

**KONSEP IBN AL-‘ARABĪ DAN RANGGAWARSITA TENTANG MANUSIA  
(Sebuah Perbandingan Antara Sufisme Dan Kebatinan)**

**Muhammad Luthfi Ubaidillah**

(Staf Ahli Bidang Penelitian dan Pengabdian Masyarakat Kemenag RI)

---

**Abstrak**

Hakikat manusia menjadi suatu kajian yang selalu menarik untuk diperbincangkan di berbagai budaya dan agama. Tulisan ini berupaya menyajikan hakikat manusia dalam pandangan tokoh besar tasawuf yaitu Ibn al-‘Arabi dan tokoh besar kesusasteraan dan kebatinan Jawa yaitu Ranggawarsita. Dalam hal pemikiran kedua tokoh ini menjadi *ikon* dalam dunia kepemikiran mereka. Ibn al-‘Arabî menjadi pelopor ajaran *wujudiah* dalam dunia sufisme. Sedangkan Ranggawarsita memiliki kepemikiran yang tidak dapat dibandingkan dengan pujangga-pujangga lain dalam dunia pemikiran pujangga Jawa.

**Key words:**

Hakikat manusia, sufisme, dan kebatinan

---

**A. Pendahuluan**

Dalam dunia sufisme Ibn al-Arabî adalah tokoh besar yang memiliki pemikiran *brilian*. Dia memiliki segudang ilmu yang tidak semua orang dapat memilikinya. Seville awal ia mendapatkan pendidikan formal. Ia mempelajari al-Qur’an dan tafsirnya, hadits, fiqh, teologi

dan filsafat skolastik Dalam sejarah pemikiran Islam ia adalah tokoh kontroversial. Ia dikenal karena paham *wahdat al-wujûd*-nya. Banyak pihak yang menentangnya hingga ia dikafirkan. Tetapi banyak pula pihak yang bersimpati dan menjadi pengikutnya. Mereka adalah sebagian besar kalangan sufi, sehingga Ibn

al-Arabî diberikan *laqâb* oleh para pengikutnya sebagai as-Syaikh al-Akbar (Guru Yang terbesar).

Sedangkan Ranggawarsita adalah pujangga istana yang dididik dan dibesarkan dalam lingkungan kepujangaan dan kesusasteraan Jawa. Pada usia 12 ia bergabung pada sebuah pondok pesantren di daerah Gebang Tinatar, Tegalsari, Ponorogo. Ia berguru pada Kyai Kasan Imam Besari. Setelah dirasa cukup memperoleh ilmu, ia dizinkan pulang dan kembali menetap di rumah R.T. Sastranagara. Pada tahun 1815 M, Bagus Burham (nama kecil Ranggawarsita) diserahkan kepada Gusti Pangeran Harya Buminata. Di sana ia diberi pelajaran tentang ilmu *jaya kawijayan*, *kadigdayan*, dan *kanuragan*. Dalam perkembangannya, Bagus Burham kemudian diserahkan untuk mengabdikan pada Sunan Pakubuwana IV oleh Gusti Pangeran Harya Bumina sebagai pujangga istana.

Ranggawarsita telah banyak menyusun dan mengembangkan kebudayaan dan kepustakaan Jawa. Dalam berbagai karyanya, ia berusaha mempertemukan tradisi dan ilmu kejawaan dengan unsur-unsur ajaran Islam. Salah satu beberapa karyanya *Wirid Hidayat Jati*. Semua karya-karya yang telah dihasilkan olehnya mendapat nilai sempurna dalam kalangan pujangga Jawa. Oleh karena itu ia disebut sebagai

pujangga penutup. Yang mengartikan sebagai kesempurnaan. Ini disamakan seperti istilah penutup para Nabi.

Dalam hal pemikiran kedua tokoh ini menjadi *ikon* dalam dunia kepemikiran mereka. Ibn al-‘Arabî menjadi pelopor ajaran *wujudiah* dalam dunia sufisme. Sedangkan Ranggawarsita memiliki kepemikiran yang tidak dapat dibandingkan dengan pujangga-pujangga lain dalam dunia pemikiran pujangga Jawa.

Kedua tokoh ini telah melahirkan banyak konsep, salah satunya tentang manusia. Ibn al-‘Arabî mengakui pemikirannya dihasilkan dari pengalaman batiniah dan pengetahuan intuitif (*ma’rifat*) dari Allah SWT. Pernyataan semacam ini dapat dilihat dalam karyanya *Fusûs al-Hikam*. Menurutnya *Fusûs al-Hikam* adalah hasil perintah dari Nabi Muhammad saw., yang telah bertemu dengannya dan diperintahkan untuk menyebarkan ajaran yang ada dalam kitab ini kepada umat manusia agar mereka dapat mengambil manfaat darinya (Ibn al-‘Arabi, 1980:47). Dan *al-Futûhât al-Makkîyah* (Ketersingkapannya Makkah) adalah karya yang menurutnya hasil dari ilham *samawî* Allah kepadanya secara langsung (William C. Cittick, 2001:8).

Sedangkan Ranggawarsita melahirkan konsep pemikirannya berdasarkan pola pikir ajaran leluhur, yaitu kebatinan Jawa. Salah satu diantaranya

*Wirid Hidayat Jati*. Menurutnya ajaran ini merupakan ajaran wali songo yang diajarkan secara turun-temurun kepada murid-murid mereka dengan cara rahasia. Kemudian ia berusaha mempublikasikan ajaran ini dalam karya *Wirid Hidayat Jati*. Penulis menganggap hal ini merupakan *legitimasi* yang bersifat subyektif. Karena bagaimanapun dalam tataran sejarah ataupun bukti lain walisongo tidak pernah mengajarkan ajaran semacam ini.

Adapun konsep manusia pada dasarnya merupakan inti pembicaraan mistik, baik tasawuf / sufisme maupun kebatinan. Dalam sufisme manusia adalah tujuan utama proses *tajalli* Tuhan. Ia adalah tujuan dari penciptaan-Nya. Sementara manusia dalam pandangan kebatinan pun memiliki peranan yang tidak berbeda dengan sufisme.

Pemikiran sufisme, dalam hal ini Ibn al-‘Arabî menampilkan beberapa bagian yang menjelaskan konsep manusia. Menurutnya konsep manusia dapat diterangkan melalui beberapa bagian, yaitu: *tajalli al-Haqq*, kejadian manusia, makna sebagian tubuh manusia, macam manusia dan insan kamil. Sedangkan kebatinan, dalam hal ini Ranggawarsita menjelaskan konsep manusia melalui beberapa bagian, yaitu: *tajalli* Tuhan, penciptaan manusia, macam manusia,

*manugaling kawula gusti* dan manusia pilihan.

Kadua tokoh ini pada dasarnya memiliki perbedaan dan kesamaan pemikiran. Ibn al-‘Arabî yang lebih menonjolkan pemikirannya pada nuansa falsafi, karena memang memiliki latar belakang pendidikan filsafat. Sedangkan Ranggawarsita menonjolkan ajaran kebatinan Jawa, karena pemikirannya representasi kebatinan Jawa yang bernuansa mitologis.

## **B. Pembahasan**

### **a) Konsep Tajalli Tuhan**

Kedua tokoh ini sama-sama membicarakan *tajalli*. Dalam hal ini Ibn al-‘Arabî menerangkan, bahwa insan kamil merupakan puncak proses *tajalli* Tuhan. Ia adalah makhluk yang paling spesial. Dan Ranggawarsita pun menerangkan konsep awal mula kejadian manusia melalui *tajalli* Tuhan, yaitu dengan tujuh martabat.

Pada konsep *tajalli* Tuhan versi Ranggawarsita Tuhan bertajalli tidak memiliki tingkatan *tajalli*, tetapi hanya memiliki tingkatan martabat. Sedangkan dalam konsep *tajalli* Ranggawarsita, dijelaskan proses yang mengarahkan pada penciptaan manusia dengan tujuh unsur yang terdapat di dalam dirinya. Pada *tajalli* yang terakhir Tuhan memanifestasikan segenap asma dan nama-Nya pada insan

kamil, yaitu manusia yang sempurna kejadiannya dan memiliki tujuh unsur sesuai dengan tujuh martabat pada proses tajalli Tuhan.

Berbeda dengan Ibn al-‘Arabî, tajalli Tuhan yang pada akhirnya memanasifasikan segenap sifat dan asma-Nya pada insan kamil adalah sebagai proses tajalli yang mengantarkan dari tajalli kurang sempurna pada tajalli yang sempurna. Manusia yang tercipta sesuai dengan kejadiannya dalam konsep Ibn al-‘Arabî tidak disebutkan memiliki tujuh unsur seperti yang disebutkan Ranggawarsita. Tetapi pada kesempatan lain Ibn al-‘Arabî mengatakan, bahwa di dalam diri insan kamil terdapat essensi Tuhan yang tertergambar dengan, jiwanya sebagai gambaran universal, tubuhnya mencerminkan ‘arsy, pengetahuannya mencerminkan pengetahuan Tuhan, hatinya berhubungan dengan *bait al-makmur*, kemampuan mental spiritualnya terkait dengan malaikat, daya ingatnya dengan saturnus (*zuhal*), daya inteletknya dengan jupiter (*al-musytari*).

Dalam konsep tajalli Ibn al-‘Arabî insan kamil diartikan sebagai manusia sempurna yang memiliki *asma’-asma’* dan sifat Tuhan, tetapi hanya bersifat potensial. Jadi tidak semua manusia dinamakan insan kamil.

Sedangkan dalam konsep tajalli Ranggawarsita insan kamil diartikan

sebagai kejadian manusia secara sempurna yang lahir ke dunia. Jadi semua manusia yang terlahir di dunia dinamakan insan kamil. Mereka memiliki tujuh unsur sesuai dengan Tuhan bertajalli melalui tujuh martabat.

Adapun gagasan Ranggawarsita tentang Nur Muhammad dalam konsep tajalli sebenarnya berasal dari Ibn al-‘Arabî, karena ajaran yang menerangkan tentang ini dalam dunia mistik Nusantara di bawa oleh para tokoh sufi, salah satunya Nuruddin ar-Raniri (w. 1148 H/ 1735M), seorang ulama Gujarat yang lama menetap di Aceh pada masa pemerintahan Sultan Iskandar Tsani (abad ke-17). Al-Raniri dalam kitabnya *akhbaru al-âkhiratfi ahwâli al-qiyâmat* menyebutkan Nur Muhammad adalah suatu ciptaan yang diciptakan pertama kali oleh Allah (Dhanu Priyono, 2003:113).

## b) Kejadian Manusia

Menurut Ibn al-‘Arabî manusia diciptakan berdasarkan nama-nama Tuhan, yaitu sifat-sifat *jamal* dan *jalal*-Nya, sehingga manusia merupakan makhluk yang paling sempurna, yaitu makhluk yang dapat menyatukan kedua kategori nama Tuhan. Sedangkan menurut Ranggawarsita, yang menjadikan manusia sebagai makhluk yang sempurna, karena di dalam diri manusia terdapat tujuh unsur yang berasal dari proses tajalli-Nya, yaitu

*hayyu* (hidup), *nur*, *sirr* (rahasia), roh (suksma), nafsu dan budi dan jasad.

Dua hal ini menunjukkan pemikiran Ibn al-‘Arabî mengacu pada kualitas spiritual, bukan pada fisik atau kejadian jasmani. Sementara pemikiran Ranggawarsita kebalikannya. Penekanan yang dimaksud sempurna lebih bersifat pada kejadian fisik tanpa melibatkan kesempurnaan spiritual. Ibn al-‘Arabî menjelaskan, bahwa manusia memiliki dimensi lahir dan batin. Dimensi lahir termanifestasi pada bentuk raga, sedangkan dimensi batin termanifestasi pada makna bentuk raga seperti menurutnya, Allah menciptakan Adam as. dalam bentuk nama Muhammad saw. oleh karenanya kepala Adam bulat seperti bulatnya huruf *mim* pertama, sedangkan tangan dan lambungnya seperti huruf *ha*. Perutnya seperti huruf *mim* kedua, dan kedua kakinya merenggang seperti huruf *dal*. Adapun dimensi batinnya menunjukkan, bahwa manusia adalah makhluk terpuji, seperti arti dari kata Muhammad, dan kata Muhammad adalah lambang dari kesempurnaan, maka dari itu manusia diciptakan dengan nama Muhammad yang berarti makhluk yang sempurna.

Konsep ini berbeda dengan yang diterangkan Ranggawarsita. Ia tidak menerangkan makna dibalik bentuk raga manusia, tetapi justru menerangkan proses

masuknya tujuh unsur ke dalam raga manusia ketika dalam kandungan hingga lahir sehingga jadilah manusia yang sempurna kejadiannya (Insan kamil). Seperti dikatakannya, bahwa kejadian tubuh manusia tersusun atas *hayyu*, (atma) yang terbentuk dengan jasad yang terdiri dari empat anasir, yakni tanah, api, air dan angin. Setelah itu jasad dimasukkan unsur-unsur yang lima, yaitu nur, rahsia, roh, nafsu dan budi. Semuanya dimasukkan melalui ubun-ubun, otak, mata, telinga, hidung, mulut, dan dada yang selanjutnya menyebar ke seluruh tubuh. Setelah itu masuk *mudah* melalui tujuh tingkat yakni, ubun-ubun, otak, mata, telinga, hidung, mulut, dan dada.

Selanjutnya dalam struktur tubuh manusia keduanya sama-sama menerangkan hakikat struktur tubuh. Tetapi terdapat perbedaan dalam menerangkannya. Ibn al-‘Arabî menjelaskan, bahwa Allah menjadikan lima jari jemari kaki sebelah kanan sebagai isyarat yang mengingatkan shalat lima waktu yang diwajibkan kepada manusia, sehingga manusia dapat melaksanakannya dengan berdiri di atas telapak kakinya. Sementara lima jari jemari sebelah kiri memberi isyarat tentang kewajiban nishab zakat, yakni lima dirham. Maka perintah shalat

selalu dibarengi dengan perintah zakat, sehingga kedua telapak kaki manusia memberi isyarat tentang shalat dan zakat. Kedua isyarat ini realisasi dari simbol lima jari jemari kaki dengan arti, manusia harus mengaplikasikan *hablum min Allâh* dan *hablum mi an-nâs*.

Sedangkan Ranggawarsita menjelaskan, bahwa hakikat struktur manusia merupakan singgasana tempat Tuhan bertakhta, seperti salah satu penjelasannya yang mengatakan, kepala manusia adalah singasana *Baitul Makmur* yang berada di dalam kepala itu *dimak*, yakni otak, diantara otak manik, dalam manik budi, dalam budi nafsu, dalam nafsu suksma, dalam suksma rahsa, dalam rahsa adalah Tuhan. Penjelasan ini mengidikasikan pola pikir kebatinan yang bersifat *pantheisme-monisme*. Manusia dianggap sebagai wadah bagi Tuhan bersinggasana.

### c) Macam-macam Manusia

Kedua tokoh ini membagi manusia dalam dua golongan. Ibn al-‘Arabî membagi manusia dalam dua macam, insan kamil dan insan hayawan. Insan kamil adalah manusia yang dapat mengaktualisasikan akhlak Allah sehingga nama-nama-Nya termanifestasi padanya. Ia disebut sebagai ‘*ârif*, yaitu orang yang

dapat mengetahui esensi alam berdasarkan pengetahuan intuitif (*kasyf*) atau makrifat. Ia juga disebut hamba tuan. Sedangkan insan hayawan (manusia hewan) adalah manusia yang tidak dapat mengaktualisasikan nama-nama Tuhan dan dia tidak bisa berakhlak dengan akhlak Tuhan. Ia juga disebut hewan yang dapat berpikir (*al-hayawân al-nâtiq*) atau hamba nalar.

Di lain kesempatan Ibn al-‘Arabî membagi manusia pula dalam tiga bagian. *Pertama* manusia ‘*ârif*, yaitu manusia seperti yang telah dijelaskan di atas. *Kedua*, manusia yang memiliki kategori ahli iman atau muslim mu’min. *Ketiga*, manusia yang memiliki kategori pemilik pikiran.

Sedangkan Ranggawarsita membagi manusia dalam dua golongan, yaitu *khawas* dan *awam*. Golongan *khawas* adalah orang-orang yang memiliki ilmu tinggi dan ia akan mudah untuk menemukan dan menyatu dengan Tuhannya. Orang-orang yang termasuk dalam golongan ini adalah orang-orang pilihan seperti Sunan Kalijaga dan para wali lainnya. Mereka diberi kesaktian oleh Tuhan. Sedangkan yang dimaksud dengan *Mu’min awam* adalah manusia biasa yang tidak memiliki cukup ilmu. Untuk itu ia akan susah dan menghadapi banyak tantangan dan cobaan dalam perjalanannya menuju Tuhan.

#### d) Insan Kamil

Ibn al-‘Arabî dan Ranggawarsita sama-sama menyebutkan istilah insan kamil. Tetapi masing-masing tokoh berbeda dalam mengartikannya. Ibn al-‘Arabî misalnya mengatakan, bahwa insan kamil adalah manusia *‘arif* sebagai pengejawantahan tajalli Tuhan secara sempurna. Ia berakhlak dengan akhlak Allah dan ia adalah khalifah Allah di bumi, sehingga ia dapat mengartikulasikan nama-nama, *sifat* dan *af‘al*-Nya. Sedangkan Ranggawarsita mengatakan bahwa insan kamil adalah manusia yang sempurna kejadiannya yang terdiri dari tujuh unsur dan empat anasir yaitu, api, air, angin, dan tanah.

Dengan demikian pemikiran Ibn al-‘Arabî dan Ranggawarsita memiliki perbedaan yang mendasar dalam mendefinisikan insan kamil. Ibn al-‘Arabî mendefinisikan insan kamil dengan orientasi pada kesempurnaan dimensi batin manusia yang dapat mengetahui esensi kehidupan dan wujud segala sesuatu. Sedangkan Ranggawarsita mendefinisikan insan kamil dengan orientasi pada kesempurnaan dimensi lahir manusia

yang terlahir ke dunia melalui tujuh unsur yang masuk padanya sesuai dengan tujuh martabat tajalli Tuhan.

Namun demikian insan kamil yang didefinisikan Ibn al-‘Arabî, Ranggawarsita mengistilahkannya dengan manusia pilihan. Manusia pilihan adalah salah satu dari dua golongan, ia adalah manusia *khos* (dalam bentuk jamaknya *khawas*). Manusia kategori ini memiliki makna insan kamil dalam perspektif Ibn al-‘Arabî dengan arti, bahwa mereka adalah orang-orang yang dapat menghayati kemanunggalannya dengan Tuhan dan mencapai iradat kesatuan dengan Tuhan. Mereka menjadi saksi dan berkuasa laksana Tuhan. Seperti kata-kata, “*kang cinipta dadi, kang sinedya ana, kang kinarsan teka, saka parmaning kang kuasa*” (yang dicipta terjadi, yang diingini ada seketika, yang dikehendaki datang, dari anugerah Tuhan).

Selanjutnya insan kamil dalam perspektif Ibn al-‘Arabî hanya dapat dicapai seseorang melalui perjalanan syari‘at secara *kaffah*. Ia harus menjalankan semua perintah berupa kewajiban sebagai aplikasi dari ketundukannya. Ia pun harus meninggalkan semua larangan Tuhan sebagai aplikasi dari ketakutannya. Dan ia

harus melaksanakan semua amalan sunah secara intensif dan konsekuen sebagai aplikasi dari kecintaannya. Karena menurut Ibn al-‘Arabî syari’at adalah timbangan dan pemimpin. Dengan demikian seseorang yang ingin mencapai derajat insan kamil harus melaksanakan pendekatan diri kepada Tuhan secara intensif dengan melaksanakan ritual-ritual yang dapat mendekatkan dirinya kepada Tuhan, seperti *riyadhah*. Ia akan mengalami berbagai anugerah *psikis* berupa *ahwal* yang sebelumnya melewati beberapa *stasion-stasion* psikologis (*maqamat*).

Sedangkan bagi seseorang yang ingin mencapai derajat manusia pilihan (versi Ranggawarsita) ia harus memiliki ilmu makrifat atau *ilmu kasunyatan* dan *ilmu kasampurnan*. Dengan memenuhi beberapa syarat, diantaranya menghindari perbuatan hina (*nistha papa*), menghindari perbuatan dusta (*dhora sangsara*), menghindari perbuatan jahat (*dhusta lara*) dan menghindari perbuatan aniaya (*nihayah pati*).

Selain itu ia pun harus melakukan ritual-ritual khusus berupa tuntunan budi luhur dan *manekung* yang gunanya untuk menghayati kemanunggalan dengan Tuhan hingga mencapai penghayatan kemanunggalannya. Dengan ritual ini ia akan ditampakkan oleh Tuhan berupa alam

*ruhiah*, alam *sirriyah*, alam *nuriyah*, alam *uluhiyah*, dan manunggal dengan cahaya Dzat yang bersifat kuasa. Hal ini dalam konsep Ibn al-‘Arabî sama dengan proses pendapatan *maqamat* dan *akhwal*.

Ranggawarsita mendapat pendidikan agama dan mental kerohanian di pesantren Tegalsari. Pesantren ini dipimpin Kiai Kasan Besari, seorang guru agama dan kebatinan kenamaan pada masa itu. Walaupun Ranggawarsita kurang tekun dalam mempelajari agama Islam, namun lingkungan kehidupan tasawuf dalam pesantren kelihatan cukup membekas dalam jiwa dan kepribadian sang pujangga. Pengaruh ajaran dan kehidupan tasawuf tercermin dalam sikap hidup dan karya-karya Ranggawarsita. Dalam *Wirid Hidayat Jati* pokok-pokok ajaran tasawuf dipadukan dengan berbagai ajaran kejawen. Oleh sebab itu ajaran semacam ini disebut mistik Islam kejawen (Simuh, 1988:373).

Sedangkan Ibn al-‘Arabî adalah seorang sufi dengan *background* pendidikan nyaris komplit dan sempurna. Dalam masa pendidikannya ia mempelajari hampir semua disiplin keilmuan, mulai dari al-Qur’an dan tafsirnya, hadits, sampai filsafat skolastik. Kehidupan sufinya sudah terpolakan sejak kecil yang dimulai dari lingkungan keluarganya. Karena bapak dan pamannya adalah sufi. Pada umur 15 tahun Ibn al-‘Arabî sudah bergabung dalam

lingkungan tarekat. Pemikiran yang telah dihasilkannya menghasilkan perpaduan mistik cinta ilahi dengan kosmologi yang berbau filsafat skolastik. Konsepnya tentang manusia memiliki nuansa mistis falsafi yang selanjutnya dikembangkan oleh para pendukungnya, diantaranya al-Jili (1365-6 M.) dan al-Burhanpuri yang pada perkembangannya ajaran ini banyak dipelajari para ulama sufi di Nusantara. Di Nusantara ajaran ini melebar hingga ke pulau Jawa yang pada perkembangan selanjutnya ajaran manusia al-Burhanpuri (1620 M) dimasuki unsur-unsur kejawen sebagaimana dikatakan Yunasril Ali dalam penelitiannya (Yunasril Ali, 1997:208).

Sedangkan menurut penelitian Mark R. Woodward, ajaran-ajaran Ibn al-‘Arabî telah dikenal di Jawa sejak setidaknya pada abad ke-16 (Mark Woodward, 2004:113). Rupanya masuknya ajaran *wujudiyah* Ibn al-‘Arabî yang bertemu dengan ajaran kejawen telah menghasilkan pemikiran Ranggawarsita mengenai manusia yang tertuang dalam *Wirid Hidayat Jati*.

Adapun ajaran martabat tujuh sebagai pengembangan ajaran Ibn al-‘Arabî pada abad tujuh belas disebarluaskan oleh empat orang tokoh pemikir sufi di Aceh. Mereka adalah, Abdul Rauf Singkel (1617-1690), Syamsuddin Pasai (w. 1630), Nuruddin al-Raniri (w.1658) dan Hamzah Fansuri

(tahun wafatnya tidak diketahui secara jelas). Selanjutnya ajaran yang mereka bawa berkembang dan kelihatan besar pengaruhnya dalam perkembangan kepustakaan Islam kejawen. Pengaruh Abdul-Rauf berkembang melalui tarekat Syatariah yang menyebar ke Cirebon dan Tegal. Dari Tegal muncul gubahan *Serat Tuhfah* dalam bahasa Jawa dengan *Sekar Macapat*, yang ditulis sekitar tahun 1680. Dari gubahan *Serat Tuhfah* dan *Sekar Macapat* ini ajaran martabat tujuh ditulis kembali dalam sebuah karya bernama *Serat Centhini* dan *Wirid Hidayat Jati* (Simuh, 1988:308).

Dengan demikian ajaran manusia yang terdapat di Jawa, khususnya konsep yang dilahirkan Ranggawarsita merupakan pengaruh ajaran martabat tujuh yang dicetuskan oleh al-Burhanpuri, sebagai pengembangan teori tajalli al-Jilli dan Ibn al-‘Arabî. Masuknya unsur tasawuf ke dalam ajaran kejawen menurut Yunasril Ali wajar, karena ajaran tersebut, pada sisi tertentu, memiliki kesamaan visi. Ini terlihat, antara lain, adanya wangsit dalam kebatinan Jawa, yang dalam ajaran tasawuf disamakan dengan ilham atau *kasyf* (Yunasril Ali, 1988:208).

Selanjutnya mengamati konsep kesatuan hamba dan Tuhan, konsep ini merupakan konsep sentral dalam pemikiran keagamaan di Jawa. Ia juga sekaligus metafora paling umum untuk

kesatuan mistik dan model hubungan sosial hierarkis dalam negara tradisional. Seperti banyak aspek filsafat Jawa lainnya, ia sangat berkaitan erat dengan tradisi tekstual dan filsafat Islam (Mark Woodward, 2004:113). Hal ini sama juga dengan filsafat Islam yang menerangkan penciptaan alam manusia melalui tajalli Tuhan sebanyak tujuh martabat. Sebenarnya tidaklah bersumber dari al-Qur'an. Karena al-Qur'an sepanjang pemahaman kaum Sunni hanya mengetengahkan ajaran *creatio ex-nihilo* atau dalam ungkapan teologi Islam disebut *al-ijad min al-'adam*. Artinya Allah menciptakan alam semesta, termasuk manusia berasal dari tidak ada menjadi ada, bukan dari tajalli Dzat Tuhan. Sedangkan ajaran yang dijelaskan Ibn al-'Arabî dan Ranggawarsita, alam dan manusia berasal dari tajalli dzat Tuhan.

Pemikiran Ibn al-'Arabî seperti ini menurut pengakuannya berasal dari ilham Allah SWT., melalui Jibril dan tuntunan langsung Nabi Muhammad saw. yang keduanya disampaikan melalui penyingkapan intuitif atau pengalaman batin yang tidak dapat dialami oleh sembarang orang (*ma'rifat*).

Sedangkan ajaran *Wirid Hidayat Jati* yang juga menerangkan *tajalli* Tuhan sampai menjadi alam dan manusia, menurut Simuh disusun dari berbagai sumber. Istilah-istilah ataupun ajaran yang

terkandung di dalamnya telah ada dalam *serat centhini*. Kerangka pikiran tentang penciptaan manusia beserta alam semesta ini pun bersumber dari ajaran martabat tujuh, yaitu dari kitab *Tuhfah* karya Muhammad Ibn Fadhlillah al-Burhanpuri (1620). Sedangkan penghayatan gaib sampai penghayatan *manunggaling kawula gusti* bersumber dari ajaran *Serat Dewaruci* (Simuh, 1988:375-376). Dengan demikian pembahasan dan pemikiran Ranggawarsita terpusat untuk merumuskan kembali pokok-pokok pemikiran yang terdapat dalam perbendaharaan kepustakaan Jawa dan Islam kejawaen. Sehingga karya-karya Ranggawarsita pada umumnya mencerminkan perpaduan antara alam pikiran Jawa dengan ajaran agama Islam. Hadirnya pengaruh Islam sebagai ciri karakteristik karya Ranggawarsita tidak terlepas dari pengalaman hidup sang pujangga, baik pada masa mudanya-sewaktu belajar ilmu agama Islam pada kiai Imam Besari di Jawa Timur, maupun pada masa mudanya yang mengabdikan pada pemerintahan kasunan Surakarta yang secara implisit memproklamasikan sistem pemerintahannya sebagai negara Islam di Jawa. (Dhanu Priyo Prabowo, 2003:89-90)

Di sisi lain Ibn al-'Arabî telah memberikan pengaruh ajarannya terhadap paham mistik kebatinan Jawa. Ia telah memberi bahasa doktrinal yang terkaya selama berabad-abad dengan menguraikan

misteri gnosis dan menjelaskan visi tentang kebenaran yang diperoleh melalui *kasyf*. Selain itu dalam merumuskan ajaran-ajarannya, Ibn al-‘Arabî menggunakan seluruh sumber yang ada, mulai dari al-Qur’an dan al-hadits hingga seluruh disiplin ilmu. Ia merupakan figur yang supra jenius di bidang *atsar* dan sunah, dan tidak alergi berinteraksi dengan berbagai disiplin keilmuan. Untuk itulah ia telah mencapai tingkat kesempurnaan batas ijtihad dalam menggali, beristimbat, merumuskan kaidah-kaidah dan tujuan-tujuan syari’at. Pemikirannya hanya dapat dimengerti oleh orang yang mengkaji pemikiran-pemikirannya secara intensif. Tidak mengherankan apabila dalam sebagian tulisan-tulisan Ibn al-‘Arabî sering ditemukan term-term yang sulit dipahami secara eksoteris (lahiriah).

Adapun ajaran yang berkaitan dengan mistik Ibn al-‘Arabî sebagai upaya manusia untuk dekat atau bahkan menghayati penyatuan dengan Tuhan sangatlah menonjol dan menunjukkan, bahwa ajaran yang berkaitan dengan itu pada pemikiran kebatinan Jawa, khususnya konsep manusia Ranggawarsita tidak dapat dipisah-lepaskan dari ajaran Ibn al-‘Arabî. Karena ajaran ini memiliki persamaan persepsi, yaitu jalan untuk menghayati penyatuan dengan Tuhan. Dengan demikian ajaran Ibn al-‘Arabî sangat penting dalam dunia pemikiran kebatinan

Jawa, khususnya pandangan Ranggawarsita yang dapat dilihat dari beberapa istilah yang menunjukkan penghargaan terhadap mistik Islam, seperti ilmu ma’rifat atau ilmu *kasampurnan* (Dhanu Priyo Prabowo, 2003:109). Berdasarkan hubungan yang sangat dekat antara nilai-nilai Islam dan kebatinan kejawen yang disajikan Ranggawarsita dapat dikatakan, bahwa hasil karya Ranggawarsita merupakan sastra Jawa yang terpengaruh Islam.

Dengan dikemukakannya dua konsep manusia ini penulis berharap agar para pencari kebenaran menyadari, bahwa manusia adalah ciptaan utama yang dirinya dibebani suatu tugas untuk menjadi *khalifah* Tuhan. Sebagai makhluk Tuhan pula manusia merupakan makhluk yang paling banyak mendapat perhatian-Nya. Ia diciptakan untuk mengemban amanat dari-Nya. Apa yang telah di dibebankan kepadanya adalah kewajiban yang efeknya merupakan suatu kebahagiaan hakiki. Kebahagiaan berupa kedekatan kepada-Nya dan manunggal dengan-Nya. Untuk itu rugilah bagi manusia yang tidak dapat mencapai kebahagiaan hakiki. Mereka yang tidak bisa menjalankan amanat Tuhan berupa kewajiban *syar’iyyah* tentunya akan mendapatkan imbalan kesengsaraan abadi di hari pembalasan. Maka manusia harus senantiasa mengingat dari mana ia berasal dan akan kemana ia berasal (*sangkan*

*paraning dumadi*). Jika ia selalu mengingat prinsip di atas tentunya ia akan selalu melaksanakan kewajiban *taklifsyar'i*. *Taklif* berupa kebaikan dalam hubungan dengan Tuhan dan kebaikan dalam hubungan dengan sesama manusia dan alam. Dan inilah yang menjadikan manusia sebagai *khalifah* di muka bumi.\*\*\*

#### DAFTAR PUSTAKA

- Abbas, H. Zainal Arifin. 1966. *Ilmu Tasawuf*. Medan: Fa. Madju.
- Aceh, Abu Bakar. 1994. *Pengantar Ilmu Tarekat*. Solo: Ramadan
- Afifi, A.E. 1995. *Filsafat Mistis Ibn 'Arabi*. alih bahasa. Sjahrir Mawi dan Nandi Mawan. Jakarta: Gaya Media Pratama.
- Ali, Yunasril. 1997. *Manusia Citra Ilahi*. Jakarta: Paramadina.
- al-Kalabadzi, Abû Bakar Muhammad. 1980. *at-Ta'aruf li Mazhab Ahl al- Tasawuf*. Kairo: Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyah.
- al-Qusyairi, Abû al-Qâsim, *al-Risâlah al-Qusyairiyah*, tahqiq Abd al-Halîm Mahmud dan Muhammad al-Syârif, Kairo: Dar el-Kutub al-Hadîtsah , tt., juz 2
- Badawi, Abd. Al-Rahmân al-, *Târikh al-Tasawuf al-Islâmî Min al-Bidâyat Hattâ Nihâyat al-Sâni*, Kuwait: Wakalah al-Mathbu'ah, 1975
- Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islami*, Yogyakarta: Putaka Pelajar, 2004
- Bayrakli, Bayraktar, *Eksistensi Manusia*, terj, Suharsono, Jakarta: Perennial Press, 2000
- Bukhari, Muhammad Ibn Ismail al-, *Shahih al-Bukhari*, t.kt.: Dar al-Mathabi' al-Sya'bi, t.th.
- Chittick, William C. 1994. *Imaginal Worlds Ibn 'Arabi and The Problem of Religious Diversity* t, tk: University of New York Press.
- , William C. 2001. *Islam Intelektual*, terj tim perennial, Jakarta: Perennial Press.
- , William C. 2001. *The Sufi Path Of Knowledge Tuhan Sejati dan Tuhan-Tuhan Palsu*, terj, Achmad Nidjam dkk, Yogyakarta: Qalam.
- , William C. 1989. *The Sufi Path of Knowledge*, New York: StateUniversity of New York Press.

- Corbin, Henry. 1997. *Alone With The Alone, Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, New Jersey: Mythos.
- , Henry. 2002. *Imajinasi Kreatif Sufisme Ibn 'Arabi*, terj Moh Khozin dan Suhadi, Yogyakarta: LKIS.
- Ghazâlî, Abu Hamid Ibn Muhammad Ibn Ahmad al-. 1316 H. *Al-Munqidz min al-Dalâl*, Kairo: tp.,
- , Abu Hamid Ibn Muhammad Ibn Ahmad al-. 1334 H. *Ihyâ 'Ulum al-Dîn, pendahuluan*, Kairo: Mustafa al-Halabî, , vol. 3.
- Hadijaja, Tarjan. 1952. *Kepustakaan Jawa* Jakarta: Jambatan.
- Hadiwijono, Harun, *Konsepsi Tentang Manusia Dalam Kebatinan Jawa*, t,kt: Sinar Harapan, t,th
- Hadiwijono, Harun, *Konsepsi Tentang Manusia Dalam Kebatinan Jawa*, t,kt.: Sinar Harapan, t,tt.
- Hamidulllah, Moh. 1970. *Introduction to Islam*, USA, Indian,
- HAMKA. 1971. *Perkembangan Kebatinan di Indonesia*, Jakarta: Bulan Bintang.
- Ibn al-'Arabi. 1980. *al-Futuhât al-Makkiyyah*, 4 vol Beirut: Dâr al-Kitab al-'Arabî.
- 1980. *Fusus al-Hikam*, ed. oleh Abû al-'Alâ Affî, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi.
- , 2001. *Misteri Kun "Syajaratul Kaun"* ,Surabaya: Risalah Gusti
- Ibn Isma'il, Abi Abdillah Muhammad, *Matan Shahih Bukhari*, juz 4 Tuhan, tk, Dâr al-Nîl, Tuhan, th
- Izutsu, Toshihiko. 2003. *Relasi Tuhan dan Manusia*, Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Jauzi, Ibnu al-, *Talbîs Iblîs*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, tt.
- Kalabazî, Muhammad Ibn Ibrahim al-. 1978. *The doctrin of the Sufi*, Terjemahan oleh A.J. Arbery dari *al-Ta'aruf Li Mazhab Ahl al-Tasawuf*, London: Cambridgge University Press.
- M.M. Mujieeb, *The Indian Muslim*, dalam "*Sufis and Sufism*", London: George Allen & Unwien Ltd., tt. Chapter VI-XIV

- Massignon, Luis. 1961. *Tasawuf dalam Shorter Encyklopedia of Islam*, Leiden: e.j. Brill.
- Nasr, Seyyed Hossein. 1966. *Ideals and Realities of Islam*, London: George Allen & Unwind Ltd.
- Nasution, Harun. 1999. *Filsafat dan Mistisisme Dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang
- Noer, Kautsar Azhari. 1995. *Wadat al-Wujud dalam Perdebatan*, Jakarta: Paramadina.
- Prabowo, Dhanu Priyo. 2003. *Pengaruh Islam Dalam Karya-Karya R.Ng. Ranggawarsita*, Yogyakarta: Narasi.
- Praja, Kamil Karta. 1981. *Aliran Kepercayaan/ Kebatinan di Indonesia*, Jakarta: Ridha Tarigan.
- Purwadi. 2003. *Tasawuf Jawa* Yogyakarta: Narasi.
- Rasjidi, H.M. 1967. *Islam dan Kebatinan* Jakarta: Bulan Bintang.
- Raziq, Abdul, *Ma'Al-'Arabi al-Ghazalî fî Munqizh min al-Dalâl*, Kairo: Dar el-Kaumiyyah, tt.
- Romdon. 1996. *Ajaran Ontologi Aliran Kebatinan*, Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Simuh. 1987. dalam *Warisan Intelektual Islam Indonesia: Telaah Atas Karya-karya Klasik*, penyunting, Ahmad Rifai Hasan, Bandung: Mizan
- Simuh. 1988. *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita*, Jakarta UI-Press.
- Soesilo. 2000. *Sekilas Tentang Ajaran Kejawen sebagai pedoman Hidup*, Surabaya: Medayu Agung.
- Suhrawardî, Abu Hafis 'Umar al-. 1939. *'Awarif al-Ma'ârif*, dalam al-Ghazali, *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*, Kairo: Mutsafa al-Babi al-Halabi.
- Syihab, Alwi. 2002. *Islam Sufistik*, Bandung: Mizan.
- Taftazanî, Abu al-Wafa al-Ghanimi al. 1985. *Sufi dari Zaman ke Zaman*. Bandung: Penerbit Pustaka
- , Abu al-wafa al-Ghanimi at-. 1997. *Sufi dari Zaman ke Zaman*, terj. Ahmad Rofi' Utsmani, Bandung: Pustaka.

Trimingham, J.S. 1971. *The Sufi Orders in Islam*, London: OxfordUniversity Press.

Tûsî, Abû Nasr, al-Sarraġ al-. 1960. *al-Luma'*, disunting oleh Abdul Halîm Mahmud dan Thâha Surûr, Kairo: tp.

Zahri, Mustafa. 1984. *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf*. Surabaya: Bina Ilmu.