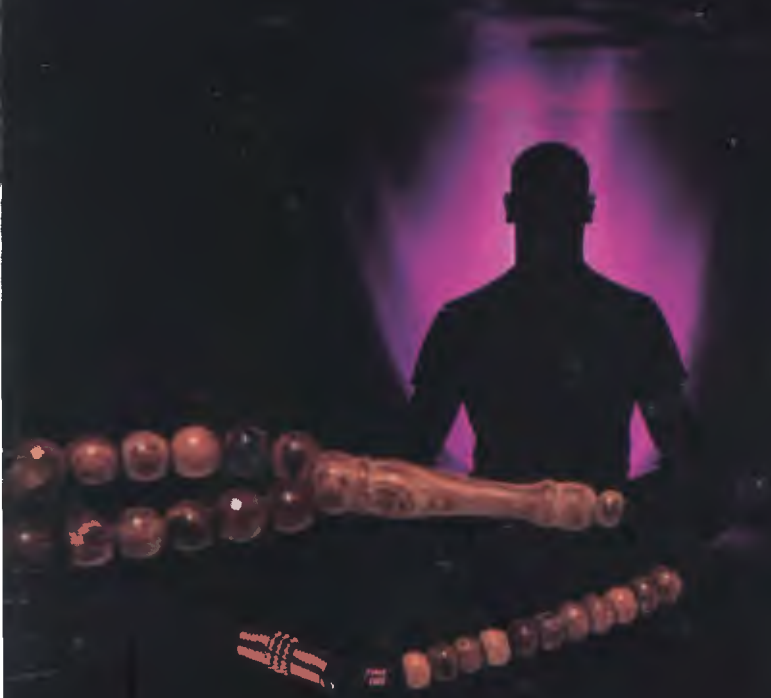
Muhammad Irfan Riyadi

MANUNGGALING KAWULO GUSTI

KONSEP *WAHDAT AL WUJUD* DALAM GENEALOGI THEOSOFI IBN ARABI DAN R. NG. RONGGOWARSITO



STAIN PRESS
PONOROGO

ISBN 602931268-5

9 786029 312683

diterbitkan oleh p3m STAIN PONOROGO PRESS

Muhammad Irfan Riyadi

"MANUNGGALING KAWULO GUSTI" KONSEP *WAHDAT AL-WUJÛD* DALAM GENEALOGI THEOSOFI IBN ARABI DAN R. NG. RONGGOWARSITO

diterbitkan oleh STAIN PRESS PONOROGO

"MANUNGGALING KAWULO GUSTI" KONSEP *WAHDAT AL-WUJÛD* DALAM GENEALOGI THEOSOFI IBN ARABI DAN R. NG. RONGGOWARSITO

Penulis : Muhammad Irfan Riyadi
Desain Cover : www.laschografika.com
Setting : Team STAIN Ponorogo PRESS
Editor : Dr. Anwar Mujahidin, MA
Hak Penerbit ada pada STAIN Ponorogo PRESS

Penerbit :
STAIN Ponorogo PRESS
Jl. Pramuka 165 Ponorogo 63471 Telp. (0352) 481277

Email :
P3mstainpo@gmail.com

ISBN : 978-602-9312-68-3

Cetak Pertama : Tahun 2014

KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah yang telah memuliakan manusia dengan citra diri-Nya, dan telah mengajari manusia lewat risalah yang dibawa oleh hamba dan kekasih-Nya yang terpuji Muhammad saw. Semoga sholawat dan salam selalu terlimpahkan atasnya dan seluruh orang yang setia mengikuti ajarannya.

Buku ini pada awalnya adalah sebuah penelitian dengan judul "*Wahdat al-Wujûd* Dalam konsep filsafat Sufi Ibn Arabi dan Ronggowarsito". Kemudian dengan beberapa perbaikan akhirnya diterbitkan dengan judul yang bersifat lokal, sebab pada hakekatnya tema ini dalam khazanah Jawa telah akrab dengan istilah "*Manunggaling Kawula Gusti*". Perubahan itu diharapkan dapat mewujudkan dan menghidupkan khazanah lokal yang penuh karakter dan hikmah.

Tulisan yang sederhana ini, tidak akan selesai tanpa bantuan baik moril maupun materiil dari berbagai pihak. Maka dari itu penulis ucapkan terimakasih kepada DR. H. M. Fudholi Zaini M.A (almarhum). yang telah meluangkan waktu dan pikirannya untuk membaca dan memberi komentar terhadap isi tulisan ini. Selanjutnya terima kasih juga disampaikan kepada berbagai pihak yang telah secara langsung maupun tidak langsung membantu penulis dalam penyelesaian karya ini yang tidak dapat disebutkan di sini satu persatu. Khusus terima kasih juga disampaikan kepada keluarga, isteri dan anak-anak tercinta yang telah dengan sabar memberikan dorongan moril bagi terselesainya tulisan ini.

Tak kalah pentingnya penulis sampaikan terima kasih kepada editor, dan penerbit yang telah sudi menerbitkan

karya ini. Khususnya teman-teman di P3M STAIN Ponorogo khusunya staf penelitian yang terus menerus mendorong penulis dan memberi fasilitas bagi terbitnya buku ini. Kepada mereka semuanya, penulis ucapkan *jazakumullah khairan kathira.*

Akhirnya penulis berharap semoga buku ini mempunyai manfaat bagi sekalian pembaca khususnya dari pemerhati warisan budaya Jawa, dan secara umum bagi pengembangan wawasan ilmu-ilmu keagamaan. Kritik dan sarannya selalu ditunggu demi perbaikan dan islah dimasa yang akan datang.

Ponorogo, Oktober 2014
Penulis,

Muh. Irfan Riyadi

DAFTAR ISI

I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Dalam khazanah Filsafat Sufi Jawa, pada abad XIX telah dikenal wacana doktrin theosofi yang berkembang di kalangan kapujanggan kraton Surakarta dengan sebutan doktrin "*Manunggaling Kawulo Gusti*". Doktrin ini diajarkan oleh Raden Ngabehi Rongggowarsito (1802-1873) dalam kitab-kitab karangannya, terutama serat Wirid Hidayat Jati dan beberapa kitab kapujanggan yang lain. Doktrin ini mengajarkan tentang kesempurnaan sejati yang seharusnya dicapai oleh penganut sufi dalam bentuk satu-satunya (*Manunggaling*) manusia (*Kawulo*) dengan Tuhan (*Gusti*).

Istilah *Manunggaling Kawulo Gusti* yang digunakan untuk menjelaskan kesempurnaan sejati seoran Sufi ini, menurut terminologi tasawuf bukanlah gambaran dari realitas sebenarnya kesempurnaan sejati yang merupakan kesatuan wujud Sufi dengan Tuhan. Karena ungkapan itu tidak lebih dari bentuk isyarat yang berusaha menggambarkan pengalaman (dalam rasa) tentang kesempurnaan sejati (bersatunya seorang Shufi dengan Tuhan) saat Sufi mengalami kondisi puncak ekstase. Kondisi itu merupakan pengalaman

pribadi yang sebenarnya tidak pernah mampu terwakili oleh segala kata maupun kalimat apapun, sehingga digambarkan sebagai bentuk rasa kemanunggalan.

Ajaran serupa ini dalam khazanah filsafat Sufi Islam telah dikenal sejak lama, abad X zaman al-Hallaj, namun secara khusus dalam bentuk ajaran filosofis yang sistematis dikenal sejak XIII M, diajarkan oleh Ibn Arabi (1165-1240) dalam kemasan doktrin yang terkenal dengan "*Wahdat al-wujûd*". Doktrin ini mengajarkan tentang satunya wujud, yang memiliki subtansi dasar serupa dengan doktrin "*Manunggaling Kawulo Gusti*" diatas. Doktrin ini berkembang pesat dikalangan kaum Sufi muslim kala itu dan kemudian secara berantai tersebar bersama ajaran tasawuf yang lain ke seluruh pelosok dunia Islam. penyebaran itu berkelanjutan dari dunia Arab hingga India dan mencapai Jawa melewati Sumatra.

Melihat pada sejarah proses masuknya Islam ke tanah Jawa yang notabene disebarkan oleh kaum Sufi, dengan melalui saluran tasawuf, maka tidak heran bila ajaran mereka mendapat muatan doktrin tasawuf falsafi sebagaimana ajaran Ibn Arabi, yang kala itu sedang berkembang pesat di tanah Arab.[1]

Hanya saja pada saat ajaran tasawuf Islam berkembang di Jawa, ternyata di Jawa telah terlebih dulu berkembang unsur-unsur mistik dari agama Hindu dan Budha yang telah kental membenuk karakter baru mistik Jawa. Sehingga pada saat ajaran Tasawuf Islam bertemu dengan ajaran mistik Jawa, terjadilah pembauran (*sinkretisme*) yang melahirkan paham

---

[1] Kuncaraningrat, *Kebudayaan Jawa* (Jakarta : Gramedia, 1984), 53.

Tasawuf Jawa (*Kejawen*). Kaum sufi awal (para wali tanah Jawa) merangkum ajaran tasawuf Islam dalam formulasi ajaran mistik Jawa untuk mengawali dakwah Islam di Jawa, hal itu dilakukan karena mereka menangkap fenomena keagamaan masyarakat Jawa pra Islam yang sarat dengan nuansa mistis, sehingga dakwah yang bersifat sufistik itu membantu diffusi Islam dalam ruh keberagamaan masyarakat Jawa, dimana inti ajaran sufisme islam yang cenderung menekankan aspek batin (*esoteric*) telah memperkaya dimensi spiritual, khazanah pemikiran, dan pola hidup masyarakat Jawa.[2] Disini terjadi persinggungan inti (*nucleus*) ajaran spiritual antara Islam dan Jawa,[3] dimana salah satu karakteristik orang Jawa adalah kebiasaan hidup dalam suasana mistis; mistik sebagai

---

[2] Lihat Adnan Wahyudi, *Kisah Walisongo Peyebar Agama Islam di Tanah Jawa* (Surabaya: Bina llmu, tt.) dan Ridin Sofwan (et-al), *Islamisasi Jawa: Walisongo Penyebar Islam di Jawa, Menurut Penuturan Babad* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000) 1-2

[3] Makna theosofi dalam makalah ini adalahsebuah cabang system filsafat yang bertujuan tercapainya pengetahuan ilahiyah secara langsung dengan cara spiritual ekstase dan kontemplasi. Lihat A.S. Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionry of Current English* (Oxford: The University Press, 1974), 896. Makna ini setara dengan makna tasawuf (sufisme) dalam konsep Islam,yaitu falsafah hidup dan cara tertentu dari dalam tingkah laku manusia , dalam upaya merealisasikan kesempurnaan moral . pemahaman tentang hakekat realitas dan mencapai kebahagiaan ruhaniah tertinggi. Lihat juga Alghanimi, Abu al Wafa, *Madkhal Ila al-Tsawwuf al-Islam.* (Kairo: *Dar al-Tsaqafah li al-Nashr Wa al-Tauzi'*, 1983) 1 hanya saja perlu ditegaskan bahwa dalam konsep islam theosofi lebih menekankan sisi-sisi kefilsafatan dalam tasawuf.

sikap hidup, pola pikir dan dipraktekkan dalam kehidupan sehari-hari.[4]

Kondisi seperti ini juga berlaku pada ajaran mistik Raden Ngabehi Ronggowarsito, dimana paham *Manunggaling Kawulo Gusti* ini yang telah dirumuskan dalam ajaran-ajarannya, khususnya Serat Wirid Hidayat Jati, di hari kemudian berkembang di kalangan penganut aliran kebatinan, menjadi karakter mayoritas mistik Jawa. Ajaran ontologi yang terdapat dalam berbagai aliran seperti *Serat Dewa Ruci*, *Suluk Syekh Siti Jenar*, ajaran kebatinan Harja Saputra,[5] juga ajaran PANGESTU (*Paguyuban Ngesti Tunggal*),[6] perjalanan, Sapto Darmo dan berbagai ajaran kebatinan lain yang berkembang pesat di Jawa, cenderung menggunakan dokrtin "*Manunggaling Kawulo Gusti*" sebagai rujukan untuk melegitimasi keabsahan alirannya dikalangan penganut kejawen.

Sehingga pada saat ini doktrin Ronggowarsito telah kehilangan wajah islamnya menjadi wajah kejawen yang telah melenceng jauh dari rel Islam. Kendatipun Ronggowarsito sendiri telah menyebutkan dalam *Serat Wirid Hidayat Jati* bahwa penyusunan serat tersebut banyak merujuk pada sumber ajaran Islam, yaitu: Al-

---

[4] Ma'ruf Al Payamani, *Islam dan Kebatinan.* (Solo: Ramadani, 1992) 113

[5] Lihat Romdon, *Ajaran Ontologi Aliran Kebatinan* (Jakarta : Raja Grafindo Persada, 1996).

[6] Lihat intisari ajaran kitab-kitab berikut, Soenarto Mertowardaja, *Serat Warisan Langgeng,* Kitab Pegangan Pangestu (Solo : t.p., 1964). Lihat juga Merto Atmodjo. *Olahrasa* (Jakarta : Proyek Pen. dan Perpust. "Pangestu",*1973*) dan juga Soemantiri Hardjaprokosa, *Ulasan Kang Kelana* (Jakarta : Proyek Pen. dan Perpust. "Pangestu",*1973*)

Qur'an, Al-Hadis dan kitab-kitab tasawuf Islam, diantaranya: kitab *Daqaiq al-Haqaiq* kitab *Ma'din al-Arar* dan Kitab *Ma'din al-Ma'lum.*[7] Namun doktrin kejawen lebih kuat merenggut ajaran ini dalam konteks ke-Jawaan, bukan ke-Islaman.

Karkono Kamjaya, mewakili kelompok kejawen mengatakan bahwa doktrin *Manunggaling Kawulo Gusti* merupakan doktrin asli Jaw yang telah disalah tafsirkan oleh *Ahlu al-Sunnah wa al-Jama'ah* dengan artian faham *Wahdat al-Wujûd.* Dia mengatakan :

> Hal "Pamoring Kawulo Gusti" (manunggalnya makhluk dan khalik) perlu dikemukakan disini, karena ajaran Ronggowarsito yang satu ini lebih banyak disalah tafsirkan, khususnya oleh ahli Sunnah wal Jamaah. Demikianlah karena pada umumnya "Pamoring Kawulo Gusti" mengandung arti faham "Wihdatul Wujud" dari Al-Hallaj yang di Jawa diwakili oleh Syekh Siti Jenar. Suatu faham "Serba Esa" yang mengandung kesatuan makhluk dan khalik.[8]

Di sini tentu saja ada tarik ulur terhadap pemahaman ajaran Manunggaling kawula Gusti. Di satu sisi menunjukkan bahwa ajaran itu secara genealogis berasal dari islam, di sisi lain dianggap berasal dari mistik Jawa. Menurut penulis kesalah pahaman ini perlu diluruskan, sebab dampak dari kedua pendapat yang

---

[7] Syamsul 'Alam, *Hidayat Jati Kawedhar : Sinartan Wawasan Islam* (Surabaya : Citra Jaya Murti, 1984), 7.

[8] Karkono Kamajaya, "Menelusuri Karya Kefilsafatan Pujangga Ronggowarsito", *Mawas Diri* (Yogyakarta : Juli 1983), 29.

memiliki muara yang berbeda itu, pada hilirnya nanti tentu akan membawa penafsiran yang berbeda. Sebab masing-masing akan mengarahkan tafsiran sesuai dengan genealogi pemikiran awal secara historis.

Kesalah pahaman ini bila tidak diadakan pelurusan, juga akan mengakibatkan pengingkaran semakin jauh terhadap doktrin dasar Islam dan melenceng dari maksud dan tujuan pengarangnya. Untuk itu diperlukan penelitian Ilmiah dengan cara merujukkan doktrin "*Manunggaling Kawulo Gusti*" ke arah doktrin serupa dalam khazanah filsafat Sufi muslim, untuk melihat korelasi (keterhubungan) antara paham ini dengan paham yang lain dari kalangan sufi muslim.

Pada penelitian ini, dikemukakan asumsi dasar bahwa doktrin " *Manunggaling Kawulo Gusti*" tersebut memiliki beberapa kecenderungan merujuk pada doktrin "*Wahdat al-wujud*", asumsi ini muncul didasari oleh beberapa alasan berikut :

1. Dari segi penamaan paham. '*Manunggaling Kawulo Gusti*' maknanya adalah kemanunggalan hamba dengan Tuhan.[9] Hal ini identik dengan istilah "*Wahdat al-Wujud*" yang artinya adalah tunggalnya wujud yaitu Tuhan dan mahluk.[10] Terminologi pertama menyangkut Tuhan dan manusia, sedangkan terminologi kedua menyangkut Tuhan dengan alam semesta. Yang pertama merupakan bagian yang

---

[9] P.J. Zoetmulder, *Manunggaling Kawulo Gusti : Pantheisme dan Monisme Dalam Sastra Suluk Jawa*, ter. Dick Hartoko, et. Al. (Jakarta : Gramedia, 1995), 218

[10] Kautsar Azhari Noer, *Ibn Arabi : Wahdat al-wujud Dalam Pedebatan* (Jakarta : Paramadina, 1995), 3.

kedua. Namun bila bahasan itu menyangkut ontologi filsafat Sufi, maka obyek bahasan utamanya tetap akan kembali pada Tuhan dan manusia, sehingga pada tahapan ini tema pertama akan setara dengan tema yang kedua.

2. Pendapat Simuh, menyebutkan bahwa ajaran "*Manunggaling Kawulo Gusti*" yang termuat dalam *Serat Wirid Hidayat Jati* bermuatan teori *"Martabat Tujuh"* yang diambil dari tasawuf Aceh yang bersumber pada Ibn Arabi.[11] Atas dasar teori penciptaan tujuh martabat yang dikembangkan dari ajaran Ibn Arabi dan dicangkok dari ajaran martabat tujuh dalam tasawuf Aceh abad 16-17, Ronggowarsito berusaha menyusun ajaran tentang manusia dalam Wirid Hidayat Jati.
3. Pendapat Zoetmulder, menyatakan bahwa doktrin "*Manunggaling Kawulo Gusti*" memiliki kesamaan dengan ajaran Ibn Arabi, bahkan neoplatonisme.[12] Bila sepintas kilas kita membandingkan ajaran ini (*Manunggaling Kawulo Gusti* pen). Dengan Neo Platonisme serta ajaran Ibn Arabi, maka jelaslah sudah persamaanya dengan pandangan-pandangan dunia itu.
4. Pendapat Yunasril Ali, menegaskan bahwa ajaran itu, di satu sisi masih menampakkan pengaruh ajaran martabat tujuh yang dicetuskan oleh al-Burhanpuri,

---

[11] Simuh, *Sufisme Jawa* (Yogyakarta : Yayasan Bentang Budaya, 1996), 224._

[12] Zoetmulder, *Manunggaling*, 127

sebagai pengembangan teori *Tajalli* al-Jili dan Ibn Arabi.[13]

Merujuk pada berbagai pendapat itu, maka penulis berkesimpulan bahwa ajaran *Manunggaling Kawula Gusti* yang telah dirumuskan dengan sistematis dalam ajaran mistik Jawa Ronggowarsito, lebih dekat atau bersumber pada ajaran *Wahdat al-Wujûd* dalam konsep tasawuf falsafi Ibn Arabi, maka dalam rangka menguatkan asumsi itu, perlu dilakukan penelitian terhadap kedua ajaran itu dibandingkan pokok-pokok pikiran tasawuf falsafi diantara keduanya dan dirunut sejauh mana terjadi transmisi pemikiran dari ajaran Ibn Arabi di Arab, pusat-pusat Islam hingga ke tanah Jawa.

B. Problematika Kajian Dan Tujuan Penelitian

Pokok masalah yang diangkat dalam karya tulis ini adalah mengenai "Sejauh mana terdapat persamaan dan perbedaan konsep "Wahdat al-wujud" dengan konsep "*Manunggaling Kawulo Gusti*" dan bagaimana kedua konsep itu berhubungan secara genealogis. Untuk memperjelas problem ini, maka akan dijabarkan dalam bentuk rumusan masalah yang berkaitan dengan aspek-aspek sentral filsafat Sufi (theosofi), yaitu mengenai hakekat wujud Tuhan, hubungan Tuhan dengan mahluk dan insan kamil.

Rumusan masalah tersebut dapat disusun dalam sebuah redaksi persoalan sebagai berikut: 1) Bagaimana konsep Ibn Arabi dan Ronggowarsito tentang wujud Tuhan dan hubungannya dengan ciptaan-Nya; 2)

---

[13] Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi : Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn Arabi oleh al-Jilli* (Jakarta: Paramadina, 1997), 205.

Bagaimana konsep Ibn Arabi dan Ronggowarsito tentang insan kamil sebagai sosok paripurna yang diidam-idamkan oleh setiap mahluk ciptaan Tuhan, 3) Apa saja persamaan dan perbedaan di antara kedua konsep tersebut. Dan apabila ada kesamaan maka bagaimana pemikiran itu, yang berasal dari Arab dapat berpengaruh terhadap pemikiran di Nusantara khususnya di Jawa.

Sesuai dengan apa yang terdapat dalam rumusan masalah diatas, maka tujuan umum penelitian ini adalah untuk mengetahui sejauh mana ada kemiripan (persamaan dan perbedaan) antara konsep "*Wahdat al-wujud*' yang diajarkan oleh Ibn Arabi dan Ronggowarsito. Sedangkan secara khusus penelitian ini bertujuan untuk mendapatkan kejelasan mengenai, 1) Konsep Ibn Arabi dan Ronggowarsito tentang wujud Tuhan dan hubungannya dengan mahluk. 2) Konsep Ibn Arabi dan Ronggowarsito tentang insan kamil. 3) Persamaan dan perbedaan antara konsep Ibn Arabi dan Ronggowarsito tentang "Wahdat al-wujud". dan 4) Bagaimana transmisi (sanad) ajaran itu masuk ke Nusantara dari sudut pandang sejarah.

Penelitian ini dipandang sangat penting artinya khususnya untuk memberikan penjelasan bahwa paham '*Manunggaling Kawulo Gusti*' Ronggowarsito benar-benar bersumber dari Islam dan bukan semata-mata dari budaya Jawa. Serta menjawab keragu-raguan tentang benar tidaknya hubungan kedua konsep di atas. Kemudian secara umum merupakan kontribusi ilmiyah dalam rangka memperkaya studi *misticisme Islam* dan *misticisme Islam Jawa* yang terasa sangat minim dibanding bidang-bidang yang lain. Diharapkan

nantinya dapat membuka pintu baru, sebagai tambahan data baru bagi para peneliti berikutnya tentang masalah ini.

C. Tinjauan Pustaka

Dalam rangka mengkaji pemikiran filsafat Sufi Ibn Arabi, banyak literatur yang dapat dijadikan rujukan. Karena menurut Thala'at Ghanam filosof besar ini telah meninggalkan karya tulis sekitar 200 kitab, sedangkan menurut Brockleman sekitar 150 kitab lebih.[14] Namun diantara karya-karya itu yang paling menyentuh tema penelitian ini adalah *Fusûs al-Hikam* dan *Al-Futûhât al-Makkiyah.*

Dalam sejarah pergulatan pemikiran filsafat Sufi, doktrin "*Wahdat al-wujûd*" Ibn Arabi telah membangkitkan perdebatan panjang antara para pengecam dan pembelanya. Persoalan inilah yang menjadi bahan kajian ilmiah yang menarik bagi para sarjana, baik orientalis maupun sarjana muslim sendiri. Sehingga dengan demikian memperkaya khazanah literatur tentang paham ini.

Diantara para pengecamnya yang sangat menonjol adalah Ibn Taimiyah (w. 728/1328), Ibn Qayyim al-Jawziyah (w. 750/1350), al-Taftazani (w. 791/1389) dan Ibrahim al-Biqa'i (w. 885/1480).[15] Ibn Taimiyah, misalnya dalam buku *Majmu'at al-Rasa'il wa al-Masa'il*, menuduh Ibn Arabi berkeyakinan sesat sebab meyakini bahwa wujud hanya satu, wujud alam adalah

---

[14] Thala'at Ghanam. *Adwa' 'ala al-Tasawuf* (Kairo : Jami'ah al-Azhar Usul al-Din, t.t,), 204.

[15] Noer, *Ibn Arabi*, 4.

wujud Allah, wujud mahluk adalah wujud Khaliq, dan segala yang ada ini adalah pengejawantahan-Nya.[16]

Pandangan Barat tradisional berpendapat bahwa Ibn Arabi mewakili monisme Islam, dan karena teori-teori mistik seperti ini, ia telah menghancurkan gagasan Islam tentang Tuhan sebagai suatu kekuatan hidup dan aktif. Pendapat seperti ini dikemukakan antara lain oleh R.A. Nicholson dalam bukunya *The Idea of Personality in Sufism* (1970), G.E. Von Grunebaum dalam bukunya *Classical Islam : A History 600-1258* (1970), Louis Massignon dalam *The passion of al-Hallaj: mystic and martyr of Islam* (1982) dan lain-lainnya.

Dalam bahasa Indonesia dapat ditemukan tulisan yang berisi deskripsi pengembangan ajaran maupun pengkajian topik. Misalnya Kautsar Azhari Noer dalam Ibn Arabi : *Wahdat al-Wujud dalam perdebatan* dan Yunasril Ali dalam bukunya *Manusia Citra Ilahi : Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn Arabi oleh al-Jili.*

Sedangkan mengenai doktrin *Manunggaling Kawulo Gusti,* literatur primer yang dapat dijadikan rujukan antara lain karya Ronggowarsito yang telah dibukukan yaitu Serat Wirid Hidayat Jati yang ditulis ulang oleh R. Tanoyo dengan huruf latin berbahasa Jawa, juga serat *Pamoring Kawulo Gusti* yang masih asli berbahasa Jawa dan berhuruf jawa terdapat di perpustakaan Radya Pustaka Surakarta yang berisi wejangan terakhir (*wada'*) dan pamitan, karena ditulis selang beberapa bulan sebelum meniggalnya sang

---

[16] Ibn Taimiyah, *Majmu'at al-Rasa'il wa al-Masa'il*, ed. Rashid Rida, 4 bag. (Kairo : t.p., t.t.), 4 : 23.

Pujangga. Juga *Serat Ma'lumat Jati, Serat Kalatida, Serat Sabda Jati, Suluk Seloka Jiwa, Suluk Suksma Lelana dan sebagainya.*

Kendatipun paham manunggaling *Manunggaling Kawulo Gusti* belum dibahas oleh para akademisi sebanyak paham "*Wahdat al-wujûd*", namun pengaruh paham ini dapat ditemukan secara implisit pada ajran-ajaran Kejawen. Bahkan ada yang pernah menulis dalam bentuk penjelasan, yaitu dalam buku '*Wirid Hidayat Jati Kawedar*' yang ditulis oleh Honggopradoto.

Obyek ini pernah dikaji oleh Zoetmulder dan ditulis dalam disertasinya berbahasa Belanda dengan judul '*Phanteisme en Monisme in de Javaansche Soeloek-Litteratuur*' (1935), dia menjelaskan paham lebar tentang paham *Mystical Union,* namun belum secara tegas membahas karya Ronggowarsito.

Secara khusus Simuh menulis tentang topik ini dalam bukunya, '*Mistik Islam Kejawen R. Ng. Ranggawarsita: Suatu Studi Terhadap Serat Wirid Hidayat Jati*' (1988). Yang menguraikan tentang sisi mistik dari kitab serat *Wirid Hidayat Jati.*

Seluruh penjelasan tinjauan pustaka diatas, baik yang menyangkut paham "*Wahdat al-wujud*" maupun"*Manunggaling Kawulo Gusti*" adalah merupakan kajian masing-masing paham. Belum ada satupun yang secara tugas membandingkan antara kedua paham tersebut.

Bahkan keterangan pada latar belakang penulisan tesis didepan, baik itu tulisan Yunasril Ali, Zoetmulder maupun Simuh belum secara tegas mengkaji perbandingan antara kedua paham ini. Mereka itu tidak lebih dan tidak kurang memberikan indikator-indikator

bahwa kedua paham itu memiliki keterhubungan dan keterpengaruhan. Maka dari itu tulisan ini diharapkan memberikan sebuah isian dan rangkaian pada celah mata rantai yang masih kosong tersebut.

Zoetmulder lebih jauh pernah berpesan, bahwa hendaknya (suatu saat nanti) ada yang mengkaji perbedaan-perbedaan antara taswuf Islam-Indonesia dengan ajaran Ibn Arabi (setelah dia sendiri membahas dari sisi mistik Jawa).[17]

> "... perlu diperhatikan pula perbedaa-perbedaan antara mistik Islam-Indonesia disatu pihak dan ajaran Ibn Arabi dan insan kamil di lain pihak, biasanya yang terakhir ini dianggap sebagai sumber pengaruh. Sementara kami hanya ingin mengemukakan beberapa butir yang dapat memberikan pengertian lebih baik terhadap bagian mistik Jawa ini".

D. Kajian Teoritis

Filsafat Sufi, dalam literatur mistis (tasawuf) dapat disebut dengan tasawuf falsafi atau theosofi. Theosofi merupakan bagian dari bidang kajian kebatinan atau *esoterisme*, mejelaskan *pengetahuan* yang tersembunyi atau kebijaksanaan yang menawarkan pencerahan individu dan keselamatan yang bersifat batiny. Kajian ini bertujuan untuk memahami misteri realitas sejati dan universal, alam semesta dan relasi yang menyatukan alam semesta, manusia dan dunia Ilahiah. Tujuannya adalah untuk mengeksplorasi asal-usul ke-Ilahian dan

---

[17] Zoetmulder, *Manuggaling*, 127.

kemanusiaan (*Theogony* dan *anthropogony*) termasuk akhir dunia, kehidupan dan kemanusiaan (*eskatology*) dan puncak keutamaan manusia (*al-insân al-kâmil*).[18]

Menurut makna yang lain, *Theosofi* adalah sebuah cabang system filsafat yang bertujuan *tercapainya* pengetahuan Ilahiyah secara langsung dengan cara *spiritual ekstase* dan *kontemplasi.*[19]

Dalam kajian Islam spiritual dan kontemplasi masuk pada wilayah tasawuf, didalamnya *dikaji* sisi esoteric (*batiny*), hal ini membedakan dengan sisi eksoterik (*dhohiry*) seperti llmu fikih yang mengupas probletika aturan kehidupan. istilah tasawuf muncul dari rahim semangat beragama umat Islam dan diperkaya dengan berbagai pengalaman agama diluar Islam setelah umat Islam bersinggungan dengan berbagai peradaban agama non muslim, sehingga ajaran ini sejak awal bersifat terbuka terhadap unsure-unsur luar (sinkretis). Ajaran itu di kemudian hari berkembang dan diterapkan oleh umat Islam secara massal di seluruh penjuru dunia Islam khususnya pasca keruntuhan daulah Abbasiyah (1258 M). kondisi ini merubah wajah islam yang pada awalnya dibesarkan dengan sendi logika pengetahuan saintifik, menuju pengetahuan batiny-metafisik.

---

[18] Lihat Concise Routledge, *Encyclopedia of Phylosophy,* (London-New York: Routledge, tt.) 886. Lihat juga Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama. 1996) 1101. Keterangan ini dapat ditemukan juga dalam Mercia Eliade , *The Encyclopedia of Religion,* (New York: Mac Millan, tt.) 465

[19] A.S. Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English* (Oxford : The University Press, 1974), 896.

Pada era mistis inilah Islam berkembang di Jawa dengan ragam uniform metafisikanya, sehingga Islam muncul dan berkembang dalam panggung sejarah Jawa sekitar abad 16 dan seterusnya penuh dengan muatan tasawuf (kebatinan), kemudian bertemu dengan muatan mistik (kebatinan) yang sama di Jawa, disinilah lahir sinkretisme Islam-Jawa.

Dalam prakteknya tasawuf mengalami fase-fase historis, fase-fase itu membentuk tipe-tipe wacana dan sistem tertentu yang khusus dan berbeda. Fase itu dapat dibaca pada penjelasan Ibrâhîm Madhkûr, menurutnya tasawuf Islam berkembang melalui 3 fase ; **pertama** fase *akhlaki*, dalam fase ini diutamakan ibadah dan zuhud murni, aktifitas para sufi dikaitkan dengan upaya mendekatkan diri pada Allah semata-mata untuk akhirat, meninggikan akhlak, hidup zuhud (menjauhi dunia) karena kaum shufi menganggap dunia adalah pangkal dosa dan sumber bencana. Tokoh shufi pada fase dikenal nama : Hasân al-Bashri (110 H – 728 M), Ibrâhîm bin Adham (159 H – 776 M), dan sebagainya. **Kedua fase 'Irfani**, kaum Sufi mulai melakukan aktifitas shufi dan mendapatkan pengalaman ekstase. Kerangka epistemologisnya sudah tersusun dalam tingkatan-tingkatan (*maqâmat*) yang sempurna, mulai dari *Syarî'ah, tharîqah, haqîqah* hingga *ma'rifah.*

Seorang sufi merasakan pengalaman yang berbeda-beda pada masing-masing tingkat dan berakhir pada rasa penyatuan dengan Tuhan (*fanâ'-baqâ'*), kondisi ini dikaji dan digambarkan secara teoritis, cara ekspresi semaca ini dikenal dengan istilah *tasawuf 'Irfani.* Pada fase ini muncul berbagai konsep *Menyatu* seperti *al-Ittihâd* Abû Yazîd al-Bustami (260 H- 874 M), *Hullûl*

Al –Hallâj (309 H – 922 M), *al-Murîd* (orang yang ingin bertemu degan Allah), emanasi *(al-faidh)* dan sebagainya. **Ketiga fase falsafi**, kaum Sufi mulai berupaya mengkaji tasawuf secara rasional, pengalaman yang ditemukan dan dirasakan saat melakukan pendekatan dengan Tuhan bahkan menyatu dengan Tuhan dicoba untuk diteorikan dan dikerangkai dengan konsep filosofis. Konsep tentang wujud Tuhan, bagaimana Tuhan berkreasi sehingga tercipta makhluk hingga proses pendekatan kembali makhluk (manusia) menuju Tuhan bahkan menyatu dengan Tuhan (*ittihâd*). Seringkali fase ini disebut dengan filsafat Sufi *(tashawuf falsafi)*, para filosof Sufi itu antara lain al-Suhrawardi (586 H – 1191 M), Muhyi al-Dîn ibn 'Arabi (637 H), Jalâl al-Dîn al-Rûmi (671 H –1273 M) dan sebagainya, kesemuanya ingin menegakkan tasawuf dari sendi fisafat.[20]

Persoalan yang di bahas pada fase ketiga ini adalah tentang puncak kebatinan, *al-wujûd* (ontologi) dan *al-Ma'rifah* (epistemologi). Tentang *wujud* berada pada pembahasan ranah filsafat sedangkan tentang *Ma'rifah* berada pada pembahasan ranah mistik (tasawuf). Dalam doktrin *"Wahdat al-wujûd"* Ibn Arabi kedua topik ini digabungkan secara harmonis, dimulai dari sisi ontologi tentang *wujûd* yaitu Wujud utama (*al-Haqq),* wujud makhluk ciptaan (*al-Khalq)* atau wujud nisbi hingga bagaimana manusia menuju kesempurnaan diri menjadi *al-Insân Kâmil* sebagai citra Tuhan diatas bumi. Secara epistemologis filsafat sufi menguraikan bagaimana

[20] Ibrâhîm Madhkûr, *Aliran Dan Teori Filsafat Islam*, ter. Yudian Wahyudi Jasmin (Jakarta : Bumi Aksara, 1970), 102-103.

seharusnya manusia yang nisbi kembali pada Tuhan yang abadi, hal ini dalam ajaran tasawuf berupa upaya sufi (*sâlik*) menuju Tuhan hingga mencapai derajat *Ma'rifah, ittihâd, hullul* ataupun *Wahdat al- wujûd.*

Berbeda dengan Abû Yazîd dan al–Hallâj, yang keduanya mengungkapkan perkataan-perkataan aneh sebagai ledakan emosional tak terkendalikan ketika ada dalam keadaan tak *sadarkan* diri --dalam istilah Sufi disebut *Shatahât--,* maka Ibn Arabi sebagai seorang Sufi filosofis mengeluarkan pendapat-pendapatnya sebagai hasil kejeniusannya yang tinggi dan perenungannya yang mendalam dan imajinatif, pola kerja semacam inilah yang kita kukuhkan dalam ajaran theosofi Islam.[21]

Theosofi adalah konsep pemikiran yang keluar dengan kesadaran penuh dan merupakan hasil perenungan falsafi secara mandalam. Konsep utama (*magnum opus*) yang dikemukakan oleh ibn Arabi yang kemudian berpengaruh besar di dunia filsafat shufi Islam adalah konsep martabat tujuh. Disana dijelaskan dua hal penting, yaitu tentang logika *tanazzul* yaitu bagaimana Tuhan beremanasi hingga tercipta sosok manusia yang sempurna (*insan kamil*) dalam bentuk ciptaan, kemdian logika *taraqqy* yaitu bagaimana manusia itu akan sangat rindu untuk mengungkap rahasia Tuhan dan secara bertahap akan berproses menuju penyatuan dengan Tuhan (*wahdat al-wujûd*). Kedua konsep itu berproses melalui tujuh tingkatan sehingga nantinya dikenal dengan "*Martabat Tujuh*".

---

[21]Kautsar Azhari Noer, *Ibn A-Arabi: Wahdat al-wujud Dalam Perdebatan*, (Jakarta: Paramadina, 1995) 3.

Tidak beda jauh dari konsepsi Islam, dalam wacana pemikiran sufi Jawa konsep theosofi dapat dijelaskan Sebagaimana theosofi Islam, tujuan akhir mistik Jawa adalah Manunggaling *Kawulo Gusti* yang artinya adalah Penyatuan Makhluk dengan Tuhan atau dapat disebut juga *Wahdat al-Wujûd.* Ajaran *manunggaling Kawulo Gusti* adalah ilmu tingkat tinggi orang Jawa untuk memperoleh derajat *kasampurnan* atau *insan kamil.* Disana diterangkan konsep mengenai *Sangkan Paraning Dumadi,* asal mula (*sangkan*) hakekat kehidupan dan kemana hakekat tujuan (*paran*) kehidupan, istilah ini dalam Tasawuf Islam dikenal dengan konsep *tanazzul* (turun) dan *taraqqi* (naik) yang berisi penjelasan bahwa asal kehidupan itu dari Tuhan yang ber-*tajalli* turun pada diri manusia dan hakekat tujuan kehidupan adalah kembali menuju penyatuan dengan Tuhan. Dalam bahasa jawa disebut *Emating pati patitis* mencapai kematian yang sempurna.

Kesempurnaan hidup, *mati sajroning ngaurip*, bisa dicapai dengan menghindari *nafsu amarah, lawwamah, sufiah*, dan memupuk *nafsu mutmaninnah.* Tipologi manusia paripurna (iman, ilmu, amal) merupakan jalan utama untuk mendapatkan derajat insan kamil: iman-islam-ihsannya. Namun semua itu bukan tanpa tantangan. Semakin berat orang menuju hakikat agama, hal-hal yang menjadi penghambatnya akan semakin berat.[22] Orang yang mampu melakukan proses bertahap (1) *Sembah raga*, (2) *Sembah Cipta*, (3) *Sembah Jiwa*,

[22] Purwadi, *Tasawuf Muslim Jawa*, (Yogyakarta: Damar Pustaka, 2004) hl. 19

(4) *Sembah rasa,* [23] akan mencapai tingkatan tertinggi yaitu pribadi yang waskitho (insan kamil). Upaya mencapai tahapan itu menurut Ranggawarsita harus melalui tujuh martabat, sama dengan konsep Islam.

Tema-tema yang menjadi obyek kajian theosofi Islam, merujuk pada paparan diatas, tidak berbeda jauh dengan kajian Theosophy pada umumnya yaitu mengeksplorasi secara luas pertanyaan tentang metafisik, khususnya pertanyaan-pertanyaan dalam area ontologis, epistemologis, perenungan dan sekaligus pengetahuan. Premis dari kajian theosofi adalah bahwa pengetahuan seharusnya bersumber tidak saja dari eksternal akan tetapi juga datang dari internal.

Kaum Sufi Falsafi kemudian mengkerangkai wacana pemikiran tasawuf Falsafi menjadi dua hal pokok, yaitu: *Tanazzul* dan *Taraqqi.* Tanazzul (menurun) membahas tentang proses Tuhan bertajalli pada mahluk, bagaimana Tuhan Zat yang ghoib bisa bertajalli (nampak) pada dan sebagai makhluk yang dhohir, Pada akhirnya pembahasan pada bagian ini berpusat pada pertanyaan 'hakekat wujud' baik itu wujud Tuhan sebagai Dzat Yang Maha Esa, Wujud

---

[23] *Serat Wedhatama* merupakan karya K.G.P.A.A. mangkunegara IV. Serat Wedhatama disejajarkan dengan karya-karya R. Ng. Ranggawarsita, selain hidupnya semasa, karena keduanya memiliki ikatan yang sangat erat. Serat Wedatama adalah suatu kitab yang ringkas dan padat. Disusun dalam bentuk sekar macapat dengan sastra yang amat indah, sehingga sangat digemari oleh para pencinta kepustakaan dan kesenian Jawa. Serat Wedhatama ini sarat dengan konsep-konsep mistik, sehingga untuk mengkerangkai konsep tasawuf Jawa secara umum dapat merujuk pada serat ini. Lihat secara lengkap di: Moh. Ardani, *Al-Qur'an Dan Sufisme Mangkunegara IV: Studi Serat-serat Piwulang.* (Yogyakarta: Dana Bakti Wakaf, 1995) .

Tuhan sebagai dzat yang bertajalli maupun hakekat wujud manusia yang nisbi, dan bagaimana proses tajalli itu dapat terjadi. Model pemikiran ini dapat dirunut pada pemikiran para tokof filosof muslim seperti Suhrowardi al-Maqtul dalam *Isyroqiyah*, At-Farabi dalam *teori Iluminasi*, maupun Ibn Arabi dalam *Wahdat at-Wujûd* (persatuan wujud).

Sedangkan *Taraqqi* (naik) membahas bagaimana manusia dapat naik kembali menuju Tuhan. Di sini dibahas bagaimana cara manusia yang bergelimang dengan kekotoran debu duniawi, manusia yang sarat dengan kungkungan nafsu kehidupan bisa naik (*taraqqi*) menuju dan bertemu dengan Tuhan Zat yang Maha Suci, sesuatu yang hampir tidak mungkin karena Yang Suci tidak akan bercampur dengan yang kotor dan sebaliknya. Untuk itu harus ada upaya dan proses manusia agar menjadi suci untuk bertemu Yang Maha Suci. Disini kemudian dibicarakan bagaimana upaya manusia dapat mencapai kemurnian diri itu, yang kemudian dirumuskan lewat *kontemplasi* dzikir, wirid, riyadloh dan berbagai ajaran lain dalam ajaran tasawuf. Hal itu dilakukan dalam rangka agar manusia mampu mencapai kesempurnaan diri *(insan Kamil).* Karena dengan kondisi seperti itulah pada hakekatnya manusia dapat menyatu dengan Tuhan yang selalu dirindukannya, menyatu dalam konsep Wahdat al--Wujud. Persoalan ini secara khusus dibahas oleh Ibn *Arabi* dalam bukunya '*Fusûs al-Hikam*' maupun

'Futuhat al-Makkiyah'[24] ataupun Al-jili Dalam bukunya '*al-Insan Al-Kamil*' (manusia Citra Ilahi).[25]

Kedua konsep tanazzul dan taraqqi itu kemudian terpadu dalam wacana pemikiran theosofi Islam (tasawuf falsafi) dan dijabarkan ke dalam tiga tema penting theosofi, yaitu: (1) Wujud Tuhan yang hakiki, (2) Wujud Manusia (dalam wujud tajalli Tuhan) dan (3) al-Insan al-Kamil, **manusia sempurna yang menjadi citra Tuhan**. Pokok masalah yang ketiga inilah yang akan dijadikan kacamata dan tolok ukur dalam meneropong **konsep *Imago Dei*** (manusia Citra Tuhan) dalam theosofi Jawa.

E. Metode Penelitian

Penelitian yang dilakukan disini adalah merupakan studi pustaka (*Library Research*) dengan menggali data-data dari sumber primer (*primery sources*) dan diperkaya dengan sumber sekender (*secondary sources*).

Sumber primer adalah berupa tulisan-tulisan yang merupakan karya Ibn Arabi dan Roggowarsito (sebagaimana telah disebutkan sebagian dalam "Tinjauan Pustaka" di halaman depan). Sedangkan sumber sekunder adalah tulisan-tulisan lain tentang masalah tersebut, baik yang langsung ataupun tidak, terutama data-data mengenai biografi, konsep wujud Tuhan, Insan kamil maupun *Wahdat al-wujud* dari kedua tokoh tersebut.

---

[24] Kautsar Azhari Noer, *Ibn Arabi: Wahdat al-Wujud Dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995) 3

[25] Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi: Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn Arab oleh Al-Jilli* (Jakarta: Paramadina, 1997) 205

Data-data yang diperoleh dari eksplorasi sumber-sumber primer dan sekunder tersebut akan dideskripsikan secara eksensif, selanjutnya data-data tersebut dikomparasikan untuk mengetahui letak persamaan dan perbedaan antara konsep "*Wahdat al-wujud*" dan *Manunggaling Kawulo Gusti.* Jadi pada dasarnya penelitian ini menggunakan metode dekriptif-komparatif.

F. Sistematika Penulisan

Keseluruhan bagian dalam tulisan ini disusun dalam lima bab. Adapun sistematika pembahasan dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

Bab pertama berisi tentang pendahuluan yang didalamnya berisi latar belakang penelitian, problematika yang diangkat sebagai fokus masalah, tinjauan pustaka, kajian teoritis, metode penelitian, dan sistematika penulisan.

Bab kedua berisi tentang biografi singkat Ibn Arabi dan deskripsi hasil eksplorasi data tentang konsep "*Wahdat al-wujud*" Ibn Arabi yang berkaitan dengan wujud Tuhan dan hubungannya dengan mahluk dan *insan kamil,* beserta konsepsi umum tentang nur Muhammad. Dan perlu dibahas sepintas tentang wahdat al-syuhud yang terkadang dianggap memiliki konotasi sama dengan wahdat al-wujud, sehingga dari situ dapat dimengerti perbedaannya.

Bab ketiga membahas biografi singkat Raden Ngabehi Ronggowarsito beserta konteks sosial politik yang melatar belakangi bangunan pemikirannya, dan deskripsi hasil eksplorasi data tentang konsep "*Manunggaling Kawulo Gusti*" Ronggowarsito yang

menyangkut; Wujud Tuhan dan hubungannya dengan mahluk dan insan kamil.

Bab keempat merupakan komparasi antara kedua konsep utama di atas dan diadakan analisis pada titik mana kedua konsep tasawuf tersebut memiliki persamaan dan perbedaan. Kemudian ditelusuri rangkaian historis ketersambungan pemikiran Ibn Arabi dengan Ronggowarsito untuk menguatkan bukti keterpengaruhan antara kedua paham tersebut.

Pada bab terakhir, bab kelima, merupakan bab penutup yang akan diuraikan kesimpulan dari seluruh pokok bahasan dalam penelitian ini dan saran-saran bagi pengembangan pemikiran serupa dimasa yang akan datang.

II

KONSEP *WAHDAT AL-WUJÛD* IBN ARABI

A. Biografi Singkat Ibn Arabi

Nama lengkap tokoh ini adalah Muhammad ibn 'Ali ibn Muhammad ibn Ahmad ibn al-'Arabî al-Tâ'î al-Hâtimy, lahir pada masa pemerintahan Sultan Muhammad ibn Mardanish, di daerah Spanyol bagian utara pada tanggal 27 Ramadan 560 H / 7 Agustus 1165. Dengan melihat ya' *nisbah* dalam namanya bisa dikenali bahwa dia termasuk keturunan Arab kuno, bani al-Tâ'iy dimana Hâtim termasuk *philantropi* besar di dalamnya, adalah termasuk keluarga yang di kenal Saleh, taat beragama. Ayahnya Abdullah ibn Hatim dan pamannya 'Uday ibn Hatim tergolong mutashawwif masyhur. Ayahnya disinyalir memiliki hubungan spiritual dekat dengan syaikh Sufi 'Abd al Qâdir al-Jâilanî, bahkan Ibn 'Arabi mengenal kesufian dari pintu aliran ini.[26]

Tokoh ini secara umum dikenal dengan sebutan Ibn Arabi, di wilayah Timur di sebut al-Hâtim untuk membedakan dengan ulama ahli fiqih Abû Bakr Muhammad ibn Abdullâh ibn al-'Araby, sedangkan di daerah Andalus dan Maghrib di kenal dengan Ibn

[26] Robert Graves, *The Sufis by Idris Shah* (New York : Double day and company inc., 1964), 156.

Suraqah.[27] Nama dan gelar lain yang juga di kenal adalah Muhyi al-Dîn (*The revivalist of religion*), Syeikh al-Akbar, Imam al-Auliyâ' (*the leader of the Allah-intoxicated*) dan al-Kibrît al-Akhmar (belerang merah).[28]

Umur delapan tahun, Ibn 'Arabi pergi ke Lisbon.[29] Di kota ini dia belajar agama Islam untuk pertama kalinya dari syaikh Abû Bakr ibn Khallâf. Kemudian pindah ke Seville yang pada waktu itu menjadi sentral kegiatan filsafat Spanyol. Di kota ini, Ibn Arabi mempelajari berbagai kitab dan ilmu pengetahuan antara lain fiqih, hadist, 'ilm al-kalâm, filsafat skolastik dan kitab-kitab tasawuf. Seville merupakan kota pusat Sufisme yang penting didukung keberadaan sejumlah tokoh sufi yang tinggal disana. Pada periode itu dia menikahi wanita muda solihah, Maryam.[30] Kondisi kehidupan guru-guru Sufi dan kesetiaan isterinya mengikuti jalan tasawuf merupakan faktor kondusif yang mengantarkan pembentukan diri ibn Arabi menjadi seorang Sufi. Seperti dia ceritakan sendiri, ia memasuki jalan Sufi (tarekat) secara formal pada 580/1184, saat berusia dua puluh tahun kepada Abî Tâhir al-Salafî.[31]

---

[27] Muhyi al-Dîn Ibn Arabi, *al-Fûtûhat al-Makkiyah* (Beirut : Dâr al-Fikr, t.t.), 4:554.

[28] Qadir C.A, *Philosophy and Science in The Islamic Word* (London: Routledge, t.t.), 101.

[29] A.E. Afifi, *Filsafat Mistik Ibn Arabi*, ter. Syahrir Mawi dan Nandi Rahman (Jakarta : Gaya Madia Pratama, 1989), 1.

[30] T. Izutsu, "Ibn al-Arabi", *The Encuclopedia of Religion*, ed. Mercia Eliade, 16 vol. (New York dan London : Macmillan dan Collier Macmillan, 1987), 6:553. Dikutip dari Kautsar Azhari Noer, *Wahdat al-Wujûd* Dalam Perdebatan (Jakarta : Paramadina, 1995), 18.

[31] Ibn Arabi, *al-Futuhat,* 4 : 555.

Sementara tinggal di Seville, dia sering melakukan perjalanan ke perjalan an ke berbagai tempat. Sehingga banyak bertemu dengan para tokoh Tasawuf maupun filsafat, diantaranya Ibn Rushd di Cordova, Ibn Qashi's *Khal 'an-na'layn* dan belajar padanya di Tunisia.[32] Kemudian dari sini dia hijrah ke berbagai negeri antara lain Mesir, Fezz, Roma, Maroko dan sebagainya. Dan pada tahun 598 / 1201 dia pergi ke timur untuk melakukan ibadah haji, sekaligus untuk menghindari kekacauan politik di Spanyol dan menghindari ancaman orang-orang yang tidak setuju dengan ajarannya di Afrika.[33]

Keberangkatan Ibn Arabi ke Makkah ini dianggap sebagai akhir fase pertama masa persiapan dan pembentukan diri sebagai orang sufi. Kemudian memasuki babak kedua, yaitu fase peningkatan kwalitas diri, antara tahun 598/1201 sampai 620/ 1223. Baginya Makkah bukan sekedar tempat melaksanakan Haji, tawaf di sekitar ka'bah dan ibadah ritual lain, namun lebih merupakan tempat khusus yang mampu memberikan fasilitas kerohanian untuk memperoleh pengalaman-pengalaman Rohani yang sulit ditemui ditempat lain.[34]

Dan juga dari sentral ini dia melakukan pengembaraan ke wilayah-wilayah di sekitar Timur Dekat. Diantara pengalaman yang dia peroleh adalah diketemukannya visi "kemudaan abadi" yang boleh dikatakan mewakili perpaduan apa-apa yang

---

[32] Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions Of Islam*, (Chapel Hill : The University of Noth Carolina Press, 1975), 263.

[33] Ibn Arabi, *al-Futuhat,* 4 : 555; *lihat juga Afifi*, Filsafat, 2.

[34] Ibid, 1 : 47-48

berlawanan, *coincidentia oppositorum*, yang dalam keseluruhannya ketegangan dapat di pecahkan.[35] Kedua, visi yang menegaskan bahwa dia adalah penutup *al-Wal âyah al-Muhammadiyah*.[36] Selama di Makkah ia mulai menulis karya monumentalnya *al-Futûhât al-Makkiyah*, dan juga menyelesaikan empat karyanya yang lebih pendek : *Mishkat al-Anwâr, Hilyat al-Abdal, Tâj al-Rasâil,Rûh al-Quds* serta banyak lagi karya yang lain.

Pada tahun-tahun selanjutnya dia banyak melakukan perjalanan ke kota-kota lain hingga akhirnya menetap di Damaskus pada tahun 620/1223 atas permintaan al-Malik al-'Adil (w. 625/1227), seorang penguasa di kota itu. Sejak tahun inilah fase ketiga dari akhir kehidupannya berlangsung yaitu fase kematangan kehidupan spiritual dan intelektulnya sebagai seorang filosof Sufi.

Pada periode ini ia banyak mencurahkan perhatiannya untuk membaca, mengajar dan menulis. Dia menyelesaikan karya monumentalnya *al-Futûhât al-Makkiyyah*, yang telah di tulis sejak di Makkah. Ia juga menulis *Fusûs al-Hikam* (627H) yang lebih masyur dan lebih banyak dibaca daripada karyanya yang lain.[37]

---

[35] *Coincidentia oppositorum* artinya kesatuan antara kontradiksi-kontradiksi. Ibn Arabi menyebutnya *al-jam' bayna al-a'dâd*. Konsep ini digunakan unuk menjelaskan kontradiksi-kontradiksi ontologis yang sulit dafahami. Misalnya hubungan al-zâhir (yang tampak) dan al-bâtin (yang tak tampak) yang disebutkan dalam al-Qur'an 57:3. Ibn Arabi tidak mengartikan masing-masing kontradiksi bersiri sendiri, artinya bahwa apa yang *zâhir* dan *bâtin* itu adalah Allah, bukan makna yang lain.

[36] Noer, *Wahdat*, 21.

[37] Ibn Arabi, *Fusûs al-Hikam*, ed. Abû al-'alâ 'Afîfî (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1980), 1 :47.

Karya lain yang ditulis pada periode ini adalah *al-Dîwân al-Akbar, Anqa' Mughrib* dan *Muhadrtâ al-Abrâr.* Dan banyak lagi yang lain.

Ibn Arabi meninggal pada umur 80 tahun pada tanggal 28 Rabi' al-Akhir 638 / Nopember 1240, dikelilingi oleh sanak kerabatnya dan para pengikut sufinya. Dia dimakamkan di Salihiyyah,dikaki bukit Qasiyûn sebelah utara kota Damaskus. Hingga kini makamnya dijadikan tempat ziarah para pengagumnya.[38]

Ibn Arabi termasuk penulis yang paling produktif diantara pemikir Islam.Jumlah karyanya berkisar antara 150 hingga 400 buku. Dia sendiri pernah menyebutkan 289 judul *Al futûhât al-Makkiyah*, dan *Fusûs al-Hikam* adalah dua karyanya yang terbesar, selanjutnya adalah *Dakhâir al-'Alaq*, *Sharh Tarjumân al-Ashwâq* yang berisi kumpulan syair-syair beliau yang penuh gambaran cinta spiritual,[39] dan lain sebagainya. Ibn Arabi mengklaim bahwa kitab *al-Futûhât* diilhami langsung oleh Allah lewat Malaikat, sedangkan *Fusûs* diklaim sebagai kitab kenabian dan mendapat inspirasi langsung dari Nabi Muhammad saw, melalui mimpi.[40]

Melihat fase-fase kehidupan Ibn Arabi di atas, berangkat dari latar belakang kehidupan didaerah Maghrib sebagai pusat filsafat dan pengembaraannya ke negeri Mashriq sebagai pusat tasawuf, membangun kontruksi pemikirannya menjadi sosok filosof Sufi.

---

[38] A.Ahmad Hasan Basji, *Dîwân Ibn 'Arabî*, (Beirut : Dar al-Kutub al- Ilmiyah, 1995), 6.

[38] Ibid, 5.

[39] Ibid, 5.

[40] Schimmel, *Mystical*, 265; lihat Ibn Arabi, Fusûs, 1 : 47.

Seseorang yang mendeskripsikan pengalaman-pengalaman tasawufnya dengan argumen rasional. Pemikiran itu kemudian dirumuskan dengan baik dalam konsep taswuf falsafi atau disebut juga dengan theosofi. Materi pemikiran baru ini memberikan sebuah alternatif pemikiran tentang kebijaksanaan Tuhan (*al-hikmah al-Ilahiyah*) Sufi, dan memberikan wacana yang longgar bagi masuknya pemikiran mistis di berbagai daerah yang dimasuki ajaran ini. Maka tidaklah heran, apabila ajaran tasawuf falsafi Ibn 'Arabi dengan cepat ditangkap oleh para pemikir kedaerahan dan ber-akulturasi dengan pola berfikir lokal, seperti India dan Nusantara.

Banyak ulama' ortodoks yang bisa mentolerir pernyataan-pernyataan al-Hallâj dan al-Bustâmi tentang ketuhanan, karena pernyataan itu terucap dalam keadaan *trance* dalam bentuk *shatahât*. Sikap ini tidak berlaku pada Ibn Arabi karena pernyataan-pernyataannya muncul dalam kesadaran penuh dan pemikiran yang dalam.

B. Pengertian dan Sejarah *Wahdat al-Wujûd* Ibn 'Arabi

1. Pengertian

Wahdat al-Wujûd sebagai istilah bahasa Arab biasanya diterjemahkan dengan *unity of being*, *unity of existence*, *oneness being*, atau kesatuan wujud. Wahdat al-wujud sebagai doktrin tasawuf falsafi selalu diidentikkan dengan Ibn Arabi, karena tokoh filsafat Sufi ini dianggap sebagai pendirinya. Sehingga tidak mengherankan bila beredar asumsi bahwa istilah ini diciptakan oleh Ibn Arabi.

Kajian akademik tentang tasawuf selama ini tidak mempersoalkan sumber awal munculnya istilah *Wahdat al-Wujûd*. Kajian yang dilakukan terhadap istilah tersebut baru-baru ini berhasil mementahkan pandangan lama bahwa istilah itu diciptakan oleh ibn Arabi, bahkan dia sendiri tidak pernah menyebutkan istilah tersebut dalam karyanya secara verbal dalam konteks ajaran filsafat Sufinya.[41]

Dalam penelitiannya tentang sejarah timbulnya istilah *wahdat al-wujûd*, W.C. Chittik menunjukan bahwa istilah tersebut pertama kali di gunakan oleh Sadr al-Dîn al-Qunawy (w 673). Tetapi istilah itu belum di gunakan secara lengkap dalam bentuk ajaran yang komprehensip.[42] Pendapat ini membatalkan anggapan Ibrâhîm Madhkûr yang menyatakan bahwa Ibn Taimiyah orang yang pertama menggunakan istilah ini.[43] Memang Ibn Taimiyah. (w.728 H/1328 M) memiliki andil besar dalam mempopulerkan istilah tersebut. Dengan menggunakan istilah itu dalam komentar-komentar yang berkonotasi negatif dan serangan-serangan atas pemikirannya maka pemikiran itu semakin santer dan tersebar dalam diskusi dan dialog keagamaan baik Ushuluddin (kalam), fiqih maupun tashawuf. Namun masih ada beberapa tokoh yang sebelumnya lebih dulu menggunakan istilah tersebut, antara lain Sayid al-Dîn Farghâni (w.700 / 1301 M), Ibn sab'în (w. 669 / 1270), Awhad al-Dîn Balyâni (w. 686 / 1288)

---

[41] Noer, *Wahdat*, 34.

[42] Ibid, 36.

[43] Ibrâhîm Biyumi Madhkûr, *al-Kitâb al-Tidhkâry Muhyi al-Dîn Ibn 'Arabi* (kaioro : Dâr al-Kutub Al-'Arabî, 1969), 370.

dalam bukunya *Risalat al- Tauhîd* (*Sharh* ajaran tauhid Ibn Arabi) dan sebagainya.[44]

2. Asal-usul Paham *Wahdat al-Wujûd*

Untuk menelusuri proses munculnya konsepsi ajaran *wahdat al-wujûd* dalam khazanah theosofi Islam, dapat dilihat dari babakan historis sebagai berikut. Pada awal perkembangannya, tasawuf terfokus pada '*ilm al-qulûb* yang merupakan gambaran dari perjalanan Sufi ke hadirat Tuhan dengan upaya-upaya zikir dan ibadah, pada proses itu seorang sufi atau salik akan menjalani proses *dhikir*, *riyadhah* dan *khalwat* sehingga memperoleh *maqam-maqam* (kelas-kelas) dan *hâl-hâl* (keadaan yang dialami dalam reformasi kejiwaan) tertentu, dalam rangka menyingkap tabir rahasia Tuhan untuk menggapai cahaya Tuhan (*the light of Theopany*). Pada saat ini, para Sufi berada fase tasawuf praktis atau tasawuf *amaly*.[45]

Dengan menyandarkan diri pada istilah-istilah yang dipakai oleh para ahli filsafat kalam pada zamannya, para tokoh Sufi mulai memasuki lingkaran baru fase tasawuf teoritis (*al-Tasawwuf al-Nadarî*). Mereka memasukkan ke dalam tasawuf label istilah yang berbeda-beda terhadap kondisi tercapainya/tersingkapnya kebenaran ketuhanan, Shaqîq memasukkan *al-Tawakkul*, Al-Bustâmî memasukkan *al-fanâ'*, ibn Karim dan Dzunnun

---

[44] Noer, *Wahdat, 36-37.*

[45] Tala'at Ghanam, *Adwâ' 'alâ al-Tasawwuf* (Kairo: Jâmi' al-Azhâr usul al-Din, t,t), 200.

memasukkan *al-Ma'rifah,* al-Kharrâz memasukkan istilah *'ayn al-jam',* sedangkan Tirmizi memasukkan istilah *al-wilâyah,* al-Hallâj memasukkan istilah *Hulûl* dan sebagainya.[46]

Pada sekitar abad IV H, dimana pemikiran filsafat islam mulai dipengaruhi unsur *hellenisme, neo platonisme* dan unsur-unsur yang lain, maka pemikiran ontologis tasawuf tentang hubungan manusia dengan Tuhan pun berkembang membentuk tiga kelompok pemikiran : **Pertama**, *Ittihâdiyah,* yang membahas tentang akal fa'al dan emanasi Tuhan dalam Jiwa. **Kedua,** *Isyraqiyah,* yang memfokuskan bahasa tentang ruh dan emanasi Tuhan melalui ruh. Dan **Ketiga,** *Wusuliyah* yang menjelaskan akan tercapainya hubungan jiwa yang dalam dengan ketuhanan (kesatuan wujud).[47]

3. **Konsep *Wahdat al-Wujûd* Ibn Arabi**

Rangkaian pemikiran tasawuf dan filsafat ketuhanan di atas, diramu menjadi satu oleh ibn Arabi untuk merangka bangunan filsafat sufinya dalam kosep *wahdat al wujûd* dalam pengembangan doktrin yang lebih jenius dan mendalam. Ajaran ini dikenal dikalangan para pengkritiknya dengan istilah *al-Wahdâniyah.*

Namun demikian sumber dari segala sumber literatur pokok yang justru menjadi pondasi dasar kerangka pemikirannya sering dikemukakan serta dikutip Ibn Arabi adalah al-Qur'ân, Hadîth Nabi,

---

[46] Ibid, 201.
[47] Ibid, 202.

para filosof sufi terdahulu. Pandangannya tentang wujud Tuhan dan makhluk mirip dengan perkataan kaum Ash'ariyah bahwasanya "setiap kejadian alamiyah adalah perbuatan Tuhan semata". Sehingga menimbulkan pemahaman bahwa "wujud sebenarnya adalah wujud Tuhan sedangkan wujud makhluk dan alam yang empiris adalah nisbi-khayal belaka, melihat bahwa seluruh aktivitas dunia adalah monopoli hak Tuhan".[48]

Sedangkan pandanganya tentang wujud Tuhan yang satu (*wahdah)* kemudian beremanasi menjadi wujud makhluk yang banyak (*Kathrah*) mirip dengan ajaran kaum Mu'tazilah. Al-Hallâj juga banyak mempengaruhinya dalam konsepsi Wujud Tuhan dan makhluk. Kendatipun demikian, pengaruh-pengaruh itu di terima secara kritis oleh Ibn Arabi.[49]

Doktrin *Wahdat al-Wujûd* Ibn Arabi, telah menimbulkan perdebatan panjang tak berkesudahan antara pengecam dan pembelanya, terutama tentang persoalan hubungan ontologis antaraTuhan dan alam.[50] Fokusnya pada masalah *al-haqîqah al-Muhammadiyah* dan wujud.[51] *al-haqîqah al-Muhammadiyah* maksudnya adalah prinsip penciptaan alam atau *al-'aql al-Ilâhy* di mana *al-haqq* bertajalli pada dirinya sendiri pada martabat ahadiyah mutlak. Tajalli ini merupakan awal *al-tanazzul al- Ilâhy* dalam gambaran wujud. Istilah ini dalam filsafat disebut *al-'aql -al-awwal* dan dalam

---

[48] Ibid, Dan lihat Ibn Arabi, *Fusûs.,* 104.
[49] A.E Afifi, *Filsafat Mistis*,256
[50] Noer, *Wahdat*, 3
[51] Ibn Arabi, *al-Futûhat*, 1;193.

neo platonisme disebut akal universal (*al-'aql al-kully*). Ibn Arabi menyebutnya juga dengan *Umm al-kitâb atau al-qalam al-a'lâ* dan juga nur Muhammad (*al-nûr-Muhammady*). Kesemuanya ini disebut *al-ta'ayyunât al-kully* (ta'ayun universal) yang setelah itu mengakibatkan munculnya *al-ta'ayyunat al-juz'iy* (ta'ayun particular) yaitu pada saat Tuhan melihat diri-Nya pada *mir'at* (cermin) *al-haqîqah al-Muhammadiyah* yang menampakkan realitas Dzat-Nya dan kesempurnaan-Nya pada *entitas-entitas* nisbi *(al-a'yân al-mumkinât)* yang banyak (pada makhluk) terutama para Nabi dan insan kamil.[52]

Entry point untuk memasuki filsafat Sufi Ibn Arabi haruslah memahami istilah wujûd. Wujûd banyak diterjemahkan kedalam bahasa lain dengan *being, exstence, finding,*ada atau berada dan sebagainya. Namun semua terjemahan itu kurang mewakili secara utuh maksud dari istilah aslinya, sehingga perlu di fahami dari makna asalnya.

Judhur al-kalimat (akar kata) dari *wujûd* adalah *w,j,d* kata ini merupakan bentuk masdar dari kata *wajada* dan *wujida,* jadi kata wujud mempunyai arti obyektif dan subyektif sekaligus. Dalam arti obyektif kata wujûd berarti yang ditemukan dan biasanya diterjemahkan dengan *being* atau *existence* sementara dalam arti subyektif kata *wujud* berarti menemukan dan biasanya diterjemamhkan dengan finding. Pengertian obyektif mengandung aspek ontologis, sedangkan pengertian subyektif mengandung aspek epistemologis. Kedua aspek ini

[52] Tala'at, *Adwa'*, 210.

menyatu secara harmonis terutama dalam membicarakan tentang wujud dalam kaitannya dengan Tuhan.[53]

Menurut Ibn Arabi, dari aspek ontologis, *wujud* atau satu-satunya *wujud* adalah Tuhan dan segala sesuatu selain dirinya adalah '*adam* (tiada). *Wujud* disini berarti bahwa Tuhan adalah realitas absolut. Pada aspek epistemologis, wujud berarti menemukan yaitu menemukan Tuhan yang dialami oleh pencari rohni (*al-kashf*). Mereka ini menemukan Tuhan dalam alam dan diri mereka sendiri.[54]

Persoalan utama tentang wujud adalah *Ilahiyah* (realitas absolut) dan wujud *kauninyah* (realitas nisbi). Al-Manûfî memberikan ilustrasi untuk menerangkan tentang *wujûd* yang ada hakekatnya adalah wujud Tuhan belaka. Diumpakan seperti air dan es, apakah keberadaan air dan es itu satu wujud atau dua wujud?, niscaya jawabannya adalah satu wujud yaitu air, sebab es akan selalu mencair menjadi air, namun dari segi bentuknya dalam pandangan mata dia adalah benda padat di satu sisi tapi benda cair di sisi lain. Perumpamaan kedua adalah matahari dan bayangannya, bila ada cahaya matahari niscaya terdapat pula bayang-bayang sebagai akibat keberadaan matahari.

Ketika cahaya matahari pindah dari suatu tempat, maka bayang-bayang pun mengikuti dan berubah-ubah, dari sini diperoleh pengertian bahwa

---

[53] Noer, *Wahdat,* 42.

[54] Untuk beberapa contoh istilah lihat Ibn Arabi, *al-Futuhat*, 2;537-538.

matahari ada dengan wujud hakiki sedangkan bayang-bayang memiliki wujud *jâiz* dan '*adam* karena wujudnya berubah-ubah tergantung yang lain.[55] Satunya dari dua wujud yang berbeda inilah yang dimaksud dengan *Vahdat al Wujûd.*

Ibn Arabi membedakan tiga jenis kategori ontologis dari wujud. **Pertama** adalah yang ada dengan zatnya sendiri dalam entitasnya, wujudnya mustahil dari tiada. Ia mewujudkan segala sesuatu, Ia adalah wujud absolut (*al-wujûd al-mutlaq*), kategori ini diindentifikasi oleh Ibn Arabi sebagai Allah, tiada sesuatupun yang menyerupai-Nya, Maha Mendengar lagi Maha Melihat; **Kedua** adalah yang ada dengan Tuhan (diwujudkan oleh Tuhan), Ia adalah wujud terkait atau terbatas (*al-wujûd al-muqayyad*), kategori ini adalah alam semesta beserta isinya, termasuk di dalamnya manusia; **Ketiga** adalah yang tidak mempunyai sifat wujud dan tidak pula '*adam*, tidak bersifat *hudûth* dan tidak pula *qidam.*

Ia sejak azali ada bersama *al-Haqq* dan alam. Secara ontologis ia adalah Tuhan dan juga alam, tetapi pada saat yang sama ia bukan Tuhan bukan pula alam. Dengan demikian, ia mempunyai posisi tengah antara kategori pertama dan kedua, antara Tuhan dan alam.[56] Ia adalah Nur Muhammad atau *al-haqîqah al-Muhammadiyah.*

---

[55] Muhammad Abu al-Faid al-Munufi, *al-Madkhal ila al-tasawwuf al-Islamy* (Mesir: Dar al-Kutub al-Arabiyah, t,t), 119.

[56] Noer, *Wahdat,* 46 ; mengutip dari Ibn Arabi, *Insha' al-Dawa'ir*, dalam N.S Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn Arabi* (Leiden : E.J Brill, 1919), 15-17.

Hubungan antara kategori pertama dan kedua adalah hubungan antara yang mewujudkan dan diwujudkan, antara yang menciptakan dan yang diciptakan. Keduanya adalah *Qodim*, yang pertama mendahului yang kedua hanya dalam urutan logika, bukan urutan waktu. Tuhan tidak mungkin menciptakan alam tanpa kesertaan kategori ketiga. Penciptaan alam adalah sinonim dengan *tajalli. Tajalli* tidak mungkin terjadi tanpa kategori ketiga. Dengan alasan ini, maka kategori ketiga, yang disebut *Haqîqat al-haqâ'iq* (Realitas dari Realitas-realitas), *al-mâddah al-ûlâ* (Materi Pertama), dan *jins al-ajnâs* (jenis dari jenis-jenis), mempunyai kedudukan yang sangat penting dalam teori ontologis Ibn Arabi.[57]

4. Nur Muhammad (*al-haqîqah al-Muhammadiyah*)

Nur Muhammad merupakan istilah kunci dalam menjelaskan emanasi dalam tasawuf falsafi, ajaran terdapat dalam banyak naskah selain karya Ibn Arabi, diantaranya adalah kitab *Daqâiq al-Akhbâr fî Ahwâl al-Qiyâmah*, kitab *Bahr al-Lahût*, kitab *Syajarat al-Kaun* (Ibn Araby), *Daqâiq al-Akhbâr fî Dzikr al-Jannah wa al-Nâr* oleh Abdul Rakhim bin Ahmad al-Qadhy telah diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu oleh Ahmad Ibn Muhammad Yunus Langka, kitab *al-Kaukab al-Dûri fî Nûr al-Muhammady* oleh Syaikh Muhammad bin Ismail Daud Fathani, kitab *Madârij al-Su'ûd* oleh Nawawi al-Bantani, *Kitab Sirr al-Asrâr* oleh Syekh Abd al-Qadir al-Jailany, kitab *Sabîl al-*

[57] Ibid.

Iddikar wa al-I'tibâr oleh Imam al-Haddad, kitab *Bad' Khalq al-Samâwât wa al-Ardh* oleh Syekh Nuruddin Al-Raniry, kitab *Kasyf al-Ghaibiyah* oleh Zain al-'Abidin al-Fatani.[58]

Nur Muhammad merupakan sebuah paham di dalam tasawuf falsafi yang menganggap bahwa dunia seisinya itu bermula dari Nur Muhammad. Paham ini bermula dari pemujaan dan penghargaan terhadap manusia agung Muhammad saw. yang namanya selalu disandingkan bersama Allah dalam Syahadat seorang muslim. Selain itu adanya sebuah hadith Qudsi yang menegaskan bahwa penciptaan alam semesta ini pada hakekatnya adalah untuk fasilitas bagi Muhammad dalam rangka mencerminkan asma' wa shifat Allah secara paripurna dalam istilah *al-mir'ah al-Muhammadiyah.*

Bermula dari seorang teolog abad ke-6 M, yang bernama Muqattil menafsirkan ayat al-Qur'an (QS, 24:35) yang terkenal dengan "ayat cahaya". Ayat tersebut berbunyi, yang artinya:

> "Allah adalah cahaya langit dan bumi. Perumpamaan cahaya Allah adalah seperti sebuah lobang yang tidak tembus, yang di dalamnya ada pelita besar. Pelita itu di dalam kaca (dan) kaca itu seakan-akan bintang (yang bercahaya) seperti mutiara, yang dinyalakan dari pohon minyak yang banyak berkahnya, (yaitu) pohon zaitun yang

[58] Nur Fauzan Ahmad, *Sejarah Timbulnya Gagasan Nur Muhammad Sampai Masuknya ke Nusantara*, makalah tidak terbit, Semarang: Undip. Hlm. 13

tumbuh tidak di sebelah timur (nya) dan tidak 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 dikehendaki, dan Allah memperkuat perumpamaan-perumpamaan bagi manusia. Dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu". (QS. 24:35)

Ayat itu oleh Muqattil dihubungkan dengan Nabi Muhammad saw. kata misbah (lampu) dianggap sebagai lambang yang tepat bagi Muhammad. Melalui Muhammadlah cahaya Ilahi yang memancar dari Dzat-Nya dapat menyinari (beremanasi) pada dunia. Melalui Muhammad juga umat manusia dituntun menuju sumber cahaya itu. Kata "tidak dari timur dan dari barat" mengacu kepada tugas kerasulan Nabi Muhammad saw. yang *rahmatan lil-alamin* (memberi rahmat/kasih sayang untuk segenap alam.[59]

Ide Muqattil itu diambil oleh sahl al-Tustari, tokoh Sufi Iraq (w. 896 M) yang mengatakan adanya "lajur cahaya", yaitu sejenis timbunan yang terdiri segenap jiwa-jiwa yang suci. Berdasarkan teori Muqattil di atas essensi Muhammad menurut Tustari, disebut *'amud al-Nur* (tiang cahaya), yakni jasad halus dari keyakinan yang diemanasi dari Tuhan sendiri. Muhammad Tustari mengatakan:

"Allah dalam ke-Esaan-Nya yang mutlak dan realitas transenden-Nya, ditegaskan sebagai

[59] Ibid, hlm. 4

misteri yang tak tertembus dari cahaya Ilahi yang bagaimnapun juga, mengungkapkan diri-Nya sendiri dalam praktek perwujudan pra-keabadian dari "persamaan cahaya-Nya" (*matsalu nurihi*), yaitu persamaan cahaya Muhammad (*Nur Muhammad*) dalam pra-keabadian dilukiskan sebagai suatu masa bercahaya dari pemuliaan primordial di haribaan Allah yang mengambil bentuk suatu tiang tembus cahaya "*'amud* cahaya Illahi dan membentuk Muhammad sebagai ciptaan utama Allah".[60]

Ketika penciptaan dimulai, Allah menciptakan Adam dari cahaya Muhammad. Cahaya para Nabi, cahaya kerajaan langit, cahaya malakut adalah dari cahayanya, begitu juga cahaya dunia dan dunia yang akan datang berasal dari cahayanya.

Ide itu ditangkap al-Hallaj dan kemudian mengembangkannya di dalam faham Nur Muhammad.[61] Menurut al-Hallaj, Muhammad memiliki dua hakekat yakni pertama hakekat cahaya *azali* yang telah ada sebelum adanya segala sesuatu dan menjadi landasan ilmu serta ma'rifat. Kedua, hakekat yang *hadith* (baru) dalam kedudukannya

---

[60] Annemarie Schimmel, *Dan Muhammad Adalah Kekasih Allah, Penghormatan Terhadap Nabi saw. dan Islam*, terj. Rahmani Astuti dan Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 1991) hlm. 176

[61] Al-Hallaj adalah Huein bin Manshur al-Hallaj, w tahun 922 M / 309 H. di atas tiang gantungan masa kekuasaan al-Muqtadir Billah akibat dinilai murtad karena pernyataan "ana al-haq", dia dianggap sebagai peletak dasar ajaran al-haqiqat al-Muhammadiyah. Fauzan, hlm. 8; Abd Lilian, 1982, hlm. 19

sebagai Nabi, pada ruang dan waktu tertentu. Cahaya yang pertama itulah yang menjadi landasan semua para nabi dan para Imam/wali yang lahir sesudahnya.

Menurut al-Hallaj, sebelum Allah menjadikan mahluk Ia hanya melihat dirinya sendiri (*tajalli al-Haq linafsihi*). Dalam kesendiriannya itu terjadilah dialog antara Tuhan dengan Diri-Nya sendiri, dialog yang tidak menggunakan kata-kata atau huruf-huruf. Yang dilihat Allah hanyalah kemuliaan dan ketinggian zat-Nya. Allah melihat kepada Dzat-Nya lalu ia jatuh cinta pada Dzat-Nya sendiri, cinta inilah yang menjadikan wujud dan sebab dari yang banyak ini. Ia pun mengeluarkan dari yang tiada (*creatio ex nihilo*) bentuk atau copy dari diri-Nya. Bentuk copy itu adalah Adam. Adampun lalu dimuliakan dan diagungkannya pada diri Adamlah Allah muncul dalam bentuknya, sehingga Allah menyuruh para malaikat sujud kepada Adam. Hal ini disebabkan pada diri Adamlah Allah menjelma sebagaimana Ia menjelma dalam diri Isa A.S.[62]

C. Hubungan *al-Haqq* dan *al-Khalq*

Kata *al-Haqq* dalam karya-karya ibn Arabi mempunyai beberapa pengertian yang berbeda dalam konteks-konteks yang berbeda pula. Di sini pengertian *al-Haqq* dibatasi dalam konteks hubungan ontologis antara *al-Haqq* dan *al-Khalq*. *Al-Haqq* adalah Allah, Sang Pencipta yang Esa, Wujud dan *wâjib al-wujûd*.

---

[62] Hamka, *Tasawuf: Perkembangan dan Pemurniannya*, (Jakarta: Pustaka Panjimas,1984) hlm. 120-121

Sedangkan *al-Khalq* adalah alam, makhluk, yang banyak, *al-mawjùdât* dan *al-mumkinât*.

Persoalan yang akan di jawab di sini ialah: bagaimana hubungan ontologis antara *al-Haqq* dan *al-Khalq*, antara Allah dan alam, antara sang Pencipta dengan ciptaan, antara Yang Esa dan yang banyak, antara *al-wujûd* dan *al-mawjûdât*, antara wajib *al-wujûd* dan *al-mumkinât* ?

Di atas telah dijelaskan bahwa satu-satunya wujud adalah Allah : tidak ada wujud selain wujud Allah. Dengan kata lain, wujud dalam pengertian hakiki hanya milik *al-Haqq* : segala sesuatu selain al-Haqq tidak memiliki wujud. Karena itu wujud hanya ada satu, yaitu *al-Haqq*. Jika satu-satunya wujud adalah *al-Haqq*, bagaimana kedudukan ontologis *al-Khalq* ? Apakah alam identik dengan Tuhan ?

Ibn Arabi memberikan jawaban terhadap persoalan ini secara ambiguis : alam adalah *al-Haqq* dan bukan *al-Haqq*. Dia meringkas jawabannya dengan ungkapan : "Dia dan bukan Dia" (*Huwa* lâ *huwa*). Pada suatu bagian dalam *al-futûhât al-Makkiyah*, Ibn Arabi mengatakan :

> Maka tidak ada dalam *wujud* kecuali Allah dan sifat-sifat dari entitas-entitas, dan tidak ada sesuatupun dalam *'alam* kecuali entitas-entitas, *al-mumkinat* yang dipersiapkan untuk diberi sifat dengan wujud. Karena itu, dalam wujud adalah ia (entitas-entitas *al mumkinat*) dan bukan dia. Karena yang nampak *(al-zahir)* adalah sif.at-sifatnya, maka (itu) adalah ia (dalam wujud). Tetapi ia tidak mempunyai etintas dalam wujud karena ia tidak ada

(dalam wujud). Dengan cara yang sama "(itu adalah) Dia (Allah) dan bukan Dia : karena Dia adalah yang nampak, maka itu adalah Dia. Tetapi perbedaan antara *mawjûdat* ditangkap oleh akal dan indra karena adanya perbedaan sifat-sifat dari entitas-entitas, maka itu bukan Dia".[63]

Untuk menjelaskan ambiguitas ini, dapat merujuk pada uraian Ibn Arabi tentang makna *al-Haqq*. Menurut shaikh besar ini, *al-Haqq* memiliki dua makna. **Pertama**, *al-Haqq fî Dhâtihi* yaitu hakekat mutlak yang tidak dapat diketahui dan dicapai dengan cara apapun, istilah lainnya transensensi Tuhan. **Kedua**, *al-Haqq* yang nampak dan menjelma dalam wujud nyata, disini Dia identik dengan *al-Khalq* sehingga hakekat wujud *al-Haqq* dan *al-Kh*alq itu satu, atau istilah lain immanensi Tuhan.[64]

Jadi ambiguitas pada konsep *al-Haqq* dan *al-Khalq* Ibn Arabi diatas dapat terjawab di sini, pada kategori kedua ini. Pada kategori pertama, jelas *al-Haqq* berbeda dengan *al-Khalq* (*lâ huwa)* karena Tuhan pada kategori ini adalah Dzat mutlak, Yang Esa, Yang tidak serupa dengan apapun (*laisa kamithlihi Shay'un*). Dzat Tuhan yang wajib disembah; Sedangkan kategori kedua *al-Haqq* dan *al-Khalq* adalah satu, karena *al-Haqq* menjelma pada *Khaq* dan identik dengannya (*huwa huwa*), yaitu wujud tajalli Tuhan pada makhluk, berupa manifestasi sifat-sifat Tuhan pada makhluk.

---

[63] Ibn Arabi, *Al-Futuhat*, 2:160.
[64] Tala'at Ghanam, *Adwa'*, 222.

Pada dasarnya realitas wujudiyah ada dua macam pertentangan (*coincidentia oppositorum*) antara *al-Haqq* dan *al-Khalq* yaitu Esa (*wahdah*) dan banyak *(kathrah*), Qadim dan baru, Zahir dan batin, Awal dan akhir dan berbagai pertentangan yang lain. Bila dilihat *al-Haqq* pada sisi dzatnya disitulah letak maqam *wahdah.* Namun jika dilihat dari sisi tajalli-Nya maka disitulah letak maqam kathrah dan seterusnya.[65]

Perbedaan antara *al-Haqq* dan *al-Khalq*, juga antara Esa (*wahdah*) dan banyak (*kathrah)* merupakan perbedaan penalaran akal bukan pada *dhawq Sufi.* Perbedaan pada lahiriyah, bukan pada hakekat. Sebagaimana perbedaan antara *jauhar* (substansi) dan *A'râd* (aksidensi) yang pada kenyatannya adalah satu hakekat, hanya saja tergambar berbeda dalam akal. Yang membuat gambaran banyak dalam wujud adalah hukum nalar manusia terhadap *mawjudat*, padahal hakekat *mawjûdât*, adalah satu.[66]

Ibn Arabi menggunakan sejumlah simbol untuk menggambarkan hubungan ontologis antara Tuhan dan alam. [67] Salah satu simbol itu ialah cermin. *al-Khalq* adalah cermin bagi *al-haqq* dan *al-haqq* adalah cermin bagi *al-Khalq.* Perumpamaan bahwa *al-khalq* adalah cermin bagi *al-haqq* mempunyai dua fungsi : **pertama**, untuk menjelaskan sebab penciptaan alam. **Kedua,**

---

[65] Ibn Arabi, *Fusus*, 2:85.

[66] Tala'at Ghanam, *Adwa'*, 223.

[67] Simbol-simbol itu antara lain makanan (*al-ghidha'*) dan yang memakan (*al-mutaghadhi*); matahari dan cahaya ; pelangi ; dan cermin. Noer, *Wahdat*, 53-54. Simbol-simbol itu antara lain makanan (al-ghidha') dan yang memakan (al-mutaghadhi); matahari dan cahaya ; pelangi ; dan cermin. Noer, *Wahdat*, 53-54

(dalam wujud). Dengan cara yang sama "(itu adalah) Dia (Allah) dan bukan Dia : karena Dia adalah yang nampak, maka itu adalah Dia. Tetapi perbedaan antara *mawjûdat* ditangkap oleh akal dan indra karena adanya perbedaan sifat-sifat dari entitas-entitas, maka itu bukan Dia".[63]

Untuk menjelaskan ambiguitas ini, dapat merujuk pada uraian Ibn Arabi tentang makna *al-Haqq*. Menurut shaikh besar ini, *al-Haqq* memiliki dua makna. **Pertama**, *al-Haqq fî Dhâtihi* yaitu hakekat mutlak yang tidak dapat diketahui dan dicapai dengan cara apapun, istilah lainnya transensensi Tuhan. **Kedua**, *al-Haqq* yang nampak dan menjelma dalam wujud nyata, disini Dia identik dengan *al-Khalq* sehingga hakekat wujud *al-Haqq* dan *al-Kh*alq itu satu, atau istilah lain immanensi Tuhan.[64]

Jadi ambiguitas pada konsep *al-Haqq* dan *al-Khalq* Ibn Arabi diatas dapat terjawab di sini, pada kategori kedua ini. Pada kategori pertama, jelas *al-Haqq* berbeda dengan *al-Khalq* (*lâ huwa)* karena Tuhan pada kategori ini adalah Dzat mutlak, Yang Esa, Yang tidak serupa dengan apapun (*laisa kamithlihi Shay'un*). Dzat Tuhan yang wajib disembah; Sedangkan kategori kedua *al-Haqq* dan *al-Khalq* adalah satu, karena *al-Haqq* menjelma pada *Khaq* dan identik dengannya (*huwa huwa*), yaitu wujud tajalli Tuhan pada makhluk, berupa manifestasi sifat-sifat Tuhan pada makhluk.

---

[63] Ibn Arabi, *Al-Futuhat*, 2:160.
[64] Tala'at Ghanam, *Adwa'*, 222.

Pada dasarnya realitas wujudiyah ada dua macam pertentangan (*coincidentia oppositorum*) antara *al-Haqq* dan *al-Khalq* yaitu Esa (*wahdah*) dan banyak *(kathrah*), Qadim dan baru, Zahir dan batin, Awal dan akhir dan berbagai pertentangan yang lain. Bila dilihat *al-Haqq* pada sisi dzatnya disitulah letak maqam *wahdah.* Namun jika dilihat dari sisi tajalli-Nya maka disitulah letak maqam kathrah dan seterusnya.[65]

Perbedaan antara *al-Haqq* dan *al-Khalq*, juga antara Esa (*wahdah*) dan banyak (*kathrah)* merupakan perbedaan penalaran akal bukan pada *dhawq Sufi.* Perbedaan pada lahiriyah, bukan pada hakekat. Sebagaimana perbedaan antara *jauhar* (substansi) dan *A'râd* (aksidensi) yang pada kenyatannya adalah satu hakekat, hanya saja tergambar berbeda dalam akal. Yang membuat gambaran banyak dalam wujud adalah hukum nalar manusia terhadap *mawjudat*, padahal hakekat *mawjûdât*, adalah satu.[66]

Ibn Arabi menggunakan sejumlah simbol untuk menggambarkan hubungan ontologis antara Tuhan dan alam. [67] Salah satu simbol itu ialah cermin. *al-Khalq* adalah cermin bagi *al-haqq* dan *al-haqq* adalah cermin bagi *al-Khalq*. Perumpamaan bahwa *al-khalq* adalah cermin bagi *al-haqq* mempunyai dua fungsi : **pertama**, untuk menjelaskan sebab penciptaan alam. **Kedua,**

---

[65] Ibn Arabi, *Fusus*, 2:85.

[66] Tala'at Ghanam, *Adwa'*, 223.

[67] Simbol-simbol itu antara lain makanan (*al-ghidha'*) dan yang memakan (*al-mutaghadhi*); matahari dan cahaya ; pelangi ; dan cermin. Noer, *Wahdat*, 53-54. Simbol-simbol itu antara lain makanan (al-ghidha') dan yang memakan (al-mutaghadhi); matahari dan cahaya ; pelangi ; dan cermin. Noer, *Wahdat*, 53-54

untuk menjelaskan bagaimana munculnya yang banyak dari Yang satu hubungan ontologis antara keduanya.

Tentang fungsi **pertama**, yaitu menjelaskan sebab penciptaan alam, dapat dikatakan bahwa *al-haqq* (Tuhan) mempunyai sifat senang "melihat diri-Nya" (*al-tarâ'i*). Agar dapat melihat dirinya, *al-haqq* menciptakan *al-Khalq* (alam) cermin (*mir'ah*). Dalam konteks ini maksud Tuhan menciptakan alam adalah "Karena Tuhan ingin melihat diri-Nya". Bagian pertama *Fass al-'Adami* dalam *Fusûs al-hikam* dengan jelas menyatakan:

> "*Al-haqq* ingin melihat entitas-entitas dari Nama-Nama terindah-Nya yang jumlahnya tak terbatas, dan jika anda senang, anda dapat mengatakan bahwa Dia ingin melihat entitas-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 itu dan ruh bentuk itu...". [68]

Tujuan Tuhan menciptakan alam bukan hanya untuk melihat diri-Nya, tetapi juga untuk memperlihatkan diri-Nya. Dia ingin memperkenalkan diri-Nya lewat alam. Dia adalah "simpanan tersembunyi" (*kanz al-makhfy*) yang tidak dapat dikenal kecuali melalui alam. Ide ini sesuai dengan hadith Nabi saw, yang menyatakan bahwa "Tuhan adalah simpanan tersembunyi yang tidak dikenal, karena itu Dia ingin

---

[68] Ibn Arabi, *Fusus,* 1 : 48-49.

dikenal, maka Dia menciptakan amkhluk dan memperkenalkan diri-Nya kepada mereka. Lalu mereka mengenal-Nya".[69] Bahwa Tuhan ingin melihat diri-Nya dari luar diri-Nya maka di jadikannya alam, alam merupakan cermin bagi Tuhan. Pada benda-benda yang ada dalam alam karena esensinya adalah sifat ketuhanannya, Tuhan melihat diri-Nya. Disini timbullah paham kesatuan wujud. Yang banyak dalam alam ini hanya dalam penglihatan banyak, pada hakekatnya itu satu. Tak ubahnya sebagai orang yang melihat dirinya dalam beberapa cermin yang di letakkan di sekelilingnya. Di dalam setiap cermin ia lihat dirinya. Dalam cermin-cermin itu dirinya kelihatan banyak, tetapi dirinya hanya satu.

Tentang fungsi **kedua**, yaitu menjelaskan munculnya yang banyak dari Yang Satu dan hubungan antara keduanya, dapat dikatakan bahwa "Yang Melihat/menghadap cermin", yaitu *al-haqq* (Tuhan) adalah satu, tetapi bentuk dan gambaran banyak sebanyak cermin tempat bentuk atau gambar itu terlihat. Kejelasan gambar pada cermin tergantung pada kualitas kebeningan cermin itu. Dalam hal ini terdapat banyak tingkat kualitas kebeningan cermin. cermin yang lebih bening akan memantulkan gambar yang lebih jelas dan sempurna. Manusia adalah cermin yang paling sempurna bagi *al-haqq* karena manusia mamantulkan keseluruhan nama-nama dan sifat-sifat *al-haqq* pada dirinya, sedangkan makhluk makhluk lain memantulkan hanya sebagian nama-nama dan sifat itu. Diantara

[69] Hadist ini diungkapkan oleh Ibn Arabi dalam Ibn Arabi, *Al-Futuhat*, 2:232 dan 399.

manusia yang paling sempurna kualitasnya adalah para Nabi. Puncak kesempurnaan kualitas cermin itu terdapat pada "Cermin Muhammad" (*al-Mir'ah al-Muhammadiyah*), yang disebut "Manusia Sempurna" (*al-Insân al-Kâmil*), karena ia memantulkan keseluruhan nama-nama dan sifat-sifat Tuhan yang sempurna.

D. Insan Kamil

Insan kamil adalah manusia sempurna atau manusia agung. Dia disatu sisi (sisi ontologis) merupakan wadah *tajalli* (penampakan lahir) yang paling sempurna dari *sûrah* (citra) Tuhan; disisi lain (sisi tasawwuf) merupakan manusia yang tekah menyadari kestuan realitasnya dengan Tuhan.

Insan kamil merupakan miniatur dari realitas ketuhanan dalam *tajalli*-Nya pada jagad raya. Oleh karena itu, Ibn Arabi menyebutnya sebagai *al-'alam al-saghîr* (mikrokosmos).[70] Yang pada dirinya tercermin bagian-bagian dari jagad raya (makrokosmos). Esensi insan kamil merupakan cermin dari esensi Tuhan ; Jiwanya sebagai gambaran dari *al-nafs al-kulliyah* (jiwa universal), tubuhnya mencerminkan *'arsh*; pengetahuannya mencerminkan pengetahuan Tuhan; hatinya berhubungan dengan *bayt al-ma'mûr*; kemampuan mental spiritualnya terkait dengan malaikat; daya ingatnya dengan Saturnus *(zuhal);* daya inteleknya dengan Yupiter (*al-mushtari*); dan lain-lain.[71]

Kesempurnaan insan - kamil itu pada dasarnya disebabkan karena pada dirinya Tuhan ber-tajalli secara

---

[70] Ibn Arabi, *al-Fûtûhat*, 1 : 118.
[71] Ibid, 120.

sempurna melalui hakekat Muhammad (*al-haqîqah al-Muhammadiyah*). Hakekat Muhammad (*Nur al-Muhammady*) merupakan wadah *tajalli* Tuhan yang paripurna dan merupakan makhluk yang paling pertama diciptakan Tuhan. Ia telah ada sebelum penciptaan Adam As. Oleh karena itu Ibn Arabi juga menyebutnya dengan "Akal Pertama" (*al-'aql al-awwal*) "Pena yang Tinggi" (*al-qalam al-a'la*).[72] Dialah yang menjadi sebab terciptanya alam semesta dan sebab terpeliharanya.[73]

Ibn Arabi berpendapat bahwa Hakekat Muhammad yang menjadi inti insan kamil adalah sebagai penyebab penciptaan alam, karena pada dasarnya, penciptaan alam itu, merupakan kehendak Tuhan agar Ia (Tuhan) dapat dikenal dapat melihat citra diri-Nya. Akan tetapi maksud tersebut tidak dapat terwujud secara sempurna, karena alam emperis berada dalam wujud yang terpecah-pecah, sehingga tidak dapat menampung gambaran Tuhan secara sempurna. Alam juga tidak mampu mengenalnya, oleh karena itu, pada hakekatnya manusialah yang menjadi sebab terciptanya alam. Manusia disini ialah manusia yang secara sempurna mengidentifikasikan hakekat Muhammad, yakni insan kamil karena dialah yang paling bisa mengenal Tuhan.[74]

---

[72] "Akal Pertama" merupakan lambing dari pengetahuan Tuhan yang tak terbatas lagi azali, yang ber *tajalli* pada hakekat Muhammad, sedangkan "pena" melambangkan alat tulis Tuhan, yang menuliskan pengetahuan tersebut di dalam pena" terdapat "tinta" yang melambnagkan ruh yang masih berwujud potensialitas. Ibn Arabi, *al-Futuhat*, 1:139 dan yang masih berwujud potensialitas. Ibn Arabi, *al-Fûtûhat*, 1:139 dan 3 : 399.

[73] Ibn Arabi, *Fusûs,* 50.

[74] Ibid, 1 : 199; dan liohat Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi* (Jakarta : Paramadina, 1997), 13.

Hakekat Muhammad yang menjadi inti kesempurnaan insan kamil itu dipandang pula oleh Ibn Arabi sebagai realitas universal (*al-haqîqah al-kulliyah*) yang menghimpun segenap realitas. Ia merupakan "milik bersama" antara Tuhan dan makhluk. Oleh karena itu, ia tidak dapat disifati dengan *wujûd* (ada) maupun *'adam* (tiada), tidak dapat disifati dengan baru maupun qadim. Karena bila ia berada pada "ada" yang qadim iapun qadim, tetapi bila ia berada "ada" yang baru iapun baru. Jadi wujud dari hakekat Muhammad ini merupakan suatu bentuk wujud tersendiri yang menghubungkan antara yang mutlak dengan alam yang terbatas. Dia disebut qodim jika di pandang sebagai ilmu Tuhan yang qodim, tetapi ia dikatakan baru karena memanifestasikan diri pada alam yang terbatas dan baru.[75] Kendati demikian, kata Ibn Arabi itu hanyalah dalam tanggapan akal (analisa filosofis) sebuah konsep pemikiran.[76]

Wadah pertama sebagai tempat ia (hakekat Muhammad) mengidentifikasikan diri secara sempurna ialah jasad Adam sebagai manusia pertama yang diciptakan Tuhan. Dengan demikian pada diri Adam tercermin citra Tuhan secara paripurna. Hal ini disebutkan oleh
Nabi saw dalam hadithnya : [77]

---

[75] Ibn Arabi membagi obyek pengetahuan atas tiga kategori, yaitu (1) Wujud mutlak, dzat Tuhan (2) Wujud mumkin *(contingent),* (3) Wujud yang bukan eksis dan pula non eksis, bukan abadi dan bukan temporal, disinilah letak hakekat Muhammad. Lihat Yunasril Ali, Manusia, mengutip Ibn Arabi, *Inshâ'*, 15-16.

[76] Ibid.

[77] Lihat Ibn Arabi, *Fusûs,* 1:134.

اء ن الله خلق آ د م علي صو ر ته

Artinya: "Sesungguhnya Allah menciptakan Adam saw. dalam bentuk gambar-Nya".

Dari kajian di atas dapat disimpulkan bahwa yang dinamakan insan kamil itu ialah manusia yang telah dapat mencerminkan nama-nama dan sifat-sifat Tuhan secara sempurna. Karena adanya Tuhan dapat melihat dan memperlihatkan citra diri-Nya secara utuh. Peringkat demikian dapat dicapai oleh seorang insan setelah dirinya menjadi manifestasi sempurna dari hakekat Muhammad sebagai wadah *tajalli* Tuhan yang paripurna.

Teori di atas ternyata menimbulkan pertanyaan, apakah manusia itu disebut insan kamil semata-mata karena ia sebagai wadah tajalli Tuhan yang paling sempurna? Kalau benar demikian, berarti kesempurnaan Insan kamil hanyalah dari segi wujudnya (ontologisnya) saja, bukan dari segi pengetahuannya (epistemologisnya) atau kesufiannya.

Apabila dilihat lebih dalam ke arah pemikiran wahdat al-wujud, kelihatan bahwa Ibn arabi tidak bermaksud demikian. Bagnya yang dinamakan insan kamil ialah manusia yang sempurna dari segi wujud dan pengetahuannya. Kesempurnaan dari segi wujudnya ialah karena dia merupakan manifestasi sempurna dari citra Tuhan yang pada dirinya tercermin nama-nama dan sifat-sifat Tuhan secara utuh. Adapun kesempurnaan dari segi pengetahuannya ialah karena dia telah (akan dan mampu) mencapai tingkat kesadaran tertinggi, yakni menyadari kesatuan esensinya dengan

Tuhan, yang disebut *ma'rifat, mahabbah, hullul, ittihad* dan istilah yang serupa dalam puncak ke-shufian.[78]

Jadi setiap manusia menurut pemahaman Ibnu Arabi merupakan citra Tuhan, tetapi itu hanya secara potensial. Insan kamil adalah suatu citra-Nya yang aktual, Karena pada diri insan kamil termanifestasi nama-nama dan sifat Tuhan, namun citra itu tidak sempurna sebelum ia menyadari sepenuhnya kesatuan esensialnya dengan Tuhan. Dengan demikian, setiap insan kamil adalah seorang sufi, karena hanya didalam tasawuf kesadaran semacam itu bisa diperoleh.

Pertanyaan terakhir yang timbul adalah bagaimana kronologi proses munculnya insan kamil?. Untuk mengetahui proses munculnya insan kamil adalah dengan menelusuri dari dua arah, berdasarkan friksi dualisme definisi insan kamil diatas. **Pertama,** melalui tahap-tahap *tajalli* Tuhan pada alam, sehingga berujung pada munculnya insan kamil. Pada sisi **kedua** dapat ditelusuri dari tingkat kesadaran rohani (*maqamat*) sufi sehingga sampai pada tingkat kesadaran kesatuan esensi dengan Tuhan yang paling tinggi yang terdapat pada insan kamil.

Tajalli Tuhan –dalam pandangan Ibnu Arabi- mengambil dua kategori: 1) *tajalli ghaibi* atau *tajalli dhati* yang berbentuk penciptaan potensi pada alam ketuhanan; dan 2) *tajalli shuhudi* (penampakan diri secara nyata) yang mengambil bentuk penampakan diri pada alam empiris.

Tajalli dalam bentuk pertama, secara intrinsik hanya terjadi pada diri Tuhan sendiri. Oleh karena itu

---

[78] Ibn Arabi, *al-Fûtûhat,* 2:298.

wujudnya tidak berbeda dengan esensi Tuhan, karena ia tidak lebih dari suatu proses ilmu Tuhan didalam esensi-Nya sendiri. Sedangkan *tajalli* dalam bentuk kedua adalah ketika potensi-potensi yang ada di dalam esensi mengambil bentuk aktual dalam berbagai fenomena alam semesta.[79]

Tajalli dhati, terdiri dari dua martabat, **pertama** martabat *ahadiyah,* Tuhan merupakan wujud tunggal lagi mutlak yang belum dihubungkan dengan kualitas (sifat) apapun, sehingga ia belum dikenal oleh siapapun. Esensi Tuhan pada peringkat ini hanya merupakan totalitas dari potensi (*quwwah*) yang berada dalam kabut tipis yang disebut *'ama'*.[80] Ibnu Arabi mengatakan: [81]

فأحديته مجموع كله بالقوة

Artinya : "Maka ahadiyah-Nya terkumpul seluruhnya dengan potensi (kekuatan)".

Kedua, martabat *wahidiyah,* Tuhan memanifestasikan diri-Nya dalam citra sifat-sifat-Nya pada potensi alam semesta, di luar batas ruang dan waktu.[82] Pada martabat *wahidiyah* ini, terdapat stadium-stadium *tajalli* sebagai berikut: Akal Pertama, Jiwa Universal, Materi Universal kemudian *Haba'. Haba'* merupakan permulaan alam material (materi prima), namun *Haba'* itu sendiri belum mempunyai wujud yang nyata, laksana

---

[79] Ghanam, *Adwâ,* 222-223.

[80] Adb al-Razzâq al-Qashyâny. *Istilâhât al-Sufiyah,* ed. Abd al-Khâliq Mahmud (Kairo: Dar al-Ma'âri 1984) 141-142.

[81] Ibn Arabi, *Fusus,* 1:90.

[82] Ghanam, *Adwâ'*, 223.

burung *anqa'* yang ada namanya, tetapi burung itu sendiri tidak ada dalam realitas.[83]

Dari dua martabat ini,[84] dapat di buat garis *tajalli* Tuhan sebagai berikut: *Tajalli* itu dimulai denagn kabut tipis yang disebut 'ama'. Kemudian dari 'ama' lahir sejumlah potensi yang suci (*al-malâikah al-muhayyamûn*), diantaranya ialah "Akal Pertama" yang merupakan ciptaan Tuhan yang paling pertama muncul, tetapi belum mempunyai eksistensi sendiri. Ia merupakan wadah *tajalli* dari nama Tuhan *al-Badî'* (Maha Pencipta). Dari "Akal Pertama" muncul *al-nafas al-Kulliyah* (jiwa universal) atau *al-lawh al-Mahfûz* (papan catatan yang terpelihara) yang dipandang sebagai *tajalli* nama Tuhan *al-Bâ'ith* (Maha Membangkitkan). Seterusnya "Jiwa Universal" melahirkan *al-Tabû'ah al-kulliyah* (Natur Universal) yang juga di pandang sebagai tajalli nama Tuhan *al – Bâtin* (Yang Batin). Dari "Natur Universal" muncul pula *Habâ'* (materi prima) atau *al-hayula* yang sekaligus sebagai wadah tajalli nama Tuhan *al-akhir* (Yang Akhir).[85] Semua tajalli tersebut didasarkan atas prinsip-prisip pasif dan aktif. Pasif, dalam hubungan wahidiyah dalam kaitannya dengan yang mengikutinya.[86]

Dari kajian di atas dapat dikatakan bahwa martabat *wahidiyah* adalah stadium-stadium antara proses

---

[83] Al-Qashyâny, *Istilâhât*, 67.

[84] Muhammad Ibn Fadhl Allâh al-Burhânpûri menambah martabat ini menjadi tiga, yaitu ahadiyah, wahdah dan wahdaniyah. Wahdah adalah Tuhan bertajalli dengan nama-nama dan sifat-Nya pada diri-Nya sendiri. Lihat Yunasril Ali, *Manusia,* 67.

[85] Ibn Arabi, *al-Fûtûhat*, 1:119,148 dan 2:395,421-423.

[86] Afifi, *Filsafat*, 64.

penampakan diri yang qadim dan abadi itu sampai ke taraf kenyataan empiris. *Tajalli* tingkat ini, seperti tersebut diatas, masih merupakan potensi belaka dan hanya baru ada dalam pengetahuan Tuhan yang *qadim*. Pengetahuan yang *qadim* ini identik dengan ide-ide Tuhan tentang penciptaan alam.ide-ide Tuhan atau ilmu Tuhan yang qadim itu disebut *al-a'yan al-thâbitah* (entitas-entitas permanen). Ibn Arabi mengatakan bahwa setiap urusan dan setiap apa yang ada, yang merupaka siklus dapat ditelusuri asal –usulnya kepada apa yang telah ada sejak permulaannya. Dan sesungguhnya Allah telah menetapkan ('*ayyana*) dalam ilmu-Nya tingkat bagi setiap yang ada (*mawjud*).[87] Potensi-potensi pada *tajalli dhati* itu baru mempunyai wujud tersendiri ketika Tuhan menampakkan citra diri-Nya pada peringkat *tajalli shuhudi* (penampakan diri secara nyata).

Adapun stadium-stadium yang terdapat pada mata rantai ***tajalli shuhudi*** adalah sebagai berikut : (1) *al-Jism al-kulli* (jasad universal) sebagai penampakan lahir dari nama Tuhan *al-Zâhir*; 2) *al-Shakl al-Kulli* (bentuk universal) sebagai efek dari *tajalli* Tuhan dengan nama-Nya *al-Hâkim* (Maha Bijaksana); (3) Selanjutnya Tuhan dengan nama-nama-Nya *al-Muhît* (Yang Maha Melingkupi), *al-Shakûr* (Yang Maha Melipatgandakan pahala), *al Ghâniy* (Yang Maha Kaya) dan *al-Muqtadîr* (Yang Memberi kekuasaan) masing - masing menampakkan diri pada *Arsh* (singgasana) Tuhan, Kursi; (4) *al-falak al-furûj* (falak binatang); (5) *falak al-Manâzil* (falak berorbit), kemudian setelah itu muncul

[87] Ibn Arabi, *al-Fûtûhât*, 4:128.

pula secara berturut-turut; (6) Langit pertama hingga langit keenam dan langit dunia, kemudian muncul pula; (7) eter, api, udara, air, tanah, mineral, tumbuh-tumbuhan, hewan; (8) Malaikat, Jin Manusia; dan (9) insan kamil. Pada peringkat insan kamil itu sempurnalah *tajalli* Tuhan pada makhluk, karena pada insan kamil telah termanifestasi segenap sifat dan asma-Nya. [88]

Dari pembahasan ini, kelihatan bahwa hubungan antara *tajalli* bentuk pertama dan yang sesudahnya merupakan suatu bentuk peralihan dari sesuatu yang potensial kepada yang aktual dan ini terjadi secara abadi karena *tajalli* Illahi tidak pernah berhenti pada satu batas perhentian.[89] Tujuannya ialah agar Tuhan dapat dikenal lewat nama-nama dan sifat-sifat-Nya pada alam semesta. Tetapi alam semesta ini berada dalam wujud yang pecah-pecah, sehingga tidak dapat menampung citra Tuhan secara utuh. Hanya pada manusia citra Tuhan dapat tergambar secara sempurna yaitu pada insan kamil.

Proses *tajalli* di atas adalah suatu proses dalam lingkup ketuhanan, dimana manusia bersikap pasif sebagai penerima hasil proses *tanazzul* (*top down)* dari Tuhan. Manusia merupakan sosok cerminan Tuhan, pada posisi ini dipahami bahwa manusia merupakan bentuk akhir dari emanasi Tuhan, penjelmaan ruh Tuhan pada mahluk.

Sekarang bila ditinjau dari sisi kemanusiaan, *taraqqî* (*button up*) maka martabat insan kamil merupakan martabat yang tinggi (*idealita spiritual*)

---

[88] Ibn Arabi, *al-Fûtûhat*, 433:468

[89] Lihat Ibn Arabi, *Fusûs*, 49, 121.

yang akan dicapai oleh manusia ketika memanfaatkan potensi ketuhanan pada dirinya, idealita itu akan dicapai dengan upaya kesufian dengan melewati beberapa *maqam* (tingkatan-tingkatan), jamaknya *maqâmât*. Dalam perjalanan melalui tingkat-tingkat kerohanian itu seorang Sufi akan mengalami berbagai keadaan batin (*hâl*) jamaknya *ahwâl*.

Seperti yang difahami oleh al-Qushairî (w. 465 H) dan beberapa teoritikus tasawuf lainnya, *maqâmât* adalah hasil dari usaha (*makâsib*) sedangkan *aḥwâl* adalah anugrah (*mawâhib*).[90] Ibn Arabi kelihatannya mempunyai pandangan yang sama dengan pandangan diatas, hanya dalam menghitung maqamat yang harus ditempuh oleh seorang Sufi berbeda dengan para teoritikus lain. Dalam *al-futûhat al-makkiyah*, Ibn arabi menyebutkan 60 maqam. Dalam menempuh maqamat itu sufi senantiasa melakukan bermacam-macam ibadah, mujahadah dan kontemplasi yang sesuai dengan ajaran agama, sehingga satu demi satu maqamat itu dapat dilaluinya.[91]

Tentang maqamat dan ahwal, dapat dibandingkan dengan pendapat berikut ini. Adapun Tingkatan maqam menurut Abu Nashr As-Sarraj dapat di sebutkan sebagai berikut:

a. Tingkatan Taubat (*At-Taubah*)
b. Tingkatan pemeliharaan diri dari perbuatan yang haram dan yang makruh, serta yang syubhat (*Al-Warâ'*)

---

[90] Abd al-Karîm al-Qushairî, *al-Risâlah al-Qushairiyah* (Kairo: Mustafa al-Bâbi al-Halabî, 1959), 34.

[91] Uraian tentang *maqâmât* ini secara rinci dapat dilihat di Ibn Arabi, *al-Fûtûhat*, 2 : 139-380.

c. Tingkatan meninggalkan kesenangan dunia (*Az-Zuhdu*)
d. Tingkatan memfakirkan diri (*Al-Faqru*)
e. Tingkatan sabar (*As-shabru*)
f. Tingkatan tawakkal (*At-Tawakkul*)
g. Tingkatan kerelaan (*Ar-Ridha*)

Sedangkan Mengenai tingkatan hal (*Al-Aḥ wal*) menurut Abu Nash As-sarraj, dapat di kemukakan Sebagai berikut:

a. Tingkatan pengawasan diri (*Al-Murâqabah*)
b. Tingkat kedekatan atau kehadiran diri (*Al-Qurbu*)
c. Tingkatan cinta (*Al-Mahabbah*)
d. Tingkatan takut (*Al-Khauf*)
e. Tingkatan harapan (*Ar-Rajâ'*)
f. Tingkatan kerinduan (*Asy-Syauq*)
g. Tingkatan kejinakan atau senang mendekat kepada perintah Allah (*Al-Unsu*)
h. Tingkat ketenangan jiwa (*Al-itmi'nân*)
i. Tingkat perenungan (*Al-Musyâhadah*)
j. Tingkat kepastian (*Al-Yaqîn*)

Setelah maqam-maqam itu dilalui, maka sampailah seorang Shufi pada tahap-tahap puncak yang dicapai dalam perjalanan spiritualnya yaitu maqam *ma'rifat* dan *mahabbah*. Ma'rifat dimulai dengan mengenal dan menyadari jati dirinya sendiri. Dengan mengenal dirinya niscaya sufi akan kenal dan sadar terhadap Tuhannya.[92] Hal ini dijelaskan oleh Nabi saw. Dalam hadistnya :

من عرف نفسه فقد عرف ربه

[92] Ibn Arabi, *Fusûs*, 125.

"Barang siapa mengenal dirinya niscaya dia akan mengenal Tuhannya."

Mengenai kesempurnaan ma'rifat, Ibn Arabi mengatakan bahwa kesempurnaan ma'rifat ialah dengan mengetahui tujuh obyek pengetahuan yaitu : (1) Mengetahui *asma* Ilahi; (2) Mengetahui *tajalli Ilahi;* (3) Mengetahui *taklif* Tuhan; (4) Mengetahui kesempurnaan dan kekurangan wujud alam semesta alam; (5) Mengetahui diri sendiri; (6) Mengetahui alam akhirat; (7) Mengetahui sebab dan obat penyakit batin.[93] Dengan mengetahui tujuh obyek tersebut sampailah sufi kepada taraf ma'rifat yang sempurna.

Ma'rifat menimbulkan *mahabbah* (cinta). Cinta merupakan puncak dari *maqâmât* yang ditempuh oleh sufi. Disini bertemu antara kehendak Tuhan dan kehendak insan. Kehendak Tuhan ialah kerinduan-Nya untuk ber*tajalli* pada alam hingga sampai pada sosok insan kamil, yang mampu memantulkan keseluruhan citra Tuhan. Sedangkan kehendak insan ialah kembali ke sensasi yang sebenarnya, yakni wujud mutlak, dengan jalan menempuh tata cara kesufian hingga sampai pada derajat insan kamil.

E. Wahdat al-Wujud dan *Wahdat al-Syuhûd*

Konsepsi *al-Wahdat al-Syuhûd* merupakan ajaran tasawuf yang mirip dengan paham *al-wahdat al-wujûd* oleh karenanya sebagian pengamat berpendapat bahwa doktrin ini mendapat pengaruh dari Ibn Arabi. Ajaran ini adalah karya mistis dari Umar Ibn Al-Faridh (w.632

[93] Ibn Arabi, *al-Fûtûhat*, 2:229-310.

H). Sebelum berkutat dalam ajaran tasawuf, ia lebih dulu mempelajari hadis secara mendalam, tetapi karena dibesarkan dan dididik dalam suasana keluarga zahid, maka kemudian ia mengkhususkan diri untuk hidup sufistik. Pengalaman-pengalaman spiritualnya, dituangkan dalam bentuk puisi yang pada umumnya bertemakan cinta Ilahi (*al-mahabbah al-Ilâhiyah*). Sebagai seorang penyair sufi, ia gemar mengembara dan pernah mukim di Mekah selama lima belas tahun. Ia meninggal di Mesir dan makamnya di al-Qarafa tetap terpelihara dengan baik hingga sekarang.[94]

Menurut ibn al-Faridh, tasawuf bukanlah sekedar ilmu agama dan bukan pula sekedar amal ibadah untuk mendekatkan diri kepada Allah dan tidak saja sekedar ma'rifat, tetapi tasawuf adalah ilmu dan amal serta ma'rifat sekaligus. Kemampuan mengartikulasikan tasawuf seperti ini, katanya hanya mungkin dicapai melalui wasilah yang akan membantu seseorang untuk mencapai hakikat ilmu dan amal. Pada kesempatan lain ia menegaskan, tasawuf bertolak dari dua unsure, yakni : pertama, melalui *Kasyf* dan *ilham*, dan kedua, melalui amal *riadhah* dan *mujahadah*. Puncak dari dua dasar ini adalah *mukasyafah* dan *musyahadah*.

Pengalaman dirinya dalam beribadah, menjauhkan diri dari yang tidak baik, puasa, menghidupkan malam dengan beribadah, wirid terus-menerus, *wara'*, *qana'ah* dan *zuhud* merupakan susunan *al-maqomat* yang dilalui oleh Ibn al-Faridh satu persatu. Ia selalu berusaha untuk melepaskan diri dari pengaruh kehidupan duniawi, usaha

---

[94] http://juarabegahalqadir.blogspot.com/2012/04/tasawuf-wahdatul-wujud.html. diunduh tanggal 02 Nopember 2014

ini dirasakannya sebagai kebahagiaan yang tinggi nilainya dalam membina cinta Ilahi, melalui suluk yang berkesinambungan sampai batas kesanggupan terakhir.

Memaknai beribadah, puasa bukanlah hanya menahan diri pada siang hari serta beribadah pada malamnya, tetapi puasa itu baginya adalah cinta yang membawa dirinya menyatu dengan yang dicintainya. Dengan demikian, puasa baginya adalah seluruh umurnya, seluruh umurnya adalah untuk berpuasa. Karena didalamnya terdapat sebuah bukti akan adanya cinta.

Dalam perjalanan tasawufnya, Ibn al-Faridh di kenal sebagai orang yang memiliki kepekaan perasaan yang sangat mendalam. Apabila ia melihat sesuatu yang indah, maka keindahan itu akan langsung dilihat dan dirasakannya. Bahkan, dalam usahanya untuk mengenal dirinya sebagai seorang sufi, ia mencari dirinya melalui penghayatan perasaan, sehingga ia menemukan dirinya sebagai sesuatu yang lain. Sehubungan dengan hal ini, diceritakan, bahwa pada suatu hari ia berjalan-jalan di pusat kota Kairo, ia bertemu dengan sepasukan tentara yang sedang bermain gendang sambil bernyanyi yang syair lagunya sebagai berikut.

Wahai Tuhan, kami "berdialog" mengharap kontak langsung dengan-Mu. Tuhan, jangan biarkan kami terlelap dalam buaian lamunan. Tuhan, kami percaya "dialog" kami tiada sia-sia, karena kami di sisi-Mu selalu dan dalam perhatian-Mu. Cinta Ibn al-Faridh berpadu dalam keindahan, terarah khusus kepada pencipta keindahan itu, yakni Allah yang terus bergerak dalam jiwa dan selalu menjadi dambaan kalbu. Desakan cinta dan rindu menjadi daya tarik yang selalu

mendesak al-Faridh untuk berusaha dekat dan semakin dekat dengan-Nya. Melalui cinta Ilahi, ia merasa sangat dekat dengan Tuhan dan karenanya ia mengatakan, bahwa keagungan kasihnya kepada Tuhan tiada kasih lain yang dapat mengimbanginya. Ia bersenandung dalam lanjutan syairnya:

> "Tiada arti semua cinta dibanding dengan keasyikan cintaku. Semua orang bercinta adalah prajuritku, Akulah pengambil keputusan dalam hal cinta, segenap anak muda yang tercinta akulah komandannya, dan aku tidak bertanggung jawab terhadap remaja yang linglung, aku menguasai teknik bercinta yang jaminan mutu, dan orang yang tidak mengerti cinta adalah orang dungu".

Oleh karena karya-karyanya banyak yang bertemakan cinta, ia digelari sebagai "*Sulthan al-Asyiqin*" atau si Raja cinta. Melalui latihan dan konsentrasi batin yang teratur, maka cintanya kepada Allah semakin mendalam dan semakin menguasai segenap relung kalbunya sehingga ia dapat merasakan getaran cahaya Tuhan dan akhirnya yang ia rasakan dan ia lihat hanya satu yakni Tang esa. Situasi mistis yang demikian itu disebut *wahdat as-syuhud.*

Kesatuan dalam terminology Ibn al-Faridh bukan penyatuan dua wujud, yaitu penyatuan dalam arti dalam persaksian (penglihatan) hanya satu, yakni Wujud yang Maha Esa. Pluralitas yang tadinya nampak menjadi lenyap sehingga segala sesuatu nampaknya satu kesatuan karena ia telah mampu "menghadirkan" Tuhan dalam dirinya melalui tajalliyatnya Ilahi. Menurut pemahaman Musthafa Helmi, tajalli dalam konsep Ibn

al-Faridh ada dua segi, yaitu: pertama, tajalli secara zhahir yakni melihat Yang Esa pada yang aneka; yang kedua, tajalli secara batin, yakni melihat yang aneka pada yang Esa. Dengan kata lain, barangkali dapat dianalogikan dengan makro dan mikro. Dengan memperhatikan makro kosmos dapat "melihat" mikro kosmos dan sebaliknya. Kepiawaian yang demikian dimungkinkan karena fanaya yang asyik mencinta ke dalam yang dicinta sehingga ia tenggelam dalam kemanunggalan dan tidak merasakan serta tidak melihat (*syuhud*) Sesuatu selain Allah yang maha tunggal.

Dalam kumpulan syairnya al-Diwan, ia melukiskan proses awal dari fana adalah melihat tuhan secara jelas dan pasti dalam setiap benda yang ia lihat. Bahkan dalam setiap pandangannya kearah mana saja, yang ia lihat hanya tuhan. Pengalaman yang demikian menyebabkan ibn al-Faridh merasa satu dengan yang ia cintai. Dengan sinarnya kekuanku, kata ibn al-Faridh, maka ia menyongsongku disana. Pada saat ia sadar dari fananya, yang tinggal dalam jiwa dan penghayatan hanyalah sang kekasih, yakni Allah. Inilah yang ia maksud dengan melalui fana Ia mengalami kesatuan dengan Allah dan kemudian merasakan cinta yang sejati. Kefanaan bukan keleburan wujud jasmaninya, tetapi kefanaan dari kesadaran dan kemauan serta penanggapan indra keakuannya. Demikian juga dengan penyatuan didalam Tuhan adalah searti dengan tersingkapnya tabir penghalang sehingga zat yang mutlak hadir dalam mata hatinya. Situasi yang demikian bukanlah Sesutu yang tidak mungkin karena si penyair (ibn al-Faridh) sedang dalam kondisi spiritual yang mistis. Dengan demikian semakin jelas terlihat,

bahwa konsep *wahdat as-syuhud* ini berbeda dari doktrin al-hulul. Sebab, dalam konsep ini penyatuan itu bukan pada subtansi manusia yang melebur ke dalam zat Tuhan, tetapi fananya seluruh yang ada dari kesadaran dan penglihatan sehingga yang nampak ada hanyalah zat Allah yang Esa dan karenanya disebut wahdat as-syuhud bukan wahdat al- wujud. Menurut Ibn al-Faridh, bagi mereka yang sudah menemukan cinta Ilahi yang sejati, wahdat as-syuhud ini dapat di alami dalam keadaan sadar (al-mahwu) dan atau dalam situasi sakr.

Apabila dikonfirmasikan dengan ayat-ayat al-Quran, ternyata mencintai Allah merupakan buah dari keimanan dan ketaqwaan, "... Adapun orang-orang yang beriman amat sangat cintanya kepada allah ..." (Q.S. al-Baqarah : 165). Cinta dapat mengurangi beban dosa sehingga akan melapangkan kehidupan, "... jika kamu benar-benar mencintai Allah, ikutilah aku, niscaya Allah mengasihimu dan mengampuni dosamu ..." (Q.S. 3 : 31).

Dengan demikian dapatlah dicapai sebuah kesepahaman, bahwa pemaknaan wahdat al-wujud, dalam konsep ibn al-Farid, merupakan tajalliyat Tuhan dalam alam semesta atau perwujudan emanasi Tuhan, sedangkan *Wahdat al-Syuhûd* adalah penglihatan seorang shufi dalam rasa batinnya karena telah mencapai tataran ma'rifah dan bahkan mahabbah. Dalam rasa, ketika mencapai puncak mahabbah inilah yang nampak (*syuhud*) hanyalah Allah, sedangkan yang lainnya tiada. Paham ini sama dengan ajaran *wahdat al-wujud* pada taraf capaian ma'rifat insan kamil.

III

KONSEP MANUNGGALING KAWULO GUSTI RADEN NGABEHI RONGGOWARSITO

A. Biografi Raden Ngabehi Ronggowarsito

1. Latar Belakang Sosio Kultural

Pernyebaran agama Islam di pulau Jawa segera diikuti dengan mengalirnya kepustakaan Islam, baik yang tersurat dalam bahasa dan huruf Arab, atau yang telah digubah dalam bahasa Melayu.[95] Mengalirnya kepustakaan agama Islam ternyata dengan cepat mempengaruhi perkembangan dan tradisi kepustakaan Jawa. Lebih-lebih setelah berdirinya kerajaan Demak di daerah pesisir utara Jawa Tengah.[96] Berdirinya kerajaan Demak yang kemudian yang berhasil menggantikan kedudukan kerajaan Majapahit, menguasai pulau Jawa, dengan bantuan dan dukungan guru-guru pesantren yang terkenal dengan sebutan para wali pulau Jawa, mempercepat proses tersebarnya literatur Islam ke

---

[95] Poerbatjaraka & Tadjan Hadiwidjaja. *Kepustakaan Jawa* (Jakarta : Jambatan, 1952), 123. Kerajaan Demak didirikan oleh R. Patah, akhir abad ke-15 hingga 1549. lihat Y.Achdiyati S, *Sejarah Peradaban Manusia : Zaman Demak dan Pajang* (Jakarta : Multi Guno, 1988), 15-20.

[96] Kerajaan Demak didirikan oleh R. Patah, akhir abad ke-15 hingga 1549. lihat Y.Achdiyati S, *Sejarah Peradaban Manusia : Zaman Demak dan Pajang* (Jakarta : Multi Guno, 1988), 15-20.

dalam tradisi Jawa. Pengaruh kepustkaan Islam menimbulkan jenis kepustakaan Jawa yang isinya mempertemukan tradisi Jawa dengan hal-hal keislaman,[97] terutama sisi tasawufnya.

Jenis kepustakaan Jawa yang isinya mempertemukan ajaran Islam dengan tradisi Jawa berbentuk *Primbon, Serat Suluk* dan *Wirid.* Kepustakaan Jawa yang memuat ajaran-ajaran Islam dapat disebut kepustakaan Islam kejawen.

Perkembangan agama Islam dari daerah pesisir menuju daerah pedalaman dan berdirinya kerajaan Mataram, ternyata semakin menumbuh-suburkan perkembangan kepustakaan Islam kejawen. Kalangan istana sendiri kelihatan sangat berkepentingan untuk mempertemukan tradisisi Jawa dengan unsur-unsur ajaran Islam. Pada masa pemerintahan Panembahan Seda Krapyak (1601-1613), muncul berbagai *Serat Suluk* yang mempertemukan tradisi Jawa dengan ajaran mistik Islam. Seperti hal nya *Serat Suluk Wujil* yang berisi wejangan mistik Sunan Bonang kepada Wujil yang disebut sebagai seorang bekas budak Raja Majapahit, dan *Serat Suluk Malang Sumirang* yang diyakini disusun oleh Sunan Panggung, berisi ajaran tasawuf yang bertentangan dengan ajaran para wali, sehingga dia mendapat hukuman bakar.[98]

Sultan Agung (1613-1645) menjalankan politik, dengan cara mempertemukan tradisi Jawa dengan Islam. Politik ini dengan sedirinya semakin menyuburkan

---

[97] Poerbatjaraka, *Kepustakaan*, 123
[98] Ibid, 107-109.

pertumbuhan kepustakaan mistik Islam kejawen.[99] Penyusunan perhitungan tahun Jawa yang disesuaikan dengan tahun Hijriyah sebagai ganti tahun Saka, merupakan dorongan langsung dalam rangka usaha islamisasi kebudayaan dan kepustakaan Jawa. Pada awalnya, tahun Saka menggunakan dasar perhitungan Matahari atau disebut dengan *Suryasengkala* dimana tahun pertama Saka sama dengan 78 Masehi, perhitungan semacam ini berlaku di kepustakaan Jawa zaman Hindu-Budha (Jawa pra Islam) dan khususnya sebelum masa Sultan Agung. Setelah masuk zaman kerajaan Islam terjadilah kekacauan dalam perhitungan angka tahun antara Hijriyah dan Saka, disatu sisi masyarakat Jawa mempertahankan *Suryasengkala*, sedangkan di sisi lain kaum santri menggunakan Hijriyah, hal ini berpengaruh terhadap agenda kerajaan dan kepustakaan Mataram masa itu, maka dibuatlah perhitungan baru dengan mensitesakan kedua perhitungan tahun tesebut. Tahun Saka yang dimulai dengan 78 Masehi tetap dipertahankan, sedangkan perhitungan tanggal dan bulan selanjutnya mengikuti

---

[99] Dalam Kebudayaan priyayi-kebudayaan Jawa yang berpusat di istana – nilai politik atau kekuasaan menjadi standar focus penilaian. Segala diukur dan dinilai bagi kepentingan dan kewibawaan Sang Raja beserta golongan priyayi yang ada di belakangnya. Bahkan agama sekalipun juga dinilai dari kacamata kepentingan politik ini. Misalnya agama Hindu dab Nudha oleh pengarang Negara Kertagama disinkretiskan menjadi agama Siwa-Budha. Sinkretisme ini terjadi juga antara ajaran Islam dengan tradisi Jawa, sebab kedudukan kejawen yang sinkretis sangat strategis bagi pengawinan (pencarian titik temu) antara kebudayaan jawa berpusat diistana dengan kebudayaan Islam yang berpusat di pesantren-pesantren. Sehingga diharapkkan perbedaan paham antara kedua kelompok kekuatan itu dapat diredam.

hitungan yang disebut dengan *Cendrasengkala.*[100] Karena *Candrasengkala* ini mengikuti perhitungan tahun bulan, maka setelah masa Sultan Agung perbandingan antara tahun Saka dengan tahun Masehi, tidak lagi 78 tahun, secara pasti akan terus menyusut.[101]

Literatur yang dianggap mendorong berpadunya ajaran tasawuf Islam dengan Hindu-Budha, zaman Sultan Agung adalah Serat Sastra Gending. Manuskrip

---

[100] Perkenan Sri Sultan Agung yang demikian itu bertepatan dengan tahun Suryasengkala 1509 diperhitungkan dengan perhitungan tahun Candrasengkala terdapatlah tahun 1555 bertepatan dengan tahun Aip, setahun berikutnya tahun Ehe 1556 (cerita ini dikutip dari buku *Paramayoga dan Pustaka Rajapurwa* karangan R. Ng. Ronggowarsito) lihat dalam : R. Bratakesawa, *Keterangan Candrasengkala*, Alih Aksara T.W.K. Hadisoeprapta. (Jakarta : Depdikbud, 1980) 22-23.

[101] Menurut kitab *Paramayoga dan Pustaka Raja* Purwa diatas, jika ada batang kuna yang ditemukan dengan tanggal bertahun (sebelum zaman Mataram, biasanya tahun Suryasengkala), jika hendak dicocokkan dengan yang tertera dalam babad-babad tahun Jawa (yang biasanya dengan Candrasengkala), harus diperhitungkan : ditambah untuk 100 tahun Surya sama dengan 103 tahun Candra. *Ibid.*

Sedangkan penyusutan selisih tahun masehi dengan tahun Jawa (Candrasengkala) dapat dilihat contoh pada perbandingan berikut : (1) Kelahiran Ronggowarsito 1728 (1802M) selisih 74 th ; (2) Ronggowarsito pergi ke pondok 1740 (1813M) selisih 73 th ; (3) Ronggowarsito meninggal 1802 (1873 M) selisih 71 th ; (4) Tahun 1850 (1920) selisih 70 th ; (5) Tahun 1860 (1930M) selisih 70 th dan (6) Tahun 1932 (1999M0 selisih 67 th dan sebagainya. Menurut kitab *Paramayoga dan Pustaka Raja* Purwa diatas, jika ada batang kuna yang ditemukan dengan tanggal bertahun (sebelum zaman Mataram, biasanya tahun Suryasengkala), jika hendak dicocokkan dengan yang tertera dalam babad-babad tahun Jawa (yang biasanya dengan Candrasengkala), harus diperhitungkan : ditambah untuk 100 tahun Surya sama dengan 103 tahun Candra. *Ibid.*

berbentuk sastra Suluk ini disinyalir merupakan ajaran Sultan Agung sendiri sebab di dalamnya dimuat seratan bahwa naskah ini merupakan ajaran Kanjeng Sultan Agung ing Matawis (Mataram). Isi dari ajaran Sastra Gending adalah upaya menyatukan antara yang batin (*sastra*) dengan yang dhahir (*gending*), keharmonisan lahir batin akan membuat seseorang hidup dalam keserasian dan kedamaian, sebagaimana serasinya sastra dan gending dalam seni gamelan Jawa. Sastra-Gending juga mengajarkan berpadunya antara Tuhan (sisi batin/sastra) denga manusia (dlahir/gending), perpaduan itu ada pada ajaran Islam (martabat-martabat emanasi Tuhan), ada dalam ajaran Jawa (cerminan *hanacaraka - datasawala – padajayanya – magabathanga*) keempatnya merupakan gambaran cerminan Tuhan pada manusia, dan ada pada ajaran Hindu terdapat konsep terjelmanya Tuhan (Bathara) dalam diri manusia, seperti Hyang Wisnu pada Sri Kresna, Hyang Maha Dewa pada Bathara Guru. Keserasian antar agama menjadi syarat tenteram dan damainya negara Mataram.

Pada masa Kartasura (1680-1744), makin bermunculan literarur Islam kejawen yang mempertemukan tradisi Jawa dengan unsur-unsur keislaman. Misalnya, karya gubahan dari *Hikayat Amir Hamzah* yang terdapat dalam literature Melayu, digubah menjadi *Serat Menak* dalam bahasa Jawa bersekar macapat. Terbit pula *Serat Kandha* yang isinya mempertemukan mitologi dari dewa-dewa Hindu dengan riwayat Nabi-nabi dalam Islam. Serta banyak

lagi serat lain seperti *Serat Manikmaya, Serat Yusup, Ushulbiyah* dan *Serat Ambiya.*[102]

Pada masa Surakarta tepatnya tahun 1744, pertumbuhan kepustakaan Islam kejawen mengalami masa kegemilangan. terutama sesudah kerajaan dipecah menjadi tiga yaitu Surakarta, Yogyakarta dan Mangkunegara. Sedangkan kekuasaan politik dirampas oleh Belanda, pasca perjanjian Giyanti, sehingga potensi politik tidak mendapatkan saluran yang memadai, maka seluruh perhatian dan kegiatan istana diarahkan untuk mengembangkan kebudayaan rohani. Kegiatan ini menghasilkan perkembaangan yang demikian pesat bidang kesusasteraan, sehingga para peninjau Barat seperti G.W.J Drewes menilai masa itu sebagai masa *renaissance of modern Javanese letters*, yaitu masa pencerahan kepustakaan jawa baru. Kebangkitan Kepustakaan Jawa berlangsung selama 125 tahun, dari tahun 1757 sampai tahun 1873 (berakhir dengan wafatnya pujangga Ronggowarsito), atau bahkan sampai tahun 1881 (berakhir dengan wafatnya Mangkunegara IV).[103]

Perkembangan dan munculnya karya-karya baru ini di dapat dengan berbagai cara, antara lain: dengan mengubah kitab-kitab jawa kuno kedalam bahasa jawa baru, Kemudian diikuti juga dengan penyusunan karya-karya baru yang memanfaatkan perbendaharaan yang terdapat dalam kepustakaan Islam. Ada juga dengan

---

[102] Simuh, *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita* (Jakarta : UI Press, 188), 25.

[103] Ibid, 25. Mengutip G.W.J. Drewes, "Ronggowarsito The Pustaka Raja Madya and The Wayang Madya", Orient Extremus (Th. XXI, Desember, 1974), 199.

cara mengolah unsur-unsur ajaran Islam yang terdapat dalam kepustakaan Melayu atau mengambil dari kepustakaan yang berkembang di daerah pesisir, seperti Gresik, Surabaya dan sebagainya. Kemudian bahasanya diperhalus dalam gubahan-gubahan pujangga istana.[104]

Menurut Soemarno P. Wirjanto, pada masa keemasan sastra jawa tersebut,terdapat kurang lebih 20 orang pujangga yang menulis karya "*sastra besar*". Diantaranya yang menonjol adalah pujangga Yosodipura I dan Yosodipura II. Keduanya pujangga Surakarta yang tercatat memiliki 12 karya besar, antara lain *Serat Dewa Rutji Darwa*, *Serat Menak*, *Serat Tajassulatin*, *Serat Cebolek*, *Serat Giyanti*, *Serat Ambiya yosodipuran* dan banyak lagi karyanya dalam bentuk manuskrip. Sulit dibedakan karya kedua tokoh ini, karena keduanya berada pada masa aktifitas secara bersamaan yang cukup lama.[105]

Tokoh yang lain yang berkarya pada masa ini adalah Paku Buwono IV yang terkenal dengan karyanya *Serat Wulangreh*, Mangkunegoro IV penulis *serat Wedhatama*, Sindusastra penulis *Serat Arjuno Sosrobahu* dan lain-lainnya.[106] Namun yang paling terkenal dan sekaligus terbesar dengan karyanya yang paling banyak adalah penutup pujangga kerajaan Surakarta yaitu R. Ng. Rongowarsito.

---

[104] Poerbatjaraka, *Kepustakaan*, 52.

[105] Poerbatjaraka menyatakan : yang betul-betul harus dipandang sebagai pembangun kepustakaan Jawa pada awal zaman Surakarta ialah kedua orang besar yaakni Kyai Yosodipuro I dan II (ayah dan anak). Adapun Yosodiuro II kemudian bernama Raden Tumenggung Sastranegaga.

[106] Ibid, 2.

2. Biografi R.Ng. Ronggowarsito

Nama kecil R.Ng. Ronggowarsito ialah Bagus Burham.[107] Dilahirkan pada hari Senin Legi, tanggal 10 Dhulqo'dah tahun Be, 1728 tahun Saka atau 15 Maret 1802 di kampung Yosodipuran Surakarta. Putra dari mas Pajangswara yang berpangkat Jajar, kemudian naik menjadi juru tulis Kadipaten Anom kraton Surakarta dengan nama R. Ng. Ronggowarsito II. Sedangkan gelar Ronggowarsito I adalah gelar kakeknya, yang biasa disebut juga Yosodipura II. Dari pihak ayahnya Bagus Burham merupakan keturunan ke-13 dari Sultan Hadiwijaya Raja Pajang (Joko Tingkir), sedang dari pihak ibu merupakan keturunan ke-11 dari Sultan Trenggono di Demak.[108]

Baik dari garis keturunan ayah maupun ibu, Bagus Burham adalah keturunan Pujangga. Kakek buyut dari pihak ayah adalah R.Ng. Yosodipuro I, Pujangga kraton

---

[107] Secara linguistik dapat dirunut bahwa bunyi nasal dental (n) dapat bergeser secara vertiksal menjadi bunyi nasal labial (m). selanjutnya, bunyi (n) apabila berdekatan dengan bunyi (b) maka secara alofonik dapat bergeser menjadi bunyi (m). berdasarkan ketentuan ini, maka kata *Burham* dapat bergeser menjadi *Burhan* (bahasa Arab) yang mempunyai makna "bunyi nyata"

[108] Menurut silsilah keluarga (disimpan oleh Siswowarsito), garis dari ayah : Sultan Hadiwijaya (Pajang), Sultan Prabuwijaya (Pajang), Pangeran Mas (Pajang), Pangeran Wirasewadja (Kajoran), P. Wiroatmadja (Kajoran), Pangeran Wirasewadja (Kajoran), P.Danoepati (Serang), P.Danoepaja (Cengkal Sewu), R.T. Sastranegara atau R.Ng. Jasadipoera II (Surakarta), Ronggowarsito II, Ronggowarsito III ; Sedangkan dari garis ibu : Sultan Trenggana (Bintara), P.T. Mangkurat, P.Karanggayam I, P. Karanggayam II, R.T. Wangsabaya (Kartasura), Kyai Ageng Wangsabaya II, Kyai Ageng Wangsa Taruna (Palar), Kyai Ageng Najamanggala (Palar), K. Ag. Najatruna I (Palar), R. Ng. Sudirja I (Palar), R. Ng. Ronggowarsito III.

Surakarta, pengarang *Serat Romo, Serat Cabolek, Dewa Ruci, Babad Pakepung, Babad Palihan Nagari* dan lain-lainnya, dan dari pihak ibu ia keturunan pujangga kraton Pajang, yaitu Karanggayam, pengarang kitab *Niti Sruti.*[109]

Pada masa kecil, Hagus Burham diasuh oleh kakeknya R.Ng. Yosodipuro II (w. 1844) yang berpangkat Tumenggung dengan gelar R. Sastronegoro. Jasa kakeknya ini dalam usaha mengubah kitab-kitab dari bahasa Jawa kuno kedalam bahasa Jawa baru sangat besar. Bahkan bersama dengan dua sastrawan lain Ronggosutrasno dan Sastrodipuro (setelah naik haji ke Mekkah lalu bernama H.Ahmad Ilhar) menyusun *Serat Suluk Centhini* atau *Suluk Tambangraras* yaitu karya raksasa 12 jilid yang hampir merupakan ensiklopedi ilmu kejawen, mengandung berbagai informasi tentang budaya Jawa, tradisi, pranata sosial, kehidupan keseharian dan sebagainya, termasuk pokok-pokok ajaran mistik Islam kejawen.[110] Sedangkan ayahnya Ronggowarsito II yang menjabat Panewu- Carik Kadipaten Anom (Penasehat -Sekretaris) Paku Buwono VI dibunuh oleh Belanda di Batavia dan jenazahnya dihanyutkan di sungai luar Batang, sehingga disebut "*Sedo Luar Batang*", karena dituduh memberontak. Sedangkan Pakubuwana VI diasingkan ke Ambon.[111] Tuduhan Pemberontakan ini dikaitkan dengan gerakan Jihad Pangeran Dipanegara (1825-1836) melawan

---

[109] Karkono Partokusumo, *Menelusuri Karya Kefilsafatan Pujangga Ronggowarsito*, naskah (Yogyakarta : Yayasan Ilmu Pengetahuan dan Kebudayaan "Panunggalan" Lembaga Javanologi, 1983), 3.

[110] Poerbatjaraka, *Kepustakaan*, 65.

[111] Wirjanto, *R.Ng. Ronggowarsito III*,3

Kolonial Belanda yang didukung oleh beberapa elit politik Surakarta, diantaranya Pakubuwana VI dan Ronggowarsito II.

Bagus Burham tidak pernah mendapat pendidikan formal sejak kecil. Sehari-hari ia diasuh olek ki Tanujaya yang ahli dalam ilmu tentang mistis Jawa dan supranatural (makhluk halus). Ketika menginjak usia 12 tahun yaitu pada tahun 1740 Saka atau 1813 M, Bagus Burham balajar pada Kyai Imam Besari di Pondok Pesantren Gebang Tinatar, Tegalsari, Ponorogo. Kanjeng Kyai Imam Besari (Kyai Ageng Kasan Besari) adalah putera menantu Sinuhun Paku Buwono IV dan teman seperguruan R. Ng. Yosodipuro II (kakek Bagus Burham).[112] Beliau adalah cucu buyut dari Kyai Muhammad Besari yang pernah menolong Sinuhun Pakubuwana II, ketika negara Kartasura diserang besar-besaran oleh Sunan Kuning bersekutu dengan pasukan China (*Geger Pacinan*) pada pertengahan abad ke-18, hingga melarikan diri ke Ponorogo. Dari pesantren ini kekuatan Pakubuwana II dibangun kembali dan berhasil mengusir pasukan China dan membunuh Sunan Kuning.

Dalam *Babad* diceriterakan bahwa Ronggowarsito tampak kurang tekun dalam mengaji dan mempelajari bahasa Arab. Hal ini memang tampak nantinya dalam cara mengungkapkan unsur-unsur keislaman dalam karya-karyanya. Namun demikian suasana kehidupan keagamaan dalam pesantren Tegalsari, tampak berpengaruh besar bagi kepribadian dan alam pikiran Ronggowarsito.

---

[112] Anjar Any, *R. Ng. Ronggowarsito : Apa yang Terjadi ?* (Semarang : Aneka Ilmu, 1990), 11 ; lihat juga Mulyanto, *Biografi*, 39.

Pada tahun 1815 M, setelah keluar dari pesantren, Bagus Burham diabdikan oleh kakeknya pada Gusti Pangeran (G.P.) Buminoto untuk berguru berbagai ilmu, *jaya kawijayan, kadigdayan, kanuragan dan tata pemerintahan*. Mengingat usia dan tigkat ilmu yang dimiliki cukup memadai, maka Bagus Burham diabdikan kepada Sunan Paku Buwono IV sebagai magangan *abdi dalem*.[113]

Pada tahun 1819 (atau 1747 Saka, dengan *Candra sengkala Amuji Pandhitaning Ratu*), Bagus Burham diresmikan sebagai *Abdi Dalem* carik Kepatihan, dengan nama Rangga Pujaganom. Dua tahun kemudian diangkat menjadi Mantri Carik Kadipaten Anom dengan nama Mas Ngabehi Sarataka. Tidak lama setelah itu menikah dengan putri Bupati Kediri, R.A. Gombak Beberapa bulan setelah perkawinan dia berkelana menambah pengetahuan. Diantaranya kepada Kyai Tunggul Wulung di Desa Ngadiluweh, Surabaya. Setelah itu berguru kepada Ajar Kyai Wirakarta di Desa Ragajampi. Dan dilanjutkan ke Bali dan berguru kepada Ajar Kyai Sidolaku di desa Pancak, Tabanan, Bali.[114]

Setelah kembali ke Surakarta, R. Ng. Sarataka dinaikkan pangkatnya menjadi Abdi Dalem Panewu Sedoso. Saat itu dia sudah mulai rajin menulis. Sekitar umur 30 tahun, oleh Paku Buwono VII, Mas Ngabehi Sarataka dinaikkan pangkatnya menjadi Panewu Carik Kadipaten Anom dengan nama R.Ng. Ronggowarsito. Setelah kakeknya meninggal, sekitar tahun 1845 M dia

[113] Mulyanto, *Biografi*, 40.
[114] Ibid, 41.

diangkat menjadi Kliwon Kadipaten Anom dan dinobatkan sebagai Pujangga Kraton Surakarta menggantikan kakeknya.

Pujangga *Raden Ngabehi Ranggawarsita*, yang selanjutnya bertempat tinggal di Pasar Kliwon, dalam kesempatan itu, selain menulis juga mengajar, banyak sekali siswa-siswanya yang terdiri orang-orang asing, seperti C.F Winter, Jonas Portier, CH Dowing, Jansen dan lainnya. Dengan CF.Winter, Ranggawarsita membantu menyusun kitab Paramasastra Jawa dengan judul ***Paramasastra Jawi***. Dengan Jonas Portier ia membantu penerbitan majalah ***Bramartani***, dalam kedudukannya sebagai redaktur majalah ini pada jaman PB VIII dirubah namanya menjadi **Juru Martani**. Namun pada jaman PB IX kembali dirubah menjadi Bramartani.

Setelah kakeknya RT. Sastranegara atau Yasadipura II wafat pada tanggal 21 April 1844, R.Ng. Ranggawarsita diangkat menjadi Kaliwon Kadipaten Anom dan menduduki jabatan sebagai Pujangga keraton Surakarta Hadiningrat pada tahun 1845.

Setelah menempati kedudukan sebagai pujangga inilah R. Ng. Roggowarsito semakin aktif menekuni pustaka-pustaka lama dalam kapujanggan. Di dalam perpustakaan kapujanggan terdapat banyak buku-buku kuno yang dulunya disusun oleh kembali oleh kakek buyutnya, Yosodipuro I, ketika sebelumnya kocar-kacir akibat geger Pacinan di Kartasura dan perpindahan kraton dari Kartasura ke Surakarta. Buku-buku kuno tersebut kemudian diterbitkan kembali oleh kakeknya Yosodipuro II. Dari sinilah Ronggowarsito semakin erat bersentuhan dengan pikiran-pikiran dan tradisi Jawa

lama, sehingga semakin tegas membentuk karakter intelektualnya, Jawa-Islam.

Ronggowarsito sangat rajin menulis kitab, baik itu dikarang sendiri maupun digubah dari kitab-kitab lama dengan dibumbuhi ide-idenya sendiri. Kitab-kitab itu berbentuk dongeng, sejarah, ilmu pengetahuan, norma kesusilaan, ramalan, hingga filsafat dan tasawuf. Jumlah karangan yang telah dibukukan menurut penelitian Mendikbud, Jakarta 1990 sekitar 57 buku. Namun menurut R.Tanoyo jumlah itu bisa lebih banyak lagi bila ditambah dengan naskah-naskah yang masih berupa tulisan tangan yang belum pernah diterbitkan.[115]

Karya-karyanya yang menyangkut filsafat Sufi terutama adalah *Serat Wirid Hidayah Jati*, didukung oleh karya lain yang berperan memperjelas pokok pikiran serat itu. Yaitu *Suluk Seloka Jiwa*, *Serat Wirit Ma'lumat Jati*, *Serat Pamoring Kawulo Gusti*, *Suluk Sukmolelono* dan *Serat Paramayoga*, dan sebagainya.

Ronggowarsito wafat pada tahun 1873, dimakamkan di Palar, kecamatan Trucuk, Kabupaten

---

[115] Nama-nama judul kitab karangan Ronggowarsito dapat dilihat di R.I. Mulyanto, *Biografi*, 49-51 Bandingkan dengan Anjar Any, *Ronggowarsito*, 117-119. Diantaranya disebutkan dalam *Wikipedia*, Karya sastra tulisan Ranggawarsita antara lain,, *Bambang Dwihastha* : cariyos Ringgit Purwa,*Bausastra Kawi* atau *Kamus Kawi – Jawa*, beserta C.F. Winter sr., *Sajarah Pandhawa lan Korawa : miturut Mahabharata*, beserta C.F. Winter sr. *Sapta dharma, Serat Aji Pamasa, Serat Candrarini, Serat Cemporet, Serat Jaka Lodang, Serat Jayengbaya, Serat Kalatidha, Serat Panitisastra, Serat Pandji Jayeng Tilam, Serat Paramasastra, Serat Paramayoga, Serat Pawarsakan, Serat Pustaka Raja, Suluk Saloka Jiwa, Serat Wedaraga, Serat Witaradya, Sri Kresna Barata, Wirid Hidayat Jati, Wirid Ma'lumat Jati, Serat Sabda Jati* . http://id.wikipedia.org/wiki/Rangga_Warsita

Klaten, berjejer dengnan makam ibu dan kakek-kakeknya. Makam tersebut hingga saat ini menjadi tempat ziarah orang-orang yang mengeramatkan sang pujangga. Dia meninggal pada masa pemerintahan Paku Buwono IX dengan pangkat Kliwon Kadipaten Anom.

Mengenai wafatnya Ranggawarsita banyak pendapat yang menganggapnya penuh misteri, sebab dia seperti tahu pasti kapan akan meninggal termasuk waktu dan harinya. Misteri Wafatnya Ranggawarsita dapat dirunut dalam kisah berikut: Pakubuwana IX naik takhta sejak tahun 1861. Ia adalah putra Pakubuwana VI yang dibuang ke Ambon tahun 1830 karena mendukung Pangeran Diponegoro. Konon, sebelum menangkap Pakubuwana VI, pihak Belanda lebih dulu menangkap juru tulis keraton, yaitu Mas Pajangswara untuk dimintai kesaksian. Meskipun disiksa sampai tewas, Pajangswara tetap diam tidak mau membocorkan hubungan Pakubuwana VI dengan Pangeran Dipanegara.

Meskipun demikian, Belanda tetap saja membuang Pakubuwana VI dengan alasan bahwa Pajangswara telah membocorkan semuanya. Fitnah inilah yang menyebabkan Pakubuwana IX kurang menyukai Ranggawarsita, yang tidak lain adalah putra Pajangswara. Hubungan Ranggawarsita dengan Belanda juga kurang baik. Meskipun ia memiliki sahabat dan murid seorang Indo bernama C.F. Winter, Sr., tetap saja gerak-geriknya diawasi Belanda. Ranggawarsita dianggap sebagai jurnalis berbahaya yang tulisan-tulisannya dapat membangkitkan semangat juang kaum pribumi. Karena suasana kerja yang semakin tegang, akibatnya Ranggawarsita pun keluar dari jabatan redaksi surat kabar Bramartani tahun 1870.

Ranggawarsita meninggal dunia secara misterius tanggal 24 Desember 187[illegible]. Anehnya, tanggal kematian tersebut justru terdapat dalam karya terakhirnya, yaitu *Serat Sabdajati* yang ia tulis sendiri. Hal ini menimbulkan dugaan kalau Ranggawarsita meninggal karena dihukum mati, sehingga ia bisa mengetahui dengan persis kapan hari kematiannya. Penulis yang berpendapat demikian adalah Suripan Sadi Hutomo (1979) dan Andjar Any (1979). Pendapat tersebut mendapat bantahan dari pihak elit keraton Kasunanan Surakarta yang berpendapat kalau Ranggawarsita adalah peramal ulung sehingga tidak aneh kalau ia dapat meramal hari kematiannya sendiri.[116]

Pada masa pemerintahan Paku Buwono XII, pada tanggal 17 April 1952 Ki Pujangga dinaikan pangkatnya menjadi Tumenggung (Anumerta) sebagai penghargaan atas jasa-jasanya. Presiden Soekarno menggelarinya

[116] Salah satu ramalan Ranggawarsita, disebut dalam Wikipedia, Ranggawarsita hidup pada masa penjajahan Belanda. Ia menyaksikan sendiri bagaimana penderitaan rakyat Jawa, terutama ketika program Tanam Paksa dijalankan pasca Perang Diponegoro. Dalam suasana serba memprihatinkan itu, Ranggawarsita meramalkan datangnya kemerdekaan, yaitu kelak pada tahun *Wiku Sapta Ngesthi Janma*. Kalimat yang terdiri atas empat kata tersebut terdapat dalam *Serat Jaka Lodang*, dan merupakan kalimat Suryasengkala yang jika ditafsirkan akan diperoleh angka 7-7-8-1. Pembacaan Suryasengkala adalah dibalik dari belakang ke depan, yaitu 187[illegible] Saka, yang bertepatan dengan 1945 Masehi, yaitu tahun kemerdekaan Republik Indonesia. Pengalaman pribadi Presiden Soekarno pada masa penjajahan adalah ketika berjumpa dengan para petani miskin yang tetap bersemangat di dalam penderitaan, karena mereka yakin pada kebenaran ramalan Ranggawarsita tentang datangnya kemerdekaan di kemudian hari. Lihat http://id.wikipedia.org/wiki/Ranggawarsita, diunduh 01 Nopember 2014

dengan Pujangga Rakyat. Sedangkan para sastrawan menggelarinya sebagai "Pujangga Penutup".[117]

B. Pengertian *Manunggaling kawula Gusti*

Konsep "*Manunggaling Kawulo-Gusti*" yang berkembang dalam literatur tasawuf Jawa-Islam (kejawen) bukanlah monopoli ajaran Ronggowarsito. Bahkan konsep ini diyakini telah ada sejak zaman Giripuro, yaitu pemerintahan Islam di Gresik sezaman dengan kerajaan Majapahit akhir. Ajaran-ajaran yang berhubungan dengan paham "*Manunggaling Kawulo Gusti*" ini dapat dirunut sejak zaman Wali Songo, yaitu ajaran yang mengadopsi sistem mistik Hindu dipadukan dengan Islam dalam *Suluk Syeh Siti Jenar dan Suluk Wali Sanga*. Meskipun dua naskah itu dicurigai ditulis pada zaman Mataram, namun paham dan ajarannya diyakini benar-benar telah berpengaruh pada zaman Walisanga. Sunan Bonang yang sangat tegas berpegang pada syariat menolak keras dan menuduhnya sebagai kesesatan dan kekafiran sehingga harus ditentang, penganutnya harus dihukum. Sikap Sunan Bonang itu tertuang dalam *Serat Syeh Bari.*[118] Pada zaman Demak terdapat kisah Sunan Panggung yang tertuang dalam kitab *Serat suluk Malang Sumirang*, zaman Pajang terdapat kisah Ki Babeluk, zaman Sultan Agung terdapat kisah Among Rogo (yang tertuang dalam kitab *Serat centhini*), yang kesemuanya itu merupakan *bibit-*

---

[117] Lihat Anjar Any, *Rongggowarsito*, 113-114.
[118] Schrieke, *Het Boek van Bonang*.

kawit (asal-muasal) paham *manunggaling kawulo-Gusti.*[119]

Kemudian dalam pemerintahan Amangkurat I hingga Paku Buwono II (Kartasura hingga Surakarta), adapula yang menggungkapkan kata-kata (dalam kondisi *shatahât)* mengaku sebagai Tuhan, yaitu Haji Mutamakkin dari desa Cebolek. Tetapi setelah kalah dalam perdebatan dengan Ketib Anom, Haji Mutamakkin menyadari kekeliruannya dalam memahami agama dan akhirnya mendapatkan ampunan tanpa dijatuhi hukuman.[120]

S. Soebardi telah membahas salah satu serat gubahan Yosodipuro I yaitu *Serat Cebolek*, yang berisi ajaran *tasawuf Islam kejawen.* Inti ajaran mistik dalam *Serat Cebolek* adalah mengetengahkan ajaran *Serat Dewa Ruci*, tentang penghayatan gaib yang dialami Arya Sena dalam badan Dewa Ruci, dalam persoalan yang berhubungan dengan konsep *ke-satuan kawulo-Gusti.*[121] Penelitian ini menunjukkan bahwa dalam kosep mistik Jawa-Islam, paham *Manuggaling kawulo Gusti* telah ada dalam tradisi filsafat mistik Jawa-Islam sejak lama. Hanya saja ajaran ini belum dikemukakan dalam bentuk doktrin yang komprehensif dan sistematis.

---

[119] Simuh, *Mistik*, 27.

[120] *Ketib Anom aturia / Sunan kang sumare Tegil / Mangkuray Paku Buwana dereng wonten kang nglampahi / mung Kaji Mutamakin / inggih ajeng sisinahu gumer ingkang miyarsa / sadaya sami ningali / Ki Cebolek kang pinandeng ing ngakathan.* S. Soebardi, *The Book of Cebolek* (Leiden : The Haque – Martinu, 1975).

[121] Ibid, 18-20.

Pada masa Ronggowarsito paham ini diramu dan ditampilkan dalam karya tulis dan ajaran secara jelas, konseptual dan lebih sistematis, selain itu paham itu berkumandang dalam alam pikiran Jaw dalam waktu yang lama, sehingga paham *Manunggaling kawula-Gusti* kemudian dirujukkan padanya.

Ronggowarsito menyebarkan ajaran *Manunggaling Kawulo Gusti* dalam berbagai serat karangannya. Namun yang paling eksplisit terdapat dalam *Serat Wirit Hidayat Jati,* sedangkan *serat-serat* yang lain merupakan penjelasa-penjelasan. Serat-serat yang lain antar lain : *Serat Sukma Lelana, Serat Pamoling Kawulo Gusti, Serat Wirid Ma'lumat Jati* dan *Suluk Seloka Jiwa.*

Hasil *dari* penelitian Simuh tentang *Serat Wirid Hidayat Jati* mengindikasikan bahwa penyusunan serat ini merujuk kepada kepustakaan Islam kejawen dan mungkin pula pada kepustakaan Melayu. Karena ajaran Martabat Tujuh dari Samsuddin Pasai dan Abdul Rauf al-Sinkili, langsung atau tidak langsung banyak mempengaruhi penyusunan serat ini. Di antara kepustakaan Islam kejawen yang banyak memberikan bahan bagi penyusunan *Wirid Hidayat Jati* adalah *Serat Centhini.* Karena hampir sebagian besar istilah-istilah dalam *Wirid Hidayat Jati* dapat dijumpai dalam *Centhini.* Bahkan inti ajaran *Wirid Hidayat Jati* bahwa hakekat manusia dinamakan *hayyu* (yang hidup yang tidak akan mati) dan ajaran *Martabat Tujuh*, dapat ditemukan dalam *Centhini.*[122] Zoetmulder dalam menjelaskan konsep *Manunggaling Kawulo Gusti* juga banyak mengeksplorasi tulisan-tulisan dalam *Serat*

[122] Simuh, *Mistik*, 279.

Centhini.[123] Sehingga tidak berlebihan bila *Serat Centhini* dimanfaatkan pula dalam menjelaskan persepsi Ronggowarsito tentang *manunggaling kawulo-Gusti* dalam penelitian ini.

Ajaran *Manunggaling kawulo-Gusti* amat menonjol dalam *Wirid Hidayat Jati.* Konsep ini diterangkan sebagai kondisi seorang Sufi saat mencapai penghayatan manunggalnya essensi dengan Tuhan :

> Yang ketujuh, masih dalam Uluhiyah, bukan main terangnya, disitu tidak nampak apa-apa, hanyalah cahaya yang terang tiada berbanyangan. Itulah dzat atma, yaitu sejatinya dzat yang bersifat esa, tidak berarah dan tidak bertempat, tanpa rupa tanpa warna, azali abadi, yang meliputi serata alam, bijaksana menguasai segala maqam sempurna, hidup tanpa ada yang mengitupinya, yaitu sejatinya Gusti yang Maha Suci, yang Agung Dzat-Nya, yang lok sifat-Nya, yang kuasa Asma-Nya, yang sempurna af'al-Nya, berada pada hidup kita pribadi, disitu tidak terantara lagi manungganya kawulo-Gusti.[124]

Uraian di atas menjelaskan tentang satunya wujud Tuhan dan manusia dan sekaligus juga menguraikan secara ambiguis tentang hubungan Dzat Tuhan dengan wujud manusia. Menurut Ronggowarsito Dzat Tuhan di satu sisi bersifat Esa, tidak berarah dan tidak bertempat,

---

[123] P.J. Zoetmulder, *Manunggaling Kawula Gusti : Pantheisme dan Monisme Dalam Sastra Suluk Jawa*, ter. Dick Hartoko, et. al. (Jakarta : Gramedia, 1995), 33-120.

[124] Ronggowarsito, *Wirid Hidayat Jati*, ed. R. Tanoyo (Surabaya: Trimurti, 1966), 44

tanpa rupa tanpa warna, Azali Abadi, Yang Maha Kuasa, maksudnya adalah Allah Yang Maha Agung. Di sisi lain Dzat Allah berada pada hidup manusia pribadi, tiada diantara yaitu manunggaling kawulo-Gusti. Ambiguitas uraian di atas berkisar pada masalah Dzat Tuhan yang berada pada maqam Esa (*wahdah*) dan sekaligus pada maqam kesatuan dengan manusia yang berbilang (*katharah*). Untuk memahami *wahdah* (tunggal) dan *katharah* (plural) seketika dalam satu waktu adalah sesuatu yang sulit dan membingungkan (*ambiguis).*

Menanggapi uraian di atas, Simuh mencoba menjelaskan (*mengcounter*) bahwa ungkapan itu tidak menjelaskan tentang konsep "satunya manusia dengan Tuhan" (*wahdat al-wujûd*). Namun merupakan yang diutarakan seorang Sufi sewaktu mengalami penghayatan manunggal dengan Tuhan. Dalam keadaan semacam ini kesadaran manusianya lenyap, tenggelam dalam lautan serba Tuhan.[125] Disini Simuh berusaha mengkerangkai konsep diatas dengan tawasuf, yaitu suatu kondisi *shatahât,* pada saat mana seorang sufi tenggelam dalam penghayataan *fana'* dengan Tuhan. Sebagaimana dijelaskan dalam *Serat centhini* :

> Yang ada hanyalah wahyu jatmika dalam gaib, di situ tenggelam dalam penghayatan *fana'/fana'* dalam Allah/; dirinya terasa serupa dengan Tuhan; tidak satu dan tidak dua.

---

[125] Simuh, *Aspek Mistik Islam Dalam Wirid Hidayat Jati* (Yogyakarta : Lembaga Javanologi, t,t), 14.

> Sesudah taraqi lalu tanazjul/penghayatan mengatas lalu menurun/. turun dari pandangan wahyu jatmika, melihat tanpa dengan mata, Dzat Tuhan Yang Maha Luhur, empat yang nampak disitu, sifat jalal, jamal, kamal dan kahar yang bersifat gaib. Sesudah sadar dari penghayatan gaib, mulai merasa berbeda jenisnya, Gusti dengan kawula.[126]

Penjelasan Simuh ini tampaknya justru mengaburkan konsepsi wujud mutlak (*Dzat*) Tuhan yang diungkapkan Ronggowarsito di atas. Karena sebenarnya konsepsi Ronggowarsito tentang wujud (*Dzat*) Tuhan itu berada pada wilayah filsafat ontologi, bukan pada wilayah mistik, yaitu bahwa hanya Tuhan yang memiliki dua maqam, pertama maqam dzat mutlak, yaitu Yang Esa, Yang tidak menyerupai makhluk, Yang Maha Suci, Yang Maha Kuasa dan Dzat yang masih belum bertajalli. Ronggowarsito mengatakan :

> Sesungguhnya tidak ada apa-apa, segala sesuatu yang disebut itu bukan tajallinya dzat, artinya bukan penampakan Tuhan Yang Maha Suci Sejati, yaitu Yang Maha Mengatur, Yang Maha Kuasa menurut Aku (Tuhan), Yang Maha Mulia dan Suci barada pada-Ku (Tuhan).[127]

---

[126] Ibid, 15

[127] Ronggowarito, *Wirid Ma'limat Jati*, ed. R. Tanoyo (Solo : Sadu Budi, 1975), 2.

Uraian ini menjelaskan bahwa Dzat Allah sebelum bertajalli bersifat Esa, Maha Mulia dan Maha Suci, berada pada maqam Tuhan sendiri. Menurut Ibn Arabi disebut maqam *Tanzih.*

Kedua, maqam Dzat yang sudah bertajalli pada makhluk ciptaan-Nya yaitu manusia, yang manurut Ibn Arabi disebut maqam *Tashbih.* Ronggowarsito mengatakan :

> ".....hakekatnya Dzat Yang Maha Suci itu bersifat Esa, dibahasakan dzat mutlak yang qadim, azali, abadi, artinya bersifat tunggal. Yang pasti paling dulu, pada saat masih kosong berada pada keadaan kita, yaitu secara pribadi di dalam nukat gaib yang kekal dalam hidup kita. Sesungguhnya ya hidup kita inilah tajalli-Nya Dzat Yang Maha Suci sejati....."[128]

Uraian ini menjelaskan bahwa dzat Tuhan Yang Maha Suci Esa (dalam maqam *tanzih*) disebut dzat mutlak, pada saat masih awang-uwung (kosong). Kemudian Dzat Tuhan bertajalli pada manusia. Inilah maqam *tashbih,*maqam kesatuan manusia dengan Tuhan.

Dengan mensitesakan pendapat Simuh (tentang wujud pada aspek mistis) dengan beberapa uraian ini (tentang wujud pada aspek ontologis), dapat ditarik kesimpulan bahwa untuk menjelaskan konsep *manunggaling kawulo-Gusti* dapat di dekati dengan dua cara : ***pertama,*** aspek filsafat ontologis yang

---

[128] Ibid.

menjelaskan bahwa Wujud Tuhan memiliki dua kategori, yaitu kategori dzat mutlak, yang bersifat Esa yaitu Allah Yang *Qadim Azali, Abadi* berada pada *maqam tanzih*, dan kategori *tajalliyat* atau Dzat yang bertajalli pada makhluk (manusia) yang berada pada *maqam tashbih*. Pada yang kedua ini terjadi manifestasi *manunggaling kawulo-Gusti* yaitu penyatuan manusia dengan Tuhan atau dalam istilah Arab *waḥdat al-wujûd*. **kedua,** di dekati dari aspek tasawuf yang menjelaskan laku seorang (sufi) untuk mencapai kesempurnaan dengan jalan *fanâ'* dengan Tuhan. Di sini *manunggaling kawulo-Gusti* berarti penyatuan atau menyatukan manusia dengan Tuhan, disebut *hulûl* dalam istilah *al-Hallâj* dan *ittihâd* dalam istilah al-*Bustâmi*. Aspek kedua ini adalah jalan sufi dalam rangka mencapai derajat *insan kamil (waskhita)*.

C. Hubungan Tuhan Dengan Makhluk

Uraian pada sub bab diatas, secara tidak langsung telah menjelaskan tentang wujud Tuhan dan hubungan-Nya dengan makhluk. Di itu ditegaskan bahwa sebelum terciptanya alam semesta berserta isinya (termasuk didalamnya manusia), Tuhan telah ada tegak sendirian, bersemayam dalam nukat gaib. Tuhan telah dijelaskan sebagai Zaat Mutlak yang Qadim, Azali-Abadi. *Qadim* menurut istilah ilmu alam berarti terdahulu, ada semenjak azali. Azali berarti tiada awal atau tiada permulaan. *Abadi* artinya kekal selamanya dan tiada berakhir. Tuhan sebagai dzat mutlak adalah bukan alam kosong,karena pada ungkapan itu ditegaskan bahwa Tuhan adalah Dzat mutlak yang qadim, azali abadi dan bersifat Esa: (*kang amesthi, rumuhun piyambak,kala*

taksih awang-awung salamanipun ing kahanan kita) artinya yang terdahulu sendiri, pada waktu keadaan kita masih dalam kehampaan (*awang-uwung*).

Ungkapan tentang Tuhan, juga disebut dalam dalil pertama yang menyinggung hubungan antara Dzat, sifat, *asma* dan *af'al* (perbuatan) Tuhan. Diterangkan bahwa Dzat meliputi sifat, sifat meliputi *asma* (nama), *asma* menandai *af'al*. Hubungan-hubungan ini dijelaskan lebih lanjut sebagai berikut :

> Adapun Dzat mengandung sifat, seumpama madu dengan rasa manisnya, pasti tidak dapat di pisahkan. Sifat menyerupai nama, seumpama matahari dengan sinarnya, pasti tidak dapat dibedakan. Nama menandai perbuatan, seumpama cermin,orang yang bercermin dengan bayangannya, pasti segala tingkah laku orang yang bercermin,bayangannya pasti mengikuti. Perbuatan menjadi wahana Dzat, seperti samudera dengan ombaknya. Keadaan ombak pasti mengikuti perintah samudra.[129]

Uraian diatas menjelaskan betapa eratnya hubungan antara Dzat, sifat, *asma* dan *af'al* Tuhan. Perumpamaan madu dengan rasa manis, matahari dengan sinar, cermin dengan bayangan maupun samudera dengan ombak adalah merupakan kesatuan yang tak terpisahkan secara hakekatnya, namun hanya dapat dipisahkan menurut pengertian. Keempatnya saling berhubungan dan keempatnya ada bersama semenjak qadim. Adanya

---

[129] Ronggowarsito, *Wirid Hidayat*, 19.

Dzat, sekaligus adanya sifat,*asma* dan *af'al*-Nya. Keadaan saling berkaitan ini dijelaskan sebagai berikut :

> .....kejadian Dzat itu qadim, azali-abadi :yakni paling dahulu sendiri, dikala masih hampa. Sedang kejadian sifat hudusul alam, artinya baru. akan tetapi saling tarik menarik dan tetap menetapkan. Segala hal yang bernama dzat pasti mengandung sifat dan segala yang bernama sifat pasti memiliki dzat.[130]

Uraian ini menegaskan, walaupun sifat itu dalam hubungannya dengan dzat bisa dikatakan baru, karena adanya sifat ditentukan oleh adanya dzat, namun keduanya sama-sama ada semenjak qadim. Oleh karena itu sifat dikatakan baru karena adanya tergantung adanyan Dzat. Akan tetapi dapat juga dikatakan qadim, karena adanya sifat semenjak dari qadim, menyertai adanya Dzat. Demikian pula halnya *asma* dan *af'al.* Keduanya dapat dikatakan baru, karena hanya tergantung oleh adanya Dzat. Namun keduanya juga bersifat qadim seperti Dzat.

Pada dalil pertama serta penjelasannya, *Wirid Hidayat Jati* menjelaskan 2 jenis sifat, yaitu sifat-sifat positif dan negatif. Sifat negatif dalam *serat suluk Cethini* dan dalam terminologi ilmu kalam dinamakan sifat *salbiyah.* Sedangkan positif biasa dinamakan sifat *ma'ani.*

Sifat *negatif* dalam wirit Hidayat Jati misalnya Tuhan dikatakan sebagai Dzat mutlak yang qadim,abadi, esa. Tuhan dikatan bersifat elok, tiada pria

---

[130] Simuh, *Mistik,* 285.

dan tiada wanita, tiada *wandu* (banci). Tiada warna, rupa, tempat dan zaman. Tidak dapat diserupakan dan sebagainya. *Qadim* artinya meniadakan sifat baru bagi Tuhan. Esa dalam ilmu kalam disebut *wahdaniyah*, meniadakan sekutu bagi Tuhan. Abadi sama dengan *baqâ'* dan tidak rusak.

Adapun sifat-sifat positif dalam *Wirid hidayat Jati*, misalnya Tuhan dikatakan sebagai Dzat Yang Maha Kuasa, *amurba amisesa*. Tuhan adalah Dzat yang bersabda, mendengar, melihat dan merasakan segala rasa, serta bertaubat dengan mempergunakan tubuh dan anggota badan manusia.kedua jenis sifat-sifat itu saling melengkapi untuk menggambarkan Tuhan sebagai Dzat yang berpribadi, berkehendak berbuat dan Maha Kuasa, di samping sebagai Dzat mutlak Yang Maha Sempurna, berbeda dengan segala makhluk, tidak ada yang serupa dengan Dia. Istilah *af'al* dalam *Wirid Hidayat Jati* menunjukkan bahwa Tuhan digambarkan sebagai Dzat yang aktif berkehendak dan berkarya menurut *iradat*-Nya.

Sedangkan Dzat yang azali abadi, hubungannya dengan makhluk digambarkan oleh Ronggowarsito sebagai berikut : "Sesungguhnya hidup kita adalah *tajalli* Dzat Yang Maha Suci Sejati, makanya hendaknya kita bisa menjaga hidup pribadi dengan cara berhati-hati dan hemat teliti.[131]

Di sini dijelaskan bahwa manusia adalah wadah *tajalli* Dzat (Tuhan), artinya bahwa penampakan manusia di dunia pada hakekatnya adalah penampakan Tuhan (dalam wujud *tajalliyat-Nya*). Kondisi saat inilah

---

[131] Ronggowarsito, *Wirid Ma'lumat*, 2.

terjadi manifestasi wujud sebenarnya yang dimaksudkan oleh konsep *manunggaling kawulo-Gusti* pada aspek ontologis.

Dalam karya-karya sastra Jawa, konsep ini merupakan hal yang sulit untuk dijelaskan karena bersifat ambiguis. Dalam Serat Centhini dikatakan :

> Sungguh sulit bahasanya wahai yayi. Pertemuan kawulo-Gusti itu sangat sulit. Bukan Gusti bila tanpa hamba, ya Gusti ya hamba. Gusti yang bersifat hamba, hamba yang bersifat Gusti. Yayi hal itu sulit, gaibnya dua yang satu, tidak tunggal tidak pisah, tidak juga dua, tidak sulit tidak gampang, duanya tunggal, ya susah ya gampang. adanya Hyang wujud.[132]

Mengenai uraian yang pelik ini, P.J. Zoetmulder menulis sebagai berikut :

> Hubungan antara kedua Ada itu digambarkan sebagai "*tunggal tan tunggal*" tunggal tetapi juga bukan tunggal, karena emanasi itu menyebabkan suatu perubahan. Tetapi dalam inti patinya, yakni alam wujud, terdapat ketunggalan. Perumpamaan yang menurut kitab Bonang berasal dari Ibn Arabi (dalam karyanya memang kita jumpai) menggambarkan ketunggalan pokok itu dengan jelas. Keanekaan itu ibarat besi yang kadang-kadang dijadikan tombak,keris ataupun tatah.tetapi sesudah dicor kembali menjadi besi yang semula. Sama seperti kita

---

[132] Paku Buwana IV, *Serat Centhini* (Yogyakarta : Yayasan Centhini, 1985), III – IV : 28

melihat perbedaan antara tombak dan besi yang belum terwujud, demikian pula kita melihat perbedaan antara ada yang beremanasi dalam aneka macam bentuk dan sumber segala ada.[133]

Dari ungkapan di atas, diilustrasikan bahwa Dzat Tuhan yang tunggal diibaratkan dengan sepotong besi yang awalnya belum berbentuk suatu perkakas (*alat*) apapun, kemudian ditempa menjadi bermacam-macam bentuk yang beraneka ragam seperti tombak, keris, tatah dan sebagainya. Maksudnya wujud Tuhan pada hakekatnya (awalnya) tunggal pada diri-Nya di maqam ketuhanan, kemudian wujud itu menjadi beraneka setelah terjadi emanasi terhadap makhluk. Namun demikian keanekaan itu pada pokoknya hanya *wujud-wujud* semu (nisbi) saja yang tidak bisa dianggap sebagai kenyataan yang berwujud atau *hakiki*.[134]

Pandangan semacam ini oleh Hamzah Fansuri diungkapkan dengan membedakan *wujud mutlak* (Ada Yang Mutlak) atau wujud *hakiki* (ada yang nyata), dengan wujud *wahmi* (ada yang *imajiner, bayangan*). Dijelaskan bahwa wujud mutlak itu adalah dzat Tuhan, sedangkan alam ini sungguhpun zahirnya *berwujud*, tetapi semu (*wahmi*) saja, bukan *hakiki*, seperti bayang-bayang cermin yang ada tetapi hakekatnya tiada.[135] Jadi ambiguitas istilah *tunggal pantan tunggal*, *loro pan tan loro* dapat dijawab dengan *menempatkan tunggal* sebagai wujud mutlak yaitu dzat Allah dan *tan tunggal*

---

[133] Zoetmulder, *Manunggaling*, 131.

[134] Ibid.

[135] Ibid, 132; mengutip J.Doorenbos, De Geschriften Van Hamzah Pansoeri (Disertai Doktor, Leiden, 1933, 128.

(loro) sebagai wujud *wahmi*, semu, yaitu wujud Tuhan yang immanen pada makhluk.

Ronggowarsito menggambarkan satunya wujud itu dengan mengibaratkan seperti *kencana* menyatu dengan *tembaga* membentuk *suwasa*, di mana kencana dengan tembaga itu setelah terbentuk kesatuan dalam suwasa tidak bisa terpisah selamanya.[136] Hal ini sesuai benar dengan satunya wujud manusia dengan *Dzat tajalliyat* Tuhan yang ada secara *azali-abadi*.

Dalam diri manusia *tajalliyat* Tuhan itu terjadi pada *atma*. Ronggowarsito menyatakan :

> Itulah dzat atma, yaitu sejatinya dzat yang bersifat Esa, tidak berarah dan tidak bertempat, tanpa warna segala alam, yang meliputi seluruh alam, bijaksana menguasai segala maqam sempurna, hidup tanpa ada yang menghidupinya. Yaitu sejatinya Gusti Yang Maha Suci, yang agung dzat-Nya, yang elok sifat-Nya, yang kuasa asma-Nya, yang sempurna af'al-Nya, berada pada hidup kita pribadi, tidak berantara lagi manunggaling kawulo-Gusti.[137]

Tentang atma ini dijelaskan lagi oleh Ronggowarsito yaitu sebagai cahaya sejati yang manunggal dengn cahaya dzat Yang Esa. Atma ini hidup sendiri tanpa ada yang menghidupinya, *hayyun bilâ rûhin* (hidup tanpa ruh), yang merupakan *tajalli*

---

[136] Ronggowarsito, *Wirid Ma:limat*, 18.

[137] Simuh, *Mistik*, 302; Ronggowarsito, Serat Wirid (Surakareta : Albert Rush & Co., 1908) 74.

Tuhan, berada pada hidup manusia di mana terjadi pada *atma* itu *pamoring* (satunya) kawulo-Gusti.[138]

Dalam literatur Hindu, *atma* ini mirip dengan atman. Harun Hadiwijoyo menjelaskan ;

> Bagian terdalam dari manusia, yaitu *atma*, sejajar dengan *atman* di dalam agama Hindu. Atma di pandang identik dengan Allah sebagai Dzat Mutlak. Kesamaan sedemikian rupa hingga Allah melihat, mendengar dan sebagainya hanya dengan perantaraan manusia. Dapat dikatakan bahwa manusia adalah Allah yang manjadi Daging.[139]

Uraian Hadiwiyono ini mengandung tuduhan pantheisme terhadap Ronggowarsito, yang berisi penyamarataan antara istilah *atma* dalam ajaran Ronggowarsito dengan *atman* dalam konsepsi pantheisme agama Hindu. Yaitu bahwa Tuhan bersemayam pada manusia atau Tuhan *menitis* (reinkarnasi) dalam tubuh makhluk. Anggapan ini jelas tidak tepat. Sebab pada penjelasan-penjelasan berikutnya diterangkan bahwa sesungguhnya *atma* itu disebut juga sebagai *hayyu* (hidup) dan disamakan dengan *sajaratul yakin*. Sedangkan kedua istilah itu merupakan istilah pada tajalli Tuhan yang berada pada tahap pertama, yaitu dalam konsep "*martabat tujuh*" disebut *alam ahadiyat.*[140]

---

[138] Ibid, 303.

[139] Harun Hadiwiyono, *Kebatinan Jawa Dalam Abad 19* (Jakarta : BPK Gungung Mulia, 1974), 59.

[140] Ronggowarsito, *Wirid Hidayat*, 24.

Untuk memperjelas lebih lanjut tentang *atma* atau *hayyu* ini, Ronggowarsito mengatakan :

> Adapun *hayyu* (atma) menunggal dengan keadaan Dzat karena yang mendapat penyerahan kekuasaan, dikehendaki untuk menghidupi keadaan cahaya (nur), rahsa, sukma, nafsu, budi, badan seluruhnya, merata dari awal hingga akhir.[141]
> Dzat melalui *hayyu*. Artinya Dzat sumber hidup (hayyu), melehirkan waskitha, disebut dengan nama Maha Suci.
> Hayyu menguasai nur (cahaya) Artinya hidup melingkupi kelahiran cahaya, menimbulkan keluhuran, disebut nama Maha Mulia.
> *Hayyu* (atma) dikuasai oleh Dzat. Artinya kekuasaan hidup (hayyu) diimbasi dari kekuasaan (purbawisesa) Dzat. Oleh sebab itu dikatakan *Hyang Maha Mulia* menjadi wakil *Hyang Maha Suci*. Lantaran atma melaksanakan semua amal Dzat.[142]

Uraian ini menegaskan bahwa pada hakekatnya *hayyu* (atma) itu berada di luar Dzat atau *hayyu* itu merupakan tajalli pertama dari dzat Tuhan. Itulah *alam ahadiyat* atau dalam martabat tujuh disebut *la ta'yun*. Kalau Dzat Tuhan disebut dengan nama *Hyang Maha Suci*, maka *atma* atau *hayyu* disebut dengan nama *Hyang Maha Mulia*. Atma sebagai tajalli pertama merupakan *martabat sifat*. Dengan sendirinya

---

[141] Honggopradoto, *Warahing Widayat Jati* (Surakarta : t.p., 1941), 61.

[142] Ibid, 64.

mempunyai hubungan kesatuan atau manunggal dengan dzat Tuhan. Karena hubungan atma sebagai sifat merupakan aspek lahir dari dzat Tuhan, yakni laksana madu dengan rasa manisnya.

Jadi melihat bahwa atma ini bersatu dengan Dzat Tuhan, merupakan tajalli Tuhan yang pertama, menguasai cahaya dan merupakan tempat tajalli Tuhan terhadap makhluk, maka posisi ini bisa disebut hakekat Muhammad *(al-haqîqah al-Muhammadiyah)* dalam konsepsinya Ibn Arabi.

Dari berbagai keterangan yang merupakan deskripsi tentang wujud dan hubungannya dengan makhluk pada sub bab ini, diperoleh kejelasan bahwa pada hakekatya wujud Tuhan itu hakiki, Maha Esa, Maha Suci yang disebut Dzat *Mutlak*. Sedangkan wujud makhluk itu kendati secara empiris itu ada, namun merupakan wuhud semu, nisbi. Karena wujudnya merupakan wujud emanasi Tuhan. Jadi hubungan Tuhan dengan makhluk adalah bahwa makhluk itu merupakan wujud tajalliyat Tuhan.

D. Insan Kamil

Ajaran Ronggowarsito tentang insan kamil dapat didekati dengan konsepsi *tanazzul-taraqqi*.[143] *Tanazzul* dari kata Arab *na-za-la* artinya turun. Maksud *anazzul* adalah sistem pemahaman sesuatu sebagai rangkaian proses menurun dari atas ke bawah (*top down*); sedangakan *taraqqi* dari kata Arab *ra-qi-ya* artinya naik. Maksud *taraqqi* adalah sistem pemahaman sesuatu

---

[143] Abdullah, *Mencari Nilai-Nilai Luhur Dalam Karya Sastra Ronggowarsito Serat Wirid Hidayat Jati*, naskah seminar (Jakarta : tt.)

sebagai rangkaian proses menuju atau menanjak (*bottom up*) dari bawah ke atas. Istilah ini dalam konsepsi Jawa diperkenalkan dengan sebutan "*Sangkan-Paraning Dumadi*", *sangkan* artinya berasal dari mana dan *paran* artinya akan menuju kemana segenap ciptaan Tuhan di alam semesta?

Pada konsep *tanazzul*, insan kamil merupakan perwujudan dari proses tajalli Tuhan dari Dzat Maha Tinggi menuju makhluk yang nota bene lebih rendah, doktrin ini di gambarkan dengan teori martabat tujuh ; sedangkan pada *taraqqi* insan kamil merupakan perwujudan dari proses menyatu dengan Tuhan, yaitu upaya manusia melalui tahapan-tahapan (maqâmât) tertentu hingga naik mencapai penghayatan kesatuan dengan Tuhan, doktrin ini digambarkan dengan *teori menekung* (pendekatan terhadap Tuhan menurut ajaran mistik Jawa dengan tata cara samadi).

Teori martabat tujuh mengajarkan bahwa segala yang ada dalam alam semesta, termasuk manusia adalah aspek lahir dari suatu hakekat yang tunggal, yaitu Tuhan. Tuhan sebagai Dzat mutlak tidak dapat dikenal baik oleh akal, indera dan khayal. Dia baru dapat dikenal sesudah bertajalli (menampakan diri keluar) sebanyak tujuh martabat, hingga tercipta alam semesta beserta isinya dan terakhir insan kamil, sebagai aspek lahir dari Dzat Tuhan.

Tajalli Tuhan dalam teori martabat tujuh, dapat dibedakan dalan Dua kategori. **Kategori pertama** mencakup tiga tajalli, yaitu martabat *ahadiyat* (kesatuan mutlak), martabat *wahdat* (kesatuan yang mengandung kejamakan secara ijmal) dan martabat *wahidiyat*

(kesatuan dalam kejamakan secara terperinci batas-batas setiap sesuatu).[144]

Ketiganya adalah martabat batin. Setelah itu muncul **Kategori kedua** yaitu martabat lahir yang mencangkup *alam arwah* (alam segala nyawa, yang masih dalam bentuk kesatuan), *alam mithal* (kesatuan dalam kejamakan secara ijmal) dan *alam ajsam* (alam segala tubuh, kesatuan dalam kejamakan secara terperinci pada batas-batasnya). Kegita martabat batin dan ketiga martabat lahir, terkumpul dalam martabat yang ke tujuh yakni alam insan, yang pada taraf sempurna disebut insan kamil.

Ajaran martabat tujuh dalam *wirid hidayat Jati*, tidak hanya digunakan untuk menerangkan tentang Emanasi (*tajalli)* Tuhan, tetapi secara acak dan bercampur aduk Ronggowarsito juga menggunakan martabat tujuh itu untuk menjelaskan tentang berbagai hal. Antara lain proses pertumbuhan janin dalam kandungan (yang terdapat tujuh tingkatan), juga tujuh unsur pokok penyusunan diri manusia dan juga tujuh tingkatan penghayatan rohani untuk mencapai *ma'rifat* dan kesatuan kembali dengan Tuhan.

Kegemaran menggunakan tujuh martabat (tujuh tingkatan) itu, menurut Zoetmulder adalah merupakan tradisi secara umum orang Jawa untuk menyederhanakan ajaran-ajaran yang ada dalam literatur Arab dan juga untuk menyelaraskan dengan ketujuh tataran yang dikenalkan dalam uraian-uraian kosmologis. Baik dalam cerita-cerita Islam maupun cerita-cerita Indonesia banyak ditemukan tujuh

---

[144] Simuh, *Mistik,* 307.

lingkungan, tujuh samudra, tujuh langit, tujuh neraka dan lain sebagianya. Hal yang bersifat tataran tujuh ini terdapat pula dalam tulisan-tulisan Ibn Arabi maupun al-Jîllî.[145]

Mengenai emanisasi, Ronggowarsito menjelaskan dalam *Wirid Hidayat Jati* sebagai berikut:

> Sesungguhnya Aku Dzat yang Maha Pencipta dan maha Kuasa, yang berkuasa menciptakan segala sesuatu, terjadi dalam seketika, sempurna karena kodrat-Ku, di situ telah jelas pertanda perbuatan-Ku, yang merupakan kenyataan kehendak-Ku. Mula-mula Aku menciptakan hayyu bernama sajaratul yakni, tumbuh dalam alam adam makdum yang azali abadi : cahaya bernama Nur Muhammad, kaca bernama mir'atul haya'i, nyawa bernama ruh idlafi, lampu bernama kandil,permata bernama dharrah, din-ding-jalal bernama hijab, yang menjadi penutup khalarat-Ku.[146]

Maksud uraian ini menjelaskan bahwa Tuhan beremanasi melalui tajalli Dzat-Nya sebanyak tujuh martabat. Yaitu *(1) Sajaratul Yakin, (2) Nur Muhammad, (3) Mir'atul Haya'i, (4) Ruh Idafi, (5) Kandil, (6) Dharrah dan (7) Hijab.* Masing dijelaskan sebagai berikut :

1. ***Sajaratul Yakin.***

Istilah *Sajaratul Yakin*, merupakan istilah yang menjadi pokok dan dasar keyakinan, yaitu alam Ke-

---

[145] Zoetmulder, *Manunggaling*, 128.
[146] Ronggowarsito, *Wirid Hidayat*, 8.

Tuhanan yang berada dalam kesendiran, Ada pada dirinya sendiri. Alam ini merupakan alam Dzat yang hanya dapat dipahami melalui keyakinan, dimana keyakinan itu merupakan sebentuk pohon yang ada akar, pohon, dahan, ranting, daun, bunga dan buahnya. Paham Sajaratul Yakin dijelaskan oleh Ranggawarsita:

> Sajaratul Yakin, tumbuh dalam alam adam-makdum yang sunyi senyap azali abadi, artinya pohon kehidupan yang berada dalam ruang hampa yang sunyi-senyap selamanya, belum ada sesuatupun adalah hakikat Dzat mutlak yang kadim. Yakni hakikat Dzat yang pasti terdahulu yaitu dzat atma, yang menjadi wahana alam Ahadiyat.[147]

Uraian ini menjelaskan bahwa *Sajaratul Yakin* atau disebut juga atma adalah martabat *Ahadiyat*, yaitu tajalli pertama Dzat Tuhan, yang berupa dzat mutlak yang tunggal. Dalam *Chentini* dijelaskan bahwa martabat ini disebut juga martabat sepi, karena belum ada "ide-ide",dinamakan Dzat Mutlak atau hakekat ketuhanan, *la ta'yun* yang tidak dapat diketahui atau dicapai siapapun termasuk nabi, wali dan bahkan malaikat sekalipun.[148]

---

[147] Ibid, 20.
[148] Zoetmulder, *Manunggaling,* 121.

2. ***Nur Muhammad.***

Nur Muhammad berarti cahaya yang terpuji. Diceritakan dalam hadits : rupanya seperti burung merak, berada dalam permata putih, ada pada arah sajaratul yakin. Itulah hakekat cahaya yang diakui sebagai tajalli Dzat, berada dalam nukat gaib, merupakan sifat atma menjadi wahana alam Wahdat.[149]

Martabat kedua adalah Nur Muhammad yang merupakan perwujudan dari martabat *Wahdat*, merupakan sifat *atma*. Wahdat dalam martabat ini merupakan kesatuan yang mengandung kejamakan secara global. Belum kelihatan batas-batas pemisah antara satu dengan lainnya (*sagunge para hakekat/ maksih kumpul ing martabat wahdat jati / dereng apisah-apisah*), tetapi sudah merupakan *ta'yun awal*. Martabat *Wahdat* dalam Centhini diumpamakan tinta yang masih ada pada tempatnya, dimana segala huruf masih ada di situ belum digoreskan.[150] Nur Muhammad merupakan cikal bakal dari segala penciptaan, di situ terdapat embrio (bahan) dari konsep yang masih umum.

3. ***Mir'tul Haya'i.***

Mir'tul Haya'i : Artinya kaca wira'i. Diceritakan dalam hadits,berada di depan Nur Muhammad. Itulah

---

[149] Ronggowarsito, *Wirid Hidayat*, 20-21.
[150] Zoetmulder, *Manunggaling*. 23.

hakikat pramana, yang diakui rahsa Dzat, sebagai asma atma, menjadi wahana alam Wahidiyat.[151]

Martabat ketiga adalah *Mir'atul Haya'i* yang merupakan perwujudan dari martabat *Wahidiyat.* Dalam Centhini diterangkan bahwa pada martabat *wahidiyat* sudah terdapat *ta'yun tsani*, yaitu merupakan pengetahuan Tuhan Yang Maha Agung mengenai dzat-Nya sendiri, sifat-sifat dan nama-nama-Nya (*ing martabat wahidiyat ika/ing takyun sani arane/ pangawruh ing Hyang Agung / ing datira iku pribadi / miwah ing sipat asma).*[152] Dalam martabat ini obyek pengetahuan sudah terpisahkan, semua "ide" sudah tetap dalam pengetahuan Tuhan. "Ide" yang sudah tetap ini disebut *a'yan thabitah.*[153]

4. ***Ruh Idlafi.***

Ruh Idlafi : Artinya nyawa yang jernih. Diceritakan dalam hadits berasal dari Nur Muhammad.Itulah hakikat sukma yang diakui keadaan Dzat, merupakan af'al atma, menjadi wahana alam arwah.[154]

Martabat keempat adalah Ruh Idlafi. Zoetmulder mengartikannya sebagai penghubung, yaitu menghubungkan antara yang absollut dengan yang relative. Ruh Idlafi ini merupakan perwujudan *alam arwah* (alam segala roh) dan dinyatakan sebagai *af'al*

---

[151] Ronggowarsito, *Wirid Hidayat*, 21.
[152] Zoetmulder, *Manunggaling,* 117.
[153] Ibid, 123.
[154] Ronggowarsito, *Wirid Hidayat*, 21.

atma. Dalam martabat ini ide yang ada pada *a'yan thabitah*, dzatnya dan sifat-sifatnya menjadi nampak, tidak tersembunyi lagi bagi penglihatan memiliki manifestasi. Hakekat-hakekat yang nampak ini disebut *a'yan kharijiyah*, yang mengalir keluar dari hakekat-hakekat yang tetap (*a'yan thabitah). Hakekat yang keluar ini selaras* dengan yang ada dalam ide *(umpamane lir akyan kang karij/ itu anyere akyan sabitah/ kang karij anut anane/ kang aneng dalem ilmu /tan ulaya warnane sami*).[155]

5. ***Kandil.***

Kandil : Artinya lampu tanpa api. Diceritakan dalam hadits berupa permata yang bercahaya berkilauan, tergantung tanpa kaitan. Itulah keadaan Nur Muhamınad, tempat berkumpul semua ruh. Adalah hakikat angan-angan yang diakui sebagai bayangan Dzat, menjadi bingkai atma, dan menjadi wahana alam mitsal.[156]

Kandil menurut Simuh berasal dari kata Arab yang berarti lampu.[157] Merupakan hakekat angan-angan sebagai bayangan Dzat. Kandil ini merupakan Perwujudan *alam mithal*. Pada alam ini konsep yang masih umum dalam Nur Muhammad mulai terperinci dalam konsep yang nyata dan terpisah-pisah. Makanya *kandil* merupakan keadaan dimana alam ini sangat tergantung pada Nur Muhammad. Apabila

[155] Zoetmulder, *Manunggaling*. 123.
[156] Ronggowarsito, *Wirid Hidayat*, 21.
[157] Simuh, Mistik, 311.

Nur Muhammad ada pada tataran kegaiban Tuhan, maka Kandil berada pada tataran Suhudi atau alam kenyataan. Dalam Kandil ini konsep cipta sudah diseutkan dalam kalam "*Kun fayakûnu*" atau kalam Tuhan "Jadilah maka akan menjadi". Maka alam ini membawa wahana *a'yân al-kharijah* (entitas-entitas luar). Sebelumnya Nur Muhammad berada pada wahana *a'yan thabitah* (entitas-entitas dalam/ghaib)

6. ***Dharrah.***

Dharrah : Artinya permata. Tersebut dalam hadits punya sinar beraneka warna, kesemuanya ditempati malaikat. Itulah hakikat budi, yang diakui sebagai perhiasan Dzat, merupakan pintu atma, menjadi wahana alam ajsam.[158]

Tajalli keenam adalah *Dharrah* atau permata yang menjadi kahekat budi dan di ibaratkan perhiasan Dzat. Dharrah ini merupakan perwujudan alam *ajsam* artinya tubuh atau jisim. Pada tajalli ini terdapat bentukan sempurna dari badan wadag, sekaligus bentukan sempurna dari permata dimana ruh akan bersemayam padanya. Dalam konsep ajaran "Serat Dewa Ruci" dapat dipersamakan dengan *pramana.*

Dalam Dewaruci dijelaskan: "Sekonyong-konyong Werkudara melihat sebuah golek gading yang kemilau dan gemerlap seperti pelangi". Ia bertanya kepada Dewa Ruci, "apakah golek gading yang kemilau itu merupakan bentuk hakekat Ilahiyah

[158] Ronggowarsito, *Wirid Hidayat*, 21.

yang ia cari". Dewa Ruci menjawab, bukan itu yang harus ia cari. Ia harus berjuang untuk memperoleh pengendali semua kehidupan, yaitu yang tidak tampak, tidak berbentuk, tidak berwarna dan tanpa satu tempat kedudukan. Hanyalah orang waspada yang dapat melihatnya karena yang ditemukan di dunia ini hanyalah tanda-tandanya. Bila ia dipegang, ia lenyap. Golek gading yang kemilau itu ialah sang Pramana, yakni hidup yang ada di dalam badan dipersatukan dengannya, dan tinggal di dalamnya. Berlawanan dengan badan, pramana bebas dari rasa gembira atau sedih, tidak makan maupun tidur dan tidak merasakan lapar atau derita. Bila pramana meninggalkan badan, maka badan menjadi lumpuh karena kehilangan semua kekuatan. Namun demikian, pramana tadi tidaklah menghidupkan dirinya sendiri, ia menerima hidup dari sukma yaitu hakekat dari jiwa Ilahy. Dewa Ruci melanjutkan wejangannya dengan memberikan penjelasan tentang hubungan antara angrek dengan pohon tepatnya tumbuh sebagai persamaan dari hubungan antara pramana dengan badan.

Pramana menguasai badan. Kalau badan mati pramana tidak berdaya. Kalau sukma meninggalkan badan maka pramana binasa bersama badan. Sedangkan sukma terus ada dan membentuk kehidupan sejati. Pramana adalah penjelmaan dari sukma mempunyai asal yang sama dengan Dia dan diciptakan oleh Dia.

7. ***Hijab.***

Hijab, disebut dinding jalal, artinya tabir yang agung. Diceritakan dalam hadits, timbul dari permata yang beraneka warna, pada waktu gerak menimbulkan buih, asap dan air. Itulah hakikat jasad, merupakan tempat atma, menjadi wahana alam insan kamil.[159]

Dengan meminjam terminologi tasawuf, *hijab* ini dapat dimaknai tabir yang menyekat antara matahati manusia dengan Dzat Tuhan. Apabila hijab terbuka, hati atau kalbu manusia akan mendapat langsung menerima cahaya Tuhan (ma'rifat Tuhan). Hijab dalam konsep ini di pandang sebagai wahana alam insan kamil.

Bisa jadi konsep *hijab* ini setara dengan konsep *pancamaya* dalam *serat Dewa Ruci*, dia adalah sanubari sejati dimana ketersingkapannya (dari hijab) akan mampu membuka diri pada Tuhan. Pancamaya adalah hati sanubari sejati. Dia bertugas menuntun raga menuju sifat yang baik, luhur dan sejati. Pancamaya disebut juga pemuka (pemimpin) sifat tempat mempertimbangkan perilaku yang bersumber dari hati sanubari yang luhur. Kekuasaan seta khasiat hati dan penglihatan hati adalah membimbing seorang utama (insan kamil) yang telah terpilih menuju kemuliaan sejati. Dalam *Pancamaya* terdapat *Catur Warna.* Catur Warna adalah perwujudan dari empat rupa warna, hitam, merah, kuning dan putih. Dewa Ruci menjelaskan kepada Werkudara bahwa cahaya merah, hitam dan kuning adalah musuh dari hati manusia yang menjadi rintangan terhadap

---

[159] Ibid.

kemauan termulia manusia untuk menyatu secara kekal dengan Tuhan. manusia yang dapat membebaskan dirinya dari tiga sifat jahat ini dapat menjadi satu dengan yang Maha Gaib.

Warna hitam memiliki daya yang paling besar dan watak-wataknya adalah marah, iri dan segala watak yang merusak semua dorongan-dorongan yang berasal dari kebajikan. Warna merah memberikan cara untuk mengekspresikan nafsu-nafsu jahat dan semua keinginan-keinginan jahat yang timbul darinya. Itulah warna yang mengungkung kewaspadaan dan kehati-hatian kalbu. Warna kuning memiliki daya yang menghalangi setiap keinginan baik dan mencegah keberhasilan dari semua kewajiban yang bernilai. Sebaliknya kuning memberi dorongan kepada tindakan-tindakan yang akan mengakibatkan kehancuran dan ketakutan.

Hanya warna putih yang benar-benar murni dan memiliki daya dorong menuju kebahagiaan. Ia adalah warna yang dapat membantu manusia kepada persatuan abadi dengan Yang Maha Gaib.

Menjelaskan perkembangan keluar dari *a'yân thâbitah* dalam konsep martabat tujuh, Zoetmulder menulis, bahwa hakekat-hakekat yang keluar itu merupakan suatu menifestasi di dalam "dunia yang tercipta", diawali oleh Nur Muhammad dan diteruskan dalam alam arwah (prinsip formal orang-orang ciptaan) serta dalam kristal, dunia bentuk, prinsip material dalam alam ciptaan. Oleh Hamzah Fansuri *alam mithal* ini disebut alam suwari berasal dari kata suara diafsirkan sebagai "bentuk", berlawanan dengan "ruh". Bila kedua unsur itu

berkumpul jadilah badan-badan termasuk *alam ajsam.*[160] Akhirnya seluruh proses tajalli pada tujuh martabat itu termanifestasikan dalam sosok insan kamil.

Mengikuti konsepsi martabat tujuh ini, Ronggowarsito menjelaskan kejadian manusia dengan tujuh unsur pelipes, yaitu : *hayyu (atma), nur, pramana, sukma, angan-angan, budi* dan *jasad.* Kesemuanya ini akan membentuk struktur kemanusiaan yang dapat mengantarkan manusia menuju insan kamil.[161]

Rangkaian dari emanisasi adalah sebagai berikut :

1. Alam Ahadiyat	Sajaratul Yakin	Hayyu / atma
2. Alam Wahdat	Nur Muhammad	Nur
3. Alam Wahidiyat	Mir'atul Haya'i	Rahsa
4. Alam Arwah	Ruh Idlafi	Ruh/ sukma
5. Alam Mitsal	Kandil	Nafsu
6. Alam Ajsam	Dharrah	Budi
7. Insan Kamil	Kijab	Jasad

Dengan tercapainya martabat ketujuh yaitu insan kamil atau kijab atau jasad maka selesailah proses pancaran Tuhan pada tahap *tanazzul.* Pada martabat ini manusia tidak begitu saja menjadi insan kamil, dia di bekali unsur-unsur atau potensi yang apabila dimanfaatkan dengan benar akan mengantarkan manusia menuju insan kamil yaitu penyatuan diri dengan Tuhan, mendapatkan pengetahuan yang final (epistemologi), berupa ma'rifat dzat Tuhan. Pada

[160] Zoetmulder, *Manunggaling,* 128.

[161] Keterangan selengkapnya dapat dilihat di Ronggowarsito, *Wirid Ma'lumat*, 30-31.

fase ini *tanazzul* diteruskan dengan taraqqi sehingga disebut *tanazzul-tarraqqi.*

Puncak kesempurnaan manusia yaitu ketika mencapai kesatuan dengan Tuhan. Orang yang sanggup mencapai kesatuan dengan Tuhan akan menjadi orang yang waskitha, yaitu manusia yang sempurna hidupnya. Orang demikian ialah yang tingkah lakunya mencerminkan perbuatan-perbuatan Tuhan. Dikarenakan Tuhan bersabda, mendengar, melihat, merasakan segala rasa serta berbuat melewati manusia.

Dalam *Wirid Ma'lumat Jati,* Ronggowarsioto menjelaskan bahwa dosa yang paling besar (bagi pencari hakekat Tuhan) adalah seseorang menjalankan ilmu ma'rifat secara setengah-setengah (tanggung). Orang itu belum terbuka budinya (diri pribadinya), sehingga tidak mampu menyelami maksud Tuhan. Namun bila sudah terang dan mampu memahami diri pribadinya, itu malah mendorong pada kemuliaan sangkan paran. Sebab menurut Ronggowarsito telah disebutkan dalam kitab Insan Kamil : "*Siapa yang tahu Tuhannya niscaya tahu dirinya sendiri, siapa yang tahu dirinya tentu tahu Tuhannya".* Maksudnya, orang yang tahu Tuhannya yaitu orang yang mengetahui saripati keselutuhan ilmu ma'rifat. Yang demikian itu yaitu orang yang bisa memahami hidup diri pribadinya sendiri sehingga selalu menjaga dan meningkatkan potensi diri untuk mencapai ma'rifat dan selalu berupaya

agar jangan sampai kemasukan penghalang hidupnya.[162]

Kemuliaan *sangkan-paran* adalah kemuliaan orang yang mengetahui benar dari nama mana dan ke mana tujuan hidup. Hal ini disebutkan dalam *Wirid Hidayat Jati* sebagai sangkan paraning *tanazzalul-taraqqi*, bunyinya :

Nuli nyipta sangkan-paraning tanazul-tarki, kasebut ing ngisor iki : Ingsun mancad saka ing alam insane kamil, tumeka maring aalam wahidiyat, nuli tumeka maring alam wahdat, nulitumeka maring alam insane kamil maneh, kang sampurna padhang tarawangan.[163]

Maksud dari uraian di atas adalah bahwa untuk mencapai derajat insan kamil, seseorang harus kembali menelusuri martabat tujuh dengan naik kembali menelusuri kembali dari alam insan kamil pertama menuju alam wahdat, yaitu alam puncak kesatuan esensi dengan Tuhan.

Pada tahap insan kamil ini, manusia telah mencapai kesatuan dengan Tuhan. Diuraikan dalam kitab *Paramayoga* sebagai berikut, dalam gambaran Hyang Wisesaning Tunggal yang menyatu dengan Bathara Guru dalam cerita pewayangan :

Kini kamu menjadi kenyataan-Ku. Kamu harus menyadari bahwa Aku tidak sama dengan kamu, akan tetapi meliputi kamu. Seumpama bunga kamu

[162] Ronggowarsito, *Wirid Hidayat*, 41.
[163] Ronggowarsito, *Wirid Hidayat*, 35.

rupanya, Aku bau harumnya. Seumpama madu kamu rupanya. Aku rasa manisnya. Jadi Aku dan kamu bisa disebut *loro ningatunggal* (dua tetapi manunggal). Kamu telah menjadi kenyataan-Ku, Aku telah percaya padamu, apa yang kamu cipta pasti jadi, segala yang kamu kehendaki pasti ada, apa yang kau ingini pasti tiba seketika. Kamu kuberi kuasa untuk menjadi raja tiga alam.[164]

Uraian dalam *Serat Paramayoga* ini menjelaskan tentang konsep manunggalnya manusia dengan Tuhan. Hanya sayangnya digambarkan secara anthropomorphis, Tuhan memiliki sifat seperti manusia (*Jawata ngejawantah*). Terlepas dari gambaran itu, uraian ini cukup bagus untuk menggambarkan satunya Tuhan dengan manusia dengan konsep *loro nir atunggal*. Dimana pada saat itu manusia mencapai derajat sempurna (insan kamil) yang mendapatkan otoritas menjadi wakil Tuhan diatas bumi.

Dalam konsep Islam, orang yang sampai derajat insan kamil akan mendapatkan *ilmu laduni*, yaitu *karomah* dari Tuhan, berupa apa yang diinginkan akan terjadi.Namun bagi oarng yang *ma'rifat* hal semacam ini tidak akan ditengok karena bisa menghambat kedekatannya dengan Tuhan. Dalam *Paramayoga* juga dikatakan bahwa bila seseorang menyukai ilmu tentang maksud-maksud keagaman, niscaya dia akan selalu berusaha mendekatkan diri ke

[164] Simuh, Mistik, 63; mengutip Ronggowarsito, *Paramayoga* (Yogyakarta : H. Buning, 1906), 58-59.

kepada Allah dan menjauhkan diri dari ilmu-ilmu kesakitan (olah kaprawiran).[165]

Tata cara untuk sampai pada derajat insan kamil diterangkan dalam Serat Wirid Hidayat jati dengan *manekung*.[166] *Manekung* ini *semacam semedi* yaitu tata laku susila dalam rangka mendekatkan diri ke pada Tuhan, dengan *sewaktu-waktu* melakukan semedi (khalwat). Menurut Abdullah ada bermacam-macam semedi dalam tata cara manekung yang tidak jarang bersifat sangat pribadi bagi setiap orang.[167]

Dalam tradisi tasawuf islam, manekung disebut *tariqah* yaitu tata cara mendekatkan diri kepada Tuhan dengan ibadah, dzikir, khalwat dan melewati maqamat tertentu. Dalam Islam tata cara mendekatkan diri kepada Allah itu juga bermacam-macam tergantung aliran masing-masing, karena yang demikian itu bersifat teknis.[168] Sedangkan intinya adalah ibadah yang sesuai dengan syari'at.

Tata cara manekung yang diajarkan Ronggowrsito, mengikuti piwulang (ajaran) Panembahan Senopati, Raja pertama Mataram. Tata cara itu dijelaskan panjang lebar dalam *Serat Ma'lumat Jati*, yaitu pada awalnya menyucikan diri, kemudian menghilangkan nafsu-nafsu antara lin lawwamah dan amarh hingga tertutupi nafsu *sufiyah*

---

[165] Sosrodihardjo dan Pratolo Sonyatirta, *Purwaning Adjisaka Kepetik Saking Kitab Paramayoga anggitaning R. Ng. Ronggowarsito* (Surabaya : TU Purwaning Adjisaka, 1955), 15.

[166] Ronggowarsito, *Wirid Ma'lumat* 8.

[167] Abdullah, *Mencari Nilai-nilai*, 9.

[168] Martin Van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia* (Bandung : Mizan, 1996). 76.

dan *mutmainnah*. Setelah itu muncul cahaya beraneka warna berasal dari pramana yang kemudian hilang muncul cahaya terang benderang. Selanjutnya diterangkan tata cara sikap semedi dan ucapan-ucapan tertentu saat semedi, dengan selalu mengheningkan cipta pada dzat Allah dan juga tata cara pengaturan pernafasan pada sekujur tubuh hingga tercapai pada kondisi ekstase.[169]

Dengan melaksakan tata cara *manekung* ini, seseorang akan mencapai tahapan-tahapan untuk menuju pada alam ketuhanan dengan mlewaati fase-fase martabat tujuh dengan kebalikan proses *tajalli* sebagaimana tersebut di atas, yaitu berawal dari bawah menuju ke atas (*bottom up*) mulai *Insan kamil,* menuju *alam ajsam, alam mitsal, alam arwah, alam wahidiyat, alam wahdat* dan terakhir *alam ahadiyat*. Pada pencapaian alam *ahadiyat* ini manusia akan mencapai penhayatan kesatuan esensinya dengan Tuhan atau insan kamil.

Pada konsep tajalli, rangkaian martabat tujuh dari wahdat hingga insan kamil disebut *tanazzul*. Maka tahapan-tahapan menuju kesatuan essensi dengan Tuhan pada konsep ini disebut *taraqqi*.

Mengikuti ajaran *Wanjeng Susuhunan Kalijaga*, menurut Ronggowarsito, ia juga menyebutkan tahapan *taraqqi* itu sebagai berikut; Yaitu dari *alam rokhiyah, alam siriyah, alam nuriyah, alam nuriyah luhur, alam uluhiyah, alam uluhiyah luhur dewe* (paling luhur). Tahapan ini juga berjumlah tujuh

---

[169] Seluruh tata cara menekung itu diuraikan secara rinci dalam Ronggowarsito, *Wirid Ma'lumat,* 33-39.

tingkatan. Ketujuh tingkatan ini, menurut Ronggowarsito juga identik dengan tingkatan-tingkatan *alam nasut,alam jabarut, alam malakut, alam hidayat, alam isykat, alam lahut* dan *alam uluhiyah.*[170]

Proses *taraqqi* ini dapat disederhanakan pemahamannya dengan skema sebagai berikut :

1. Insan	Alam Rokhiyah	Alam Nasut
2. Alam Ajsam	Alam Siriyah	Alam Jbarut
3. Alam Mitsal	Alam Nuriyah	Alam Malakut
4. Alam Arwah	Alam Nuriyah Luhur	Alam Hidayat
5. Alam Wahidiyat	Alam Uluhiyah	Alam Isykat
6. Alam Wahdat	Alam Uluhiyah Luhur	Alam Lahut
7. Alam akhadiyat	Uluhiyah Luhur dewa	Alam Uluhiyah

Menurut Ronggowarsito, ukuran suksesnya orang manekung adalah bila sampai pada derajat maqam ijabah (maqam insan kamil), yaitu ditempat diterima *(panggonan katrimo).* Pada maqam itu ada yang diharapkan *(apa saciptane)* oleh si Sufi akan terjadi. Sebab disitu telah hilang sifat mudah pada manusia berganti dengan sifat wajah. Mudah itu merupakan dzatnya hamba (makhluk), sedangkan wajah itu dzatnya Allah *(Gusti kang asifat langgeng).*[171] Pada *maqam* ini, seorang Sufi telah benar-benar sempurna sebagai Insan kamil.

Jadi, pada hakekatnya insane kamil ialah seseorang yang sudah mencapai derajat *tanazzul-taraqqi,* yaitu seseorang yang sudah menghayati *sangkan-paran.* Sedangkan artiny dari mana aslanya

---

[170] Ronggowarsito, *Wirid Hidayat 39-45*
[171] Ibid, 38

dan paran artinya ke mana perginya. Menghayati *sangkan-paran* yaitu mengetahui dari mana asal ndirinya atau hakekat kemanusiaanya dan menghayati kemana arah perginya. Penghayataan tentang asal usul hakekat kemanusiaan manusia merupakan perwujudan dari emanasi Tuhan. Sedangkan penghayatan tentang kemana arah diri manusia yaitu menuju pencapaian kesatuan dengan Tuhan, menuju ma'rifat Allah. Jadi insan kamil adalah perwujudan tajalli Tuhan yang mengemban sifat-sifat ketuhanan diatas bumi dan sekaligus sosok yang mampu mencapai *derajat menyatu dengan Tuhan.*

IV

PERBANDINGAN KONSEP FILSAFAT SUFI *WAHDAT AL-WUJÛD* IBN ARABI DAN *MANUNGGALING KAWULO GUSTI*

Pada bab ini akan di bahas perbandingan konsep filsafat sufi yang terdapat pada paham *waḥ dat al-wujûd* dan *manunggaling kawulo gusti*. Kedua kosep pemikiran ini muncul dan berkembang di atas pondasi tradisi intelektual dan sosio kultural yang berbeda. Masing masing secara langsung ataupun tidak langsung berdiri diatas kerangka pikir panorama historisitas masa Si tokoh Itu bidup; mereka tidak mungkin terlepas sama sekali dari kondisi yang melingkupinya atau bahkan sering kali memaksanya untuk bersinergi dengan tuntunan-tuntunan sosial politik dan kultural yang melingkupinya.

Kehidupan Ibn Arabi dilatar belakangi suatu komunitas yang sangat menghargai karya intelektual, terbuka dan kondusif. Kosmopolitanisme Arab dan minat para intelektual maupun penguasa untuk mengapresiasi secara terbuka hasil pemikiran para tokoh besar, sekalipun terkadang pemikiran itu menghasilkan kontroversi akibat differensiasi dinamika intelektual yang tinggi, sangat mendorong perkembangan pemikiran Ibn Arabi. Di sisi lain warna relegiusitas Islam yang kental dan mobilitas Ibn Arabi yang tinggi di berbagai negeri dari Spanyol hingga Jazirah Arab, mendorong tersebar luasnya produk pemikirannya ke berbagai pelosok negeri di dunia Islam.

Hal ini sungguh berbeda dengan Ronggowarsito. Tokoh ini hidup dalam lingkungan feodalisme yang ketat. Hidupnya dipersembahkan untuk pengabdian kepada raja.[172] Sehingga pikiran-pikirannyapun banyak diarahkan untuk membantu stabilitas politik kerajaan. Diantara kepentingan politik yang memiliki potensi besar mengganggu stabilitas kerajaan adalah perbedaan paham keagamaan yang mendasar antara komunitas muslim dan kejawen.[173]

Untuk mencari titik temu antara kedua kelompok ini, Ronggowarsito sebagai pujangga mengemban tugas yang paling besar di pundaknya.[174] Untuk itu dia sangat

---

[172] Gambaran tentang pandangan sastrawan Istana, bahwa nilai politik diletakkan diatas nilai agama, seperti tercermin dalam serat Wedhatama sebagai berikut: "jika kamu terpaksa meniru, contoh teladan Nabi, O anakku, itu terlalu jauh jangkauanmu, biasanya tidak kuat. Karena kamu priyayi jawa, syari'at itu sedikit saja cukup, jangan mencari pujian, jangan mengikuti aturan persis seperti dalam fiqih. Kalau kuat memang dapat keramat ... Dulu sewaktu muda , ... belum sempurna ilmu agama telah dipanggil menghadap Raja. Tidak sempat menjalankan salat karena disuruh menghadap Raja. Apa bila terlambat pasti dimarahi. Hatiku menjadi tidak karuan laksana kiamat setiap hari ... Akhirnya aku simpulkan, lantaran aku putra priyayi, apabila memilih rois orang kenduri, pasti hina". Mangkunegoro IV, *Serat Wedhatama* (Kediri : Tan Khoen Swie, 1952,8-9.

[173] Simuh, *Sufisme Jawa* (Yogyakarta : Benteng Budaya, 1996), 172.

[174] *Dalam* Kraton Jawa dikenal dua sosok penting yang berperan sebagai interpretator spiritual dan sekaligus fenomena-fenomena supranatural, yaitu nujum kraton dan pujangga kraton. Nujum kraton berperan sebagai detector setiap kejadian mistik yang telah, sedang maupun yang akan terjadi sehingga mampu mengungkapkan semua misteri itu dalam bentuk ramalan maupun wawasan mengenai kraton dan wilayahnya, sosok ini lebih banyak menyampaikan hasil olah batinnya secara lisan sehingga acapkali diingat dan dikenang oleh masyarakat luas dalam *local memory*, kalaupun Juru Nujum membuat karya tulis

berkepentingan untuk mengawinkan konsep-konsep yang didapat dari Islam dengan konsep-konsep yang telah berkembang dilingkungan kejawen, akibatnya munculllah karya-karya yang bersifat Islam kejawen, karya-karya itu disebut dengan sastra suluk. Sastra suluk merupakan sastra yang mengandung nilai-nilai yang tinggi, menyangkut paham spiritual islam pada ranah filsafat sufi (theosofi). Tasawuf itu sendiri merupakan kajian kajian yang bersifat esoterik mengandung ajaran khusus tentang rahasia kedalaman spiritual, sedangkan filsafat merupakan kajian dibaliknya, yang tentu saja lebih khusus lagi dibalik rahasia spiritual itu. Sehingga materi theosofi dalam suluk adalah materi khusus dibalik yang khusus, dan tentu saja

---

maka bentuknya adalah *kitab primbon* dan *petungan Jawa*. Sedangkan Pujangga kraton adalah predikat yang diberikan oleh kraton kepada seseorang yang ahli menggubah karya sastra, sosok ini adalah penulis sehingga hasil karya beliau adalah tulisan-tulisan sastra baik tulisan asli maupun gubahan. Namun prakteknya, seorang pujangga ternyata bukan sekedar penulis, melainkan juga memiliki kemampuan dan otoritas menangani persoalan-persoalan dunia spiritual sehingga mereka juga dikenal sebagai nujum istana. Hal itu wajar mengingat syarat untuk menjadi seorang Pujangga haruslah memenuhi standar kemampuan *sambegana* (cerdas dan memiliki daya ingat yang kuat) dan *nawung krida* (spiritual yang tinggi sehingga mampu menangkap, memahami dan mengurai) tanda-tanda alam dan perubahan zaman dimana orang biasa tidak mampu mengetahuinya.[174]

Istilah pujangga sudah ada semenjak zaman Jawa-Budha dan Jawa-Hindu yang disebut dengan Empu seperti Empu Kanwa, Empu Sedah, Empu Panuluh, Empu Tanakung, Empu Tantular, Empu Prapanca dan sebagainya. Pada zaman Jawa-Islam pujangga kraton mendapat sebutan Kyai seperti Kyai Yasadipura, Kyai Ranggasutrasna, Kyai Ronggowarsito dan lain-lain. Sebutan-sebutan Empu dan Kyai pada hakekatnya memenuhi proses kontinuitas dan menyimpan konvensi yang aktual dengan zamannya masing-masing.

disampaikan oleh seorang intelektual yang menduduki posisi *khawas al-khawas*. Dari sini kita bisa menempatkan bahwa sastra suluk tentu bukan karya biasa, dari orang-orang biasa melainkan karya khusus dari orang-orang pilihan diantara kaum intelektual Jawa pada masanya. Filsafat shufi dalam sastra suluk menawarkan keterbukaan terhadap sistem filsafat dalam agama Jawa, pra Islam, sehingga mengungkapkannya akan menjadi media akulturasi bagi paham ajaran Islam dengan ajaran lokal (Jawa-Hindu-Budha)

Disamping itu alasan filosofis di atas, cengkeraman Belanda terhadap kerjaan-kerajaan Jawa selama ratusan tahun telah membuat rasa putus asa yang besar bagi masyarakat Jawa, khususnya kalangan istana. Sehingga mereka mengharapkan datangnya *Al-Mahdi* (Ratu Adil) yang dapat meyelamatkan mereka. Untuk keperluan ini, pujangga Ronggowarsito juga mengarang buku yang berisi ramalan masa depan *(Jangka Ronggowarsito)*, Misalnya dalam *Serat Joko Lodang* Ronggowarsito menulis: "ciri waktu pada zaman itu, yakni pada pertengahan, dengun ciri tahun; *wiku sapta ngesti ratu*. Itulah masa keadilan dan kemakmuran yang merata, demikian kehendak Tuhan".[175] Serat ini menggambarkan tahun keemasan yang diramalkan akan bermula pada tahun *wiku* (=7), *sapta* (=7), *ngesti* (=8), *ratu* (=1). dibuca dari belakang menjadi tahun 1877 jawa atau 1945 masehi, tahun kemerdekaun Indonesia dari penjajah atau tahun akan datangnya Ratu Adil yang di tunggu-tungu. Ramalan ini, dan beberapa ramalan yang lain

---

[175] Ronggowarsito, *Serat Joko Lodang*, ed. Anjar any (Semarang: Aneka Ilmu, 1998), 21. Lihat juga kumpulan serat-serat Ronggowarsito, *Djangka Ronggowarsitan* (Jogjakarta: Eyang Brata, 1957) 6-7.

yang dikenal dengan *"Jangka Ronggowarsito"* sekaligus menempatkan Ronggowarsito sebagai manusia *waskitha* (insan kamil).

Ilustrasi ini menggambarkan betapa kuatnya pengaruh tradisi Jawa mengikat pemikiran Ronggowarsito. Sehingga merupakan pekerjaan yang tidak gampang untuk mencabut akar pikiran filsafat Sufi dalam pola pemikiran Kejawennya. Pada tahap ini akan dilakuan, dengan segenap kerumitannya untuk mengeluarkan Ronggowarsito dari lingkaran tradisi kejawennya, mengungkapkan konsep theosofinya yaitu *Manunggaling Kawula Gusti* kemudian membandingkan konsep itu dengan *wahdat al-wujûd* Ibn Arabi yang serba Islami.

Namun demikian dengan berpegang pada titik simpul ajaran prinsip theosofi (kebatinan) yang terdapat pada pondasi dasar kedua konsep itu, maka kedua konsep yang pada dasarnya memiliki latar belakang sosio-kultural yang jauh berbeda ltu dapat diperbandingkan. Titik simpul yang memiliki kesamaan itu adalah terdapat pada konsepsi theosofi, inti theosofi (filsfat sufi) yang berkisar pada pembahasan tentang masalah: (1) Wujud Tuhan, (2) Tuhan dan makhluk dan, (3) Insan kamil. Untuk tujuan komparasi itu, maka pada ketiga titik simpul inilah yang dijadikan acuan.

Selanjutnya untuk lebih mempertegas kesimpulan bahwa konsep *manunggaling kawulo Gusti* Ronggowarsito mendapatkan pengaruh dari konsep *wahdat al-wujûd* Ibn Arabi, akan diungkapkan bagaimana kedua konsep itu memiliki hubungan secara genealogis, proses kronologis historis rangkaian keterpengaruhan itu (rangkaian sanad pemikiran) semenjak dari Ibn Arabi di pusat tasawuf Islam hingga Ronggowarsito dalam pusat spiritual Jawa.

A. Perbandingan Konsep Wahdat al-Wujud Ibn Arabi Dan Manunggaling Kawula Gusti Ranggawarsita

1. Wujud Tuhan dan Makhluk

Kata *wujûd*, menurut Ibn Arabi memiliki dua pengertian. Pengertian obyektif *(wujida)* dan pengertian subyektif *(wajada)*. Pengertian obyektif terletak pada aspek ontologis dan pengertian subyektif terletak pada aspek tasawuf (epistimologis). Wujud pada aspek ontologis berbicara mengenai "Ada" dalum wacana filsafat, sedangkan wujud pada aspek tasawuf berbicara mengenai upaya sufi menemukan Tuhan *(ma'rifat)*. Kemampuan Ibn Arabi mongawinkin kedua pengertian itu yakni filsafat dan tasawuf menobatkannya menjadi seorang pelopor filosof sufi.

Kata Wujud terutama dan lebih khusus digunakan oleh Ibn Arabi untuk menyebutkan wujud Tuhan. Yaitu bahwa satu-satunya wujud adalah Tuhan, tidak ada wujud selain wujud-Nya. Ini berarti, apapun selain Tuhan (mâ siwâ Alloh) tidak punya wujud. Namun demikin, Ibn Arabi jiga memakai kata wujud untuk menunjukkan segala sesuatu selain Tuhan. Tetapi ia menggunakannya secara metaforis *(majâzy)* untuk tetap mempertahankan bahwa wujud hanya milik Tuhan semesta. Sedangkan wujud pada alam pada adalah wujud Tuhan yang dipinjamkan kepadanya.

Perebedaan wujud Tuhan dan wujud makhluk sering dihubungkan dengan hubungan antara cahaya dan kegelapan. Wujud Tuhan sebagaimana cahaya milik matahari, tetapi cahaya itu dipinjamkan

kepada para penghuni bumi. Karena wujud hanya milik Tuhan, maka antonimnya, *'Adam* (ketiadaan) adalah milik makhluk. *'Adam* ini ibarat kegelapan pada bumi, bila cahaya matahari menerangi bumi niscaya kegelapan lenyap dan bumi menjadi bercahaya. Ungkapan ini dapat diartikan bila wujud Alloh telah beremanasi pada makhluk yang 'adam niscaya makhluk itupun menjadi wujud, yaitu wujud yang semu *(majâzy)*, karena hakekat wujudnya adulah milik Tuhan. Jadi sampai di sini dapat dipahami bahwa wujud itu pada hakekatnya milik Tuhan yang transenden; sedang wujud pada makhluk adalah wujud Tuhan yang immanen.

Dalam doktrin manunggaling kawulo gusti, Ronggowarsito juga mengakui perbedaan wujud Tuhan, antara wujud transenden dan immanen. Wujud Tuhan yang transenden yaitu hakekat Dzat Tuhan Yang Maha Suci, Yang Esa, disebut Dzat mutlak yang qodim, abadi, azali, secara pribadi bersemayam di nukat gaib pada saat masih awang-uwung (kosong).[176] Wujud disini adalah hakekat Alloh sendiri, Dzat yang mutlak dan tunggal, bersifat pribadi artinya sendirian tidak ada sekutu bagi-Nya dalam wujud. Dzat Tuhan yang memiliki otoritas wujud ini berbeda kekosongan (awang-uwung), semata-mata Tuhan sendiri yang bersemayam di nukat gaib.

Sedangkan wujud makhluk adalah wujud tajallinya Tuhan. Ronggowarsito mengatakan:

---

[176] Ronggowarsito, *Wirid Ma'lumat Jati*, ed. R. Tanoyo (Sala: Sadu Budi, 1975), 2.

"Sesungguhnya ya hidup kita inilah tajallinya Tuhan Yang Maha Suci".[177] Maksudnya adalah bahwasannya kita (manusia) tidak memiliki wujud, wujud manusia merupakan tajalli Tuhan atau wujud Tuhan yang immanen.

Sampai pada uraian ini sudah tampak jelas bahwa Ronggowarsito memberikan batasan yang tegas antara wujud Tuhan yang transenden dan immanen. Dalam kitap *Paramayoga* ditegaskan: *"Kini kamu menjadi kenyataan-Ku. Kamu harus menyadari bahwa Aku tidak sama dengan kamu, akan tetapi meliputi kamu".*[178] Wujud Tuhan yang trasenden adalah dzat mutlak Tuhan Yang Maha Esa. Sedangkan wujud Tuhan yang immanen adalah yang meliputi manusia.

Dengan demikian definisi wujud dalam konsepsi *Wahdat al-wujûd* dan *Manunggaling kawulo Gusti* memiliki kerangka pikir yang sama yaitu bahwa hakekat wujud adalah wujud Tuhan yang transenden. Sedangkan wujud makhluk. Bersifat semu, karena wujudnya merupakan wujud Tuhan yang immanen.

Pada wijud Tuhan yang immanen inilah makna sebenarnya dari *Wahdat al-wujûd* ataupun *Manunggaling kawulo Gusti*. Sebab di sini doktrin "satunya Tuhan dan makhluk" menemukan bentuknya yang nyata. Kondisi ini diterangkan oleh kedua tokoh ini secara ambiguis. Ibn Arabi

---

[177] Ibid

[178] Ronggowarsito, *Paramayoga*, ed. Sastrodihardja dan Pratala Sonjatirta (Surabaya: Purwaning Adjisaka, t.t.), 58.

membedakan antara wujud Tuhan (al-Hagg) dan makhluk (al-khalq) dengan ungkapan "*huwa la huwa* (Dia dan bukan Dia)", sedangkan Ronggowarsito menjelaskannya dengan istilah *"tunggal pan tan tunggal loro pan tan loro"*, Keduanya pada prinsipnya ingin menjelaskan konsep yang sama, yaitu bahwa wujud immanensi Tuhan pada makhaluk itu memiliki dualismo wujud, disatu sisi makhluk merupakan wujud immanen Tuhan, di sisi lain makhluk merupakan sosok materi sebagai dirinya sendiri yang tidak berwujud.

Perbedaan antara doktrin *Wahdat al-wujûd* dan *manunggaling kawulo Gust.i* secara konseptual tentang prinsip wujud hampir tidak ditemukan. Hanya yang nampak adalah keragu-raguan Ronggowarsito untuk menegaskan babwa Tuhan bertajalli Pada alam. Dia selalu saja membatasi diri pada uraian tentang tajalli Tuhan puda manusia, dan tidak menyebutkan tentang tajalli Tuhan pada alam. Padahal uraian tentang itu terdapat jelas dalam serat Centhini yang ditulis para pendahulunya. Hal ini mengindikasikan bahwa Ronggowarsito adalah seorang filosof yang pragmatis, dia merasa cukup dengan menjelaskan hubungan manlusia (kawulo) dengan Tuhan (Gusti). Karena pada dasarnya hanya manusialah yang memahami dan mampu mengerti akan konsep itu. Hal ini sesuai benar dengan tema doktrinnya *"Manunggaling kawulo Gusti"* yaitu manunggalnya manusia dengan Tuhan.

Dalam menjelaskan manunggalnya manusia dengan Tuhan Ronggowarsito dalam kitab-kitab serat karangannya selalu memberikan keterangan tentang Tuhan secara tumpang tindih dengan keterangan tentang manusia. Uraian tentang Tuhan selalu dikaitkan dengan uraian tentang manusia, uraian tentang manusia sekaligus merupakan keterangan tentang Tuhan. Hampir tidak ada keterangan tentang Tuhan yang terpisah dengan keterangan tentang manusia, sehingga menimbulkan penilaian bahwa ajaran Ronggowarsito ini *anthroposentris*.[179] Banyak pengamat berkomentar salah bahwa ajaran Ronggowarsito tidak menjelaskan tentang Tuhan yang trasenden. Bahwa Alloh adalah *awang-uwung* atau *suwung* (tidak ada) dan bahwa manusia adalah Alloh itu sendiri. Penilaian dan anggapan keliru semacam inilah yang membuat ajaran Ronggowarsito semakin terjerembab dalam paham kejawen yang hinduis.

2. Insan Kamil

Membahas tentang manusia, terutama tentang insan kamil dalam konsepsi filsafat sufi, tidak dapat dijelaskan dengan sistematis kecuali melalui dua aspek. Yaitu aspek filsafat dan aspek tasawuf. Pada aspek filsafat insane kamil adalah wadah tajalli (emanasi) Tuhan; sedangkan pada aspek tasawnf insan kamil adalah manusia agung yang sudah mampu mencapai marifat terhadap Tuhan. Maka

[179] Lihat Simuh, *Sufisme*, 220: mengutip Harun Hadiwiyono, *Man in Present Javanese Misticysme* (t.t. t.p., t.t.), ill.

dari itu pembahasan tentang insan kamil dibedakan dalam; (a) Insan kamil pada aspek emanasi dan (b) Insan kamil pada aspek tasawuf.

a. Insan Kamil Pada Aspek Tajalliyat

Ibn Arabi menjelaskan, alam adelah cermin bagi Tuhan. Alam mempunyai banyak bentuk yang jualahnya tidak terbatas. Karena itu, dapat dikatakan bagi Tuhan terdapat banyak cermin, yang jumlahnya tidak terbatas. Ibarat seseorang yang berdiri di depan banyak cermin yang ada disekelilingnya, Tuhan adalah Esa tetapi bentuk atau gambar-Nya banyak sebanyak cermin yang memantulkan bentuk gambar itu. Kejelasan gambar pada suatu cermin tergantung pada kualitas kebeningan cermin itu. Semakin bening suatu cermin semakin jelas dan sempurna gambar yang dipantulkannya. Cermin paling sempurna bagi Tuhan adalah manusia sompurna. Karena ia memantulkan semua nama dan sifat Tuhan, sedangkan makhluk-makhluk lain memantulkan, hanya sebagian nama dan sifat itu. Setiap makhluk adalub lokus penampakan diri (*majlâ*) Tuhan. Dan Insan kamil (manusia sempurna) adalah lokus penampakan diri Tuhan yang paling sempurna.

Jadi insan kamil adalah manusia sempurna yang merupakan maniatur dari realitas ketuhanan dalam tajalli-Nya pada jagat raya. Tuhan perlu bertajalli pada suroh (gambar) insan kamil ini disebabkan karena Tuhan ingin welihat diri-Nya dan memperkenalkan diri-Nya lewat makluk. Karena Tuhan adalah "simpanan tersembunyi" (*kanz makhfy*) yang tidak dapat dikenal kecuali

melalui makluk. Ide ini sesuai dengan hadith Nabi SAW: *"Tuhan adalah simpanan tersembunyi yang tidak dikenal, karena itu Dia ingin dikenal, maka Dia menciptakan makhluk dan memperkenalkan diri-Nya kepada mereka, lalu mereka mengenal-Nya.*[180]

Ronggowarsito memberi definisi tentang insan kamil tidak jauh berbeda dengan maksud yang dikemukakan Ibn Arabi. Yaitu sebagai wadah tajalli Tuhan dimana Tuhan mengaktualkan potensi-potensi-Nya pada alam nyata. Seperti dikatakan dalam *Serat Wirid Hidayat Jati*: "Tuhan Dzat Yang Maha Kuasa dan Maha Memelihara, menciptakan segala sesuatu dalam bentuk yang sempurna, atas qodrat-Nya. Sebagai aktualisasi potensi-potensi-Nya (*af'al-Nya*) secara terbuka sesuai kehendak-Nya".[181]

Sedikit perbedaan yang dapat dideteks adalah bahwa Rongowarsito menempatkan istilah insan kamil pada dua posisi (poros) yang berbeda. Insan kamil bada posisi pertama terdapat pada ujung proses *tajalli* Tuhan, yang diartikan sebagai sosok manusia sempurna atau makhluk ciptaan dimana Tuhan, bertajalli padanya. Pada posisi ini seluruh manusia dapat disebut insan kamil. Sebab pada seluruh munusia Tuhan mengaktualkan potensi-potensi-Nya; Insan kamil Pada potensi kedua, terdapat pada ujung proses pencarian Tuhan, pada

---

[180] Ibn Arabi, *Al-Futuhat Al-Makkiyah* (Beirut: Dar Al-Fikr, t.t.),2: 232

[181] Ronggowarsito, *Wirid Hidayat Jati*, ed. R. Tanoyo (Surabaya: Trimurti, 1966),20.

saat seorang sufi telah mencapai ma'rifat dan menyatu dengan Tuhan dalam istilah Ronggowarsito, insane kamil ini adalah manusia yang mampu memanfaatkan potensi-potensi *tajalli* Tuhan hingga mencapai penghayatan *sangkan-paran tanazzul-taraqqi.* Insan kamil pada tahap pertama masih terbatas pada penghayatan *sangkan* dan *tanazzul*, kesadaran bahwa pada dirinya terdapa potensin ketuhanan. Kemudian bila mengamalkan ilamu hakekat (aspek tasawuf) manusia akan mencapai *paran* dan *taraqqi*, yaitu kesadaran menyatu dengan Tuhan.

Tajalli tuhan hingga mencapai insane kamil melewti proses yang disebut martabat-martabat. Dalam menguraikan martabat-martabat ini, Ibn Arabi dan Ronggowarsito memiliki banyak perbedaan. Namun demikian pokok-pokok pikiran yang menjadi inti proses tajalli ditampilkan relative sama dan perbedaan itu bisa disebut hanya pada tataran teknis. Pokok-pokok yang sama itu antara lain:

1. Proses tajalli itu berawal dari tuhan dan berakhir pada insane kamil.
2. Martabat-martabat itu terbagi menjadi dua fase, yaitu *tajalli dhati* dan *tajalli shuhudi* (menurut Ibn Arabi), sedangkan menurut Ronggowarsito fase *batin* dan fase *lahir.* Fase *tajalli dhati* atau *batin* ini merupakan tajalli Tuhan pada wilayah Tuhan sendiri, sedangkan *tajalli shuhudi* atau *lahir* berada pada wilayah kemanusiaan (bandingkan keterangan pada halaman 36-37 dan halaman 69-71, pada tesis ini).

3. Diantara dua fase ketuhanan (*dhati*) dan kemanusiaan (*shuhudi*) terdapat wujud yang mandiri yang menghubungkan antara keduanya, yaitu *al-A'yân al-thâbitah*. Wujud ini adalah serupa dengan ide-ide tuhan yang terdapat dalam ilmu Tuhan pada alam ketuhanan. Segala realitas yang keluar dan mengalir di jagat raya adalah realisasi dari *al-A'yân al-thâbitah*. Sedangkan realitas keluar itu disebut *al-a'yân al-khârijah*. (bandingkan halaman 39 dengan halaman 73)

Sedangkan perbedaan antara kedua teori tajalli itu terletak pada penjabaran masing-masing fase pada martabat-martabat. Misalnya, bila Ibn Arabi menjabarkan fase *tajalli dhati* menjadi dua martabat yaitu *ahadiyah* dan *wahidiyah*, maka Ronggowarsito membaginya menjadi tiga martabat yaitu *ahadiyah*, *wahdah* dan *wahiduyah*. Selanjutnya perbandingan itu:

Konsep Ibn Arabi	Konsep Ronggowarsito	
- Dzat Mutlak	- Dzat Mutlak	
- Ahadiyat (ama') - Wahidiyat: Akal pertama Jiwa universal Natur universal Haba' (materi universal)	- Ahadiyat (atma) - Wahdah (Nur Muhammad) Wahidiyat (mir'atul hayya'i)	Aspek tajalli dzati (batin)
- Jiwa universal - Bentuk universal - Bintang-bintang - Langit - Benda-benda bumi	- Alam arwah - Alam mitsal - Alam ajsam	Aspek tajalli shuhudi (lahir)

- Malaikat, jin dan manusia - Insan kamil	- Insane kamil	

Proses tajalli yantg dikemukakan oleh Ibn Arabi berpretensi untuk menjelaskan proses penciptaan seluruh alam raya. Sedangkan proses tajalli yang dikemukakan Ronggowarsito terbatas pada proses penciptaan Tuhan pada manusia. Proses tajalli pada uraian Ronggowarsito itu terdiri atas tujuh martabat, sehingga disebut *"Martabat tujuh"*. Teori yang serupa ini telah ada di Jawa dan Melayu sebelum Ronggowarsito, yaitu dalam kitab *Centhini*, dalam kitab *tuhfah* berbahasa Jawa dan dalam konsepsi Syamsuddin Pasai dari Aceh.

Perbedaan yang paling menonjol antara konsepsi *wahdat Al-Wujûd* Ibn Arabi dan *Manunggaling kawulo Gusti* Ronggowarsito pada uraian ontologis tentang tajalli Tuhan terhadap insan kamil terletak pada kedalaman pencarian kebenaran filsafat. Ibn Arabi dengan tuntas mencoba mempersoalkan tentang "Ada" dan menjawabnya secara komprehensip. Sementara Ronggowarsito dalam berbagai kitab seratnya sama sekali tidak menjelaskan lebih jauh tentang berbagai pertanyaan falsafi, contohnya dia tidak menguraikan alasan kenapa Tuhan bertajalli?. Sebenarnya, jawaban dari pertanyaan ini adalah *entry point* untuk memulai memasuki wilayah filsafat ontologis ini. Karena jawaban itu menggambarkan latar belakang kenapa Tuhan Dzat

Yang Mutlak itu perlu bertajalli.[182] Dengan ditinggalkanya latar belakang ini, maka tidak terdapat alasan perlunya Ronggowarsito mengulas tentang proses tajalli.

Tereduksinya satu *step* penting dari uraian filsafat ontologis ronggowarsito ini, menimbulkan indikasi pikiran sebagai berikut: bahwa Ronggowarsito tidak terlalau berminat pada aspek filsafat. Dan tidak mandiri dalam menelorkan ide filsafat atau dia mengutip teori itu dari orang lain untuk suatu keperluan yang lebih jauh. Perkiraan itu didukung beberapa alasan, yaitu (1) Ronggowarsito tidak berpikir lebih mendalam tentang hakekat Tuhan dengan mengejar berbagai pertanyaan radikal tentang wilayah ontologis ini, (2) Ronggowarsito mengambil konsepsi martabat tujuh itu untuk mendapatkan pembenaran terhadap teori manunggaling kawulo Gusti dan (3) Ronggowarsito mengambil konsepsi martabat tujuh itu untuk dijadikan kerangka dalam menjabarkan pikirannya pada teori-teorinya yang lain, misalnya proses pertumbuhan janin dalam kandungan, tujuh unsur pokok dalam tubuh manusia dan dan tujuh tingkatan penghayatan rohani dan sebagainya. Ketidak mandirian konsep ini semakin menunjukkan bahwa Ronggowarsito telah

[182] Zoetmulder memberikan analisis bahwa sifat orany Jawa (Indonesia) sama seperti orang India yang tidak berminay terhadap filsafat itu sendiri, melainkan hanya pada filsafat yang mengajarkan sesuatu mengenai hubungan pribadinya dengan Tuhan. Yang dicarinya bukan pengetahuan teoristis, akan tetapi pengetahuan yang ada artinya bagi praktek kehidupan. Lihat P.J. *Zoetmulder, Manunggaling*, 136.

menukilnya dari konsepsi orang lain. Artinya Ronggowarsito dalam menyusun konsepsi ini dipengaruhi orang lain.

b. Insan kamil pada aspek tasawuf (*taraqqiyat*)

Pada aspek tasawuf, menurut Ibn Arabi insan kamil adalah manusia agung yang mengikuti jalan kesufian dan telah mencapai puncak ma'rifst dengan Tuhan. Atau dengan definisi lain insan kamil adalah seorang yag telah menyendiri jati dirinya sebagai tajalli Tuhan dan mengaktualkan potensi-potensi ketuhanan itu melalui jalan tasawuf hingga mencapai derajat maa'rifat dengan Tuhan.

Ronggowarsito memberi definisi insan kamil sebagai orang yang telah menghayati *sangkan-paran tanazzul taraqqi.* Yaitu orang yang telah menghayati jatidirinya sebagai tajalli Tuhan dan berusaha mengamalkan ajaran hakekat hingga mencapai kesatuan dengan Tuhan. [183]

Dua devinisi insan kamil diatas tidak memiliki perbedaan sama sekali secara eksplisit. Namun pada saat membahas tehnis rincian jalan tasawuf atau amalan hakekat yang harus ditempuh sufi agar tercapai ma'rifat. Masing-masing memiliki teori yang berbeda-beda.

Ibn Arabi menjelaskan bahwa tercapainya ma'rifat itu dengan mengikuti amalan tarekat lengkap dengan *maqâmât* dan *ahwalnya.* Manusia dapat mencapai Tuhan (muqarabah) dengan jalaan menelusuri kembali maqam-maqam tasawuf.

---

[183] Ibid.

Bentuk penyederhanaan dari maqamat itu adalah melalui kembali martabat-martabat yang dilalui saat tanazzul, dengan posisi terbalik. Dimulai dari martabat manusia, menuju enam martabat berikutnya hingga martabat wahidiyah, wahdah dan ahadiyat. Pada martabat ahadiyat inilah seseorang menyatakan penyatuan hakiki dengan Tuhan, dapat mencerminkan secara paripurna potensi asma wa shifat Tuhan dalam diri kemanusiaannya.

Sedangkan Ronggowarsito menjelaskan bahwa untuk mencapai ma'rifat harus melalui jalan *manekung*, semedi, bertapa (tidak makan minum beberapa hari dengan perhitungan tertentu) dan sebagainya mengikuti ajaran Jawa-Islam. Namun perbedaan ini hanya pada taraf teknis, bukan prinsip.

Dari perbandingan konsepsi *Wahdat Al-Wujûd* Ibn Arabi dan *Manunggaling kawulo Guisti* Ronggowarsito di atas, ditemukan pokok-pokok pikiran yang sama, satu dengan yang lain yang terdapat pada prinsip-prinsip filsafat sufi yaitu tentang wujud (Tuhan dan makhluk) dan insan kamil. Yang mengindikasikan bahwa pada sisi theosofi, kedua konsep itu memiliki kesamaan. Kendati pun pada sisi sisi teknis memiliki beberapa perbedaan.

B. Transmisi Pemikiran Ibn Arabi Hingga Ranggawarsita

Perbandingan antara konsepsi filsafat sufi Ibn Arabi dan Ronggowarsito, pada pembahasan terdahulu dikaji untuk mengetahui sejauh mana ajaran Ronggowarsito memiliki tingkat kompatibel yang dekat dengan ajaran

Ibn Arabi. Meskipun hasil perbandingan mengindikasikan bahwa kedua konsepsi pemikiran ini memiliki banyak persamaan. Namun tidak secara otomatis mengindikasikan adanya hubungan keterpengaruhan antara yang satu dengan yang lain. Karena bisa saja kedua pemikiran itu kebetulan memiliki kesamaan pada aspek theosofi. Untuk itu perlu diadakan penelitian lanjutan melalui eksplorasi kronologis histories untuk mencari kemungkinan kedua pemikiran itu memiliki keterkaitan dalam konteks proses sejarah.

Untuk meneliti rangkaian histories transmisi pemikiran Ibn Arabi hingga Ronggowarsito, bisa ditelusuri dengan meneliti beberapa kemungkinan beriikut:

1. Mungkinkah Ronggowarsito membaca langsung ajaran Ibn Arabi lewat al-Jîlî ?
2. Mungkinkah ajaran Ibn Arabi langsung dari Arab sampai ke Jawa lewat perantara pedagang dan jaringan sufi awal, kemudian Ronggowarsito mengutip dari para sufi Jawa itu?
3. Atau mungkinkah transmisi ajaran Ibn Arabi itu sampai ke Jawa hingga Ronggowarsito setelah melewati beberapa persinggahan ? Antara lain Makkah – India – Sumatra – kemudian Jawa ?

Kemungkinan pertama ditawarkan, didukung bukti bahwa dalam tulisan Ronggowarsito *Serat Wirid Hidayat Jati* dia menyebutkan bahwa tulisan itu diantaranya merujuk pada kitab Insan Kamil, bisa jadi yang dimaksud adalah kitab Insan Kamil karya *al-Jîlî*. Dan dalam buku itu *Hidauyat Jati Kawedhar* disebutkan

merujuk pada kitab *Daqâiq Al-Haqâiq*,[184] bisa jadi kitab ini juga karya *al-Jîlî* yang berjudul *Haqâiq Al-Haqâiq*.[185] Namun kemungkinan ini cukup meragukan, melihat amat minimnya pengetahuan Ronggowarsito tentang bahasa Arab. Terbukti dari banyaknya kesalahan saat mengutip istilah-istilah Arab dan amat minimnya terhadap pemahaman al-Qur'an. Sehingga tidak mungkin dia mengambil langsung dari karya kedua tokoh itu. Untuk memperjelas masalah ini, lihat kutipan-kutipan Arab Ronggowarsito pada serat-serat karangannya.

Sebelum mengkaji dua kemungkinan lain, yang pertama perlu dipahami adalah bahwa Ibn Arabi (1165-1240) merupakan sosok pemikir produktif yang telah meninggalkan barisan karya-karya intelektual cukup banyak dan terdinakasi, sehingga sangat mudah bagi pemikir-pemikir periode setelahnya untuk mengkaji mutiara-mutiara karyanya. Selain itu, Ibn Arabi pada masa hidupnya sangat suka berpindah-pindah tempat bermukim, sejak dari Sepanyol, Mesir, Makkah hingga Damaskus. Sementara dari pos-pos pemukiman itu dia selalu berkeliling ke negeri-negeri disekitarnya baik untuk menimba ilmu pada para tokoh-tokoh sufi maupun untuk memenuhi undangan para pengagumnya. Pada wilayah-wilayah yang disinggahinya itu, Ibn Arabi tidak pernah melewatkan kesempatan untuk mengajarkan pikiran-pikirannya. Sehingga sejak masa hidupnya pemikiran Ibn Arabi telah tersebar luas di

---

[184] Syamsul Alam, *Hidayat Jati Kawedhar* (Surabaya: Citra Jaya Murti, 1997),7.

[185] Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi* (Jakarta: Paramadina, 1997),37.

berbagai daerah, khususnya Arab. Setelah Ibn Arabi meninggal, banyak murud dan pengagumnya memberi *sharah* pada kitab-kitab karanganya sehingga pemikirannyapun semakin berkembang luas keluar wilayah Arab.

Al-Jîlî (1365), seorang pengagum Ibn Arabi dan yang men-sarahi beberapa kitabnya, antara lain kitab sarahnya yang terkenal adalah *al-Insân al Kâmil fî Ma'rifati al-Awâkhir wa al-Awâil*, hidup sekitar seratus tahun setelah meninggalnya Ibn Arabi, ketika berkunjung ke India mendapati bahwa tasawuf falsafi Ibn Arabi berkembang pesat di sana.[186] Dan bisa jadi, pada masa ini juga, ajaran Ibn Arabi telah sampai ke Indonesia (terutama Sumatra) bahkan merembes ke Jawa.

Asumsi ini dilandasi beberapa alasan: pertama, hubungan antara Jawa dan Arab, baik politik, ekonomi, maupun keagamaan telah terjadi sejak zaman awal Islam. al-Haddad seorang mufti kerajaan Johor Malaysia menyebutkan bahwa khalifah 'Utsman bin Affan pada masa pemerintahannya telah mengirimkan utusan ke Tiongkok dan Jawa. Kedua, Hasjmy juga menyebutkan bahwa sekitar abad XII M telah terdapat pemukiman Arab di wilayah kerajaan Sriwijaya. Data ini menunjukkan bahwa hubungan Arab-Jawa telah terjadi sejak awal Islam dan zaman Ibn Arabi hidup telah terdapat pemukiman Arab di Indonesia. Sementara Islam dipahami oleh pemeluknya sebagai agama

---

[186] Ali, *Manusia*, 35: mengutip Abd al-Karîm al-Jîlî, *al-Insân al-Kâmil fî Ma'rifati al-Awâil wa al-Awâkhir* (Beirut: Dar al-Fikr, 1975), 2:39.

dakwah, maka terdapat kemungkinan besar bahwa hubungan itupun dibarengi dengan dakwah Islam. Ketiga, terdapat data yang akurat (valid) bahwa Islam di Jawa berkembang melalui ajaran-ajaran kesufian sehingga terdapat kesimpulan bahwa para tokoh sufi yang mengembangkan Islam di Jawa. Dan tentu saja diantara para tokoh sufi itu ada yang membawa ajaran Ibn Arabi, yang pada masa itu begitu terkenal di Arab.

Sunan Bonang atau Raden Maulana Makdum Ibrahim (1465-1525) hidup sekitar seratus tahun setelah al-Jîlî wafat, di Jawa pernah menyinggung ajaran *wahdat Al-Wujûd* dalam bukunya *Suluk Bonang*, ajaran ini bisa jadi berasal dari pengaruh para Sufi Arab tersebut.

Kemudian pada masa Panembahan Senopati (1601-1613) terdapat *Suluk Wujil* yang berisi ajaran Sunan Bonang kepada Wujil. Dan juga terdapat *Suluk Malang Sumirang* yang disusun oleh Sunan Panggung. Dan pada masa Kartasura (1680-174[illegible]), juga Surakarta setelahnya, terdapat tulisan yang mengemukakan secara lengkap ajaran tajalli martabat tujuh yang mirip dengan konsepsi Ibn Arabi, yaitu pada kitab *Centhini*. Kitab ini disusun oleh tiga orang, salah satunya adalah Yosodipuro II, kakek Ronggowarsito. Jadi inilah kemungkinan kedua, yang mengindikasikan bahwa Ronggowarsito mendapat pengaruh ajaran Ibn Arabi itu melewati para sufi awal penyebar Islam di Jawa.

Namun demikian, kemungkinan kedua ini memiliki beberapa kelemahan; antara lain, sebutan 'Jawa' yang digunakan dalam perpolitikan Arab pada masa awal Islam itu belum tentu mengindikasikan pualu Jawa, sebab pada masa itu penyebutan Nusantara (terutama

Sumatra) bagi orang Arab lebih dikenal dengan Jawa, sedangkan dalam sejarah masuknya Islam ke Indonesia pada masa itu baru berkembang di Samudra Pasai. Sunan Bonang yang diasumsikan bertemu dengan tokoh sufi Arab, ternyata dia pada masa mudanya belajar kesufian justri di Samudra Pasai (Sumatra) dan kemudian kembali ke Jawa, sehingga paham *Wahdat Al-Wujûd* yang diajarkannya tentulah bersumber dari Sumatra tersebut.

Sedangkan kemungkinan ketiga, adalah dengan menelusuri kronologi transmisi ajaran Ibn Arabi dari daerah Arab, kemudian ke India, Sumatera dan Jawa, berdasarkan sejarah maupun perubahan ajaran yang terjadi. Penelitian ini akan menelusuri pemikiran itu sejak awal dari Makkah, sebagai ka'bat al-qussadnya umat Islam di Dunia, termasuk Jawa untuk menuntut ilmu maupun beribadah haji.

Haramain sebagai sentral keagamaan sudah dikenal sejak lama. Ketika Ibn Jubair di Makkah tahun 1193-1184 M, menyaksikan berbagai kegiatan keilmuan di *Masjid al-Harâm*, terdapat para pembaca al-Qur'ân dan penyalin kitab-kitab keagamaan. Para murid berkumpul di *Halaqoh* mengelilingi guru-guru dan orang berilmu lainya.[187] Ibn Arabi ketika tahun 1202 M sampai di Makkah berkomentar bahwa Makkah khususnya ka'bah merupakan tempat khusus memperoleh pengalaman rohani yang tidak mungkin didapatkan di tempat lain.[188] Ibn Batutah mengamati situasi yang sama ketika tahun

---

[187] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1995),79.

[188] Arabi, *al-Futuhat*, 4:559.

1326 berkunjung kesana.[189] Dan demikianlah seterusnya yang terjadi selama berabad-abad berikutnya.

Kegiatan keislaman di Makkah saat itu tumbuh pesat. Para ulama banyak berkumpul di sana baik ulama ahli shari'at, maupun para sufi. Pada abad XVII tokoh sufi yang terkenal di Makkah adalah Sibghat Alloh (w. 1606), seorang Shaikh Shattariyah yang terkemuka yang berasal dari India, *Halaqoh*nya banyak dihindari murid-murid dan jama'ah haji dari berbagai wilayah dunia Islam Aceh dan sekitarnya. Beliau ini teman Fadl Allah al-Burhanpuri al-Hindi (w.1620) yang karyanya *al-Tuhfat al-Mursalah ilâ Rûh al-Nabi*, nantinya sangat berpengaruh di Nusantara. Mereka ini memiliki hubungan *isnad* kesufian dengan ulama terkemuka terutama Ibn Arabi.[190] Kendatipun Ibn Arabi sering disebut tokoh sufi yang menyimpang, namun di Makkah sesungguhnya dia merupakan sumber otoritas bagi ulama baik tokoh sufi ataupun tokoh yang dikenal sebagai muhaddith. Dan ajaran-ajaran amat popular di sana.[191]

Al-Burhanpuri menulis kitab *Tuhfat al-Mursalah* pada tahun 1590 M. berisi tentang penyederhanaan ajaran Ibn Arabi terutama tentang konsep keberadaan mutlak (wujud) Tuhan dengan membikin konsep tujuh tingkatan (martabat tujuh).[192] Simuh pernah meneliti kitab berbahasa Arab ini dan menyimpulkan, martabat

---

[189] Azra, Jaringan, 79: mengutip Ibn Bathotah, *The Trevels of Ibn Bathutah*, ter. H.A.R. Gibb (Cambridge: Cambridge University Press, 1958, 174-178.

[190] Ibid, 85-91.

[191] Ibid, 114.

[192] Ibid,, 20.

tujuh al-Burhanpuri sebagai berikut yaitu: (1) Martabat Ahadiyat (*martabat lâ ta'yun*), (2) Martabat *Ta'ayyun al-awwal* (*wahdat* atau *al-haqîqah al Muhammadiyah*), (3) Martabat *Ta'ayyun al Thâni* (*wahidiyat*). Ketiganya bersifat batin kemudian disusul 3 martabat lahir lagi yaitu (4) Alam Arwah, (5) Alam *Muthal*, dan (6) Alam *Ajsam*. Ketiganya kemudian berkumpul pada martabat ke (7) al-Insan.[193] Rincian martabat tujuh ini persis dengan konsep yang ditulis oleh Ronggowarsito.

Kitab *Tuhfat al-Marsalah* ini telah digunakan sebagai acuan penting oleh semua ulama Melayu-Indonesia. Sepanjang abad ketujuh belas dan delapan belas ulama-ulama yang merujuk pada kitab ini adalah Shams al-Dîn al-Sumatranî (w.1630), Hamzh Fansuri, Abd al Ra'ûf al sinkilî, Nuruddin ar-Raniri dan sebagainya.[194] Tokoh-tokoh ini semuanya pernah belajar dan bermukim di Makkah.

Tentang Shams al-Dîn dan Hamzah Fansari, Bukhori Libis dari Kuala Lumpur berkomentar: keduanya merupakan pendukung terkemuka penulisan mustiko filosofis *wahdat Al-Wujûd* dari tasawuf. Keduanya sangat dipengaruhi terutama oleh Ibn Arabi dan al-Jîlî serta sangat ketat mengikuti system wujudiyah yang rumit.[195]

---

[193] Uraian itu mirip sekali dengan konsep martabat tujuh Ibn Arabi, lihat Simuh, *Mistik Islam kejawen Raden Ngabehi Ronggowarsita* (Jakarta: UI-Press, 1988), 320-321.

[194] Azra, *Jaringan*, 122.

[195] H.M. Bukhori Lubis, *The Ocean of Unity: Wahdat Al-Wujûd in Turkish and Malay Poetry* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1993), 13-108.

Tentang Abd al-Ra'uf al-Sinkilî (w.1690), dia adalah keponakan Hamzah Fansuri. Dia memiliki isnad langsung dengan tokoh sufi arab yaitu al-Qushashi. Al-Qushashi adalah kholifah Shattariyah di Makkah murid dari ahubghat Allah teman dekat al-Burhanpuri. Jadi al-Sinkilî memiliki hubungan erat dengan pikiran-pikiran tasawuf Shibghat Allah maupun al-Burhanpuri. Al-Qushashi menunjuk al-Shinkili sebagai khalifah Shatariyah untuk salah satu cabangnya di wilayah Melayu-Indonesia.[196] Dengan demikian peran al-Burhanpuri ikut tersebar lewat para pengikut tarekat Shattariyah Melayu.

Al-Sinkilî menyebarkan ajaran tarekat Shattariyah dan martabat tujuh ke berbagai daerah luar. Diantaranya Sumatera Barat dan Jawa Barat lewat muridnya Abd al-Muhyi dari desa Pamijahan (Priangan). Akhirnya ajaran ini masuk ke dalam sastra Jawa dan melahirkan sastra suluk yang mula-mula berkembang di Kesultanan Cirebon, dan sekitarnya diserap dan dikembangkan oleh pujangga-pujangga kejawen dalam periode Kartasura dan Surakarta, melahirkan Serat Centhi dan beberapa serat wirid karangan Ronggowarsito.[197]

Pengaruh tarekat Shattariayah dan martabat tujuh dari Cirebon juga tersebar sampai di Tegal. Dari Tegal ini, menurut A.H. Johns muncul serat *Tuhfah* berbahasa Jawa tersekar macapat, yang merupakan gubahan dari kitab *al-tuhfat al-Mursalah* karya al-Burhanpuri.[198]

---

[196] Azra, *Jaringan*, 130.
[197] Simuh, *Sufisme*, 15.
[198] Ibid, 54.

Kakek Ronggowarsito, Yosodipuro II pengarang kitab Centhini, maupun Kyai Imam Besari, kyainya Ronggowarsito saat belajar di Pesantren Tegalsari Ponorogo, keduanya adalah teman satu pondok di Pesantren Jawa Tengah (sekitar Pekalongan dan Kedu),[199] sehingga kemungkinan besar keduanya telah mendapat ajaran tentang kitap *tuhfah* tersebut pada saat mondok di Kedu dekat Tegal. Sebab Tegal juga wilayah Jawa Tengah sekitar Pekalongan dan Kedu.

Berangkat dari sini, besar kemungkinan masuknya ajaran martabat tujuh al-Burhanpuri ke Ronggowarsito melewati karya kakeknya dan kyainya semasa di pesantren. Sebab pada saat di pesantren Tegalsari Ronggowarsito sempat dipercaya menjadi *badal* (wakil) kyai sehingga sangat mungkin dia mendapat wejangan khusus tentang ajaran ini. Sementara itu kakeknya yang memeliharanya sejak kecil, adalah salah satu dari tiga pengarang *Serat Centhini* yang juga memuat rincian ajaran martabat Tujuh tersebut dalam kitab itu.

Ajaran-ajaran Martabat tujuh yang terdapat dalam kitab *Tuhfah* Arab Al-Burhanpuri, *Tuhfah* Jawa di Tegal, maupun *Centhini* yang terdapat di Keraton Surakarta dan dalam Serat Wirid Hidayat Jati

---

[199] Drewes menyebutkan bahwa Kakek buyut Ronggowarsito, yosodipuro 1, sejak umur 8 tahun sudah dikirim ke suatu pesantren di Kedu (Jawa Tengah), hingga berumur 14 tahun. Lihat Simuh, Mistik, 36 mengutip R.W.J. Drewes, "Ranggawarsita, The Pustaka Raja Madya dan the Wayang Madya", *Orient Extremus* (th. XXII, Desember 1974) 202.

Sedangkan kakeknya yaitu Yosodipuro II atau Tumenggung Sastranegara, adalah teman seperguruan Kyai Imam Besari Tegalsari saat nyantri di suatu Pondok di Jawa Tengah, lihat R.I Mulyanto, Biografi, 39. Dan lihat Juga Anjar Any, *Ronggowarsito*, 11.

Ronggowarsito, bila dibandingkan dapat disekemakan sebagai berikut:

Sekema Tuhfah Arab, Jawa Dan Centhini (Perbandingan)

Tuhfah Arab	Tuhfah Jawa	Centhi		
Dzat	Dzat	Dzat		
Ahadiyat Wahdat Wahidiyat	Ahadiyat Wahdat Wahidiyat	Ahadiyat Wahdat Wahidiyat	la ta'yun ta'yun awal ta'yun tsani	Aspek Batin
Alam Arwah Alam Misal Alam Ajsam Insan Kamil	Alam Arwah Alam Misal Alam Ajsam Insan Kamil	Alam Arwah Alam Misal Alam Ajsam Insan Kamil		Aspek Lahir

Wirid Hidayat Jati

		Dzat	la ta'yun	
Sajarotul yakin Nur Muhammad Mir'atul Hayai	Hayu/atma Nur Sir/Rasa	Ahadiyat Wahdat Wahidiyat	ta'yun awal ta'yun tsani a'yan tsabit	Aspek Batin
Roh Idlofi Kandil Dharrah Hijab	Roh/sukma Napsu Budi Jasad	Alam Arwah Alam Misal Alam Ajsam Insan Kamil	a'yan kharijah a'-Mukawiyah a'-Maknawiyah Martabat jamak	Aspek Lahir

Dari menelaah perbandingan ini, nampak benar betapa dekatnya prinsip-prinsip dasar ajaran Martabat Tujuan dari berbagai kitab yang berbeda-beda tersebut.

Sedangkan rantai keterpengaruhan itu sejak dari Ibn Arabi, dilanjutkan Al-Jîlî, kemudian berkembang di Haramain, Mekah dan sekitarnya dimana saat itu banyak dikunjungi para santri dari Nusantara, sehingga pemikirannya diimpor ke Melayu bersama ajaran tarekat Shattariyah, kemudian berkembang ke Jawa hingga di tanggkap oleh Yosodipuro II dalam serat Centhini, dapat diskemakan sebagai berikut:

Ibn Arabi
↓
Al-Jîlî
Dan para pengikut Ibn Arabi
lain di Makkah
↓
Al-Burhanpri (*Tuhfah* Arab) → Tarekat Shattariyah
Di Makkah dan India — abd Rauf al-Sinkili
↓ ↓
Berkembang di Samudra Pasai — Tarekat Shattariyah
Samsuddin Sumatrani — Abd Rauf al-Sinkili
Abd Rauf Al-Sinkili ↓
Hamzah fansuri — Abd Al-Muhyi
↓
Cirebon dan kasultanaan
Cirebon
↓
Kitab Tuhfah Jawa
Di Tegal
↓
Yosodipura II
(Centhini)
↓
Ronggowarsito

Dengan uraian ini jelaslah bahwa ajaran *Wahdat Al-Wujûd* Ibn Arabi memiliki rangkaian transmisi histories hingga sampai ke Ronggowartsito. Dan terbukti bahwa ajara *Manunggaling kawulo Gusti* yang berkembang di Jawa, pada sisi Filsafat sufi telah terpengaruh oleh ajaran-*ajaran Wahdat Al-Wujûd* Abn Arabi dari wilatagh Islam.

V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan seluruh uraian pada bab-bab terdahulu, studi ini menghasilkan beberapa kesimpulan sebagai berikut:

1. Paham *"Wahdat al wujûd"* Ibn Arabi dan *"Manunggaling kawulo Gusti"* Ronggowarsito, pada wilayah konsep filsafat sufi, memiliki banyak kesamaan.
   a. Tentang wujud Tuhan, keduanya memandang bahwa hakekat wujud mutlak adalah milik Tuhan, sedangkan wujud makhluk sifatnya nisbi belaka.
   b. Tentang hubungan Tuhan dengan makhluk, keduanya memandang bahwa hakekat wujud makhluk adalah wujud emanasi Tuhan. Pada awalnya wujud makhluk bersifat *ma'dum*, akan tetapi berubah menjadi berwujud setelah tuhan bertajalli padanya (istilah "pada awalnya´di sini di luar ukuran waktu, tetapi urutan proses).
   c. Mengenai konsep insane kamil, keduanya memandang bahwa insane kamil pada konsep filsafat ontologis merupakan konsep terakhis emanasi Tuhan. Kemudian pada konsep tasawuf insan kamil adalah manusia sempurna yang telah menyadari hakekat ma'rifat pada Tuhan. Sehingga

pada konsepsi filsafat sufi insane kamil adalah seseorang yang sudah menyadari *tanazzul-taraqqi* (*sangkan paran*) yaitu manusia sempurna yang telah menyadari tajalli Tuhan pada dirinya dan memanfaatkan potensi ke Tuhanan itu sehingga mencapai ma'rifat dengan tuhan.

2. Ibn Arabi dan Ronggowarsito memiliki latar belakang sosial-politik maupun cultural yang berbeda. Hal ini menghasilkan produk pemikiran yang berbeda pula. Ibn Arabi yang berlatar belakang kultur keagamaan yang Islami menjabarkan paham "*Wahdat al-wujûd*"nya seiring teks dan konteks keislaman, kendatipun terdapat unsure luar yang mempengaruhinya. Sedangkan Ronggowarsito yang berlatar belakang Islam dan feodalisme kerajaan Jawa plus sebagai interest politik krato, menjabarkan paham "*Manunggaling kawulo Gusti*" kearah Islam kejawen. Akibatnaya terdapat perbedaan penjabaran yang bersifat teknis-lokal terhadap masing-masing paham ini, oleh masing-masing penulissnya. Akan tetapi perbedaan ini tidak mampu mereduksi sari pati kesamaan filsafat sufi pada kedua faham itu.
3. Setelah diruntut dari proses transmisi histories, ternyata konsef filsafat sufi "*Manunggaling kawulo Gusti*" Ronggowarsito memiliki hubungan matarantai keterpengaruhan pada konsep "*Wahdat al-Wujûd*" Ibn Arabi. Hal ini menambah akurasi bukti bahwa pada dasarnya konsep filsafat sufi Ronggowarsito berasal dari konsepsi yang terdapat dalam tradisi filsafat sufi muslim.

B. Saran-saran

Pada bagian akhir tulisan ini, penulis perlu mengemukakan beberapa saran sebagai berikut:

1. Theosofi dalam khasanah filsafat sufi jawa, banyak bercampur baur antara konsepsi islam dengan konsepsi Jawa yang melahirkan paham Islam-kejawen. Kondisi ini merupakan presenden buruk bagi pengembangan purifikasi Islam. Di sisi lain muncul upaya tarik menarik antara penganut Islam dan penganut kejawen, dengan masing-masing mengklaim bahwa kebenaran ajaran itu berasal dari kelompoknya. Kondisi ini memiliki akibat kurang baik bagi pengembangan toleransi antar paham keagamaan, sehingga perlu klarifikasi dengan mrngagendakan penelitian ilmiah yang validitasnya diakui oleh masing-masing golongan. Sehingga kesimpulannyapun diterima oleh masing-masing golongan.
2. Warisan konsepsi filsafat sufi dalam khazanah literatur Jawa khususnya dan literatur Indonesia pada umumnya, masih banyak berserakan baik dalam bentuk kitab kuno yang terkodifikasi maupun manuskrip-manuskrip warisan tokoh-tokoh intelektual muslim zaman kerajaan-kerajaan Islam. Bila tidak diagendakan penelitian-penelitian terhadap warisan intelektual itu, niscaya warisan Indonesia.

BIBLIOGRAPHY

Abdullah, *Mencari Nilai-Nilai Luhur Dalam Karya Sastra Ronggowarsito Serat Wirid Hidayat Jati, naskah seminar.* Jakarta : tt.

Achdiyati S, Y., *Sejarah Peradaban Manusia : Zaman Demak dan Pajang,* Jakarta: Multi Guno, 1988.

Afifi, A.E., *Filsafat Mistik Ibn Arabi*, ter. Syahrir Mawi dan Nandi Rahman, Jakarta : Gaya Madia Pratama, 1989.

Alam, Syamsul, *Hidayat Jati Kawedhar: Sinartan Wawasan Islam,* Surabaya: Citra Jaya Murti, 1997.

Ali, Yunasril, *Manusia Citra Ilahi : Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn Arabi oleh al-Jilli,* Jakarta : Paramadina, 1997.

Any, Anjar, *R. Ng. Ronggowarsito : Apa yang Terjadi ?* , Semarang : Aneka Ilmu, 1990.

Arabi, Ibn, *Fusûs al-Hikam*, ed. Abû al-'alâ 'Afîfî, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1980.

Arabi, Muhyi al-Dîn Ibn, *al-Futûhat al-Makkiyah,* Beirut : Dâr al-Fikr, t.t.

Arabi, Ibn, *Insha' al-Dawa'ir*, dalam N.S Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn Arabi,* Leiden : E.J Brill, 1919.

Ardani, Moh., *Al-Qur'an Dan Sufisme Mangkunegara IV: Studi Serat-serat Piwulang*. Yogyakarta: Dana Bakti Wakaf, 1995.

Atmodjo, Merto, *Olahrasa,* Jakarta : Proyek Pen. dan Perpust. "Pangestu", 1973.

Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII,* Bandung: Mizan, 1995.

Bagus, Lorens, *Kamus Filsafat,* Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996.

Basji, A. Ahmad Hasan, *Dîwân Ibn 'Arabî*, Beirut : Dar al-Kutub al- Ilmiyah, 1995.

Batuthah, Ibn, *The Trevels of Ibn Bathutah*, ter. H.A.R. Gibb, Cambridge: Cambridge University Press, 1958.

Bratakesawa, *Keterangan Candrasengkala*, Alih Aksara T.W.K. Hadisoeprapta, Jakarta : Depdikbud, 1980.

Bruinessen, Martin Van, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia,* Bandung : Mizan, 1996.

Drewes, G.W.J., "Ranggawarsita, The Pustaka Raja Madya dan the Wayang Madya", *Orient Extremus,* th. XXII, Desember 1974.

Eliade, Mercia , *The Encyclopedia of Religion*, New York: Mac Millan, tt.

Hamka, *Tasawuf: Perkembangan dan Pemurniannya*, Jakarta: Pustaka Panjimas,1984.

Hardjaprokosa, Soemantri, *Ulasan Kang Kelana,* Jakarta : Proyek Pen. dan Perpust. "Pangestu",1973.

Ghanam, Thala'at, *Adwa' 'ala al-Tasawuf,* Kairo : Jami'ah al-Azhar Usul al-Din, t.t.

Ghanimi Al-, Abu al-Wafa, *Madkhal Ilâ al-Taṣawwuf al-Islâm.* Kairo: *Dar al-Thaqafah li al-Nashr Wa al-Tauzi'*, 1983.

Graves, Robert, *The Sufis by Idris Shah,* New York : Double day and company inc., 1964.

Hadiwiyono, Harun, *Kebatinan Jawa Dalam Abad 19,* Jakarta : BPK Gungung Mulia, 1974.

Hornby, A.S., *Oxford Advanced Learner's Dictionry of Current English.* Oxford: The University Press, 1974.

Honggopradoto, *Warahing Hidayat Jati,* Surakarta : t.p., 1941.

Izutsu, T., "Ibn al-Arabi", *The Encuclopedia of Religion*, ed.

Jîlî al-, Abd al-Karîm, *al-Insân al-Kâmil fî Ma'rifati al-Awâil wa al-Awâkhir,* Beirut: Dar al-Fikr, 1975.

Kamajaya, Karkono, "Menelusuri Karya Kefilsafatan Pujangga Ronggowarsito", Jurnal *Mawas Diri,* Yogyakarta : edisi Juli, 1983.

Kuncaraningrat, *Kebudayaan Jawa,* Jakarta : Gramedia, 1984.

Lubis, H.M. Bukhori, *The Ocean of Unity: Wahdat Al-Wujûd in Turkish and Malay Poetry,* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1993.

Madhkûr, Ibrâhîm, *Aliran Dan Teori Filsafat Islam*, ter. Yudian Wahyudi Jasmin, Jakarta : Bumi Aksara, 1970.

Madhkûr, Ibrâhîm Biyumi, *al-Kitâb al-Tidhkâry Muhyi al-Dîn Ibn 'Arabi,* kaioro : Dâr al-Kutub Al-'Arabî, 1969.

Mangkunegoro IV, *Serat Wedhatama,* Kediri : Tan Khoen Swie, 1952.

Manufi al-, Muhammad Abu al-Faid, *al-Madkhal ila al-tasawwuf al-Islamy* Mesir: Dar al-Kutub al-Arabiyah, t,t.

Mertowardaja, Soenarto, *Serat Warisan Langgeng, Kitab Pegangan Pangestu.* Solo : t.p., 1964.

Noer, Kautsar Azhari, *Ibn Arabi : Wahdat al-wujud Dalam Pedebatan,* Jakarta: Paramadina, 1995.

Nur Fauzan, Ahmad, *Sejarah Timbulnya Gagasan Nur Muhammad Sampai Masuknya ke Nusantara*, Semarang: Undip, makalah tidak terbit.

Paku Buwana IV, *Serat Centhini* III – IV, Yogyakarta : Yayasan Centhini, 1985.

Partokusumo, Karkono, *Menelusuri Karya Kefilsafatan Pujangga Ronggowarsito*. Yogyakarta : Yayasan Ilmu Pengetahuan dan Kebudayaan "Panunggalan" Lembaga Javanologi, 1983.

Payamani Al-, Ma'ruf, *Islam dan Kebatinan*. Solo: Ramadani, 1992.

Poerbatjaraka & Tadjan Hadidjaja, *Kepustakaan Jaw*, Jakarta : Jambatan, 1952.

Purwadi, *Tasawuf Muslim Jawa*, Yogyakarta: Damar Pustaka, 2004.

Qadir C.A, *Philosophy and Science in The Islamic Word*, London: Routledge, t.t.

Qashyâny al-, Abd. al-Razzâq, *Istilâhât al-Sufiyah*, ed. Abd al-Khâliq Mahmud, Kairo. Dar al-Ma'ârif, 1984.

Qushairî al-, 'Abd al-Karîm, *al-Risâlah al-Qushairiyah*, Kairo: Mustafa al-Bâbi al-Halabî, 1959.

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

Ronggowarito, *Wirid Ma'lumat Jati*, ed. R. Tanoyo, Solo : Sadu Budi, 1975.

Ronggowarsito, *Serat Joko Lodang*, ed. Anjar any, Semarang: Aneka Ilmu, 1998.

Ronggowarsito, *Djangka Ronggowarsitan,* Jogjakarta: Eyang Brata, 1957.

Ronggowarsito, *Wirid Hidayat Jati*, ed. R. Tanoyo, Surabaya: Trimurti, 1966.

Ronggowarsito, *Wirid Ma'lumat Jati*, ed. R. Tanoyo, Sala: Sadu Budi, 1975.

Ronggowarsito, *Paramayoga*, ed. Sastrodihardja dan Pratala Sonjatirta, Surabaya: Purwaning Adjisaka, t.t.

Ronggowarsito, *Paramayoga,* Yogyakarta : H. Buning, 1906.

Routledge, Concise, *Encyclopedia of Phylosophy,* London-New York: Routledge, tt.

Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimensions Of Islam*, Chapel Hill : The University of Noth Carolina Press, 1975.

Schimmel, Annemarie, *Muhammad Adalah Kekasih Allah, Penghormatan Terhadap Nabi saw. dan Islam*, terj. Rahmani Astuti dan Ilyas Hasan, Bandung: Mizan, 1991.

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

Simuh, *Sufisme Jawa,* Yogyakarta : Yayasan Bentang Budaya, 1996.

Simuh, *Aspek Mistik Islam Dalam Wirid Hidayat Jati,* Yogyakarta : Lembaga Javanologi, t,t.

Soebardi, S., *The Book of Cebolek*, Leiden : The Haque – Martinu, 1975.

Sofwan, Ridin, (et-al), *Islamisasi Jawa: Walisongo Penyebar Islam di Jawa, Menurut Penuturan Babad,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.

Sosrodihardjo dan Pratolo Soeyatirta, *Purwaning Adjisaka Kepetik Saking Kitab Paramayoga anggitaning R. Ng. Ronggowarsito,* Surabaya : TU Purwaning Adjisaka, 1955.

Taimiyah, Ibn, *Majmu'at al-Rasa'il wa al-Masa'il*, ed. Rashid Rida, bag. 4, Kairo: t.p., t.t.

Wahyudi, Adnan, *Kisah Walisongo Peyebar Agama Islam di Tanah Jawa,* Surabaya: Bina Ilmu, tt.

Wirjanto, Soemarno P., *R. Ng. Ronggowasito III : Pujangga Nasional Indonesia*, naskah seminar, Jakarta : Fakultas Sastra UI, 1980.

Biografi Penulis

Nama	:	Muhammad Irfan Riyadi
Tempat/Tgl. Lahir	:	Ponorogo, 10 Januari 1966
Pekerjaan	:	PNS Dosen di STAIN Ponorogo
Peran di Masyarakat	:	Pimpinan Pondok Pesantren Sulamul Huda Siwalan, Mlarak Ponorogo.
Alamat	:	Jl. Jawa, 15. RT 2, RW. 2. Dusun Siwalan I. kecamatan Mlarak Kabupaten Ponorogo.
e-mail	:	ir_fanriyadi@yahoo.com
Riwayat Pendidikan	:	

Sekolah Dasar	Lulus	tahun 1979
SMP M I Ponorogo	Lulus	tahun 1982
SMA M I Ponorogo	Lulus	tahun 1985
Ponpes Gontor	Lulus	tahun 1989
IPD Gontor	Pindah	tahun 1991
S1 IAIN Sunan Ampel	Lulus	tahun 1996
S2 IAIN Sunan Ampel	Lulus	tahun 1999

Selama kuliah S1, dia adalah sosok aktif dalam berbagai kegiatan di luar kampus diantaranya terlibat dalam pendidikan anak yatim, bergabung dalam BKSPAIS (Badan Kerjasama Panti Asuhan Islam Surabaya), membidani lahirnya YP3IS Surabaya yang kemudian berganti nama menjadi Yayasan Yatim Mandiri. Kemudian setelah aktif mengajar di STAIN Ponorogo terlibat dalam kegiatan Pendidikan di Pondok Pesantren Sulamul Huda. Beberapa kegiatan ilmiah yang dilakukan antara lain:

Penelitian Ilmiah:

- Konsep Imagodei Dalam Serat Wirid Hidayat Jati, penelitian P3M 2004.

- Konsep Theosofi Islam Dalam Serat Dewa Ruci, Penelitian P3m 2005.
- Potret Inisiasi Dalam Daur Hidup Masyarakat Jawa: Kajian Terhadap Serat Centhini, P3M STAIN Ponorogo 2007.
- Almanak Kebatinan Abjage: Kajian Terhadap Petungan Jawa di Desa Tempuran Ponorogo, P3M STAIN Ponorogo 2008.
- Islam Inklusif: Kajian Terhadap Praktek Beragama Masyarakat Sooko Ponorogo, 2009. Buku Terbit di P3M STAIN Ponorogo.
- Rumah Adat Lampung Kajian Arsitektur dan Ragam Hias, Lembaga Penelitian dan Pengembangan Sejarah Islam Depag RI, 2009.
- Ortodoksi Ajaran Tasawuf Islam di Jawa Zaman Wali Abad ke-16: Studi Terhadap teks Suluk Syeh Bari. P3M Ponorogo, 2013.

Penerbitan Jurnal:

- Rahasia Dibalik Tanda: Kajian terhadap Serat Dharmogandul dengan Pendekatan Strukturalisme Levi's Strauss. Jurnal At-Tahrir, 2010
- Metode Kritik Hadith Konemporer Terhadap Tema Hubungan Muslim Yahudi, Jurnal Dialogia, januari 2010.
- Arah globalisasi Umat Islam Dalam Dinamika Sejarah Islam Indonesia: Terobosan Cultural Histories. Jurnal Dialogia, 2010
- Arah Perkembangan Ajaran Theosofi Islam Dalam Literatur Sastra Pujangga Jawa (Pendekatan Genealogi), Jurnal Dialogia, 2012.
- Kontroversi Tasawuf Syar'i dan Falsafi Dalam Dialektika Theosofi Islam Jawa: Telaah Terhadap Naskah-naskah Manuskrip Kapujanggan, Jurnal At-Tahrir, tahun 2013

Zoetmulder, P.J., *Manunggaling Kawulo Gusti* : *Pantheisme dan Monisme Dalam Sastra Suluk Jawa*, ter. Dick Hartoko, (et-al). Jakarta : Gramedia, 1995.

http://juarabegahalqadir.blogspot.com/2012/04/tasawuf-wahdatul-wujud.html, diunduh tanggal 02 Nopember 2014

http://id.wikipedia.org/wiki/Rangga_Warsita, diunduh 01 Nopember 2014