

MI'RAJ SUFI Tangga Emanasi Ibnu Arabi Menuju Wahdatul wujud

by Ibnu Ali

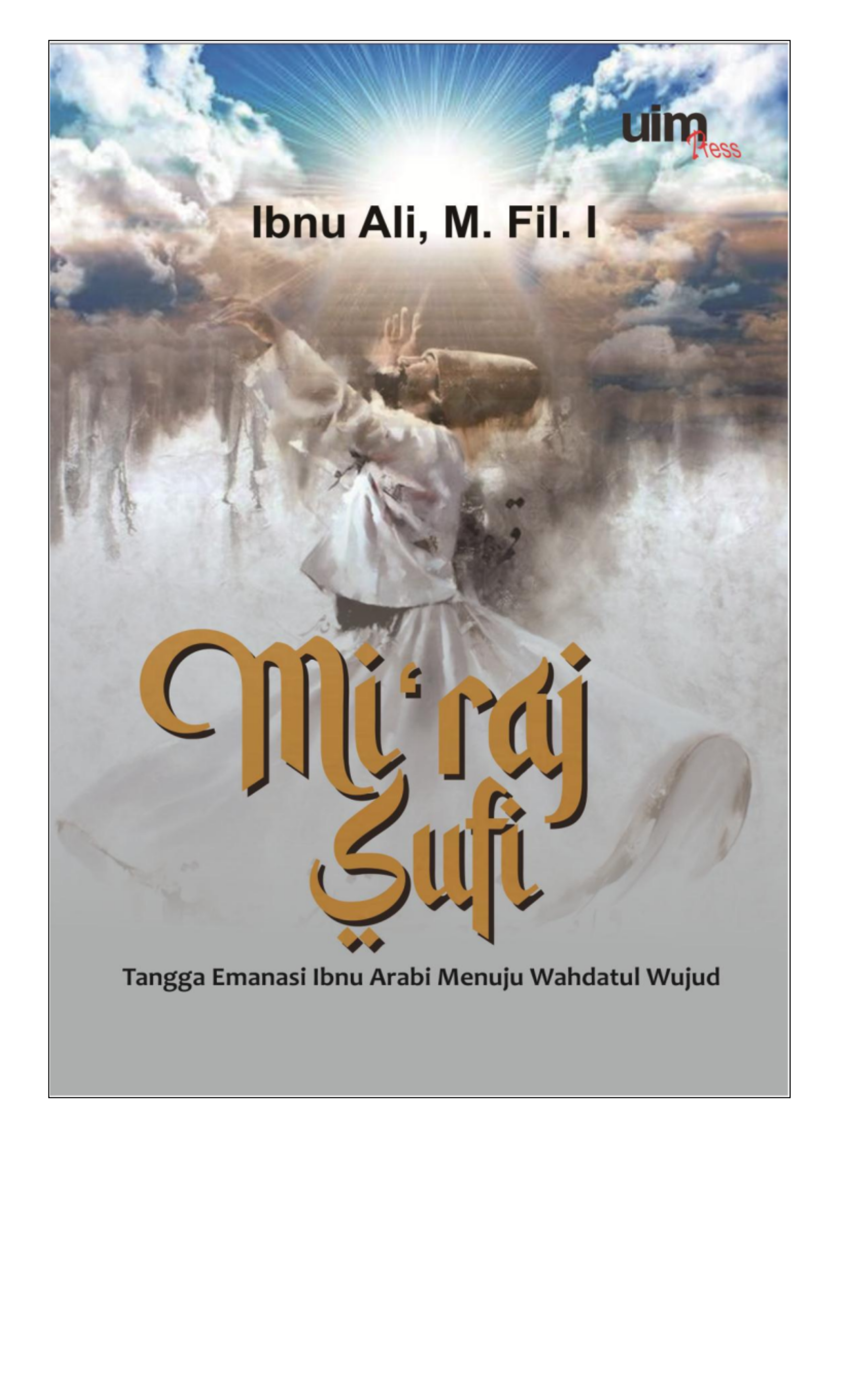
Submission date: 26-Aug-2023 11:06AM (UTC+0700)

Submission ID: 2151516058

File name: Mi_raj_Sufi_Tangga_Emanasi_Ibnu_Arabi.pdf (1.68M)

Word count: 30241

Character count: 175812



uim
Press

Ibnu Ali, M. Fil. I

Mi'raj Sufi

Tangga Emanasi Ibnu Arabi Menuju Wahdatul Wujud

MI'RAJ SUFI

**Tangga Emanasi Ibnu Arabi
Menuju Wahdatul wujud**

Ibnu Ali, S.Pd.I, M.Fil.I

Penerbit

UIM Press

Universitas Islam Madura

MI'RAJ SUFI
TANGGA EMANASI IBNU ARABI
MENUJU WAHDATUL WUJUD

Penulis

Ibnu Ali, S.Pd.I, M.Fil.I

Editor

Agus Budiono

Desain Cover

Moh. Basrullah

Tata Letak

Taufik

Cetakan ke 1, November 2020

14 x 20,5 cm, 151 halaman

ISBN : 978-623-93711-28

Penerbit

UIM Press

Universitas Islam Madura

Alamat :

Jl. PP. Miftahul Ulum Bettet Kabupaten Pamekasan 69351

Fax : (0324) 321783

Hak Cipta ©2020 pada Penulis

Dilarang memperbanyak atau memindahkan seluruh atau
sebagian isi buku dalam bentuk apa pun tanpa Idzin
tertulis dari Penulis

KATA PENGANTAR

Puji syukur alhamdulillah kami panjatkan kepada Allah swt, Pencipta alam semesta yang telah memberi karunia yang tak terhingga. Shalawat dan salam kami haturkan kepada Nabi besar Muhammad saw yang telah membukakan alam yang penuh cahaya bagi hati manusia.

Buku ini sebenarnya berasal dari tulisan tesis penulis sendiri yang berjudul “*Konsep Emanasi dalam tasawuf Eksistensial Ibnu Arabi, Studi Hermeneutika terhadap Kitab Shajarat al-Kawn*”. Judulnya kemudian dirubah menjadi “Mi’raj Sufi” karena analisis pandangan emanasi Ibnu Arabi dalam menuju Wahdatul Wujud itu merupakan mi’raj dalam konteks tasawuf. Harapannya dapat menambah khazanah keilmuan Islam dan memberikan perspektif yang berbeda, khususnya dalam konteks tasawuf filsafat.

Al-faqir penulis sendiri sadar bahwa analisis tulisan ini tidak sempurna sehingga perlu dikritisi, dikaji, dan dikembangkan. Semoga bisa bermanfaat. Amien.

Penulis

DAFTAR ISI

Daftar Isi.....	iii
Kata Pengantar	iv
Bab I Pendahuluan.....	1
Bab II Safari Hidup Dan Spritual Ibnu Arabi	13
A. Kehidupan Ibnu ‘Arabi	13
1. Kehidupan Intelektual	14
2. Perjalanan Spiritual.....	17
B. Karya- karya Ibnu ‘Arabi	36
C. Melacak Pemikiran Mistik Ibnu ‘Arabi di Andalusia...40	
Bab II Tasawuf Eksistensial Ibnu ‘Arabi	47
A. Terminologi Ontologis.....	47
1. Realitas Wujud	48
2. Kawn (eksistensi)	62
B. Epistemologi Tasawuf Ibnu Arabi.....	68
C. Struktur Ontologis	77
Bab IV Konsep Emanasi Dalam Tasawuf Eksistensi	82
A. Embriologi Pemikiran Emanasi	82
B. Konsep Emanasi Ibnu ‘Arabi	86
1. Esensi <i>Kun</i>	86
2. Trilogi <i>Kun</i> dan Teori Big bang	97
3. Emanasi Eksistensi	100
4. Insan Kamil.....	121
5. Emanasi dan Wahdat al-Wujūd.....	131
C. Emanasi : Tangga Tasawuf Eksistensi	133
Bab V Penutup	141
A. Kesimpulan	141
B. Saran-saran.....	142
Daftar Pustaka.....	143
Profil Penulis	147

BAB I

PENDAHULUAN



Alam sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari kehidupan manusia telah menjadi objek penyelidikan pengetahuan pertama manusia. Pertanyaan paling mendasar yang muncul adalah : “dari mana asal segala sesuatu ini, atau semua yang ada ini?”. Berbagai ekspresi jawaban manusia diungkapkan melalui pengetahuan mereka yang evolutif.

Mitologi menempati cara berpikir pertama pengetahuan manusia dalam menjawab pertanyaan itu. Mitologi berasal dari kata “mite” atau “mitos” telah berkembang dalam kehidupan manusia sejak dahulu. Bahkan ia telah berkembang sebelum lahirnya agama-agama. Mitologi dijadikan metode pengetahuan manusia dalam memahami dan menjelaskan hubungan kausalitas

dalam realitas semesta.¹ Bangsa Yunani dan bangsa lain di dunia beranggapan bahwa fenomena yang terjadi dalam alam semesta dipengaruhi oleh para dewa. Gerhana matahari dimitoskan sebagai kegiatan dewa yang sedang tertidur. Gempa bumi dimitoskan sebagai kegiatan dewa yang menggoyangkan kepalanya. Oleh karena itu, para dewa harus dihormati dan ditakuti kemudian disembah.²

Periode mitologi lalu berubah dan berganti pada upaya demitologi. Setelah bangsa Yunani mampu membedakan antara yang riil dengan yang ilusi, mereka mampu mengeluarkan pengetahuan mereka dari kungkungan mitosentris kepada logosentris. Mereka mendapatkan cara pengetahuan baru yang berpusat pada rasio.³ Sehingga segala sesuatu dipahami dan dijelaskan atas pertimbangan akal yang rasional.

Manusia semakin kritis dalam mencari pengetahuan segala yang ada. Realitas diselidiki berdasarkan tujuan untuk mengetahui hakikat yang sebenarnya. Dari mana asal alam ini? Bagaimana proses

¹ Atang Abdul Hakim dan Beni Ahmad Saebani. *Filsafat Umum, dari Mitologi Sampai Teofilosofi*. (Bandung : Pustaka Setia, 2008), 39

² Amsal Bakhtiar. *Filsafat Ilmu*. (Jakarta : PT Raja Grafindo Persada, 2012), cet ke 11, XI

³ Ibid., 23

kejadianya? Dan kemana tujuannya ? Maka alam dipahami dan diungkap misterinya dengan pendekatan filosofis.

Sekitar abad ke 6-7 SM muncul pemikir-pemikir di Yunani yang memfilsafatkan pengetahuan.⁴ Mereka mencari pengetahuan tentang realitas berdasarkan rasionalitas. Karena alam merupakan objek material pertama penyelidikan maka mereka disebut sebagai filosof alam. Thales (624-546 SM), merupakan filosof alam pertama yang menjawab asal usul alam dengan air sebagai unsur yang paling penting dalam semua makhluk hidup.⁵ Anaximandros (610- 540 SM) mengungkapkan bahwa asal alam ialah substansi yang kekal, tidak terbatas, dan meliputi segalanya dan itu merupakan *dhāt* yang tak bisa diamati oleh pancaindera.⁶ Dan masih banyak filosof alam lainnya yang mengekspresikan jawaban mereka terhadap pertanyaan mendasar tersebut. Yang paling penting bahwa analisis yang digunakan

⁴ Atang Abdul Hakim dan Beni Ahmad Saebani. *Filsafat Umum, dari Metologi....*, 47

⁵ Tasmuji. *Sejarah Filsafat Aliran, Mengenal Aliran, Tokoh-Tokoh Filsafat Kuno Dan Abad Pertengahan*. (Surabaya : Alpha, 2005), 5

⁶ Amsal Bakhtiar. *Filsafat Ilmu...*, 28-29

mereka dalam mendapat pengetahuan ialah rasio dan bukan dengan mitos atau kepercayaan.

Analisis pengetahuan berdasarkan rasio berimplikasi besar terhadap perkembangan dan kemajuan peradaban manusia dalam sejarah. Namun cara baru bahkan lebih tinggi sebagai pintu memperoleh pengetahuan dikembangkan. Sesuai dengan yang pernah dikemukakan E.B. Tylor bahwa perkembangan alam dan sosial bergerak dari bentuk yang lebih rendah menuju bentuk yang lebih tinggi, dari yang sederhana menjadi yang lebih kompleks.⁷

Pintu pengetahuan manusia yang dikatakan lebih tinggi dari pada rasio itu ialah intuisi. Dengan intuisinya, manusia mampu menyelami hakikat segala realitas. Ia merupakan tenaga rohani yang mempunyai kecakapan untuk menyimpulkan dan melihat dengan sadar serta dapat melepaskan diri dari akal.⁸ Henry Bergson (1859-1941), pengemuka madzhab intuisiisme dari Perancis, menyatakan bahwa intuisi memberikan pengetahuan

⁷ Amsal Bakhtiar, *Filsafat Agama* (Jakarta : PT Raja Grafindo Persada, 2012), cet ke-3, 56

⁸ Atang Abdul Hakim dan Beni Ahmad Saebani. *Filsafat Umum, dari Metologi....*, 400

langsung tentang sesuatu secara mutlak dan bukan pengetahuan yang nisbi. Menurutnya, intuisi adalah hasil dari evolusi pemahaman yang paling tinggi. Analisis atau pengetahuan yang diperoleh melalui pelukisan tidak dapat menggantikan hasil pengetahuan intuisi.⁹

Intuisi dapat diartikan sebagai bisikan kalbu, ilham, atau kesanggupan dalam mencapai pengetahuan dengan pemahaman secara langsung tanpa melalui proses berfikir.¹⁰ Dalam tasawuf Islam, Intuisi merupakan pengalaman mistik yang disebut dengan *ma'rifah*, yaitu pengetahuan yang datang dari Tuhan langsung melalui pencerahan dan penyinaran.¹¹

Tanpa pencerahan dan penyinaran dari Tuhan maka hakikat segala sesuatu menjadi terhijab. Apa yang mempengaruhi pengetahuan manusia terhijab ialah hal-hal material berupa nafsunya. Jika hal-hal material itu dapat disingkirkan-yang dalam tasawuf dilakukan dengan *fana'*- maka intuisi dapat bekerja dan menangkap realitas

⁹ Amsal Bakhtiar, *Filsafat Agama...*, 50. Amsal Bakhtiar, *Filsafat Ilmu...*, 108

¹⁰ Pius A. Partanto dan M. Dahlan al-Barry, *Kamus Ilmiah Populer* (Surabaya : Arkola, tt), 270

¹¹ Amsal Bakhtiar, *Filsafat Agama...*, 50

gaib.¹² Kondisi ini disebut dengan *mukāshafah*, dimana pengetahuan dapat diperoleh.

Al-Ghazālī (450-505 H/ 1056-1111 M) dalam bukunya *al-Munqidh Min al-Dalāl*, berpendapat bahwa pengetahuan yang benar dan meyakinkan adalah intuisi atau *ma'rifah* yang disinarkan langsung dari Allah swt.¹³ Perjalanan pengetahuan al-Ghazālī memang sempat dilanda perasaan *shak* atau keragu-raguan yang hebat dan menggoncang pengetahuan filsafatnya. Namun akhirnya dia menemukan jalan pengetahuan yang meyakinkan dirinya dan menentramkan hatinya, yaitu *al-Ma'rifah*. Jalan tasawuf menjadi persinggahan terakhirnya.¹⁴

Al-Ghazālī membagi pengetahuan itu kepada tiga tingkat, yaitu pengetahuan orang awam, pengetahuan kaum intelektual, dan pengetahuan kaum sufi. Kalau orang awam itu hanya menerima pengetahuan atau berita tanpa mau menyelidiki. Contohnya ada orang yang mengatakan, “di rumah itu ada orang”. Orang awam tanpa menyelidiki kebenarannya langsung percaya saja. Beda

¹² Amsal Bakhtiar, *Filsafat Ilmu...*, 109

¹³ al-Ghazālī, *al-Munqidh Min al-Dalāl* (Beirut : Dār al- ‘Andalus, tth. 139)

¹⁴ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, vol 1 (Jakarta : UI-Press, 2002), 49

halnya dengan kaum intelektual, mereka akan menyelidiki kebenaran berita tersebut dengan mengadakan analisis data-data yang ada. Apakah benar ada orang di sekitar rumah itu. Setelah meneliti sandal, suara, percakapan, dan lain-lain mereka mengambil kesimpulan bahwa memang benar ada orang di dalam rumah tersebut. Para sufi mendapatkan berita yang seperti itu tidak menerima saja dan tidak pula meneliti data-data yang membenarkan berita tersebut, tetapi langsung membuka pintu rumah, sehingga mereka dapat melihat langsung orang di dalamnya. Makrifah dalam pengertian al-Ghazālī adalah seperti pengetahuan yang ketiga ini.”¹⁵

Secara ontologis, sebenarnya pengetahuan intuitif tidak dapat dipisahkan dengan pengetahuan rasional. Kedua sumber pengetahuan ini memiliki hubungan interaktif. Rasio merupakan sarana yang benar dalam meniti jalan tasawuf yang ditempuh melalui intuisi (*dhauq*). Sementara intuisi dapat melakukan latihan-latihan *baṭiniyah* dengan arahan-arahan rasio.¹⁶ Tetapi

¹⁵ Al-Ghazālī. *Al-Munqidh min al-ḍalāl*. (kairo : Dar al-kutub al-hadithah, 1974), 132

¹⁶ Amin Syukur dan Masharuddin, *Intelektualisme Tasawuf* (Semarang : LEMBKOTA, 2002) Cet I, 83-85

dengan demikian bukan berarti rasio dikatakan sebagai satu-satunya sumber pengetahuan. Intuisi dapat menghadirkan pengetahuan sendiri secara langsung yang berbeda dengan cara-cara rasio memperoleh pengetahuan. Rasio masih membutuhkan metode analitis induktif-deduktif terhadap kausalitas. Sedangkan intuisi tanpa analisis-analisis tertentu dapat memperoleh pengetahuan secara langsung. Perbedaan keduanya-seperti yang dikatakan al-Ghazālī-dapat dianalogikan sebagai : orang yang memperoleh pengetahuan dengan rasio diibaratkan seperti anak kecil (*al-Ṭīf*), sedangkan yang memperolehnya pengetahuan dengan intuisi diibaratkan seperti orang dewasa (*al-Mumayyiz*).¹⁷

Analisis tersebut secara hirarkis memberi gambaran bahwa pengetahuan intuisi lebih tinggi daripada pengetahuan rasio karena sifatnya yang secara langsung dapat membuka tabir pengetahuan. Plotinus (205-270 M) yang dikenal membawa madhhab *neoplatonisme* dalam filsafat juga mempercayai kemampuan intuisi dalam memperoleh pengetahuan dan menyebutnya sebagai

¹⁷ Ibid., 85

kearifan yang paling tinggi.¹⁸ Ajaran filsafatnya yang memandang pengetahuan dapat diperoleh melalui penyaksian langsung baik lepas jiwa maupun rasa dianggap mewarnai bagian esoterisme dalam Islam.¹⁹ Dalam hal ini adalah tasawuf atau mistisisme. Pengaruhnya dapat dilihat pada sufi-sufi yang menggunakan terminologi filsafat dalam memandang pengetahuan dan realitas yang ada.

Dalam hal ini, ada tarik menarik antara akal sebagai sarana pengetahuan dan prasarana dalam mencapai pengetahuan intuitif. Potret ini dapat dilihat dari beberapa tokoh sufi besar yang bersinggungan dengan filsafat seperti al-Ghazālī, Shuhrowardi al-Maqtūl, dan Ibnu 'Arabi. Pada diri al-Ghazālī sungguh pun dia mencari suatu yang dianggap sebagai kebenaran yang hakiki. Pengetahuannya berangkat dari titik filsafat lalu berevolusi dan mengalami *shak* hingga akhirnya berhenti di titik tasawuf sebagai jalan kebenaran yang diyakininya. al-Maqtūl meniti jalan tasawuf tetapi secara bersamaan

¹⁸ Karen Armstrong, *Sejarah Tuhan, Kisah Pencarian Tuhan yang Dilakukan oleh Orang-orang Yahudi, Kristen, dan Islam selama 4000 Tahun* (Bandung : Penerbit Mizan, 2002), cet Ke-6 247-248

¹⁹ M. Solihin dan Solihon Anwar, *Ilmu Tasawuf* (Bandung : Pustaka Setia, 2011), 52

dia mendalami filsafat. Sufi yang dikenal sebagai tokoh madhhab *ishraqi* (iluminasi) ini melakukan upaya-upaya memadukan intuisi dengan filsafat. Berbagai aliran filsafat ikut serta mewarnai bangunan pemikirannya.²⁰ Sementara Ibnu 'Arabi, menempuh jalan tasawuf dan mendasari pengetahuannya dengan *dhauq* (intuisi) secara penuh mendalam. Tetapi dia masih apresiatif terhadap akal sehingga ungkapan mistiknya bercampur dengan filsafat meski tanpa menerima filsafat Parepatetik dan madhhab-madhhab filsafat lainnya.²¹

Sebagai jalan pengetahuan, ketiga tokoh sufi tersebut sama-sama memasuki pintu tasawuf dengan latar belakang yang berbeda. Perbedaan itu semakin dapat dilihat dari hasil-hasil pengetahuan yang diperoleh mereka.

Al-Ghazālī banyak memusatkan perhatiannya pada perilaku dan pengalaman spritualnya. Potret perjalanan intelektual dan pemikirannya membuat dia dapat disebut sebagai seorang filosof di satu sisi sekaligus sufi di sisi yang lain. Meski jelas jika pemikiran-pemikirannya

²⁰ Amin Syukur dan Masharuddin, *Intelektualisme Tasawuf....*, 91

²¹ Ibid., 90

ditelusuri secara mendalam, baik dalam aspek filsafat maupun tasawufnya maka masih akan terlihat jelas bahwa dua aspek itu dalam pemikiran al-Ghazālī memiliki batasnya sendiri. Artinya pemikiran filsafatnya tetaplah menampilkan pemikiran filsafat yang tetap terpisah dari hasil pemikiran-pemikiran tasawufnya.

Al-Maqtūl dapat dipadu identitasnya sebagai seorang sufi yang sekaligus filosof. Pengetahuannya mulai menyentuh persoalan kosmos. Teori *ishraq* yang dikemukakannya mengungkapkan bahwa alam ini diciptakan melalui penyinaran atau iluminasi. Dia memandang kosmos sebagai susunan yang bertingkat-tingkat berupa cahaya dan cahaya yang tertinggi disebut dengan *nūr al-anwār* atau *nūr al-a'zam* yang disebut dengan Tuhan. Segala sesuatu memancar dari *nūr al-anwār* itu dengan proses yang mirip dengan emanasi seperti dalam filsafat al-Farābī dan Ibnu Sina. Konsep ini merupakan hasil perpaduan antara rasio dengan intuisi.²²

Ibnu 'Arabi merupakan sufi falsafi yang secara penuh mengarungi lautan spiritual dan banyak

²² Rivay Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo Sufisme* (Jakarta: Grafindo Persada, 2002), 164-169.

mengungkapkan pengetahuan dan pengalaman spritualnya dengan terminologi filsafat. Pengetahuan yang diungkapkannya secara luas dan mendalam menunjukkan bahwa dia telah mencapai puncak pengalaman spiritual. Dia seperti telah membuka tabir rahasia-rahasia penciptaan alam semesta. Apa sebenarnya alam semesta itu ? dari mana eksistensinya? Dan untuk apa diciptakan? Semua jawaban-jawaban itu diungkapkannya secara jelas dalam pengetahuan mistiknya.

Pengetahuan mistiknya yang mendalam mampu menalar eksistensi, sesuatu yang ada di baliknya, dan hubungannya dengan Yang Ada (*being*) yang membuat sesuatu yang dibuat-Nya ada itu bereksistensi. Kosmos ini merupakan eksistensi yang menurutnya diproses melalui penciptaan yang dimulai dari sebuah titik firman Tuhan dalam surah al-Nahl : 40.²³ Firman itu berupa kata “*Kun*” (Perintah Allah Jadilah) sehingga “*Fayakun*” (terjadilah ia). Dalam al-Qur’ān firman Tuhan “*Kun*” ini memang selalu dikaitkan dengan masalah penciptaan

²³ Sesungguhnya firman Kami terhadap sesuatu apabila Kami menghendaknya, Kami hanya mengatakan kepadanya: "kun (jadilah)", maka jadilah sesuatu itu. *al-Qur’ān dan Terjemahannya, Departeman Agama RI* (Penerbit J-ART, 2005)

alam dan manusia. Kata itu diulang-ulang sebanyak enam kali dalam al-Qur'ān dengan kondisi ayat yang sama tentang masalah penciptaan.²⁴

Melalui firman Tuhan itu, Ibnu 'Arabi menyusun struktur ontologis terhadap segala sesuatu dan menggambarannya dalam bentuk simbol sebatang pohon. Pohon itu mengalami pertumbuhan batang, dahan, daun dan buahnya. Tetapi semua itu berasal dari sebuah benih firman Tuhan “*Kun*” (Perintah Allah Jadilah). Salah satu bukunya yang menjelaskan dengan baik hal ini diberi judul *Shajarat al-Kawn* (Pohon Eksistensi).²⁵

Dalam bukunya itu tidak hanya berupa segala kejadian yang diungkapkan dalam struktur ontologisnya. Akan tetapi segala yang terjadi baik kondisi dan perbuatan manusia berada dalam sebuah lingkaran ontologis. Rahasia-rahasia penciptaan yang diungkapkannya merupakan hasil pengalaman intuitif, tetapi dijelaskannya dengan nalar-nalar analitis. Aspek pengalaman batinnya memadukan wahyu yang

²⁴ Dalam Surah Yāsin : 82, al-Baqarah : 117, Ali Imran : 47, Maryam :37, dan al-Mu'min : 68.

²⁵ Ibnu 'Arabi, *Shajarat al-Kawn* (Riyad : al-'Abd Allah, 1985), cet ke-2, 41

dikorelasikan dengan akal. Sehingga nalar-nalar analitis yang diungkapkannya rasional.

Jika diperhatikan dan diperbandingkan secara seksama dengan hasil pemikiran al-Maqtūl maka Ibnu 'Arabi berada dalam satu aliran pemikiran yang sama. Keduanya sama-sama menggunakan teori emanasi. Ibnu 'Arabi sendiri memang mengungkapkan hasil tasawufnya dengan terminologi filsafat. Ungkapan *al-Faid* atau emanasi berulang kali disebutkan. Hal ini menunjukkan bahwa emanasi memang telah mendasari sistem berfikir Ibnu 'Arabi meski dengan menggunakan simbol emanasi yang berbeda dengan pengungkapan para filosof murni dan al-Maqtūl yang memadukan filsafat dan intuisi. Para filosof seperti al-Farābi dan Ibnu Sina menggunakan simbol akal yang emanasinya terjadi secara gradatif.²⁶ Al-Maqtūl mengungkapkannya dengan simbol cahaya yang secara gradatif muncul dari sumber cahaya yang paling tinggi kepada yang lebih rendah. Sementara Ibnu 'Arabi menggunakan simbol pohon.

²⁶ Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta : PT Bulan Bintang, 2010), cet ke-12, 17 ; Hasyimsah Nasution, *Filsafat Islam* (Jakarta : Gaya Media Pratama, 1999), 70 ; A. Hidayat, *Pemikiran Islam tentang Teologi dan Filsafat* (Bandung : Pustaka Setia, 2006), 144-145

Perbedaan penggunaan simbol itu memiliki arti jangkauan pemikiran yang berbeda. Pada Ibnu 'Arabi simbol pohon memantulkan banyak ekspresi pemikiran. Dia seperti seorang pengembara spritual yang secara konsisten tak pernah berhenti menaiki gunung yang tinggi, mendaki suatu tempat ke tempat yang lebih tinggi. Sehingga akhirnya sampai di puncak pegunungan atau puncak pendakian spritual. Ketika sudah mencapai puncak maka seseorang dapat memiliki pandangan yang lebih luas dan lebih jauh. Demikian pula Ibnu 'Arabi dalam pengembaraan spritualnya.

Paham emanasi yang dibawa Ibnu 'Arabi akan mengungkap banyak pengetahuan di sekitar kejadian dan penciptaan. Melalui emanasi ini, Dia seperti menghamparkan rahasia-rahasia yang terkandung dalam kalam ilahi. Seperti Firman Allah swt yang relevan dengan pembahasan ini dapat dijumpai dalam Surah al-Hadīd : 3 yang berbunyi :

هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم

“Dialah Yang Maha Awal dan Yang Maha Akhir, Yang Maha Zāhir dan Yang Maha Baṭin; dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu.”²⁷

²⁷ al-Qur'ān, 57 : 3.

BAB II

SAFARI HIDUP DAN SPRITUAL IBNU ARABI



A. Kehidupan Ibnu 'Arabi

Berbicara tasawuf falsafi,²⁸ nama Ibnu 'Arabi tidak pernah luput dari pembicaraan. Sosoknya telah melampaui tokoh-tokoh sufi yang pernah hidup sebelumnya. Dia dianggap sebagai *icon* dari kemajuan tasawuf falsafi yang muncul pada abad ke-6 H, meskipun disebut-sebut bahwa awal kemunculan tasawuf falsafi ialah dari pemikiran Ibnu Masarra (w. 319 H/1931), seorang tokoh sufi yang juga memiliki pengaruh yang besar di Andalusia.²⁹

²⁸ Tasawuf falsafi ialah warna pemikiran tasawuf yang menggabungkan antara visi mistis dan visi rasional penggagasnya.

²⁹ M. Solihin dan Rosihon Anwar. *Ilmu Tasawuf*. (Bandung : Pusataka Setia, 2011), 70.

Ibnu 'Arabi merupakan sosok pemikir yang kompleks. Dalam pribadinya berkumpul sosok sufi yang tertarik dengan terminologi filsafat. Selain itu, dia juga dikenal sebagai seorang penyair yang produktif. Ribuan halaman telah lahir dari tangannya berupa karya-karyanya yang banyak, baik panjang berbentuk ensiklopedi maupun pendek yang berupa risalah-risalahnya tentang ajaran –ajaran tasawuf. Semua itu memberi gambaran tentang ketajaman intelektualitasnya dan wawasannya yang mendalam tentang metafisika.

Sepanjang sepuluh abad terakhir ini nama Ibnu 'Arabi telah meninggalkan jejak pemikiran yang kontroversial di dunia Islam. Justru dengan demikian, pengaruhnya mampu mewarnai alam pemikiran di kalangan *syi'ah* maupun *sunni*. Untuk melihat lebih jelas latar belakang Ibnu 'Arabi berikut ini akan ditulis sketsa kehidupan intelektual dan spiritual Ibnu 'Arabi.

1. Kehidupan Intelektual

Di dunia Islam ada dua figur besar yang menyandang nama “Ibnu 'Arabi”. Pertama, Abū Bakr Muḥammad ibn 'Abdillāh Ibn al-'Arabī al-

Ma'ārifi (468-543 H/1076-1148 M), seorang ahli hadits di Seville. Dia tercatat pernah menjadi *qodhi* di kota itu tetapi kemudian mengundurkan diri dan memilih hidup sebagai seorang penulis dan pengajar.³⁰ Kedua, Abu Bakar Muhammad bin Ali bin Muhammad bin Ahmad bin Abdillah al-Thā'i al-Hātīmī.³¹ Keduanya sama-sama berasal dari Andalusia. Namun tulisan ini fokus pada pembahasan figur yang kedua, seorang tokoh yang tidak asing dalam dunia tasawuf.

Di Barat dia dikenal dengan Ibnu 'Arabi, sedangkan murid-muridnya memanggilnya "Muhyiddin" (penghidup agama), sehingga dikenal Muhyiddin Ibnu 'Arabi atau Ibnu 'Arabi saja. Orang-orang yang kurang menyukai pemikirannya

³⁰ Muhammad al-Fayyadl. *Teologi Negatif Ibnu 'Arabi, Sebuah Kritik atas Metafisika Ketuhanan*. (Skripsi—UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2009), 33.

³¹ Ibnu 'Arabi. *Rasā'il Ibnu 'Arabi, Syarh Mubtada' al-Tūfān wa Rasā'il al-Ukhro'*. (Abu Zabi : al-Majama' al-Thaqāfi), 1998., 13. Nama al-Hatimi diambil dari nama nenek moyang mereka yang bernama Hatim bin Abdullah al-Thā'i yang lahir dan meninggal di Najd, suatu kawasan antara Madinah dan Syam.. Dia sendiri merupakan penyair masa jahiliyah yang memiliki lembaga syair sendiri. Kebanyakan syair-syairnya telah hilang dan hanya menyisakan kumpulan yang sedikit.

memberi julukan “*māḥiddin*” (penghapus agama) atau “*mumituddin*” (yang mematikan agama).³² Menurut Nurcholis Madjid, pemberian gelar *muḥyiddin* pada namanya bisa jadi berkaitan dengan sosok al-Ghazālī dengan karyanya yang sangat terkenal “*Ihya Ulumiddin*” (menghidupkan ilmu-ilmu agama).³³ Hal ini tidak mustahil mengingat pemikiran al-Ghazālī sangat berpengaruh di Andalusia. Dan sebagian pengamat ada yang mencatat bahwa memang hanya al-Ghazālī yang dapat menandingi kebesaran namanya sepanjang sepuluh abad terakhir ini.³⁴

Selain itu, Ibnu ‘Arabi juga diberi gelar *al-Shaikh al-Akbar* (doctor maximus). Gelar lain yang disandangnya ialah *al-Qutb*, *al-Ghaus*, atau *al-Kibrit al-Aḥmar*.³⁵ Dia juga dijuluki *Ibnu Aflatūn* (putra Plato).³⁶

³² Henry Corbin. *Imajinasi Kreatif Sufisme Ibnu ‘Arabi*, terj. Moh. Khosim dan Suhadi (Yogyakarta : LKiS, 2002), cet ke I., 80.

³³ Nurcholis Madjid. *Kuliyah-Kuliyah Tasawuf*. (Bandung : Pustaka Hidayah, 2000), cet ke-2, 123.

³⁴ Muhammad Al-Fayyadl. *Teologi Negatif*, 33.

³⁵ Ahmad Isa. *Tokoh-tokoh Sufi, Tauladan dan Kehidupan yang Shaleh*. (Jakarta : PT Raja Grafindo Persaada, 2000), 203.

³⁶ Henry Corbin. *Imajinasi Kreatif Ibnu ‘Arabi*, 31.

Ibnu 'Arabi dilahirkan pada hari senin tanggal 17 Ramadhan 560 H bertepatan dengan 28 Juli 1163 M di Murcia, bagian tenggara Andalusia. Dia dibesarkan di tengah keluarga yang terpandang dan kaya. Ayahnya adalah seorang pejabat tinggi dinasti *al-Muwahhidūn* dan menjabat dua kali berturut-turut pada masa pemerintahan Abu Ya'qub Yusuf dan raja al-Mu'min III, Abu Yusuf al-Mansūr. Sedangkan dari pihak ibunya memiliki paman yang juga terpandang bernama Yahya bin Yughān al-Shanhāji, seorang Penguasa di Tlemcen, Afrika Utara.³⁷

Hidup di tengah keluarga yang terpandang dan kaya memberikan anugrah tersendiri bagi Ibnu 'Arabi. Dia berkesempatan mendapatkan pendidikan terbaik. Setelah melewati masa kecil di Murcia, di usia delapan tahun dia bersama keluarganya pindah ke Seville, daerah yang dikenal sebagai kota ilmu pengetahuan di Andalusia. Ayahnya yang dikenal sebagai imam hadith, fiqh

³⁷ Claude Addas. *Mencari Belerang Merah : Kisah Hidup Ibnu 'Arabi*, terj. Zaimul Am (Jakarta : Serambi, 2004), 412-413. Muhammad Al-Fayyadl. *Teologi Negatif*, 34-35.

dan zuhud itu menginginkannya juga mempunyai latar belakang pengetahuan agama yang mendalam. Dia pun dititipkan pada seorang ulama fiqih yang terpandang di Andalusia, Ibnu Hazm al-Dhāhiri, untuk mengajarnya al-Qur'ān, hadith, dan fiqih.³⁸ Dia juga mempelajari al-Qur'ān dengan *Qirā'ah al-Sab'ah* pada Abu Bakar bin Khalaf dan mampu menguasainya dengan baik.³⁹ Lalu dia memperdalam ilmunya pada pakar-pakar fiqih dan hadith. Tercatat diantara nama-nama gurunya dalam bidang ini ialah Ibnu Zurqūn, al-Hāfidz Ibn al-Jad, Abu al-Walid al-Hadramī, dan Abu al-Hasan al-Nasr.⁴⁰

Kecerdasan intelektual Ibnu 'Arabi membuatnya dengan cepat menguasai ilmu-ilmu yang dipelajarinya. Hal ini memungkinkannya untuk mendapatkan kesempatan yang baik dalam karirnya. Kemampuannya yang didukung oleh

³⁸ Ahmad Isa. *Tokoh-Tokoh Sufi.*, 203 ; M.solihin dan Rosihon Anwar. *Ilmu Tasawuf.*175.

³⁹ M. Fudoli Zaini. *Sepintas Sastra Sufi Tokoh dan Pemikirannya.* (Surabaya : Risalah Gusti, 2000), 101 ; Ibnu 'Arabi. *Kitab al-Mi'rāj*, edit. Su'ād al-Hakīm (Beirut : Dandarah, 1988) cet ke 1, 11.

⁴⁰ Ibid., 11.

kedudukan ayahnya sebagai orang kepercayaan dinasti al-Muwahhidun ikut serta mengantarnya menjadi seorang sekretaris Gubernur Seville dalam usianya yang masih belasan tahun.⁴¹ Setelah itu dia menikah dengan seorang perempuan yang bernama Maryam binti Muhammad bin Abdūn al-Bujā'ie, seorang perempuan yang mulia yang memberinya andil untuk memasuki dunia tasawuf.⁴²

2. Perjalanan Spritual

Ibnu 'Arabi dilahirkan dengan latar belakang hidup spiritual yang kuat. Dia hadir di tengah suasana keluarga yang disamping kaya terpandang namun punya minat yang besar terhadap tasawuf. Terbukti ayahnya sendiri dikenal sebagai zahid. Menurut para ahli biografi, ayahnya pernah berhubungan dengan Sheh Abdul Qādir al-Jilāni, *sulthān al-ikhwān* (1077-1166). Disini terdapat spekulasi bahwa Ibnu 'Arabi terlahir sebagai akibat pengaruh spiritual Sheh Abdul Qadir al-Jilāni, yang meramalkan bahwa dia akan menjadi seorang

⁴¹ Ibnu 'Arabi. *Rasā'il Ibnu 'Arabi*....,14.

⁴² Ibid.,14

dengan anugrah yang luar biasa.⁴³ Tahun kelahirannya (1165) yang hampir bersamaan dengan tahun wafatnya sheh al-Jilāni (1166) memunculkan mitos bahwa kelahirannya adalah untuk menggantikan posisi spiritual *sheh* ini.⁴⁴

Sejak kecil Ibnu 'Arabi telah memiliki kecenderungan spiritual yang unik dan menarik. Dia menuturkan pengalaman spritualnya. Bahwa suatu saat dia pernah mengalami sakit yang sangat parah dan dikhawatirkan kematiannya hanya tinggal menunggu waktu. Dia menuturkan kondisi demikian.

“Dalam mimpi itu, tiba-tiba aku melihat sejumlah kaum yang dipandang sangat jelek ingin menghancurkanku. Lalu datang seorang yang tampan dengan aroma keharuman yang menyengat berupaya menghalangi mereka dariku. Aku bertanya padanya, “Siapa kamu?.” Dia menjawab, “Aku adalah surah *yāsin* yang akan menjagamu dari gangguan mereka.” Lalu aku tersadar dan mendapati ayahku sedang menangis di dekat kepalaku sambil membacakan surah *yāsin* hingga

⁴³ Syah Idris. *Mahkota Sufi, Menembus Dunia Ekstra Dimensi*. Terj. M. Hidayatullah dan Roudlon. (Surabaya : Risalah Gusti, 2000), 183.

⁴⁴ Muhammad al-Fayyad. *Teologi Negatif*., 34.

khatam (selesai). Aku pun menuturkan hal itu padanya.”⁴⁵

Pengalaman spiritual itu memberikan pengaruh yang mendalam dalam pribadi Ibnu ‘Arabi. Dia dapat menyaksikan secara langsung bagaimana dia selamat dari sakit yang parah itu dengan bantuan spiritual dari ayahandanya yang membacakan surah *yāsin* untuknya dengan tanpa tidur malam. Kejadian spiritual yang serupa disaksikannya lagi pada ‘*karōmah*’ yang mengiringi kepergian ayahandanya ke alam berikutnya. Bahwa sesungguhnya ayahnya telah mengabarkan padanya tentang hari dan waktu kematiannya. Sehingga ketika telah tiba hari dan waktu yang telah dijanjikan ayahnya memasuki masa-masa terakhir dalam hidupnya. Tiba-tiba jasadnya dikelilingi cahaya dan cahaya itu pun menyelebungi seluruh ruang kamarnya.⁴⁶

⁴⁵ Ibnu ‘Arabi. *al-Futūhāt al-Makkiyah*, vol 4. (Kairo: Dār al-Kutub al-‘Arabiyyah al-Kubrā, 1329/1911, dicetak ulang di Beirut: Dār al-Fikr, t.h.), 648.

⁴⁶ Ibid.,

Kejadian spiritual yang lain dialami pula oleh istrinya sendiri, Maryam. Dia (*Maryam*) menuturkan telah melihat sosok seseorang dalam mimpi yang tak pernah dilihatnya di dunia nyata. Maryam ditanya oleh sosok itu apakah dia sedang mencari sebuah jalan. Dia (*Maryam*) mengakui demikian dan sedang mencari jalan menuju Allah swt namun dia belum tahu bagaimana menempuh jalannya. Sosok itu lalu memberitahunya dengan lima jalan seperti yang telah dijalani oleh para sufi, yaitu tawakal, yaqin, sabar, azimah, dan jujur.⁴⁷ Semua ini memberikan arti dan kesan yang mendalam bagi Ibnu 'Arabi dalam mengubah haluan hidupnya.

Terbukti hal ini ketika Ibnu 'Arabi memasuki usia yang masih sangat muda. Meskipun Ibnu 'Arabi muda telah dipercaya menduduki jabatan penting pemerintahan namun bukanlah itu habitat dirinya. Kecenderungan itu semakin kuat bahwa dunia politik bukanlah habitat pribadinya. Oleh karenanya, dia melepaskan baju sosial dan

⁴⁷ *al-Futūhāt*. Vol I, 363.

jabatannya dan memilih hidup dalam gelimang spiritual seperti halnya para sufi. Maka di usia dua puluh tahun, Ibnu 'Arabi bertobat untuk memilih hidup sebagai sufi. Dan dengan demikian dia telah memasuki *maqām* pertama dalam dunia tasawuf.

Sejak saat itu, hari-harinya di Seville dihabiskan untuk mengunjungi tokoh-tokoh spiritual dan berguru padanya. Kota Seville dikenal sebagai kota yang disana banyak sekali para sufi selain sebagai kota ilmu pengetahuan. Dia berkunjung dan belajar pada banyak guru dengan tanpa peduli latar belakang mereka, baik filosof, teolog, sufi, dan lain-lain telah dikunjunginya. Kunjungan dan pengembaraannya yang panjang membawanya kepada kontak dengan nyaris semua semua sufi yang hidup di masanya.⁴⁸ Selama di Seville tercatat beberapa guru yang telah dikunjunginya sebagai berikut :⁴⁹

- Abu al-'Abbas al-'Arīni. Ibnu 'Arabi belajar padanya tentang makna ibadah.

⁴⁸ Henry Corbin. *Imajinasi Kreatif Sufisme.*, 31.

⁴⁹ Ibnu 'Arabi. *Kitab al-Mi'rāj.*, 12-13.

- Musā bin Imrān al-Mīritli. Dia belajar tentang cara-cara memperoleh ilham ketuhanan.
- Abu al-Hujjaj Yūsuf al-Shubrubuli, seorang yang dikabarkan punya kemampuan berjalan di atas air dan dapat berkumpul dengan roh.
- Abu 'Abdillah bin Mujāhid dan Abu 'Abdillah bin Qōsim. Pada mereka Ibnu 'Arabi belajar tentang muhasabah jiwa dan cara membersihkannya.
- Abu Yahyā al-Dārīr tentang sabar.
- Abu 'Abdillah. Dia belajar tentang *khalwat* dalam kegelapan.
- Shaleh al-Bariri. Belajar berwisata dan berjala-jalan.
- Fatimah binti al-Muthannā, yang dikatakan punya khadam *Fatihah al-Kitab*.
- Abdullah al-Mawrūrī tentang tawakal.

Inilah beberapa guru yang pernah dikunjunginya beberapa tahun selama masih di Andalusia. Dan selama menghabiskan perjalanan yang pertama di Andalusia ini Ibnu 'Arabi

melahirkan karya pertamanya yang berjudul “*al-Tadbīrāt al-Ilāhiyah*.”

Ibnu ‘Arabi tidak hanya mencukupkan kunjungan spritualnya di Spanyol. Sekitar tahun 588 H / 1193 M di usia 28 tahun, dia keluar dari semenanjung Iberia untuk yang pertama kalinya. Dia menuju Tunisia Disana merupakan tempat tokoh sufi besar yang bernama Ibnu Qasi (w. 544), seorang sufi yang pernah melakukan pemberontakan terhadap dinasti al-Murabithun. Sufi ini meninggalkan sebuah karangan yang berjudul *Khal’a al-Na’lain* (menanggalkan sepasang sandal). Karya itu bermaksud menanggalkan bumi dan langit sama seperti nabi Musa as yang menanggalkan kedua sandalnya ketika bermunajat kepada Allah swt.⁵⁰ Ibnu ‘Arabi tertarik mempelajari kitab tersebut dan memberikan komentar yang terinci yang mengungkapkan tentang kekagumannya pada tokoh tersebut sekaligus kekecewaannya karena ternyata pengarang kitab itu adalah seorang

⁵⁰ Ibrahim Hilal. *Tasawuf antara Agama dan Filsafat, Sebuah Kritik Metodologis*. Terj, Ija Suntana dan E. Kusdian. (Bandung : Pustaka Pelajar, 2002), cet ke-1., 140.

pembohong. Kekecewaannya beralasan karena Ibnu Qasi adalah seorang sufi yang akan menjadi juru selamat di Andalusia.⁵¹

Pada tahun yang sama Ibnu 'Arabi mempelajari kitab *al-Hikmah* yang dikarang oleh Ibnu Barjān, seorang sufi di Seville yang wafat sekitar tahun 536 H.⁵² Ibnu Barjan merupakan sufi yang juga pernah melakukan pemberontakan terhadap dinasti *al-Murābiṭūn*. Ajaran-ajarannya dituding menyesatkan oleh pemerintah waktu itu. Namun kedalaman ajarannya dan kegigihannya mempertahankan keyakinan membuatnya tetap dihormati sebagai sufi yang berpengaruh di Andalusia. Oleh karena itu, Ibnu 'Arabi mengunjungi Abdul Azīz al-Mahdāwi dan mempelajari kitab itu darinya, karena dia dianggap sebagai sufi yang punya wawasan yang luas tentang filsafat dan tasawuf.⁵³

Setahun kemudian (589 H/1194 M) melanjutkan perjalanannya ke kota Fez di Maroko

⁵¹ Muhammad al-Fayyad. *Teologi Negatif*, 36.

⁵² Ibrahim Hilal. *Tasawuf antara Agama dan Filsafat*, 140.

⁵³ Muhammad al-Fayyad. *Teologi Negatif*, 36.

(maghrib). Kepindahannya ke kota ini sempat menimbulkan dugaan bahwa Ibnu 'Arabi ingin menghindari dari situasi politik yang tak menentu dan suasana perang di Andalusia yang bisa saja muncul di luar dugaan. Waktu itu Andalusia sedang menghadapi situasi politik yang tidak stabil. Perebutan kekuasaan antara pemimpin-pemimpin muslim sudah sejak lama terjadi. Spanyol Islam sedang menghadapi perpecahan. Untuk beberapa waktu kondisi Andalusia masih sempat dikendalikan oleh Dinasti *al-Murābiḥūn* (1086-1143) yang kemudian digantikan oleh dinasti *al-Muwahḥidūn* (1146-1235).⁵⁴ Namun ancaman lain datang dari kelompok Kristen yang menyebut diri mereka *reconquista* (sang penakluk) yang sedang memanfaatkan situasi yang terjadi. Upaya *reconquista* dimulai dengan penaklukan kota Toledo oleh Alphonso VI pada 1085 dan berlanjut ke Saragosa pada 1118 M.⁵⁵ Upaya itu secara berlanjut terus berlangsung mengganggu stabilitas Spanyol

⁵⁴ Badri Yatim. *Sejarah Perdaban Islam. Dirasah Islamiyah II*. (Jakarta : Raja Grafindo Persada, 2000), 98.

⁵⁵ Muhammad al-Fayyad. *Teologi Negatif*, 34.

yang di kemudian hari menjadi ancaman dan malapetaka besar bagi umat Islam disana.

Menurut Addas, kepindahan Ibnu 'Arabi ke Fez lebih bersifat spiritual. Sebab kota itu merupakan tempat berkumpulnya para guru sufi di Afrika Utara. Sehingga untuk beberapa lama Ibnu 'Arabi mendiami daerah itu sampai tahun 593 H/1198 M. Selama tinggal disana, Ibnu 'Arabi mengadakan hubungan dan pergaulan yang intens dengan guru-guru sufi. Hubungan itu bukan bersifat hirarkis formal, namun sebenarnya lebih bersifat persahabatan (*ṣuḥbah*).

Dengan demikian, Ibnu 'Arabi banyak mengenal dengan baik guru-guru sufi tersebut. Salah diantaranya ialah Abu Abdillah al-Daqqāq dan Ibnu Hirzihim. Ibnu 'Arabi sebelumnya tidak pernah bertatap muka dan mengenal keduanya. Namun hanya penuturan lisan lewat murid-murid mereka di Andalusia. Di kota ini, Ibnu 'Arabi dapat menemui mereka secara langsung dan dapat melihat ajaran-ajaran mereka lebih dekat.⁵⁶

⁵⁶ Ibid., 37

Di Fez Ibnu 'Arabi juga mengunjungi Muhammad bin Qosim ibn Abdirrahman al-Tamīmī al-Fāsi, seorang ahli hadith sekaligus tokoh sufi terkemuka di kalangan ulama Maghrib. Dalam pertemuan antara keduanya, al-Fāsi menyerahkan *khirqoh* kepada Ibnu 'Arabi. Khirqoh adalah sejenis jubah atau pakaian khusus yang dikenakan oleh seorang untuk menunjukkan derajat spiritual tertentu. Dalam tradisi tasawuf, penyerahan *khirqoh* dari sufi ke sufi yang lain menandakan bahwa antara keduanya terjalin hubungan spiritual dalam ikatan guru dan murid.⁵⁷

Sebenarnya jauh sebelum itu, Ibnu 'Arabi telah menerima *khirqoh al-khidriyah* untuk yang pertama kali dari seorang gurunya yang bernama Abul al-Abbas al-Uryābi. Seperti yang disebut oleh Addas, pemberian nama *khirqoh* itu karena dia telah mewarisi derajat spiritual dari nabi Khidir as.⁵⁸ Henry Corbin menyebutkan bahwa Ibnu 'Arabi sendiri memang telah menjadi murid Khidir.

⁵⁷ Ibid., 38

⁵⁸ Ibid., 38

Kemungkinan ini semakin ditunjukkan oleh Ibnu 'Arabi-seperti yang dijelaskan Corbin- yang dapat menjalin hubungan dengan para sufi yang menyebut diri mereka '*Uwaysi*'.⁵⁹

Nama ini dinisbatkan pada seorang zahid asal Yaman, yaitu Uways al-Qorni, yang hidup sezaman dengan nabi dan kenal nabi meski dia tidak pernah berjumpa dan bertatap muka langsung dengan nabi sepanjang hidupnya. Ada sabda nabi saw. dalam sebuah hadith ditujukan kepadanya, yaitu “ *Aku merasakan nafas yang maha pengasih datang dari arah Yaman.*”⁶⁰ Yang dimaksud dalam hadith itu ialah Uways al-Qorni yang tak pernah memiliki seorang pembimbing manusia yang dilihat olehnya. Baru setelah nabi wafat dia pergi ke Hijaz, yang disana dia menjadi salah satu *shahīd* dari barisan Ali bin Abi Thalib karena meninggal dalam perang

⁵⁹ Henry Corbin. *Imajinasi Kreatif Sufisme Ibnu 'Arabi.*, 32

⁶⁰ Al-Ṭabari. *al-Mu'jam al-Kabīr*, vol 7. (Maktabah al-Ilm wa al-Hukm, 1983), 52 ; Ali bin Muhammad Abu al-Ḥasan Nūr al-Dīn al-Mullā al-Harawī al-Qārī. *al-Mawḍū'āt al-Kubrā*. (Beirut : Dār al-Amānah, tth), 137 ; Muhammad bin Khalīl bin Ibrahim al-Hanafī. *al-Lu'lu' al-Marsū' fī ma la Aṣla Lahu*. (Beirut : Dār al-Bishārah, 1415 H), 58

Ṣifḥin.⁶¹ Lalu para sufi yang memiliki guru yang tak kasatmata seperti Uways ini menyebut diri mereka '*Uwaysi*'. Dan Ibnu 'Arabi menjalin hubungan spritual dengan mereka ini.

Ibnu 'Arabi juga menjalin persahabatan dengan sufi yang disebut *malāmi*. Mereka adalah sufi yang biasa melakukan tindakan aneh di depan umum untuk menyembunyikan kesufiannya. Mereka tidak memegang lembaga tarekat, mempunyai otoritas spritual, atau membina kelompok sufi tertentu karena memang tidak ingin menampilkan diri. Seperti dua sufi yang dijumpai Ibnu 'Arabi di Fez, Abu Abdillah al-Mahdāwi dan Ibnu Takhmist. Kedua sufi itu menurut penuturan Ibnu 'Arabi adalah *malāmi* dan seringkali melakukan tindakan kontroversial yang terkadang tampak melanggar syari'at. Hal itu sebenarnya hanya untuk menyembunyikan identitas mereka sebagai sufi.

Di kota Fez ini pula Ibnu 'Arabi banyak menjumpai pengalaman spritualnya. Disana dia dapat mencapai kedudukan spritual (*maqām*) untuk

⁶¹ Ibid, 32

yang pertama kali yang memungkinkannya dapat mengetahui peristiwa yang akan terjadi di masa mendatang. Keistimewaan ini memungkinkan Ibnu 'Arabi untuk menyaksikan secara langsung tentang situasi dan kondisi sosial politik di Spanyol tanpa harus melihat langsung dengan kasat mata. Ibnu 'Arabi lalu mencapai *maqam* berikutnya, yaitu *maqam* cahaya yang memungkinkannya dapat mengetahui hakikat jiwa dan badan. Ibnu 'Arabi menuturkan pengalaman spritualnya :

“Aku memperoleh *maqām* ini pada tahun 593 H/1198 M saat shalat ashar berjama'ah di kota Fez, tepatnya di masjid al-Azhar yang terletak di samping bukit. Lalu aku melihat cahaya yang menggulung di sekitarku. Ketika kulihat cahaya itu hukum belakang terasa lenyap dariku. Dan aku tidak merasakan adanya punggung belakang. Sehingga aku tak bisa membedakan antara semua arahku (karena bagi Ibnu 'Arabi semua arah dirasakan sama atau satu, versi penulis). Aku seperti bola yang tak dapat mengenal arahku kecuali dengan sebuah kepastian, bukan dengan wujud. Aku pernah menyaksikan pengalaman yang serupa sebelumnya, dimana sesuatu itu terbuka (*Kashf*) di dinding kiblatku. Namun *kashf* kali ini berbeda.”⁶²

⁶² *al-Futūhāt*. Vol I., 640

Pencapaian spiritual ini lalu disempurnakan dengan *maqam fana'* (peniadaan diri).⁶³ Semua ini terjadi pada tahun 593 H / 1198 M sebelum dia mengakhiri *muqim*-nya di kota sufi itu.

Setelah sekitar empat atau lima tahun tinggal di Fez, dari tahun 1194-1198 M, Ibnu 'Arabi kembali melakukan perjalanan. Kali ini merupakan fase yang kedua dari perjalanannya ke arah Timur. Dia ditemani seorang sahabatnya, Badr al-Habsyī. Sebelum pergi, Ibnu 'Arabi masih menyempatkan diri kembali ke Andalusia untuk pamit dan mengucapkan salam perpisahan pada kerabat dan guru-gurunya karena dia akan terus pergi ke Timur untuk tidak kembali lagi. Selain itu, Ibnu 'Arabi ingin menghadiri proses pemakaman Ibnu Rusyd (1126-1198 M), filosof besar dan sang komentator pemikiran Aristoteles yang wafat pada tahun itu juga. Ibnu Rusyd wafat di Marakesy, Maroko tetapi jasadnya dibawa ke Cordova untuk dimakamkan di dekat kerabatnya. Ibnu 'Arabi ingin memberikan salam penghormatan terakhir pada tokoh filosof

⁶³ Muhammad al-Fayyad. *Teologi Negatif*, 37

besar ini yang pernah mengajaknya berdiskusi dan bertukar pendapat tentang hasil pengetahuan yang diperoleh melalui akal dan pencerahan ilahi.

Ibnu 'Arabi lalu bergerak dari Fez menuju Alcazaquivir dan terus menyeberang menuju Algeciras. Dari sana dia segera menuju kota-kota yang ditujunya di Andalusia, seperti Ronda, Seville, Cordova, Granada, hingga Murcia, kampung halamannya sendiri. Dalam perjalanannya itu, Ibnu 'Arabi bertemu banyak sufi, antara lain Abu Madyān al-Ghāus, seorang sufi yang menjadi guru pertamanya.

Di Andalusia kali ini, Ibnu 'Arabi hanya tinggal dua tahun. Sekitar tahun 595 H / 1200 M, Ibnu 'Arabi pergi ke Almeria. Dan kerana sebuah ilham yang diterimanya, dia menulis kitab yang berjudul "*Mawāqī' al-Nujūm*", sebuah risalah yang mengagumkan tentang zuhud dan tasawuf.⁶⁴ Kitab itu merupakan karya terakhirnya sebelum dia meninggalkan Andalusia. Karena pada tahun 596 H

⁶⁴ Ibnu 'Arabi. *Shajarat al-Kawn*. (Riyad : al-'Abdillah, 1985), cet ke 2, 39.

1201 M dia pergi ke Arah Timur untuk tidak pernah kembali. Tempat pertama yang disinggahinya ialah Marakesy di Maroko.

Dari Marakesh, Ibnu 'Arabi menuju Fez kembali. Karena sebuah mimpi yang dialaminya untuk kesekian kali, dia menemui sahabat lamanya, al-Hashshar dan memintanya untuk menemani perjalanannya. Bersama Habasyi dan al-Hashshar, dia pergi menuju Tlemcen di Afrika lalu bergerak melewati pesisir hingga sampai di Bougie. Darisana dia menyeberang teluk menuju Tunisia dan selama beberapa bulan tinggal disana. Selama itu juga intensitas spritualnya semakin meningkat. Ibnu 'Arabi dapat mencapai derajat paling tinggi dalam pendakian spiritual sufi. Dalam kondisi itu, beberapa karya lahir dari tangannya. Antara lain ialah *Inshā' al-Dawā'ir wa al-Jadāwil* dan *Unaqā' Maghrib fi Ma'rifati Khatm al-Awliya' wa Syamsul Maghrib*.⁶⁵

Sepanjang rute perjalanannya, Ibnu 'Arabi terus menjalin hubungan dengan para sufi. Di

⁶⁵ Ibid., 39

Marakesy salah satu sufi yang pernah ditemuinya ialah Muhammad al-Marākushi. Dalam pandangan Ibnu 'Arabi, sufi ini telah mencapai *maqām* kesabaran yang tinggi. Namun ia luluh ketika akan berpisah dengan Ibnu 'Arabi. Al-Marākushi merasa terpukul dan keberatan. Di Bougie, Ibnu 'Arabi juga banyak menjumpai para sufi. Salah satunya ialah Abu Abdillah al-Arābi, seorang *malāmi* yang pura-pura gila.

Setelah berdiam sembilan bulan di Tunis Ibnu 'Arabi kembali melanjutkan perjalanan menuju Mekkah dengan tujuan ibadah haji. Dia melewati rute-rute perjalanannya di tempat-tempat yang menjadi perkumpulan para sufi. Ibnu 'Arabi sempat singgah di Alexandria dan Cairo. Tetapi tidak lama disana karena Cairo sedang dilanda wabah endemi kelaparan yang membuat Ibnu 'Arabi harus rela kehilangan sahabat yang selalu menyertai perjalanannya, al-Hashshar yang meninggal di kota itu.⁶⁶

⁶⁶ Muhammad al-Fayyad. *Teologi Negatif*, 41

Dari Cairo Ibnu 'Arabi tidak langsung menuju Mekkah tapi masih melewati rute-rute perjalanan yang lebih jauh. Dia masih melewati Palestina lalu menuju Madinah dan akhirnya sampai di Mekkah pada tahun 598 H / 1203 M. Sebelum di Palestina, Ibnu 'Arabi singgah di Hebron untuk berziarah dan berdo'a di makam nabi Ibrahim as. Yerussalem juga sempat disinggahinya untuk shalat di masjid al-Aqsa. Di Madinah dia sempat berziarah ke makam Nabi saw.⁶⁷

Kenapa Ibnu 'Arabi memilih rute perjalanan yang lebih jauh? Sedikitnya ada dua alasan untuk menjelaskan hal itu. Pertama, alasan geografis. Rute Cairo Mekkah tidak sepenuhnya aman seperti yang digambarkan oleh Ibnu Bathuthah. Alasan ini masuk akal sehingga Ibnu 'Arabi menempuh rute yang lebih jauh. Kedua, lebih bersifat spiritual. Ziarah Ibnu 'Arabi ke makam nabi-nabi yang dilewatinya itu merupakan simbol spiritual seperti yang terlihat dalam mimpinya. Dalam mimpi itu, Ibnu 'Arabi melakukan pengembaraan spiritual

⁶⁷ Ibid., 41-42

berupa mikraj ke tujuh langit dengan ruhnya. Di langit pertama dia bertemu dengan nabi Adam. Secara berturut-turut pulan dia berjumpa dengan nabi Isa, nabi Yusuf, nabi Idris, nabi Harun, nabi Musa as hingga bertemu nabi Ibrahim di langit yang ketujuh. Ziarah ke makam nabi Ibrahim as di Hebron merupakan simbol spiritual dimana Ibnu 'Arabi telah mencapai langit ketujuh. Dan dengan tibanya di Mekkah berarti dia telah sampai di hadirat Allah swt.⁶⁸

Alasan spritual ini masih mistis dan jauh dari objektivitas. Sebab sepanjang rute perjalanannya, Ibnu 'Arabi tidak mengunjungi dan melewati makam nabi Adam as yang sempat ditemuinya dalam mikraj spritualnya di langit pertama. Seperti yang dipercaya selama ini bahwa makam nabi Adam as terletak di kawasan Jeddah. Secara geografis, dari pada Hebron dan Yerussalem, Jeddah adalah yang paling dekat jaraknya dengan Mekkah.

Mekkah merupakan simbol dari puncak spritual Ibnu 'Arabi. Disana dia banyak mengalami

⁶⁸ Ibid., 42

momen-momen spiritual yang fenomenal. Mimpi-mimpi seringkali datang padanya. Salah satu yang membekas dalam hatinya ialah dia bermimpi dinobatkan sebagai pewaris nabi Muhammad saw dari segi hikmah ajaran-ajaran dan kewaliannya. Dengan ini dia mencapai *maqām 'Haqīqah Muhammadiyah'*, yang menjadi sumber kewalian dari sejak azal hingga akhir zaman. Menurut penuturannya, dia mendapatkan amanat untuk menyebarkan ajaran Nabi saw.

Di tengah momen spiritualnya yang berlimpah sewaktu di Mekkah ini, sebuah ilham seringkali muncul dalam mimpinya untuk menulis dan berkarya. Ibnu 'Arabi mulai menulis karya terbesarnya, yang berjudul *al-Futūhāt al-Makkiyah*. Penulisan kitab itu menghabiskan waktu sekitar 19 tahun, yang terdiri atas 37 jilid, 560 bab, dan 18.500 halaman dalam edisi Osman Yahio.⁶⁹ Kitab yang lainnya ditulis disela-sela penulisan kitab *al-Futūhāt al-Makkiyah*. Beberapa diantaranya ialah *Ḥilyat al-Abdāl*, *Tāj al-Rasā'il*, *Mishkāt al-Anwār fī ma*

⁶⁹ A. Khudori Saleh. *Wacana Baru Filsafat Islam*. 141

*Ruwiya an al-Nabi min al-Akhhbār, al-Durrah al-Fākhirah, Rūh al-Quds, dan Tarjumān al-Ashwāq.*⁷⁰ Kitab *Tarjumān al-Ashwāq* (terjemah kerinduan) merupakan salah satu kitabnya yang terkenal dan ditulis untuk mengenang kecantikan putri ketua kelompok imigran Persia, Mukinuddin yang menerima kedatangannya sewaktu tiba di Mekkah. Dia memiliki putri cantik, shalehah, dan menguasai fiqih, yang bernama Nizam. Ibnu 'Arabi berjumpa dengan perempuan ini dan terpukau oleh kecantikan dan ibadahnya.

Setelah pencapaian spritualnya yang meningkat di Mekkah, aktivitas fisik Ibnu 'Arabi juga meningkat. Dia melanjutkan perjalanan yang merupakan fase kedua dari perjalanannya ke Timur. Selama kurun waktu 17 tahun Antara tahun 600 H /1205 M-617 H/1222 M, dia pergi ke Baghdad, Iran, Syiria, Palestina, Mesir, dan Hijaz. Selama dalam perjalan panjangnya ini, produktifitasnya meningkat. Tercatat sekitar 50 karya lahir dari tangannya.

⁷⁰ Muhammad al-Fayyad. *Teologi Negatif*, 44

Di daerah-daerah yang dikunjunginya, Ibnu 'Arabi senantiasa mendapatkan bermacam sambutan yang diantaranya adalah sebuah ancaman. Sebagian orang di beberapa daerah itu menyukai Ibnu 'Arabi, bahkan mereka membentuk komunitas orang-orang yang menjadi pendengar setia pembacaan karya-karyanya. Tetapi di Cairo sambutan tidak ramah berupa ancaman datang kepada Ibnu 'Arabi. Dia dituding membawa paham *bid'ah*, bahkan beberapa kali ada percobaan pembunuhan padanya dari sekelompok orang yang fanatik. Hal ini membuat Ibnu 'Arabi tidak betah lama di Cairo. Dia pergi ke Alexandria hingga akhirnya keluar dari Mesir menuju Mekkah.

Di Mekkah Ibnu 'Arabi hanya tinggal setahun, 604 H/ 1209 M. Disana dia sempat menulis kitabnya yang berjudul, "*Mashāhid al-Asrār* dan *Risālāt al-Anwār*. Dia lalu pergi menuju Asia kecil untuk menetap sebentar di Konya atas permintaan Majd al-Dīn Ishaq al-Rūmi, yang memiliki putra Shadr al-Din al-Qunāwi, yang akan menjadi murid terdekatnya. Dari konya Ibnu 'Arabi pergi lagi

menuju Armenia dan terus ke selatan menuju lembah Eufрат hingga akhirnya sampai di Baghdad pada tahun 608 H / 1213 M untuk mengunjungi Shihābuddin Suhrowardi al-Zanzāni (w 630/1233 M), seorang sufi yang menulis *Awārif al-Ma'ārif* (bukan Suhrowardi al-Maqtul).⁷¹ Setelah beberapa lama dia pergi lagi ke Mekkah untuk yang ke tiga kalinya dan sampai disana pada tahun 611 H/1216 M. dia menulis kitab yang berjudul “*al-Dzākhāir wa al-‘A’lāq*” sebagai penjelasan terhadap kitab sebelumnya yang dituding mengajarkan erotisme, yaitu *Tarjumān al-Ashwāq*.⁷²

Pada tahun 612 H / 1217 M, dia pergi lagi ke Malatya di Asia kecil. Disana dia menetap selama beberapa tahun (sekitar 5-7 tahun). Di tempat ini pula dia harus rela lagi kehilangan sahabatnya yang setia menemani perjalanan panjangnya, Badr al-Habasyi.⁷³ Ibnu ‘Arabi pun sudah memasuki usia 52 tahun.

⁷¹ A. Khudori Şaleh. *Wacana Baru Filsafat Islam*.140

⁷² Ibnu ‘Arabi. *Shajarat*.32 ; Muhammad al-Fayyad. *Teologi Negatif*, 45

⁷³ Ibid., 45

Karena usianya yang sudah udzur, Ibnu 'Arabi memutuskan untuk mengakhiri perjalanan panjangnya di Timur. Pada tahun 620 H / 1225 M di usianya yang ke-60, Ibnu 'Arabi memutuskan tinggal di damaskus untuk memenuhi permintaan al-Malik al-Zāhir (1227 M). Kecuali kunjungan singkat ke Aleppo (626 / 1231 M) dia menghabiskan masa-masa terakhir dari hidupnya di Damaskus dan mencurahkan seluruh perhatiannya untuk membaca, menulis, dan mendidik murid-muridnya.

Pada tahun 627 H/1232 M, dia menulis kitab besarnya yang kedua yang berjudul "*Fuṣūṣ al-Hikam*" (mutiara-mutiara hikmah). Setahun berikutnya (628 H/ 1233), dia menulis kitab-kitabnya yang lain, diantaranya kitab yang berjudul *al-Dīwān*, *al-Wasāyā al-Yusūfiyah*, *Mafātih al-Ghaib*, *Kunh ma la Budda li al-Murīdi Minh*, *Mashāhid al-Asrār al-Qudsiyāh*, *al-Tanzīlāt al-Mushiliyah*, *Tāj al-Rasā'il*, *Tafsir al-Shaikh al-Akbar*, *Tuḥfat al-Ṣafār*, *al-Amr al-Muḥkam*, dan *Muhāḍarāt al-Abrār*. Kitab *Shajarat al-Kawn* juga ditulis pada tahu ini di usianya yang telah mencapai

kematangan spritual. Setelah itu Ibnu 'Arabi merampungkan naskah kitab *al-Futūhāt al-Makkiyah*.

Ibnu 'Arabi kemudian meninggal pada 22 Rabi al-Thāni tahun 638 H / 16 Nopember 1243 M di usia 78 tahun. Menurut salah satu cerita Ibnu 'Arabi dibunuh oleh sekelompok ahli fiqih yang menentang keras ajarannya.⁷⁴ Namun tak ada satu pun dari para ahli biografi yang membenarkan hal ini. Ibnu Shamah, seorang pencatat terpercaya menulis bahwa Ibnu 'Arabi meninggal secara baik-baik.⁷⁵ Dia wafat di rumah Sheh Ibnu al-Zanki dan dimakamkan di kuburan khusus keluarga al-Zanki di Shālihiyah, Damaskus Utara.⁷⁶

B. Karya-karya Ibnu 'Arabi

Ibnu 'Arabi dikenal sebagai sosok penulis yang produktif. Banyak karya telah lahir dari tangannya. Karyanya beragam bentuk. Diantaranya berupa tulisan-tulisan pendek yang menghabiskan beberapa

⁷⁴ Ibnu 'Arabi. *Fuṣuṣ al-Hikam*, ed. Abu al-Ala al-Afifi. Beirut : Dar al-Kitab al-Arabi, tt., 409

⁷⁵ Ibid., 411

⁷⁶ Ibnu 'Arabi. *Shajarat al-Kawn*. 33

halaman dan ada yang yang berbentuk buku yang berjilid-jilid. Tema-tema besar dari semua karya yang pernah ditulisnya adalah tentang pengetahuan yang diperoleh melalui pencerahan spiritual, apa yang kita kenal dengan tasawuf.

Tentang berapa banyak jumlah karya yang pernah ditulisnya, tak ada yang disepakati. Menurut Browne ada 500 judul karya tulis dan 90 diantaranya adalah tulisan tangannya yang tersimpan di perpustakaan Mesir. Dalam *Consise Encyclopedia of Arabic Civilization* disebutkan bahwa karyanya mencapai 300 buah dan diantaranya hanya 150 yang dapat dijumpai.⁷⁷ Menurut Stephen Hirtenstein, Ibn 'Arabī hanya menulis karyanya tidak kurang dari 350 buku. Diantaranya adalah karya-karya utama yang berjumlah 30 buah. Salah diantaranya yang menjadi—*masterpiece*— adalah *Futūḥāt al-Makkiyyah* dan *Fuṣūṣ al-Hikam*.⁷⁸ Dua karyanya ini dianggap sebagai buku rujukan dalam ilmu tasawuf.

⁷⁷ Ahmad Isa. *Tokoh-tokoh Sufi*, 204

⁷⁸ Stephen Hirtenstein, *Dari Keragaman ke Kesatuan Wujud; Ajaran dan Kehidupan Spiritual Syaikh al-Akbar Ibn 'Arabī*, terj. Tri Wibowo (Jakarta: Muria Kencana, 2001), 44.

Karya terbesarnya berupa *Futūḥāt al-Makkiyyah* diakuinya sebagai hasil pendiktian Tuhan melalui malaikat-Nya. Karya ini pernah menjadi perdebatan di perleman Mesir. Di dalamnya berisi tentang kehidupan spiritual para sufi beserta ajaran-ajarannya, prinsip-prinsip metafisika, dan ilmu-ilmu keagamaan seperti *tafsīr al-Qur'ān*, *Ḥadīth* dan *fiqh*.

Karya monumental kedua adalah *Fuṣūṣ al-Hikam* (Untaian Permata Kebijaksanaan). Diakuinya juga oleh Ibnu Arabī bahwa karya ini ditulis berdasarkan perintah Nabi saw untuk diajarkan pada umat manusia melalui sebuah mimpi. Terdiri dari 27 bab, setiap bab mengajarkan tentang kebijaksanaan yang dimiliki setiap Nabi, dimulai dari Nabi Adam dan ditutup dengan Nabi Muḥammad. Kitab ini lebih ringkas dari pada *futuhāt al-Makkiyyah*, namun paling banyak mendapatkan komentar.

Selain dua karya itu, berikut ini adalah beberapa karyanya yang lain :⁷⁹

⁷⁹ Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-'Arabi; Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, 18.

- a. *Kitāb al-Isra'* (Perjalanan Malam). Ditulis pada tahun 1198 (594 H), menggambarkan pendakian mistik dan pertemuan dengan realitas spiritual nabi di tujuh lapis langit.
- b. *Hilyat al-abdāl* (Perhiasan Para Pengganti). Ditulis pada tahun 1203 (599 H) di Thaif. Mengajarkan empat penopang jalan yaitu : penyendirian, diam, lapar dan terjaga.
- c. *Risālat al-anwān* (Risalah Cahaya-cahaya). Ditulis pada tahun 1205 (602 H) di Konya untuk memenuhi permintaan seorang sahabat. Mendeskripsikan persoalan-persoalan spiritual mengenai pendakian *non-stop* melalui berbagai tingkatan menuju kesempurnaan manusia.
- d. *Kitāb al-Fana' wa al-Mushāhadah*. Ditulis di Baghdad pada tahun 1212 (608 H). Merupakan pemikiran mendalam atas surat ke-98. Mendeskripsikan pengalaman visi mistik.
- e. *Iṣṭilāḥāt al-sūfiyah*. Ditulis pada tahun 1218 (615 H) di Maltya. Terdiri dari 199 definisi singkat dari ekspresi penting yang lazim digunakan di antara hamba-hamba Allah.

- f. Karya-karya mengenai biografi para sufi yang hidup di zamannya adalah *Ruh al-Quds* (Ruh-ruh Suci) dan *Al-Durrat al-Fākhirah*.
- g. *Tarjumān al-ashwāq* adalah karya Ibn 'Arabī yang mengundang penafsiran negarif tentangnya, karena dianggap sebagai ekspresi dari cinta nafsu yang dipersembahkan untuk Nizām. Tetapi kemudian sebagai pembelaan bahwa itu merupakan ekspresi cinta terhadap Tuhan, Ibn 'Arabī menulis *Dakhā'ir al-'Alaḳ*.
- h. Kitab al-Alif, kitab al-Ba', kitan al-Ya', adalah seni karya-karya ringkas, menggunakan sistem penomoran alfabetis. Dimulai di Yerusalem tahun 1204 (602 H), seri kitab ini membahas prinsip-prinsip Ilahiyah yang berbeda-beda seperti: ketunggalan (*Aḥadiyyah*), kasih (*Raḥmān*) dan cahaya (*Nūr*).
- i. *Fihrist al-Mu'allafah* adalah katalog karya tulis yang dibuat Ibn 'Arabī sendiri untuk karya-karyanya yang memuat 248 karya. Ditulis pada tahun 1229/1230 (627 H) di Damaskus untuk muridnya Ṣadr al-Dīn al Qūnawī.

- j. *Shajarat al-Kawn* adalah buku ringkasan tentang proses penciptaan alam dan manusia. Buku ini ditulis pada tahun 628/1231 di Damaskus.

Selain karya-karya di atas, Ibn 'Arabī memiliki berbagai karya lain yang akan terlalu panjang untuk dituliskan semua. Beberapa di antaranya adalah sebagai berikut: *al-Kibrit al-Aḥmar*, *Al-isra ila maqomil isra*, *Asrar Umm al-Qur'an*, *Asrar al-Qulub*, *Asrar al-Wahy Fi al-Mikraj*, *Kitab al-Adab*, *al-Isyarat Ila Asma Wa al-Sifat*, *Masādiq al-Asrār al-Qudsiyyah Anqa' Mughrib*, *Miskāt al-Anwār*, *Mawāqī' al-Nujūm*, *Taj al-Rasā'il*, *Kitāb Jalāl wa al-jamāl*, *kitab Tajalliyāt*, *Arwad al-usbūk*, dan masih banyak lagi karya-karya Ibnu 'Arabi yang lain yang tak dapat ditulis secara keseluruhan disini.⁸⁰

C. Akar Pemikiran Mistik Ibnu 'Arabi di Andalusia

Ibnu 'Arabi terlahir ditengah situasi iklim politik di Andalusia sudah mengalami kegoncangan dan ketidak stabilan. Situasi dan kondisi ini sudah berlangsung sejak lama yang ditandai dengan

⁸⁰ M. Fudoli Zaini. *Sepintas Sastra Sufi Tokoh dan Pemikirannya*. (Surabaya : Risalah Gusti, 2000), 18-19

terjadinya disintegrasi politik sejak permulaan abad ke-11 M.⁸¹ Faktor penyebabnya yang paling mendominasi ialah kondisi internal umat islam sendiri yang saling bertikai, baik karena persoalan kekuasaan atau konflik masalah ajaran agama. Di samping itu adanya kelompok Kristen yang masih menunjukkan rasa kurang simpati terhadap kehadiran umat Islam di Spanyol.

Konflik masalah ajaran agama berlangsung antara pemerintah dengan kelompok-kelompok masyarakat Islam tertentu. Menjelang akhir abad ke-11 M, Andalusia dikuasai oleh dinasti Murabithun (1086-1143) yang menampakkan sikap kurang simpati terhadap ajaran tasawuf. Indikasinya sudah dimulai sejak permulaan dinasti ini yang menyatakan penolakan yang keras terhadap masuknya pengaruh ajaran al-Ghazālī melalui kitab *Ihya Ulumiddin*.⁸² Pengaruh kitab al-Ghazālī ini menimbulkan perdebatan yang besar di kalangan masyarakat Maroko dan

⁸¹ Badri Yatim. *Sejarah Peradaban Islam*, 96-97

⁸² Nurul Huda al-Kattani. *al-'Adab al-Ṣūfī fī al-Maghrib wa al-Andalus fī al-Ahd al-Muwahhidin*. Beirut : Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2008, 52

Andalusia, terkait ajaran takwilnya terhadap teks-teks al-Qur'an dan hadith. Sehingga Ali bin Yusuf ibn Tashfin, yang menjabat sebagai *qaḍī* Cordova waktu itu mengeluarkan ultimatum untuk membakar kitab al-Ghazālī. Bahkan dia memberikan sebuah ancaman yang keras dengan hukuman mati dan menyita harta terhadap siapa saja yang ditemukan padanya kitab al-Ghazālī tersebut.⁸³

Kondisi ini memberi pengaruh yang besar terhadap perkembangan pemikiran di Andalusia. Sebelumnya, Andalusia belum menaruh perhatian yang besar terhadap pemikiran filsafat dan tasawuf. Seperti digambarkan oleh al-Andalusi yang wafat tahun 462 H dalam kitab *Thabaqāt al-Umam*, bahwa kondisi Andalusia waktu itu masih mengganderungi ilmu-ilmu agama seperti fiqh, hadith, ilmu bahasa, matematika, astronomi, logika, dan kedokteran.⁸⁴ Tetapi adanya konflik ajaran ini semakin mengundang perhatian mereka untuk mengetahui lebih jauh terhadap ajaran yang terlarang itu.

⁸³ Ibid. 52

⁸⁴ Ibid., 31

Respon terhadap hal ini memunculkan sikap pro dan kontra. Mayoritas masyarakat menampilkan sikap kontra, terlebih karena adanya tekanan dari penguasa. Dengan semakin dimotori oleh penguasa, para penentangannya menjadi banyak. Sulaiman al-Andalusi, salah seorang penentangannya melontarkan kritik yang tajam. Dia bertanya, “kapan ilmu-ilmu agama pernah mati sehingga harus dihidupkan kembali. Ilmu-ilmu agama selalu hidup dan tak akan hilang.”⁸⁵ Demikian kritik ini dilontarkan sebagai respon terhadap judul kitabnya, “*Ihya Ulumiddin*”.

Akan tetapi sebagian yang lain masih menaruh ketertarikan dan secara diam-diam mempelajarinya. Bahkan menurut penuturan Abu Bakar ibn al-‘Arabi (w 543 H), kitab itu justru laris bagi sebagian kalangan ulama di Maroko. Keadaan ini memungkinkan mereka yang mempelajarinya terpengaruh dengan karisma al-Ghazālī dan mengetahui pemikirannya lebih dekat.

Ibnu ‘Arabi sendiri sempat menuturkan dalam kitabnya *Rūh al-Quds*, bahwa salah seorang zahid di Seville yang bernama Abu Abdillah ibn Zain telah

⁸⁵ Ibid., 55

membaca kitab al-Ghazālī. Ibn Zain menjadi terpikat dengan karisma al-Ghazālī dengan kejadian mistik yang dialaminya secara nyata. Bahwa setelah membaca karya al-Ghazālī itu dia mencoba untuk membaca kitab karya Abu al-Qāsim yang berisi kritikan terhadap al-Ghazālī selama satu malam. Namun penglihatannya menjadi buta lalu dia bersumpah tidak akan membaca lagi kitab abu al-qasim itu sehingga penglihatannya kembali.⁸⁶ Penuturan Ibnu 'Arabi ini memberi kesimpulan bagaimana pandangan Ibnu 'Arabi sendiri serta sikap orang-orang yang mulai banyak terpengaruh dengan al-Ghazālī.

Dengan demikian, muncullah komunitas pembela al-Ghazālī, baik di Maroko maupun di Andalusia dan terlibat konflik dengan pemerintah *Murabithun*. Masa-masa ini memang tercatat banyak terjadi konflik antara sufi dengan pemerintah. Diantara mereka ada yang melakukan pemberontakan seperti Ibnu Barjan dan Ibnu Qasi, dua tokoh sufi yang memiliki pengaruh besar di Andalusia. Namun belum dapat dipastikan

⁸⁶ Ibid., 54

apakah kedua sufi ini melakukan pemberontakan sebagai pembela al-Ghazālī atau tidak.

Jatuhnya dinasti *Murabithun* mengakhiri tekanan-tekanan terhadap ajaran sufi. Dinasti *Muwahhidun* yang menggantikan kekuasaan sebelumnya membuka ruang yang seluasnya terhadap perkembangan ajaran sufi, terutama pengaruh al-Ghazālī. Bahkan khalifah *Muwahhidun*, Abd al-Mu'min mempelajarinya secara mendalam dan memasukkan pengaruhnya ke dalam pendidikan siswa-siswa *al-Muwahhidūn*.⁸⁷ Masa inilah yang menurut Dr. Nurul Huda al-Kattāni sebagai awal bagi munculnya aliran tasawuf di Andalusia yang terpengaruh oleh metode sufistik dari Timur, tepatnya pada tahun 540 H. Pusat terbesarnya terdapat di kota Almeria.⁸⁸

Dari Almeria lalu ajaran-ajaran tasawuf ini semakin tersebar ke seluruh penjuru Andalusia, khususnya Seville, Cordova, bagian barat Portugal, Malaga, Valencia, Granada, bahkan sampai ke Murcia, tempat kelahiran Ibnu 'Arabi. Di kota-kota tersebut

⁸⁷ Ibid., 53

⁸⁸ Ibid., 31

ajaran tasawuf menjadi perhatian yang menarik disertai dengan banyaknya guru-guru besar sufi yang berkompetisi dalam mencapai maqam-maqam tasawuf. Di Murcia misalnya terdapat seorang tokoh sufi terkenal, Abu Muhammad al-Lurqi yang wafat tahun 528 H, di Malaga Abu al-Hasan Sa'id al-Malāqī, di Granada, Abu Bakar Muhammad bin Hasan al-Mayārūqī, dan masih banyak tokoh sufi lainnya. Semua kota itu merupakan objek petualangan spiritual Ibnu 'Arabi sewaktu di Andalusia, dimana dia banyak berguru pada sufi-sufi yang dikunjungnya.

Tentang adanya hubungan al-Ghazālī dengan Ibnu 'Arabi dapat dilacak dalam pribadi tokoh sufi yang terkenal waktu itu, Abu Madyan al-Ghāwth (w 594). Sufi ini sangat mengandrungi pemikiran al-ghazali dan bahkan secara terus menerus membaca kitabnya *ihya ulumiddin*. Kepada sufi ini, Ibnu 'Arabi banyak menimba pelajaran mistik sehingga kemungkinan besar pengaruh al-Ghazālī mengalir disini. Meskipun pengaruh al-Ghazālī dalam diri Ibnu 'Arabi masih perlu dikaji, namun beberapa hal pemikiran keduanya mempunyai kemiripan. Dua

tokoh besar tasawuf ini sama-sama diberi gelar *'muhyiddin.'*

Ada pun kecenderungan Ibnu 'Arabi pada filsafat dapat dilacak dari sosok sufi yang sudah muncul jauh sebelumnya, yaitu Ibnu Masarra yang berjasa dalam mengembangkan ajaran tasawuf filsafat di Andalusia. Kehadiran tasawufnya yang bercampur filsafat dianggap sebagai kemunculan pertama tasawuf filsafat dalam dunia Islam bersamaan dengan suhrawardi di timur. Dikatakan bahwa dia adalah seorang penganut muktazilah yang berpindah haluan menjadi penganut neoplatonisme.⁸⁹

Menurut Abu al-'Alā al-Afīfī, melacak kembali data-data kehidupan Ibnu Masarra dan perkembangan madzhabnya sangat sulit terkait dengan dokumen-dokumen sejarah yang mendukungnya.⁹⁰ Namun yang banyak diketahui, dia dianggap sebagai orang yang menghidupkan kembali pemikiran filsafat seorang filosof naturalis, Empedocles (490-430 SM) yang dikenal sebagai seorang yang mengaku nabi dan

⁸⁹ Ibrahim Hilal. *Tasawuf antara Agama dan Filsafat.*, 134

⁹⁰ Ibid. 139

bahkan Tuhan. Ada yang menisbatkan sosok Empedocles sebagai salah satu dari filosof Yunani pertama, yang terdiri dari Empedocles, Phyitaqoras, Socrates, Plato dan Aristoteles. Menurut sebaiaian riwayat ia pergi dari Yunani ke arah Timur menuju Palestina untuk belajar filsafat pada Lukman al-Hakim. Inilah yang menjadi ketertarikan Ibnu Masarraah memilih Empedocles sebagai gurunya.⁹¹ Dia mengembangkan ajaran Empedocles dengan berpijak pada filsafat Plotinus, terutama dalam persoalan emanasi.

Ajaran Ibnu Masarraah ini mengalami masa surut setelah kematiannya di di kawasan pegunungan Cordova pada tahun 319 H. Misi menghidupkan kembali ajaran Ibnu Masarraah dilanjut oleh Ismail bin Abdullah al-Rā'ini. Pemikiran-pemikirannya dianggap sebagai duplikat pemikiran Ibnu Masarraah. Kemudian setelah al-Rā'ini dilanjutkan oleh Abu Bakar al-Mayārūqi di Granada dan Ibnu Barjan di Seville, yang keduanya wafat sekitar tahun 536 H. Upaya

⁹¹ Ibid., 136

menghidupkan ajarannya setelah mereka ini dilanjutkan oleh Ibnu Qasi (w 544 H).

Disinilah titik temu Ibnu 'Arabi dengan Ibnu Masarraḥ.⁹² Dia mempelajari kitab *al-Hikmah* yang dikarang Ibnu Barjan sekaligus kitab yang dikarang Ibnu Qasi berupa *Khal' al-Na'layn* tentang filsafat dan tasawuf.

⁹² Henry Corbin. *Imajinasi Kreatif Ibnu 'Arabi*, 49

BAB III

TASAWUF EKSISTENSIAL IBNU 'ARABI



A. Terminologi Ontologis Ibnu 'Arabi

Ibnu 'Arabi merupakan sufi yang mengungkapkan banyak terminologi mistis. Pengetahuan mistiknya tentang segala yang ada (being) menunjukkan pengalaman spritualnya yang sangat mendalam. Sehingga pemikiran-pemikiran yang terungkap darinya begitu rumit, terutama ketika akan mengungkap realitas metafisika. Untuk menyelami lebih dalam pemikiran mistiknya, ada beberapa terminologi ontologis metafisika yang biasa digunakan Ibnu 'Arabi untuk diungkap dan diketahui disini. Beberapa diantaranya ialah *wujud*, *kawn*, *jauhar*, *māhiyah*, dan *'ain*. Dua dari yang pertama merupakan dua realitas yang saling bersinggungan

dalam metafisika Ibnu 'Arabi untuk diketahui sebelum mengungkap makna yang lain.

Mengetahui proporsi penjelasan peristilahan dengan menggunakan bahasa akan banyak membantu dalam memberikan makna yang dimaksud secara lebih dekat atau untuk mendekati makna yang dimaksud. Samuelson mengatakan-seperti dikutip oleh Nurchalis Madjid- bahwa kita harus waspada terhadap 'tirani bahasa', karena kata bisa 'menjerumuskan' apabila kita tidak memberikan tanggapan secara wajar.⁹³ Oleh karenanya, pendekatan *hemeneutika* mengungkap bahasa digunakan untuk menelusuri penjelasan lebih dekat tentang paham realitas ontologis Ibnu 'Arabi, meski sebenarnya bahasa tidak bisa memberi gambaran konkrit secara penuh sebagaimana fakta-fakta yang ada dalam dunia intuisi.

1. Realitas Wujud

Dalam banyak pembahasan Ibnu 'Arabi seringkali menggunakan istilah wujud. Paham

⁹³ Nurchalis Madjid. *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*. (Bandung : Penerbit Mizan, 1998) cet ke-XI, 216

mistiknya yang paling populer ialah *wahdat al-wujūd*. Sehingga hakikat wujud merupakan problem pertama yang harus diketahui. Apakah sesungguhnya wujud? Apakah mencakup ‘keadaan murni’ dan keadaan-keadaan lainnya? Realitas itu akan terungkap setelah membongkar bahasa yang menjadi simbol maknannya.

Dalam al-Qur’ān-seperti yang diungkap oleh Su’ād al-Hakīm- tak ada satu pun istilah wujud yang digunakan. Semua kata yang digunakan hanya berbentuk *fi’il* (kata kerja), baik berupa *fi’il māḍi* yang bermakna lampau atau *muḍari’* yang bermakna sedang atau akan.⁹⁴ Seperti *maḍi* dalam firman Allah :

كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا

“Setiap Zakariya masuk untuk menemui Maryam di mihrab, ia dapati (menemukan) makanan di sisinya.”⁹⁵

Atau *muḍari’* seperti dalam firman Allah :

⁹⁴ Su’ād al-Hakīm. *al-Mu’jam al-Ṣūfī, al-Hikmat fī Hudūd al-Kalimat*. (Beirut : Dandirah, 1981), 1130

⁹⁵ Al-Qur’ān, 3 : 37

قال ستجدي إن شاء الله صابرا ولا أعصي لك أمرا

“Musa berkata: "Insya Allah kamu akan mendapati aku sebagai orang yang sabar.”⁹⁶

Semua itu berbentuk kata kerja yang bermakna menemukan atau mendapatkan. Adapun kata yang berbentuk *isim* (wujūd) tidak digunakan, kecuali satu isim yang berbentuk kata *wajd* dalam al-Ṭalak : 6 yang bermakna kemampuan atau kekuasaan :

أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم

“Tempatkanlah mereka (para istri) dimana kamu bertempat tinggal menurut kemampuannmu...”⁹⁷

Kemudian Ibnu ‘Arabi dalam pemikiran mistiknya datang dengan menggunakan istilah wujud yang dibedakan dari realitas lainnya. Misalnya dia menulis :

فما ظهر في الوجود الا الحق فالوجود الحق وهو واحد

“Tiada yang tampak dalam ‘wujud’ kecuali hanyalah ‘*al-Ḥaqq*’, karena ‘*wujūd*’ itu adalah ‘*al-Ḥaqq*’, dan Dia adalah satu.”⁹⁸ Dan

⁹⁶ al-Qur’an, 18: 69

⁹⁷ Ibid., 65 : 6

وعين الوجود واحد والأحكام مختلفة

“Entitas wujud adalah satu, tetapi hukum-hukumnya beraneka.”⁹⁹

Kata wujud dalam kalimat itu memberi pengertian sebagai *al-Haqq* dan *al-Haqq* itu adalah satu, yaitu Allah swt. Pengertian ini menghapuskan wujud dari bentuk dan keadaan apapun darinya karena wujud itu hanyalah dipakai untuk *dhāt*-Nya, sehingga selainnya *dhāt*-Nya tidak mempunyai wujud.

Dalam tulisannya yang lain Ibnu ‘Arabi memberi penjelasan dengan pengertian yang berbeda dari pada sebelumnya. Dia mengatakan :

ما حصل على الوجود الا من زهد في الموجود

“Tidak ada yang dapat menghasilkan wujud kecuali orang yang zuhud dalam yang maujud.”¹⁰⁰

Dalam pengertian yang kedua ini kata wujud bermakna *maqam*, yaitu posisi spiritual yang dapat dihasilkan dengan bersikap zuhud terhadap sesuatu

⁹⁸ Ibn ‘Arabi. *al-Futūhāt al-Makkiyah*, vol 4. (Kairo: Dār al-Kutub al-‘Arabiyah al-Kubrā, 1329/1911, dicetak ulang di Beirut: Dār al-Fikr, t.h.), 516.

⁹⁹ Ibid.

¹⁰⁰ *al-Futūhāt*. vol 4, 378.

yang maujud.¹⁰¹ Wujud dan maujud merupakan dua hal yang seringkali dikontraskan dalam pemikiran Ibnu 'Arabi. Sementara pembahasan ini masih difokuskan pada kata pencarian makna sejati dari wujud itu sendiri.

Masih ada lagi wujud yang dapat memberi pengertian yang lain. Seperti tulisan Ibnu 'Arabi misahnya :

هل ظهر عن كن الوجود وهذا سار في كل موجود

“Tidak nampak dari pengaruh kata “*Kun*” (perintah Allah “Jadilah”) kecuali hanyalah wujud. Dan wujud ini berlaku bagi segala yang maujud.”¹⁰²

Dalam pengertian yang terakhir ini, wujud diidentikkan dengan yang maujud. Maujud yang sebelumnya dikontraskan dengan wujud menjadi sama dalam satu pengertian. Sehingga wujud adalah yang maujud dan yang maujud adalah wujud pula.

Dengan berbagai ungkapan Ibnu 'Arabi tersebut dapat dipahami bahwa wujud mempunyai tiga dimensi makna. Pertama, bermakna *dhāt*

¹⁰¹ *Su'ād al-Hakim. al-Mu'jam al-Ṣūfī.*, 1130.

¹⁰² *al-Futūḥāt.* vol 4, 378.

Allah swt jika diartikan sebagai wujud itu sendiri. Kedua, *maqam* berupa posisi spiritual jika wujud dipahami sebagai penemuan, menemukan, atau mendapatkan. Dan ketiga, jika wujud dipahami sebagai sebuah eksistensi yang muncul dari kata perintah “*Kun*” maka yang dimaksud ialah segala sesuatu yang ada di alam semesta.¹⁰³ Tetapi dalam pengertian yang sebenarnya hakikat wujud hanya dimiliki Dia Yang Maha Ada dan Maha Wujud. Dia adalah Wujud itu sendiri.

Karena wujud yang hakiki hanyalah Dia Yang Ada maka selain Yang Ada itu tidak mempunyai realitas yang wujud. Segala sesuatu yang dapat dipandang adalah palsu dan tidak mempunyai wujud. Karena wujud yang sejati hanyalah wujud itu sendiri. Dalam hal ini, wujud itu merupakan sesuatu yang transenden dan tak dapat diabstraksikan.

Oleh karenanya, para sufi terutama Ibnu ‘Arabi memberikan konsep shahadat sendiri dalam

¹⁰³ Amatullah Amstrong. *Khazanah Istilah Sufi, Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, terj. M.S. NAsrullah dan Ahmad Baiquni (Bandung : Penerbit Mizan, 1998), cet ke-II, 321

perspektif sufistik yang berbeda dari pada konsep teologis dan filosofis. Shahadat perspektif teologis tercermin dalam konsep *tanzīh al-ṣifat*-nya Muktazilah, yang menafikan segala atribut-atribut ketuhanan dalam diri Tuhan kecuali Tuhan itu sendiri. Hampir serupa dengan itu, perspektif filosofis memberikan pernyataan bahwa dalam diri Tuhan antara esensi dan eksistensinya adalah identik. Akan tetapi perspektif sufistik memberikan pernyataan bahwa “*lā ilāha illa Allah*” dipahami dengan makna, “*tiada realitas kecuali hanyalah Allah.*”¹⁰⁴ Jadi kata “*ilāha*” dimaknai sebagai realitas, sedangkan Allah adalah realitas itu sendiri yang sejati dan hakiki.

Ketika dihubungkan dengan wujud, maka shahadat itu merupakan konsep kesatuan wujud atau *wahdat al-wujūd* yang merupakan sentral pemikiran Ibnu ‘Arabi.¹⁰⁵ Doktrin itu berdasar atau bermula dari menafikan segala wujud kecuali

¹⁰⁴ Mulyadi Kartanegara. *Menyelami Lubuk Tasawuf*. (Penerbit Erlangga, 2006), 31

¹⁰⁵ Lelah Bakhtiar. *Perjalanan Menuju Tuhan, dari Maqam-Maqam hingga Karya Besar Dunia Sufi*, terj. Purwanto. (Bandung : Penerbit Nuansa, 2001), 16

hanya wujud itu sendiri. Segala keragaman realitas itu hilang dalam wujud berapa pun banyaknya.¹⁰⁶ Semua bermula dari satu dan berakhir pada satu titik itu, yang berupa Wujud Yang Esa.¹⁰⁷

Lalu bagaimana sebenarnya dengan realitas alam semesta ini? Apakah memang tidak mempunyai wujud yang ril? Faktanya memang demikian bahwa segala sesuatu selain wujud itu tidak mempunyai wujud pada dirinya sendiri. Namun ketika Yang Wujud itu menurunkan kata perintah ilahiyah “*Kun*” maka kata itu mempunyai pengaruh yang besar. Kata itu menghasilkan wujud pada sesuatu yang disebut dengan *ta’ayyun khārijīyah*, yaitu kenyataan yang keluar dari *ta’ayyun thābitah* (kenyataan yang tetap yang masih berada dalam pengetahuan Tuhan = *a’yān thābitah*, sebagaimana yang akan dijelaskan nanti). *Ta’ayyun khārijīyah* itu dapat muncul dengan

¹⁰⁶ Surah al-Qaṣaṣ : 88 berbunyi : “Janganlah kamu sembah di samping (menyembah) Allah, Tuhan apapun yang lain. Tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia. Tiap-tiap sesuatu pasti binasa, kecuali Allah. Bagi-Nyalah segala penentuan, dan hanya kepada-Nyalah kamu dikembalikan.” *al-Qur’ān dan Terjemahannya, Departemen Agama RI* (Penerbit J-ART, 2005)

¹⁰⁷ Surah al-Ḥadid : 3.

memiliki wujud yang dihasilkan dari konsep *sama'*. Konsep *sama'* adalah keadaan dapat mendengar. Jadi sesuatu itu mempunyai wujud karena mendengarkan kata perintah “*Kun*” dari sang Maha Wujud itu sehingga wujudnya keluar dalam bentuk *ta'ayyun khārijīyah*.

Dalam hal ini Ibnu 'Arabi menulis :

كن امر وجودي فلا يكون عنها الا الوجود ما يكون عنها عدم لأن
العدم لا يكون لأن الكون وجود.

“*Kun* adalah kata perintah ilahiyyah yang bersifat ‘wujudi’. Tidak ada sesuatu yang keluar darinya kecuali hanyalah wujud. Sedangkan ‘*adam*’ (ketiadaan) tidak akan keluar darinya. Karena ‘*al-kawn*’ (eksistensi yang dihasilkan dari *Kun*) adalah wujud.”¹⁰⁸

Dalam tulisan yang lain Ibnu 'Arabi menyatakan :

كن امر وجودي لا يعلم منه الا الإيجاد والوجود ولهذا لا يقال
للموجود كن عدما ولا يقال له كن معدوما لاستحالة ذلك

“*Kun* adalah perintah ilahiyah yang bersifat ‘wujudi’, yang tak diketahui darinya kecuali hanyalah *ījād* (mengada) atau wujud (ada). Oleh karena itu tak bisa dikatakan kepada yang maujud

¹⁰⁸ *al-Futūhāt*. Vol 2. 280-281

“jadilah ‘adam (tiada) atau jadilah ma’dum (yang ditiadakan), karena semua itu mustahil.”¹⁰⁹

Dengan demikian, Ibnu ‘Arabi ingin menjelaskan bahwa alam semesta juga mempunyai wujud di samping wujud Tuhan. Disini wujud menjadi identik. Antara wujud yang sejati dengan yang maujud sama-sama wujud. Wujud itu adalah Tuhan (*al-Ḥaqq*) dan alam semesta (*al-Khalq*) juga adalah wujud. Jadi wujud telah mencakup keduanya.

Meskipun *al-Ḥaqq* dan *al-Khalq* adalah wujud, tetapi secara ontologis, wujud keduanya tetaplah berbeda. Wujud *al-Ḥaqq* merupakan wujud yang sejati dan hakiki karena wujud selain Tuhan adalah wujud yang tidak ril atau palsu. Wujud hakikatnya hanyalah dimiliki Dia, *al-Ḥaqq*. Dalam posisi ini, Ibnu ‘Arabi menyebut wujud *al-Ḥaqq* itu dengan *al-wujūd al-haqīqī*, *al-wujūd al-mutlaq*, dan atau *al-wujūd al-wāhid*.

Ada pun wujud *al-Khalq* adalah wujud yang dipinjamkan dari *al-Ḥaqq*. Sehingga wujud

¹⁰⁹ *al-Futūḥāt*. vol 3, 384

yang sebenarnya tetap dimiliki oleh *al-Haqq*. Wujud itu ibarat cahaya matahari yang dipinjamkan ke bulan. Keduanya sama-sama bercahaya. Akan tetapi cahaya bulan wujudnya masih bergantung pada wujud cahaya matahari. Ketika matahari terbenam maka bulan itu tak dapat lagi bercahaya dan menyinari bumi. Sebab cahaya yang sebenarnya ada pada matahari. Oleh karenanya, Ibnu 'Arabi menyebut *wujūd al-khalq* dengan *al-wujūd al-khayālī* (wujud imajinatif), *al-wujūd al-idāfī* (wujud bergantung), *al-wujūd al-muqayyad* (wujud berkaitan), *al-wujūd al-imkānī* (wujud mumkin), *al-wujūd al-mustafād* (wujud perolehan), dan *al-wujūd al-musta'ār* (wujud pinjaman).¹¹⁰

Dalam istilah lain wujud *al-Khalq* disebut dengan maujud. Semua yang maujud pada hakikatnya hanya merupakan manifestasi (*mazhar*) dari wujud *al-Haqq*. Sehingga hakikat wujud tetaplah satu (*wahdat al-wujūd*). Jadi bisa dikatakan bahwa keragaman wujud *al-Khalq*

¹¹⁰ Su'ād al-Hakīm. *al-Mu'jam al-Ṣūfī*, 1137.

hakikatnya satu wujud dan satu wujud itu mencakup keragaman yang banyak. Jika demikian apakah wujud mempunyai persamaan dengan jenis (*jins*) ? Sebab keduanya sama-sama mencakup keragaman (plural). Jika memang tidak sama, lalu apa perbedaannya?

Wujud dan jenis mempunyai konotasi makna yang berbeda. Kesatuan wujud adalah realitasnya yang hakiki, sedangkan keragaman baginya hanya sebuah ungkapan (*i'tibārī*) manifestasi belaka.¹¹¹ Jadi keragaman yang merupakan sifat al-khalq tidak mempunyai realitas yang sejati. Ia tak lain hanyalah sebuah ungkapan seperti keragaman alam semesta yang merupakan manifestasi dari-Nya. Realitas wujud tidak bisa dipengaruhi oleh wujud entitas-entitas keragaman. Sedangkan kesatuan jenis hanyalah sebuah ungkapan karena realitasnya ada pada keragamannya yang banyak.¹¹² Seperti 'bunga' yang realitasnya tidak ada karena realitasnya hanyalah sebuah ungkapan. Realitas

¹¹¹ Ibid.,1132.

¹¹² Ibid., 1132.

bunga ada pada keragamannya seperti bunga melati, mawar, angrek, sepatu, matahari, tulip, bangkai, sakura, dan lain sebagainya.

Jika wujud dibedakan dengan '*kulli*' (universalitas) maka wujud itu bersifat *dhāti* dan kenyataan-kenyataannya (*ta'ayyun*-nya) hanyalah ungkapan (*i'tibārī*). *Isim al-jalāl* (nama-nama Allah yang agung) realitasnya adalah Esa, baik sifat maupun *dhāt*-nya. Keesaannya bersifat *dhāti* dan yang banyak itu hanyalah merupakan ungkapan atau manifestasi. Lalu yang banyak itu ditampilkan dalam kenyataan-kenyataan (*ta'ayyun khārijī*). Maka kenyataan-kenyataan itu hanyalah merupakan manifestasi sifat-sifatnya yang banyak. Akan tetapi realitasnya tetap Esa dan bersifat *dhāti*. Ada pun *kulli* adalah kebalikannya, yaitu bersifat *i'tibārī*, sedangkan kenyataan-kenyataannya yang banyak bersifat *dhāti*.¹¹³

Kemudian Ibnu 'Arabi menjelaskan bahwa sesuatu itu bisa dikatakan wujud jika

¹¹³ Ibid., 1132.

termanifestasi dalam salah satu tahapan wujud (*marātib al-wujūd*) yang terdiri dari empat hal. Pertama, eksis dalam dirinya sendiri (*wujūd al-shai' fi ainih*). Kedua, eksis dalam pengetahuan atau pikiran (*wujūd al-shai' fi al-ilmi*). Ketiga, eksis dalam ucapan, bahasa atau ungkapan (*wujūd al-shai' fi al-alfaz*). Dan keempat, eksis dalam nomor atau lukisan (*wujūd al-shai' fi al-ruqūm*).¹¹⁴ Jika sesuatu itu ada dalam salah satu tahapan itu maka ia mempunyai wujud.

Jika kembali pada penjelasan awal maka wujud dalam perspektif ontologis Ibnu 'Arabi dapat dibedakan menjadi dua hal, yaitu wujud mutlak dan wujud nisbi. Wujud mutlak merupakan wujud hakiki yang eksis dalam dirinya dan untuk dirinya, yaitu wujud Tuhan. Sedangkan wujud nisbi adalah wujud yang eksistensinya disebabkan oleh dan untuk wujud yang lain (*wujūd bi al-ghair*).¹¹⁵

¹¹⁴ A. Khudari Soleh. *Wacana Baru filsafat Islam*, 145

¹¹⁵ Ibid. 145

Wujud nisbi karena kenisbiannya masih terbagi menjadi dua, wujud nisbi yang bebas dan wujud nisbi yang bergantung. Wujud bebas ialah seperti substansi-substansi yang terbagi kedalam dua bagian, yaitu material dan spiritual. Sedangkan wujud bergantung ini adalah seperti atribut-atribut, kejadian-kejadian, dan hubungan-hubungan yang bersifat spesial dan temporal.¹¹⁶

Wujud nisbi pada hakikatnya tidak hanya mencakup entitas temporal, melainkan entitas permanen (*al-a'yān al-thābitah* dalam ungkapan Ibnu 'Arabi). Entitas temporal itu tidak lain merupakan sifat dari *al-a'yān al-khārijī*, yang hakikatnya adalah aktualisasi dari entitas-entitas permanen tersebut. Entitas permanen itu selamanya akan permanen karena ia berada dalam pengetahuan Tuhan, yang selalu kekal dalam kebesaran-Nya. Tetapi semua yang terjadi dan yang ada dalam alam semesta ini tidak akan luput dan keluar dari entitas permanen itu karena yang temporal itu hanyalah aktualisasi darinya. Maka

¹¹⁶ Ibid.,

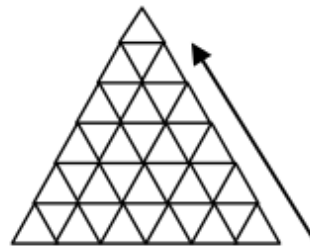
secara ontologis, keduanya sama-sama menyatu dalam kenisbian.

Jadi segala sesuatu yang berada dalam lingkaran maujud adalah nisbi wujudnya. Lalu ia diberi banyak istilah sesuai dengan karakternya, seperti *al-khalq* (ciptaan), *al-kā'in* (yang eksis), *al-mumkin al-wujūd* (yang mungkin wujudnya), *al-ẓill* (bayangan Tuhan), *shu'ūn* (keadaan-keadaan), *mā siwa Allah* (sesuatu selain Allah), *al-ta'yīnāt* (kenyataan-kenyataan), *al-ghair* (selain Allah), *al-hādithāt* (yang baru), *nur al-idāfī* (cahaya tambahan), dan *al-makhlūq* (yang diciptakan).¹¹⁷

Manusia sebagai bagian dari yang maujud diberi bentuk wujud yang lebih sempurna dari pada maujud yang lain. Tetapi bagaimana pun ia juga tetap nisbi. Karena itu, ia dibekali hasrat berupa pengetahuan dan jalan untuk mencapai Wujud Yang Mutlak dan menemukan-Nya. Dalam pendekatan sufistik wujud nisbi yang ingin bertemu dan bersatu dengan Yang Mutlak itu

¹¹⁷ Sangidu. *Wachadatul Wujud, Polemik Pemikiran Sufistik antara Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Samatrani dengan Nuruddin ar-Raniri*. (Yogyakarta : Gama Media, 2003), 39

harus memahami dan mengamalkan tahapan-tahapan sufistik, baik secara epistemologis maupun filosofis. Tahapan epistemologis yang dimaksud ialah syari'at, tarekat, hakikat, dan ma'rifat. Sedangkan tahapan filosofis ialah *ahadiyah*, *wahdah*, *wahidiyah*, alam arwah, alam nufus, alam mithal, alam ajsam, dan alam insan.¹¹⁸ Hal ini dapat dalam kerangka berikut :



Gambar 1 : pendakian sufi menuju satu realitas (*wahdāt al-wujūd*)

Jika wujud yang nisbi berkeinginan untuk mencari wujud yang mutlak maka ia akan dapat mencapai dan menemukan Dia dalam 'wujud', yaitu sebuah posisi atau pengalaman spiritual dalam menemukan Allah. Ibnu 'Arabi mempertegas 'wujud' dalam pengertian ini :

إن الوجود وجدان الحق في الوجد

¹¹⁸ Ibid., 43.

“Sesungguhnya wujud itu ialah pengalaman menemukan *al-Haqq* dalam kondisi wajd.”¹¹⁹

Jadi wujud merupakan pengalaman spiritual menemukan Allah dalam kondisi ‘wajd’ (ekstase). Yang dimaksud wajd (ekstase) ialah kondisi dimana seseorang kehilangan atau lenyap kesadarannya. Mereka yang mengalaminya seperti orang kemabukan yang tak bisa lagi menyaksikan dirinya sendiri dan orang lain. Kemabukan ini datang melalui energi spiritual yang dahshat dalam hati seseorang. Kondisi ini terus berlangsung selama seseorang masih *sama*,¹²⁰ yaitu pendengaran hamba terhadap Tuhannya yang berupaya menemukan wujud-Nya. *Sama*’ ini biasanya dilakukan seorang sufi dengan terlebih dahulu harus matang spritualnya dengan menyiapkan diri melalui *riyāḍah* (latihan-latihan jasmani) dan *dhikrullah* (mengingat Allah secara terus-menerus).¹²¹

¹¹⁹ *al-Futūḥāt*, Vol 2, 538.

¹²⁰ Amatullah Amstrong. *Khazanah Istilah Sufi*, 313.

¹²¹ *Ibid.*, 253.

Jika seseorang telah mampu melenyapkan kesadarannya dengan bersikap zuhud terhadap segala yang maujud, maka dia akan dapat menemukan Allah dalam pencapaian *maqām* wujud ini. Yang nisbi itu dapat merasakan kehadiran wujud mutlak dalam dirinya. Dalam kondisi itu wujud yang dirasakan hanyalah wujud yang mutlak saja. Itulah yang akan dialami seseorang dalam *maqām* wujud dalam perspektif sufistik Ibnu 'Arabi. Dan orang yang mencapai *maqām* itu disebutnya dengan *ahl al-wujūd*.

Kondisi demikian hanya memungkinkan ahl al-wujud itu merasakan satu realitas saja (*waḥdat al-wujūd*). Berkaitan dengan ini, Mahmud Shabistari dalam Kebun Misteri yang Indah mengatakan, “ melihat satu, berkata satu, dan mendengarkan satu.”¹²²

2. al-Kawn (Eksistensi)

al-Kawn mempunyai pengertian dasar sebagai terjadinya sesuatu, baik di masa lampau

¹²² Laleh Bakhtiar. *Perjalanan Menuju Tuhan*, 16.

maupun masa berikutnya.¹²³ Seperti halnya wujud, kata isim (benda) *al-kawn* dalam al-Qur'an tidak ditemukan. Ia hanya ditemukan dalam bentuk *fi'il* (kata kerja), baik *maḍi* (lampau), *muḍari'* (sedang atau akan), dan *amr* (perintah). Semua itu dapat diklasifikasikan dalam tiga makna. Pertama, terjadinya suatu peristiwa di masa lampau, seperti dalam surah *al-A'rāf* : 70.¹²⁴ Kedua, kontinuitas sesuatu atau sifat, seperti dalam surah *al-Nisā'* : 34.¹²⁵ Dan ketiga, kejadian itu sendiri, seperti dalam surah *al-Baqarah* : 117.¹²⁶

Ibnu 'Arabi banyak menggunakan kata *al-kawn* ini dalam mengungkapkan sebuah realitas. Tapi realitas apa yang dia maksud dalam lingkaran kata *al-kawn*. Berikut dapat dilihat maksudnya

¹²³ Su'ād al-Ḥakīm. *al-Mu'jam al-Ṣūfī*, 985.

¹²⁴ Mereka berkata: "Apakah kamu datang kepada kami, agar kami hanya menyembah Allah saja dan meninggalkan apa yang biasa disembah oleh bapak-bapak kami? maka datangkanlah azab yang kamu ancamkan kepada kami jika kamu termasuk orang-orang yang benar

¹²⁵ Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar

¹²⁶ Allah Pencipta langit dan bumi, dan bila Dia berkehendak (untuk menciptakan) sesuatu, maka (cukuplah) Dia hanya mengatakan kepadanya: "Jadilah!" Lalu jadilah ia

dengan menelusuri pemikiran-pemikirannya, misalnya dalam *Shajarat al-Kawn* :

فرأيت الكون كله شجرة واصل نورها من حبة كلمة كن

“Maka aku melihat *al-kawn* seluruhnya adalah seperti pohon yang asal cahayanya berasal benih kata perintah ilahiyah *Kun*.”¹²⁷

Dan dalam kitab yang lain dia menulis :

الكون كل امر وجودي وهو خلاف الباطل

“*al-Kawn* merupakan sesuatu yang bersifat ‘wujūdi’ dan ia adalah kebalikan dari ketiadaan.”¹²⁸

Dalam kutipan itu, Ibnu ‘Arabi memberikan penjelasan bahwa *al-Kawn* mempunyai wujud atau keberadaan. Tetapi wujudnya muncul dari kata perintah ilahiyah *Kun*. Seperti penjelasan Ibnu ‘Arabi sebelumnya, “*Kun* adalah kata perintah ilahiyyah yang bersifat ‘wujūdi’. Tidak ada sesuatu yang keluar darinya kecuali hanyalah wujud. Sedangkan ‘*adam* (ketiadaan) tidak akan

¹²⁷ Ibnu ‘Arabi. *Kitab Shajarat al-Kawn, dalam al-Mukhtār Min Rasā’il Ibnu ‘Arabi*. (Beirut : Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2005), 128.

¹²⁸ *al-Futūhāt*, vol 2, 129.

keluar darinya. Karena ‘*al-kawn*’ (eksistensi yang dihasilkan dari *Kun*) adalah wujud.”¹²⁹

“*Kun*” adalah kata perintah ilahiyah yang melaluinya eksistensi diberikan pada entitas-etintas permanen (*al-a’yān al-thābitah*).¹³⁰ Entitas permanen itu kemudian mewujudkan dalam entitas-entitas yang keluar (*al-a’yān al-khārijyah*). Pengaruh dari kata *Kun* itu adalah wujud atau keberadaan pada entitas yang keluar itu. Ibnu ‘Arabi menyebutnya dengan *al-Kawn* karena ia keluar dari *Kun*. *Kun* dan *al-kawn* berasal dari akar kata yang sama, *kāna-yakūnu* (mengada atau terjadi). Ketika dikatakan *kun* (jadilah), maka hasilnya ialah jadi atau ada.

Meskipun *al-kawn* ialah ada, tetapi secara ontologis ia berbeda dengan wujud. Wujud hakikatnya tetap satu sedangkan *al-kawn* berbentuk dalam keragaman yang banyak (plural). Keragaman yang banyak ini hanyalah merupakan

¹²⁹ *al-Futūḥāt*, Vol 2. 280-281

¹³⁰ Amatullah Amstrong. *Khazanah Istilah Sufi*. 150

manifestasi dari wujud yang satu. Sehingga bisa dikatakan :

إن الوجود واحد يتكرر في صورة الأكوان

“Wujud itu hanyalah satu, yang menjadi banyak dalam gambar-gambar *al-kawn*.¹³¹

al-Kawn juga berbeda dengan *‘ain* atau *a’yān* (bentuk pluralnya). *al-Kawn* dipakai untuk segala sesuatu yang ada dalam wujud yang *ẓāhir* (nampak). Sedangkan *‘ain* mencakup seluruh entitas (*a’yān*), baik entitas yang berada dalam wujud yang nampak maupun entitas-entitas permanen (*al-a’yān al-thābitah*). Jika *al-kawn* memperlihatkan wujud yang sudah mengambil posisi baik ruang maupun waktu maka *ain* mencakup lebih luas. *Ain* juga memperlihatkan wujud yang masih berbentuk *‘māhiyah’* (esensi) yaitu berupa entitas-entitas permanen yang disebut Ibnu ‘Arabi sebagai alam makna (*‘ālam al-ma’nā*) karena masih merupakan esensi dalam pengetahuan Tuhan. Tetapi esensi entitas

¹³¹ Su’ād al-Ḥakīm. *al-Mu’jam al-Ṣūfī*. 986

permanen itu masih tetap nisbi karena wujudnya masih bergantung pada wujud yang sebenarnya.

Dengan demikian *al-kawn* dapat dipahami sebagai suatu realitas yang sudah mempunyai wujud yang nampak. Ia menjadi tampak karena kepada esensinya dalam entitas-entitas permanen ditambahkan wujud melalui perintah ilahiyah *Kun*. Karena wujudnya ditambahkan melalui *Kun* maka ia disebut dengan *al-kawn*. Oleh karena itu, ungkapan yang lebih mudah untuk mendekati makna *al-kawn* ialah eksistensi karena ia merupakan aktualisasi dari esensi tersebut.

Pengertian ini memberi kesimpulan bahwa *al-kawn* ialah *al-khalq*, makhluk, atau segala sesuatu yang maujud. Semua ini adalah segenap ciptaan yang berasal dari perintah Allah "*Kun*".¹³² Dalam *Shajarat al-Kawn*, Ibnu 'Arabi memang memposisikan *al-kawn* dan maujud dalam satu pengertian yang sama. Dia menulis :

وكون بكلمة كن جميع الكائنات واوجد بها الموجودات

¹³² Amatullah Amstrong. *Khazanah Istilah Sufi*. 139

“Dia mengeksistensikan segala yang eksis dengan kata *Kun* dan dengannya dia mewujudkan segala yang maujud.”¹³³

فلما نظر ادم إلى دائرة الوجود فوجد كل موجود دائرة في دائرة الكون

“Ketika Adam melihat lingkaran wujud maka dia menemukan segala yang maujud berada dalam lingkaran eksistensi.”¹³⁴

Ibnu ‘Arabi seringkali mengkontraskan antara *al-Haqq* dengan *al-Khalq*, *al-kawn* dengan *al-wujūd*, *al-wujūd* dengan *al-maujūd*, dan beberapa istilah lainnya. Karena *al-kawn* dan *al-maujūd* itu identik maka Tuhan tidak termasuk dalam lingkaran *al-kawn*. Ibnu ‘Arabi mempertegas hal ini dalam tulisannya :

والبارئ تعالى ليس بكون ولا يتكون

“Dhat yang menjadikan itu bukanlah kawn (eksistensi) dan Dia tidak berkawn (tidak bereksistensi seperti makhluk).”¹³⁵

Jika dikaitkan dengan makna-makna *kawn* yang ada dalam al-Qur’ān, maka *kawn* adalah

¹³³ Ibnu ‘Arabi. *Kitab Shajarat al-Kawn dalam...* 128

¹³⁴ Ibid., 129.

¹³⁵ Su’ād al-Hakīm. *al-Mu’jam al-Ṣūfī*, 986.

sebuah eksistensi yang dihasilkan dari sebuah kejadian. Kejadian itu terjadi di masa lampau sejak Tuhan menjadikannya eksistensi melalui perintahnya, *Kun*. Tetapi esensinya sebenarnya sudah ada sebelum itu. Ibnu 'Arabi sepertinya ingin bermaksud bahwa esensi *kawn* itu sudah ada sejak zaman azal yang tak bermula. Dalam arti, ia *qidam* karena sudah ada dalam pengetahuan Tuhan. Tetapi *qidam*-nya tidak sama dengan *qidam*-nya Tuhan.¹³⁶ Dan ketika kata *kun* itu difirmankan-Nya maka esensi itu menjadi eksis dan secara terus menerus mengalami eksistensi. Dalam perspektif Ibnu 'Arabi, *kawn* yang secara kontinuitas mengalami eksistensi itu terjadi melalui proses yang mirip dengan paham emanasi dalam filsafat seperti yang akan dibahas nanti.

Dalam perspektif sufistik, Allah sebagai Tuhan adalah transenden, tidak terjangkau dengan persepsi maupun konsepsi. Satu-satunya keadaan untuk bisa mengenalnya adalah dengan

¹³⁶ Pernyataan itu relevan dengan firman Allah dalam surah Yusuf : 21 yang berbunyi, "Dan Allah berkuasa terhadap urusan-Nya, tetapi kebanyakan manusia tiada mengetahuinya."

menyebutnya *Huwa*, Dia. Sedangkan Allah sebagai esensi senantiasa bersama dengan ciptaannya, atau *al-kawn*. Sementara segenap ciptaannya tidak selalu bersama Allah.¹³⁷

Oleh karenanya dalam perspektif sufistik semua karya spiritual itu diarahkan untuk menuju kehadiran (*dawām al-huḍūr*) secara terus-menerus bersama Allah.¹³⁸ Segenap *al-kawn* dipahami sebagai jalan pendakian untuk mencapai, menemukan dan menyatu dengan wujud Tuhan. Inilah yang dimaksud dengan tasawuf eksistensi. Yaitu upaya mencapai Allah dengan memahami segenap realitas *al-kawn* sebagai jalan pendakian menuju penyatuan, sehingga ia dapat mencapai posisi sebagai *al-kawn al-jāmi'* dalam terminologi Ibnu 'Arabi. Yaitu eksistensi paripurna dimana realitas itu tersingkap dalam batinnya.

Tasawuf eksistensi dapat dipahami sebagai jalan spiritual menuju ilahi dengan menggunakan pendakian-pendakian eksistensi menuju puncak

¹³⁷ Amatullah Amstrong. *Khazanah Istilah Sufi.*, 139

¹³⁸ Ibid., 139 dan 322

wujud yang sejati. Segala eksistensi dapat menjadi pendakian menuju ilahi karena ia berasal dari Tuhan yang muncul dengan cara emanasi yang secara bertahap membentuk struktur ontologis.

B. Epistemologi Tasawuf Ibnu 'Arabi

Dalam epistemologi ada sumber-sumber pengetahuan sebagai sarana dalam mencapai kebenaran. Para filosof beragam pandangan dalam hal ini, yaitu berupa indera, akal, intuisi, dan wahyu.¹³⁹ Dua yang pertama merupakan pengetahuan insani yang dikembangkan dengan metode penalaran. Dalam pemikiran filsafat Barat, keduanya menjadi bahan perdebatan yang fundamental. Sedangkan dua yang terakhir merupakan pengetahuan ilahi karena tanpa melibatkan insting dan indera manusia. Dan keduanya lebih mendominasi pemikiran Islam di samping pemberian apresiasi yang tinggi terhadap akal.

¹³⁹ Amsal Bakhtiar. *Filsafat Ilmu*. (Jakarta : PT Raja Grafindo Persada, 2012), cet ke-11, 98-110. Dan Amsal Bakhtiar. *Filsafat Agama*. (Jakarta : PT Raja Grafindo Persada, 2012). cet ke-3, 41

Sehubungan dengan ini, para mistikus Islam beragam pandangan dalam memberi respon terhadap sumber-sumber pengetahuan, terutama akal. Pandangan mereka dapat dipetakan menjadi lima kelompok dalam memandang antara akal dan intuisi sebagai sumber pengetahuan yang diyakini.¹⁴⁰ Pertama, kelompok sufi yang tidak apresiatif terhadap akal dan lebih cenderung meremehkan kemampuan akal. Sikap mereka pun terhadap filosof paripatetik lebih cenderung memberikan penentangan. Seperti Jalaluddin Rumi (1207-) yang dalam syairnya menyinggung kerapuhan kaki yang menjadi pijakan kaum filosof.

Kedua, kelompok sufi yang apresiatif terhadap akal. Bagi kelompok ini akal dan tasawuf memiliki hubungan yang harmonis. Meski berpandangan begitu, kelompok ini tidak menyatakan diri bermadhab pada filsafat *parepatetik* maupun *madhhab* filsafat lainnya. Tapi jika diamati hasil-hasil pemikiran mereka bercampur dengan filsafat

¹⁴⁰ S.H. Nashr. *Tiga Pemikiran Islam : Ibnu Sina, Suhrowardi, dan Ibnu 'Arabi*. Terj. Ahmad Mujahid, Lc., Vol. 4. (Bandung : Risalah, 1983), 4

dan menyentuh persoalan penciptaan. Ibnu 'Arabi dapat dianggap sebagai tokoh utama dalam kelompok ini.

Ketiga, kelompok sufi yang filosof dan telah berupaya memadukan tasawuf dengan filsafat. Berbeda dengan sebelumnya, kelompok ini lebih tertarik pada filsafat parepatetik rasionalistik dari pada filsafat intuitif. Salah satu tokoh yang dimasukkan di dalamnya ialah Suhrawardi al-Maqtūl.

Keempat, kelompok filosof *parepatetis* yang juga menyentuh tasawuf. Meskipun mereka bukanlah sufi dalam arti yang murni, akan tetapi dalam beberapa hal mereka mempelajari dan mempraktekkan tasawuf. Tasawuf yang dipraktekkan bukan semata-mata berlandaskan pada spiritual murni, melainkan pada spiritual teoritis dengan berpaku pada studi analisis.¹⁴¹ Seperti al-Farābi yang menyatakan bahwa kebersihan dan kesucian jiwa tidak akan ditempuh secara sempurna hanya dengan amal shaleh semata. Namun akal dan tindakan-

¹⁴¹ Ibrahim Madzkur. *Fi al-falsafah al-Islamiyah, Manhajun wa Tathabiquhu*, vol 1. (Mesir : Darul Ma'arif, 1976), 39-40

tindakan pemikiran merupakan jalur yang harus ditempuh secara esensial.

Kelima, filosof yang mengadakan perpaduan sempurna antara filsafat dan tasawuf. Mereka menyenangi tasawuf dan apresiasinya yang tinggi terhadap akal ditunjukkan dengan harmonisasi yang sempurna antara keduanya dengan melakukan sintesis antara makrifah Ibnu 'Arabi dengan teosofi *ishrāqī* Suhrowardi. Salah satu tokoh yang dikenal didalamnya ialah Ṣadrud-dīn al-Shirāzī atau disebut Mulla Shadra. Pemikirannya dikenal dengan *al-Hikmat al-Muta'āliyah* (teosofi transident al).

Dari pemetaan tersebut dapat diketahui bagaimana sikap dan pandangan Ibnu 'Arabi terhadap sumber pengetahuan. Seperti kebanyakan sufisme lainnya dia mengakui sumber-sumber pengetahuan tersebut sebagai sarana dalam mencapai kebenaran. Tapi Ibnu 'Arabi tidak memberi kepercayaan penuh kepada seluruhnya. Indera dan akal baginya memang salah satu sarana dalam mencapai kebenaran. Namun pengetahuan yang dicapai oleh keduanya masih sangat terbatas. Ruang dan gerak indera masih

tebatas pada hal-hal yang tampak (fenomena). Sementara akal meski ruang dan gerakannya mampu menembus kemampuan indera dari yang tampak berupa hal-hal yang abstrak, namun ia tidak sampai pada ruang-ruang yang transinden.¹⁴² Ruang-ruang yang transinden itu hanya dapat dijangkau oleh intuisi.

Ketika menguraikan epistemologinya, Ibnu 'Arabi memandang ada dua macam pengetahuan. Pertama, *al-ma'rifah* berupa pengetahuan yang bisa didapat dari pengenalan langsung. Kedua, *al-'ilm* berupa pengetahuan intelek yang diperoleh dari penalaran-penalaran teoritis dan argumentasi yang rasional. Pengetahuan pertama secara langsung dimasukkan dalam jiwa atau kalbu (*soul*). Sedangkan pada yang kedua intensitasnya dimasukkan melalui intelek (*mind*).¹⁴³ Pengetahuan jenis kedua ini tidak aman dari *shak* atau keragu-raguan dan kesalahan karena sifatnya mengandalkan kemampuan insani

¹⁴² A. Khudori Sholeh. *Wacana Baru Filsafat Islam*. (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2004), cet ke-1, 143

¹⁴³ Amin Syukur dan Masharuddin. *Intelektualisme Tasawuf*. (Semarang : LEMBKOTA, 2002). cet I, 73

dan bersifat perolehan dari indera atau akal. Sebab jika sarana yang digunakan rentan dengan kecacatan dan kesalahan maka pengetahuan yang diperoleh darinya pun tidak aman dari hal yang sama.¹⁴⁴

Oleh karenanya, bagi Ibnu 'Arabi satu-satunya jalan yang bisa meyakinkan dalam memperoleh pengetahuan dan memahami realitas dengan sebenarnya ialah menyelami langsung lewat penghayatan (experience) mistik.¹⁴⁵ Penghayatan mistik yang dapat mengungkap *al-ma'rifah* itu menggunakan jiwa (*qalb*) sebagai sarana-sarana dan tindakan batin.¹⁴⁶ Dengan menyelami lubuk jiwa inilah pengetahuan yang meyakinkan (*ilm al-yaqīn*) dapat dihasilkan dan selanjutnya dapat mengantarkan pada penglihatan yang meyakinkan (*ain al-yaqīn*).

Menurut Ibnu 'Arabi-seperti dikutip Ibrahim Hilal- jiwa merupakan substansi (*jauhar*) ruhani yang abadi dan hakikatnya membawa sifat dari alam

¹⁴⁴ Ibrahim Hilal. *Tasawuf antara Agama dan Filsafat*. Terj, Ija Suntana dan E. Kusdian. (Bandung : Pustaka Pelajar, 2002), cet ke-1, 159

¹⁴⁵ A. Khudori. *Wacana Baru Filsafat Islam*., 143

¹⁴⁶ Ibrahim Hilal. *Tasawuf antara Agama*., 144

malakut.¹⁴⁷ Sedangkan tubuh yang ditempati jiwa hanya merupakan sarana jiwa untuk mendapatkan ilmu dan makrifat tentang Penciptanya. Jiwa merupakan substansi yang berakal yang dapat ditunjukkan dengan sifat dasarnya yang dibawa dari alam malakut. Dari sana jiwa mendapatkan *al-mīthāq*,¹⁴⁸ berupa pengambilan perjanjian primordial dengan Penciptanya sebagai sebuah pengakuan terhadap ketuhanan Penciptanya. Jika jiwa bukan substansi yang berakal maka ia tak akan dapat memberikan pengakuan itu di alam malakut. Sebab Tuhan hanya berbicara dengan yang berakal dan berfikir.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Ibid., 145. Alam malakut ialah alam ruh. Ibnu 'Arabi menjelaskan bahwa alam itu lebih tinggi jauh dari alam jasmani.

¹⁴⁸ *al-Mīthāq* penyaksian atau perjanjian setiap jiwa akan pengakuan Tuhan. Adanya pengakuan mereka ini di ungkapkan kembali oleh Allah dalam firmanNya surah al-'a'rāf : 172 yang berbunyi : Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): "Bukankah Aku ini Tuhanmu?" Mereka menjawab: "Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi." (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: "Sesungguhnya kami (bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan)".

¹⁴⁹ Ibid., 145

Ketika jiwa sudah menempati tubuh jasmani maka sifat dasar yang dibawanya dari alam malakut itu lebur. Hal ini dapat ditunjukkan dengan kondisi jiwa yang seakan sudah melupakan semua penyaksian dan perjanjiannya. Setelah jiwa melebur dalam tubuh ia seperti memulai pengetahuan dari angka nol. Padahal pengetahuan itu sebenarnya sudah tersimpan sejak lama dalam jiwa. Dan meskipun harus dikatakan bahwa ia disimbolkan dengan pengetahuan angka nol, akan tetapi angka nol itu pada hakikatnya ada tetapi jiwa merasakannya tidak ada. Seperti diungkap dalam surah *al-A'rāf*: 172, bahwa setelah pengakuan itu kondisi jiwa dan perjalanannya ke alam jasmani membuatnya lupa. Lalu dengan adanya ayat itu Tuhan seperti ingin mengingatkannya kembali.

Karena hakikat pengetahuan sudah tersimpan dalam jiwa, ia secara spontan bisa muncul kembali. Kemunculannya itu bukan sesuatu yang baru. Namun itu hanya pengingatan kembali terhadap sesuatu yang fitri yang sudah diberikan Tuhan. Dalam ayat itu sesuatu yang fitri merupakan pengakuan terhadap

ketuhanan Tuhan sebagai dasar keyakinan (iman). Lalu Ibnu 'Arabi membawa hubungan analogis antara konsep iman dan ma'rifat (pengetahuan yang muncul dari jiwa/kalbu) sehingga muncul konsep ma'rifat sebagai pengetahuan yang fitri dalam jiwa.¹⁵⁰

Berkaitan dengan konsep itu, peran tubuh ialah sebagai sarana jiwa dalam mengolah pengetahuan. Jika pengetahuan itu ingin diingat kembali maka pemanggilannya diperankan oleh tubuh. Tubuh menangkap fenomena-fenomena eksternal yang direkam oleh indera dan merefleksikannya dalam cermin jiwa atau muncul sendiri disana. Dan akal memberikan jalan yang lapang bagi jiwa untuk membuka ma'rifat yang sebenarnya sudah tersimpan disana.¹⁵¹ Ibnu 'Arabi menyebutkan bahwa *al-Haqq* selalu mengeluarkan sesuatu yang tersimpan dalam jiwa hamba-Nya yang tidak disadarinya bahwa sebenarnya sesuatu itu sudah ada dalam jiwanya.¹⁵²

¹⁵⁰ Ibid., 146. Adanya hubungan analogis sudah diuraikan sebelumnya dalam bab pendahuluan. Bahwasanya, perkembangan pengetahuan manusia mempunyai hubungan analogi teoritis dengan perkembangan keyakinannya.

¹⁵¹ Ibid.,

¹⁵² Ibid., 147

Seperti air dalam bunga mawar yang sebenarnya sudah ada di dalamnya.

Pada prinsipnya Ibnu 'Arabi memandang jiwa merupakan cermin pengetahuan alam semesta dan *dhat* Allah swt secara bersamaan. Inilah sebenarnya yang menjadi pijakan epistemologinya. Dalam hal ini, jiwa memantulkan segala sesuatu yang ada dalam wujud dan alam semesta. Jiwa menyingkap asma-Nya dalam segala sesuatu yang maujud karena Allah selalu melakukan penyingkapan itu dalam jiwa.¹⁵³ Seperti yang difirmankannya dalam Surah *Fuṣṣilat* : 53.¹⁵⁴

Dalam pandangan ini segala sesuatu tercermin dalam jiwa manusia, termasuk alam semesta dan Allah swt. Dalam terminologi Ibnu 'Arabi, segala sesuatu selain Dia swt disebut dengan *al-Khalq* sedangkan Dia sendiri disebut dengan *al-Haqq*. Segala sesuatu mengandung dua aspek itu, yaitu *al-*

¹⁵³ Ibid., 147-148

¹⁵⁴ Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segala wilayah bumi dan pada diri mereka sendiri, hingga jelas bagi mereka bahwa Al Quran itu adalah benar. Tiadakah cukup bahwa sesungguhnya Tuhanmu menjadi saksi atas segala sesuatu?

Ḥaqq dan *al-Khalq*. Semua itu terefleksikan dalam diri manusia dan pengetahuan akan hal itu sudah tercermin dalam jiwanya. Sehingga manusia dikatakan sebagai mikrokosmos. Jadi manusia dapat mengetahui berbagai unsure dalam alam semesta karena berbagai unsure itu sudah tercakup dalam diri manusia.

Sebagai cermin Allah swt dan alam semesta jiwa memiliki dua pintu pengetahuan. Pertama, dalam hubungannya dengan dunia materi jiwa menangkap pengetahuan berupa fenomena eksternal melalui pintu indera dan akal. Jika pengetahuan itu berhenti di indera atau pun akal maka ia menjadi *al-'ilm*, yaitu pengetahuan diskursif atau pengetahuan simbol. Pengetahuan yang sebenarnya dapat dilihat setelah sampai dalam jiwa. Kedua, dalam hubungannya dengan dunia inmateri, sesuatu yang abstrak dan transenden pengetahuan dimasukkan secara langsung melalui pintu yang dibuka dari alam malakut.

Disini alam malakut merupakan titian pengetahuan yang lebih tinggi dari dunia materi atau

jasmani. Karena sifatnya yang lebih tinggi itu maka ia dapat dikatakan sebagai *sama'* (langit). Sedangkan dunia jasmani hanyalah merupakan '*ard*' (bumi) karena sifatnya yang lebih rendah. Semakin intens manusia menyelami pengetahuan dalam jiwanya maka semakin tinggi pula titiannya menuju *sama'* dan pengetahuan akan semakin tersibak dari langit-langit jiwanya.

Untuk dapat menyelam semakin dalam dan hingga mencapai dasarnya atau mencapai puncak ketinggiannya, maka jiwa harus senantiasa dibersihkan. Jiwa akan semakin kotor jika mendekati materi dan melayani hasrat-hasrat jasmani. Ia seperti turun ke bumi. Sebaliknya, mengalihkan pandangan dari hasrat atau kecenderungan jasmani akan semakin membawa jiwa itu lepas terbang ke langit-langit jiwa. Oleh karenanya, bagi Ibnu 'Arabi satu-satunya jalan untuk membersihkannya ialah dengan latihan-latihan spritual (experience dalam mistik).¹⁵⁵

Ibnu 'Arabi menetapkan lima langkah yang mesti dilakukan secara gradual dalam upaya

¹⁵⁵ A. Khudori Soleh. *Wacana Baru Filsafat Islam.*, 143

membersihkan jiwa (*qalb*).¹⁵⁶ Pertama, membersihkan jiwa dengan menjauhkan dari segala kemaksiatan dan dosa. Di samping itu harus semakin rajin melakukan amal kebajikan. Kedua, menanggalkan pandangan terhadap kecenderungan duniawi maupun jasmani dan kesadaran terhadap aspek fenomenanya. Ketiga, menjauhkan diri dari atribut-atribut yang ada dan menetapkan kesadaran bahwa semua itu adalah kepunyaan Allah swt. Keempat, menghilangkan segala sesuatu selain Allah swt dari kesadaran dan memunculkan kesadaran baru bahwa Allah itu adalah yang memandang sekaligus yang dipandang. Dan kelima, melepaskan Tuhan dari atribut-atribut serta 'hubungan-hubungan'-nya. Disini Tuhan lebih dipandang sebagai esensi, yaitu Tuhan itu sendiri dari pada pernyataan padanya sebagai sebab pertama.

Setelah pembersihan jiwa dilakukan maka pencapaian ma'rifat ditempuh dengan melakukan pendakian spritual. Ibnu 'Arabi menjelaskan ada sebanyak lebih dari dua puluh tahapan dalam menempuh pendakian spritual. Semua pendakian itu

¹⁵⁶ Ibnu 'Arabi. *Fuṣuṣ al-Hikam. Vol I*, 38-39

dialami dalam keadaan dzikir kepada Allah swt dalam sebuah *khalwat*.¹⁵⁷

C. Struktur Ontologis Ibnu 'Arabi

Ibnu 'Arabi mengemukakan konsep gradasi wujud yang disebutnya dengan *marātib al-wujūd* (tahapan-tahapan wujud). Menurutnya, wujud itu mempunyai empat tahapan. Pertama *wujūd al-shai' fi ainih* (wujud sesuatu dalam dirinya). Kedua, *wujūd al-sha' fi ilm* (wujud sesuatu dalam pengetahuan). Ketiga, *wujūd al-sha' fi al-faḥ* (wujud sesuatu dalam ungkapan). Dan keempat, *wujūd al-sha' fi al-ruqūm* (wujud sesuatu dalam lukisan atau gambar).¹⁵⁸ Dari empat tahapan tersebut dapat dipahami bahwa struktur ontologis terjadi secara gradasi dalam perspektif Ibnu 'Arabi.

Pertama, *wujūd al-shai' fi ainih*. Adalah wujud sesuatu dalam dirinya dan dengan sendirinya. Tahapan ini dapat dipahami sebagai wujud itu sendiri yang menjadi asal dari wujud-wujud lainnya. Wujud

¹⁵⁷ Mulyadi Kartanegara. *Menyelami Lubuk Tasawuf*. (Penerbit Erlangga : 2006), 212

¹⁵⁸ A. Khudari Soleh. *Wacana Baru Filsafat Islam*, 145 ; Su'ād al-Hakīm. *al-Mu'jam al-Ṣūfī*, 832.

ini berdiri sendiri dan tanpa bergantung pada sesuatu yang lain, yaitu wujud mutlak Allah swt. Jika dihubungkan dengan wujud mutlak ini maka segala sesuatu tidak mempunyai wujud yang berdiri sendiri. Wujudnya masih bergantung pada wujud mutlak karena wujudnya hanyalah maujud, yaitu penampakan dan objek yang ditampakkan adalah wujud itu sendiri. Tapi jika dikembalikan pada dirinya sendiri, maka yang maujud itu adalah wujud.

Tahapan wujud yang kedua ialah *wujūd al-shai' fī ilm*, wujud sesuatu dalam pengetahuan. Tahapan ini termanifestasi dalam apa yang disebut Ibnu 'Arabi sebagai *al-a'yān al-thābitah*. Ibnu 'Arabi adalah pemikir pertama yang menggunakan istilah tersebut untuk mengungkapkan realitas sesuatu yang ada dalam pengetahuan Tuhan.¹⁵⁹ Oleh karenanya wujud ini dikatakan bersifat *aqliyah*, berupa wujud yang ada dalam dunia ide.¹⁶⁰ Dan wujudnya masih bersifat permanen.

¹⁵⁹ Su'ad al-Hakim. *al-Mu'jam al-Ṣūfī*, 831

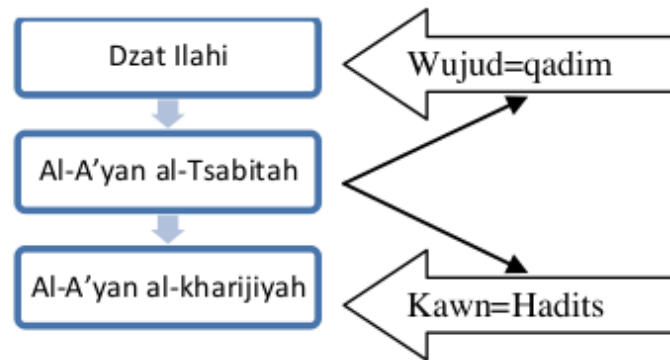
¹⁶⁰ Ibid., 831-834

Tahapan berikutnya ialah *wujūd al-shai' fī al-afāz wa al-ruqūm*, wujud yang ada dalam ungkapan dan lukisan. Tahapan ini termanifestasi dalam apa yang disebut sebagai *al-a'yān al-khārijīyah* dalam perspektif Ibnu 'Arabi. Wujud dalam tahapan ini muncul dari tahapan sebelumnya dan termanifestasi dalam dua bentuk, *al-fāz* dan *al-ruqūm*. *al-fāz* dalam pengertian dasarnya ialah lafaz, yaitu ungkapan atau ucapan. Seperti ucapan yang keluar dari mulut, wujud ini masih belum nampak karena masih inmateri berupa *alam ruh* (*'alam al-arwāh*) dan *alam jiwa* (*'alam al-nufūs*). Sedangkan *al-ruqūm* dalam pengertian dasarnya ialah tulisan atau lukisan. Wujud dalam bentuk ruqum ini sudah tergambar dan nampak seperti tulisan atau lukisan. Wujud ini termanifestasi dalam bentuk alam imajinasi (*'alam al-mithāl*) dan alam fisik atau materi (*'alam al-ajsām*).

Inilah *marātib al-wujūd* seperti yang dimaksudkan Ibnu 'Arabi. Maratib bermakna susunan atau urutan.¹⁶¹ Sehingga *marātib al-wujūd* dapat dipahami sebagai struktur ontologis dalam perspektif

¹⁶¹ Mahmud Yunus. *Kamus Arab Indonesia*.

Ibnu 'Arabi. Jika struktur ini dipersempit maka ia gradasi wujud hanya berupa tahapan-tahapan seperti dalam gambar (2) berikut :



Tahapan wujud teratas adalah Dhat Ilahi yang merupakan wujud satu-satunya. Ia bersifat *qadim*. Sedangkan wujud yang terbawah adalah *al-a'yān al-khāriyyah*, yang wujudnya nisbi dan ia disebut dengan *al-kawn* (eksistensi) karena dimunculkan melalui kata *Kun* sehingga bersifat hadith. *A'yān Thābitah* menempati posisi tengah antara keduanya. Ia juga bersifat qadim sekaligus juga hadith. Tentang

posisi antara keduanya ini Ibnu 'Arabi memberikan penjelasan seperti yang dikutip Su'ad al-Hakim :¹⁶²

تشكل الأعيان الثابتة مرتبة بين الحق في غيبه المطلق وبين العالم المحسوس.

“Posisi al-a'yān al-thābitah samar antara al-Haqq dalam keabstrakannya yang mutlak dan antara alam persepsi.”

إذا ثبت عين الشيء أو انتفى فقد يجوز عليه الإتيان بالوجود والعدم معا وذلك بالنسبة والإضافة....وقد صح وصفه بالعدم والوجود معا في زمان واحد وهذا هو الوجود الإضافي والعدم مع ثبوت العين

“Jika ain sesuatu itu tetap atau tiada maka ia bisa bersifat wujud dan tiada secara bersamaan dengan nisbat (penisbatan) dan idafat (penghubungan)....dan ia sah bersifat tiada dan wujud secara bersamaan. Inilah wujud idafi dan ketiadaan dengan kepermanenan entitasnya.”

Dengan penjelasan itu, Ibnu 'Arabi menempatkan A'yān Thābitah dalam struktur tengah antara wujud dan tiada dan antara qadim dan hadith pula. Jika dihubungkan dengan *Yang Qadim* maka ia *qadim* karena ia merupakan objek Tuhan sejak azali yang ada dalam dan bersama ilmu Tuhan tanpa ada permulaan dalam waktu. Tetapi *qadim*-nya tidak

¹⁶² Su'ad al-Hakim. *al-Mu'jam al-Ṣūfī*. 832.

sama dengan *qadim* Tuhan karena qadimnya entitas permanen masih bergantung pada *qadim*-nya Tuhan.¹⁶³ Ia juga wujud jika dihubungkan dengan wujud Tuhan karena wujudnya yang permanen sudah ada bersama dan dalam ilmu Tuhan sejak azal. Tetapi jika dihubungkan dengan yang hadith maka ia hadith dan tiada karena ia belum diaktualisasikan kedalam eksistensi. Jika ditanya bagaimana hal ini terjadi, maka Ibnu 'Arabi menjawabnya dengan struktur ontologis diatas.¹⁶⁴

¹⁶³ A. Khudari Soleh. *Wacana Baru Filsafat Islam*, 147.

¹⁶⁴ Su'ad al-Hakim. *al-Mu'jam al-Ṣūfī*. 832.

BAB IV

EMANASI TASAWUF EKSISTENSIAL IBNU 'ARABI



A. Akar Pemikiran Emanasi

Emanasi adalah teori tentang keluarnya suatu wujud yang mungkin dari Dhat yang *wājib al-wujūd*.¹⁶⁵ Teori ini bisa disebut dengan pembahasan tentang asal segala yang ada. Dan teori ini banyak mendasari sistem berfikir para filosof selama berabad-abad mulai dari Barat sampai ke Timur, bahkan mendasari sistem fikir tasawuf yang telah bercampur dengan filsafat. Ibnu 'Arabi termasuk salah satu pemikir yang masuk dalam aliran emanasi ini. Bagaimana sesungguhnya teori ini muncul dalam filsafat dan kemudian tasawuf?

¹⁶⁵ Atang Abdul Hakim dan Beni Ahmad Saebani. *Filsafat Umum, dari Mitologi Sampai Teofilosofi*. (Bandung : Pusataka Setia, 2008), 460

Ada tiga madzhab pemikiran yang pernah hidup di Yunani sebelum para filosof besar berikutnya bermunculan di kawasan itu. Pertama, adalah madzhab Ionik. Salah seorang filosofnya ialah Thales dari Miletus yang menyatakan bahwa asal segala benda adalah air. Anaximenes, filosof lainnya dari Milesian memandang bahwa udaralah yang menjadi penyebab segala sesuatu. Kedua adalah mazhab Dorik dengan salah seorang filosofnya, Phyitaqoras yang memandang bilangan sebagai penyebab pertama. Mazhab terakhir ialah Eleatik dengan Xenophenes sebagai filosofnya yang memandang Tuhan sebagai satu dan segalanya. Zeno merupakan filosof pertama dari pemikir ini yang menyatakan adanya dunia yang tidak nyata dan realitas mutlak.¹⁶⁶

Keadaan ini berlangsung hingga Plato dengan konsepnya tentang dunia ide dan Aristoteles. Namun kenyataan tentang adanya hubungan Tuhan dengan alam atau antara alam dengan realitas mutlak yang tidak nyata itu dapat ditemukan dalam gagasan Philon

¹⁶⁶ Khan Sahib Khaja Khan. *Cakrawala Tasawuf*, terj. Achmad Nashir Budiman. (PT. Raja Grafindo Persada, 1993) cet ke II, 41

al-Iskandari (25-45 SM). Gagasan filsafatnya banyak mengambil dari kitab perjanjian lama.¹⁶⁷ Menurutnya Tuhan itu maha tinggi dan karena begitu tinggi kedudukannya perlu ada perantara yang menghubungkan antara Tuhan dengan alam semesta.¹⁶⁸ Perantara ini disebut dengan logos pertama yang merupakan manifestasi Tuhan seperti yang tertulis dalam injil Yohanes.¹⁶⁹ Dan dari logos dunia yang banyak ini muncul. Kemunculan dunia ini mengalir melalui lima tahapan, yaitu Tuhan, logos atau akal pertama, jiwa, alam mithal, dan alam semesta.¹⁷⁰ Semua ini muncul dari logos pertama tersebut.

Selain itu, Plotinus (205-270) pendiri mazhab *neoplatonisme* juga disebut-sebut sebagai filosof yang mengawali teori emanasi. Dia awalnya ingin memperdalam filsafat Plato, sehingga madzhabnya dikenal dengan *platonisme*. Gagasan filsafatnya berpusat pada keyakinan bahwa segala sesuatu berasal

¹⁶⁷ Atang Abdul Hakim dan Beni Ahmad Saebani. *Filsafat Umum*. 123

¹⁶⁸ Ibid., 124

¹⁶⁹ Khan Sahib Khaja Khan. *Cakrawala Tasawuf*. 45

¹⁷⁰ Ibid., 45-47

dari Yang Satu. Alam semesta ini muncul secara melimpah dari Yang Satu itu. Namun yang melimpah itu tetap bagian dari Yang Satu. Yang Satu ini adalah semuanya tetapi semuanya tidak terkandung di dalam Yang Satu. Di dalam yang satu yang banyak itu belum ada, tapi akan ada dan keluar dari yang satu itu menjadi ada.¹⁷¹ Tahapan-tahapan kemunculannya mirip dengan sebelumnya, yaitu Yang Satu, akal, jiwa, tabiat, dan materi kasar.¹⁷²

Gagasan seperti ini yang diadopsi oleh Ibnu Masarra dan membawa gagasan itu ke Andalusia dengan ajaran-ajaran tasawufnya yang bercampur filsafat. Sebagian filosof Islam di Timur juga terpengaruh dengan gagasan ini seperti yang dapat dilihat dalam filsafat al-Farabi dan Ibnu Sina. Namun keduanya mengembangkan teori tersebut dalam konsep yang berbeda.

Menurut al-Farabi dan Ibnu Sina proses terjadinya alam ini memancar dari Tuhan melalui akal-

¹⁷¹ Atang Abdul Hakim dan Beni Ahmad Saebani. *Filsafat Umum*, 126-127

¹⁷² Ibrahim Hilal. *Tasawuf antara Agama dan Filsafat, Sebuah Kritik Metodologis*. Terj, Ija Suntana dan E. Kusdian. (Bandung : Pustaka Pelajar, 2002), cet ke-1..135

akal yang jumlahnya sepuluh (*al-'Aql al-'Asharah*). Tuhan berfikir tentang diri-Nya; pemikiran merupakan daya, dan pemikiran Tuhan yang maha kuasa besar dan hebat itu menciptakan akal pertama. Akal pertama berfikir pula tentang Tuhan dan dirinya sendiri, maka daya ini menghasilkan akal kedua dan langit pertama. Akal kedua berfikir juga tentang Tuhan dan tentang dirinya sendiri dan menghasilkan akal ketiga dan bintang-bintang. Begitu pun seterusnya akal-akal berfikir tentang Tuhan dan dirinya sendiri lalu menghasilkan akal-akal berikutnya dan planet-planet. Akal ketiga menghasilkan akal keempat dan Saturnus. Akal keempat menghasilkan akal kelima dan Yupiter. Akal kelima menghasilkan akal keenam dan Mars. Akal keenam menghasilkan akal ke tujuh dan Matahari. Akal ketujuh menghasilkan akal kedelapan dan Venus. Akal kedelapan menghasilkan akal kesembilan dan Merkuri. Akal kesembilan menghasilkan akal yang kesepuluh dan Bulan.¹⁷³

Pada tahapan yang terakhir, yaitu akal yang kesepuluh sudah lemah untuk menghasilkan akal yang

¹⁷³ Ibid., 56

sejenisnya dan hanya menghasilkan bumi saja.¹⁷⁴ Semua akal yang berjumlah sepuluh itu mengatur planetnya masing-masing.¹⁷⁵ Bagi Ibnu Sina, akal-akal itu adalah malaikat dan akal yang kesepuluh tersebut adalah Jibril yang mengatur bumi.¹⁷⁶

B. Konsep Emanasi Ibnu 'Arabi

1. Esensi *Kun*

Ibnu 'Arabi merupakan pemikir yang unik diantara pemikir filsafat maupun tasawuf. Jika dia diposisikan sebagai filosof maka dia merupakan filosof Islam yang paling mampu mendasari sistem pikirnya berdasarkan pada al-Qur'an dan hadith. Dia berhasil memberikan makna esoterik pada teks-teks al-Qur'an dan hadith yang biasanya hanya dipahami secara eksoterik. Makna agama menjadi semakin mendalam dalam pemikirannya dan realitas ilahiyah menjadi terungkap. Dalam hal ini dia telah

¹⁷⁴ Sa'id Zayed. *al-Farabi*. (Cairo : Darul Ma'rif, tt), 41 dan 85-86. Dan al-Fakhuri. *Tarikhul Falsafatil Arabiyah*. (Beirut : Darul Ma'arif, 1957) jilid II, 113.

¹⁷⁵ Harun Nasution. *Akal dan Wahyu dalam Islam*. (Jakarta : UI-Pres, 1986), 12

¹⁷⁶ Harun Nasution. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya, Jilid II*. (Jakarta : UI-Pres, 2002), 56

menemukan relevansi antara teks yang mendasari ajaran agama Islam dalam makna esoteriknya dengan paham emanasi yang telah berkembang sebelumnya. Namun dia menunjukkan bahwa apa yang telah dipahaminya itu tidak dilahirkan dari rahim empirisme maupun rasionalisme, akan tetapi dari intuisiisme seperti yang sudah dibahas. Sehingga paham emanasinya memperlihatkan konsep yang berbeda, unik, dan mendalam.

Sistem emanasinya dimulai dari sebuah titik pembahasan. Seperti yang sudah dibahas sebelumnya bahwa struktur ontologis dalam perspektifnya ialah wujud dan eksistensi. Meskipun terdapat dua struktur dalam garis besarnya, namun hakikat keduanya tetap satu dengan sisi yang berbeda. Satu sisi adalah wujud dan yang lain adalah eksistensi. Seperti dua sisi mata uang yang dipandang sebagai dua realitas. Tetapi bagaimana menjadi dua struktur dan bagaimana hubungan-hubungan antara keduanya. Dalam kitab *Shajarat al-Kawn*, Ibnu 'Arabi memaparkan pembahasan ini dengan dimulai dari sebuah titik berupa kata

perintah “*Kun*”, yang darinya muncul segala eksistensi.¹⁷⁷ Dia mendasarkan gagasan ini dari surah al-Nahl : 40 yang berbunyi :

انما قولنا لشيئ إذا اردناه اننقول له كن فيكون

“Sesungguhnya firman Kami terhadap sesuatu apabila Kami menghendaknya, Kami hanya mengatakan kepadanya: “*Kun* (jadilah)”, maka jadilah sesuatu itu.”¹⁷⁸

Sepintas dapat dipahami dari ayat itu bahwa segala eksistensi dalam semesta muncul secara spontanitas dari kata “*Kun*.” Dalam kitab *Shajarat al-Kawn*, Ibnu ‘Arabi berusaha mengungkap rasionalitas dari keadaan ini, bagaimana proses kemunculan segala sesuatu dari satu kata itu. Ibnu ‘Arabi menulis :

فرأيت الكون كله شجرة وأصل نورها من حبة كلمة كن قد لقحت
كاف الكونية بلفاح حبة نحن خلقناكم فانعقد من ذلك البذر ثمرة إن
كل شيء خلقناه بقدر..

“Aku melihat segala eksistensi seluruhnya seperti sebatang pohon yang cahayanya berasal dari

¹⁷⁷ Ibnu ‘Arabi. *Kitab Shajarat al-Kawn dalam al-Mukhtār Min Rasā’il Ibnu ‘Arabi*. (Beirut : Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2005), 128

¹⁷⁸ *al-Qur’ān dan Terjemahannya, Departemen Agama RI* (Penerbit J-ART, 2005)

benih Kun, yang mana “Kaf al-Kawniyah” “di-laqah-kan” dengan benih “Nahnu” khalaqnākum, kami telah menciptakan kamu.¹⁷⁹

Ada beberapa kata kunci yang perlu digaris-bawahi dari pemaparan tersebut, yaitu *Kaf al-Kawniyah*, *laqah*, dan *Nahnu*. Ketiganya menjadi trilogi pembahasan penting dalam proses penciptaan alam semesta dalam pandangan Ibnu ‘Arabi. Trilogi ini mempunyai realitas atau rahasia yang terkandung dari kata “*Kun*.”

Pertama ialah Ibnu ‘Arabi memakai istilah “laqah”. Banyak para peneliti khazanah terminologi Ibnu ‘Arabi melupakan pembahasan kata ini. Padahal kata ini memiliki relevansi dengan pembahasan Ibnu ‘Arabi yang lain. Kata ‘*laqah*’ dalam al-Qur’ān hanya dipakai satu kali, yaitu pada surah al-Hijr : 22.¹⁸⁰

وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ...

¹⁷⁹ Ibnu ‘Arabi. *Kitab Shajarat al-Kawn dalam*.... 128

¹⁸⁰ Dan Kami telah meniupkan angin untuk mengawinkan (tumbuh-tumbuhan) dan Kami turunkan hujan dari langit, lalu Kami beri minum kamu dengan air itu, dan sekali-kali bukanlah kamu yang menyimpannya. al-Qur’ān dan Terjemahannya, Departemen Agama RI (Penerbit J-ART, 2005)

Didalamnya kata '*laqah*' dipakai untuk makna 'mengawinkan'. Allah bermaksud untuk menjelaskan angin yang dapat berfungsi 'mengawinkan' benih bunga jantan kedalam tangkai bunga betina dalam beberapa jenis tanaman sehingga munculah pembuahan.

Ibnu 'Arabi memang memakai istilah ini dalam pengertian yang sama. *Laqah* mengandung arti mengawinkan. Selain itu *laqah* juga mengandung arti bunting. Maksudnya dapat dipahami bahwa jika sesuatu kawin atau dikawinkan maka akan terjadi proses pembuntingan atau pembuahan. Namun apa yang hendak dikawinkan dalam proses penciptaan ini? Apakah memang proses penciptaan alam semesta ini lahir dari sebuah perkawinan? Ibnu 'Arabi memang memakai istilah ini sebagai ungkapan mengawinkan dua realitas dari substansi '*Kun*', yaitu *Kaf al-Kawniyah* dengan *Nahnu* sehingga terjadi pembuahan alam semesta.¹⁸¹ Terhadap semua teka-

¹⁸¹ Ibnu 'Arabi. *Kitab Shajarat al-Kawn dalam...*, 128. Pembuahan ini disimbolkan oleh Ibnu 'Arabi dengan ayat pada surah al-Qamar :

teki ini, dia sepertinya sudah menyediakan rumus-rumus jawabannya untuk memperjelas realitas trilogi ini sebagai proses penciptaan. Dia menulis dalam kitabnya yang lain :

وأين مرتبة الفاعل من المنفعل ألا ترى النفس الكلية التي هي أهل للعقل الأول ولما زوج الله بينهما لظهور العالم كان أول مولود ظهر عن النفس الكلية الطبيعية...

“Dan dimana tahapan atau susunan *fā'il* (subyek) dan *munfā'al* (obyek). Apakah kamu tidak melihat *al-Nafs al-Kulliyah* (jiwa universal) yang merupakan keluarga *al-'Aql al-Awwal* (akal pertama).Ketika Allah mengawinkan keduanya untuk memunculkan alam semesta maka kelahiran pertama yang muncul dari jiwa universal ialah tabiat.”¹⁸²

واعلم أن الله لما أنكح العقل النفس لإظهار الأبناء

“Ketahuilah bahwa sesungguhnya Allah mengawinkan akal dengan jiwa untuk memunculkan anak-anak dari keduanya..”¹⁸³

Uraian ini memperjelas pemahaman terhadap realitas trilogi penciptaan Ibnu 'Arabi.Apa yang

49 yang berbunyi, “Sesungguhnya Kami menciptakan segala sesuatu menurut ukuran.” *Muṣḥaf 'Aishah, al-Qur'ān dan Terjemahan untuk Wanita*. (Jakarta : Hilal, 2010)

¹⁸² Ibnu 'Arabi. *al-Futūḥāt al-Makkiyah*, vol 3. (Kairo: Dar al-Kutub al-'Arabiyyah al-Kubra, 1329/1911, dicetak ulang di Beirut: Dār al-Fikr, t.h.), 99

¹⁸³ Ibid. 231

dimaksud dua substansi dari trilogi itu dapat diterjemahkan. '*Kaf al-Kawniyah*' adalah eksistensi dan ia dapat diterjemahkan sebagai *al-Nafs al-Kulliyah*. Sedangkan '*Nun Nahnu*' yang punya daya atau potensi mencipta diterjemahkan sebagai *al-Aql al-Awwal*. Perkawinan keduanya menghasilkan alam semesta.

Pemakaian dua terminologi akal pertama dan jiwa universal ini mirip sekali dengan yang digunakan Philon al-Iskandari dan Plotinus dalam emanasi mereka. Ibnu 'Arabi juga tertarik memakai istilah keduanya. Namun Ibnu 'Arabi masih menerjemahkan realitas dua substansi itu dengan mengambil padanan istilah yang ada dalam al-Qur'an secara mendalam. Untuk itu dia menulis :

واسم اللوح المحفوظ عند العقلاء النفس الكلية وهو اول موجود
انبعاثي منفعل عن العقل وهي للعقل بمنزلة حواء لأدم منه خلق وبه
زوج

“Dan nama *al-Lawh al-Mahfuz* bagi orang-orang yang aqil adalah jiwa universal. Ia adalah maujud pertama yang terbuat dari akal. Posisinya dengan akal seperti Hawa' dengan Adam yang

darinya (Adam) ia diciptakan dan dengannya ia dikawinkan...¹⁸⁴

اللوحة محل الإلقاء العقلي هو بمنزلة : حواء لأدم وسميت نفسا لأنها وجدت من النفس الرحمن فنفس الله بها عن العقل اذ جعلها محلا بقبول ما يلقي اليها ولوحا لما يسطره فيها

“*al-Lawh al-mahfuz* adalah tempat meletakkan akal.Ia terhadap akal seperti hawa’ terhadap Adam.Ia disebut jiwa karena ia diwujudkan dari jiwa al-Rahman. Maka Allah mewujudkan jiwa padanya dari akal karena Allah menjadikannya sebagai tempat bagi apa pun yang disampaikan akal padanya dan papan bagi apa yang ditulis akal apa adanya.”¹⁸⁵

كان اللوح موضعا ومحلا لما يكتب فيه هذا القلم الأعلى الإلهي...وهو أول موجود انبعثي....فكان بين القلم واللوحة نكاح معنوي معقول وأثر حسي مشهود

“*al-Lawh* itu adalah tempat bagi apa yang ditulis *al-qalam al-a’la* padanya. Antara kedua kemudian terjadi pernikahan secara maknawi dan punya hasil nyata yang terindra..”¹⁸⁶

Dalam urain itu, Ibnu ‘Arabi mengungkap adanya maskulinitas dan femininitas dalam proses penciptaan dengan terminologi seperti yang ada

¹⁸⁴ Ibid. 399

¹⁸⁵ Su’ad al-Hakim. *al-Mu’jam al-Sūfī, al-Hikmat fī Hudūd al-Kalimat*. (Beirut : Dandirah, 1981), 925

¹⁸⁶ *al-Futūhāt*. vol I, 139

dalam al-Qur'ān, yaitu *al-Qalam* dan *al-Lawh al-Mahfuz*. Menurut uraian itu, *al-Qalam* disamakan posisinya dengan akal pertama karena memang substansinya sama atau satu substansi. Hanya saja *al-Qalam* dan akal pertama merupakan cara pengungkapan substansi tersebut. Keduanya adalah terjemahan dari '*Nahnu*'. Sedangkan femininitas diungkapkan dengan istilah *al-Lawh al-Mahfuz* yang disamakan dengan jiwa universal sebagai terjemahan dari *Kaf al-Kawniyah*. Hubungan maskulinitas dan feminitas antara keduanya menghasilkan alam semesta dengan adanya perkawinan seperti halnya Adam dan Hawa.

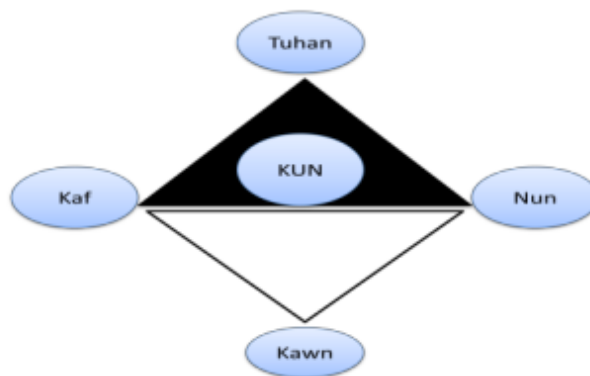
Pengungkapan istilah-istilah maskulinitas dan femininitas bagi Ibnu 'Arabi memberikan sebuah arti. *al-Qalam* yang dapat diartikan sebagai 'pena ilahi' adalah simbol atau manifestasi dari pengetahuan Tuhan yang azali. Sehingga Ibnu 'Arabi tampak menyetujui jika istilah ini disepadankan dengan akal pertama sebagaimana yang diungkapkan Philo al-Iskandari. Semua yang akan terjadi dalam eksistensi tidak akan luput dari

pengetahuan-Nya dan dalam pengetahuan-Nya. Dan pengetahuan-Nya ini disebut dengan *al-Ilm* dan dia sendiri adalah al-'alim (Yang Maha Mengetahui). Apa yang akan terjadi sudah tersimpan dalam ilmu Tuhan yang disebut dengan *ma'lum*.

Ibnu 'Arabi lalu mengungkapkan yang *ma'lum* ini dengan istilah *al-Lawh al-Mahfuz* yang diartikannya sebagai wadah manifestasi ilmu Tuhan. Sesuatu yang diketahui itu masih berbentuk esensi dalam pengetahuan-Nya. Dan esensi itu merupakan asal segala sesuatu yang akan bereksistensi sehingga istilahnya juga disebut dengan jiwa universal. Apa yang diketahui sebenarnya muncul dari pengetahuan-Nya. Pengetahuan-Nya diterjemahkan dengan '*Num*' dan yang diketahui dengan '*Kaf*.' Ketika sang Pencipta hendak mewujudkan sesuatu dalam bentuk eksistensi maka hanya tinggal mengawinkan keduanya sehingga munculah kata '*Kun*,' yang darinya segala sesuatu bereksistensi. Oleh karenanya segala sesuatu yang berada dalam

lingkaran eksistensi berasal dan diciptakan dari kata '*Kun.*'

Proses ini disebut dengan trilogi penciptaan atau segi tiga penciptaan. Ibnu 'Arabi mengakui secara sadar terhadap adanya proses ini dan memberikannya istilah sendiri, yaitu *al-Tathlith* (trilogi). Rasionalitasnya dapat dilihat dalam seketsaberikut:



Gambar 3 : Trilogi penciptaan. Yang pertama adalah proses dan yang kedua adalah hasilnya.

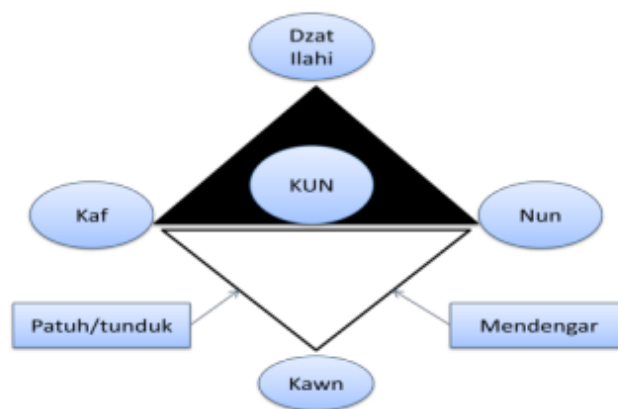
Dari gambar tersebut dapat dipahami bahwa penciptaan berawal dari satu titik yang kemudian memancar ke bawah seperti titik cahaya yang memancarkan materinya semakin banyak. Bagaimana sesungguhnya Ibnu 'Arabi memaparkan konsep triloginya ini dapat dipahami dari tulisannya seperti berikut ini :

فالثلاثة أول الأفراد وعن هذه الحضرة الإلهية وجد العالم... وهذه ذات, ذات إرادة وقول... ثم ظهرت الفردية الثلاثية أيضا في ذلك الشيء وبها من جهته صح تكوينه واتصافه بالوجود وهي شئيته وسماعه وامتناله امر مكونة بالإيجاد فقابل ثلاثة بثلاثة : ذاته الثابتة في حال عدمها في موازنة إرادة موجدته وقبوله بالإمتثال لما امر به من التكوين قوله كن ... فقام اصل التكوين على التثليث اي من الثلاثة من الجانبين من جانب الحق ومن جانب الخلق.

“Tiga adalah awal dari kepribadian. Dari ‘*hadrah ilahi*’ ini Allah menjadikan alam.... Dan ‘*hadrah ilahi*’ ini ialah berupa Dhat, keinginan, dan perkataan... Lalu munculah tiga pribadi juga di dalam sesuatu itu. Dan dengan tiga pribadi itu dari sudutnya sendiri, ia (sesuatu itu) sah untuk bereksistensi dan bersifat wujud (dalam arti wujud makhluk, penulis). Tiga pribadi itu ialah sesuatu itu sendiri, *sima*’ atau pendengarannya, tunduknya terhadap perintah yang membuatnya ada. Maka bandingkanlah tiga dengan tiga, yaitu : 1. Dhatnya yang permanen dalam kondisi ketiadaanya dengan Dhat Yang menjadikannya. 2. Pendengarannya dengan iradat atau keinginan Dhat Yang menciptakannya. 3. Menerima atau tunduknya sesuatu itu terhadap dan dengan perintah-Nya berupa *Kun*. Maka asal pengeksistensian itu berdasar pada trilogi, yaitu trilogi dari dua sudut : sudut *al-Haqq* dan sudut *al-Khalq*.”¹⁸⁷

¹⁸⁷ Ibnu ‘Arabi. *Fuṣuṣ al-Hikam*, ed. Abu al-Ala al-Afifi, vol 1. (Beirut : Dar al-Kitab al-Arabi, tt).115-17

Pemaparan Ibnu 'Arabi dalam uraian diatas dapat dipahami dengan jelas. Menurutnya trilogi penciptaan dapat dapat dipahami dari dua sudut, yaitu al-Haqq dan al-Khalq. Dari sudut al-Haqq trilogi ini berupa : 1. Dhat ilahi, satu-satunya yang Haqq dan Wujud, 2. *Irādat/Qaul/ilmu/fā'il/al-Qalam*/akal pertama/*Nun*, dan 3. *Murād/maqūl/ma'lūm/munfa'al/al-Lawh al-Mahduz, al-Nafs al-Kulliyah/Kaf al-Kawniyah*. Trilogi dari al-Haqq ini memiliki dimensi yang beragam dalam ungkapannya.¹⁸⁸ Sedangkan dari sudut sesuatu ialah sesuatu itu sendiri, *sima'* atau pendengaran, dan yang terakhir penerimaan atau ketundukan. Hubungan dua sudut ini dapat kita pahami dari seketsa berikut :



¹⁸⁸Su'ād al-Hakim. *al-Mu'jam al-Sūfi.*, 248

Gambar4: dua sudut segiti tiga *al-tathlith* yang digabung menjadi segi empat atau al-tarbi'. Pertama dari sudut *al-haqq*, dan kedua dari *al-khalq*.

Dengan demikian Ibnu 'Arabi menekan bahwa penciptaan segala eksistensi berdasar pada trilogi ini. Namun hal ini menimbulkan pertanyaan baru yang pelik. Apakah paham ini serupa dengan trinitas dalam konsep agama Kristen? Ibnu 'Arabi membantah sendiri terhadap segala kemungkinan trilogi dipahami sebagai trinitas. Untuk itu dia menolak terhadap konsep trinitas seperti yang dikecam dalam firman Allah surah al-Maidah : 73.¹⁸⁹

لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ..

Dalam al-Qur'an kata al-Tathlith memang dipakai untuk menunjukkan sebuah bilangan. Tetapi Islam mengajarkan paham tauhid yang menyatakan bahwa Allah itu Ahad, tunggal atau esa. Sedangkan

¹⁸⁹Sesungguhnya kafirlah orang-orang yang mengatakan: "Bahwasanya Allah salah seorang dari yang tiga", padahal sekali-kali tidak ada Tuhan selain dari Tuhan Yang Esa. Jika mereka tidak berhenti dari apa yang mereka katakan itu, pasti orang-orang yang kafir diantara mereka akan ditimpa siksaan yang pedih. al-Qur'an dan Terjemahannya, Departemen Agama RI (Penerbit J-ART, 2005)

Allah itu tidak terbilang wujudnya. Maka Ibnu 'Arabi menulis untuk menjelaskan hal ini :

ما كفر القائل بالثلاثة وإنما كفر بقوله ان الله ثالث ثلاثة فلو قال ثالث اثنين لاصاب الحق... ما ظنك باثنين محمد صلى الله عليه وسلم وابي بكر الله ثالثها يريد ان الله عز وجل حافظهما في الغار في زمان هجرة الدار.

“Tidaklah kafir orang yang mengatakan tiga. Tetapi yang kafir ialah jika mengatakan bahwa sesungguhnya Allah itu adalah yang tiganya tiga. Jika seseorang mengatakan tiganya dua (maksudnya adalah yang ketiga dari dua orang atau sesuatu, tetapi dalam pengertian tidak termasuk diantara keduanya, penulis) maka dia telah benar tentang al-Haqq. Bagaimana pandanganmu tentang dua orang, nabi Muhammad saw dan Abu Bakar ra ketika Allah adalah ketiganya dua orang tersebut. Allah berada diantara keduanya dengan maksud menjaga keduanya saat Hijrah.”¹⁹⁰

Dengan demikian, Ibnu 'Arabi telah berupaya menjaga paham monoteisme radikal dengan membersihkan segala macam atribut yang tidak rasional bagi Tuhan. Sehingga wujud yang sebenarnya hanyalah satu. Segala realitas eksistensi muncul dari '*Kun*', dan hakikat '*Kun*' pun muncul

¹⁹⁰ *al-Futūhāt*, vol. 4, 170

dari yang satu itu. Lalu bagaimana selanjutnya eksistensi ini berwujud dalam realitas. Ibnu 'Arabi mempunyai banyak ekspresi dalam memberi penjelasan hal ini secara mendalam. Dia mengungkapkan bahwa setelah '*Kun*' segala eksistensi itu merealita melalui tahapan-tahapan emanasi.

2. Trilogi '*Kun*' dan Teori Big Bang

Prinsip trilogi yang dikemukakan Ibnu 'Arabi telah menolak adanya pemahaman bahwa trilogi itu sendiri merupakan realitas esensi. Sebab jika trilogi di atas dipahami secara benar maka yang muncul ialah realitas bahwa semua eksistensi dimulai dari satu titik, seperti tergambar dari sudut segi tiga bagian atas. Titik sudut yang paling atas kemudian mengembang dan menghasilkan titik pada sudut-sudut lainnya. Sehingga menjadi susunan trilogi sebagai sebuah prinsip penciptaan dan bukan sebagai realitas wujud yang sejati.

Dalam *Shajarat al-Kawn*, Ibnu 'Arabi menyebut titik ini dengan istilah

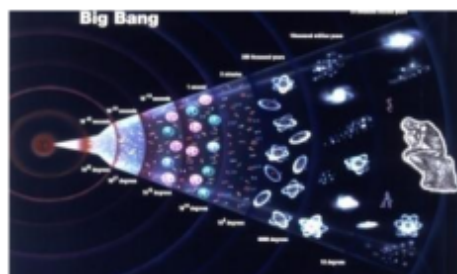
‘*Habbah*’.¹⁹¹ ‘*Habbah*’ bermakna biji. Ibnu ‘Arabi menggunakan istilah biji sebagai simbol bagi permulaan alam semesta karena satu biji yang kecil dapat tumbuh menjadi sebatang pohon yang besar dengan aneka dahan dan bunganya. Seperti itu juga dengan alam semesta yang banyak ini berawal dan muncul dari satu biji atau satu titik. Sehingga mata rantai eksistensi alam semesta ini ibarat sebatang pohon besar yang disebutnya dengan *Shajarat al-Kawn* (pohon eksistensi) yang tumbuh dari satu biji. Dan biji tersebut tidak lain adalah kata perintah ilahiyah berupa ‘*Kun*.’

Apa yang dikemukakan oleh Ibnu ‘Arabi ini tentang sebuah titik yang mengembang seperti bentuk segi tiga di atas sangat mirip dengan penemuan ilmiah modern tentang proses penciptaan alam semesta. Penemuan ilmiah tersebut mengungkap sebuah fakta bahwa alam semesta beserta seluruh dimensi ruang dan waktunya berawal dari sebuah titik kecil berupa massa atau bisa dianggap semacam satu atom yang maha padat

¹⁹¹ Ibnu ‘Arabi. *Kitab Shajarat al-Kawn dalam..* 128

dengan ukuran maha kecil. Karena mengalami reaksi radioaktif maka titik itu akhirnya menghasilkan ledakan yang maha dahsyat dan terjadi dalam sekejap sekitar 15 milyar tahun yang lalu. Ledakan itu menghasilkan alam semesta dan sekaligus mengawali adanya ruang dan waktu. Peristiwa itu dikenal dengan ledakan maha dahsyat atau dentuman besar (big bang). Penemuan ini selanjutnya dikenal dengan teori big bang.

Teori itu juga mengungkapkan fakta yang sama. Alam semesta berawal dari satu titik. Radiasi yang sangat panas pada titik itu menyebabkan terjadinya ledakan dahsyat yang menghasilkan alam semesta. Akibatnya, alam semesta mengembang dan terus mengembang sampai sekarang. Fakta ini terungkap dari pengamatan Hubble sendiri, seorang astronom Amerika, yang menyatakan bahwa galaksi bergerak semakin menjauh. Fakta ini seperti yang dapat diilustrasikan teori ini dalam gambar berikut :



Gambar 5 : proses penciptaan dalam teori big bang.

Ibnu 'Arabi bukanlah seorang ilmuan yang hendak menjelaskan fakta-fakta ilmiah. Posisinya tetaplah seorang sufi yang mendaki bukit spiritual menuju kehadiran ilahi. Tetapi penjelasan Ibnu 'Arabi yang secara rinci di atas menggambarkan tentang pengalaman spritualnya yang telah mencapai puncak bukit. Ketika telah mencapainya maka pandangan semakin luas dan jauh. Berbagai fakta pun terungkap dan dijelaskannya secara rinci. Meski Ibnu 'Arabi tidak menjelaskan dengan terminologi kosmologi seperti halnya penjelasan ilmuan modern namun fakta ini menjelaskan bahwa pengalaman spiritual atau metode sufistik dapat menembus realitas alam semesta dengan seluruh dimensinya. Dan sampai sejauh ini, Ibnu 'Arabi merupakan satu-satunya sufi yang dapat menjelaskan secara rinci fakta meski sebenarnya al-Qur'an menyinggung jauh sebelumnya.

Seperti halnya ledakan dahsyat, Ibnu 'Arabi menjelaskan lebih lanjut bahwa Kun merupakan

titik firman Allah yang mengawali eksistensi. Ketika Tuhan mengawali penciptaan, *Kun* pecah menjadi dua substansi seperti kromosom X dan kromosom Y, yang dari perkawinan keduanya melahirkan alam semesta.¹⁹² Tetapi esensi *Kun* sendiri adalah sebuah 'kalimat' atau firman Allah yang menjadi pengantara alam semesta yang kemunculannya menjadi penyebab bagi segala eksistensi. Dalam filsafat Philo al-Iskandari, dijelaskan bahwa alam muncul dari *logos* Tuhan dan *logos* adalah kemunculan yang pertama dari manifestasi Tuhan sebagaimana yang tertulis dalam Injil Yohanes.¹⁹³ Dalam bahasa Yunani, *logos* bermakna sabda atau firman.¹⁹⁴

3. Emanasi Eksistensi

Dalam *Shajarat al-Kawn* Ibnu 'Arabi memberikan ilustrasi bahwa kosmos ialah ibarat sebatang pohon eksistensi (*Shajarat al-Kawn*).

¹⁹² Ibid., 128

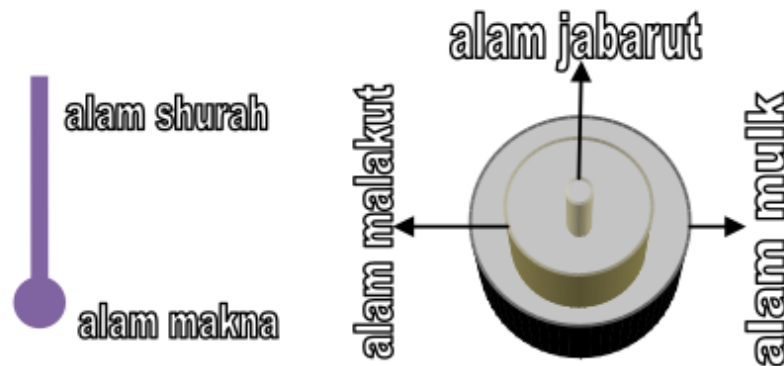
¹⁹³ Khan Sahib Khaja Khan. *Cakrawala Tasawuf*., 45

¹⁹⁴ Muhammad al-Fayyadl. *Teologi Negatif Ibnu 'Arabi, Sebuah Kritik atas Metafisika KeTuhanan*. (Skripsi—UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2009), 64

Seperti sebatang pohon, eksistensi kosmos ini tumbuh dari satu benih '*Kum*'. Batangnya menjulang tinggi. Batang bawah yang paling dekat dengan benih disebutnya dengan '*alam al-maknā*' (alam ide) dan batang yang paling tinggi disebutnya dengan '*alam al-ṣurah*' (alam bentuk). Kulit batang atau garis luarnya disebut dengan '*alam al-mulk*'. Bagian batang yang paling dalam disebut dengan alam al-malakut. Dan air di dalam batang yang menjadi sumber kehidupan dan pertumbuhan batang disebutnya dengan '*Alam al-Jabarut*'.¹⁹⁵

Ilustrasi tersebut merupakan simbolisasi Ibnu 'Arabi untuk mengungkapkan adanya mata rantai dan hubungan antara semua eksistensi dalam alam semesta. Hubungan ini menjelaskan bahwa alam ini tidak berdiri sendiri, tapi bergantung pada wujud yang lain. Simbol pohon eksistensi ini dapat diilustrasikan kembali seperti dalam gambar berikut :

¹⁹⁵ Ibnu 'Arabi. *Kitab Shajarat al-Kawn dalam..*,133



Gambar 6 : Benih dan pohon eksistensi

‘Alam al-Makna merupakan yang paling bawah dalam simbol batang. Alam ini adalah alam ide sebagai kebalikan dari *‘alam al-ṣūrah* yang ada sesudahnya. *Ṣūrah* bermakna bentuk atau materi. Dalam al-Qur’ān kata ini banyak diulang dengan arti bentuk penciptaan seperti dalam surah al-Infīṭar: 8.¹⁹⁶

في أي صورة ما شاء ركبك

Alam shurah atau alam bentuk seperti batang yang paling tinggi yang kemunculannya tidak bisa dilepaskan dari batang yang paling bawah. Melalui simbol ini, Ibnu ‘Arabi sebenarnya ingin menyatakan bahwa materi berasal dari ide dan yang

¹⁹⁶Dalam bentuk apa saja yang Dia kehendaki, Dia menyusun tubuhmu. al-Qur’ān dan Terjemahannya, Departemen Agama RI (Penerbit J-ART, 2005)

paling nyata adalah ide itu. Hal ini mungkin yang melahirkan dugaan bahwa Ibnu 'Arabi terpengaruh dengan filsafat Plato tentang dunia ide. Sehingga ia dikenal dengan sebutan *Aflatun* atau *IbnuAflatun*.

Dalam simbol pohon, *Ṣūrah* juga dapat dilihat sebagai batang yang tampak keluar. Sedangkan batang yang paling bawah tidak tampak keluar karena tersembunyi dari persepsi indera. Ia hanya tampak dalam pikiran dengan indikasi batang yang keluar yang dapat dipersepsi dengan indera. Disini indera berperan mengantarkan pengetahuan pada konsepsi akal. Maka *'Ālam al-Ma'na* bisa dipandang sebagai alam metafisika. Sedangkan *'Ālam al-Ṣūrah* ialah alam fisika.

Dalam struktur pohon eksistensi Ibnu 'Arabi kembali memakai simbol kulit batang sebagai *'Ālam al-Mulk*. *'Mulk'* artinya ialah kerajaan sehingga *'Ālam al-Mulk* ialah alam kerajaan. Seperti kulit batang yang tampak keluar dalam persepsi inderawi alam ini dapat diartikan sebagai

dunia materi, jasmani, atau makrokosmos.¹⁹⁷ Dunia materi ini adalah seperti kerajaan dan Dia adalah rajanya seperti dalam surah Ali Imran : 26.¹⁹⁸ Kerajaan ini merupakan wilayah manifestasi dari nama-nama ilahi. Dalam al-Qur'ān *al-Mulk* mengandung arti kerajaan dimana Tuhan menumpahkan kekuasaanya atau tempat memanifestasikan asma-asmanya seperti dalam surah al-Mulk : 1.¹⁹⁹

تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير

Alam ini juga bisa disebut dengan *A'yān al-Khārijī* (entitas yang keluar) karena ia tampak keluar seperti batang pohon. Dengan pengertian ini '*Alam al-Mulk* tidak hanya meliputi alam jasmani tetapi juga alam ruh. Dalam al-Qur'ān memang

¹⁹⁷ Amatullah Amstrong. *Khazanah Istilah Sufi*, *Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, terj. M.S. NAsrullah dan Ahmad Baiquni (Bandung : Penerbit Mizan, 1998), cet ke-II, 25 dan 192

¹⁹⁸ Katakanlah: "Wahai Tuhan Yang mempunyai kerajaan, Engkau berikan kerajaan kepada orang yang Engkau kehendaki dan Engkau cabut kerajaan dari orang yang Engkau kehendaki. Engkau muliakan orang yang Engkau kehendaki dan Engkau hinakan orang yang Engkau kehendaki. Di tangan Engkaulah segala kebajikan. al-Qur'ān dan Terjemahannya, Departemen Agama RI (Penerbit J-ART, 2005)

¹⁹⁹ Maha Suci Allah Yang di tangan-Nyalah segala kerajaan, dan Dia Maha Kuasa atas segala sesuatu. *al-Qur'ān dan Terjemahannya*, Departemen Agama RI (Penerbit J-ART, 2005)

disebutkan bahwa kerajaannya meliputi langit dan bumi seperti dalam surah al-Nur : 42.²⁰⁰

وَلِلّٰهِ مَلَكُوتُ السَّمٰوٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَإِلَى اللّٰهِ الْمَصِيرُ

Bumi seperti materi dan langit seperti ruh. Dalam perspektif Ibnu 'Arabi, *A'yan al-Khariji* ini meliputi alam ruh, jiwa, mithal, dan materi.

Selanjutnya bagian 'dalam' dari batang ialah '*Alam al-Malakut*. Dalam al-Qur'an kata malakut kebanyakan diartikan sebagai kekuasaan seperti dalam surah Yasin : 82.²⁰¹

فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

Ibnu 'Arabi menggambarkan alam ini seperti bagian dalam dari batang pohon. Bagian dalam itu tidak tampak keluar karena masih merupakan entitas-entitas permanen (*A'yān Thābitah*). Disini kekuasaan-Nya masih dalam keadaan permanen karena masih belum dimanifestasikan kedalam kerajaannya. Dengan demikian dapat disimpulkan

²⁰⁰ Dan kepunyaan Allah-lah kerajaan langit dan bumi dan kepada Allah-lah kembali (semua makhluk). *al-Qur'an dan Terjemahannya, Departemen Agama RI* (Penerbit J-ART, 2005)

²⁰¹ Maka Maha Suci (Allah) yang di tangan-Nya kekuasaan atas segala sesuatu dan kepada-Nyalah kamu dikembalikan. *al-Qur'an dan Terjemahannya, Departemen Agama RI* (Penerbit J-ART, 2005)

bahwa yang dimaksud Ibnu 'Arabi dengan alam ini ialah *A'yan al-Thabitah*. Disebut pula dengan *'Ālam al-Khayāl* (imajinasi : benda dalam angan).²⁰²Sebab entitas-entitas ini masih permanen dalam pengetahuan-Nya.

Alam malakut juga bisa dipahami sebagai alam malaikat dan *Sidrat al-Muntahā* (pohon bidara di batas terjauh). Batas ini merupakan batas ketinggian puncak bagi malaikat sehingga disebut *'Ālam al-Malakūt*. Tempat ini merupakan batas yang paling tinggi bagi mereka. Dalam cerita isra' dan mi'raj, malaikat jibril hanya bisa menemani nabi Muhammad saw sampai di alam ini dan selanjutnya tidak bisa menemani lagi perjalanan mi'raj nabi pada tangga berikutnya. Di tempat inilah nabi saw dapat melihat malaikat Jibril dalam bentuknya yang asli seperti yang disebutkan dalam surah al-Najm : 13-14.²⁰³

ولقد رآه نزلة أخرى عند سدرة المنتهى

²⁰² Amatullah Amstrong. *Khazanah Istilah Sufi.*, 83 dan 276 . ; Pius A. Partanto dan M. Dahlan al-Barry. *Kamus Ilmiah Populer*. Surabaya : Arkola, tt, 42.

²⁰³ Dan sesungguhnya Muhammad telah melihat Jibril itu (dalam rupanya yang asli) pada waktu yang lain. (yaitu) di Sidratil Muntaha.

Menurut Ibrahim Hilal bahwa pengambilan “*al-Mithāq*” dari Tuhan kepada manusia terjadi di ‘*Ālam al-Malakūt*’ ini.²⁰⁴ Dan tempat ini merupakan batas bagi semua yang naik. Oleh karenanya ia disebut juga dengan *al-Barzakh al-A’lā* (batas yang paling tinggi).²⁰⁵

Alam ini juga disebut dengan *Ta’ayyūn Thānī* (epipani yang kedua), *al-Nafs al-Rahmān* (nafs yang maha pengasih), dan *al-‘Amā’* (awan). Alam ini merupakan penampakan-Nya yang kedua. Disebut *al-Nafs al-Rahmān* karena Yang Maha Pengasih ini sebagai perbendaharaan yang tersembunyi cinta untuk dikenal sehingga Dia menampakkan diri. Penampakan ini merupakan tahapan penampakannya yang kedua. penampakan ini

²⁰⁴ Ibrahim Hilal. *Tasawuf antara Agama dan Filsafat.*, 145 ; Allah mengambil perjanjian ini seperti disebutkan dalam surah al-a’raf : 172 yang berbunyi, “Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): "Bukankah Aku ini Tuhanmu?" Mereka menjawab: "Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi." (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: "Sesungguhnya kami (bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan)". *al-Qur’ān dan Terjemahannya, Departemen Agama RI* (Penerbit J-ART, 2005)

²⁰⁵ Amatullah Amstrong. *Khazanah Istilah Sufi.*, 276

digambarkan seperti awan yang muncul dari dupa, atau huruf-huruf dalam ucapan. Ibnu 'Arabi menggambarkan bahwa dari epipani yang kedua ini semua makhluk dapat keluar dan bereksistensi. Mereka diibaratkan seperti huruf-huruf yang keluar dari nafas (jiwa) orang yang berbicara. Huruf-huruf itu keluar dari nafas sebagaimana makhluk yang keluar dari *al-Nafas al-Rahmān*.²⁰⁶ Dan *al-Nafas al-Rahmān* adalah epipani yang kedua atau '*Ālam al-Malakūt*' ini.

Ibnu 'Arabi lalu menyimbolkan '*Ālam Jabarut*' seperti energi yang diserap pohon untuk pertumbuhannya. Alam ini merupakan alam Tuhan yang maha kuasa atau alam sumber. Tempat ini merupakan rahasia kata '*Kun*' seperti yang disebut sendiri oleh Ibnu 'Arabi.²⁰⁷ Yang dimaksud alam ini ialah *al-Haqiqah al-Muhammadiyah* (hakikat muhammad) yang berhubungan dengan sifat-sifat. Di dalam alam ini terdapat kolam dan wadah non manifestasi yang darinya memancar

²⁰⁶ *al-Futūḥāt*. Vol 3., 465. Su'ad al-Hakim. *al-Mu'jam al-Shūfi*., 821

²⁰⁷ Ibnu 'Arabi. *Kitab Shajarat al-Kawn dalam*., 133

eksistensi. Kolam ini adalah 'Nur Muhammadiyah' (cahaya Muhammad) yang karenanya seluruh makhluk diciptakan.²⁰⁸ Di balik alam ini adalah '*Alam al-Izzah*', yaitu alam kemuliaan serba meliputi dan merupakan penampakan Tuhan yang pertama sehingga ia disebut juga dengan *al-Ta'ayyun al-Awwal*.²⁰⁹

Dengan demikian kosmos dan segala hal yang meliputi dapat disusun secara sederhana sesuai dengan tahapan-tahapan dari yang paling tinggi sebagaimana berikut :

- a. Nur Muhammad, sebagai pancaran pertama dari wujud Tuhan.
- b. *al-'A'yan al-thābitah*, yang merupakan entitas-entitas permanen yang darinya segala eksistensi muncul.
- c. '*Ālam al-Arwah*, yaitu alam ruh.
- d. '*Ālam al-Nufūs*, yaitu alam jiwa
- e. '*Ālam al-Mithāl*, yaitu bentuk-bentuk jasad tanpa materi.

²⁰⁸ Amatullah Amstrong. *Khazanah Istilah Sufi*, 24

²⁰⁹ Ibid. 24 dan 127

- f. *'Ālam al-hissi*, *'Ālam al-Ajsām*, *'Ālam al-Shahādah*, yaitu alam jasmani atau materi.

Alam semesta ini tersusun dalam enam kali tahapan emanasi. Dari tahapan pertama sampai tahapan kelima disebut dengan *martabat al-ghaib* atau *'ālam al-ghaib* karena sifatnya yang tidak nampak, berupa alam metafisika. Sedangkan yang terakhir dapat disebut dengan *martabat al-hissi* atau *'ālam al-shahādah*, karena telah tampak dalam persepsi inderawi, berupa alam fisika. Enam tahapan ini yang mendasari sistem penciptaan alam semesta dengan emanasi dalam perspektif sufistik Ibnu 'Arabi.

Dalam al-Qur'ān proses penciptaan alam disebutkan secara berulang-berulang dalam berbagai konteks penekanan. Yaitu seperti dalam surah al-'A'rāf : 54 :

إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يغشي الليل والنهار يطلبه حثيثا والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ألا له الخلق تبارك الله أحسن الخالقين.

“Sesungguhnya Tuhan kamu ialah Allah yang telah menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, lalu Dia bersemayam di atas 'Arsy. Dia menutupkan

malam kepada siang yang mengikutinya dengan cepat, dan (diciptakan-Nya pula) matahari, bulan dan bintang-bintang (masing-masing) tunduk kepada perintah-Nya. Ingatlah, menciptakan dan memerintah hanyalah hak Allah. Maha Suci Allah, Tuhan semesta alam.”²¹⁰

Yūnus : 3,

إن ربكم الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يدبر الأمر ما من شفيع إلا من بعد إذنه ذالكم الله ربكم فاعبدوه أفلا تذكرون

“Sesungguhnya Tuhan kamu ialah Allah Yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, kemudian Dia bersemayam di atas 'Arsy untuk mengatur segala urusan. Tiada seorangpun yang akan memberi syafa'at kecuali sesudah ada izin-Nya. (Dzat) yang demikian itulah Allah, Tuhan kamu, maka sembahlah Dia. Maka apakah kamu tidak mengambil pelajaran?”²¹¹

Hūd : 7,

وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ليبلوكم أيكم أحسن عملا إنكم مبعوثون من بعد الموت ليقولن الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين

²¹⁰al-Qur'ān dan Terjemahannya, Departemen Agama RI (Penerbit J-ART, 2005), 7 : 54

²¹¹Ibid., 10 : 3

“Dialah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa: Kemudian Dia bersemayam di atas ‘arsy Dia mengetahui apa yang masuk ke dalam bumi dan apa yang keluar daripadanya dan apa yang turun dari langit dan apa yang naik kepada-Nya. Dan Dia bersama kamu di mana saja kamu berada. Dan Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan.”²¹²

Dalam al-Hadīd :4 :

هو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش
يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما
يعرج فيها وهو معكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير

“Dialah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa: Kemudian Dia bersemayam di atas ‘arsy Dia mengetahui apa yang masuk ke dalam bumi dan apa yang keluar daripadanya dan apa yang turun dari langit dan apa yang naik kepada-Nya. Dan Dia bersama kamu di mana saja kamu berada. Dan Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan.”²¹³

al-Furqān : 59,

الذي خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على
العرش الرحمن فاسئل به خبيراً

“Yang menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada antara keduanya dalam enam masa, kemudian

²¹² Ibid., 11 : 7

²¹³ Ibid., 57 : 4

dia bersemayam di atas Arsy, (Dialah) Yang Maha Pemurah, maka tanyakanlah (tentang Allah) kepada yang lebih mengetahui (Muhammad) tentang Dia.”²¹⁴

al-Sajadah : 4,

الله الذي خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ثم استوى على العرش ما لكم من دونه من ولي ولا شفيع أفلاتتذكرون

“Allah lah yang menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada di antara keduanya dalam enam masa, kemudian Dia bersemayam di atas 'Arsy. Tidak ada bagi kamu selain dari padaNya seorang penolongpun dan tidak (pula) seorang pemberi syafa'at. Maka apakah kamu tidak memperhatikan?”.²¹⁵

dan Qaf : 38,

ولقد خلقنا السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام وما مسنا من لغوب

“Dan sesungguhnya telah Kami ciptakan langit dan bumi dan apa yang ada antara keduanya dalam enam masa, dan Kami sedikitpun tidak ditimpa keletihan.”²¹⁶

Pembahasan yang menyinggung masalah tahapan penciptaan disebutkan sebanyak tujuh kali

²¹⁴ Ibid., 25 : 59

²¹⁵ Ibid., 32 : 4

²¹⁶ Ibid., 50 : 38

seperti dalam ayat-ayat tersebut. Semua itu menjelaskan bahwa penciptaan alam semesta yang meliputi langit dan bumi diproses dalam enam tahapan. Tetapi Ibnu 'Arabi sama sekali tidak menyinggung adanya hubungan antara penjelasan yang diisharatkan dalam al-Qur'an dengan tahapan-tahapan seperti yang telah dijelaskannya sendiri. Ibnu 'Arabi hanya tertarik menjelaskan tahapan-tahapan itu dalam terminologi filsafat yang kemudian terbentuk dalam sistem emanasi.

Dalam sistem emanasinya, *Nur Muhammad* disebutkan sebagai yang pertama kali menitis dari wujud Tuhan. Banyak terminologi dipakai Ibnu 'Arabi untuk mengungkapkan realitas apa yang disebut *Nur Muhammadiyah* ini. Ia disebut dengan *al-Qalam al-A'la*, *al-'Aql al-Awwal*, *Ta'ayyun Awwal*, *al-Ilm*, dan *'Alam al-Jabarut* yang semua penjelasannya telah disebutkan sebelumnya. Namun pada intinya realitas ini merupakan penampakan yang pertama, *al-Ta'ayyun Awwal* sebagai yang pertama kali menitis dari-Nya.

Ibnu 'Arabi menyebut penampakan yang pertama ini dengan istilah *al-Faidh al-'Aqdas* (emanasi yang paling suci). Ibnu 'Arabi mendasarkan pemahaman ini dengan sebuah hadits Nabi saw yang menyebutkan bahwa yang pertama kali memancar dari wujud Tuhan adalah 'cahaya Muhammadiyah'. Dalam hal ini dia menulis :

اخبر صلى الله عليه وسلم ان اول ما خلق الله عز وجل درة بيضاء الحديث فتلك الدرة هي العقل الذي اخبر به صلى الله عليه وسلم اول ما خلق الله العقل الحديث وذلك العقل هو نور رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي اخبر عنه فيما رواه جابر رضي الله عنه قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اول شيء خلق الله تعالى فقال : هو نور نبيك يا جابر.

“Nabi saw telah mengabarkan bahwa sesungguhnya hal pertama kali yang diciptakan Allah ialah *al-Durrah al-Baiḍa*’ (semacam mutiara atau intan putih). Yang dimaksud al-durrah itu ialah akal. Hal ini juga telah dikabarkan oleh nabi saw bahwa pertama kali ciptaan yang diciptakan oleh Allah ialah *al-'Aql al-Hadīth* (akal yang baru) dan akal ini adalah cahaya Rasulullah saw seperti yang telah diterangkan dalam hadits riwayat Jabir ra. Jabir berkata : aku telah bertanya pada Rasulullah saw tentang sesuatu yang pertama kali diciptakan oleh

Allah swt. Nabi saw. menjawab : adalah cahaya nabimu wahai Jabir...”²¹⁷

Selanjutnya Ibnu ‘Arabi lalu menjelaskan *al-Faid al-‘Aqdas* sebagai tahapan ‘*tajalli*’ (penampakan) Tuhan yang pertama. Keadaan ini merupakan *tajalli al-Dhat al-Ahadiyah* terhadap dirinya sendiri dalam bentuk-bentuk segala hal yang mungkin yang wujudnya (yang mungkin) terbentuk di dalam *al-Faid al-‘Aqdas* ini dengan kuat.²¹⁸ Tahapan ini menurut Ibnu ‘Arabi ialah *tanazzul* (tahapan menurun) bagi al-Haqq dari Dhat pada *asma’* (nama-nama).²¹⁹ Dhat Tuhan yang maha Esa pada hakikatnya tidak dikenal. Dia sebagai ‘Dhat’ itu transenden dalam artian tak akan mampu dijangkau oleh apa pun, siapapun dan bagaimanapun seperti yang dinyatakan dalam surah al-Ikhlās.²²⁰ Satu-satunya cara untuk menyatakannya dalam

²¹⁷ Su’ad al-Hakim. *al-Mu’jam al-Shūfi*, 817

²¹⁸ Ibid., 889

²¹⁹ Ibid., 1055

²²⁰ Katakanlah: "Dia-lah Allah, Yang Maha Esa. Allah adalah Tuhan yang bergantung kepada-Nya segala sesuatu. Dia tiada beranak dan tidak pula diperanakkan, dan tidak ada seorangpun yang setara dengan Dia.

pengenalan adalah dengan menyebutnya HUWA (Dia). Dalam tahapan ini, Dhat yang transenden itu menyatakan dirinya dalam bentuk *asma'*, yaitu sebagai Allah yang tiada realitas apapun selain Dia (surah al-Hashr : 23²²¹). Oleh karena itu, tahapan ini juga disebut dengan *al-Ahadiyah*, yaitu yang mengandung ke-Esa-an.

Emanasi berikutnya disebut dengan *A'yan al-Thābitah*. Tahapan ini merupakan penampakan yang kedua (*ta'ayyun thānī*) dari *tajalli* Dhat yang disebutnya dengan *al-Faiḍ al-Muqaddas* (emanasi yang suci). Kondisi ini menggambarkan *tajalli al-wahīd* dari '*alam al-ma'qul* (alam idea atau alam pengetahuan) kepada '*alam al-mahsus* (alam potensi materi) yang berupa *A'yan Thābitah* (entitas-entitas permanen). Entitas-entitas ini memancar dari *al-Faiḍ al-'aḥdas* yang juga berupa tahapan *al-Aḥadiyah*. Sehingga tahapan *al-Faiḍ al-Muqaddas* ini disebut juga dengan tahapan *al-Wahdah*.

²²¹Dialah Allah Yang tiada Tuhan selain Dia, Raja, Yang Maha Suci, Yang Maha Sejahtera, Yang Mengaruniakan Keamanan, Yang Maha Memelihara, Yang Maha Perkasa, Yang Maha Kuasa, Yang Memiliki segala Keagungan, Maha Suci Allah dari apa yang mereka persekutukan.

Jika diilustrasikan dalam simbol maka tahapan ini seperti ‘materi ide (*‘ain*) dalam pengetahuan atau dalam ide itu sendiri yang dalam perspektif penulis bisa disebut dengan ‘*ainal-ilm*’ atau *al-ma’lum* (sesuatu yang diketahui) dalam bahasa Ibnu ‘Arabi. Atau kadang ini seperti huruf yang masih berada dalam ucapan atau pengetahuan dan masih belum dinyatakan dalam tulisan. Ketika sudah dinyatakan dalam tulisan maka ia telah nampak menjadi eksistensi. Sehingga dapat dipahami bahwa *al-Faiḍ al-Aqdas* memancarkan entitas (*ain* : *al-Faiḍ al-Muqaddas*) dan *al-Faiḍ al-Muqaddas* sendiri memancarkan eksistensi. Keterangan ini seperti yang ditulis oleh Ibnu ‘Arabi sebagai berikut :

فسبحان من عين العين بالفيض الأقدس وكون الأكوان بالفيض
المقدس..

‘Maha suci dhat yang meng-entitas-kan entitas melalui *al-Faiḍ al-Aqdas* dan meng-eksistensi-kan eksistensi melalui *al-faiḍ al-muqaddas*.’²²²

²²²Su’ad al-Hakim. *al-Mu’jam al-Ṣufi...*, 891

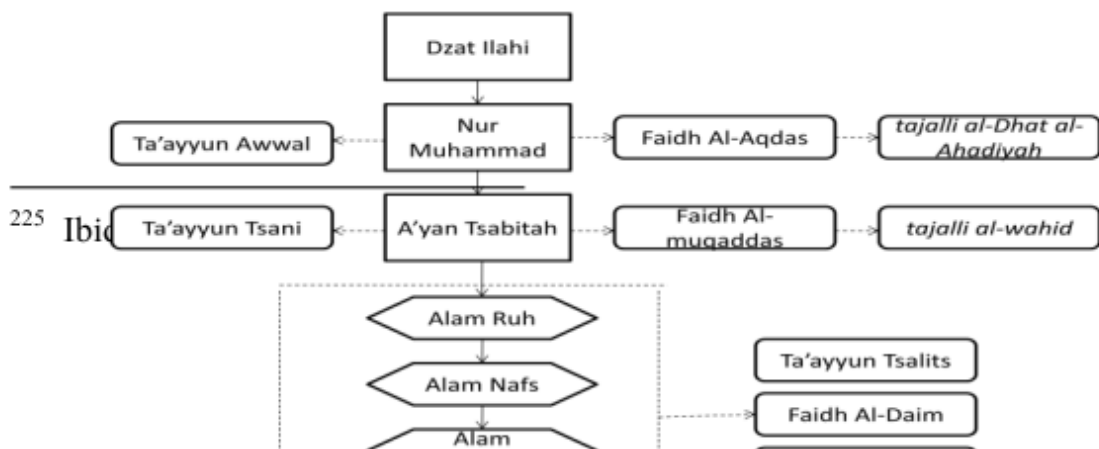
al-Faid al-Muqaddas disebut juga dengan *al-Munāzalah al-Ashliyah*. Sebab penampakan ini memancar dari '*alam al-ma'qul*' yang berupa potensi esensi (al-Quwwah : kekuatan atau *fā'il*) kepada '*alam al-mahsus*' yang berupa potensi aktivitas (*al-fi'il : munfa'al*). Tahapan ini menurun dari atas dan merupakan asal bagi segala eksistensi sehingga ia disebut dengan *al-Munāzalah al-Ashliyah*.²²³ Karena ia adalah asal segala eksistensi maka ia masih '*thubūt*' atau pamanen. Segala eksistensi yang masih dalam realitas ini masih permanen sehingga ia disebut dengan *A'yan Thābitah*. al-Qu'an seperti ingin mengilustrasikan hal ini pula dengan memberikan simbolisasi bahwa kalimat yang baik ialah ibarat pohon yang menjulang tinggi ke langit tapi *ashal*-nya (akarnya) masih *thābit* atau *thubūt*. Hal ini seperti yang tergambar dalam surah Ibrahim : 24.²²⁴

²²³ Ibid., 1055

²²⁴ Tidakkah kamu perhatikan bagaimana Allah telah membuat perumpamaan kalimat yang baik seperti pohon yang baik, akarnya teguh (*thabit*) dan cabangnya (menjulang) ke langit.

Emanasi berikutnya disebut dengan *Ta'ayyun Thālith* (penampakan ketiga) yang disebut dengan *al-A'yan al-Khārijyah*. Kondisi ini menyebabkan entitas yang permanen keluar menyatakan diri dalam bentuk eksistensi. Jadi segala wujud eksistensi dinyatakan sebagai entitas yang sudah keluar menampakkan diri sehingga disebut dengan *A'yan Khārijyah*. Tahapan ini meliputi empat tahapan proses penciptaan berikutnya, yaitu alam ruh, alam jiwa, alam mithāl, dan alam materi. Dalam semua tahapan ini proses penciptaan yang baru terjadi secara terus menerus sehingga semua tahapan ini disebut dengan *al-Faid al-Dā'im* (pancaran yang terus menerus).²²⁵ Dalam artian Tuhan selalu memancarkan penciptaan baru dan menampakkan dirinya secara terus-menerus dalam segala eksistensi.

Untuk memperjelas ilustrasi ini dapat dilihat dalam skema gambar berikut ini :



Gambar 7 : ilustrasi emanasi Ibnu 'Arabi

Seperti yang terlihat dalam ilustrasi, wujud Dhāt al-Haqq berada dalam posisi yang transenden. Artinya sama sekali tak bisa dijangkau oleh keadaan apapun. Keadaannya disebut dengan *la ta'ayyun*, yaitu tidak nyata atau tersembunyi. Satu-satunya cara untuk menggambarkan keberadaannya ialah dengan menyebutnya *Huwa* (Dia). Dia ini ingin dikenal. Oleh karena itu, Dia menampakkan diri-Nya kedalam wujud alam semesta dengan tahapan-tahapan wujud.

Tahapan penampakan ini secara umum disebut dengan *ta'ayyun* (nyata), *al-faiḍ* (emanasi atau pancaran), *tanazzul*, atau *tajalli*. Ada *ta'ayyunawwal* disebut dengan *al-Faiḍ al-Aqdas* atau *al-Tajalli al-al-Aqdas*, berupa *Nur Muhammad*.

Ada *Ta'ayyun Thāni* disebut dengan *al-Faiḍ al-Muqaddas* atau *al-Tajalli al-Muqaddas*, berupa *A'yan Thābitah*. Dan *Ta'ayyun Thālis* disebut dengan *al-Faiḍ al-Dā'im*, atau *al-Tajalli al-Dā'im*, berupa *A'yan al-Kharijiyah*.²²⁶ Semua terminologi ini memberikan pengertian masing-masing.

Ta'ayyun ialah menjadi ada atau menjadi entitas atau menyatakan kedirian atau entifikasi. Enam tahap penampakan itu bisa disebut dengan *Ta'ayyun*, yaitu *Ta'ayyun Awwal*, *Ta'ayyun Thāni*, sampai *Ta'ayyun Jasadi*.

al-Faiḍ biasa dipahami dengan makna pancaran dalam terminologi filsafat. Ibnu 'Arabi sepertinya juga tidak memberikan pengertian yang berbeda. Istilah penyingkapan ini untuk menggambarkan bahwa yang wujud itu memancarkan cahaya-cahaya seperti halnya matahari. Semua semua entitas yang memancar disebut dengan pancaran, seperti dalam semua tahapan tersebut.

²²⁶ Ibid., 262

Tanazzul ialah turunnya wujud kepada bentuk entitas atau pancaran. Ini merupakan turunnya yang mutlak dari kegaiban ke alam penampakan melalui berbagai tingkatan perwujudan.²²⁷ Tuhan menampakan dirinya dengan cara tahapan-tahapan menurun supaya yang turun itu dapat naik kembali melalui tangga-tangga tersebut. Hal ini sebagaimana yang akan dijelaskan dalam pembahasan berikutnya.

Tajalli memberi pengertian yang tidak jauh berbeda. Ia adalah penyingkapan Tuhan terhadap dirinya sendiri kepada makhluknya.²²⁸ Dalam al-Qur'an *tajalli* atau penyingkapan Tuhan terungkap dalam cerita nabi Musa as dimana Allah menampakkan dirinya pada gunung (surah al-A'raf :143).²²⁹ Semua tahapan itu merupakan tempat *tajalli* Tuhan yang disebut *tajalli al-awwal*, *thāni*, sampai *al-dā'im*.

²²⁷ Amatullah Amstrong. *Khazanah Istilah Sufi*, 285

²²⁸ Ibid., 280

²²⁹ Tatkala Tuhannya menampakkan diri kepada gunung itu, dijadikannya gunung itu hancur luluh dan Musa pun jatuh pingsan. Maka setelah Musa sadar kembali, dia berkata: "Maha Suci Engkau, aku bertaubat kepada Engkau dan aku orang yang pertama-tama beriman

Namun pada istilah ini, Ibnu 'Arabi seperti ingin memberikan makna penyingkapan atau penampakan dengan pengertian-pengertian yang lebih khusus, seperti yang disinggung oleh Su'ad al-Hakim. Dia menggunakan istilah *tajalli* dengan mengarah pada dua pengertian khusus. Pertama, *tajalli wujūdi*. Ibnu 'Arabi menjelaskan bahwa al-Haqq menampakkan dirinya (*tajalli*) pada segala sesuatu dalam penampakan bermacam-macam bentuk sesuai dengan keadaan dan bentuk alam tersebut.²³⁰ Dalam pengertian ini penampakan Tuhan adalah penampakan wujudnya. Kedua, ialah *tajalli syuhūdi* (penyaksian). Ibnu 'Arabi menjelaskan bahwa *tajalli* ini berupa penyingkapan cahaya-cahaya *ghaib* di dalam hati manusia.²³¹

Tajalli Tuhan, baik *wujūdi* maupun *shuhūdi* ini hadir dalam keadaan yang tidak pernah sama. Penampakan Tuhan secara wujud kepada alam menghasilkan ciptaan yang berbeda-beda dan tidak pernah sama. Seperti pada burung yang bermacam-

²³⁰ Ibnu 'Arabi. *Fuṣuṣ al-Hikam*, vol 1, 81

²³¹ *al-Futūḥāt*. Vol 2, 132

macam jenisnya. Satu jenisnya terdapat bermacam-macam lagi dan sampai satu jenis terbawah yang sama akan selalu berbeda dalam kepribadiannya. Begitu pula yang terjadi dalam penampakan *wujūdi* Tuhan pada manusia. Penampakkan Tuhan secara *shuhūdi* pun ke dalam hati manusia selalu berbeda tergantung keadaan dan kekuatan spritualnya. Oleh karena itu dapat dipahami bahwa jalan menuju Tuhan itu sangat banyak sebanyak jumlah ciptaannya.

Setiap saat Tuhan selalu menciptakan makhluk yang baru. Ciptaan ini mempunyai batasan ruang dan waktu yang telah ditentukan. Setiap kali ciptaan itu rusak maka digantinya dengan ciptaan yang lain. Proses penciptaan ini terjadi melalui perkawinan kosmik (nikah maknawi dalam bahasa Ibnu 'Arabi) seperti yang sudah dijelaskan dalam prinsip trilogi. Ilmu biologi menggambarkan hal ini seperti kromosom X dan kromosom Y. Segala sesuatu yang ada ini ditentukan berpasang-pasangan seperti kromosom tersebut. Ketika akan terjadi pernikahan maka selalu menghadirkan pihak ketiga

untuk melahirkan ciptaan baru dari pasangan tersebut.

Dalam hubungannya dengan ini, skema wujud diatas dapat disederhanakan ke dalam tiga struktur besar. Pertama ialah wujud Tuhan. Kedua ialah *al-Kawn* yang disebut dengan makhluk atau *al-Khalq*. Wujud Tuhan bersifat *qadim* sedangkan makhluknya ialah *hadith* karena merupakan ciptaan. Antara keduanya terdapat struktur yang ketiga, yaitu *Nur Muhammad* dan *A'yān Thābitah* yang menjadi substansi segala makhluk.

Ibnu 'Arabi menjelaskan struktur yang ketiga ini dalam posisi 'antara'. Antara *wujud* dan '*adam*' dan antara *qadim*, dan *hadith*. Ibnu 'Arabi merasionalisasikan hal ini dengan menghubungkannya dengan posisi di atas dan di bawahnya. Ia wujud jika dihubungkan dengan di atasnya karena sudah ada sejak azal sebagai *al-Ilm* dan *al-Ma'lum* dalam pengetahuan Tuhan, sedangkan pengetahuannya bersifat *qadim*. Ia pun bersifat *qadim* bersama *qadim*-nya Tuhan. Tetapi *qadim*-nya tidak sama dengan *qadim*-nya Tuhan

karena ia masih bergantung pada *wujud* Tuhan. Struktur ini masih berada di bawah Tuhan seperti yang dinyatakan dalam surah Yusuf : 21.²³²

والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون

Tetapi jika ia dihubungkan dengan struktur di bawahnya maka ia *adam* dan *hadith* karena belum menampakkan diri dalam eksistensi dan akan menjadi eksistensi.

Kausar Azhari Noer menambahkan bahwa posisi antara ini mempunyai sifat fasif dan aktif.²³³Fasif jika dihubungkan dengan posisi di atasnya, tetapi aktif jika dihubungkan dengan yang di bawahnya karena darinya eksistensi itu keluar secara terus menurut dalam bentuk ciptaan yang baru.

Dari skema emanasi Ibnu 'Arabi ini dapat disimpulkan bahwa penciptaan alam semesta ini berasal dari ada bukan dari tiada. Segala sesuatu

²³²Dan Allah berkuasa terhadap urusan-Nya, tetapi kebanyakan manusia tiada mengetahuinya. Maksudnya Tuhan menguasai perkara yang telah ditentukannya sendiri karena Tuhan berada di atas segala-galanya.

²³³Kausar Azhari Noer. *Ibnu 'Arabi Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*. (Jakarta : Paramadina, 1995, 120

berasal darinya dan akan kembali padanya. Dialah yang awal dan dialah yang akhir.²³⁴

4. Insan kamil dan Pengetahuan Diri Menuju Cahaya Ilahi

Ketika Tuhan sudah ber-*tajalli* dalam wujud alam semesta maka alam itu masih belum menampakkan kesejatian *asma-asma*-Nya secara sempurna. Ibnu 'Arabi menggambarkan *tajalli* Tuhan dalam wujud alam ini seperti cermin yang rata atau bayangan yang belum menampilkan gambarnya. Dalam hal ini Ibnu 'Arabi menulis :

لما شاء الحق سبحانه وتعالى من حيث اسمائه الحسنی التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها وإن شئت قلت عينه في كون جامع يحصر الأمر كله لكونه متصفا بالوجود ويظهر به سره إليه فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته نفسه في امر آخر يكون له كالمرأة فإنه يظهر له نفسه في صورة يعطيها المحل المنظور من غير وجود هذا المحل ولا تجليه له وقد كان الحق سبحانه اوجد العالم كله وجود شبح مسوى لا روح فيه فكان كمرأة غير مجلوة...فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم فكان آدم عين جلاء تلك المرأة وروح تلك الصورة

“Ketika *al-Haqq* ingin melihat entitas-entitas-Nya-atau jika kamu menyukai bisa mengatakan

²³⁴Dialah Yang Awal dan Yang Akhir Yang Zhahir dan Yang Bathin; dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu.

entitasnya saja-dari segi asma-asmanya yang tak terhitung, maka dia menciptakan alam seperti wujud bayangan rata yang tak ada ruh di dalamnya. Maka wujud alam itu seperti cermin yang belum tampak. Dia ingin menyelesaikan urusannya dengan menampilkan gambar cermin itu. Sehingga Adam-lah sebagai entitas Tuhan yang dapat memperjelas gambar dalam cermin tersebut.”²³⁵

Yang dimaksud Adam dalam penjelasan Ibnu ‘Arabi itu ialah jenis ciptaan berupa manusia. *Tajalli* Tuhan menjadi sempurna dengan penciptaan manusia. Wujud manusia adalah seperti gambar yang sudah tampak dalam cermin. Alam seperti wujud bayangan atau cermin yang rata, sedangkan manusia adalah gambarnya. Dalam diri manusialah asma-asma Tuhan dapat dilihat dengan jelas. Tanpa manusia maka *tajalli* Tuhan dalam asma-asma-Nya tak dapat dilihat secara sempurna. Sehingga keberadaan manusia dalam pandangan Ibnu ‘Arabi adalah seperti ruh alam (*ruh al-alam*). Jika manusia disirnakkan maka alam seperti jasad tanpa ruh. Dan

²³⁵ Ibnu ‘Arabi. *Fuṣuṣ al-Hikam*., vol 1, 48-49

ketika alam ini dihancurkan maka gambar cermin pun menghilang atau musnah.²³⁶

Oleh karena itu, pada diri manusialah asma-asma Tuhan dapat dilihat dengan jelas. Sifat-sifat Tuhan ditampakkan dalam wujud manusia. Sehingga manusia disebut sebagai '*khalifah*' atau mandataris Tuhan di muka bumi. Eksistensi manusia adalah seperti eksistensi Tuhan. Wujud manusia ialah seperti wujud Tuhan pula karena Tuhan adalah ensensi manusia tapi manusia bukanlah esensi Tuhan.

Sebagai '*khalifah*' Tuhan yang menampilkan sifat-sifatnya maka wujud penciptaan manusia diciptakan dalam bentuk yang paling sempurna. Hal ini seperti yang tercantum dalam surah al-Thin : 4.²³⁷ Kesempurnaan bentuknya diperoleh karena ia diciptakan pada tahapan yang paling rendah. Dia diciptakan setelah alam materi. Namun proses penciptaannya telah melewati semua tahapan-tahapan *tanazzul* seperti yang dikemukakan Ibnu

²³⁶ *al-Futūḥāt*. Vol 2, 468

²³⁷ Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya

‘Arabi. Karena semua tahapan telah dilewati maka semua unsur alam ini berada dalam wujud manusia. Sehingga manusia berada dalam bentuk ciptaan yang paling sempurna dibandingkan dengan ciptaan yang lainnya. Dalam hal ini sebuah teori gradasi menyebutkan bahwa semua tingkatan merupakan bentuk dari tingkatan yang lebih tinggi, dan yang terendah adalah bentuk dari seluruh tingkatan hingga tingkat yang paling tinggi.²³⁸

Jika bentuk manusia diamati secara mendalam maka yang terlihat adalah wujud semua tingkatan itu berada secara nyata dalam bentuk manusia. Dimulai dari yang paling tinggi hingga pada wujud yang paling rendah sebagaimana yang telah dijelaskan dalam teori gradasi. Dalam sebuah hadits disebutkan bahwa Allah menciptakan Adam atas ‘*shūratahī*’, yaitu atas bentuknya. Kata ganti ‘nya’ masih mengandung penafsiran. Dalam *Shajarat al-Kawn* Ibnu ‘Arabi menafsirkannya dengan menghasilkan sebuah kesimpulan yang secara umum sama dan sejalan dengan teori gradasi.

²³⁸ Khan Sahib Khaja Khan. *Cakrawala Tasawuf.*, 67

Kesimpulan ini dapat dilihat secara jelas pada keterangan Ibnu 'Arabi dalam *Shajarat al-Kawn*. Kata *shūratihī* ditafsirkan lagi sebagai *shūratu ismihi*, yaitu bentuk namanya.²³⁹ Kata ganti 'nya' ini kembali pada wujud dalam tingkatan yang tertinggi, yaitu Nur Muhammad yang karenanya alam semesta diciptakan. Menurut Ibnu 'Arabi, jika dilihat dari bentuk jasadnya maka manusia memang diciptakan mirip berdasarkan namanya. Sedangkan namanya adalah Muhammad. Maka seperti bentuk nama itu, kepala Adam menyerupai *mim*-nya yang melingkar dalam bentuk *mim* yang pertama. Tangannya ketika dilepas ke samping menyerupai huruf *ha'* pada namanya. Tubuhnya atau perutnya menyerupai huruf *mim* yang kedua. Dan kakinya ketika dibuka menyerupai huruf *dal* seperti yang terdapat pada nama Muhammad.²⁴⁰

Ibnu 'Arabi lebih lanjut membagi tubuh manusia kedalam dua bagian seperti halnya alam semesta, yaitu *'alam al-mulk* dan *'alam al-malakut*.

²³⁹ Ibnu 'Arabi. *Kitab Shajarat al-Kawn dalam..* 146

²⁴⁰ Ibid..146

Lapisan alam yang paling rendah berupa alam mulk sama seperti jasadnya, sedangkan alam yang paling tinggi berupa alam malakut adalah sama seperti unsure ruhaninya.²⁴¹ Jadi tubuh manusia terbagi dalam dua bagian utama seperti halnya alam semesta. Barangkali dari hal inilah manusia disebut sebagai *'alam al-shaghīr* (alam kecil atau mikrokosmos). Sedangkan alam semesta disebut dengan *'alam al-kabīr* (alam besar atau makrokosmos). Atau bisa dengan sebutan sebaliknya, alam adalah manusia besar, sedangkan manusia adalah manusia kecil. Dengan demikian dapat dipahami bahwa manusia merupakan gambar yang lengkap dari alam semesta.

Manusia sebagai mikrokosmos dalam rupa *'alam al-mulk* (alam materi mempunyai keserupaan dengan semua materi makrokosmos. Ibnu 'Arabi memberikan ilustrasi hubungan analogis antara kedua alam ini.²⁴² Gunung-gunung yang menguatkan bumi serupa dengan tulang-tulang yang menguatkan

²⁴¹ Ibid., 147

²⁴² Ibid.,

tubuhnya. Sementara air-air yang mengalir di bumi, baik asin, tawar, dan yang lainnya serupa seperti bermacam cairan yang ada dalam tubuhnya : yang tawar seperti air liurnya, yang asin seperti air matanya, dan yang pahit seperti air telinganya. Dalam *Tadbīrat al-Ilāhiyah*, seperti dikutip Masataka Takeshita, Ibnu 'Arabi menjelaskan lebih lanjut : semua yang tumbuh di alam berupa pohon dan rumput-rumput serupa dengan rambut, bulu, dan kukunya. Bagian-bagian tanah yang tandus dan gersang berupa padang pasir serupa dengan bagian tubuh yang tak ditumbuhi apa pun (yaitu penis). Danau dan sungai-sungai yang bercabang-cabang serupa batang nadi yang memancarkan darah dan urat darahnya. Semua unsur alam yang terdiri dari api, tanah, air, dan udara juga ada dalam diri manusia.²⁴³

Dalam hubungannya dengan ruang angkasa mikro dan makrokosmos Ibnu 'Arabi juga memberikan hubungan analogis. Matahari yang

²⁴³ Masataka Takeshita. *Insan Kamil Pandangan Ibnu 'Arabi*, terj. Harir Muzakki. (Surabaya : Risalah Gusti, 2005), 118-120

menyinari bumi ialah seperti ruh yang menyinari jasad. Ketika matahari dan ruh tenggelam maka bumi dan jasad ini gelap dan mati. Rembulan yang menerangi bumi dengan cahaya serupa dengan akal manusia yang kadang bertambah dan kadang berkurang. Awalnya seperti berbentuk sabit seperti halnya akal anak kecil. Lalu mencapai kesempurnaan dari masa muda sampai umur 40 tahun, dan setelah itu cahayanya mulai berkurang. Lima planet serupa dengan inderanya, pendengaran, penglihatan, pencium, peraba, dan perasa.²⁴⁴

Manusia sebagai mikrokosmos dalam rupa alam malakut juga mempunyai keserupaan dengan materi makrokosmos. Dalam hal ini misalnya Ibnu 'Arabi menganalogikan *al-kursi* sebagai wadah kerahasiaan dan cahayanya serupa dengan dada manusia sebagai tempat menghasilkan dan menyimpan pengetahuan. Dada seperti halaman yang mempunyai dua pintu, yaitu hati dan nafsu. Semua kebaikan yang muncul dari pintu hati dan keburukan yang muncul dari pintu nafsu keluar

²⁴⁴ Ibnu 'Arabi. *Kitab Shajarat al-Kawn dalam..*, 148

dari halaman dada dan menampakkan diri melalui anggota-anggota tubuh lainnya.²⁴⁵

Arasy sebagai tempat Tuhan bersemayam serupa dengan hati. Menurut Ibnu 'Arabi, Arsy sebenarnya dimaksudkan bukan sebagai tempat Dhat Tuhan, namun hanya sebagai tempat hati dan tangan menghadap serupa dengan hati tempat kita menolehkan seluruh anggota tubuh. Sebab hati adalah sumber penyaksian (mushahahadah), penampakan (tajalli), munajat, dan sumber segala cahaya. Hati juga ibarat surga tempat munculnya kebaikan, sedangkan nafsu adalah tempat munculnya keburukan dan syetan.²⁴⁶

al-Lawh dan al-Qalam sebagai naskah buku eksistensi serupa dengan lisan dan dada manusia. Lisan serupa dengan al-Qalam sebagai sarana mengungkapkan rahasia-rahasia dalam hati, seperti halnya al-Qalam mengungkapkan rahasia-rahasia keTuhanan. Dada serupa dengan al-Lawh sebagai

²⁴⁵ Ibid.,

²⁴⁶ Ibid. 149

tempat menyimpan dan menulis ungkapan-ungkapan tersebut.

Para malaikat seperti panca indera manusia. Panca indera sebagai utusan hati yang melaksanakan perintahnya serupa dengan para malaikatnya dalam menjalankan perintahnya.

Dalam diri manusia juga diciptakan tanda-tanda yang menunjukkan adanya eksistensi keTuhanan dan yang mengarahkannya menuju Tuhan. Ibnu 'Arabi menyebutnya dengan *al-Haikal al-Insani*, yaitu berupa ruh.²⁴⁷ Ruh merupakan tanda-tanda keTuhanan dalam diri manusia. Keberadaannya tidak tampak dan wujudnya tidak mengambil tempat. Segala sesuatu yang ada dalam jasad tak akan bergerak tanpa adanya ruh dan keinginannya tak bisa terlacak dengan indera. Karakteristik ruh ini menunjukkan adanya Dhat pengatur di dalam alam semesta, seperti halnya keberadaannya dalam diri manusia.

Tanda-tanda adanya kerasulan juga ditunjukkan dalam diri manusia. Dalam al-Qur'ān

²⁴⁷ Ibid. 150

surah al-Hajj : 75 digambarkan bahwa ada dua macam rasul yang dipilih Tuhan yaitu rasul dari kalangan malaikat dan dari manusia.²⁴⁸ Dari kalangan malaikat yang dipilih Tuhan untuk menjadi rasul ialah jibril yang menyampaikan wahyu kepada nabi Muhammad saw sebagai rasul yang diutus dari kalangan manusia. Ibnu 'Arabi menyebut rasul malaikat sebagai rasul *Bāthin* dan manusia sebagai rasul *Zāhir*. Dua macam rasul ini juga yang ditunjukkan dalam diri manusia. Rasul *Bāthin* ialah Keinginnya sendiri, sedangkan yang *Zāhir* ialah Lisannya. Ketika menginginkan sesuatu maka ruh ditunjukkan dengan keinginannya yang dapat disampaikan dengan lisan.

Segala bentuk dan rupa makhluk hidup juga tergambar dalam diri manusia. Ibnu 'Arabi membedakan makhluk kedalam tiga macam jenis menurut bentuknya. Pertama ialah jenis pepohonan yang menjulang ke atas serupa dengan manusia yang sedang berdiri ketika shalat. Kedua, hewan

²⁴⁸ Allah memilih utusan-utusan-(Nya) dari malaikat dan dari manusia; **sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Melihat**

yang tak bisa sujud dan berdiri serupa dengan keadaan manusia yang sedang rukuk. Dan yang terakhir, ialah jenis binatang melata serupa dengan keadaan manusia yang sedang sujud.²⁴⁹

Dalam kitab *Tadbīrat al-Ilāhiyah*-seperti dikutip oleh Masataka Takeshita-Ibnu 'Arabi mengilustrasikan semua unsur yang ada dalam diri manusia seperti struktur Negara kota. Sang raja ialah ruh yang menguasai kota dan sebagai wakil Tuhan di muka 'bumi tubuh' dan sebagai imam mubin yang terletak di hati. Akal sebagai perdana menteri. Jiwa sebagai istri raja. Sedangkan hawa nafsu sebagai panglima yang kuat namun jahat dan mempunyai menteri-meterinya sendiri berupa *shahwat*. Suatu ketika sang panglima melihat istri raja yang cantik. Ia lalu tertarik padanya dan mencoba merayu. Istri raja tidak mau, namun seiring godaan dan rayuan sang panglima maka istri raja akhirnya luluh. Meski sang raja belum tahu apa yang sebenarnya terjadi, namun perdana menteri yang bijak mencoba menghentikan rencana

²⁴⁹ Ibnu 'Arabi. *Kitab Shajarat al-Kawn dalam..*157

panglima. Dan suatu ketika sang raja memanggil istrinya, namun panggilan itu tidak dipenuhinya. Raja bertanya pada perdana menteri. Ia lalu menjelaskan pada raja tentang apa yang sebenarnya terjadi. Sehingga pecahlah peperangan terbesar dalam diri manusia sendiri. Hal ini seperti yang digambarkan nabi saw tentang adanya perang besar setelah perang nyata di bukit Uhud. Perang itu tidak lain berupa melawan hawa nafsunya sendiri.²⁵⁰

Inilah beberapa hal yang dapat mengilustrasikan manusia sebagai ciptaan yang paling sempurna. Kesempurnaan inilah yang menyebabkan manusia diangkat sebagai khalifah Tuhan di muka bumi untuk memakmurkan bumi, baik bumi besar maupun bumi kecil berupa dirinya sendiri. Wujud kesempurnaan yang serba mencakup ini disebut Ibnu 'Arabi dengan *al-Kawn al-Jami'* (eksistensi yang serba meliputi). *al-Kawn al-Jami'* merupakan Istilah yang digunakan Ibnu 'Arabi

²⁵⁰ Masataka Takeshita. *Insan Kamil Pandangan Ibnu 'Arabi*, 121-122

untuk menyebut manusia sebagai *insan al-kāmil* (manusia yang sempurna).

Dalam pandangan Ibnu 'Arabi, Insan kamil merupakan kenyataan yang tidak bisa dilepaskan dari ajaran *Nur Muhammad*. Seperti yang sudah terlihat dalam teori emanasi, *Nur Muhammad* merupakan yang pertama kali memancar atau menitis sebagai nur ilahi yang karenanya segala eksistensi ini diciptakan. Oleh karenanya, *Nur Muhammad* ini ada sebelum adanya segala ciptaan. Ia merupakan ruh ilahi yang ditiupkan kepada Adam dan mencapai puncaknya pada nabi Muhammad saw. Sehingga Nabi saw disebut sebagai wujud insan kamil yang paling sempurna.²⁵¹

Jika manusia ingin mencapai derajat insan kamil maka dia harus mencontoh nabi Muhammad saw dengan mengikuti ajaran-ajarannya. Karena wujud insan kamil ini adalah *tajalli* Tuhan yang dapat dilihat secara sempurna.

5. Emanasi dan *Wahdat al-Wujūd*

²⁵¹ Asmaran. *Pengantar Studi Tasawuf*. 347

Baik manusia sebagai mikrokosmos dan alam sebagai makrokosmos merupakan tempat *tajalli* Tuhan. Kesimpulan yang bisa diambil ialah keduanya tidak mempunyai wujud karena wujudnya hanyalah sebagai bayangan penampakan Tuhan. Namun, Ibnu 'Arabi masih memakai istilah wujud ini untuk menyatakan wujud sesuatu selain Tuhan. Dalam hal ini, dia menjawab bahwa wujud itu hanyalah merupakan pinjaman dari wujud Tuhan yang sebenarnya. Dalam artian alam ini hanyalah bayangan Tuhan. Wujud yang sebenarnya adalah wujud Tuhan. Ketika wujudnya pergi maka bayangan pun akan menghilang. Sehingga wujud alam bersifat *mumkin al-wujūd* karena masih bergantung pada wujud lainnya.

Jika hal ini diilustrasikan dalam bentuk angka 1000 misalnya, maka dapat dipahami bahwa realitas ini sesungguhnya hanyalah satu dan selain yang satu itu hanyalah keadaan kosong. Ketika yang satu dihilangkan maka yang lain tak akan ada artinya.

Oleh karena wujud hanyalah satu maka segala yang tampak ini juga merupakan wujudnya. Inilah *wahdat al-wujūd*. Tak ada perbedaan antara wujud al-Ḥaqq dan wujud al-Khalq. Wujud al-Ḥaqq adalah wujud al-Khalq dan begitupun sebaliknya. Realitas ini terjadi dalam seluruh entitas alam semesta termasuk manusia. Wujud al-Khalq dikatakan sebagai wujud Tuhan karena dalam al-Khalq terdapat dua sisi, yaitu al-Ḥaqq dan al-Khalq. Begitu pun dalam realitas keTuhanan, ada dua sisi pula, al-Ḥaqq dan al-Khalq. Dalam hal ini Tuhan menyatakan sendiri sebagai yang tampak dan yang batin, yang awal dan yang terakhir, yang satu dan yang banyak. Kesatuan hal-hal yang kontradiktif ini ada dalam segala sesuatu karena pada hakikatnya wujud itu hanyalah satu.

Lalu kenapa kita melihatnya berbeda? Ibnu 'Arabi menjawab karena kita tidak mampu melihatnya sebagai realitas yang satu. Kita hanya mampu melihat dua wujud sebagai al-Ḥaqq di satu

sisi dan al-Khalq disisi yang lain. Padahal realitasnya tetap satu.²⁵²

Dalam kitab *Shajarat al-Kawn*, Ibnu 'Arabi mengilustrasikan hal ini. Bahwa kenyataan manusia melihat segala eksistensi ini dengan dua realitas. Hal ini terjadi karena eksistensi manusia muncul dari kata perintah '*Kun*' yang darinya keluar segala eksistensi yang serba dua. '*Kun*' merupakan realitas yang selalu memunculkan dua substansi.²⁵³ Kenyataan ini yang melingkari kemampuan manusia untuk melihat segala sesuatu dengan dua realitas. Sehingga tak bisa melihat wujud ini sebagai wujud yang satu. Padahal yang banyak ini muncul dari yang satu itu.

C. Emanasi : Tangga Tasawuf Ibnu 'Arabi menuju *Wahdat al-Wujūd*

Tahapan emanasi Tuhan yang berujung pada penciptaan manusia mempunyai signifikansi aksiologis. Dalam *Shajarat al-Kawn* Ibnu 'Arabi menggambarkan hal ini dengan simbol Adam ketika

²⁵² K. Permadi. *Pengantar Ilmu Tasawuf*. (Jakarta : PT Rineka Cipta, 2004) cet ke 2, 100

²⁵³ Ibnu 'Arabi. *Kitab Shajarat al-Kawn dalam*. 128-130

melihat dua substansi yang memancar dari '*Kun*'. Dua substansi itu ialah *Kaf* dan *Nun*. Menurut Adam melihat *Kaf* sebagai *Kaf al-Kanziyah* dan melihat *Nun* sebagai *Nun al-Anāniyah*. Penglihatan Adam pada realitas *Kun* dalam dua bentuk substansi itu sudah merupakan kepercayaan yang benar. Ibnu 'Arabi mengujarkan penjelasannya dengan sebuah kalimat, "*saḥḥa al-hija*", yang artinya Adam sudah mengeja dan menafsirkannya dengan benar terhadap realitas *Kun*. Sebagai wujud apresiasi, Adam mendapatkan *Kaf al-Takrim* (kemuliaan) yang disertai *Kaf al-Kuntiyah* (kesatuan dengan Tuhan) dan *Nūn al-Nūriyah* yang disertai dengan *al-Ni'mah*.²⁵⁴

Dalam Ilustrasi tersebut, Ibnu 'Arabi seperti menyatakan bahwa semua eksistensi ini diciptakan hanya sebagai manifestasi Tuhan yang ingin memperkenalkan dirinya. *Nūn al-Anāniyah* sebagai wujud ke-Aku-an Tuhan dan *Kaf al-Kanziyah* ialah perbendaharaan yang tersimpan. Tuhan dalam ke-Aku-annya merupakan harta tersembunyi yang cinta dikenal. Karena cinta dikenal itu, Tuhan menciptakan

²⁵⁴ Ibnu 'Arabi. *Kitab Shajarat al-Kawn dalam..*, 129-130

segala eksistensi. Hubungan mendasar penciptaan ini menjadi sistem yang mendasari pemikiran tasawuf dan para sufi dalam berbagai kegiatan dan tujuan-tujuan spritualnya, termasuk Ibnu 'Arabi.

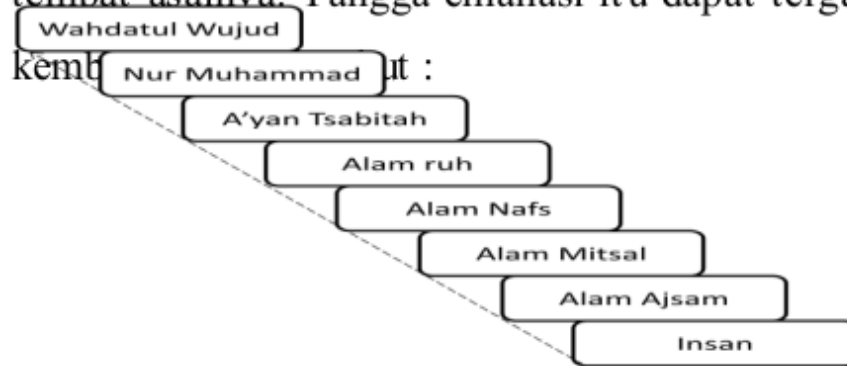
Pendasaran ini dimulai dari penafsiran sufistik terhadap hadith Qudsi yang menyatakan, *“Aku adalah perbendaharaan tersembunyi yang tidak dikenal.Sedangkan Aku cinta dikenal.Maka kuciptakan makhluk untuk memperkenalkan diri pada mereka, maka mereka lalu mengenalku melalui diriku.”* Meski sebagian kalangan menganggap kualitas hadith ini lemah namun sebagian yang lain menyatakannya kuat. Sebab al-Qur'an surah al-Dhāriyat : 56,²⁵⁵ memberikan pernyataan aksiologis yang menurut mereka sama dengan pandangan kaum sufi terhadap hadith qudsi. Pengertian dasar dari kalimat *“liya'budūn”* dalam ayat itu ialah *“supaya mereka menyembahku”*.Namun Ibnu Abbas ra, seorang penafsir yang sangat terkenal dari kalangan sahabat menafsirkan kata *“liya'budūn”* dengan

²⁵⁵Dan aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdikan kepada-Ku

pengertian “*supaya mereka mengenalku.*” Ibnu ‘Arabi seperti halnya kaum sufi tampaknya sependapat dengan penafsiran yang terakhir ini. Oleh karenanya, tujuan penciptaan menurut Ibnu ‘Arabi ialah sebagai *tajalli* Tuhan, yaitu tempat menampakkan diri Tuhan dan memperkenalkan dirinya.

Tajalli Tuhan ini menurut Ibnu ‘Arabi mengalami proses *tanazzul*, berupa turunnya wujud yang mutlak dari keghaiban yang tak dikenal ke alam penampakan melalui tahapan-tahapan emanasi. Ada enam tahapan seperti yang terlihat dalam konsep emanasi Ibnu ‘Arabi. Dimulai dari emanasi pertama berupa ‘*Nur Muhammadiyah*’ sampai emanasi terakhir berupa penciptaan ‘ciptaan’ yang sempurna berupa wujud manusia yang mencapai puncaknya pada nabi Muhammad saw. Jika Tuhan telah turun menampakkan diri melalui enam tahapan itu maka manusia harus melewati tahapan-tahapan itu pula untuk dapat mengenal Tuhan. Inilah sebenarnya tujuan emanasi Tuhan dalam tasawuf eksistensi Ibnu ‘Arabi.

Tahapan emanasi itu serupa tangga –tangga yang telah disediakan agar makhluk menaikinya dan mengenalnya. Dan jika manusia telah mengenalnya maka wujud mereka bisa menyatu dengan-Nya dan dengan demikian telah kembali atau pulang pada tempat asalnya. Tangga emanasi itu dapat tergambar



Gambar 8 : Tangga emanasi, pendakian spritual menuju *wahdat al-wujūd*

Pada tangga emanasi itu *tajalli* Tuhan yang pertama turun dalam tahapan *Nur Muhammad* sampai ke bawah dan mencapai ujungnya pada manusia sebagai ciptaan yang paling sempurna yang mencapai puncaknya pada nabi Muhammad saw. Tuhan selalu hadir bersama ciptaannya (*wa huwa*

ma'akum ainama kuntum).²⁵⁶ Namun ciptaannya tidak selalu bersama-Nya. Kegiatan tasawuf merupakan upaya membawa kehadiran diri bersama Tuhan secara terus menerus. Ibnu 'Arabi dalam upaya kehadiran ini ingin memberitahukan jalannya, yaitu melewati tangga itu kembali. Jika manusia ingin kembali menyatukan wujudnya dengan Tuhan maka dia harus mengenal dan melewati jalan itu. Dan satu-satunya pintu untuk menaikinya ialah dengan melewati nabi Muhammad saw. Dengan mengikuti ajaran-ajarannya secara benar, maka manusia dapat menaiki tangga-tangga itu. Ketika sudah mencapai puncaknya, yaitu *Nur Muhammad*, maka manusia telah mencapai insan kamil dalam arti yang sebenarnya.

Dengan mengikuti ajaran nabi Muhammad saw. maka manusia mempunyai kunci dalam menaiki tangga itu. Semua ajaran itu terangkum dalam dua kalimat *shahādat*. Namun kunci ini bersifat epistemologis. Sebab pendakian yang benarnya telah disediakan dalam diri manusia itu sendiri. Setiap

²⁵⁶ Surah al-Hadid : 4

manusia telah disediakan jalan untuk mengenal Tuhan. Kunci dan caranya adalah nabi Muhammad saw dan ajaran-ajarannya. Namun jalan yang harus dilewati tidak lain adalah melalui diri sendiri. “*Barang siapa yang telah mengenal dirinya sendiri maka dia telah mengenal Tuhannya.*”

Manusia tidak perlu mencari Tuhan kemana-mana. Sebab dirinya adalah alam kecil (mikrokosmos) yang mencakup alam besar (makrokosmos). Segala tanda-tanda penampakan Tuhan yang ada di alam semesta telah ada di dalam dirinya sendiri (seperti dalam Qs. Hamim Sajadah : 53).²⁵⁷ Manusia hanya perlu mengenal dirinya untuk mengenal Tuhannya dan manusia hanya perlu menaiki dirinya sendiri untuk mencapai Tuhannya. Inilah jalan yang dibentangkan dalam tasawuf. Ibnu ‘Arabi memberi dua jalan untuk menaiki gunung kedirian dan upaya

²⁵⁷Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segala wilayah bumi dan pada diri mereka sendiri, hingga jelas bagi mereka bahwa al-Quran itu adalah benar. Tiadakah cukup bahwa sesungguhnya Tuhanmu menjadi saksi atas segala sesuatu?

mencapai kesatuan dengan Tuhan, yaitu *al-Fana'* dan *al-Baqa'*.²⁵⁸

al-Fana' dan *al-Baqa'* merupakan dua istilah yang telah menjadi tradisi dalam kegiatan spritual sufi. Secara mendasar *al-Fana'* dipahami sebagai kesirnaan diri dan *al-Baqa'* adalah kekekalan diri. Dalam kegiatan sufi, *Fana'* dan *Baqa'* terjadi dalam satu keadaan. Ketika seseorang telah *Fana'* maka saat itu pula dia mengalami *Baqa'*.

Ibnu 'Arabi memberi pengertian *Fana'* dan *Baqa'* dalam dua pengertian. Pertama, *Fana'* berarti sirnanya diri dari sifat-sifat tercela (*al-madhmūmah*) dan *baqa'* berarti kekalnya diri dalam sifat-sifat yang mulia (*al-mahmūdah*). Pengertian ini dipahami dalam tradisi sufi pada umumnya. Jika shahwat kediriannya terhadap hal-hal duniawi telah sirna maka seseorang telah *Baqa'* dalam mencapai niat yang ikhlas dalam ibadahnya. Begitu pula ketika sifat-sifat tercelanya telah sirna seperti sifat dengki, marah, sombong, dan

²⁵⁸ Asmaran. *Pengantar Studi Tasawuf*. (Jakarta : PT Raja Grafindo Persada, 1996), 347-348

yang lainnya maka ia telah baqa' dalam sifat kejujuran, kerendahan hati, dan lain-lain.²⁵⁹

Pengertian yang kedua lebih bersifat *maqam*, posisi spritual tertentu yang telah dicapai oleh sufi. Kesimpulan ini dapat dilihat dari tulisan Ibnu 'Arabi sebagai berikut :

البقاء رؤية العبد قيام الله على كل شيء من عين الفرق

“al-Baqa' ialah kondisi dimana seorang hamba dapat melihat Allah atas segala sesuatu dari berbagai entitas perbedaan.”²⁶⁰

والموصوف بالفناء لا يكون إلا في حال البقاء والموصوف بالبقاء لا يكون إلا في حال الفناء ففي نسبة البقاء شهود حق وفي نسبة الفناء شهود خلق

“Seorang yang mendapat fana' tidak akan ada kecuali dalam keadaan baqa', dan yang bersifat baqa' tak akan memperolehnya kecuali dalam kondisi fana'. Dalam hubungan al-baqa' terdapat penyaksian terhadap al-Haqq dan dalam hubungan al-fana' terdapat penyaksian terhadap al-Khalq.”²⁶¹

Seorang yang telah mendapatkan *maqam Fana'* maka telah merasakan dirinya sirna dari wujud al-Khalq dan *Baqa'* dalam penyaksian kehadiran Tuhan. Pengertian yang pertama merupakan upaya

²⁵⁹ Su'ad al-Hakim. *al-Mu'jam al-Ṣūfī*. 202

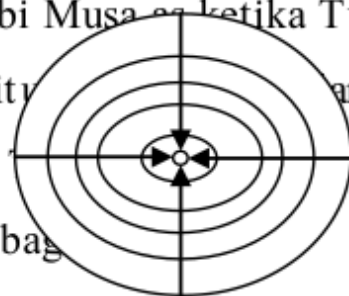
²⁶⁰ *al-Futūḥāt*. vol 2., 133

²⁶¹ *al-Futūḥāt*. vol 2., 515

pembersihan jiwa untuk mencapai *maqam-maqam* ilahi. Dan salah satunya ialah *al-Fana'* dan *al-Baqa'* dalam kondisi *maqam* itu seseorang telah merasakan sirna dari wujud makhluk dan merasakan *Baqa'* dengan kehadiran Tuhan dalam penyaksiannya.

Untuk memperoleh penyaksian Tuhan maka seorang tak perlu kemana-mana. Ia cukup dengan meyelami samudra kedirian berupa tangga-tangga emanasi Tuhan dalam dirinya sendiri dengan cara *al-Fana'* dan *al-Baqa'*. Maka seorang yang sedang mencari Tuhan ia harus menyelami dirinya sendiri sehingga Tuhan ber-*tajalli* dalam dirinya. Ketika Tuhan sudah ber-*tajalli* dalam diri seseorang maka gunung kedirian dalam dirinya akan sirna dan hancur berkeping-keping seperti halnya gunung yang hancur dalam cerita nabi Musa ²⁶² ketika Tuhan ber-*tajalli*.

Dalam kondisi itu seseorang akan sirna dan kekal dalam diri. Kondisi ini dapat digambarkan sebagai



Gambar 9 : penyelaman spiritual melalui tangga-tangga dalam diri.

²⁶² Amatullah Amstrong. Khazanah Istilah Sufi., 280

Penyelaman dalam diri dilakukan melalui tangga-tangga emanasi dalam dirinya sendiri. Penyelaman diri itu seperti halnya mikraj kaum sufi dari bumi ke langit diri. Sebab manusia sebagai mikrokosmos terdiri dari dua susunan, bumi dan langit. Bumi berupa jasmaninya dan langit berupa ruh sampai kedalaman jiwanya. Maka menyelami diri seperti halnya mikraj ke langit hingga mencapai titik itu. Dan ketika telah sampai ke titiknya maka ia telah sampai pada *tajalli* Tuhan dalam dirinya. Ia telah merasakan dirinya berada dalam wujud kesatuan dengan wujud Tuhan karena dalam penyaksiannya yang ada hanyalah wujud Tuhan. Inilah sebenarnya yang dapat dipahami dari konsep emanasi dalam tasawuf Ibnu 'Arabi. Dalam *Shajarat al-Kawn*, Ibnu 'Arabi tidak menuturkan banyak penjelasan tentang penyelaman diri. Namun dia menuturkan pengalaman pribadinya tentang mikraj spritualnya dalam kitab khusus yang berjudul *al-Mi'rāj*.

Ketika seorang telah mencapai titik itu, maka cahaya akan muncul dalam seluruh ruang diri dan merasakan diri lebur dalam cahaya itu. Cahaya Tuhan

beremanasi dalam diri hingga mencapai tahapan terbawah. Hal ini seperti yang dialami sendiri oleh Ibnu 'Arabi ketika telah mencapai *maqam* cahaya. Dirinya merasakan berada dalam keadaan dimana arah telah sirna dari pandangannya. Dan pengetahuan itu tersingkap seperti cahaya yang beremanasi dari wujud-Nya.

BAB V**PENUTUP****A. Kesimpulan**

1. Tasawuf eksistensi dapat dipahami dan disimpulkan sebagai suatu konsep yang dapat memberikan jalan spritual dengan pendakian-pendakian ekistensi menuju kesatuan wujud. Pengalaman spiritual Ibnu 'Arabi menemukan pemahaman bahwa eksistensi (*al-kawn*) yang diciptakan Tuhan adalah jalan tasawuf menuju kesatuan wujud. Untuk itu Ibnu Arabi memahami semua eksistensi ini terlebih dahulu, lalu berangkat menempuh perjalanan menuju Tuhan dengan melewati eksistensi itu dari yang paling bawah hingga paling atas sampai tiba di titik kesatuan dengan wujud Tuhan. Pendakian ini digambarkan dalam struktur ontologisnya berupa

wujud, a'yan thābitah (posisi tengah), dan *kawn* (eksistensi) itu sendiri.

2. Ibnu Arabi menjelaskan bahwa eksistensi (*al-kawn*) itu muncul secara emanasi dari satu titik wujud yang berupa kata perintah *Kun*. *Kun* ini seperti benih yang memunculkan sebatang pohon besar yang berupa eksistensi alam semesta. Kemunculan alam semesta dari *Kun* dijelaskan dalam konsep tiga tahapan emanasi ; dua tahapan ada dalam realitas *Kun* dan tahapan yang lain berupa eksistensi. Dua tahapan emanasi dalam realitas *Kun* itu ialah *al-Faid al-Aqdas* (emanasi paling suci) berupa *Nur Muhammad* dan *al-Faid al-Muqaddas* (emanasi yang suci) berupa *A'yan Thābitah*. Dari dua tahapan ini muncullah tahapan emanasi *al-Faid al-Dāim*, yaitu munculnya penciptaan alam semesta secara terus menerus, yaitu alam ruh, jiwa, mithal, materi. Bagi Ibnu Arabi, tahapan-tahapan ini adalah tangga-tangga tasawuf menuju kesatuan wujud.

B. Saran-saran

Memahami pemikiran Ibnu 'Arabi perlu ketelitian dan kejelian. Sebab beberapa diantara pemikirannya ada yang hampir mirip dengan pemikiran lain yang sebenarnya kontras dengan pemikiran Ibnu 'Arabi sendiri. Oleh karena itu, penulis memberikan saran-saran agar berhati-hati dalam memahami pemikiran Ibnu 'Arabi seperti berikut :

1. Al-Tathlith atau trilogi. Konsep tiga dasar dalam penciptaan ini hampir mirip dengan trinitas jika tidak dilihat secara mendalam. Namun Ibnu 'Arabi membantahnya sendiri.
2. Terjadinya emanasi ini dari Tuhan tidak memberikan pemahaman bahwa Tuhan itu melahirkan. Sebab walaupun Tuhan adalah kenyataan segala sesuatu dan muncul dari-Nya, namun segala sesuatu itu bukanlah Dia dalam kenyataannya.

DAFTAR PUSTAKA

- Atang Abdul Hakim dan Beni Ahmad Saebani. *Filsafat Umum, dari Metologi Sampai Teofilosofi*. (Bandung : Pustaka Setia, 2008)
- Amsal Bakhtiar. *Filsafat Ilmu*. (Jakarta : PT Raja Grafindo Persada, 2012), cet ke 11
- Amsal Bakhtiar. *Filsafat Agama*. (Jakarta : PT Raja Grafindo Persada, 2012). cet ke-3
- Al-Ghazālī. *Al-Munqidh min al-dalāl*. (kairo : Dar al-kutub al-hadithah, 1974)
- Al-Fakhuri. *Tarikhul Falsafatil Arabiyah*. (Beirut : Darul Ma'arif, 1957) jilid II
- Amin Syukur dan Masharuddin, *Intelektualisme Tasawuf* (Semarang : LEMBKOTA, 2002) Cet I
- A. Hidayat, *Pemikiran Islam tentang Teologi dan Filsafat* (Bandung : Pustaka Setia, 2006)
- Ahmad Isa. *Tokoh-tokoh Sufi, Tauladan dan Kehidupan yang Shaleh*. (Jakarta : PT Raja Grafindo Persada, 2000)
- Al-Ṭabari. *al-Mu'jam al-Kabīr, vol 7*. (Maktabah al-Ilm wa al-Hukm, 1983)
- Ali bin Muhammad Abu al-Ḥasan Nūr al-Dīn al-Mullā al-Harawī al-Qārī. *al-Mauḍū'āt al-Kubrā*. (Beirut : Dār al-Amānah, tth)
- Amatullah Amstrong. *Khazanah Istilah Sufi, Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, terj. M.S. NAsrullah dan Ahmad Baiquni (Bandung : Penerbit Mizan, 1998), cet ke-II

- A. Khudori Sholeh. *Wacana Baru Filsafat Islam*. (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2004), cet ke-1
- Tasmuji. *Sejarah Filsafat Aliran, Mengenal Aliran, Tokoh-Tokoh Filsafat Kuno Dan Abad Pertengahan*. (Surabaya : Alpha, 2005)
- Asmaran. *Pengantar Studi Tasawuf*. (Jakarta : PT Raja Grafindo Persada, 1996)
- Amatullah Amstrong. *Khazanah Istilah Sufi, Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, terj. M.S. Nasrullah dan Ahmad Baiquni (Bandung : Penerbit Mizan, 1998), cet ke-II
- Badri Yatim. *Sejarah Perdaban Islam. Dirasah Islamiyah II*. (Jakarta : Raja Grafindo Persada, 2000)
- Claude Addas. *Mencari Belerang Merah : Kisah Hidup Ibnu 'Arabi*, terj. Zaimul Am (Jakarta : Serambi, 2004)
- Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta : PT Bulan Bintang, 2010), cet ke-12
- Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya, Jilid I* (Jakarta : UI-Press, 2002)
- Harun Nasution. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya, Jilid II*. (Jakarta : UI-Pres, 2002)
- Harun Nasution. *Akal dan Wahyu dalam Islam*. (Jakarta : UI-Pres, 1986), 12
- Hasyimsah Nasution, *Filsafat Islam* (Jakarta : Gaya Media Pratama, 1999)
- Henry Corbin. *Imajinasi Kreatif Sufisme Ibnu 'Arabi*, terj. Moh. Khosim dan Suhadi (Yogyakarta : LKiS, 2002), cet ke I
- Ibnu 'Arabi, *Shajarat al-Kawn* (Riyad : al-'Abd Allah, 1985), cet ke-2

- Ibnu 'Arabi. *Kitab Shajarat al-Kawn, dalam al-Mukhtār Min Rasā'il Ibnu 'Arabi*. (Beirut : Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2005)
- Ibnu 'Arabi. *al-Futūhāt al-Makkiyah*, vol 4. (Kairo: Dār al-Kutub al-'Arabiyyah al-Kubrā, 1329/1911, dicetak ulang di Beirut: Dār al-Fikr, t.h.)
- Ibnu 'Arabi. *Kitab al-Mi'rāj*, edit. Su'ād al-Ḥakīm (Beirut : Dandarrah, 1988) cet ke 1
- Ibnu 'Arabi. *Rasā'il Ibnu 'Arabi, Syarh Muḥtada' al-Tūfān wa Rasā'il al-Ukhrō*. (Abu Zābi : al-Majama' al-Thaqāfi), 1998.
- Ibnu 'Arabi. *Fuṣuṣ al-Hikam*, ed. Abu al-Ala al-Afifi. Beirut : Dar al-Kitab al-Arabi, tt.
- Ibrahim Hilal. *Tasawuf antara Agama dan Filsafat, Sebuah Kritik Metodologis*. Terj, Ija Suntana dan E. Kusdian. (Bandung : Pustaka Pelajar, 2002), cet ke-1
- Ibrahim Madzkur. *Fi al-falsafah al-Islamiyah, Manhajun wa Tathabiquhu*, vol 1. (Mesir : Darul Ma'arif, 1976)
- Khan Sahib Khaja Khan. *Cakrawala Tasawuf*, terj. Achmad Nashir Budiman. (PT. Raja Grafindo Persada, 1993) cet ke II
- Kausar Azhari Noer. *Ibnu 'Arabi Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*. (Jakarta : Paramadina, 1995)
- K. Permadi. *Pengantar Ilmu Tasawuf*. (Jakarta : PT Rineka Cipta, 2004) cet ke 2
- Karen Armstrong, *Sejarah Tuhan, Kisah Pencarian Tuhan yang Dilakukan oleh Orang-orang Yahudi, Kristen, dan Islam selama 4000 Tahun* (Bandung : Penerbit Mizan, 2002), cet Ke-6
- Lelah Bakhtiar. *Perjalanan Menuju Tuhan, dari Maqam-Maqam hingga Karya Besar Dunia Sufi*, terj. Purwanto. (Bandung : Penerbit Nuansa, 2001)

- M. Solihin dan Solihon Anwar, *Ilmu Tasawuf* (Bandung : Pustaka Setia, 2011)
- Muhammad al-Fayyadl. *Teologi Negatif Ibnu 'Arabi, Sebuah Kritik atas Metafisika Ketuhanan*. (Skripsi—UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2009)
- M. Fudoli Zaini. *Sepintas Sastra Sufi Tokoh dan Pemikirannya*. (Surabaya : Risalah Gusti, 2000)
- Muhammad bin Khalīl bin Ibrahim al-Hanafi. *al-Lu'lu' al-Marsū' fī ma la Aṣla Lahu*. (Beirut : Dār al-Bishārah, 1415 H)
- Mulyadi Kartanegara. *Menyelami Lubuk Tasawuf*. (Penerbit Erlangga : 2006)
- Masataka Takeshita. *Insan Kamil Pandangan Ibnu 'Arabi*, terj. Harir Muzakki. (Surabaya : Risalah Gusti, 2005)
- Nurul Huda al-Kattani. *al-'Adab al-Ṣūfī fī al-Maghrib wa al-Andalus fī al-Ahd al-Muwahḥidin*. Beirut : Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2008
- Nurcholis Madjid. *Kuliyah-Kuliyah Tasawuf*. (Bandung : Pustaka Hidayah, 2000), cet ke-2
- Nurchalis Madjid. *Islam, Kemodernan, dan Keindonesiaan*. (Bandung : Penerbit Mizan, 1998) cet ke-XI
- Pius A. Partanto dan M. Dahlan al-Barry, *Kamus Ilmiah Populer* (Surabaya : Arkola, tt)
- Rivay Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo Sufisme* (Jakarta: Grafindo Persada, 2002)
- Syah Idris. *Mahkota Sufi, Menembus Dunia Ekstra Dimensi*. Terj. M. Hidayatullah dan Roudlon. (Surabaya : Risalah Gusti, 2000), 183
- Stephen Hirtenstein, *Dari Keragaman ke Kesatuan Wujud; Ajaran dan Kehidupan Spiritual Syaikh al-*

- Akbar Ibn 'Arabī*, terj. Tri Wibowo (Jakarta: Muria Kencana, 2001)
- Sangidu. *Wachadatul Wujud, Polemik Pemikiran Sufistik antara Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Samatrani dengan Nuruddin ar-Raniri*. (Yogyakarta : Gama Media, 2003)
- S.H. Nashr. *Tiga Pemikiran Islam : Ibnu Sina, Suhrowardi, dan Ibnu 'Arabi*. Terj. Ahmad Mujahid, Lc., Vol. 4. (Bandung : Risalah, 1983)
- Sa'id Zayed. *al-Farābi*. (Cairo : Darul Ma'rif, tt)
- Su'ad al-Hakim. *al-Mu'jam al-Sūfī, al-Hikmat fi Hudūd al-Kalimat*. (Beirut : Dandirah, 1981)

PROFIL PENULIS

Ibnu Ali, lahir dan dibesarkan di Dusun Nampoh Desa Mangar Kec. Tlanakan Kab. Pamekasan pada tanggal 25 April 1987,

Menempuh pendidikan agama selama 6 tahun di Pondok Pesantren Mambaul Ulum Bata-bata Pamekasan (lulus 2005), Menempuh pendidikan sarjana jurusan PAI di STAI Al-Khairat Pamekasan (lulus 2010) dan menempuh pendidikan magister jurusan filsafat agama di UIN Sunan Ampel Surabaya (lulus 2014).

Penulis aktif sebagai peneliti dan dosen tetap di lingkungan Universitas Islam Madura (UIM) Pamekasan. Penulis juga aktif menulis di jurnal. Artikel yang dipublikasikan antara lain, *Dua Madzhab Emanasi dalam Filsafat Islam Klasik dan Implikasi Teologisnya* (Maraji' : Jurnal Ilmu Keislaman, Vol 3 No 1 2016), *Nilai-nilai Dasar Pendidikan Tasawuf dalam Paradigma Mistik Ibnu Arabi tentang Insan Kamil* (El-furqani: Jurnal Ushuluddin dan Ilmu-Ilmu Keislaman, Vol 3 No 1 2017), *Analisis Fungsionalisme Struktural Untuk Melihat Optimalitas Pelaksanaan Gerbang Salam di Pamekasan* (Nuansa : Jurnal Penelitian Ilmu Sosial dan keagamaan Islam, Vol 15 No 1 2018), *Sikap Ormas Islam Lokal di Pamekasan terhadap Radikalisme Agama* (Kabilah : Journal of Social Community, Vol 5 No 2 2020).

MI'RAJ SUFI Tangga Emanasi Ibnu Arabi Menuju Wahdatul wujud

ORIGINALITY REPORT

21 %
SIMILARITY INDEX

21 %
INTERNET SOURCES

7 %
PUBLICATIONS

8 %
STUDENT PAPERS

MATCH ALL SOURCES (ONLY SELECTED SOURCE PRINTED)

5%
★ media.neliti.com
Internet Source

Exclude quotes	Off	Exclude matches	Off
Exclude bibliography	Off		