, Ia tidak mungkin memiliki keseluruhan, yang ditunjukkanya dari keseluruhan hanyalah yang berkenaan dengan-Nya, dan itulah Tuhannya sendiri. Tak ada yang mengambil dari-Nya berkenaan dengan keEsaan-Nya, itulah mengapa cerita tentang Allah yang menyatakan penyingkapan diri dalam kesatuan adalah mustahil”.<sup>45</sup>

*Tajallī al-Ḥaqq* menjadikan proses penampakan diri yang terus-menerus tanpa awal dan akhir, yang selamanya akan ada dan selalu ada. *Emanasi (fayḍ)*, merupakan teori yang ia (Ibn `Arabī) sebut juga dengan *tajallī*, Ibn `Arabī membedakannya menjadi dua tipe yaitu:

1. *Emanasi* paling suci (*al-fayḍ al-aqdās*), disebut pula penampakan diri esensial (*tajallī al-dzātī*) dan penampakan diri ghayb (*al-tajallī al-ghaybī*), dalam taraf ini, *al-Ḥaqq* tidak menampakan diri-Nya pada sesuatu yang lain tetapi kepada diri-Nya sendiri, dalam bentuk potensial (*bi al-*

---

<sup>45</sup>William, C. Chittick, *The Sufi Path*..... h.286.

*quwwah*) belum secara *actual* (*bi al-fi`l*). *al-Haqq* menyebut diri-Nya dengan Dia ketika melakukan *tajallī* pertama, artinya Ia telah membagi diri-Nya menjadi dua, diri-Nya sebagai subyek sekaligus sebagai obyek, kedua-Nya masih satu karena Dia menampakkan diri-Nya kepada diri-Nya sendiri, bukan kepada yang lain.<sup>46</sup> Realitas-realitas yang hanya ada pada ilmu Tuhan dan tidak ada di dalam alam nyata.<sup>47</sup>

2. *Emanasi* suci (*al-fayḍ al-muqāddas*), disebut juga dengan penampakan diri *eksistensial* (*al-tajallī al-wujūdī*) dan penampakan diri inderawi (*al-tajallī al-syuhūdī*). Penampakan diri dari Yang Esa dalam bentuk-bentuk keanekaan *eksistensial*, yaitu penampakan *entitas-entitas* permanen dari alam yang ada hanya dalam pikiran kepada alam yang dapat diindera. Tidak sesuatu-pun dalam wujud penampakannya menyalahi apa yang ada dalam kepermanenannya sejak azali.<sup>48</sup> Ia berkata pada suatu bagian dalam *Fuṣūṣ*: "bahwasanya Allah mempunyai dua tipe *tajallī*: *tajallī ghayb* dan *tajallī syahadah*. Dengan *tajallī ghayb* ia memberikan kesiapan yang menentukan sifat *Qalb*. dan Ini adalah *tajallī dzatī* (penampakan diri *esensial*). Yang hakikat realitas-Nya tidak terlihat. Ini adalah ke-Dia-an (*al-huwiyyah*) yang dimiliki-Nya sehingga Dia menyebut diri-Nya dengan "Dia" (*huwa*). Allah adalah Dia

---

<sup>46</sup>Muhyi al-Dīn Ibn `Arabī, *Fuṣūṣ* ....., II:145.

<sup>47</sup>Azyumardi Azra dkk, *Ensiklopedi* ....., jilid:II, h.528.

<sup>48</sup>Kautsar Azhari Noer, *Ibn `Arabī* .....h.63.

terus-menerus selama-lamanya..maka apabila kesiapan untuk *Qalb* sesuai dengan itu, *tajallī syuhūdī* menampakan diri kepadanya dalam alam yang dapat dilihat. Maka *Qalb* itu melihat Allah dalam bentuk yang ditampakkan-Nya kepada *Qalb* tersebut. Dia (allah) memberikan kesiapan kepada *Qalb* sesuai dengan firman-Nya, “Dia memberi setiap sesuatu bentuk kejadiannya.<sup>49</sup>

Maka dari diri-Nya ia mengetahui diri-Nya, dirinya sendiri tidak lain dari ke-Dia-an *al-Hāqq*, begitu pula tidak sesuatu-pun pada alam yang ada ini yang bukan ke-Dia-an *al-Hāqq*, Dia adalah ke-Dia-an itu sendiri. Sesuai dengan hadits yang mengatakan bahwa “barang siapa yang mengenal dirinya maka ia telah mengenal Tuhan-nya, (*man ‘arafa nafsahu fa qad ‘arafa rabbahu*).

#### 4. Hubungan antara *al-Haqq* dengan *al-Khalq*

##### a. *Monisme Ibn `Arabī*

Melihat kembali konsep tentang *nasût* dan *lahût* al-Hallaj, yaitu bahwa Tuhan mempunyai dua sifat yang berbeda (sifat ketuhanan dan sifat kemakhlukan), yang hadir dalam segala sesuatu yang ada di alam ini. Sifat ketuhanan dalam konsep al-Hallaj hanya hadir pada manusia, tidak pada makhluk-makhluk lain, dan sifat kemanusiaan hadir pada Tuhan. Hubungan antara manusia dan Tuhan (*dualitas*), sementara dalam konsep Ibn `Arabī *lahût* dan *nasût* diganti dengan *al-Haqq* dan *al-khalq*, dimana tidak ada lagi dualitas

---

<sup>49</sup>Muhyi al-Dīn Ibn `Arabī, *Fuṣūṣ* ....., I:120..

kecuali *dualitas nisbi*; yang ada hanya ke-Esaan (*monism*).<sup>50</sup> *Monisme* Ibn `Arabī merupakan kombinasi dari tiga teori pendahulunya yaitu: teori *Ash`ari* tentang substansi Universal, teori al-Hallaj tentang *lahût* dan *nasût*, dan teori Neo-Platonik (Plotinus) tentang yang satu.

Hanya ada satu realitas dalam *wujûd* yang dipandang dari dua aspek yang berbeda, karena tidak ada dalam wujud kecuali satu realitas, dipandang dari satu aspek, realitas itu kita sebut yang benar, pelaku dan pencipta. Dipandang dari aspek lain Ia kita sebut ciptaan, penerima dan makhluk. Tetapi *al-Haqq* dan *al-khalq* adalah dua aspek bagi wujud yang satu atau realitas yang satu. Baik *al-Haqq* maupun *al-khalq* dapat dipandang dari dua aspek. Di dalam *Fusûs al-Hikam* Ibn `Arabī berkata: “*tidakkah anda memahami bahwa al-Haqq tampak melalui sifat-sifat segala sesuatu yang baharu, ketika Dia memberitakan diri-Nya dengan demikian bahkan melalui sifat-sifat kekurangan dan sifat-sifat kesalahan atau celaan? Tidakkah anda memahami bahwa al-makhlûq tampak melalui sifat-sifat al-Haqq dari awalnya sampai akhirnya, semuanya itu adalah benar baginya sebagaimana sifat-sifat segala sesuatu yang baharu adalah benar bagi al-Haqq*”<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup>A E Afifi, *Filsafat Mistis*....h.29.

<sup>51</sup>Dalam Kautsar Azhari Noer, *Ibn `Arabī: Wahdat al-Wujûd dalam perdebatan*, (Jakarta:Paramadina,1995, h.50).

Allah, jika dilihat dari satu aspek, Dia adalah satu, tetapi bila dilihat dari aspek yang lain Dia adalah semuanya (*kull*) yang mengandung keanekaan. Apa yang dinamakan Allah jika dilihat dari segi zat-Nya adalah ke-Esa-an, tetapi Dia jika dilihat dari segi penampakan-Nya dalam segala yang ada (*mawjûdat*) dengan bentuk nama-nama adalah keanekaan. Inilah yang dinamakan *kull* yaitu Yang Esa yang mencangkup keanekaan.

Menjelaskan hubungan antara *al-Haqq* dengan *al-khalq*, Ibn `Arabī menggunakan beberapa symbol diantaranya:

- 1) Symbol makanan (*al-ghidzā*) dan yang memakan (*al-mutaghaddzī*), “tatkala Tuhan menghendaki rezki, bagi-Nya keseluruhan alam adalah makanan-Nya, jika Tuhan menghendaki rezki, bagi kita Dia adalah makanan kita seperti yang Dia kehendaki.”, “maka anda (hamba) adalah makanan-Nya dengan hukum-hukum dan Dia *al-Haqq* adalah makanan anda dengan *wujûd*”. *Al-Haqq* memakan *al-khalq* dari segi bahwa tidak ada penampakan bagi *al-Haqq* kecuali dalam bentuk kreatif perbuatan makanan dengan sifat-sifatnya. *Al-khalq* adalah tempat penampakan (*mazhar*) dan yang tampak (*az-Zāhir*) melaluinya adalah *al-Haqq*.<sup>52</sup> Yang satu meresap ke dalam yang banyak laksana makanan yang meresap ke dalam tubuh, yang banyak meresap pada yang satu, sebagaimana warna meresap pada *subtansi*,

---

<sup>52</sup>Kautsar Azhari Noer, *Ibn `Arabī* .....h.51.

Tuhan adalah makanan spiritual yang memberi hidup kita, karena Ia adalah *esensi* kita.<sup>53</sup>

- 2) Symbol cermin, *al-khalq* adalah cermin bagi *al-Haqq* dan *al-Haqq* adalah cermin bagi *al-khalq*. Karena Tuhan ingin melihat diri-Nya maka ia menciptakan alam sebagai cermin-Nya, seperti yang ia nyatakan dalam karyanya *Fuṣūṣ*: “*al-Haqq* ingin melihat entitas dari nama-nama terindah-Nya yang jumlahnya tidak terbatas, dan jika anda senang, anda dapat mengatakan bahwa Dia ingin melihat *entitas* diri-Nya sendiri, Dia menciptakan keseluruhan alam sebagai wujud kekaburan yang tidak berbentuk tanpa *ruh* padanya, karena itu ia laksana cermin yang tidak jelas, maka perintah Tuhan mengharuskan kebeningan cermin alam, dan Adam adalah *entitas* kebeningan cermin alam itu dan ruh bentuk itu”<sup>54</sup>. Tujuan Tuhan menciptakan alam bukan hanya untuk melihat diri-Nya, juga untuk memperlihatkan diri-Nya dan juga ingin memperkenalkan diri-Nya lewat alam, karena ia adalah harta simpanan yang tak dikenal, dan Dia rindu untuk dikenal, dan Dia ciptakan makhluk dan Dia perkenalkan diri-Nya kepada makhluk sehingga mereka (makhluk)-pun

---

<sup>53</sup>A E Afifi, *Filsafat Mistis*....h.33.

<sup>54</sup>Muhyi al-Dīn Ibn `Arabī, *Fuṣūṣ* ... .., I:48-49. (lihat juga, Kautsar Azhari, h.54).



mengenal-Nya.<sup>55</sup>” Aku adalah harta simpanan yang terpendam, Aku tidak dikenal, maka aku ingin (*hubb*, rindu) dikenal—*kuntu kanzan lam u'raf fa ahbaktu 'an 'urafa*)<sup>56</sup> “maka para Nabi as, adalah cermin yang paling sempurna diantara anda (hamba), kemudian seharusnya anda mengetahui bahwa sebagian para Nabi melebihi sebagian yang lain. Maka mesti cermin-cermin para Nabi itu satu sama lain saling melebihi, dan cermin yang paling utama, sempurna dan kokoh adalah cermin Muḥammad Saw. Maka *al-Haqq* menampakan diri-Nya pada cermin Muḥammad itu dengan penampakan diri-Nya yang paling sempurna, maka berusaha untuk melihat *al-Haqq* yang menampakan diri-Nya pada cermin Muḥammad Saw, supaya *al-Haqq* tercetak pada cermin anda, lalu anda akan melihat *al-Haqq* pada cermin Muḥammad dengan penglihatan Muḥammad dan anda tidak akan melihat-Nya dalam bentuk anda”. Karena alam merupakan tempat penampakan diri *al-Haqq* maka manusia dapat melihat *al-Haqq* melalui alam, akan tetapi yang ia lihat bukanlah *al-Haqq* itu sendiri melainkan bentuknya sendiri dalam cermin *al-Haqq*. Alam dan apa yang ada di dalamnya adalah tanda-tanda *al-Haqq*, *al-Haqq*

---

<sup>55</sup>Muhyi al-Dīn Ibn `Arabī, *Futūḥāt al-makiyyah*, ed. Ahmad Syamsuddin, (Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah, cet. II, 2006) Vol:III h.167, Vol:II h.232;399.

<sup>56</sup>Muhyi al-Dīn Ibn `Arabī, *Futūḥāt*, ..Vol:III, h.466.

dapat diketahui melalui alam, tanpa alam *al-Ḥaqq* tidak dapat diketahui.<sup>57</sup>

Sesungguhnya *al-Ḥaqq* adalah cermin bagi alam, maka mereka tidak melihat dalam cermin itu selain bentuk-bentuk mereka sendiri, dan mereka itu dalam bentuk-bentuk mereka bertingkat-tingkat.<sup>58</sup> Maka Dia (*al-Ḥaqq*) adalah cermin bagi anda ketika anda melihat diri anda yang sebenarnya dan anda adalah cermin bagi-Nya ketika Dia melihat nama-nama-Nya dan penampakan sifat-sifat dari nama-nama itu, yang tidak lain dari diri-Nya sendiri.<sup>59</sup> *Al-Ḥaqq* dan *al-khalq*, keduanya adalah subyek dan juga obyek secara serentak, keduanya adalah satu dan mempunyai peran yang sama secara timbal balik, dan tidak bisa dipisah-pisahkan satu sama lain, akan tetapi *al-Ḥaqq* mempunyai wujud dan peran yang mutlak, sedangkan *al-khalq* mempunyai wujud dan peran yang relative.<sup>60</sup>

- 3) Symbol matahari dan cahaya, dan juga symbol pelangi, yakni symbol ini melukiskan bahwa cahaya matahari seperti nyala api lilin yang seolah-olah tetap ada ketika menyala, mata kita tertipu karena sebenarnya nyala api muncul dan lenyap, setiap ada nyala yang baru, yang kemudian hilang

---

<sup>57</sup>Muhyi al-Dīn Ibn `Arabī, *Futūḥāt*... Vol:IV, h.167.

<sup>58</sup>Muhyi al-Dīn Ibn `Arabī, *Futūḥāt* ...Vol:IV, h.42.

<sup>59</sup>Muhyi al-Dīn Ibn `Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, (Beirut:Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah, cet. II, 2006)I:h.62.

<sup>60</sup>Kautsar Azhari Noer, *Ibn `Arabī* .....h.57.

dan di susul oleh nyala api yang lain pula, begitu seterusnya. Seperti halnya alam, wujudnya datang dan menghilang, menjadi dan hancur, secara terus-menerus. Karena *al-muhdatsat* dengan berbagai bentuk tidak mempunyai wujud, yaitu wujud hakiki, karena satu-satunya wujud hanyalah wujud *al-Haqq*.<sup>61</sup>

- 4) Symbol dari tempat (*vessels*) dan tempat kembli, ini merupakan adanya dualitas dari wujud. Yang satu adalah sumber tempat muncul dan tempat kembalinya yang banyak, dan yang banyak itu bagi yang satu seperti sebuah tempat di dalam dimana esensi-Nya berada (*subsist*).<sup>62</sup>

**b. Konsep *Tanzīh* (Transendensi) dan *Tasybīh* (Immanensi)**

“Tidak ada sesuatu-pun yang serupa dengan Dia, dan Dia yang Maha mendengar, Maha Melihat”,<sup>63</sup> Ibn `Arabī memberikan dua penafsiran pada ayat ini yakni “*Laysa ka misli hī syay*” menyatakan *tanzīh*, dan bagian kedua “*wa huwa al-samī’ al-baṣīr*” menyatakan *tasybīh*. “Allah ta’alā berfirman :*Laysa ka mitsli hī syay*, maka dengan demikian ia menyatakan *tanzīh*-Nya; *wa huwa al-samī’ al-baṣīr*, maka dengan demikian Dia menyatakan *tasybīh*-Nya. Dia berfirman: *Laysa ka mitsli hī syay*, maka dengan demikian Dia menyatakan *tasybīh* dan dualitas-Nya; *wa huwa al-samī’ al-baṣīr*, maka dengan

---

<sup>61</sup>Kautsar Azhari Noer, *Ibn `Arabī* .....h.53.

<sup>62</sup>A E Afifi, *Filsafat Mistis*.....h.33.

<sup>63</sup>Qs.Asy-Syūrā: 11.

demikian Dia menyatakan *tanzīh* dan individualitas-Nya”<sup>64</sup>. “Dia dan bukan Dia”, karena Dia adalah yang Nampak maka itu adalah Dia, tetapi perbedaan antara yang mawjudat ditangkap oleh akal dan indera karena adanya perbedaan sifat-sifat dari entitas-entitas maka itu bukan Dia”<sup>65</sup>

*Tanzīh* bisa diartikan ketakterbandingan, trandensensi, ketakterjangkauan atau mungkin keterjauhan, *Tanzīh* menyatakan bahwa Allah melampaui segala kualitas dan sifat-sifat makhluk-Nya, kata *Tanzīh* berasal dari kata kerja *nazzaha* yang berarti menjaga sesuatu agar tidak bercampur dengan sesuatu yang lain<sup>66</sup>, atau juga berarti menjauhkan atau membersihkan sesuatu dari sesuatu yang mengotori, sesuatu yang tidak murni, yang oleh *mutakallimin* digunakan untuk menyatakan bahwa Tuhan secara mutlak bebas dari semua ketidaksempurnaan yaitu semua sifat yang serupa dengan sifat-sifat makhluk meskipun dalam kadar yang paling kecil. Adapun *tasybīh* berasal dari kata *syabbahā* yang berarti menyerupakan atau menganggap sesuatu serupa dengan yang lain, yang dalam ilmu kalam berarti menyerupakan Tuhan dengan ciptaan-ciptaan-Nya. <sup>67</sup>Dilihat dari segi zat-Nya Tuhan adalah *munazzāh*, bersih dari dan tidak dapat diserupakan dengan alam dan ketidaksempurnaa-Nya jauh dari dan tinggi

---

<sup>64</sup>Muhyi al-Dīn Ibn `Arabī, *Fuṣūṣ*....., I:70.

<sup>65</sup>*Futūḥāt*, II, h.160.

<sup>66</sup>Azyumardi Azra dkk, *Ensiklopedi* ....., jilid:III, h.1303.

<sup>67</sup>Kautsar Azhari Noer, *Ibn `Arabī* .....h.87.

diatas segala sifat dan segala keterbatasan dan keterikatan, Tuhan tidak dapat di ketahui, tidak dapat ditangkap, tidak dapat dipikirkan dan tidak dapat dilukiskan. *Tanzīh* menunjukkan aspek kemutlakan “*itlaq*” pada Tuhan, sedang *tasybīh* menunjukkan aspek keterbatasan (*taqayyud*) pada-Nya. “Dia adalah *transenden*, satu-satunya sifat yang berlaku bagi-Nya adalah “kemutlakan”. Dalam *Futūhāt* Ia berkata “*tanzīh* adalah mendeskripsikan bahwa *al-Haqq* tidak mempunyai hubungan dengan segala sifat-sifat sesuatu yang baru (diciptakan).<sup>68</sup> Dilihat dari segi nama-nama-Nya, sifat-sifat-Nya dengan bentuk-bentuk alam, Tuhan adalah musyabbah, serupa dengan makhluk-makhluk-Nya pada tingkat tertentu. Tuhan adalah yang menampakan diri, Dia memiliki keserupaan dengan locus penempatan diri-Nya yaitu alam. *al-Haqq* mempunyai sifat-sifat *al-muhdatsat* dan makhluk mempunyai sifat-sifat *al-Haqq*, jika *al-Haqq* adalah yang tampak maka *al-khalq* tersembunyi di dalam-Nya dan *al-khalq* merupakan semua nama *al-Haqq*, pendengara-Nya, penglihatan-Nya, dan semua hubungan-Nya dan pengetahuan-Nya. Sebaliknya jika *al-khalq* yang tampak maka *al-Haqq* tersembunyi di dalamnya dan karena itu *al-Haqq* menjadi pendengaran *al-khalq*, penglihatannya, tanganya, kakinya dan semua dayanya.

Dikatakan sebelumnya bahwa penafsiran Ibn `Arabī sejalan dengan prinsip *al-jam`bayn al-addad (coincidentia*

---

<sup>68</sup>Muhyi al-Dīn Ibn `Arabī, *Futūhāt*....., vol.II:672.

*oppositorum*) yang memadukan kontradiksi-kontradiksi antara yang satu dan yang banyak, yang lahir dan yang bathin. Ibn `Arabī mengartikan al-Quran dengan arti “penyatuan”, pemaduan atau penggabungan yakni penyatuan antara *tanzīh* dan *tasybīh*. Maka “Dia (*al-Haqq*) terbatas oleh batasan yang terbatas dengan sesuatu tidak dibatasi kecuali ia adalah batasan *al-Haqq*. Dalam *Fuṣūṣ* Ia berkata: “*al-Haqq* terbatas oleh setiap batasan”<sup>69</sup> yakni berarti bahwa definisi mencangkup definisi-definisi segala sesuatu, akan tetapi definisi *al-Haqq* yang sempurna mustahil dicapai karena keterbatasan kemampuan manusia mengetahui bentuk-bentuknya yang tidak terbatas secara detail. Ibn `Arabī dalam syairnya:

“jika engkau berkata *tanzīh*, engkau mengikat-Nya, Jika engkau hanya berkata dengan *tasybīh*, engkau membatasi-Nya,  
 Jika engkau berkata dengan kedua-duanya, engkau benar dan engkau adalah Imam dalam (beberapa) pengetahuan-pengetahuan,  
 Barangsiapa yang berkata dengan *dualitas* Tuhan dan alam adalah musyrik, Dan barangsiapa yang berkata dengan pemisahan Tuhan dan alam adalah *Muwahhid* (mengEsakan).  
 Berhati-hatilah terhadap *tasybīh* jika engkau mengakui *dualitas*, Dan berhati-hatilah dengan *tanzīh* jika engkau mengakui *mufarridan*  
 Engkau bukanlah Dia, tetapi engkau adalah Dia dan engkau melihat-Nya dalam ‘*ain* segala sesuatu, baik yang tidak terbatas maupun yang terbatas”.<sup>70</sup>

---

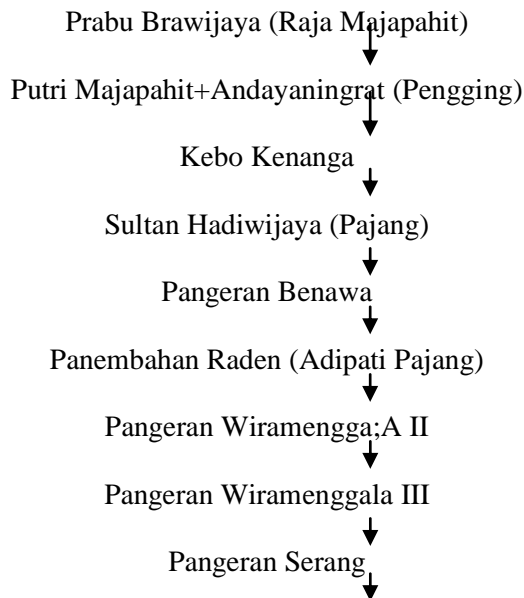
<sup>69</sup> Muhyi al-Dīn Ibn `Arabī, *Fuṣūṣ*....., vol.II:34.

<sup>70</sup> Muhyi al-Dīn Ibn `Arabī, *Fuṣūṣ*....., vol.I:70.

## B. Konsep *Manunggaling Kawulo lan Gusti Ranggawarsita*

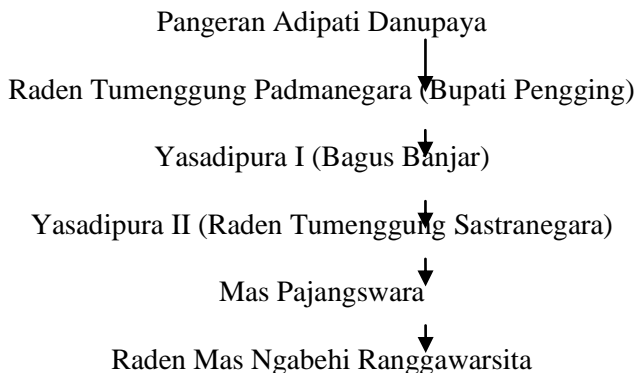
### 1. Biografi Ranggawarsita

Nama kecil Raden Ngabehi Ranggawarsita ialah Bagus Burham, dilahirkan pada hari Senin *Legi*, tanggal 10 *Dulkaidah*, tahun *Be*, 1728 pukul 12.00, *wuku Sungsang Dewi Sri*, *Wrukung Huwas*, musim *Jita*, atau atau 15 Maret 1802 di Kampung Yasadipuran Surakarta.<sup>71</sup>Ranggawarsita berasal dari lingkungan yang dekat dengan seni, khususnya sastra. Hal itu dapat dilacak dari silsilah keluarganya. Mengenai silsilah keturunan Ranggawarsita, dapat dilihat dalam bagan berikut;<sup>72</sup>



<sup>71</sup>Dhanu Priyo Prabowo (et.all), *Pengaruh Islam Dalam Karya-karya R. Ng. Ranggawarsita*, (Yogyakarta: Narasi, 2003), h. 37.

<sup>72</sup>Purwadi, Ddk, *Ensiklopedi Kebudayaan Jawa*, (Yogyakarta:Bina Media, 2005), h.419-420.



Sejak masih kecil, Bagus Burham di asuh oleh R.T. Sastranegara. Setelah berusia empat tahun, Bagus Burham diserahkan oleh R.T. Sastranegara kepada Ki Tanujaya (abdi kepercayaan R.T. Sastranegara).<sup>73</sup> Ki Tanujaya mempunyai sifat ramah, pandai bergaul, lucu, dan memiliki pengetahuan tentang makhluk halus. Bagus Burham diasuh oleh Ki Tanujaya sampai usia kurang lebih 12 tahun. Pada usia 12 tahun Bagus Burham dimasukkan ke pondok pesantren Gebang Tinatar, Tegalsari, Ponorogo, tepatnya pada tahun 1813 M. Di pondok pesantren Gebang Tinatar Bagus Burham berguru dan belajar agama Islam pada Kanjeng Kyai Imam Besari. Pada awal belajar di pondok pesantren Bagus Burham tidak menunjukkan semangat belajar yang tinggi. Bagus Burham sangat malas mengikuti pelajaran di pondok pesantren Gebang Tinatar. Bagus Burham banyak menghabiskan waktunya dengan

---

<sup>73</sup> Purwadi, *Ramalan Zaman Edan Ranggawarsita*, (Yogyakarta: Media Abadi, cet. 2, 2004), h. 2



berjudi. Kegemaran lain yang sering dilakukan Bagus Burham adalah mengganggu santri-santrilainnya dalam hal belajar. Semua kejadian itu merupakan akibat dari pengaruh Ki Tanujaya. Oleh karena itu Kyai Imam Besari lalu menegur Ki Tanujaya, Kyai Imam Besari merasa tidak senang dengan cara-cara Ki Tanujaya dalam mengasuh Bagus Burham terlebih ketika Ki Tanujaya sering memamerkan kepandaiannya dalam ilmu sihir kepada para santri di Pondok Pesantren Gebang Tinatar. Akhirnya Kyai Imam Besari mengusir Bagus Burham dan Ki Tanujaya.

Bagus Burham dan Ki Tanujaya kemudian menuju Kediri. Bagus Burham dan Ki Tanujaya bermaksud berkelana megelilingi Jawa Timur, akhirnya Bagus Burham dan Ki Tanujaya sampai di Madiun. Di Madiun mereka singgah di rumah Kasan Ngali di dusun Mara. Oleh Kasan Ngali Bagus Burham dan Ki Tanujaya dinasehati untuk mengurungkan langkahnya mengembara di Jawa Timur. Di tempat itu pula sambil beristirahat Bagus Burham dan Ki Tanujaya menanti kedatangan Pangeran Cakraningrat yang akan singgah di rumah Kasan Ngali. Dalam penantian itu Bagus Burham dan Ki Tanujaya bertemu dengan Raden Ajeng Gombak putri Pangeran Cakraningrat. Semakin lama mengembara uang saku Bagus Burham dan Ki Tanujaya menjadi habis, akhirnya Ki Tanujaya harus berdagang barang loakan, hasil keuntungannya selalu digunakan Bagus Burham untuk berjudi. Raden Tumenggung

Sastranegara yang telah mendapatkan kabar tentang keadaan cucunya menjadi bingung ditambah laporan bahwa situasi sosial di Tegalsari kini kacau sejak ditinggalkan Bagus Burham banyak pencuri dan tanaman penduduk dilanda hama. Kepergian Bagus Burham dan Ki Tanujaya dari Pesantren Gebang Tinatar membuat gelisah Kyai Imam Besari. Oleh karena itu Kyai Imam Besari memerintahkan dua orang abadinya yaitu Ki Kramaleya dan Ki Jasana untuk menyusul Bagus Burham dan Ki Tanujaya. Bagus Burham dan Ki Tanujaya diminta untuk kembali ke Pesantren Gebang Tinatar.

Bagus Burham dan Ki Tanujaya akhirnya kembali ke Pondok Pesantren Gebang Tinatar akan tetapi kenakalan Bagus Burham ternyata tidak berkurang. Tingkah laku yang tidak terpuji itu membuat Kyai Imam Besari sangat marah. Kemarahan Kyai Imam Besari membuat Bagus Burham takut. Bagus Burham akhirnya menyadari kesalahannya. Mulai saat itulah Bagus Burham menyatakan keinsyafannya dan mulai belajar agama Islam dengan sungguh-sungguh dan menyatakan setia kepada Kyai Imam Besari. Bagus Burham mulai belajar tentang berbagai hal yang bersangkutan dengan keutamaan. Bagus Burham melakukan berbagai pantangan, bertapa, bersemedi, atau bertirakat.

Dalam perkembangannya Bagus Burham menjadi siswa yang rajin dan pandai. Sifat dan perangnya berubah 180

derajat.<sup>74</sup> Bagus Burham menunjukkan kelebihanya dibandingkan dengan santri-santri lainnya. Bagus Burham dinilai sebagai murid yang cerdas selama belajar di pondok pesantren Gebang Tinatar. Melihat hal itu Kyai Imam Besari kemudian mengangkat Bagus Burham menjadi anggota pengurus santri. Dalam tugasnya Bagus Burham diminta untuk membantu Kyai Imam Besari dan santri-santri lainnya dalam penguasaan pelajaran, ketika dipandang cukup dalam belajar ilmu agama (Islam) dan ilmu-ilmu lainnya Bagus Burham diizinkan untuk meninggalkan Pondok Pesantren Gebang Tinatar. Bagus Burham dengan diiringkan abdi setianya Ki Tanujaya kemudian menuju Surakarta. Di Surakarta Bagus Burham kemudian menetap kembali di rumah R.T. Sastranegara, di rumah R.T. Sastranegara tersebut Bagus Burham menambah berbagai ilmu yang tidak diajarkan di pondok pesantren Gebang Tinatar.<sup>75</sup>

Pada tahun 1815 M Bagus Burham kemudian diserahkan kepada Gusti Pangeran Harya Buminata oleh R.T. Sastranegara. Di tempat Gusti Pangeran Harya Buminata, Bagus Burham diberi pelajaran tentang ilmu *Jaya Kawijayan*, *Kadigdayan*, dan *Kanuragan*. Dalam perkembangannya oleh Gusti Pangeran Harya Buminata, Bagus Burham kemudian

---

<sup>74</sup>J. Syahban Yasasusastra, *Ranggawarsita Menjawab Takdir*, (Yogyakarta: Imperium, cet. 2, 2012),h. 204

<sup>75</sup>Dhanu Priyo Prabowo (et.all), *Pengaruh Islam* ..... h. 41-42

diserahkan untuk mengabdikan kepada Sunan Pakubuwana IV. Di keraton Kasunanan itulah Bagus Burham magang menjadi *abdi dalem*, ketika Sunan Pakubuwana IV digantikan oleh Sunan Pakubuwana V, Gusti Pangeran Harya Buminata memohonkan kedudukan kepada penguasa baru Keraton Surakarta tersebut agar Bagus Burham ditetapkan menjadi *Panewu Mantri Jaksa* dan *Mantri Emban*. Permohonan Gusti Pangeran Harya Buminata belum dapat dikabulkan walaupun pejabat pada kedudukan yang diminta itu telah meninggal dunia. Menurut peraturan Keraton Surakarta hanya keturunan dari pejabat yang bersangkutan yang berhak meneruskan jabatannya bukan orang lain, akan tetapi Raja Keraton Surakarta tersebut memberikan restu. Bagus Burham diberikan jabatan *Abdi Dalem Kepatihan*, namun jabatan itu tidak diberikan dengan cuma-cuma, Bagus Burham harus melalui sebuah ujian terlebih dahulu. Ujian itu berupa kurungan di dalam genta selama dua hari. Bagus Burham dapat melaksanakan ujian itu dan Bagus Burham dinyatakan berhak menerima jabatan sebagai *Abdi Dalem Kepatihan*.

Bagus Burham berganti nama menjadi Rangga Pujangganom ketika menjabat sebagai *Abdi Dalem Carik Kepatihan*. Jabatan tersebut dikukuhkan pada tanggal 28 Oktober 1819. Dua tahun kemudian tepatnya pada tahun 1821 M Bagus Burham diangkat menjadi *Mantri Carik* Kadipaten Anom dengan gelar Mas Ngabehi Sarataka. Setelah diangkat

sebagai *Abdi Dalem Carik Kepatihan*, Bagus Burham yang bergelar Mas Ngabehi Sarataka dinikahkan dengan Raden Ajeng Gombak putri dari Kanjeng Raden Adipati Cakraningrat (Bupati Kediri). Pasangan pengantin tersebut diboyong ke Kediri oleh Kanjeng Raden Adipati Cakraningrat.

Dalam usia 23 tahun Mas Ngabehi Sarataka sudah menampakkan bakatnya dalam menulis sastra Jawa. Tulisan-tulisannya mendapat perhatian dari para *Abdi Dalem* lainnya. Mengetahui hal itu Sunan Paku Buwana V memerintahkan kepada para *Abdi Dalem* apabila ingin menulis harus meniru gaya bahasa yang digunakan oleh Mas Ngabehi Sarataka. Berkat kependaiannya itu Mas Ngabehi Sarataka memperoleh julukan *Cangkok Kadipaten*. Pada tahun 1757 (Jw) Mas Ngabehi Sarataka dinaikkan pangkatnya menjadi *Panewu Carik Kadipaten Anom* dengan nama Raden Ngabehi Ranggawarsita. Kemampuannya dalam bidang sastra Jawa semakin meningkat sejak saat itulah Ranggawarsita dipandang sebagai seorang ahli dalam sastra Jawa. Pada hari Kamis, 20 Ruwah 1773 (Jw) Ranggawarsita diangkat menjadi *Kaliwon Kadipaten Anom* dan *Pujangga Dalem* Surakarta Adiningrat dengan nama dan sebutan tetap yaitu Raden Ngabehi Ranggawarsita.

Dalam kedudukannya sebagai pujangga istana tugas utama R. Ng. Ranggawarsita adalah menyusun dan mengembangkan kebudayaan dan Kepustakaan Jawa. Kakeknya R. Ng. Yasadipura I dan R. Ng. Yasadipura II sangat

berjasa dalam mengubah kitab-kitab berbahasa Jawa kuno ke dalam bahasa Jawa baru dan menyesuaikannya dengan zaman Islam, sedangkan R. Ng. Ranggawarsita sangat berjasa dalam menyusun karya-karya baru. Dalam berbagai karyanya Ranggawarsita tampak melanjutkan upaya sastra atau pujangga sebelumnya. Usaha R. Ng. Ranggawarsita itu adalah mempertemukan tradisi ilmu Kejawaen dengan unsur-unsur ajaran Islam. Hal ini tampak dalam *Serat Paramoyoga*, *Wirid Hidayat Jati*, *Wirid Maklumat Jati*, dan sebagainya.

Sebagai seorang Pujangga R.Ng. Ranggawarsita sangat memperhatikan perkembangan yang terjadi di lingkungan masyarakatnya. Dalam kapasitasnya sebagai seorang Pujangga R. Ng. Ranggawarsita pada hakikatnya juga seorang pemikir dan kritikus pada zamannya.<sup>76</sup> R. Ng. Ranggawarsita sangat kritis mencermati persoalan-persoalan yang muncul ditengah masyarakatnya. Situasi yang terjadi di lingkungan keraton dan masyarakat Surakarta pada masa pasca perang Diponegoro memang relatif tenang akan tetapi sebenarnya situasi itu hanya terlihat di permukaan saja. Di dalam keraton sebenarnya terjadi intrik-intrik kekuasaan hanya saja dapat diredam dengan sedemikian rupa sehingga tampak seperti tidak sedang terjadi pertentangan antar *punggawa* raja. Demikian pula yang terjadi dalam masyarakat luar lingkungan keraton rakyat hidup dalam

---

<sup>76</sup>Dhanu Priyo Prabowo (et.all), *Pengaruh Islam.....* h. 48

kemelaratan sebagai akibat dari penjajahan dan sebagai akibat dari Perang Diponegoro.

Pada masa tersebut transisi dan kegelisahan yang hebat karena ada beberapa faktor yang terjadi antara lain, *pertama*, tumbuhnya perekonomian perdagangan yang mengurangi lahan pertanian, *kedua*, raja mulai merasa kehilangan kewibaaannya karena sebagian besar wewenang atau wilayah sudah jatuh ke tangan Pemerintah Kolonial Belanda, dan *ketiga*, para *punggawa* raja banyak yang mencari keuntungan pribadi dan melupakan tugasnya sebagai abdi masyarakat. Akibatnya sebagian besar masyarakat cenderung bersikap *nglokro* (masa bodoh) dan melarikan diri dari kenyataan hidup rakyat banyak yang mengharapkan datangnya Ratu Adil.<sup>77</sup>

Sebagai pribadi yang hidup di dua lingkungan R. Ng. Ranggawarsita menyaksikannya dengan penuh keprihatinan. Oleh karena itu dalam kapasitasnya sebagai pemikir Ranggawarsita lalu menyampaikan kritik-kritik secara halus melalui tulisan-tulisannya. Kritik-kritik yang dimunculkan itu dapat dibaca dalam karya-karyanya yang berjudul *Serat Kalatidha* dan *Jaka Lodhang*. Pergaulannya yang luas di luar keraton terlihat dalam pandangannya terhadap seorang raja yang menurutnya terpilah menjadi empat bagian. *Pertama*, raja adalah pengatur birokrasi (aparatur pemerintahan) dan pelaksana

---

<sup>77</sup>Muhaji Fikriono, *Puncak Makrifat Jawa*, (Jakarta: PT. Mizan Publika, 2012), h. 86

pemerintahan, *kedua*, melakukan pengawasan terhadap para *punggawa*-nya, pengawasan ini harus dilaksanakan dengan halus sehingga tidak mencolok, *ketiga*, mengetahui situasi di semua bagian kerajaan agar dapat membantu memberikan pertolongan kapan saja diperlukan, *keempat*, menghukum para pelaku kejahatan atau memelihara keamanan negara.<sup>78</sup>

Sebagai seorang mistikus R. Ng. Ranggawarsita melihat persoalan-persoalan yang muncul secara sabar dan tawakal. R. Ng. Ranggawarsita mampu mengendalikan gejolak batinnya walaupun terasa pahit. Oleh banyak kalangan R. Ng. Ranggawarsita disebut sebagai orang yang mengetahui sebelum sesuatu terjadi (*weruh sak durunge winarah*) akan tetapi sebagai mistikus apa yang tertulis di dalam karya R. Ng. Ranggawarsita itu dianggap wajar namun disisi lain kemampuan mistik R. Ng. Ranggawarsita sering ditafsirkan secara lain. Sikap kritisnya itu telah membawa R. Ng. Ranggawarsita kepada konspirasi pembunuhan. Akhirnya R. Ng. Ranggawarsita meninggal dunia pada tanggal 5 *Dulkaidah* 1802 (Jw) atau 1873 M pukul 12.00. Sang Pujangga mengalami tekanan batin pada hari tuanya Sang Pujangga kurang mendapat perhatian dari pihak istana keinginannya untuk mendapat pangkat *Tumenggung* tidak terkabul. Keinginan yang gagal itu akhirnya mendapat sedikit obat karena ia berhasil mendapat gelar *Kapujanggaan*. Gelar tersebut menjadi sesuatu yang

---

<sup>78</sup>Muhaji Fikriono, *Puncak* ..... h. 87



keramat karena dikaitkannya gelar *Kapujanggan* tersebut dengan wahyu.

## 2. Karya-karya Ranggawarsita

Konteks penulisan karya sastra Raden Ngabehi Ranggawarsita secara umum dilatarbelakangi oleh kondisi keberagamaan masyarakat Jawa yang sinkretis dan penderitaan rakyat akibat kolonialisme di mana posisi kerajaan (Keraton Surakarta) sebagai simbol kedaulatan sosial selalu dirongrong oleh pemerintahan Kolonial Hindia-Belanda. Perkembangan suatu masyarakat didukung oleh kekuatan warganya dan kekuatan dari luar. Secara historis kondisi masyarakat Jawa terbentuk atas dasar pandangan asli Hindu, Islam, dan Kristen. Perkembangan itu meliputi seluruh segi kehidupan masyarakat baik politik, sosial, ekonomi, maupun kebudayaan.

Sebagai seorang pujangga Surakarta yang terakhir R. Ng. Ranggawarsita meninggalkan karya-karyanya yang monumental. Karya-karyanya dapat dibagi menjadi tujuh kelompok, yaitu (1) karya asli Ranggawarsita, (2) karya Ranggawarsita yang ditulis orang lain, (3) karya Ranggawarsita bersama orang lain, (4) karya Ranggawarsita yang diubah bentuknya oleh orang lain, (5) karya Ranggawarsita yang diubah lagi oleh orang lain, (6) karya orang lain yang pernah disalin Ranggawarsita, dan (7) karya orang lain yang dilakukan sebagai karya Ranggawarsita. Karya-karya R. Ng. Ranggawarsita ditulis dalam bentuk prosa, puisi, dan lirik.

Adapun jenisnya meliputi fiksi dan non-fiksi. Bidang yang ditulis terdiri atas sejarah, pendidikan moral, seni, Jangka, biografi, politik, Falsafah dan Ilmu pengetahuan.

Karyanya orisinil diantaranya *Serat Pustaka Raja, Serat Wirid Hidayat Jati, Serat Pari Sawuli, Serat Aji Darma, Serat Aji Darma-Aji Nirmala, Serat Aji Pamasa, Serat Budayana, Serat Cemporet, Serat Darmasarana, Serat Joko Lodhang, Serat Jayengbaya, Serat Kalatidha, Serat Natmyanaparta, Serat Panji Jayengtilam, Serat Paramayoga, Serat Purwawasana, Serat Sari Wahana, Serat Wirid Supanalaya, Serat Wedharga, Serat Whedastya, Serat Witaradya, Serat Yudayana, Kawi Javaansche Wooerdenbook, Serat Sloka Akalian Paribasan, Serat Saridin, Serat Sidin, Serat Pustaka Raja Purwa, Pakem Pustaka Raja Madya, Pakem Pustaka Raja Antara, Pakem Pustaka Raja Wasana, Serat Jaman Cacad, Serat Paramayoga, Serat Bratayudha, Serat Jayabaya Dan Serat Kalatidha Piningit*.<sup>79</sup>

Diantara karya-karya Raden Ngabehi Ranggawarsita yang paling terkenal sampai sekarang adalah:<sup>80</sup>

- a. *Serat Kalatidha* yang terkenal dengan gambaran “zaman edan”. *Serat Kalatidha* digubah pada tahun antara 1861-1873 masa pemerintahan Susuhunan Pakubuwana IX

---

<sup>79</sup>Purwadi, Ddk, *Ensiklopedi Kebudayaan* .....h.421-427.

<sup>80</sup>Simuh, *Mistik Islam Kejawaen Raden Ngabehi Ranggawarsita*, (Jakarta: UI-Press, 1988), h. 3

bertahta di Keraton Surakarta.<sup>81</sup> Kitab ini berbeda dengan *Kalatidha Piningit* yang merupakan karya orang lain yang di atasnamakan Raden Ngabehi Ranggawarsita yang menguraikan ramalan bahwa Gunung Merapi akan meletus yang diperkirakan akan menghabiskan kota Yogyakarta dan sebagian Surakarta

- b. *Serat Jaka Lodhang*, yang berisi ramalan akan datangnya zaman baik.
- c. *Serat Cemporet*, berisi cerita roman yang bahasanya sangat indah.
- d. *Serat Pustaka Purwa*, memuat sajak para dewa hingga lakon-lakon wayang seperti yang pokoknya dalam Mahabarata.
- e. *Serat Sabdatama*, berisi ramalan tentang sifat zaman makmur dan tingkah laku manusia yang tamak dan loba.
- f. *Serat Sabda Jati*, memuat ramalan atas jawaban zaman hingga masa Raden Ngabehi Ranggawarsita meminta diri untuk memenuhi panggilan Tuhan (wafat).
- g. *Serat Hidayat Jati*, berisi ilmu kesempurnaan berupa moral dan ajaran agama berisi tentang delapan syarat untuk menjadi guru ilmu Jaya kawijayan dan Pujangga.

---

<sup>81</sup>Ki Sumidi Adisasmita, *Sekit Ki Pujangga Ranggawarsita*, (Yogyakarta: Yayasan Sosrokartono, 1975), h. 23

### 3. Konsep *Tajalli Al-Haqq* Ranggawarsita

Kedatangan Islam sebagai suatu sistem nilai jelaslah hal yang baru ketika itu. Sebelum itu masyarakat Jawa (Nusantara) menganut agama Hindu dan Buddha di samping nilai-nilai budaya asli. Sesuai dengan kondisi lingkungan dan struktur sosialnya ajaran Islam itu lebih cepat tumbuh dan terintegrasi<sup>82</sup> di masyarakat pesisiran. Kerajaan Majapahit ketika runtuh berdiri Kerajaan Demak maka pertumbuhan Islam semakin terasa hegemonik. Hal ini selain faktor historiskarena adanya peran para wali penganjur Islam karena posisi Demak memang terletak di kawasan pesisiran. Hegemoni Demak disaat mulai surut dan pusat kekuasaan mulai bergeser ke selatan maka mau tidak mau Islam harus berbagi kembali dengan nilai-nilai lama (Hindu, Buddha dan nilai-nilai lokal lainnya) yang masih dianut oleh masyarakat daratan (pedalaman) di Jawa.

Salah satu hasil proses Islamisasi di Jawa yang cukup penting adalah lahirnya unsur tradisi keagamaan santri dalam kehidupan sosio-kultural masyarakat Jawa. Tradisi keagamaan Santri ini bersama dengan unsur Pesantren dan Kyai telah menjadi inti terbentuknya Tradisi Besar (*Great Tradition*) Islam di Jawa yang pada hakekatnya merupakan hasil akulturasi antara Islam dan tradisi pra-Islam di Jawa. Selain itu Islamisasi di Jawa juga telah melahirkan sebuah tradisi besar Kraton Islam-

---

<sup>82</sup>M. Dahlan Al-Barry, *Kamus Ilmiah Populer*, (Surabaya: Arloka, 1994), h. 264

Jawa yaitu tradisi Santri dan tradisi Kraton, yang menjadikan kedua tradisi itu sebagai bagian (subkultur) yang tidak dapat dipisahkan dari kebudayaan Jawa. Kedatangan Islam ke Indonesia khususnya ke Jawa telah membawa perubahan yang besar dalam pandangan manusia terhadap hidup dan dunianya. Bahkan Islam telah mengenalkan dasar-dasar pemikiran modern seperti konsep waktu yang bersifat linier (hari ini, kemarin, dan esok) suatu progresi yang bergerak ke depan dan juga memperkenalkan Mekkah sebagai pusat ruang yang mendorong berkembangnya kebudayaan pesisiran dan membudayakan peta geografis.<sup>83</sup>

Karakteristik kebudayaan Jawa pada zaman Islam baik zaman Demak, Pajang, maupun Mataram, masih tetap mempertahankan tradisi Hindu-Budha dan Animisme-dinamisme tetapi telah diperkaya dan dimasukkan unsur-unsur Islam. Kepercayaan akan suratan nasib atau kodrat alam (takdir Tuhan) dan ramalan sangat mempengaruhi kehidupan masyarakat Jawa masa itu. Ini terkait dengan falsafah mistik yang mempercayai adanya orang-orang pilihan (Para Wali Allah) yang mampu menyingkap rahasia alamgaib dan mengetahui sesuatu yang akan terjadi, yang dalam bahasa Jawa disebut *waskitha*.<sup>84</sup> Zaman Islam yaitu sesudah zaman kerajaan

---

<sup>83</sup>Simuh, *Sufisme Jawa: Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa*, (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, cet. 2, 1996), h. 151

<sup>84</sup>Simuh, *Sufisme Jawa: Transformasi* ..... h. 134

Mataram muncul pemahaman tentang manusia yang dipengaruhi oleh ajaran tasawuf yakni ajaran tentang *Insan Kamil* (manusia yang sempurna) yang dalam konteks mistik Kejawen diungkapkan melalui konsep *Manunggaling Kawula-Gusti* (*union-mistik*) yakni kebebasan manusia yang mutlak seperti kemutlakan Tuhan, tetapi otonomi manusia di sini tidak berkaitan dengan orientasi pemikiran ilmiah dan kemampuan manusia untuk menguasai alam serta membebaskan diri dari segala bentuk ikatan.

Clifford Geertz mengemukakan ajaran mistik di Jawa merupakan metafisika terapan yang berisi serangkaian aturan praktis untuk memperkaya kehidupan batin yang didasarkan pada analisa intelektual atau pengalaman empiris.<sup>85</sup> Pengalaman spiritual adalah pengalaman yang sangat unik dan sangat individual sifatnya sehingga kaidah-kaidah yang paling dogmatis pun tidak akan mampu memberikan hasil yang sama bagi individu yang berbeda. Perjalanan spiritual adalah proses panjang sebagai upaya manusia untuk pencapaian *tataran-kahanan* (*strata, maqom*) pembebasan yaitu kemerdekaan untuk menjadi merdeka (*freedom to be free*) dari segala bentuk keterikatan dan kemelekatan serta kepemilikan yang membelenggu baik yang bersifat jasmani maupun rohani seperti dijalani oleh para penuntun spiritual dimasa lampau.

---

<sup>85</sup>Purwadi, *Sosiologi Mistik Ranggawarsita: Membaca Sasmita Jaman Edan*, (Yogyakarta: Persada, 2003), h. 239

Tujuan pencarian mistik dan sekaligus tujuan keagamaan orang Jawa adalah pengetahuan tentang rasa tertinggi. Seseorang harus *ngesti* untuk mencapai keadaan *mistik*. *Ngesti* berarti menyatakan semua kekuatan individu dan mengarahkannya langsung kepada suatu tujuan tunggal memusatkan kemampuan psikologis dan fisiknya ke arah satu tujuan yang khusus. Hal ini merupakan penggalan mental secara terus menerus dalam pencarian pengertian yang didukung oleh kehendak yang tak tertahankan dan suatu penggabungan ke dalam satu keseluruhan sederhana dari berbagai kekuatan dalam individu. Semua indera emosi bahkan seluruh proses fisik tubuh semuanya dibawa ke dalam satu kesatuan dan dipusatkan kepada tujuan tunggal.<sup>86</sup>

Konsep *manunggaling kawulo gusti* sebagai ajaran kerohanian yang tinggi dalam kebatinan Jawa dapat ditemukan dalam karya-karya sastrawan pada zaman kepustakaan Jawa (abad ke-19) seperti *Wulangreh*, *Wedhatama*, *Centhini* dan juga *Serat Wirid Hidayat Jati*. Ajaran *manunggaling kawulo gusti* dalam *Serat Wirid Hidayat Jati* merupakan bentuk *sinkretisme* antara ajaran *Wahdāt al-Wujūd* (*martabat tujuh*) dengan tradisi Kejawen.<sup>87</sup>

---

<sup>86</sup>Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, (Terj: Aswab Mahasin, Jakarta: Pustaka Jaya, 1981), h. 430

<sup>87</sup>Suwarno Imam S, *Konsep Tuhan, Manusia, Mistik Dalam Berbagai Kebatinan Jawa*. (Jakarta: Pt. Raja Grafindo Persada, 2005), h.197.

Konsep *manunggaling kawulo gusti* merupakan inti ajaran *wirid hidayat jati*, artinya cita-cita hidup yang harus dicapai oleh manusia adalah mendapatkan penghayatan kesatuan dengan Tuhan, dengan jalan *manekung* (bersemedi).<sup>88</sup> Adapun ajaran yang terdapat dalam *serat wirid hidayat jati* pada permulaan bab 1 yaitu tentang konsep Dzat, yang disebutkan didalamnya terdapat delapan *wejangan* dari delapan wali, sebagai berikut.<sup>89</sup>

1. *Wisikan ananing dhat, "sedjatine ora ana apa-apa, awit dhoek maksih awang –oewoeng doeroeng ana sawidji-widji, kang ana dingin ikoe ingsoen. Ora ana pangeran anging ingsoen, sadjatining dhat kang maha soetji, angliputi ing sipatingsoen. Anartani ing asmaingsoen. Amratandani ing apngalingsoen"*. (sesungguhnya tidak ada apa-apa, ketika waktu masih dalam keadaan kosong, belum ada sesuatu, yang ada dulu adalah Aku. Tidak ada Tuhan melainkan Aku, hakikat dhat yang maha suci, yang meliputi pada sifat-Ku, yang menyertai pada nama-Ku dan yang menandai pada perbuatan-perbuatan-Ku).
2. *Wedaran wahananing dhat, "sadjatining ingsoen dhat kang maha amoerba amisesa kang kawasa anitahake sawidji-widji, dhadhi pada sanalika sampoerna saka in*

---

<sup>88</sup>Suwarno Imam S, *Konsep Tuhan.....* h.198.

<sup>89</sup>Ranggawarsita, *Serat Wirid Hidayat Jati*, (Soerakarta:Jajasan Paheman Radya Pustaka), h. 5-6.



*kodhratingsoen. Ing kono wus kanjatahan pratandhaning angpal-ingsoen kang nalika boeboekaning iradhatingsoen. Kang dingin ingsoen anitahake chajoe aran sadjaratoel jakin, teomeoweoh ing sadjaroning ngalam nagdhamakdoem adjalli abadi. Noeli tjahaja aran noer mochamad. Noeli katja aran mirathoel chajai, noeli njawa aran roch ilapi. Noeli dhamar aran kandhil. Noeli sosoty aran dharah, noeli dingding djalal aran kidjab, ikoe kang minangka warananaing chalaratingsoen". (sesungguhnya Aku adalah Dzat Yang Maha Kuasa, yang berkuasa menciptakan segala sesuatu, terjadi dalam seketika, sempurna dari kodrat-Ku, sudah menjadi pertanda yang nyata bagi perbuatan-Ku. Mula-mula yang aku ciptakan adalah pohon bernama *sajaratul yakin*, tumbuh di dalam alam adam-makdum yang azali-abadi. Setelah itu cahaya bernama *nur muhamad*, cermin bernama *miratul hayai*, nyawa disebut *ruh idlafi*, pelita bernama *kandhil*, permata bernama *dharah*, dan dinding *djalal* bernama *hijab*, yang menjadi penutup bagi hadirat-Ku).*

3. *Gelaran kahananing dhat, "sadjatine manungso ikoe rashaingsoen , lan ingsoen iki rashaning mnoengsa, karena ingsoen anitahake adam, asal saka ing anasir patang perkara bumi, geni, angin, banjoe, ikoe dadhi kawoejoedaning sipat ingsoen, ing kono ingsoen pandjingi moedah limang perkara nur,rasa,roch, nabsoe boedhi, ija*

*ikoe minangka warananing wadjah ingsoen kang maha soetji*". (sesungguhnya manusia itu rasha-Ku, dan Aku ini rasha manusia, karena Aku menciptakan adam berasal dari empat macam unsur: tanah, api, hawa dan air, kesemuanya itu menjadi perwujudan sifat-Ku. Lalu aku masukan kedalamnya *mudharrah (muhdats)* lima macam: nur, rasa, roh, nafsu dan budhi yang merupakan *warnaning wajah-Ku Yang Maha Suci*).

4. *Pambukaning tata malige ing dhalem betal makmur*, yakni susunan dalam singgasana *baitul makmur*, yang berada di dalam kepala adam adanya rasha, dimana didalam rasha itu ada `Aku` karena tidak ada Tuhan kecuali Aku, Dzat yang meliputi semua keadaan.
5. *Pambukaning tata malige ing dhalem betal muharam*, yakni susunan dalam singgasana *baitul muharram*, yang berada dalam dada adam, dalam dada terdapat hati, yang pada akhirnya semuanya mengandung rasha-Ku, karena Aku, dzat yang meliputi semua keadaan.
6. *Pambukaning tata malige ing dhalem betal muhadas*, yakni susunan dalam singgasana *baitul muhadas*, yang berada dalam *nukat ghaib*.
7. *Panetep santosing iman*. Yakni yang memperteguh keimanan: "*ingsoen anekseni satuhune ora ana pangeran anging ingsoen lan anekseni ingsoen satuhune Muhammad*

*ikoe utusan ingsoen*".<sup>90</sup>"Aku bersaksi sesungguhnya tidak ada Tuhan kecuali Aku, dan Aku bersaksi sesungguhnya Muhammad itu utusan-Ku".

8. *Wewedjangipun sahasidan. "ingsoen anekseni ing dhatingsoen dewe, satoehoene ora ana pangeran anging ingsoen, lan anekseni ingsoen stoehoene muhammad ikoe oetoesaningsoen, ija sadjatine kanga ran Allah ikoe badhaningsoen, rasoel iku rashaningsoen, Muhammad ikoe tjahjaningsoen, ija ingsoen ing urip ora kena ing pati, ija ingsoen kang eling ora kena ing lali, ija ingsoen kang langgeng ora kena owah gingsir ing kahanan djati, ija ingsoen kang washkita ora kasamaran ing sawidji-widji, ija ingsoen kang amoerba amisesa kang kawasa witjaksana ora kekoerangan ing pangerti, byar sampoerna padang tarawangan, ora karasa apa-apa. Ora ana katon apa-apa, amoeng ingsoen kang anglipoeti ing alam kabeh kalawan kodhratingsoen*".<sup>91</sup>"Aku bersaksi dihadapan dzat-Ku sendiri, sesungguhnya tidak ada Tuhan kecuali Aku, dan Aku bersaksi sesungguhnya Muhammad itu utusan-Ku, sesungguhnya yang di sebut Allah itu badan-Ku, Rasul itu rasha-Ku, Muhammad itu cahaya-Ku, Aku-lah dzat yang maha hidup tidak akan mati, Aku-lah dzat yang selalu ingat tidak akan lupa, Aku-lah dzat yang kekal tidak akanada

---

<sup>90</sup>Ranggawarsita, *Serat Wirid Hidayat Jati*.....h.22.

<sup>91</sup>Ranggawarsita, *Serat Wirid Hidayat Jati*.....h.23-24.

perubahan dalam segala keadaan, Aku-lah dzat yang bijaksana, (bagi-Ku) tidak ada yang samar sesuatupun. Aku-lah dzat Yang Maha Menguasai, Yang Kuasa dan Bijaksana, tidak kekurangan dalam pengertian, sempurna terang benderang, tidak terasa apa-apa, tidak kelihatan apa-apa, hanyalah Aku yang meliputi seluruh alam dengan kodrat-Ku”.<sup>92</sup>

Konsep tentang Tuhan, terlihat dalam *wejangan* diatas, yakni dalam *wejangan* yang pertama disebut *wisikan ananing dzat* (bisikan tentang adanya dzat) menyatakan:” sesungguhnya tidak ada apa-apa, karena pada waktu masih dalam keadaan kosong, belum ada sesuatu, yang ada adalah Aku. Tidak ada Tuhan melainkan Aku, hakikat Dhat Yang Maha Suci, yang meliputi sifat-Ku, yang menyertai nama-Ku dan yang menandai perbuatan-perbuatan-Ku”<sup>93</sup>

*Wejangan* diatas menunjukkan bahwa sebelum ada sesuatu (*awang uwung*), yang pertama ada adalah dzat Aku, keberadaan Tuhan adalah dzat yang Maha Suci, dzat yang lebih *ghaib*, tanpa warna, tanpa rupa, bukan laki-laki, bukan pula perempuan, tiada mengenal waktu, tanpa arah, tanpa tempat, tanpa zaman, tanpa makam, jauh tak terhinnga, dekat tak tersentuh, Tuhan itu Esa, Dzat Yang Mutlak kadim abadi azali yang berarti tunggal dan mesti dahulu tatkala masih dalam

---

<sup>92</sup>Simuh, *Mistik Islam Kejawen*.....h. 229.

<sup>93</sup>Simuh, *Mistik Islam Kejawen*.....h. 227.

*awang-uwung*, ada dengan sendirinya di dalam *nukat ghaib* yang abadi, yang dalam bahasa Jawa sering diucapkan dalam ungkapan bahwa Tuhan itu “*dzat kang tan kena kinayangapa, cedak tanpa senggolan, adoh tanpa wangenan*”.<sup>94</sup>

Wujud Tuhan yakni *wajīb al-Wujūd* yakni ada-Nya itu mesti, kendatipun keberadaa-Nya tidak dapat digambarkan seperti apa, Ia ada dengan sendirinya sebagai wujud yang mutlak bebas dari segala ikatan sejak azali sampai abadi, Ia Maha Sempurna Maha Suci dari segala kekurangan, tidak berubah, tidak berkurang dan berlebih, baik sebelum dijadikan alam ini maupun sesudahnya.<sup>95</sup> Dalam hal ini Dia masih menjadi dzat yang tidak ada lawan dan perumpamaan bagi-Nya dengan makhluk-Nya, karena dzat-Nya tidak dapat diketahui oleh siapapun.

*Manunggaling kawulo lan gusti* akan dicapai oleh manusia yang sempurna yakni manusia yang segala tingkah laku dan perbuatannya mencerminkan perbuatan Tuhan. Manusia yang seperti ini adalah manusia yang hidup pribadinya telah disertai kekuasaan Tuhan sehingga ia meliha mendengar, mencium dan berbicara atas nama kuasa Tuhan.<sup>96</sup> Dalam *wejangan* ketiga dikatakan bahwa “*sadjatine manungso ikoe*

---

<sup>94</sup>Ridin Sofwan, *Menguak Seluk Beluk Aliran Kebatinan:Kepercayaan Tuhan Yang Maha Esa*, (Semarang:Aneka Ilmu bekerja sama dengan Walisongo Press, 1999), h.30.

<sup>95</sup>Ridin Sofwan, *Menguak Seluk Beluk Aliran.....*h.31.

<sup>96</sup>Suwarno Imam S, *Konsep Tuhan.....*h.199.

*rashaingsoen , lan ingsoen iki rashaning manoengsa ....*” yakni bahwa “sebenarnya manusia itu adalah rasa-Ku, dan Aku ini rasha manusia”, *wejangan* ini menunjukkan adanya kesatuan antara manusia dan Tuhan, dimana hakikatnya merupakan kesatuan antara sifat dan dzat Tuhan, karena sifat dan dzat tidak dapat dipisahkan, dzat meliputi sifat, sifat menyertai nama (*asma*), *asma* menandai *af al*, “....*sadjatining dhat kang maha soetji, angliputi ing sipatingsoen. Anatani ing asmaingsoen. Amratandani ing apngalingsoen*”.<sup>97</sup>

#### 4. Konsep *al-Haqq* dan *al-khalq* Ranggawarsita

Hubungan antara dzat dan sifat ditamsilkan laksana hubungan antara madu dan rasa manisnya, antara matahari dan sinarnya, antara ombak dengan samudranya, “adapun dzat mengandung sifat seumpama madu dengan rasa manisnya, pasti tak dapat dipisahkan. sifat menyertai nama seumpama matahari dengan sinarnya, pasti tak dapat dibedakan. nama menandai perbuatan seumpama cermin , orang yang bercermin dengan bayanganya, pasti segala tingkah laku orang yang bercermin, bayanganya pasti mengikuti. Perbuatan menjadi wahana dzat, seperti samudra dengan ombaknya, keadaan ombak pasti mengikuti perintah samudera”.<sup>98</sup> Maksudnya yaitu walaupun *dzat*, *sifat*, *asma* dan *af al*, bisa dibedakan menurut pengertiannya, namun keempatnya merupakan kesatuan yang

---

<sup>97</sup>Ranggawarsita, *Serat Wirid Hidayat Jati*.....h.5.

<sup>98</sup>Ranggawarsita, *Serat Wirid Hidayat Jati*.....h.8.

yang tidak dapat dipisah-pisahkan, keempatnya saling berhubungan dan keempatnya ada bersama semenjak dari kadim.<sup>99</sup>

Manusia merupakan *jawata ngejawantah* (Dewa yang menjelma menjadi manusia), dalam perwayangan seperti Wisnu yang menjelma menjadi Kresna, manusia dan Tuhan merupakan dua hal yang berbeda, akan tetapi bersatu dalam diri *insan kamil*, keduanya tidak bisa dipisahkan. Disebutkan bahwa: *“dhados sadjatisipoen kang anama dzat poenika tadjalining mochamad, sadjatoesipoen kang anam mochamad poenika wahananing tjahja kang anglimpoeti ing djazad. Dhomoenoeng wonten ing gesang kita, inggih poenika gesang pijambak boten wonten kang anggesangi, mila kawasa aningali, amijarsa, anggandha, angandhika, angraosaken salwiring rasha, poenika saking kodhrating dhat kita sadaja, tegesipoen mekaten; dhating pangeran kang maha soetji poenika anggenipoen aningali tanpa netra, ananging mokal menawi woeta, inggih poenika moehoeng saking angagem ing netra kita. Anggenipoen amijarsa tanpa karna. Ananging mokal manawi toeli, inggih poenika moehoeng saking angagem ing talingan kita. Anggenipoen angambet tanpa grana ananging mokal manawi soempoet inggih poenika moehoeng saking angagem ing grana kita. Anggenipoen angandhika tanpa*

---

<sup>99</sup>Simuh, *Mistik Islam Kejawa*.....h.285.

*lessan, ananging mokal manawi bisoe, inggih poenika moehoeng saking angagem ing lessan kita”.*<sup>100</sup>

Muhammad merupakan cahaya *tajallī* dzat Tuhan meliputi seluruh jasad manusia. Dalam keadaan kesatuan (*manunggal* manusia dengan Tuhannya) seperti ini manusia menjadi kuasa, mendengar, mencium, berbicara dan merasakan segala rasa dari kodrat dzat manusia sendiri maksudnya yaitu pada bagian kedua diterangkan bahwa yang menjadi kuasa lantaran dzat Tuhan berada pada dirinya maka Tuhan-lah yang mendengar, mencium, berbicara dan merasakan segala rasa menggunakan tubuh manusia.<sup>101</sup> Tuhan Yang Maha Mutlak bertajallī melalui tujuh martabat: “*sadjatining ingsoen dhat kang maha amoerba amisesa kang kawasa anitahake sawidji-widji, dhadhi pada sanalika sampoerna saka in kodhratingsoen. Ing kono wus kanjataan pratandhaning angpal-ingsoen kang nalika boeboekaning iradhatingsoen. Kang dingin ingsoen anitahake chajoe aran sadjaratoel jakin, teomeoweoh ing sadjaroning ngalam nagdhamakdoem adjalli abadi. Noeli tjahaja aran noer mochamad. Noeli katja aran mirathoel chajai, noeli njawa aran roch ilapi. Noeli dhamar aran kandhil. Noeli sosotyو aran dharah, noeli dingding djalal aran kidjab, ikoe kang minangka warananaing chalaratingsoen”.*<sup>102</sup>

---

<sup>100</sup>Ranggawarsita, *Serat Wirid Hidayat Jati*.....h.9.

<sup>101</sup>Simuh, *Mistik Islam Kejawen*.....h.291.

<sup>102</sup>Ranggawarsita, *Serat Wirid Hidayat Jati*.....h.10.



Paham *manunggaling kawulo lan gusti* dijelaskan dalam *martabat tujuh* yakni tujuh tingkatan perwujudan Tuhan dalam penciptaan alam,<sup>103</sup> dikatakan:”...*Kang dingin ingsoen anitahake chajoe aran sadjaratoel jakin, teomeoweoh ing sadjaroning ngalam nagdhamakdoem adjalli abadi. Noeli tjahaja aran noer mochamad. Noeli katja aran mirathoel chajai, noeli njawa aran roch ilapi. Noeli dhamar aran kandhil. Noeli sosotyو aran dharah, noeli dingding djalal aran kidjab, ikoe kang minangka warananaing chalaratingsoen.*” Penjelasannya yaitu:<sup>104</sup>

1. *Sajaratul yakin*, tumbuh dalam alam hampa yang sunyi senyap azali abadi. Pohon kehidupan yang ada dalam ruang yang hampa senyap selamanya, belum ada sesuatupun. Merupakan hakikat dzat mutlak yang kadim. Artinya hakikat dzat yang pasti paling dahulu, yaitu dzat *atma* yang menjadi wahana alam *ahadiyat*.

*Ahadiyat* artinya satu, satu yang mandiri, bukan satu sebagai buah dari hasil yaitu wilayah kesadaran bahwa tidak ada apa-apa, semua masih serba kosong tanpa identitas, inilah wilayah diri Tuhan yang mutlak, yang tidak membutuhkan sebutan Karena sebutan justru akan

---

<sup>103</sup>Yudhi Aw, *Serat Dewaruci: Pokok Ajaran Tasawwuf Jawa*, (Yogyakarta:Narasi, 2012), h.25.

<sup>104</sup>Lihat Simuh, *Mistik Islam Kejawaen Raden Ngabehi Ranggawarsita*, (Jakarta: UI-Press, 1988) h.234-235. Lihat juga M Solihin, *Melacak Pemikiran Tasawwuf Di Nusantara*, (Jakarta:Raja Grafindo Persada,2005), h.147-148.

membuat-Nya tidak lagi mutlak.<sup>105</sup> Istilah *atma* dalam martabat tujuh dinamakan *hayyu* (hayat=hidup).

2. *Nur Muhammad*, artinya cahaya yang terpuji. Diceritakan dalam hadits seperti burung merak, berada dalam permata putih, berada pada arah *sajaratul yakin*, itulah hakikat cahaya yang diakui sebagai *tajallī* Dzat, berada dalam *nukat ghaib*, merupakan sifat *atma* dan menjadi wahana alam *wahdat*. *Wahdat* artinya kesatuan, ini memandakan ada yang lain selain diri Tuhan yakni *Nūr Muḥammad* sebagai ciptaan, sebagaimana dalam hadits;”yang pertama kali diciptakan Allah adalah cahaya (*Nūr Muḥammad*)”
3. *Mi’ratul haya’i*, artinya kaca *wira’i*. diceritakan dalam hadits yang berada didepan *Nūr Muḥammad*, hakikatnya pramana yang diakui rashanya Dzat, sebagai nama *atma*, menjadi wahana alam *wahidiyat*.

*Wahidiyat* artinya yang satu, menunjukkan sudah adanya identitas, inilah yang disebut sebagai Tuhan secara umum, orang Islam menyebutnya Allah (dibaca Alloh), orang Nasrani menyebutnya Allah, orang Hindu menyebutnya *Hyang Widhi* dan lainnya. Ini adalah bentuk *tanazzul* Tuhan dari *alamahadiyat*.

4. *Roh idlafi*, artinya nyawa yang jernih, diceritakan dalam hadits, yang berasal dari *Nūr Muḥammad*. Hakikat suksma

---

<sup>105</sup>Yudhi Aw, *Serat Dewaruci*.....h.25.

yang diakui keadaan dzat, merupakan perbuatan *atma*, menjadi wahana alam *arwah*.

*Nūr Muḥammad* adalah bahan baku, yang darinya terciptakan beragam makhluk, seperti halnya bongkahan es yang diolah menjadi aneka bentuk. Arwah yakni jamak dari ruh, terciptalah alam arwah, dengan demikian jika diurutkan sampai pada asalnya, semua ruh-ruh ini adalah perwujudan dari *Nūr Muḥammad* yang super halus, yang dimana *Nūr Muḥammad* itu sendiri adalah wujud representasi dari wujud Allah yang tak bisa digambarkan dengan apapun, Allah sendiri hanya sekedar nama untuk memberikan identitas bagi Aku.<sup>106</sup>

5. *Kandil*, artinya lampu tanpa api. Diceritakan dalam hadits, yang berupa permata, cahaya berkilauan, tergantung tanpa kaitan. Itulah keadaan *Nūr Muḥammad* dan tempat berkumpul semua roh. Hakikat angan-angan yang diakui sebagai bayangan dzat, bingkai atma, menjadi wahana *alam mitsal*.
6. *Darrah*, artinya permata, tersebut dalam hadits yang punya sinar beraneka warna, satu tempat dengan malaikat. Hakikat budhi yang diakui sebagai perhiasan Dzat, pintu *atma*, menjadi *alam ajsam*.
7. *Hijab*, disebut dinding *jalal*, artinya tabir yang agung, diceritakan dalam hadits, yang timbul dari permata

---

<sup>106</sup>Yudhi Aw, *Serat Dewaruci*.....h.28.

beraneka warna, pada waktu bergerak menimbulkan buih, asap dan air. Hakikat jasad merupakan tempat atma, menjadi wahana alam *insan kamil*.

Alam *insan kamil* sebagai perwujudan manusia sempurna, yakni manusia yang telah memahami, mengetahui dan menyadari keberadaan diri sebagai *tajalli* (penampakan Tuhan). Dalam kisah pewayangan ada tokoh sri Krishna. Derajat seperti Krishna ini bisa dicapai oleh siapa saja, siapapun memiliki peluang untuk bisa mengetahui memahami dan menyadari kenyataan bahwa diri ini sejatinya adalah penampakan terluar dari 'Aku'.<sup>107</sup>

Ajaran tentang tujuh tingkatan di atas sesuai dengan konsep tentang *martabat tujuh* dalam *Kitab Tuhfat* karya Ibn Fadhlullah al-Burhanpuri, yakni zat Tuhan dalam keadaan mutlak, tak mungkin bisa diketahui dan dibayangkan oleh siapapun, baik itu oleh para Nabi, wali atau malaikat sekalipun, itulah martabat sepi dari dari *sifat, asma, af'al* hingga tak bisa dikenal oleh siapapun.<sup>108</sup>dimana bandingan antara keduanya yakni:<sup>109</sup>

1. *Sajaratul yakin* dikatakan sama dengan *martabat ahadiyah* dalam martabat tujuh. Di dalam tingkat pertama

---

<sup>107</sup>Yudhi Aw, *Serat Dewaruci*. . . . .h. 30.

<sup>108</sup>Solihin M, *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara*, (Jakarta:Rajagrafindo Persada, 2005), h.146.

<sup>109</sup>Solihin M, *Melacak Pemikiran*. . . . .h.148.

ini istilah *atma* dinamakan juga dengan *hayyu* (hayat=hidup).

2. *Nur Muhammad* merupakan martabat *wahdat*, disebut pula *Nur*, sama dengan istilah *pranawa*, yang letaknya diluar *hayyu*.
3. *Mi`ratul haya`i* adalah *martabat wahidiyyat*, yang juga disebut dengan *sir* atau *rasha*, yang disamakan dengan *pramana*, letaknya ada diluar *Nur*.
4. *Nyawa* adalah martabat alam arwah, ia disebut pula dengan *roh idlafi* =suksma dimana letaknya ada di luar *sir*.
5. *Kandil* adalah martabat alam mitsal yang disamakan dengan nafsu, dimana letaknya ada di luar ruh.
6. *Darrah* adalah martabat alam ajسام yang disamakan dengan budi, letaknya di luar nafsu.
7. *Hijab* adalah *martabat insane kamil*, yang disamakan dengan jasad, dimana letaknya ada di luar budi.

Kesatuan antara hamba dengan Tuhan yakni manusia harus mencapai cita hidup yaitu mendapatkan penghayatan kesatuan dengan Tuhan-nya, jalan yang harus ‘hamba’ lalui diantaranya yaitu dengan melakukan *manekung amuntu samadi*, disamping itu juga bisa dicapai dengan membaca suatu rumusan kata-kata untuk mengumpulkan *kawula-gusti* yakni sejenis rumusan kata yang mengandung daya magis seperti: “*ingsoen dhating gusti kang asipat esa, anglmipoeti ing kawoelaingsoen,*

*toenggal dhadi saka asal, sampoerna saka ing kodhratingsoen*”,<sup>110</sup>(Aku dzat Tuhan yang bersifat Esa, meliputi hambaku, manunggal-lah menjadi satu keadaan, sempurna lantaran kodhrat-Ku).

Pemahaman tentang kosep *martabat tujuh* ini akan membawa kita pada pemahaman tentang *manunggaling kawulo lan gusti*, pengertian tentang kesatuan Tuhan dengan hamba sampai dengan penghayatan ghaib di dalam *serat wirid hidayat jati* bersumber dari ajaran *Serat Dewaruci*, dimana Bima menyadari kesatuan antara dirinya dengan *Dewaruci*, maka ia telah mencapai air hidup. Dalam kesadaran itu, terbukalah realitas yang paling dalam bagi kesadaran, kesadaran itu pertama-tama hanyalah suatu *pengertian kawruh*, suatu pengertian yang mengubah manusia itu sendiri, *kawruh mistik* kesatuan antara keakuan dan yang ilahi “*sebenarnya manusia itu adalah rasha-Ku dan Aku adalah rasha manusia*”<sup>111</sup>

Manusia yang telah mencapai kesatuan ini yang berarti ia telah memperoleh *kawruh* (pengertian, pengetahuan) *sangkan paraning dumadi*, pengetahuan tentang asal (*sangkan*) dan paran (tujuan) segala sesuatu yang ada (*dumadi*), manusia seperti ini telah dikatakan telah mati bagi alam luar dan mencapai hidup yang benar, sebagai kesatuan antara *mati sajroning urip*, (mati dalam hidup) dan *urip sajroning mati*

---

<sup>110</sup>Ranggawarsita, *Serat Wirid*. . . . .h.42.

<sup>111</sup>Ranggawarsita, *Serat Wirid*. . . . .h.6.

(hidup dalam mati).<sup>112</sup>Dan disaat kematian dimana manusia tidak memiliki kekuatan apa-apa lagi tidak lagi sanggup apa-apa, kita harus berpegang pada tiga huruf A-I-U= *aku iki urip*:aku ini hidup<sup>113</sup>;dalam realitasku yang sebenarnya aku ini hidup ilahi yang tidak dapat mati. Kesadaran kesatuan antara hamba dengan Tuhan berarti *kang paring gesang* (Yang memberi hidup) didalamNya kita ini hidup, bergerak dan berada, dimuat oleh kita yang dimuatNya.Isi memuat wadahnya. Seperti istilah keris memasuki sarung dan sarung memasuki keris (*curiga manjing warangka dan warangka manjing curiga*).<sup>114</sup>

Manusia atau *insan kamil* dalam hal ini tidak lain merupakan perwujudan dari dzat Tuhan Yang Maha Suci, perwujudan yang menunjukkan sifat, *asma* dan *af'al* dzat itu sendiri, karena itu antara sifat, asma dan dzat tidak bisa dipisahkan. Dalam rumusan kata-kata tersebut diharapkan mencapai kesatuan antara hamba dengan Tuhan.Kesatuan ini mengambil bentuk dzat Tuhan yang meliputi manusia, diibaratkan dzat Tuhan sebagai samudra, manusia adalah setitik air didalamnya.

Konsep *manunggaling kawulo gusti* Ranggawarsita juga terdapat dalam *Suluk Saloka Jiwa, Serat Pamoring Kawulo lan*

---

<sup>112</sup>Franz Magnis Suseno, *Etika Jawa*, (Jakarta:Gramedia, 1984), h.117.

<sup>113</sup>Ranggawarsita, *Serat Wirid*.....h.48.

<sup>114</sup>Franz Magnis Suseno, *Etika*.....h.121.

*Gusti, Suluk Suksma Lelana* dan juga *Serat Paramayoga*, dalam *Suluk Saloka Jiwa* hubungan manusia dengan Tuhan di ibaratkan kesatuan antara permata dan penyangganya, keduanya tak dapat dipisahkan. Sedangkan dalam *Serat Pamoring Kawulo lan Gustiyang* merupakan risalah yang terkandung dalam *Serat Supanalayayakni* berisi ajaran untuk mencapai kesatuan manusia dengan Tuhan yang diibaratkan seperti *curiga manjing warangka* (keris masuk ke dalam sarungnya). Cerita silsilah *sinkretis* dan *mitologis* sebagai cerita perpaduan antara cerita dewa-dewa Hindu dan riwayat nabi-nabi Islam menunjukkan adanya konsep *manunggaling kawulo gusti* dalam *Serat Paramayoga*. Selain itu juga berisi uraian tentang alamghaib misalnya ;”Said Anwar lalu hilang sifat kemanusiaanya, berganti dengan badan ruhani, artinya alam halus, serta beralih kea lam *adam makdum*. Dalam jitapsara disebut *alam sonya ruri* (alam *awang-uwung*), “ketika itu Sayid Anwar masuk *alam ahadiyat* berpadu pancaindera, *manungglnya kawulo gusti*, di izinkan Allah Ta`ala mengakui sebagai yang menguasai alam”.<sup>115</sup>

Selanjutnya disebut demikian “kini kamu menjadi *tajalli*-Ku, kamu harus menyadari bahwa Aku tidak sama dengan kamu, tetapi meliputi kamu. Seumpama bunga , kamu rupanya, Aku bau harumnya. Seumpama madu kamu rupanya,

---

<sup>115</sup>Suwarno Imam S, *Konsep Tuhan*.....h.200.



Aku rasa manisnya. Jadi Aku dan kamu bisa disebut *roro-ning tunggal* (dua tapi *manunggal*)”.<sup>116</sup>

Paham *Manunggal*-nya hamba dengan *Gusti* (mengumpulkan hamba dengan *Gusti*) dalam *serat wirid hidayat jati* yakni ketika manusia akan mengalami masa *sakaratul maut*, karena seseorang harus mempelajari dengan baik kesempurnaan tentang mati yang sempurna, dikarenakan pada masa *sakaratul maut* manusia akan dihadapkan pada godaan dan hambatan yang sangat rumit serta dapat menyesatkan, tanpa ilmu pengetahuan tentang kematian yang sempurna pasti akan terjerumus kedalam lam kesesatan. Masa *sakaratul maut* harus teguh dan jangan sampai tergoda oleh perwujudan-perwujudan yang indah permai.<sup>117</sup>

*Wejangan* ke delapan yakni ajaran *wirid sahasidan* yang dituangkan dalam bentuk pengucapan hati, “*ingsoen anekseni ing dhatingsoen dewe, satoehoene ora ana pangeran anging ignsoen, lan anekseni ingsoen stoehoene muhammad ikoe oetoesaningsoen, ija sadjatine kanga ran Allah ikoe badhaningsoen, rasoel iku rashaningsoen, uhammad ikoe tjahjaningsoen, ija ingsoen ing urip ora kena ing pati, ija ingsoen kang eling ora kena ing lali, ija ingsoen kang langgeng ora kena owah gingsir ing kahanan djati, ija ingsoen kang*

---

<sup>116</sup>Suwarno Imam S, *Konsep Tuhan*.....h.201.

<sup>117</sup>Purwadi, *Ramalan Zaman Edan Ranggawarsita*, (Yogyakarta:Media, 2004), 158.

*washkita ora kasamaran ing sawidji-widji, ija ingsoen kang amoerba amisesa kang kawasa witjaksana ora kekoerangan ing pangerti, byar sampoerna padang tarawangan, ora karasa apa-apa. Ora ana katon apa-apa, amoeng ingsoen kang anglipoeti ing alam kabeh kalawan kodhratingsoen”.*<sup>118</sup> ”Aku angkat saksi dihadapan dzat-Ku sendiri, sesungguhnya tidak ada Tuhan kecuali Aku, dan Aku angkat saksi sesungguhnya Muhammad itu utusan-Ku, sesungguhnya yang di sebut Allah itu badan-Ku, Rasul itu rasha-Ku, Muhammad itu cahaya-Ku, Aku-lah dzat yang maha hidup tidak akan mati, Aku-lah dzat yang selalu ingat tidak akan lupa, Aku-lah dzat yang kekal tidak akan ada perubahan dalam segala keadaan, Aku-lah dzat yang bijaksana, (bagi-Ku) tidak ada yang samar sesuatupun. Aku-lah dzat Yang Maha Menguasai, Yang Kuasa dan Bijaksana, tidak kekurangan dalam pengertian, sempurna terang benderang, tidak terasa apa-apa, tidak kelihatan apa-apa, hanyalah Aku yang meliputi sekalian alam dengan kodrat-Ku”.

<sup>119</sup>

Kata *sahasidan* berarti *syahadat* yakni memahami dengan benar *manunggaling kawulo lan gusti*, hamba hanyalah wadah bagi *kudrat* dan *irdaat* Tuhan semata, seperti hadits yang mengatakan bahwa jika Allah mencintai hamba-Nya, maka segenap laku hamba-Nya itu merupakan manifestasi tindakan Allah. Jadi bersatunya hamba dengan Tuhan bukanlah

---

<sup>118</sup>Ranggawarsita, *Serat Wirid Hidayat Jati*.....h.23-24.

<sup>119</sup>Simuh, *Mistik Islam Kejawaen*.....h. 229.

bersatunya dua tubuh jasmani karena wujud Tuhan itu sendiri bukanlah fisik, Tuhan adalah yang nyata sekaligus yang bathin. “Dan, Tuhan-pun selalu bersama hamba-hamba-Nya, Tuhan adalah yang nyata, yang lahir (yang tampak), Dialah sesungguhnya yang maha nyata, tapi dzat-Nya Maha Luas dan meliputi segala-Nya”<sup>120</sup>. Namun semua yang kita lihat, dengar, rasa dan yang kita cerap dengan indera jasmani ini bukanlah Tuhan. Seumpama diri kita ini sel tubuh kita sendiri, maka sel-sel itu tak pernah bisa melihat tubuh manusianya, yang dirasakan oleh satu satu sel adalah keberadaan sel-sel yang ada di sekitarnya, atau cairan dan mineral yang ada di dalam atau di luar sel itu.<sup>121</sup>

Dalam *Serat Dewaruci* gambaran tentang *manunggaling kawulo lan gusti* dinyatakan sebagai berikut: <sup>122</sup>

*“tubuh ini seperti wayang yang bergerak karena di gerakkan oleh dalang. Panggung ibarat dunia dan layar merupakan lahiriyahnya, yang bergerak jika hanya digerakkan, dalam setiap hal baik mengedip maupun melihat dilakukan oleh dalang. Hamba dan Tuhan adalah sama, kehendak mereka satu, paduan ini tanpa bentuk karena bentuknya sudah ada pada dirimu. Ibarat orang yang bersolek di cermin, yang bercermin adalah hyang sukma, bayangan dalam cermin itu adalah dirimu yang disebut hamba. Nanti bila minta penjelasan lagi, begini mdahnya. Badan luar adalah wujud kita ini, badan bathin*

---

<sup>120</sup>Qs. Al-ḥadīd:3-4.

<sup>121</sup>Achmad Chodjim, *Syekh Siti Jenar: Makrifat Dan Makna Kehidupan*, (Serambi), h.254.

<sup>122</sup>dalam Yudhi Aw, *Serat Dewaruci: Pokok Ajaran Tasawwuf Jawa*, (Yogyakarta: Narasi, 2012), h.167.

*seperti bayangan dalam kaca, tapi ia bukanlah cermin, cermin itu ada di dalam qalb (hati), yaitu wujud diri kita sendiri yang tercetak di dalam pikiran, membuat mata terpejam itu lebih besar berkahnya, jika manusia sudah bersatu antara badan dengan bathinnya maka ia sudah seperti Dewa”*

Pernyataan diatas yakni bahwa hidup ini ibarat panggung pewayangan, tubuh ini tak lain adalah wayang mati yang tak bisa bergerak apabila tidak ada dalang yang menggerakkan. Dalang yang dimaksud disini yaitu ruh dan jiwa, ruh adalah luapan dari ruh Yang Agung Yang Tunggal, yang menjadi *tajallī* Tuhan, sementara jiwa itu sendiri adalah pengejawantahan dari jiwa atau diri Tuhan, maka kehendak manusia itu pada hakikatnya mencerminkan kehendak Tuhan, baik atau buruk , semua itu ada dalam genggamannya. Dunia ini ibarat cermin, sementara pelaku yang bercermin tersebut adalah sang hayng suksma, yang merujuk pada diri nur Muhammad yang tak lain adalah *tajallī* (penampakan) Tuhan tingkat pertama.<sup>123</sup>

---

<sup>123</sup>Yudhi Aw, *Serat Dewaruci*.....h.167-168.

## BAB IV

### ANALISIS

#### A. **Persamaan dan Perbedaan Konsep *Wahdāt al-Wujūd* Ibn`Arabī dan *manunggaling kawulo lan gusti* Ranggawarsita**

Perjalanan batin dalam mencapai kesempurnaan hidup yakni berada sedekat-dekatnya dengan Tuhan disebut mistik, senantiasa berkaitan dengan pengalaman keagamaan, dimana setiap agama besar di dunia terdapat aliran mistik seperti dalam agamaHindu, Buddha, Kristen dan Islam. Semua ini bermula dari kesadaran manusia bahwa ia berasal dari Tuhan dan akan kembali kepada-Nya. Kesadaran ini menimbulkan pengalaman keagamaan pada dirinya mengenai hubungan dengan Tuhannya itu, yang terrefleksikan dalam sikap takut, cinta, rindu, ingin dekat dengan-Nya. Dalam agama Islam disebut dengan tasawwuf atau sufisme, yang menjadi tujuan utamanya yaitu kesadaran berhubungan dengan Tuhan secara langsung, berada sedekat-dekatnya dengan Tuhan secara sadar sehingga seseorang merasa berada di hadirat Tuhan, Tuhan dihayati sebagai hadir di hadapannya, atau seorang sufi yang berhubungan mesra dan menimbulkan rasa bahagia.

*Wiji ana sajroning uwit, uwit ana sajroning wiji*, biji ada di dalam pohon, pohon ada di dalam biji, artinya adalah perumpamaan hamba berada dalam Tuhan, Tuhan berada

dalam hamba seperti leburnya papan dengan tulisan,<sup>1</sup>ajaran *wahdāt al-wujūd* (yakni artinya bahwa “yang ada” (wujud) itu adalah satu) maupun *Manunggaling kawulo lan gusti* memang bercorak *panteistik* yang lebih cenderung memiliki kesamaan dengan paham *pantheisme* baik itu dari filsafat Neo-Platonisme, Stoa, Brahmanisme, Atau pun berbagai aliran *mistik* Agama Kristen, Yahudi dan Islam<sup>2</sup>, sesuai dengan arti istilah *pantheisme*, *pan*=seluruh, dan *theis*=Tuhan, yakni seluruh yang ada ini adalah Tuhan, dengan demikian ciri khas aliran *pantheisme* adalah meng-identik-kan Tuhan dengan alam, yang menekankan ketakterbatasan dan kemutlakan. Tuhan, Tuhan dipandang sebagai hukum yang merangkum keseluruhan sebagai satu kesatuan yang tak berkepribadian, Ia dipandang sebagai yang hidup.<sup>3</sup>

Hubungan antara manusia dengan Tuhan diyakini sebagai persatuan dengan Tuhan karena adanya *esensi* antara Tuhan dengan manusia. Kajian tentang ketuhanan maupun hubungan antara manusia dengan Tuhan banyak dijadikan perdebatan ilmiah oleh para pemikir Islam dan Barat, baik pada masa lalu maupun masa sekarang, dan merupakan perdebatan sepanjang masa dalam sejarah kehidupan manusia yang tidak

---

<sup>1</sup>Abdurrahman El-`Ashiy, *Makrifat Jawa Untuk Semua;Menjelajah Ruang Rasa dan Mengembangkan Kecerdasan Batin Bersama Ki Ageng Suryomentaram*, (Serambi), h.300.

<sup>2</sup>Ridin Sofwan, *Menguak Seluk Beluk Aliran Kebatinan (Kepercayaan Tuhan Yang Maha Esa)*, (Semarang:Aneka Ilmu, 1999), h.46.

<sup>3</sup>Ridin Sofwan, *Menguak Seluk Beluk....*h.46.

akan pernah berakhir. Dalam hal ini, terdapat beberapa istilah yang digunakan oleh para filosof untuk menyebut Tuhan, Plato menamakan Tuhan dengan Kebaikan Tertinggi, Aristoteles Penggerak Pertama, sementara Plotinus menyebutnya Yang Satu. Para filsuf muslim juga mempunyai penyebutan yang beragam: Al-Kindî menyebut Tuhan dengan Yang Benar Pertama, Yang Benar Tunggal, menurutnya, Tuhan adalah Pencipta, Bukan Penggerak, Al-Farabî menyebut Tuhan sebagai Akal yang selalu berpikir tentang diri-Nya, Tuhan adalah Wujud Pertama, sementara Ibn Sina menyebut Tuhan dengan *Wajib al-Wujûd*.<sup>4</sup>

Adalah Ibn`Arabî dan Ranggawarsita, pemikir Islam yang mengkaji tentang hubungan antara manusia dengan Tuhan, yang dalam istilah Ibn`Arabî disebut dengan *wahdāt al-wujūd*, sementara Ranggawarsita menyebutnya dengan *manunggaling kawulo lan gusti*. Dua istilah ini hanyalah berbeda dari segi bahasa, *wahdāt al-wujūd* berasal dari bahasa Arab dan *manunggaling kawulo lan gusti* berasal dari bahasa Jawa, dimana keduanya mempunyai arti yang sama, yaitu kesatuan wujud, atau lebih populer dengan kesatuan antara hamba dengan Tuhan. Ibn`Arabî memandang, realitas itu Satu, namun memiliki dua sifat yang berbeda: sifat ketuhanan dan sifat kemakhlukan. Kedua sifat ini hadir dalam segala sesuatu

---

<sup>4</sup>Amroeni Drajat, *Suhrawardi: Kritik Falsafah Paripatetik*, (Yogyakarta: LkiS, 2005), h. 221-222

yang ada di alam. Dalam wujud hanya ada satu realitas yang dapat dipandang dari dua aspek yang berbeda. “Tidak ada dalam wujud kecuali satu realitas. Dipandang dari satu aspek, realitas itu kita sebut Yang Benar, Pelaku, dan Pencipta. Dipandang dari aspek lain, ia kita sebut ciptaan, penerima, dan makhluk.” Dengan demikian, *al-Haqq* dan *al-khalq* adalah dua aspek bagi wujud yang satu atau realitas yang satu. Ranggawarsita (1802-1873) seorang pujangga Jawa dari keluarga Yasadipuran, dimana lingkungan kehidupan *tasawwūf* tercermin dalam sikap hidup dan karya-karyanya. Salah satu karyanya yakni *serat wirid hidayat jati* yang didalamnya memadukan pokok-pokok ajaran *tasawwūf* dengan berbagai ajaran *Kejawen*, dan terdapat pula beberapa konsep yang berasal agama Hindu. Konsepsi tentang Tuhan dalam *wirid hidayat jati* yakni Tuhan selain bersifat *immanent* juga bersifat *transenden*. Tuhan digambarkan berada dalam diri manusia, *wirid hidayat jati* lebih cenderung ke-arah paham *tasybīh*.<sup>5</sup> Adapun persamaan pemikiran kedua tokoh tersebut dapat ditinjau dari beberapa aspek, di antaranya adalah:

1. Ibn`Arabī dan Ranggawarsita berpandangan sama bahwa Tuhan bersifat *transenden* (*tanzīh*). Konsep *tanzīh* dalam Ibn`Arabī tergambar ketika Ia menggunakan ayat dalam al-Qur`an, “*laysa kamiḡli hī syay*” (Tidak ada sesuatu-pun

---

<sup>5</sup>Simuh, Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita: Suatu Studi Terhadap Serat Wirid Hidayat Jati, ( Jakarta: UI Press, 1988), h.375.



yang serupa dengan Dia), “*tanzīh* adalah mendeskripsikan bahwa *al-Haqq* tidak mempunyai hubungan dengan segala sifat-sifat sesuatu yang baru (diciptakan). Kata-kata “Tidak ada sesuatu-pun yang serupa dengan Dia”, dalam ayat itu merupakan sebuah *tanzīh* penghilangan Allah dari segala bentuk penyerupaan atau keserupaan yang menyiratkan kemustahilan mendekati Tuhan dengan sebutan apapun.<sup>6</sup> Sementara dalam *serat wirid hidayat jati*, Ranggawarsita menjelaskan ke-*transeneden*-nan Tuhan dalam ungkapannya, “*sebenarnya tiada suatu apapun, sebab ketika masih kosong (awang-uwung) belum ada sesuatu, yang pertama ada adalah Aku (ingsun) tiada Tuhan kecuali Aku, hakekat yang maha suci yang meliputi sifat-Ku, yang menyertai nama-Ku dan yang menandai perbuatan-perbuatan-Ku*”, keberadaan Tuhan adalah bahwa Tuhan zat yang Maha Suci, zat yang lebih ghaib, tanpa warna, tanpa rupa, bukan laki-laki, bukan pula perempuan, tiada mengenal waktu, tanpa arah, tanpa tempat, tanpa jaman, tanpa makan, jauh tak terhingga, dekat tak tersentuh. Tuhan itu Esa, zat yang mutlak kadim azali abadi yang berarti tunggal dan mesti dahulu tatkala masih dalam *awang-uwung* ada dengan sendirinya di dalam *nukat*

---

<sup>6</sup>Muhammad Al-Fayyadl, *Teologi Negatif Ibn Arabi: Kritik Metafisika Ketuhanan*, (Yogyakarta:LKiS, 2012), h.178.

*ghaib* yang abadi,<sup>7</sup> Dia hanya dianggap sebagai ide yang berada jauh di sebrang ciptaan-Nya, dan bahkan lepas dari segala hubungan, Dia dipandang sebagai yang mutlak, yang diungkapkan dengan "*dhat kang tan kena kinaya ngapa, cedhak tanpa senggolan, adoh tanpa wangenan*". Yaitu Tuhan yang tak dapat direka-rekakan oleh pikiran manusia.

2. Tuhan, selain bersifat *transenden*, menurut Ibn`Arabī dan Ranggawarsita bahwa Tuhan juga bersifat *immanent* (*tasybīh*). Ibn`Arabī, dengan membalik logika pertama dalam ayat al-Qur`an "Tidak ada sesuatu-pun yang serupa dengan Dia, dan Dia yang Maha mendengar, Maha Melihat",<sup>8</sup> Tuhan dapat diserupakan karena "Dia yang Maha mendengar, Maha Melihat". Ungkapan mendengar dan melihat tentu saja hanya bisa dibayangkan pada makhluk selain Allah, sehingga menggunakan ungkapan ini pada Allah berarti adanya keserupaan atau penyerupaan Allah dengan makhluk-Nya. Meskipun demikian pada dasarnya Dia mendengar dan melihat bukan dalam arti mendengar seperti yang dipahami atau dibayangkan oleh dan pada makhluk-Nya.<sup>9</sup> Tuhan bersifat *immanent* dalam alam dalam *serat wirid hidayat jati* terdapat dalam uraian tentang *tanazzul*, pada *wejangan* kedua, yang lebih dulu dijelaskan dalam *wejangan* sebelumnya bahwa sebelum ada

---

<sup>7</sup>Ridin Sofwan, *Menguak Seluk Beluk*....h.30.

<sup>8</sup>Qs.Asy-Syūrā:11.

<sup>9</sup>Muhammad Al-Fayyadl, *Teologi Nagatif Ibn`Arabī*.....h.179.

apa-apa yang ada terlebih dahulu adalah Tuhan, ketika Tuhan dikatakan sebagai kekosongan, kemudian Dia ber-tanazzul-lah tujuh pangkat *emanasi*, yang akhirnya terjelma menjadi materi, termasuk manusia. Penjelmaan *dhat* tersebut dalam wejangan ke dua “*sesungguhnya Aku adalah Dzat Yang Maha Kuasa, yang berkuasa menciptakan segala sesuatu, terjadi dalam seketika, sempurna dari kodrat-Ku, adalah pertanda yang nyata bagi perbuatan-Ku. Mula-mula yang aku ciptakan adalah pohon bernama sajaratul yakin, tumbuh dalam alam adam-makdum yang azali-abadi. Setelah itu cahaya bernama nur muhamad, cermin bernama miratul hayai, nyawa disebut ruh idlafi, pelita bernama kandhil, permata bernama dharah, dan dinding djalal bernama hijab, yang menjadi penutup bagi hadirat-Ku*”. Ke-immanent-nan Tuhan terlihat lebih jelas pada wejangan ketiga yakni bahwa manusia adalah rasha Tuhan dan begitu sebaliknya Tuhan adalah rasha manusia, ini menunjukkan tentang manusia pada hakekatnya adalah bayang-bayang Tuhan. “*sadjatine manungso ikoe rashaingsoen , lan ingsoen iki rashaning mnoengsa, karena ingsoen anitahake adam, asal saka ing anasir patang perkara bumi, geni, angin, banjoe, ikoe dadhi kawoejoedaning sipat ingsoen, ing kono ingsoen pandjingi moedah limang perkara nur,rasa,roch, nabsoe boedhi, ija ikoe minangka warananing wadjah ingsoen*

*kang maha soetji*". (sebenarnya manusia itu adalah rasha-Ku, dan Aku ini rasha manusia, karena Aku menciptakan adam berasal dari empat macam unsur: tanah, api, hawa dan air, kesemuanya itu menjadi perwujudan sifat-Ku. Lalu aku masukan kedalamnya *mudharrah (muhdats)* lima macam: nur, rasa, roh, nafsu dan budhi yang merupakan pendinding bagi wajah-Ku Yang Maha Suci).<sup>10</sup>

3. Menurut Ibn`Arabī dan Ranggawarsita Tuhan adalah Pencipta alam semesta, sumber dari segala yang ada, semuanya berasal dari Tuhan. Tuhan penyebab pertama maka dari itu Tuhan mereka bahwa Tuhan adalah kekal (*qadim*), semua yang ada di alam semesta ini adalah karena kehendak Tuhan. Keduanya sepakat bahwa alam semesta adalah ciptaan Tuhan. Ibn`Arabī dan Ranggawarsita sepakat bahwa Tuhan tidak hanya *transenden* tetapi juga *immanen*. *Transenden* karena indera tidak mampu menangkap *wujûd* Tuhan yang tidak terlihat oleh mata telanjang, *immanen* karena alam ini sebagai tanda-tanda adanya Tuhan dapat diketahui melalui panca indera.
4. Ungkapan-ungkapan yang menerangkan kesatuan manusia dengan Tuhan dalam *wirid hidayat jati* menunjukkan bahwa konsep *rorong tunggal* tetap dipertahankan. Dalam konsep ini digambarkan bahwa manusia dan Tuhan

---

<sup>10</sup>Ranggawarsita, *Serat Wirid Hidayat Jati*, (Soerakarta:Jajasan Paheman Radya Pustaka), h. 5-6.

merupakan dua hal yang berbeda akan tetapi bersatu dalam diri *insan kamil*, dimana keduanya tidak bisa dipisahkan, *insane kamil (Nūr Muḥammad)* sebagai hakikat cahaya yang diakui sebagai *tajallī* zat, yang berada dalam *nukat ghaib* merupakan sifat *atma*. *Nūr Muḥammad* atau dalam istilah Ibn`Arabī, disebut juga *al-haqiqah al-muhammadiyah*, adalah *tajallī* Tuhan yang pertama,<sup>11</sup> istilah ini sering diterjemahkan sebagai pola dasar Muḥammad yang mewujudkan dirinya pertama kali pada diri adam, juga nabi-nabi lainnya sampai menemukan ungkapan yang sempurna (sepenuhnya) dalam diri Muḥammad yang historical.<sup>12</sup> Yang terlebih dahulu konsep *nūr Muḥammad* dilontarkan oleh al-Hallaj, menurutnya (al-Hallaj) *nūr Muḥammad* merupakan asal atau sumber dari segala sesuatu, segala kejadian, amal perbuatan dan ilmu pengetahuan.<sup>13</sup> *wahdāt al-wujūd* yang merupakan kelanjutan *Hulul* al-Hallaj, dimana segala fenomena yang maknawi dan empiris muncul dan berubah sebagai manifestasi *al-*

---

<sup>11</sup>Harun Nasution, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, (Jakarta:Djambatan, 1992), h.282.

<sup>12</sup>Annemarie Schimmell, *Dan Muhammad Adalah Utusan Allah*, (Terj:Rahmani Astuti, Bandung:Mizan, 1983), h.186.

<sup>13</sup>Asmaran, *Pengantar Studi Tasawwuf*, (Jakarta:Raja Grafindo Persada, 1994), h.312.

*Haqq*.<sup>14</sup> Ibn`Arabī dan Ranggawarsita sepakat bahwa *nūr Muḥammad* adalah *tajallī* pertama *al-Haqq*.

5. Ibn`Arabī dan Ranggawarsita keduanya merupakan tokoh muslim yang besar, yang tidak cepat puas terhadap ilmu-ilmu yang didapat, terbukti dari ilmu-ilmu yang dikuasai keduanya dan banyaknya karya-karya yang mereka hasilkan. Ibn`Arabī maupun Ranggawarsita keduanya juga mempunyai karya yang menjadi sandaran dalam bidangnya masing-masing dan sama-sama mempunyai magnum opus yang sangat berpengaruh sampai sekarang. Ibn`Arabī dengan *Futūḥāt al-makiyyah*-nya yang diakuinya bahwa kitab ini didiktekan langsung Tuhan melalui malaikat yang menyampaikan ilham (Kata-kata yang terdapat dalam kitab *Futūḥāt* ini bukanlah hasil dari proses *reflektif* maupun rasional namun merupakan anugerah dari kehadiran *ilahiyah*), sebuah *ensiklopedi* yang bertumpu pada ajaran Tauhid, pengakuan terhadap keesaan Tuhan, yang menjadi inti ajaran Islam,<sup>15</sup> kitab ini banyak di kaji baik di dunia Islam maupun barat hingga sekarang. Sedangkan Ranggawarsita dengan *serat wirid hidayat jati*, maupun karya-karya lainnya terutama *serat kalatidha* yang sampai sekarang masih menjadi bahan pembelajaran kajian di berbagai kalangan akademisi.

---

<sup>14</sup>Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi; Pengembangan Konsep Insane Kamil Ibn Arabi oleh Al-Jilli* (Jakarta:Paramadina, 1997), h.51.

<sup>15</sup>William, C. Chittick, *The Sufi Path*.....h. 7.

6. Ibn`Arabī dan Ranggawarsita, keduanya sama-sama mengalami kondisi sosio-politik maupun religio-politik yang kacau. Dimana Ibn`Arabī dalam Situasi religio-politik mengharuskan Ibn`Arabī meninggalkan kota kelahirannya, di afrika utara, para penguasa al-Muwāhiddīn mengancam akan menyiksa para sufi karena mereka di curigai menggerakkan *tarekat* yang mengadakan perlawanan terhadap *rezim* yang berkuasa. Konteks penulisan karya sastra Ranggawarsita secara umum dilatarbelakangi oleh kondisi keberagamaan masyarakat Jawa yang sinkretis dan penderitaan rakyat akibat kolonialisme di mana posisi kerajaan (Keraton Surakarta) sebagai simbol kedaulatan sosial selalu dirongrong oleh pemerintahan Kolonial Hindia-Belanda. Perkembangan suatu masyarakat didukung oleh kekuatan warganya dan kekuatan dari luar. Secara historis kondisi masyarakat Jawa terbentuk atas dasar pandangan asli Hindu, Islam, dan Kristen. Perkembangan itu meliputi seluruh segi kehidupan masyarakat baik politik, sosial, ekonomi, maupun kebudayaan. Pada masa tersebut transisi dan kegelisahan yang hebat karena ada beberapa faktor yang terjadi antara lain, *pertama*, tumbuhnya perekonomian perdagangan yang mengurangi lahan pertanian, *kedua*, raja mulai merasa kehilangan kewibaaannya karena sebagian besar wewenang atau wilayah sudah jatuh ke tangan Pemerintah Kolonial

Belanda, dan *ketiga*, para *punggawa* raja banyak yang mencari keuntungan pribadi dan melupakan tugasnya sebagai abdi masyarakat. Akibatnya sebagian besar masyarakat cenderung bersikap *nglokro* (masa bodoh) dan melarikan diri dari kenyataan hidup rakyat banyak yang mengharapkan datangnya Ratu Adil.<sup>16</sup> Sebagai pribadi yang hidup di dua lingkungan Ranggawarsita menyaksikannya dengan penuh keprihatinan. Oleh karena itu dalam kapasitasnya sebagai pemikir Ranggawarsita lalu menyampaikan kritik-kritik secara halus melalui tulisan-tulisannya. Kritik-kritik yang dimunculkan itu dapat dibaca dalam karya-karyanya yang berjudul *Serat Kalatidha* dan *Jaka Lodhang*.

7. Baik Ibn`Arabī maupun Ranggawarsita, keduanya adalah seorang *mistikus* yang beraliran Sunni akan tetapi ajaran-ajarannya lebih cenderung ke *tasawuf falsafi* (dimana *tasawuf falsafi* dalam aliran Sunni dianggap telah keluar dari *tasawwuf* yang lurus). Meskipun demikian, keduanya sangat di minati oleh kalangan sarjana untuk di kaji lebih dalam. Ibn`Arabī disamping para pembenci dan mereka yang tidak setuju dengan pemikiran-pemikirannya, ia juga mempunyai tempat dihati para pengagum ajaran-ajarannya.

---

<sup>16</sup>Muhaji Fikriono, *Puncak Makrifat Jawa*, (Jakarta: PT. Mizan Publika, 2012), h. 86



Adapun perbedaan antara konsep *wahdāt al-wujūd* Ibn`Arabī dan *manunggaling kawulo lan gusti* Ranggawarsita adalah sebagai berikut:

1. Konsep *kesatuan wujud* Ranggawarsita dalam *Wirid Hidayat Jati* merupakan gubahan dari ajaran *martabat tujuh* yang bersumber pada paham *wahdāt al-wujūd*, konsep ini juga merupakan bentuk dari *sinkretisme* antara ajaran *wahdāt al-wujūd* dengan paham dan tradisi kejawen.<sup>17</sup> Dengan adanya *sinkretisme* tersebut antara apa yang diajarkan Ibn`Arabī pastilah berbeda dengan apa yang diajarkan Ranggawarsita.
2. Perbedaan yang lain yaitu bahwa dalam mencapai penghayatan kesatuan dengan Tuhan dalam konsep *manunggaling kawulo lan gusti* Ranggawarsita, selain dengan jalan *manekung* (bersemedi), juga dapat dicapai dengan membaca rumusan kata-kata yang dipandang mempunyai daya magis untuk mengumpulkan *kawulo gusti*, (rumusan kata-kata itu berbunyi:” *Aku zat Tuhan yang bersifat Esa, meliputi hambaku, manunggal menjadi satu keadaan, sempurna lantaran kodratKu*”),<sup>18</sup> rumusan kata-kata tersebut mengandung harapan akan tercapainya

---

<sup>17</sup>Suwarno Imam S, *Konsep Tuhan, Manusia Mistik dalam Berbagai Kebatinan Jawa*, (Jakarta:Raja Grafindo Persada, 2005), h.197.

<sup>18</sup>Simuh, *Mistik Islam Kejawen*.....h.229.

kesatuan manusia dengan Tuhan.<sup>19</sup>Sedangkan dalam *wahdāt al-wujūd* ibn`Arabī tidak diperlukan adanya rumusan kata-kata ghaib untuk mencapai kesatuan dengan Tuhan, karena jika manusia benar-benar melakukan dengan sadar *tahalli*, *takhalli* dan *tajalli*. Maka dalam tingkatan *tajalli* hamba benar-benar sadar bahwa “tiada wujud selain Dia”, karena itulah sebabnya begitu penting hamba mengetahui, mengenal dirinya untuk mengetahui dan mengenal diri-Nya, (*man ‘arafa nafsahu fa qad ‘arafa rabbahu*).

3. Konsep *manunggaling kawulo lan gusti* Ranggawarsita yakni ketika manusia dihadapkan pada *sakaratul maut*, dijelaskan dalam bab tiga yakni wirid untuk mencapai kesempurnaan hidup. Sedangkan *wahdāt al-wujūd* ibn`Arabī tidak hanya ketika manusia akan meninggal dalam menghayati kesatuan wujud--hamba dengan Tuhan—akan tetapi padasetiap hidupnya hamba sadar bahwa wujud hanya Dia dan selain-Nya adalah *fana*.
4. Dalam *serat wirid*, pengajaran tentang ilmu makrifat untuk mencapai kesempurnaan hidup diwarnai dengan pengaruh ajaran-ajaran dari agama Hindu. Perbedaan-nya disini yaitu konsep *wahdāt al-wujūd* ibn`Arabī tidak terlihat adanya unsur-unsur ajaran agama Hindu, walaupun sebenarnya

---

<sup>19</sup>Suwarno Imam S, *Konsep Tuhan, Manusia*.....h.198.

konsep *wahdāt al-wujūd* juga merupakan kelanjutan dari konsep *Hullul al-Hallaj* mengenai ajaran peniadaan diri.

5. *Sinkretisme* sendiri sudah menjadi perbedaan yang jelas antara pemikiran Ibn`Arabī dan Ranggawarsita, disamping karena pengaruh ajaran Hinduisme, sifat *sinkertis* menjadi ciri yang menonjol dalam kepustakaan Jawa, juga bersumber dari sikap para sastrawan dan bangsawan Jawa pada masa itu. Seperti dalam *serat wirid hidayat jati*, ajaran agama Islam dipadukan dengan tradisi Jawa yang telah lama menerima pengaruh ajaran Hindu-Buddha.

## **B. Factor-faktor yang mempengaruhi persamaan dan perbedaan pemikiran Ibn`Arabī dan Ranggawarsita**

Factor terpenting yang menimbulkan persamaan antara kedua tokoh tersebut yaitu secara tidak langsung Ibn`Arabī adalah guru dari Ranggawarsita, sehingga beberapa ajaran Ibn`Arabī mempengaruhi dan menjadi inspirasi bagi Ranggawarsita khususnya pemikirannya mengenai ajaran *taṣawwūf*, mengenai konsep tentang ketuhanan maupun tentang mencapai kesempurnaan hidup, diantara ajaran yang sama dalam *taṣawwūf*nya yakni *tajallī al-Haqq* pada *khalq*, yaitu bahwa alam adalah pengejawantahan dari-Nya.

Ajaran ketuhanan menurut kedua tokoh bersifat *antrophomorphis*, yaitu Tuhan digamabarkan memiliki sifat-sifat sebagaimana manusia, dan sebaliknya manusia dilukiskan

memiliki sifat-sifat sebagai Tuhan. Konsep *manunggaling kawulo lan gusti* Ranggawarsita yang menjadi pokok ajaran dalam *serat wirid hidayat jati*, ungkapan *roroning tunggal (dualisme)*, yang menggambarkan hubungan antara Tuhan dan manusia, berarti bahwa manusia adalah bukan Tuhan, tetapi juga bukan lain daripada Tuhan. Manusia dan Tuhan merupakan dua hal yang berbeda akan tetapi keduanya menjadi satu, kesatuan manusia dengan Tuhan digambarkan sebagai kesatuan antara zat dengan sifatnya, sifat adalah bukan zat tapi juga bukan lain daripada zat. Hal ini mengingatkan kita pada konsep Ibn`Arabī tentang alam yaitu “Dia dan bukan Dia”, yaitu Tuhan dilihat dari sisi *tasybih* adalah identik dengan alam atau lebih tepat serupa atau satu dengan alam- walaupun keduanya tidak setara- karena Dia melalui nama-nam-Nya, menampilkan diri-Nya dalam alam. Dan dilihat dari sisi *tanzīh*, Tuhan berbeda samasekali dengan alam, karena Dia adalah zat mutlak yang tidak terbatas diluar alam nisbi yang terbatas. Tuhan adalah *immanent* dan juga *transenden* sekaligus. Ia mengambil firman-Nya bersangkutan tentang pemikirannya tentang ke-transendenan dan ke-immanent-an Tuhan:

”.....لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿١١﴾

Terjemah:”.....tidak ada sesuatupun yang serupa dengan Dia, dan Dia-lah yang Maha mendengar dan melihat”. (Qs. As-Syuura:11).

Sedangkan factor pokok yang mengakibatkan perbedaan ajaran-ajaran *taṣawwūf* nya dikarenakan persoalan historis dan situasionalnya, Ibn`Arabī yang lahir pada 1164 M, sufi paling kontroversial; seperti Imam al Ghazālī, dikagumi sekaligus dicacimaki sepanjang masa. Para pengagumnya menyebut dia sang sufi (*mistikus*) terbesar sepanjang sejarah, dialah sang “*al Syaykh al Akbar*” (guru terbesar) dan “*al Kibrit al Ahmar*” (sumber api). Tidak ada pemilik gelar seperti ini di kalangan ulama, pemikir Islam dan mistikus sepanjang zaman, kecuali dia. Pengaruhnya demikian besar dan menyebar keseluruh pelosok bumi manusia. Hanya sedikit tokoh intelektual Islam yang memiliki pengaruh demikian besar dan meluas selama berabad-abad seperti orang ini. Ibn`Arabī adalah seorang visioner yang sangat cerdas dan brilian. Tetapi para pembencinya menyebut dia seorang bid`ah, kafir, zindiq, dungu, orang gila, dan musyrik.

*Muhyī al-dīn*, yang secara literal berarti orang yang menghidupkan agama berasal dari keluarga terkemuka. Ayahnya bernama *Alī bin Ahmad bin `Abd Allah*. Dalam 30 tahun sejak kelahirannya dia tinggal di negerinya dan mengaji keilmuan Islam tradisional pada sejumlah ulama terkemuka pada masanya. Kepada mereka Ibn`Arabī belajar al Qur`an dan tafsirnya, Hadits, Nahwu-Sharaf dan fiqh. Salah satu materi keislaman yang sejak awal menarik hatinya adalah *taṣawwūf*. Materi ini pernah didiskusikan bersama filosof muslim

terkemuka itu. Pertemuan dengan Ibnu Rusyd menandai kecermelangan pemikirannya, selama 40 tahun lebih setelahnya dia hidup sebagai pengembara. Dia melakukan perjalanan sebagai pencari gagasan-gagasan spiritual ke sejumlah wilayah di Spanyol, Afrika Utara dan ke berbagai negari di Timur Tengah. Masa-masa terakhir hidupnya dilalui di Damaskus, Suriah sambil terus menuliskan permenungan *intuitif*-nya yang diperoleh selama pengembaraannya. Ia telah berhasil menggabungkan antara ajaran *tasawwūf* dengan filsafat.

Ranggawarsita yang hidup jauh setelah Ibn`Arabī yakni pada 1802 M dan di tempat yang berbeda pula, waktu yang sedemikian lama menunjukkan perbedaan pemikiran, disamping waktu yang lama, pemikiran Ranggawarsita juga terlebih dahulu sudah terpengaruh oleh agama Hindu yang memang sebelumnya lingkungan kehidupannya berlatar belakang Hinduisme, faktor historis inilah yang menjadikan ajaran-ajarannya juga bercampur dengan ajaran Hindu, *sinkretisme* antara Islam, Islam kejawa dan juga ajaran dalam agama Hindu.

### **C. Relevansi Pemikiran *Wahdāt al-Wujūd* Ibn`Arabī dan *manunggaling kawulo lan gusti* Ranggawarsita pada masa sekarang**

Para pemikir Islam sebelum Ibn`Arabī, diantaranya yaitu Al-Ghazâlî, seorang pengkritik kepada filosof beliau juga

tidak terlepas dari perdebatan sebagai seorang ahli *falsafah*. Al-Ghazâlî mendapat gelar *Hujat-al-Islâm* karena keberanian dalam membela aliran Sunni dan mempertahankan ajarannya, kekritisannya mempelajari aliran-aliran yang ada pada waktu itu, kemudian membantah ajaran-ajaran mereka mulai dari bidang aliran kalam, fiqh, tasawuf sampai aliran filsafat. Al-Ghazâlî juga diberi gelar oleh gurunya dengan gelar *bahr muqhriq* (samudera yang menenggelamkan), karena banyaknya ilmu yang di kuasainya. Ia yang sebelumnya di anggap telah mampu meredakan ketegangan antara ulama ahl fiqh, mutakallimin dengan ulama falsafi, setelahnya failasuf Ibn Rusyd yang menulis sebuah buku berjudul "*Tahâfut at-Tahâfut*" sebagai serangan balas terhadap dakwaan Al-Ghazâlî yang menentang pemikiran filsafat. Walau bagaimanapun perkara ini dianggap sebagai suatu kebiasaan para ilmuan mendatangkan hujah dan dalil terhadap perselisihan pendapat di kalangan mereka. Perbedaan pemikiran juga berlaku terhadap pemikiran Plato yang mana teori-teori falsafahnya dikritik dan disempurnakan oleh muridnya, Aristoteles. Sudah menjadi hal yang wajar kritik mengkritik pemikiran dan pendapat dalam dunia ilmiah. Perkembangan pemikiran Al-Ghazâlî bermula dari latar belakang kehidupan dan kondisi sosial pada waktu itu. Awal pendidikan dari guru-guru beliau membentuk berbagai pengalaman dan peningkatan terhadap ilmu pengetahuannya. Al-Ghazâlî membagi aliran filsafat dalam Islam, menguraikan

pertentangan terhadap filsafat peripatetik terutama aspek metafisika para filosof paripatetik dalam karyanya *Al-Muqîz min al-Dhalâl* dan *Tahâfut Al-Falâsifah*.<sup>20</sup> Pemikiran seseorang dipengaruhi oleh tokoh-tokoh pemikir sebelumnya, dan kemunculannya reaksi dari perkembangan yang ada begitu juga dengan Al-Ghazâlî yang berhaluan Sunni .

Ketegangan antara ulama tersebut belumlah berakhir, Ibn`Arabî yang hadir sebagai tokoh yang kembali menghidupkan agama dengan ajaran-ajaran tasawwufnya yang oleh ulama fiqh maupun ahl kalam ditentang. Melalui doktrin *Wahdât al-Wujûd*-nya dia menegaskan bahwa Tuhanlah satu-satunya Eksistensi yang riil. Segala hal dalam ruang semesta adalah kenihilan belaka, lenyap. Tuhan adalah Realitas dalam segala yang wujud. Agama Islam mengawali keimanan terhadap Tuhan dengan kesaksian Syahadat dalam lafal “*Lâ ilâha illâ Allâh*”, tidak ada sesembahan yang haq kecuali Allah saja, Allah lebih besar dari segala sesuatu secara mutlak.<sup>21</sup> Begitu juga dengan pemikiran Ibn`Arabî maupun Ranggawarsita bahwa Allah swt adalah Yang Maha Esa, Tuhan adalah sebenarnya wujud “semua wujud adalah satu dalam realitas, tiada sesuatu pun bersama dengan-Nya”. Wujud bukan lain dari *al-Haqq* karena tidak ada sesuatupun dalam

---

<sup>20</sup>lihat *Al-Muqîz min al-Dhalâl*, dan *Tahâfut Al-Falâsifah*

<sup>21</sup>Musthafa Mahmud, *Islam sebuah Kajian filosofis*, (Terj:Mustolah Maufur, Jakarta: Bina RenaPariwara, 1997), h.47



wujud selain Dia”.<sup>22</sup> Ibn’ Arabī memberikan ilustrasi tentang bagaimana hubungan antara Tuhan dan alam dalam konsep kesatuan wujudnya. “Wajah sebenarnya satu, tapi jika engkau perbanyak cermin, maka ia akan menjadi banyak.”<sup>23</sup> Ranggawarsita memandang Tuhan adalah “yang sesungguhnya tidak ada apa-apa, karena pada waktu masih dalam keadaan kosong, belum ada sesuatu, yang ada adalah Aku. Tidak ada Tuhan melainkan Aku, hakikat dhat yang maha suci, yang meliputi sifat-Ku, yang menyertai nama-Ku dan yang menandai perbuatan-perbuatan-Ku” Tuhan sebagai *wajib al-wujud*.

Relevansi pemikiran antara kedua tokoh tersebut lebih memandang bahwa keberadaan Tuhan merupakan *dzat* yang wajib adanya secara mutlak, dan alam adalah penampakan-Nya, keduanya sama-sama menggunakan konsep *tanzīh* dan juga *tasybīh* dalam hubungannya Tuhan dengan alam. Ibn `Arabī menyatakan bahwa Tuhanlah satu-satunya Eksistensi yang riil. Segala hal dalam ruang semesta adalah kenihilan belaka. Lenyap. Tuhan adalah Realitas dalam segala yang wujud. Salah satu ucapannya yaitu:”Andai saja tiada Dia Dan tiada aku Niscaya tiadalah yang ada”. Adapun Ranggawarsita mengungkapkan bahwa Wujud Tuhan yakni *wajīb al-Wujūd*

---

<sup>22</sup>Kautsar Azhari Noer.....h.35.

<sup>23</sup>Mulyadi Kartanegara. *Menyelami Lubuk Tasawuf*, (Jakarta; PenerbitErlangga. 2006),h. 36.

yakni ada-Nya itu mesti, kendatipun keberadaa-Nya tidak dapat digambarkan seperti apa, Ia ada dengan sendirinya sebagai wujud yang mutlak bebas dari segala ikatan sejak azali sampai abadi, Ia Maha Sempurna Maha Suci dari segala kekurangan, tidak berubah, tidak berkurang dan berlebih, baik sebelum dijadikan alam ini maupun sesudahnya.<sup>24</sup> Terlihat dalam konsep pancaran cahaya al-Ghazali bahwa sumber segala cahaya yakni Dia (Nur al-anwaar), tafsiran dari surat An-Nuur ayat 35:

﴿ اللَّهُ نُورٌ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۗ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ ۗ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبْرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۖ نُورٌ عَلَى نُورٍ ۗ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ ۗ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَلَ لِلنَّاسِ ۗ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿۳۵﴾

Terjemah: “ Allah (Pemberi) cahaya (kepada) langit dan bumi. perumpamaan cahaya Allah, adalah seperti sebuah lubang yang tak tembus, yang di dalamnya ada pelita besar. pelita itu di dalam kaca (dan) kaca itu seakan-akan bintang (yang bercahaya) seperti mutiara, yang dinyalakan dengan minyak dari pohon yang berkahnya, (yaitu) pohon zaitun yang tumbuh tidak di sebelah timur (sesuatu) dan tidak pula di sebelah barat(nya), yang minyaknya (saja) Hampir-hampir menerangi, walaupun tidak disentuh api. cahaya di atas cahaya (berlapis-lapis), Allah membimbing kepada cahaya-Nya siapa yang Dia

<sup>24</sup>Ridin Sofwan, *Menguk Seluk Beluk Aliran.....*h.31.

kehendaki, dan Allah memperbuat perumpamaan-perumpamaan bagi manusia, dan Allah Maha mengetahui segala sesuatu” (Qs. An-Nuur-35).

Dalam hal ini Dia masih menjadi dzat yang tidak ada lawan dan perumpamaan bagi-Nya dengan makhluk-Nya, karena dzat-Nya tidak dapat diketahui oleh siapapun.

## BAB V PENUTUP

### A. Kesimpulan

Setelah mengkaji dan menganalisis pemikiran Ibn `Arabī dan Ranggawarsita, sebagaimana yang telah diuraikan di atas, maka dapat ditarik beberapa kesimpulan sebagai berikut yaitu:

1. Wujud dalam pandangan Ibn `Arabī adalah satu; wujud Tuhan adalah wujud alam dan wujud alam adalah wujud Tuhan. Tidak ada sesuatupun dalam wujud kecuali Tuhan, segala sesuatu selain Tuhan, tidak ada pada dirinya sendiri, ia hanyalah manifestasi dari wujud Tuhan, alam adalah bayangan Tuhan, wujudnya adalah pinjaman yang berasal dari Tuhan. Tuhan dan alam adalah satu tetapi berbeda. Konsep *Wahdāt al-Wujūd* menekankan pada dua sisi yakni tasybih dan juga sisi tanzih. Tuhan jika dilihat dari sisi tasybih, maka Ia identik dengan alam, tapi jika dilihat dari sisi tanzih, Tuhan berbeda samasekali dengan alam, karena Ia adalah zat yang mutlak yang tidak terbatas diluar alam nisbi. “*Huwa La Huwa*” (“Dia dan bukan Dia”). Kesatuan tanzih dan tasybih ini adalah prinsip *coincidentia oppositorum* dalam kesatuan ontologism antara Yang Tampak (*az-zahīr*) dan Yang Bathin (*al-bathīn*), antara Yang Awal (*al-awwāl*) dan Yang Akhir (*al-akhīr*), antara Yang Satu (*al-wahīd*) dan Yang Banyak (*al-kasīr*) dan antara ketidaksetaraan (*tanzīh*) dan keserupaan (*tasybīh*). Tuhan

transenden (*munazzah*) jika dilihat dari segi Zat-Nya, yang tersembunyi dan yang satu. Adapun jika dilihat dari segi nama-nama-Nya, Tuhan immanent (*musyabbah*), yang satu dan yang tersembunyi menampakkan diri-Nya melalui nama-nama-Nya.

2. Konsep *manunggalingkawulo lan gusti*Ranggawarsita,yakni ketika terbukalah realitas yang paling dalam bagi kesadaran, kesadaran itu pertama-tama hanyalah suatu *pengertian kawruh*, suatu pengertian yang mengubah manusia itu sendiri, *kawruh mistik* kesatuan antara keakuan dan yang Ilahi hubungan antara Tuhan dan manusai adalah “*sebenarnya manusia itu adalah rasha-Ku dan Aku adalah rasha manusia*”, ungkapan ini mengandung konsep tasybih. “*dzat kang tan kena kinayangapa, cedak tanpa senggolan, adoh tanpa wangenan*”, dan ungkapan ini mengandung konsep tanzih.Kesadaran kesatuan antara hamba dengan Tuhan berarti *kang paring gesang*(Yang memberi hidup) didalamNya kita ini hidup, bergerak dan berada, dimuat oleh kita yang dimuatNya. Isi memuat wadahnya. Seperti istilah keris memasuki sarung dan sarung memasuki keris (*curiga manjingwarangka danwarangkamanjing curiga*).
3. Perbedaan pandangan Ibn `Arabī dan Ranggawarsita adalah, *Wahdāt al-Wujūd* Ibn `Arabī yakni Konsep *manunggalingkawulo lan gusti*Ranggawarsita yakni ketika manusia dihadapkan pada *sakaratul maut*, dijelaskan dalam bab tiga yakni wirid untuk mencapai kesempurnaan hidup. Sedangkan *wahdāt al-wujūd*ibn`Arabī tidak hanya ketika

manusia akan meninggal dalam menghayati kesatuan wujud--hamba dengan Tuhan—akan tetapi disetiap hidupnya hamba sadar bahwa wujud hanya Dia dan selain-Nya adalah *fana*. dalam mencapai penghayatan kesatuan dengan Tuhan dalam konsep *manunggalingkawulo lan gusti* Ranggawarsita, selain dengan jalan *manekung* (bersemedi), juga dapat dicapai dengan membaca rumusan kata-kata yang dipandang mempunyai daya magis untuk mengumpulkan *kawulo gusti*, (rumusan kata-kata itu berbunyi:” *Aku zat Tuhan yang bersifat Esa, meliputi hambaku, manunggal menjadi satu keadaan, sempurna lantaran kodratKu*”), rumusan kata-kata tersebut mengandung harapan akan tercapainya kesatuan manusia dengan Tuhan, sedangkan dalam *wahdāt al-wujūd* Ibn `Arabī tidak diperlukan adanya rumusan kata-kata ghaib untuk mencapai kesatuan dengan Tuhan, karena jika manusia benar-benar melakukan dengan sadar *tahalli*, *takhalli* dan *tajalli*. Maka dalam tingkatan *tajalli* hamba benar-benar sadar bahwa “tiada wujud selain Dia”, karena itulah sebabnya begitu penting hamba mengetahui, mengenal dirinya untuk mengetahui dan mengenal diri-Nya, (*man `arafanafsahufaqqad `arafarabbahu*).

4. Relevansi pemikiran , *Wahdāt al-Wujūd* Ibn `Arabī yakni Konsep *manunggalingkawulo lan gusti* Ranggawarsita Allah swt adalah Yang Maha Esa, Tuhan adalah sebenarnya wujud “semua wujud adalah satu dalam realitas, tiada sesuatu pun bersama dengan-Nya”.” Wujud bukan lain dari *al-Haqq* karena tidak ada

sesuatupun dalam wujud selain Dia”. Ibn’ Arabī memberikan ilustrasi tentang bagaimana hubungan antara Tuhan dan alam dalam konsep kesatuan wujudnya. “Wajah sebenarnya satu, tapi jika engkau perbanyak cermin, maka ia akan menjadi banyak.”<sup>1</sup>Ranggawarsita memandang Tuhan adalah “yang sesungguhnya tidak ada apa-apa, karena pada waktu masih dalam keadaan kosong, belum ada sesuatu, yang ada adalah Aku. Tidak ada Tuhan melainkan Aku, hakikat dhat yang maha suci, yang meliputi sifat-Ku, yang menyertai nama-Ku dan yang menandai perbuatan-perbuatan-Ku” Tuhan sebagai *wajib al-wujud*. Relevansi pemikiran antara kedua tokoh tersebut lebih memandang bahwa keberadaan Tuhan merupakan *dzat* yang wajib adanya secara mutlak, dan alam adalah penampakan-Nya, keduanya sama-sama menggunakan konsep *tanzīh* dan juga *tasybīh* dalam hubungannya Tuhan dengan alam.

## B. Saran-Saran

Berdasarkan penelitian di atas, maka peneliti menyarankan hal-hal sebagai berikut:

1. Begitu luasnya ilmu Tuhan sehingga jika lautan dijadikan tinta untuk menulis ilmu-ilmu-Nya maka tidak akan cukup, hendaknya kita tidak henti-hentinya belajar, mengkaji segala ilmu yang Allah berikan kepada manusia kapanpun dan

---

<sup>1</sup>MulyadiKartanegara. *Menyelami Lubuk Tasawuf*, (Jakarta; PenerbitErlangga. 2006),h. 36.

dimanapun kita berada. Mengembangkan kemampuan, potensi yang kita miliki, dan melanjutkan perjuangan para tokoh-tokoh pemikiran Islam dalam mengembangkan pengetahuan untuk kemaslahatan semua makhluk.

2. Allah adalah Tuhan *dzat* Yang Maha Esa, *dzat* Yang Agung dan Maha Berkehendak, dan kita semua manusia adalah ciptaan Tuhan yang Esa. Semua makhluk yang ada di alam semesta adalah ciptaan Tuhan, dengan berbagai keanekaragaman yang mana kesemuanya itu berasal dari satu keturunan yaitu keturunan Nabi Adam. Oleh karena itu hendaknya kita sebagai manusia yang diberi keistimewaan berupa kesempurnaan bentuk dan diberi akal kita bisa menjaga kelestarian alam, tidak malah merusaknya. Saling menghormati dan mengasihi agar terciptanya kehidupan yang penuh cinta sebagai mana cinta Allah kepada makhluk-Nya.
3. Ibn `Arabī dan Ranggawarsita merupakan dua Tokoh besar dalam membangun peradaban pemikiran dalam Islam baik dari sisi filsafat maupun mistik yang sepanjang hidupnya dihabiskan untuk mempelajari berbagai disiplin ilmu. Perjalanan spiritual keduanya menghantarkan kepada hakekat yang sejati, dengan mendekati diri kepada *Illahi Rabbī*. Mari kita menjadikan kedua tokoh diatas sebagai motivator dalam belajar ilmu-ilmu Allah, beribadah dan berlatih untuk membersihkan diri, menjaga dalam setiap perkataan, perbuatan, hati dan pikiran kita untuk senantiasa ingat dan dekat kepada Tuhan. Melakukan,



meniru apa yang telah Ibn `Arabī dan Ranggawarsita ajarkan melalui pemikiran-pemikirannya, yang telah dituangkan dalam karya-karyanya.

4. Kajian-kajian selanjutnya juga perlu mempertajam kembali baik pemikiran Ibn `Arabi maupun Ranggawarsita, dan merelevansikannya dengan perkembangan teoretis kekinian.
5. Peneliti menyadari masih banyak lagi kajian-kajian terhadap Ibn `Arabī dan Ranggawarsita terhadap beberapa hal yang menyangkut ketokohnya, bukan hanya ajaran tasawwufnya saja, akan tetapi masih banyak terhadap gagasan-gagasan yang lainnya.

### **C. Penutup**

Puji syukur Alhamdulillah dengan limpahan rahmat dan hidayahnya dari Allah SWT, shalawat serta salam selalu tercurahkan kepada Nabi Agung Muhammad SAW, maka dengan berkah itu semua penulis dapat menyelesaikan skripsi ini. Penulis menyadari sepenuhnya bahwa dalam penulisan dan pembahasan skripsi ini masih banyak kekurangan baik dari sisi bahasa, penulisan, pengkajian, sistematis, pembahasan maupun analisisnya. Maka penulis tidak menutup diri atas segala masukan dalam bentuk kritik dan saran yang kesemuanya itu akan penulis jadikan sebagai bahan pertimbangan dalam perbaikan kelak dikemudian hari.

Akhirnya dengan memohon do'a mudah-mudahan skripsi ini dapat membawa manfaat bagi pembaca dan penulis khususnya,

selain itu juga mampu memberikan khasanah ilmu pengetahuan yang positif bagi Fakultas Ushuluddin, lebih khususnya pada jurusan Aqidah dan Filsafat. *Amin Ya robal almin.*

## DAFTAR PUSTAKA

- Adisasmita, Ki Sumidi, *Sekitar Ki Pujangga Ranggawarsita*, Yogyakarta: Yayasan Sosrokartono, 1975.
- Afifi, A.E, *Filsafat Mistis Ibn `Arabī*, Terj:Sjahir Mawi, Nandi Rahman, Jakarta: Gaya Media Pratama, 1989.
- Al- Barry, M. Dahlan,*Kamus Ilmiah Populer*, Surabaya: Arloka, 1994.
- Al-Fayyadl, Muhammad, *Teologi Nagatif Ibn `Arabī:Kritik Metafisika Ketuhanan*, Yogyakarta: Lkis, 2012.
- Al-Ghazali, Imam, *Misykāt Al-Anwār*, Terj:Muhammad Bagir, Bandung: Mizan, 1984.
- \_\_\_\_\_, *Penyelamat Jalan Sesat*, Jakarta: Cendikia, 2002.
- \_\_\_\_\_, *Tahâfut Al-Falâsifah*;Kerancuan Para Filosof, Terj, Ahmad Maimun, Bandung: Marja, 2010.
- Al-Hallaj, *Tawâsîn:Kitab Kematian*, Terj:Aisha Abd ar-Rahman at-Tarjumana, Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2002.
- Ali, Yunasril, *Manusia Citra Ilahi;Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn `Arabī Oleh Al-Jillī* Jakarta: Paramadina, 1997.
- Al-Kumayi, Sulaiman, *Ma`Rifatullah;Pesan-Pesan Sufistik Panglima Utar*, Semarang: Walisongo Press,2008.
- Asmaran, *Pengantar Studi Taşawwūf*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994.
- Aw, Yudhi, *Serat Dewaruci: Pokok Ajaran Taşawwūf Jawa*, Yogyakarta: Narasi, 2012.
- Azra, Azyumardi dkk, *Ensiklopedi Taşawwūf: I*, Bandung: Angkasa, cet.I, 2008.

\_\_\_\_\_, *Ensiklopedi Tasawwūf: II*, Bandung: Angkasa, cet.I, 2008.

\_\_\_\_\_, *Ensiklopedi Tasawwūf: III*, Bandung: Angkasa, cet.I, 2008.

Bratawijaya, Thomas Wiyasa, *Mengungkap Dan Mengenal Budaya Jawa*, Jakarta: Pradnya Paramita, 1997.

Chittick, William C, *Dunia Imajinal Ibn `Arabī: Kreativitas Imajinasi Dan Persoalan Diversitas Agama*, Terj: Achmad Syahid, Surabaya: RisalahGusti, 2001.

\_\_\_\_\_, *The Sufi Path Of Knowledge; Pengetahuan Spiritual Ibn `Arabī*, Terj: Achmad Nidjam dkk. Yogyakarta: Qalam, 2001.

Drajat, Amroeni, *Suhrawardi: Kritik Falsafah Paripatetik*, Yogyakarta: Lkis, 2005.

El-`Ashiy, Abdurrahman, *Makrifat Jawa Untuk Semua; Menjelajah Ruang Rasa Dan Mengembangkan Kecerdasan Batin Bersama Ki Ageng Suryomentaram*, Serambi

Fakhry, Majid, *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis*, Terj: Zaimul Am, Bandung: Mizan, 2001.

Fikriono, Muhaji *Puncak Makrifat Jawa*, Jakarta: Mizan Publika, 2012.

Gilson, Etienne, *Tuhan Dimata Para Filosof*, Terj, Silvester Goridus Sukur, Bandung: Mizan, 2004.

Geertz, Clifford, *Abangan, Santri, Priyayi Dalam Masyarakat Jawa*, Terj: Aswab Mahasin, Jakarta: Pustaka Jaya, 1981.

Gunawan, Imam, *Metode Penelitian Kualitatif*, Jakarta: Bumiaksara, 2003.

- Hanafi, Ahmad, *Pengantar Filsafat Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1990.
- Ibn `Arabī, Muhyi al-Din, *al-Fûṭûḥāt al-Makiyyah*, ed. Ahmad Syamsuddin, Vol I-VI. Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah, cet.II 2006.
- \_\_\_\_\_, *Fushûsh al-Hikam*, Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah, cet.II 2006.
- Imam S, Suwarno, *Konsep Tuhan, Manusia, Mistik Dalam Berbagai Kebatinan Jawa*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005.
- Jahja, Zurkani, *Teologi Al-Ghazâlî*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Halim, *Maha Guru Para Sufi: Kisah Kearifan AbûYazîd Al-Busthâmi*, Jakarta: Hikmah, 2002.
- Kartanegara, Mulyadi, *Menyelami Lubuk Taṣawwûf*, Jakarta: Penerbit Erlangga, 2006.
- Siregar, Rivay *Taṣawwûf Dari Sufisme Klasik Ke Neo-Sufisme*, Jakarta Raja Grafindo Persada, 1999.
- Kunto, Suharsimi, *Prosedur Penelitian*, Jakarta: Rineka Cipta, 1991.
- Madkour, Ibrahim, *Aliaran Dan Teori Dalam Islam*, Terj, Yudia Wahyudi Asmia, Yogyakarta: BumiAksara, 2004.
- Mahmud, Abdul Hadi, Sutrisno, *Metode Riset*, Yogyakarta: Fakultas Psikologi Universitas Gajah Mada, 1987.
- Mahmud, Musthafa, *Islam Sebuah Kajian Filosofis*, Terj: Mustolah Maufur, Jakarta: Bina Rena Pariwara, 1997.
- Maryaeni, *Metodologi Penelitian Kebudayaan*, Jakarta: Bumiaksara, 2005.

- Muhadjir, Noeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, Cet. 7, 1996.
- Nasution, Harun, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jakarta: Djambatan, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Falsafah Dan Mistisisme Dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- Nasution, Hasyimsyah, *Filsafat Islam*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2015.
- Noer, Kautsar Azhari, *Ibn `Arabī; Waḥdāt Al-Wujūd Dalam Perdebatan*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Tasawuf Perenial*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003.
- Nicholson, Reynold A. *Rumi; Poet And Mystic* Terj; Sutejo, *Jalaluddin Rumi: Ajaran Dan Pengalaman Sufi*, Jakarta: Pustaka Firdaus, cet. 3, 2000.
- Poerwantana Dkk, *Seluk Beluk Filsafat Islam* Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994.
- Prabowo, Dhanu Priyo (Et.All), *Pengaruh Islam Dalam Karya-Karya R. Ng. Ranggawarsita*, Yogyakarta: Narasi, 2003.
- Purwadi, Dkk, *Ensiklopedi Kebudayaan Jawa*, Yogyakarta: Bina Media, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Ramalan Zaman Edan Ranggawarsita*, Yogyakarta: Media Abadi, Cet. 2, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Sosiologi Mistik Ranggawarsita: Membaca Sasmita Jaman Edan*, Yogyakarta: Persada, 2003.

- Ranggawarsita, *Serat Wirid Hidayat Jati*, Soerakarta: Jajasan Paheman Radya Pustaka.
- Russell, Bertrand, *Sejarah Filsafat Barat; dan Kaitanya dengan Kondisi Sosio-Politik Dari Zaman Kuno Hingga Sekarang*, Terj: Sigit Jatmiko Dkk, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Schimmel, Annemarie, *Dimensi Mistik dalam Islam*, Terj: Supardi Djoko Damono Dkk, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986.
- \_\_\_\_\_, *Dan Muhammad Adalah Utusan Allah*, Terj: Rahmani Astuti, Bandung: Mizan, 1983.
- \_\_\_\_\_, *Menyingkap Yang Tersembunyi: Misteri Tuhan dalam puisi-Puisi Mistik Islam*, Terj: Saini K.M, Bandung: Mizan, 2005.
- Sibawaihi, *Eskatologi Al-Ghazâlî dan FazlurRahman: Studi Komparatif Epistemologi Klasik-Kontemporer*, Yogyakarta: Islamika, 2004.
- Simuh, *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita*, Jakarta: UI-Press, 1988.
- \_\_\_\_\_, *Sufisme Jawa: Transformasi Taṣawwūf Islam Ke Mistik Jawa*, Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, Cet. 2, 1996.
- Sofwan, Ridin, *Menguak Seluk Beluk Aliran Kebatinan: Kepercayaan Tuhan Yang Maha Esa*, Semarang: Aneka Ilmu bekerjasama dengan Walisongo Press, 1999.
- Soleh, A Khudori, *Wacana Baru Filsafat Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Solihin M, *Melacak Pemikiran Taṣawwūf di Nusantara*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005.

Sudrajat, Ajat, *Kritik Al-Ghazalī Terhadap Ketuhanan Isa*, Ponorogo: STAIN Ponorogo Press, 2009.

Supriyadi, Dedi, *Pengantar Filsafat Islam*, Bandung: CvPustakaSetia, 2010.

Surur, Thaha Abdul Baqi, *Alam Pemikiran Al-Ghazalī*, Solo: Cv. Pustaka Mantiq, 1993.

Suryabrata, Sumadi, *Metodologi Penelitian*, Jakarta: Rajawali Press, 1999.

Susanto, Nugroho Noto, *Mengerti Sejarah*, Jakarta: UI Press, 1985.

Suseno, Franz Magnis, *Etika Jawa*, Jakarta: Gramedia, 1984.

Syukur, Masyharuddin, *Intelektualisme Taṣawwūf: Studi Intelektualisme Taṣawwūf Al-Ghazalī*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.

Usman, Fathimah, *Waḥdat Al-Adyān; Dialog Pluralism Agama*, Yogyakarta: Lkis, 2002.

Winarno, Surahman, *Dasar-Dasar Teknik Research*, Bandung: Transito, 1975.

Yasasusastra, J. Syahban, *Ranggawarsita Menjawab Takdir*, Yogyakarta: Imperium, Cet. 2, 2012.

Zar, Sirajudin, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, Jakarta: Rajawali Pers, 2004.

Referensi internet:

[Http://:Sufiroad.Blogspot,Com/Search/Label/Spiritualitas Sufi.](http://Sufiroad.Blogspot,Com/Search/Label/Spiritualitas%20Sufi)



## Daftar Riwayat Hidup

Nama : Uswatun Hasanah  
Tempat, tanggal lahir : Kebumen, 9 Agustus 1993  
Alamat : Ds. Sangubanyu, Rt:01, Rw:02, Kecamatan:  
Buluspesantren, Kab: Kebumen

Nama orang tua :

- a.) Nama ayah : Samingan (Alm)
- b.) Nama ibu : Ponirah

Pendidikan :

- a) Pendidikan formal :
  - SD : MI Ay-Yusufiyah Sangubanyu
  - SLTP : MTs- Ay-Yusufiyah Sangubanyu
  - SLTA : MA Syaroful Millah Pedurungan  
Semarang
  - Perguruan tinggi : UIN Walisongo Semarang
  
- b) Pendidikan non formal : Pondok Pesantren Nurul Hidayah  
Penggaron Kidul, Semarang.