

**MANUSIA *RABBĀNĪ* DALAM PEMIKIRAN IBNU ‘ARABI
(STUDI ANALISIS SEMIOTIKA CHARLES S. PIERCE)**

TESIS

Diajukan Untuk Memenuhi Sebagian Syarat Memperoleh Gelar Magister
dalam Program Magister Studi Islam
Pada Pascasarjana UIN Maulana Malik Ibrahim Malang



Oleh:

MUHAMMAD NASIRUDDIN

NIM: 220204210013

PASCASARJANA

**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAULANA MALIK IBRAHIM
MALANG**

2025

**MANUSIA *RABBĀNĪ* DALAM PEMIKIRAN IBNU ‘ARABI
(STUDI ANALISIS SEMIOTIKA CHARLES S. PIERCE)**

TESIS

Diajukan Untuk Memenuhi Sebagian Syarat Memperoleh Gelar Magister
dalam Program Magister Studi Islam
Pada Pascasarjana UIN Maulana Malik Ibrahim Malang



Oleh:

MUHAMMAD NASIRUDDIN

NIM: 220204210013

PASCASARJANA

**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAULANA MALIK IBRAHIM
MALANG**

2025

LEMBAR PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Muhammad Nasiruddin

NIM : 220204210013

Program Studi : Magister (S-2) Studi Islam

Institusi : Pasca sarjana Universitas Islam Negeri Maulana
Malik Ibrahim Malang

Dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa TESIS ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Malang, 04 Desember 2024

Saya yang menyatakan,



Muhammad Nasiruddin

NIM: 220204210013

LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING

Tesis dengan judul “**Manusia *Rabbāni* Dalam Pemikiran Ibnu ‘Arabi (Studi Analisis Semiotika Charles S. Pierce)**” yang ditulis oleh Muhammad Nasiruddin ini telah disetujui pada tanggal 04 Desember 2024

Oleh:

Dosen Pembimbing 1



Dr. H. Helmi Syaifuddin, M.Fil.I
NIP. 196907202000031001

Dosen Pembimbing II



Dr. Ahmad Kholil, M.Fil.I
NIP. 197010052006041021

Mengetahui:

Ketua Program Studi,

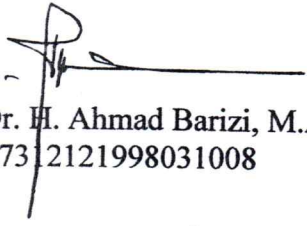


Dr. H. M. Lutfi Mustofa, M.Ag
NIP. 197307102000031002

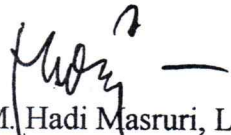
LEMBAR PERSETUJUAN DAN PENGESAHAN TESIS

Tesis dengan judul “*Manusia Rabbāni Dalam Pemikiran Ibnu ‘Arabi (Studi Analisis Semiotika Charles S. Pierce)*” ini telah diuji dan dipertahankan di depan dewan penguji pada tanggal 31 Desember 2024 dan telah direvisi.

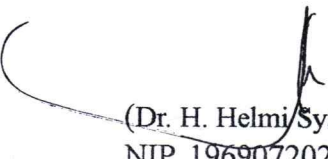
Dewan Penguji,


(Prof. Dr. H. Ahmad Barizi, M.A)
NIP. 197312121998031008

Penguji Utama


(Dr. H. M. Hadi Masruri, Lc., M.A)
NIP. 196708162003121002

Ketua Penguji


(Dr. H. Helmi Syaifuddin, M.Fil.I)
NIP. 196907202000031001

Penguji/Pembimbing 1


(Dr. Ahmad Kholil, M.Fil.I)
NIP.197010052006041021

Sekretaris/Pembimbing 2

Mengetahui,
Direktur Pascasarjana



Prof. Dr. H. Wahidmurni, M.Pd.
NIP. 196903032000031002

PEDOMAN TRANSLITERASI

Transliterasi Arab-Indonesia Pascasarjana Universitas Islam Negeri
Maulana Malik Ibrahim Malang adalah menggunakan model *Library of Congress*
(LC) Amerika sebagai berikut:

Arab	Indonesia	Arab	Indonesia	Arab	Indonesia
ا	A	ز	Z	ق	Q
ب	B	س	S	ك	K
ت	T	ش	Sh	ل	L
ث	Th	ص	ṣ	م	M
ج	J	ض	ḍ	ن	N
ح	ḥ	ط	ṭ	و	W
خ	Kh	ظ	Z	ه	H
د	D	ع	‘	ء	,
ذ	Dh	غ	Gh	ي	Y
ر	R	ف	F		

Untuk menunjukkan bunyi hidup panjang (madd), maka caranya dengan menuliskan coretan horisontal di atas huruf, seperti ā, ī dan ū. (أ, ي, و). Bunyi hidup dobel Arab ditransliterasikan dengan menggabung dua huruf “ay” dan “aw” seperti *layyinah*, *lawwāmah*. Kata yang berakhiran *tā’ marbūṭah* dan berfungsi sebagai sifat atau *muḍāf ilayh* ditransliterasikan dengan “ah”, sedangkan yang berfungsi sebagai *muḍāf* ditransliterasikan dengan “at”.

MOTTO

مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

“Barangsiapa mengharap pertemuan dengan Allah, maka sesungguhnya waktu (yang dijanjikan) Allah pasti datang. Dan Dia Yang Maha Mendengar, Maha Mengetahui”

(QS. Al-Ankabut ayat 5).

“Barang siapa yang mengenal dirinya, sungguh ia telah mengenal Tuhannya.”

(Hadist Qudsi).

“Tuhankan Tuhan di dalam dirimu.”

(Ibnu ‘Arabi).

ABSTRAK

Muhammad Nasiruddin, 2024. Manusia *Rabbāni* dalam Pemikiran Ibnu ‘Arabi (Studi Analisis Semiotika Charles S. Pierce). Tesis, Program Studi Magister Studi Islam. Pasca sarjana Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang. Pembimbing (1) Dr. H. Helmi Syaifuddin, M.Fil.I dan Pembimbing (2) Dr. Ahmad Kholil, M.Fil.I.

Kata Kunci: *Charles S. Pierce, Ibnu ‘Arabi, Manusia Rabbāni, Semiotika*

Manusia diciptakan Allah secara sempurna dengan jiwa, akal, dan pikiran, tetapi sering lupa tujuan penciptaannya, menyebabkan ketidakseimbangan antara kemampuan dan keinginan. Sebagai cerminan sifat Ilahi, manusia dapat mencapai kesadaran diri dan mengenal Tuhannya dengan bimbingan spiritual. Nabi Muhammad Saw bersabda, “*Barang siapa yang mengenal dirinya akan mengenal Tuhannya.*” Menurut Ibnu ‘Arabi, manusia yang mengenal Tuhannya disebut *insan kamil*, dan *insan kamil* yang diakui Allah disebut manusia *rabbāni*. Fenomena ini menunjukkan adanya keterlibatan antara aspek spiritual dan aspek rasio. Adapun fokus penelitian ini adalah memaparkan bagaimana langkah-langkah menjadi manusia *rabbāni* dalam pemikiran Ibnu ‘Arabi, dan menganalisis simbol-simbol manusia *rabbāni* Ibnu ‘Arabi perspektif teori semiotika Charles S. Pierce, serta menganalisis dan mengembangkan wujud dan makna manusia *rabbāni* Ibnu ‘Arabi perspektif teori semiotika Charles S. Pierce.

Penelitian ini merupakan kajian pustaka (*library research*) dengan pendekatan studi dokumen berupa pemikiran Ibnu ‘Arabi terkait konsep manusia yang termuat dalam berbagai karya tulisnya. Sumber data primer dalam penelitian ini adalah karya Ibnu ‘Arabi, yaitu Kitab *Futuhat Al-Makkiyah* dan *Fushush Al-Hikam*, sedangkan sumber sekunder mencakup buku semiotika Charles S. Pierce dan literatur terkait manusia *rabbāni* Ibnu ‘Arabi. Teknik pengumpulan data menggunakan dokumentasi, dengan analisis deskriptif-eksplanatif dan analisis konten terhadap sumber mengenai manusia *rabbāni* Ibnu ‘Arabi, diuraikan secara rinci serta dibaca dengan teori semiotika milik Charles S. Pierce.

Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa (1) langkah-langkah menjadi manusia *rabbāni* menurut karya Ibnu ‘Arabi adalah sebagai berikut; taubat, *mujahadah*, *khalwat*, ‘*uzlah*, taqwa, *wara*’, zuhud, *as-sahr*, *al-juu*’, *muraqabah*, *ubudiyah*, *istiqamah*, ikhlas, dzikir, *mahabbah*, *riyadhah*, *tahalli*, *takhalli*, *wahdah al-wujud*, *musyahadah*, dan sabar. (2) Analisis teori semiotika Charles S. Pierce menguraikan simbol manusia *rabbāni* melalui konsep “perwujudan” (*tajalli*) Allah dalam proses triadic dan trikotomi, menggambarkan persamaan antara sifat manusia dan ketuhanan serta peran manusia *rabbāni* sebagai wakil-Nya (*khalifatullah*). (3) Wujud dan makna manusia *rabbāni* menurut Ibnu ‘Arabi, dalam perspektif teori semiotika Charles S. Pierce, terwujud melalui sosok Rasul, Nabi, Wali dan *Warasatul Anbiya*’ sebagai khalifah Allah yang mencerminkan adab dan memperoleh otoritas langsung dari Tuhan.

مستخلص البحث

محمد ناصر الدين، ٢٠٢٤. الإنسان الرباني عند ابن عربي (دراسة التحليل السيميائي لشارلز س. بيرس). بحث جامعي. قسم ماجستير الدراسة الإسلامية. الدراسات العليا في جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية مالانج. المشرف: (١) الدكتور حلمي سيف الدين، الماجستير و (٢) الدكتور أحمد خليل، الماجستير.

الكلمات الرئيسية: تشارلز س. بيرس، الإنسان الرباني، ابن عربي، السيميائي

لقد خلق الله الإنسان على أكمل وجه بروح وعقل، لكنهم ينسون الهدف من خلقهم، مما يتسبب في غير التوازن بين القدرات والرغبات. وباعتبار انعكاس الطبيعة الإلهية، يستطيع الإنسان تحقيق الوعي الذاتي ومعرفة الله بالإرشاد الروحي. قال النبي محمد صلى الله عليه وسلم: "من عرف نفسه عرف ربه". وعند ابن عربي، "الإنسان الذي يعرف إلهه يسمى إنساناً كاملاً، والإنسان الكامل الذي يعرفه الله يسمى الإنسان الرباني. وتدل هذه الظاهرة على التداخل بين الجانب الروحي والجانب العقلي. يركز هذا البحث على شرح خطوات التحول إلى إنسان رباني عند ابن عربي، وتحليل رموز الإنسان الرباني عند ابن عربي بالنظرية السيميائية لشارلز س. بيرس، وتحليل شكل الإنسان الرباني لابن عربي ومعناه وتطويره بالنظرية السيميائية لشارلز س. بيرس.

هذا البحث هو بحث مكتبي، بمنهج الدراسة الوثائقية في أفكار ابن عربي فيما يتعلق بالمفاهيم الإنسانية الواردة في أعماله المكتوبة المختلفة. ومصدر البيانات الأساسي في هذا البحث هو مؤلفات ابن عربي، وهي كتب الفتوحات المكية وفصوص الحكم، ومصدر البيانات الثانوية في هذا البحث هو الكتاب السيميائي لشارلز س. بيرس والكتب المتعلقة بالإنسان الرباني لابن عربي. وتقنية جمع البيانات المستخدمة في هذا البحث هو توثيق مع تحليل وصفي توضيحي وتحليل محتوى المصادر المتعلقة بالإنسان الرباني لابن عربي، الموصوف بالتفصيل باستخدام النظرية السيميائية لشارلز س. بيرس.

وتدل نتائج هذا البحث على أن (١) خطوات التحول إلى الإنسان الرباني عند مصنف ابن عربي هي كما يلي؛ التوبة، والمجاهدة، والخلوة، والعزلة، والتقوى، والورع، والزهد، والسهر، والجوع، والمراقبة، والعبودية، والاستقامة، والإخلاص، والذكر، والمحبة، والرياضة، والتحلي، والتخلي، ووحدانية الوجود، والمجاهدة، والصبر. (٢) وتحليل النظرية السيميائية لشارلز س. بيرس يصف رمز الإنسان الرباني من خلال مفهوم "تجسيد" (تجلي) الله في عملية ثلاثية، مما يوضح التشابه بين الطبيعة البشرية والإلهية وكذلك دور الإنسان الرباني مثل وكيله (خليفة الله). (٣) إن شكل الإنسان الرباني ومعناه عند ابن عربي، بالنظرية السيميائية لشارلز س. بيرس، يتحقق من خلال شخصية الرسول والنبي والولي وورثة الأنبياء كخليفة الله الذي يعكس الآداب ويحصل على السلطة من الله مباشرة.

ABSTRACT

Muhammad Nasiruddin, 2024. The *Rabbāni* Human in Ibn ‘Arabi’s Thought (A Semiotic Analysis Study of Charles S. Peirce). Thesis, Islamic Studies Master's Study Program. Postgraduate at Maulana Malik Ibrahim State Islamic University Malang. Supervisor (1) Dr. H. Helmi Syaifuddin, M.Fil and Supervisor (2) Dr. Ahmad Kholil, M.Fil.I.

Key Words: *Charles S. Peirce, Ibn ‘Arabi, Rabbāni Human, Semiotics*

Humans are created by Allah in perfection, endowed with a soul, intellect, and mind, but they often forget the purpose of their creation, leading to an imbalance between abilities and desires. As a reflection of Divine attributes, humans can achieve self-awareness and recognize their Creator through spiritual guidance. Prophet Muhammad Saw said, "Whoever knows himself will know his Lord." According to Ibn ‘Arabi, a person who knows their Lord is called *insan kamil* (the perfect human), and an *insan kamil* recognized by Allah is referred to as the *rabbāni* human. This phenomenon highlights the interconnection between spiritual and rational aspects. The focus of this study is to explain the steps to becoming the *rabbāni* human in Ibn ‘Arabi's thought, analyze the symbols of the *rabbāni* human in Ibn ‘Arabi's perspective through Charles S. Peirce's semiotic theory, and examine and develop the form and meaning of the *rabbāni* human in Ibn ‘Arabi's perspective using Charles S. Peirce's semiotic theory.

This research is a literature review using a document study approach, focusing on Ibn ‘Arabi's thoughts on the concept of humanity as found in his various works. The primary data sources for this study are Ibn ‘Arabi's writings, specifically *Kitab Futuhat Al-Makkiyah* and *Fushush Al-Hikam*, while the secondary sources include Charles S. Peirce's semiotic works and literature related to the *rabbāni* human in Ibn ‘Arabi's thought. The data collection technique involves documentation, with descriptive-explanatory and content analysis of sources related to the *rabbāni* human in Ibn ‘Arabi's perspective, which are elaborated in detail and interpreted through Charles S. Peirce's semiotic theory.

The results of this study show that: (1) The steps to becoming a *rabbāni* human according to Ibn ‘Arabi's works are as follows: repentance, *mujahadah*, *khalwat*, ‘*uzlah*, *taqwa*, *wara’*, *zuhud*, *as-sahr*, *al-juu’*, *muraqabah*, *ubudiyah*, steadfastness, sincerity, remembrance, *mahabbah*, *riyadhah*, *tahalli*, *takhalli*, *wahdah al-wujud*, *musyahadah*, and patience. (2) Charles S. Peirce's semiotic theory analyzes the symbol of the *rabbāni* human through the concept of God's "manifestation" (*tajalli*) in a triadic and trichotomous process, illustrating the similarity between human and divine attributes, as well as the role of the *rabbāni* human as His representative (*khalifatullah*). (3) The form and meaning of the *rabbāni* human according to Ibn ‘Arabi, in the perspective of Charles S. Peirce's semiotic theory, are manifested through figures such as the Messenger, Prophet, Saint, and Heirs of the Prophets (*Warasatul Anbiya’*) as the *Khalifatullah* who reflect divine manners and receive direct authority from God.

KATA PENGANTAR

بسم الله والحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله سيدنا محمد ابن عبد الله وعلى اله واصحابه ومن تبع سنته وجماعته من يومنا هذا الى يوم النهضة، اما بعد.

Segala puji dan syukur penulis panjatkan kehadiran Allah, karena berkat rahmat dan hidayah-Nya penulis dapat menyelesaikan penulisan tesis ini. Shalawat teriring salam semoga senantiasa tercurah limpahkan kepada pahlawan revolusi Islam yaitu Nabi Muhammad Saw, beliaulah Nabi akhir zaman yang senantiasa menjadi sumber inspirasi dan tauladan yang mulia bagi umatnya, yang kita harapkan syafaatnya.

Perjalanan panjang telah penulis lalui dalam rangka menyelesaikan studi dan tugas akhir ini. Penulis menyadari bahwa dalam proses penyelesaiannya banyak mengalami kendala, namun berkat bantuan, bimbingan, kerja sama dari berbagai pihak dan tentunya pertolongan dari Allah Swt serta barokah dari Guru sehingga semua kendala yang dihadapi tersebut dapat diatasi. Oleh karena itu, sudah selayaknya penulis dengan penuh hormat mengucapkan terimakasih dan mendo'akan semoga Allah memberikan balasan terbaik kepada seluruh pihak yang telah memberikan dukungan dan bantuan selama penulisan tesis ini.

Terlebih dahulu, penulis menghaturkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada Beliau guru saya, orang tua, dan istri tercinta yang selalu mensupport dan mendo'akan saya dalam mencari ilmu, khususnya selama penulisan tesis ini. Selanjutnya, penulis menyampaikan ungkapan terima kasih yang setinggi-tingginya kepada:

1. Bapak Prof. Dr. Zainuddin, MA selaku Rektor Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang.
2. Bapak Prof. Dr. H. Wahidmurni, M.Pd, selaku Direktur Pascasarjana Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang.
3. Bapak Dr. H. M. Lutfi Mustofa, M.Ag selaku Ketua Program Studi Magister Studi Islam dan Bapak Dr. Moh. Toriquddin, Lc., M.HI Sekretaris Program Studi Magister Studi Islam. Serta seluruh dosen dan staf akademik Pascasarjana UIN Malang, khususnya Program Studi Magister Studi Islam yang telah meluangkan waktu, tenaga, dan ilmu pengetahuan juga pengalaman berharga kepada panulis. Semoga seluruh amal kebbaikannya dinilai sebagai ibadah dan dibalas dengan pahala serta menjadi wasilah untuk mendapatkan keridhaan Allah.
4. Bapak Dr. H. Helmi Syaifuddin, M.Fil.I dan Bapak Dr. Ahmad Kholil, M.Fil.I, selaku dosen pembimbing tesis. Terima kasih setulus-tulusnya penulis haturkan atas segala arahan, dukungan, bimbingan, nasehat, dan motivasi yang telah diberikan sehingga tesis ini dapat terselesaikan. Mohon maaf yang sebesar-besarnya jika selama proses bimbingan penulis banyak merepotkan. Semoga bapak senantiasa diberikan kesehatan dan kelancaran dalam segala urusannya.
5. Dengan penuh rasa hormat dan ta'dzim, saya ingin menyampaikan ucapan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada Beliau Pengasuh Pondok Pesantren I.G.A yang telah memberikan bimbingan rohani, nasehat, dan inspirasi selama perjalanan hidup dan studi saya. Do'a, dukungan, dan arahan

yang penuh kasih telah menjadi cahaya penerang dalam setiap langkah perjalanan hidup dan studi saya. Saya berharap karya ini dapat menjadi bentuk penghormatan atas segala ilmu dan teladan yang telah diberikan. Semoga Allah senantiasa memberikan kesehatan dan kekuatan dalam membimbing kita semua.

6. Kepada kedua orang tua saya, dengan tulus, saya mengucapkan terima kasih, yang telah memberikan kasih sayang, doa, dukungan moral, dan materi selama proses pendidikan saya. Ketulusan cinta dan pengorbanan kalian menjadi motivasi terbesar saya untuk terus berjuang.
7. Ucapan terima kasih juga saya sampaikan kepada saudara-saudara saya, yang selalu memberikan semangat, keceriaan, dan dukungan sepanjang perjalanan ini. Kehadiran kalian telah memberikan warna tersendiri dalam setiap langkah yang saya tempuh.
8. Kepada istri tercinta, Hotijah, saya ingin menyampaikan rasa terima kasih yang sebesar-besarnya atas cinta, kesabaran, dukungan, dan doa yang tiada henti. Kehadiranmu telah menjadi sumber kekuatan dan motivasi terbesar dalam menyelesaikan perjalanan akademik ini. Terima kasih atas pengorbananmu, baik dalam mendampingi saya di saat sulit maupun dalam memahami waktu yang harus saya curahkan untuk menyelesaikan tesis ini.
9. Dengan penuh rasa hormat dan syukur, saya ingin menyampaikan ucapan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada keluarga besar Pondok Pesantren Gubug Al-Munir, Mamba'ul Hikam 01, dan Al-Wadud yang telah menjadi tempat saya menimba ilmu agama dan membentuk kepribadian. Terima kasih

kepada Kiai, ustadz, dan ustadzah yang telah membimbing, mengajarkan nilai-nilai kebaikan, serta memberikan doa dan dukungan yang tulus.

10. Teman-teman seperjuangan di kelas Magister Studi Islam angkatan 2022 semester ganjil yang selalu memberikan semangat dan berjuang bersama dalam proses belajar serta dalam menggapai cita-cita.
11. Kepada seluruh pihak yang belum penulis sebutkan, yang telah membantu terselesaikannya proses studi ini.

Meskipun penulisan tesis ini telah selesai, namun penulis menyadari segala bentuk kekurangan pada tulisan ini. penulis mengharapkan saran dan masukan untuk karya-karya yang lebih baik kedepannya. Semoga proses yang telah penulis lalui dapat membawa manfaat dan barokah di dunia dan akhirat, khususnya untuk penulis dan umumnya untuk setiap pembaca. Terlebih lagi, semoga karya ini dapat menjadi sebuah amal kebaikan serta menjadi wasilah keberkahan ilmu dan senantiasa mendapatkan ridho dari Allah. Semoga dari perjuangan ini, Allah memberikan dan membukakan jalan untuk perjalanan selanjutnya. *Āmin Yā Rabbal Ālamin....*

Malang, 04 Desember 2024

Penulis,



Muhammad Nasiruddin

NIM. 220204210013

DAFTAR ISI

LEMBAR PERNYATAAN KEASLIAN	Error! Bookmark not defined.
LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING	ii
PEDOMAN TRANSLITERASI	v
MOTTO	vi
ABSTRAK	vii
مستخلص البحث.....	viii
ABSTRACT	ix
KATA PENGANTAR.....	x
DAFTAR ISI.....	xiv
DAFTAR TABEL	xvii
DAFTAR GAMBAR	xviii
BAB I.....	1
PENDAHULUAN.....	1
A. Konteks Penelitian	1
B. Fokus Penelitian	18
C. Tujuan Penelitian	18
D. Manfaat Penelitian	18
E. Penelitian Terdahulu dan Orisinalitas	20
F. Definisi Istilah.....	26
BAB II	29
KAJIAN PUSTAKA.....	29
A. Perspektif Teori.....	29
1. Konsep Manusia <i>Rabbāni</i>	29
2. Semiotika Charles S. Pierce	41
3. Peta Konsep Semiotika Charles S. Pierce	42
4. Tahapan Konsep Semiotika Charles S. Pierce	43
5. Trikotomi	44
B. Kerangka Berfikir.....	48
BAB III.....	51
METODE PENELITIAN	51
A. Pendekatan dan Jenis Penelitian	51
B. Kehadiran Peneliti	52

C. Data dan Sumber Data Penelitian	52
D. Pengumpulan Data.....	53
E. Analisis Data.....	54
F. Keabsahan Data	55
BAB IV	56
PAPARAN DATA DAN TEMUAN PENELITIAN	56
A. Biografi Ibnu ‘Arabi.....	56
1. Sosio-Historis Ibnu ‘Arabi	56
2. Karya Ibnu ‘Arabi	72
3. Ringkasan Isi Kitab <i>Fushush Al-Hikam</i>	81
4. Ringkasan Isi Kitab <i>Al-Futuhah Al-Makkiyyah</i>	172
B. Pemikiran Ibnu ‘Arabi.....	251
1. Pemikiran Ibnu ‘Arabi Tentang Tuhan	252
2. Pemikiran Ibnu ‘Arabi Tentang Alam	256
3. Pemikiran Ibnu ‘Arabi Tentang Manusia	260
4. Pemikiran Ibnu ‘Arabi Tentang <i>Wahdah al-Wujud</i>	270
5. Pemikiran Ibnu ‘Arabi Tentang Makrokosmos-Mikrokosmos	293
C. Karakteristik Manusia <i>Rabbāni</i> Perspektif Ibnu ‘Arabi	303
1. Sifat Manusia <i>Rabbāni</i>	305
2. Figur Manusia <i>Rabbāni</i>	311
3. Peran Manusia <i>Rabbāni</i>	313
D. Langkah-langkah Menjadi Manusia <i>Rabbāni</i> dalam Pemikiran Ibnu ‘Arabi	317
1. Taubat.....	320
2. <i>Mujahadah</i>	325
3. <i>Khalwat</i>	328
4. ‘ <i>Uzlah</i>	330
5. Taqwa	332
6. <i>Wara’</i>	335
7. <i>Zuhud</i>	336
8. <i>As-Sahr</i>	338
9. <i>Al-Juu’</i>	340
10. <i>Muraqabah</i>	341

11. <i>'Ubudiyyah</i>	343
12. <i>Istiqlamah</i>	347
13. Ikhlas	350
14. Dzikir	354
15. <i>Mahabbah</i>	357
16. <i>Riyadhah</i>	361
17. <i>Tahalli</i>	363
18. <i>Takhalli</i>	366
19. <i>Musyahadah</i>	368
20. Sabar	373
E. Simbol Manusia <i>Rabbāni</i> Ibnu 'Arabi Perspektif Teori Semiotika Charles S. Pierce	376
1. Triadic (<i>Triangle Meaning Semiotics</i>)	381
2. Trikotomi	394
F. Wujud dan Makna Manusia <i>Rabbāni</i> Ibnu 'Arabi Perspektif Teori Semiotika Charles S. Pierce	421
1. Wujud Manusia <i>Rabbāni</i> Ibnu 'Arabi Perspektif Teori Semiotika Charles S. Pierce	421
2. Makna Manusia <i>Rabbāni</i> Ibnu 'Arabi Perspektif Teori Semiotika Chales S. Pierce	444
BAB V	459
PEMBAHASAN	459
A. Interpretasi Hasil Penelitian	459
1. Implikasi Makna Manusia <i>Rabbāni</i> dalam Kehidupan Kontemporer .	459
2. Interpretasi Teori Semiotik Peirce Dalam Konteks Tasawuf-Falsafi	468
B. Analisis Kritis Teori Semiotika Charles Sanders Pierce	471
BAB VI	484
PENUTUP	484
A. Kesimpulan	484
B. Saran	488
DAFTAR PUSTAKA	491
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	503

DAFTAR TABEL

Tabel. 1.1

Orisinalitas penelitian	25
-------------------------------	----

Tabel. 2.1.1

Trikotomi	44
-----------------	----

Tabel. 2.1.2

Klasifikasi tiga elemen tanda Charles S. Pierce	47
---	----

Tabel. 4.5.4

Trikotomi manusia <i>rabbāni</i>	394
--	-----

DAFTAR GAMBAR

Gambar 2.2.1:

Triangle Meaning Semiotics..... 42

Gambar 2.2.2:

Skema *Theoretical Framework* 38

Gambar 4.5:

Skema citra teori Gnostik 379

Gambar 4.5.2:

Skema hubungan antara Tuhan, manusia, dan alam semesta 392

Gambar 4.5.3:

Triadic manusia *rabbāni* 394

BAB I

PENDAHULUAN

A. Konteks Penelitian

Manusia diciptakan oleh Allah secara sempurna di antara semua makhluk, serta dengan jiwa, akal, dan pikiran ada sejak lahir.¹ Namun sayangnya seringkali manusia lupa akan dirinya siapa? dan untuk apa dirinya diciptakan? sehingga menimbulkan adanya ketidakseimbangan, antara kemampuan dan keinginannya. Padahal manusia sejatinya mencerminkan analogi Allah, yang merupakan manifestasi Allah, dan dalam diri manusia terdapat segala sifat Allah (unsur *Ilahiyat*).² Banyak manusia yang menganggap bahwa pernyataan ini tidak rasional dan keberadaannya tidak mungkin ada dan tidak mungkin dapat dicapai. Ketika manusia memiliki pembimbing spiritual yang mengantarkan pada kesadaran diri yang kuat, maka dia dapat mengenali dirinya dan Tuhan-Nya.³

Tasawuf mengajarkan kepada segelintir individu yang menginginkan pemahaman yang mendalam terkait identitas diri, dengan pendekatan yang meresapi dan mengubah keseluruhan eksistensi mereka.⁴ Jalan Tasawuf merupakan suatu lintasan dalam kerangka Islam yang bertujuan untuk menemukan solusi terhadap pertanyaan mendasar dan mengungkapkan hakikat sejati dari identitas manusia. Sepanjang perjalanan sejarah, agama-agama telah

¹ Muhamad Akip, "SUMBER DAYA MANUSIA YANG BERKUALITASDALAM AL QUR'AN," *El-Ghiroh Jurnal Studi Keislaman* Vol 17, no. No. 02 (2019): 2.

² „ 85.

³ Mawardy Labay El-Sulthani, *Zuhud Di Zaman Modern*, cetakan I (Jakarta: Al-Mawardi Prima, 2003., 19.

⁴ Seyyed Hossein Nasr, *The Garden Of Truth: Mereguk Sari Tasawuf* (Bandung: Mizan Pustaka, 2007). 15.

berupaya memberikan pengajaran mengenai hakikat diri manusia, dan melalui ajaran-ajaran batinnya, memberikan suatu jalur menuju pencapaian Diri Sejati.⁵

Islam, sebagai suatu agama, tak terkecuali dalam menyajikan suatu doktrin menyeluruh mengenai hakikat sejati manusia beserta tingkatan-tingkatan yang berasal dari Yang Esa, yang pada akhirnya merupakan satu-satunya Yang Benar.⁶ Islam memberikan ajaran yang, apabila diamalkan, membimbing umatnya untuk kembali kepada Yang Esa melalui perjalanan spiritual dengan penuh kegembiraan dan kebahagiaan.⁷ Al-Qur'an menegaskan dengan indah, "*Sesungguhnya kita datang dari Allah dan kepada-Nya kita akan kembali*" (QS. Al-Baqarah: 156).⁸ Yang Esa, yang disebut oleh para nabi seperti Ibrahim, Musa, dan Isa sebagai satu-satunya Tuhan, dan diidentifikasi dengan Nama-Nya, Allah, sesungguhnya merupakan Awal dan Akhir Tertinggi dari segala sesuatu, sebagaimana dijelaskan dalam al-Qur'an.⁹

Namun, bagi mayoritas individu, partisipasi dalam perjalanan ini terfokus pada dimensi aksi, pelaksanaan perbuatan baik, dan keyakinan terhadap eksistensi Tuhan.¹⁰ Sedikit orang yang bersedia melakukan upaya ekstra untuk menggali lebih dalam hakikat identitas diri mereka dan

⁵ Martin Lings, *Terj. Martin Lings, Sufi Poems: A Medieval Anthology* (Chambridge, Inggris: Islamic Texts Society, 2004). 88

⁶ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, ed. Muhamad Wahyuni Nafis (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2019). xxxii

⁷ Lings, *Terj. Martin Lings, Sufi Poems: A Medieval Anthology*. 89

⁸ <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/2?from=156&to=286>

⁹ A Danarta, "Pattern of Sufistic Hadith in The Concept of Insan Kamil Abd Al-Karim Al-Jili," *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis*, 2021, <https://ejournal.uin-suka.ac.id/ushuluddin/alquran/article/view/2451>.

¹⁰R Aminullah, "Tarekat Sufi," *Academia.Edu*, n.d., https://www.academia.edu/download/64996103/Artikel_Tarekat_Sufi_Rudy_.pdf.

menerapkan pemahaman diri tersebut hingga mencapai tujuan tertinggi.¹¹ Tasawuf, sebagai dimensi batin atau aspek esoteris dalam Islam, berupaya untuk melangkah lebih jauh menuju kebenaran (*haqiqah*), yang sekaligus menjadi sumber bagi *syari'ah*.¹² Tasawuf, yang dikenal pula sebagai *thariqah* atau jalur spiritual, merupakan suatu jalur yang ditetapkan secara Ilahi untuk memberikan solusi terhadap pertanyaan puncak dan mengarahkan manusia menuju kebenaran (*haqiqat*) yang terkandung dalam jawaban tersebut (*ma'rifat*).¹³

Syari'ah adalah garis tepi lingkaran yang jari-jarinya adalah *Thariqah* dan pusatnya adalah *Haqiqah* dan *Ma'rifat*.¹⁴ Maknanya adalah bahwa sumber hukum dan jalur tersebut juga merupakan pusat bagi seseorang yang memulai perjalanan dari periferi lingkaran, mengikuti salah satu jari-jari, dan akhirnya mencapai pusat, yang sekaligus merupakan pusat dari dirinya sendiri.¹⁵ Mencapai titik pusat tidak hanya mencerminkan keberkahan, melainkan juga merujuk pada keadaan yang dalam berbagai konteks mistis disebut sebagai penyatuan dengan Tuhan.¹⁶

¹¹ Muhammad Muhibuddin, *Pesan-Pesan Ulama 'Klasik Dunia Tentang Menyelami Hakikat Cinta Sejati Para Sufi* (Yogyakarta: Araska, 2020). Hal. 28.

¹² A A Mashadi, "PERAN IMAM GHAZALI DALAM DUNIA TASAWUF," *Journal of Islamic Thought and Philosophy*, 2022, <https://jurnalpps.uinsby.ac.id/index.php/JITP/article/view/134>.

¹³ Mashadi. 134

¹⁴ Mina Wati, "Doktrin Tasawuf Dalam Kitab Fushus Al-Hikam Karya Ibn 'Arabi," *Refleksi: Jurnal Filsafat Dan Pemikiran Islam* 19, no. 2 (2019): 165–75.

¹⁵ I Al-Ghazali, *Taman Kebenaran: Sebuah Destinasi Spiritual Mencari Jati Diri Menemukan Tuhan* (books.google.com, 2017). Hal. 3

¹⁶ Al-Ghazali, *Al-Kasyf Wa Al-Tabyin* (Kediri: Maktabah Muhammad Utsman, n.d.). Hal. 67

Nabi Muhammad Saw bersabda, “*Barang siapa yang mengenal dirinya akan mengenal Tuhannya*”,¹⁷ artinya, Pengetahuan mengenai diri sendiri merupakan landasan yang mengarah kepada pemahaman terhadap Tuhan.¹⁸ Dalam pandangan Tasawuf, hadis ini diberi perhatian serius dan diimplementasikan dalam praktik spiritual. Dalam kerangka spiritualitas Islam, Tasawuf memberikan cahaya yang esensial untuk menyinari aspek-aspek gelap dalam jiwa manusia dan menjadi kunci untuk membuka pintu-pintu tersembunyi dari dimensi eksistensi manusia.¹⁹ Dengan demikian, individu dapat melakukan perjalanan introspektif untuk mengenal dan memahami diri sendiri, dan pengetahuan tersebut pada akhirnya membimbing menuju pemahaman yang lebih mendalam tentang Tuhan, yang bersemayam di pusat hakiki diri manusia.²⁰

Individu yang memiliki kesadaran diri akan memiliki pemahaman yang lebih mendalam terkait Tuhan mereka. Seseorang yang mampu memahami Tuhan dengan baik, akan menunjukkan refleksi dari kerendahan hati melalui ketidakselisihan kasih-Nya, di mana kebesaran yang dimiliki tidak hanya menjadi potensi risiko bagi orang lain, namun justru memberikan peluang bagi keberagaman hidup.²¹ Seperti keberlanjutan ruang langit yang mampu

¹⁷ Mubaidi Sulaeman, “Pemikiran Tasawuf Falsafi Awal: Rabi’Ah Al-‘Adawiyyah, Al-Bustamī, Dan Al-Hallaj,” *Refleksi: Jurnal Filsafat Dan Pemikiran Islam* 20, no. 1 (2020): 1, <https://doi.org/10.14421/ref.2020.2001-01>.

¹⁸ Sulaeman. Hal.2

¹⁹ Kautsar Azhari, *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam, Pemikiran Dan Peradaban: Tasawuf-Falsafi* (Jakarta: ichtiar baru van hoeve, 2002). Hal. 160.

²⁰ Abdullah Mahmud, “Filsafat Mistik Ibnu ‘Arabi Tentang Kesatuan Wujud,” *Suhuf* 24, no. 2 (2012): 85–98.

²¹ Yudi Latif, *Makrifat Pagi: Percik Embun Spiritualitas Di Terik Republik* (Bandung: Mizan Pustaka, 2018). 7

mengakomodasi matahari, bulan, bintang, dan unsur-unsur terkait lainnya, individu yang memiliki pemahaman terhadap Tuhan juga akan menyadari keterbatasan dalam diri mereka sendiri.²²

Individu yang memiliki pemahaman terhadap batasan dirinya akan dengan tekun memperoleh pengetahuan dan menghargai keberadaan sesama untuk meresapi pengetahuan baru dalam perjalanan memoles nilai-nilai dirinya.²³ Pemahaman bahwa manusia senantiasa berada dalam proses menjadi manusia sejati, dapat dilihat melalui perspektif setiap momen sebagai peluang kebaruan yang memerlukan dedikasi dalam belajar dan berupaya untuk mencapai kesempurnaan diri.

Konfusius mengatakan bahwa tujuan hidup manusia adalah belajar dan terus belajar untuk menjadi “manusia seumur hidup”,²⁴ Caranya? Jika pisau diasah dengan batu, maka manusia harus diasah oleh sesama manusia, yaitu oleh dirinya sendiri. Berkata pula Imam Syafi’i “Berangkatlah, niscaya engkau mendapatkan ganti untuk semua yang engkau tinggalkan. Bersusah payahlah, sebab kenikmatan hidup hanya ada dalam kerja keras.”²⁵ Hal yang sama juga dikatakan oleh Lao Tzu, bahwa perjalanan ribuan kilometer dimulai dengan satu langkah pertama.²⁶ Lewat ajaran Islam dan kearifan Timur, manusia disadarkan bahwa jalan keimanan, jalan kemanusiaan, jalan kepemimpinan,

²² Latif. 8

²³ Moulvi S.A.Q. Husaini, Ibnu 'al-Arabi: The Great Muslim Mystic and Thinker, (Lahore: Muhamad Asraf, 1913), 60

²⁴ Hieronyminus Purwanta, “Filsafat Cina: Konfusioneisme,” *Historia Vitae: Seri Pengetahuan Dan Pengajaran Sejarah* vol.18, no. 1 (2004): 88.

²⁵ Afrizal, *Pemikiran Kalam Imam Syafi’i* (Pekanbaru: Suara Umat, 2013). 43

²⁶ I Wayan Widiana, “FILSAFAT CINA: LAO TSE YIN-YANG KAITANNYA DENGAN TRI HITA KARANA SEBAGAI SEBUAH Pandangan Alternatif Manusia Terhadap Pendidikan Alam,” *Jurnal Filsafat Indonesia* Vol. 02, no. 02 (2019): 115.

dan jalan produktivitas dimulai dari upaya pengenalan diri sendiri. Untuk mengenali kedirian sejati, manusia harus mampu menembus selubung ego dan penampakan lahiriyah menuju penemuan substansi di ulu kesadaran terluhur (*ultimate mind*).²⁷

“Diri manusia merupakan fokus utama dalam konteks manusia itu sendiri,” ungkap Battista Mondin.²⁸ Manusia menjadi persoalan bagi manusia karena, mengutip N. Driyarkara, “manusia adalah makhluk yang berhadapan dengan diri sendiri dalam dunianya.” Salah satu makna konsep “berhadapan” mencakup kapasitas untuk menyelidiki aspek diri sendiri.²⁹ Pertanyaan yang muncul dapat berkisar dari pertanyaan eksperimental konvensional seperti Dari manakah kamu?, ke manakah kamu?, siapakah kamu?, hingga pertanyaan yang bersifat eksperimental dalam ranah ilmiah, seperti dalam konteks sosiologis, psikologis, antropologis, dan sebagainya.

Filsafat juga ikut mengajukan pertanyaan terkait dengan esensi manusia, yaitu eksistensi manusia dari segi hakikatnya.³⁰ Dalam konseptualisasi Ibnu 'Arabi, pertanyaan-pertanyaan esensial manusia melibatkan identitas (siapakah kita?), asal-usul (darimanakah kita datang?), tujuan (apakah yang kita lakukan di sini?), dan arah masa depan (kemanakah kita akan pergi?).³¹ Jika pertanyaan-pertanyaan eksistensial ini dikompres, rumusan singkatnya adalah: “Apa makna dari keberadaan manusia?”. Melalui

²⁷ Latif, *Makrifat Pagi: Percik Embun Spiritualitas Di Terik Republik*. Hal. 9

²⁸ M. Sastrapratedja, *Apa Dan Siapakah Manusia (Dalam Pendidikan Manusia Indonesia)*, ed. Tonny d. Widiastono (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2004). H,3-4.

²⁹ S.J. N. Driyarkara, *Percikan Filsafat*, (Jakarta: PT. Pembangunan, 1978). H,58

³⁰ Driyarkara, *Driyarkara Tentang Manusia* (Yogyakarta: Kanisius, 1978). H,10

³¹ Muhyiddin ibn 'Arabi, *Al-Anwâr*, (Mesir: al-Jamaliyah Bihâr al-Rûm, 1914). H, 9.

serangkaian pertanyaan tersebut, manusia akan diarahkan menuju pemahaman esensi dirinya yang sejati, sehingga mampu mengidentifikasi diri sendiri dan secara otomatis dapat mengenali Keadilan Ilahi.

Perhatian Ibnu 'Arabi terhadap telaah mengenai manusia dimulai dari keprihatinan terhadap keadaan dan kondisi manusia pada periode tersebut. Ibnu 'Arabi menguraikan kondisi manusia pada saat itu sebagai berikut, “...*setelah menjual jiwanya, seperti yang dilakukan para penguasa, untuk memperoleh kekuasaan, ia menciptakan situasi dimana kontrol terhadap lingkungan berubah menjadi pencekikan terhadap lingkungan dan sosial, yang tidak hanya mengakibatkan kehancuran moral dan ekonomi, tetapi juga tindakan bunuh diri.*”³² Terutama di era modern ini, orang semakin banyak yang mengalami penyakit *amnesia*, yaitu penyakit melupakan siapa dirinya yang sejati?, sejatinya untuk apa dia hidup?, dan banyak yang meninggalkan prinsip-prinsip agama, nilai-nilai spiritual, tradisi, dan sejenisnya.³³ Dalam arti lain, melupakan siapa dirinya yang sejati berarti sama dengan lupa kepada Tuhannya.

Orang modern cenderung terjerumus ke dalam pola hidup yang lebih hedonistis, materialistis, dan individualistik.³⁴ Apabila manusia kehilangan karakteristik akhiratnya dan mengutamakan dunia temporal secara eksklusif,

³² Dawam Rahardjo, *Insan Al-Kamil; Konsepsi Manusia Menurut Islam* (Jakarta: Pustaka Grafiti, 1987).

³³ Soffi Siti Mariam, “*Relasi Muraqabah Dengan Self Control Dalam Al-Qur'an Perspektif Tafsir Al-Munir, Al-Misbah Dan Kementerian Agama RI : Kajian Tafsir Maudhu'i.*” (UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2023). H, 12

³⁴ M. Arif Khoiruddin, “Peran Tasawuf Dalam Kehidupan Masyarakat Modern,” *Tribakti: Jurnal Pemikiran Keislaman* 27 no (2016): 114.

maka manusia tersebut akan metamorfosis menjadi makhluk yang hidup secara nafsu dan rendah (*insan hayawan*).³⁵ Hanya untuk kepentingan bersaing dalam lingkungan yang semakin kompetitif mendorong orang untuk mengambil berbagai langkah demi mencapai tujuan mereka di dunia ini.³⁶ Berdasarkan fenomena inilah sebenarnya manusia zaman modern telah jauh bergeser dari sifat-sifat ketuhanan yang telah tertanam di dalam dirinya.

Ibnu 'Arabi berpendapat bahwa solusi fundamental terhadap permasalahan yang menghingapi manusia adalah dengan merenungkan dan menghidupkan kembali hakikat esensial dirinya, serta merevitalisasi kebijaksanaan abadi (perspektif spiritual, tasawuf-falsafi, wahdatul wujud) sebagai landasan.³⁷ Ibnu 'Arabi mengartikulasikan kembali dan menyajikan kembali hikmah abadi sebagai alternatif dalam dialog mengenai manusia.

Dengan demikian, dari segi konsep, tidak ada yang benar-benar inovatif dalam pemikiran Ibnu 'Arabi tentang manusia. Ibnu 'Arabi semata-mata mengungkapkan dan mengenalkan kembali konsep manusia yang telah tertanam dalam dimensi tasawuf-filsafatnya. Oleh karena itu, daya tarik intelektual dalam pemikiran Ibnu 'Arabi sebenarnya bukan terletak pada “kebaruan” ide-ide, tetapi pada bagaimana ia merekonstruksi persepsi manusia sebagai “simbol” citra Ilahi dan menjadikannya sebagai filsafat yang hidup

³⁵ Mawardy Labay El-Sulthani, *Zuhud Di Zaman Modern*, cetakan I (Al-Mawardi Prima, 2003). H.19

³⁶ Khoiruddin, “Peran Tasawuf Dalam Kehidupan Masyarakat Modern.”. Hal. 115

³⁷ Syahrir Mawi dan Nandi Rahman, *Filsafat Mistis Ibnu Arabi*, Cet. II (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1995).

(*living philosophy*) untuk mengatasi krisis dilema yang timbul akibat penyimpangan akhlak.

Kemudian, ada apa dengan konsep Manusia *rabbāninya* Ibnu ‘Arabi?

Dalam Al-Qur’an Allah SWT berfirman :

مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّيِّنَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ

Artinya: *Tidak wajar bagi seseorang manusia yang Allah berikan kepadanya Al Kitab, hikmah dan kenabian, lalu dia berkata kepada manusia: "Hendaklah kamu menjadi penyembah-penyembahku bukan penyembah Allah." Akan tetapi (dia berkata): "Hendaklah kamu menjadi orang-orang rabbani, karena kamu selalu mengajarkan Al Kitab dan disebabkan kamu tetap mempelajarinya. (QS. Al-Imran: 79).³⁸*

Menurut Fakhr al-Din al-Razi mengutip berbagai pendapat tentang pengertian *ربانيين* sebagai berikut:³⁹

1. Imam Sibawaih berpendapat bahwa *رباني* merupakan bentuk jadian dari *رب* (بمعنى كونه عالما به, ومواظبا على طاعته) (yang mengandung arti menjadi (orang yang tahu tentang Tuhannya dan setia mentaati-Nya). Terkadang diistilahkan *رجل إلهي* (pemuda Tuhan) jika ia benar-benar mengenal *Rabb*-nya secara tepat dan benar serta mentaatinya dengan disiplin. Perkataan *رب* menjadi *رباني* huruf *alif* dan *nun* yang disisipkannya berfungsi penguat untuk menunjukkan kesempurnaan sifat.
2. Al-Mubarrid berpendapat bahwa *رباني* bermakna *أرباب العلم* (pemelihara, penguasa ilmu) (dia وهو الذي يرب العلم ويرب الناس أي: يعلمهم ويصلحهم ويقوم بأمرهم)

³⁸ <https://tafsirweb.com/1211-surat-ali-imran-ayat-79.html>

³⁹ Abu Abdullah Fakhr al-Din Al-Razi, *Al-Mafatih Al-Ghaib*, Juz IV (Beirut: Dar al-Fikr, 1995). H.272-274

yang mengurus ilmu, dan yang mengurus manusia, yaitu yang mengajar, membina keshalihan dan yang bertanggung jawab tentang urusan manusia).

Dengan demikian kalau pendapat Sibawaih menisbahkan رَبَّانِي pada رَّبِّ yang mengenal Tuhan dan mentaati-Nya secara disiplin, dan al-Mubarrid menisbahkannya pada التَّربِيَّةَ yang memelihara ilmu dan mendidik manusia.

3. Ibnu Zaid berpendapat رَبَّانِي bermakna هُوَ الَّذِي يَرْبِي النَّاسَ فَالرَّبَّانِيُّونَ هُمْ وَلَاةُ (orang yang mengurus manusia memimpin umat dan ulama), dalam hal ini Ibnu Zaid berpendapat bahwa sosok ini adalah wali mursyid di era saat ini.⁴⁰
4. Abu Ubaidah mengira bahwa رَبَّانِي bukan bahasa Arab asli, tetapi bahasa Ibrani atau Suryani. Namun bahasa Ibrani atau Suryani merujuk pada istilah (yang menunjukkan pada orang berilmu dan mengamalkannya serta sibuk dengan mengajarkan kebaikan). Disamping itu ada ulama' lain yang menafsirkan رَبَّانِيَّينَ dengan ulama' (orang yang berilmu dan mengamalkannya), *hukama'* (yang bijaksana), seperti yang dikemukakan oleh Abu Razim at-Tsauri.

Secara jelas, konsep manusia *rabbāni* dalam pandangan Ibnu 'Arabi berbeda dengan kebanyakan tokoh yang pernah membahas manusia istimewa. Menurut mereka, manusia *rabbāni* itu lahir ketika seseorang yang telah memperoleh atau mencapai sesuatu. Sedangkan menurut Ibnu 'Arabi, seseorang bisa menjadi manusia *rabbāni* ketika ia mampu membuang segala

⁴⁰ Ibnu Jarir At-Thabbari, *Tafsir At-Thabbari*, Jilid 3 (Mesir: al-Maktabah At-Taufiqiyah, 2004). H. 353

sesuatu yang terdapat dalam diri manusia, yang ada hanya Tuhannya.⁴¹ Dalam Fushush al-Hikamnya, Ibnu 'Arabi berpendapat bahwa *insan rabbāni* adalah *ahlullah*, yaitu, manusia sempurna yang diakui kesempurnaannya, sampai Allah mengangkatnya masuk dalam bangsa-Nya, dan keluarga-Nya.

Konsep manusia *rabbāni* Ibnu 'Arabi juga berbeda dengan Al-Ghazali dengan konsep *insan haqiqi*-nya,⁴² As-Suhrawardi dengan konsep khalifah-nya,⁴³ Muhammad Iqbal dengan manusia kharismatik-nya, serta kepercayaan diri dan eksistensialnya,⁴⁴ dan Ali Syari'ati dengan *rausan fikr* dan ideologinya.⁴⁵ Agar menjadi manusia *rabbāni*, Ibnu 'Arabi dalam kitab *Futuhat Makkiyah*nya justru menyarankan kepada manusia untuk membuang segala atribut kemanusiaan,⁴⁶ berbeda dari yang sudah dijelaskan oleh tokoh-tokoh tersebut.

Oleh karena itu dalam perspektif Ibnu 'Arabi, dipaparkan bahwa kecenderungan manusia untuk tunduk pada pelayanan kepada Tuhan adalah sebuah realitas yang tak terhindarkan. Tak peduli dengan ragam bentuk, sifat, dan karakter seseorang, selagi manusia tersebut tetap menjalani eksistensi manusiawi, kecenderungan untuk menyampaikan pengabdian kepada Tuhan

⁴¹ Siti Aisyah and STIT AQIDAH USYMUNI, "Pemikiran Islam Tradisional Dan Dunia Modern (Kritik Sayyid Husein Nasr Terhadap Peradaban Modern)," *TAFHIM AL-ILMI: Jurnal Pendidikan Dan Pemikiran Islam* 8. No. 1 (2016).

⁴² Al-Ghazali, *Ihya 'Ulumuddin* (Kediri: Ats-Tsuroyya, 2018). H, 48

⁴³ Shihab ad-Din Yahya as-Suhrawardi, *HIKMAH AL-ISYRAQ: Teosofi Cahaya Dan Metafisika Huduri Shihab Ad-Din Yahya as-Suhrawardi* (Yogyakarta: Islmika, 2003). H, 3.

⁴⁴ USMINARDI, "KONSEP EGO DALAM PERSPEKTIF MUHAMMAD IQBAL (Suatu Analisis Pemantapan Aqidah Personal)" (FAKULTAS USHULUDDIN DAN FILSAFAT UNIVERSITAS ISLAM NEGERI AR-RANIRY BANDA ACEH, 2022).

⁴⁵ Fitri Cahyanto, "FILSAFAT MANUSIA ALI SYARI'ATI: KESADARAN DAN KEBEBASAN MANUSIA DI ERA REVOLUSI TEKNOLOGI 4.0," *Academic Journal of Islamic Principles and Philosophy* 01, no. 01 (2020).

⁴⁶ Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah* (Beirut: Dar Al-Kutub, 2018). 19

tetap melekat padanya.⁴⁷ Allah Swt. berfirman, “*Dan tidaklah Aku ciptakan jin dan manusia kecuali untuk menghamba kepada-Ku*” (QS. Az-Dzariyat:56).⁴⁸ Namun, variasi tingkat kesadaran dalam upaya memahami maksud penciptaan tersebut bervariasi di dalam diri setiap *insan*.

Bagi manusia yang sepenuhnya mendedikasikan diri sebagai hamba, kehambaan (*'ubudiyyah*) merupakan kediaman dan tanah airnya. Ia tidak dapat sepenuhnya merasakan segala kenikmatan dan kebahagiaan kecuali berada di dalam wilayah *'ubudiyyah*, tempat asal tinggalnya. Kebahagiaan penuh dalam diri seorang hamba tercapai saat ia menjadi hamba yang tulus, dan batinnya tidak terkendala oleh pemisahan dari rumah tempat tinggal *'ubudiyyah*-nya.⁴⁹

Keinginan untuk meraih kebahagiaan sempurna adalah dorongan utama yang mendorong seorang hamba untuk meniti jalur spiritual. Mereka melakukan pencarian dan menjelajahi kegelapan malam, menjelajahi jalur yang akan membawa mereka menuju kebahagiaan itu. Terkadang, mereka mencari sosok-sosok yang mampu memberikan petunjuk mengenai jalur yang dapat menghindari bentuk-bentuk *'ubudiyyah* yang semu, yang pada akhirnya hanya akan menghasilkan kesia-siaan. Sayangnya, menemukan sosok hamba sejati yang membawa obor sebagai panduan untuk melalui perjalanan spiritual menjadi tugas yang sangat sulit.⁵⁰

Dari uraian ungkapan Ibnu 'Arabi di atas sebenarnya beliau ingin menyampaikan bahwa kebahagiaan paripurna adalah ketika manusia menjalan

⁴⁷ 'Arabi. 21

⁴⁸ <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/51?from=56&to=60>

⁴⁹ 'Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*.21

⁵⁰ 'Arabi.22

‘*ubudiyah* yang sempurna (*ma’rifat*) dengan bimbingan seorang wali mursyid,⁵¹ agar manusia bisa terlepas dari segala atribut kemanusiaannya dan hanya memakai atribut ketuhunannya (*fana’*), sehingga ia bisa menjadi manusia yang paripurna yang diakui oleh Tuhannya.

Ibnu 'Arabi, yang lahir pada tahun 1165 M dan wafat pada tahun 1240 M, tak diragukan lagi, merupakan intelektual paling signifikan dan berpengaruh dalam sejarah pemikiran Islam pada periode berikutnya.⁵² Doktrin mistiknya, yang dikenal sebagai “*wahdat al-wujud*” atau kesatuan eksistensi, menguasai segala bidang di dalam ranah kebudayaan dunia Muslim pada zaman berikutnya.⁵³ Pengaruhnya begitu mendalam sehingga sungguh mustahil untuk memahami sejarah pemikiran Islam setelah abad ke-13 tanpa pemahaman yang baik tentang pemikiran Ibnu ‘Arabi.

Terutama dalam lingkup dunia Sunni, di mana teologi rasional (*kalam*) mengalami penguatan secara bertahap dan filsafat “Helenistik” meredup. Maka dapat dinyatakan tanpa kelebihan bahwa pemikiran Ibnu 'Arabi menjadi landasan satu-satunya dalam teologi dan filsafat. Hal ini juga berlaku di dunia Syi'ah di Iran dan Asy-‘Ariyah di Asia Tenggara, di mana pengembangan filsafat dan teologi terus berlanjut, dan pengaruh Ibnu 'Arabi sangat mencolok.⁵⁴

⁵¹ Menurut Imam Al Ghazali Wali Mursyid adalah seorang kekasih Allah, yang dibimbing langsung oleh-Nya, yang diberi tugas untuk membimbing murid-muridnya agar sampai kepada Allah. (lihat di dalam kitab Minhajul ‘Abidin)

⁵² Seyyed Hossein Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam; Ibnu Sina, Suhrawardi, Dan Ibnu Arabi*, Terj. Ach. (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020). Hlm. 194

⁵³ Masataka Takeshita, *Insan Kamil Pandangan Ibnu 'Arabi* (Surabaya: Risalah Gusti, 2005).vi

⁵⁴ Takeshita. 129

Pemikiran Ibnu 'Arabi telah secara erat terpadu dengan teologi Syi'ah sejak masa Haidar Amuli dan Ibnu Abi Jumhur, dan telah menjadi salah satu sumber utama dalam tradisi filsafat Syi'ah, yang tercermin dalam kontribusinya oleh Mulla Sadra. Bahkan, dalam domain puisi, yang sejak lama menjadi bentuk ekspresi yang paling diminati, pengaruh Ibnu 'Arabi telah meresap secara meluas. Bukan hanya banyak penyair sufi yang mencermati filsafatnya dalam karya-karya mereka, tetapi juga puisi dari tokoh-tokoh besar sufisme seperti Ibnu Farid dan Jalaluddin Rumi, telah diinterpretasikan oleh para komentator dengan merujuk pada filsafat Ibnu 'Arabi.⁵⁵

Genre filsafat Ibnu 'Arabi adalah tasawuf.⁵⁶ Ia memiliki banyak karya tulis. Setiap karya tulisannya tidak bersumber dari akal, tetapi bersumber dari *ilham* (intuisi dan *kasyaf*).⁵⁷ Dalam penjelasan Ibnu 'Arabi, karya tulisnya ada yang didektekan oleh Nabi Muhammad Saw, dan ada juga yang di dektekan oleh Allah Swt. Ketika ia memulai menulis, ia tidak akan bisa berhenti sampai kitabnya selesai. Di antara karyanya yang paling fenomenal adalah kitab *Futuh al-Makkiyah* dan kitab *Fushuh al-Hikam*.

Sebenarnya, Ibnu 'Arabi tidak pernah menulis satu bab khusus yang berjudul manusia *rabbāni*, namun pemahaman mengenai konsep tersebut banyak tersisipkan dalam berbagai kitabnya, terutama di kitab *Futuh* dan *Fushush*. Al-Jilli sebagai salah satu muridnya mengumpulkan penjelasan

⁵⁵ William C. Chittick, *Dunia Imajinal Ibn Arabi: Kreativitas Imajinasi Dan Persoalan Diversitas Agama*, Terj: Achma (Surabaya: Risalah Gusti, 2001). 28

⁵⁶ https://www.newworldencyclopedia.org/entry/Ibn_al-Arabi

⁵⁷ Akilah Mahmud, "Insan Kamil Perespektif Ibn 'Arabi," *Sulesena: Jurnal Wawasan Keislaman* 09, no. 02 (2014): 34.

terkait manusia *rabbāni* menjadi satu dalam konsepnya tentang manusia sempurna (*insan kamil*). Bahkan, Al-Jilli terkenal sebagai tokoh dari konsep *insan kamil* atau manusia sempurna. Konsep manusia tersebut tentunya tetap bersumber dari keterangan-keterangan Ibnu ‘Arabi.

Kajian tentang manusia *rabbāni* yang bertaburan dalam kitab-kitabnya Ibnu ‘Arabi, yang disebut sebagai *insan al-kamil* kalau dalam istilah ilmu teologi sufi disebut dengan manusia *rabbāni*, sebenarnya adalah sebuah miniatur dari realitas Ilahi.⁵⁸ Hal ini dikarenakan manusia ini mampu mengekspresikan secara penuh semua atribut dan kesempurnaan yang dimiliki oleh Tuhan. Untuk mencapai manifestasi semacam ini, manusia harus memiliki hubungan yang sangat dalam dengan Tuhan yang akhirnya benar-benar membentuk satu kesatuan yang hakiki (*wahdat al-wujud*).

Lebih dari itu, dalam pandangan Ibnu ‘Arabi, manusia dianggap sebagai prinsip motivator di balik eksistensi alam semesta, karena tidak terdapat entitas lain yang memanifestasikan sifat-sifat Ilahi yang sesungguhnya dengan sepenuhnya, berkat atribut yang dimilikinya yang diperlukan untuk mencerminkan esensi ke-Ilahian.⁵⁹ Oleh sebab itu, penting untuk dikaji ulang mengenai manusia *rabbāni* Ibnu ‘Arabi di zaman sekarang ini, karena manusia merupakan makhluk yang terus berubah⁶⁰ dan menjadi bagian dari simbol Ilahi serta memiliki posisi penting dalam alam ini. Kemudian, dalam mengkaji

⁵⁸ Toshihiko Izutsu, *Sufisme: Samudra Makrifat Ibn ‘Arabi*, Terj Musa (Jakarta: Mizan, 2016). H.239

⁵⁹ Rahimjon Abdugafurov, “Soteriology in ‘Abd Al-Karim Al-Jili’s Islamic Humanism,” *Journal of Islamic and Muslim Studies* 4, no. 2 (2019): 114.

⁶⁰ Siti Khasinah, “Hakikat Manusia Menurut Pandangan Islam Dan Barat,” *Didaktika: Media Pendidikan Dan Pengajaran* 13, no. 02 (2013).

manusia *rabbāni* Ibnu ‘Arabi, peneliti menggunakan analisis semiotikanya Charles S. Pierce.⁶¹

Semiotika merupakan suatu pendekatan analisis yang diterapkan untuk mengungkapkan makna yang tersirat dalam suatu tanda. Konsep ini diperkuat oleh pandangan Susanne Langer yang menekankan pentingnya penilaian terhadap simbol atau tanda. Sementara kehidupan hewan diatur oleh perasaan (*felling*), manusia mengalami mediasi perasaan melalui beragam konsep, simbol, dan bahasa.⁶² Tanda juga mengindikasikan entitas lain yang tersirat, yang tersembunyi di dalam esensi tanda itu sendiri. Sebagai contoh, dalam konteks asap, tanda tersebut merujuk pada fenomena api yang tidak terlihat secara langsung. Disiplin ilmu semiotika, yang bersumber dari bahasa Yunani dengan kata kunci "*semion*" yang berarti tanda, mengamati bahwa tanda memiliki kemampuan merepresentasikan entitas terkait yang lebih luas. Objek-objek tersebut berfungsi sebagai pemindah informasi, mengkomunikasikannya melalui wujud tanda.⁶³

Dalam pandangan Peirce, tanda dan makna tidak dianggap sebagai suatu konstruksi, melainkan sebagai proses kognitif yang dikenal sebagai semiosis. Semiosis adalah proses interpretasi dan penandaan yang melibatkan tiga tahap. Tahap pertama melibatkan absorpsi aspek representasional, terjadi

⁶¹ Menurut Charles Sanders Peirce, semiotika adalah kajian yang tentang pertandaan dan segala hal yang berhubungan dengan tanda itu sendiri. Peirce mengkategorikan analisis semiotika pada tiga hal yaitu, *Representamen (ground)*, *Object*, dan *Interpretant*.

⁶² Khoirul Jamil Kartini, Indira Fatra Deni, "REPRESENTASI PESAN MORAL DALAM FILM PENYALIN CAHAYA (ANALISIS SEMIOTIKA CHARLES SANDERS PEIRCE)," *SIWAYANG JOURNAL* 1, no. 3 (2022): 124.

⁶³ H. Hoed Benny, *Semiotik & Dinamika Sosial Budaya* (Depok: Komunitas Bambu, 2011). Hal. Xi.

melalui penggunaan panca indera, mengenai panca indera dalam perspektif tasawuf-falsafi Ibnu 'Arabi, mencakup tiga ranah: fisik (*al-jasmaniyyah*), psikologis (*an-nafsiyyah*), dan spiritual (*ar-ruhaniyyah*). Tahap kedua secara spontan terkait dengan pengalaman kognitif manusia dalam menafsirkan objek. Tahap ketiga melibatkan kemampuan untuk melihat objek sesuai dengan keinginan, dan langkah ini disebut sebagai proses interpretasi.⁶⁴ Jadi semiotika milik Charles S. Pierce sebenarnya merupakan sebuah gabungan antara logika dan filsafat pragmatis-metafisis. Oleh karena itu, tesis ini akan mengeksplorasi konsep manusia dalam pemikiran Ibnu 'Arabi dengan menggunakan kerangka analisis semiotika yang dikembangkan oleh Charles S. Pierce. Penelitian ini mencoba untuk merinci dan mengungkap pemahaman Ibnu 'Arabi tentang manusia Ilahi menjadi rasional, dan dapat diambil khazanahnya untuk diaplikasikan dalam kehidupan sehari-hari.

Melalui pendekatan semiotika, penelitian ini juga berusaha untuk memahami bagaimana Ibnu 'Arabi menggunakan bahasa dan simbol-simbol untuk menggambarkan hubungan antara manusia dan Tuhan dalam pemikirannya. Ini mencakup identifikasi dan analisis tanda-tanda yang digunakan oleh Ibnu 'Arabi untuk menyampaikan pemahaman manusia *rabbāni*-nya dan bagaimana konsep ini tercermin dalam bahasa dan simbol. Dengan demikian, tesis ini memberikan kontribusi penting dalam pemahaman lebih mendalam tentang pemikiran Ibnu 'Arabi dan bagaimana ia menggunakan

⁶⁴ Benny.

semiotika untuk mengkomunikasikan gagasannya tentang manusia yang mencerminkan sifat-sifat Ilahi.

B. Fokus Penelitian

Adapun yang menjadi fokus penelitian, akan disajikan dalam bentuk pertanyaan sebagaimana berikut:

1. Bagaimana langkah-langkah menjadi manusia *rabbāni* dalam pemikiran Ibnu 'Arabi?
2. Bagaimana simbol-simbol manusia *rabbāni* Ibnu 'Arabi perspektif teori semiotika Charles S. Pierce?
3. Bagaimana wujud dan makna manusia *rabbāni* Ibnu 'Arabi perspektif teori semiotika Charles S. Pierce?

C. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian yang diajukan dalam tesis ini adalah:

1. Untuk memaparkan langkah-langkah menjadi manusia *rabbāni* dalam pemikiran Ibnu 'Arabi.
2. Untuk menganalisis dan mengembangkan makna dari simbol-simbol manusia *rabbāni* Ibnu 'Arabi perspektif teori semiotika Charles S. Pierce.
3. Untuk menganalisis dan mengembangkan wujud dan makna manusia *rabbāni* Ibnu 'Arabi perspektif teori semiotika Charles S. Pierce.

D. Manfaat Penelitian

Sebagaimana dalam tujuan penelitian, dapat digambarkan secara sederhana manfaat dari penelitian ini, baik manfaat secara teoritis maupun praktis sebagaimana berikut:

1. Manfaat Teoritis

Pertama, penulis berharap agar penelitian ini dapat menghasilkan pemahaman lebih mendalam tentang bagaimana aspek-aspek teologis filsafat Islam dapat dikembangkan dan diinterpretasikan melalui lensa semiotika di ranah sufisme, jadi dengan menggunakan teori semiotika dalam ranah sufisme dapat memberikan reasoning secara rasional-empiris terhadap pengalaman *bathiniyah*. *Kedua*, penelitian ini diharapkan dapat berkontribusi pada pengembangan teori-teori baru dalam studi Islam dan semiotika, serta mendorong pemikiran kritis tentang hubungan antara simbol dan agama. *Ketiga*, penelitian ini juga diharapkan mampu menjadi bagian dari literatur dan sumber rujukan bagi para peneliti berikutnya, khususnya dalam kajian tasawuf dan filsafat Islam.

2. Manfaat Praktis

Pertama, penelitian ini diharapkan mampu memberikan kontribusi bagi pemikiran ilmu teologi, filosofi, dan intelektual untuk mengembangkan pemikiran tasawuf dan teologis yang lebih mendalam dan kontemporer yang mencerminkan konsep manusia *rabbāni* dalam konteks dunia saat ini. *Kedua*, penelitian diharapkan dapat memberikan perspektif baru tentang hubungan antara manusia dan Tuhan, yang dapat memberikan inspirasi dan pemahaman lebih dalam tentang spiritualitas dan pandangan hidup individu.

E. Penelitian Terdahulu dan Orisinalitas

Penelitian mengenai konsep manusia dalam pemikiran Ibnu 'Arabi telah menjadi fokus beberapa kajian sebelumnya. Namun, hingga saat ini, belum ada penelitian khusus yang mengkaji konsep manusia *rabbāni* dalam pemikiran Ibnu 'Arabi dengan menggunakan pendekatan semiotika Charles Sanders Pierce. Meskipun belum ada telaah spesifik terkait hal ini oleh peneliti sebelumnya, beberapa variabel dari kajian ini memiliki kesamaan dengan penelitian terdahulu, dan penting untuk diuraikan karena relevansinya dengan kebaruan (*novelty*) dari penelitian yang akan dilakukan oleh penulis. Sejumlah penelitian terdahulu yang relevan antara lain:

Pertama, penelitian yang dilakukan oleh Titian Ayu dan Muhammad Yuslih dengan judul *Membaca Konsep Insan Kamil Ibn 'Arabi Melalui Psikologi Transpersonalisme*, jurnal yang terbit di Mazalat: Jurnal Pemikiran Islam, Vol. 1 No. 1, Juni 2023. Jurnal ini terfokus pada konsep insan kamil dalam perspektif psikologi transpersonal dengan jenis penelitian kualitatif dan menggunakan metode psikologi transpersonal. Diantara hasil penelitiannya adalah konsep insan kamil sebagai jawaban dari kegelisahan manusia saat ini, yang mana hal itu juga menjadi alternatif bagi psikeater untuk mengatasi masalah-masalah psikologis dengan menggunakan psikologi transpersonal.⁶⁵ Kesamaan dari jurnal ini terlihat dari penggunaan objek penelitiannya yaitu tentang manusia dalam pandangan Ibnu 'Arabi. Sedangkan perbedaannya

⁶⁵ Titian Ayu Nawtika dan Muhammad Yuslih, "Membaca Konsep Insan Kamil Ibn 'Arabi Melalui Psikologi Transpersonalisme," *Mazalat: Jurnal Pemikiran Islam* 1, no. 1 (2023): 74.

dengan penelitian penulis terletak pada metode penelitiannya, kalau di dalam jurnal tersebut metode penelitiannya adalah psikologi transpersonal, sedangkan peneliti disini menggunakan metode penelitian semiotika Charles S. Pierce.

Kedua, penelitian milik Happy Susanto yang berjudul *Filsafat Manusia Ibnu 'Arabi*, jurnal yang terbit di Jurnal TSAQFAH Vol. 10, No. 1, Mei 2014. Jurnal ini berfokus pada konsep manusia yang dianalisis menggunakan metode filsafat Islam dari Ibnu 'Arabi. Diantara hasil penelitian dari jurnal ini adalah kajian tentang hakikat manusia dan berbagai macam karakteristik yang dimiliki serta pengaruhnya dalam kehidupan.⁶⁶ Kesamaan dengan jurnal ini terlihat dari penggunaan objek penelitiannya yaitu membahas tentang manusia dalam pandangan Ibnu 'Arabi. Sedangkan perbedaannya terletak pada metode penelitiannya, kalau di dalam jurnal tersebut menggunakan filsafat Islam sebagai pisau analisisnya, sedangkan peneliti di sini menggunakan analisis semiotika Charles S.Pierce sebagai metodenya.

Ketiga, penelitian milik Ahmad Kholil, Dosen Fakultas Humaniora dan Budaya Universitas Islam (UIN) Malang, dengan judul *Manusia Di Muka Cermin Ibn Arabi (Memahami Hakikat Manusia Dengan Kacamata Ibn Arabi)*, jurnal yang terbit di "el-Harakah" Vol. 8, No. 3 September-Desember 2006. Penelitian ini berfokus membahas hakikat manusia dalam pandangan Ibnu 'Arabi. Metode dalam penelitian ini menggunakan metode semantik dari kata bahasa manusia. Hasil dari penelitian ini adalah tanpa fokus pada materi, individu akan menjelma menjadi versi sejati dari dirinya (*kamil*), dan akan

⁶⁶ Happy Susanto, "Filsafat Manusia Ibnu 'Arabi," *TSAQFAH* 10, no. 01 (2014). 110

memperoleh pemahaman yang mendalam yang disebut sebagai *ilm al-asrar* oleh Ibn Arabi. Pengetahuan ini pada dasarnya serupa dengan pemahaman akan Tuhan sendiri, yang hanya dapat dicapai oleh mereka yang menyadari kesatuan esensialnya dengan Sang Pencipta.⁶⁷ Kesamaan dengan jurnal ini adalah terlihat dari penggunaan objeknya, yaitu membahas tentang manusia dalam kacamata Ibnu ‘Arabi. Sedangkan letak perbedaannya terletak pada metode penelitiannya, di dalam jurnal tersebut Ahmad Kholil menggunakan metode penelitian semantik, sedangkan di dalam penelitian ini, peneliti menggunakan metode analisis semiotika Charles S. Pierce.

Keempat, penelitian milik Akilah Mahmud dengan judul *Insan Kamil Perspektif Ibnu Arabi*, jurnal yang terbit di Sulesana Volume 9 Nomor 2 Tahun 2014. Penelitian ini berfokus membahas Insan Kamil dalam pandangannya Ibnu ‘Arabi dengan ranah tasawuf-falsafi. Metode dalam penelitian ini menggunakan analisis tasawuf-falsafi. Hasil dari penelitian ini adalah kesempurnaan dari segi wujud manusia ialah karena dia merupakan manifestasi sempurna dari citra Tuhan, yang pada dirinya tercermin nama-nama dan sifat Tuhan secara utuh.⁶⁸ Kesamaan dengan penelitian ini adalah mengenai objek penelitiannya yaitu membahas tentang manusia dalam pandangan Ibnu ‘Arabi, sedangkan perbedaannya terletak pada sisi metodenya, kalau di jurnal tersebut menggunakan metode tasawuf-falsafi, sedangkan di penelitian ini menggunakan metode analisis semiotika Charles S. Pierce.

⁶⁷ Ahmad Kholil, “MANUSIA DI MuKA CERMIN IBN.ARABI (MEMAHAMI HAKIKAT MANUSIA DENGAN KAcAMATA.IBN ARABI),” *Jurnal “El-Harakah”* Vol. 8, no. No. 3 (2006): 384.

⁶⁸ Akilah Mahmud, “Insan Kamil Perspektif Ibnu Arabi,” *Sulesana* 9, no. 2 (2014): 33.

Kelima, tesis milik Fitria Ulfa mahasiswi UIN Maulana Malik Ibrahim Malang tahun 2017 dengan judul *Implikasi Konsep Insan Kamil Ibnu ‘Arabi Terhadap Pembentukan Karakter Pendidikan Islam Modern*, tesis ini berfokus pada peran insan kamil dalam dunia pendidikan Islam modern. Jenis penelitian ini adalah kualitatif yang menggunakan metode analisis psikologi. Diantara hasil dari penelitian ini adalah figur *insan kamil* yang menjadi karakter dalam pendidikan Islam modern yang tertanam dalam tiap-tiap *personality*.⁶⁹ Kesamaan dengan penelitian ini adalah terletak pada konsep manusianya yang memiliki kesamaan perspektif tokoh yaitu Ibnu ‘Arabi. Sedangkan perbedaannya terletak pada objek dan metode penelitiannya, kalau di penelitian tersebut menggunakan objek pendidikan Islam modern kemudian metode penelitiannya menggunakan psikologi, sedangkan di dalam penelitian ini, metode penelitian yang digunakan adalah semiotika Charles S. Pierce kemudian objek penelitiannya adalah manusia *rabbāni* Ibnu ‘Arabi.

Keenam, disertasi dari Ida Sajidah mahasiswi dari UIN Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 2017 dengan judul *Konsep Kesempurnaan Diri Menurut Ibnu ‘Arabi dan Maslow*. Disertasi ini menggunakan metode penelitian komparasi. Diantara hasil dari disertasi ini adalah transedensi Maslow untuk mencapai kesempurnaan diri masih pada ranah humanisme-spiritual tidak seperti Ibnu ‘Arabi yang telah memasuki ranah metafisika-teosentris dan humanisme-teosentris.⁷⁰ Kesamaan disertasi tersebut dengan

⁶⁹ Fitria Ulfa, “Implikasi Konsep Insan Kamil Ibnu ‘Arabi Terhadap Pembentukan Karakter Pendidikan Islam Modern” (UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, 2017). x

⁷⁰ Ida Sajidah, “Konsep Kesempurnaan Diri Menurut Ibnu ‘Arabi Dan Maslow” (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2017). xi

penelitian ini terletak pada objek penelitiannya, yaitu membahas tentang diri manusia yang sempurna dalam pandangan Ibnu ‘Arabi. Sedangkan perbedaannya terletak pada metodologinya, Ida Sajidah menggunakan metode komparasi antara pemikiran Ibnu ‘Arabi dengan Maslow, sedangkan dalam penelitian ini peneliti menggunakan metode analisis semiotika Charles S. Pierce.

Ketujuh, disertasi milik Mohammad Subhi pada Sidang Terbuka Komisi Program Pascasarjana, Sebagai salah satu syarat untuk memperoleh Gelar Doktor Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara tahun 2020 dengan judul *Manusia Teomorfis Dalam Antropologi Metafisis Seyyed Hossein Nasr*. Dalam disertasi ini metode penelitiannya menggunakan antropologi metafisis dari Seyyed Hossein Nasr. Disertasi ini berfokus pada kritik metodologi barat yang sekuler dalam keilmuan antropologi yang meninggalkan aspek metafisis. Di antara hasil penelitiannya adalah mengembalikan sakralitas manusia. Nasr berupaya memulihkan relasi manusia dengan Tuhan yang diputus oleh proyek sekularisasi, desakralisasi modern. Pemulihan relasi tersebut dilakukan tidak melalui paradigma pengetahuan modern yang sekuler tetapi dengan penghidupan kembali metafisika.⁷¹

Kesamaan dengan penelitian tersebut terletak pada objek penelitiannya yaitu membahas tentang manusianya Tuhan, sedangkan perbedaannya terletak pada perspektif dan metode penelitiannya. Kalau dalam disertasi tersebut

⁷¹ Mohammad Subhi, “Manusia Teomorfis Dalam Antropologi Metafisis Seyyed Hossein Nasr” (Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara, 2020). 21

manusia teomorfis di definisikan dari tokoh Seyyed Hossein Nasr sedangkan dalam penelitian ini peneliti dari tokoh Ibnu ‘Arabi dengan konsep manusia *rabbāni*-nya. Kemudian dalam metode penelitian, dalam disertasi tersebut menggunakan metode analisis antropologi-metafisis sedangkan dalam penelitian ini peneliti menggunakan metode analisis semiotika Charles S. Pierce.

Tabel 1.1
Orisinalitas Penelitian

No	Judul Penelitian dan Penulis	Jenis dan Tahun	Persamaan	Perbedaan
1	<i>Membaca Konsep Insan Kamil Ibn ‘Arabi Melalui Psikologi Transpersonalisme</i> , oleh: Titian Ayu dan Muhammad Yuslih	Jurnal 2023	Aspek penelitian tentang konsep manusia perspektif Ibnu ‘Arabi	Subjek penelitian dan metode penelitian
2	<i>Filsafat Manusia Ibnu ‘Arabi</i> , oleh: Happy Susanto	Jurnal 2014	Aspek penelitian tentang konsep manusia perspektif Ibnu ‘Arabi	Subjek penelitian dan metode penelitian
3	<i>Manusia Di Muka Cermin Ibn Arabi (Memahami Hakikat Manusia Dengan Kacamata Ibn Arabi)</i> , oleh: Ahmad Kholil	Jurnal 2006	Aspek penelitian tentang hakikat manusia perspektif Ibnu ‘Arabi	Subjek penelitian dan metode penelitian
4	<i>Insan Kamil Perspektif Ibnu Arabi</i> , oleh: Akilah Mahmud	Jurnal 2014	Aspek penelitian tentang konsep manusia perspektif Ibnu ‘Arabi	Subjek penelitian dan metode penelitian

5	<i>Implikasi Konsep Insan Kamil Ibnu 'Arabi Terhadap Pembentukan Karakter Pendidikan Islam Modern</i> , oleh: Fitria Ulfa	Tesis 2017	Aspek penelitian tentang konsep manusia perspektif Ibnu 'Arabi	Subjek, objek, dan metode penelitian
6	<i>Konsep Kesempurnaan Diri Menurut Ibnu 'Arabi dan Maslow</i> , oleh: Ida Sajidah	Disertasi 2017	Aspek penelitian tentang konsep manusia perspektif Ibnu 'Arabi	Metode penelitian
7	<i>Manusia Teomorfis Dalam Antropologi Metafisis Seyyed Hossein Nasr</i> , oleh: Mohammad Subhi	Disertasi 2020	Aspek penelitian tentang konsep Manusia Tuhan	Perspektif tokoh yang digunakan, dan metode penelitian

F. Definisi Istilah

1. Manusia *Rabbāni*

Secara etimologis “Manusia *Rabbāni*,” yang bersumber dari bahasa Arab, *Rabbāniyyin* adalah jamak dari kata *Rabbāni*. Kata *Rabbāni* adalah menisbatkan sesuatu kepada *Rabb*, yaitu Tuhan. Jika dikaitkan dengan kata orang, maka kata ini berarti manusia berbangsa Tuhan, jika disederhanakan lagi berarti manusianya Tuhan, yaitu orang yang telah mencapai derajat *ma'rifat* kepada Allah atau orang yang sangat menjiwai ajaran agama Allah.⁷² Dalam syarah kitab Fushush al-Hikam, menjelaskan

⁷² *Al-Qur'an Dan Tafsirnya: Edisi Yang Disempurnakan* (Jakarta: Departemen Agama RI, 2009). 542

أهل رباني هم أناس كاملون يتبعون علمه دائماً، وكمالهم معترف به عند الله،
و غالباً ما يشار إليهم أيضاً باسم خليفة الله.

Jadi, manusia *rabbāni* adalah manusia sempurna yang senantiasa membersamai ilmu-Nya, dan diakui kesempurnaannya oleh Allah, dan mereka sering juga disebut sebagai khalifahtullah.⁷³ Oleh karena itu, manusia *rabbāni* mengacu pada individu yang memperlihatkan sifat dan perbuatan Ilahi. KeIlahiaan dianggap sebagai karakteristik fundamental dalam kodrat manusia (*the nature of man*).⁷⁴ Dalam pandangan Ibnu ‘Arabi, manusia *rabbāni* diidentifikasi sebagai manifestasi manusia yang merefleksikan aspek ketuhanan.

2. Pemikiran Ibnu ‘Arabi

Ibnu 'Arabi adalah seorang filsuf dan mistikus Islam yang terkenal dengan konsep-konsep filsafatnya yang mendalam tentang ketuhanan, eksistensi, dan hubungan antara manusia dan Tuhan. Pemikiran Ibnu 'Arabi tentang Manusia *Rabbāni* berkaitan dengan konsep kesatuan eksistensial (*wahdat al-wujud*) dan cara manusia bisa mencapai tingkat spiritual tinggi (menyatu dalam realitas Ilahi).⁷⁵

⁷³ Sadr al-Din al-Qunawi, *Al-Fukuk Fi Asrar Mustanadaat Hikam Al-Fusus* (Liban: Beyrouth, 1971). Hal. 60.

⁷⁴ Mohammad Subhi, “Manusia Teomorfis Dalam Antropologi Metafisis Seyyed Hossein Nasr” (Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara, 2020) 2.

⁷⁵ Ibnu 'Arabi, *Fushush Al-Hikam, Mutiara Dan Hikmah Keilahian Yang Terpancar Dari Cahaya-Nya*, Terj. M.Sa (Yogyakarta: DIVA Press, 2018). Hal. X.

3. Semiotika

Semiotika, menurut definisi dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, merujuk pada segala aspek yang terkait dengan simbol dan tanda yang hadir dalam realitas kehidupan manusia. Istilah "*semeion*," yang berarti 'tanda' atau '*seme*,' dan mengandung arti 'interpretasi tanda,' memiliki akar kata dalam bahasa Yunani.⁷⁶ Charles Sanders Pierce, seorang ahli semiotika yang terkemuka, lahir pada tahun 1839 dan meninggal pada tahun 1914. Teori semiotik Pierce mempelajari dan menganalisis tanda dan makna, termasuk simbol, ikon, dan indeks yang membentuk pemahaman manusia terhadap konsep-konsep.

Melalui teori ini, peneliti akan mengurai makna dari simbol-simbol atau tanda-tanda dalam pemikiran Ibnu 'Arabi yang berhubungan dengan Manusia *Rabbāni*. Secara keseluruhan, penelitian ini kemungkinan berusaha menginterpretasikan konsep Manusia *Rabbāni* dalam pemikiran Ibnu 'Arabi dengan menggunakan pendekatan semiotik Pierce untuk memahami simbol-simbol atau tanda yang digunakan dalam menggambarkan hubungan spiritual antara manusia dan Tuhan, kemudian juga sebagai langkah untuk membawa konsep manusia *rabbāni* ke dalam ranah rasional.

⁷⁶ Kartini, Indira Fatra Deni, "Representasi Pesan Moral Dalam Film Penyalin Cahaya (Analisis Semiotika Charles Sanders Peirce)."

BAB II

KAJIAN PUSTAKA

A. Perspektif Teori

1. Konsep Manusia *Rabbāni*

Secara etimologis, *Rabbāniyyin* adalah jamak dari kata *Rabbāni*. Kata *Rabbāni* adalah menisbahkan sesuatu kepada *Rabb*, yaitu Tuhan. Jika dikaitkan dengan orang, kata ini berarti orang yang telah mencapai derajat ma'rifat kepada Allah atau orang yang sangat menjiwai ajaran agamannya.⁷⁷

Kata *Rabbāni* dinisbahkan kepada kata *Rabb* yang mendidik manusia dengan ilmu-Nya dan pengajaran sejak masa kecil. Menurut Ibnu Abbas, kata *Rabbāni* berasal dari kata *Rabbi* yang mendapat tambahan *alif* dan *nun* yang menunjukkan makna *mubalaghah*. Sebagian ulama berpendapat bahwa kata *Rabbāni* mempunyai arti tokoh ilmuwan yang mendidik dan memperbaiki kondisi spiritual-sosialnya, dan ada juga yang berpendapat bahwa kata tersebut bermakna orang yang ahli dan mengamalkan agama sesuai yang ia dapat dari-Nya, maka dengan demikian kata tersebut identik dengan *al-alim al-hakim*, yang mempunyai arti orang yang sempurna iman dan ketaqwaannya.⁷⁸ Sedangkan menurut

⁷⁷ *Al-Qur'an Dan Tafsirnya: Edisi Yang Disempurnakan*. Hal. 542.

⁷⁸ Ahmad Munir, *Tafsir Tarbawi: Mengungkap Pesan Al-Qur'an Tentang Pendidikan* (STAIN Ponorogo Press), STAIN Ponorogo Press (Ponorogo, 2007). Hal. 35.

Azhari Noer manusia *rabbāni* adalah seorang mursyid, yang mengajarkan ilmunya Allah.⁷⁹

a. Manusia *Rabbāni* dalam al-Qur'an

Di dalam Alquran kata رَبَّانِي disebut dalam tiga ayat, dua kali dalam bentuk *rafa*, yaitu dalam al-Maidah: 44, dan 63, dan satu kali dalam bentuk *nashab*, yaitu dalam Ali Imran: 79. Pertama, dalam al-Maidah: 44, dijelaskan Allah tentang *Rabbāni* Bani Israel yang shalih, mereka menghukumi orang-orang Yahudi dengan Kitab Allah yaitu Taurah di saat tidak ada nabi pada mereka. Dan *Rabbāni* itu diperintah Allah untuk menjaga kemurnian kitab, dan mereka menjadi saksi atas kebenaran al-kitab itu.⁸⁰ Hal ini seperti Abdullah bin Salam:

إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَ نُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَ الرَّبَّانِيُّونَ وَ الْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَ كَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ.

“Sesungguhnya Kami telah menurunkan Kitab Taurat di dalamnya (ada) petunjuk dan cahaya (yang menerangi), yang dengan Kitab itu diputuskan perkara orang-orang Yahudi oleh nabi-nabi yang menyerah diri kepada Allah, oleh orang-orang alim mereka dan pendeta-pendeta mereka, disebabkan mereka diperintahkan memelihara kitab-kitab Allah dan mereka menjadi saksi terhadapnya.” (Al-Maidah ayat 44).⁸¹

⁷⁹ Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-'Arabi: Wahdat Al-Wujud Dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadima, 1995).

⁸⁰ Muhammad Fuad Abd al-Baqi, *Al-Mu'jam Al-Mufahras Li Alfaad Alquran Al-Karim* (Beirut, Lubnan: Daar al-ma'rifah, 1992). Hal. 549.

⁸¹ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an Dan Terjemahnya* (Jakarta: CV. Pustaka Agung, 2006).

Secara tekstual dari ayat di atas dapat diambil pemahaman bahwa *Rabbāni* itu antara lain ialah orang yang bersaksi atas kebenaran kitab Allah, menjalankan isinya, serta menjaga keutuhannya.⁸²

Kedua, dalam Al-Maidah: 63, dijelaskan Allah tentang *Rabbāni* itu, yaitu berkaitan dengan teguran Allah terhadap orang *Rabbāni* dari bangsa Yahudi, yaitu pemimpin mereka dalam tarbiyyah dan siasah, juga *Ulama al-Din* atau ulama ahli agama, yang membiarkan orang-orang Yahudi berbuat dosa, permusuhan dan makan yang haram.⁸³ Seharusnya mereka *rabbāni* itu melakukan *amar ma'ruf nahi munkar*, sehingga mereka itu tidak berbuat demikian.

لو لا ينهاهم الربانيون و الأحرار عن قولهم الإثم و أكلهم السحت لبئس ما كانوا يصنعون

“Mengapa para ulama dan para pendeta mereka tidak melarang mereka mengucapkan perkataan bohong dan memakan yang haram? Sungguh, sangat buruk apa yang mereka perbuat.” (QS. Al-Maidah: 63).⁸⁴

Dari ayat ini, secara tekstual dapat diambil pemahaman, yaitu rabbani yang dikehendaki Allah ialah orang yang berbuat *amar ma'ruf nahi munkar*, yang peduli terhadap lingkungannya.⁸⁵

⁸² Ahmad Mustafa al-Maragi, *Tafsir Al-Maragi* (Semarang: Toha Putra, 1993). Hal. 149.

⁸³ *Al-Qur'an Dan Tafsirnya: Edisi Yang Disempurnakan*.

⁸⁴ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an Dan Terjemahnya*.

⁸⁵ Ahmad Mustafa al-Maragi, *Tafsir Al-Maragi*. Juz 2. Hal. 150.

Sosok *rabbāni*, yang suka melakukan *amar ma'ruf nahi munkar*, sangat diperlukan dalam jaman manapun, sekarang atau yang akan datang. Nabi bersabda: *"Dimana pada suatu masa akan muncul; perempuan suka membantah, para pemuda cenderung pada kejelekan, dan orang meninggalkan perjuangannya atau jihad. Sahabat bertanya; apakah hal itu akan terjadi. Sabda nabi, yang lebih dari itu akan terjadi, yaitu 'orang meninggalkan amar ma'ruf nahi munkar', Sahabatpun bertanya lagi seperti pertanyaan pertama. Nabi menjelaskan, yang lebih dari itu juga akan terjadi, yaitu 'orang memandang dengan pandangan yang salah, mereka melihat ma'ruf di pandang munkar, dan munkar dipandang ma'ruf. Sahabat bertanya lagi seperti pertanyaan semula, dan nabi menjelaskan lagi, yang lebih dahsyat dari itu akan terjadi, yaitu 'orang berbalik perbuatannya menyuruh kepada yang munkar dan melarang kepada yang ma'ruf. Dan setelah itu akan terjadi fitnah. Dan orang yang tahan uji menjadi bingung."* Ini diungkapkan dalam hadits riwayat Abi Dunya, dan Abi Ya'la.⁸⁶

Ketiga, kata *rabbāni* berikutnya (dalam bentuk *nashab*) terdapat dalam Ali Imran: 79. Yang menjelaskan bahwa tidak ada seseorang yang diberi Allah al-Kitab, Hikmat (pemahaman dan pengetahuan tentang Kitab dan rahasianya) serta Kenabian, yang menyuruh

⁸⁶ Ahmad bin Ali bin Hajar al-Astqalani, *Faat Al-Baari Bi Sayrh Shahih Al-Bukhari, I*, (Beirut: Daar al-ma'rifah, n.d.). hal. 600.

ummatnya untuk menyembah dirinya, menjadikan sebagai sembah. ⁸⁷
Tapi para nabi itu menyuruh mereka untuk menjadi *Rabbāni*, hal ini karena mereka telah mengajarkan Al-Kitab pada orang lain dan telah membaca serta mempelajarinya sendiri. Sebagaimana firmanya:

ما كان لبشر ان يؤتیه الله الكتاب و الحكم و النبوة ثم یقول للناس كونوا
عبادا لي من دون الله و لكن كونوا ربّانیين بما كنتم تعلّمون الكتاب و بما كنتم
تدرسون

“Tidak wajar bagi seseorang manusia yang Allah berikan kepadanya Al Kitab, hikmah dan kenabian, lalu dia berkata kepada manusia: Hendaklah kamu menjadi penyembah-penyembahku bukan penyembah Allah.” Akan tetapi (dia berkata): Hendaklah kamu menjadi orang-orang rabbani, karena kamu selalu mengajarkan Al Kitab dan disebabkan kamu tetap mempelajarinya.” (Qs. Al-Maidah ayat 79). ⁸⁸

Sekaitan dengan hal di atas al-Maraghi menjelaskan ربّانی itu mereka senantiasa mengetahui, mentaati dan sekaligus mengamalkan semua perintah Allah. Dan untuk menjadi *Rabbāni* wasilahnya ialah دراسة الكتاب mempelajari Kitab, dan تعليم الكتاب mengajarkan Kitab serta mempraktekannya dalam kehidupan sehari-hari, dengan cara itu orang akan sampai pada *rabbāni*. ⁸⁹

⁸⁷ Abdurrahman bin Al-Jauzi, *Tafsir Ibnu Al-Jauzi* (Baerut: Al-Maktab al-Islami, 1965). Hal. 144.

⁸⁸ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an Dan Terjemahnya*.

⁸⁹ Ahmad Mustafa al-Maragi, *Tafsir Al-Maragi*. Hal. 195.

Dan Al-Thabari antara lain menjelaskan, *Rabbāni* itu orang yang senantiasa memberi santapan (pelajaran) kepada manusia dengan bijaksana serta mendidiknya. Dan Ia pun menyebutkan pendapat Ibnu Qutaibah, رَبَّانِي orang berilmu yang disibukan dengan mengajar.⁹⁰ Di dalam sebuah hadits Nabi disebutkan:

قال النبي ص : من يرد الله به خيرا يفقهه و إنما العلم بالتعلم. و قال
ابن عباس : كونوا ربانيين حلماء فقهاء . و يقال : الرباني الذي يربي الناس
بصغار العلم قبل كباره أخرجه ابن أبي عاص

*Nabi bersabda: “siapa yang dikehendaki Allah pada kebaikan, Ia menjadikannya Faqih (faham), dan hanyalah ilmu itu (diperoleh) dengan belajar. Ibnu Abbas berkata, jadilah kamu orang Rabbāni yang sabar murah hati dan yang faqih. Dan dikatakan Rabbāni itu yang suka mendidik manusia mulai dari yang kecil lalu pada yang besar. Dikeluarkan oleh Ibnu Abi Ashim.”*⁹¹

Secara konteks hadits di atas berkenaan dengan perintah menjadi *Insan Rabbāni*. *Insan rabbāni* di sini ialah orang yang mendidik manusia, memberi santapan pada mereka dengan ilmu pengetahuan, mulai dari masalah yang kecil atau mudah difahami kemudian berpindah kepada masalah yang besar yang sulit dipahami.⁹² Dengan

⁹⁰ Al-Jauzi, *Tafsir Ibnu Al-Jauzi*. Hal. 342.

⁹¹ Ibnu Hajar Al-Asqalani, *Fathul Barri (Penjelasan Kitab Shahih Al-Bukhari)*, Terj. Amir (Jakarta: Pustaka Azzam, 2008). Hal. 162.

⁹² Z M Al Hadi, *Pemahaman Terjemah Ayat Suci Al-Quran* (books.google.com, 2016), <https://books.google.com/books?hl=en%5C&lr=%5C&id=-k2FDwAAQBAJ%5C&oi=fnd%5C&pg=PA6%5C&dq=pemilik+maqam+ini+memperoleh+ilmu+>

memperhatikan penjelasan di atas, maka dapat dikatakan *Rabbāni* dalam Ali Imran 79, antara lain dimaksudkan, orang yang membaca, mempelajari Kitab dengan memahami isi dan kandungannya (دراسة الكتاب), kemudian mengamalkan, serta mengajarkannya kepada manusia (تعليم الكتاب) dengan metoda induktif atau mulai dari yang kecil kemudian pada yang besar, selanjutnya Ia menjadi أهل التربية atau مربّي pendidik.⁹³

Jadi, tersirat dalam ayat di atas, kita diperintah menjadi *insan Rabbāni*, artinya diperintah untuk menyiapkan generasi pelanjut yang selalu belajar, haus ilmu pengetahuan, hingga Ia menjadi pengajar atau معلم yang selanjutnya menjadi pendidik atau مربّي.⁹⁴ Dengan demikian, secara konteks dapat dikatakan *Insan Rabbāni* itu ialah orang yang bersaksi atas kebenaran kitab Allah, menjalankan serta menjaga keutuhannya, melakukan *amar ma'ruf nahi munkar*, selalu mempelajari isi serta kandungan kitab, lalu mengajarkannya pada yang lain, serta mendidiknya.

Selanjutnya pendapat para mufassir memberi penjelasan yang tidak jauh berbeda antara yang satu dengan yang lain dalam arti *Rabbāni*. Antara satu pendapat dengan yang lainnya dapat dijadikan sebagai penambah jelas terhadap apa yang dimaksud dengan *Rabbāni*.

Pendapat-pendapat tersebut antara lain:

mereka+dari+nafas+%22ar+rahman%22+dan+kualitas+spiritual+mereka+juga+terkait+dengan+n
ama+%22ar+rahman%22%5C&ots=7V9c-eyM7h%5C&sig=q7.

⁹³ Kajian Semantik Terhadap Ayat-ayat and Dalam Kitab, “Tafsir Sufistik Ibn ‘Arabī,” *Tafsir Sufistik*, 2015, 44.

⁹⁴ Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nuur* (Semarang: Pustaka Putra, 2000).

At-Thabari menyebutkan, *Rabbāni* ialah orang yang berpengetahuan, ‘arif, dan bijaksana, pandai mengatur urusan manusia dan melakukan kebajikan. العلماء البصراء بسياسة الناس و تدبير امورهم و القيام بمصالحهم Dan pada bagian lain At-Thabari menjelaskan, mereka para pemimpin dalam ma’rifah kepada Allah, melaksanakan perintah serta menjauhi larangannya, dan pemimpin dalam ta’at serta ibadah kepadanya karena merekalah yang mengajar al-Kitab serta mempelajarinya, sehingga mereka itu menjadi ahli tarbiyyah.⁹⁵

Ibnu Al-Jauzi menyebutkan, mereka itu orang Fakih, ahli ilmu, para pemimpin. الفقهاء العلماء الولاية dalam bagian lain Ibnu Al-Jauzi ialah mereka yang suka memberi santapan kepada manusia dengan ilmu atau hikmah, serta mendidiknya. Sedangkan pendapat dari Muhammad Mahnud Hijazi menyebutkan, *Rabbāni* itu yang berpegang teguh pada agama Allah serta taat kepadanya dengan sebenar-benarnya, mereka mengajarkan al-kitab pada orang lain serta mengkaji dan mempelajarinya.⁹⁶

Dengan memperhatikan pendapat dari para mufasssir di atas, kiranya dapat diambil kesimpulan bahwa *rabbāni* itu orang yang berma’rifah atau bertauhid kepada Allah, berpegang teguh pada agama, selalu taat kepada Allah, faqih, ‘alim, arif bijaksana, selalu mengkaji ilmu-Nya atau kitab, mengajarkan ilmu, mendidik manusia dan

⁹⁵ At-Thabbari, *Tafsir At-Thabbari*. Juz 2, hal. 249, juz 3, hal. 324.

⁹⁶ Al-Jauzi, *Tafsir Ibnu Al-Jauzi*. Juz 3, hal. 364. Juz 1, hal. 246, juz 1, hal. 413.

melakukan *amar ma'ruf nahi munkar*. Jika diambil kesimpulan dari pengertian *Insan Rabbāni* dilihat dari sisi bahasa, makna konteks ayat serta penafsiran dari para mufassir, antara lain dapat dikatakan *Insan Rabbāni* itu adalah orang yang berma'rifah kepada Allah serta selalu taat beribadah, berpegang pada agama, bersaksi atas kebenaran al-kitab, menjaga keutuhannya, selalu menggali ilmu pengetahuan dengan mengkajinya lalu mengajarkan serta mendidik orang lain, melakukan *amar ma'ruf nahi munkar*, menggunakan daya ketuhanannya dalam nalar dan daya fikir, berilmu pengetahuan, beradab, ramah terhadap lingkungan, dapat menyesuaikan diri dengan perkembangan.⁹⁷

b. Manusia *Rabbāni* perspektif Ibnu 'Arabi

Ar-Rabbāniyyin bentuk tunggalnya adalah *rabbāniy*, sebagaimana dikatakan oleh Imam Sibawaih, artinya adalah dikaitkan dengan Tuhan dan taat kepada-Nya. Sebagaimana dikatakan, *Rajulun Ilahiy*, artinya kekasih Tuhan yang mana ia selalu taat kepada Allah dan mengetahui-Nya.⁹⁸ Disebutkan pula bahwa ilmu dan penyebarannya itulah yang bisa menjadikan kita *Rabbāni*. Orang yang mempelajari ilmu bukan didasarkan keikhlasan tidak akan memperoleh keridhaan Allah, dirinya sama dengan pohon yang tidak memberikan kemanfaatan apapun, karena pohon itu tidak berbuah.⁹⁹

⁹⁷ A Abdullah, "Sang Juru Penyelamat Tasawuf (Pembelaan Ibnu Al-Qayyim Al-Jauziyyah Terhadap Tasawuf)," *Journal.Iainkudus.Ac.Id*, n.d., <http://journal.iainkudus.ac.id/index.php/esoterik/article/view/4285>.

⁹⁸ Ahmad Mustafa al-Maragi, *Tafsir Al-Maragi*. Hal. 349.

⁹⁹ Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nuur*. Hal. 625.

Dalam sebuah Handbook yang berjudul “Ilmu & Aplikasi Pendidikan Bagian 3: Pendidikan Disiplin Ilmu” yang ditulis oleh Fadlil Yani Ainusysyham, salah satu tim pengembang ilmu pendidikan FIP-UPI. Menurut beliau, untuk mengatasi masalah kepribadian manusia, dibutuhkan kepribadian *rabbāni*, istilah *rabbāni* berasal dari kata *rabb* yang berarti Tuhan, yaitu Tuhan yang memiliki, memperbaiki, mengatur, menambah, menunaikan, menumbuhkan, mengembangkan, memelihara, dan mematangkan sikap mental. Istilah *rabbāni* dalam konteks ini memiliki ekuivalensi dengan istilah Ilahi yang berarti ke-Tuhan-an. Kepribadian *rabbāni* atau kepribadian Ilahi adalah kepribadian individu yang didapat setelah mentransformasikan asma (nama-nama) dan sifat-sifat Tuhan ke dalam dirinya untuk kemudian diinternalisasikan dalam kehidupan nyata. Atau dalam bahasa sederhana, kepribadian *rabbāni* menurut al-Razi dalam mujib (2006: 188-189) adalah kepribadian individu yang mencerminkan sifat-sifat ketuhanan *rabbāniyyah*.¹⁰⁰

Menurut Abdul Hamid al-Bilali, seseorang dikatakan termasuk golongan *rabbāniyyin* ketika telah menjalani empat tahapan jihad terhadap dirinya sendiri dengan sempurna, keempat tahap itu adalah sebagai berikut: 1). Berusaha keras mempelajari petunjuk al-Qur'an dan ajaran agama yang benar, demi mendapatkan kemenangan dan

¹⁰⁰ Tim Pengembang Ilmu Pendidikan FIP-UPI, *Ilmu & Aplikasi Pendidikan Bagian 3: Pendidikan Disiplin Ilmu*, ed. Cet. II (Imtima, 2007). Hal. 18.

kebahagiaan di dunia dan akhirat. 2). Berusaha keras menjalankan apa yang dia tahu, karena sekadar tahu tanpa diamalkan tidak akan bermanfaat atau bahkan mendatangkan mudharat baginya. 3). Berusaha keras mengajak dan mengajarkan pengetahuannya kepada orang lain. Jika tidak demikian, ia termasuk orang-orang yang menyembunyikan petunjuk dan penjelasan yang diturunkan Allah, dan ilmu yang dia miliki tidak manfaat dan tidak dapat menyelamatkannya dari azab Allah swt. 4). Berusaha keras untuk bersabar menanggung kesulitan-kesulitan dakwah di jalan Allah dan siksaan orang-orang yang diajaknya semata-mata karena Allah swt.¹⁰¹

Adapun *rabbāniyyin* menurut beliau yaitu orang-orang yang mencapai derajat makrifat dan dekat dengan Allah swt. Para ulama salaf telah sepakat bahwa seorang alim tidak berhak disebut *rabbāni* kecuali manakala dia tahu kebenaran dan menjalankannya serta mengajarkannya, dan barang siapa tahu kebenaran lalu mengajarkannya kepada orang lain serta dia sendiri menjalankannya, dia adalah orang yang agung di alam semesta ini.¹⁰²

Kemudian manusia *Rabbāni* menurut Ibnu ‘Arabi yaitu yaitu manusia yang mampu mengaktualisasikan semua potensialitasnya sesuai dengan bentuk Tuhan secara lengkap serta manusia yang senantiasa memperoleh ilmu-Nya dan mengamalkan-Nya.¹⁰³ Seperti

¹⁰¹ Abdul Hamid Al-Bilali, *Dari Mana Masuknya Setan* (Malang: Gema Insani, 2005). Hal. 150.

¹⁰² Abdul Hamid Al-Bilali. Hal. 149.

¹⁰³ Sajidah, “Konsep Kesempurnaan Diri Menurut Ibnu ‘Arabi Dan Maslow.” Hal. 7.

halnya manusia sempurna yang mana tujuan Tuhan dalam menciptakan kosmos, karena manusia dimungkinkan menampakkan sifat-sifat-Nya secara total. Dalam makhluk yang bernama manusia terbentang kesempurnaan bagi Wujud untuk menggapai kesempurnaannya.¹⁰⁴ Hanya manusia yang memiliki kesiapan yang dibutuhkan dalam rangka menampilkan semua sifat Tuhan.

Jika Wujud di dalam esensinya yang tidak tampak, maka ia sepenuhnya bukan fenomena, ia menggapai kesempurnaan manifestasi fenomenalnya hanya dalam diri manusia sempurna saja, yakni manusia yang sanggup menampilkan setiap nama.¹⁰⁵ Tuhan dalam keselarasan dan keseimbangan secara sempurna. Manusia dengan segala kelengkapan yang diberikan Allah SWT berupa jasmani dan rohani akan selalu berinteraksi dengan lingkungannya. Dari interaksi tersebut manusia akan memanfaatkan hati dan pikiran manusia sehingga akan menghasilkan suatu aksi dan reaksi bagi manusia itu sendiri.¹⁰⁶ Tindakan dan reaksi manusia dapat bersifat positif atau negatif. Di sinilah peran pendidikan bagi manusia sangat dibutuhkan.

¹⁰⁴ Mahmud, "Insan Kamil Perspektif Ibnu Arabi." Hal. 30.

¹⁰⁵ Ulfa, "Implikasi Konsep Insan Kamil Ibnu 'Arabi Terhadap Pembentukan Karakter Pendidikan Islam Modern." Hal. 22.

¹⁰⁶ Susanto, "Filsafat Manusia Ibnu 'Arabi." Hal. Xi.

2. Semiotika Charles S. Pierce

Secara umum, semiotika adalah studi yang mempelajari dan mencari signifikasi (makna) dari sebuah tanda yang terletak pada efek praktisnya.¹⁰⁷ Sedangkan menurut Charles S. Pierce, Semiotika adalah sebuah studi tentang tanda dan segala sesuatu yang berhubungan dengannya,¹⁰⁸ yakni cara berfungsinya (*sintaksis*, berupa tata kalimat, urusan gramernya), hubungannya dengan tanda-tanda lain (*semantik*, ini lebih dekat dengan struktural tanda), pengirimannya dan penerimaannya oleh mereka yang mempergunakannya (*pragmatik*, yakni bagaimana pertukaran tanda digunakan dalam kehidupan).¹⁰⁹

Charles S. Pierce tidak fokus pada struktur seperti De Sessaure atau Roland, tapi dia lebih fokus dalam pragmatiknya.¹¹⁰ Oleh karena itu Charles S. Pierce dikenal sebagai tokoh pencetus filsafat pragmatis, yang dalam teorinya mengatakan bahwa “suatu hipotesa dapat dikatakan benar jika mendatangkan manfaat”.¹¹¹ Kemudian dari filsafat pragmatisnya ini lahirlah teori logika dari Charles S. Pierce yang disebut dengan logika Abduksi, yaitu “kesimpulan yang tidak pasti, tergantung yang memaknai”. Kemudian dari logika Abduksi inilah Semiotika Charles S. Pierce lahir.¹¹²

¹⁰⁷ Fatimah, *Semiotika Dalam Kajian Iklan Layanan Masyarakat*, ed. Syahril (Gowa: Gunadarma Ilmu, 2020). 23

¹⁰⁸ Charles Sanders Pierce, *Pierce On Sign, Writing On Semiotic By Charles Sanders Pierce*, ed. James Hoopes (Chapel Hill And London: The University Of North Carolina Press, 1991). 37

¹⁰⁹ Fatimah, *Semiotika Dalam Kajian Iklan Layanan Masyarakat*, ed. Syahril (Gowa: Gunadarma Ilmu, 2020), 35.

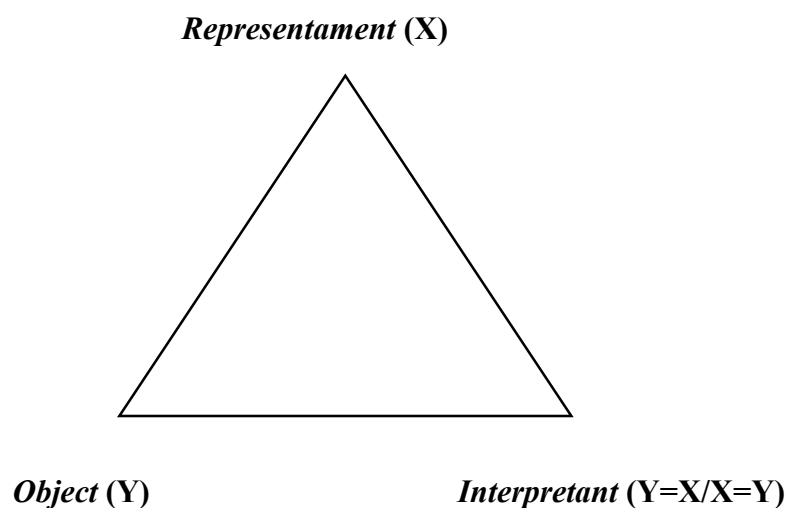
¹¹⁰ Pierce, *Pierce On Sign, Writing On Semiotic By Charles Sanders Pierce*. 20

¹¹¹ Jr E. San Juan, “Charles Sanders Peirce’s Theory Of Signs, Meaning, And Literary Interpretation,” *St Jhon’s University Humanities Review* 2, no. 2 (2004): 46.

¹¹² Pierce, *Pierce On Sign, Writing On Semiotic By Charles Sanders Pierce*. 15

3. Peta Konsep Semiotika Charles S. Pierce

Peta konsep teori semiotika Charles S. Pierce di kenal dengan sebutan Triadic (*Triangle Meaning Semiotics*),¹¹³ dan berikut ini adalah bentuk dari Triadic:



Gambar 2.2.1:
Triangle Meaning Semiotics

Penjelasannya sebagai berikut:¹¹⁴

- a. *Representament (X)*: adalah merujuk pada konsep krusial yang digunakan sebagai objek analisis, di mana makna terdapat dalam suatu tanda sebagai hasil dari interpretasi pesan yang dimaksud. Secara simpel, tanda cenderung mengambil bentuk yang bersifat visual atau fisik. Contohnya manusia.

¹¹³ Marcel Danesi, *Pesan, Tanda, Dan Makna: Buku Teks Dasar Mengenai Semiotika Dan Teori Komunikasi* (Yogyakarta: Jalasutra, 2010).30. Lihat di dalam Pierce, *Pierce On Sign, Writing On Semiotic By Charles Sanders Pierce*. 18.

¹¹⁴ Danesi, *Pesan, Tanda, Dan Makna: Buku Teks Dasar Mengenai Semiotika Dan Teori Komunikasi*. 31

- b. *Object* (Y): adalah merujuk pada entitas yang menjadi acuan tanda atau mewakili tanda, yang dapat berupa substansi yang dapat dipersepsi oleh panca indra, ataupun memiliki sifat mental atau bersifat imajiner. Contohnya menciptakan sesuatu.
- c. *Interpretant* ($Y=X/X=Y$) adalah makna dari tanda. Contohnya khalifah di bumi.

4. Tahapan Konsep Semiotika Charles S. Pierce

Tahapan semiotika Charles S. Pierce berdasarkan levelnya adalah sebagai berikut:¹¹⁵

- a. *Firstness*, (masih potensial), Tingkat pemahaman dan keberlakuan tanda masih dalam tahap potensial atau kemungkinan. Tanda yang sifatnya masih potensial (bisa di maknai dengan makna yang lain-lain). Misal: kacamata simbol sebagai intelektualitas, mungkin bisa juga di maknai yang lain.
- b. *Secondness*, (sudah faktual), Tingkat pemahaman dan penerapan yang telah berinteraksi dengan realitas atau pengalaman yang bersentuhan dengan lingkungan eksternal. Misal: kacamata sudah resmi menjadi simbol intelektualitas. Sudah menjadi faktual.
- c. *Thirdness*, (formal), Tingkat pemahaman dan implementasi yang telah mencapai status normatif atau hukum, yaitu suatu kondisi di mana sesuatu telah diakui secara luas sebagai aturan umum. Dengan kata lain,

¹¹⁵ Fatimah, *Semiotika Dalam Kajian Iklan Layanan Masyarakat*, ed. Syahril (Gowa: Gunadarma Ilmu, 2020), 35. Lihat di dalam buku Pierce, *Pierce On Sign, Writing On Semiotic By Charles Sanders Pierce*. 24.

pada tahap ketiga ini, tanda diartikan secara konsisten sebagai representasi konsep yang sudah diterapkan secara umum. Tidak hanya fakta/faktual tapi sudah disepakati oleh semua orang, bahkan bisa jadi pedoman, undang-undang dan ada aturannya. Misalnya: kacamata adalah simbol resmi intelektual.

5. Trikotomi

Sebenarnya titik sentral dari teori semiotika Charles Sanders Peirce adalah sebuah trikotomi¹¹⁶ yang terdiri atas 3 tingkat dan 9 sub tipe tanda.

Tabel 2.1.1

Tabel Trikotomi

	1 (firstness)	2 (secondness)	3 (thirdness)
Representament	Qualisign	Sinsign	Legisign
Object	Icon	Index	Symbol
Interpretant	Rhema	Decent	Argument

a. Trikotomi Pertama

Sign (representament) adalah manifestasi fisik atau entitas yang dapat diserap oleh panca indera dan merujuk pada suatu objek atau konsep. Sesuatu menjadi *representament* didasarkan pada *ground*-nya (trikotomi pertama), dibagi menjadi *qualisign*, *sinsign*, dan *legisign*.¹¹⁷

¹¹⁶ Pierce, *Pierce On Sign, Writing On Semiotic By Charles Sanders Pierce*. 68

¹¹⁷ Danesi, *Pesan, Tanda, Dan Makna: Buku Teks Dasar Mengenai Semiotika Dan Teori Komunikasi*.

Qualisign (Firstness) adalah representasi yang bersumber dari karakteristik atau sifat, bukan dari substansi objek itu sendiri. Dan ini masih bersifat potensial. Contohnya Konsep kasar dan halus digunakan untuk merinci suatu hal dalam konteks relatif. Suka dan duka diaplikasikan untuk menggambarkan perasaan atau suasana hati yang dialami. Pemakaian warna putih pada pakaian mengindikasikan aspek kebersihan dan kesucian.

Sinsign (Secondness) adalah representasi yang muncul dari kejadian atau fakta aktual yang sedang berlangsung, dengan keberadaan dan kejelasan kenyataannya. Kejadian yang telah terjadi menyimbolkan sesuatu. Contohnya Korosi pada logam besi mencirikan paparan besi terhadap air dan ketidakmampuannya menahan dampak cuaca. Manifestasi air mata mencerminkan adanya kekecewaan atau rasa sakit hati.

Legisign (Thirdness) adalah representasi yang berasal dari suatu peraturan atau aturan., bisa berupa kesepakatan bersama. Contohnya Kursi berfungsi sebagai perabot untuk duduk, sementara meja berfungsi sebagai perabot untuk menempatkan peralatan, bukan untuk fungsi duduk.

b. Trikotomi Kedua

Dalam domain tanda, berasaskan korelasi antara *representament* dan *object*, dapat diidentifikasi tiga kategori tanda yang

mendasari keberadaan, yaitu *icon*, *indeks*, dan *symbol*.¹¹⁸ *Icon* (*firstness*) adalah suatu tanda di mana keterhubungan antara *representament* dan objeknya didasarkan pada kesamaan identitas. Dengan kata lain tanda yang mirip dengan objek yang diwakilinya. Contohnya, kemiripan foto dengan orangnya.

Indeks (*secondness*) merupakan tanda di mana keterhubungan antara *representament* dan objeknya bersandar pada hubungan sebab akibat dengan apa yang direpresentasikannya, atau sering disebut sebagai tanda bukti. Dengan kata lain tanda dengan acuannya didasarkan pada kedekatan eksistensial, dilihat dari kedekatan. Contohnya, adanya asap menandakan adanya api.

Symbol (*thirdness*) merupakan suatu tanda di mana keterhubungan antara *representament* dan objeknya ditegakkan berdasarkan pada konvensi, aturan, atau perjanjian yang telah disepakati bersama. Pemahaman terhadap simbol baru dapat terwujud apabila individu telah memahami makna yang telah disepakati sebelumnya. Dengan pengertian lain tanda dan acuannya ditentukan suatu peraturan yang berlaku umum. Contohnya, Garuda Pancasila bagi bangsa Indonesia adalah burung yang memiliki perlambang yang kaya makna.

¹¹⁸ Pierce, *Pierce On Sign, Writing On Semiotic* By Charles Sanders Pierce.

Sintesis yang lebih terperinci dan mudah dimengerti dari ketiga pengelompokan tanda yang lebih eksplisit dapat ditemukan dalam klasifikasi berikut ini:

Tabel 2.1.2

Klasifikasi tiga elemen tanda Charles S. Pierce

Tanda	Ditandai dengan	Contoh	Proses
Icon	tiruan, keserupaan, kesamaan	Foto, gambar, patung	Dapat dilihat
Indeks	Sebab akibat, penunjukan kausal, kedekatan	Asap/api, Jejak telapak kaki/ orang yang melewati jalan.	Dapat diperkirakan
Symbol	Konvensi, kesepakatan	Kata-kata isyarat	Harus dipelajari

c. Trikotomi Ketiga

Ditinjau dari esensi interpretasinya, tanda dapat bermanifestasi sebagai *rheme*, *decent*, atau *argument*.¹¹⁹ *Rheme (firstness)* merupakan interpretan yang berwujud sebagai potensi atau kejadian yang dapat terjadi atau tidak terjadi, dan makna tanda tersebut masih dapat dikembangkan, maknanya bersifat kemungkinan. Contoh: Berita mengenai potensi kenaikan harga kebutuhan pokok diperkirakan terjadi

¹¹⁹ Pierce.

hari ini, karena.... Ada kemungkinan bahwa dia akan meraih gelar wisuda pada minggu depan, karena...

Decent (secondness) adalah *interpretant* yang berbentuk kebenaran atau peristiwa yang terjadi. Memaknai sesuatu yang berdasarkan fakta. Contoh: Indonesia memiliki beraneka ragam budaya.

Argument (thirdness) merupakan interpretanya berlaku umum, sifatnya umum semua orang menerima, dan bersifat rasional. Untuk jadi argument, argumennya/rasionalnya harus umum. Contohnya, Zilong anak pintar, Zilong tekun belajar, Zilong ranking pertama di kelas.

B. Kerangka Berfikir

Penelitian berangkat dari sebuah fenomena banyak manusia yang lupa siapa dirinya yang sejati, serta banyaknya yang menganggap bahwa manusia Tuhan itu tidak mungkin ada dan dianggap tidak masuk akal, dan telah disebutkan di pendahuluan bahwasannya manusia merupakan tanda “citra”nya Tuhan dalam pemikiran Ibnu ‘Arabi, oleh karena itu untuk menggali wujud dan maknanya Tuhan yang terkandung dalam sebuah tanda (manusia) agar menjadi rasional dan dapat dihayati, maka peneliti menggunakan analisis semiotika Charles S. Pierce dengan langkah-langkah sebagai berikut:

Pertama, berangkat dari karya-karya Ibnu ‘Arabi yang mana banyak mengandung konsep mengenai manusia *rabbāni* secara tersirat. Kemudian, manusia *rabbāni* Ibnu ‘Arabi diposisikan sebagai objek penelitian, dan semiotika Charles S. Pierce sebagai pisau analisis dari peneliti. Dengan begitu

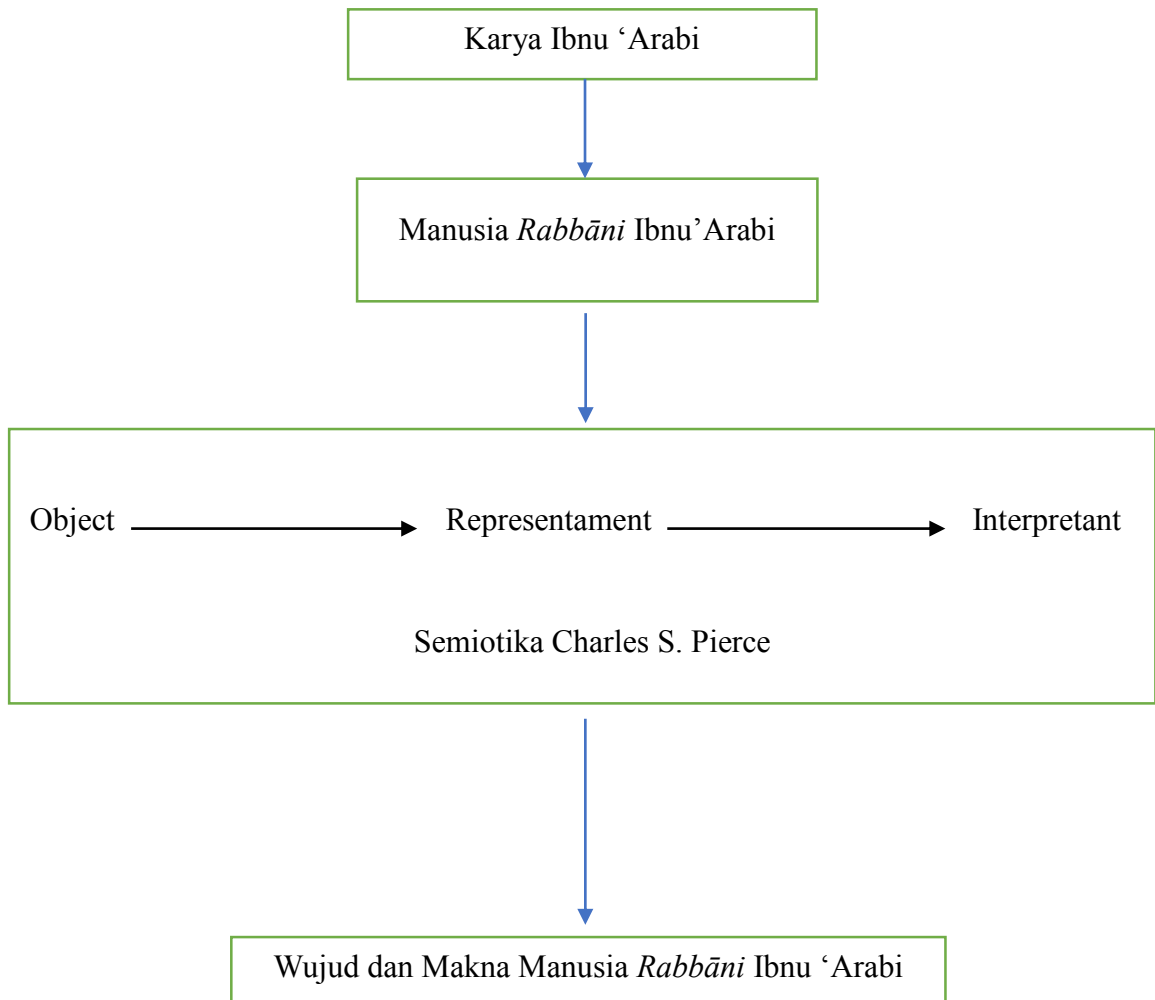
akan mempermudah memahami kerangka berfikir penelitian ini. *Kedua*, melakukan analisis sesuai dengan teori semiotika Charles, yaitu menggunakan konsep *triadic*, di dalam konsep tersebut terdapat tiga point utama, yaitu *Objek* (X), *Representament* (Y), dan *Interpretan* ($Y=X/X=Y$). Dengan begitu dalam konsep ini peneliti menggunakan Tuhan sebagai *Object*, kemudian manusia sebagai *Representamen*, dan selanjutnya dapat ditemukan *Interpretantnya* yaitu manusia mencerminkan Tuhan (mengandung) sifat dan perbuatan Tuhan (manusianya Tuhan).

Kemudian, hasil *interpretan* dilanjutkan ke tahapan selanjutnya yaitu dengan menggunakan konsep teori trikotomi. Dalam tahapan trikotomi ini peneliti memaparkan beberapa data yang bersumber dari karya Ibnu ‘Arabi, serta data-data yang lain yang relevan untuk dianalisis, dan barulah dapat ditemukan hasil analisisnya. Sebenarnya dalam teori semiotika Charles bersifat kontinu,¹²⁰ artinya tidak ada batas akhir sampai si penggunaanya merasa cukup dan rasional. Jadi di sini peneliti hanya melakukan satu putaran analisis semiotik, karena menurut peneliti satu putaran sudah cukup untuk memahami, mendalami, dan mengembangkan manusia *rabbāni* Ibnu ‘Arabi secara rasional dengan hasilnya adalah wujud dan makna manusia *rabbāni* Ibnu ‘Arabi. Penulis mengilustrasikannya ke dalam dalam gambar *theoretical framework* sebagai berikut:

Gambar 2.2

¹²⁰ Danesi, *Pesan, Tanda, Dan Makna: Buku Teks Dasar Mengenai Semiotika Dan Teori Komunikasi*.

Skema Theoretical Framework



BAB III

METODE PENELITIAN

A. Pendekatan dan Jenis Penelitian

Jenis penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*) dengan menggunakan pendekatan kualitatif (*qualitative research*) untuk menganalisis kembali studi tentang manusia *rabbāni* dalam pemikiran Ibnu 'Arabi sebagai subjeknya. Pendekatan kualitatif bertujuan untuk mendalami dan mengembangkan pemahaman tentang realitas secara mendalam dan kompleks. Pendekatan ini mengedepankan pandangan objektif terhadap dunia, menerima realitas sebagaimana adanya, daripada mencoba memaksakan konsep ideal.¹²¹ Oleh karena itu, seorang peneliti kualitatif diharapkan memiliki sifat *open minded*. Dengan metodologi ini, peneliti memperoleh pemahaman yang mendalam tentang kondisi suatu konteks dengan fokus pada deskripsi yang rinci dan pengumpulan data yang mendalam terkait konteks yang sedang diteliti.¹²² Dengan demikian, ditemukan hal-hal yang tidak dapat diperoleh melalui penggunaan metode statistik atau pendekatan kuantitatif lainnya.¹²³

Terdapat beberapa jenis penelitian dengan pendekatan kualitatif, di antaranya etnografi (*ethnography*), studi kasus (*case studies*), studi dokumen/teks (*document studies*), observasi alami (*natural observation*),

¹²¹ Mamik, *Metode Kualitatif*, Cet.I (Sidoarjo: Zifatama, 2015), repo.poltekkesdepkes-sby.ac.id. h.2-3

¹²² Anton Wibisono, "Memahami Metode Penelitian Kualitatif," *Artikel DJKN*, 2019, <https://www.djkn.kemenkeu.go.id/artikel/baca/12773/Memahami-Metode-PenelitianKualitatif.html>.

¹²³ Farida Nugrahani, *Metode Penelitian Kualitatif* (Solo: Cakra Books, 2014).

wawancara terpusat (*focused interviews*), fenomenologi (*phenomenology*), *grounded theory*, dan studi sejarah (*historical research*).¹²⁴ Pada penelitian ini, penulis menggunakan pendekatan studi dokumen/teks (*document studies*) yaitu berupa pemikiran Ibnu ‘Arabi terkait konsep manusia yang termuat dalam berbagai karya tulisnya. Dengan demikian, melalui metode ini dapat membantu memahami lebih dalam mengenai manusia *rabbāni* perspektif Ibnu ‘Arabi.

B. Kehadiran Peneliti

Kehadiran peneliti, khususnya sebagai peneliti utama, sangat penting dalam penelitian ini karena dalam konteks penelitian kualitatif, peneliti bertindak sebagai instrumen utama untuk pengumpulan data. Hal ini mencerminkan salah satu karakteristik penelitian kualitatif, di mana pengumpulan data dilakukan oleh peneliti sendiri atau melibatkan keterlibatan langsung peneliti.¹²⁵ Peneliti sepenuhnya bertindak sebagai pengumpul data dari literatur-literatur yang terkait dengan objek penelitian.

C. Data dan Sumber Data Penelitian

Sumber data dalam konteks penelitian merupakan suatu elemen yang esensial. Sumber data dapat didefinisikan sebagai dimana data diperoleh.¹²⁶ Data yang digunakan dalam penelitian ini dibagi menjadi data primer (utama) dan data sekunder (tambahan) berdasarkan tingkat asal sumbernya.¹²⁷ Sumber

¹²⁴ Wibisono, “Memahami Metode Penelitian Kualitatif.”

¹²⁵ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000). 117

¹²⁶ Sugiyono, *Metode Penelitian Kualitatif Kuantitatif Dan R & D* (Bandung: Alfabeta, 2009). 223

¹²⁷ Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik* (Jakarta: Rineka Cipta, 2006). 129

data primer yang digunakan yaitu berupa karya tulis Ibnu ‘Arabi, namun yang paling utama ada di dua karya utamanya, yaitu Kitab *Futuh al-Makkiyah* dan *Fushush al-Hikam*. Sedangkan sumber data sekunder dalam penelitian ini berupa buku semiotikanya Charles S. Pierce, kemudian literatur-literatur yang berhubungan dengan manusia *rabbāni* Ibnu ‘Arabi, baik berupa buku, dokumen karya ilmiah, dan berbagai data yang dapat menunjang berlangsungnya penelitian ini.

D. Pengumpulan Data

Dalam pengambilan data dan pengumpulan data penelitian yang berjenis *library research* ini, peneliti menggunakan teknik dokumentasi.¹²⁸ Dalam hal pengumpulan data peneliti melakukan identifikasi wacana dari kitab, buku, jurnal, artikel, website, ataupun informasi lainnya yang berhubungan dengan judul penelitian. Adapun dalam teknis pengumpulan data dilakukan melalui beberapa tahap diantaranya:

Pertama, mengumpulkan bahan pustaka yang telah dipilih sebagai sumber data yang memuat biografi Ibnu ‘Arabi dan pemikiran Ibnu ‘Arabi tentang manusia *rabbāni*.

Kedua, membaca, menelaah, dan mengidentifikasi data yang membahas mengenai manusia *rabbāni*, baik dari pemikiran Ibnu ‘Arabi maupun menurut tokoh lainnya maupun literatur yang membahas mengenai manusia *rabbāni*.

¹²⁸ Maulida Maulida, “Teknik Pengumpulan Data Dalam Metodologi Penelitian,” *Jurnal Darussalam* 21, no. 02 (2020).

Ketiga, mencatat isi bahan pustaka yang berhubungan dengan pernyataan penelitian. Pencatatan dilakukan sebagaimana yang tertulis dalam pustaka bukan dalam bentuk kesimpulan.

Keempat, mengklasifikasikan data dari sari tulisan dengan merujuk pada rumusan masalah.

E. Analisis Data

Setelah data terkumpul, langkah selanjutnya adalah menganalisis data. Untuk memastikan kekomprehensifan data, Miles dan Huberman menegaskan bahwa proses analisis data kualitatif memiliki sifat interaktif dan berkelanjutan.¹²⁹ Secara umum, tahapan analisis data diawali dengan melakukan kompresi data, penyajian data, dan penarikan kesimpulan. Dalam konteks penelitian ini, peneliti akan menerapkan metode analisis deskriptif analitik, yang melibatkan proses penjabaran dan analisis mendalam terhadap data yang terkumpul. Kemudian, data tersebut akan dianalisis secara mendalam untuk menghasilkan kesimpulan.¹³⁰

Semua sumber-sumber data yang sudah terkumpul, khususnya data dari literatur yang membahas mengenai manusia *rabbāni* Ibnu ‘Arabi dan informasi terkait akan disuguhkan secara deskriptif-eksplanatif. Tujuannya agar dapat memberikan gambaran mendetail tentang pemikiran Ibnu ‘Arabi tentang manusia *rabbāni*. Kemudian, dilakukan analisa konten (*content analysis*) terhadap implikasi satu dengan lainnya, diuraikan secara rinci serta dibaca

¹²⁹ Sugiyono, *Metode Penelitian Kualitatif Kuantitatif Dan R & D*.

¹³⁰ Asmendri Milya Sari, “Penelitian Kepustakaan (Library Research) Dalam Penelitian Pendidikan IPA,” *Jurnal Natural Science*, 2020.

dengan teori semiotika milik Charles Sanders Pierce. Pada sesi terakhir, pemaparan data diarahkan pada tahapan menjawab semua rumusan masalah, melakukan penarikan kesimpulan secara mendetail, dan verifikasi dari data yang diperoleh dengan subjek penelitian.

F. Keabsahan Data

Keabsahan data dalam konteks penelitian merupakan suatu usaha untuk memastikan dan menjamin bahwa data yang digunakan dalam penelitian tersebut bersifat benar, akurat, dapat diandalkan dan dapat dipercaya.¹³¹ Tindakan ini menjadi krusial guna menjamin bahwa temuan penelitian yang dihasilkan bersifat reliabel dan dapat menjadi landasan untuk pengambilan keputusan. Pemeriksaan keabsahan data dalam penelitian kualitatif dapat dilakukan dengan menggunakan teknik triangulasi data, uji kredibilitas, transferabilitas, dependabilitas, dan konfirmabilitas.¹³²

Dalam memeriksa keabsahan data, peneliti menggunakan uji konfirmabilitas untuk mengurangi faktor subjektivitas. Pendekatan ini didasarkan pada keyakinan dalam metode penelitian kualitatif bahwa hasil penelitian dianggap objektif jika mendapatkan persetujuan atau konfirmasi dari peneliti lain. Tujuannya adalah memastikan kebenaran, akurasi, dan kepercayaan data, sehingga hasil penelitian dapat diandalkan sebagai dasar pengambilan keputusan.

¹³¹ Arnild Augina Mekarisce, "Teknik Pemeriksaan Keabsahan Data Pada Penelitian Kualitatif Di Bidang Kesehatan Masyarakat," *Jurnal Ilmiah Kesehatan* 12, no. 3 (2020).

¹³² Risnita M. Jailani D. Susanto, "Teknik Pemeriksaan Keabsahan Data Dalam Penelitian Ilmiah," *Jurnal QOSIM* 01, no. 01 (2023).

BAB IV

PAPARAN DATA DAN TEMUAN PENELITIAN

A. Biografi Ibnu ‘Arabi

1. Sosio-Historis Ibnu ‘Arabi

Syekh Abi Bakar ‘Ali Al-Malqub Muhyiddin Ibnu ‘Arabi Al-Mutawaffi lahir di Mursiyah, Andalusia (Murcia di Spanyol sekarang) pada malam Senin tanggal 17 Ramadan tahun 560 H./1165 M.¹³³ Ia adalah keturunan Hatim At-Ta’i (w. 578 M.), seorang penyair dari Bani Tayy yang terkenal akan kedermawanan dan kekesatriaannya. Bani Tayy adalah suku asli Yaman yang bermigrasi ke pegunungan Arab sebelah utara lalu berkembang menjadi salah satu suku terbesar di Jazirah Arab.¹³⁴ Kemudian pada awal-awal penaklukan Islam, sebagian dari mereka bermigrasi ke Andalusia.

Ayah Ibnu Al-‘Arabi adalah seorang pegawai pemerintah yang membantu Muhammad bin Sa’d bin Mardanisy, penguasa Murcia kala itu. Sebagaimana orang Andalus lainnya, ia berasal dari orang tua campuran: nama ayahnya menunjukkan keluarga Arab, sedangkan ibunya berasal dari keluarga Berber. Keluarga beliau memiliki kedudukan sosial yang tinggi, karena paman dari pihak ibunya adalah seorang penguasa di Tlemcen, Algeria, dan beliau sendiri memiliki hubungan yang baik dengan beberapa raja setempat pada masa akhir hayatnya.¹³⁵

¹³³ ‘Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*. H, 5

¹³⁴ ‘Arabi. H,5

¹³⁵ ‘Arabi.

Ketika dinasti Almohad menguasai Murcia (567/1173), keluarga beliau pindah ke Seville. Di kota itu ia menerima sebagian besar pendidikan keagamaan Islam tradisional. Di antara guru-guru spiritual Ibnu ‘Arabi adalah dua wanita lanjut usia, yaitu Yasamin (sering pula disebut Syams) dari Marchena dan Fatimah dari Cordoba. Yang mana ayah beliau kembali menjadi pembantu pemerintah sebagai pengawal pribadi Sultan Almohad dan Ibn Al-‘Arabi sendiri sempat diangkat sebagai sekretaris oleh seorang gubernur.¹³⁶

Ini merupakan kedudukan prestisius yang kuat, yang memungkinkan dapat memberikan akses kepada semua orang yang memiliki pengaruh besar, seperti filosof dan hakim dari Cordoba yang terkenal yaitu Ibnu Rusyd.¹³⁷ Sekalipun bukan berasal dari keluarga aristocrat, nampaknya ia terlahir dari keluarga yang beruntung. Selain bertugas sebagai pengawal sultan ayah Ibnu ‘Arabi adalah seorang sufi, ahli fiqh dan hadist yang terkenal.¹³⁸

Ibnu ‘Arabi terkait secara langsung dengan pendahulunya yang termasyhur yaitu Hatim dari Bani Tayy (Suku Arab yang berada di Yaman), Hatim al-Ta’i adalah penyair pra-Islam yang hidup pada paruh ke-2 abad ke-6 M dan diakui secara luas sebagai contoh paling baik dari kesatria di

¹³⁶ Sayyed Hossein Nasr, *Thalathah Hukama Muslim* (Beirut: Dar al-Nahar, n.d.). 42

¹³⁷ Philip K. Hitti sendiri mengakui bahwa orang barat sendiri menyebut tokoh ini sebagai Averoes. Ibnu Rushd lahir di Cordova 1126 dari keluarga terhormat yang melahirkan beberapa filosof dan teolog. Ibnu Rushd merupakan filosof muslim terbesar, yang dinilai memberikan pengaruh besar di dunia barat. Lihat dalam Philip K. Hitti, *History Of The Arabs*. Terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi, Edisi Revisi ke-10 (Jakarta:Serambi Ilmu Semesta, 2010), H. 742.

¹³⁸ Stephen Hirstenstein, *The Unlimited Mercifier The Spiritual Life And Thought Of Ibn ‘Arabi* (UK: Anqa, 1999). H, 42

dunia Arab sebelum datangnya Nabi Muhammad. Namanya menjadi trend model untuk kejujuran dan keluhuran budi. Barangkali Hatim mengikuti jejak ibunya yang sangat dermawan, sehingga sampai dikatakan bahwa dirinya bahkan tidak mampu memikirkannya dirinya sendiri, ia menjadi semacam teladan ketidakegoisan dan kemurahan hati. Prinsip ini tak diragukan lagi dipegang teguh dalam keluarga Ibnu ‘Arabi.¹³⁹

Ibnu ‘Arabi sebagai anak pertama dan satu-satunya yang laki-laki, kelahirannya jelas merupakan kebahagiaan tersendiri bagi orang tuanya. Tujuh tahun pertama kehidupannya tampaknya dihabiskan dalam situasi yang penuh dengan ketegangan. Sejak usia tujuh tahun, Ibnu ‘Arabi tumbuh di lingkungan yang penuh dengan ide-ide penting pada masa itu, yaitu ilmu pengetahuan, agama, dan filsafat. Sevilla, pada masa Ibnu ‘Arabi masih muda setara dan pantas disepadankan dengan Baghdad pada masa Bani Abbasiyah sebagai kota Cosmopolitan¹⁴⁰ yang penuh dengan cendekiawan.¹⁴¹

Peristiwa paling penting dalam kehidupan Ibnu ‘Arabi adalah ketika ia sakit saat remaja (sekitar usia 12 tahun), ketika itu, Ibnu ‘Arabi hendak bermain dengan teman-temannya seperti layaknya seorang remaja pada umumnya, dan saat di tengah jalan secara spontan tiba-tiba Ibnu ‘Arabi

¹³⁹ Syeikh Ibnu ‘Arabi, *Al-Futuh al-Makkiyah* (Darul Futuhat, 2016). H,3

¹⁴⁰ Jurji Zaidin, *Tarikh Al-Tamaddun Al-Islami* (Kairo: Dar al-Hilal, 1958).

¹⁴¹ Yaitu peradaban Islam yang menyatukan umat manusia dari beragam latar belakang ras, bangsa, wilayah geografis, keturunan dan beragam bahasa, dan ilmu, tanpa menghilangkan jati diri dan identitasnya masing-masing. Efek positif dan Cosmopolitan ini adalah munculnya berbagai macam karya ilmu pengetahuan yang lahir dari para Ulama dan cendekiawan yang disatukan atas nama peradaban Islam, seperti perkembangan ilmu, filsafat, sastra, kedokteran, matematika dan astronomi.

mengalami ekstase kebathinan, yang mana ketika mengalami hal itu Ibnu ‘Arabi di datangi Nabi Muhammad dengan mengatakan “Hai Ibnu ‘Arabi, apakah untuk ini engkau diciptakan?”, kemudian dengan bergegas Ibnu ‘Arabi pulang dan langsung *‘uzlah*, yang tujuannya hanya beribadah kepada Allah SWT.¹⁴² Ada dua hal setidaknya yang bisa kita lihat dari peristiwa ini.¹⁴³ *Pertama*, terlihat kapasitas *bathiniyah* yang diperlihatkan Ibnu ‘Arabi sejak usia muda. *Kedua*, peristiwa khusus ini tampaknya menunjukkan sejenis kematian dan kelahiran kembali melalui pertolongan Ilahi dalam bentuk ayat Al-Qur’an. Kemampuan spiritual seperti ini, menunjukkan betapa terbukanya Ibnu ‘Arabi terhadap persoalan-persoalan spiritual pada masa mudanya.

Setelah Ibnu ‘Arabi memutuskan untuk mencurahkan diri kepada kehidupan ruhani, ia berusaha keras mendorong ayahnya agar cenderung kepada jalan spiritual-sufistik dan membawanya kepada salah satu gurunya di Cordoba. Ibnu ‘Arabi memiliki saudara perempuan. Ayahnya memiliki satu saudara yaitu Abu Muhammad Abdullah yang tinggal bersama keluarga Ibnu ‘Arabi di Sevilla. Dibandingkan dengan anggota keluarga yang lain, ia merupakan contoh keshalehan sejati dan persahabatan yang paling menonjol bagi Ibnu ‘Arabi.

¹⁴² ‘Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*. H, 3-4

¹⁴³ Ibnu ‘Arabi menceritakan peristiwa ini sebagai berikut: “Suatu hari aku sakit berat dan jatuh ke dalam keadaan sekarat sehingga aku merasa yakin bahwa aku akan segera mati. Dalam keadaan itu aku menyaksikan orang-orang dengan wajah menyeramkan mencoba menyakitiku. Kemudian aku melihat seseorang yang berbau harum nan menyegarkan, kuat dan lembut yang menolongku melawan dan berhasil mengalahkan mereka. Aku bertanya: “Siapakah engkau. Wujud itu menjawab: “Aku adalah surat Yasin. Aku adalah pelindungmu”. Pada titik ini aku memperoleh kembali kesadaranku dan melihat ayahku berdiri di sisi pembaringanku dengan berlinang air mata karena ia baru saja selesai membaca surat Yasin”.

Sebagian besar dari awal kehidupannya dihabiskan seperti kebanyakan anak muda yang baru tumbuh. Pendidikannya adalah standar dari pendidikan keluarga muslim yang taat. Ia belajar al-Qur'an kepada salah seorang tetangganya yaitu, Abu Abdullah Muhammad al-Kayyat yang kemudian sangat ia cintai dan tetap menjadi sahabat dekatnya selama bertahun-tahun.¹⁴⁴ Ia juga senang berburu yang pada gilirannya menjadi pengantar baginya untuk bersikap sensitif dan bijaksana.¹⁴⁵

Namun Ibnu 'Arabi tampaknya ditakdirkan untuk mengikuti jejak ayahnya. Ia bertugas dalam pasukan tentara pengawal Sultan selama beberapa waktu dan juga dijanjikan kedudukan sebagai asisten untuk gubernur Sevilla.¹⁴⁶ Ia menyebut periode kehidupannya ini sebagai periode *jahiliyyah*.¹⁴⁷ Dalam kejadian pribadinya Ibnu 'Arabi yang seperti ini,

¹⁴⁴ Hirtenstein, *The Unlimited Mercifier The Spiritual Life And Thought Of Ibn 'Arabi*. H, 47-49

¹⁴⁵ Ibnu 'Arabi menceritakan: “Suatu ketika, saat masa *Jahiliyyah* (ia menyebutnya demikian, karena merasa belum mengalami pencerahan), waktu aku sedang dalam perjalanan bersama ayahku di antara Carmona dan Palma, aku melihat sekawanan keledai liar sedang makan rumput. Aku segera mendekati dan memburunya, tetapi pembantuku berada jauh dariku. Aku menimbang-nimbang dan akhirnya memutuskan dalam hati bahwa aku semestinya tidak boleh melukai salah satu dari mereka. Ketika kuda yang kutunggangi melihat mereka dan berlari kearah sana; aku mengendalikan dengan tombak ditangan sampai aku kesana dan bergerak ditengah mereka, sebenarnya ujung tombak yang kupegang bisa saja menusuk salah satu punggung kawanan hewan itu saat makan rumput. Tetapi demi Allah, mereka bahkan tidak mengangka kepala sedikitpun. Kemudian para pembantuku melihatku dan saat mereka tiba, keledai-keledai itu berlarian. Aku taktahu bagaimana menjelaskan hal ini, sampai aku kembali ke jalan (spiritual) yaitu jalan Allah. Barulah aku mengetahui bahwa perasaan ketenangan dan keamanan yang kurasakan dalam diriku terhadap mereka telah mengkomunikasikan dirinya sendiri. Jadi berhentilah menyakiti dan bersikaplah adil dalam menilai sesuatu, maka Allah akan menolongmu dan makhluk akan patuh padamu”. Lihat Hirtenstein. H, 52.

¹⁴⁶ William C. Chittick, *The Sufi Path Of Knowledge* (New York: State University Of New York Press, 1989). H, 5

¹⁴⁷ Kata ini biasa sebagai istilah masa pagan sebelum kedatangan Islam di Mekkah, ketika di sana digunakan sebagai pusat penyembahan berhala sebelum turunnya al-Qur'an. Ketika Rasulullah diutus ke muka bumi, barulah praktik penyembahan berhala itu diakhiri dan pengampunan barupun diberikan. Sebelum datangnya Islam, orang-orang Arab adalah kaum Politheis (musyrikin), karena mereka menyembah beberapa patung atau arca serta memujanya. Masing-masing Kabilah

periode *jahiliyyah* diakhiri oleh pengalaman konversi atau pencerahan. Sebenarnya, masa *jahiliyyah* Ibnu ‘Arabi yang seperti ini, bukan merupakan masa ketika ia melakukan dosa besar atau tindakan yang melampaui batas, namun hanya karena tidak peduli terhadap Allah dan godaan dari daya tarik duniawi.¹⁴⁸

Tidak lama setelah kembali ke Andalusia dari Afrika Utara tahun 1194, ayah Ibnu ‘Arabi meninggal dunia. Ia jelas mengalami gejolak batin, antara tanggung jawab kepada keluarganya dan dedikasinya kepada jalan Allah, karena ia satu-satunya anak laki-laki dalam keluarganya, yang diharapkan untuk merawat ibu dan kedua saudaranya. Dua sahabat terdekatnya dan tetangganya sejak kecil juga telah pergi. Muhammad al-Khayyat yang mengajarnya al-Qur’an dan saudaranya Ahmad al-Hariri pergi melaksanakan ibadah haji ke Mekkah dan mereka tidak bertemu lagi selama tujuh tahun. Dalam beberapa bulan kemudian, ibunya juga meninggal dunia dan kesulitan keluarganya telah mencapai puncaknya.¹⁴⁹

Ibnu ‘Arabi kemudian membawa kedua saudara perempuannya ke Maroko di Fez dan merekapun tinggal di sana, tak lama kemudian, kedua saudaranya menikah. Ibnu ‘Arabi menghabiskan dua periode terpisah di Fez. Selama enam bulan pertama di tahun 1195, saat terjadi perang di Andalusia, pengembaraan batinnya terus berlangsung tanpa pernah berhenti. Ia mulai mengalami keadaan penyingkapan (*kasyf*) yang berhubungan dengan

mempunyai berhala sendiri-sendiri. Lihat dalam Muhammad Husain Haikal, *Sejarah Hidup Muhammad*, Terj. Ali (Jakarta: Litera Antar Nusa, 2009). H, 18-19

¹⁴⁸ Hirtenstein, *The Unlimited Mercifier The Spiritual Life And Thought Of Ibn ‘Arabi*. H, 53

¹⁴⁹ Nasr, *Thalathah Hukama Muslim*. H, 141-142

bathiniyah dari Nabi. Ia berbicara tentang *illuminati ekspresi* yang waktu itu ia terima.¹⁵⁰

Setelah Andalusia kembali tenang, Ibnu ‘Arabi kembali ke Sevilla. Ia kemudian belajar hadist kepada ulama yang terkemuka, sepupu dari ketua pengadilan di Sevilla, yaitu Abu Bakar Muhammad Ibnu ‘Arabi. Kehadiran Ibnu ‘Arabi dengan segala reputasinya mulai menyebar luas dan tentu saja membuat orang lain sangat menghormatinya. Setelah jeda sejenak, ia kembali ke Fez, ke rumahnya selama dua tahun berikutnya, sejak 1197-1198, dan disinilah ia mendapat puncak pencerahan spiritual.¹⁵¹

Setelah meninggalkan jejak masa lalunya, Ibnu ‘Arabi mulai melakukan perjalanan panjang ke Timur dari Marrakesh ibu kota kerajaan Almohad. Ia meninggalkan sahabat-sahabatnya di Andalusia. Pada awal tahun 1201 (597 H), ia melakukan perjalanan menuju Afrika Utara, ditemani oleh al-Habashi. Setelah mengunjungi makam pamannya, yaitu Yahya dan Abu Madyan di ‘Ubbad dekat Tlemcen, ia kemudian berhenti di Bejaia (Bougie) pada bulan ramadhan.¹⁵² Kemudian ia melanjutkan perjalanan dan sampai di Tunisia menjelang pertengahan tahun 1201 dan tinggal bersama sahabatnya, Syaikh ‘Abdul Aziz al-Mahdawi yang pernah ia singgahi enam tahun sebelumnya. Ia tinggal di tempat ini selama kurang lebih sembilan

¹⁵⁰ Hirtenstein, *The Unlimited Mercifier The Spiritual Life And Thought Of Ibn ‘Arabi*. H, 142

¹⁵¹ Puncak pencerahan yang dimaksud adalah muara dari tasawuf-filsafat mistisnya. Dalam hal ini, epistemologi Ibnu ‘Arabi nampaknya sama dengan dunia tasawuf-falsafi pada umumnya, yaitu sama-sama menghilangkan skeptisme. Lihat dalam Abi al-Mawahib Abd al-Wahhab bin Ahmad Al-Sha’rani, *Al-Yawaqit Wa Al-Jawahir Fi Bayani ‘Aqa’id Al-Akabar*, Jilid I (Beirut: Dar Kutub al-‘Ilmiyyah, 2007). H, 10

¹⁵² Hirtenstein, *The Unlimited Mercifier The Spiritual Life And Thought Of Ibn ‘Arabi*. H, 188

bulan. Di sini, Ibnu ‘Arabi diperlakukan secara istimewa oleh sahabatnya, karena ia merupakan tamu yang diharapkan.¹⁵³

Setelah tinggal selama sembilan bulan di tempat ini, Ibnu ‘Arabi kemudian melanjutkan perjalanan menuju Kairo pada April 1202. Di daerah ini, ia bertemu kembali dengan sahabat-sahabatnya sewaktu kecil yaitu Abu Abdullah Muhammad al-Khayyat dan Abu al-‘Abbas Ahmad al-Hariri. Dia tinggal di rumah mereka dan menghabiskan ramadhan bersama mereka. Setelah dari Kairo, Ibnu ‘Arabi melanjutkan perjalanan ke Palestina pada akhir Juni 1202. Setelah menjalani rute yang mencakup tempat makam para Nabi dan Rasul (Palestina), Ibnu ‘Arabi kemudian melanjutkan perjalanan ke Madinah. Ini adalah perjalanan kembali secara fisik dari pendakian yang telah ia lakukan secara *bathiniyah*.¹⁵⁴

Di akhir perjalanan panjangnya dari Barat, ia akhirnya tiba di *Umm al-Qura* (Mekkah) pada bulan Juli atau Agustus 1202 (598 H). Pada saat itu ia melakukan *thawaf*, ketika beribadah tersebut ia memasuki keadaan *fana*, yang dirasakan adalah kebahagiaan dan kecermelangan luar biasa. Ia kemudian sedikit menjauhi Ka’bah sambil tetap mengelilinginya. Ibnu ‘Arabi menyatakan:

“Tiba-tiba beberapa baris melintas di kepalaku dan aku membacaknya keras-keras hingga dapat didengar tidak hanya olehku, tetapi juga oleh orang-orang lain yang jika seandainya ada yang mengikutiku. Andai aku tahu, apakah mereka tahu hati apa yang mereka miliki. Andai aku tahu, jalan pegunungan apa yang mereka lalui. Apakah engkau anggap mereka selamat atau kau anggap mereka

¹⁵³ Hirtenstein. H, 189

¹⁵⁴ Hirtenstein. H, 192

mati?. Pencinta kehilangan jalan di dalam cinta dan terjatuh di dalam-Nya.”¹⁵⁵

Kemudian Ibnu ‘Arabi tersadar sambil melanjutkan *thawaf*-nya dan ketika selesai, ia melihat seorang wanita yang cantik lalu ia jatuh cinta kepada wanita tersebut,¹⁵⁶ hal ini belum pernah dialami olehnya sebelumnya. Ia menyadari hal ini sebagai konsekuensi alami dari cinta Ilahi, bukan keinginan erotis cinta sensual semata, seperti yang dipikirkan kebanyakan orang. Yang jelas disini adalah bahwa ketika tiba di Makkah Ibnu ‘Arabi masih dalam keadaan lajang, lalu ia menikahi Fatimah Amir al-Haramain. Nama ini menunjukkan, bahwa keluarga istrinya adalah keluarga ternama. Gelar ayah Fatimah adalah Amir al-Haramain, memperlihatkan bahwa ia bertanggung jawab menjaga dua kota Makkah dan Madinah, serta menjamin keamanan para haji. Dari pernikahan ini, setelah berjalan sekitar setahun, Ibnu ‘Arabi dikaruniai seorang putra yang bernama Muhammad Imaduddin sekitar tahun 1203 M.¹⁵⁷

Selama dua periode di Makkah (1202-1204) Ibnu ‘Arabi sangat sibuk dengan beribadah dan menulis. Ia bukan hanya menulis kitab *Futuhat Makiyyah*, namun sempat juga menyelesaikan karya-karya yang lainnya yang lebih pendek seperti, *Mishkat al-Anwar*, *Hilyat al-Abdal*, *Ruh al-Quds*,

¹⁵⁵ Muhyiddin Ibnu ‘Arabi, *Turjuman Al-Aswaq* (Beirut: Dar al-Ma’rifat, 2005). H,21

¹⁵⁶ “Tak lama setelah aku membaca sya’ir, aku merasakan Pundak-pundakku disentuh oleh tangan yang lebih halus dari sutera. Aku berbalik dan di depanku berdiri seorang gadis, seorang putri dari kalangan putri-putri bangsa Yunani. Belum pernah aku melihat Wanita yang lebih cantik wajahnya, lebih halus tutur bahasanya, lebih lembut hatinya, lebih ruhaniyah pikirannya, lebih halus dalam kisaran simbolisnya.” Lihat dalam ‘Arabi. H, 22

¹⁵⁷ Hirtenstein, *The Unlimited Mercifier The Spiritual Life And Thought Of Ibn ‘Arabi*. H, 195-196

dan *Taj al-Rasail*.¹⁵⁸ Selama di Mekkah ini, sesungguhnya merepresentasikan titik tumpu kehidupan Ibnu ‘Arabi, yaitu tulang punggung yang membagi perjalanannya menjadi dua, dengan tiga puluh tahun “di Barat” dan tiga puluh enam tahun “di Timur”. Ini adalah gambaran yang sangat mirip dengan gambaran pemakaman Ibnu Rusyd dengan jenazah di satu sisi dan karya-karyanya di sisi dari kereta jenazahnya.¹⁵⁹

Paruh pertama kehidupan Ibnu ‘Arabi dicatat dengan baik olehnya, sedangkan paruh kedua dilihatnya hanya dalam bentuk kitab-kitab dan risalah-risalah yang ia tulis. Tentu saja ini adalah kitab-kitab yang menggambarkan periode Andalusia yang sangat lengkap dengan gambaran yang kita peroleh dari Ibnu ‘Arabi muda, hampir seluruhnya didasarkan pada penjelasan yang ia tulis di periode belakangan, setelah dia mencapai usia empat puluh tahun, setelah ia bertemu sang pemuda di Ka’bah.¹⁶⁰

Hampir semua rincian otobiografi yang dikemukakan sejauh ini, berasal dari kitab *futuhāt* yang dimulai di Mekkah pada tahun 1202 M, dan dari *ruh al-quds*, yang ditulis di Mekkah pada tahun 1203 M. Kita juga bisa mengamati secara sekilas, bahwa ini adalah inversi penuh dari kehidupan Nabi Muhammad Saw: empat puluh tahun pertama kehidupan Nabi di Mekkah relatif kurang detail dan kemudian dideskripsikan waktu periode wahyu di Madinah.

¹⁵⁸ Hirtenstein. 202-203

¹⁵⁹ Hirtenstein. 203-204

¹⁶⁰ ‘Arabi, *Al Futuhāt Al Makiyyah*. H, 6

Pengetahuan kita sekarang tentang periode belakangan dari kehidupan Ibnu ‘Arabi didasarkan pada beberapa detail yang dapat dikumpulkan sendiri dikit demi sedikit, dari awal atau akhir kitab-kitabnya, tempat dia menyebutkan di mana, kapan dan untuk siapa kitab tersebut ditulis. Dan juga khususnya *sama*’ (keterangan) yang muncul pada naskah. Keterangan-keterangan tersebut adalah catatan tentang bagaimana semua naskah karya-karyanya disalin, diberi outentifikasi dan kemudian disebar.

Salinan tersebut kemudian dibaca di depan pengarang dan biasanya di rumahnya sendiri yang dapat *menashih* setiap kesalahan yang muncul di dalam teks atau pengucapannya, kemudian salinan itu biasanya ditanda tangani dan diberi tanggal dengan nama-nama semua orang yang hadir saat itu. Pembacaan publik ini, jelas memberikan banyak kesempatan untuk diskusi dan elaborasi lisan, yang tidak banyak dicatat kecuali di dalam ajaran dan metode para muridnya.¹⁶¹

Pada tahun 1204 M (601 H), Ibnu ‘Arabi memulai babak baru di dalam kehidupannya, memuat perjalanan yang panjang. Selama sekitar dua belas tahun berikutnya, dia sangat mungkin terus berjalan, melewati semua negeri Muslim di Timur, bertemu dengan banyak orang dan cendekiawan. Katalis untuk ini tampaknya ada dua. *Pertama*, dia mendapatkan mimpi penting di Mekkah, dimana takdirnya yang sesungguhnya di jelaskan oleh

¹⁶¹ Hirtenstein, *The Unlimited Mercifier The Spiritual Life And Thought Of Ibn ‘Arabi*. H, 203

Tuhan: “*Wahai hambaKu jangan takut. Aku tidak meminta apapun darimu kecuali agar engkau memberi nasihat kepada hamba-hambaKu*”.¹⁶² Karena yakin dengan kepastian ini, maka ia menghabiskan sisa hidupnya untuk mengajar dan memberi nasihat kepada orang-orang dari semua kalangan, murid, otoritas atau penguasa politik.

Kedua, dan mungkin secara langsung, dari perjalanannya ini adalah pertemuannya dengan pria yang akan menjadi sahabat perjalanannya selama sekitar dua belas tahun kemudian, yakni Syaikh Majduddin Ishaq Bin Yusuf dari Anatolia. Dia berasal dari Malatia, kota kuno yang terkenal di sebelah tenggara Anatolia, terletak di utara sungai Eufrat di perbatasan antara gunung Taurus dan dataran Syria.¹⁶³

Syaikh Majduddin adalah salah satu orang penting dari kelompok istimewa guru spiritual di istana Saljuk pada masa itu yang juga dipercaya menjadi raja dan penguasa.¹⁶⁴ Dia menghabiskan beberapa waktu di

¹⁶² 'Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*. H, 5-6

¹⁶³ Hirtenstein, *The Unlimited Mercifier The Spiritual Life And Thought Of Ibn 'Arabi*. H, 204

¹⁶⁴ Salah satu tugas Majduddin adalah memperkenalkan reformasi ini ke Anatolia, tugas yang tampaknya berhasil ia laksanakan. Dia juga bertanggung jawab mendidik putra Sultan Saljuk, khususnya Kaykhusraw I yang naik tahta pada tahun 1192 M. Sultan ini selalu meminta nasihat dan pertolongan Majduddin, menugaskan untuk misi diplomatik ke Baghdad. Ketika Kaykhusraw I disingkirkan dari kekuasaan oleh saudaranya pada tahun 1197 M dan mengasingkan diri ke perbatasan Bizantium, Majduddin juga terpaksa mengasingkan diri sementara dan menetap di Syria. Majduddin memutuskan untuk melaksanakan ibadah haji ke Mekkah pada tahun 1204 M dan di sanalah ia untuk pertama kalinya bertemu dengan Ibnu 'Arabi. Dua orang ini, menjadi sahabat erat dan ketika Majduddin menerima surat dari Sultan Saljuk yang mengundangnya untuk kembali ke Anatolia, adalah hal yang biasa ketika itu, bahwa undangan tersebut disampaikan kepada guru spiritual paling terkemuka di masa itu.

Kaykhusraw I kembali berkuasa sebagai Sultan pada akhir tahun 1204 M dan akhirnya, setelah melalui perselisihan internal, dia berhasil menyatukan Kerajaan Rum. Kerajaan Saljuk sesungguhnya terdiri dari Kerajaan-kerajaan kecil yang diperintah secara terpusat dari Konya. Penguasa Kerajaan kecil itu biasanya adalah putra Sultan, yang sering berdebat sengit ketika mengambil keputusan, khususnya jika berhubungan dengan kesuksesan wilayahnya masing-masing, mereka bertindak dengan tingkat otonomi dan kemandirian tertentu. Basis kekuasaan mereka ada di tiga kota besar, yaitu di Konya, Kayseri, dan Maltya, dimana program pembangunan universitas,

Baghdad, menjadi salah satu ketua rencana proyek dari Khalifah Abbasiyyah untuk membangkitkan Islam kembali. Di bawah program ini, beragam persaudaraan Islam (*futuwwah*) di bentuk demi kemashlahatan moral spiritual penduduk dan hal ini menjadi semacam basis bagi beberapa tarekat sufi selanjutnya.¹⁶⁵

Arti penting Majduddin bagi kehidupan Ibnu ‘Arabi ada dua sisi. *Pertama*, sebagai konsekuensi dari keputusannya untuk pergi ke utara di tahun 1204 M, Ibnu ‘Arabi menjadi berhubungan langsung untuk pertama kalinya dengan cabang dunia Islam di sebelah timur, Palestina, Syiria, Iraq, dan Anatolia. Sejak saat itu, dia menjalin hubungan dengan para penguasa dan pangeran, banyak di antaranya yang menawarinya hak istimewa dan perlindungan. Berkat hubungannya dengan Majduddin inilah hal itu bisa terwujud. *Kedua*, adalah faktor yang akan memberi efek yang mendalam pada ajaran Ibnu ‘Arabi berikutnya. Tak lama kemudian Majduddin menjadi ayah Sadruddin al-Qunawi, salah seorang tokoh kunci di antara murid-murid Syaikh al-Akbar.

Sekitar pergantian tahun 1204-1205 M, Ibnu ‘Arabi berangkat pergi bersama Majduddin dan sahabatnya yang terpercaya yakni Abdullah Badr al-Habashi, meskipun tidak ada pernyataan tentang hal ini. Istrinya

masjid, dan rumah sakiit dilakukan selama empat puluh tahun berikutnya. Periode kekuasaan Saljuk yang kuat ini bertepatan dengan jatuhnya kekuasaan Bizantium, karena adanya bencana yang menimpa Konstatinopel: pada bulan April 1204 M, kota itu dilibas oleh pasukan Salib keempat dan kekaisaran Bizantium lama terbagi menjadi beberapa bagian di antara para pangeran yang saling berseteru, dengan kekaisaran Latin di Konstatinopel dan bekas Bizantium di bawah Kerajaan Nicayea. Kaykhusraw yang ibu dan istrinya berada di Bizantium, pada akhirnya meninggal pada tahun 1211 M. Lihat dalam Hirtenstein. H, 227-228.

¹⁶⁵ Hirtenstein. H, 227-228

Ibnu ‘Arabi beserta putranya juga ikut pergi bersama mereka. Tampaknya pemberhentian pertama adalah kota Yerusalem, di mana mungkin mereka tinggal selama beberapa waktu. Disini Ibnu ‘Arabi menyusun beberapa karya tambahan, setidaknya ada lima kitab yang dikarangnya. Bahkan kecerdasannya yang istimewa ini, tidak membuatnya bisa menyelesaikan dalam jangka waktu dari satu bulan. Kebanyakan dari karya-karyanya itu tergolong dalam kategori karya yang sangat spesial, yang berkaitan erat dengan spiritual, cinta, filsafat Islam dan erat dengan signifikasi esoterik huruf alphabet. Jelas bahwa, memang sejak awal dia telah memikirkan proyek komprehensif yang sehubungan dengan huruf-huruf.

Salah satu alasan mengapa Ibnu ‘Arabi jauh lebih lama berada di Yerusalem adalah mungkin karena Majduddin harus mengumpulkan harta miliknya di Damaskus sebelum dia melakukan perjalanan lebih jauh lagi. Sekitar Maret 1205 M, mereka tidak menuju ke Anatolia, namun berangkat menuju ke arah Timur yaitu ke Baghdad, tujuan mereka adalah untuk melakukan kunjungan resmi ke istana Khalifah Abbasiyyah al-Nasr. Majduddin telah ditunjuk sebagai duta besar khusus oleh Kaykhusraw I untuk mengumumkan kenaikan tahtanya di kesultanan Saljuk.¹⁶⁶

¹⁶⁶ Kunjungan ke Baghdad ini memang menguntungkan Ibnu ‘Arabi, karena selain bertemu dengan tokoh-tokoh penting di dalam gerakan *futuwwah*, dia juga bertemu dengan beberapa murid langsung dengan Syaikh Abdul Qadir al-Jilani. Jika di Barat ada Abu Madyan sebagai tokoh sufi yang paling terkemuka, maka di Timur ada sufi yang paling menonjol yaitu Syaikh Abdul Qadir al-Jilani. Cerita tentang sahabat-sahabat Abdul Qadir beredar luas di Baghdad, yang paling Istimewa bagi Ibnu ‘Arabi adalah Abu al-Su’us ibn al-Shibi, yang sering ia sebut di dalam tulisan-tulisannya. Di Baghdad, Ibnu ‘Arabi menggunakan kesempatan waktu yang ada untuk mengajarkan sufisme Barat dengan membacakan karyanya yaitu *Ruh al-Quds* di muka umum. Lihat dalam Hirtenstein. H, 230

Pada bulan April, mereka pergi ke Mosul, dimana mereka menghabiskan bulan Ramadhan dan sekali lagi Ruh al-Quds dibaca dua kali. Sementara itu, Ibnu ‘Arabi terus menulis dalam beberapa hari, Ibnu ‘Arabi menyusun karya besar sebanyak 54 bab tentang rahasia wudhu dan shalat, *tanzulat al-Mausiliyyah* (turunnya wahyu di Mosul). Dalam bab tersebut, dia berbicara tentang makna takbir, yakni kalimat pertama dari seruan adzan dan shalat.¹⁶⁷

Selanjutnya mengenai latar pendidikannya Ibnu ‘Arabi, meskipun Ibnu ‘Arabi tidak mengalami pendidikan secara formal sebagaimana yang dialami oleh Imam al-Ghazali. Secara rinci, Yusuf bin Isma’il al-Nabhani menyebutkan beberapa gurunya Ibnu ‘Arabi yang telah mengajarnya berbagai disiplin ilmu sesuai dengan keahliannya masing-masing. Ia menyebutkan para gurunya sebagai berikut:

a. Bidang al-Qur’an dan Qira’ah

Ibnu ‘Arabi berguru antara lain kepada Abu Bakar bin Akhlaf al-Lukhami (*qira’ah sab’ah*), Shuraih bin Muhammad bin Muhammad bin Shuraih al-Ra’ini (*qira’ah*), Al-Qadi Abu Muhammad Abdullah al-Bazili seorang Qadi di Kota Fez (*qira’ah sab’ah*), al-Qadi Abu Bakar Muhammad bin Ahmad bin Abi Hamzah (*qira’ah sab’ah*), Al-Qadi Abu Abdullah Muhammad bin Sa’id Darbun (*qira’ah*).

b. Bidang Hadist

¹⁶⁷ Hirtenstein. H, 231

Dalam bidang ini, Ibnu ‘Arabi antara lain berguru kepada ‘Abd al-Haqq bin Abd al-Rahman bin Abdillah al-Ishbili, Abd al-Samad bin Muhammad bin Muhammad bin Abi al-Fadl al-Hirsitani, Yunus bin Yahya Abi al-Hasan al-‘Abbasi al-Hasimi, Abu Shuja’ Zahid bin Rustam al-Asfahani, Nasr bin Abi al-Futuh bin Umar al-Hasari,¹⁶⁸ Salim bin Rizqillah al-Ifriqi, Abu al-Khair Ahmad bin Isma’il al-Taliqani al-Qazwini, Abu Tahir al-Salafi al-Asbihani, Jabir bin Ayyub al-Hadrami, al-Qasim bin Ali bin Hasan bin Hibbatullah bin Abdillah bin al-Hasan al-Shafi’i.

c. Bidang Ushul Fiqh dan Tauhid

Ibnu ‘Arabi berguru kepada Muhammad Abu al-Walid bin Ahmad bin Muhammad bin Sabil, Abu Abdillah bin al-‘Azi al-Fakhiri, Abu Sa’id Abdillah bin Umar bin Ahmad bin Mansur al-Safa, Abu al-Wabil bin al-‘Arabi, Abu al-Thana’ Mahmud bin al-Muzaffar al-Labban, Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al-Bakhiri, ‘Abd al-Wahhab bin Ali bin Ali bin Sakinah.

d. Bidang Ilmu Agama Secara Umum

Dalam bidang ini, Ibnu ‘Arabi belajar dari banyak guru, antara lain, Abu Tahir Ahmad bin Muhammad bin Ibrahim, Muhammad bin Ibrahim, Muhammad bin Ismail bin Muhammad al-Qazwini, Abu al-Qasim Khalaf Bashakwal, Yusuf bin al-Hasan bin Abi al-Niqab bin al-Husai, Muhammad bin Yusuf bin Ali al-Ghaznawi al-Khaffaf, Abu Hafis

¹⁶⁸ Seorang tokoh pembesar dalam madzhab Hambali di Kota Makkah.

Umar bin Abd al-Majid bin Umar bin Hasan al-Qurashi, Abu al-Fajr Abd al-Rahman bin Ali bin al-Husain al-Tabbakh, Ibn ‘Alwan, Abdal-Jalil al-Zanjani, Abu al-Qasim al-Musili, Ahmad bin Abi Mansur, Ibn Thana’, Muhammad bin Abi Bakar al-Tusi dan masih banyak lagi guru-guru terkenal yang ia belajar kepada mereka.¹⁶⁹

2. Karya Ibnu ‘Arabi

Sebagaimana tokoh-tokoh besar lain, Ibnu ‘Arabi juga aktif menulis. Menurut Osman Yahya sebagaimana dikutip oleh William C. Chittick, Ibnu ‘Arabi menulis kurang lebih ada 700 kitab, terdiri dari risalah dan kumpulan puisi yang berjumlah lebih dari 400 karya.¹⁷⁰ Ibnu ‘Arabi pernah berkata:

“Apa yang telah aku tulis, tidak pernah tertulis dengan satu tujuan sebagaimana penulis-penulis yang lain. Cahaya-cahaya dari inspirasi Ilahi sering terpancar kepadaku dan hampir menyelubungiku, hingga aku hanya bisa mengekspresikannya dari pikiranku dan mencatat di kertas apa yang telah ditampakkan untukku. Jika tulisanku tampak berupa sebuah komposisi, itu terjadi tanpa disengaja. Sebagaimana karyaku, telah tertulis karena perintah Tuhan, yang telah disampaikan kepadaku di dalam *musyahadah*, *kasyf*, atau melalui mimpi. Kalbuku berpaut di pintu Hadirat Ilahi. Menunggu dengan penuh kesadaran apa yang akan datang ketika pintu itu terbuka. Kalbuku fakir dan membutuhkan, kosong dari segala ilmu. Ketika sesuatu mulai tampak pada kalbu dari balik tirai, kalbu segera menaatinya dan mencatatnya dalam batasan yang sudah ditentukan.”

Dari sekian banyak karyanya Ibnu ‘Arabi tidak ada yang bersumber dari akal, semua karyanya bersumber dari hatinya, yakni dari pengetahuan *Ilahiyat* dengan pandangan hatinya (*fuad*).¹⁷¹ Dan diantara

¹⁶⁹ Yusuf bin Isma’il Al-Nabhani, *Jami’ Karamat Al-Auliya’*, Jilid I (Beirut: Dar al-Kutub Ilmiyah, 2014). H, 163-169.

¹⁷⁰ Chittick, *The Sufi Path Of Knowledge*. H, 6

¹⁷¹ ‘Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*. H, 5

sekian banyak karyanya, ada dua yang paling terkenal dan disebut-sebut sebagai *master piece*-nya adalah kitab Futuhat al-Makiyyah dan kitab Fushush al-Hikam, kedua kitab tersebut di hasilkan dari pengalaman *ubudiyyah*nya ketika ber-*musyahadah*, dan *hulul*, dalam kondisi tersebutlah beliau menulis apa yang didektikan oleh Allah dan Nabi Muhammad Saw.

Kitab Futuhat al-Makiyyah mempunyai 560 bab yang membicarakan prinsip-prinsip metafisika dan berbagai ilmu sakral dan juga tercatat di dalamnya pengalaman spiritual Ibnu ‘Arabi. Kitab Futuhat al-Makiyyah secara tegas Ibnu ‘Arabi menyatakan bahwa itu bukanlah satu karya individual, akan tetapi sebagaimana yang Ibnu ‘Arabi nyatakan:

“Ketahuilah bahwa susunan bab-bab di dalam futuhat, bukanlah hasil dari pilihanku sendiri maupun dari pikiranku. Sebenarnya, Tuhanlah yang telah mendiktekan kepadaku.”¹⁷²

Sedangkan kalau kitab Fushush al-Hikam adalah pemberian dari Nabi itu sendiri, Ibnu ‘Arabi menyatakan:

“‘*Amma ba’du*, aku telah melihat Rosulullah SAW dalam satu penglihatan batin (*mubashirah*) yang telah diperlihatkan kepadaku di sepuluh hari terakhir di bulan Muharram pada tahun 672 H di Kota Damsyq. Dan di tangan beliau, ada sebuah kitab. Beliau berkata kepadaku: “Ini adalah kitab Fushush al-Hikam. Ambillah ia dan sampaikanlah ia kepada manusia dan manfaatkanlah”. Dan aku berkata “Aku dengar dan aku taat kepada Allah dan Rosul-Nya dan Ulil Amr dari kalangan kami, sebagaimana yang telah diperintahkan kepada kami”. Maka, akupun mengaktualisasikan pesan tadi dan mengikhlaskan niat, serta memfokuskan keinginan dan aspirasi untuk menyatakan kitab tersebut, sebagaimana yang telah ditentukan oleh Rosulullah SAW, tanpa penambahan dan pengurangan.”¹⁷³

¹⁷² ‘Arabi. Hal. 5.

¹⁷³ Syaikh al-Akbar Ibn ‘Arabi, *Fushush Al Hikam* (Beirut: Dar al-Kutub Islamiyyah, 2018). Hal. 2.

Jelas dari kalimat Ibnu ‘Arabi, bahwa kitab Fushush al-Hikam bukanlah karyanya sendiri. Tetapi, secara esensial kitab tersebut telah dalam bentuk tulisan. Tentang nama kitab ini, Qasyari menafsirkan, ketika Ibnu ‘Arabi memberitahu: “*Ini adalah kitab fushush al-hikam*”, ada kemungkinan di sini Ibnu ‘Arabi ingin memberitahu bahwa kitab tersebut di sisi Allah, sebagaimana yang disebutkan, maka dari itu Nabi menamakan kitab itu sesuai dengan namanya di sisi Allah.

Sudah tentu antara “nama” (*al-asma*) dan “yang dinamakan” (*al-musamma*) pasti ada relasinya, dan nama tersebut menandakan “yang dinamakan”, dari sini mengandung sebuah intisari (*quintessence*) hikmah-hikmah dan rahasia yang telah diturunkan kepada arwah para Nabi yang disebutkan dalam kitab ini (kitab fushush al-hikam). Fushush al-hikam juga berarti tempat terletakinya batu cincin atau cap cincin (*seal*), karena *qalbu insan rabbāni* adalah tempat tertulisnya hikmah Ilahi, maka dari itu *qalbu* diumpamakan sebagai *al-fas*.¹⁷⁴

Dari sini, kata “*fushush al-hikam*” berarti tempat terletakinya batu cincin yang bernilai atau dengan arti lain ia adalah kalbu-kalbu *insan rabbāni*. Di sini direpresentasikan dengan para Nabi, yang mana kalbu mereka adalah *qalbu insan kamil* yang menjadi lokus termanifestasinya hikmah *Ilahiah*. Metafora tentang tempat yang terletak di dalamnya batu-batu bernilai, mengisyaratkan kepada kita kemanusiaan seorang Nabi yang mana dia adalah penerima hikmah *Ilahiah*.

¹⁷⁴ ‘Arabi, H,3

Menurut Ibnu ‘Arabi, hikmah *Ilahiah* ditempatkan di dalam *al-fass* atau kalbu Nabi. Kemudian pada kalimat *fass*¹⁷⁵ *hikmatain Ilahiyatin fi kalimat al-adamiyah*, mengisyaratkan bahwa seluruh *al-fas* terletak di dalam *al-kalimah*.¹⁷⁶ *Al-fass* adalah bentuk individual Nabi (*the individual form of the prophet*), sementara *al-kalimah* adalah esensi dan realitas dari Nabi yang sama (*the essential and divine reality of the same prophet*). Bahkan, dalam identifikasi aktif setiap Nabi dengan *hikmah Ilahiah* atau dengan kata lain penyatuan aktif Nabi dan *hikmah Ilahiah* (secara *Huduri*), setiap Nabi adalah determinasi (*ta’ayyun*) *kalimat Ilahiah*. Sementara *kalimat Ilahiah* adalah dzikir primordial Tuhan.¹⁷⁷

Al-Kalimah yang sebenarnya mengandung *al-fas*, karena yang individual yaitu *al-juz’i* yang akan terkandung di dalam yang universal yaitu *al-kull* dan tidak sebaliknya. Dengan kata lain, manusia dalam derajat individual yang terkandung di dalam manusia derajat universal. Ketika terjadi penyatuan antara individu manusia dengan *hikmah Ilahiah*, manusia itu adalah determinasi *Kalimat Ilahiah*. Maka, setiap Nabi sebagai *Insan Rabbāni* mengandung dirinya sendiri yaitu diri sejatinya, karena ia mengandung *Hikmah Ilahiah*. Berkaitan dengan diri universal dan esensialnya pula, dia adalah identik dengan *Hikmah* tersebut. Secara

¹⁷⁵ Kata *Fass*, yang merupakan kata Tunggal dari *fusus*, berarti batu cincin (*bezel*) atau tempat dimana permata yang diukir dengan sebuah nama, dirangkai untuk membuat sebuah cinci tanda. Benar bahwa kata ini juga digunakan untuk menunjukkan permata itu sendiri, tetapi bukan itu yang dimaksudkan di sini oleh Ibnu ‘Arabi.

¹⁷⁶ ‘Arabi, *Fushush Al Hikam*. H,4.

¹⁷⁷ T.Burchardt, *Ibnu ‘Arabi, La Sagesse Des Prophetes (Fushush Al-Hikam)* (Paris: A. Michel, 1974). H, 20.

lahiriah, kelihatannya manusia yang mengandung *Hikmah Ilahiah* tetapi sebenarnya *Hikmah Ilahiah* yang mengandung manusia.¹⁷⁸

Selain itu, yang berhubungan dengan manusia, dalam bab pertama kitab *Fushush al-Hikam* tentang Hikmah Keilahian dalam Firman Tentang Adam, Ibnu ‘Arabi menjelaskan bahwa ada kaitan antara citra *Ilahi* dengan penamaan kitab ini. Ibnu ‘Arabi menggunakan citra lain dalam kitab ini, dan lebih tepat lagi khususnya dalam karya ini, adalah “cincin tanda”. Dalam citra ini, manusia dipandang sebagai tanda yang menyegel dan melindungi rumah kosmik kepunyaan Allah dan dicap dengan stempel Pemiliknya (Allah).¹⁷⁹ Jadi, Adam, sebagai manusia, adalah lilin penerima yang menanggung citra dari nama Allah Yang Maha Meliputi dan Maha Tinggi, keputusan dimana capnya berarti akhir dari semua kejadian kosmik.

Selain dari dua kitab tersebut, secara kronologis berikut ini adalah daftar karya-karya Ibnu ‘Arabi sebagai manifestasi dari produktifitasnya dalam menulis sebuah karya. Sebagaimana telah diketahui, tulisan-tulisan Ibnu ‘Arabi dikenal dengan gaya yang sangat sulit, penggunaan bahasanya yang pelik dan wacananya yang berlapis-lapis. Namun daftar berikut ini tidak memaparkan secara lengkap, tetapi hanya sekelumit karya penting saja dari ratusan karyanya Ibnu ‘Arabi:

- a. Kitab *Mashahid al-Asrar al-Qudsiyyah*, ditulis ketika Ibnu ‘Arabi di Andalusia tahun 590 H/1194 M, saat ia kembali dari kunjungan

¹⁷⁸ T.Burchardt. H, 21.

¹⁷⁹ ‘Arabi, *Fushush Al-Hikam, Mutiara Dan Hikmah Keilahian Yang Terpancar Dari Cahaya-Nya*. H,88

pertamanya ke Tunisia. Ia mendedikasikan karyanya ini kepada murid Syaikh Abd al-‘Aziz al-Mahdawi dan sepupunya ‘Ali bin al-‘Arabi. Kitab ini mendeskripsikan urutan empat belas kontemplasi dalam bentuk dialog dengan Tuhan dan visi epifani.

- b. Kitab Al-Tadbirat al-Ilahiyyah, ditulis ketika Ibnu ‘Arabi di Andalusia. Karya ini, ia tulis sebagai jawaban permintaan dari Syaikh al-Mawruri agar ia menjelaskan makna riil dari politik sekuler dari perspektif sufistik dalam dimensi pemerintahan kerajaan manusia (mikro kosmos yang meringkaskan makro kosmos).
- c. Kitab Al-Isra’, ditulis di Fez tahun 594 H/1198 M. Ini merupakan salah satu karya awal terpenting yang ditulis setelah visi besar yang dialaminya ketika berada di Fez tahun 594 H/1198 M. Kitab ini menjelaskan pendakiannya dengan realitas spiritual Nabi di tujuh langit dan tercapainya realitas diri secara penuh yang disajikan dalam bentuk prosa.
- d. Kitab Mawaqi’ al-Nujum, ditulis di Almeria tahun 595 H/1199 M pada bulan Ramadhan untuk sahabat muridnya Badr al-Habashi. Kitab ini menjelaskan keperluan guru-guru spiritual untuk mengajar. Kitab ini menjelaskan tiga tingkatan derjad yaitu, Iman, Islam dan Ihsan. Di dalamnya juga membahas tentang bagaimana semua pendidikan dan anggota manusia berpartisipasi dalam pujian *Ilahi*.
- e. Kitab ‘Anqa’ Mughrib, ditulis di Andalusia tahun 595 H/1199 M. Sebuah karya terakhir ketika berada di Andalusia, kitab ini menjelaskan tentang

makna maqam *Mahdi* dan penutup wali serta kedudukan realitas *Muhammadiyah* (menjadi pelengkap kitab tadbirat).

- f. Kitab *Insha' al-Dawa'ir*, ditulis di Tunisia tahun 598 H/1201 M. Kitab ini diperuntukkan kepada Badr al-Habashi dan al-Mahdawi, sebelum landasan metafisiknya, membahas eksistensi dan non-eksistensi, manifestasi dan non-manifestasi, serta derajat manusia di dunia dengan menggunakan diagram dan tabel.
- g. Kitab *Mishkat al-Anwar*, ditulis di Makkah tahun 599 H/1202-1203 M. Kitab ini merupakan kumpulan 101 hadist *qudsi* dalam tiga bagian, yaitu: 40 hadist dengan sanad lengkap sampai ke Allah, 40 hadist tanpa sanad lengkap, dan 21 hadist lain. Ini sebagai respon hadist yang mengajarkan untuk memelihara 40 hadist.
- h. Kitab *Hilyat al-Abdal*, ditulis di Tha'if tahun 599 H/1203 M. Kitab ini ditulis hanya selama 1 jam saat mengunjungi kota Tha'if, kitab ini diperuntukkan kepada Badr al-Habashi. Kitab ini menjelaskan tentang empat penopang suluk: menyendiri, diam, lapar, dan terjaga.
- i. Kitab *Ruh al-Quds*, ditulis di Makkah tahun 600 H/1203 M. Kitab ini untuk Syaikh al-Mahdawi, kitab ini berisi tiga bagian: keluhan mengenai kurangnya pemahaman mengenai jalan sufi, sketsa biografi 50 sufi di Andalusia, dan kesulitan-kesulitan serta halangan-halangan yang ditemui di jalan sufi.
- j. Kitab *Taj al-Rasa'il*, ditulis di Makkah tahun 600 H/1203 M. Kitab ini terdiri dari delapan surat cinta untuk Ka'bah, yang masing-masing

berhubungan dengan teofani nama Ilahi yang muncul saat pelaksanaan *thawaf*.

- k. Kitab al-Alif, Kitab al-Ba', Kitab al-Ya', ditulis di Yerussalem tahun 601 H/1204 M. Kitab ini berbentuk seri karya-karya yang dirinkas menggunakan sistem penomoran alfabet, dimulai di Yerussalem dan disusun selama lebih dari tiga tahun. Kitab ini membahas tentang prinsip-prinsip *Ilahiah*.
- l. Kitab Tanazzulat al-Mawsiliyyah, ditulis di Mosul tahun 601 H/1205 M. Kitab ini menjelaskan tentang rahasia esoterik dari amal ibadah wudhu dan shalat, serta menjelaskan bagaimana ibadah sehari-hari ini dikarunia dengan makna.
- m. Kitab al-Jalal wa al-Jamal, ditulis di Mosul tahun 601 H/1205 M. Kitab ini membahas tentang satu ayat al-Qur'an dari segi aspek-aspek yang tampak saling bertentangan seperti keagungan dan keindahan, dan lain-lain.
- n. Kitab Kunh ma la budda lil murid minhu, ditulis di Mosul tahun 601 H/1205 M. Kitab ini menjelaskan tentang praktik-praktik esensial untuk seorang murid (orang yang ingin bertemu Allah) yang memulai berangkat di jalan spiritual dalam bergegas menuju ke kesatuan Tuhan (*wahdatul wujud*), beriman kepada Rasulullah, dan melakukan dzikir, dan lain-lain.
- o. Kitab Fushsuh al-Hikam, ditulis di Damaskus 627 H/1229 M, ada juga yang mengatakan ditulis di Madinah. Kitab ini ditulis setelah visi tentang

Nabi di Damaskus dan ditulis berdasarkan perintah Nabi. Karya ini dipandang sebagai intisari ajaran spiritual Ibnu ‘Arabi yang terdiri dari 27 bab dan masing-masing didekasikan untuk makna spiritual dan kebijaksanaan Nabi yang berjumlah 27, dimulai dari Nabi Adam dan diakhiri Nabi Muhammad, yang menggambarkan laksana untaian cincin melingkar yang mempresentasikan umat manusia yang berbeda-beda, di bawah yuridikasi Muhammad sang Nabi penutup.

- p. Kitab *Al-Futuh al-Makkiyyah*, ditulis di Makkah tahun 629/1202-1203 M. Ini merupakan *magnum-opus* dan *master piece* diantara karya-karya Ibnu ‘Arabi. Karya ini terdiri dari 560 bab dalam enam bagian, yang mencakup seluruh periode Nabi dari awal era Islam sampai kelahirannya. Di dalamnya, juga terdapat penjelasan rinci tentang setiap segi kehidupan spiritual, termasuk penafsiran seputar ayat al-Qur’an, penjelasan hadist, fiqh, kosmologi, dan metafisika.¹⁸⁰

Setelah mengembara selama hampir dua puluh tahun, menziarahi tempat-tempat seperti Yerusalem, Baghdad, Konya, Aleppo, Ibnu ‘Arabi akhirnya menetap di Damaskus pada tahun 1223 M. Ia telah menjadikan kota itu sebagai tempat pemukimannya yang terakhir selama 17 tahun sampai akhir hidupnya. Ibnu ‘Arabi meninggal dunia pada tanggal 10 November 1245 M (12 Rabi’ul Tsani, 630 H) di usia 80 tahun. Meskipun sudah meninggal dunia, namun wilayah spiritualnya masih hidup dan

¹⁸⁰ Hirtenstein, *The Unlimited Mercifier The Spiritual Life And Thought Of Ibn ‘Arabi*. H,353-360.

tersebar luas di dalam hati para murid dan salik yang berpartisipasi untuk bertemu dengan Maha Pengasih dan Maha Penyayang.¹⁸¹

“Tuhan telah menyatakan Diri-Nya kepada batinku dan berkata kepadaku: “Nyatakanlah kepada hamba-hamba-Ku apa yang telah kamu aktualisasikan tentang kemurahan-Ku.. kenapa hamba-hamba-Ku harus putus asa dari Rahmat-Ku sedangkan Rahmat-Ku meliputi segala sesuatu”.¹⁸²

3. Ringkasan Isi Kitab *Fushush Al-Hikam*

Apa yang menarik dari kitab ini? Secara sederhana dapat dijawab bahwa banyak hal atau pendapat yang “unik” yang digagas oleh Ibnu ‘Arabi, yang memiliki jalur sendiri dengan konsepsi-konsepsi keilmuan muslim yang “mapan”. Hikmah dari tiap-tiap bab dalam kitab ini yang dieksplorasi dari dua puluh tujuh nabi dalam al-Qur’an ini, pada dasarnya mengasilkan tawaran-tawaran unik dengan pendekatan yang unik pula. Sehingga, memancing segenap ulama syari’at atau bahkan kalangan akademisi untuk mencermati lebih lanjut pemikiran-pemikirannya. Menyebut di antara hal-hal “unik” yang ditawarkan dalam kitab ini, Ibnu ‘Arabi misalnya, menganut konsepsi keberagamaan yang inklusif. Ia mengecam orang yang hanya membatasi Tuhan dalam satu kredo saja.¹⁸³

Baginya, Allah sebagai Maha Agung, terlalu besar untuk dibatasi hanya dalam satu kredo yang dipandang lebih baik dari yang lainnya. Bukankah Allah memfirmankan bahwa “*kemana kamu menghadap, maka di sanalah wajah Allah*”, tanpa menyebutkan arah tertentu manapun?

¹⁸¹ Takeshita, *Insan Kamil Pandangan Ibnu ‘Arabi*. H,11.

¹⁸² ‘Arabi, *Fushush Al Hikam*. H,5.

¹⁸³ ‘Arabi, *Fushush Al-Hikam, Mutiara Dan Hikmah Keilahian Yang Terpancar Dari Cahaya-Nya*. Hal. 8

Relevasinya dengan konteks kontemporer jelas kelihatan dalam hal ini mengikat isu inklusivitas beragam tengah mendapatkan momentumnya saat ini, maka adanya penelitian ini juga mendapatkan momentumnya.¹⁸⁴

Terlepas dari bagaimana sikap kita dalam memberlakukan pemikiran-pemikiran Ibnu ‘Arabi dalam kitab ini, apakah menerima atau bahkan menolaknya, satu hal yang tidak boleh dinafikan dalam kontribusi keilmuannya dalam perkembangan khazanah keilmuan Islam. Lebih khusus lagi dalam hal ini adalah bidang studi sufisme. Jika selama ini orang kerap menilai bahwa sufisme Islam hanya berkutat dalam dimensi individual, maka dalam kitab ini, Ibnu ‘Arabi menunjukkan sebaliknya bahwa sufisme ternyata memiliki dimensi yang berwatak sosial, misalnya dengan sikap inklusifitas agamanya tersebut.¹⁸⁵ Dalam term yang lebih populer, Ibnu ‘Arabi sesungguhnya tengah menggagas sebuah ide yang sangat “sosialis”, yakni *wahdah al-adyan* (kesatuan agama-agama).¹⁸⁶ Tentu saja, ide ini tidak terlepas dari pemikirannya yang berwatak spiritual yaitu tentang “*wahdah al-wujud*”.

Ibnu ‘Arabi dalam kitab ini, mengelaborasi hikmah-hikmah Ilahi yang terdapat dalam 27 nabi dalam al-Qur’an (Adam, Syis, Nuh, Idris, Ibrahim, Ishaq, Ya’qub, Yusuf, Hud, Salih, Syu’ayb, Lut, ‘Uzayr, Isa, Sulaiman, Dawud, Yunus, Ayyub, Yahya, Zakariyya, Ilyas, Luqman, Harun, Musa, Khalid, dan Muhammad).¹⁸⁷ Masing-masing nabi memiliki karakter

¹⁸⁴ ‘Arabi. Hal. 9

¹⁸⁵ ‘Arabi. Hal. 10

¹⁸⁶ ‘Arabi.

¹⁸⁷ ‘Arabi. Hal. 18.

hikmah partikular yang membedakannya dari hikmah yang dimiliki oleh nabi-nabi lain.¹⁸⁸ Yang menarik adalah bahwa kitab ini bukanlah ditulis berdasarkan atas metode penalaran intelektual sistematis sebagaimana yang lazim bagi penulis-penulis lainnya. Sebagaimana pengakuannya sendiri dalam mukaddimah, kitab ini ditulis berdasarkan ilham intuisi yang diterimanya secara spiritual. Kitab ini terlahir dari perintah Nabi Muhammad secara langsung, yang menyuruh Ibnu ‘Arabi untuk menyebarkannya. Ibnu ‘Arabi sendiri mengakui bahwa kitab *Fushush al-Hikam* yang telah ditulisnya ini, secara utuh benar-benar merupakan langsung dari Nabi Muhammad. Tidak ada sedikitpun penambahan atau pengurangan di dalamnya.¹⁸⁹

Melihat proses yang mendasari lahirnya kitab ini, tentu tidak heran, jika pemikiran yang ditawarkan dalam kitab ini tidaklah mudah untuk dipahami, bahkan sampai batas tertentu, tidak mampu dipahami oleh daya cerna intelektual, yang mampu memahaminya adalah orang-orang yang *ma’rifat billah*.¹⁹⁰ Selanjutnya penulis akan memaparkan beberapa ringkasan dari seluruh Bab yang ada dalam kitab *Fushush al-Hikam* sebagai berikut:

Bab I berjudul “Hikmah Keilahian dalam Firman Tentang Adam”.

Bab ini, sebagaimana disugesti judulnya, sebagian besar berkaitan dengan hubungan antara Adam yang disini melambangkan arketip kemanusiaan-

¹⁸⁸ ‘Arabi.

¹⁸⁹ ‘Arabi. Hal. 2

¹⁹⁰ Mohamed Haj Yousef, *Ibn ‘Arabi Time and Cosmology*, ed. Routledge, 2008.

dan Allah.¹⁹¹ Lebih khusus, bab ini berkaitan dengan fungsi Adam dalam proses kreatif, sebagai prinsip keagena, transmisi, refleksi, dan bahkan sebagai alasan terhadap penciptaan kosmos. Bab ini juga membahas hakikat malaikat, dan hubungan antara berbagai pasangan konsep-konsep yang penting bagi pemahaman proses kreatif, seperti universal-individual, past-kontingen, pertama-terakhir, luar-dalam, cahaya-kegelapan, dan persetujuan-kemarahan.¹⁹²

Namun Ibnu ‘Arabi membuka bab ini dengan persoalan nama-nama Ilahi dan hubungannya dengan esensi Ilahi. Dengan istilah “*Asma*” (nama-nama), dia menempatkan Asma Allah sebagai nama tertinggi. Pada hakikatnya, Asma ini berperan untuk menggambarkan modalitas yang tidak terbatas dan kompleks dari polaritas Allah-kosmos. Nama tertinggi, sebagai wujud Allah itu sendiri, jelas menggambarkan seluruh dan hakikat universal dari hubungan itu, sementara kosmos pada hakikatnya tidak riil dan sepenuhnya bergantung. Dengan istilah “esensi” (*dzat*), Ibnu ‘Arabi memaknai wujud Ilahi di dalam Diri-Nya sendiri yang bebas dari polaritas atau hubungan apapun dengan sebuah kosmos.¹⁹³ Istilah ini seharusnya tidak diracunkan dengan istilah “realitas”, yang agaknya menunjukkan bahwa Wujud primordial dan Persepsi abadi menyatukan polaritas dan non-polaritas. Jadi, nama-nama, termasuk nama tertinggi, mempunyai relevansi atau makna hanya dalam konteks polaritas kellahian-kosmos, dan Adam

¹⁹¹ ‘Arabi, *Fushush Al-Hikam, Mutiara Dan Hikmah Keilahian Yang Terpancar Dari Cahaya-Nya*. Hal. 85.

¹⁹² ‘Arabi.

¹⁹³ ‘Arabi.

dengan tepat merepresentasikan prinsip ini, yang sekaligus memerantai dan menetapkan keseluruhan pengalaman polaritas itu. Wujud yang terlepas dari hubungan vital ini, pada seluruh kejadian kesadaran – Diri Ilahi, tidaklah mungkin.

Selanjutnya, Ibnu ‘Arabi melukiskan fungsi Adam dengan salah satu citra favoritnya, yaitu “مرآة” (cermin), dimana dia berusaha menjelaskan rahasia dari “refleksi terhadap realitas di dalam cermin ilusi”. Dalam citra yang halus ini terdapat dua unsur, yaitu: pertama cermin itu sendiri dan kedua subjek yang mengamati yang melihat gambarnya sendiri yang terefleksikan di dalam cermin sebagai objek.¹⁹⁴

Adam, sebagai faktor penghubung dalam proses refleksi dan pengakuan terhadap refleksi, adalah wakil dari cermin dan subjek pengamat. Cermin itu sendiri adalah sebuah simbol reseptivitas dan reflektivitas alam kosmik, serta subjek pengamat sebagai Allah itu sendiri.¹⁹⁵ Jadi, Adam digambarkan oleh Ibnu ‘Arabi sebagai “prinsip refleksi” dan “ruh dari bentuk yang direfleksikan”. Ibnu ‘Arabi tidak menggunakan cermin khusus yang dilapisi kaca di masa kita sekarang, melainkan menggunakan logam yang digosok sangat halus sebagaimana dikenal di masanya.¹⁹⁶ Pemikiran tentang cermin semacam ini lebih berfungsi untuk mengilustrasikan masalah-masalah metafisik yang dia bahas.

¹⁹⁴ ‘Arabi. Hal. 86.

¹⁹⁵ ‘Arabi.

¹⁹⁶ ‘Arabi.

Pada mulanya, cermin-cermin semacam ini tetap digosok untuk mempertahankan kualitas reflektifnya, dan selanjutnya, membutuhkan keterampilan tinggi dari tukang untuk menyempurnakan permukaannya yang rata.¹⁹⁷ Karena itu, dengan sebuah cermin semacam ini, selalu ada kemungkinan pemburukan permukaan dan distorsi. Jadi, sepanjang cermin digosok dan diratakan dengan sempurna, subjek pengamat mungkin melihat bentuk citra dirinya sendiri secara sempurna yang tercermin pada permukaannya, di mana kelainan cermin itu sendiri direduksi pada yang terkecil dalam kesadarannya yang diteliti, atau bahkan dihilangkan secara sempurna. Namun, sampai batas tertentu, bahwa cermin mencerminkan sebuah citra yang pudar atau terdistorsi, ia memanifestasikan kelainannya dan mengurangi identitas citra dan subjek.¹⁹⁸ Memang, citra yang terdistorsi dan tidak sempurna menunjukkan sesuatu yang asing pada subjeknya, yang kemudian berusaha untuk memperbaiki dan menyempurnakan cermin itu, sehingga dia bisa mencapai sebuah kesadaran diri yang lebih sempurna.

Jadi, di dalam cermin, kita mempunyai sebuah simbol yang sangat tepat dari polaritas Ilahi-kosmik. Di satu sisi, hubungan alam kosmik yang ekstrem terancam untuk menyerap dan mengasimilasikan subjeknya ke dalam ketidakterbatasan dan kompleksitas dari dorongan kreatifnya. Sementara, di sisi lain, subjek Ilahi tampak melenyapkan alam dalam

¹⁹⁷ 'Arabi. Hal. 87.

¹⁹⁸ 'Arabi.

penegasan kembali identitas masing-masing, sekaligus menjadi sesuatu yang lain dan bukan pula yang lain.

Oleh karena itu, Adam sebagai arketip kemanusiaan, berada dalam hakikat esensialnya sekaligus medium penglihatan dengan mana subjek pengamat melihat citra kosmik-Nya, atau refleksi dan medium refleksi dengan mana kosmik “lain” kembali pada dirinya sendiri. Karena itu, sebagai medium, Adamlah yang merupakan prinsip hubungan polar, dan yang sebagaimana adanya, mengenal nama-nama Allah, dimana dia diperintahkan dalam al-Qur’an untuk mengajarkannya kepada para malaikat.¹⁹⁹

Subjek tentang keadaan malaikat selalu menjadi sesuatu yang problematik dalam ranah teologi.²⁰⁰ Bagi Ibnu ‘Arabi malaikat tampak menjadi partikularisasi dari kekuasaan Ilahi, apakah ia kreatif ataukah rekreatif, wujud-wujud yang sementara dekat dengan kehadiran Ilahi, namun tidak mempunyai kesaan aktualitas fisik dan formal dari penciptaan kosmik. Jadi, mereka adalah murni wujud spiritual, sangat tidak sama dengan wujud Adam bipolar dan sintesis yang dia sendiri, dari semua penciptaan, mempunyai kesamaan dengan kesadaran-diri dari realitas. Lagi pula, penciptaan binatang, sebagai partikularisasi dari kehidupan kosmik murni, terletak di luar pengalam sintetis unik dari keadaan manusia.²⁰¹

¹⁹⁹ ‘Arabi.

²⁰⁰ ‘Arabi. Hal 88

²⁰¹ ‘Arabi.

Citra lain yang digunakan Ibnu ‘Arabi dalam bab ini, dan lebih tepat lagi khususnya dalam karya ini, adalah cincin tanda. Dalam citra ini, manusia dipandang sebagai tanda yang menyegel dan melindungi rumah kosmik kepunyaan Allah dan dicap dengan stempel Pemiliknya.²⁰² Jadi, Adam, sebagai manusia adalah lilin penerima yang menanggung citra dari nama Allah Yang Maha Meliputi dan Maha Tinggi, keputusan di mana capnya berarti akhir dari semua kejadian kosmik.

Namun, sebagaimana dijelaskan di atas, sementara umumnya ditegaskan ketinggian abadi dari kutub kognitif dan volitif, Ibnu ‘Arabi selalu merujuk pada ketergantungan mendasar dari pengalaman polar, dengan mempertahankan konsep fundamental tentang Kesatuan Wujud (*wahdah al-wujud*).²⁰³ Jadi, sebagaimana dia jelaskan di sini, istilah “asal-usul” tidaklah bermakna tanpa mengasumsikan eksistensi dari sesuatu yang “diasali”, dan demikian juga dengan semua konsep polar, termasuk istilah “Allah” (*God*) dan “Tuhan” (*Lord*), yang hanya bermakna jika istilah-istilah yang sesuai “penyembah” dan “budak” ditunjukkan secara tidak langsung.²⁰⁴

Dengan mempertahankan premis dasar Ibnu ‘Arabi ini, tidak mengejutkan bila gagasannya tentang iblis atau setan agak berbeda dengan teologi umum. Bahkan, dia melihat prinsip diabolik ini dengan dua cara atau prinsip. *Pertama*, prinsip yang menentang dorongan pengejawantahan diri untuk menciptakan objek lain dari dirinya dan menegaskan ruh murni dan

²⁰² ‘Arabi.

²⁰³ ‘Arabi.

²⁰⁴ ‘Arabi. Hal. 88.

transenden, sebagai alasan untuk penolakan setan dalam mengabaikan perintah Allah untuk bersujud di hadapan Adam, dari kecemburuan karena bersatunya ruh murni.²⁰⁵ Kedua, juga prinsip yang menegaskan realitas terpisah dari kehidupan substansi kosmik serta yang menyangkal semua keutamaan dari ruh. Dengan kata lain, prinsiplah yang berusaha menegaskan realitas terpisah dari kutub, dengan mengorbankan yang lain, dan kemudian menghalangi keseluruhan orisinal dari pengalaman Ilahi sebagai realitas, dengan mencoba memutuskan mata rantai yang sangat penting antara “sendiri” dan “yang lian”, dan mengasingkan masing-masing pada isolasi yang saling terpisah dalam absurditas.²⁰⁶

Bab II berjudul “Hikmah Penghembusan Napas (*Nafsiyyah*) dalam Firman tentang Syis”. Bab ini membahas dua topik utama, yaitu pemberian Ilahi dan subjek tentang fungsi masing-masing tanda wali (*the Seal of Saints*) dan tanda rasul (*the Seal of Apostles*). Dalam kaitannya dengan yang pertama dari topik ini, Ibnu ‘Arabi juga menyentuh subjek tentang kelatenan (*latency*) dan kecenderungan serta kemungkinan mengetahui kecenderungan seseorang.²⁰⁷

Di bagian pertama dari bab ini, Ibnu ‘Arabi membahas persoalan pemberian dan karunia Ilahi. Dia membagi pemberian Ilahi dengan berbagai cara, dan membahas hubungan seluruh hubungan antara permintaan dan

²⁰⁵ ‘Arabi. Hal. 89.

²⁰⁶ ‘Arabi.

²⁰⁷ ‘Arabi. Hal. 103.

pemberian sebagai respons terhadap permintaan, apakah dia tersurat ataukah tersirat.

Topik pertama dari bab ini barangkali memberikan sebuah petunjuk untuk judul bab ini, yaitu “Hikmah Penghembusan Napas dalam Firman Tentang Syis”. Kata Arab yang digunakan untuk “Penghembusan Napas” (*expiration*) adalah dari akar kata *nafakha*, yang secara harfiah berarti “ meniup”.²⁰⁸ Nah, pemberian Ilahi *par excellence* adalah pemberian eksistensi itu sendiri, penyebabnya sangat erat kaitannya dengan konsep Ibnu ‘Arabi tentang rahmat penciptaan, dimana kreativitas sering diistilahkan dengan napas Sang Pengasih (*nafas ar-Rahman*). Dengan kata lain, meniup yang dirujuk dalam judul ini sesungguhnya proyeksi pengeluaran yang diilhami oleh hasrat Ilahi untuk kesadaran Diri yang dari sudut pandang terciptanya eksistensi, adalah tindakan tertinggi dari pemberian dan kedermawanan Ilahi. Semua pemberian khusus lain dari Allah menjadi aspek dari pemberian eksistensi orisinal, karena masing-masing pemberian khusus kepada makhluk tertentu hanya berperan untuk menegaskan perjanjian eksistensial, dimana Allah menegaskan signifikansi ontologis kosmos. Pemberian universal itulah yang merupakan pemberian esensi, sementara pemberian nama-nama adalah manifestasi khusus dari anugerah tertinggi Maha Memberi Allah. Ibnu ‘Arabi kembali ke tema ini dalam bab tentang Nabi Dawud.

²⁰⁸ ‘Arabi. Hal. 103

Sebagaimana telah disebutkan, gagasan tentang pemberian Ilahi ini dihubungkan oleh Ibnu ‘Arabi dengan konsep tentang kecenderungan laten *in divinis*.²⁰⁹ Ini berarti bahwa kualitas dan hakikat eksistensi sesuatu sebagai makhluk, secara umum dan detail, tidak lebih atau kurang dari pada yang secara abadi dipengaruhi dalam esensi laten seseorang. Selanjutnya, tidak hanya pemberian atau respons, tetapi juga pembuatan permintaan itu sendiri ditentukan oleh predisposisi laten untuk melakukan yang demikian itu.

Kesadaran atau pengetahuan tentang sesuatu yang dianggap seseorang sebagai *in aeternis*,²¹⁰ bagi Ibnu ‘Arabi, merupakan bagian esensial dari apa yang dia sebut *ma’rifat* atau gnosis, karena ia meliputi pengetahuan seseorang yang, pada waktu yang sama, pengetahuan tentang realitas Ilahi, yang secara laten dan esensial, merupakan aspek yang tak terelakkan, sebagai makna dari sabda, “*Siapapun yang mengenal dirinya, maka mengenal Tuhannya*”. Gnosis, merupakan pengetahuan yang diperoleh dari pembelajaran profan, tetapi agaknya, sebagaimana ditegaskan oleh akar kata Arabnya, sebuah pengakuan segera dan dipahami bukan sesuatu yang baru atau asing, tetapi agaknya keadaan atau kedudukan sesuatu sebagaimana mereka benar-benar apa adanya, selalu, dan secara

²⁰⁹ ‘Arabi. Hal. 104.

²¹⁰ *In aeternis* adalah frasa Latin yang secara harfiah berarti “untuk selama-lamanya” atau “dalam kekekalan.” Istilah ini sering digunakan dalam konteks teologis, filosofis, atau liturgis untuk merujuk pada hal-hal yang bersifat kekal atau abadi, terutama dalam kaitannya dengan konsep kelihoodian, kehidupan setelah kematian, atau sifat kekal dari hukum atau perintah tertentu. “*in aeternis*” dapat merujuk pada sifat kekal Allah atau kehidupan kekal yang dijanjikan kepada umat beriman. Contoh: *Deus in aeternis regnat* (Tuhan memerintah selama-lamanya). John J. Wynne Charles G. Herbermann, Edward A. Pace, Condé B. Pallen, Thomas J. Shahan, *The Catholic Encyclopedia* (The Encyclopedia Press, Inc., 1913). Hal. 149.

abadi demikian, dimana pengetahuan yang dibawa oleh ketidaktahuan spiritual yang didorong oleh keasyikan dengan data sekejap dan parsial.

Gnosis inilah, yang bersifat potensial dalam semua manusia, yang merupakan warisan kesadaran spiritual dari para Rasul, Nabi, dan Wali khususnya tanda itu sendiri. Bahkan, pengakuan normatif terhadap Manusia *Rabbāni* merasakan semua perbedaan dan identitas dalam term-term realitas, yang lain dari yang tidak ada atau yang ada. Ibnu ‘Arabi menyimpulkan bab ini dengan sebuah ramalan unik berkenaan dengan nasib manusia sebagaimana dirumuskan dalam ajaran-ajarannya.²¹¹ Dia mengatakan bahwa manusia yang sesungguhnya dari garis keturunan Syis, akan lahir di Cina, dan bahwa dia akan mempunyai seorang kakak perempuan. Dia menuju pada kenabian, yang setelahnya, manusia akan menjadi liar, kehilangan semangat dan hukum, hingga datangnya Sang Saat. Kemudian, dia menunjukkan bahwa sintesis manusia khusus terhadap ruh dan alam, dimana kita semua adalah bagaiannya akan berakhir dan mata rantainya terputus.²¹²

Bab III berjudul “Hikmah Keagungan (*Subbuhiyyah*) dalam Firman Tentang Nuh”. Barangkali, inilah yang paling sulit dan kontroversial dari bab-bab *Fushush al-Hikam*, dengan alasan penafsiran yang tidak biasa dan luar biasa terhadap al-Qur’an yang menjadi ciri khas di dalamnya. Pastinya, dari sudut pandang teologi esoterik, pendekatan Ibnu ‘Arabi

²¹¹ ‘Arabi, *Fushush Al-Hikam, Mutiara Dan Hikmah Keilahian Yang Terpancar Dari Cahaya-Nya*. Hal. 105.

²¹² ‘Arabi.

terhadap materi al-Qur'an dalam bab ini sangatlah unik dan terkesan seperti sembrono, dan lebih parah lagi adalah bid'ah.²¹³ Bab ini juga tidak biasa di antara bab-bab dari kitab ini, di mana dia tidak hanya membatasi pokok persoalan pada situasi Nabi Nuh, yang disebut dalam judul, tetapi hampir menggambarkan semua materi kutipan dari surah Nuh di dalam al-Qur'an. Jadi, bab ini sebenarnya adalah sebuah komentar tentang isu-isu yang diangkat dalam surah ini.

Situasi yang digambarkan dalam surah ini berkenaan dengan usaha-usaha Nabi Nuh untuk membujuk masyarakatnya yang bodoh dan buruk karena menyembah berhala, dan kebutuhan yang mendesak untuk bertaubat dan mengakui kesatuan transenden Allah untuk mensucikannya, dan untuk menghukum orang sezamannya yang lalai dan keras kepala. Ibnu 'Arabi menggunakan situasi ini tidak untuk menegaskan kebenaran Nuh, tetapi agaknya untuk menggali dan mendalami secara keseluruhan serangkaian konsep-konsep polar, hubungan yang dia bahas dari sudut pandang Kesatuan Wujud (*wahdah al-wujud/oneness of being*).²¹⁴

Dia memulai dengan membahas ketegangan antara gagasan transedensi dan gagasan imanensi atau keberbandingan, dan hal ini menjadi jelas, dengan membaca lebih jauh bab ini, sehingga dia menganggap Nuh sebagai wakil dari yang pertama, dan umatnya Nuh berpegang pada pandangan yang terakhir. Penjelasan di awal bab ini, bahwa kedua posisi ini

²¹³ 'Arabi. Hal. 119.

²¹⁴ 'Arabi. Hal. 119-120.

saling berkaitan dan sebenarnya tidak bisa dianggap terpisah satu sama lain, juga menjadi jelas. Dia menganggap kedua sisi pertentangan dalam al-Qur'an ini tidak salah atau benar, tetapi keduanya dengan sendirinya merepresentasikan dua modalitas fundamental dari penagalaman – Diri Ilahi yang, pada satu dan waktu yang sama, terlibat dalam, dan terasimilasikan ke dalam, penciptaan kosmik, dan sepenuhnya dihilangkan dari, dan melampauinya.²¹⁵ Sesungguhnya, semua pasangan konsep lain yang dia bahas dalam bab ini, berasal dari pasangan ini.

Selanjutnya, Ibnu 'Arabi mempertimbangkan konsep-konsep lahir-batin, bentuk-ruh, serta mengelaborasi lagi sabda Nabi, "*Siapa yang mengenal dirinya, mengenal Tuhannya*", dengan implikasi yang jelas bahwa wujud Adam, sebagai tanah, sebagai ciptaan dari citra realitas, adalah sintesis mikrokosmik dari bentuk dan ruh, menjadikan ruh dari bentuk, dan bentuk dari ruh. Dengan nada yang sama, Ibnu 'Arabi mengikuti kecenderungannya untuk memanipulasi akar-akar kata Arab dalam mengilustrasikan poin ini.²¹⁶ Jadi, dia mengambil kata *qur'an*, yang berasal dari akar kata *qara'a*, dan menjelaskannya seakan-akan ia berasal dari kata *qarana*, yang berarti berhubungan atau berkaitan. Kemudian, dia mempertentangkan penafsiran baru terhadap kata ini dengan *furqan*, sehingga kita mempunyai pasangan konsep-konsep, korelasi-distingsi-dengan kata lain, sehingga di satu sisi menghubungkan Allah dengan

²¹⁵ 'Arabi.

²¹⁶ 'Arabi. Hal. 120.

manifestasi kosmik, dan di sisi lain menegaskan keterpisahan mutlak-Nya darinya.

Dalam konteks ini, Ibnu ‘Arabi tidak menganggap umat Nuh dengan sendirinya tersesat, tetapi agaknya sebagai penentang – meskipun tidak sadar – terhadap realitas manifestasi – Diri (*tajalli*) Ilahi dalam keragaman bentuk-bentuk kosmik yang berubah, dengan menyatakan secara tidak langsung bahwa Nuh menegaskan transendentalisme ekstremnya dengan sedikit konsesi pada imanensi Ilahi, umatnya lebih responsif pada desakan kerasnya.²¹⁷

Di akhir bab ini, penafsiran-penafsiran Ibnu ‘Arabi terhadap ayat-ayat al-Qur’an, tampaknya sangat kerasa, karena dia tampak menegaskan makna-makna secara diametral, bertentangan dengan yang biasanya diterima. Pendek kata, dia menafsirkan “orang yang berbuat salah”, “kafir”, dan “pendosa”, dari ayat-ayat terakhir surah Nuh, sebagai orang suci dan gnostikus yang tenggelam dan terbakar, bukan di dalam siksaan nereka tetapi bahkan di dalam nyala api dan air ma’rifat, yang dibingungkan dalam kebingungan Ilahi terhadap kesadaran mereka dari paradoks Allah.²¹⁸

Meskipun pada pandangan pertama terkesan tidak komprehensif dan luar biasa, penafsiran-penafsiran semacam ini tampak sebagai usaha yang disengaja dari Ibnu ‘Arabi untuk mendemonstrasikan kehidupan mungkin implikasi penuh dari konsep Kesatuan Wujud, dalam konteks

²¹⁷ ‘Arabi.

²¹⁸ ‘Arabi. Hal. 121.

bahwa semua kemungkinan oposisi dan konflik diatasi dalam keseluruhan yang tak terbayang dan kesatuan realitas.²¹⁹

Bab IV berjudul “Hikmah Kesucian (*Quddusiyyah*) dalam Firman Tentang Idris”. Untuk memahami signifikasi bab ini dari kata “kesucian” (*qudsiyyah*) dalam judul di atas, maka perlu diketahui bahwa makna dari akar kata Arab *qadasa* adalah “jauh dibersihkan”, yang dalam konteks ini berarti kejauhan spiritual Allah dari kungkungan alam atau kosmos.²²⁰ Untuk menunjukkan relevansi gagasan ini lebih jauh, harus dijelaskan bahwa dalam kebanyakan tradisi agama yang berorientasi spiritual, gagasan kejauhan spiritual, dalam pengertian transenden, erat kaitannya dengan gagasan tentang ketinggian atau peninggian, yang sesungguhnya merupakan topik utama bab ini.

Ibnu ‘Arabi membagi konsep peninggian ke dalam dua jenis: peninggian posisi, yang berkaitan dengan aktivitas kosmik melalui jiwa, dan peninggian tingkat, yang berkaitan dengan pengetahuan tentang ruh. Dia juga membahas makna dan signifikasi term “peninggian” (*elevation*) dalam hubungannya dengan Allah.²²¹ Dengan kata lain, peninggian posisi sesuai dengan skala kosmik dan peninggian tingkat, sesuai dengan skala Ilahi, meskipun ia tidak lain adalah Allah, sebagai unsur yang disembah dalam polaritas Pencipta-ciptaan, yang dikatakan dinaikkan, karena realitas itu sendiri melampaui dan, pada waktu yang sama, meliputi konsep semacam

²¹⁹ ‘Arabi. Hal. 121.

²²⁰ ‘Arabi. Hal. 135

²²¹ ‘Arabi.

ini, apakah dia berupa posisi atau tingkat. Semuanya tergantung pada apakah seseorang memandang Allah sebagai tunggal dalam pengertian unik, ataukah sebagai tunggal dalam pengertian yang pertama dari yang banyak. Hal ini mengantarkan kita pada persoalan selanjutnya yang berkaitan dengan bab ini, yaitu bab teori mistik tentang angka.

Disini, Ibnu ‘Arabi membahas implikasi bagi ajaran-ajarannya dalam mempertimbangkan angka satu, apakah sebagai angka *per excellence* dari mana semua angka lain berasal dan dari mana angka-angka lain itu hanyalah manifestasi-manifestasi, atau angka satu sebagai sebuah realitas unik dalam dirinya, yang tak berkaitan dengan, dan melampaui setiap, kemungkinan berkelipatan.²²² Bagi Ibnu ‘Arabi, persoalan ini sekali lagi berkaitan dengan polaritas “Allah dalam Diri-Nya-Allah” dalam kosmos.²²³ Dengan kata lain, apakah kita melihat Allah sebagai yang unik, dan oleh karena itu tak berkaitan dan tidak bisa dikaitkan, atau berkaitan dan dikaitkan dengan asal-usul dari semua eksistensi yang diciptakan?, tentu saja, jawaban Ibnu ‘Arabi adalah bahwa kedua perspektif ini pada dasarnya benar tentang realitas.

Melanjutkan pembahasan hubungan antara alam kosmik dengan Allah, Ibnu ‘Arabi membandingkannya dengan hubungan ayah-anak dan Adam-Hawa, dimana Ibnu ‘Arabi berusaha melanjutkan bahwa kosmos, yang berasal dari Allah, pada hakikatnya tidak lain adalah Dia sendiri.²²⁴

²²² ‘Arabi.

²²³ ‘Arabi. Hal. 136.

²²⁴ ‘Arabi. Hal. 137.

Dia kembali kepada analogi-analogi ini dalam kitab ini. Namun, sebagaimana Ibnu ‘Arabi tunjukkan pada bab sebelum bab ini, berangkat dari sudut pandang realitas itu sendiri, tidak ada bias yang jelas, yang ditujukan lebih banyak kepada Pencipta ketimbang ciptaan. Sebelum dari sudut pandang ini, kita berbicara tentang “Pencipta yang diciptakan” dan “makhluk ciptaan”, sebagaimana Ibnu ‘Arabi sendiri mengungkapkannya.²²⁵

Bab ini diakhiri dengan pandangan lain pada subjek tentang nama-nama Ilahi. Karena, sebagaimana kita lihat, semua nama yang berperan untuk menggambarkan hakikat hubungan Pencipta–ciptaan adalah nama-nama Allah, yang term itu sendiri adalah nama universal, masing-masing nama khusus perlu mengekspresikan, seakan-akan secara esensial, semua nama lain, sementara dalam dirinya sendiri menunjukkan beberapa aspek khusus dari hubungan Ilahi dengan kosmos.²²⁶ Jadi, masing-masing ciptaan khusus dalam hubungan khasnya dengan Tuhannya – sebagaimana ditentukan oleh pernyataan latennya sendiri *in divinis* ²²⁷– pada hakikatnya ikut serta dalam semua kemungkinan penciptaan, karena dalam kekhasannya sendiri, ia – dan sekaligus tidak bisa – lain dari Dia.

Bab V berjudul “Hikmah Cinta yang Mempesona (*Muhaymiyyah*) dalam Firman Tentang Ibrahim”. Gelar tradisional dari patriarki Ibrahim

²²⁵ ‘Arabi. Hal. 137.

²²⁶ ‘Arabi.

²²⁷ *In divinis* adalah frasa Latin yang secara harfiah berarti “dalam hal-hal Ilahi” atau “dalam hal-hal yang berkaitan dengan Tuhan.” Charles G. Herbermann, Edward A. Pace, Condé B. Pallen, Thomas J. Shahan, *The Catholic Encyclopedia*. Hal. 150.

adalah *al-khalil*, yang diterjemahkan “sahabat”. Namun, Ibnu ‘Arabi memahami kata ini dari makna derivasi lainnya dari akar *khall*, yang berarti penebusan atau penetrasi.²²⁸ Jadi, dalam konteks ini, gelar Ibrahim agaknya berarti “seseorang yang ditembusi”, yaitu yang ditembusi oleh Allah. Oleh karena itu, persahabatan adalah jenis yang paling dekat; sesungguhnya Ibrahim, sebagaimana ditegaskan di judul bab, lebih seperti cinta yang mempesona dimana pencipta sepenuhnya ditembusi oleh yang dicintai.

Ibnu ‘Arabi selanjutnya menggunakan contoh Ibrahim untuk mengilustrasikan prinsip penembusan Ilahi secara umum.²²⁹ Jadi, kosmos dan masing-masing konstitusinya, sebagai wujud yang secara total menerima perintah Ilahi, sepenuhnya ditembusi oleh Ilahi sebagai sesuatu yang implisit dan tidak eksplisit, sehingga kompleksitas penampakan dan keragaman kosmos menyembunyikan realitas Allah yang ada dimana-mana. Namun, seperti biasa, dia menegaskan kesalingketerkaitan prinsip penembusan ini, karena, hanya Allahlah yang secara implisit hadir dalam penciptaan kosmik, sehingga penciptaan secara implisit dan esensial hadir di dalam Allah.²³⁰

Hal ini mengarahkan Ibnu ‘Arabi untuk menjelaskan bahwa istilah-istilah “Allah” dan “kosmos” saling terpisah, gagasan wujud ketuhanan yang tergantung pada gagasan tentang yang menyembah-Nya.²³¹

²²⁸ ‘Arabi, *Fushush Al-Hikam, Mutiara Dan Hikmah Keilahian Yang Terpancar Dari Cahaya-Nya*. Hal. 147.

²²⁹ ‘Arabi.

²³⁰ ‘Arabi.

²³¹ ‘Arabi. Hal. 148.

Jadi, bukan Allah atau kosmos yang dikenal, kecuali dalam hubungan masing-masing yang lain. Oleh karena itu, Dia mengatakan bahwa kosmis tidak bisa dikenal dengan tepat atau dipahami tanpa merujuk pada Allah. Melanjutkan persoalan tentang sifat laten esensial *in divinis*, Ibnu ‘Arabi menyimpulkan bahwa, dalam mengenal Allah, kita sebagai makhluk, harus mengenal diri kita sendiri secara esensial.²³²

Jadi, *in aeternis*, kita adalah kandungan laten dan esensial dari pengetahuan-Nya tentang Diri-Nya sendiri, Yang Maha Menembus yang kita tidak lebih daripada faset-faset yang tampak. Hal ini mendorongnya untuk menunjukkan bahwa, menurut pandangan ini, kita tidak mempunyai alasan untuk menyalahkan Allah, karena kenyataannya, sebagaimana wujud yang tidak ada selain apa yang dikenal oleh Diri-Nya, kita menentukan apa yang kita alami sendiri di masa lalu, masa sekarang, atau masa mendatang.²³³

Ibnu ‘Arabi selanjutnya memperkokoh konsep saling menembus antara Allah dan kosmos dengan membandingkannya dengan proses dimana makanan yang dikonsumsi menjadi satu dengan konsumen melalui asimilasi dari berbagai partikel dan substansinya dengan substansi orang yang memakannya.²³⁴ Jadi, ketuhanan adalah makanan eksistensi kosmos, sementara kosmos, pada gilirannya menjadi santapan arketipal kesadaran-Diri Ilahi. Sesungguhnya, dua puisi dimana Ibnu ‘Arabi menyimpulkan bab

²³² ‘Arabi.

²³³ ‘Arabi.

²³⁴ ‘Arabi.

ini, mengungkapkan pandangannya yang berani tentang mutualisme yang sangat eksplisit dari konsep-konsep yang mengejutkan dan tidak bisa diterima oleh pikiran-pikiran yang kurang luwes, sehingga menjadikan Ibnu ‘Arabi sangat asing di antara para cendekiawan religius di masanya. Dua puisi itu adalah sebagai berikut:

“Ibrahim disebut intim (*khalil*) dengan Allah
karena dia telah mencakup (*takhallala*)
dan menembus semua sifat esensi Ilahi.
Penyair berkata:
Aku telah menembus bagian jiwa yang ada di dalamku,
Dan kemudian dikatakan intim (*khalil*) dengan Allah.”²³⁵

Bab VI berjudul “Hikmah Realitas (*Haqqiyyah*) dalam Firman Tentang Ishaq”. Tiga aspek yang sangat penting dari pemikiran Ibnu ‘Arabi yang dibahas secara relatif dalam bab pendek ini. Yang pertama adalah subjek tentang imajinasi, yang tidak begitu banyak terdapat dalam pengertian kreatif dan makrokosmiknya sebagai suatu citra tentang polarisasi-Diri Ilahi, melainkan lebih pada pengertian pengingatan kembali dan mikrokosmiknya.²³⁶

Kemampuan imajinatif, apakah makrokosmik ataukah mikrokosmik, terlihat seperti memiliki dua fungsi, yang satu kreatif dan eksistensial, sedangkan yang lain pengingatan kembali atau rekreasional dan spiritual. Dalam masalah yang pertama, proses imajinatif menyerap dan melibatkan kesadaran, Ilahi dan manusia, dalam dorongan kreatif kejadian kosmik dalam semua kompleksitas terbatasnya yang sangat menarik.

²³⁵ ‘Arabi. Hal. 149.

²³⁶ ‘Arabi. Hal. 157.

Dalam masalah kedua, melalui proses interpretasi dan realisasi, kesadaran membangun dan mendirikan kembali ketidak dapat dicabutnya serta integritas dan kesatuan mutlak miliknya. Dalam lingkungan individu manusia, pertama-tama diilustrasikan oleh manusia yang kesadarannya selalu ditarik keluar pada objek-objek material, yang tidak dihilangkan dan diserap oleh keseragaman “kepentingan”, sedangkan yang kedua diilustrasikan oleh orang yang meringkas objek-objek pemahaman di sekitarnya untuk menegaskan dan memperkuat identitas kesadaran diri yang dimilikinya.²³⁷

Proses kedua membantu mengilustrasikan pandangan al-Qur’an tentang kosmos sebagai suatu makhluk tak terbatas, yang memperlihatkan *ayat* atau tanda-tanda, interpretasi dan perenungan cerdas yang secara pasti mengarahkan seseorang kembali pada kebenaran mutlak tentang Allah.²³⁸ Maksud yang telah dibuat pada bagian pertama dalam paragraf ini adalah bentuk-bentuk kosmik yang memiliki dua aspek: aspek tentang aktualitas yang kreatif dan eksistensial, yang selalu terlihat asing dan menghilangkan kesadaran utuh, serta aspek simbolik dan spiritual, yang membantu pemusatan kembali intelek atas hal yang ideal dan arketipal.²³⁹

Dengan kata lain, apa yang dirasakan seseorang yang memiliki persepsi kosmik dan duniawi, merupakan suatu citra bahwa di satu pihak menyembunyikan kebenaran esensialnya tetapi di pihak lain menyatakan

²³⁷ ‘Arabi.

²³⁸ ‘Arabi.

²³⁹ ‘Arabi. Hal. 158.

bahwa kebenaran itu menuju persepsi spiritual.²⁴⁰ Persepsi yang lebih lanjut ini memerlukan kemampuan untuk maju ke depan dari arus imajinasi luar ke arus imajinasi dalam, dimana arus bertemu dalam sintesis keadaan manusia yang mikrokosmik, sehingga manusia itu sendiri dapat membuat transisi. Ini berarti bahwa, dan tambahan pula untuk makhluk di bumi dan di langit, manusia juga menempati suatu daerah pertengahan yang penting dan vital, '*alam al-mitsal*' atau alam misal, dimana arketip-arketip secara misterius diterjemahkan pada segala sesuatu yang eksis, dan melalui bentuk-bentuk kosmik diubah menjadi esensi-esensi spiritual, tak kentara, yaitu alam fluida dimana arus-arus kejadian kosmik dan reintegrasi spiritual bertemu dan bercampur kembali.²⁴¹

Oleh karenanya, langkah maju ke depan, dimana manusia harus melakukannya supaya dia dapat menggunakan citra-citra kosmik sebagai alat pencapaian identitas abadinya dengan Allah, merupakan tindakan takwil yang tepat, yang berarti "kembali ke prinsip pertama", yang artinya untuk merasakan bentuk-bentuk kosmik bahwa aspek secara simbolis menunjukkan Pencipta mereka, Allah.²⁴² Jadi, pendek kata, bentuk kosmik itu bukanlah apa yang terlihat pada mereka, tetapi lebih pada yang mereka artikan, juga bukan telah menjadi apa mereka, tetapi apakah mereka *in aeternis*. Walaupun banyak bentuk kosmik yang secara potensial kejam, dalam pengertian dalam aspek eksistensial mereka, mereka dapat

²⁴⁰ 'Arabi.

²⁴¹ 'Arabi. Hal. 158.

²⁴² 'Arabi.

mendorong pengasingan dan pemindahan yang nyata dari prinsip ketuhanan, sehingga Muhammad sebagai suatu perwujudan formal khusus dari Manusia *Rabbāni*, yang tidak dapat diubah, menyimbolkan keseluruhan realitas Ilahi.²⁴³

Subjek tentang Manusia *Rabbāni* dan perwujudannya dalam bentuk Muhammad, secara alami mengarahkan pada subjek kedua Ibnu ‘Arabi dalam bab ini, yaitu Hati. Menurut hadits Qudsi, satu-satunya wadah yang hanya memberikan tempat bagi Allah adalah hati *ma’rifat*.²⁴⁴ Ini dikarenakan hati yang esensial, sebagai pertentangan dari hati secara fisik, merupakan organ sintetik yang dalam konteks mikrokosmik, melambangkan perpaduan yang tidak dapat dibayangkan dari realitas itu sendiri pada keseluruhan-Nya dan semangatnya, manusia adalah suatu aspek dari Allah, dalam tubuh kehidupannya merupakan suatu aspek dari ciptaan kosmik, dan dalam jiwanya merupakan suatu aspek dari hubungan antara Allah dan kosmos. Adalah di dalam hatinya sehingga manusia sepenuhnya mencapai kesatuannya dengan realitas yang tidak dapat ditawar lagi, yakni *coincidentia oppositorum*.²⁴⁵

²⁴³ ‘Arabi.

²⁴⁴ ‘Arabi. Hal. 159.

²⁴⁵ *Coincidentia oppositorum* adalah frasa Latin yang berarti “pertemuan (atau kebersamaan) dari hal-hal yang berlawanan.” Istilah ini digunakan dalam filsafat, teologi, dan mistisisme untuk menggambarkan penyatuan paradoks atau kontradiksi dalam suatu realitas yang lebih tinggi atau transenden. Istilah ini berasal dari filsuf dan teolog Jerman abad ke-15, Nicholas of Cusa (Nicolaus Cusanus), yang menggunakan konsep ini dalam karyanya *De Docta Ignorantia* (Belajar Ketidaktahuan). Dalam pandangan Cusa, kontradiksi atau oposisi yang tampak di dunia ini dapat didamaikan dalam Tuhan, yang merupakan realitas tertinggi dan tak terbatas. Dalam tradisi mistik, konsep ini menggambarkan pengalaman menyatu dengan realitas yang melampaui dualitas, seperti baik dan buruk, terang dan gelap. Jadi, sudah tak ada lagi trinitas, ataupun dualitas, yang ada hanya Tunggal. Étienne Gilson, *The Spirit of Medieval Philosophy* (Aberdeen: Charles Scribner’s Sons, 1940). Hal. 4.

Objek ketiga dan terakhir dan terakhir yang dihubungkan dengan bab ini adalah *himmah* atau kekuatan kreatif dari gnostikus, dimana kemampuan tersebut memungkinkan gnostikus untuk menghubungkan kemampuan imajinasi kreatifnya yang khusus dengan imajinasi kreatif Ilahi.²⁴⁶ Seperti yang telah ditunjukkan di lain tempat, kalau hubungan ini dilanjutkan bersamaan dengan total peniadaan-diri pada Diri-Nya, ini dapat mengarahkan pada khayalan pendewaan-diri, dikarenakan kemampuan yang tampaknya ajaib menyertai pengembangan kemampuan tertentu, walaupun *himmah* manusia tidak dapat menjadi apapun kecuali sebagian.²⁴⁷

Bab VII berjudul “Hikmah Ketinggian (‘*Iliyyah*) dalam Firman Tentang Ismail”. Topik utama bab ini adalah hubungan antara hamba dan Tuhan (*Rabb*), yang merepresentasikan partikularisasi hubungan universal, yang telah didiskusikan sebelumnya, antara Allah dan kosmos. Sekali lagi, sebagaimana term “Allah”, term “Tuhan” pada tinjauan Ibnu ‘Arabi memiliki arti hanya dalam konteks hubungannya dengan konsep tentang hamba. Yakni, bahwa tidak akan ada penguasaan atau dominion tanpa adanya penghambaan.²⁴⁸

Jadi, seperti yang telah diterangkan dalam bagian awal kitab *fushush al-hikam*, hubungan ini menunjukkan polaritas hamba, sebagai partikular, individu yang diciptakan, sesuatu yang eksis, dan Tuhan, sebagai aspek partikular dari Allah, yang menciptakan dan menentukan takdir

²⁴⁶ ‘Arabi, *Fushush Al-Hikam, Mutiara Dan Hikmah Keilahian Yang Terpancar Dari Cahaya-Nya*. Hal. 159.

²⁴⁷ ‘Arabi. Hal. 160.

²⁴⁸ ‘Arabi. Hal. 169.

makhluk tersebut menurut latennya, realitas esensial pada Allah. Apa yang mengikuti dari hal ini adalah pernyataan Ibnu ‘Arabi yang menanamkan ketakutan ke dalam pikiran dari penegakan agama.²⁴⁹ Dia berkata bahwa dikarenakan setiap wujud yang tercipta tidak dapat menjadi yang lain dari Tuhannya yang menentukan, sebagaimana yang diinformasikan melalui kecenderungannya yang abadi, maka, seperti yang dikatakan al-Qur’an, manusia perlu menjadi “sesuatu yang menyenangkan Tuhannya”, terlepas dari apakah persetujuan ontologis itu tampak ataukah tidak, terhadap pandangan yang tak terdidik, sebagai pujian atau kesalahan, hukuman atau penghargaan. Tuhan tidak melakukan kecuali menyetujui apa yang Dia kehendaki, sebagaimana hamba juga tidak dapat melakukannya, dalam realitas, tanpa persetujuan Tuhan, yang menentukannya berkenaan dengan apa yang pasti terjadi pada dirinya sendiri secara esensial.²⁵⁰

Ibnu ‘Arabi terus menunjukkan bahwa Tuhan adalah suatu konsep yang berasal dari konsep nama-nama Ilahi, seperti yang telah kita lihat, menunjukkan kompleksitas dan keserbaragaman hubungan partikular yang tak terbatas sebagai aspek hubungan universal antara Allah dan kosmos.²⁵¹ Jadi, dalam suatu pengertian tertentu, setiap Tuhan adalah suatu nama Ilahi yang partikular, yang mendefinisikan sifat sebuah partikular, hubungan aspektual dalam konteks hubungan universal yang dikualifikasikan oleh nama yang universal, Allah. Sekali lagi, hadist Nabi

²⁴⁹ ‘Arabi.

²⁵⁰ ‘Arabi. Hal. 170

²⁵¹ ‘Arabi.

Muhammad dikutip, “*siapa yang mengenal dirinya, maka mengenal Tuhannya*”, yang disini, diinterpretasikan dalam keterangan pandangannya tentang hubungan. Yakni, “Barang siapa mengenal dirinya sendiri sebagaimana dia *in divinis*, maka dia mengenal Tuhannya yang partikular sebagai perantara untuk pelepasan dirinya sendiri menjadi eksistensi”.²⁵²

Sekali lagi, Ibnu ‘Arabi disini mencoba menjelaskan perbedaan antara istilah “Allah”, yang menyatakan polaritas dan hubungan, dan juga sebagai dualitas, triplisitas, dan keserbaragaman, dengan term “Esensi”, yang menunjukkan Esa pada Diri-Nya sendiri, sendirian dan betul-betul unik, melewati kebutuhan akan beberapa pertentangan kelainan (*otherness*) dengan tidak mempermasalahakan bagaimana ketergantungannya.²⁵³ Jadi, gagasan akan Allah dan Tuhan tidak dihubungkan untuk esensi ketuhanan.

Untuk, akhir bab ini, Ibnu ‘Arabi menekankan mutualitas antara term hamba dan Tuhan, serta keutuhan yang esensial nama-nama Ilahi. Ibnu ‘Arabi juga mencoba memperbaiki beberapa salah pengertian pada pembaca tentang perbedaan dan pertentangan seperti antara konsep dan realitas, yang mereka tunjukkan sebagai sesuatu yang tidak penting dan berlebihan.²⁵⁴ Selalu mengusahakan pandangan yang seimbang dan menyeluruh, Ibnu ‘Arabi disini, mempertahankan bahwa pandangan yang lengkap dan menyeluruh tentang realitas, menurut kebenaran akan kesatuan universalitas dan kebenaran akan kesatuan singularitas serta keunikan yang

²⁵² ‘Arabi.

²⁵³ ‘Arabi. Hal. 170.

²⁵⁴ ‘Arabi. Hal. 171.

digenggam bersamaan dalam sintesis, dimana setiap dirinya memperbaiki dan mengganti kerugian dari yang lain seperti aspek-aspek penting pengalaman realitas akan Diri-Nya sendiri.²⁵⁵

Jadi, walaupun dari satu sudut pandang hamba merupakan Tuhan, yang merupakan Allah, yang tak lain adalah realitas, namun dari sudut pandang lain, hamba bukanlah Tuhan, bukan Allah, dan bukan pula realitas, dalam pengertian bahwa masing-masing, sementara secara batin dan esensial dalam keadaan identitas yang tak bisa ditawar-tawar namun menyediakan untuk dirinya sendiri karakteristiknya sendiri yang spesial dan khas, secara valid dan sah dalam konteks realitas. Oleh karenanya, sebagai hamba, gnostikus harus menyadari tidak hanya identitasnya yang kekal dengan Allah sebagai esensi laten, tetapi juga bahwa dia bukan dan tidak dapat menjadi Allah dengan begitu saja; baginya adalah menyembah dan bagi Allah adalah disembah, bagaimanapun derajat gnosis atau pencapaiannya.²⁵⁶

Dalam penyimpulan bab, Ibnu ‘Arabi menerangkan bahwa berkenaan dengan pernyataan al-Qur’an bahwa rahmat Ilahi lebih kuat dibandingkan murka Ilahi, dugaan tentang hukuman di neraka, berarti pemisahan dengan Allah yang sangat mengerikan, tidak dapat menjadi lebih daripada suatu konsekuensi sekunder dari ketidaktahuan, karena semua

²⁵⁵ ‘Arabi. Hal. 171.

²⁵⁶ ‘Arabi.

wujud yang ada pada akhirnya berbagi dalam rahmat dari realitas esensial pada-Nya.²⁵⁷

Bab VIII berjudul “Hikmah Ruh (*Ruhiyyah*) dalam Firman Tentang Ya’qub”. Ibnu ‘Arabi mengawali bab ini dengan suatu pembahasan mengenai pandangan beliau tentang hakikat agama. Dalam melakukannya, tidak bisa dipungkiri kalau sekali lagi dia terlibat dalam konsep *latency* dasar dan konsep ketegangan antara kehendak (*Will*) dan keinginan (*Wish*) Ilahi.²⁵⁸ Meskipun keyakinan beragama itu diperintahkan oleh Allah, sang makhluk, menurut pendapatnya, memiliki peranan penting dalam menetapkan hatinya, dan meskipun agama spiritual yang lebih tinggi terutama diperuntukkan bagi kemenangan keinginan Ilahi seperti yang terungkap dalam perintah-perintah Allah yang tampak, kehendak Ilahi juga menghasilkan bentuk-bentuk keagamaan, bagaimanapun heterodoksnya mereka bila mungkin dilihat dari sudut pandang ortodoks. Pendapat lain yang muncul dari perlakuannya terhadap subjek ini adalah bahwa agama, sebagaimana hampir keseluruhannya terkait dengan realitas, juga dipertentangkan dalam hubungan Allah-kosmos.²⁵⁹

Ibnu ‘Arabi memulai dengan membagi agama menjadi dua macam, satu disebutnya sebagai agama Allah, dan yang lainnya disebutnya sebagai agama makhluk. Yang disebut pertama tentu saja adalah agama Islam, sebagaimana dinyatakan dalam al-Qur’an yang secara cukup wajar,

²⁵⁷ ‘Arabi. Hal. 172.

²⁵⁸ ‘Arabi. Hal. 179.

²⁵⁹ ‘Arabi. Hal. 180.

dipandang Ibnu ‘Arabi sebagai pengungkapan tertinggi keinginan Ilahi atau perintah wajib.²⁶⁰ Sebagai contoh agama yang disebut terakhir, dia mengutip dari al-Qur’an bagi kaum kristen mengenai biarawan/biarawati, yang secara tidak langsung menyatakan, bahwa hal itu (agama makhluk) merupakan sesuatu yang dibuat sendiri oleh kaum Kristen.²⁶¹ Tentu saja, Ibnu ‘Arabi akan memasukkan semua agama selain Islam dalam bagian ini, selama doktrin dan praktik agama-agama itu menyimpang secara nyata dari norma al-Qur’an. Bukan bahwa agama yang berasal dari makhluk itu dapat benar-benar dipertentangkan dengan kehendak Ilahi, yang merupakan sumber penciptaan dari segala sesuatu, apakah agama-agama itu dipandang dengan agama Ilahi sebagai *blameworthy* (kesalahan yang pantas) ataukah tidak.²⁶²

Lebih lanjut, karena makhluk, yang dianggap sebagai manifestasi kosmik kenyataan eternal, merupakan bahan pengetahuan Allah, maka makhluk itu pastilah sama-sama merupakan penentu bentuk-bentuk dan norma-norma agama tersebut.²⁶³ Jadi, apakah sebuah agama itu sesuai dengan kehendak Ilahi, sebagaimana mestinya, atau lebih spesifik lagi dengan keinginan Ilahi, maka tidaklah terelakkan bahwa agama itu adalah agama Allah, atau agama kita menurut Allah.

Lalu Ibnu ‘Arabi membagi agama menjadi agama lahir dan agama batin,²⁶⁴ agama lahir penting terutama untuk menegaskan perbedaan

²⁶⁰ ‘Arabi. Hal. 180.

²⁶¹ ‘Arabi.

²⁶² ‘Arabi.

²⁶³ ‘Arabi.

²⁶⁴ ‘Arabi. Hal. 181.

dan pertentangan antara kutub ketuhanan dan kutub kosmik dalam penciptaan mereka dan hubungan penyadaran – Diri, sedang agama batin lebih berkaitan dengan kesatuan orisinal dan kesatuan puncak serta identitas wujud, identitas Allah dalam kosmos, identitas kosmos dalam Allah, dan identitas keduanya dalam realitas.²⁶⁵ Kedua jenis agama ini, baik eksoteris maupun esoteris, yang mencerminkan sifat dasar yang berlawanan ini *in divinis*, merupakan manifestasi penting pengalaman – Diri terhadap realitas. Meskipun begitu, keduanya berada dalam ketegangan dan konflik yang terjadi antara satu dengan lainnya pada tingkat-tingkat formal dan verbal. Sebab, salah satunya akan terlihat menentang dan mengancam yang lainnya, dimana ketegangan seperti itu pernah dialami dari dekat oleh Ibnu ‘Arabi sewaktu berada di Kairo.²⁶⁶

Pembahasan tentang subjek di atas akan diikuti dengan pembahasan lain mengenai subjek kesamaan dan keunikan. Dia menggiring bab ini pada sebuah kesimpulan dengan wawasan yang menakjubkan mengenai hakikat hubungan antara kehendak dan keinginan atau perintah. Dia mengenalkan subjek ini dengan memperlihatkan bahwa dokter dapat memengaruhi penyembuhan pasiennya hanya dengan bekerja dengan alam, dan tidak dengan melawannya.²⁶⁷ Sebab, di luar panaksiran pengalaman manusia, sakit, dan sehat. Keduanya merupakan kondisi-kondisi alamiah.

²⁶⁵ ‘Arabi.

²⁶⁶ ‘Arabi. Hal. 181.

²⁶⁷ ‘Arabi.

Dia kemudian menggunakan ilustrasi ini terhadap subjek kehendak dan keinginan Ilahi, dengan membandingkan kehendak pada alam, keinginan Ilahi, dengan membandingkan kehendak pada alam, keinginan pada hasrat untuk sehat, dan rasul pada dokter. Apa yang ingin dikatakannya adalah bahwa keinginan, seperti juga alam, tanpa distingsi, mencakup apa yang kita sebut keimanan dan kekufuran, sedang rasul terkait untuk meningkatkan pencetus keimanan dalam diri seorang manusia. Tetapi untuk melakukannya, rasul tidak dapat berbuat kecuali hanya dengan tindakan, tidak hanya sesuai dengan keinginan Ilahi tetapi juga dengan kehendak-Nya, yang juga mencakup apa yang diinginkan oleh Allah.²⁶⁸ Tetapi, ketika mempertimbangkan persoalan mengenai pengaruh-pengaruh dan hasil pengobatan kerasulan tersebut, hal ini ditentukan oleh kehendak Ilahi, sekali lagi, sesuai dengan alam kecenderungan laten, yang jelas-jelas mengindikasikan ketegangan yang berlawanan, yang hanya dapat dipecahkan dalam Kesatuan Wujud (*Wahdah al-Wujud*) yang tak terekspresikan.²⁶⁹

Bab IX berjudul “Hikmah Cahaya (*Nuriyyah*) dalam Firman Tentang Yusuf”. Meskipun bab ini diawali dengan pembahasan mengenai subjek tentang imajinasi, dengan referensi khusus pada mimpi-mimpi dan visi-visi Yusuf, namun seperti yang disebutkan dalam judulnya, tema utama bab ini adalah cahaya Ilahi dan bayang-bayang kosmik.²⁷⁰

²⁶⁸ 'Arabi.

²⁶⁹ 'Arabi. Hal. 181.

²⁷⁰ 'Arabi. Hal. 189.

Banyak yang Ibnu ‘Arabi katakan disini mengenai simbol-simbol dan kebutuhan bagi penafsiran simbol-simbol tersebut yang mirip dengan materi pada persoalan yang sama dalam bab tentang nabi Ishaq (Bab VI). Tetapi, Ibnu ‘Arabi disini benar-benar mengenalkan kita pada aspek lain mengenai persoalan imajinatif, baik sebagai bagian dari proses penciptaan yang lebih besar maupun sebagai manusia yang memiliki kemampuan imajinatif di dalam dirinya.²⁷¹

Jadi, seperti yang dikatakan Ibnu ‘Arabi, manusia mengalami “suatu imajinasi di dalam imajinasi”, “mimpi” mikrokosmiknya sendiri menjadi bagian dari “mimpi” makrokosmik yang lebih besar. Disini, kita diperkenalkan pada pandangan Ibnu ‘Arabi mengenai situasi penciptaan sebagai pernyataan tidur, dimana kosmos yang tercipta terlihat sebagai mimpi Ilahi, pengalaman manusia merupakan citra mikrokosmik.²⁷² Oleh karena itu, seluruh situasi penciptaan yang memerlukan alam “yang lain” untuk memengaruhi tujuannya, dapat dipandang sebagai semacam lamunan Ilahi dimana ilusi mengenai sesuatu yang “bukan Aku” diperkenalkan kepada kesadaran Ilahi sebagai refleksi posibilitas-Nya sendiri. Kondisi jaga dalam konteks ini, tanpa bisa ditawar-tawar lagi, adalah kondisi Kesatuan Wujud.²⁷³

Tema utama bab ini adalah cahaya Ilahi dan citra bayang-bayang kosmik yang sesuai. Cahaya disini dilihat sebagai wujud tetapi agen ciptaan

²⁷¹ ‘Arabi. Hal. 189.

²⁷² ‘Arabi.

²⁷³ ‘Arabi. Hal. 190.

yang lain, sama dengan napas sang Pengasih, imajinasi, atau cermin. Cahaya tersebut adalah kekuatan yang memerangi atau yang membuat yang tidak ada dan pola dasar laten dari pengetahuan Allah menjadi nyata, seperti kosmos yang diciptakan.²⁷⁴ Namun, dalam pengertian tertentu, cahaya tersebut juga merupakan lambang ketuhanan itu sendiri sebagai sang Pencipta. Citra bayang-bayang kosmik tersebut agak lebih rumit, karena Ibnu ‘Arabi memandang signifikasinya dalam dua cara;

Pertama, bayang-bayang tersebut dilihat sebagai citra kosmos itu sendiri, sebagaimana terdapat dalam suatu pengertian tertentu yang terlepas dan yang jelas terpisah dari Allah, walaupun pada akhirnya menjadi absurditas tanpa cahaya-Nya.²⁷⁵ *Kedua*, bayang-bayang itu dilihat sebagai sebuah citra dari keadaan yang tidak termaifestasikan dari esensi-esensi laten kosmos *in divinis*.²⁷⁶ Dengan kata lain, dia memandang kualitas bayang-bayang dari kegelapan dan ketidakjelasan sebagai suatu indikasi jarak yang jelas kelihatan antara kosmos dengan Allah, juga sebagai simbol kegaiban dan ketiadaan esensi-esensi kosmos yang tidak tercipta, dengan cara yang berlainan, adalah tidak lain dari Allah sendiri, baik sebagai citra yang merefleksi maupun sebagai kandungan pengetahuan yang melekat.

Cara lain yang dicoba digunakan oleh Ibnu ‘Arabi untuk menjelaskan kaitannya dengan bab ini adalah dengan menggunakan interaksi cahaya dan warna, apakah cukup potensial dan tersembunyi dalam

²⁷⁴ ‘Arabi.

²⁷⁵ ‘Arabi. Hal. 190

²⁷⁶ ‘Arabi.

keadaan yang tidak diterangi ataukah cukup diterangi dalam segala macam naungannya, sehingga mengilustrasikan ketergantungan yang saling menguntungkan antara cahaya dan warna, yang menguntungkan bagi cahaya karena diferensiasinya, dan menguntungkan bagi warna karena manifestasinya.²⁷⁷ Ibnu ‘Arabi menyimpulkan bab ini dengan pembahasan yang lebih jauh mengenai perbedaan antara Realitas sebagai Allah dalam hubungan-Nya dengan makhluk ciptaan-Nya melalui nama-nama-Nya dan realitas sebagai esensi yang mentransendensikan keseluruhan proses penciptaan.²⁷⁸

Bab X berjudul “Hikmah Kesatuan (*Ahadiyyah*) dalam Firman Tentang Hud”. Meskipun subjek utama dari bab mengenai Hud ini adalah konsep tentang Jalan Luru (*as-sirat al-mustaqim*), yang berasal dari al-Qur’an, namun tema yang mendasari, sebagaimana yang disugesti pada judulnya, adalah keaslian dan mutualitas pokok dalam kesatuan, yaitu hakikat esensial realitas.²⁷⁹

Ibnu ‘Arabi menggunakan subjek Jalan Lurus untuk memperkenalkan tema penting ini. Meskipun makna yang paling jelas dari jalan yang lurus dalam al-Qur’an adalah sebagai jalan menuju keselamatan, Ibnu ‘Arabi secara karakteristik menggunakan gagasan untuk mendukung tesis mistiknya sendiri mengenai *Wahdatul Wujud*.²⁸⁰ Bagi Ibnu ‘Arabi, jalan ini tidak lain adalah jalan kembali, yang tidak dapat ditawar-tawar,

²⁷⁷ ‘Arabi. Hal. 191.

²⁷⁸ ‘Arabi.

²⁷⁹ ‘Arabi. Hal. 201.

²⁸⁰ ‘Arabi. Hal. 202.

kepada keadaan kesatuan yang asli dan tidak dibedakan, yaitu Realitas itu sendiri.²⁸¹ Pada kenyataannya, penjelasan Ibnu ‘Arabi mengenai kutipan al-Qur’an lainnya, “*Dan kepada-Nyalah tempat kembali*”, yang artinya bahwa segala kemungkinan kejadian yang tak terbatas, tidak bisa disangkal lagi akan kembali kepada sumbernya yang asli, yaitu Wujud Yang Esa, dan bahwa segala muslihat ciptaan mengenai sifat-sifat yang berlawanan dan mengenai “yang lain” pasti akan dihilangkan untuk menunjukkan wajah realitas yang tidak berubah dan tidak dapat diubah.²⁸² Seperti yang diatakatan Ibnu ‘Arabi di awal bab ini, segala sesuatu yang tak terkecuali berada pada Jalan Lurus ini menuju kesadaran puncak, bukan hanya karena segala sesuatunya tidak bisa dihindarkan dari realitas, tetapi juga karena faktor kemurkaan Ilahi, yang akan selalu kelihatan sebagai kutukan wujud-wujud ciptaan untuk dihilangkan dan dibuang, yang subordinat dan aksidental terhadap rahmat yang besar, yang menjamin realitas esensialnya *in aeternis*.²⁸³

Dengan demikian, panorama bentuk-bentuk kosmik yang memesonakan dan mengagumkan dalam segala keragaman dan pertentangan mereka, yang sekaligus menunjukkan dan mengaburkan kebenaran, selalu berada dalam cakupan rahmat Ilahi, sekalipun negatif dan oleh karenanya pengaruh-pengaruh sekunder dan kebetulan dari kemurkaan dapat terlihat.

²⁸¹ ‘Arabi. Hal. 202.

²⁸² ‘Arabi.

²⁸³ ‘Arabi.

Dibandingkan dalam bab lainnya, barangkali pada bab inilah Ibnu ‘Arabi lebih sering menggunakan analogi-analogi yang bervariasi, pemikiran yang keras mengenai tesis mendasarnya, Kesatuan Wujud, yang tidak ada pemikiran lain kecuali pemikiran itu belaka. Akibatnya, di lain tempat, Ibnu ‘Arabi cekatan menunjukkan bahwa konsep Jalan Lurus itu sendiri memperdayakan sejauh ia menyugesti kemungkinan jarak dan pemisahan, yang jalan itu sendiri tidak lebih dari sebuah muslihat yang tujuannya adalah untuk menciptakan polaritas dimana ketuhanan sendiri bisa “memperoleh Diri-Nya sendiri”.²⁸⁴

Sesungguhnya, seperti yang disarankan Rumi, segala gerak adalah “seperti burung-burung yang terbang untuk mendapatkan udara”.²⁸⁵ Dalam sebuah surat kepada ahli teologi terkenal ar-Razi, Ibnu ‘Arabi sejauh ini mengatakan bahwa perbedaan utama antara Allah dan makhluk, yang sangat penting bagi keyakinan eksoteris, sesungguhnya adalah kesetiaan, karena kesetiaan itu memostulatkan dua entitas, Dia dan kita.²⁸⁶ Kesatuan yang mendasari ini diungkapkan secara ringkas dalam bab ini ketika beliau mengatakan bahwa Allah merupakan benuk luar (Yang Dhahir) kita dan juga ruh dari bentuk (Yang Batin) tersebut, sehingga tidak ada yang tersisa dari diri kita sebagai sesuatu yang lain kecuali Dia.²⁸⁷

²⁸⁴ ‘Arabi. Hal. 203.

²⁸⁵ R ROSYIDAH, *Filosofi Cinta Maulana Jalaluddin Rumi (Studi Terhadap Praktik Tarian Sufi)* (core.ac.uk, 2020), <https://core.ac.uk/download/pdf/328901741.pdf>.

²⁸⁶ T.Burchardt, *Ibnu ‘Arabi, La Sagesse Des Prophetes (Fushush Al-Hikam)*.

²⁸⁷ ‘Arabi, *Fushush Al-Hikam, Mutiara Dan Hikmah Keilahian Yang Terpancar Dari Cahaya-Nya*.

Meskipun Ibnu ‘Arabi memiliki banyak hal untuk diungkapkan tentang subjek ini, baik disini maupun ditempat lainnya, Ibnu ‘Arabi menjadi orang pertama yang menerima bahwa subjek ini secara esensial tidak dapat diekspresikan, sebab bahasa manusia, yang manusiawi dan formal, pada dasarnya tidak cukup untuk menjelaskan apa yang melebihi bentuk, dan juga tidak bisa mengharap akal manusia untuk dengan tepat mengatasi berbagai pengalaman dan realitas yang menyangkut dunia di luar manusia.²⁸⁸ Oleh karena itu, banyak yang dikatakan Ibnu ‘Arabi tentang subjek khusus ini yang karenanya menjadi penting dengan sendirinya, dan ketidak memadai realitas dan pengalaman tentang apa yang coba dijelaskan.

“Hikmah Kesatuan dalam Firman Tentang Hud
Jalan Lurus Allah tidaklah tersembunyi
Tetapi terlihat seluruhnya.
Pada dasarnya Dia ada dalam segala sesuatu yang besar dan yang kecil
Abai dari kebenaran atau sadar.
Jadi rahmat-Nya meliputi segala sesuatu
Jadilah mereka hida atau mulia.
Tidak ada suatu binatang melatapun melainkan
Dia-lah yang memegang ubun-ubunnya.
Sesungguhnya, Tuhanku di atas jalan yang lurus”.²⁸⁹

Segala sesuatu berjalan di atas Jalan Lurus dari Tuhan mereka dan dalam hal ini mereka tidak menyebabkan kemurkaan Ilahi dan tidak pula mereka tersesat.²⁹⁰ Ini karena kemurkaan (*al-Ghadab*) Ilahi, seperti halnya kesalahan (*ad-Dalal*), adalah suatu aksidental (*‘arid*), segala sesuatu yang pada akhirnya berasal dari sang Pengasih, yang mencakup segala hal dan

²⁸⁸ ‘Arabi. Hal. 203.

²⁸⁹ ‘Arabi.

²⁹⁰ ‘Arabi.

yang mendahului.²⁹¹ Semua yang selain Realitas adalah wujud yang berjalan (*dabbah*) di atas jalan itu, karena masing-masing mempunyai ruh dan tidak ada yang berjalan dengan sendirinya di atas jalan itu, melainkan melalui Allah. Dia berjalan di sepanjang jalan itu, mengikuti-Nya yang berada di jalan tersebut, berdasarkan ketentuan yang pasti. Jalan ini tidak menjadi sebuah jalan melainkan karena proses sepanjang jalan itu.²⁹²

Ketahuiilah, bahwa ilmu ketuhanan dan gnostik (*al-'ulum al-ilahiyyah az-zawqiyyah*) yang dimiliki oleh orang-orang (*ahl Allah*) itu bermacam-macam, sesuai dengan keragaman kapasitas spiritualnya, meskipun mereka semua pada dasarnya berasal dari satu sumber, Allah, Yang Maha Tinggi, berfirman, “*Aku adalah telinga yang dipakainya untuk mendengar, mata yang digunakannya untuk memandang, tangan yang digunakannya untuk mengambil, dan kaki yang digunakannya untuk berjalan*”. Dia menyatakan bahwa Dia, dalam identitas (*Huwwiyyah*)-Nya, adalah anggota badan mereka sendiri yang merupakan hamba itu sendiri, meskipun identitas tersebut adalah satu, sedangkan anggota badan tersebut jumlahnya banyak.²⁹³ Sebab, pada setiap anggota badan atau organ tubuh terdapat satu jenis pengetahuan spiritual tertentu yang berasal dari satu sumber, yang berkaitan dengan banyak anggota dan organ tubuh, bahkan air sekalipun, meski merupakan sebuah realitas tunggal, tetapi beragam dalam rasa sesuai dengan tempatnya, beberapa terasa manis dan menyenangkan,

²⁹¹ 'Arabi. Hal. 204

²⁹² 'Arabi.

²⁹³ 'Arabi. Hal. 205.

beberapa yang lain terasa asin dan payau.²⁹⁴ Meskipun begitu, hal ini mengingatkan air yang tidak dapat diubah dalam keadaan apapun juga, dengan segala macam rasanya.

Hikmah ini terkait dengan pengetahuan yang berhubungan dengan “kaki” yang mengacu pada apa yang dikatakan Sang Maha Tinggi berkenaan dengan makanan spiritual yang diberikan kepada mereka yang benar-benar menegakkan kitab-kitab suci. *“Dan, sekiranya mereka sungguh-sungguh menjalankan (hukum) Taurat, Injil, dan Al-Qur’an yang diturunkan kepada mereka dari Tuhannya, niscaya mereka akan mendapat makanan dari atas mereka dan dari bawah mereka”*. Sebab, jalan yang merupakan Jalan Lurus ini, harus dilalui dan dijalani, yang tidak akan diselesaikan kecuali dengan kaki-kaki itu. Hanya jenis khusus pengetahuan esoteris inilah yang dalam pengetahuan khusus ini menghasilkan kepemimpinan oleh Dia yang berada di jalan itu, melalui gombak-gombak dengan tangan-Nya.²⁹⁵

Bab XI berjudul “Hikmah Pembukaan (*Fatihyyah*) dalam Firman Tentang Salih”. Ada dua subjek yang akan dibahas dalam bab yang agak pendek ini. Pertama adalah konsep mengenai triplisitas yang dipandang Ibnu ‘Arabi sebagai dasar proses kreatif. Kedua adalah mengenai simbol-simbol tertentu yang berkaitan dengan keselamatan dan hukuman abadi pada Hari Akhir.²⁹⁶

²⁹⁴ ‘Arabi.

²⁹⁵ ‘Arabi. Hal. 205.

²⁹⁶ ‘Arabi. Hal. 219.

Dalam bab ini, Ibnu ‘Arabi kembali kepada persoalan angka, yang disini tidak hanya mengenai hubungan antara kesatuan dan keragaman, tetapi lebih mengenai proses dimana kesatuan tunggal memproyeksikan dirinya menjadi banyak, sehingga yang banyak ini dapat muncul sebagai diversifikasi tak terbatas dari Yang Satu.²⁹⁷ Kesatuan itu sendiri tidak kreatif, tetapi cukup untuk dirinya sendiri, tidak membutuhkan sesuatu apapun di luar dirinya sendiri untuk mempertaruhkan integritas mutlaknyanya. Yang Satu ini secara sederhana, tidak ada implikasi kejadian atau perkembangan di dalamnya. Sama juga dengan dualitas, kecuali kalau ada hubungan antara dua entitas, hanya ada dua bentuk tunggal dalam pemisahan yang bertentangan dan steril dari setiap bentuk lainnya. Jika ada suatu hubungan, hubungan tersebut merupakan pengaitan prinsip yang menghubungkan dua entitas, yang bersama-sama membawa kualitas terpisah mereka ke bentuk sebuah entitas ketiga, yang lahir dari penyatuan mereka.²⁹⁸

Mengambil cara lain, ini merupakan triplisitas yang sudah lazim mengenai “yang mengetahui-pengetahuan-yang diketahui”, dimana term “pengetahuan” sebagai hubungan bersama membawa objektivitas reseptif dari yang diketahui, dan subjektivitas aktif dari yang mengetahui, untuk menghasilkan prinsip pengetahuan itu sendiri.²⁹⁹ Meskipun tidak secara khusus dinyatakan disini, manusia sendirilah yang tepat menjadi entitas

²⁹⁷ ‘Arabi. Hal. 219.

²⁹⁸ ‘Arabi. Hal. 220.

²⁹⁹ ‘Arabi.

ketiga dan berkaitan dalam dualitas Allah-kosmos, sekaligus menjadi titik temu antara langit dan bumi, dan juga menjadi entitas yang pada dasarnya melambangkan penyatuan mereka.³⁰⁰

Dalam bab ini, Ibnu ‘Arabi menjelaskan konsep triplisitas³⁰¹ dengan agak berbeda. Tentu saja, seperti yang dapat diduga seseorang, dia menjelaskan suatu triplisitas ganda atau triplisitas bipolar (*al-janibayn*) yang di sisi kutub ketuhanan, mengandung esensi tunggal itu sendiri, kehendak atau keinginan kepada perubahan diri, dan perintah kreatif verbal “*jadilah!*”. Sedangkan di sisi kutub kosmik, triplisitas ini mengandung esensi laten, “pendengaran” atau kesiapan untuk tercipta, dan datangnya menjadi eksistensi dalam kepatuhan terhadap perintah kreatif.³⁰²

Disini, triplisitas pertama dibayangi oleh triplisitas kedua, yang bersama-sama membentuk triplisitas lengkap mengenai Realitas itu sendiri, yang mengandung Kesatuan Esensial, keinginan kepada polaritas, dan pengalaman aktual dari bipolaritas, yang triplisitas itu sendiri selalu diubah kembali menjadi Esensi.³⁰³ Sekali lagi, mengenai triplisitas ini, Ibnu ‘Arabi

³⁰⁰ ‘Arabi. Hal. 220.

³⁰¹ Konsep triplisitas untuk menjelaskan hubungan antara Tuhan, alam semesta, dan manusia. Triplisitas dalam Konteks Kosmologis: Tuhan (*Al-Haqq*), Alam (*Al-Khalq*), Manusia (*Al-Insan*). Triplisitas dalam Konsep Tajalli (Manifestasi Ilahi): Tajalli Dzat, Tajalli Sifat, Tajalli Af’al. Triplisitas dalam Hubungan Wujud: Al-Ahadiyah (Kesatuan Mutlak), Al-Wahdah (Kesatuan Relatif), Al-Wahdaniyyah (Kesatuan Jamak). Triplisitas dalam Cinta Ilahi: Cinta Tuhan kepada Diri-Nya, Cinta Manusia kepada Tuhan, Cinta Timbal Balik. Hubungan dengan Konsep Trinitas Lain: Meskipun Ibn ‘Arabi menggunakan kerangka triplisitas, penting untuk memahami bahwa ini berbeda dari konsep trinitas dalam tradisi Kristen. Triplisitas dalam pemikirannya adalah metafor untuk menjelaskan hubungan metafisik dan spiritual yang kompleks antara berbagai aspek realitas. Lihat ‘Arabi, *Fushush Al Hikam*. Hal. 87.

³⁰² ‘Arabi, *Fushush Al-Hikam, Mutiara Dan Hikmah Keilahian Yang Terpancar Dari Cahaya-Nya*. Hal. 22.

³⁰³ ‘Arabi.

menggambarkan proses *in divinis*, yang telah dijelaskan di sana-sini dalam term-term napas sang Pengasih, imajinasi kreatif, cermin, dan hubungan cahaya-bayang-bayang.³⁰⁴

Mengenai semua ini, kesulitan pengungkapan yang cukup, menyembunyikan apa yang benar-benar merupakan upaya untuk menjelaskan suatu bipolaritas di dalam bipolaritas yang lebih besar. Yaitu, bipolaritas kreatif yang menciptakan “kelainan” yang penting bagi realitas-Diri dari kemungkinan tak terbatas secara abadi, inheren dalam kesatuan mutlak atau bipolaritas itu sendiri, yang boleh dikatakan, satu kutub dari polaritas Kesatuan Esensial-bipolaritas, dua elemen yang berkaitan dan menyatu untuk mengangkat Realitas dalam Diri-Nya Sendiri. Ibnu ‘Arabi kembali ke tema ini pada bab terakhir dalam karya ini.³⁰⁵

Ibnu ‘Arabi menyimpulkan bab ini dengan sebuah pembahasan mengenai penjelmaan bagi batin dai bagian lahir, dengan melukiskannya dari penjelasan al-Qur’an mengenai akibat-akibat atas orang-orang bertakwa dan para pendosa akan janji surga dan ancaman neraka. Ibnu ‘Arabi berusaha menghubungkan bagian ini dengan bagian pertama, dengan menunjukkan bahwa akibat-akibat ini berada dalam tiga tingkatan. Pada akhir bab, sekali lagi, dia mengingatkan pembaca bahwa penjelmaan bagian lahir dari eksistensi kosmik manusia hanya berasal dari bagian batinnya sendiri dan ketetapan esensial yang dipengaruhi.³⁰⁶

³⁰⁴ ‘Arabi.

³⁰⁵ ‘Arabi.

³⁰⁶ ‘Arabi. Hal. 221.

Bab XII berjudul “Hikmah Hati (*Qalbiyyah*) dalam Firman Tentang Syu’ayb”. Seperti yang dikesankan pada judulnya, dalam bab ini, Ibnu ‘Arabi kembali pada subjek tentang hati, terutama hati gnostik. Dalam konteks manusia, konsep hati ini barangkali, seperti telah disebutkan, merupakan hal yang paling penting dari konsep-konsepnya mengenai manusia, sepanjang sesuai dengan konsep realitas itu sendiri. Jika Manusia *Rabbāni* pada umumnya melambangkan perpaduan semua aspek wujud, maka hati Manusia *Rabbāni*lah yang terutama sekali melambangkan perpaduan ini.³⁰⁷

Secara dramatis Ibnu ‘Arabi menjelaskan kebulatan hati, dengan mengatakan bahwa kebulatan ini mampu mencakup realitas sedangkan Sang Pengasih tidak, kendati dibanyak tempat, dia juga setuju bahwa prinsip Sang Pengasih memiliki kapasitas sama.³⁰⁸ Alasan bagi kapasitas yang lebih besar pada hati adalah bahwa, sementara sang Pengasih semata-mata berkenaan dengan proses-proses pelengkap dari manifestasi kreatif dan pemecahannya pada kesatuan, hati melambangkan seluruh pengalaman Kesatuan Wujud, sebagaimana tidak hanya mencakup proses kreatif dan pemecahannya, tetapi juga mencakup aspek-aspek realitas yang tidak dapat dicabut dan diubah, yang tidak mengetahui apa-apa tentang kejadian kosmik.³⁰⁹ Tetapi, perpaduan kebulatan hati ini hanya disadari sepenuhnya oleh Manusia *Rabbāni*, sisanya potensial dan laten dalam mayoritas wujud manusia.

³⁰⁷ ‘Arabi. Hal. 227.

³⁰⁸ ‘Arabi.

³⁰⁹ ‘Arabi. Hal. 228.

Bagi mereka, hati biasanya tidak mampu mengandung lebih dari Tuhan partikular mereka berdasarkan pada kecenderungan esensi-esensi laten mereka sendiri. Hanya dengan gnosistah, atau penglihatan bertahap di luar keragaman formal, hati tersebut dimungkinkan untuk memenuhi fungsi sebenarnya.³¹⁰ Dengan kata lain, bagi mayoritas orang, fungsi hati ini tetap terbatas pada konteks bipolaritas kreatif.

Hal ini menuntun Ibnu ‘Arabi untuk membahas salah satu dari ide-idenya yang paling menarik, “Allah yang diciptakan dalam keyakinan”, yang tentunya menimbulkan banyak pertanyaan tentang perbedaan jalan-jalan kepada kebenaran dan keselamatan. Persoalan ini memungkinkannya untuk mengaitkan pembahasannya pada Nabi Syu’ayb, yang namanya digunakan untuk menamai bab ini, karena akar nama ini diambil dari kata *Sya’aba*, yang artinya “menyimpang”.³¹¹ Jadi, karena Realitas sebagai Allah, nama tertinggi, melebihi semua nama dan aspeknya. Hati manusia biasa tidak dapat melihat Allah atau mengenal Allah, melainkan hanya Allah dari keyakinan kredonya, yang sesuai dengan manifestasi-Diri “Tuhannya” kepadanya, yang tentu saja pada gilirannya, sesuai dengan apa yang diputuskan oleh esensi latennya sendiri, yang menjadi isi dari keyakinannya.³¹²

Dalam hal ini, setiap keyakinan manusia yang berkenaan dengan hakikat Allah, tidak hanya berbeda dengan keyakinan manusia lain, tetapi

³¹⁰ ‘Arabi.

³¹¹ ‘Arabi. Hal. 228.

³¹² ‘Arabi.

juga pasti hanya permukaan kecil tentang bagaimana Allah itu ada dalam Diri-Nya sendiri.³¹³ Setiap keyakinan, yang diputuskan oleh kecenderungan esensial sebagaimana adanya, tidak bisa menjadi lain dari bagaimana Allah itu, tetapi secara paradoks, tidak ada yang bisa benar-benar setia kepada kebenaran Ilahi. Hanya melalui pencapaian gnosistislah, hati dapat dibuat mau menerima, tidak hanya terhadap Tuhan yang partikular, tetapi juga terhadap universalitas “Allah”, dan pada akhirnya terhadap realitas itu sendiri.³¹⁴

Namun, karena pengetahuan tentang tuhan seseorang, sebagaimana tercermin dalam keyakinannya, adalah bagian dari pengetahuan tentang Allah dan puncak dari realitas, dan karena tidak ada orang yang pernah berhenti menjadi makhluk partikular dari Tuhannya berdasarkan atas kecenderungan esensial, maka dalam mengalami visi ketuhanan universal yang lebih besar, gnostikus tidak bisa mengingkari kemakhlukannya ataupun menolak kewajiban-kewajiban terhadap kodrat tertentu.³¹⁵ Sebab, gnosis sesungguhnya memperlihatkan kepada gnostikus kebutuhan ontologis akan kehambaan partikulas sebagai bagian dari sifat segala sesuatu. Bagi gnostikus, meskipun diterangi, satu-satunya alternatif atas kemakhlukan justru merupakan peniadaan dalam Allah, bukan semacam pemompaan pribadi yang palsu.³¹⁶

Ibnu ‘Arabi menyimpulkan bab ini dengan menunjukkan konsep-konsep lain yang membuat dirinya terkenal, yaitu tentang “pembaruan

³¹³ ‘Arabi.

³¹⁴ ‘Arabi. Hal. 229.

³¹⁵ ‘Arabi.

³¹⁶ ‘Arabi.

penciptaan dengan napas”.³¹⁷ Dia memandang penciptaan kosmos bukan sebagai sebuah tindakan akhir, ataupun sebagai sebuah proses yang sedang berkembang dan terus-menerus, tetapi lebih sebagai pengulangan tetap dari dunia dan resolusi dari waktu ke waktu. Disini, simbol manusia adalah proses bernapas, yang terdiri dari suatu penghirupan napas yang disertai dengan pengeluaran napas.³¹⁸

Pada skala Ilahi, dalam hal napas Sang Pengasih, setiap penghirupan mewakili resolusi kosmos ke dalam esensi, sedangkan setiap pengeluaran mewakili penciptaan kosmos, yang mewakili dua zaman ketuhanan Yang Pengasih, yang satu melepaskan kembali integritas eksklusif dari Yang Mutlak. Tetapi, pada kenyataannya, tidak ada rangkaian temporal disini, melainkan suatu kebersamaan abadi. Sebab, di setiap waktu, kosmos adalah dan bukan, lahir dan batin, tercipta dan tidak tercipta, lain dan tidak lain dalam suatu altar abadi Ilahi, yang kreatif sekaligus tidak berdaya-cipta.³¹⁹ Dengan kata lain, keseluruhan kejadian kosmos melalui peniupan napas Ilahi sang Pengasih, tidak dipandang Ibnu ‘Arabi sebagai pengeluaran daya-cipta panjang pada waktunya, yang disertai dengan pengeluaran ketetapan hati yang cocok, tetapi lebih sebagai sebuah situasi dimana setiap pengeluaran spontan menyebar dan meliputi penghirupan, demikian juga sebaliknya.

³¹⁷ ‘Arabi.

³¹⁸ ‘Arabi.

³¹⁹ ‘Arabi. Hal. 230.

Seperti yang ditunjukkan Ibnu ‘Arabi dalam bab ini, para teolog Asy’ariyyah juga memiliki sebuah teori tentang penciptaan yang instan dan penciptaan kembali, sembari menegakkan-yang berbeda dengan Ibnu ‘Arabi-suatu diskontinuitas mutlak antara Allah dengan penciptaan. Maksud utama di balik teori kalangan Asy’ariyyah ini tampaknya telah menjadi pemusnahan paksa tentang apa saja yang berkenaan dengan kemampuan Allah untuk melakukan apapun yang Dia inginkan, sebagaimana juga untuk meruntuhkan struktur sebab-akibat tanpa berfungsinya penalaran dan logika. Perbedaan penting antara kaum Asy’ariyyah dengan Ibnu ‘Arabi adalah bahwa teori Ibnu ‘Arabi menuntut agar kosmos, meskipun jelas bukan Allah, pada kenyataannya, tidak bisa menjadi lain dari Dia, dan bahwa sebagaimana tersembunyi *in divinis*, secara misterius tidak ada yang selain Penciptanya sendiri.³²⁰

Bab XIII berjudul “Hikmah Kekuasaan (*Malkiyyah*) dalam Firman Tentang Lut”. Sesuai dengan judulnya, bab ini berkaitan dengan subjek tentang “kekuasaan”, yang dalam istilah Arab aslinya, secara tidak langsung menyatakan kepemilikan dan pengawasan. Tetapi, hal ini menjadi jelas di awal bab, bahwa apa yang dimaksudkan Ibnu ‘Arabi dengan kekuasaan, bukanlah merupakan kekuatan fisik yang membahayakan, tetapi lebih merupakan kekuatan spiritual. Sebab, seperti yang ditunjukkannya, kekuatan seperti ini biasanya tidak diperoleh pada kekuatan fisik justru telah

³²⁰ ‘Arabi. Hal. 230.

menurun.³²¹ Pembahasannya mengenai pertanyaan tentang kekuasaan, seperti yang digambarkan pada keadaan Nabi Lut belum menuntun Ibnu ‘Arabi kepada penjelasan terperinci mengenai persoalan kekuatan spiritual atas konsentrasi atau *himmah*. Dalam bab ini, terutama Ibnu ‘Arabi memerhatikan hubungan anatara kekuatan ini dengan gnosis dan bagaimana pencapaian makrifat ini mencegah dan membatasi kekuatan tersebut.

Dalam hal tertentu, keduanya merupakan aspek-aspek pencapaian spiritual, yang satu dinamis, sedangkan yang lainnya statis. Namun demikian, gnosis yang berdasar ingatan dan sentripetal (selalu terpusat), lebih kuat daripada konsentrasi spiritual yang kreatif dan yang diorientasikan secara kosmik. Ibnu ‘Arabi menggambarkan hal ini dengan menjelaskan bahwa para Nabi enggan menggunakan *himmah* mereka untuk menghasilkan mukjizat, dengan suatu pandangan untuk meyakinkan orang-orang kafir agar beriman, karena gnosis mereka membuat mereka menyadari bahwa hanya Allah-lah yang membimbing manusia kepada kebenaran.³²²

Selanjutnya, Dia bertindak berdasarkan pengetahuan-Nya tentang realitas-realitas, yang secara abadi diberitahukan oleh arketip laten wujud-wujud yang diciptakan. Ini tentu saja merupakan realitas dari gnostikus yang bukan hanya kekuatan kreatif itu sendiri, tetapi juga prinsip identitas sadar yang menggunakannya, yang pada kenyataannya merupakan kekuatan dan

³²¹ ‘Arabi. Hal. 243.

³²² ‘Arabi. Hal. 244.

identitas-Nya, yang berarti bahwa anggapan mengenai otonomi individu atau personal dalam penggunaan kekuatan demikian, pasti menyesatkan, baik dalam konsepsi maupun akibatnya.³²³

Ibnu ‘Arabi menyimpulkan bab ini dengan mengingatkan pembacanya sekali lagi bahwa pada kenyataannya, seperti halnya tidak ada yang lain kecuali Allah sendirilah yang memutuskan hakikat pengalaman kita yang tercipta dalam kosmos dan dalam jalan nasib kita.³²⁴

Bab XIV berjudul “Hikmah Takdir (*Qadariyyah*) dalam Firman Tentang ‘Uzayr”. Melanjutkan bab XIII, Ibnu ‘Arabi disini lebih lanjut mengembangkan tema tentang takdir kosmik dan manusia. Tentu saja, dibanding dalam bab lainnya dalam kitab ini, dalam bab ini, Ibnu ‘Arabi secara khusus menyuguhkan secara utuh teorinya tentang ketentuan kreatif Ilahi.³²⁵ Sebagaimana disugesti dalam pengantar kitab ini, dua konsep tentang keputusan (*Qada’*) dan takdir (*Qadar*), dengan mana Ibnu ‘Arabi mencoba menjelaskan dimana wujud yang diciptakan adalah ditentukan, yang sangat terkait dengan konsep mengenal kehendak (*Masyi’ah*) dan keinginan (*Iradah*), semua konsep ini tergantung pada konsep yang mendasari kecenderungan abadi esensi-esensi laten.³²⁶

Term “keputusan” (*Qada’*) berakar dari akar kata Arab *qada’*, yang berarti “menjalankan”, “melaksanakan”, yaitu menjalankan Perintah Kreatif (*amr*) Ilahi, yang perintah itu sendiri merupakan akibat keputusan

³²³ ‘Arabi.

³²⁴ ‘Arabi. Hal. 244.

³²⁵ ‘Arabi.

³²⁶ ‘Arabi. Hal. 255.

Ilahi untuk mencipta (*hukm*), yang didorong oleh motivasi yang melekat dalam esensi-esensi pra-eksisten dan laten pada aktualisasi kosmik.³²⁷ Jadi, *qada'* merupakan cara lain untuk mengungkapkan proses kreatif itu sendiri yang merupakan pemberhentian napas Sang Pengasih, proyeksi dari perefleksian citra, tetapi dengan dimensi ekstra dari sifat yang tidak bisa dihindari dan dari ketentuan yang harus diterima.

Konsep ini tidak terlalu terkait dengan kehendak atau dorongan untuk mencipta yang berasal dari hasrat batin Ilahi bagi kesadaran-Diri, tetapi lebih terkait dengan fakta dari eksistensi itu sendiri dan konsekuensi kejadian yang tidak bisa dihindari. *Qada'* adalah apa yang dikehendaki, pelaksanaan kehendak secara bersama-sama dengan semua konsekuensi yang mengalir dari pelaksanaan itu, dimana konsekuensi-konsekuensi tersebut tidak lain adalah elaborasi dan manifestasi tak terbatas dalam eksistensi penciptaan yang berada dalam kelatenannya.³²⁸

Takdir (*qadar*) merupakan modifikasi dari *qada'*, dimana ia menentukan mode dan ukuran kejadiannya, lagi-lagi sebagai ketentuan realitas-realitas esensial. Berkenaan dengan ukuran dan proporsi, takdir menentukan kapan, dimana, dan bagaimana tentang penciptaan, saat tertentu dari manifestasinya, serta kontekas dengan pencurahan semesta dari tindakan kreatif, tetapi lebih mengenai jatah bagi wujud-wujud yang

³²⁷ 'Arabi. Hal. 256.

³²⁸ 'Arabi.

diciptakan secara individu dalam batas-batas eksistensi mereka, yang kemudian melihat dan secara individu menegaskan tindakan kreatif.³²⁹

Oleh karena itu, dalam hal tertentu, takdir mengembalikan arus *qada'* dan mengembalikan kosmos kepada Allah yang mengetahui ukuran atas segala sesuatu, dan dengan demikian mengetahui dan memiliki kekuatan melebihi segala sesuatu. Menurut Ibnu 'Arabi, rahasia takdir ini hanya dapat diketahui secara tepat oleh Allah, meskipun makhluk hidup mungkin saja diberikan semacam penglihatan kepada takdir mereka sendiri, yang mana pengetahuan itu sendiri tergantung pada kecenderungan untuk mengetahuinya.³³⁰ Seperti yang Ibnu 'Arabi katakan, pengetahuan seperti ini menghasilkan kebingungan dalam perasaan-perasaan yang bertentangan, dalam ketenangan, dalam penyerahan total di satu sisi, dan dalam kegelisahan yang menyakitkan di sisi lain; penyerahan ketenangan pada apa yang pada akhirnya merupakan takdir seseorang yang telah ditentukan, dan kebingungan pada *otherness* eksistensi kosmik yang nyata.³³¹

Persoalan lain yang lebih besar dari bab ini adalah mengenai kewalian (*al-Walayah*). Disini, Ibnu 'Arabi menunjukkan bahwa sebutan “pelindung” (*al-wali*) adalah satu-satunya orang dimana Allah berbagi pada manusia, sehingga wali adalah orang yang telah menyadari suatu keadaan keintiman dengan Allah, yang melihat melalui selubung *otherness* kosmik pada identitas esensial, yang mengenal dirinya,³³² seperti Nabi Ibrahim,

³²⁹ 'Arabi.

³³⁰ 'Arabi.

³³¹ 'Arabi. Hal. 257.

³³² 'Arabi. Hal. 258.

yang ditembus oleh realitas Ilahi. Seperti yang sudah disebutkan, ini adalah keadaan universal yang mendasari fungsi-fungsi yang lebih terbatas dari sang Nabi dan sang Rasul. Dengan demikian, setiap Nabi dan Rasul, disamping menjadi pembawa wahyu resmi, juga mengekspresikan kehendak Allah, yang juga merupakan tempat penyimpanan hikmah batin dan lahir yang mengungkapkan wawasan-wawasan yang lebih esoteris dan paradoks.

Bab XV berjudul “Hikmah Kenabian (*Nabawiyyah*) dalam Firman Tentang Isa”. Bagian lebih besar dari bab ini adalah berkaitan dengan aneka ragam vara dan manifestasi Ruh, dan bagaimana Ruh tersebut ditanamkan pada materi dan bentuk. Khususnya, mengenai peranan Ruh dalam penciptaan Isa dan juga kemampuannya untuk membangkitkan kembali.³³³

Sejauh ini dalam karyanya, Ibnu ‘Arabi berbicara dalam term-term napas sang Pengasih ketika membahas tentang tindakan kreatif, yang digambarkan sebagai gerakan pembesaran dari tekanan batin dalam realitas, sebagai ungkapan yang menghasilkan hakikat dan aktivitas Ruh, disini Ibnu ‘Arabi lebih memerhatikan aspek-aspek tertentu dari tindakan spontan dalam ekspirasi (penghembusan napas terakhir) kreatif. Dua kata yang paling penting yang dia gunakan dalam konteks ini adalah *ruh* dan *nafakha*

³³³ ‘Arabi. Hal. 265.

(meniup).³³⁴ Dalam kaitan dengan napas primordial, *ruh* adalah isinya, sedangkan *nafakha* menggambarkan cara pengoperasiannya.

Ruh yang makna dasarnya berasal dari bahasa Arab, berhubungan dengan makna akar *nafasa*, yang jelas-jelas menunjukkan realitas hidup Allah, kesadaran hidup-Nya, yang seperti halnya elektroda aktif menggebu, menembus, menyinari, dan menginformasikan kepasifan gelap substansi utama, dari alam orisinal.³³⁵ Jadi, jelaslah sikap Ibnu ‘Arabi tentang subjek tersebut, sehingga konsep-konsep tentang peniupan napas, pengisian benih, penyinaran cahaya, dan pengucapan kata, saling terkait dalam pikirannya, sebab konsep-konsep yang berkaitan ini, pemberitahuan-kata, memberikan suatu petunjuk bagi judul bab ini, karena kenabian dalam bahasa Arab (*nubuwwah*) berasal dari kata dasar *naba’a*, yang berarti “memberi tahu”, seorang Nabi menjadi wadah khusus dan istimewa bagi firman Ilahi, seperti halnya, dalam pengertian yang lebih universal, keseluruhan kosmos (*‘alam*) “dikabarkan” (diciptakan) oleh Ruh Ilahi, bentuk-bentuknya yang ragam merupakan petunjuk (*a’lam*) dari mana “kaum cendekia” dapat mempelajari (*‘ilm*) kebenaran. Konsep ruh seperti pelengkap lainnya, jiwa, yang merupakan elektroda eksperiensial dan pasifnya, dirumitkan dengan fakta bahwa manifestasinya berbeda berdasarkan tingkat eksistensial yang dipertimbangkan.³³⁶

³³⁴ ‘Arabi. Hal. 265.

³³⁵ ‘Arabi. Hal. 266.

³³⁶ ‘Arabi.

Dengan demikian, pada sumbernya, ruh dianggap sebagai cahaya murni, sedangkan pada tingkat fisiknya, ruh tampak sebagai api dan panas dari kehidupan kosmik, yang merepresentasikan nadi kehidupan-realitas, ekspresi wujud, pada setiap tingkat penciptaan Ilahi-manifestasi-Diri.³³⁷ Pada sumbernya, ia merupakan kesadaran-identitas murni, tapi begitu hal ini mencapai yang lebih jauh lagi, maka ia dipahami sebagai kata yang berwibawa dan bibit yang menyuburkan.

Di bagian manapun dalam kitab ini, Ibnu ‘Arabi berbicara hubungan antara ruh dengan alam sebagai wujud, yakni, hubungan orang tua pada suatu skala makrokosmik dimana ruh adalah ayah dan alam adalah ibu. Ketika yang pertama dilihat sebagai aktif, bercahaya, dan berwibawa, maka yang terakhir dianggap sebagai pasif, gelap, dan reseptif (menerima), yang merupakan acuan awal yang siap untuk menerima penentuan kesan dari ruh. Kadang-kadang, hubungan ini diekspresikan dalam term-term intelek universal dan jiwa universal atau, dalam term-term yang lebih Qur’ani, pena dan kertas.³³⁸ Barangkali, cara terbaik untuk menjelaskan perbedaan antara alam dengan jiwa di satu sisi, dan antara ruh dengan intelek di sisi lain, adalah bahwa term pertama dalam kedua hal ini bersifat ontologis, sedangkan term kedua bersifat eksperiensial.

Dengan demikian, ketika alam dapat dikatakan sebagai realitas reseptivitas pasif, maka jiwa lebih merupakan pengalaman realitas itu; sama

³³⁷ ‘Arabi. Hal. 266.

³³⁸ ‘Arabi.

halnya, ketika ruh merupakan realitas kebenaran aktif, maka intelek dapat dilihat sebagai kesadaran dari yang menjadi realitas itu.³³⁹ Jadi, dalam konteks penciptaan, dan manifestasi-Diri, kita masih mempunyai ungkapan lain tentang polaritas subjek-objek, dan saling ketergantungan keduanya.

Dalam konteks manusia atau mikrokosmik, Ibnu ‘Arabi melukiskan suatu contoh khusus dan istimewa mengenai hubungan ini dalam kasus Isa, yang merupakan buah hasil dari Maryam, yang menjelmakan “air” alam, dan Jibril, yang merepresentasikan peniupan benih kata dari Ruhnya. Penciptaan Isa adalah kasus khusus dimana, tidak seperti kebanyakan manusia, Ruh menyuburkan Maryam tidak melalui sulbi seorang manusia hidup tetapi secara langsung melalui instrumen kemalaikatan, sebagaimana dalam kasus wahyu kepada Isa sendiri sebagai seorang Nabi Allah.³⁴⁰ Tetapi, kenaibannya, atau “yang dikabarkan” oleh firman Ilahi, tidak hanya verbal tetapi juga vital, dimana “peniupan” spiritual darinya menjadikan dia sebagai sebuah saluran yang mengirimkan perintah Ilahi dengan segala cara. Jadi, berkat cara-cara langsung dari diperanakannya, Isa dapat berkomunikasi dengan Ruh Ilahi tidak hanya verbal, tetapi juga secara vital, karena Ruh memeriahkan setiap tingkat.³⁴¹

Jadi, dalam hal tertentu, Isa adalah sebuah ruh yang diabaikan dalam bentuk alami, yang tidak ada yang lainnya kecuali ruh yang diabaikan dalam hakikat-Nya. Sepanjang bab ini, Ibnu ‘Arabi, seperti biasanya,

³³⁹ ‘Arabi.

³⁴⁰ ‘Arabi. Hal. 267.

³⁴¹ ‘Arabi.

tertarik untuk menjelaskan paradoks tentang “Dia” dan “selain Dia”, untuk mencoba menjelaskan pada pengertian bagaimana Isa, untuk masalah tersebut, lebih merupakan dirinya sendiri ketimbang Diri-Nya, atau sampai batas tertentu adalah Isa sedniri atau Allah yang berbicara dan menghidupkan kembali.³⁴² Tentu saja, ini adalah persoalan mengenai tema *Wahdatul Wujud* yang mendasari dan terus diulang-ulang, yang merupakan esensi dimana peneliti mendapati dirinya tidak dapat menjelaskan secara memuaskan karena polarisasi yang melekat dalam bahasa.

Bab XVI berjudul “Hikmah Kepengasihan (*Rahmaniyyah*) dalam Firman Tentang Sulaiman”. Sekali lagi, dalam bab ini, Ibnu ‘Arabi kembali kepada salah satu subjek favoritnya, yaitu rahmat Ilahi. Pada umumnya, ketika Ibnu ‘Arabi berbicara tentang rahmat Ilahi, yang dia maksudkan adalah rahmat kreatif yang secara luas dan tidak terbatas memberi eksistensi pada esensi-esensi laten dalam jawaban terhadap hasrat kesadaran Diri Ilahi.³⁴³ Tetapi, disini, dia menunjukkan bahwa rahmat itu implisit tidak hanya dalam tindakan makhluk kosmik, tetapi juga dalam peniadaan nasib sial dari tindakan itu, yang akan mengembalikan seluruh wujud kepada Allah semata.

Rahmat pertama mengarahkan perhatian (*himmah*) Allah terhadap penciptaan dan pemeliharaan atas kesan kosmik Diri-Nya, sedangkan rahmat kedua, memusatkan kembali segala perhatian tersebut

³⁴² ‘Arabi. Hal. 269.

³⁴³ ‘Arabi. Hal. 287.

kepada Diri-Nya saja, dalam kekayaan dan keunikan-Nya yang sempurna.³⁴⁴ Melalui yang pertama, Dia dengan bebas memberikan kekuatan dan kesadaran-Nya sebagai balasan atas dorongan akan esensi-esensi laten untuk menyadari dalam eksistensi, apa yang secara abadi cenderung terjadi. Melalui yang kedua, Dia dengan keras mengandaikan kosmos untuk mengakui bahwa, dalam dirinya, tidak ada yang lain kecuali dia dan untuk mengembalikan sumbernya kepada Dia.³⁴⁵

Jadi, kedua jenis rahmat ini, pada dasarnya sama dengan kemurkaan Ilahi, sedangkan jenis pertama, pada dasarnya sama dengan kesenangan Ilahi. Tentu penuh kemurkaan jika dipikir bahwa perlu mencoba untuk meniadakan eksistensi para makhluk dan membebaskan kepedihan kepada mereka, bagaimanapun juga, “tidak ada nilai yang menyebutkan”.³⁴⁶ Dari sudut pandang lain, rahmat kedua terkait dengan keinginan Ilahi. Yang pertama murni terkait dengan kejadian yang eksistensial, sedangkan yang kedua berusaha mendorong pembangunan kembali dari mimpi eksistensi kosmik pada kesadaran yang lebih jelas dalam hak-Nya semata untuk ada. Tetapi, sesuai dengan al-Qur’an 7:156 dan hadist, Ibnu ‘Arabi menjelaskan bahwa dalam rahmat kedua terkandung yang pertama dan lebih rendah darinya, sehingga menegaskan kelanjutan polaritas Allah-kosmos, tapi hanya dalam konteks Kesatuan Realitas, karena kosmos bukanlah bentuk-Nya.³⁴⁷

³⁴⁴ ‘Arabi.

³⁴⁵ ‘Arabi. Hal. 288.

³⁴⁶ ‘Arabi.

³⁴⁷ ‘Arabi.

Subjek utama lainnya yang dibahas disini adalah mengenai dominion atau penguasaan. Kita telah melihat bahwa setiap nabi dipandang sebagai saluran khusus bagi penyebaran ruh Ilahi, yang memprakarsai, memeriahkan, dan menentukan. Jadi, sebagaimana Isa dianugerahi kekuatan spiritual untuk membangkitkan kembali, maka Sulaiman juga dianugerahi kekuatan spiritual untuk membuat perubahan-perubahan dengan cara yang dijalankan secara fisik dan mendasar sebagai tambahan bagi wahyu verbal biasa.³⁴⁸

Oleh karena itu, banyak nabi, tidak hanya menyebarkan kalimat Allah sebagaimana biasanya difahami, tetapi juga beberapa aspek lainnya atau mode kekuatan ruh kreatif yang menentukan. Pada kasuisu Sulaiman, Ibnu ‘Arabi menyatakan bahwa dia dianugerahi kekuatan untuk menguasai dan mengarahkan bentuk-bentuk fisik yang mendasar, tanpa memerlukan ilmu-ilmu tertentu bagi dirinya.³⁴⁹ Subjek penting lainnya mengenai bab ini adalah konsep penciptaan dari masa ke masa, yang telah kita bahas dalam catatan ringkasan pada bab XII.

Bab XVII berjudul “Hikmah Wujud (*Wujudiyah*) dalam Firman Tentang Dawud”. Nabi Dawud seperti halnya semua nabi yang menonjol dalam kitab ini, adalah konteks manusia khusus dan istimewa bagi aspek istimewa hikmah Ilahi.³⁵⁰ Dalam hal ini, merupakan pengangkatan personalnya terhadap jabatan khalifah, yang fungsinya dalam pengertian

³⁴⁸ ‘Arabi. Hal. 288.

³⁴⁹ ‘Arabi. Hal. 289.

³⁵⁰ ‘Arabi. Hal. 305.

umum kemungkinan besar dipakai secara bersama-sama oleh seluruh umat manusia. Manusia, menurut Islam secara umum dan sufisme secara khusus, sebagaimana telah disebutkan dalam pengantar bab ini, adalah hamba dan sekaligus wakil Allah yang telah ditunjuk, sehingga penciptaan mikrokosmik unik yang merefleksi dalam rupanya baik dalam keterciptaan kosmos maupun kreativitas Allah, berasal dari keduanya, atau bahkan sama sekali bukan dari keduanya.³⁵¹

Sebagai *khalifah*, manusia tidak boleh lalai memedulikan Tuhannya dengan selalu mengingat (*dzikr*) bahwa atas nama-Nya dia bertindak dan memerintah, selalu berada dalam bahaya dosa akibat pendewasaan diri atau penyekutuannya (*syirk*) dengan Allah, sebagai identitas yang terpisah.³⁵² Seperti dijelaskan dalam bab ini, jabatan khalifah terdiri dari dua jenis, yang pertama berkaitan dengan hal-hal spiritual dan ketuhanan, sedangkan yang kedua mengatur tata tertib kosmos, yang satu di bagian dalam (*batin*) dan bersifat menyeluruh, sedangkan yang lainnya di luar (*dzahir*) dan terbatas pada warisan religius tertentu.

Jenis pertama berkaitan dengan hikmah batiniyah, yang disebutkan dalam al-Qur'an, yang mendorong manusia untuk menguatkan kembali komitmennya terhadap keunikan identitas Ilahi dan untuk tidak menonjolkan dirinya dalam Kesatuan Wujud Ilahi.³⁵³ Jenis kedua berkaitan dengan wahyu kitab suci yang mendorong manusia untuk memerintah dan

³⁵¹ 'Arabi.

³⁵² 'Arabi. Hal. 306.

³⁵³ 'Arabi.

menentukan sekian banyak persoalan rumit di dunia ini, yang merupakan jenis di masa Dawud secara personal ditempatkan, sesuai dengan al-Qur'an 38:26, bukan ditempatkan secara tidak langsung oleh kekuasaan manusia, sebagaimana umumnya dalam satu hal, melainkan ditempatkan secara langsung oleh Allah sendiri.³⁵⁴

Kekhalifahan lahiriyah hanya diberikan kepada nabi-nabi dan rasul-rasul tertentu atau kepada para penggantinya, baik dengan cara dirujuk, dengan pemilihan, atau dengan bersifat kodrati, terpisah dari umumnya kekhalifahan yang harus dipatuhi dalam semua kekuasaan dan aktivitas manusia. Jabatan batiniyah biasanya secara lebih langsung diberikan kepada seorang wali yang ditunjuk menjadi pemancar khusus bagi kekuasaan dan kekuatan spiritual.³⁵⁵ Tidak ada keraguan lagi bahwa Ibnu 'Arabi, kekhalifahan batiniyah adalah jabatan yang lebih besar, dan dalam pandangan misi spiritualnya yang istimewa, dia mungkin menganggap bahwa dia sendiri memperoleh keistimewaan ini. Tetapi, dia lekas menunjukkan bahwa orang seperti itu pada lahirnya akan selalu menyesuaikan diri dan memberikan kesetiaan kepada hadist nabi atau rasul dimana dia ditakdirkan hidup.³⁵⁶

Namun, Dawud adalah satu-satunya individu yang ditunjuk dengan sebutan pada jabatan ini, dan karenanya, dia mengabaikan diri dan kehidupannya yang mana hikmah pemerintahan yang istimewa itu sendiri

³⁵⁴ 'Arabi.

³⁵⁵ 'Arabi. Hal. 307.

³⁵⁶ 'Arabi.

adalah sebuah mode wahyu dari ruh kepada manusia.³⁵⁷ Bab ini diakhiri dengan pembahasan lain mengenai ketegangan antara keinginan Ilahi, seperti diungkapkan dalam syari'ah, dan kehendak eksistensial, sebagaimana yang diamanifestasikan oleh apa yang benar-benar terjadi dalam kosmos ini.

Bab XVIII berjudul “Hikmah Napas (*Nafasiyyah*) dalam Firman Tentang Yunus”. Nabi Yunus yang ada dalam judul bab, karena kisah penyelamatan Yunus dari perut ikan paus dan penghidaran oleh Tuhan dari penduduk Nineveh ini, membantu kita untuk menggambarkan tema utama bab ini, yang merupakan sifat dasar kondisi manusia dan bagaimanapun juga merupakan hal yang penting untuk menjaga hidup manusia dari segala marabahaya.³⁵⁸

Sebagaimana disebutkan dalam pengantar bab ini. Islam, sesuai dengan semangat semua tradisi keagamaan, memandang keadaan manusia sebagai sesuatu yang istimewa, yang menjadi mikrokosmik, yaitu bahwa keadaan itu mencerminkan realitas kosmik dan realitas Ilahi, sebagian malaikat, sebagiannya lagi binatang.³⁵⁹ Para sufi menggambarkan manusia sebagai “*Isthmus*” (*barzakh*) antara Allah dan kosmos, yang pada dasarnya menghubungkan antara Pencipta dengan ciptaan-Nya, yang semuanya merupakan media yang penting, dimana Allah merasakan Diri-Nya terwujud dalam kosmos, dan dimana kosmos mengakui sumbernya dalam

³⁵⁷ 'Arabi. Hal. 317.

³⁵⁸ 'Arabi.

³⁵⁹ 'Arabi. Hal. 318.

Allah, tetapi yang, dalam pemisahan, tiada referensi spiritual atau kosmiknya, adalah tidak ada kecuali hanya suatu absurditas.³⁶⁰

Dengan demikian, keadaan manusia, yang merupakan lambang Manusia *Rabbāni*, adalah sangat mulia dan dihargai di atas segala keadaan eksistensi lainnya, dan juga menyedihkan serta yang bukan (*nonsensical*), di luar konteks polaritas Allah-kosmos, ia bukan merupakan sesuatu tetapi tidak pula yang lainnya; sesungguhnya ia tidak ada sama sekali³⁶¹.

Tujuan keseluruhan hidup manusia adalah realisasi pengakuan dari kesempurnaan dan kelengkapan yang implisit dan potensial dalam keadaan manusia, sehingga setiap manusia yang lahir, di satu sisi, mempersembahkan kesempatan mulia lainnya bagi pemenuhan potensi manusia, di satu sisi untuk menjadi wakil keimanan dari kehambaan kosmik, dan sisi lain, penyalur sempurna bagi dominion spiritual.³⁶² Jadi, dalam bab ini, Ibnu ‘Arabi merasa perlu menunjukkan betapa pentingnya hal ini, baik bagi Allah maupun manusia, untuk melindungi setiap kehidupannya manusia, selama itu memungkinkan, dan untuk menghancurkannya hanya ketika perbuatan-perbuatan manusia secara efektif membatalkan hak-hak istimewa yang menyertai keadaannya.

Sebagaimana dikatakan oleh Ibnu ‘Arabi, salah satu tujuan dari kesempatan manusia seharusnya, sepanjang itu memungkinkan menjadi alat sempurna bagi kesadaran Diri Allah dalam citra yang terefleksikan yaitu

³⁶⁰ ‘Arabi.

³⁶¹ ‘Arabi. Hal. 319.

³⁶² ‘Arabi.

kosmos.³⁶³ Cara yang paling baik untuk melakukan ini, yang sesungguhnya merupakan cara yang paling baik dari segala perbuatan manusia, adalah dengan mengingat (*dzikir*) Allah, bukan hanya menyebut nama-Nya dengan lidah manusia itu sendiri, melainkan dengan mengilhami setiap anggota dan setiap keadaan pengingat tersebut, karena Allah selalu bersama dan mengingat segala sesuatu yang mengingat-Nya. Sebaliknya, manusia yang benar-benar melalaikan dirinya, melalaikan kemanusiaannya, seperti halnya dia melalaikan Tuhannya, maka dia menebus keadaan itu dan menjadi “yang paling rendah dari yang rendah (*yang serendah-rendahnya*)” (QS. 95:5), merasa risau dan tercerai dalam keragaman kosmos yang tidak terbatas, karena hanya Ilahiah-lah yang menghangatkannya, sehingga dia melindungi kesatuan dan keutuhannya sebagai seorang manusianya Tuhan (*Insan Rabbāni*).³⁶⁴

Kesimpulannya, Ibnu ‘Arabi membahas subjek kematian dan keadaan di Alam Baka. Ibnu ‘Arabi berpendapat bahwa kematian, jauh dari menjadi sebuah akhir, karena sebenarnya tidak ada yang bisa berakhir kecuali Dia mengakhirinya, lebih merupakan pembubaran unsur-unsur dan aspek-aspek yang beragam yang membentuk sintesis manusia ini dan penerimaan kembali kepada keadaan diri-Nya, masing-masing mengacu pada jenisnya sendiri-sendiri. Jadi, identitas dan kesadaran pribadi benar-benar selalu ada dalam realitas, menjadi identitas-Nya, sedangkan bagian-

³⁶³ ‘Arabi.

³⁶⁴ ‘Arabi. Hal. 319.

bagian unsur pokok tubuh secara fisik yang beragam, kembali kepada keadaan kosmik aslinya, dengan menjadi diri mereka sendiri tidak lebih dari aspek-aspek dari bentuk-Nya.³⁶⁵ Dengan demikian, tidak ada yang bisa hilang atau lupa dalam pengertian yang sesungguhnya, dengan melihat bahwa tidak ada yang lain selain Dia yang tidak pernah mati.

Menyusul subjek tentang kematian ini, Ibnu ‘Arabi menunjukkan bahwa, karena kemurkaan Ilahi itu lebih rendah dari rahmat Ilahi, maka hukuman neraka di alam akhirat tidak mungkin abadi atau sepenuhnya, dengan melihat bahwa semua itu pada akhirnya dan tak bisa ditawar-tawar lagi berada di Jalan Lurus, taat kepada kehendak Ilahi dan mutlak kembali kepada sumber mereka kepada-Nya.³⁶⁶ Oleh karena itu, keselamatan kita, pada akhirnya, terletak pada realitas Kesatuan Wujud yang tidak dapat dicabut. Menurut beberapa tokoh sufi, bahkan setan sendiri hanya memiliki motif terbaiknya untuk tidak menaati perintah Allah untuk sujud di hadapan Adam, dimana, dengan merasa sebentar saja dalam manusia, dia tidak dapat membawa dirinya untuk berhubungan dengan apa yang dia lihat sebagai bergantung dengan Allah.³⁶⁷ Jadi, benar bahwa persepsi khayal dan pengalaman *otherness* kita merupakan kesedihan, kematian, dan kegagalan kita.

Bab XIX berjudul “Hikmah Yang Ghaib (*Gaybiyyah*) dalam Firman Tentang Ayyub”. Bab ini dibuka dengan penjelasan tentang semua

³⁶⁵ ‘Arabi.

³⁶⁶ ‘Arabi. Hal. 320.

³⁶⁷ ‘Arabi.

yang mencakup hakikat realitas. Ditunjukkan bahwa Allah ditemukan tidak hanya dalam sesuatu yang “tinggi”, “di atas”, dan “agung”, tetapi juga dalam sesuatu yang secara tradisional dipikirkan sebagai sesuatu hal duniawi “rendah”, “ke bawah”, dan “di bawah”, sehingga “*Ke manapun kamu menghadap di situlah wajah Allah*” (QS. 11:115).³⁶⁸ Jadi, walaupun “hembusan” napas dan pancaran cahaya dari ruh menghidupkan, ia tidak mungkin dapat menjadi demikian tanpa matrik yang menerima “air” dari alam, yang mendasari dan menyokong struktur kehidupan kosmos (kursi).³⁶⁹

Walaupun ruh merupakan tanda kehidupan realitas, alam secara rendah dan pasif merupakan bahan awal kehidupan tersebut yang tidak mungkin memiliki kehidupan formal. Menurut ajaran logika Ibnu ‘Arabi, tidak ada dalam eksistensi yang tidak hidup dalam banyak cara, karena tidak ada sesuatu melainkan Dia yang tidak mungkin mati. Seperti yang kemudian ia katakan dalam bab ini, kita, sebagai kosmos dan makhluk, sebagai wujud sementara, wujud rendah, pada kenyataannya berada dalam bentuk-Nya.³⁷⁰ Sedangkan Dia, melalui ruh-Nya yang meliputi segala sesuatu, adalah identitas kita, sehingga tidak ada satupun sama sekali yang dapat dikatakan yang bukan Dia.³⁷¹

Sebelum beranjak untuk mencermati keadaan Ayyub dan pelajarannya bagi kita, Ibnu ‘Arabi secara ringkas menyinggung persoalan

³⁶⁸ ‘Arabi. Hal. 325.

³⁶⁹ ‘Arabi.

³⁷⁰ ‘Arabi. Hal. 326.

³⁷¹ ‘Arabi.

keseimbangan dan harmoni sebagaimana antara dua arus besar dari penciptaan kosmik dan reintegrasi Ilahi, antara kebahagiaan dan keharuan-Nya.³⁷² Dia menyarankan bahwa persoalan ini hanya dapat dipecahkan dalam Kesatuan Wujud itu sendiri yang tak terlukiskan, tetapi tidak dalam keadaan kita sebagai manusia, yang terombang-ambing sebagaimana ia melakukan antara keinginan Allah yang amat penting dengan dorongan hati dari kehendak kreatif, dan dimana penekanan yang berlebihan atas apa yang dianggap “baik” secara tak terelakkan menyebabkan ketidakseimbangan dengan hal atas apa yang dianggap “buruk”, walaupun eksis melalui kehendak Allah.³⁷³

Dalam membahas keadaan Ayyub, Ibnu ‘Arabi memberikan kesan bahwa kesabaran penuh secara sederhana bukanlah penolakan yang keras kepala untuk menyuarakan sebuah keluhan, tetapi lebih merupakan penolakan cerdas yang terdiur melalui ilusi bahwa beberapa yang lain selain Allah dapat membawa pertolongan atau penderitaan. Permohonan kepada Allah, baginya sungguh-sungguh bukanlah suatu tanda ketidak sabaran, tetapi lebih merupakan indikasi dari pembalasan esensial antara dirinya sendiri dengan Allah, Allah di dalamnya dan dia di dalam Allah.³⁷⁴ Selanjutnya, penderitaan adalah sebuah ujian dan rangsangan dari Allah untuk membangunkan hamba-Nya terhadap realitas hubungan ini, sehingga

³⁷² ‘Arabi. Hal. 326.

³⁷³ ‘Arabi.

³⁷⁴ ‘Arabi.

kegagalan untuk menggapi permohonan adalah serupa dengan ketidakpedulian atas realitas-Nya.

Bab XX berjudul “Hikmah Kemuliaan (*Jaliliyyah*) dalam Firman Tentang Yahya”. Nama untuk *Yahya* dalam bahasa Arab, memberikan kesempatan Ibnu ‘Arabi untuk menemukan signifikasi mistik dari konstruksi katanya. Dalam bahasa Arab, sebagai suatu bentuk kerja-kerja indikatif imperfek biasa, nama *Yahya* berarti “dia hidup”. Apa yang dia maksudkan adalah bahwa sang ayah, dalam hal ini Zakariyya, mempertahankan hidup, pada dasarnya untuk sang anak, Yahya, atau, dengan perluasan, bahwa setiap nabi mempertahankan hidup untuk nabi yang menggantikannya.³⁷⁵

Dalam hal Zakariyya dan Yahya, garis keturunan fisik dan spiritual tergabung. Hal ini dikarenakan, seperti yang Ibnu ‘Arabi lihat, sang anak merepresentasikan, katakanlah, esensi atau benih yang terwujud dari sang ayah, dimana perwujudan benih dan namanya ini berlanjut dari satu generasi ke generasi selanjutnya dan kemudian diingat.³⁷⁶ Seperti yang kita lihat dalam membahas berbagai modalitas ruh (bab XV), esensi-benih, identitas-gagasan, dan nama-kata merupakan konsep-konsep yang saling berhubungan erat, walaupun merepresentasikan realitas spiritual pada tingkat-tingkat eksistensi yang berbeda. Jadi, pernyataan fisik tentang benih dalam “air” untuk ibu yang melahirkan anak adalah juga sebuah simbol yang

³⁷⁵ ‘Arabi. Hal. 335.

³⁷⁶ ‘Arabi.

konkret.³⁷⁷ Dalam konteks sufi, penamaan spiritual dari nama Ilahi menjadi pemikiran duniawi tentang calon melalui cara pengajuannya menjadi sebuah kehidupan baru dari ruh, agar mengabadikan ingatan do'a dari esensi nama-Nya, atau dari Ilham wahyu menjadi pikiran asli dari nabi, untuk menghasilkan sebuah komunitas baru yang agamis dan senantiasa berdzikir.³⁷⁸

Dengan mengambil argumen lebih jauh, kita menganggap bahwa sang anak, apakah secara fisik ataukah spiritual, pada dasarnya identik dengan sang ayah. Ini adalah dugaan yang mendasari perbedaan yang Ibnu 'Arabi buat antara Yahya dan Isa, karena hubungan Yahya dengan Ruh adalah tidak langsung melalui ayahnya, sedangkan Isa adalah langsung, benih spiritual yang telah diendapkan tanpa perantara manusia laki-laki.³⁷⁹ Baginya, perbedaan ini, yang didasarkannya pada kalimat al-Qur'an (19:15 dan 19:33), mengilustrasikan perbedaan antara ilmu (*'ilm*) yang didasarkan atas keyakinan orang yang beriman dengan pengalaman yang didasarkan atas gnosis dari identitas wali gnostikus. Dalam kutipan ayat al-Qur'an, Yahya diberkati oleh Allah, dalam orang ketiga, sedangkan Isa, sebagai tanda identitas, menyebut berkah pada dirinya sendiri, sesudah memberikan kesaksian terhadap ketakberdosaan ibunya, Maryam, sebagai simbol reseptivitas dari alam terhadap tindakan Ruh.³⁸⁰

³⁷⁷ 'Arabi. Hal. 336.

³⁷⁸ 'Arabi.

³⁷⁹ 'Arabi.

³⁸⁰ 'Arabi.

Bab XXI berjudul “Hikmah Penguasaan (*Malikiyyah*) dalam Firman Tentang Zakariyya”. Tema utama bab ini adalah hubungan antara rahmat kreatif dengan objek-objek kreativitasnya secara umum, dan dengan nama-nama Ilahi secara khusus. Esensi-esensi abadi dari semua wujud yang mungkin tercipta, yang berlaku secara esensial, sebagaimana adanya, semua keserberagaman dan kompleksitas yang mungkin dari keadaan dan pengalaman kosmik, rindu dengan kerinduan kepada Allah agar dapat diketahui sebagai objek-objek yang ada dari kesadaran-Diri dari subjek Ilahi.³⁸¹ Seperti yang telah ditunjukkan, respon terhadap kerinduan ini, tugas metakosmik ini, adalah pengurangan penghembusan napas dari napas sang Pengasih, yang melepaskan kemungkinan yang melekat pada esensi-esensi laten ke dalam penampakan eksistensi kosmik yang tak terbatas.³⁸²

Hal pertama yang harus terjadi adalah napas itu sendiri menjadi wujud, sesudah keobjektifan yang sangat prinsipil harus didirikan, dimana Ibnu ‘Arabi menyebutnya sebagai “ke-sesuatuan” (*syay’iyyah*) atau *thingness*. Jadi, dengan menyebabkan polaritas subjek-objek, baik secara universal sebagai Allah-kosmos maupun secara khusus sebagai Tuhan-hamba. Ini adalah objektivitisasi terakhir “sesuatu” sebagai hamba, sebagai wujud yang sepenuhnya penting bagi hubungan antara esensi laten dengan kejadian eksistensial, yang mungkin mendorong Ibnu ‘Arabi untuk mengatakan, yang kemudian disinggung sedikit dalam bab ini, bahwa

³⁸¹ ‘Arabi. Hal. 341.

³⁸² ‘Arabi.

“Allah diciptakan dalam keyakinan” adalah penerima pertama rahmat, dimana konsepnya sangat berhubungan erat dengan Tuhan-hamba (bab XII).

Pertama sekali mungkin aneh, jika Ibnu ‘Arabi membicarakan *Asma’ al-Husna* sebagai segala sesuatu, hingga disadari bahwa setiap sesuatu mempunyai sesuatu untuk berbuat dengan tindakan kreatif, yang muncul untuk berbuat dengan tindakan kreatif, yang muncul untuk meletakkan sebuah objek di luar esensi Ilahi sebagai sesuatu “yang lain”,³⁸³ oleh karenanya terlibat dalam kelainan dan juga dalam kesesatuan. Nama-nama Ilahi, seperti yang telah disebutkan, adalah berbagai permukaan yang tepat dari prinsip-prinsip yang menentukan sifat dan kualitas hubungan, baik secara individual seperti Tuhan-hamba ataupun secara universal seperti Allah-kosmos.³⁸⁴

Oleh karenanya, mereka berbagi dalam kesesatuan untuk semua faktor eksistensial. Namun demikian, meskipun bervariasi dan banyak dalam eksistensi, mereka semua adalah nama Yang Esa yang dinamai, sebagaimana semua esensi pada dasarnya adalah esensi-Nya, tak terhindarkan kembali pada tugas dari yang lain mewajibkan “dengan menghirup” rahmat yang mencoba memutuskan kesesatuan dalam identitas dalam keunikan (lihat bab XVI).³⁸⁵ Akhirnya, napas dari pertolongan Ilahi tanpa adanya bakal yang mengalami selain menjadi

³⁸³ ‘Arabi.

³⁸⁴ ‘Arabi. Hal. 342.

³⁸⁵ ‘Arabi.

kosmos adalah kekasih langsung dari segala kejadian, dengan mengandung rahmat reintegrasi dalam diri kosmos sendiri.

Bab XXII berjudul “Hikmah Kedekatan (*Inasiyyah*) dalam Firman Tentang Ilyas”. Pada bab ini, Ibnu ‘Arabi mengenalkan kita akan sebuah aspek mikrokosmik yang sangat menarik tentang polaritas fundamental yang sangat diutamakan dalam pemikirannya, yang pada saat yang sama mengisyaratkan hakikat gnosis sejati. Berkenaan dengan polaritas *suprahuman* (di luar batas-batas kemanusiaan) tentang Allah-kosmos, transendensi-imanensi, adalah polaritas manusia yang sesuai tentang hasrat alami-intelekt, keduanya merupakan elemen-elemen yang mampu mencapai kebenaran tentang realitas, tetapi bukan kebenaran sintetik dari Kesatuan Wujud.³⁸⁶

Di bab ini juga, Ibnu ‘Arabi menggunakan kata *wahm* (khayalan, angan-angan) dalam menempatkan *syahwat* (hasrat, gairah), sedangkan untuk intelek, Ibnu ‘Arabi menggunakan kata tunggal *‘aql*. Namun demikian, karena mereka bersinggungan dengan keadaan manusia, tidak ada satupun aspek pengalaman manusia yang merupakan Ilahi sendiri, tetapi hanyalah menggambarkan dan menyajikan realitas-realitas *suprahuman* yang ada, sesuai dengan sifat dasar keadaan itu.³⁸⁷ Jadi, walaupun cara mikrokosmik dan refleksi ruh Ilahi berada dalam keinginannya untuk reintegrasi dalam esensi, intelek tidak dapat memahami secara tepat hakikat

³⁸⁶ ‘Arabi. Hal. 349.

³⁸⁷ ‘Arabi.

pujian vitalnya tidak juga kesatuan dimana ia merupakan sebuah fungsi, tetapi hanyalah kebenaran yang transendental dan tidak dapat diraba.

Demikian juga, hasrat vital atau desakan terhadap pengalaman naluriah, walaupun ia merefleksikan dan memanifestasikan kehendak Ilahi untuk kejadian yang tak terbatas, tidak dapat memahami prinsip ujian ruhaniahnya, ataupun kesatuan dimana keduanya ditetapkan, tetapi hanyalah aktualitas-aktualitas kehidupan alami. Tetapi, karena rahmat kreatif dari kehendak Ilahi meliputi rahmat yang mewajibkan dari keinginan Ilahi, intelek manusia, sebagaimana Ibnu ‘Arabi katakan, bebas dari pengaruh khayalan alami yang merupakan ekspresi manusia dari ilusi primordial dalam kelainan dan keberagaman tanpa adanya sesuatu yang akan menjadi eksistensi vital.³⁸⁸

Seperti dalam hal transendensi dan imanensi, Ibnu ‘Arabi menunjukkan bahwa penekanan berlebihan atas klaim-klaim tentang hasrat alami ataupun gnosis dalam kesempurnaannya, tidak lain kecuali pengetahuan dan pengalaman Kesatuan Wujud yang mensintesisakan segalanya. Oleh karenanya, untuk menjadi seorang gnostikus sejati, tidak cukup seperti dalam kasus Ilyas, untuk memusatkan secara eksklusif pada intelek yang bersih dari dorongan-dorongan dan kelemahan-kelemahan vital, tetapi juga untuk mengalami, selengkap mungkin dorongan yang tidak

³⁸⁸ ‘Arabi. Hal. 350.

jelas dari kehidupan hewani, tanpa pemikiran dan aturan sesudah semuanya tidak ada kecuali kehidupan Ilahiah dalam bentuk-Nya.³⁸⁹

Sesungguhnya, untuk realisasi sejati apapun tentang potensial penuh dari keadaan mikrokosmik, dua aspek dari pengalaman manusia harus saling bekerja sama, kehidupan alami menjadi diilhami dan diperintah oleh intelek, intelek menjadi disifatkan dan dikondisikan oleh kehidupan, dengan melihat kehadiran realitas sebagaimana ketika merefleksikan kehidupan-Nya dalam ruh dan ruh dalam kehidupan.³⁹⁰ Untuk itu, dengan siapa satu aspek mendominasi yang lain, aspek yang mendominasi ini bertindak sebagai selubung (hijab) yang menyembunyikan realitas-realitas dari yang lain, jadi dengan mencegah suatu visi sesungguhnya dari realitas.

Menuju akhir bab ini, Ibnu ‘Arabi kembali pada paradoks mistik besar yang implisit dalam doktrin Kesatuan Wujud. Dia menunjukkannya dengan perkataan bahwa hal itu adalah mungkin, karena sebuah penyebab untuk menjadi dampak dari dampaknya sendiri, sebuah anggapan bahwa logika dari jenis biasa menemukan kesulitan, setidaknya untuk dikatakan. Paradoks ini diilustrasikan melalui anggapannya tentang esensi-esensi laten, karena penciptaan yang disebabkan untuk ada melalui Pencipta, sebagai isi esensial laten dari pengetahuan Allah, adalah menyebabkan Dia menjadi “Allah”.³⁹¹

³⁸⁹ ‘Arabi.

³⁹⁰ ‘Arabi. Hal. 351.

³⁹¹ ‘Arabi.

Bab XXIII berjudul “Hikmah Kebajikan (*Ihsaniyyah*) dalam Firman Tentang Luqman”. Cara lain yang telah dicoba Ibnu ‘Arabi untuk menjelaskan mutualitas dan saling ketergantungan konsep-konsep “Allah” dan “kosmos” adalah dengan menerangkan hubungan dalam term-term yang berhubungan dengan makanan. Makanan adalah yang diambil di dalam tubuh seseorang untuk disebarkan dan dicerna bagi penyokong kehidupan.³⁹²

Di awal bab ini, Ibnu ‘Arabi berkata bahwa, kita sebagai makhluk adalah makanan bagi Dia dan bahwa Dia adalah makanan bagi kita. Dalam keilahian-Nya, sebagai Allah, Dia memerlukan makanan dari ibadah, pengabdian, dan kontingensi kita, sedangkan kita, dalam pengabdian dan penciptaan kita, membutuhkan makanan dari kekayaan, realitas, dan kekuasaan-Nya. Dalam esensi-Nya sebagai identitas (*huwwiyyah*) tertinggi, Dia memerlukan makanan bagi esensialitas laten kita, sedangkan kita, dalam kelatenan kita, memerlukan makanan dari kesadaran-Nya.³⁹³

Lebih lanjut dalam bab ini, Ibnu ‘Arabi menjelaskan perbedaan esensial di antara pandangannya sendiri tentang sifat-sifat dasar segala sesuatu dan tentang pandangan teologi Asy’ariyyah. Sementara, dia menyetujui kesimpulan mereka, bahwa kosmos adalah satu substansi, dia tidak menyetujui anggapan, yang penting bagi teologi esoterik, bahwa pada dasarnya dan pada pokonya substansi itu lain atau terpisah dari realitas

³⁹² ‘Arabi. Hal. 361.

³⁹³ ‘Arabi.

Allah. Tetapi, Ibnu ‘Arabi menyimpulkan bab ini dengan pembahasan lain tentang hubungan bagian-bagian berganda dengan Esensi Tunggal, bahwa setiap bagian adalah tidak ada melainkan esensi yang merupakan identitas (realitas) sesungguhnya dari setiap bagian.³⁹⁴

Bab XXIV berjudul “Hikmah Kepemimpinan (*Imamiyyah*) dalam Firman Tentang Harun”. Sekali lagi, rahmat kreatif adalah subjek bagi diskusi disini. Ibnu ‘Arabi mengatakan bahwa kenabian Harun berasal dari rahmat Ilahi yang kemudian dia kaitkan dengan Ibu Musa dan Harun, karena keibuan lebih mewakili rahmat kreatif ketimbang kebapakan, yang lebih mewakili kemarahan, rahmat yang mewajibkan.³⁹⁵

Di awal karya ini, Ibnu ‘Arabi menghubungkan konsep keibuan dengan alam dan kebapakan dengan ruh. Jadi, rahmat kejadian kosmik yang tidak terbatas dalam semua multiplisitas yang menikmati dirinya dan kompleksitas bentuk-bentuk, dipikirkan dalam term keibuan dan kewanita-an. Kata *rahmah* itu juga sangat berhubungan dengan kata *rahim* (kandungan), sedangkan rahmat reintegrasi spiritual yang mutlak dalam semua simplisitas prinsipnya yang saksama, dipikirkan dalam term kebapakan dan maskulin. Namun, sebagaimana adanya yang sudah alami dalam konteks tradis patriarki, pria mendominasi wanita, ruh menguasai alam, dan “Realitas” sebagai “Allah” lebih utama ketimbang realitas sebagai kosmos.³⁹⁶

³⁹⁴ ‘Arabi. Hal. 362.

³⁹⁵ ‘Arabi. Hal. 369.

³⁹⁶ ‘Arabi.

Topik utama selanjutnya dalam bab ini adalah tentang ketundukan, kosmos pada manusia, manusia pada Allah, dan kebinatangan manusia pada ruhani manusia. Sesudah menunjukkan bahwa keserupaan tidak dapat tunduk pada setiap lainnya, maka seseorang, sebagai wujud manusia, tidak bisa tunduk pada seseorang lainnya, yang juga adalah manusia. Ibnu ‘Arabi kemudian melanjutkan untuk membedakan antara ketundukan melalui kekuatan kehendak dan ketundukan melalui keadaan.³⁹⁷ Jadi, manusia sebagai hamba tunduk pada kehendak Tuhannya, sedangkan manusia sebagai bagian dari kosmos secara tidak langsung tunduk kepada Allah.

Secara sama, sebagaimana dalam hal makanan dan kausalitas, bahwa dalam suatu pengertian tertentu, yang tunduk bisa juga dikatakan menundukkan penunduknya. Dengan demikian, Allah dalam peran kreatif dan kekuasaannya, bertanggung jawab dan karenanya tunduk pada kebutuhan dan ketergantungan makhluknya, seperti dalam pengetahuan-Nya dari Diri-Nya sendiri, apakah sebagai esensi ataukah sebagai kosmos, Dia tunduk pada apa yang diberikan esensi-esensi laten kepada-Nya untuk mengenal dari Diri-Nya.³⁹⁸

Sekarang, kita sampai pada sesuatu yang mungkin merupakan salah satu dari konsep-konsep terdalam dan terberat Ibnu ‘Arabi, yaitu tentang nafsu (*hawa*) Ilahi. Kata ini biasanya digunakan untuk menunjukkan

³⁹⁷ ‘Arabi. Hal. 370.

³⁹⁸ ‘Arabi.

nafsu, gerak hati, tingkah, kegila-gilaan, dan hasrat buta dari suatu jenis yang paling duniawi. Namun demikian, dengan melihat lebih dekat, pada berbagai arti dari akar kata bahasa Arabnya, orang akan menyadari bagaimana tajamnya konsep yang dimiliki oleh kata yang sedang peneliti sajikan disini.³⁹⁹

Di antara arti kata dasar *hawa* adalah jatuh dengan segera, mati, menjadi luas dan dalam, angin, udara, menyerang, ruang, dan lembah yang sangat dalam. Karenanya, makna keseluruhan kata ini, sebagaimana yang dimaksudkan disini, secara spontan jatuh cinta lewat nafsu, dengan melemparkan diri, seperti hembusan angin yang mengalir menuju kehampaan lembah yang sangat dalam. Ibnu ‘Arabi mengatakan bahwa pengalaman ini adalah universal dan perlu untuk keseluruhan anggapan dari pengabdian, karena tanpa dorongan nekat ini secara menyeluruh untuk menggabungkan bagian dan melalui bagiannya untuk bergabung dengan keseluruhan, tidak akan ada menjadi cinta, pengabdian, atau penegasan, penyempurnaan yang terdapat dalam Kesatuan Wujud.⁴⁰⁰

Bagi Ibnu ‘Arabi, konsep ini niscaya dihubungkan dengan konsepnya tentang cinta (*mahabbah*) Ilahi, yang merupakan cara lain bagi penggambaran napas sang Pengasih, yang bertindak sebagai respon atas kerinduan batin Ilahi bagi kesadaran-Diri dan kemudian menghasilkan radiasi ruh yang langsung, yang ramah, dan yang “menyerang” dalam

³⁹⁹ ‘Arabi. Hal. 370.

⁴⁰⁰ ‘Arabi.

hasratnya yang urgen (*hawa*) untuk memberitahukan dan memeriahkan lembah yang maha-menerima dalam matriks segala kejadian.⁴⁰¹

Dengan kata lain, pengabdian yang digairahkan dengan cinta yang memaksa manusia untuk menegaskan yang riil dan abadi dalam objeknya tentang pengabdian tidaklah ada melainkan sebuah refleksi hasrat Ilahi dari realitas yang ada dimana-mana untuk mengetahui Diri-Nya sebagai objek dan setelah mengetahui Diri-Nya untuk mencintai Diri-Nya pada titik penyempurnaan kembali, karena, pengabdi, yang secara esensial tidak ada kecuali Dia, hanyalah merupakan pengabdian yang juga hampa kecuali Dia.⁴⁰²

Ibnu ‘Arabi mengakhiri bab ini dengan menyatakan sesuatu yang sangat penting, baik bagi posisinya sendiri dalam Islam maupun bagi gabungan dari beberapa tradisi mistik. Karena itulah, bahwa setiap gnostikus sejati, secara batin menyadari universalitas kebenaran yang tidak terbatas, sebagaimana sering diekspresikan dalam kitab ini, dan menyadari Realitas dimana-mana dalam segala hal, namun pada akhirnya sesuai dengan formulasi-formulasi doktrin dan praktik-praktik ritual dari takdir keagamaan itu dimana takdirnya telah membuatnya tunduk oleh waktu dan tempat lahir dan hidupnya.⁴⁰³

Dengan kata lain, jika ini benar, gnosinya mengungkapkan padanya tidak hanya keseluruhan yang tak terbedakan dari fundamental

⁴⁰¹ ‘Arabi. Hal. 371.

⁴⁰² ‘Arabi. Hal. 371.

⁴⁰³ ‘Arabi.

Kesatuan Wujud bagi semua wujud dan pengalaman wujud tetapi juga perbedaan, diferensiasi, ketegangan, dan kelainan itu adalah sebiah aspek mutlak dari keseluruhan itu, dimana pada tingkat-tingkat tertentu memerlukan hak pengakuan dan konformitas dari mereka para manusia *rabbāni* yang kesempurnaan gnosisnya diakui oleh Allah.⁴⁰⁴

Bab XXV berjudul “Hikmah Keunggulan (*‘Uluwiyyah*) dalam Firman Tentang Musa”. Ini adalah sebuah bab yang sangat kompleks yang berhubungan dengan banyak subjek. Namun, tema-tema penting tertentu patut mendapatkan catatan istimewa. Pertama, adalah hubungan yang berkaitan dengan seluruh bab ini, antara Musa dan Fir’aun. Kedua, adalah hubungan yang menarik, antara Musa dan al-Khidir. Yang terakhir, Ibnu ‘Arabi menghubungkan lagi dengan berbagai aspek keinginan Ilahi untuk menciptakan kosmos dalam suatu gerakan cinta, kebutuhan kesementaraan kosmik bagi keseluruhan realitas, dan kebingungan spiritual yang dialai oleh gnostikus yang mencoba untuk memahami paradoks dalam polaritas Ilahi di dalam kesatuan.⁴⁰⁵

Alam al-Qur’an, Fir’aun digambarkan sebagai arketip kekufuran, arogan, tidak adil, dan manusia yang memuja diri sendiri, contoh tertinggi dari manusia yang dengan mengetahui kebenaran keesaan Ilahi dalam hatinya, dengan sengaja menekan kebenaran itu agar dirinya merebut hak-hak dan kekuasaan-kekuasaan yang pada dasarnya milik Allah.⁴⁰⁶ Dia juga

⁴⁰⁴ ‘Arabi. Hal. 372.

⁴⁰⁵ ‘Arabi. Hal. 383.

⁴⁰⁶ ‘Arabi.

merepresentasikan penyalahgunaan dari pokok fungsi wali agung pada manusia dengan berusaha berkuasa atas namanya sendiri dan mengabaikan syariat langit.

Kesombongan ini disimpulkan dalam dua kata dalam al-Qur'an, *kufri*, dan *zulm*. Yang pertama bermakna pengabaian dengan sengaja atau menyembunyikan kebenaran bagi tujuan-tujuan seseorang. Yang kedua berarti penindasan yang sewenang-wenang dan ketidakadilan yang merupakan tanda dari setiap tiran. Pendek kata, Fir'aun adalah penjelmaan atau personifikasi kekuasaan telanjang tanpa prinsip. Demikian juga Musa, dalam situasi yang diterangkan dalam al-Qur'an merepresentasikan komitmen manusia dan keseuaiannya dengan syariat Ilahi, tapi tanpa kekuasaan personal untuk menyelenggarakannya.⁴⁰⁷

Jadi, Musa memiliki tingkatan spiritual dan otoritas, sementara Fir'aun memiliki tingkatan aktual dan otoritas di dunia ini. Dengan mengilustrasikan, sekali lagi, ketegangan paradoks antara keinginan Ilahi yang disimbolkan oleh Musa, dan kehendak Ilahi, yang dilambangkan oleh Fir'aun.⁴⁰⁸ Dengan kata lain, Ibnu 'Arabi memberikan kesan bahwa, walaupun ada kebukan tuhanan yang tampak dari Fir'aun, tetapi aktualitas kekuasaannya sama dengan suatu realitas pertikular, dalam konteks manusia tentang kekuasaan sebagai suatu fungsi kehendak Ilahi dan berkreasi. Hal ini merupakan implikasi yang muncul bahwa, secara batiniah, Fir'aun

⁴⁰⁷ 'Arabi. Hal. 384.

⁴⁰⁸ 'Arabi.

mengetahui kebenaran Ilahi, tetapi terpaksa memenuhi fungsi kosmiknya yang sesuai dengan kecenderungannya *in divinis*,⁴⁰⁹ walaupun fungsi itu tampaknya sepenuhnya patut dicela dari sudut pandang keinginan Ilahi, sebagaimana dijelaskan oleh Musa.

Jadi, dialog antara Musa dan Fir'aun yang dipermukaan tampak menjadi sebuah konfrontasi sederhana antara yang benar dan yang salah, kebaikan dan kejahatan. Pada kenyataannya adalah suatu tindakan dalam drama yang dimainkan secara terus-menerus antara prinsip-prinsip polar antara kehendak kreatif dan keinginan spiritual Allah. Kemudian realitas batin dari keyakinan Fir'aun ditegaskan lagi pada kematiannya.⁴¹⁰

Dalam masalah hubungan antara Musa dan al-Khidir, yang merupakan nama yang secara tradisional diberikan untuk orang yang tak bernama, yang dijumpai Musa dalam al-Qur'an, kami agaknya mempunyai sebuah ilustrasi ketegangan perenial antara syariat yang dipresentasikan oleh Musa dan yang mengekspresikan keinginan Ilahi, dan mistik atau pengetahuan esoterik gnosis (tasawuf) yang merasakan tidak hanya keperluan bagi, dan validitas, syariat tersebut, tetapi juga validitas dan kebutuhan yang tak dapat dielakan aspek-aspek kejadian kosmik yang menghindarkan syariat itu, serta juga sintesis keduanya dalam Kesatuan Wujud.⁴¹¹ Musa, sebagai eksponen kata yang diungkapkan sebagai syariat, kelihatannya gagal memahami fundamental dimana konflik ruh-dunia

⁴⁰⁹ 'Arabi.

⁴¹⁰ 'Arabi. Hal. 384.

⁴¹¹ 'Arabi. Hal. 385.

dipecahkan. Al-Khidir, di sisi lain, merasakan kegagalan ini pada diri Musa, dia juga respek terhadap tingkatan spiritualnya sebagai seorang nabi, dengan mengakui juga sifat tak terelakkan dari bias yang tampak sebagai yang penting bagi ketegangan anantara kutub-kutub realitas Ilahi.⁴¹²

Dengan kata lain, terdapat hal-hal tertentu yang diwahyukan oleh gnosis secara batiniah, dimana nabi dan rasul, seperti dalam masalah Nuh (bab III), pada lahirnya tidak dapat diperhitungkan sebagai representasi kutub spiritual, yang dijalankan oleh fungsinya atas penolakan segala sesuatu, sekalipun diaktualisasikan oleh kehendak Ilahi, yang tidak sesuai dengan keinginan Ilahi.⁴¹³

Seperti telah disebutkan sebelumnya, Ibnu ‘Arabi melihat gerakan kemunduran diri penciptaan yang didorong oleh cinta (*mahabbah*) yang merupakan cinta, hasrat, atau keinginan Ilahi untuk mengenal Diri-Nya, dan pada akhirnya untuk bersatu dengan Diri-Nya dalam perwujudan Realitas. Seperti yang juga telah disebutkan, gerakan cinta terhadap pengetahuan-Diri ini dengan menciptakan refleksi kosmik-Nya, secara tak langsung menyatakan kebutuhan mutlak atas apa yang disebut “berlangsung sebentar saja” sebagai elemen dalam pencapaian pengakuan-Diri, sebagai formulasi kosmik yang penting, sebagai objek, atas apa yang Dia berada dalam Diri-Nya, secara laten dan esensial.⁴¹⁴

⁴¹² ‘Arabi. Hal. 387.

⁴¹³ ‘Arabi.

⁴¹⁴ ‘Arabi. Hal. 388.

Di satu sisi, polaritas kosmos ini secara esensial implisit pada ketuhanan dan, di sisi lain, Allah secara spiritual implisit dalam bentuk-bentuk kosmik, dengan semua ketegangan dan konflik yang tampaknya tak dapat didamaikan kembali yang melekat pada polaritas seperti itu, mempresentasikan intelek manusia dengan dilema mengerikan yang hanya dapat diselesaikan melalui realisasi terbesar dari semua, yang adalah untuk mendapatkan wawasan dan pengalaman tentang Kesatuan Wujud.⁴¹⁵

Kesadaran atas mutualitas polar antara Allah-kosmos, keinginan-kehendak, ruh-alam, melemparkan aspiran ke dalam suatu keadaan kebingungan yang besar (*Hairah*), dimana dia hanya dapat tenggelam pada dirinya sendiri, dengan melepaskan semua kepastian parsial dan tenggelam dalam lautan realitas Ilahi, sehingga meniadakan dirinya sendiri, hanya untuk hidup di dalam-Nya. Bagi orang seperti ini tidak terdapat “kita” dan “Dia”, tidak ada dualitas atau ketegangan, tetapi hanyalah kita di dalam-Nya di dalam kita, di dalam Dia, di dalam suatu pengalaman kesatuan yang tak terlukiskan.⁴¹⁶

Bab XXVI berjudul “Hikmah Tempat Meminta (*Samadiyyah*) dalam Firman Tentang Khalid”. Ada dua subjek yang dibicarakan dalam paragraf yang sangat singkat ini. Yang pertama adalah subjek tentang alam barzakh (*Isthmus*), yaitu dunia penengah yang ditetapkan antara kehidupan dan kematian, seperti juga antara kematian atau non-eksistensi dengan

⁴¹⁵ 'Arabi. Hal. 386.

⁴¹⁶ 'Arabi. Hal. 368.

kehidupan.⁴¹⁷ Ia adalah tempat separuh jalan antara ruh dan alam, antara kejadian dengan reintegrasi, dimana ruh yang tidak dapat diraba diubah menjadi bentuk fisik dan atau melalui sesuatu dimana bentuk-bentuk ditransfigurasi menjadi ruh-ruh. Ini adalah sebuah dunia halus, bukan fisik bukan pula spiritual, yang merupakan tempat pertemuan antara langit dan bumi, antara satu “napas” kreatif dengan yang lainnya, dan antara satu durasi dengan yang lainnya.⁴¹⁸

Subjek yang lain adalah tentang keinginan dan pemenuhannya, pertanyaannya adalah apakah perhatian atau keinginan yang terpenuhi membalas jasa yang sama sebagai sesuatu yang benar-benar terpenuhi. Menurut Nabi Muhammad, manusia akan diadili berdasarkan tujuan-tujuan mereka, yang mengesankan bahwa mereka akan mendapatkan balasan yang setimpal. Dalam hal-hal tertentu, tujuan dan keinginan pasti berjalan beriringan dengan cinta dan hasrat, sedangkan pemenuhan berjalan beriringan dengan nasib, keduanya pasti berjalan seiring dengan kecenderungan yang esensial. Dalam konteks Kesatuan Wujud, setiap keinginan adalah keinginan-Nya, yang tidak dapat dipenuhi kecuali dalam beberapa hal.⁴¹⁹

Bab XXVII berjudul “Hikmah Singularitas (*Fardiyyah*) dalam Firman Tentang Muhammad”. Bab terakhir ini, yang judulnya didasarkan atas nama Nabi Muhammad yang diriwayatkan, “*Tiga hal yang dicintakan*

⁴¹⁷ 'Arabi. Hal. 411.

⁴¹⁸ 'Arabi.

⁴¹⁹ 'Arabi. Hal. 412.

kepadaku di dunia ini dari duniamu: wanita-wanita, wewangian, dan shalat,”⁴²⁰ dimana Ibnu ‘Arabi mencoba mengilustrasikan tema pokok dari trisiplitas dalam kesatuan, sebuah subjek yang telah disinggung dalam bab XI.

Seperti yang telah ditunjukkan, tripsilitas dalam kesatuan dalam term-term sederhana ini adalah dua kutub mendasar tentang polaritas Allah-kosmos, faktor ketiga dari hubungan antara dua hal, ketiga elemen ini bersatu dalam Kesatuan Wujud.⁴²¹ Dalam bagian uraiannya tentang sabda sang Nabi, yang menurut tiga elemen simbolik, Ibnu ‘Arabi membuat beberapa pernyataan yang sangat berani dan luar biasa, berbagai implikasi yang tidak secara penuh dikembangkannya, mungkin dari ketakutan atas perjalanan yang terlalu jauh, menyadari batas-batas yang dibebankan melalui sifat dasar takdir dimana waktu dan tempat telah menjalankannya.

Bagi Ibnu ‘Arabi, tiga elemen yang digunakan dalam sabda sang Nabi tersebut secara sempurna disesuaikan dengan jenis interpretasi dan uraian yang dia maksudkan, karena setiap elemen dihubungkan dengan seluruh konstelasi makna-makna simbolik, setiap elemen membantu mengilustrasikan beberapa aspek atau mode triplisitas dan polaritas.⁴²²

Perkataan “wanita-wanita” dengan aroma merepresentasikan berbagai aspek dan sifat dasar kutub kosmik, dengan menyugestikannya sebagaimana kutub kosmik memiliki multiplisitas, sifat dasar, bentuk,

⁴²⁰ ‘Arabi. Hal. 415.

⁴²¹ ‘Arabi.

⁴²² ‘Arabi. Hal. 416.

tubuh, reseptivitas (daya penerimaan), produktivitas, kejadian, keindahan, dan pesona.⁴²³ Ringkasnya, secara mikrokosmik dan karenanya dalam suatu cara yang sangat ringkas, feminin melambangkan prinsip yang diproyeksikan dan cermin citra kosmik yang multi segi yang merefleksikan keindahan panoramik dari kemungkinan tak terbatas milik-Nya pada subjek Ilahi, untuk ada, yang tidak lain dari Diri esensial-Nya sendiri, dimana keberadaan-Nya diandaikan terjadi dengan cinta dan hasrat serta menjadi napas rahmat dan ruh-Nya yang Dia tuangkan dan “tiupkan”, tetapi, dalam penyerapan energi-energi kehendak Ilahi, selalu mengalami reintegrasi yang berkesan dari keinginan Ilahi.⁴²⁴

Demikian pula, dalam konteks manusia, pria sebagai wakil ruh yang mengawali, secara konstan ditarik oleh feminin mikrokosmik untuk menuangkan kehidupan dan energi pria tersebut menjadi dunia kejadian kosmik dan pengalaman hidup alamiah sang wanita. Ancaman selalu mengalihkan pria dari pengingatan akan ruh kepada siapa pria tersebut bertindak dan pengingatan akan kekhalifahan yang merupakan fungsi khususnya. Seperti yang Ibnu ‘Arabi tunjukkan, keterlibatan total dalam tuntutan-tuntutan berganda dan kompleks tentang kehidupan kosmik ini, yang dilambangkan dengan penyerapan dalam penyatuan seksual, dapat diperbaiki dan dibersihkan hanya melalui pemurina pengingatan dan

⁴²³ ‘Arabi.

⁴²⁴ ‘Arabi.

reintegrasi menjadi alam ruh, yang dilambangkan oleh pencucian besar menurut integrasi seperti itu.⁴²⁵

Bagaimanapun, sebagaimana kosmos yang tidak lain kecuali Dia, berawal pada-Nya, begitu juga wanita tidak lain kecuali pria dan berasal dari pria, yang melambangkan atas pria. Karenanya, penghambaan dan daya penerimaan pria berhadapan dengan (*vis-a-vis*) Allah. Itulah alasan yang dia katakan bahwa seorang pria dapat dengan sangat sempurna merenungkan Allah pada wanita, karena pada wanita sang pria merenungkan penghambaan sekaligus penguasaannya dan dalam penyatuannya dengan wanita, pada cara mikrokosmik, pria dapat mengalami peleburan pengalaman polar yang merupakan realitas.⁴²⁶

Menurut pandangan mengenai hal-hal ini, keindahan wanita yang menarik, yang jauh dari menjadi perangkap untuk memperdayakan pria, agaknya akan menjadi refleksi sempurna bagi pria, sebagai keindahan formal. Sedangkan menurut kebenaran spiritualnya, keindahan wanita akan menjadi tanda atau petunjuk (*ayah*) inti dari yang dia pelajari yang terbaik untuk mengenal diri sejatinya, yang pada gilirannya, untuk mengenal Tuhannya.⁴²⁷

Elemen kedua dalam sabda di atas adalah “wewangian”, yang dengan merepresentasikan bahwa “wewangian” akan memecahkan faktor yang mengaitkan dalam triplisitas, merupakan simbol yang sangat halus dan

⁴²⁵ 'Arabi. Hal. 417.

⁴²⁶ 'Arabi.

⁴²⁷ 'Arabi.

fleksibel, yang meminjam dirinya pada pemaduan dengan salah satu dari dua elemen polar tersebut. Dengan demikian, wewangian, aroma, atau keharuman adalah yang menyejukkan sekaligus mendorong, membius, dan sekaligus menggairahkan, dapat mengingatkan orang akan kesenangan pada wanita atau ketentraman akan tempat perlindungan, dan dapat menajamkan atau memupuk kesadaran spiritual.⁴²⁸

Elemen terakhir, yang melambangkan ruh dan refleksinya pada manusia adalah “shalat”, yang mencoba mengalihkan manusia dari dunia urusan-urusan kosmik dan membuatnya sepenuhnya menyadari Dia dari mana, dia berada, dan kepada siapa dia kembali tanpa bisa ditawar-tawar lagi.⁴²⁹ Seperti dengan wanita-wanita, ia memiliki keharumannya sendiri untuk mengingatkan dan menghibur dunia-jiwa yang letih. Sebagian dari uraiannya tentang sabda sang Nabi ini, Ibnu ‘Arabi yang dianggap benar menurut bentuk biasanya, mencoba menginterpretasikan ciri-ciri linguistik dari sabda ini dengan caranya yang spesial dan membuat sugesti-sugesti dalam bentuk yang sangat berani. Dia mengamati bahwa kata untuk “tiga”, secara tidak biasa, adalah bentuk feminin, dan juga bahwa kata benda maskulin, “wewangian”, ditempatkan antara dua kata benda feminin, “wanita-wanita” dan “shalat”. Dengan demikian, hal ini mengesankan dugaan tentang suatu keunggulan feminin dan sifat yang mana mencakup seluruhnya.⁴³⁰

⁴²⁸ ‘Arabi. Hal. 417.

⁴²⁹ ‘Arabi. Hal. 418.

⁴³⁰ ‘Arabi.

Lebih lanjut, Ibnu ‘Arabi mengamati bahwa banyak dari kata-kata dalam bahasa Arab yang menunjukkan sebab-sebab, asal mula, dan esensi, merupakan kata-kata benda feminin. Tampaknya hal ini mengesankan tentang sesuatu yang aneh dalam pandangan komitmen tegas yang sebaliknya terhadap suatu bias maskulin, seperti dianjurkan oleh sifat patriarki dalam tradisi Islam. Namun demikian, orang menduga bahwa kesan yang tidak khas ini masih merupakan cara lain pengungkapan gagasan bahwa rahmat yang memiliki daya cipta mengesampingkan dan mencakup rahmat reintegrasi yang wajib dan bahwa fungsi esensial dan positif dari pengalaman kosmik mengesampingkan sifatnya yang sementara dan negatif.⁴³¹

Dengan demikian, “rahmat” kata dimana dalam bahasa Arab adalah feminin dan memiliki hubungan erat dengan kata “*rahim*” – kreatif dalam perhatian yang lengkap pada kejadian kosmik dan aktualisasi kemungkinan tak terbatas, yang dapat dipikirkan sebagai feminin dalam cara yang sama bahwa anggapan umat Hindu mengenai *maya*, kekuatan alam-penciptaan, adalah pemikiran tentang feminin. Dengan kata lain, objek pengetahuan, apakah kosmik ataukah esensial, dapat dipikirkan sebagai feminin, sebagaimana subjek atau yang mengetahui, apakah kreatif ataukah penegasan-Diri, dapat dipikirkan sebagai maskulin. Jadi, kita dikenali sebagai aspek “feminin” dari realitas, apakah bagian batin ataukah bagian lahir, dan kita mengetahui aspek “maskulin” dari realitas, apakah secara

⁴³¹ ‘Arabi.

lahiriah ataukah batiniah.⁴³² Oleh karena itu manusia *rabbāni* dalam pemikiran Ibnu ‘Arabi digambarkan dengan seorang sosok Nabi Muhammad yang memiliki kepribadian yang mencakup feminin dan maskulin sebagai citra sempurna dari nama-nama, sifat-sifat, dan perbuatan-Nya.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa isi pokok utama dari kitab *Fushush al-hikam* adalah sebagai berikut:

- a. Penjelasan tentang nabi-nabi sebagai personifikasi sifat-sifat Tuhan, masing-masing dengan karakteristik uniknya.
- b. Konsep *wahdat al-wujud* (kesatuan wujud) bahwa realitas tertinggi adalah Tuhan yang Maha Esa, sementara segala sesuatu di alam semesta adalah manifestasi-Nya.
- c. Pandangan bahwa setiap manusia memiliki potensi menjadi “manusia sempurna” (*al-insan al-kamil*) yang dari sinilah modal utama untuk dapat merefleksikan sifat-sifat Ilahi sehingga sampai tingkat menjadi manusia *rabbāni*.
- d. Penekanan pada pentingnya pengalaman spiritual dan penyaksian langsung (*mushahadah*) untuk mencapai pengetahuan tertinggi tentang Tuhan.
- e. Pembahasan mengenai konsep *al-Haqq* (Tuhan) dan *al-khalq* (ciptaan), serta hubungan antara keduanya.

⁴³² ‘Arabi, Hal. 419.

Tanda dari masing-masing hikmah ini adalah firman yang diberikan kepada Ibnu 'Arabi. Saya membatasi apa yang saya tulis dalam tesis ini berkenaan dengan manusia *rabbāni* sebagai manifestasi hikmah Ilahi.

4. Ringkasan Isi Kitab *Al-Futuh al-Makkiyyah*

Futuh al-Makkiyyah, yang berarti “Pembukaan-pembukaan Mekah”,⁴³³ merupakan karya megalitik Ibnu 'Arabi yang menghantarkan pembaca ke dalam sebuah perjalanan spiritual yang menakjubkan. Kitab *Futuh al-Makkiyyah* merupakan karya monumental Ibnu 'Arabi yang mencerminkan kedalaman pemikiran dan pengalaman spiritualnya. Dalam dua belas jilid tebal ini, Ibnu 'Arabi mengungkapkan visi komprehensifnya tentang Islam, menyentuh aspek syariat, tarekat, hakikat, dan ma'rifat.

Al-Futuh al-Makkiyyah adalah sebuah ensiklopedi besar ilmu-ilmu keislaman dalam konteks tauhid sebagai inti dari ajaran Islam. Dalam kitab ini Ibnu 'Arabi membicarakan dengan sangat mendetail mengenai Al-Qur'an, hadits, berbagai peristiwa dalam kehidupan Rasul, aturan-aturan mendetail dari syari'at, prinsip-prinsip fikih, Nama-nama dan Sifat-sifat Ilahi, keterkaitan antara Allah dan alam semesta, struktur kosmos, penciptaan manusia, berbagai macam tipe manusia, tingkatan-tingkatan para wali, jalan untuk meraih keparipurnaan manusia, fase-fase di dalam mi'raj menuju Allah, berbagai peringkat dan macam malaikat, alam jin,

⁴³³ A.S.A.A.M.I. Al-'Arabi, *Al-Futuh al-Makkiyyah Jilid 1: Risalah Tentang Ma'rifah Rahasia-Rahasia Sang Raja Dan Kerajaan-Nya* (Darul Futuh, 2016), <https://books.google.co.id/books?id=9i-4EAAAQBAJ>.

karakteristik ruang dan waktu, simbol huruf-huruf, sifat alam penengah antara kematian dan hari kiamat, status ontologis dari surga dan neraka, dan lain sebagainya.

William C. Chittick dalam pendahuluan karyanya *The Sufi Path of Knowledge*, sebuah rangkuman dari doktrin-doktrin metafisika Ibn Al-‘Arabi, mendeskripsikan bahwa dalam perbendaharaan kata Ibnu ‘Arabi, kata “*futuh*” (keterbukaan)—bentuk tunggal dari kata “*futuhat*”—adalah sebuah sinonim dekat untuk beberapa istilah yang lain seperti *kasyf* (ketersingkapkan), *zawq* (merasakan langsung), *musyahadah* (penyaksian), *al-fayd al-ilahi* (limpahan Ilahi), *tajalli* (penampakan diri) dan *basirah* (penglihatan batin).⁴³⁴ Setiap dari kata-kata ini menunjukkan sebuah mode dalam memperoleh ilmu mengenai Allah dan alam-alam gaib secara langsung tanpa melalui perantara belajar, guru, ataupun kekuatan akal. Allah Swt. “membukakan” *qalbu* untuk dapat mencerap ilmu.⁴³⁵ Namun pada kenyataannya, setiap orang mau setinggi apapun ilmunya masih tetap dalam bimbingan seorang guru.⁴³⁶

Kata “keterbukaan” di sini menunjukkan bahwa tipe ilmu seperti ini datang secara tiba-tiba kepada seseorang yang memiliki *himmah* atau kemauan yang sangat kuat, setelah menunggu dengan sabar dan penuh perhatian di depan pintu Tuhannya. Pencapaian ilmu semacam ini tidak

⁴³⁴ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, Achmad Nid (Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2001).

⁴³⁵ Chittick.

⁴³⁶ Abdul Qadir al-Jailani, *Al-Fathu Al-Rabbani Wa Al-Faidhu Al-Rahmani* (Dar al-Rayyan li al-Turast, n.d.).

melibatkan adanya usaha, penelitian maupun pencarian. “Keterbukaan” adalah tipe ilmu yang diberikan kepada para nabi (meskipun tidak harus berupa kitab suci) dan para wali. Mereka menerimanya secara langsung dari Allah tanpa penyelidikan akal maupun pengamatan pikiran.⁴³⁷

Kata kedua dari judul kitab ini adalah sebuah kata sifat “*al-makkiyyah*”. Huruf *ya*’ yang ditasydid di akhir kata berfungsi menunjukkan penisbahan sifat tertentu atau tempat di mana sesuatu berasal.⁴³⁸ Dengan demikian, kata “*al-makkiyyah*” di sini bisa diartikan “yang terjadi di Mekkah” atau “yang bersifat Mekkah”. Ibn Al-‘Arabi menjelaskan bahwa *futuh-futuh* khusus yang menyusun seluruh isi kitab ini dimulai sejak perjalanan beliau menunaikan ibadah haji ke Mekkah pada tahun 598/1202.⁴³⁹

Beliau memulai penulisan kitab ini pada tahun berikutnya dan belum menyelesaikannya hingga setelah menetap di Damaskus tiga puluh tahun kemudian pada tahun 629/1231. Sebagian besar dari apa yang beliau catat dalam kitab ini adalah segala sesuatu yang dibukakan Allah untuk beliau selama melakukan tawaf di sekeliling Rumah Allah (*Baytullah*) atau ketika sedang duduk ber-*musyahadah* dengan-Nya di Tempat Suci-Nya (*haram*).⁴⁴⁰ Penjelasan ini menyiratkan bahwa kitab ini adalah catatan

⁴³⁷ Al-‘Arabi, *Al-Futuh al-Makkiyyah Jilid 1: Risalah Tentang Ma‘rifah Rahasia-Rahasia Sang Raja Dan Kerajaan-Nya*.

⁴³⁸ Al-‘Arabi.

⁴³⁹ Al-‘Arabi.

⁴⁴⁰ Al-‘Arabi.

tentang *futuh-futuh* beliau yang terjadi di Mekkah atau bersifat seperti Mekkah sebagai Tempat Suci dan Rumah Allah.

Gaya penulisan Ibnu 'Arabi yang sarat dengan analogi dan simbolisme memang memerlukan ketekunan dan pemahaman yang mendalam. Namun, bagi mereka yang mampu menyelami karya ini, Futuhat al-Makkiyyah akan membuka cakrawala baru tentang realitas spiritual yang jauh melampaui batas-batas pemahaman biasa. Secara keseluruhan, Kitab Futuhat al-Makkiyyah merupakan karya fenomenal Ibnu 'Arabi yang menjadi salah satu referensi penting dalam tradisi tasawuf Islam. Ia menghadirkan pemikiran filosofis dan pengalaman spiritual yang begitu kaya dan menginspirasi, membawa pembaca untuk merenungkan makna keberadaan dan rahasia alam semesta.

Kitab ini diawali dengan sebuah doksologi (*khutbah*) atau himne pujian kepada Allah Swt. dan Rasulullah Saw. yang selayaknya ada pada kitab-kitab pada umumnya. Sejak kalimat pertama, pembaca akan langsung disuguhi ungkapan-ungkapan khas dari Ibnu 'Arabi yang samar dan mengandung makna-makna yang butuh upaya lebih untuk bisa memahaminya. Doksologi ini ditulis berdasarkan visi beliau di alam imajinal dalam sebuah majelis konferensi spiritual di hadapan Rasulullah Saw., para nabi, sahabat-sahabat Rasul dan umat beliau.⁴⁴¹ Di dalamnya akan disinggung secara sepintas beberapa tema sentral yang akan dijabarkan lebih lanjut di sepanjang kitab. Setelah itu disusul dengan sebuah risalah

⁴⁴¹ Al-'Arabi.

untuk guru dan sahabat beliau Syaikh ‘Abd Al-‘Aziz Al-Mahdawi dalam bentuk syair-syair panjang yang diakhiri dengan latar belakang penulisan kitab.⁴⁴²

Halaman-halaman berikutnya berisi daftar keseluruhan bab kitab yang berjumlah 560 bab dan mukadimah panjang yang memiliki peran penting bagi pembaca yang ingin memetakan susunan kitab, baik dari segi tekstual maupun kontekstual. Bagian akhir mukadimah yang ditambahkan pada saat penulisan redaksi kedua dan tidak terdapat pada redaksi pertama berisi ringkasan-ringkasan sekaligus menjadi sebuah klasifikasi yang membedakan para pemilik akidah dan keilmuan di kalangan umat muslim. Dari akidah orang-orang muslim awam, akidah para ahli ilmu kalam dan pengamatan rasional, hingga akidah orang-orang khusus yaitu Manusia *Rabbāni* di antara Keluarga Allah (*Ahl Allah*).⁴⁴³

‘Abd Al-Baqi Miftah dalam kitabnya *Buhus hawla Kutub wa Mafahim Asy-Syaykh Al-Akbar Muhyiddin Ibn ‘Arabi* mengibaratkan bagian-bagian yang menyusun kitab al-Futuh al-Makkiyyah ini seperti susunan alam semesta, karena keduanya terbangun di atas tiga kehadiran utama yang mayoritas bagian-bagiannya saling terjalin satu sama lain. Tiga kehadiran itu adalah kehadiran Nama-nama Terindah (*Al-Asma’ Al-Husna*), kehadiran Al-Qur’an nan Agung, serta kehadiran huruf-huruf dan angka-angkanya.⁴⁴⁴

⁴⁴² Al-‘Arabi.

⁴⁴³ Asy-Syaykh Al-Akbar Muhyiddin Ibn Al-‘Arabi, *Al-Futuh al-Makkiyyah Jilid 1* (Darul Futuh, 2016).

⁴⁴⁴ Al-‘Arabi.

Kitab ini terbagi menjadi enam pasal yang tersebut dalam judul sub bab “Kehadiran Nama-nama Terindah”: 1. Pasal tentang ma‘rifah-ma‘rifah (*ma‘arif*), 2. Pasal tentang muamalah-muamalah (*mu‘amalat*), 3. Pasal tentang *hal-hal* atau kondisi-kondisi spiritual (*ahwal*), 4. Pasal tentang manzilah-manzilah (*manazil*), 5. Pasal tentang munazalah-munazalah (*munazalat*), 6. Pasal tentang maqam-maqam (*maqamat*). Keenam pasal tersebut terkait dengan tujuh Nama-nama Induk dari *Al-Asma’ Al-Husna*, yakni Nama *Al-Hayy* (Maha Hidup), *Al-‘Alim* (Maha Mengetahui), *Al-Murid* (Maha Berkehendak), *Al-Qadir* (Maha Kuasa), *As-Sami’* (Maha Mendengar), *Al-Basir* (Maha Melihat), dan *Al-Mutakallim* (Maha Berbicara).

Nama pertama yang menjadi syarat dan asal untuk keseluruhan Nama yang lain, yaitu Nama *Al-Hayy* (Maha Hidup), mengalir di setiap bab pada bab-bab kitab sebagaimana ia mengalir pada segala sesuatu yang memanifestasi dalam eksistensi, karena pada hakikatnya setiap bab dari kitab ini adalah sebuah lokus dari lokus-lokus manifestasi “kehidupan *‘irfani*”. Hanya saja, pada bab-bab tertentu Nama ini muncul lebih banyak dibandingkan bab-bab yang lain, terutama pada bab 1 dan bab 559 sebelum bab terakhir.

Bab 1 menjelaskan tentang Ruh yang darinya Ibnu ‘Arabi mengambil ilmu-ilmu yang ada di dalam Futuhat, dan Nama Ilahi yang paling mendominasi Ruh tersebut adalah Nama *Al-Hayy*. Sementara itu, bab 559 adalah ringkasan dari keseluruhan bab-bab Futuhat yang pada

hakikatnya memproyeksikan gambaran Manusia Paripurna yang identik dengan Ruh yang disebutkan pada bab 1 tersebut, yang tiada lain adalah Ruh Al-Qur'an *Al-'Azim*.⁴⁴⁵ Keseluruhan bab Futuhat seakan-akan menggambarkan himpunan lokus-lokus manifestasi wujud/eksistensi baik lahir maupun batin, sebagaimana bab 559 yang memproyeksikan wujud Manusia Paripurna yang adalah ruh wujud alam semesta. Bab 1 menjadi pembuka untuk pasal pertama tentang *ma'arif* yang terkait dengan Nama kedua, yakni Nama *Al-'Alim* (Maha Mengetahui). Hal ini karena untuk bisa memahami *ma'rifah-ma'rifah* pada pasal ini, seorang salik harus mengharap bantuan dan menerima *tajalli* Nama Ilahi *Al-'Alim*.

Melalui *tajalli* dan kehadiran Nama Ilahi *Al-Basir* (Maha Melihat) ke dalam mata batin sang '*Arif*, titah-titah dalam bentuk ungkapan dan huruf-huruf dari ayat-ayat tersebut akan berubah menjadi sebuah penyaksian dan penglihatan mata. Itulah mengapa pasal ini terkait dengan Nama Allah *Al-Basir*.⁴⁴⁶ Nama terakhir yang terkait dengan pasal terakhir tentang *maqamat* adalah *Al-Mutakallim* (Maha Berbicara). Pasal keenam ini terdiri dari 99 bab sesuai dengan jumlah Nama-nama Terindah. Masing-masing bab bercerita tentang kutub-kutub kewalian beserta ayat-ayat Al-Qur'an yang menjadi ruh dari *maqam* mereka dan menjadi tempat penyaksian mereka. Selain itu, ayat-ayat tersebut juga menjadi wirid yang

⁴⁴⁵ Al-'Arabi.

⁴⁴⁶ Al-'Arabi.

senantiasa terucap baik dalam qalbu maupun lisan Para Kutub tersebut.

Itulah mengapa pasal ini terhubung dengan Nama Allah *Al-Mutakallim*.

Selanjutnya pada sub bab yang berjudul “Kehadiran Al-Qur’an Al-Azim”, Ibnu ‘Arabi mengatakan:

“Semua yang kami katakan, baik dalam setiap majelis atau buku-buku yang kusun, adalah berasal dari kehadiran Al-Qur’an dan khazanah-khazanahnya. Aku diberi kunci untuk memahami tentangnya dan mendapat bantuan darinya. Demikianlah, hingga tiada sedikit pun kami keluar darinya. Dan ini adalah pemberian yang paling luhur, yang tidak akan bisa diketahui kadarnya kecuali oleh mereka yang pernah merasakannya dan menyaksikan manzilahnya secara langsung dari dirinya, dan melaluinya Al-Haqq berbicara kepadanya di dalam *sirr*-Nya.”⁴⁴⁷

Dari semua kitab-kitab Ibnu ‘Arabi yang berlandaskan pada Al-Qur’an, *al-Futuh al-Makkiyyah* berada pada urutan teratas. Seperti yang telah kami sebutkan sebelumnya bahwa bab-bab pada pasal keempat merujuk kepada surah-surah Al-Qur’an, satu surah untuk masing-masing bab. Begitu juga dengan setiap *munazalah* dari bab-bab pasal kelima yang menyiratkan satu ayat dari satu surah tertentu. Wirid-wirid sekaligus makam-makam Para Kutub pada pasal keenam adalah ayat-ayat Al-Qur’an. Sama halnya dengan setiap *hal* dan *manzilah* pada pasal kedua dan ketiga, semuanya bersandar kepada ayat-ayat Al-Qur’an yang disebutkan pada masing-masing bab. Setiap bab tentang *ma‘rifah* pada pasal pertama juga memiliki munasabah dengan surah tertentu, seperti bab 22 tentang “*Ma‘rifah Manzilah Para Manzilah*” yang memiliki munasabah dengan surah Al-Hijr, atau bab 27 yang terhubung dengan surah An-Nur.

⁴⁴⁷ ‘Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*. Juz 4. Hal. 18, 26.

Dengan mengetahui kunci-kunci isyarat Qur’ani yang ada di dalam Futuhatt, kita akan melihat bahwa kitab ini memiliki struktur yang sangat baik, indah dan sempurna, hampir sama seperti struktur Al-Qur’an. Semua ini menjadi penguat untuk pengakuan Syaikh al-Akbar bahwa susunan kitab ini hanyalah berasal dari ilham Ilahi. Beliau mengatakan di bab 88:

“Allahlah yang menentukan susunan kitab ini melalui tangan kami, maka kami meninggalkannya sebagaimana adanya dan tidak memasukkan sedikitpun pandangan atau pendapat kami.”⁴⁴⁸

Beliau juga berkata pada bab 373:

“Demi Allah! Aku tidak menulis satu hurufpun dari kitab ini kecuali setelah adanya dikte Ilahi dan pelontaran *Rabbāni* atau hembusan ruhani ke dalam qalbu wujudku. Ini terjadi dalam semua perkara, meskipun kami bukanlah seorang rasul atau nabi yang membawa syari‘at ... Tetapi itu semua adalah ilmu, hikmah dan pemahaman yang berasal dari Allah mengenai apa yang Ia syari‘atkan melalui lisan para rasul dan nabi-Nya—semoga keselamatan terlimpah atas mereka!—serta huruf-huruf alam semesta dan *kalimah-kalimah Al-Haqq* yang Ia goreskan dan tuliskan dalam lauh wujud. Semua ini kami sampaikan agar tidak ada yang membayangkan bahwa aku dan orang-orang sepertiku akan mengklaim kenabian. Tidak! Demi Allah! Yang tersisa bagi kita hanyalah mimpi atau visi yang benar (*mubasysyirat*) dan suluk yang berjalan di atas landasan jalan Nabi Muhammad Saw.”⁴⁴⁹

Setiap eksisten yang tercipta selain Allah—yang tiada lain adalah lokus-lokus manifestasi “*kalimah-kalimah* Allah yang tak kan pernah ada habisnya”—memiliki pertalian erat dengan huruf-huruf yang terkait dengannya dan level eksistensinya. Sifat dan karakteristik eksisten tersebut mengambil sifat dan karakteristik huruf-huruf dalam lokus manifestasinya

⁴⁴⁸ ‘Arabi. Juz 3. Hal. 26, 245.

⁴⁴⁹ ‘Arabi. Juz 4. Hal. 233.

di alam lafal, intelektual dan tulisan.⁴⁵⁰ Dari sinilah Ibnu ‘Arabi melihat urgensi ilmu tentang rahasia-rahasia huruf dan keterkaitannya dengan angka-angka yang melambangkan harmoni dan keselarasan eksistensi. Isyarat tentang angka dan bilangan banyak mendapat ruang dan sering kali muncul menghiasi kitab ini.⁴⁵¹

Seperti yang sudah diketahui pada sejarah penulisan kitab ini, Ibnu ‘Arabi menulis dua versi kitab yang menjadi *magnum opus*. Versi pertama penulisannya dimulai di Makkah pada warsa 599/1203 sejak pertemuan beliau dengan “Ruh Sang Pemuda” (*al-fata*). Dari perjumpaan dan dialog tanpa kata dengan Ruh Pemuda tersebut kitab agung ini terlahir. Proses penulisan versi pertama berlangsung di tengah perjalanan tanpa henti yang beliau lalui dari negara ke negara, sambil diselingi penulisan lusinan kitab lainnya. Setelah menyelesaikan versi pertama pada bulan Safar 629/1231, Proses penulisan versi kedua dimulai pada tahun 632/1234-35 hingga 636/1238 dalam suasana yang lebih tenang di kediaman beliau di Damaskus.⁴⁵²

Kemudian dalam kitab ini Ibn Al-‘Arabi mulai menyentuh penjelasan tentang kosmologi yang berawal dengan sebab-sebab penciptaan alam semesta, yakni Nama-nama Ilahi yang menuntut keberadaan kosmos. Pada bagian awal bab ini Syaikh al-Akbar menyapa sahabat beliau Syaikh ‘Abd Al-‘Aziz Al-Mahdawi guna menceritakan kelebihan-kelebihan kota

⁴⁵⁰ Al-‘Arabi, *Al-Futuhāt Al-Makkiyyah Jilid I*.

⁴⁵¹ ‘Arabi, *Al-Futuhāt Al-Makkiyyah*.

⁴⁵² Al-‘Arabi, *Al-Futuhāt Al-Makkiyyah Jilid I*.

Mekkah dan Baytullah. Beliau menguraikan tentang faktor yang bisa membuat suatu tempat memiliki energi spiritual yang berbeda dengan tempat lain, sehingga seseorang bisa lebih khusyuk dan bisa menemukan qalbunya lebih kuat di satu tempat melebihi yang lain.⁴⁵³

Kemudian pembahasan berlanjut pada subjek utama, yaitu tentang Nama-nama Ilahi yang menjadi sebab terciptanya alam semesta. Uraianannya berkisar pada keterkaitan Nama-nama Ilahi dengan hakikat-hakikat yang ada di alam semesta, Induk-induk dan Imam-imam Nama-nama Ilahi, serta Nama pertama yang terkait dengan alam. Nama-nama Ilahi dalam definisi Ibnu ‘Arabi memiliki banyak fungsi dan makna yang berbeda-beda. Jika dinisbahkan kepada Zat Allah, Nama-nama adalah lokus-lokus manifestasi Wujud-Nya dan tempat-tempat *tajalli* Kesempurnaan-Nya. Jika dinisbahkan kepada alam, Nama-nama Ilahi menjadi sebab-sebab penciptaannya dan yang membuatnya tetap terjaga dan terus berlanjut. Apabila dinisbahkan kepada manusia, Nama-nama Ilahi menjadi alat yang bisa menyampaikan mereka kepada Penciptanya.⁴⁵⁴

Dalam terminologi Ibnu ‘Arabi, Nama-nama Ilahi sering disebut dengan istilah lain yang bersinonim dengannya, seperti sifat (*sifah*), keterkaitan (*nisbah*), realitas/hakikat (*haqiqah*), akar/asal (*asl*) dan penyangga (*mustanad*).⁴⁵⁵ Dalam memahami Nama-nama Ilahi, Ibnu ‘Arabi selalu menekankan bahwa semua Nama pada hakikatnya adalah satu dan

⁴⁵³ Asy-Syaikh Al-Akbar Muhyiddin Ibn Al-‘Arabi, *Al-Futuhat Al-Makiyyah Jilid 3* (Darul Futuhat, 2018).

⁴⁵⁴ Al-‘Arabi.

⁴⁵⁵ ‘Arabi, *Al-Futuhat Al-Makkiyah*.

terkait pada Zat Yang Satu.⁴⁵⁶ Kesan yang membuat mereka terlihat berbeda-beda hanyalah keterkaitan-keterkaitan yang dibawa oleh setiap Nama. Di dalam setiap Nama terkandung semua Nama-nama yang lain, karena setiap Nama pasti menunjukkan kepada Zat Allah sekaligus sebuah makna yang dikandung dan dituntut olehnya. Dari segi ia menunjukkan pada Zat, maka Nama tersebut memiliki seluruh Nama yang lain. Tetapi dari segi makna yang hanya dimiliki oleh Nama itu sendiri, ia menjadi terbedakan dari Nama-nama yang lain.

Di bagian akhir bab, Ibnu ‘Arabi sedikit masuk ke ranah antropologi, tentang persamaan antara alam semesta sebagai makrokosmos dan manusia sebagai mikrokosmos. Di dalam alam semesta terdapat empat kategori alam yang setiap cabangnya memiliki persamaan dengan satu bagian dalam diri manusia. Empat alam itu adalah Alam Tertinggi, Alam Transformasi, Alam Hunian dan Alam Keterkaitan-keterkaitan.⁴⁵⁷

Pada bab 7 berbicara tentang permulaan penciptaan jasmani manusia. Tahapan-tahapan penciptaan alam akan dijelaskan secara periodik. Sebelum masuk ke pembahasan penciptaan jasmani manusia, Ibnu ‘Arabi menjelaskan secara singkat susunan alam semesta dari yang tertinggi hingga terendah. Nantinya susunan ini akan dijelaskan lebih terperinci pada bab 371, disertai diagram-diagram gambaran susunan alam. Penelitian tentang akurasi teori kosmologi Ibnu ‘Arabi jika dibandingkan dengan penemuan

⁴⁵⁶ ‘Arabi.

⁴⁵⁷ ‘Arabi.

ilmiah modern telah disusun dengan relatif lengkap oleh M. Haj Yousef dalam bukunya *Ibn 'Arabi Time and Cosmology*, terbitan Routledge, New York 2008. Yang juga tak kalah pentingnya adalah sebuah karya sintesis khusus tentang kosmologi Ibnu 'Arabi oleh Prof. William C. Chittick dengan judul *The Self Disclosure of God, Principles of Ibn Al-'Arabi's Cosmology*, terbitan SUNY tahun 1998.

Selanjutnya, Ibnu 'Arabi mulai menjabarkan secara detail proses penciptaan tubuh Nabi Adam as. sebagai manusia pertama. Kemudian diikuti dengan penjelasan tentang tiga jenis tubuh manusia lain yang memiliki cara penciptaan yang berbeda dengan tubuh Adam as., yakni tubuh Siti Hawwa' ra., tubuh Nabi 'Isa as., dan tubuh anak keturunan Adam as, dengan uraian tentang hikmah diberikannya kualitas khusus yang hanya dimiliki manusia, yaitu “pikiran”. Allah Swt. menciptakan pikiran dalam diri manusia sebagai sebuah bentuk ujian yang tidak diberikan kepada makhluk lain.⁴⁵⁸

Pada bab 8 kita akan memasuki sebuah pembahasan penuh misteri tentang seluk beluk “Bumi Hakikat”. Sebuah bumi di alam barzakh yang diciptakan dari sisa fermentasi adonan tanah bahan penciptaan tubuh Nabi Adam as. Sebuah wilayah yang hanya bisa dijangkau oleh Para 'Arif dan ahli *ma'rifah* dengan cara melepaskan ruh dari jasad.⁴⁵⁹ Henry Corbin menulis sebuah buku khusus tentang masalah ini, *Spiritual Body and*

⁴⁵⁸ 'Arabi.

⁴⁵⁹ Al-'Arabi, *Al-Futuhat Al-Makiyyah Jilid 3*.

Celestial Earth, terjemahan Nancy Pearson dari bahasa Perancis terbitan Princeton University tahun 1977. Ia menyebutkan siapa saja tokoh yang pernah membahas topik semisal, dari Syihab Ad-Din Yahya Suhrawardi (w.587/1191), Dawud Qaysari (w. 751/1350), ‘Abd Al-Karim Al-Jili (w.805/1403), hingga Syaikh Abu Al-Qasim Khan Ibrahimi (w. 1341/1896). Untuk referensi bahasa Arab bisa dilihat pada *al-Mu‘jam As-Sufi* karya Su‘ad Al-Hakim terbitan Dandarah 1981 hal. 69, atau *Syarh Musykilat al-Futuh al-Makkiyyah* milik Syaikh ‘Abd Al-Karim Al-Jili terbitan Dar Al-Amin 1999 hal. 191.⁴⁶⁰

Berikutnya adalah Gambaran umum juz 12. Juz 12 dimulai dengan bab 9 mengenai *ma‘rifah* tentang wujud ruh-ruh *marjiyyah* yang berasal dari api, yakni jin. Fakta-fakta yang dijabarkan tentang jin di sini antara lain: unsur-unsur penciptaan dan konfigurasinya serta perbedaannya dengan unsur dan konfigurasi manusia, proses reproduksinya, makanannya, proses penjelmaannya ke dalam bentuk indrawi, setan pertama dari bangsa jin, dan banyak fakta lain yang belum banyak disinggung dalam kitab-kitab lain.⁴⁶¹

Bab 10 berbicara tentang peredaran masa Alam *Mulk*. Ibnu ‘Arabi menyebutnya dengan istilah “Daur Kerajaan” (*Dawrah Al-Mulk*). Pada bab ini akan digambarkan tentang kepemimpinan Rasulullah Saw. atas seluruh umat manusia atau bahkan seluruh alam semesta. Yang dimaksud dengan

⁴⁶⁰ Ruzbihan Baqli Syirazi, *Syarh Syathhiyat*, ed. H. Corbin (Teheran, 1966).

⁴⁶¹ ‘Arabi, *Al-Futuh al-Makkiyyah*.

“Kerajaan” di sini adalah kerajaan yang dipimpin oleh Rasulullah Saw. selaku rajanya. Eksisten pertama di dalamnya adalah Pena atau Akal Pertama, dan yang pertama kali terpisah darinya adalah Lauh Mahfuz atau Jiwa Universal. Spesies terakhir yang tercipta di dalamnya adalah manusia, yakni Nabi Adam as., dan yang pertama kali terpisah dari spesies terakhir tersebut adalah Siti Hawwa’ ra.⁴⁶²

Sebelum kelahiran Rasulullah Saw. sebagai raja dari kerajaan ini ke alam fisik, Allah Swt. mempersiapkan kerajaan tersebut dengan mengirim nabi-nabi sejak Nabi Adam as. hingga Nabi ‘Isa as. sebagai wakil-wakil beliau. Bab ini ditutup dengan uraian tentang tingkatan manusia yang hidup di zaman fatrah antara akhir masa kenabian Nabi ‘Isa as. hingga diutusnya Rasulullah Saw., siapa saja di antara mereka yang selamat dan siapa yang celaka.⁴⁶³

Bab selanjutnya adalah bab 11 mengenai *ma‘rifah* tentang Ayah-ayah ‘*Ulwi* dan Ibu-ibu *Sufii* kita. Segala sesuatu yang bisa memberi bekas atau efek disebut “ayah”, segala sesuatu yang menerima bekas atau efek tersebut disebut “ibu”, proses interaksi antara keduanya disebut “pernikahan”, dan hasil yang muncul dari keduanya disebut “anak”. Pernikahan makhluk pertama terjadi antara Pena sebagai ayah dan Lauh sebagai ibu, yang melahirkan Debu dan Tabiat sebagai dua saudara lelaki dan perempuan. Proses pernikahan dari para ayah dan para ibu terus

⁴⁶² ‘Arabi.

⁴⁶³ ‘Arabi.

berlanjut hingga ayah dan ibu yang paling dekat dengan kita, yaitu yang melahirkan entitas kita.⁴⁶⁴ Bab ini banyak mengandung penjelasan tentang kosmologi dari segi urutan prioritas ayah, ibu dan anak.

Gambaran umum juz 13. Bab 12 yang mengawali juz 13 membahas tentang peredaran masa kepemimpinan Nabi Muhammad Saw. Sebelum fisik beliau mawujud, kepemimpinan Rasulullah Saw. bersifat gaib dalam aturan Nama *Al-Bathin* (Maha Batin). Setelah beliau terlahir dalam tubuhnya, zaman kembali berputar ulang seperti perputaran awalnya dan kepemimpinan beliau memanifestasi dalam aturan Nama *Az-Zahir* (Maha Lahir). Pada saat kelahiran Rasulullah Saw., tujuh petala langit menurunkan kepada beliau segala perintah yang diwahyukan Allah kepada mereka. Setiap langit memiliki perintah khusus yang harus disampaikan kepada beliau.⁴⁶⁵

Juz 13 berlanjut dengan bab 13 tentang pengetahuan mengenai ‘Arsy dan Para Pemikulnya. Dalam bahasa Arab, kata ‘arsy bisa diartikan sebagai kerajaan atau bisa juga berarti singgasana. Jika dilihat dari makna sebagai kerajaan, maka Para Pemikulnya adalah mereka yang menjaga agar kerajaan tersebut tetap berdiri. Adapun dari segi ‘Arsy sebagai singgasana, maka Para Pemikulnya adalah tiang-tiang yang di atasnya ‘Arsy berdiri atau

⁴⁶⁴ Al-‘Arabi, *Al-Futuh al-Makiyyah* Jilid 3.

⁴⁶⁵ A.S.A.A.M.I. Al-‘Arabi, *Al-Futuh al-Makiyyah* Jilid 4: *Risalah Tentang Ma‘rifah Rahasia-Rahasia Sang Raja Dan Kerajaan-Nya*, Al-Futuh al-Makiyyah (Darul Futuh, 2019), <https://books.google.co.id/books?id=2vmiDwAAQBAJ>.

mereka yang memikulnya di atas pundak-pundak mereka. Penjelasan pada bab ini lebih terfokus pada definisi ‘Arsy sebagai kerajaan.⁴⁶⁶

Juz ini ditutup dengan bab 14 yang membahas tentang “nabi-nabi di kalangan para wali”. Yang dimaksud nabi di sini bukan seorang nabi yang membawa syari‘at baru, tetapi lebih seperti para nabi Bani Isra’il yang menjaga dan mengamalkan syari‘at dan *ahwal* ruhani Nabi Musa as. di tengah-tengah mereka. Dimulai dengan penjelasan tentang definisi nabi dan rasul agar tidak ada kerancuan antara makna “nabi-nabi di kalangan para wali” dengan nabi dan rasul pembawa syari‘at, kemudian berlanjut dengan syarat-syarat yang harus dipenuhi oleh seorang wali agar bisa disebut sebagai seorang “nabi di kalangan para wali”.⁴⁶⁷

Selain menyebutkan siapa saja para ulama di antara umat Rasulullah Saw. yang bisa disebut sebagai “nabi”, Ibnu ‘Arabi juga menyebutkan para kutub atau pimpinan para wali pada umat nabi-nabi terdahulu. Para wali di sepanjang zaman memiliki seorang imam dan Kutub Tertinggi yang menjadi lokus manifestasi *Ruh Muhammadi*, kutub tersebut bernama Mudawi Al-Kulum.⁴⁶⁸

Gambaran umum juz 14. Juz 14 berisikan dua bab terakhir dari jilid 2 ini. Yang pertama adalah bab 15 yang membahas tentang Nafas-nafas (*Al-Anfas*) dan Kutub-kutubnya. Yang dimaksud dengan Nafas-nafas adalah aroma-aroma kedekatan Ilahi, sedangkan Kutub-kutubnya adalah Para

⁴⁶⁶ Al-‘Arabi.

⁴⁶⁷ ‘Arabi, *Al-Futuhat Al-Makkiyah*.

⁴⁶⁸ ‘Arabi.

Muhaqqiq yang telah menahkik aroma-aroma tersebut.⁴⁶⁹ Di sini akan dijabarkan ilmu-ilmu apa saja yang beliau kuasai, seperti ilmu kimia Ilahi, ilmu tentang bekas-bekas alam *'ulwi*, ilmu falak dan ilmu tentang keberadaan tujuh orang yang disebut sebagai Para *Abdal* (t. Badal).⁴⁷⁰

Ketika berbicara tentang Para *Abdal*, Ibnu 'Arabi memerinci beberapa hal, di antaranya adalah siapa saja para nabi yang menjadi penyuplai keilmuan mereka, orbit-orbit planet yang terhubung dengan mereka, hari-hari khusus bagi setiap Badal, ilmu apa saja yang mereka terima pada hari-hari tersebut, dan ayat-ayat Al-Qur'an apa saja yang menjadi maqam sekaligus wirid mereka.⁴⁷¹ Allah Swt. menjaga melalui mereka tujuh wilayah iklim. Terdapat empat jenis wilayah iklim jika dilihat berdasarkan kedudukan bumi terhadap matahari: iklim tropis, iklim subtropis, iklim sedang dan iklim dingin. Keempat iklim ini membagi wilayah bumi menjadi tujuh bagian. Untuk setiap wilayah iklim, Allah Swt. menjadikan satu orang Badal sebagai penjaganya.⁴⁷²

Selain itu, episode masyhur tentang pertemuan Ibnu 'Arabi dengan Ibn Rusyd yang banyak dikutip dan dikisahkan ulang oleh banyak orang dapat disimak secara lengkap pada bab ini Bab 15 ditutup dengan cerita tentang Para Kutub pengganti Imam Mudawi Al-Kulum di sepanjang

⁴⁶⁹ Muhy al-Dīn Ibn 'Arabī, *Al-Futūḥāt Al-Makkiyyah*, Vol. 1 (Kairo: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyyah, n.d.).

⁴⁷⁰ Muhy al-Dīn Ibn 'Arabī, *Al-Futūḥāt Al-Makkiyyah*, Vol. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2011).

⁴⁷¹ 'Arabī.

⁴⁷² 'Arabī.

zaman, siapa saja nama-nama mereka, berapa usia mereka, sifat-sifatnya dan ilmu apa saja yang mereka kuasai.⁴⁷³

Bab 16 selaku bab pamungkas untuk jilid 2 ini berbicara tentang manzilah-manzilah *sufii*, yakni perumpamaan tentang empat arah yang menjadi pintu masuk setan untuk menggoda manusia. Istilah tersebut dipakai karena setan berasal dari alam *sufii*. Dari keempat arah tersebut, yakni depan, belakang, kanan dan kiri, setan memiliki bentuk godaan yang berbeda-beda bagi Para ‘Arif. Bagi mereka yang bisa mengelak darinya, Allah akan menganugerahkan ilmu-ilmu khusus sesuai dengan masing-masing arah.⁴⁷⁴

Seperti halnya tujuh wilayah iklim di atas, Allah Swt. juga menjadikan untuk empat arah tersebut empat orang yang bertugas menjaganya. Mereka dinamakan *Al-Awtad* (t. Watad). Setiap Watad akan menjadi pemberi syafa‘at kelak di hari kiamat untuk setiap muslim yang dimasuki oleh setan dari keempat arah tersebut. Masing-masing Watad untuk satu arah.⁴⁷⁵

Istilah seperti “Daur Kerajaan” (*dawrah al-mulk*), “Nabi-nabi di Kalangan Para Wali” (*anbiya’ al-awliya’*) dan “Ayah ‘Ulwi dan Ibu Sufii” adalah istilah-istilah yang cenderung baru bagi telinga pembaca, meskipun beberapa istilah tersebut sudah pernah digagas oleh tokoh-tokoh sebelumnya.⁴⁷⁶

⁴⁷³ ‘Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*.

⁴⁷⁴ ‘Arabi.

⁴⁷⁵ ‘Arabi.

⁴⁷⁶ ‘Arabi.

Gambaran umum juz 15. Juz 15 diawali dengan bab 17, yang mana pada bab ini menjelaskan bahwa juz 15 terbagi menjadi dua bagian. Bagian pertama berfokus tentang pandangan Ibnu ‘Arabi tentang tema terkemuka dalam filsafat dan ilmu kalam mengenai “Ilmu Allah”, apakah Allah Swt. mengetahui hal-hal detail secara terperinci (*juz’iyyat*) atau hanya secara global saja (*kulliyyat*).

Salah satu persoalan yang juga disinggung Imam Al-Gazali dalam *Tahafut al-Falasifah*. Di sini Ibnu ‘Arabi menyebutkan pendapat Imam Al-Haramayn Al-Juwayni tentang “penguraian/dekomposisi” (*istirsal*) dan “keterlekatan” (*ta’alluq*) menurut Fakhruddin Ar-Razi, meskipun dengan tegas menyatakan tidak sependapat dan menganggap bahwa kedua konsep tersebut hanya bisa diberlakukan pada ilmu-ilmu makhluk, tetapi beliau tetap memaklumi pendapat tersebut sebagai hasil dari perenungan akal yang memang terbatas. Berbeda dengan pemahaman yang diperoleh melalui *kasyf* yang berada di luar jangkauan akal.

Bagian kedua terdiri dari beberapa pasal penjelasan ringkas tentang subjek-subjek yang akan dijabarkan pada bab-bab lain atau sudah dijelaskan sebelumnya. Seperti tentang penyematan kata “invensi/reka cipta” kepada Allah, Nama-nama Ilahi, jasad barzakhi, insan kamil,⁴⁷⁷ sifat nafsiah, penafian kekalnya azab, dan penyematan kata “boleh/mungkin” (*jawaz*) bagi Allah Swt.

⁴⁷⁷ Subjek penjelasan pada tema Insan Kamil di dalamnya termuat penjelasan mengenai Insan *Rabbāni* yang juga di jelaskan pada bab-bab lain secara tersirat.

Bab 18. Ibnu ‘Arabi memberi judul bab ini “*Ma‘rifah* tentang Ilmu Orang-orang yang Bertahajud, Persoalan-persoalan yang Terkait dengan Tahajud, Kadarnya dalam Level-level Ilmu, dan Ilmu-ilmu Apa Saja yang Muncul darinya di dalam Eksistensi”. Seperti biasa untuk setiap bab dalam kitab ini, bab ini juga didahului dengan penggalan syair yang merumuskan kandungan bab dalam bentuk sajak-sajak simbolis yang sangat indah.

Dari judulnya bisa kita tangkap bahwa bab ini menjelaskan tentang rahasia “shalat tahajud” dan para pelakunya, baik dari segi hukum syari‘at maupun makna batin yang menjadi ciri khas penjelasan para sufi. Berkisar tentang siapa yang disebut sebagai “pelaku tahajud” (*mutahajjid*), Nama Ilahi apa yang ada padanya dan yang menjadi sandarannya, ketentuan khusus bagi pelaku tahajud, rahasia tidur dan bangunnya, di mana letak kedudukan ilmu yang ia miliki, dan porsi yang ia terima dalam *Al-Maqam Al-Mahmud* (Maqam yang Terpuji).

Definisi pelaku tahajud menurut Ibnu ‘Arabi adalah ia yang bangun di malam hari untuk beribadah, kemudian tidur, bangun, tidur dan bangun lagi. Siapa pun yang tidak melewati malamnya dengan ketentuan di atas, tidak bisa disebut sebagai pelaku tahajud. Seorang pelaku tahajud terbina dari keadaan “bangun” tiga kali dan “tidur” dua kali. Semua itu ia lakukan dalam satu malam, yakni di awal, pertengahan dan akhirnya.

Osman Yahya menambahkan bahwa “malam” dalam pandangan Ibnu ‘Arabi melambangkan kemunculan benda-benda mungkin ke dalam

eksistensi. Keadaan “bangun” tiga kali melambangkan tiga macam kesadaran, yakni kesadaran akal dari tidur ringannya (*gafwah*), kesadaran ruh dari tidur lelapnya (*ruqadah*), dan kesadaran qalbu terhadap panggilan dari langit dan kesegeraannya untuk menjawab panggilan tersebut. Adapun keadaan “tidur” dua kali melambangkan dua kematian, yakni kematian jasmani dari tuntutan-tuntutan duniawinya dan kematian jiwa dari dorongan-dorongan keburukan (*an-nafs al-ammarah bi as-su'*).

Salah satu syarat khusus agar buah dari tahajud bisa dirasakan oleh pelakunya adalah bila ia tidak memiliki kekurangan pada amalan-amalan fardlunya. Karena jika terdapat kekurangan pada amalan fardlu, maka tahajud yang berfungsi sebagai tambahan (*nafilah*) hanya akan menjadi penambal bagi kekurangan tersebut dan bukan benar-benar menjadi tambahan.

Seorang pelaku tahajud yang memiliki hutang amalan fardlu tidak akan bisa memperoleh ilmu-ilmu batiniyah buah dari tahajud, seperti ilmu tentang barzakh, ilmu tentang *tajalli* Ilahi dalam bentuk-bentuk benda jadian, ilmu tentang “Pasar Surga”, dan ilmu tentang takbir mimpi. Semua itu hanya bisa didapatkan setelah hutang-hutang amalan fardlu telah terbayar. Dan pada puncaknya ia akan memperoleh sebuah maqam yang menjadi poros dari segala pujian, yakni *Al-Maqam Al-Mahmud* yang dijanjikan Allah Swt. bagi pelaku tahajud dalam Al-Qur'an surah Al-Isra' ayat 79.

Bab ini membahas secara khusus tentang proses penambahan dan pengurangan ilmu serta apa yang menjadi penyebabnya. Osman Yahia mengatakan bahwa definisi “ilmu ketuhanan” menurut tradisi Islam terdahulu adalah apa yang sekarang lebih dikenal dengan sebutan “ma‘rifah”. Para sufi mendefinisikannya sebagai “cahaya yang dilemparkan Allah ke dalam qalbu”. Ibnu ‘Arabi menjelaskan bahwa ilmu yang diterima oleh manusia adalah berasal dari *tajalli* Ilahi melalui Nama-Nya *Az-Zahir* (Maha Memanifestasi) pada sisi lahir maupun batin manusia. Nama *Al-Batin* selamanya tidak mungkin memberikan *tajalli*, baik di dunia maupun di akhirat, karena hukum dari Nama tersebut tidak mengizinkan hal itu. Berbeda dengan Para *Arif* yang selalu sadar bahwa ilmu yang ia terima adalah dari *tajalli* Ilahi, para pemikir rasional kerap kali menyandarkan penambahan ilmu tersebut pada pikiran-pikiran mereka sendiri.

Setelah menjelaskan tentang proses penambahan dan pengurangan ilmu secara umum, Ibnu ‘Arabi berbicara tentang penambahan dan pengurangan ilmu-ilmu *tajalli* dalam diri ulama *billah*, baik dari kalangan nabi maupun wali. Pada dasarnya, seorang ulama *billah* tidak akan pernah mengalami pengurangan dalam ilmunya. Yang ada hanyalah perpindahan ilmu *tajalli* tersebut dari sisi batiniyah menuju sisi lahiriah dan sebaliknya.

Ketika seorang *salik* mendaki tangga *mi‘raj*-nya, ilmu-ilmu *tajalli* menampak pada sisi batiniyahnya. Seiring dengan itu, *tajalli* Ilahi pada

sisi lahiriahnya menjadi berkurang. Ketika seorang nabi atau wali keluar dari pendakian ruhaninya untuk menyampaikan penjelasan kepada makhluk, dengan sendirinya ilmu-ilmu *tajalli* berkurang dari sisi batiniahnya dan memanifestasi pada sisi lahiriahnya. Demikianlah proses bertambah dan berkurangnya ilmu dalam diri seorang ulama *billah*.

Itulah mengapa pada judul bab ini Ibnu ‘Arabi mengutip hadits yang selanjutnya tidak disinggung sama sekali dalam isi bab, yakni sabda Rasulullah Saw.:

“Sesungguhnya Allah tidak akan mencabut ilmu dengan cara mengambilnya dari dada-dada para ulama, tetapi Dia mencabutnya dengan cara mengambil nyawa para ulama.”⁴⁷⁸

Allah tidak akan pernah menjadikan ada pengurangan ilmu Ketuhanan pada diri seorang ulama *billah*. Jika Dia ingin mencabut ilmu itu, Dia akan mencabut nyawa ulama tersebut.

Bab 20. Bab keempat dari juz 15 ini akan memberi penjelasan tentang topik yang mendominasi jilid 1 dan 2 sebelumnya, yakni “ilmu tentang huruf”. Ilmu huruf adalah ilmu *‘Isawi* atau ilmu yang menjadi ciri khas Nabi ‘Isa as. dan orang-orang yang menjadi pewaris beliau. Ilmu ini berasal dari Nafas *Ar-Rahman* karena sifatnya yang terjadi melalui “tiupan” (*nafkh*). Tiupan atau udara yang menjadi ruh bagi kehidupan keluar dari rongga-rongga dada. Ketika udara tersebut berhenti atau terputus di suatu tempat pada jalur keluarnya menuju mulut, maka tempat-tempat terputusnya

⁴⁷⁸ Ahmad Sunarto, *Terjemah Shahih Bukhari* (Semarang: Asy-Syifa’, 1991). Hal. 2673.

udara itu dinamakan dengan “huruf-huruf”, dari sinilah muncul entitas-entitas huruf.

Entitas-entitas makhluk tercipta dari huruf-huruf, yakni dari kata “**كُنْ**” yang melaluinya segala sesuatu menjadi. Berdasarkan hal ini, target dari ilmu *‘Isawi* adalah bentuk-bentuk benda jadian. Melalui huruf-huruf yang merupakan ruh yang ditiupkan tersebut, benda-benda mungkin menjadi hidup dan memiliki eksistensi. Pengaruh dari huruf-huruf memberi efek baik di alam fisik jasmani maupun alam ruhani. Dalam disiplin ilmu huruf, kedua alam ini disebut dengan “panjang” dan “lebar” alam semesta. Di sini Ibnu ‘Arabi meminjam istilah yang dipakai pertama kali oleh Al-Husayn bin Mansur Al-Hallaj, beliau mengatakan bahwa Al-Hallaj adalah salah seorang yang menguasai ilmu huruf. “Panjang” alam semesta mewakili alam ruhani, sedangkan “lebar”nya adalah alam fisik jasmani dan tabiati.

Di akhir bab, pembahasan melebar pada konsep tentang rahmat Allah yang mendahului dan lebih luas dari amarah-Nya. Hal ini membawa kita pada diskursus pemahaman yang sering disampaikan Ibnu ‘Arabi tentang tidak kekalnya siksaan bagi penghuni neraka, yakni mereka yang memang benar-benar menjadi penghuninya dan tinggal selamanya di dalamnya. Dengan warna khas penjelasan Ibnu ‘Arabi yang berdasar pada *kasyf* dan pemberitahuan Ilahi, beliau menceritakan tentang rentang waktu siksaan yang diterima penghuni neraka, bagaimana bentuk siksaannya dan apa yang dimaksud dengan kekal dan tidaknya siksa tersebut bagi mereka.

Bab 21. Pada bab terakhir dari juz 15 ini Ibnu ‘Arabi menguraikan tentang bagaimana sesuatu bisa terjadi dan terlahir di ranah alam-alam indrawi, intelektual dan Ilahiah. Istilah yang dipakai di sini adalah “*tawaluj*”. Berasal dari kata *w-l-j* yang berarti memasuki. *Tawaluj* adalah proses saling memasuki antara dua pihak, hingga kemudian muncul pihak ketiga yang terlahir darinya. Proses ini juga bisa disebut sebagai “*tawalud*” dan “*tanasul*”, yakni proses reproduksi dan berketurunan. Dalam ilmu-ilmu kosmis (*al-‘ulum al-kawniyyah*), yakni ilmu-ilmu yang terkait dengan benda jadian, *tawaluj* terjadi di tiga alam, yakni alam indrawi, alam tabiati dan alam makna-makna. Selain itu, *tawaluj* juga terjadi dalam ilmu Ilahi, yakni proses saling memasuki antara Zat dan Nama-nama Allah Swt. atau antara satu Nama dengan Nama yang lain untuk menghasilkan efek dan bekas yang muncul darinya.

Pesan yang ingin disampaikan Ibnu ‘Arabi di sini adalah bahwa sandaran dari terjadinya segala sesuatu di semua ranah tersebut adalah “kerinduan dan cinta”. Dua hal inilah yang menjadi dasar penciptaan dalam segala sesuatu. Rasa rindu dan cinta mengalir di semua lini alam semesta, dalam yang gaib dan nyata, yang hina dan mulia, dari alam tertinggi hingga terendah. Di setiap keadaan dan setiap saat, dalam diam dan gerak, gaib dan tampak, cinta dan kerinduan selalu mendekap, merasuk dan memaksa mereka untuk saling memasuki satu sama lain demi berlangsungnya eksistensi yang menjadi Kehendak Allah Swt. Sang Maha Pencipta.

Gambaran umum juz 16. Juz ini hanya terdiri dari dua bab, yakni bab 22 dan 23. Judul bab 22 yang merupakan bab terpanjang ini adalah “*Ma ‘rifah* tentang Ilmu *Manzilah* Para *Manzilah* dan Susunan Seluruh Ilmu-ilmu Kosmis.” Yang dimaksud dengan “*Manzilah* Para *Manzilah*” di sini adalah “*Al-Imam Al-Mubin*” yang disebutkan dalam Al-Qur’an surah Yasin ayat 12. Dr. Su‘ad Al-Hakim dalam *al-Mu‘jam as-Sufi* hal. 111 mengatakan bahwa sama seperti mayoritas mufasir, Ibnu ‘Arabi mengartikan “*Al-Imam Al-Mubin*” sebagai “Lauh Mahfuz” atau “Jiwa Universal”. Tetapi di tempat lain beliau terkadang juga memakai sebutan ini untuk “Akal Pertama” atau “Pena Tertinggi”. Dr. Su‘ad mengatakan bahwa dua definisi yang berlainan ini karena Ibnu ‘Arabi terkadang mengartikan “*Al-Imam Al-Mubin*” sebagai nama untuk sebuah substansi atau zat tertentu, dan terkadang memakainya untuk menggambarkan kedudukan atau level. Jika dipakai untuk nama bagi substansi tertentu, maka substansi tersebut adalah Lauh Mahfuz. Namun jika dipakai untuk menggambarkan level atau kedudukan tertentu, *Al-Imam Al-Mubin* adalah sebutan untuk level penghimpunan secara terperinci (*ihsa’*), maka apa pun dan siapa pun yang memiliki level tersebut dinamakan dengan “*Al-Imam Al-Mubin*”, seperti Akal Pertama atau Pena Tertinggi dan Manusia Paripurna.

Kata “*manzilah*” di sini adalah kategori-kategori ilmu yang terkandung dalam *Al-Imam Al-Mubin*. Induk-induk ilmu dari semua ilmu yang terkandung di dalamnya berjumlah 129.600, berasal dari 360 wajah Akal Pertama yang masing-masingnya menghadap pada 360 Wajah *Al-*

Haqq. Jika jumlah wajah Akal Pertama tersebut dikalikan dengan wajah-wajah pengambilan ilmunya dari *Wajah Al-Haqq*, hasilnya adalah jumlah ilmu yang dimiliki Akal Pertama yang tertulis dalam Lauh Mahfuz (lih. Jilid 1 hal. 166). Dalam setiap kategori dari ilmu-ilmu tersebut terkandung banyak sekali ilmu, Ibnu ‘Arabi menyebutnya di sini dengan istilah “*manzilah-manzilah*”. Pada bab ini beliau hanya akan menyebutkan 19 *manzilah* induk atau kategori ilmu yang terkait secara khusus dengan syari‘at Nabi Muhammad Saw. saja.

Pendapat Dr. Osman Yahya menyebut bab ini “bab *garib*” karena banyak hal yang sulit dipahami dan tidak dijelaskan secara terperinci oleh Ibnu ‘Arabi. Sebagai tambahan untuk bab ini, Syaikh juga menulis buku tersendiri dengan judul “*Manzil al-Manazil al-Fahwaniyyah*”. Diterbitkan dalam kumpulan *Rasa‘il Ibn ‘Arabi tahkik* Sa‘id ‘Abd Al-Fattah jilid 1.

Bab 23. Bab ini membahas secara khusus tentang “*Al-Malamiyyah*”, tingkatan tertinggi dari para wali menurut Ibnu ‘Arabi istilah “*Al-Malamiyyah*” itu sendiri sudah dipakai sejak sebelum masa beliau. Dalam kitab *Mawaqi‘ an-Nujum* Ibnu ‘Arabi menyebut tentang *Al-Malamiyyah* dan merujuk pada penjelasan Abu ‘Abdirrahman As-Sulami (w. 412/1021), tokoh sufi sebelum beliau.⁴⁷⁹

Diambil dari kata *l-w-m* yang berarti mencela atau mengecam, secara harfiah *Al-Malamiyyah* berarti “orang yang disifati dengan celaan dan kecaman”. Definisi *Al-Malamiyyah* sebelum Ibnu ‘Arabi adalah

⁴⁷⁹ ‘Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*. Hal. 30.

kelompok sufi yang berjuang keras untuk terus-menerus mengawasi jiwanya dengan selalu mencela dan memberi kecaman padanya. Mereka tidak sedikit pun memperlihatkan ketakwaannya dan cenderung menyembunyikan upaya pendekatan diri dan kedekatan mereka kepada Allah dari pandangan manusia, lantaran rasa takut merasa sombong dan besar hati.⁴⁸⁰

Definisi Ibnu ‘Arabi sendiri tentang *Al-Malamiyyah* tidak jauh berbeda dengan definisi di atas. Tetapi seperti halnya untuk istilah-istilah tasawuf lain yang sudah ada sebelum masa beliau, Ibnu ‘Arabi selalu memberikan penjelasan yang jauh lebih mendalam dan lebih mendetail. Menjabarkan beragam aspek dan realitas yang belum terjabarkan sebelumnya. Bab ini hanya sebagian kecil dari penjelasan tentang *Al-Malamiyyah* dalam kitab ini dan kitab-kitab beliau yang lain. Tambahan penjelasan tentang ciri *Al-Malamiyyah* bisa kita temukan di sepanjang kitab saat beliau menyebutkan tema-tema tertentu yang terkait atau karakter tokoh tertentu yang memiliki maqam ini.

Gambaran umum juz 17. Juz ini terdiri dari 6 bab, yang pertama adalah bab 24 yang terbagi menjadi tiga bagian. Bagian pertama adalah penjelasan dari istilah “*Mulk Al-Mulk*” (Kerajaannya kerajaan) yang diperkenalkan pertama kali oleh Al-Hakim At-Tirmizi penulis kitab *Khatm al-Awliya’*. Istilah tersebut disandarkan kepada Allah Swt. berdasarkan beragam kewajiban yang Dia wajibkan kepada Diri-Nya. Dari sudut

⁴⁸⁰ Su’ād Al-Ḥakīm, *Al-Mu’jam Al-Ṣūfī* (Beirut: Dandarah, 1981). Hal. 1004.

pandang ini, korelasi antara Allah Swt. dan hamba bisa berlaku secara terbalik. Dari segi kewajiban yang harus Dia penuhi kepada hamba, Sang Raja yang menjadi penguasa bagi kerajaan-Nya bisa berbalik menjadi “Kerajaan” bagi kerajaan-Nya. Tetapi yang harus diperhatikan adalah penyematan Nama tersebut kepada Allah tidak boleh dilakukan oleh sembarang orang. Hal ini hanya boleh dilakukan oleh seorang hamba yang senantiasa menahkik dalam setiap hembusan nafasnya bahwa dirinya adalah kerajaan milik Allah Swt. yang berada di bawah kekuasaan-Nya, dengan tanpa sedikit pun terkontaminasi oleh klaim kesombongan. Janji-janji Allah Swt. yang tidak mungkin Dia ingkari dan berlaku sebagai kewajiban bagi-Nya hanya bisa diterima oleh hamba-hamba yang layak untuk menerimanya, yaitu para *Insan Rabbāni*.

Bagian kedua berbicara tentang penggabungan dua syari‘at dari dua orang nabi yang berbeda. Pembahasan tentang masalah ini akan membawa kita ke subjek yang juga pernah digagas oleh Al-Hakim At-Tirmizi, yakni tentang Nabi ‘Isa as. sebagai penutup kewalian secara umum, yang didahului sebelumnya oleh seorang penutup kewalian Muhammadi secara khusus. Wali Muhammadi adalah seorang wali yang mewarisi ahwal dan maqamat Rasulullah Saw. dengan syarat-syarat tertentu yang akan dijelaskan pada bab-bab selanjutnya, di antaranya pada bab 36.

Bagian terakhir sedikit menyinggung tentang Nafas *Ar-Rahman* dan orang-orang yang qalbunya berasyik masuk dengan Nafas tersebut, serta berapa banyak *manzilah* dan cabang keilmuan yang mereka peroleh

darinya. Ibnu ‘Arabi menceritakan bahwa salah seorang paman beliau dari pihak ayahnya memiliki maqām ini. Uraian lebih dalam tentang maqām ini bisa dilihat di bab 34 dan 35.

Bab 25. Bagian awal bab ini berisi uraian historis tentang peristiwa-peristiwa yang dialami Ibnu ‘Arabi dengan seorang yang beliau juluki pada judul bab sebagai “Watad atau Pasak istimewa yang dipanjangkan umurnya”, yakni Nabi Khadir as. Ibnu ‘Arabi menerima dari beberapa guru beliau “*khirqah*” dari Nabi Khadir as. yang dirupakan secara simbolis dalam bentuk pakaian atau busana tertentu. Secara harfiah “*khirqah*” berarti “sobekan baju”. Dalam tradisi kesufian, *khirqah* adalah pakaian, peci, selempang atau apapun yang dikenakan murid dari syaikhnya saat ia memasuki majelis atau tarekat sang syaikh. Sebagai perlambang pintu persahabatan sang murid dengan syaikh yang bertanggung jawab untuk pendidikan dan pengajaran akhlaknya serta meluruskan jalannya.

Pandangan Ibnu ‘Arabi tentang “*khirqah*” memadukan antara *khirqah* lahiriah dalam bentuk pakaian atau yang semisal, dengan *khirqah* batiniah berupa “pakaian ketakwaan” (*libas at-taqwa*). Beliau menulis risalah khusus tentang hal ini dengan judul “*Nasab al-Khirqah*” (lihat Osman Yahia, *Histoire et classification* hal. 407 entri no. 530). Diterbitkan oleh Dar al-Mahajjah al-Bayda’ dalam *Majmu‘ah Rasa’il Ibn ‘Arabi* (Beirut 2000 jilid 2), di bagian akhir *risalah at-Tanazzulat al-Layliyyah fī al-Ahkam al-Ilahiyyah*, disertai sekilas pengantar dari Syaikh Ahmad Al-Gumari. Gerald Elmore menerjemahkan risalah ini dalam bahasa Inggris dengan

judul *Ibn Al- ‘Arabi’s Testament on the Mantle of Initiation (al-Khirqah)*. Diterbitkan oleh Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society dalam Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society, Volume XXVI, 1999, hal. 1-33 dan 133-7.

Uraian selanjutnya berbicara tentang level-level *Rijalullah* dalam memahami susunan-susunan Al-Qur’an. Dalam hal ini *Rijalullah* terbagi menjadi empat kategori berdasarkan hadits Rasulullah Saw. tentang kandungan ayat-ayat Al-Qur’an: (1) *Rijal* pemilik sisi lahir, (2) *Rijal* pemilik sisi batin, (3) *Rijal* pemilik batasan/definisi, dan (4) *Rijal* pemilik tempat pendakian.

Bab 26. Pada bab ini Ibnu ‘Arabi kembali berbicara tentang “ilmu huruf”. Tentang Kutub-kutub yang menguasai ilmu ini, yakni “Para Kutub Simbol dan Perlambang”, dan rahasia-rahasia apa saja yang menjadi ciri khas ilmu mereka. Seorang kutub penguasa ilmu huruf di antara *Ahlullah* adalah mereka yang mengetahui rahasia keazalian (*azal*), keabadian (*abad*), dan keadaan yang sedang berlangsung (*hal*).

Ibnu ‘Arabi sangat menekankan di sini bahwa ilmu huruf adalah ilmu kewalian yang hanya dianjurkan bagi para wali tingkat tinggi yang paham benar akan adab Ilahi dan tidak sembarangan menggunakannya. Beliau sendiri meskipun sangat menguasai dan bisa mengetahui hal-hal yang tidak diketahui bahkan oleh para ahli dalam keilmuan ini, tetapi beliau berjanji untuk tidak sedikit pun memperlihatkan efek dari kekuatan huruf-huruf dari dirinya. Beliau lebih cenderung mengajarkan tentang hikmah-hikmah ‘*ubudiyyah* yang ada di dalamnya dan relasi antara *Khalik* dan

makhluk demi menambah kesadaran akan penghambaan dalam diri seseorang. Di akhir bab beliau menegaskan bahwa meskipun ilmu ini adalah sebuah ilmu yang mulia, tetapi sangat sulit untuk bisa selamat darinya, sehingga lebih dianjurkan untuk tidak mencari tahu dan mempelajarinya.

Bab 27. Judul bab ini adalah “*Ma‘rifah* tentang Kutub-kutub ‘Tersambunglah! Karena Sungguh Telah Kuniatkan Ketersambungan denganmu,’ dan Ia Berasal dari *Manzilah* Alam Nurani.” Kata “tersambunglah!” yang dalam َ bahasa Arab tertulis (صلى) yang memiliki bentuk sama dengan kata (صلوا) yang berarti “shalatlah!”. Bab ini menjabarkan secara spesifik tentang shalat dari sudut pandang sebagai perjalanan hamba menuju ketersambungan dengan *Al-Haqq*. Pemicu dari proses perjalanan tersebut adalah cinta Allah Swt. yang Dia nyatakan ada lebih dahulu daripada cinta hamba. Makna shalat sebagai sebuah “perjalanan” berakar dari perintah Rasulullah Saw. kepada sahabat-sahabat beliau untuk memakai alas kaki ketika shalat saat turun ayat 31 surah Al-A‘raf tentang perintah untuk memakai perhiasan ketika memasuki masjid. Di sini akan dijabarkan tentang makna shalat sebagai “cahaya”, perbedaan “pemakaian dua sandal” dalam shalat dengan “pelepasan dua sandal” Nabi Musa as. di hadapan Allah Swt., dan mereka yang menghimpun antara “cahaya pemakaian” dan “cahaya pelepasan” dua sandal.

Bab 28. Bab 28 berbicara tentang topik umum dalam filsafat dan ilmu kalam mengenai boleh tidaknya memakai kata-kata interogatif terkait dengan Allah Swt., seperti adakah/apakah, apa, bagaimana dan untuk apa.

Mengenai pertanyaan “adakah/apakah” yang menanyakan tentang “wujud atau keberadaan” sesuatu, para ahli ilmu kalam sepakat bahwa kata tersebut boleh ditanyakan tentang Allah Swt. Adapun untuk tiga kata yang lain, mereka terbagi menjadi beberapa kelompok. Ada yang melarangnya dan ada pula yang membolehkannya. Masing-masing memberikan dalil mereka berdasarkan pertimbangan akal maupun tuntunan syari‘at. Di sini Ibnu ‘Arabi akan menjelaskan tentang bagaimana pendapat Para *Ahlullah* mengenai hal ini berdasarkan *kasyf* dan pemberitahuan Ilahi yang mereka terima langsung dari Allah Swt.

Bab 29. Bab terakhir dari juz 17 ini memiliki tingkat urgensi yang tinggi, karena mengandung nasihat yang sangat menentukan ketulusan cinta seseorang kepada Rasulullah Saw., di mana hal tersebut akan sangat menentukan sejauh mana ia bisa menerima syafa‘at beliau kelak di hari akhirat. Bab ini menjelaskan tentang rahasia *Ahlul bait* dan orang-orang yang digabungkan Rasulullah Saw. dengan mereka, seperti Salman Al-Farisi ra. dan mereka yang mewarisi kualitas beliau.

Gambaran umum juz 18. Di awal juz ini penulis akan menggabungkan ringkasan dari bab 30, 31, dan 32. Keseluruhan juz ini berisi penjelasan tentang salah satu kategori wali tertinggi, yakni *Al-Afrad*. “Wali-wali yang Disendirikan” (*al-afrad* t. *fard*) adalah mereka yang tidak mengikuti aturan wali-wali pada umum-nya. Mereka tersembunyi hingga Para *Abdal* dan *Awtad*-pun tidak bisa mengetahui mereka. Dijuluki *Afrad Al-Waqt* karena mereka berada di luar penglihatan dan pengawasan seorang

Kutub “Pemilik/Penguasa Waktu” (*Sahib Al-Waqt*), sehingga ia tidak bisa menerapkan hukum dan aturannya kepada mereka.

Ibnu ‘Arabi menjuluki mereka “Para Pengendara Unta” (*Ar-Rukban*), karena dalam menjalani hidup dan kehidupan mereka lebih banyak memilih untuk diam dan melepaskan diri dari pergerakan. Selayaknya seorang musafir yang mengarungi padang tandus dengan mengendarai untanya, mereka hanya duduk dengan tenang sementara yang berjalan melintasi panasnya gurun pasir adalah “unta-unta amal” yang dituntun oleh syari‘at Rasul sang penunjuk jalan, dan “unta-unta *himmah*” yang dipandu oleh Kehendak Sang Maha Kuasa. Pergerakan mereka hanya atas dasar perintah Ilahi, dan diam mereka hanya lantaran mengikuti Kehendak-Nya. Dalam segala keinginannya, mereka hanya menginginkan apa yang Dia inginkan bagi mereka.

Dalam keadaan diam itu, ilmu-ilmu batin merasuk menghiasi qalbu-qalbu mereka. Namun mereka lebih banyak menghindari pembicaraan tentangnya kecuali dengan sesama mereka, karena yang bisa memahaminya hanya orang-orang yang pernah melakukan perjalanan yang serupa dengan yang mereka lalui. Orang-orang tak kan ragu menuduh mereka berbohong, sesat dan menyesatkan hanya karena tidak bisa memahami apa yang mereka bicarakan. Setiap kali datang orang yang ingin mendengar cerita mereka, seringkali mereka akan menghindar dan berkata, “*Sesungguhnya engkau tak kan mungkin bisa bersabar bersamaku!*” (QS. 18:67).

Gambaran umum juz 19. Juz ini diawali dengan bab 33 yang berbicara tentang Para Kutub Ahli Niat (*An-Niyyatiyyun*). Didahului dengan definisi “niat” secara teknis dari segi yang belum pernah disampaikan oleh ulama-ulama sebelumnya. Ketika menjabarkan karakteristik Kutub-kutub Ahli Niat, pembicaraan melebar ke definisi *sama‘* menurut Ibnu ‘Arabi. *Sama‘* adalah semacam konser spiritual yang ditujukan sebagai majelis zikir. Tak jarang ritual ini diisi dengan musik, nyanyian, tarian, pembacaan syair-syair dan doa, dengan lirik-lirik yang penuh makna hingga diharapkan mengundang ekstase bagi pendengarnya. Dalam keadaan ekstase tersebut, orang-orang yang hadir sering tanpa sadar menggerakkan badannya berputar-putar, melompat-lompat atau pergerakan yang lain, hingga tak lagi merasakan dirinya atau majelis yang ia hadiri.

Menurut Ibnu ‘Arabi, ritual seperti ini adalah tindakan kekanak-kanakan yang dilakukan oleh orang yang hanya mengaku-aku sebagai syaikh di jalan spiritual namun tidak benar-benar memiliki ilmu tentang makna *sama‘* yang sebenarnya. Beliau mengatakan bahwa reaksi fisik seperti ini hanya berasal dari *sama‘* yang sifatnya tabiati atau akibat dari reaksi kimiawi dalam tubuh karena mendengar melodi dan nyanyian. Tidak jauh beda dengan orang yang mendengarkan musik pada umumnya. *Sama‘* ruhani berupa makna-makna dan *warid* Ilahi tidak akan menimbulkan efek apa pun pada fisik seseorang. Untuk *warid-warid* Ilahi yang sangat kuat, efek paling jauh hanya akan membuat seseorang terbaring tak berdaya. Argumen Ibnu ‘Arabi tentang hal ini bisa disimak secara lengkap pada

penggalan bab ini. Beliau juga menulis satu bab khusus tentang *sama* ‘ pada bab 182.

Pembahasan bab dilanjutkan dengan metode *muhasabah* diri yang dilakukan Ibnu ‘Arabi yang beliau dapatkan dari guru-guru beliau. Kemudian tentang rahasia peristiwa yang dialami Nabi Yunus as., dan beberapa hal lain yang terkait dengan maqam ini.

Bab 34. Bab ini menjelaskan tentang Para *Ahlullah* yang sebelumnya sudah sedikit disinggung pada bab 24, yakni orang yang menahkik *manzilah* nafas-nafas, pemilik qalbu-qalbu yang berasyik masyuk dengan Nafas *Ar-Rahman*. Sebelum masuk ke penjelasan tentang pemilik maqam ini, Ibnu ‘Arabi menjelaskan tentang mode-mode persepsi yang ada dalam diri manusia pada umumnya dan beragam instrumennya, yakni panca indra dan akal. Pada umumnya, kesemua instrumen tersebut hanya bisa mencerap dan memahami mode persepsi yang dikhususkan baginya, seperti mata yang hanya bisa memahami objek penglihatan, hidung untuk memahami aroma, telinga untuk menangkap suara dan lain sebagainya. Tetapi bagi seorang *Ahlullah* pada maqam tertentu, semua objek indrawi dan akal tersebut bisa ia cerap dan ia pahami hanya dengan menggunakan satu instrumen saja. Hanya dengan sentuhannya, seorang *Ahlullah* bisa memahami warna, bau, suara, bentuk dan semua objek persepsi yang lain. Pemilik maqam *anfas* adalah mereka yang bisa mencerap semua objek tersebut hanya dengan penciumannya.

Pemilik maqam ini memperoleh ilmunya dari Nafas *Ar-Rahman*, sehingga kualitas spiritualnya juga terkait dengan Nama *Ar-Rahman*. Salah satu karakteristik mereka adalah rahmat bagi seluruh alam. Orang-orang tersebut memiliki rahmat untuk seluruh benda-benda maujud, baik bagi para pelaku maksiat maupun orang-orang kafir dan semua makhluk Allah yang lain. Orang-orang ini memahami segala macam rahasia yang terkait dengan Nama *Ar-Rahman*, tentang persemayaman-Nya di atas ‘Arsy dan perbedaannya dengan “Awan”, tentang rahasia manusia sebagai salinan alam semesta, tentang sifat Al-Qur’an sebagai *qur’an* dan *furqan*, dan lain sebagainya.

Gambaran umum juz 20. Juz ini diawali bab 35, Uraian pada bab ini masih melanjutkan topik pembahasan bab sebelumnya. Terkait dengan keadaan para pemilik maqam nafas-nafas setelah kematiannya. Setiap kali menjelaskan hal-hal yang aneh dan sulit diterima akal, seringkali sebelum masuk ke pokok pembahasan Ibnu ‘Arabi memberi pengantar untuk menekankan tentang keterbatasan akal dalam memahami banyak hal, terutama hal-hal ketuhanan dan alam-alam gaib. Kemudian dengan bertumpu pada dasar-dasar syari‘at dalam berita kenabian yang kita diwajibkan untuk mengimaninya tanpa terlalu mengacu pada akal, Ibnu ‘Arabi menjelaskan argumen-argumen yang bisa diterima akal terkait perkara yang sedang dibicarakan.

Bagi seorang pemilik maqam *anfas*, “kehidupan” adalah sifat nafsiah yang tidak bisa terpisah darinya, sehingga keadaannya saat ia mati

sama seperti saat ia hidup. Tentang hal ini Ibnu ‘Arabi mengutip sebuah cerita dari Imam Al-Qusyayri dan beberapa cerita yang beliau saksikan sendiri. Di antaranya adalah sahabat beliau ‘Abdullah Badr Al-Habsyi dan ayah kandung beliau ‘Ali bin Muhammad Ibn Al-‘Arabi. Sebelumnya pada bab 24 Ibnu ‘Arabi juga menyatakan bahwa paman beliau, saudara kandung ayahnya, ‘Abdullah bin Muhammad Ibn Al-‘Arabi juga termasuk pemilik *maqam* ini.

Bab 36 dan 37. Dua bab terakhir juz 20 ini berbicara seputar wali-wali *‘Isawi*, Kutub-kutub mereka, prinsip-prinsip dasar serta rahasia-rahasia dan tanda-tanda mereka. Karena sifat dari syari‘at Nabi Muhammad Saw. yang meliputi syari‘at-syari‘at para nabi sebelumnya, maka ketika seorang pengikut beliau melaksanakan amal-amal dari syari‘at tersebut, mereka pasti akan menjumpai dalam amalnya itu suatu metode tertentu yang berasal dari metode-metode para nabi terdahulu. Ketika metode itu dibukakan kepada si pelaku amal dan ia mengamalkannya, maka ia akan diasosiasikan dengan pemilik awal syari‘at tersebut dan dijuluki dengan sebutan nabi yang bersangkutan, seperti *‘Isawi*, *Musawi*, *Ibrahimi* dan lain sebagainya. Namun meskipun demikian, metode yang ia pakai tersebut tetap berafiliasi dengan syari‘at Nabi Muhammad Saw., karena metode itu adalah salah satu cabang dari syari‘at beliau.

Para wali *‘Isawi* terbagi menjadi dua, generasi awal dan generasi akhir. Generasi awal adalah pengikut-pengikut Nabi ‘Isa as. yang masih hidup sampai sekarang, namun mereka tidak lagi hanya berpegang pada

syari‘at Nabi ‘Isa as. saja, tetapi sudah berlaku dengan syari‘at Rasulullah Saw., hanya saja metode yang mereka pilih dari syari‘at beliau itu adalah metode Nabi ‘Isa as. yang masih diperbolehkan di dalamnya. Di antara wali ‘*Isawi* generasi awal yang disebutkan di sini adalah Zurayb bin Barsamla yang tinggal di sebuah bukit di daerah Irak dan masih hidup sampai sekarang. Adapun wali ‘*Isawi* generasi kedua adalah para pengikut Rasulullah Saw. yang dalam peribadatannya menggunakan metode Nabi ‘Isa as. dan beramal dengannya.

Salah seorang guru Ibnu ‘Arabi yang menjadi seorang ‘*Isawi* hingga akhir hayatnya adalah Abu Al-‘Abbas Al-‘Uraybi. Ibnu ‘Arabi sendiri menggunakan metode ‘*Isawi* hanya di awal perjalanan spiritualnya, kemudian beralih ke metode Nabi Musa as., setelah itu Nabi Hud as., lalu kepada seluruh nabi yang lain sebelum kemudian beralih menjadi Muhammadi dengan metode Nabi Muhammad Saw. secara khusus.

Gambaran umum juz 21. Juz terakhir jilid 3 ini terbagi menjadi tiga bab dengan tema yang berbeda-beda, namun masih berbicara seputar kenabian dan kewalian. Bab 38 selaku bab pertama berbicara secara khusus tentang Syaikh Abu Yazid Al-Bistami dan upaya beliau untuk memperoleh kesempurnaan ‘*ubudiyyah*. Setelah kenabian dan kerasulan tertutup dengan diturunkannya Rasulullah Saw., kesempurnaan ‘*ubudiyyah* menjadi semakin sulit untuk dicapai. Terpisahnya hamba-hamba dari ‘*ubidiyyah*-nya setelah tertutupnya pintu kenabian di antaranya bisa dilihat dari sebutan “wali” yang disematkan kepada mereka. Menurut Ibnu ‘Arabi nama tersebut

membuat seorang hamba menyaingi Allah Swt. dari segi *Rububiyyah*-Nya. Berbeda dengan sebutan “rasul” yang hanya dikhususkan bagi hamba, nama “wali” juga disematkan kepada Allah Swt. Hamba dianggap menyaingi-Nya dalam hal ini, karena bentuk terkecil dari menyaingi Allah Swt. adalah dalam hal nama. Di sini Ibnu ‘Arabi memberikan kiat bagaimana menyikapi nama tersebut agar hamba tidak dianggap menyaingi Allah Swt. dan terlepas dari *‘ubudiyyah*-nya.

Dalam hal kesempurnaan *‘ubudiyyah*, Syaikh Abu Yazid Al-Bistami pernah diperlihatkan makam ini hanya sebesar lubang jarum setelah beliau meminta dan memohon dengan sungguh-sungguh. Namun ketika hendak menapakkan kakinya di lubang tersebut, beliau terbakar. Maka menurut Ibnu ‘Arabi, Abu Yazid tidak diberikan sedikitpun *zawq* tentang maqām kesempurnaan *‘ubudiyyah* tersebut. Inilah yang kemudian digambarkan pada judul bab yang berbunyi, “*Ma‘rifah* tentang Seorang Qutub yang Diperlihatkan *Maqam Muhammadi* tetapi Tidak Bisa Menerimanya.”

Bab 39. Rasulullah Saw. bersabda :

“Sesungguhnya seorang mukmin melihat dosa-dosanya seperti sedang duduk di bawah sebuah gunung dan ia takut gunung itu akan menimpa-nya. Adapun orang yang tak tahu malu dan hanyut dalam kemaksiatan melihat dosa-dosanya seperti lalat yang lewat di depan hidungnya”.⁴⁸¹

Abu Syihab yang meriwayatkan hadits ini mengibaskan tangannya di depan hidungnya seperti mengusir lalat untuk

⁴⁸¹ Ahmad Sunarto, *Terjemah Shahih Bukhari*. Hal. 6308.

mengilustrasikan yang dilakukan Rasulullah Saw. setelah bersabda demikian.

Bab ini berbicara tentang hikmah di balik dosa dan pelanggaran yang dilakukan oleh seorang *'Arif*. Ketika seorang *'Arif* melakukan dosa dan merasa tergelincir dari maqamnya, ia akan merasa malu, hina dan penuh penyesalan. Semua perasaan yang mengiringi dosa yang ia perbuat itu pada dasarnya menjadi sebuah pendakian ke maqam baru yang belum ia miliki sebelumnya. Maka setiap dosa dan pelanggaran yang membuatnya tergelincir dari maqam yang ia tempati sebelumnya akan membawanya mendaki ke maqam lain yang lebih tinggi darinya, sebagai bentuk rahmat Allah Swt. bagi hamba-hamba-Nya yang mukmin. Ia akan merasakan kehinaan, malu dan penyesalan yang merupakan tangga pendakian menuju penghambaan yang lebih sempurna. yang disebut pada judul bab sebagai "*manzilah* yang berdampingan dengan ilmu yang sebagiannya berasal dari ilmu-ilmu kosmis". "*Dan Allah senantiasa mengatakan kebenaran, dan Dia selalu menunjukkan jalan*" (QS. 33:4).

Gambaran umum juz 22. Bab pertama dari juz ini adalah bab 41, yang membahas tentang Para Ahli Malam, yakni hamba-hamba Allah Swt. yang lebih banyak terjaga di malam hari untuk beribadah kepada-Nya, beserta beragam kategori, perbedaan level-level dan rahasia-rahasia Para Kutub mereka. Dasar pembahasan bab ini adalah firman Allah Swt. dalam hadits qudsi yang dinukil oleh Ibnu 'Arabi dalam kitab *Misykah al-Anwar*,

berdasar riwayat dari Al-Fudayl bin ‘Iyad yang beliau ambil dari kitab

Darajat at-Ta’iban karya Isma‘il bin Ibrahim Al-Harawi ra.:

“Bohong jika seseorang mengaku mencintai-Ku namun saat malam menyelimutinya, dia tidur meninggalkan-Ku. Bukankah setiap pecinta selalu berharap untuk menyendiri bersama kekasihnya?”

Selain dari hadits tersebut, karakteristik seorang wali Ahli Malam juga berdasar kuat pada apa yang disampaikan Allah Swt. kepada Syaikh Muhammad bin ‘Abd Al-Jabbar An-Niffari ra. dalam khalwatnya, yang kemudian beliau rekam dalam kitab *Al-Mawaqif*. Dia Swt. berfirman:

“Malam adalah untuk-Ku,
bukan untuk Al-Qur’an yang dibaca.
Malam adalah untuk-Ku,
bukan untuk pujian dan sanjungan.”

Dari apa yang disampaikan An-Niffari tersebut, Ibnu ‘Arabi mengupas tentang adab-adab membaca Al-Qur’an di malam hari, agar si pembaca tidak terlepas dari penyaksiannya kepada Allah Swt. dan hanya berkutat dengan makhluk-makhluk yang disebutkan dalam Al-Qur’an.

Bab 42. Pada bab ini Ibnu ‘Arabi berbicara tentang “*futuwwah*”, yakni maqam “kesatria Ilahi” dari perspektif pejalan ruhani, topik yang nantinya akan dibahas kembali secara panjang lebar pada bab 146 dan 147. Selain bermakna “sifat kesatria atau kekesatriaan”, kata *futuwwah* juga berarti “kepemudaan atau sifat menjadi muda”. Sudut pandang makna kedua ini menunjukkan kematangan dan kekuatan seorang hamba dalam pelayanannya kepada Allah Swt. sebagai Tuan dan Pemimpinnya, yang terimplementasi pada pelayanan sang hamba kepada kekasih-kekasih-Nya secara khusus dan alam semesta secara umum. Seorang Pemuda Kesatria

Ilahi adalah ia yang diberi taufik oleh Allah Swt. hingga mampu berinteraksi dengan seluruh makhluk dari segi yang Dia ridlai.

Bab 43. Bab selanjutnya membabar tentang karakteristik Kutub-kutub Ahli *Wara'*, serta sifat-sifat apa saja yang membedakan mereka dengan golongan awam dari maqam ini. Sikap *wara'* adalah menjauhi hal-hal yang bersifat *syubhat*, yakni segala macam yang memiliki kemiripan dan percampuran dengan sesuatu yang haram. Bagi Para Kutub Ahli *Wara'*, menyifati diri dengan Sifat-sifat Allah Swt. yang melalui Sifat tersebut Dia menjadi Tuhan adalah haram hukumnya. Wajib hukumnya bagi seorang hamba untuk menghindari Nama-nama tersebut dari segi makna. Berdasarkan pengharaman itu, menisbahkan sebuah nama yang memiliki kesamaan lafal dengan salah satu Nama Allah Swt. kepada hamba menjadi *syubhat* hukumnya, karena adanya kemiripan dengan hal yang diharamkan di atas.

Ini adalah salah satu sifat yang membedakan seorang Kutub Ahli *Wara'* dengan Ahli *Wara'* tingkat awam. Sifat tersebut membuat Sang Kutub terlihat seperti orang-orang mukmin pada umumnya, karena tidak ada sedikit pun hal luar biasa yang menampak dari diri mereka. Namun karena ketelitian mereka dalam bersikap *wara'* hingga pada hal-hal yang paling kecil sekalipun, mereka senantiasa mendapat pujian dari Allah Swt., para malaikat dan para makhluk penghuni alam semesta.

Gambaran umum juz 23. Bab 44, Fenomena yang dijabarkan pada bab ini sering kita temukan di sekitar kita, yakni tentang orang-orang yang

menjadi gila atau bertingkah seperti orang gila karena laku spiritual yang dijalannya. Di Indonesia, terutama di kalangan pesantren tradisional, orang-orang seperti ini dijuluki “*majdzub*” atau “*jadzab*”, meski sebenarnya penyematan sebutan tersebut kurang tepat jika melihat pada makna aslinya. Al-Jurjani mendefinisikan “*al-majzub*” sebagai orang yang dipilih *Al-Haqq* untuk Diri-Nya, Dia istimewa dengan Kehadiran Keintiman-Nya dan Dia perlihatkan sisi Kesucian-Nya, sehingga ia bisa memperoleh semua maqam dan level spiritual dengan tanpa melalui kesulitan dan usaha yang melelahkan. *Al-majdzub* adalah orang-orang yang ditarik oleh Allah Swt. ke hadirat-Nya dengan tanpa didahului oleh usaha dan perjuangan yang berat. Berbeda dengan para *salik* pada umumnya yang harus melalui beragam *mujahadah* dan *riyadah* untuk bisa sampai ke hadirat-Nya.

Sebutan yang tepat untuk orang-orang gila atau yang bertingkah seperti orang gila di jalan spiritual adalah “*al-bahali*” (t. *bahlul*) atau “*al-majanin*” (t. *majnun*), atau dengan istilah yang lebih khusus “*‘uqala’ al-majanin*” (Orang-orang Gila yang Berakal). Pada bab ini Ibnu ‘Arabi menjelaskan tentang apa saja faktor yang menyebabkan seorang salik bisa menjadi gila atau hilang akalnya. Di akhir bab, beliau menceritakan pengalaman yang beliau alami sendiri pada maqam ini, sehingga kita bisa memperoleh gambaran tentang bagaimana keadaan orang-orang tersebut dan apa yang mereka rasakan. Sebelum masa Ibnu ‘Arabi, sebuah kitab terkait masalah ini sudah ditulis oleh Abu Al-Qasim Al-Hasan bin Muhammad bin Habib An-Naysaburi (w. 406/1016) dengan judul ‘*Uqala’*

al-Majanin'. Kitab tersebut menceritakan kisah-kisah penuh hikmah dari "Orang-orang Gila yang Berakal" di sepanjang sejarah Islam.

Bab 45. Bab ini menjelaskan tentang makna "*wusul*", yaitu saat di mana seorang *salik* telah sampai di akhir perjalanannya. Pada bab ini Ibnu 'Arabi menjabarkan batasan-batasan *wusul* yang bisa dicapai oleh seorang salik dalam perjalanan spiritualnya, kemudian apakah setiap salik yang telah sampai bisa kembali turun menemui makhluk atau tidak. Kesalahan dalam memaknai *wusul* bisa membuat seseorang melakukan hal-hal yang tidak pantas menurut syari'at, atau bahkan bisa menjerumuskannya ke dalam neraka. Pada bab ini Ibnu 'Arabi kembali menekankan akan pentingnya berpegang pada syari'at. Setiap pejalan ruhani yang merasa telah sampai pada titik di mana ia tidak lagi diwajibkan mengamalkan syari'at, padahal masih memiliki akal untuk menalar taklif, maka perjalanan yang selama ini ia tempuh hanyalah menyampaikannya ke neraka.

Tujuan seorang *salik* dalam perjalanan spiritualnya adalah untuk mencapai penghambaan yang paripurna. Di antara hamba-hamba Allah yang memiliki keparipurnaan tersebut adalah para nabi dan rasul, maka salah satu tanda *wusul* seorang salik adalah ketika ia bisa meneladani *hal* dan *maqam* seorang nabi pada sisi lahiriah maupun batiniah. Tetapi hanya sebatas keteladanan dalam hal pelaksanaan dan penjelasan syari'at nabi tersebut, bukan meneladani mereka dengan membawa syari'at baru. Dari keteladanan itulah seseorang kemudian mendapat julukan sebagai "pewaris seorang nabi" dan memperoleh gelar "*ulama billāh*". Dan pewaris paling

paripurna di antara para pewaris tersebut adalah mereka yang mewarisi kehambaan Rasulullah Muhammad Saw.

Bab 46. Selanjutnya Ibnu ‘Arabi, berbicara tentang firman Allah Swt.:

“Dan tidaklah didatangkan/diberikan pada kalian ilmu kecuali sedikit” (QS. 17:85). Yang dimaksud dengan “ilmu yang sedikit” di sini adalah “ilmu berdasar anugerah Ilahi” yang tidak melibatkan sedikit pun usaha dari penerimanya. Sebelum menyentuh pokok pembahasan, Ibnu ‘Arabi kembali menyinggung tentang definisi “ilmu”, baik yang terkait dengan Allah Swt. maupun makhluk. Di banyak tempat, Ibnu ‘Arabi sering mengutarakan keberatan beliau pada pendapat Asy‘ariyah yang mengatakan bahwa Sifat-sifat Allah Swt. adalah “sesuatu yang ditambahkan” (*amr za’id*) kepada Zat-Nya, termasuk di antaranya Sifat “Ilmu”. Di sisi lain, beliau juga tidak setuju jika dikatakan bahwa Sifat-sifat itu identik dengan Zat-Nya. Menurut pandangan beliau, Sifat-sifat dan Nama-nama Allah Swt. hanyalah “keterkaita-keterkaitan”, bukan eksisten dan bukan pula noneksisten.

Ilmu Ilahi yang bersifat anugerah sangat jarang diterima oleh makhluk. Di antaranya adalah syari‘at-syari‘at yang diterima oleh para nabi untuk disampaikan kepada manusia. Seluruh ulama sepakat bahwa kenabian bukanlah sesuatu yang bisa diupayakan, maka syari‘at sebagai syarat bagi kenabian pasti juga bukan ilmu yang bisa diupayakan. Fakta lain yang jarang disadari adalah anggapan bahwa ilmu yang diterima karena ketakwaan adalah bagian dari ilmu anugerah. Namun menurut Ibnu ‘Arabi

tidaklah demikian, karena ilmu tersebut masih membutuhkan upaya dari penerimanya, yaitu usaha untuk melaksanakan ketakwaan dan segala amalannya, sedangkan ilmu anugerah adalah ilmu yang tidak membutuhkan sedikitpun usaha dari segi apapun.

Gambaran umum juz 24. Juz ini diawali dari bab 47. Pada bab ini Ibnu ‘Arabi kembali mengulas tentang rahasia bentuk “lingkaran”, salah satu tema sentral yang mendasari doktrin-doktrin beliau tentang kesempurnaan. Kali ini, kita akan dibawa memasuki sisi-sisi maknawi perkara-perkara yang berjalan berputar seperti lingkaran. Karakteristik sebuah lingkaran adalah titik awalnya selalu berdampingan dengan titik akhir. Ketika seseorang menggambar lingkaran, tidak akan bisa sempurna bentuk tersebut sebelum titik akhir garis kelilingnya bertemu dengan titik awal. Dengan realitas inilah kemudian alam semesta berjalan, berasal dari Allah Swt. dan menuju kepada-Nya.

Dengan pola yang sama, takdir perjalanan manusia dan jin juga berjalan bak garis keliling lingkaran. Pada awal penciptaannya, setiap individu manusia dan jin telah diberi kedudukan yang sudah ditentukan, sebagai ahli neraka atau ahli surga. Namun, ketika muncul ke dalam eksistensi, individu-individu itu mulai berjalan meninggalkan kedudukan awalnya, sepenuhnya lupa dan tidak mengetahui sama sekali kedudukan yang telah ditakdirkan Allah Swt. baginya di awal. Lalu, Allah Swt. menempatkan semacam “penyeru” di titik awal penciptaan setiap individu yang akan selalu memanggil mereka untuk kembali. Kemanapun seorang

manusia berjalan dan apapun kebaikan atau keburukan yang ia lakukan, di akhir hayatnya ia pasti kembali pada posisi awal yang telah ditakdirkan baginya, menjadi ahli surga atau ahli neraka. Pada akhir hayat itulah takdir-takdir mereka baru terungkap. Tak ada seorang pun yang masih berada di tengah perjalanannya yang sudah mengetahui di mana ia akan berakhir, kecuali mereka yang dikehendaki Allah Swt.

Inilah rahasia takdir yang berlaku bagi seluruh manusia dan jin. Rahasia tersebut memberi kita rasa takut sekaligus harapan. Rasa takut untuk mengklaim dan menyombongkan ibadah, karena sebanyak apapun ibadah seseorang tidak akan bisa mengubah arah lingkaran takdirnya. Namun juga memberikan harapan, karena hanya Allah Swt. yang tahu akhir perjalanan kita, dan seyogianya bagi seorang mukmin untuk berprasangka baik bahwa Rabbnya telah menempatkan dia di awal penciptaan sebagai penghuni surga yang bahagia.

Selain perkara takdir, bab ini menjabarkan pula beberapa perkara lain yang juga mengikuti aturan bentuk lingkaran. Di antaranya adalah suluk seorang salik dalam perjalanannya mengenal Allah Swt., amal-amal jasmani di alam *sufii* (rendah) yang menghasilkan maqam-maqam mulia di alam *'ulwi* (tinggi), keterkaitan antara Khalik dan makhluk, serta lingkaran-lingkaran genus, spesies dan individu yang berpusat pada lingkaran Kehadiran Ilahi.

Bab 48, berbicara tentang “sebab” yang dalam terminologi ushul fikih terbagi menjadi “*ilat*” dan “syarat”. Tetapi pembahasan pada bab ini

tidak terkait dengan hukum-hukum *wad'i* dalam ushul fikih yang berkuat pada penetapan *ilat* dan syarat dalam hukum-hukum syari'at. Di sini Ibnu 'Arabi menarik kedua hukum tersebut dalam perdebatan logika intelektual tentang posisi Allah Swt. sebagai “sebab” bagi keberadaan alam semesta, apakah Dia lebih tepat disebut sebagai *ilat* atau syarat. Beliau mengangkat topik ini demi menengahi perdebatan antara pengikut mazhab Asy'ariyah dengan para filosof terkait masalah tersebut. Hampir dalam setiap topik-topik yang menjadi perdebatan antar kelompok, Ibnu 'Arabi cenderung bersikap di tengah sembari menjelaskan kelebihan dan kekurangan masing-masing pendapat, lalu menjabarkan sudut pandang *Al-Haqq* dalam perkara tersebut.

Setelah menjelaskan secara detail hal-hal pelik di atas, penjelasan beliau melebar pada perkara-perkara lain. Seperti tentang kekal dan tidaknya azab bagi penghuni neraka, kekhalifahan Ilahi, perbedaan antara rasul dan khalifah, korelasi antara ketaatan kepada Allah Swt. dengan ketaatan kepada Rasulullah Saw. dan *Ulil Amri*, serta penafian batas “di atas” dan “di bawah” bagi Allah Swt.

Bab ini ditutup dengan penjelasan rangkaian perkara-perkara Ilahi dalam bentuk lingkaran yang menjadi sebab dan akibat antara satu sama lain. Sebuah rangkaian berputar yang serupa dengan gagasan Aristoteles tentang manajemen pemerintahan dalam bukunya *Secretum Secretorum* (Rahasia dari Segala Rahasia), buku yang ia tulis pada masa senja kehidupannya sebagai wasiat untuk Alexander Agung muridnya.

Gambaran umum juz 25. Juz 25 diawali dengan bab 49 yang mengupas tentang sabda Nabi Saw., “Sungguh aku menjumpai Nafas *Ar-Rahman* berhembus dari arah Yaman.” Definisi “Nafas *Ar-Rahman*” dalam pandangan Ibnu ‘Arabi terbagi menjadi dua makna berbeda yang pada titik tertentu saling terkait satu sama lain. Makna pertama berasal dari kata “*tanaffus*” yang berarti “pernafasan atau proses bernafas”. Makna kedua dari kata “*tanfis*” yang berarti “peringanan beban dan penghilang kesusahan”. Dari perspektif kata *tanaffus*, pembahasan tentang Nafas *Ar-Rahman* berkisar pada proses penciptaan alam semesta. Sudut pandang ini akan dijabarkan secara luas nantinya pada bab 198, salah satu bab terpanjang dalam kitab ini.

Pada bab 49 ini, Nafas *Ar-Rahman* dijabarkan dari sudut pandang kata “*tanfis*”, yakni hembusan angin yang membawa kesegaran dan ketenangan di tengah panas terik matahari. Dari perumpamaan hembusan angin tersebut, orang Arab kemudian memakai kata “*tanfis*” dengan makna peringanan beban atau diangkatnya kesusahan. Terkait dengan sabda Nabi Saw. di atas, “Nafas *Ar-Rahman* yang berhembus dari arah Yaman” adalah pertolongan Allah Swt. melalui sahabat *Ansar*, yang menjadi peringan beban dan penghilang kesusahan yang ditimpakan kepada Nabi Saw. oleh orang-orang musyrik yang menentang beliau.

Bagi masing-masing individu manusia dan jin, Nafas *Ar-Rahman* memiliki hembusan yang dapat meringankan beban penderitaan mereka. Semua makhluk selain manusia dan jin diciptakan melalui Nama-nama Ilahi

yang bersifat pemaksa, perkasa dan mendominasi. Beda halnya dengan manusia dan jin, mereka tercipta dari Nama-nama yang mengandung rahmat dan kasih sayang. Karena itu, setiap kali Nama-nama keperkasaan menerapkan hukum aturannya kepada mereka, beban dan penderitaannya akan sangat terasa. Saat itulah manusia dan jin akan memanggil Nama-nama rahmat untuk memberi mereka ketenangan dan membantu mereka meringankan beban-beban penderitaan.

Rijalullah pemilik maqam Nafas *Ar-Rahman* adalah mereka yang semua amal perbuatannya terliputi oleh Nama-nama yang bersifat paksaan, baik amal-amal ruhaniah maupun jasmaniah. Tatkala beban semakin berat, mereka mencari perlindungan kepada Nama-nama rahmat dan merendahkan diri kepada-Nya. Hingga akhirnya Nama *Ar-Rahman* ber-*tajalli* kepada mereka dan menganugerahkan kemampuan Ilahiah yang bisa menghapus pengaruh dari Nama-nama keperkasaan. Hal ini membuat beban penderitaan mereka terlapangkan dan kesusahan mereka perlahan menghilang.

Bab 50. Bab ini menjabarkan tentang penyebab timbulnya kebingungan dalam diri seseorang saat berusaha untuk mengenal Allah Swt. Seorang ahli *ma 'rifah* yang paripurna di kalangan *Ahlullah* dijuluki dengan *Rijal Al-Hayrah wa Al-'Ajz*, yakni Para *Rijal* yang berada dalam kebingungan dan tak lagi memiliki kemampuan untuk mengetahui Allah Swt. Semua itu terjadi ketika mereka mencoba untuk mengenali Zat-Nya. Kata *al-'ajz* (ketidakmampuan) di sini diambil dari maksim masyhur dari

Sayyidina Abu Bakr ra., “Ketidakmampuan memahami sebuah pemahaman adalah sebuah pemahaman.”

Kebingungan adalah tanda bahwa seseorang sudah mulai mengenal Allah Swt., siapa pun itu dan dari golongan apa pun dia. Kebingungan yang dirasakan oleh Para *Ahlullah* jauh lebih dahsyat dari para ahli nalar intelektual. Bagi golongan *Ahlullah*, kebingungan terjadi karena beragamnya penyaksian dalam *kasyf* mereka dan pertentangan antara hukum *tajalli* yang satu dengan yang lain. Sedangkan kebingungan yang dialami para cendekia ahli nalar intelektual disebabkan oleh dalil-dalil tentang Allah Swt. yang saling kontradiktif, baik dalil akli maupun naqli. Hal-hal tersebut membuat siapa pun yang mencoba mengenali Zat Allah Swt. pasti akan terperangkap dalam kebingungan.

Saat menjelaskan tentang bagaimana kebingungan mulai menghinggapi Para *Ahlullah*, Ibnu ‘Arabi menyinggung hal penting yang harus digarisbawahi, yakni penjelasan tentang metode teknis seorang *Ahlullah* dalam memperoleh ilmu tentang-Nya. Penjelasan ini seperti melengkapi kepingan-kepingan *puzzle* yang sedikit demi sedikit mulai terkumpul tentang hal-hal teknis yang diperlukan oleh seorang penempuh jalan ruhani dalam upayanya untuk memperoleh *tajalli-tajalli* Ilahi.

Bab selanjutnya bab 51 yang berbicara tentang Para *Rijal Ahli Wara’* yang memperoleh hembusan segar Nafas *Ar-Rahman*. Nafas tersebut menjadi peringan beban untuk segala kesusahan yang sebelumnya mereka rasakan karena penjagaan diri yang ketat. Seorang Ahli *Wara’* sangat behati-

hati terhadap hal-hal yang *syubhat*, baik dalam hal makanan, minuman dan segala sesuatu yang ia pergunakan. Kehati-hatian mereka itu terkadang menimbulkan prasangka buruk dan kecurigaan pada orang lain atau benda-benda yang hendak mereka pergunakan.

Setelah berkutat dengan rasa letih, himpitan dan beban yang mereka rasakan selama beberapa waktu, *Ar-Rahman* kemudian menganugerahkan rahmat kepada mereka untuk meringankan beban dan kesusahan tersebut. Bab ini menceritakan tentang anugerah-anugerah apa saja yang diberikan oleh *Ar-Rahman* kepada Para Ahli *Wara'*. Dari sekedar kemampuan untuk mengenali tanda-tanda yang membedakan antara barang halal dan haram, hingga hal-hal luar biasa dan menakjubkan yang mereka peroleh dalam *'uzlah*-nya. Pada bab ini Ibnu 'Arabi juga menyinggung tentang pertemanan dengan jin dan malaikat, perbedaan antara keduanya, dan sejauh mana pengaruh dua teman duduk tersebut bagi seorang Ahli *Wara'*.

Bab 52. Ketika seseorang memasuki *khalwat*, qalbu perlahan-lahan akan menjadi bersih dan mengkilap melalui zikir, tasbih, tilawah Al-Qur'an dan ibadah-ibadah yang ia lakukan. Saat itulah akan menampak kepadanya *tajalli-tajalli* dari alam gaib. Sebagian ahli *khalwat* ada yang merasa takut dan gelisah saat perkara-perkara gaib tersebut menampak kepadanya. Rasa takut tersebut membuatnya lari kembali ke alam tampak dan meninggalkan *khalwat*-nya. Menurut Ibnu 'Arabi, hal ini adalah salah

satu penghalang bagi seseorang untuk menerima ilmu tentang hakikat-hakikat Ilahiah.

Pada bab ini, beliau menjabarkan secara runtut apa saja penyebab rasa takut tersebut. Lalu apa saja yang harus diperhatikan oleh seorang *salik* saat hendak memasuki khalwatnya, agar ia memiliki kesiapan dalam menerima *tajalli-tajalli* dari alam gaib yang menampak padanya.

Bab terakhir dari juz 25 ini yaitu bab 53, membahas tentang amalan-amalan apa saja yang harus dilakukan seorang murid sebelum bertemu dengan syaikh atau guru pembimbing di jalan spiritual. Memiliki mursyid atau guru pembimbing adalah suatu keharusan bagi seorang *salik*, karena jalan yang akan ia tempuh menuju Allah Swt. nantinya akan sangat berliku, penuh rintangan dan jebakan di sepanjang jalan. Tetapi mencari guru yang mumpuni dan mampu membawa seseorang bersimpuh di hadapan Rabbnya adalah satu hal yang tidak mudah.

Butuh kesiapan yang matang bagi seorang murid sebelum ia bisa berserah diri sepenuhnya pada sang guru. Syarat penyerahan diri secara totalitas itulah yang membuat calon murid harus mengamalkan amalan-amalan ekstrem sebelum bertemu seorang guru. Agar nantinya ia tidak mudah mempertanyakan perintah sang guru dan bisa pasrah sepenuhnya bagaikan mayat di tangan orang yang memandikannya.

Gambaran umum juz 26. Diawali dengan dari bab 54, yang mana Ibnu ‘Arabi mengutip ayat Al-Qur’an sebagai berikut:

“Akan Kami perlihatkan pada mereka ayat-ayat Kami di segenap ufuk dan di dalam diri mereka” (QS. 41:53). Berdasarkan ayat tersebut Ibnu ‘Arabi mengatakan bahwa setiap ayat Al-Qur’an yang diturunkan memiliki dua sisi bagi seorang sufi *muhaqqiq*. Satu sisi yang mereka lihat dalam diri mereka, dan sisi lain yang mereka lihat pada apa yang ada di luar diri. Namun, apa yang mereka lihat dalam diri tersebut sering kali tidak bisa dipahami dan diterima oleh orang-orang yang tidak pernah menempuh jalan yang mereka lalui, terutama para ahli fikih dan ulama eksoteris yang hanya berfokus pada sisi lahiriah agama. Pemaknaan ayat-ayat Al-Qur’an yang diajarkan Allah Swt. kepada qalbu Para ‘*Arif* itulah yang kemudian mereka namakan sebagai “isyarat”. Mereka tidak menyebutnya sebagai “tafsir” demi melindungi diri dan sahabat-sahabat mereka dari kejahatan dan tuduhan kafir dari para ahli fikih.

Definisi “isyarat” kemudian meluas pada istilah-istilah khusus yang dipakai para sufi dalam menjelaskan ajaran-ajaran mereka. Setiap bidang keilmuan pasti memiliki istilah-istilah khusus yang hanya bisa dipahami oleh ahli keilmuan tersebut. Setiap orang luar yang ingin memahami istilah-istilah tersebut harus mencari penjelasan terlebih dahulu dari orang yang lebih tahu, atau dari literatur yang ditulis oleh para ahli keilmuan itu. Tetapi tidak demikian halnya dengan isyarat-isyarat para sufi. Seorang murid yang baru hadir dalam sebuah majelis *Ahlullah* bisa tiba-tiba memahami perkataan mereka tanpa harus mencari penjelasan terlebih dahulu.

Yang diperlukan oleh seorang murid untuk memahami perkataan para guru spiritual hanyalah ketulusan. Seorang guru spiritual sejati bagaikan teko berisi air segar yang setiap saat menuangkan airnya, dan seorang murid bagaikan cangkir yang siap menerima tuangan air tersebut. Ketulusan, kerendahan hati dan kepasrahan seorang murid adalah seperti menempatkan “cangkir diri” lebih rendah dari posisi “teko” agar bisa menampung airnya. Di sisi lain, kesombongan dalam bentuk apa pun kepada seorang guru adalah seperti menempatkan cangkir di atas teko, sehingga mustahil air ilmu yang penuh berkah dari “sang teko” bisa tertuang ke dalamnya.

Bab 55, membahas secara spesifik tentang “*khawatir syaitani*”. *Khawatir* (t. *khatir*) adalah segala macam bersitan, bisikan atau suara hati yang muncul dalam qalbu dengan tanpa sedikit pun melibatkan unsur kesengajaan. Suara hati yang muncul karena disengaja tidak bisa dikatakan sebagai *khawatir*, tetapi hanya perkataan seseorang dalam dirinya.

Khawatir terbagi menjadi empat: (1) *khawatir rabbani* yang berasal langsung dari Allah Swt., (2) *khawatir malaikati* yang berasal dari malaikat, (3) *khawatir nafsi* yang berasal dari diri sendiri, dan (4) *khawatir syaitani* yang berasal dari syaitan. Setiap manusia bisa dimasuki oleh keempat *khawatir* tersebut kecuali para nabi. Tugas seorang nabi sebagai pembawa syari‘at baru menuntut adanya kemaksuman atau penjagaan Ilahi dari kesalahan. Kemaksuman yang dianugerahkan Allah Swt. tersebut tidak

menyisakan ruang sedikitpun bagi syaitan untuk bisa memasuki qalbu mereka.

Pada bab ini Ibnu ‘Arabi memberi kita bekal secara umum agar mampu membedakan empat macam *khawatir* yang masuk ke dalam qalbu. Sering kali kegagalan seorang salik mencapai tujuan adalah karena ketidakmampuannya untuk membedakan asal-usul sebuah *khawatir*. Salah satu ciri kesempurnaan spiritual seseorang adalah kecakapannya untuk bisa membedakan *khawatir*, baik yang terlintas dalam dirinya maupun dalam diri orang lain yang berada dalam tanggung jawabnya. Secara umum, cara terbaik untuk menimbang berbagai macam *khawāṭir* yang masuk ke dalam hati adalah dengan timbangan syari‘at. Penjelasan lebih jauh tentang *khawatir* akan dijabarkan pada jilid 18, bab 264.

Bab 56, pada bab ini Ibnu ‘Arabi berbicara tentang *istiqra’*, validitas dan in-validitasnya dalam perkara-perkara ketuhanan. Secara etimologi, kata *istiqra’* berasal dari *is-taq-ra-’a*, derivasi dari kata *qa-ra-’a* yang berarti mengumpulkan dan menggabungkan sesuatu, atau bisa juga membaca, meneliti, menelaah dan menyelidiki. Imbuhan huruf *sin* pada kata tersebut berfungsi sebagai isyarat untuk permintaan. Dalam istilah populer, *istiqra’* disebut juga dengan “induksi”, yaitu sebuah metode pemikiran yang bertolak dari kaidah-kaidah khusus untuk menentukan hukum/kaidah yang bersifat umum, atau bisa juga dari yang kurang umum kepada yang lebih umum. Dalam istilah ushul fikih, *istiqra’* adalah sebuah metode pengambilan kesimpulan umum yang dihasilkan oleh fakta-fakta khusus

yang digunakan oleh ahli-ahli fikih untuk menetapkan sebuah hukum. Sedangkan menurut ahli mantiq/logika, *istiqra'* adalah menarik kesimpulan umum berdasarkan karakteristik satuan-satuannya.

Seperti biasanya, dalam setiap hal yang terkait dengan metode pencarian ilmu tentang perkara-perkara ketuhanan, terlebih dahulu Ibnu 'Arabi akan mengemukakan argumen-argumen yang runtut, logis dan menawan tentang keterbatasan nalar intelektual dan usaha pribadi dari seseorang. Di sini Ibnu 'Arabi berfokus pada sejauh mana *istiqra'* bisa menghasilkan ilmu yang benar tentang Allah Swt. Dalam hal apa saja *istiqra'* tentang perkara-perkara ketuhanan diperbolehkan, dan di titik mana seseorang harus berhenti mengandalkan pikirannya dan beralih pada metode lain yang lebih valid, yakni metode *mukasyafah* dan pemberitahuan Ilahi secara langsung melalui *tajalli-tajalli*.

Bab 57 dan 58, bab ini mengulas tentang ilham, ilmu ilham dan *sirr-sirr* Para Ahli Ilham. Uraian pada dua bab ini berbasis pada firman Allah Swt.:

“Demi jiwa dan penyeimbangan [ciptaan]-nya! Maka Dia ilhamkan kepadanya kejahatannya dan ketakwaannya” (QS. 91:7-8). Sebelum berbicara panjang lebar tentang ilham, terlebih dahulu Ibnu 'Arabi membabar sekilas tentang karakteristik “jiwa” sebagai lokus bagi turunnya ilham berupa ketakwaan dan kejahatan. *Khatir* atau bersitan ke dalam qalbu yang menjadi milik jiwa secara *zati* adalah *khatir* tentang hal-hal mubah. Bersitan-bersitan yang menyuruh pada perbuatan yang diperbolehkan dalam

syari‘at tanpa ada unsur perintah dan larangan sama sekali adalah milik jiwa secara esensial, sehingga *khawatir* tersebut tidak sedikit pun memberatkan baginya. Jika ada bersitan yang terasa berat bagi jiwa pada umumnya, baik yang memerintahkan pada kebaikan atau keburukan, maka hal itu pasti berasal dari pihak luar, entah itu dari malaikat untuk kebaikan atau dari syaitan untuk keburukan.

Al-Jurjani mendefinisikan “ilham” sebagai sesuatu yang dilemparkan kepada hati dengan cara pelimpahan (*fayd*). Beliau menambahkan, ilham adalah sesuatu yang dituangkan ke dalam qalbu berupa ilmu yang mendorong pada sebuah perbuatan, dengan tanpa proses peninjauan dalil (*istidlal*) atau memperhatikan hujah. Mayoritas ulama tidak menerima ilham sebagai hujah, kecuali hanya sebagian kaum sufi. Menurut Ibnu ‘Arabi, ilham yang benar dan boleh diikuti adalah yang berdasar pada dalil, yakni yang selaras dengan hukum-hukum syari‘at. Beliau menyebut ilham yang benar sebagai “ilmu ilham”, sementara yang salah hanya dinamakan “ilham” saja. Seorang pemilik ilmu ilham atau ilham yang benar disebut “Ahli Ilham berdasar *istidlal*” (*ahl al-ilham al-mustadillin*), yakni para penerima ilham yang mampu membedakan baik buruknya ilham berdasarkan dalil-dalil syari‘at.

Juz 26 ditutup dengan bab 59 yang membahas tentang konsep “hari dan waktu” menurut Ibnu ‘Arabi, “*Ma‘rifah tentang Waktu yang Ada dan Waktu yang Ditentukan Durasinya.*” Meskipun judul bab menyebut secara spesifik tentang waktu, tetapi untuk memahami keseluruhan konsep

tentang hari dan waktu menurut Ibnu ‘Arabi tidak bisa didapat hanya dari bab ini semata. Kompleksitas pembahasan dan luasnya cakupan membutuhkan penjelasan yang sangat panjang dan terkait dengan banyak hal. Untuk menangkap secara utuh gagasan Ibnu ‘Arabi tentang hal ini butuh ketelitian dan keseriusan menyisir paragraf demi paragraf ribuan halaman Futuhat dan beberapa kitab Ibnu ‘Arabi yang lain. Tugas ilmiah yang relatif berat ini telah diselesaikan oleh Mohamed Haj Yousef. Karya penting beliau, *Ibn ‘Arabi Time and Cosmology*.⁴⁸²

Gambaran umum juz 27. Diawali dari bab selanjutnya yaitu bab 60, Ibnu ‘Arabi berbicara tentang “*anasir*” atau “unsur-unsur, yakni elemen-elemen pokok: air, tanah, api dan udara, yang mendasari penciptaan makhluk-makhluk alam unsuri. Beliau menjelaskan secara runtut dari sudut pandang kosmografi sejak penciptaan makhluk pertama di alam tertinggi hingga spesies makhluk terakhir di alam terendah. Bab ini melengkapi bab-bab sebelumnya dan beberapa bab lain di depan tentang kosmologi. Ilustrasi-ilustrasi yang disertakan adalah tambahan dari penerjemah guna memudahkan pemahaman alur penjelasan.

Banyak hal seputar susunan Kerajaan Ilahi di alam tertinggi dan pengaruhnya pada pemerintahan di alam insani dijabarkan dengan jelas di sini. Setiap posisi kepemimpinan di bumi, dari yang terendah hingga tertinggi, disuplai secara ruhani oleh para malaikat yang mengatur di alam ‘*ulwi*. Setiap manusia dan jin yang diangkat oleh Allah Swt. sebagai

⁴⁸² Mohamed Haj Yousef, *Ibn ‘Arabi Time and Cosmology*.

penanggung jawab di bumi, memiliki *munasabah-munasabah* dan lamina-lamina (*raqa'iq*) yang menjulur kepada mereka dari para penanggung jawab di langit. Suplai ruhani dari langit tersebut bersifat lurus, adil, suci, serta membersihkan dari noda dan cela. Namun ketika turun kepada para pemimpin dari bangsa jin dan manusia di bumi, “wahyu kepemimpinan Ilahi” tersebut terpengaruh oleh kesiapan masing-masing penerimanya. Mereka yang baik kesiapannya, akan menjadi pemimpin dan imam yang baik dan adil. Tetapi mereka yang buruk kesiapannya, akan menjadi pemimpin yang dzalim dan sewenang-wenang.

Bab 61 dan bab 62, setelah memahami struktur kerajaan alam unsuri dan para malaikat penanggung jawabnya, selanjutnya kita akan diajak berkeliling menyusuri kediaman-kediaman di akhirat. Diawali dengan seluk-beluk Neraka Jahannam, dan level-level para penghuninya. Dengan gaya khas penjabaran Ibnu ‘Arabi yang berdasar pada nas dan pengalaman *mukasyafah* empiris, kita akan disuguhi fakta-fakta baru tentang neraka dan para penghuninya yang belum pernah terdengar sebelumnya, sambil sesekali diselengi nasehat-nasehat berharga bagi jiwa-jiwa yang dahaga.

Selain untuk menguatkan keimanan pada hari akhirat yang menjadi salah satu rukun iman, memperdalam pengetahuan tentang neraka juga bermanfaat untuk menambah “rasa takut” (*khawf*), sebagai pengimbang “harapan” (*raja'*) yang akan kita peroleh nanti ketika membahas tentang surga. Dua sikap kontradiktif tersebut adalah elemen

penting bagi seorang salik untuk menjaga keseimbangan di jalan ruhani. Menafikan sama sekali rasa takut kepada neraka dan harapan menggapai surga bukanlah hal yang bijaksana. Seorang salik boleh mengklaim cinta Ilahi yang melampaui surga dan neraka jika ia sudah benar-benar memenuhi semua syarat yang menghindarkan dari neraka dan membuatnya layak menerima surga. Dalam konteks cinta Ilahi, neraka adalah ancaman dari Sang Kekasih jika si pencinta berkhianat, dan surga adalah hadiah dari-Nya untuk kesetiaan cinta.

Bab selanjutnya, bab 63 menyibak misteri tentang “Alam Barzakh”, tempat di mana manusia menetap setelah kematian sebelum kemudian dibangkitkan kembali di hari akhirat. Sebelum masuk ke pembahasan spesifik tentang alam barzakh, Ibnu ‘Arabi menjelaskan terlebih dahulu tentang definisi “barzakh” secara umum. Barzakh adalah sesuatu yang memisahkan antara dua hal yang berbeda, tanpa pernah sama sekali melampaui batasannya hingga memasuki wilayah salah satu dari dua hal tersebut. Pembicaraan kemudian berlanjut pada “imajinasi” sebagai salah satu bentuk barzakh pemisah antara ranah jasmani dan maknawi, tetapi hanya uraian sekilas sebatas yang dibutuhkan untuk bab ini. Sebuah karya sintesis yang mendasar tentang barzakh dalam pandangan Ibnu ‘Arabi, telah ditulis oleh Salman H. Bashier, *Ibn Al-‘Arabi’s Barzakh The Concept of the Limit and the Relationship between God and the World*, diterbitkan oleh SUNY, tahun 2004.

Gambaran umum juz 28, juz ini hanya berisi satu bab, yaitu bab 64 tentang hari kiamat, *manzilah-manzilah*-nya dan tata cara kebangkitan manusia. Dimulai dengan definisi “hari kiamat” dan Nama Ilahi apa yang terkait dengannya. Kemudian dilanjutkan dengan episode-episode hari kebangkitan dari awal hingga akhir. Beberapa fakta yang sangat penting dan patut dijadikan pegangan akan dijabarkan pada bab ini. Menenal seluk-beluk hari kebangkitan adalah sebuah kewajiban bagi seorang mukmin demi menyempurnakan keimanannya terhadap hari akhirat. Menelisik satu persatu tahapan hisab dan tempat-tempat perhentian di akhirat adalah suatu keharusan, karena segala gerak gerik jasmani dan ruhani kita di dunia akan terpaut secara langsung dengan apa yang akan kita alami di akhirat.

Berdasarkan hadits Rasulullah Saw. riwayat ‘Abdullah bin Mas‘ud ra. dari Sayyidina ‘Ali bin Abi Talib ra., hari kiamat terbagi menjadi 50 mauqif atau tempat perhentian. Di setiap *mauqif*, hamba-hamba akan diinterogasi tentang segala macam perintah dan larangan syari‘at. Jika selama di dunia terdapat perintah atau larangan yang tidak ditaati, mereka akan tertahan di setiap mauqif tersebut selama 1.000 tahun. Berikut ini ilustrasi 50 *mauqif* hari kiamat beserta tuntutan-tuntutan syari‘at yang ditanyakan di setiap *mauqif*-nya.

Demikianlah *mauqif-mauqif* hari kebangkitan beserta segala perintah dan larangan yang akan dituntut di setiap *mauqif*-nya. Barangsiapa yang melanggar setiap perintah dan larangan tersebut, kemudian meninggal dalam keadaan belum bertobat kepada Allah Swt., akan tertahan di

setiap *mauqif* selama 1.000 tahun dalam keadaan lapar, dahaga, serta diliputi kesedihan dan kesusahan.

Sebelum ke pembahasan mengenai bab berikutnya, di sini Ibnu ‘Arabi menyajikan dari sedikit syi’irnya sebagai pengantar dari pembahasannya. Berikut ini adalah sy’irnya:

“Aku beragama dengan Agama Cinta
kemanapun kendaraannya mengarah membawa,
Agama Cinta adalah agama dan iman hamba.”

Sang penyair mensyarah bahwa sajak ini adalah tentang firman Allah Swt., “*Ikutilah aku (Muhammad), niscaya Allah akan mencintai-mu!*” (QS. 3:31). Itulah mengapa ia namakan agama Sang Nabi yang dipeluknya sebagai “Agama Cinta”, agar ia bisa menerima beban-beban *taklif* dengan sukarela dan penuh cinta, layaknya seorang pecinta yang menerima tugas dari kekasihnya. “Kemanapun kendaraannya mengarah,” baik kepada apa yang ia suka maupun tak suka, si pecinta akan tetap melaksanakan tugasnya tanpa kenal lelah.

Syari‘at adalah kendaraan menuju cinta, ke mana pun ia mengarah, pasti akan berlabuh ke haribaan Sang Maha Cinta. Demikianlah sejatinya syari‘at. Maka barangsiapa mengendarainya tetapi malah berakhir pada kebencian, berarti ia belum mengendarai syari‘at sejati. Bukankah Sang Pembuat Syari‘at berkata, “*Jika kalian mencintai Allah maka ikutilah aku, niscaya Allah akan mencintai kalian*” (QS. 3:31)? Syari‘at berawal dari cinta dan berakhir pula dengan cinta.

Bagi seorang pecinta, beban-beban *taklif* yang tampak berat di mata menjadi laksana kidung-kidung mesra yang didendangkan Sang Maha Kekasih untuknya. Tak sedikit pun ia terpaksa menunaikannya, karena seberat apa pun perintah dan larangan dari Dia yang dicinta, akan terdengar bagaikan seruan mesra memanggil manja. Dan ketika seruan itu memanggil, akan ringan langkah membawanya, karena ia tahu setiap langkah yang tertahan hanya akan memperlambat pertemuan dengan Kekasihnya.

“Janganlah kau berkata tentang Agama Cinta
bahwa semua agama adalah sama,
sesungguhnya Agama Cinta hanyalah
menunjuk pada agama Rasul-Nya
Sang pecinta datang kepada Yang Dicinta,
lalu ia pun menjadi yang dicinta.
Berkendarakan unta syari‘at nan utama
yang akan mengantarkan pada cinta-Nya.”

Berbeda dengan juz-juz sebelumnya, kitab al-Futuh al-Makkiyyah pada bagian ini dibagi menjadi 6 juz, yang memuat 4 bab dari bab 65 sampai 68. Bab pertama melanjutkan pembahasan seputar tema eskatologis pada bab-bab akhir juz tentang kejadian pasca kematian, hari kebangkitan, surga dan neraka. Tiga bab yang lain dan bab-bab selanjutnya sampai akhir, berbicara secara khusus tentang rahasia-rahasia syari‘at dan tema-tema pokok lima rukun Islam: syahadat, shalat, puasa, zakat dan haji. Sebelum memulai bab tentang rahasia-rahasia shalat, Ibnu ‘Arabi menulis bab tersendiri tentang rahasia-rahasia *taharah*. Pada bagian ini mencakup tiga bab pertama dalam masalah ini, bab 66 tentang rahasia syari‘at, bab 67 tentang *syahadat* dan bab 68 tentang rahasia-rahasia *taharah*.

Gambaran umum bab 65, memaparkan tentang surga dan perkara-perkara yang terkait dengannya, seperti karakteristik surga, level-level penghuninya, pembagian surga menjadi tiga (surga amal, surga warisan dan surga spesial), tingkatan-tingkatan surga, gambaran bagaimana penghuni surga melihat Allah Swt. di Surga *'Adn* dan hal-hal detail lainnya.

Posisi hamba ketika melihat Allah Swt. tergantung pada sejauh mana ilmu dan *ma'rifah*-nya tentang Allah Swt. dan maqam kedekatan mereka dengan-Nya di dunia. Cahaya yang membekas pada diri para penghuni surga saat melihat Allah Swt. juga berbeda-beda tergantung pada kedekatan jaraknya. Bekasan cahaya tersebut akan terbawa hingga mereka kembali ke tempat kediaman mereka di surga-surga amal. Pancaran cahaya itu kemudian menerangi surga-surga mereka dan mewujudkan secara fisik hingga menambah kemegahan dan keindahannya. Tambahan kemegahan dan keindahan tersebut bisa jadi mengalahkan surga-surga para ahli amal lahiriah yang tidak memiliki ilmu dan *ma'rifah* tentang Allah Swt. Di sinilah kemudian terlihat keutamaan *ma'rifah* dan kedekatan dengan Allah Swt. melebihi amal ibadah, karena bisa jadi sebelumnya surga amal seorang ahli ibadah lahiriah lebih banyak dan lebih megah dari surga amal seorang ahli *ma'rifah*.

Setelah mengutip kelanjutan hadits riwayat Abu Bakr An-Naqqasy ra. tentang *maukif-maukif* hari kiamat yang bagian awalnya disebutkan pada bab sebelumnya, Ibnu 'Arabi kembali menyinggung tentang rahmat Ilahi untuk penghuni surga dan neraka. Konsep tentang

rahmat Ilahi bagi penghuni neraka yang membuat siksaan fisik di neraka tidak kekal juga diamini oleh ulama-ulama tasawuf lainnya. Salah satunya adalah Syaikh ‘Abd Al-Karim bin Ibrahim bin ‘Abd Al-Karim Al-Jili (w. 832/ 1428). Gambaran detail bernuansa *mukasyafah* dan visi ruhani tentang surga dan neraka seperti yang ada pada kitab ini juga bisa kita temukan dalam karya fenomenal Al-Jili, *al-Insan al-Kamil fi Ma‘rifah al-Awakhir wa al-Awa’il* bab 58 tentang *as-Surah al-Muhammadiyah*.

Sejalan dengan Syaikh Ibn Al-‘Arabi, Al-Jili juga menyandarkan konsep ini pada firman Allah Swt., “*Rahmat-Ku meliputi segala sesuatu*” (QS. 7:156) dan hadits Rasulullah Saw. tentang rahmat Allah Swt. yang mendahului murka-Nya. Setelah memaparkan perspektif beliau tentang dua nas tersebut, Al-Jilli berbicara tentang kemungkinan hilangnya azab di neraka:

“Ketahuilah, karena neraka adalah perkara yang bersifat aksidental dalam eksistensi, maka ia memiliki kemungkinan untuk hilang. Karena jika tidak, ia akan menjadi perkara yang mustahil. Hilangnya neraka tiada lain adalah dengan tidak adanya lagi pembakaran di sana. Ketika tidak ada lagi pembakaran di neraka maka malaikat-malaikatnya juga akan pergi. Tatkala malaikat-malaikatnya pergi, datanglah malaikat-malaikat pembawa nikmat (*mala’ikah an-na‘im*). Seiring dengan datangnya malaikat pembawa nikmat, neraka ditumbuhi tumbuhan arugula⁴⁸³ berwarna hijau, dan warna hijau adalah warna yang paling indah di surga. Maka neraka yang sebelumnya dipenuhi dengan api yang menyala-nyala (*jahim*) berbalik menjadi tempat yang nikmat dan damai (*na‘im*). Tempat neraka tetap sebagaimana adanya, tetapi api yang ada di dalamnya sudah tidak ada lagi.⁴⁸⁴

⁴⁸³ Arugula (*al-jirjir*) adalah sejenis tanaman sayuran berwarna hijau yang bisa dimakan.

⁴⁸⁴ ‘Abd Al-Karim Al-Jili, *al-Insan al-Kamil* DKI 2016, juz 2 hal. 249.

Pada bab yang sama, Al-Jilli juga memerinci tingkatan-tingkatan surga dan Nama-nama Ilahi yang ber-*tajalli* di dalamnya menurut sudut pandang *mukasyafah* yang dibukakan Allah Swt. bagi beliau.

Gambaran umum bab 66, Tibalah kita sekarang pada bab-bab tentang ibadah syari‘at dari kitab al-Futuh al-Makkiyyah. Terbentang hingga 1.021 halaman pada versi *tahkik* ‘Abd Al-‘Aziz Sultan Al-Mansub dan 2.895 halaman pada versi *tahkik* Osman Yahya. Dibuka dengan bab tentang rahasia diturunkannya syari‘at dan Nama-nama Ilahi apa saja yang mewujudkannya. Alur penjelasan dalam bab ini dimulai dengan konferensi Nama-nama Ilahi untuk memberi eksistensi pada entitas-entitas benda mungkin yang masih berupa non-eksisten di dalam Ilmu Allah Swt. Diawali dengan permintaan dari benda-benda mungkin agar diberi eksistensi, yang membawa mereka mendatangi satu persatu Nama-nama Ilahi guna memenuhi permintaannya. Setiap Nama yang didatangi selalu menyampaikan ketidakmampuannya dan melimpahkan tugas tersebut pada Nama yang mereka anggap lebih berhak. Dari penjabaran ini, kita bisa melihat gambaran hierarki Nama-nama Ilahi terkait penciptaan alam semesta. Pentingnya memahami hierarki Nama-nama Ilahi tidak hanya berhenti pada taraf konseptual. Bagi seorang *salik*, pemahaman tersebut juga terkait dengan ritual keseharian dan adab dalam bermuamalah dengan Allah Swt.

Salah satu metode khas yang dipakai Ibnu ‘Arabi untuk menjelaskan tentang Nama-nama Ilahi adalah dengan mempersonifikasi

Nama-nama. Tidak jarang beliau menyifati Nama-nama Ilahi dengan kegembiraan, kesenangan, berkumpul dan berbincang serta sifat-sifat lainnya, hingga seolah-olah Nama-nama itu memiliki independensi ontologis. Tetapi, penting untuk selalu diingat bahwa semua penggambaran imajinatif tersebut hanyalah demi memudahkan pemahaman pendengar. Ibnu ‘Arabi tak hentinya menegaskan setiap kali hendak membuka penjelasan tentang subjek ini bahwa Nama-nama Ilahi hanyalah sebatas keterkaitan, penisbahan dan penyandaran, bukan entitas-entitas nyata yang dapat dibedakan dari Allah Swt. atau dari makhluk. Meyakini Nama-nama sebagai entitas-entitas nyata yang memiliki kemandirian ontologis berarti meyakini adanya multiplisitas dalam Diri Allah Swt. Yang Maha Satu, dan itu adalah sebuah kesalahan serius yang bisa merusak tauhid.

Seluruh ajaran Ibnu ‘Arabi selalu mengarah pada tauhid, yaitu mengakui dan mengafirmasi Kemahaesaan Allah Swt. Tidak seorangpun yang memiliki akal sehat akan menuduh beliau sebagai penganut politeisme, misalnya dengan menjadikan Nama-nama Ilahi sebagai “tuhan-tuhan kecil atau dewa-dewa”. Dalam pandangan beliau, Nama-nama Ilahi hanyalah keterkaitan-keterkaitan, dan keterkaitan tidaklah memiliki eksistensi. Seperti ketika satu orang atau individu yang sama bisa disebut sebagai ayah, suami, teman, anak dari bapaknya, saudara, tetangga dan banyak sebutan lainnya, tetapi dari segi zatnya, orang itu hanyalah satu. Allah Swt. adalah Satu dari segi Zat-Nya, namun banyak dari segi keterkaitan dan penisbahan yang disandarkan pada-Nya.

Setelah alam semesta mewujudkan dan benda-benda mungkin memiliki eksistensi, muncullah potensi konflik dan kekacauan. Pertikaian, perselisihan dan segala macam konflik yang terjadi di alam semesta tiada lain adalah karena multiplisitas keterkaitan Nama-nama Ilahi yang menjadi sandaran benda-benda mungkin. Segala sesuatu di alam semesta memanifestasikan bekas dan aturan Nama-nama Ilahi. Nama-nama saling terkait antara satu dan lainnya dengan mode yang berbeda-beda, ada yang selaras dan ada pula yang tidak selaras. Nama *Al-Muntaqim* (Maha Penuntut Balas) dan *Asy-Syadid Al-'Iqab* (Maha Keras Hukumannya) tidak akan pernah bisa selaras dengan Nama *Al-'Afuww* (Maha Pemaaf) dan *Al-Gafur* (Maha Pengampun). Begitu pula dengan Nama-nama lain yang saling bertentangan. Dari sinilah akar dari konflik dan hierarki di alam semesta berasal.

Demi mengatasi kekacauan tersebut, ditugaskanlah Nama *Ar-Rabb* untuk menjadi imam yang mengatur dan menjaga agar harmoni tetap terjalin demi kemaslahatan alam semesta. Nama *Ar-Rabb* memiliki dua wazir yang membantu, yakni Nama *Al-Mudabbir* (Maha Mengatur) yang berwenang di alam tampak dan *Al-Mufasssil* (Maha Memerinci) di alam gaib. Dari Nama *Ar-Rabb* inilah kemudian memanifestasi para pemimpin dan imam yang mengatur umat-umat di alam semesta.

Aturan dan kebijakan yang ditetapkan di alam terbagi menjadi dua: kebijakan berdasar hikmah kebijaksanaan (*as-siyasah al-hikmiyyah*) dan kebijakan berdasar syari'at (*as-siyasah asy-syar'iiyyah*). Pemangku

kebijakan berdasar hikmah adalah orang-orang bijak (*al-hukama'* t. *Al-hakim*) yang diberi fitrah berupa kebijaksanaan dan kemampuan intelektual melebihi kaumnya. Kebijakan dan hukum-hukum yang mereka terapkan berdasar pada pencarian intelektual dan eksperimen yang berasal dari hikmah kebijaksanaan yang diilhamkan Allah Swt. dalam diri mereka. Berbeda dengan para pemangku kebijakan berdasar syari'at, yakni para nabi, rasul dan para wali pewaris mereka. Hukum dan aturan yang mereka terapkan berasal langsung dari wahyu Ilahi yang didiktekan oleh Allah Swt. kepada mereka. Orang-orang bijak hanya cenderung pada kemaslahatan duniawi, sedangkan para nabi, rasul dan pewarisnya menjaga kemaslahatan dunia dan akhirat.

Gambaran umum bab 67, bab ini berbicara tentang dua kalimat syahadat sebagai representasi dari iman. Di sini akan dijabarkan tentang beragam cara memperoleh pemahaman akan tauhid, klasifikasi tauhid, definisi iman, sudut pandang negasi dan afirmasi dalam kalimat tauhid, level-level orang yang mengucapkan kalimat tauhid, dan rahasia tentang kalimat syahadat tauhid dan syahadat risalah dalam dua kalimat syahadat.

Pengakuan akan Kemahaesaan Allah Swt. sebagai Tuhan yang tergambar dalam kalimat *lā ilāha illā Allāh* bisa didapat melalui dua cara, bisa melalui pengamatan akal dan olah pikir dengan menghimpun dalil-dalil dan bukti akan Keesaan-Nya, atau bisa pula melalui kepercayaan dan pembenaran terhadap sebuah berita yang disampaikan oleh pihak lain. Secara umum, kata "*iman*" bermakna "*tasdiq*" (pembenaran atau pengakuan

akan kebenaran sesuatu atau seseorang). Berdasarkan pengertian ini, iman tidak mungkin ada sebelum terdapat sebuah berita yang disampaikan sehingga seseorang bisa membenarkan dan mempercayai berita tersebut. Dalam konteks “tauhid berdasar iman”, kita bisa menyimpulkan bahwa tauhid semacam ini tidak akan bisa terjadi kecuali setelah turunnya seorang nabi atau rasul.

Setelah itu, pembahasan berlanjut tentang rahasia di balik ungkapan negasi “*lā ilāha*” (tiada tuhan) dan afirmasi “*illā Allāh*” (kecuali Allah) dalam kalimat tauhid, serta rahasia tentang zikir dengan lafal “*Allāh*”. Kemudian, berdasarkan dua macam tauhid yang disebutkan di atas, Ibnu ‘Arabi memerinci level-level orang yang mengucapkan kalimat tauhid, di mana setiap mereka memiliki maqām dan posisi masing-masing di sisi Allah Swt. Bab ini ditutup dengan penjelasan tentang syahadat tauhid “*lā ilāha illā Allāh*” dan syahadat risalah “*Muhammad rasūlullāh*” beserta rahasia di balik penggabungan keduanya.

Gambaran umum bab 68, Setelah uraian tentang penyebab diturunkannya syari‘at dan Nama-nama Ilahi yang mewujudkannya, kemudian dilanjutkan dengan dua kalimat syahadat dan iman, berikutnya Ibnu ‘Arabi mulai menjabarkan tentang ritual-ritual ibadah rukun Islam. Setiap persoalan seputar masalah-masalah pokok (*ushul*) dalam lima ibadah rukun Islam akan diuraikan secara runtut beserta ikhtilaf para ulama syari‘at tentang masing-masing perkara, kemudian dilanjutkan dengan iktibar

hukum setiap persoalan tersebut di ranah batin. Dimulai dengan bab tentang rahasia-rahasia taharah sebagai pembuka untuk bab shalat.

Jika dilihat sepintas, susunan bab dan pendapat-pendapat ulama yang dikutip di sini bisa dikatakan sama dengan susunan kitab *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtasid* karya Ibn Rusyd, Ibnu ‘Arabi hanya merubah sedikit dan menambah beberapa pendapat ulama yang belum disertakan dan pendapat beliau sendiri. Sama seperti dalam matan asli kitab *Bidayah al-Mujtahid*, nama-nama imam dan ulama yang menjadi rujukan hanya sebagian kecil saja yang disebutkan. Di sini penerjemah menyertakan catatan kaki nama-nama imam pemegang setiap pendapat dan beberapa keterangan secukupnya dengan mengacu pada kitab *as-Sabil al-Mursyid ila Bidayah al-Mujtahid*, syarah dan tahkik oleh Dr. ‘Abdullah Al-‘Abadi, juga beberapa kitab fikih lainnya. Tentang penyebab ikhtilaf dan dalil-dalil yang menjadi acuan masing-masing pendapat tidak dicantumkan di sini karena keterbatasan tempat, untuk detail-detail tersebut pembaca bisa merujuk ke kitab *Bidayah al-Mujtahid*.

Ibnu ‘Arabi membuka bab ini dengan menegaskan bahwa taharah yang diwajibkan syari‘at terbagi menjadi dua, taharah indrawi dan taharah maknawi. Taharah indrawi adalah taharah untuk anggota-anggota tubuh, dan taharah maknawi adalah taharah qalbu. Setiap anggota tubuh manusia yang dibebani *taklif taharah* indrawi juga memiliki taharah maknawi yang terkait dengan jiwa, akal dan *sirr* mereka. Ibnu ‘Arabi juga menegaskan bahwa ketika Allah Swt. bertitah kepada manusia dalam bentuk perintah,

larangan, aturan dan semisalnya, titah tersebut selalu ditujukan pada keseluruhan diri manusia, baik sisi lahir maupun batin. Tetapi, tidak semua da'i dan penyeru agama memahami hal ini. Kebanyakan mereka hanya menyibukkan diri dengan sisi lahiriah hukum-hukum syari'at, namun lalai terhadap titah Ilahi untuk sisi batin.

Kesadaran akan pentingnya ibadah batiniyah di samping ibadah lahiriah adalah sesuatu yang sudah mendarah daging di kalangan sahabat dan tabi'in. Namun seiring berjalannya waktu, kesadaran ini mulai pupus dan terlupakan. Mayoritas orang-orang yang diklaim dan mengklaim diri sebagai "ulama" hanya berkutat pada hal-hal lahiriah dan bersikap terlalu keras untuk hukum-hukum lahir, namun cenderung lunak dan abai terkait ibadah-ibadah batin.

Keresahan mengenai hal ini juga dirasakan oleh Imam Al-Ghazali, beberapa abad sebelum Ibnu 'Arabi kritik keras beliau untuk "para ulama lahiriah" tertuang di pendahuluan kitab *Rahasia-rahasia Taharah* dalam magnum opus beliau *Ihya' 'Ulum ad-Din*. Penting kiranya kami sertakan di sini uraian panjang dari Imam Al-Ghazali dalam kitab tersebut sebagai pendamping untuk bab ini, agar pembaca dapat memahami urgensi ibadah-ibadah batiniyah yang saat ini cenderung terlupakan, sekaligus mengambil berkah dari kaul Para *Ahlullah* dan ulama *billah* agar cahaya-cahaya pemahaman bisa merasuk ke dalam qalbu. Berkata Imam Abu Hamid Muhammad bin Muhammad Al-Ghazali.

Nabi Muhammad Saw. bersabda: “Agama dibangun berasaskan kebersihan.”⁴⁸⁵ Beliau juga bersabda: “Kunci shalat adalah kesucian.”⁴⁸⁶ Allah Swt. berfirman: “Di dalam masjid itu terdapat orang-orang yang cinta untuk menyucikan dirinya. Dan Allah mencintai orang-orang yang menyucikan diri” (QS. 9:108). Nabi Muhammad Saw. bersabda: “Kesucian adalah separuh dari iman.”⁴⁸⁷ Allah Swt. berfirman: “Tidaklah Allah hendak menjadikan kesulitan bagi kalian, tetapi yang Dia inginkan adalah menyucikan kalian” (QS. 5:6).

Para pemilik mata batin (*basirah*) memahami berdasarkan arti lahiriah *nash* di atas bahwa perkara yang paling penting dalam hal ini adalah penyucian *sirr*. Sebab, sungguh jauh jika dikatakan bahwa maksud dari sabda Rasulullah Saw., “Kesucian adalah separuh dari iman” ialah menjaga bangunan fisik dengan kebersihan lewat air yang disiramkan, namun pada saat yang sama merobohkan kesucian batin dengan membiarkannya dipenuhi oleh hal-hal keji dan kotor. Sungguh mustahil itu yang dimaksud!.

Taharah memiliki empat level: 1). Penyucian fisik dari segala hadas, noda dan kotoran, 2). Penyucian anggota badan dari perbuatan jahat dan dosa, 3). Penyucian qalbu dari akhlak-akhlak buruk dan segala perbuatan hina yang tercela, 4). Penyucian *sirr* dari segala sesuatu selain Allah Swt.

⁴⁸⁵ Ar-Rafi‘i dalam *at-Tadwin fi Akhbar al-Qazwin* (DKI 1987 juz 1 hal. 176) meriwayatkan hadits ini dari Abu Hurayrah ra.

⁴⁸⁶ Abu Dawud, *Taharah* 61; Tirmizi, *Taharah* 3; Ibn Majah, *Taharah* 275.

⁴⁸⁷ Tirmizi, *Da‘awat* 3519.

Taharah yang terakhir ini adalah taharahnya para nabi dan orang-orang *sadik (as-siddiqin)*.

Tetapi, taharah pada setiap level di atas hanyalah separuh dari amal masing-masing level. Tujuan utama dari amal *sirr* adalah tersingkapnya Keagungan dan Kebesaran Jalal Allah Swt. baginya. Tapi *ma'rifah* tentang Allah Swt. tidak akan bisa benar-benar menempati *sirr* selama di dalamnya masih ada sesuatu selain Allah Swt. Karena itu Dia Swt. berfirman, “*Katakanlah, ‘Allah!’ dan tinggalkanlah mereka!*” (QS. 6:91), sebab dua hal tersebut (*ma'rifah* dan sesuatu selain Allah Swt.) tidak mungkin bisa berkumpul di dalam qalbu, dan Allah Swt. tidak menjadikan bagi seseorang dua qalbu dalam rongga dadanya (QS. 33:4).

Adapun tujuan utama dari amal qalbu adalah terpenuhinya qalbu dengan akhlak-akhlak terpuji dan akidah-akidah yang sejalan dengan ketetapan syari‘at. Tetapi, qalbu tidak mungkin bisa terhiasi oleh hal-hal tersebut jika belum dibersihkan dari lawan-lawannya, yaitu akidah-akidah yang rusak dan akhlak-akhlak yang hina dan tercela. Dengan demikian, penyucian qalbu hanyalah satu bagian dari dua bagian amal qalbu, dan ia menjadi separuh pertama yang menjadi syarat untuk tercapainya separuh kedua. Berdasarkan makna inilah kesucian menjadi salah satu bagian dari iman. Demikian pula dengan penyucian anggota-anggota tubuh dari segala perbuatan yang dilarang, ia adalah satu dari dua bagian amal anggota tubuh, dan memenuhinya dengan ketaatan adalah bagian yang kedua.

Ini semua adalah maqam-maqam iman, dan setiap maqām menjadi sebuah tingkatan. Seorang hamba tidak akan bisa mencapai tingkatan yang lebih tinggi sebelum berhasil melewati tingkatan di bawahnya. Ia tidak akan bisa menyucikan sirr dari sifat-sifat tercela dan memenuhi-nya dengan sifat-sifat terpuji sebelum menyucikan qalbu dari akhlak tercela dan mengisinya dengan akhlak terpuji. Dan ia tidak akan bisa mencapai semua itu sebelum menyucikan anggota-anggota badannya dari perbuatan terlarang dan memenuhinya dengan ketaatan.

Semakin agung dan luhur sebuah tujuan, jalan yang ditempuh pasti semakin sulit, lintasannya akan panjang dan banyak aral melintang. Karena itu, jangan pernah kau berpikir bahwa perkara ini bisa dicapai hanya dengan angan-angan dan dapat diperoleh dengan bermalas-malasan.

Benar memang, barangsiapa buta mata hatinya dari melihat perbedaan tingkatan-tingkatan tersebut, tidak akan bisa memahami level-level taharah kecuali derajat paling rendah yang berada seperti kulit paling luar jika dibandingkan dengan isi yang menjadi tujuan. Akibatnya, ia hanya berkutat pada derajat itu dan mendalami bahasan-bahasannya, hingga menghabiskan seluruh waktunya untuk beristinja, mencuci pakaian, membersihkan fisik dan sibuk mencari air yang alirannya deras.

Semua itu karena ia menyangka lantaran was-was dan kekacauan pikirannya bahwa taharah yang dituntut dan paling tinggi kedudukannya hanyalah taharah fisik. Juga karena kebodohnya tentang *sirah* kaum muslimin di masa awal Islam, bagaimana mereka menghabiskan seluruh

perhatian dan pikirannya terfokus kepada penyucian qalbu, sedangkan untuk perkara lahiriah, mereka cenderung bersikap ringan dan mudah. Sampai-sampai seorang ‘Umar bin Al-Khattab ra., meski memiliki kedudukan tinggi, mau berwudlu dengan air dari kendi milik orang Nasrani.⁴⁸⁸ Bahkan, para sahabat biasa tidak mencuci tangan dari lemak/minyak dan sisa makanan, tetapi cukup mengusapkan jemari tangan mereka ke telapak kaki, mereka menganggap *usynan*⁴⁸⁹ adalah bid‘ah yang diada-adakan.

Para sahabat biasa melakukan shalat di masjid-masjid yang berlantaikan tanah dan berjalan telanjang kaki di jalanan. Ada juga yang biasa tidur di atas tanah tanpa beralaskan apa pun, dan yang melakukan itu adalah seorang pembesar di kalangan sahabat.⁴⁹⁰ Sahabat-sahabat Nabi Saw. juga sering beristinja cukup dengan bebatuan.

Abu Hurayrah ra. dan sahabat lain di kalangan *Ahlussuffah*—semoga Allah Swt. meridlai mereka!—berkata, “Suatu saat kami sedang makan daging bakar saat masuk waktu shalat. Maka kami memasukkan jemari tangan kami ke sela-sela bebatuan kecil dan menggosoknya dengan tanah. Lalu kami langsung mengangkat takbir mendirikan shalat.”⁴⁹¹

⁴⁸⁸ Diriwayatkan oleh Al-Bayhaqi dalam *as-Sunan al-Kubra* (DKI 2003 jilid 1 hal. 52, hadits no. 129 dan 130).

⁴⁸⁹ *Usynān* adalah sejenis rerumputan yang biasa dipakai sebagai bahan untuk mencuci tangan atau baju.

⁴⁹⁰ Sayyidina ‘Ali bin Abi Talib ra. diberi julukan oleh Rasulullah Saw. “*Abu Turab*” (Bapak Debu) karena Nabi Saw. pernah mendapati beliau tidur beralaskan tanah hingga debu menempel di punggung beliau (Bukhari, Adab 6204, *Isti’zan* 6280; Muslim, *Faḍa’il aṣ-Ṣaḥabah* 2409).

⁴⁹¹ Ibn Majah, *At’imah* . hal. 3311.

Jadi, secara keseluruhan isi dari kitab Futuhat al-Makkiyah bisa disimpulkan menjadi beberapa point berikut:

- a. Penekanan pada kesatuan wujud (*wahdat al-wujud*) gagasan bahwa hanya ada satu realitas, yaitu Tuhan, dan segala yang ada di alam semesta ini adalah manifestasi dari Tuhan.
- b. Penjelasan mengenai tingkatan-tingkatan wujud, dari wujud Tuhan yang absolut hingga wujud alam semesta yang nisbi.
- c. Pembahasan tentang sifat-sifat Tuhan (*asma' wa sifat*) dan penekanan pada pengalaman spiritual untuk mengenal Tuhan secara langsung.
- d. Konsep tentang manusia sempurna (*al-insan al-kamil*) sebagai perwujudan terbaik dari seluruh makhluk, yang mampu merefleksikan sifat-sifat Tuhan dalam dirinya. Manusia sempurna yang mencapai pada di akui oleh Allah disebut sebagai *insan rabbāni*.
- e. Penjelasan tentang proses penciptaan alam semesta dan perannya sebagai cermin bagi manusia untuk mengenal Tuhan.

B. Pemikiran Ibnu 'Arabi

Secara ringkas dapat dikemukakan bahwa pemikiran-pemikiran Ibnu 'Arabi mencakup hampir semua permasalahan pembahasan filsafat.⁴⁹² Tetapi inti pemikirannya terletak pada konsep faham *wahdatul wujud*, yaitu faham yang didasarkan atas kesatuan dari keesaan wujud Allah.⁴⁹³ Pembahasan

⁴⁹² Mahmud, "Filsafat Mistik Ibnu 'Arabi Tentang Kesatuan Wujud." H,85-95.

⁴⁹³ Abd Halim Rofi'ie, "Wahdat Al Wujud Dalam Pemikiran Ibnu Arabi," *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam* 13, no. 2 (2013): 131-41.

tentang pemikiran-pemikiran Ibnu ‘Arabi dapat disederhanakan secara rinci menjadi tiga masalah pokok: ketuhanan, alam, dan manusia.

1. Pemikiran Ibnu ‘Arabi Tentang Tuhan

Pendapat Ibnu ‘Arabi mengenai wujud erat kaitannya dengan faham *wahdatul wujud*-nya. Menurut Ibnu ‘Arabi, pada hakikatnya wujud hanyalah satu, yaitu wujud Allah yang mutlak (*wujud al-mutlaq*) atau wujud yang universal (*wujud al-kulli*) yang merupakan realitas puncak dari semua yang ada.⁴⁹⁴ Namun pengertian wujud dan kemutlakannya itu ternyata tidak definitif. Wujud bisa berarti konsep (*al-wujud bil ma’na al-mashdari*) atau sebagai sesuatu yang ada (eksis) atau yang hidup (subsis).⁴⁹⁵ Sedangkan kemutlakan wujud itu sendiri bisa mencakup empat macam pengertian.⁴⁹⁶

- a. Mutlak, dalam arti bahwa wujud itu tidak terbatas pada bentuk khusus apapun, melainkan umum pada semua bentuk.
- b. Mutlak, dalam arti bukan wujud dalam semua bentuk, melainkan wujud yang mentransendensikan semua bentuk.
- c. Mutlak, dalam arti sebagai penyebab dari segala sesuatu, dan ini disebutnya sebagai wujud yang menghidupkan diri sendiri dan mutlak bebas.
- d. Mutlak, dalam arti realitas dari segala realitas (*haqiqatul haqa’iq*).

⁴⁹⁴ A.E. Afifi, *Filsafat Mistis Ibnu Arabi*, terj. Sjah (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1995). H,

⁴⁹⁵ Afifi. H, 13

⁴⁹⁶ Afifi. H, 14

Selain itu Ibnu ‘Arabi sering menyebut Wujud Mutlak sebagai “kebutaan” (*al-‘ama*), “titik diakritik” (*an-Nuqthah*), “pusat lingkaran” (*markazud da’irah*), atau metafora-metafora lain yang sulit dipahami.⁴⁹⁷ Secara jelas, dalam kitabnya *fushush al-hikam* Ibnu ‘Arabi menyatakan:

“Kalaulah itu bukan karena penetrasi Tuhan, dengan melalui bentuknya, di dalam semua eksistensi, maka dunia ini mungkin tidak ada.”⁴⁹⁸

Jadi bisa juga dipahami bahwa kalaulah itu bukan karena realitas-realitas universal (*al-haqa’iq al-ma’qulat al-kulliyah*), maka tentu tidak akan ada prediksi-prediksi (*ahkam*) tentang objek-objek yang eksternal. Menurut Ibnu ‘Arabi semua yang kita ketahui hanya mempunyai eksistensi terbatas dan ini tidak mungkin berasal dari dirinya sendiri. Karena itu mesti ada eksistensi absolut yang menjadi sumber dari semua eksistensi yang terbatas,⁴⁹⁹ dan eksistensi absolut itu tidak lain adalah Tuhan (Allah).

Perlu ditambahkan bahwa menurut Ibnu ‘Arabi, wujud dan eksistensi itu mempunyai pengertian yang berbeda satu sama lain. Eksistensi adalah spesies dari wujud. Segala sesuatu yang mempunyai wujud bisa dikatakan mempunyai eksistensi bila ia dimanifestasikan dalam salah satu di antara empat tahapan atau tingkatan wujud (*‘awalim* atau *maratib*), yaitu: *Pertama*, wujud di dunia eksternal (*wujud asy-syai’ fi ‘ainih*). *Kedua*, wujud berakal (*wujud asy-syai’ fil-‘ilm*). *Ketiga*, wujud

⁴⁹⁷ Afifi. H, 15.

⁴⁹⁸ ‘Arabi, *Fushush Al-Hikam, Mutiara Dan Hikmah Keilahian Yang Terpancar Dari Cahaya-Nya*. H, 79.

⁴⁹⁹ Afifi, *Filsafat Mistis Ibnu Arabi*. H, 20.

sesuatu dalam ucapan (*wujud asy-yai' fil-alfaz*). Keempat, wujud sesuatu dalam tulisan (*wujud asy-syai' fir-rusum*).

Menurut Ibnu 'Arabi segala sesuatu yang mempunyai wujud, baik yang sementara maupun yang abadi, harus ada di dalam salah satu di antara empat tahapan tersebut, bila tidak, maka ia bukan wujud. Tetapi di sini Ibnu 'Arabi memberikan definisi yang sangat sulit untuk dipahami, menurut rumusannya, yang bukan wujud adalah:⁵⁰⁰

- a. Sesuatu yang tidak mempunyai eksistensi dalam salah satu tingkatan wujud, atau non-eksistensi murni (*al-'adam al-mahd*).
- b. Sesuatu yang ada dalam satu tingkatan wujud tetapi tidak ada dalam tingkatan lainnya, dan ini bisa berupa: (1) sesuatu yang hanya ada dalam pikiran sebagai ide atau konsep dan tidak mungkin ada dalam dunia eksteenal, dan (2) sesuatu yang mungkin ada atau bahkan merupakan eksistensi, tetapi sebenarnya tidak ada di dunia eksternal.

Mengenai Tuhan (Allah), Ibnu 'Arabi menyatakan bahwa Dia bukanlah Allah dalam agama yang oleh orang-orang dibayangkan menurut keinginan mereka, dan dari segi pahala dan siksa di akhirat nanti. Allah berada di atas dan berbeda dari semua itu, lalu bagaimana Allah yang sebenarnya. Menurut pendapat Ibnu 'Arabi, Allah hanya dapat diketahui oleh orang sufi pada puncak pengetahuan dan pengalaman spiritualnya.⁵⁰¹

⁵⁰⁰ Afifi. H, 23

⁵⁰¹ C.A. Qadir, *Filsafat Dan Ilmu Pengetahuan Dalam Islam*, I (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1988). H, 109.

Akan tetapi Allah atau Wujud Mutlak itu ber-*Tajalli* atau menampakkan diri dalam tiga martabat.⁵⁰²

- a. Martabat *Ahadiyyah* (*Dzatiyyah*). Pada tingkatan ini wujud Allah merupakan Zat Mutlak dan *Mujarrad*, tidak bernama dan tidak bersifat, karena itu Dia tidak dapat dipahami atau dikhayalkan, tapi hanya bisa di saksikan.
- b. Martabat *Wahidiyyah*, *Tajalli* Zat atau *Faid Aqdas* (limpahan yang kudus) dimana Allah melimpahkan diri-Nya melalui sifat dan asma-Nya, yaitu *Nur Muhammad*. Zat tersebut disebut Allah, Pengumpul atau Pengikat sifat-sifat dan asma yang sempurna (*al-asma'ul Husna*). Di sini Ibnu 'Arabi, mengidentikkan sifat dan asma ini dengan zat Allah (*'ainun zat*) tetapi, pada saat yang sama dia menyebut sifat dan asma ini sebagai hakikat alam empirik (*a'yanus sabitah*), yang juga disebutnya sebagai proses *ta'ayyunul awwal* (kenyataan pertama) yang berupa wujud potensial.
- c. Martabat *Tajalli Syuhudi* atau *Faid Muqaddas* (limpahan kudus), yang juga disebutnya sebagai *ta'ayyun as-sani* (kenyataan kedua). Pada tingkatan ini Allah ber-*tajalli* melalui asma dan sifat-Nya dalam kenyataan empirik atau kenyataan aktual, dan ini terjadi melalui firman-Nya: "*Kun*" (Jadilah !) (QS. Yasin:82).

⁵⁰² 'Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*. Hal. 4: 171-177.

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa sebenarnya semua wujud aktual (kenyataan empirik) ini merupakan manifestasi dari asma dan sifat-sifat Allah. Walaupun alam merupakan ciptaan-Nya, sebenarnya merupakan dua sisi atau wajah dari hakikat yang sama. Dari segi lahiriyahnya disebut alam dan dari segi batiniyah atau hakikatnya disebut Tuhan. Atau dengan kata lain bisa juga dipahami bahwa hakikat alam semesta ini (*al-haqiqah al-kulliyah*) mempunyai dua sisi sekaligus: (1) *Al-Haqq* (Tuhan), Yang Esa, *Qadim*, *Bathin*, dan *Awwal*, dan (2) *Al-Khalq* (Makhluk), yang banyak, baru, lahir, dan akhir.⁵⁰³

2. Pemikiran Ibnu ‘Arabi Tentang Alam

Dari uraian sebelumnya dapat diketahui bahwa alam semesta, meskipun merupakan ciptaan Allah, adalah manifestasi dari *asma*’ dan sifat-sifat Allah yang ber-*tajalli* di dalamnya. Dan ini merupakan proses yang berjalan secara terus-menerus tanpa kesudahan. Menurut Ibnu ‘Arabi, tujuan penciptaan alam atau *tajalli* Allah dalam alam ini agar Allah dapat dikenali melalui asma dan sifat-sifat-Nya. Seperti dalam sebuah hadist qudsi yang berbunyi:

كنت كنزاً لا أعرف، فأحببت أن أعرف فخلقت خلقاً فعرفتهم بي فعرفوني

“Aku (Allah) adalah perbendaharaan yang tersembunyi, kemudian Aku ingin dikenal, maka Kuciptakan makhluk untuk memperkenalkanku kepada mereka, maka mereka pun mengenal-Ku.”⁵⁰⁴

⁵⁰³ ‘Arabi. Hal. 4: 177.

⁵⁰⁴ Muhyiddin Abi Zakariyya Yahya Bin Syarafa An-Nawawi, *Riyadu Ash-Sholihin* (Surabaya: Al-Haramain, 1647). H, 190

Dari sini dapat ditarik kesimpulan bahwa tanpa adanya alam ini asma dan sifat-sifat Allah akan kehilangan makna dan akan tetap merupakan citra akal (*suwarun 'aqliyyah*) dalam zat yang pada gilirannya zat itu akan tetap dalam ke-*mujarradannya* dan tidak dapat dikenali oleh siapapun. Di sinilah, Ahmad Daudy berpendapat bahwa, menurutnya urgensi wujud alam adalah sebagai manifestasi kehendak Ilahi yang ingin melihat diri-Nya yang mutlak terjelma dalam berbagai bentuk empirik yang terbatas (*as-suwarul hissiyatul mahdudah*).⁵⁰⁵

Sejalan dengan pendapat Ahmad Daudy ini, Annimarie Schimmel juga melukiskan hubungan antara Tuhan dengan ciptaan-Nya ini, dengan menyatakan bahwa Tuhan yang Mutlak rindu dalam Kesendirian-Nya,..(sesuai dengan hadist qudsi di atas) menghasilkan penciptaan sebagai pencerminan dari *tajalli*-Nya atau pengejawantahan-Nya,⁵⁰⁶ lebih lanjut dia menuliskan seperti berikut ini:

“Tuhan yang duka” menjadikan ber-eksistensinya segala sesuatu yang bernama demi kedukaan purba nama-nama Ilahi. Kehausan yang tak terhingga dari Tuhan yang duka, dengan cara tertentu terpantulkan pada kehausan yang tak terhingga dari segala ciptaan-Nya, yang rindu akan pulang ke rumah, itu ciptaan yang mungkin dapat dibandingkan dengan artikulasi “nafas” dari Tuhan, yang dihembuskan ke dalam tubuh Adam atau Maria untuk mencipta suatu makhluk baru. Hakikat Sejati (Tuhan) seolah-olah menahan “nafas” sampai tidak tertahankan lagi, dan dunia tampil sebagai *nafs ar-rahman*. Seperti dalam pernapasan, begitu pula alam semesta dicipta dan dihapuskan setiap saat, alam semesta dikembalikan ke asalnya yang transenden seperti nafas dikembalikan ke paru-paru.⁵⁰⁷

⁵⁰⁵ Ahmad Daudy, *Allah Dan Manusia Dalam Konsepsi Syekh Nuruddin Ar-Raniry* (Jakarta: CV Rajawali, 1983). H, 78.

⁵⁰⁶ Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik Dalam Islam*, Terj. Sapa (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000). H, 277.

⁵⁰⁷ Schimmel. H,277

Pembahasan tentang alam, Ibnu ‘Arabi membedakannya dalam 4 macam, yaitu: (1) Alam Jabarut, di mana ditempatkan sabda Ilahi dan daya rohani, (2) Alam Mitsal, tempat terjadinya eksistensial, sebagai lapisan yang diraih oleh *himmah* dan do’a para wali, agar energi rohani mereka bebas dan mengubah kemungkinan menjadi keberadaan yang aktual, (3) Alam Malakut, alam tempatnya malaikat, (4) Alam Nasut, alam tempatnya manusia.⁵⁰⁸

Namun, meskipun terdapat empat macam alam tersebut, menurut Ibnu ‘Arabi, semuanya berasal dari *Haqiqah Muhammadiyyah*, yaitu akal Ilahi yang merupakan wadah ber-*tajalli*-nya Allah untuk pertama kalinya pada tingkat atau tahapan *Ahadiyyah*. Istilah ini sama dengan istilah Akal Pertama menurut para filosof, seperti Ibnu Sina. Pencipta Pertama (*Al-Mubdi’ul Awwal*) menurut Syi’ah Isma’iliyyah, atau Akal Universal menurut Plato. Ibnu ‘Arabi mengambil alih istilah-istilah tersebut dan mengubahnya menjadi *Ummul Kitab*, *Al-Qalamul A’la*, *Nurul Muhammadi* dan *Muhammadiyyah*, semuanya itu disebutnya sebagai *Ta’ayyunul Kulliyah*.⁵⁰⁹

Akan tetapi dalam hal ini rupanya Ibnu ‘Arabi mengikuti kedua pendapat dan pengertian tersebut sama seperti pendahulunya yaitu Al-Hallaj, yang juga berpendapat bahwa *Haqiqah Muhammadiyyah* itu ada dua macam: (1) Nur yang pertama, yang telah ada sebelum adanya alam, dan (2)

⁵⁰⁸ Schimmel. H, 278

⁵⁰⁹ Syaikh Ibrahim Gazur i-illahi, *Mengungkap Misteri Sufi Besar Mansur Al-Hallaj: “Ana’l-Haqq,”* Terj. Hr. (Jakarta: CV Rajawali, 1986). H,214

Nabi Muhammad Saw sendiri, sebagai Insan yang mencerminkan secara sempurna *Nur Muhammadiyyah*. Pendapat yang sama seperti ini juga dikenal di kalangan Syi'ah, baik yang Imamiyyah maupun yang Isma'iliyyah.

Pendapat ini juga ada kemiripan dengan pendapat dari kalangan Neoplatonis serta para filosof Yahudi dan Kristen. Oleh karena itu, sebagaimana dikatakan oleh Syaikh Ibrahim, dalam permasalahan ini Ibnu 'Arabi mengambil dua sumber sekaligus, yaitu dari kalangan sufi dan filosof muslim serta filosof non-muslim.⁵¹⁰ Dan mengenai hal tersebut akan dipaparkan lagi dalam pembahasan tentang pemikiran Ibnu 'Arabi tentang manusia.

Seperti sudah dikemukakan sebelumnya, terciptanya alam ini didorong oleh kehendak Ilahi yang ingin melihat diri-Nya yang Mutlak melalui berbagai bentuk empiris yang terbatas, atau karena kerinduan-Nya dalam kesendirian-Nya, meminjam kata Annemarie Schimmel. Akan tetapi karena alam empirik ini berada dalam wujud yang terpecah-pecah, maka *tajalli asma* dan sifat-sifat Allah itu tidak dapat terampung seluruhnya.

Menurut Ibnu 'Arabi dalam kitab *fushush al-hikam*, alam ini ibarat cermin yang belum diasah dan merupakan badan tanpa roh, sehingga perlu untuk diasah agar jernih sehingga dapat melihat diri-Nya dalam wujud yang sempurna dan menyeluruh.⁵¹¹ Oleh karena itu diperlukan cermin lain

⁵¹⁰ Gazur i-illahi. H, 216

⁵¹¹ 'Arabi, *Fushush Al Hikam*. H, 7

yang dapat menampung citra Allah itu secara sempurna, dan cermin itu tiada lain adalah manusia, sebab manusialah yang dapat menampung segala sifat dan asma Allah.

Dalam *Futuhāt Makiyyah* Ibnu ‘Arabi mengatakan:

فالإنسان الكامل أكمل من عين مجموع العالم , إذ كان نسخة من العالم حرفا بحرف
 ويزيد و فإذا قال : (الله) , نطق بنطقه جميع العالم ما سوى الله , و نطقت بنطقه
 أسماء الله كلها المخزونة في جميع عبادته , فقامت تسبيحته مقام تسبيح ما ذكرته ,
 فأجره غير ممنون .⁵¹²

Insan kamil lebih utama dan lebih sempurna dibanding alam semesta, sebab manusia sempurna dan alam semesta mulanya seimbang namun kemudian ada nilai tambah bagi insan kamil. Apabila *Insan Kamil* ini mengucapkan kalimat “Allah” maka seluruh alam semesta selain Allah akan mengikuti ucapan tersebut. Begitu pula asma-asma Allah yang Allah pilih untuk sebagian hamba-Nya agar mengetahui asma-asma ini, yang keberadaannya dapat diketahui di dalam diri hamba-Nya, ia akan mengikuti ucapan manusia sempurna ini. Dengan demikian, tasbih dan dzikir yang diucapkan oleh seluruh alam semesta dan asma-asma Allah, pahalanya tak pernah putus.

3. Pemikiran Ibnu ‘Arabi Tentang Manusia

Mengenai manusia, Ibnu ‘Arabi berpendapat bahwa manusia dapat menjadi tempat *tajalli* Allah, bukanlah sembarang manusia melainkan

⁵¹² ‘Arabi, *Al Futuhāt Al Makiyyah*. H, 212

manusia yang sudah diakui menjadi manusia-Nya (*Insan Rabbāni*)⁵¹³, yang mana manusia tersebut telah sampai pada pengetahuan yang sempurna. Dan juga kepada manusia yang telah mencapai tingkatan tertinggi dalam martabat kemanusiaannya, yang dalam dirinya terdapat *Haqiqah Muhammadiyyah* atau *Nur Muhammad*, yang mana mereka ini oleh Ibnu ‘Arabi disebut sebagai *Insan Kamil*. Perlu diketahui bahwa yang membedakan *Insan Kamil* dengan *Insan Rabbāni* adalah pada pencapaian riyadhahnya, *Insan Kamil* seperti yang disebutkan di atas, sedangkan *Insan Rabbāni* adalah seorang *Insan Kamil* yang sudah diakui oleh Allah ke-*Kamilannya* dan sudah bisa berkomunikasi langsung dengan Allah.⁵¹⁴

Menurut Ibnu ‘Arabi, *Nur Muhammad* merupakan *tajalli Ilahi* yang paling sempurna dan ia diciptakan sebelum alam ini. Ia mempunyai dua jalur hubungan atau fungsi, sebagai berikut: (1) Dengan alam sebagai asas penciptaan atau logos, dan (2) dengan manusia sebagai *Insan haqiqi*, yaitu manusia sejati yang sempurna (*Insan Kamil*).⁵¹⁵ Dengan demikian, *haqiqah muhammadiyah* merupakan cikal bakal dan yang sekaligus menjelma dalam alam semesta, selain memanifestasikan dirinya dalam manusia, atau dengan perkataan lain, bahwa alam semesta sebagai makrokosmos dan manusia sebagai mikrokosmos yang sama-sama berasal dari *haqiqah muhammadiyah*.⁵¹⁶

⁵¹³ ‘Arabi. H, 17.

⁵¹⁴ ‘Arabi. H, 17-18.

⁵¹⁵ Ahmad Daudy, *Allah Dan Manusia Dalam Konsepsi Syeikh Nuruddin Ar-Raniry*. H, 186.

⁵¹⁶ Ibnu ‘Arabi mempergunakan istilah untuk menggambarkan *Haqiqah Muhammadiyyah* tidak kurang dari 22 macam istilah, 18 macam diantaranya telah disebutkan oleh Afifi dalam Afifi, *Filsafat Mistis Ibnu Arabi*. H,99-100.

Secara antroposentris Ibnu 'Arabi berpendapat bahwa, manusia adalah jalinan yang menghubungkan Nama-nama Allah yang belum termanifestasi, yaitu realitas-realitas alam yang masih belum terpilah-pilah dan eksistensi-eksistensi partikular yang telah terpilah-pilah dari alam semesta. Nama-nama Tuhan membutuhkan manusia agar menjadi benar-benar terpilah dalam alam semesta, karena pengetahuan manusia tentang alam semesta melalui realitas-realitas yang melekat dalam dirinya adalah penting untuk pemilahan alam semesta. Ibnu 'Arabi tampaknya berpikiran bahwa, jika manusia tidak berada di alam semesta, maka sebuah pohon tidak pernah menjadi pohon, dan begitu juga gunung tidak menjadi gunung. Di awal kitab *Fushush al-hikam*, dia mengandaikan alam semesta sebelum penciptaan manusia sebagai cermin yang kotor, sejenis *materia prima*, dunia tanpa suara, tanpa warna, tanpa bentuk.⁵¹⁷

Hanya melalui manusia alam dikilapkan dan dapat memantulkan citra Tuhan. Lebih jauh, manusia dibandingkan dengan pupil (*insan*) mata yang melaluinya Tuhan melihat makhluk-Nya.⁵¹⁸ Tujuan penciptaan adalah keinginan Tuhan untuk melihat Diri-Nya di luar Diri-Nya,⁵¹⁹ dan ini hanya bisa dilakukan melalui manusia. Dalam pengertian ini, manusia adalah citra dari Citra Tuhan, cermin dimana citra Tuhan terpantulkan paling sempurna.

⁵¹⁷ 'Arabi, *Fushush Al Hikam*. H,49. T.Burckhard menjelaskan “cermin kotor” dengan mengungkapkan sebagai berikut: “*C’est le chaos primordial, ou les possibilités de manifestation, encore virtuelles, se confondent dans l’indifférenciation de leur materia*”. Dalam T.Burckhardt, *Ibnu 'Arabi, La Sagesse Des Prophetes (Fushush Al-Hikam)*. H,22.

⁵¹⁸ 'Arabi, *Fushush Al Hikam*. H, 50

⁵¹⁹ 'Arabi. H,48

Antroposentrisme Ibnu ‘Arabi paling jelas dinyatakan dalam kitab *Insya’ ad-Dawa’ir*, dengan kata-kata sebagai berikut:

“Manusia memiliki kesempurnaan absolut baik dalam keabadian maupun kesementaraan. Tuhan memiliki kesementaraan absolut dalam keabadian, namun Dia tidak meliki akses pada kesementaraan (temporalitas), karena Dia terlampau mulia. Alam semesta memiliki kesempurnaan absolut dalam kesementaraan, namun alam tidak memiliki akses pada keabadian, karena alam terlalu rendah baginya”.⁵²⁰

Tuhan tidak dapat memiliki kontak langsung dengan alam ciptaan, kecuali melalui manusia. Namun, manusia memiliki keserupaan baik dengan Tuhan melalui Asma-asma-Nya dan dengan alam semesta melalui realitas-realitas-Nya. Tentu, tidak berarti bahwa manusia dalam pengertian apapun superior daripada Tuhan, karena transendensi mutlak Tuhan-lah yang mencegah Dia dari menikmati kesempurnaan dalam kesementaraan (duniwi), namun tetap saja bukan Tuhan melainkan manusia yang menjadi pusat seluruh eksisten. Dan kesempurnaan mutlak manusia ini disimbolkan oleh Ibnu ‘Arabi dengan frasa “*Insan Kamil*”.

Dalam dimensi antropologi sering kali teori Ibnu ‘Arabi dinamakan dengan teori “*Insan Kamil*”, adalah benar kalau Ibnu ‘Arabi pemikir pertama yang menggunakan istilah “*Insan Kamil*” dalam pengertian teknis.⁵²¹ Namun meskipun istilah tersebut menjadi kosa kata umum di kalangan para pengikut Ibnu ‘Arabi pada masa berikutnya, dan menjadi

⁵²⁰ Ibnu ‘Arabi, *Insya’ Ad-Dawa’ir*, dalam H.S. (Leiden: E.J.Brill, 1914). H,22.

⁵²¹ R.A. Nicholson, *Al-Insan Al-Kamil*, Shorter En (Leiden: E.J.Brill, 1974). H,170. Ibnu ‘Arabi, *Syajarat Al-Kaun*, ed. Muhammad ‘Ali Shabih wa Awladihi (Kairo: Maktabah wa Mathba’ah, 1968). H,51. Sayyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages* (Cambridge: Harvard University Press, 1964). H,110.

masyhur khususnya dengan adanya karya dari Syekh Abdul Karim Al-Jilli, *al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-Awakhir wa al-Awa'il*,⁵²² Ibnu 'Arabi sendiri justru jarang menggunakan istilah tersebut dalam sejumlah karyanya. Dalam karyanya yang paling matang dan berpengaruh, *Fushush al-Hikam*, istilah ini digunakan hanya tujuh kali.⁵²³ Pada bagian ini, kita akan meneliti sifat manusia Ibnu 'Arabi, yang diabstraksikan dengan *Insan Kamil*, dan dilambangkan dengan Adam yang diciptakan dalam citra Tuhan.

Dalam empat kasus dari tujuh perulangan frase "*Insan Kamil*" dalam *Fushush al-Hikam*, istilah ini digunakan dalam penggambaran tentang Adam. Memang, tiga contoh istilah ini terdapat pada bab yang membahas tentang Adam. Jadi, konsep *Insan Kamil* berhubungan dengan spekulasinya tentang Adam, yang diciptakan dalam citra Tuhan sebagai khalifah-Nya di muka bumi. Di bawah ini gambaran *Insan Kamil* yang paling jelas:

"Iblis adalah (hanya) bagian alam semesta, dan penggabungan ini (*jam'iyah*) (yang Adam miliki) tidak terdapat pada iblis. Karena (perpaduan) ini, Adam menjadi khalifah. Jika dia tidak terwujud dalam citra-Nya yang mengangkatnya sebagai khalifah di bumi, tentu dia tidak akan menjadi khalifah. Dan jika ada dalam dirinya segala sesuatu yang dibutuhkan oleh kawulanya, yang atasnya dia dijadikan khalifah-karena ketergantungan mereka padanya, ini merupakan kewajiban baginya untuk memberi mereka segala sesuatu yang mereka perlakukan – dia tidak akan menjadi khalifah atas mereka. Jadi kekhalifahannya hanya sesuai untuk *Insan Kamil*. Dia (Tuhan) menciptakan citra lahirnya (*shurah zhahirah*) dari realitas (*haqa'iq*)

⁵²² Abdul Karim al-Jilli, *Al-Insan Al-Kamil Fi Ma'rifat Al-Awakhir Wa Al-Awa'il* (Kairo, 1970).

⁵²³ *Fushush*. H,50; 55, 75;120, 120;199.

alam semesta dan bentuknya, dan Dia menciptakan citra batinnya (*shurah bathinah*) dalam citra-Nya”.⁵²⁴

Pada kutipan di atas, Adam dipandang sebagai “perpaduan”. Konsep “perpaduan” (*jam’iyah*) adalah salah satu dari kata-kata kunci antropologi Ibnu ‘Arabi yang paling penting. Pada awal bab tentang Adam, dikatakan bahwa Tuhan ingin melihat Esensi-Nya (*‘ayn*) dalam diri makhluk paduan (*kaun jami’*) yang mencakup (*yahshur*) semua urusan-Nya (*amar*), dan Dia menciptakan Adam.⁵²⁵ Namun, perpaduan dari apakah manusia itu?, Seperti tampak pada kutipan di atas, dia adalah perpaduan dari citra Tuhan dan citra alam semesta. Di bagian sebelum kutipan di atas, Ibnu ‘Arabi menulis, yang memberi tafsir atas ayat al-Qur’an, “*Apakah yang menghalangimu sujud kepada Adam yang telah Kuciptakan dengan kedua tangan-Ku?*” (QS.38:75).

“Apa yang mencegahnya (yaitu, Setan) (dari bersujud kepada Adam) adalah tidak lain kecuali (Adam memiliki) perpaduan (*jam’*) dua citra, yaitu citra alam semesta dan citra Tuhan”.⁵²⁶

Bentuk luar Adam secara jelas menunjukkan tubuh fisik manusia, dan bentuk terdalam menandakan kemampuan spiritualnya. Lebih jauh, Ibnu ‘Arabi dengan mengagumkan menafsirkan hadis *nawafil*, “*Aku (Tuhan) menjadi pendengarannya yang dengannya dia mendengar, penglihatannya yang dengannya dia melihat,*” dalam konteks ini.

⁵²⁴ ‘Arabi, *Fushush Al Hikam*. H,55

⁵²⁵ ‘Arabi. H,48.

⁵²⁶ ‘Arabi. H, 55.

“Oleh karena itu, Dia berkata dalam hadis, “Aku menjadi pendengarannya dan penglihatannya,” Dia tidak berkata “Aku menjadi mata dan telinganya”, karena Dia membedakan kedua bentuk itu (yaitu, mata dan telinga termasuk dunia fisik)”.⁵²⁷

Juga dalam bagian akhir bab tentang Adam, Ibnu ‘Arabi menyimpulkan pembahasannya sebagai berikut:

“Anda telah mengetahui hikmah pembentukan (*nasy’a*) Adam, saya maksudkan citra luarnya; juga anda telah mengetahui pembentukan ruh Adam, saya maksudkan citra dalamnya ... dan perkataannya, “Bertaqwalah kepada Tuhanmu”, (bermakna): jadikanlah aspek lahir dari diri kalian (*ma zhaharah minkum*) sebagai suatu perlindungan (*wiqayah*) bagi tuan kalian, dan jadikanlah aspek batin dari diri kalian (*ma bathana minkum*), yakni tuan kalian, suatu perlindungan bagi kalian.”⁵²⁸

Kita telah melihat bahwa dalam tradisi Yahudi-Kristen teori tentang sifat ganda manusia tersebar luas. Dalam tradisi tersebut, sifat ketuhanan ruhaniah mengacu pada jiwa, atau ruh, sementara sifat keduniawian lahiriah mengacu pada tubuh. Jadi, ruh itulah yang diciptakan dalam citra Tuhan. Oleh karena itu, pemikiran Ibnu ‘Arabi di atas termasuk dalam tradisi ini. Juga dalam karyanya yang lain, dia seringkali merujuk permasalahan ini. Ibnu ‘Arabi menulis dalam kitab *Insyā’ ad-Dawair*.

“Manusia mencakup dua salinan (*nuskhatan*), yaitu salinan lahir dan salinan batin. Salinan lahir sama dengan alam semesta ... dan salinan batin sama dengan Kehadiran Ilahi.”⁵²⁹

Terkadang ke khalifahan itu ditunjuk secara khusus pada ruh.

Misalnya dalam *futuhāt al-makkiyyah*, setelah menjelaskan jiwa individu

⁵²⁷ ‘Arabi. H,55.

⁵²⁸ ‘Arabi. H, 56.

⁵²⁹ ‘Arabi, *Insyā’ Ad-Dawā’ir*. H,21.

(*an-nufus al-juz'iyah*) sebagai ruh yang ditiupkan oleh Tuhan (*ar-ruh al-manfukh*), Ibnu 'Arabi menulis:

“Tuhan menugaskan mereka (yakni, jiwa-jiwa individu) untuk mengatur (*tadbir*) tubuh, dan menunjukannya sebagai khalifah atasnya, yang memperjelas bagi mereka bahwa mereka adalah para khalifah dalam dirinya.”⁵³⁰

Kekhalifahan ruh atas kerajaan tubuh dan pengelolaannya adalah pokok bahasan kitab *at-Tadbirat al-Ilahiyah fi Ishlah al-Mamlakah al-Insaniyah*. Meskipun demikian, perpaduan (*jam'iyah*) atau totalitas (*majmu'*) yang Tuhan limpahkan kepada Adam, dan berkat itu dia menjadi khalifah, juga ditafsirkan oleh Ibnu 'Arabi dalam konteks yang bersifat lebih metafisis dan teologis. Jadi, Adam mewakili perpaduan seluruh realitas (*haqa'iq*) alam semesta yang merupakan citra lahirnya, dan Nama-nama Tuhan yang merupakan cermin batinnya.

Dalam kutipan pertama di atas tentang deskripsi *Insan Kamil*, dikatakan oleh semua pengikutnya, dia tidak akan menjadi khalifah. Apa yang dibutuhkan pengikutnya adalah semua realitas wujud di alam semesta. Deskripsi berikutnya tentang *Insan Kamil* dalam *fushush al-hikam* menjelaskan aspek perpaduan dengan lebih jelas, yaitu sebagai berikut:

“Dia (Tuhan) merupakan dalam ringkasan mulia ini (*mukhtashar*), yaitu *Insan Kamil*, semua Nama-nama Tuhan dan realitas semua yang berada di luar dirinya di alam semesta yang lebih besar yang terpisah (*munfashil*) darinya. Dan Dia menjadikan Adam ruh alam semesta.”⁵³¹

⁵³⁰ 'Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*. H,272

⁵³¹ 'Arabi, *Fushush Al Hikam*. H,199.

Ibnu ‘Arabi mengambil konsep “realitas” dan “Nama-nama Tuhan” dari teologi Islam, dan penggunaannya pada istilah ini terikat erat dengan konsep metafisikanya.

Ketahuilah bahwa ketika Tuhan Yang Maha Kuasa menciptakan makhluk, Dia mencipta mereka bermacam jenis dan pada setiap jenis makhluk Dia letakkan yang paling baik dan paling terpilih di antara yang terbaik, yaitu orang-orang mu’min. Dan Dia memilih di antara sekalian orang mu’min itu orang-orang yang terpilih, yaitu para wali, dan dari yang terpilih ini Dia pilih yang inti-inti, yaitu para Nabi (*anbiya’*). Dan dari yang inti-inti Dia pilih yang paling baik dan merekalah nabi-nabi yang membawa Hukum Ilahi.⁵³²

Dari kutipan tersebut terlihat bahwa menurut Ibnu ‘Arabi, para wali berada dalam kedudukan yang setingkat dengan para nabi, termasuk Nabi Muhammad Saw. Karena itu, cukup mengherankan bila, seperti sudah dikemukakan sebelumnya, tiba-tiba Ibnu ‘Arabi berpendapat bahwa Nabi Muhammad Saw juga merupakan Logos atau *Haqiqah Muhammadiyyah* yang merupakan asas penciptaan dan karena itu lebih tinggi daripada para wali. Dan memang di awal sudah dijelaskan berbeda antara *Nur Muhammad* dengan Nabi Muhammad Saw. Kalau *Nur Muhammad* atau *Haqiqah Muhammadiyyah* adalah manifestasi *Ilahi* dan realitas dari segala penciptaan, yang mana semua manusia memiliki ini, dan Nabi Muhammad Saw adalah

⁵³² Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (New York Toronto & London: New American Library, 1970). H,176

sosok manusia yang paling sempurna dalam memanifestasikan penyatuannya dengan *Nur Muhammad*.

Dalam kitab yang sama, Ibnu ‘Arabi juga menyebut adanya tingkatan-tingkatan wali yang secara berurutan dari atas ke bawah, yaitu sebagai berikut: *qutb*, *ghaus*, *nuqaba’*, *autad*, *abrar*, *abdal*, dan *akhyar*. Bahkan dia mengatakan bahwa ada tujuh orang *abdal* yang masing-masing akan muncul setiap tujuh musim.⁵³³ Dari sini jelaslah bahwa, meskipun siklus kenabian yang membawa Hukum *Ilahi* telah berakhir dengan lahirnya Nabi Muhammad Saw., namun menurut Ibnu ‘Arabi wali-wali dengan berbagai tingkatannya masih akan tetap ada.

Satu hal yang menarik untuk diungkapkan dari pemikiran Ibnu ‘Arabi dalam kaitannya tentang manusia adalah penilaiannya tentang perempuan. Ibnu ‘Arabi tidak hanya menyatakan bahwa cinta perempuan merupakan kesempurnaan ma’rifat, karena merupakan warisan dari Nabi Muhammad Saw dan bersifat *Ilahi*, tetapi juga menganggap perempuan sebagai pengungkapan rahasia Allah dan sekaligus dengannya dia memberi corak feminim kepada Allah. Dalam hal ini, sebagaimana diungkapkan oleh Jalaluddin ar-Rumi dalam kitab *Matsnawinya*, Ibnu ‘Arabi menyatakan:

“Allah tidak bisa dilihat terlepas dari benda. Dia kelihatan lebih nyata pada benda manusia daripada benda-benda lain, dan kelihatan lebih sempurna lagi pada wanita daripada pada pria. Tuhan yang terwujud dalam bentuk wanita adalah penyebab dengan kekuasaan untuk melaksanakan pengaruh sepenuhnya atas jiwa manusia dan menyebabkan manusia sepenuhnya menurut dan menghamba Diri-Nya sendiri, dan Diapun sebagai penerima akibat karena sejauh Dia

⁵³³ Schimmel, *Dimensi Mistik Dalam Islam*. H, 204.

tampil dalam bentuk wanita, Diapun berada dalam penguasaan manusia dan harus menurut perintahnya.”⁵³⁴

Jadi, melihat Tuhan dalam arti wanita berarti melihat-Nya dalam kedua segi ini, dan pandangan semacam itu lebih sempurna dibandingkan dengan melihat-Nya dalam segala bentuk lain yang merupakan perwujudan-Nya. Karena itu Ibnu ‘Arabi tanpa ragu-ragu mengakui bahwa ada kemungkinan perempuan terdapat di antara para wali *abdāl*, yang berjumlah 40 atau 7 dalam peringkat para wali itu. Barangkali pendapatnya ini ada benarnya juga, sebab seperti dikatakan oleh Margaret Smith dalam bukunya, *Rabi’a The Mystic and Her Fellow-Saints in Islam* (1928), wali pertama dalam Islam adalah perempuan, yaitu Rabi’ah al-Adawiyah.⁵³⁵

4. Pemikiran Ibnu ‘Arabi Tentang *Wahdah al-Wujud*

Ibnu Arabi tidak secara langsung menggunakan istilah *wahdah al-wujud* dalam karya-karyanya, meskipun gagasannya tentang hubungan Tuhan dan alam semesta sering dikaitkan dengan konsep tersebut. Menurut penelitian Ibrahim Madkur, istilah itu pertama kali diperkenalkan oleh Ibnu Taymiyah yang kemudian mengaitkannya dengan pemikiran Ibnu Arabi setelah mengkaji ide-idenya dan menemukan kesesuaian dengan pandangan *wahdah al-wujud* (kesatuan eksistensi).⁵³⁶

⁵³⁴ Schimmel. H, 448-449.

⁵³⁵ Schimmel. H, 448.

⁵³⁶ Ibrāhīm Madkūr, “Wahdah Al-Wujūd Bayna Ibni ‘Arabi Wa Spinoza,” in *Al-Kitāb Al-Tidhkārī Muḥy Al-Dīn Ibnu ‘Arabī Fi Al-Dhikrā Al-Miāwiyah Al-Thāminah Li Milādihi* (Kairo: Dār al-Kātib al-‘Arabī, 1969). Hal. 269.

Indikasi bahwa Ibnu Arabi menganut paham *wahdah al-wujud* terlihat dalam beberapa syairnya, seperti “*Segenap wujud ini hanyalah Wujud Yang Haq semata, tiada yang lain bagi-Nya; dalam wujud itu yang bersama-Nya, sebagaimana ditegaskan dalam athar (al-Qur’an dan hadith)*”.⁵³⁷ Di lain kesempatan Ibnu Arabi mengatakan, “*Tiada yang lain disana kecuali Allah, tiada pula sesuatu selain-Nya; tiada sesuatu disana, karena pada hakikatnya Esensinya itu tunggal belaka*”.⁵³⁸ Dari syair-syairnya, Ibnu Arabi meyakini filsafat tasawufnya sebagai *wahdah al-wujud*. Ia menegaskan bahwa hanya Allah, sebagai Wujud Yang Haq dan Mutlak, yang benar-benar ada, sementara alam semesta dan segala manifestasinya tidak memiliki eksistensi independen. Bagi Ibnu Arabi, satu-satunya wujud hakiki adalah Allah, *al-Haqq*.

Pembahasan inti falsafah *wahdah al-wujud* terbagi menjadi tiga, yang meliputi: Konsep *Wujud* Allah; Transendensi (*Tanzih*) dan Imanensi (*Tashbih*); Manifestasi (*tajalli*) dan Emanasi (*fayd*).

a. Wujud Tuhan dalam *Wahdah al-Wujud*

Untuk memahami istilah “*wujud*” yang diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris sebagai “*Being*”, Afifi menjelaskan dua pengertiannya. *Pertama, wujud* sebagai konsep atau ide (*wujud bi al-ma’na al-masdari*). *Kedua, wujud* sebagai sesuatu yang eksis atau hidup (*wujud*

⁵³⁷ Muhy al-Din Ibn ‘Arabi, *Diwan Ibn ‘Arabi* (Kairo: Bulaq, 1855). Hal. 80.

⁵³⁸ Muhy al-Din Ibn ‘Arabi, *Al-Futuh al-Makkiyyah*, Vol. 1 (Kairo: Maktabah al-Thaqafah al-Diniyyah, n.d.). Hal. 703.

bi al-ma'na mawjud).⁵³⁹ Sementara itu, Qaysari dalam *Sharh Fusus al-Hikam* menjelaskan bahwa term *wujud* ialah sebagai *al-Haqq*. Dia bukan *al-kharij* (keberadaan konkret luar-mental) maupun *al-dhihni* (keberadaan mental), karena keduanya merupakan *tajalli*-Nya. Dia juga bukan *kulli* (universal) maupun *juz'i* (partikular) bukan pula 'am (umum) maupun *khas* (spesifik).⁵⁴⁰ *Wujud* dalam arti sesungguhnya adalah Realitas yang Absolut yaitu “*unconditional*” dan “*unlimited*”.⁵⁴¹ Jadi, maksud kata *wujūd* disini menunjukkan Realitas Mutlak yang menjadi sumber segala sesuatu yang ada.

Ibnu Arabi menggunakan istilah “*wujud*” untuk merujuk pada Wujud Tuhan, dengan menegaskan bahwa hanya Allah yang memiliki sifat “*wujud*”, sedangkan selain-Nya tidak memiliki eksistensi sejati. Hal ini dijelaskan dalam Kitab *al-Anwar*:

“Tidak ada sesuatu yang dapat disebut wujud kecuali Allah, sifat-Nya, dan perbuatan-perbuatan-Nya. Segala hal adalah Allah, dengan-Nya, dari-Nya, dan kembali kepada-Nya. Jikalau sekejap mata saja, Allah tertutupi dari alam, maka alam menjadi sirna. Maka adanya alam karena Allah menjaganya dan terus menerus melihatnya.”⁵⁴²

Secara logis, Ibnu Arabi menegaskan bahwa *wujud* hanya dapat disematkan pada Tuhan. Namun, dalam pengertian metaforis (*majaz*),

⁵³⁹ A.E. Afifi, *A Mystical Philosophy of Ibn 'Arabi*, ed. Sjahrir Mawi and Nandi Rahman, 1st ed. (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1989). Hal. 13.

⁵⁴⁰ Dawud ibn Mahmud Al-Qaysari, *Sharh Fusus Al-Hikam Mathla Khusus Al-Kalim Fi Ma'ani Fusus Al-Hikam: Al-A'yan Al-Thabitah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2012). Hal. 37.

⁵⁴¹ Dalam pengantar buku *Sharh Fusus al-Hikam* Mohammad Baqir, *Sharh Fusus Al-Hikam* (Jakarta: Paramadina, 2015). Hal. 3.

⁵⁴² Muhy al-Din Ibnu 'Arabi and Abd al-Karim Al-Jili, *Risalah Al-Anwar: Al-Isaar 'an Risalah Al-Anwar Fi Ma Yatajalla Li Ahl Al-Dhikr Min Al-Anwar* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004). Hal. 56.

ia juga menggunakan kata *wujud* untuk segala sesuatu selain Tuhan, karena eksistensi makhluk hanyalah meminjam dari Wujud Tuhan.⁵⁴³

Menurut pandangan Ibnu Sina, wujud terbagi menjadi dua: wujud yang mesti (*wajib*) dan wujud yang mungkin (*mumkin*). Wujud Allah adalah *wajib al-wujud bi dhatihi*, artinya ada dengan sendirinya. Sedangkan wujud alam dan segala isinya adalah *mumkin al-wujud*, yaitu wujud yang bisa ada atau tidak, dan jika ada, keberadaannya bergantung pada wujud lain (*wajib al-wujud bi ghayrihi*).⁵⁴⁴

Berdasarkan logika Ibnu Sina, pemikiran Ibnu Arabi menyimpulkan bahwa Allah ada tanpa sebab, sehingga Wujud-Nya adalah wujud yang mutlak (*al-wujud al-muṭlaq*) dan murni (*al-wujud al-mahd*).⁵⁴⁵ Dalam sebuah bagian kutipan Kitab *al-Futuḥat al-Makkiyyah* dikatakan:

“Maka tidak ada dalam *wujud* kecuali Allah dan sifat-sifat dari entitas-entitas. Dan tidak ada sesuatupun dalam ketiadaan kecuali entitas-entitas *al-mumkinat* yang dipersiapkan untuk diberi sifat *wujud*. Karena itu di dalam wujud entitas-entitas *al-mumkinat* bukan dia. Karena yang nampak adalah sifat-sifatnya, maka itu adalah ia (dalam *wujud*). Tetapi ia tidak mempunyai entitas dalam wujud karena ia tidak ada (dalam *wujud*). Dengan cara yang sama, (itu adalah) Dia (Allah) dan bukan Dia; karena Dia adalah yang nampak, maka itu adalah Dia. Tetapi perbedaan antara *mawjūdāt*

⁵⁴³ Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-'Arabi: Wahdat Al-Wujud Dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadima, 1995). Hal. 42.

⁵⁴⁴ Hamid Fahmy Zarkasyi, “Ibn Sina’s Concept of Wajib Al-Wujud,” *Jurnal Tsaqafah* 7, no. 2 (2011): 380, <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.21111/tsaqafah.v7i2.6>; Ibn Sīnā, *Al-Najāt Fī Al-Manṭiq Wa Al-Ilāhiyyāt* (Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1982), 261; Dzulfikar Akbar Romadlon, Nur Hadi Ihsan, and Istikomah, “Ibnu Arabi on Wahdatul Wujud and It’s Relation to the Concept of Af’alul Ibad,” *Jurnal Tsaqafah* 16, no. 2 (2020): 183, <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.21111/tsaqafah.v16i2.4901>.

⁵⁴⁵ Muhy al-Din Ibn ‘Arabi, *Al-Durrah Al-Bayda* (Kairo: Maktabah Mabduli, 1993). Hal. 13–14.

ditangkap oleh akal dan indera karena adanya perbedaan sifat-sifat dari entitas-entitas, maka itu bukan Dia.”⁵⁴⁶

Filsafat wujud Ibnu Arabi menggambarkan Tuhan sebagai cahaya, di mana *wujud* adalah cahaya dan *‘adam* adalah kegelapan. Tuhan dan alam sering diibaratkan sebagai cahaya dan kegelapan, dengan *wujud* milik Tuhan dan *‘adam* milik alam. Tuhan adalah cahaya murni, sementara segala sesuatu selain-Nya hanya mendapatkan pancaran dari cahaya-Nya.⁵⁴⁷ Seperti halnya matahari mendapatkan cahayanya dari Cahaya Tuhan.⁵⁴⁸ Jadi, alam atau makhluk pada hakikatnya adalah ketiadaan (*‘adam li dhatihi*) dan agar menjadi ada, maka ia harus diadakan (*al-ijad*).⁵⁴⁹ Dengan kata lain, alam ada ketika disematkan sifat *wujud*, dan tanpa sifat *wujud* tersebut, alam menjadi tiada.

Dari uraian di atas dapat dieksplanasikan lebih jauh bagaimana kejamakan berasal dari Yang Satu, artinya *wujud* ialah Keesaan. Mustahil bagi Allah sifat ketiadaan, sebagaimana diketahui bahwa Allah sebagai hakikat *wujud* adalah cahaya sehingga Dia memancarkan serta memberikan *wujud* pada diri-Nya sendiri. Sehingga, dalam

⁵⁴⁶ Muhy al-Din Ibn ‘Arabi, *Al-Futuh al-Makkiyyah*, Vol. 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2011). Hal. 160.

⁵⁴⁷ ‘Arabi, *Al-Futuh al-Makkiyyah*, 2011.

⁵⁴⁸ Saliyo, Subandi, and Koentjoro, “Psychological Meaning of Spiritual Experiences of Naqshbandiyah Khalidiyah in Kebumen, Indonesia,” *QIJS: Qudus International Journal of Islamic Studies* 6, no. 2 (2018): 315, <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.21043/qijis.v6i2.3930>.

⁵⁴⁹ Muhy al-Din Ibn ‘Arabi, *Tajalliyat Al-Ilahiyyah* (Teheran: Markaz Nashr Danshkahi, 1988). Hal 392.

konteks ini dicerap tiga hal, yakni cahaya, pancaran dan kegelapan atau wujud, eksistensi dan non-eksistensi.⁵⁵⁰

Dalam beberapa kasus, Ibnu Arabi menggunakan istilah *al-Haqq*. Kata *al-Haqq* secara harfiah bermakna Kebenaran, sekaligus berarti Realitas yang mengacu pada Sang Mutlak. Ibnu Arabi mengatakan bahwa tiada *wujūd* kecuali *al-Haqq* sebagai Wujud Hakiki.⁵⁵¹ Dimana dalam konteks hubungan ontologis pengertian *al-Haqq* adalah Allah.⁵⁵² Ibnu Arabi menegaskan bahwa hanya Allah yang benar-benar wujud, karena selain-Nya tidak memiliki eksistensi nyata dan tidak dapat teraktualisasi dengan sendirinya.⁵⁵³ Hanya ada satu Realitas dalam eksistensi yang memiliki dua sudut pandang: *al-Haqq* sebagai esensi segala fenomena berarti "Yang Nyata", dan *al-khalq* sebagai manifestasi dari esensi tersebut. Oleh karena itu, filsafat Ibnu Arabi dikenal sebagai *Wahdah al-Wujud* (Kesatuan Wujud).

Teori *Wahdah al-Wujud* Ibnu Arabi sekilas mirip dengan teori *ḥulul* al-Hallaj, namun sebenarnya berbeda. Ibnu Arabi mengubah teori *ḥulul* al-Hallaj secara mendasar dan memperluasnya, menegaskan bahwa sifat ketuhanan hanya men-*tajalli* pada dirinya sendiri, bukan pada entitas lain, begitu pula sebaliknya dengan sifat manusia.⁵⁵⁴ Dalam

⁵⁵⁰ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, 7.

⁵⁵¹ Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Los Angeles: University of California Press, 1983), 23.

⁵⁵² Noer, *Ibn Al-'Arabi: Wahdat Al-Wujud Dalam Perdebatan*.

⁵⁵³ Dzulfikar Akbar Romadlon, "Distorsi Pembacaan Kaum Perennialis Terhadap Tasawuf Dalam Mempertemukan Diversitas Agama-Agama," *Tasfiyah Jurnal Pemikiran Islam* 2, no. 1 (2018): 21, <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.21111/tasfiyah.v2i1.2481>.

⁵⁵⁴ Noer, *Ibn Al-'Arabi: Wahdat Al-Wujud Dalam Perdebatan*.

teori al-Hallaj, masih terdapat dualitas antara Tuhan dan manusia, sedangkan dalam teori Ibnu Arabi hanya ada keesaan, dengan dualitas nisbi. Al-Hallaj menekankan hubungan antara Tuhan (*Lahut*) dan manusia (*nasut*), sementara Ibnu Arabi menekankan relasi kesatuan antara Tuhan dan manifestasinya.⁵⁵⁵

b. Manifestasi (*tajalli*) dan Emanasi (*fayd*)

Falsafah *Wahdah al-Wujud* Ibnu Arabi berpusat pada konsep *Tajalli* (Manifestasi), yang sering diterjemahkan sebagai “*theophany*” (penampakan Tuhan), “*self manifestation*” (penampakan diri), “*self revelation*” (pembukaan diri), atau “*self disclosure*” (penyingkapan diri). Sinonim yang sering digunakan oleh Ibnu Arabi untuk *tajalli* meliputi “*fath*” (pembukaan), “*fayd*” (emanasi), “*zuhr*” (penampakan), dan “*tanazzul*” (penurunan).⁵⁵⁶ Allah, sebagai Wujud Hakiki atau Realitas Tertinggi, memancarkan cahaya-Nya sehingga menciptakan alam semesta. Ketika dikatakan bahwa Yang *Ḥaqq* menciptakan makhluk, maksudnya adalah Allah ber-*tajalli*, memanifestasikan Diri-Nya dalam rupa dan citra-Nya pada makhluk.⁵⁵⁷

Tajalli terdiri dari dua macam: *tajalli al-ghaybi* (manifestasi alam metafisika) atau *tajalli al-dhati* (manifestasi Dzat Allah), yang disebut *al-fayd al-aqdas* (pancaran paling suci), dan *tajalli al-wujud*

⁵⁵⁵ Noer.

⁵⁵⁶ Noer.

⁵⁵⁷ Said Aqiel Siradj, *Allah Dan Alam Semesta Perspektif Tasawuf Falsafi* (Jakarta Selatan: Yayasan Said Aqil Siroj, 2021), 317.

(manifestasi eksistensial) atau *tajalli al-shahādah* (manifestasi alam nyata), yang disebut *al-fayḍ al-muqaddas* (pancaran suci).

Proses penciptaan makhluk pertama terjadi melalui *al-fayḍ al-aqdas*, yaitu *tajalli* Esensi Tunggal (*Dhat Aḥadiyyah*) kepada Diri-Nya dalam bentuk obyek-obyek ciptaan secara potensial. Ini merupakan level pertama dalam beberapa tahap *ta'ayyun* (identifikasi) dalam penciptaan hakikat wujud yang absolut (*al-Wujud al-Muṭlaq*).⁵⁵⁸ Intifikasi tersebut belum memiliki wujud nyata di alam inderawi, melainkan masih berupa intifikasi intelijibel (*ta'ayyun al-ma'qulat*), yaitu potensi yang laten dan akan menerima wujud. Realitas intelijibel dari obyek-obyek potensial ini disebut oleh Ibnu Arabi sebagai “*al-a'yan al-thabitah*” atau bentuk-bentuk prototipe yang laten.⁵⁵⁹ Menurut al-Qashani, *al-a'yan al-thabitah* tersebut berada di ilmu Allah yang bersifat azali.⁵⁶⁰ Karena itu, segenap wujud *ma'qulah* yang masih non-wujud di alam zhahir disebut “*al-a'yan al-thabitah*” atau bentuk-bentuk prototipe permanen.⁵⁶¹ Artinya, keberadaan mereka tidaklah independen dari Wujud Dzat Ketuhanan.

Ketika prototipe tersebut siap untuk mewujudkan secara aktual di alam nyata, mereka akan mengalami fase emanasi suci (*al-fayḍ al-*

⁵⁵⁸ Abu al-'Ila Afifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnu 'Arabi* (Cambridge: Cambridge University Press, 1939), Hal. 1–2.

⁵⁵⁹ Abu al-'Ila 'Afifi, *Fusus Al-Hikam Wa Ta'liqat 'Alayhi*, Juz. 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabi, 1946), 8–9; Muhy al-Din Ibn 'Arabi, “Fusus Al-Hikam” (Kairo: Dar al-Ihya al-Kutub al-'Arabiyyah, 1946), Hal. 51.

⁵⁶⁰ 'Abd al-Razzaq Al-Qashani, *Istilahat Al-Sufiyyah* (Kairo: Dar al-Manad, 1992), Hal. 55.

⁵⁶¹ Abu al-'Ila 'Afifi, “Al-A'yan Al-Thabitah Fi Madhhab Ibn 'Arabi Wa Al-Ma'Dumat Fi Madhhab Al-Mu'tazilah,” in *Al-Kitab Al-Tidhkari Muhy Al-Din Ibn 'Arabi Fi Al-Dhikra Al-Miawiyah Al-Thaminah Li Al-Miladihi* (Kairo: Dar al-Katib al-'Arabi, 1969), Hal. 214.

muqaddas) sebagai bentuk *tajalli al-shahadah* (manifestasi alam nyata). Ibnu Arabi menegaskan ini dalam kitab *Fuṣhuṣh al-Ḥikam* sebagai berikut:

“Di antara ketetapan Allah (dalam penciptaan ini) adalah bahwa Dia tidak sekali-kali menciptakan sesuatu dan menyempurnakan bentuknya (satu jiwa atau wujud) melainkan telah mengkondisikannya untuk menerima Ruh Ketuhanan, yang diungkapkan dengan “ meniupkan ruh ke dalam dirinya (Adam)”, yaitu berupa potensi dan kesiapan dari wujud yang disempurnakan bentuknya itu untuk menerima pancaran *tajalli* yang abadi yang senantiasa mengalir tiada henti. Yang akan abadi hanyalah yang bisa menerima (pancaran *tajalli* tersebut). Dan subyek penerima itu tiada lain berasal dari emanasi-Nya yang paling suci.”⁵⁶²

Dalam bagian lain dari *Fuṣhuṣh al-Ḥikam*, dia mengatakan sebagai berikut:

“Allah memiliki dua jalan ber-*tajalli*: *tajalli* keghaiban dan *tajalli* alam nyata. Pada *tajalli* pertama, Allah memberi hati dan jiwa manusia satu potensi, kecenderungan atau kesiapan (untuk menerima manifestasi tersebut)... Bila tercapai baginya potensi atau kesiapan itu, maka Allah akan ber-*tajalli* padanya dengan *tajalli* kedua, yaitu *tajalli* visioner di alam nyata. Sehingga, ia bisa melihat-Nya dalam satu visi, lalu tampaklah Dia dalam rupa yang sesuai dengan *tajalli*-Nya padanya.”⁵⁶³

Tahap *tajalli*, kata ini menyiratkan penampakan *Nur Ghaib* untuk mata hati yang terlihat sangat jelas, seperti yang dicantumkan Ibnu ‘Arabi dalam syi’irnya:

يظهر ما كان في السرائر	للغيب نور على البصائر
أحضره الحق في المحاضر	لكل قلب من كل شخص
وعاين الحكم في المقادر	فشاهد الأمر كيف يجري
وعندنا باطن وآخر	فَعنده أول وظاهر

⁵⁶² ‘Arabi, “Fusus Al-Hikam.”

⁵⁶³ ‘Arabi.

“Yang tak terlihat menerangi wawasan, menyingkapkan apa yang tersembunyi. Setiap hati setiap orang yang dibawahnya berhak atas menit-menitnya. Maka perhatikanlah bagaimana hal itu terjadi dan lihatlah hukum besarannya. Dia mempunyai yang pertama dan yang tampak, dan kita mempunyai yang batin dan yang lain.”⁵⁶⁴

Setiap hati dari setiap seseorang adalah hadirnya *al-haqq* disetiap waktunya.⁵⁶⁵ Jika jiwa dipenuhi dengan mutiara-mutiara etika ketuhanan dan organ-organ tubuh melakukan perbuatan ilmu Yang Mulia, agar hasil yang didapat tidak berkurang, maka diperlukan penghayatan rasa alam Ilahi, dengan peleburan rasa yang *fana*’ dan pemahaman yang ideal serta rasa cinta yang mendalam, akan meningkatkan rasa rindu kepada-Nya, yang pada akhirnya akan menghadirkan penampakan-Nya (*tajalli*).⁵⁶⁶ Terdapat firman Allah swt:

*“Dan ketika Musa datang untuk (Munajat) pada waktu yang telah kami tentukan dan Allah telah berfirman (langsung) kepadanya, (Musa) berkata, “Ya Tuhanku tampilkanlah (diri-mu) kepadaku agar aku dapat melihat engkau”. Allah swt berfirman, “Engkau tidak akan (sanggup) melihat-Ku, namun lihatlah ke gunung itu, jika ia tetap ditempatnya (sebagaimana sediakala) niscaya engkau dapat melihat-Ku”. Maka ketika Tuhannya menampakan (keagungannya) kepada gunung itu, gunung itu hancur luluh dan Musa pun jatuh pingsan. Setelah Musa sadar, dia berkata: “Mahasuci Engkau, aku bertaubat kepada Engkau dan aku adalah orang yang pertama-tama Beriman.”*⁵⁶⁷

Dalam munajat, tersampaikan seluruh komunikasi, kepasrahan, mengadukan nasib dengan untaian kalimat yang indah seraya menyanjung keagungan Allah swt dengan deraian air mata karena cinta.

⁵⁶⁴ ‘Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*. Juz 4. Hal. 170.

⁵⁶⁵ ‘Arabi. Juz 4. Hal. 170.

⁵⁶⁶ ‘Arabi.

⁵⁶⁷ Al-Qur’an. Q.s. Al-‘Araf Ayat 143.

Munajat umumnya dilakukan dalam atmosfer keheningan malam, seperti seusai shalat tahajjud.

Pemusatan jiwa dengan sebulat hati yang diiringi deraian air mata, membuat atmosfer munajat itu sebenarnya berhadapan langsung dengan Tuhan. Rasa berhadapan langsung dengan Allah swt, dia memandang Allah swt lewat hatinya yang pastinya dikala bertemu dengan yang dicinta meledaklah seluruh isi hati, berantakanlah seluruh pujian syukur serta sanjungan kebesaran Ilahi, berderai air mata bahagia. Doa serta air mata munajat selaku perwujudan dari rasa cinta kepada Allah swt serta rasa rindu kepada-Nya, menginginkan senantiasa bersama tidak mau berpisah dengan-Nya.⁵⁶⁸

Mengenai *tajalli*, Ibnu ‘Arabi juga menjelaskan bahwa *tajalli* merupakan keadaan dimana seseorang mulai terbuka mata hatinya (*mukasyafah*) dari penampakan cahaya Yang Ghaib, cahaya ghaib yang di maksud adalah Nur Makna Yang Asli (*anwar al-ma’ani al-mujarrad*), dan bagi yang telah menyaksikan-Nya mereka telah sampai di maqam ma’rifat. Nur tersebut terhubung dengan Nur ruh, yang dari situ kemudian memancar lagi menjadi Nur alam, yang juga terdapat dalam diri manusia berwujud sebagai nafsu.⁵⁶⁹

Dalam beberapa penyampaian Ibnu ‘Arabi yang terkait dengan *tajalli*, Ibnu ‘Arabi merumuskan bahwa munculnya insan *rabbāni* dapat

⁵⁶⁸ ‘Arabi, *Turjuman Al-Aswaq*. Hal. 58.

⁵⁶⁹ ‘Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*. 4: 171.

ditelusuri melalui dua sisi. *Pertama*, melalui tahap *tajalli* Tuhan pada alam sampai munculnya *insan rabbāni*. *Kedua*, melalui *maqamat* (peringkat-peringkat kerohanian) yang dicapai oleh seseorang sampai pada kesadaran tertinggi yang terdapat pada *insan rabbāni*, berhubungan dengan *maqamat* sebagiannya telah dibahas di atas.

Tajalli Tuhan dalam pandangan Ibn Arabi mengambil dua bentuk: *pertama*, *tajalli gaib* atau *tajalli zati* yang berbentuk penciptaan potensi, dan *kedua* *tajalli syuhudi* (penampakan diri secara nyata), yang mengambil bentuk pertama, secara intrinsik hanya terjadi di dalam esensi Tuhan tersendiri. Oleh karena itu, wujudnya tidak berbeda dengan esensi Tuhan itu sendiri karena ia tidak lebih dari suatu proses ilmu Tuhan di dalam esensi-Nya sendiri, sedangkan *tajalli* dalam bentuk kedua ialah ketika potensi-potensi yang ada di dalam esensi mengambil bentuk aktual dalam berbagai fenomena alam semesta.⁵⁷⁰

Tajalli zati, menurut Ibn Arabi, terdiri dari dua martabat: martabat *ahadiyah* dan martabat *wahidiyah*. *Pertama*, pada martabat *ahadiyah*, Tuhan merupakan wujud tunggal lagi mutlak, yang belum dihubungkan dengan kualitas (sifat) apapun, sehingga Dia belum dikenal oleh siapapun.⁵⁷¹ Esensi Tuhan pada peringkat ini, begitu kata Ibn Arabi, hanya merupakan totalitas dari potensi (*quwwah*) yang berada dalam kabut tipis (*al-'ama'*) yakni awan tipis yang membatasi “langit”

⁵⁷⁰ Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi*, Cet. I (Jakarta: Paramadina, 1997). Hal. 60.

⁵⁷¹ Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*. Hal. 4: 171.

ahadiyah dan “bumi” keserbagandaan makhluk, yang identik dengan *nafs ar-Rahman* (nafas Tuhan yang Maha Pengasih). Wujud Tuhan dalam martabat *ahadiyah* masih terlepas dari segala kualitas dan pluralitas apapun: tidak terkait dengan sifat, nama, rupa (*rasm*), ruang, waktu, syarat, sebab dan sebagainya.⁵⁷² Ia betul-betul transenden atas segala-galanya. Di dalam transendensi-Nya itu, ia ingin dikenal oleh yang selain dari diri-Nya, maka diciptakan-Nya makhluk. Dari martabat *ahadiyah tajalli* Tuhan akan berlanjut pada martabat-martabat di bawahnya sampai pada martabat dimana Tuhan dapat dikenal oleh makhluk.

Pada martabat *wahidiyah* Tuhan memanifestasikan diri-Nya secara ilahiah yang unik di luar batas ruang dan waktu dalam citra sifat-sifat-Nya.⁵⁷³ Sifat-sifat tersebut terjelma dalam asma Tuhan. Sifat-sifat dan asma itu merupakan satu kesatuan dengan hakikat alam semesta yang berupa entitas-entitas laten (*‘a’yan sabitah*). Bila sifat-sifat dan nama-nama itu dipandang dari aspek ketuhanan, ia disebut *asma’ Ilahiyah* (nama-nama ketuhanan), bila dipandang dari aspek kealaman (makhluk), ia disebut *asma’ kiyaniah* (nama-nama kealaman).⁵⁷⁴ Aspek kedua, meski dipandang satu dengan aspek pertama, ia juga merupakan *tajalli* dari aspek pertama, karena pada *asma’ kiyaniah* itu asma Tuhan mengambil bentuk entitas (*‘ain*). Oleh karena itu, setiap

⁵⁷² ‘Arabi.

⁵⁷³ ‘Arabi.

⁵⁷⁴ ‘Arabi. Hal. 4: 171.

kali asma ilahi muncul, ia senantiasa berpasangan dengan *asma'* *kiyanyah* sebagai wadah *tajalli*-nya.⁵⁷⁵ Ibn Arabi menjelaskan:

“Tatkala (Allah) menghendaki adanya alam terjadilah dari iradat suci itu suatu hakikat yang disebut *habâ'* (materi prima). Kemudian Allah subhanahu ber-*tajalli* dengan nur-Nya pada *habâ'* itu, yang oleh ahli pikir disebut *al-hayûla al-kull* (materi universal), yang alam semesta ini secara potensial dan serasi berada di dalamnya. Segala sesuatu dalam *habâ'* itu menerima (*nur*) Allah menurut potensi dan kesediaannya masing-masing, seperti sudut-sudut sebuah rumah menerima sinar lampu, yang lebih dekat kepada nur itu lebih terang dan lebih banyak menerimanya. Tiada yang lebih banyak menerimanya di dalam *habâ'* itu daripada hakikat Muhammad s.a.w., yang wujudnya dari nur Ilahi itu, dari *habâ'* dan dari realitas universal.”⁵⁷⁶

Adapun yang pertama kali muncul pada *tajalli syuhudi* ialah *al-jism al-kulli* (jasad universal) sebagai penampakan lahir dari nama Tuhan *az-Zahir* (Yang Maha Nyata). Kemudian “jasad universal” tersebut mengambil bentuk *asy-syakl al-kulli* (bentuk universal) sebagai efek dari *tajalli* Tuhan dengan nama-Nya *al-Hakîm* (Yang Maha Bijaksana). Selanjutnya Tuhan dengan nama-Nya *al-Muhith* (Yang Maha Melingkupi), *asy-Syakur* (Yang Maha Melipatgandakan pahala), *al-Gani* (Yang Maha Kaya) dan *Al-Muqtadir* (Yang Maha Memberi Kekuasaan) masing-masing menampakkan diri pada ‘*arasy* (singgasana) Tuhan, kursi, *falak al-buruj* (falak bintangbintang), dan *falak al-manazil* (falak berorbit). Setelah *falak al-manazil*, secara berturut-turut muncul langit pertama hingga langit keenam dan langit dunia. Kemudian muncul pula eter, api, udara, air, tanah, mineral,

⁵⁷⁵ Ali, *Manusia Citra Ilahi*. Hal. 61-63.

⁵⁷⁶ Ali. Hal. 66.

tumbuh-tumbuhan, hewan, malaikat, jin, manusia dan insan *rabbāni*. Masing-masing merupakan *tajalli* dari nama-nama Tuhan: *ar-Rabb* (Yang Maha Mengatur), *al-Alim* (Yang Maha Mengetahui), *al-Qahir* (Yang Maha Perkasa), *an-Nur* (yang bersinar), *al-Musawwir* (yang membentuk rupa), *al-Muhsī* (yang mencatat), *al-matīn* (Yang Maha Kokoh), *al-Qabid* (yang membatasi), *al-Hayy* (Yang Maha Hidup), *al-Muhyi* (Yang Menghidupkan), *al-Mumit* (Yang Mematikan), *al-Aziz* (Yang Maha Mulia), *ar-Razzaq* (Yang Memberi rezki), *al-Muzill* (Yang Menghina), *al-Qawī* (Yang Maha Kuat), *al-Latīf* (Yang Maha Halus), *al-Jami'* (Yang Menghimpunkan), *Rafi' ad-Darajat* (Yang Maha tinggi derajatnya). Pada peringkat insan *rabbāni* itu sempurnalah *tajalli* Tuhan pada makhluk, karena pada insan *rabbāni* telah termanifestasi segenap sifat dan asma-Nya.⁵⁷⁷

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

⁵⁷⁷ Ali. Hal. 70.

insan kamil ini baru dapat dicapai setelah melalui beberapa maqâm (tingkat-tingkat kerohanian, jamaknya: *maqamat*). Dalam perjalanan melalui tingkat-tingkat kerohanian (*maqamat*) itu sufi akan mengalami beberapa keadaan batin (*hal*, jamaknya: *ahwal*).⁵⁷⁸

Maqamat adalah tahap-tahap perjalanan spiritual yang dengan gigih diusahakan oleh para sufi untuk memperolehnya.⁵⁷⁹ Perjuangan ini pada hakikatnya merupakan perjuangan spiritual yang panjang dan melelahkan untuk melawan hawa nafsu, termasuk ego manusia yang dipandang berhala terbesar dan karena itu kendala menuju Tuhan. Kerasnya perjuangan spiritual ini misalnya dapat dilihat dari kenyataan bahwa seorang sufi kadang memerlukan waktu puluhan tahun hanya untuk bergeser dari satu stasiun ke stasiun lainnya.⁵⁸⁰

Sedangkan “*ahwal*” sering diperoleh secara spontan sebagai hadiah dari Tuhan. Di antara *ahwal* yang sering disebut adalah takut, syukur, rendah hati, takwa, ikhlas, gembira. Meskipun ada perdebatan di antara para penulis tasawuf, namun kebanyakan mereka mengatakan bahwa *ahwal* dialami secara spontan, berlangsung sebentar dan diperoleh tidak berdasarkan usaha sadar dan perjuangan keras seperti halnya *maqamat*, melainkan sebagai hadiah berupa kilatan-kilatan ilahi (*Divine Flashes*), yang biasa disebut “*lama’at*.”⁵⁸¹

⁵⁷⁸ ‘Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*.

⁵⁷⁹ ‘Arabi.

⁵⁸⁰ Sayyid ‘Abdul Wahab As-Sya’roni, *Al-Minahus Saniyyah ‘Ala Washiyyati Al-Matbuliyyah* (Kediri: Hidayah At-Thullab, n.d.).

⁵⁸¹ Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf* (Jakarta: Erlangga, 2006).

Barwa Ahmad Tabanah berkata dalam *Muqadimah Ihya' Ulumudin* karya al-Ghazali:

“Seperempat bagian yang menyelamatkan (*maqamat*) dalam bab *khauf* (takut), *raja'* (berharap), *sabar*, *syukur*, kefakiran, *zuhud*, tauhid, *tawakal*, cinta, rindu, mesra, dan *rida*.⁵⁸²

Dalam pandangan Al-Kalabadzi menyebutkan 10 *maqamat* yaitu: tobat, zuhud, sabar, kefakiran, rendah hati, tawakal, rida, cinta dan *ma'rifat*.⁵⁸³ Tahap-tahap puncak yang dicapai oleh sufi dalam perjalanan spiritualnya itu ialah ketika ia mencapai maqam *ma'rifat* dan *mahabbah*. *Ma'rifat* dimulai dengan mengenal dan menyadari jati diri. Dengan mengenal dan menyadari jati diri, niscaya sufi akan kenal dan sadar terhadap Tuhannya. Kesadaran akan eksistensi Tuhan berarti mengenal Tuhan sebagai wujud hakiki yang mutlak, sedangkan wujud yang selain-Nya adalah wujud bayangan yang bersifat *nisbi*. Wujud bayangan, sebenarnya hanya *image* belaka, sehingga yang benarbenar ada ialah wujud Tuhan.⁵⁸⁴

Al-Fayd al-muqaddas merupakan emanasi dari wujud potensial di *al-a'yan al-thabitah* menuju realisasinya dalam bentuk nyata. Adapun wujud itu pada tahap ini tidak mungkin menyimpang dari wujud latennya yang sudah ada padanya.⁵⁸⁵ Emanasi tahap kedua ini oleh Ibnu Arabi dianggap sebagai emanasi yang kontinyu, senantiasa

⁵⁸² Al-Ghazali, *Ihya' Ulumuddin*. Hal. 37.

⁵⁸³ Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf*. Hal. 185.

⁵⁸⁴ Ali, *Manusia Citra Ilahi*.

⁵⁸⁵ Siradj, *Allah Dan Alam Semesta Perspektif Tasawuf Falsafi*.

berkembang dan memperbarui dirinya seiring tarikan nafas kehidupan masing-masing wujud. Rupa masing-masing wujud pada tahap ini juga berbeda-beda per-individu.⁵⁸⁶ Dari sini dapat dilihat titik perbedaannya, yaitu bahwasanya *al-fayḍ al-aqdas* merupakan *tajalli*-Nya Yang Haq untuk Diri-Nya dalam berbagai rupa intelijibel bagi segenap obyek ciptaan ini. Sementara, *al-fayḍ al-muqaddas* adalah *tajalli* Yang Haq dalam rupa berbagai esensi. Ini adalah level kedua dalam degradasi derajat penciptaan atau intifikasi dalam tabiat wujud yang absolut.⁵⁸⁷

c. *Al-A'yan al-Thabitah*

Para peneliti dan pengkaji tasawuf serta pemikiran Islam sepakat bahwa Ibnu Arabi adalah filsuf Muslim pertama yang memperkenalkan konsep "*al-A'yan al-Thabitah*" dalam tasawuf falsafi.⁵⁸⁸ Term ini tersusun dari dua kata, yakni "*a'yan*" yang merupakan bentuk jamak dari kata '*ayn*', artinya hakikat dan esensi ataupun substansi.⁵⁸⁹ Kata "*thabitah*" secara harfiah berarti tetap, permanen, dan tidak berubah. Dalam konteks ini, kata tersebut merujuk pada wujud aqli atau wujud intelijibel yang bersifat laten, seperti esensi manusia atau segitiga dalam pikiran. Lawannya adalah "*wujud*," yang berarti keberadaan nyata di alam eksternal, seperti individu manusia atau benda berbentuk segitiga

⁵⁸⁶ Siradj.

⁵⁸⁷ 'Afifi, *Fusus Al-Hikam Wa Ta'liqat 'Alayhi*.

⁵⁸⁸ 'Afifi, "Al-A'yan Al-Thabitah Fi Madhhab Ibn 'Arabi Wa Al-Ma'Dumat Fi Madhhab Al-Mu'tazilah."

⁵⁸⁹ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*.

di dunia nyata.⁵⁹⁰ Intinya, Ibnu Arabi menegaskan bahwa dalam konsep *al-a'yan al-thabitah* terdapat wujud alam *ma'quli* (intelijibel), yang mengandung hakikat esensi segala sesuatu, selain dunia fisik-eksternal yang bersifat inderawi dengan individu-individu nyata.⁵⁹¹

Menurut Ibnu Arabi, makhluk di alam zhahir memiliki wujud asal dalam ilmu Allah sebelum menjadi wujud fisik-inderawi. Wujud ini masih berbentuk rupa-rupa dalam Akal dan Esensi Ketuhanan, yang tunggal dan identik. Dalam beberapa kasus, wujud ini disebut "*mahiyah*" (substansi) karena merupakan gambaran intelijibel dari realitas, dan disebut "*huwiyah*" (identitas) karena merupakan entitas yang terwujud dalam Dzat Allah Yang Maha Esa.⁵⁹²

Dari uraian di atas, *wujud ma'qulah* yang masih non-wujud dalam alam zhahir disebut *al-a'yan al-thabitah*, yaitu bentuk-bentuk prototipe permanen.⁵⁹³ Artinya, esensi-esensi tersebut tidak independen dari Wujud Dzat Ketuhanan dan dianggap sebagai realitas permanen dalam ilmu Allah sejak azali. Mereka adalah realitas *ma'qulah* yang menjadi asal penciptaan wujud fisik. Penciptaannya sesuai dengan Nama-nama Allah, di mana Esensi Allah bermanifestasi dan teridentifikasi melalui

⁵⁹⁰ Al-Hakim, *Al-Mu'jam Al-Sufi*, 831; Siradj, *Allah Dan Alam Semesta Perspektif Tasawuf Falsafi*.

⁵⁹¹ 'Afi'i, "Al-A'yan Al-Thabitah Fi Madhhab Ibn 'Arabi Wa Al-Ma'Dumat Fi Madhhab Al-Mu'tazilah."

⁵⁹² 'Afi'i.

⁵⁹³ 'Afi'i.

proses *ta'ayyun* dalam berbagai bentuk alam ini.⁵⁹⁴ Sementara itu, Qaysari menjelaskan *al-a'yan al-thabitah* sebagai berikut:

“Ketahuilah sesungguhnya *al-Asma al-Ilahiyyah* (*Divine Names*) mempunyai rupa-rupa *ma'qulah* (*intelligible forms*) dalam ilmu *al-Haqq*, karena Dia mengetahui Diri-Nya untuk Diri-Nya dan (dengan mengenal Diri-Nya) Dia juga mengetahui Asma dan Sifat-Nya. Forma-forma *'ilmiyyah* (*form of knowledge*) itu sebagai hakikat yang identik dengan Dhat, termanifestasi dengan determinasi khas dan relasi yang spesifik. Ia dinamakan sebagai *al-a'yan al-thabitah*.”⁵⁹⁵

Pendapat Qaysari menunjukkan bahwa *al-a'yan*, yang juga disebut *al-suwar al-'ilmiyyah*, adalah bentuk-bentuk inteligibel dalam maqam ilmu *al-Haqq*. *Al-suwar al-'ilmiyyah* merupakan rupa-rupa esensial *al-Asma* (*loci of manifestation of the Names*). Bentuk ini muncul melalui *ta'ayyun* dan nisbah khusus saat Dzat *al-Haqq* bermanifestasi dalam bentuk tersebut, karena adanya hubungan antara bentuk esensial dan manifestasinya.⁵⁹⁶ *Al-a'yan al-thabitah* merupakan *tajalli* dari Dzat *al-Haqq* melalui *ta'ayyun* yang khas, sehingga keberadaannya tidak terpisah atau berbeda dari keberadaan *al-Haqq*.⁵⁹⁷

Menurut Ibnu Arabi, Allah menciptakan alam berdasarkan desain yang ada pada *al-a'yan al-thabitah*. Sebelum hadir di alam nyata, wujud semua makhluk masih berupa *mumkin al-wujud* atau *al-wujud bi al-quwwah*—belum ada secara aktual, tetapi memiliki potensi untuk

⁵⁹⁴ Siradj, *Allah Dan Alam Semesta Perspektif Tasawuf Falsafi*.

⁵⁹⁵ Al-Qaysari, *Sharh Fusus Al-Hikam Mathla Khusus Al-Kalim Fi Ma'ani Fusus Al-Hikam: Al-A'yan Al-Thabitah*.

⁵⁹⁶ Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*.

⁵⁹⁷ Muhammad Baqir, *Sharh Fusus Al-Hikam: Bab Al-A'yan Al-Tsabitah* (Jakarta: Paramadina, 2015), 3.

ada (*isti'dad*).⁵⁹⁸ Jadi, *al-a'yan al-thabitah* berada di level tengah antara Yang *Haqq* dalam Kegaiban Mutlak-Nya dan alam inderawi. Di satu sisi, ia adalah manifestasi pertama dari penciptaan Yang *Haqq* dari Wujud gaib-Nya. Di sisi lain, *al-a'yan al-thabitah* merupakan model ideal dari ilmu Allah. Meskipun di alam zhahir masih non-wujud (*ma'dum*), ia memiliki efek pada setiap makhluk dan menjadi sumber segala wujud di alam ini.⁵⁹⁹ Berikut kutipan argumen Ibnu Arabi tersebut:

“Sudah umum diketahui bahwa Yang *Haqq* menciptakan segala sesuatu dan mengeluarkannya dari ruang ketiadaan ke alam wujud, maka Dia mengeluarkannya dari wujud yang tidak terjangkau oleh persepsi kita ke wujud yang bisa dijangkau persepsi kita... Posisi non-wujudnya adalah posisi relatif (tergantung pada unsur di luarnya). Maka segala sesuatu itu dalam kondisi non-wujud mereka, dipersaksikan pada-Nya; Dia memilah-milahnya hingga menjadi distingtif pada masing-masing esensinya, terpisah antara satu dengan lainnya. Karena segala sesuatu itu tidak punya wujud dalam esensi dirinya yang berdiri sendiri. Namun mereka berupa pontensi wujud yang laten. Yang mereka peroleh dari Yang *Haqq* adalah wujud esensialnya (sebelum berupa wujud zhahir). Sehingga mereka terpisah satu sama lain di mata yang memandangnya dan bagi diri mereka. Mereka senantiasa terpisah-pisah di sisi Allah dalam distingsi mereka masing-masing secara laten. Ketika mereka mewujud dalam masing-masing esensinya... adalah mungkin bila ketentuannya adalah mereka bersatu dan tidak lagi terpisah-pisah...”⁶⁰⁰

Dari kutipan tersebut, dapat disimpulkan bahwa meskipun *al-a'yan al-thabitah* termanifestasi dalam wujud lahiriah-eksternal, ia tetap terikat pada keserbamungkinan. Walaupun bersifat azali dalam

⁵⁹⁸ 'Afifi, *Fusus Al-Hikam Wa Ta'liqat 'Alayhi*.

⁵⁹⁹ Siradj, *Allah Dan Alam Semesta Perspektif Tasawuf Falsafi*.

⁶⁰⁰ 'Arabi, *Al-Futuhat Al-Makkiyyah*, 2011.

ilmu Allah, ia belum merasakan keberadaannya sendiri. Ibnu Arabi menulis:

“Segenap sesuatu yang bersifat mungkin (*al-mumkinat/possible beings*) memiliki esensinya masing-masing yang bersifat laten namun tidak eksis (non-wujud) yang sejalan dengan hakikat wajib wujud esensinya sejak zaman azali.”⁶⁰¹ Lalu, “*Al-a’yan al-thabitah* ini yang tidak memiliki wujud konkret di dalamnya (dalam manifestasi-Nya), belum mencium wujudnya (wujud obyek ciptaan), maka mereka tetap dalam kondisi kegaibannya itu walaupun ada banyak ragam rupa dalam eksistensi alam ini.”⁶⁰²

Terkait alam inderawi, *al-a’yan al-thabitah* mencerminkan degradasi kedua dari manifestasi Yang *Ḥaqq* dalam penciptaan. Ibnu Arabi menjelaskan bahwa ketika alam inderawi mewujudkan, keberadaan *al-a’yan al-thabitah* tetap ada, karena alam prototipe ini eksis secara laten dalam ilmu Allah. Alam tersebut bersifat abstrak dan tunggal, mencakup semua wujud, dan hadir dalam alam ini. Manusia memiliki wujud di alam inderawi sekaligus wujud laten-potensial dalam *al-a’yan al-thabitah*, meskipun tidak merasakan kehadiran laten tersebut. Yang *Ḥaqq* terus bermanifestasi dalam berbagai bentuk *al-a’yan al-thabitah* dan esensi wujud nyata melalui *tajalli*.⁶⁰³

Secara ontologis, *al-a’yan al-thabitah* berada di tengah antara *al-Ḥaqq* dan makhluk, memiliki sifat ganda: pasif terhadap Tuhan dan aktif terhadap alam nyata.⁶⁰⁴ Artinya, segala sesuatu yang terjadi pada seorang hamba mencerminkan apa yang ada dalam ilmu Allah sejak

⁶⁰¹ ‘Arabi.

⁶⁰² ‘Arabi, “Fusus Al-Hikam.”

⁶⁰³ Al-Hakim, *Al-Mu’jam Al-Sufi*; Siradj, *Allah Dan Alam Semesta Perspektif Tasawuf Falsafi*.

⁶⁰⁴ Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*.

azali, di mana ilmu tersebut sudah ada sesuai dengan kondisi permanen entitas hamba sebelum ia memiliki wujud dalam alam fisik-inderawi.⁶⁰⁵

Konsep utamanya, *al-a'yan al-thabitah* ditentukan oleh Sang Mutlak karena menerima eksistensi dari-Nya. Namun, mereka juga menentukan bagaimana Sang Mutlak bermanifestasi dan mengaktualisasikan diri di alam fenomenal.⁶⁰⁶ Meminjam asumsi Qaysari, ia berpendapat bahwa sumber manifestasi *al-a'yan al-thabitah* dengan dua tipe emanasi, yaitu melalui *al-fayḍ al-aqdas* dan *al-fayḍ al-muqaddas*.⁶⁰⁷ Entitas-entitas permanen dihasilkan dari *al-fayḍ al-aqdas*, sehingga bersifat pasif. Namun, mereka juga bersifat aktif karena menghasilkan *al-fayḍ al-muqaddas*.

Demikianlah, prinsip *Wahdah al-Wujud* Ibnu Arabi menyatakan bahwa setiap wujud adalah manifestasi (*tajalli*) Allah dan merupakan salah satu rupa-Nya. Setiap makhluk memiliki dua aspek: satu dari Allah, dan satu sebagai makhluk yang fana. Dari sini, Ibnu Arabi meyakini bahwa wujud yang sesungguhnya adalah Wujud Allah semata.

Perbedaan antara *al-Haqq* dan makhluk hanya ada dari sudut pandang manusia yang melihat keduanya secara terpisah. Namun, jika dipandang dari sudut yang utuh sebagai satu hakikat tunggal, maka akan terlihat bahwa keduanya adalah satu kesatuan esensial tanpa perbedaan.

⁶⁰⁵ Noer, *Ibn Al-'Arabi: Wahdat Al-Wujud Dalam Perdebatan*.

⁶⁰⁶ Noer.

⁶⁰⁷ Al-Qaysari, *Sharh Fusus Al-Hikam Mathla Khusus Al-Kalim Fi Ma'ani Fusus Al-Hikam: Al-A'yan Al-Thabitah*.

Dengan pandangan ini, dualisme tersebut melebur menjadi satu hakikat wujud yang esensial.

5. Pemikiran Ibnu ‘Arabi Tentang Makrokosmos-Mikrokosmos

Ibnu ‘Arabi seringkali membahas tema makrokosmos-mikrokosmos. Akan tetapi, pemakaiannya atas tema ini pada dasarnya adalah “epistemologis”.⁶⁰⁸ Karena manusia dapat mengetahui segala hal di alam semesta, maka dia pasti memiliki segala sesuatu yang ada di alam semesta dalam dirinya. Meskipun demikian, teori mikrokosmos-makrokosmos struktural tidak luput dari pembahasan Ibnu ‘Arabi. Pada bagian ini, peneliti ingin menganalisa teori makrokosmos-mikrokosmos struktural menurut pandangan Ibnu ‘Arabi.

Dalam konteks ini, karya yang paling menarik adalah *at-Tadhribat al-Ilahiah fi Ishlah al-Mamlakah al-Insaniyah*. Isi seluruh karya ini disusun atas dasar *The Secret of Secrets* karya Pseudo-Aristoteles yang berhubungan dengan seni mengatur negara.⁶⁰⁹ Dalam kitab ini, Ibnu ‘Arabi mengajarkan kita, bagaimana mengatur tubuh yang dipandang sebagai kerajaan. Karya ini merupakan salah satu risalah antropologisnya yang paling rinci dan pembahasan tema makrokosmos-mikrokosmos mendominasi seluruh isi kitab.

⁶⁰⁸ Istilah “teori-teori mikrokosmos epistemologis” digunakan oleh Conger, hal. 22. Ini sama dengan paham mikrokosmisme “psikologis” Allers, hal. 330-331. Akhirnya istilah tersebut kembali pada Aristoteles, *De Anima* 3:8, dimana dia mengatakan bahwa jiwa terdapat pada setiap benda. Dalam Azhari, *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam, Pemikiran Dan Peradaban: Tasawuf-Falsafi*. Hal. 160.

⁶⁰⁹ Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedia Islam* (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005). Hal. 118.

Di awal kitab, Ibnu ‘Arabi menguraikan keserupaan umum antara makrokosmos dan mikrokosmos;⁶¹⁰ yang tumbuh di alam semesta serupa dengan rambut dan kuku; empat macam air (asin, manis, busuk, pahit) serupa dengan air mata, mulut, hidung, dan telinga secara berurutan. Sebagaimana alam semesta diciptakan dari empat elemen (tanah, air, udara, api), begitu juga tubuh manusia diciptakan dari empat elemen tersebut. Empat angin (yaitu angin yang datang dari empat arah) serupa dengan empat kemampuan psikologis (yaitu bersifat menghisap, memegang, mencerna, dan menolak).⁶¹¹ Binatang-binatang dan setan serupa dengan sifat-sifat jelek, para malaikat serupa dengan sifat-sifat baik manusia. Sebagaimana dunia, ada bagian-bagian yang tampak (nyata) dan tidak tampak (ghaib), begitu juga dalam diri manusia ada bagian lahir dan batin, bagian lahir merupakan dunia inderawi, yaitu alam *mulk*, dan bagian batin adalah dunia hati, yaitu alam *malakut*.⁶¹²

Sebagaimana Ibnu ‘Arabi sendiri mengakui, keserupaan ini dalam kenyataannya hanyalah metafora dan kiasan (*isti’arah wal-majaz*).⁶¹³ Secara jelas kutipan berikut dari Futuhat al-Makkiyah menunjukkan metode analogi.

“Dalam realitasnya manusia merupakan salinan komprehensif (*nuskhah jami’ah*) dalam pengertian bahwa dalam diri-nya terdapat

⁶¹⁰ Ini adalah empat dari tujuh bagian jiwa tumbuhan menurut Ikhwan. Tiga dari lainnya adalah bagian penyedia zat makan, pembentukan dan pertumbuhan, dalam Ibnu ‘Arabi, *Rasa’il Ibnu ‘Arabi*, 2 Jilid dalam 1 Buku (Hyderabad: Mathba’at Jam’iyah Da’irat al-Ma’arif al-‘Utsmaniyah, 1948). Hal.193. Ini disebutkan beberapa kali dalam teori mikrokosmosnya. Ibnu ‘Arabi. *Rasa’il Ibnu ‘Arabi*. 2: 382, 390, 464.

⁶¹¹ Ibnu ‘Arabi, “At-Tadbirat Al-Ilahiyah Fi Ishlah Al-Mamlakah Al-Insaniyah,” in Sayyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth* (Leiden: E.J.Brill, 1914), Hal. 108-109.

⁶¹² Sejalan dengan teorinya Al-Ghazali, *Ihya’ Ulumuddin*.

⁶¹³ ‘Arabi, “At-Tadbirat Al-Ilahiyah Fi Ishlah Al-Mamlakah Al-Insaniyah.” Hal. 109.

suatu langit dalam aspek tertentu, dan suatu bumi dalam aspek tertentu, dan benda-benda pada setiap segala sesuatu dalam aspek tertentu, tapi bukan dalam seluruh aspek ... Tidak dapat dikatakan bahwa manusia adalah langit, atau bumi, atau Singgasana, namun dapat dikatakan bahwa dia memiliki persamaan dengan langit pada aspek tertentu, dan bu,i dalam aspek tertentu, Singgasana dalam aspek tertentu, dan dengan elemen api dalam aspek tertentu .. dan pada segala sesuatu.”⁶¹⁴

Dalam *at-tadbirat al-Ilahiyah*, Ibnu ‘Arabi menjelaskan bagaimana menemukan keserupaan dengan cara sebagai berikut:

“Ketika mata anda memandang suatu eksisten tertentu, telitilah sifat yang dominan pada eksisten itu ... Anda menemukan sifat yang menjadikannya (yakni, wujud) diketahui dan menunjukkannya, baik sifat esensialnya (*ash-shifat an-nafsiyah*) atau sifat dominannya. Kemudian anda melihat sifat yang sama, dan anda tentu saja akan menemukan sifat ini pada beberapa manusia, kemudian anda menerapkan nama yang memiliki sifat ini pada manusia, ketika anda mengamati sifat ini. Misalnya, dalam hal kebodohan yang menjadi sifat dominan keledai, jika dibandingkan dengan binatang-binatang lain, kita menyebut seseorang dengan nama keledai, ketika kita melihat seorang manusia yang bodoh.”⁶¹⁵

Dengan cara ini, Ibnu ‘Arabi menyimpulkan keserupaan antara berbagai macam binatang dan manusia yang berbagi sifat-sifat dominan mereka.⁶¹⁶

Sedikit berbeda dari tulisan di atas, adalah teori mikrokosmos-makrokosmos berikut.⁶¹⁷ Di sini dikatakan bahwa alam terdiri dari alam *mulk* dan alam *malakut*. Alam *mulk* serupa dengan sifat tubuh (*jasmaniyah*), dan alam *malakut* serupa dengan sifat jiwa. Gunung-gunung serupa dengan tulang-tulang, laut dengan pasang naiknya serupa dengan aliran darah yang

⁶¹⁴ ‘Arabi, *Al-Futuhat Al-Makkiyah*. Hal. 328.

⁶¹⁵ ‘Arabi, “*At-Tadbirat Al-Ilahiyah Fi Ishlah Al-Mamlakah Al-Insaniyah*.” Hal. 110.

⁶¹⁶ ‘Arabi. Hal. 110, 213.

⁶¹⁷ ‘Arabi, *Syajarat Al-Kaun*. Hal. 12-14.

mengalir dalam tubuh; air manis sama dengan air liur di mulut; air asin sama dengan air mata; air pahit sama dengan cairan di telinga.

Bagian tubuh yang tidak ditumbuhi apapun (yakni, area yang tidak berambut) serupa dengan ladang gersang. Danau yang sungai-sungai bercabang darinya serupa dengan batang nadi (*watin*) yang memancarkan (*yabutsts*) darah dan urat darah (*'uruq*) menyebar pada bagian tubuh. Matahari dan bulan serupa jiwa dan akal, perubahan bulan serupa perubahan kemampuan akal sesuai dengan usia. Lima planet yang beredar adalah lima indera. Singgasana serupa dengan hati, *Kursi* serupa dengan dada (*shadr*).⁶¹⁸ Surga dan Neraka secara berurutan serupa hati dan jiwa, *Lauh Mahfuzh* dan Pena serupa dengan dada dan lidah. Lima indera serupa dengan utusan hati. Betapapun, keserupaan di atas terdapat banyak variasi bahkan dalam kitab yang sama. Misalnya, dikatakan bahwa matahari serupa dengan jiwa, bulan serupa dengan ruh,⁶¹⁹ atau juga Singgasana serupa imam, yaitu ruh; *Kursi* serupa dengan jiwa.⁶²⁰

Setelah model “rahasia dari rahasia”, bagian utama at-Tadbirat al-*Ilahiyah* dipenuhi analogi nagara-kota dan manusia. Raja, penguasa kota, adalah jiwa, ia adalah “wakil” Tuhan di bumi (yaitu, tubuh), dan *imam*

⁶¹⁸ Dalam Al-Ghazali, *Ihya 'Ulumuddin*. 3:5. Dikatakan bahwa Sahl at-Tustari membandingkan hati dengan al-'Arsy, dan dada dengan al-Kursi. Ini adalah ide Sahl at-Tustari untuk perbandingan yang sama dalam Ibnu 'Arabi.

⁶¹⁹ 'Arabi, “At-Tadbirat Al-Ilahiyah Fi Ishlah Al-Mamlakah Al-Insaniyah.” Hal. 110.

⁶²⁰ 'Arabi. Hal. 178.

*mubin*⁶²¹ yang terletak di hati.⁶²² Bentuk negara dalam pandangan Ibnu ‘Arabi lebih dinamis dan moralis daripada pandangan Ikhwan Ash-Shafa’ dan al-Ghazali. Di sini, akal yang terletak di otak,⁶²³ dianggap sebagai menteri (*wazir*) seperti dalam pandangan al-Ghazali; namun, jiwa merupakan istri raja. Hasrat (*hawa*) adalah panglima (*amir*), yang kuat namun jahat, yang memiliki menteri-menterinya sendiri bernama *syahwat*.

Dalam sufisme, jiwa seringkali dianggap feminin, karena gender feminin gramatikalnya.⁶²⁴ Ibnu ‘Arabi mengutip gagasan menarik al-Ghazali bahwa ruh dan jiwa menikah dan tubuh dilahirkan dari mereka.⁶²⁵ Juga, dalam sufisme ada empat macam jiwa: jiwa yang mendorong kejahatan dan semangat (*nafs ammarah*), jiwa yang mendorong pada kemalasan dan kekokohan (*nafs lawwamah*), jiwa yang mendorong pada kesombongan dan percaya diri (*nafs shuffiyah*), dan jiwa yang mendorong pada ketenangan dan kebaikan (*nafs muthma’innah*).⁶²⁶

⁶²¹ Menurut Ibnu ‘Arabi, *imam mubin* adalah istilah yang digunakan oleh Abu al-Hakim bin Barrajan, dalam ‘Arabi. *Tadbirat*. hal.125. Biasanya istilah *imam mubin* merujuk pada al-Qur’an Samawi (Q.s. 36:12). Dalam T.P. Hughes, *A Dictionary of Islam* (Delhi, 1973). Hal. 204.

⁶²² ‘Arabi, “At-Tadbirat Al-Ilahiyah Fi Ishlah Al-Mamlakah Al-Insaniyah.” Hal. 132. Ibnu ‘Arabi mengatakan bahwa beberapa orang menempatkan jiwa pada otak, dan penempatan ini tidak dibuktikan dengan akal (*burhan*), tapi melalui wahyu (*syar’i*), dan dia mengutip Hadis Qudsi, “*Bumi dan langit-Ku tidak dapat menampung-Ku, tapi hati hamba-Ku bisa menampung-Ku*,” dan hadis, “*Dia tidak melihat bentukmu (shuwar), atau perbuatanmu, tapi Dia melihat hatimu*,” sebagai bukti.

⁶²³ ‘Arabi. Hal. 133.

⁶²⁴ Berkaitan dengan karakter jiwa perempuan dalam paham sufi, dalam Annemarie Schimmel, *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalaloddin Rumi*, Revisi (London: East-West Publications, 1980). Hal. 269.

⁶²⁵ ‘Arabi, “At-Tadbirat Al-Ilahiyah Fi Ishlah Al-Mamlakah Al-Insaniyah.” Hal. 135.

⁶²⁶ Schimmel, *Dimensi Mistik Dalam Islam*. Hal. 122.

Ibnu 'Arabi menyebut jiwa sebagai “tempat penyucian dan perubahan” (*mahall at-ta'tsir wa at-taghyir*).⁶²⁷ Jiwa berpotensi untuk disucikan dan juga berbuat salah, dan mengutip ayat al-Qur'an,:

“Dan, demi jiwa serta keseimbangan dan keteraturan yang dianugerahkan padanya; (maka) Allah telah mengaruniai di dalam dirinya (jalan) dosa dan ketakwaannya.” (QS. 91: 7-8).

Jika jiwa menjawab panggilan panglima, sang Hasrat, ia disebut “jiwa yang mendorong pada kejahatan”, dan jika memenuhi panggilan raja, sang Jiwa, ia dinamakan “jiwa yang tenang”. Jadi, dia menggabungkan konsep jiwa sufi dengan penuh kelihaian pada analogi tubuh dan negara. Juga, pembahasan perang antara kekuatan baik yang dipimpin akal dan kekuatan jelek yang dipimpin oleh nafsu ditemukan dalam pandangan al-Ghazali. Sebagaimana diketahui, al-Ghazali menyamakan nafsu dengan petugas pajak, dan amarah dengan kepala polisi. Meskipun begitu, keduanya harus dikontrol oleh menteri, sang akal, mereka adalah para pejabat yang berguna dan diperlukan kota-tubuh.⁶²⁸

Namun, dalam bab *'Aja'ib al-Qalb* dari kitab *Ihya'*, disamping perbandingan di atas, al-Ghazali menggunakan metafora berikut untuk menjelaskan hubungan antara akal dan nafsu.

“Ketahuilah bahwa tubuh adalah bagaikan kota, dan akal manusia ... adalah bagaikan raja yang mengaturnya; indera persepsi lahir dan batin bagaikan tentara-tentara dan pembantunya. Anggota-anggota (*a'dha'*) tubuh bagaikan rakyatnya. “Jiwa yang mendorong pada kejahatan”, yakni nafsu dan amarah,

⁶²⁷ 'Arabi, “At-Tadbirat Al-Ilahiyah Fi Ishlah Al-Mamlakah Al-Insaniyah.” Hal. 135.

⁶²⁸ Al-Ghazali, *Ihya' Ulumuddin*. Hal. 8

bagaikan musuh yang memerangnya di kerajaannya dan berusaha merusak rakyatnya.”⁶²⁹

Kemudian, al-Ghazali menyamakan perang melawan musuh ini dengan jihad, dan mengutip hadis, “*Kita kembali dari jihad kecil menuju ke jihad yang lebih besar.*” Dalam sufisme, adalah lazim menamakan perang melawan jiwa yang jahat, “jihad besar”. Meskipun Ibnu ‘Arabi tidak menggunakan konsep jihad, tidak diragukan bahwa gagasan sufi yang lazim ini mempengaruhinya dalam penjelasannya yang rinci tentang perang antara akal dan nafsu.⁶³⁰

Ibnu ‘Arabi, seperti al-Ghazali, tidak begitu tertarik dengan keserupaan anatomis antara tubuh dan kota. Karenanya, analoginya berkaitan dengan kualitas moral manusia. Para pemimpin (*quwwad*) pasukan raja berjumlah empat, yang mempertahankan empat medan laga, yaitu takut, harapan, pengetahuan (*‘ilm*), dan perenungan (*tafakkur*).⁶³¹ Namun, keserupaan yang bersifat stereotip juga ditemukan dalam pandangan Ibnu ‘Arabi.⁶³² Organ-organ fisik tubuh (seperti mata, telinga, mulut, tangan, perut) adalah para pekerja (*‘ummal*) dan pengawas (*umana*) harta benda (*mal*). Harta benda dipungut oleh petugas pajak, yaitu lima indera lahir. Mereka membawa pajaknya kepada pimpinan mereka, akal sehat. Selanjutnya, pajak itu dibawa secara berurutan pada ingatan (*dzikr*), pikiran (*fikr*), dan akal intelek. Selama pemindahan, pajak itu berubah

⁶²⁹ Al-Ghazali. Hal. 3:8.

⁶³⁰ Schimmel, *Dimensi Mistik Dalam Islam*. Hal. 122.

⁶³¹ ‘Arabi, “At-Tadbirat Al-Ilahiyah Fi Ishlah Al-Mamlakah Al-Insaniyah.” Hal. 194.

⁶³² ‘Arabi.hal. 185.

namanya dari yang dapat diinderakan (nyata), menuju yang dapat diingat, kemudian kepada yang dapat dipikirkan, dan akhirnya kepada yang dapat dipahami.⁶³³

Kemudian, akal membawanya kepada raja, dan akhirnya raja melaporkan kepada Tuhan (*al-Haqq*). Apa yang dibawa kepada Tuhan bukan lagi dinamakan objek-objek yang dipahami di dunia ide, melainkan perbuatan (*a'mal*). Jika Tuhan menerimanya, mereka dinamakan “rahasia-rahasia” (*asrar*).⁶³⁴ Di sini, meskipun pada awalnya dia menggunakan terminologi filsafat, epistemologi, pada akhirnya secara perlahan terminologi agama bercampur, dan akhirnya menguasainya.

Pandangan Ibnu ‘Arabi dengan lima indera batin, dalam catatan di atas, lima dari tiga indera disebutkan. Pada paparan bacaan di bawah ini, indera batin terletak di otak.

“Kemudian Dia membangun (sebuah tempat) kemuliaan, (dalam) pandangan ke bawah, (terdapat) tempat untuk berjalan yang mengagumkan (*mutanazzah*) di bagian kota yang lebih tinggi, dan menamainya otak, dan membuka di dalam otak itu rantai-rantai (tingkat) dan ruang-ruang baginya (yakni, raja), yang melaluinya dia melihat kerajaannya; mereka adalah telinga, mata, hidung, dan mulut. Kemudian Dia membangun untuknya di bagian depan tempat berjalan ini sebuah pembendaharaan (*khizanah*), yang Dia namakan perbendaharaan imajinasi, dan Dia menjadikannya tempat penyimpanan (*mustaqarr*) pajaknya ... kemudian Dia membangunkannya di tengah-tengah jalan itu perbendaharaan pikiran (*fikr*), yang kepadanya imajinasi (*mutakhayyalat*) naik, dan Dia membangun pada bagian belakang perbendaharaan pelanggungan (daya ingat) (*hafzh*), dan Dia menjadikan otak ini tempat kediaman menteri, yaitu akal.”⁶³⁵

⁶³³ ‘Arabi. Hal. 186.

⁶³⁴ ‘Arabi. Hal. 187-189.

⁶³⁵ ‘Arabi. Hal. 133.

Pada akhir at-Tadbirat al-*Ilahiyah*, keserupaan rinci antara empat dunia dan manusia ditemukan.⁶³⁶ Menurutny, alam semesta terdiri dari Dunia yang lebih tinggi, dunia perubahan, dunia tempat tinggal,⁶³⁷ dan dunia relasi, dan masing-masing mengandung sejumlah realitas tertentu (*haqa'iq*), semua berjumlah 49. Seluruh realitas ini memiliki persamaannya pada diri manusia. Jadi, terdapat seluruhnya 98 realitas (dalam diri manusia). Tapi, dalam diri manusia terdapat rahasia Tuhan (*as-sirr al-Ilahi*) yang tidak ditemukan di alam semesta. Oleh karena itu, di seluruh alam semesta terdapat 99 realitas, yang sesuai dengan 99 nama Tuhan. Meskipun dia tidak menyebutkannya secara jelas, namun dia mengatakan bahwa siapapun yang menyebutnya akan masuk surga, yaitu hadis yang berkaitan dengan penyebutan Nama-nama Tuhan. Dia juga menambahkan bahwa ada realitas ke-100 yang melampaui dan mengatasi segala sesuatu, yaitu Nama Tuhan Yang Maha Tinggi.⁶³⁸

Dunia yang lebih Tinggi terdiri dari 20 Realitas: Realitas Muhammad yang Universal dan ruangnya (*falak*), yang serupa dengan substansi halus (*lathifah*) dan ruh kudus (*ruh qudsi*) dalam diri manusia; Singgasana, yang serupa dengan tubuh; Kursi yang serupa dengan jiwa; *Baitul-Ma'mur* (Rumah yang diramaikan oleh pengunjung, atau Baitullah

⁶³⁶ 'Arabi. Hal. 210-213. Bagian ini menjadi satu dengan Futuhat, Hal.231-233. Di sini secara aneh Ibnu 'Arabi menyatakan bahwa bagian ini merupakan ringkasan singkat dari Insya' ad-Dawair.

⁶³⁷ 'Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*. Hal. 231, ia juga dinamakan "dunia tempat tinggal" (*ta'mir*).

⁶³⁸ Diyakini bahwa disamping 99 Nama, Tuhan memiliki Nama keseratus tentang sifat rahasia, Nama yang paling Tinggi. Siapapun yang mencapai *ma'rifat* tentang nama-nama itu, memiliki kekuatan magis (*karamah*). Dalam 'Arabi. *Futuhat*. Hal. 58.

Ka'bah, yang samawi) yang serupa dengan hati (*qalb*); dunia malaikat yang serupa dengan ruh-ruh (*arwah*) dan tingkatannya (*maratib*), selanjutnya datang tujuh tingkatan-tingkatan langit dan ruang-ruangnya, yang serupa dengan kemampuan ingatan, penalaran, amarah, pemikiran, perkiraan, imajinasi, penginderaan, dan masing-masing tempatnya di tubuh.

Dunia perubahan terdiri dari 15 realitas: ruang-ruang eter⁶³⁹, udara, air, bumi, dan masing-masing ruhnya (api menimbulkan tanda tanya jarang disebut, mungkin untuk membatasi sampai jumlah angka delapan), yang serupa dengan kesenangan dan kekuatan penolakan, pencernaan, penghisapan, pegangan, dan tujuh lapisan tanah yang serupa dengan tujuh tingkat tubuh, yaitu kulit, lemak, daging, pembuluh darah, urat syaraf, otot, dan tulang.⁶⁴⁰

Dunia tempat tinggal terdiri dari 4 realitas: ruh-ruh (*ruhaniyun*, para malaikat yang lebih rendah?),⁶⁴¹ serupa dengan kekuatan-kekuatan spiritual, dan tiga kerajaan, yakni binatang, tumbuhan, mineral, serupa, secara berurutan, dengan bagian-bagian yang dapat diinderakan, bagian yang tumbuh, juga bagian yang bukan termasuk yang bisa tumbuh.⁶⁴² Dunia relasi terdiri dari 10 realitas, yang merupakan sembilan kategori aksiden

⁶³⁹ Konsep eter dibuat untuk menjelaskan kemampuan cahaya—yang tampaknya bersifat seperti gelombang—merambat melalui ruang hampa, sesuatu yang harusnya tidak bisa dilakukan gelombang. Asumsi bahwa ruang berisi eter, bukannya ruang bersifat hampa, memberikan medium teoretis yang diperlukan oleh teori gelombang cahaya. Dalam Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975). Hal. 9.

⁶⁴⁰ Ikhwan menyamakan Sembilan ruang alam semesta dengan sembilan penyokong tubuh: tulang, sumsum, daging, pembuluh darah, darah, urat syaraf, kulit, rambut, kuku. Dalam Ibnu 'Arabi, *Rasa'il Ibnu 'Arabi*. Hal. 463.

⁶⁴¹ Istilah “ruh-ruh” (*ruhaniyun*) berarti malaikat-malaikat dalam pandangan Ikhwan; misalnya, Ibnu 'Arabi. *Rasa'il*. Hal. 198.

⁶⁴² Ibnu 'Arabi. Hal. 199.

disamping “pergerakan”, yang semuanya terdapat pada diri manusia. Rahasia Tuhan yang hanya terdapat pada diri manusia adalah fakultas psikis profetis di kalangan para nabi dan para wali saleh.⁶⁴³

C. Karakteristik Manusia *Rabbāni* Perspektif Ibnu ‘Arabi

Sebelum membahas mengenai karakteristik manusia *Rabbāni*, Ibnu ‘Arabi pernah membahas tentang orang-orang yang beruntung yang dinamakan dengan *muqarrabun*⁶⁴⁴ (manusia yang mendekatkan diri kepada Tuhan sebisa mungkin), lebih rinci mereka dibagi ke dalam tiga sub kelompok. *Pertama*, mereka yang memahami makna Asma-asma Tuhan menurut cara seorang Sufi, yaitu melalui “penyingkapan hijab” (*mukasyafah*) dan “melihat langsung” (*musyahadah*). *Kedua*, adalah mereka yang mengakui kebesaran Asma-asma Tuhan, selanjutnya dipahami dan ingin memilikinya sebanyak mungkin mereka dapat, dan mendekati Tuhan melalui Asma-asma ini. Untuk melakukannya, seseorang harus membersihkan segala keinginan selain Tuhan dari kalbunya, jika tidak benih keinginan yang tertanam dalam kalbu ini tidak akan tumbuh secara baik. *Ketiga*, adalah mereka yang berusaha dengan sungguh-sungguh untuk memperoleh (*iktisab*) Sifat-sifat Tuhan sejauh kemampuan mereka, dan meniru Sifat-sifat Tuhan dan menghiiasi diri mereka dengan Sifat-sifat tersebut. Melalui cara ini, manusia akan menjadi seperti Tuhan (*rabbāni*) dan sama tingkatannya dengan malaikat.⁶⁴⁵

⁶⁴³ Ibnu ‘Arabi. Hal. 199-200.

⁶⁴⁴ Untuk istilah teknis dalam Sufi.

⁶⁴⁵ Ibnu ‘Arabi, “Ishtilah Ash-Shufiyah,” in *Rasa’il Ibnu ‘Arabi* (Hyderabad: Mathba’at Jam’iyah Da’irat al-Ma’arif al-Utsmaniyah, 1948), 43.

Hal ini sama seperti yang dikatakan oleh Al-Ghazali dalam kitab al-Maqshad al-Asna fi Syarh Asma' Allah al-Husna. Al-Ghazali menjelaskan konsep tentang “*qurb*” (kedekatan), yang berhubungan dengan tingkat kesempurnaan (*kamal*). Semakin sempurna seseorang, semakin dekat hubungannya dengan Kesempurnaan Yang Mutlak, yaitu Tuhan. Dia menjadikan kedudukan makhluk menuur tingkat kesempurnaan mereka. Wujud dibagi dalam dua kelompok: hidup dan mati. Selanjutnya, yang hidup dibagi dalam tiga tingkatan: malaikat, manusia, dan binatang. Manusia berada di tengah-tengah antara malaikat dan binatang.⁶⁴⁶

Posisi tengah ini menyebabkan manusia memiliki sifat-sifat malaikat maupun binatang. Malaikat berkedudukan lebih tinggi karena persepsi mereka tidak dipengaruhi oleh kedekatan atau jarak dari objek, dan tindakan mereka tidak didorong oleh nafsu atau amarah. Manusia adalah makhluk tengah karena dia memiliki tunuh dan dikuasi oleh hasrat-hasrat lahiriah, nafsu, dan amarah. Namun, jika muncul dalam dirinya keinginan untuk menjadi sempurna, dia dapat dengan mengalahkan keinginan-keinginan lain, dan menjadi sama dengan malaikat. Secara jelas Al-Ghazali memaparkan dalam kitabnya sebagai berikut:

“Sifat-sifat hidup adalah persepsi dan tindakan, yang dapat bersifat kurang, sedang, dan sempurna. Semakin banyak anda meniru sifat-sifat malaikat, makin jauh anda dari sifat-sifat binatang dan lebih dekat kepada malaikat. Malaikat-malaikat itu dekat dengan Tuhan, sehingga seseorang yang dekat dengan malaikat adalah dekat dengan Tuhan.”⁶⁴⁷

⁶⁴⁶ Al-Ghazali, *Al-Maqshad Al-Asna Fi Syarh Ma'ani Asma' Allah Al-Husna*, ed. Fadlou A. Shehadi (Beirut: Dar al-Masyriq, 1971). H, 45

⁶⁴⁷ Al-Ghazali. H, 46.

Adapun beberapa karakteristik Manusia *Rabbāni* menurut Ibnu ‘Arabi adalah sebagai berikut:

1. Sifat Manusia *Rabbāni*

Dalam konsep *insan rabbāni*, manusia-Nya dianggap sebagai mikrokosmos (alam kecil) yang merepresentasikan makrokosmos (alam besar). Ibnu 'Arabi melihat manusia sebagai titik pertemuan antara Tuhan dan alam semesta. Dari pernyataan ini, maka sudah jelas bahwa manusia *rabbāni* memiliki karakter ketuhanan yang terserap dan menyatu dengan sifat-sifat Tuhan dalam dirinya. Karakteristik yang pertama ini merupakan karakteristik yang bersifat umum.

Manusia *rabbāni* merupakan pribadi yang selalu dalam keadaan menyatu dengan Tuhan (*wahdat al-wujud*), menyatu dengan Tuhan maka secara otomatis segala *asma*, *ahwal*, dan *af'al* sebagai perilaku dari individu tersebut tersifati oleh sifat-sifat dari Tuhannya. Bagi Ibnu ‘Arabi, penyatuan dengan Tuhan tidak akan membawa pada kegilaan sebagaimana framing manusia klasik. Dengan saling menyatu kepada Tuhan, manusia dapat menyerap sifat-sifat Tuhan ke dalam dirinya, sehingga semakin nyata eksistensinya sebagai manusianya Tuhan (*khalifatullah*) di muka bumi.⁶⁴⁸

Setiap individu yang telah mencapai derajat *Insan Rabbāni* akan dapat memiliki sifat-sifat Tuhan, sifat-sifat Tuhan terefleksi dalam asma-asmaNya, sebagaimana yang termaktub dalam *al-asma al-husna* Allah. Dalam *Futuh al-Makiyyah* Ibnu ‘Arabi mengatakan:

⁶⁴⁸ Azzam Abdul Wahab, *Filasafat Dan Puisi Iqbal*, Terj. Ahma (Bandung: Pustaka, 1985).

لما خلق الله الانسان على صورته - وله تعالى العزة والكبرياء والعظمة - مرت هذه الأحكام في العبد , فإنها أحكام تتبع الصورة التي خلق عليها الإنسان و تستلزمها , فيظهر بالرياسة والتقدم , وكلما تمكن من التأثير في غيره فإنه يؤثر , ويجد في نفسه طلب ذلك , ورجال الله هم الذين لا يصرفهم خلقهم على الصورة عن الفقر والذلة والعبودية , و إذا وجدوا هذا الأمر الذي إقتضاه خلقهم على الصورة ولا بد , ظهورا في المواطن التي عين الحق لهم أن يظهروا بذلك فيها.⁶⁴⁹

Mengingat Allah menciptakan manusia dalam rupa diri-Nya, sementara Allah memiliki sifat keagungan (*Izzah*), kebesaran (*‘Adzamah*), dan kesombongan (*al-Kibriyah*), maka sifat-sifat ini melekat pada rupa Tuhan dimana manusia tercipta dalam rupa-Nya itu. Karenanya manusia memiliki sifat menonjolkan diri dan sifat kepemimpinan. Apapun yang memungkinkan untuk memberi pengaruh kepada sesuatu yang lain, maka ia bisa melakukannya. Kemudian di dalam dirinya sendiri terdapat tuntutan ke arah itu, namun *Rijalullah* sekalipun diciptakan atas rupa Tuhan, maka lantas tidak lepas dari sifat-sifat merasa butuh (*al-Faqr*), hina (*al-Dzillah*), dan penghambaan (*al-‘Ubudiyah*). Konsekuensi penciptaan diri mereka atas rupa Tuhan, maka mereka mempergunakannya pada situasi dan kondisi yang ditentukan oleh Allah.⁶⁵⁰

Hati seorang manusia *rabbāni*, mereka adalah seorang *‘Arif* (Gnostikus). Pada Fushush al-Hikam, manusia *rabbāni* secara jelas disamakan dengan Sufi yang mencapai *ma’rifat* (sang *‘arif*).

⁶⁴⁹ ‘Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*. H, 13.

⁶⁵⁰ Imam Nawawi, *Jagad Batin Ibnu ‘Arabi “Menuju Manusia Dan Kewalian Paripurna”* (Yogyakarta: INDes, 2016). H,179-180. Juga terdapat dalam ‘Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*. Juz 4. Hal. 13.

“Karena manifestasi Tuhan mengambil berbagai macam bentuk, hati juga tentu luas atau sempit sesuai dengan bentuk manifestasi-Nya. Hati dapat melebihi bentuk manifestasi-Nya, karena hati seorang ‘arif, yaitu *Rabbāniyyin* yang *Kamil*, sama dengan pangkalan (*manzilah*) tempat (*mahal*) batu permata (*fashsh*) pada cincin; tempat batu permata pada cincin tidak lebih besar dari ukuran permatanya, lebih tepatnya ia sesuai dengan bentuk dan ukuran batu permata. Jika batu permata bundar, maka tempatnya juga bundar; jika persegi empat atau persegi enam, atau persegi delapan, maka tempatnya juga persegi empat, persegi enam, persegi delapan.”⁶⁵¹

Di sini hati seorang ‘arif serupa dengan tatanan batu permata, dan batu permata sama dengan manifestasi Tuhan dalam berbagai bentuknya. Lalu, bagaimanakah hendaknya kita memahami manifestasi Tuhan ini? Dalam *Futuhāt Makiyyah*, manusia *rabbāni* dikatakan sebagai hati dalam hubungannya dengan tubuh dan alam semesta.

“Melalui manusia *rabbāni* muncul kesempurnaan imaji (*kamal ash-shurah*). Ia merupakan hati bagi tubuh alam semesta. Alam semesta adalah ekspresi yang menunjukkan segala sesuatu, selain Tuhan. Ia (hati) adalah Rumah yang Ramai Dikunjungi (*al-bait al-ma’mur*) Tuhan, karena ia menampung Dia. Dalam sebuah hadis Tuhan berfirman, “Bumi dan langit-Ku tak mampu menampung-Ku, tapi hati hamba-Ku yang saleh mampu menampung-Ku.” Kedudukan manusia *rabbāni* sebagai hati terletak antara Tuhan dan alam semesta. Dia menamakannya hati (*qalb*) karena perubahannya (*taqlib*) pada setiap bentuk. “Setiap hari Dia (menyibukkan Diri-Nya Sendiri) dalam urusan.” (QS. 55:29), dan dalam perubahannya (*tashrif*) dan kemampuannya berubah. Karena ini, dia memiliki keleluasaan Ilahiah (*si’ah Ilahiyah*).”⁶⁵²

Ibnu ‘Arabi menghubungkan kata “hati” dengan konsep perubahan (*taqlib*) dan terkadang dengan “transformasi” (*taqallub*).⁶⁵³

Manusia *rabbāni*, secara terus-menerus mengubah bentuk hatinya sesuai

⁶⁵¹ ‘Arabi, *Fushush Al Hikam*. H,120.

⁶⁵² ‘Arabi, *Al Futuhāt Al Makiyyah*. H,295.

⁶⁵³ Penjelasan istilah *qalb* melalui *taqallub* adalah lazim di antara para ahli ilmu tentang perkamusan (leksikograf). Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon*, Vol. 8 (London, 1968). Penjelasan ini tampaknya mengambil dari al-Qur’an 24:39.

dengan perubahan bentuk manifestasi Diri Tuhan. Hanya melalui perubahan terus-menerus seperti ini, dia dapat memperoleh totalitas manifestasi Diri Tuhan.

“Bagi seorang ‘arif’ Tuhan adalah Dzat Yang Diketahui tidak pernah diingkari ... Karena alasan ini, Dia berfirman, “*Bagi orang-orang yang memiliki hati (qalb)*” (QS. 50:70), yaitu mereka yang mengetahui bentuk perubahan (*taqallub*) Tuhan dengan mengubah (*taqlib*) hatinya ke dalam (banyak) bentuk.”⁶⁵⁴

Ibnu ‘Arabi berulang-ulang menekankan bahwa Tuhan berubah bentuk terus-menerus, dimana Dia memanifestasikan Diri-Nya, dan dia mengutip hadis, “*Tuhan mengubah bentuk-Nya dalam manifestasi Diri-Nya.*”⁶⁵⁵ Dia mengungkapkan secara singkat bahwa manifestasi Diri Tuhan tidak pernah terulangi,⁶⁵⁶ dan manusia *rabbāni* adalah *lokus* bagi manifestasi Diri-Nya.

Namun demikian, ada kepercayaan umum bahwa Tuhan memanifestasikan Diri-Nya sesuai dengan kesedian/kesiapan (*isti’dad*) manusia.⁶⁵⁷

“Aku (Tuhan) akan memperlihatkan segala sesuatu (*al-umur*) kepadamu dengan cara manifestasi (*‘ala tajalli*). Manifestasi akan terjadi hanya sesuai dengan kesiapanmu (*isti’dad*), yang darinya persepsi intuitif (*al-idrak adz-dzauqiyah*) datang kepadamu.

⁶⁵⁴ ‘Arabi, *Fushush Al Hikam*. H,122.

⁶⁵⁵ ‘Arabi. H,120.

⁶⁵⁶ ‘Arabi. H,124, ‘Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*. H,282.

⁶⁵⁷ Ini adalah pemahaman manusia biasa tentang Tuhan. Dia mempercayai hanya dalam bentuk tertentu, dimana Tuhan mewujudkan Diri-Nya sesuai dengan kesiapan yang dimiliki hamba. Tuhan ini yang berbeda bagi setiap orang sesuai dengan kesiapan, dinamakan oleh Ibnu ‘Arabi sebagai Tuhan yang diciptakan dalam keyakinan. Dia menulis “*Sungguh, ini adalah Tuhan yang hamba Allah (manusia) ciptakan dalam hati, baik melalui pandangan teorinya maupun tradisinya. Dia adalah Tuhan sebagai objek keyakinan; (al-Ilah al-Mu’taqad) Tuhan ini beragam sesuai dengan kesiapan (isti’dad) yang hadir di tempat ini (yaitu, hati setiap orang)*”. Kemudian dia mengutip kata-kata Syekh Junaid, “*Warna air adalah warna bejananya*”. (‘Arabi, *Fushush Al Hikam*. H,120.)

Ketahuiilah bahwa engkau tidak akan memahami kecuali sesuai dengan kesiapanmu.”⁶⁵⁸

Ibnu ‘Arabi berusaha memadukan pandangan umum dengan pendapatnya sendiri bahwa manusia mendapatkan manifestasi Tuhan dengan mengubah hatinya menurut bentuk-bentuk manifestasi-Nya. Karena maksud inilah, dia mengajukan suatu perbedaan antara dua bentuk manifestasi; manifestasi yang tidak terlihat (*tajalli al-ghaib*) dan manifestasi yang terlihat (*at-tajalli asy-syuhudi*).⁶⁵⁹

Ini artinya bahwa manusia mengetahui dan melihat Tuhan pada salah satu dari Nama-nama Tuhan tertentu pada dirinya. Dalam kenyataannya, Tuhan ini adalah dirinya yang dipantulkan dalam cermin Ketuhanan.⁶⁶⁰ Namun, jika seseorang hanya percaya kepada Tuhan yang diciptakan dalam keyakinannya, maka dia tidak dapat dikatakan sebagai perpaduan seluruh Nama-nama Tuhan, karena dia membatasi kemungkinan tanpa batas perwujudan Tuhan hanya pada satu bentuk tertentu, dan mengingkari perwujudan-Nya pada bentuk-bentuk lain.

“Dia yang membatasi Tuhan (Tuhan yang diciptakan dalam keyakinannya) mengingkari-Nya dalam keyakinan-keyakinan yang lain, menegaskan-Nya hanya ketika Dia termanifestasi dalam keyakinannya. Dia yang tidak membatasi-Nya berarti tidak mengingkari-Nya, tapi menegaskan Tuhan pada setiap bentuk perwujudan-Nya, menyembah-Nya dalam bentuk yang tidak terbatas, karena tidak ada batas bagi bentuk-bentuk, dimana Dia mewujudkan Diri-Nya.”⁶⁶¹

⁶⁵⁸ ‘Arabi, H,168.

⁶⁵⁹ ‘Arabi, H,120. Dua bentuk manifestasi ini sesuai dengan emanasi yang paling suci (*al-faydh al-aqdas*) dan emanasi perwujudan secara abadi (*al-faydh al-tajalli ad-da’in*), Fushush, H.49, dan juga pemberian Esensi (*‘athaya dzatiyah*) dan pemberian Nama-nama (*‘athaya asma’iyah*), Fushush, H.58.

⁶⁶⁰ ‘Arabi, H,61,133,184.

⁶⁶¹ ‘Arabi, H,121.

Tuhan mewujudkan pada setiap makhluk ciptaan dan dalam setiap konsep.⁶⁶² Seorang *'Arif* adalah seorang yang melihat Tuhan pada setiap wujud,⁶⁶³ dan memuja-Nya dalam bentuk perwujudan-Nya yang tanpa batas.

Ibnu 'Arabi membedakan hati dengan akal sebagai alat untuk mengetahui Tuhan.⁶⁶⁴ Akal membatasi dan berusaha mendefinisikan Tuhan dalam kerangka Tuhan yang diciptakan dalam keyakinan. Ini adalah alat yang digunakan oleh para teolog dan para filosof. Tapi, hati seorang *'arif* menerima setiap bentuk perwujudan Tuhan dengan mengubah bentuknya sendiri. Dengan cara ini, seluruh Nama-nama Tuhan diwujudkan dalam dirinya. Sebagaimana telah kita lihat pada keterangan sebelumnya, totalitas ini, yaitu perpaduan yang dimiliki Adam, *rabbāni*, yang memberikan karakter bagi esensi manusia, dan memberikan manusia kedudukan menjadi khalifah Tuhan di bumi.

Di sisi lain, mereka membatasi manifestasi Tuhan pada satu bentuk tertentu, yaitu salah satu Nama Tuhan, tidak dapat dikatakan merealisasikan perpaduan ini. Dalam kaitannya dengan ini, mereka tidak berbeda dari binatang-binatang.⁶⁶⁵ Hanya seorang Sufi yang *'arif*, yang

⁶⁶² 'Arabi. H,73.

⁶⁶³ 'Arabi. H,192. Ibnu 'Arabi juga menulis: "*Seorang ahli ma'rifat yang sempurna (al-'arif mukammal) adalah seorang yang melihat setiap objek-objek yang disembah (ma'bud) sebagai tempat perwujudan (majalli) Tuhan, dalam mana Dia sembah. Karena dasar ini, mereka menamakan Tuhan (alih), meskipun nama petikularnya bisa jadi batu, pohon, Binatang, manusia atau malaikat.*" (Fushush, H.190). "*Jika seseorang memahami maksud kata-kata Junaid, 'Warna air adalah warna bejananya,' dia akan membenarkan keyakinan setiap orang beriman.*" (Fushush, H.226). Jadi, pemahaman seorang *'arif* tentang Tuhan melebihi pemahaman konsep *kathenotheisme mystique* ini (merupakan) pencapaian keserupaan yang disandang oleh figure, yang berkaitan dengan seseorang yang memperoleh gelar mistikus (*'arif*).

⁶⁶⁴ 'Arabi. H,122.

⁶⁶⁵ 'Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*. H,297.

melihat perwujudan Nama-nama Tuhan pada setiap eksisten alam semesta, dapat dikatakan sebagai manusia *rabbāni*.

2. Figur Manusia *Rabbāni*

Menurut Ibnu ‘Arabi, contoh *insan* yang pantas dijadikan figur *Insan Rabbāni* yang paling tepat adalah Rasulullah Muhammad Saw. Beliau dianggap sebagai master piece insan yang tingkat egonya telah mencapai tingkat intensitas tertinggi. Dan hal ini merupakan idealnya dari manusia *rabbāni* dalam Islam.⁶⁶⁶ Kekuatan dan keunikan pribadi Nabi Muhammad Saw telah dijelaskan dalam al-Qur’an surat An-Najm ayat 17: “*Penglihatannya (Muhammad) tidak berpaling dari yang dilihatnya itu dan tidak pula melampauinya*”. Penyaksian Rasulullah Muhammad dengan Nur Allah menegaskan bahwa beliau mencapai pada intensitas diri yang luar biasa. Ibnu ‘Arabi menjelaskan dalam *Futuhat Makiyyah*:

لقد اختص محمد ص.م بالكمال الأتم , لأنه جمع استعداد الأبوين (ادم وحواء) وقد تقرر أنه أعلم الخلق بالله , والعلم بالله لا يحصل إلا من التجلي والشهود , وعينه ص.م أكمل الأعين , لأنه أكمل العلماء بالله , فانظره تعالى بعينه ص.م . وكان القرآن خلقه ص.م , فمن أراد أن يرى رسول الله ص.م ممن لم يدركه من أمته , فلي نظر إلى رسول الله ص.م , فكأن القرآن انتشأ صورة حسية يقال لها محمد بن عبد المطلب , والقرآن كلام الله وهو سفته , فكان محمد صفة الحق تعالى بجملته , فمن يطع الرسل فقد أطاع الله , لأنه لا ينطق عن الهوى , فهو لسان حق , فيكون محمد ص.م . ما فقد من الدار الدنيا , لأنه صورة القرآن العظيم .⁶⁶⁷

⁶⁶⁶ Imam Nawawi, *Jagad Batin Ibnu ‘Arabi “Menuju Manusia Dan Kewalian Paripurna.”* H,178.

⁶⁶⁷ ‘Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*. 1:679-696, 4:60.

Muhammad Saw diistimewakan dengan kesempurnaan yang paling sempurna. Sebab beliau menggabungkan Adam dan Hawa dalam dirinya. Sudah tentu bahwa Muhammad Saw adalah makhluk yang paling mengerti betul tentang Allah SWT, sementara pengetahuan tentang Allah hanya dapat diperoleh melalui penampakan dan penyaksian langsung (*syahadat*). Dzat Muhammad adalah Dzat yang paling sempurna, sebab beliau adalah orang paling sempurna pengetahuannya tentang Allah. Allah SWT membuat mata Muhammad Saw dapat menyaksikan langsung diri-Nya. Al-Qur'an adalah bentuk fisik Muhammad Saw.

Barang siapa yang belum pernah berjumpa dengan Rasulullah SAW langsung, maka lihatlah al-Qur'an. Jika dia telah melihat al-Qur'an maka tidak ada perbedaan antara al-Qur'an dan Rasulullah SAW. Seakan-akan al-Qur'an adalah wujud fisik yang bernama Muhammad bin Abdullah bin Abdul Muthalib. Al-Qur'an adalah kalam Allah dan sifat-Nya. Sedangkan Muhammad Saw adalah sifat Allah secara keseluruhan. Barangsiapa yang taat kepada Rasulullah maka dia telah taat kepada Allah. Sebab beliau tidak pernah berbicara atas hawa nafsu, beliau adalah lidah Allah. Jadi, Muhammad Saw tidak pernah meninggalkan dunia ini, sebab beliau adalah bentuk fisik *al-Qur'an al-'Adzim* itu sendiri.⁶⁶⁸ Karena keunikan ego⁶⁶⁹ dan kematangan pribadinya inilah yang menyebabkan Rasulullah Muhammad Saw patut dijadikan suri tauladan. Dengan tauladan

⁶⁶⁸ 'Arabi. 4:60 dalam Imam Nawawi, *Jagad Batin Ibnu 'Arabi "Menuju Manusia Dan Kewalian Paripurna."* H, 179-180.

⁶⁶⁹ Keunikan ego dalam hal ini adalah ego yang sepenuhnya menyatu dan dikuasai oleh Allah. Dalam Reynold A. Nicholson, *Personalitas Dalam Sufisme* (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2002). H,41.

Nabi Muhammad, jiwa di dalam diri manusia akan mempunyai tanggung jawab penuh pada masalah-masalah beserta penyelesaiannya.⁶⁷⁰

3. Peran Manusia *Rabbāni*

Menurut Ibnu ‘Arabi peran manusia *rabbāni* adalah sebagai penghubung antara manusia dengan Allah, seperti yang sudah dijelaskan sebelumnya pada bagian pemikiran Ibnu ‘Arabi tentang manusia. Selanjutnya, esensi yang terpenting dari manusia *rabbāni* sebagai citra Ilahi adalah perannya dalam menjadi *Khalifahtullah fil ‘Arḍh*. Tuhan adalah Maha Pencipta dan manusia *rabbāni* memiliki daya untuk menjadi pencipta pelengkap. Daya-daya yang dimiliki manusia *rabbāni* memperoleh percikan dari sifat-sifat ketuhanan.⁶⁷¹

Sebagai khalifah Tuhan, manusia *rabbāni* memiliki tugas yang cukup berat. Yakni, harus mampu menjadi seorang pembaharu untuk merubah keadaan zaman dari keadaan gelap menuju suatu kondisi yang terang benderang dan sebagai sahabat Tuhan, *insan* dituntut untuk turut membantu dalam penciptaan yang belum selesai serta dituntut untuk turut menyempurkan tujuan dari segala penciptaan sesuai dengan kehendak-Nya.⁶⁷²

Dalam *Futuhāt al-Makīyyah* Ibnu ‘Arabi mengatakan:

“Seorang khalifah (wakil) sudah semestinya menampakkan diri dalam rupa yang sama dengan Dzat yang diwakilinya. Merupakan keharusan bagi khalifah memiliki seluruh asma-asma Tuhan yang dibutuhkan

⁶⁷⁰ Asif Iqbal Khan, *Agama, Filsafat, Dan Seni Dalam Pemikiran Iqbal*, Terj. Fari (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2002). H,83.

⁶⁷¹ Reynold A. Nicholson, *Personalitas Dalam Sufisme*. H, 43-45

⁶⁷² Fahrudin Faiz, *Menghilang, Menemukan Diri Sejati* (Jakarta: Noura Books, 2022). H, 55.

oleh alam semesta, makhluk yang dipasrahkan kepada manusia-Nya oleh Allah SWT. Di dunia ini Allah menobatkan manusia *rabbāni* sebagai pimpinan dan khalifah, menganugerahinya pengetahuan akan asma-asma Allah yang menjelaskan tentang makna dan pengertian. Allah juga menundukkan segala apa yang ada di langit dan di bumi kepada manusia *rabbāni*, bangsanya, dan seluruh keturunannya. Kepemimpinan yang digenggam oleh manusia *rabbāni* ini membuatnya sangat pandai dan memperoleh tanda-tanda (bimbingan), dan Allah sendiri berada di hadapannya. Tidak ada yang serupa dengan manusia *rabbāni*, ia adalah seluruh penjuru mata angin, segala yang ada berada di depannya, ia adalah Sang Pemimpin, tidak ada sisi belakang yang membatasinya, dan lenyaplah apa yang bertentangan dengannya.”⁶⁷³

Dari kutipan di atas, kita dapat menyimpulkan bahwa tidak semua manusia itu khalifahNya Allah, dan yang menjadi khalifahNya Allah di antara manusia, hanya mereka yang mencapai tingkatan *Kamil* yang ke-*Kamilannya* di akui oleh Allah, mereka ini dinamakan *Insan Rabbāni*. Selanjutnya, mengenai hal ini tidak terbatas pada *Futuhāt Makkiyah* saja, tapi juga ditemukan dalam karya Ibnu ‘Arabi yang lain. Misalnya, dalam kitab ‘Uqlat al-Mustawfiz dikatakan:

“Karena *Insan Rabbāni* berada dalam citra yang sempurna, kekhalifahan dan perwakilan (*niyabah*) Tuhan di bumi cocok baginya. Izinkan kami menjelaskan pada maqam ini penciptaan (*nasy’a*) tidak bermaksud membicarakan manusia yang diartikan sebagai manusia binatang, tetapi lebih kepada manusia yang menjadi khalifah. Berdasarkan pertimbangan dari segi kemanusiaan dan kekhalifahannya, manusia layak mendapatkan citra dengan kesempurnaan Tuhan. Setiap manusia bukanlah seorang khalifah. Menurut pendapat kami, manusia binatang bukanlah seorang khalifah.”⁶⁷⁴

Dalam *Futuhāt Makkiyah* Ibnu ‘Arabi juga memaparkan:

“Adam diutus sebagai khalifah atas kehendak Allah, andai saja Allah berkehendak lain maka jabatan khalifah akan diserahkan kepada salah

⁶⁷³ ‘Arabi, *Al Futuhāt Al Makiyyah*. Hal. 290.

⁶⁷⁴ Ibnu ‘Arabi, “‘Uqlat Al-Mustawfiz,” in *Kleinere Schriften Des Ibn Al-‘Arabi* (Leiden: E.J.Brill, 1914), 45–46.

satu makhluk-Nya yang lain. Kami katakan di sini: “Kekhalifahan tidak bakal terjadi kecuali pada makhluk bernama manusia *rabbāni*, dialah khalifah Allah yang diciptakan dalam bentuk dan rupa-Nya. Jika engkau berkata: seluruh alam semesta adalah manusia besar (*al-Insan al-Kabir*), ini sudah cukup, “Kami jawab: “Tidak bisa!” jika seluruh alam semesta adalah khalifah itu sendiri, lantas khalifah atas siapa?, Jadi, merupakan sebuah keharusan adanya itu makhluk saja yang mewakili wujud Tuhan sekaligus wujud alam semesta sebagai representasi dari asma Allah Yang Maha Tampak (*al-Zahir*). Dialah Sang Imam yang layak di panggil “manusia Tuhan”, yang menampung dua wujud sekaligus (wujud Tuhan dan alam semesta)”.⁶⁷⁵

Pada bab ke-167 dari *Futuhat Makiyyah*, Ibnu ‘Arabi mengungkapkan tingkat kesempurnaan kekhalifahan yang dianugerahkan kepada Adam:

“Ketahuilah bahwa sebagaimana kesempurnaan yang dicari-cari (*al-Kamal al-Mathlubah*) untuk mana manusia diciptakan – yaitu, kekhalifahan – Adam mencapainya dengan Kasih Tuhan (*Inayah Ilahiyah*). Ini (yakni, kekhalifahan) lebih khusus dari kerasulan (*risalah*) para rasul, karena tidak setiap rasul adaah khalifah. Tingkat kerasulan khususnya terletak pada penyampaian (*tabligh*) ... Dia (yakni, rasul) tidak memiliki kekuasaan (*tahakkum*),⁶⁷⁶ dia hanya memiliki kekuatan sebagai yang menetapkan legislasi (*tasyri’*) hukum (*hukm*) dari Tuhan ... Jika Tuhan memberikan kepadanya kekuasaan atas mereka yang menjadi objek risalahnya, maka ini adalah (proses) pengangkatan seorang khalifah (*istikhlaf*) dan kekhalifahan (dalam hal ini, dia adalah rasul dan khalifah). Tidak setiap orang yang diutus (sebagai rasul) memiliki kekuasaan. Ketika dia diberi pedang dan melaksanakan tugas-tugasnya (perang), pada saat itu dia memiliki kesempurnaan dan manifestasi kekuasaan (*sulthan*) Nama-nama Tuhan ... Ketika dia menunjukkan kekuasaan tanpa kenabian (*nubuwwah*), maka dia adalah seorang raja (*malik*), bukan seorang khalifah. Tidak seorangpun menjadi khalifah (dalam arti kata yang sesungguhnya) kecuali mereka yang diangkat Tuhan sebagai khalifah atas Hamba-hamba-Nya. Mereka yang dipilih oleh rakyat, yang dibaiat oleh mereka, dan diangkat oleh mereka sendiri atas (keinginan) mereka sendiri bukanlah khalifah. Ini (kekhalifahan sejati) adalah tingkat kesempurnaan. Merupakan suatu kemungkinan bagi jiwa-jiwa (manusia) untuk berusaha keras mencapai kedudukan

⁶⁷⁵ ‘Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*. H,443, 385.

⁶⁷⁶ Yaitu, tindakan secara mandiri.

(*maqam*) kesempurnaan. Tapi, tidak (dimungkinkan) bagi mereka berusaha keras untuk mencapai *maqam* kenabian. Kekhalifahan dapat dicapai (*muktasabah*) namun kenabian tidak dapat diraih.”⁶⁷⁷

Pada kutipan di atas, tiga konsep penting, “kekhalfahan”, “kerasulan”, dan “kenabian” disebutkan. Istilah “kekhalfahan” merupakan tingkat kesempurnaan, dan kekhalfahan serupa dengan *insan rabbāni* yang dilambangkan oleh Adam. Dalam ‘Uqlat al-Mustawfiz dikatakan:

“Tuhan menjadikan mereka para khalifah (*khalaiif*) setelah diciptakan seorang khalifah (yaitu, Adam). Setiap orang yang menjadi manusianya Allah (*rabbāni*) yang sempurna (*kamil*) adalah seorang khalifah. Tidak ada masa yang tidak memiliki manusia Ilahi. Selalu ada seorang khalifah dan imam. Bumi tidak akan pernah hampa tanpa manifestasi (*zhuhur*) citra Tuhan.”⁶⁷⁸

Meskipun dikatakan bahwa kekhalfahan bersifat lebih khusus dari kerasulan dan semua rasul tidak mesti khalifah, begitu juga tidak semua khalifah adalah rasul.⁶⁷⁹ Jika memang demikian, maka tidak akan ada khalifah setelah Muhammad Saw. Ibnu ‘Arabi tentu bermaksud bahwa para khalifah adalah lebih terpilih dan lebih tinggi dari para rasul: para rasul hanya menyampaikan ajaran, sementara khalifah memiliki kekuasaan untuk menjadi hakim dan penguasa. Namun, mereka yang hanya memiliki kekuasaan dan tidak memiliki kenabian bukan khalifah, melainkan raja-raja duniawi. Oleh karena itu, khalifah sejati, *insan rabbāni*, harus memiliki kekuasaan dan kenabian.

⁶⁷⁷ ‘Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*. H,272.

⁶⁷⁸ ‘Arabi, “‘Uqlat Al-Mustawfiz.” H, 97.

⁶⁷⁹ ‘Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*. H,72

Namun, secara jelas juga dikatakan bahwa kenabian tidak mungkin diperoleh.⁶⁸⁰ Bagaimana mungkin seseorang dapat memperoleh maqam sempurna, kekhalifahan, tanpa mencapai maqam kenabian? Masalah ini hanya dapat kita selesaikan ketika kita membedakan dua bentuk kenabian, yaitu kenabian yang diperoleh setelah Muhammad, dan kenabian yang tidak didapatkan setelah Muhammad.

Sesungguhnya, Ibnu ‘Arabi membedakan dua bentuk kenabian: kenabian yang bersifat umum (*nubuwwah al-‘amma*) dan kenabian legislasi (*nubuwwah at-tasyri’*).⁶⁸¹ Pertama juga dinamakan kenabian yang bersifat mutlak (*an-nubuwwah al-muthlaqah*)⁶⁸² dan kenabian intruksi (Tuhan) (*nubuwwah at-ta’rif*).⁶⁸³ Kenabian legislasi sama dengan kerasulan (*risalah*). Yang mana akan peneliti bahas di bab selanjutnya mengenai wujud dan makna manusia *rabbāni*.⁶⁸⁴

D. Langkah-langkah Menjadi Manusia *Rabbāni* dalam Pemikiran Ibnu ‘Arabi

Allah men-*tajalli*-kan Diri-Nya kepada hati manusia *Rabbāni*, yang merupakan khalifah-Nya. Dan pantulan cahaya *tajalli*-Nya mengalir ke dalam alam semesta, yang tetap dalam wujud melalui penerimaan limpahan ini

⁶⁸⁰ ‘Arabi. H,272.

⁶⁸¹ ‘Arabi. H,24,256. Berkaitan dengan doktrin kenabian dan kewalian Ibnu ‘Arabi, lihat Nicholson, *Al-Insan Al-Kamil*. H,144. Yang juga dikutip oleh Michel Chodkiewicz, *Le Sceau Des Saints: Prphetie et Saintete Dans La Doctrine d’Ibn Arabi* (Paris, 1986). H,65-78.

⁶⁸² ‘Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*. H, 19, 53.

⁶⁸³ ‘Arabi. 265-266.

⁶⁸⁴ Ibnu ‘Arabi terkadang tampak membedakan keduanya paling tidak dengan kata-kata, yakni “Kerasulan dan Kenabian” – Saya maksud kenabian legislasi dan kerasulan – keduanya berakhir (*tanqathi’ani*) ‘Arabi, *Fushush Al Hikam*. H,62. Tapi tidak dijelaskan perbedaan antara keduanya.

(*fayd*).⁶⁸⁵ Selama Manusia ini berada di dunia ini, dia mencari pertolongan akan *tajalli* rahmat dari Dzat dan dari *Ar-Rahman* dan dari *Ar-Rahim* melalui Nama-nama dan Sifat-sifat dari wujud yang merupakan manifestasi dan tempat di atasnya mereka duduk. Sehingga dunia dijaga melalui pencarian pertolongan ini dan melalui pencarian *tajalli* selama Insan *Rabbāni* tinggal di dalamnya.⁶⁸⁶

Karena itu tiada makna berlalu melalui batin menuju zahir kecuali oleh perintah ini. Sebab itu meskipun dia tidak mengetahuinya disebabkan dominasi sifat kemanusiaannya, dia adalah *barzakh* antara 2 kursi dua sisi Zahir dan Batin dan sebuah antara ‘dua dunia’. Dan baginyalah acuan akan firman-Nya: “Dia biarkan dua laut saling bertemu, di antara mereka terdapat *barzakh* yang tidak saling dilampaui oleh masing-masing” (Ar-Rahman: 19-20).⁶⁸⁷

Karena itu, atau karena dunia ini adalah seperti tubuh dan manusia *Rabbāni* seperti ruh, dikatakan bahwa dunia adalah “manusia besar”,⁶⁸⁸ sebab persis seperti manusia terdiri dari tubuh dan ruh yang mengaturnya, dunia terbuat dari dua hal ini juga, meskipun ia lebih besar dari manusia dalam bentuknya,⁶⁸⁹ namun pernyataan ini hanyalah benar dengan syarat wujud manusia *rabbāni* di dalamnya, atau dunia, sebab jika ia tidak ada di dalamnya, ia akan seperti tubuh tanpa ruh.

⁶⁸⁵ 'Arabi. H, 4

⁶⁸⁶ 'Arabi. H, 5

⁶⁸⁷ <https://quran.nu.or.id/ar-rahman>

⁶⁸⁸ Zainun Nasihah, “Visi Kesadaran Kosmik Dalam Kosmologi Sufi Ibn 'Arabi,” 2020. H,

⁶⁸⁹ S AZHAR, “Idealisme Plato Pada Teori Wahdatul Wujud Ibnu Arabi,” *Eprints.Walisongo.Ac.Id*, n.d., <http://eprints.walisongo.ac.id/7895/1/124111031.pdf>. H. 5

Dan manusianya Tuhan adalah sebuah buku, intisari dan ringkasan dari *Ummul Kitab*, yang terdiri dari wilayah ketuhanan kesatuan total nama Allah", yang meliputi *Al-Wajib* dan realitas aktif yang terkait dengan nama-nama dan kelembutan sifat yang terhubung dengan derajat *Rububiyah*,⁶⁹⁰ dengan demikian hingga tak satupun meloloskan mereka, kecuali Zat *Wajibul Wujud*, sebab wujud *mumkinat* yang faqir tidak memiliki bagian dalam hal ini, jika tidak hakekat akan terbalik.

Dan oleh sebab itu, karena manusia adalah intisari wilayah ketuhanan "Allah" dan meliputi apa yang ia kandung akan hakekat nama-nama dan sifat-sifat dalam kesatuan totalitas, Dia menetapkan baginya bentuk Ilahi,⁶⁹¹ meskipun dunia juga bersesuaian dengan bentuk, sebab apapun yang lebih dekat dengan kesatuan adalah lebih berhak menjadi disifatkan kepada Allah dan bentuk manusia adalah bentuk dari kesatuan totalitas, sementara bentuk alam adalah bentuk sebagian-Nya.⁶⁹²

Sebab Dia berfirman melalui Nabi yang suci, "*Sesungguhnya Allah menciptakan Adam dalam bentuk-Nya*",⁶⁹³ yang bersifat *Ilahiyah* dan sempurna dan bersesuaian dengan sifat totalitas dari *Rububiyah-Nya*.⁶⁹⁴ Dan karena adalah mungkin bahwa kata ganti dalam "bentuk-Nya" mengacu kepada Adam, sebagaimana sebagian orang mengklaimnya, beliau melanjutkan

⁶⁹⁰ 'Arabi, *Fushush Al Hikam*. H, 3

⁶⁹¹ 'Arabi. 4

⁶⁹² 'Arabi. 4

⁶⁹³ HR. Ad Daruquthni. Ibnu Hajar dalam *Fathul Bari* [5/217] mengatakan, "sanadnya dan perawinya tsiqah"

⁶⁹⁴ 'Arabi, *Fushush Al-Hikam, Mutiara Dan Hikmah Keilahian Yang Terpancar Dari Cahaya-Nya*. 80

dengan ucapannya, dan dalam versi yang lain, “dalam bentuk *Ar-Rahman*.”⁶⁹⁵ Oleh karena itu penting untuk mengetahui bagaimanakah langkah-langkah menjadi manusia *rabbāni*, dan dalam karya Ibnu ‘Arabi telah disebutkan beberapa langkahnya sebagai berikut:

1. Taubat

Untuk menjadi manusia *rabbāni*, langkah pertama yang harus dilakukan adalah bertaubat, tujuannya adalah agar kembali suci, sehingga menjadi manusia yang fitrah kembali, sehingga dapat secara sempurna memahami tentang Realitas Ilahi dan secara sempurna menjadi *tajalli*-Nya dengan visi rohani yang benar-benar mengetahui, menyatu, dengan merasakan realitas Allah.⁶⁹⁶

Pada Fasal 2, Bab Mu’amalat, Juz 92, Bab 74 (*Fi At-Taubah*). Ibnu ‘Arabi menjelaskan taubat diawali dengan sebuah nadham *al-kamil*-nya, sebagai berikut:

وبه الإله الحق يشرح صدره	الإعتراف متاب كل محقق
رضي الإله عن الموافق أمره	رضي الإله عن المخالف مثل ما
لا سيما إن كنت تعرف سره	ماذا كغير أن ينال مناله
ما ناله إن كنت تجهل قدره	من عين منته ينال مخالف

“Pengakuan adalah pertobatan setiap penyelidik, dan dengan itu Tuhan yang benar menjelaskan isi hatinya. Allah ridha terhadap pelanggar sebagaimana Allah ridha terhadap orang yang menyetujui perintah-Nya.

⁶⁹⁵ ‘Arabi. 81

⁶⁹⁶ Ibnu ‘Athaillah Al-Iskandari, *Al-Hikam* (Jakarta: Rene Turos, 2019).

Apa lagi yang bisa dicapai, terutama jika Anda mengetahui rahasianya. Siapa pun yang ditunjuk untuk mencapai tujuannya akan menerima kebalikan dari apa yang diperolehnya, jika Anda tidak mengetahui takdirnya.”⁶⁹⁷

Ibnu ‘Arabi menganjurkan kepada manusia untuk selalu bertaubat, karena taubat merupakan dasar dari segala perintah ibadah, dia juga mengatakan bahwa taubat merupakan kunci dari timbulnya rasa cinta kepada Allah, yang juga merupakan sebuah syarat bagi manusia agar cintanya kepada Allah diterima.⁶⁹⁸ Manusia mengandung *asma’ al-‘Alii* (Yang Maha Luhur) sebagai bentuk *iradah al-haqq* agar manusia menjadi mulia, baik dari segi dunia maupun akhirat, tetapi kedua kemuliaan tersebut tidak akan dapat diraih jika manusia tidak bertaubat, dan sesungguhnya seseorang tidak akan mulia jika tidak bersama dengan yang Maha Mulia.⁶⁹⁹

Seseorang yang telah menyatu dengan Allah, sehingga menyatu pula dengan segala *asma’* dan sifat-Nya. Apabila ada dosa yang telah dilakukan maka dosa tersebut menjadi penghalang dari bersatunya hamba dengan Allah. Ibnu ‘Arabi menjelaskan konsep taubat mengutip dari ayat al-Qur’an surat an-Nur ayat 31, surat at-Taubah ayat 118, dan surat al-Infithar ayat 6, dari ketiga ayat tersebut Ibnu ‘Arabi mengatakan bahwa taubat merupakan kewajiban bagi seorang hamba, dan merupakan bukti

⁶⁹⁷ ‘Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*. Juz 3. Hal. 208.

⁶⁹⁸ ‘Arabi. Juz 3, Hal. 208.

⁶⁹⁹ ‘Arabi. Juz 3. Hal. 208

perbuatan dari bentuk cinta kepada-Nya.⁷⁰⁰ Ibnu ‘Arabi juga mengutip surat al-Baqarah ayat 222, Allah berfirman “*Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang bertaubat*”.⁷⁰¹ Jika seorang pecinta ingin selalu bersama dengan yang dicintai maka yang harus dilakukan adalah menjaga perbuatannya agar tidak menyakiti yang dicintai, begitu juga dengan seorang hamba, jika dia ingin selalu bersama Allah maka jangan melakukan hal yang dapat memisahkan dirinya dengan Allah.

Oleh sebab itu, Ibnu ‘Arabi menjelaskan konsep mahabbah Ibnu ‘Arabi sebenarnya bersumber dari pemikirannya tentang taubat. secara sederhana Ibnu ‘Arabi menjelaskan bahwa taubat adalah kembalinya seseorang dari perbuatan di luar Ilahi menuju kepada perbuatan Ilahiah.⁷⁰² Sama seperti konsep *mahabbah*, yang mana dalam proses taubat ada langkah-langkah yang harus dilakukan, untuk memudahkan manusia menjadi manusia *rabbāni*.

Sesungguhnya, selian taubat tidak ada kaitannya dengan Yang Maha Tinggi, karena salah satu nama-Nya adalah Nama Yang Maha Tinggi, dan pertobatan makhluk dikaitkan dengan “kepada” karena yang dibutuhkan oleh pertobatan adalah tujuannya, Kebenaran dan ciptaan menyatu dalam diri orang-orang yang bertaubat, maka mereka kembali kepada-Nya dari dalam diri mereka, dan orang-orang yang mengenal-Nya (*Al-‘Arifun*) kembali kepada-Nya dari-Nya, dan orang-orang yang

⁷⁰⁰ ‘Arabi. Juz 3. Hal. 208

⁷⁰¹ ‘Arabi. Juz 3. Hal. 209

⁷⁰² ‘Arabi. Juz 3. Hal. 209

mengenal Tuhan (*Ulama' Billah*) kembali kepada-Nya dari kembalinya mereka kepada-Nya.⁷⁰³

Taubat menurut Ibnu 'Arabi diawali dengan kesadaran diri atas rasa penyesalannya melakukan kesalahan kepada-Nya, selanjutnya, taubat dari dosa-dosa besar, taubat dari dosa-dosa kecil, taubat dari perkara makruh, taubat dari lalai untuk melakukan sesuatu yang utama, taubat dari merasa dirinya sudah baik, taubat dari merasa bahwa dirinya adalah seorang *fugara'* zaman (wali), taubat dari merasa bahwa taubatnya sudah benar, taubat dari *khawatir* (kerentek hati) selain ridhonya Allah, dan yang paling puncak adalah taubat dari tidak menyaksikan Allah meskipun hanya satu kedipan mata.⁷⁰⁴

Sama seperti ulama sufi lain, seperti Syakh Abi Ishaq Ibrahim, Imam Al-Ghazali, Syekh Yazid al-Bustami, dan Syekh Hasan Bisri, Ibnu 'Arabi mengatakan bahwa sesungguhnya taubat merupakan dasar bagi setiap kenaikan setiap maqam, bagi seorang murid yang naik maqamnya tanpa di dasari oleh pertaubatan maka sama seperti sebuah bangunan tanpa pondasi, sehingga kenaikan maqamnya akan mudah runtuh dan tergelincir kepada sesuatu yang tidak diridhai oleh Allah SWT.⁷⁰⁵ Sebagian ulama juga mengatakan “barang siapa yang mengokohkan maqam taubatnya

⁷⁰³ 'Arabi. Juz 3. Hal. 208

⁷⁰⁴ 'Arabi. Juz 3. Hal. 210

⁷⁰⁵ 'Arabi. Juz 3. Hal. 210

maka Allah akan menjaganya dari segala perkara yang akan mencampuri kemurnian ibadahnya”.⁷⁰⁶

Dari proses pertaubatan ini seorang manusia akan menjadi hamba yang suci, dari kesuciannya ini akan mengantarkannya pada pengenalan diri, yang akhirnya akan mengenal Tuhannya, yang kemudian akan musyahadah dengan Allah swt sampai akhirnya pada ke-*fana*’-an, yang ada hanya Allah SWT.⁷⁰⁷ Sayyid Muhammad bin ‘Unan ra. berkata: “Barang siapa yang istiqamah di dalam taubatnya dari perbuatan maksiat, maka pertaubatannya akan naik dari perbuatan yang tidak bermakna”. Dari kutipan tersebut Ibnu ‘Arabi menjelaskan bahwa segala sesuatu selain Allah tidak memiliki makna, oleh karenanya manusia yang bermakna adalah manusia yang senantiasa bersama Allah, dimanapun, kapanpun, dan disaat apapun.⁷⁰⁸

Rasulullah Saw bersabda: *“Istiqamahlah, sebagaimana kamu dan orang-orang yang bertaubat bersamamu, dan sesungguhnya Allah memerintahkan untuk istiqamah dalam bertaubat”*.⁷⁰⁹ Ibnu ‘Arabi berpendapat bahwa, seseorang yang tidak istiqamah dalam taubatnya, selamanya dia tidak akan merasakan nikmatnya keutamaan taubat, dan selamanya dia tidak dapat menguasai gerakan hatinya.

⁷⁰⁶ Sayyid ‘Abdul Wahab As-Sya’roni, *Al-Minahus Saniyyah ‘Ala Washiyyati Al-Matbuliyyah*. Hal. 3.

⁷⁰⁷ ‘Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*. Juz 3. Hal, 211.

⁷⁰⁸ ‘Arabi. Juz 3. Hal, 210

⁷⁰⁹ ‘Arabi. Juz 3. Hal, 210

Kemudian Ibnu ‘Arabi menyarankan kepada seorang hamba, agar senantiasa intropeksi diri, secara dhohir dan batin di waktu pagi dan sore, apakah dirinya sudah menjaga dan berada pada *hududullah* (ketetapan Allah) atau justru melewati batas dari *hududullah* (ketetapan Allah)?. dan apakah dirinya sudah melakukan perintah Allah seperti menjaga mata, menjaga lisan, telinga, hati, dan lain-lain menjaga untuk tetap dalam keadaan ikhlas (murni).⁷¹⁰

Jika seluruh anggota tubuh baik yang dhohir maupun batin berada pada jalan Allah maka bersyukurlah, dan apabila didapati melakukan maksiat atau mengikuti geraknya hawa nafsu maka seyogyanya dia harus menyesalinya dan beristighfar kepada Allah, kemudian bersyukur kepada-Nya karena masih diberikan kesadaran dan kesempatan untuk bertaubat, sehingga tidak terjerumus dalam perbuatan maksiat yang lebih banyak.⁷¹¹

2. *Mujahadah*

Secara bahasa, *mujahadah* berasal dari kata “” yang berarti usaha, daya, dan upaya.⁷¹² Jadi, *mujahadah* secara bahasa berarti melakukan usaha atau upaya dengan sungguh-sungguh. Sedangkan, secara istilah, *mujahadah* didefinisikan sebagai upaya sungguh-sungguh seorang hamba dalam memerangi hawa nafsunya demi mencapai keridhaan Allah SWT.⁷¹³ Menurut Imam al-Ghazali “*Mujahadah adalah berjuang*

⁷¹⁰ Ikhlas yang dimaksud oleh Ibnu ‘Arabi adalah tetap dalam keadaan murni, dalam arti murni tidak bercampur apapun selain hanya Allah.

⁷¹¹ ‘Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*. Juz 3. Hal, 211

⁷¹² <https://id.wiktionary.org/wiki/>.

⁷¹³ ‘Arabi, “*Ishtilah Ash-Shufiyah*.” Hal. 299

*melawan hawa nafsu dan kecenderungan-kecenderungan buruk dalam diri, sehingga ia dapat menundukkannya dan mengikuti petunjuk Allah”.*⁷¹⁴ *Mujahadah* merupakan salah satu tahapan penting dalam perjalanan spiritual seseorang menuju Allah SWT. Melalui *mujahadah*, seorang hamba dapat membersihkan jiwanya dari sifat-sifat tercela dan menghiasinya dengan sifat-sifat terpuji.

Dalam pandangan Ibnu ‘Arabi *mujahadah* adalah upaya perwujudan *Ilahiyah* dalam diri manusia untuk meleburkan kemanusiaannya, sampai pada tahap pengakuan oleh Allah untuk menjadi *Ahlullah* dan upaya pemeliharaan kefitrahan diri untuk selalu dalam keadaan wujud Ilahi.⁷¹⁵ Ibnu ‘Arabi menegaskan:

اعلموا وفقكم الله أني لما شرعت في الكلام على هذا الباب أريت مبشرة عرفت
فيها أن الناس لا بد أن ينزل بهم أمر إلهي عارض يحتاجون فيه إلى حمل مشقة و
جهد نفسي و حسي

“Ketahuilah, semoga Tuhan memberi Anda kesuksesan, bahwa ketika saya mulai berbicara tentang topik ini, saya diperlihatkan sebuah pesan di mana saya tahu bahwa orang-orang pasti akan menerima perintah Ilahi sementara di mana mereka harus menanggung kesulitan dan upaya mental dan indrawi.”

Jadi, *mujahadah* adalah merupakan sebuah langkah penting bagi seorang manusia untuk menjadi Manusia *Rabbāni*, karena *mujahadah*

⁷¹⁴ Al-Ghazali, *Ihya 'Ulumuddin*. Hal. 255

⁷¹⁵ ‘Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*. Juz 3. Hal, 217.

merupakan sebuah penawar yang manusia butuhkan untuk mengendalikan diri, nafsu dan inderawinya, serta duniawinya.

Manusia yang senantiasa ber-*mujahadah* mereka selalu menjaga tingkah lakunya, namun dalam menjaga tingkah lakunya ini ada beberapa jenis dan caranya, sesuai dengan seberapa lebur dia bersama Allah. *Pertama*, golongan *al-malamiyyah*, mereka adalah orang-orang yang mengetahui bahwa dirinya tidak mengetahui tujuan dari apa yang diupayakannya. *Kedua*, adalah golongan *al-ulama' billah*, mereka adalah orang-orang yang mengetahui (*ma'rifat*) Allah, sehingga mereka mengetahui secara jelas kemana tujuan upayanya, apa yang diupayakan, dan senantiasa mengupayakan untuk selalu bermusyahadah dengan Allah. *Ketiga*, adalah *al-adba'*, mereka adalah orang-orang yang mengupayakan dirinya berdasarkan pada nasihat-nasihat agama dan manusia.⁷¹⁶ Dari ketiga golongan tersebut, sebenarnya Ibnu 'Arabi ingin berpesan bahwa *mujahadah* kepada Allah harus senantiasa tumbuh dalam diri, tidak peduli posisi kita sebagai *malamiyah*, *ulama' billah*, atau *al-adba'*.

Pemikiran Ibnu 'Arabi tentang langkah orang yang ahli *mujahadah* berdasarkan pada nash al-Qur'an yang akhirnya terbagi menjadi 4 bagian: *Pertama*, adalah para *mujahidin* tanpa batas dari sebuah perintah, berdasarkan surat an-nisa' ayat 95. *Kedua*, adalah *mujahidin* dengan batas jalan Allah, berdasarkan surat an-nisa' ayat 95. *Ketiga*, adalah *mujahidin* yang berada dalam ke-*Ilahiyahan* (dalam alam

⁷¹⁶ 'Arabi. Juz 3. Hal, 221

ketuhanan), berdasarkan surat al-‘ankabut ayat 69, jelasnya mereka melakukan usaha bukan karena usahanya, tetapi karena Allah yang menggerakkan untuk melakukan usaha. *Keempat, mujahid fi lillah*, berdasarkan surat al-hajj ayat 78, yaitu mereka yang melakukan usaha dengan sungguh-sungguh karena rasa taqwa kepada Allah.⁷¹⁷ Melalui proses ini, seorang *salik* (pengembara spiritual) dapat mencapai kondisi teosentris (manusia *rabbāni*), dimana segala yang dipandang, dipikirkan, dan dilakukan hanyalah berpusat pada Allah SWT.

3. *Khalwat*

Dalam langkah ini Ibnu ‘Arabi memberikan sebuah syi’ir:⁷¹⁸

خلوت بمن أهوى فلم يك غيرنا ولو كان غيري لم يصح وجودها
 فإذا أحكمت نفسي شروط انفرادها فإن نفوس الخلق طرا عبيدها
 ولو لم يكن في نفسها غير نفسها لجادت بها جودا على من يجيدها

“Aku sendirian bersama orang yang kucintai, dan tak ada seorang pun kecuali kami, dan jikalau orang itu selain aku, maka keberadaannya tak sah. Jika jiwaku memperketat kondisi keterasingannya, maka jiwa ciptaan akan menjadi budaknya. Jika tidak ada apa pun dalam jiwanya selain dirinya sendiri, dia akan memberikan kebaikan kepada siapa pun yang pandai.”

⁷¹⁷ ‘Arabi. Juz 3. Hal, 222

⁷¹⁸ ‘Arabi. Juz 3. Hal, 223.

Ibnu ‘Arabi mengatakan “ketahuilah bahwasanya Allah telah menetapkan padaku untuk kalian sebuah perintah untuk *khalwat*”.⁷¹⁹ Asal perintah *khalwat* menurut Ibnu ‘Arabi berdasarkan pada sebuah hadist sebagai berikut:

من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي, ومن ذكرني في ملأ خير منه⁷²⁰

“Barangsiapa mengingat-Ku di dalam dirinya, maka Aku akan mengingatnya di dalam diri-Ku, dan barangsiapa mengingat-Ku di suatu pertemuan, lebih baik darinya.”

Hadist tersebut adalah hadist shohih Ilahiah yang menempatkan *khalwat* dan *jilwah*.⁷²¹ Dan asalnya *khalwat* adalah dari sebuah kesendirian yang ditemukan dalam alam. *Khalwat* adalah maqam yang tinggi, *khalwat* menjadi tempat untuk menghidupkan Allah dalam diri manusia dan menjadi tempat untuk mengisi dzatnya Allah dalam diri manusia, sehingga tidak ada yang menguasainya, tidak ada yang bersamanya, selain hanya Allah.⁷²² Di dalam proses ber-*khalwat* seorang manusia hanya akan mengalami proses ketuhanan, sehingga seluruh yang ada di dalam dirinya ataupun yang ada di luar dirinya tidak ada lain kecuali wujud *Al-Haqq*.

Dari ber-*khalwat* ini, menurut Ibnu ‘Arabi manusia akan mendapatkan sebuah mutiara hikmah, yaitu *tajalli al-Haqq* yang dengan *asma*-Nya terpancar cahaya yang jelas, sehingga dari Nur tersebut dia dapat ber-*musyahadah* dan mengetahui dirinya dengan dirinya sendiri,

⁷¹⁹ ‘Arabi. Juz 3. Hal, 225

⁷²⁰ ‘Arabi. Juz 3. Hal, 225

⁷²¹ *Jilwah* berasal dari kata *Jalla* yang berarti Maha Agung, dalam kamus al-mu’jam Ibnu ‘Arabi berarti terbukanya kasyaf dari Sang Maha Agung. Dalam Jamil Saliba, *Al-Mu’jam Al-Falsafy, Jilid II* (Mesir: Dar al-Kitab, 1978).

⁷²² ‘Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*. Juz 3. Hal, 225

karena manusia adalah citra dari *al-Haqq*. Dan mereka yang *musyahadah*-nya sempurna dalam pandangan Ilahi, dia disebut sebagai *Ahlullah*, para *Ahlullah* ini mengetahui rasa agung yang tedapat dalam makrokosmos dan mikrokosmos, dan sebenarnya rahasia tersebut terstimulus dalam sebuah hadist *إن الله خلق آدم على صورته*.⁷²³

4. 'Uzlah

'Uzlah adalah proses spiritual yang dilakukan dalam bentuk mengisolasi diri, yang tujuannya adalah untuk memaksimalkan kemesraan serta penyatuannya dengan Allah.⁷²⁴ Dalam pandangan Ibnu 'Arabi 'uzlah merupakan langkah yang wajib dilakukan bagi seorang *salik*, Ibnu 'Arabi mengatakan:

“seseorang tidak akan sampai pada keterasingan diri kecuali dia telah mengenal dirinya, dan seseorang yang mengenal dirinya dia telah mengenal tuhan, maka baginya tidak ada hal lain selain *musyahadah* kepada Allah, sampai dia mengalami seluruh *asmaul husna*-Nya yang terserap dan tercipta dalam dirinya baik sisi dhoir maupun bathin.”⁷²⁵

Pernyataan tersebut berdasarkan pada QS. Maryam ayat 48, “Dan aku akan menjauhkan diri darimu dan dari apa yang engkau sembah selain Allah, dan aku akan berdoa kepada Tuhanku, mudah-mudahan aku tidak akan kecewa dengan berdoa kepada Tuhanku”.

Adapun *asma'ul husna* terbagi menjadi dua: *Pertama*, *asma'* yang diterima oleh akal dan atas kuasanya akal manusia *asma'* tersebut di

⁷²³ 'Arabi. Juz 3. Hal. 225

⁷²⁴ Al-Iskandari, *Al-Hikam*. Hal. 34

⁷²⁵ 'Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*. Juz 3. Hal. 229.

nisbatkan kepada Allah. *Kedua*, *asma*’ Ilahiah yang tidak terpaku pada tonggak syara’, yaitu *asma*’ yang diterima atas dasar keimanan bukan akal, yang dari keimanan tersebut dapat diketahui bahwa hakikatnya *asma*’ *al-Haqq* telah ternisbatkan di dalam ciptaannya, seperti yang diketahui oleh para nabi dan para wali.⁷²⁶

Dari keterangan di atas Ibnu ‘Arabi menjelaskan bahwa orang yang ahli *‘uzlah* adalah dia yang mengisolasi dirinya dari segala sesuatu selain Allah, termasuk mengisolasi dirinya dari segala *asma*’ dan sifat yang bukan *asma*’ dan sifat-sifatnya Allah. dengan cara ini maka seseorang dapat sepenuhnya menjadi manusia *rabbāni*.⁷²⁷

Menurut Ibnu ‘Arabi *‘uzlah* terbagi menjadi dua macam: *Pertama*, *‘Uzlah dhohiriyah*, adalah perilaku memisahkan diri dari keramaian untuk menyucikan dirinya yang dilakukan secara dhohir. *Kedua*, *‘Uzlah ma’nawiyah*, adalah perilaku memisahkan diri dari keramaian yang dilakukan secara *bathiniyah*, artinya dhohirnya masih bersama-sama dengan manusia yang lain, tetapi bathinnya tidak ikut bersama, karena hatinya hanya bersama Allah semata.⁷²⁸ Dan *‘uzlah*-nya para ulama’ *billah* adalah *‘uzlah ma’nawi*, karena para ulama’ *billah* memiliki tugas yaitu menjadi *khalifatullah*, yang mana sebenarnya mereka hanyalah wadah Ilahiah berwujud *insani*, yang memberikan bimbingan langsung kepada manusia agar menuju kepada Allah.

⁷²⁶ ‘Arabi. Juz 3. Hal, 229.

⁷²⁷ ‘Arabi. Juz 3. Hal, 230

⁷²⁸ ‘Arabi. Juz 3. Hal, 230

5. Taqwa

Langkah spiritual selanjutnya yang sangat urgen dalam mencapai manusia *rabbāni* adalah taqwa. Ibnu ‘Arabi dalam pembahasan mengenai taqwa diawali dengan sebuah syi’ir sebagai berikut:

ما يتقي الله سوى جامع	لكل ما في الكون من حكمته
فيتقي النعمة في نعمته	ويتقي النعمة في نعمته
فكل ما في الكون من ظاهر	وباطن فيه فمن نعمته
وهي التي أسبغها منة	منه على المختار من أمته
فكل ما يجريه سبحانه	من كل ما يقضي فمن همته ⁷²⁹

“Satu-satunya yang bertakwa kepada Tuhan adalah pengumpul segala hikmah di alam semesta. Dia takut akan pembalasan dalam nikmatnya dan takut akan rahmat dalam pembalasannya. Segala yang ada di alam semesta, baik yang tampak maupun yang tersembunyi, adalah rahmat-Nya. Itulah yang Dia anugerahkan sebagai nikmat dari-Nya kepada orang-orang pilihan di antara umat-Nya. Segala sesuatu yang Dia, Maha Suci Dia, selesaikan dan tetapkan, adalah dari niat-Nya.”

Ibnu ‘Arabi juga menyatakan:

“Pahamilah wahai saudaraku, bahwa Allah telah menyinari penglihatan kalian dari segala *sirr*-Nya dan telah memurnikan hati kalian sehingga kalian mendapatkan petunjuk keimanan kepada Allah, kepada kalian Allah telah mengenugerahkan *asma ar-rahman* sehingga kalian dapat keluar dari keburukan yang dapat membuat-Nya marah, maka sesungguhnya itulah nikmat keimanan, dan sebaik-baik kenikmatan adalah kenikmatan atas wujud-Nya”.⁷³⁰

⁷²⁹ ‘Arabi. Juz 3. Hal,236

⁷³⁰ ‘Arabi. Juz 3. Hal, 236

Pertama, pernyataan Ibnu ‘Arabi tersebut terfokus pada kata “marah”, dan karena hal ini telah di sebutkan sebuah *qoul*: *إن رحمة الله* “marah”, dan karena hal ini telah di sebutkan sebuah *qoul*: *إن رحمة الله* , *سبقته غضبه*, *qoul* ini di dasarkan atas firman Allah: *إتقوا الله*,⁷³¹ jadi, pada dasarnya manusia merupakan citra Tuhan, dan padanya terdapat *asma al-husna*-Nya, oleh karena itu jika *asma*’ yang terdapat pada manusia tidak resapi dan tidak diaplikasikan dalam kehidupannya, maka hal itu dapat menimbulkan kemarahan Allah Swt. Untuk menjaga agar manusia tidak mendapatkan amarah Allah, maka manusia harus bertaqwa kepada-Nya.⁷³²

Kedua, pernyataan Ibnu ‘Arabi di atas mengenai ketaqwaan terfokus pada *asma ar-rahman*, pada hal ini pemikiran Ibnu ‘Arabi di dasarkan pada ayat *فأتقوا الله ما استطعتم*, Ibnu ‘Arabi menjelaskan, sesungguhnya asma Ilahiah terdapat dalam manusia, yang dari asma tersebut manusia menjadi bertaqwa sesuai dengan kemampuannya dalam mengaplikasikan *asma*’ Ilahiah, yaitu sebuah rasa takut kepada Allah SWT, rasa takut kepada-Nya yang merupakan wujud *asma ar-rahman*, merupakan sebuah rasa cinta dan kasih sayang kepada-Nya, dari rasa cinta tersebut membuat manusia takut jika ditinggalkan oleh Allah, sehingga ia senantiasa melaksanakan apa yang diperintahkan-Nya dan menjauhi segala yang dilarang-Nya, hanya karena satu alasan yaitu takut jika tidak bersama Allah.⁷³³

⁷³¹ Al-Qur’an, Surat At-Taubah ayat 119.

⁷³² ‘Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*. Juz 3. Hal, 237

⁷³³ ‘Arabi. Juz 3. Hal, 237

Jadi, dapat disimpulkan pemikiran Ibnu ‘Arabi mengenai taqwa terdapat dua pengertian; *pertama*, taqwa yang berarti takut, yaitu melaksanakan perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya karena didasari oleh rasa takut atas kemarahan dan siksa-Nya. *Kedua*, taqwa yang berarti cinta, sehingga takut kehilangan Allah, yaitu melaksanakan perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya karena takut jika tidak bersama Allah.

Perintah untuk bertaqwa kepada Allah adalah wajib untuk dilakukan bagi seorang hamba, karena sesungguhnya maqam taqwa adalah *taqwallah* yaitu suatu pekerjaan seorang hamba atas perintah-Nya.⁷³⁴ Jadi jika seorang hamba tidak melakukan suatu pekerjaan yang telah diperintahkan-Nya itu berarti dia bukanlah seorang hamba Allah, melainkan hamba dari yang mendorongnya melakukan hal tersebut.

Ibnu ‘Arabi memberikan cara agar taqwanya menjadi benar: *Pertama*, selalu merasa bahwa dirinya dilihat oleh Allah. *Kedua*, melepaskan seluruh atribut diri, yang ada hanya atribut *Ilahiah*, kemudian biarkanlah atribut *Ilahiah* tersebut yang menguasai diri, diri kita tinggal mengikuti apapun yang dikehendaki oleh Ilahi.⁷³⁵ Oleh karena itu orang bertaqwa yang sejati adalah dia yang telah dikuasai oleh kehendak Ilahi, sehingga perbuatannya adalah akhlaqnya Allah, maka orang-orang yang seperti itu tidak memiliki kuasa untuk tidak melaksanakan perintah-Nya, karena dirinya telah dikuasai dan menyatu bersama Allah.

⁷³⁴ ‘Arabi. Juz 3. Hal, 238

⁷³⁵ ‘Arabi. Juz 3. Hal, 238

6. *Wara'*

Wara' secara bahasa berasal dari bahasa arab yang memiliki arti shaleh atau menjauhkan diri dari perbuatan dosa.⁷³⁶ Menurut Ibnu 'Arabi *wara'* adalah menghindar, yaitu menghindar dari perbuatan haram, dan *subhat*.⁷³⁷ Rosulullah Saw. bersabda:

دع ما يريك إلى ما لا يريك

Dari hadist tersebutlah, Ibnu 'Arabi memfokuskan pembahasan mengenai bab *wara'* ini. Menurutny, sesuatu yang tampak pada manusia pada dasarnya adalah keraguan yang memiliki potensi untuk membuat manusia berbuat kerusakan jika tidak dapat menemukan kebenarannya, kecuali manusia menghidarkan dirinya dari sesuatu tersebut dan menuju kepada sesuatu yang pasti, yaitu Allah.⁷³⁸

Manusia yang ingin menjadi manusia *rabbāni* maka hendaknya tetap menjaga sikap raga dan hati untuk tetap dalam pandangan kepada-Nya, karena dengan begitu dirinya akan terhindar dari sesuatu yang haram dan *subhat*. Ibnu 'Arabi mengatakan *nash* tentang haram merupakan sebuah perintah untuk dihindari, karena sesungguhnya sesuatu yang haram itu dapat mencegah dirimu dari-Nya, yang sebenarnya tidak ada penghalang bagi-Nya di dalam diri kita.⁷³⁹

⁷³⁶ Mukhlisin M, "CIRI – CIRI WARA' DALAM AL – QUR'AN (STUDI TAFSIR AL-MISHBĀH DAN TAFSIRAL-AZHĀR)" (UIN Raden Intan Lampung, 2018).

⁷³⁷ 'Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*. Juz 3. Hal. 263

⁷³⁸ 'Arabi. Juz 3. Hal. 263

⁷³⁹ 'Arabi.

7. *Zuhud*

Zuhud tidak akan pernah terwujud kecuali dengan menyatu dengan *al-Mulk*, dan seorang pencari (*al-Thalib*) dia mengerti di dalam *al-Mulk*.⁷⁴⁰ Lantas apa yang membedakan diantara keduanya?. Ibnu ‘Arabi menjelaskan bahwa *al-Thalib* merupakan seorang *murid* (orang yang ingin bertemu dengan Tuhan) yang selalu berada dalam kesadaran ketuhanan, oleh karena itu, mereka secara otomatis dalam hatinya selalu dalam keadaan *zuhud*. Sedangkan orang yang *zuhud* terbagi menjadi dua; Pertama, *zahid* yang menggunakan ilmu ketuhanan. Kedua, *zahid* yang tidak menggunakan ilmu ketuhanan, yakni mereka memahami *zahid* sebagai transformasi untuk menjadi orang yang fakir dalam material.⁷⁴¹

Zuhud menurut Ibnu ‘Arabi adalah berpaling dari selain *tajalli* Ilahi, dan meninggalkan segala sesuatu selain-Nya. Maqam Ilahi yang diperoleh dari seorang *zahid* adalah mutlak, dan dia adalah *zahid* yang senantiasa berada dalam semua *asma’ Ilahi* yang akan menjadi dasar tingkah lakunya terhadap manusia dan menjadi tingkah lakunya juga ketika beribadah kepada Allah. Manusia *rabbāni* merupakan manusia yang sangat melekat dengan *sifatullah* yang termanifestasi dari *asma Ilahi*, yang mana ketika berada dalam alam Jabarut manusia *rabbāni zuhud* dari sifat dan *asma’* yang bisa membuat dirinya jauh dari Ilahi. Ketika berada di alam Malakut manusia *rabbāni zuhud* dari keadaan yang bisa membuatnya

⁷⁴⁰ ‘Arabi. Hal. 3: 267.

⁷⁴¹ ‘Arabi. Juz 3. Hal. 267.

terhijab dari Ilahi, hijabnya berupa keadaan yang mengakibatkan dirinya berada sangat jauh dari alam Malakut dan Ilahi. Oleh karena itu, berzuhudlah dari segala sesuatu selain Allah sehingga segala hijab akan terangkat.⁷⁴²

Ibnu ‘Arabi dalam futuhatnya mengutip dawuhnya Abu Yazid al-Akbar, yang mengatakan:

“*Zuhud* seharusnya sudah berada dalam diri, bukan lagi sebuah maqam. Tapi ketahuilah bahwa aku telah berzuhud selama tiga fase: fase pertama, *zuhud* terhadap dunia, fase kedua, *zuhud* terhadap akhirat, dan fase ketiga, *zuhud* terhadap segala sesuatu selain Allah.”⁷⁴³

Dari ungkapan tersebut Ibnu ‘Arabi menegaskan bahwa, itulah langkah yang harus dilakukan oleh seorang hamba agar mereka menjadi manusia-Nya, yang mana manusia-Nya tidak memiliki kecondongan terhadap hal apapun selain-Nya baik di dalam pikiran ataupun hatinya. Hal ini diperkuat olehnya yang mengatakan:

“Ketika kebenaran datang kepadaku: apa yang kamu inginkan? Maka aku menjawab: aku ingin tidak memiliki keinginan, karena sesungguhnya aku adalah seorang *murad* dan engkau adalah *murid*.”⁷⁴⁴

Dengan demikian, puncaknya *zuhud* adalah kesadaran diri, kesadaran dimana diri sudah tidak memiliki keinginan apapun selain hanya keinginan-Nya, dan untuk mencapai itu seorang manusia harus *zuhud* terhadap dunia, akhirat, dan selain Allah, sehingga tidak ada lagi hijab

⁷⁴² ‘Arabi. Juz 3. Hal. 267.

⁷⁴³ ‘Arabi. Juz 3. Hal. 272.

⁷⁴⁴ ‘Arabi. Juz 3. Hal. 272.

yang menghalangi dirinya dengan Allah, dan pada akhirnya terwujudlah manusia *rabbāni*.

8. *As-Sahr*

Langkah ini berjudul “*Fi Ma’rifati Maqam al-Sahr*” seperti pada umumnya ketika membahas langkah-langkah menjadi manusia *rabbāni*, Ibnu ‘Arabi selalu mengawalinya dengan sebuah syi’ir,

من لا تنام له عين وليس له	قلب ينام فذاك الواحد الأحد
مقامه الحفظ والأعيان تبعده	ولا يقيده طبع ولا جسد
هو الإمام وما تسري إمامته	في العالمين فلم يظفر به أحد
كرسيه تخزن الأكوام فيه ولا	يؤوده حفظ شيء ضمه عدد

“Barang siapa yang tidak mempunyai mata yang tertidur dan tidak mempunyai hati yang tertidur, dialah satu-satunya. Kedudukannya adalah pelindung, dan para bangsawan memujanya, dan ia tidak dibatasi oleh alam atau tubuh. Dia adalah Imam, dan Imamahnya tidak menyebar ke seluruh dunia, dan tidak ada seorang pun yang mencapainya. Singgasananya adalah tempat penyimpanan alam semesta, dan dia tidak keberatan menghafal apa pun yang digabungkan dengan angka.”

Menurut Ibnu ‘Arabi maqam ini sama dengan maqam *qayyumiyah*, yaitu derajat spiritual dari Allah yang mana seseorang yang berada dalam maqam ini selalu dalam keadaan terjaga. Lantas apa yang membedakan antara *sahr* dan *qayyum*, Ibnu ‘Arabi mengutip ungkapan dari Aba Abdullah bin Junaid:

“*Qayyum* merupakan keadaan seorang hamba yang dengan kekuatan asma *al-Qayyum* dia selalu dalam keadaan terjaga, *sahr* merupakan

usaha dari seorang hamba untuk senantiasa mensifati asma *al-Qayyum*.⁷⁴⁵

Seorang yang belum mencapai *ma'rifat* dan belum merasakan *haqiqat* hendaknya dia berjalan dengan rahmat Allah, dengan selalu mengusahakan agar dirinya dalam keadaan terjaga, karena *sahr* merupakan akhlak Ilahi yang harus selalu berada dalam diri. Oleh karena itu, Ibnu 'Arabi menjelaskan lebih lanjut bahwa jalan (*thariqah*) untuk sampai pada *haqiqat* dan *ma'rifat* harus melakukan rukun-rukun berikut ini: *sahr* (terjaga), *juu'* (lapar), *shumtu* (diam), dan *'uzlah* (mengisolasi diri).⁷⁴⁶

Ibnu 'Arabi juga berpesan untuk menjadi manusia-Nya maka, seorang hamba harus menjadikan makam *sahr* sebagai sifat yang selamanya ada di dalam dirinya, hal ini dikuatkan olehnya dengan mengutip ayat al-Qur'an: "*Allah, tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia Yang Hidup kekal lagi terus menerus mengurus (makhluk-Nya), tidak mengantuk dan tidak tidur. Kepunyaan-Nya apa yang di langit dan di bumi.*" (al-Baqarah: 255). Atas dasar inilah wajah Tuhan akan nampak pada hamba-Nya, jika hamba-Nya selalu menjaga hatinya untuk selalu terjaga, sebagaimana raga yang terjaga untuk menjaga dirinya hidup, begitupula dengan *sahr*, selalu menjaga hatinya terjaga untuk selalu bersama dengan Yang Maha Hidup.⁷⁴⁷

⁷⁴⁵ 'Arabi. Juz 3. Hal. 273.

⁷⁴⁶ 'Arabi.

⁷⁴⁷ 'Arabi. Juz 3. Hal. 273

9. *Al-Juu'*

Juu' adalah perilaku *ahlullah*, para *ahlullah* seringkali menyebut lapar sebagai kematian putih.⁷⁴⁸ Sesungguhnya para *ahlullah* selalu menjadikan lapar sebagai jalan untuk menuju empat kematian: *Pertama*, kematian hijau (*akhdhar*) mematikan perasaan yang ditimbulkan dari pakaian dan segala kehormatan yang melekat pada diri, contoh seseorang yang mengalami kematian ini adalah Umar bin Khattab, ketika dia mematikan semua atribut pakaian yang melekat pada dirinya, sehingga dia mendapatkan gelar *Amirul Mukminin*. *Kedua*, kematian hitam (*aswad*) yaitu kematian yang menanggung sebuah kerugian, maksudnya adalah dia mematikan hijab-hijab kegelapan yang menjadi penghalang bagi dirinya. *Ketiga*, kematian merah (*ahmar*) yaitu kematian yang mematikan sifat-sifat nafsu amarah yang menguasai dalam diri. *Keempat*, kematian kuning (*ashfar*) yaitu kematian dari sifat dan perbuatan dari nafsu yang mengajak pada kesombongan.⁷⁴⁹

Ibnu 'Arabi menjelaskan bahwa *juu'* merupakan langkah dalam sebuah *tarekat* yang dilakukan oleh seorang salik untuk berusaha mencari dan mendapatkan *tabi'at* yang utama (*tabi'at al-awla*), sehingga dalam setiap gerakannya dia bertabi'at Ilahi yang dapat mengantarkannya menjadi manusia *rabbāni*.⁷⁵⁰ Dari sini dapat disimpulkan bahwa, *juu'*

⁷⁴⁸ 'Arabi. Juz 3. Hal. 282.

⁷⁴⁹ 'Arabi.

⁷⁵⁰ 'Arabi. Juz 3. Hal. 283.

merupakan ritual suci yang dapat menjadi metode bagi seorang *salik* dalam menempuh perjalanan menuju Tuhan, karena dengan *juu'* dapat melemahkan dan bahkan mematikan segala syahwat nafsu yang ada di dalam diri, sehingga salik dapat secara penuh dikuasai oleh syahwat Ilahiah.

10. *Muraqabah*

Ibnu 'Arabi mengawali pemikirannya tentang *muraqabah* dengan sebuah syi'ir yang dia sebut dengan *nadham: al-khafif*.

كن رقيبا عليه في كل شأن	فهو سبحانه عليك رقيب
في حضور وغيبة لشؤون	ولذا لي في كل حال نصيب
فإذا ما أتى أوان فراغ	لا أبالي وإن ذا لعجيب

“Jadilah orang yang mengawasi-Nya dalam segala urusan, karena Dia, Maha Suci Dia, yang mengawasi kamu. Dalam ada dan tidak adanya urusan, maka aku mempunyai andil dalam setiap keadaan. Jika waktu luang tiba, saya tidak peduli, meski aneh.”

Dari syi'ir tersebut sudah jelas bahwasannya Ibnu 'Arabi menganjurkan kepada kita untuk menjadi orang yang ber-*muraqabah*.⁷⁵¹ Karena *muraqabah* merupakan suatu langkah penting dalam tarekat untuk menyambungkan dirinya dengan Pengetahuan Tuhan, kemudian Ibnu 'Arabi mengutip ayat al-Qur'an; *“...Sesungguhnya Allah Maha mengawasi dalam segala sesuatu.”* (QS. Al-Ahzab ayat 52).⁷⁵²

⁷⁵¹ Menjadi hamba yang selalu merasa di awasi oleh Allah. 'Arabi. *Al-Futuhat Al-Makkiyah*. Juz 3. Hal. 313.

⁷⁵² 'Arabi. Juz 3. Hal. 313.

Muraqabah dalam pandangan Ibnu ‘Arabi bermakna “selalu merasa bahwa diri ini diawasi oleh Allah”,⁷⁵³ dengan begitu, seorang hamba akan merasa takut jika dia melakukan hal-hal yang di luar kehendak-Nya, dan dengan merasa diawasi oleh Allah juga akan menambah semangatnya untuk terus mendekat kepada-Nya.

Di sisi lain, *muraqabah* juga merupakan bentuk pengawasan-Nya, yaitu pengawasan-Nya di langit (*al-‘alam al-a’la*), di bumi (*al-‘alam al-asfal*), dan di alam yang tidak lebih tinggi dan juga tidak lebih rendah, alam ini di bagi menjadi dua: alam yang berada pada diri manusia, dan alam yang tidak berada dalam diri manusia. Alam yang berada dalam diri manusia meliputi hati dan jasad, sedangkan yang tidak berada dalam diri manusia meliputi alam semesta beserta segala sifat dan warna gejala alam semesta.⁷⁵⁴ Yang mana pendapat Ibnu ‘Arabi ini beliau ingin menyampaikan bahwa pengawasan Allah meliputi segalanya.

Di penjelasan selanjutnya Ibnu ‘Arabi berfokus langkah seorang hamba sampai dia mendapat *maqam muqarrabun*, yang dalam hal ini Ibnu ‘Arabi mengutip ayat al-Qur’an; “*Tidakkah dia mengetahui bahwa sesungguhnya Allah melihat (segala perbuatannya)?*” (QS. al-Alaq ayat 14). Dari ayat tersebut Ibnu ‘Arabi menegaskan bahwa menjadi *muqarrabun* adalah senantiasa merasa bahwa Allah melihat dan

⁷⁵³ ‘Arabi.

⁷⁵⁴ ‘Arabi.

mengawasi segala perbuatannya, bahkan sebelum seseorang melakukannya Allah sudah mengetahui.⁷⁵⁵

Seyogyanya, bagi seorang hamba ketika dalam keadaan beribadah atau dalam keadaan apapun perasaan merasa dilihat Allah akan lebih baik untuknya, jika seseorang merasa bahagia karena perbuatan baiknya dilihat oleh manusia yang lain, harusnya dia lebih bahagia lagi ketika dia sadar bahwa perbuatan baiknya tidak pernah lepas dari pengawasan Tuhan.⁷⁵⁶ Menurut Ibnu ‘Arabi *muraqabah* merupakan langkah dasar bagi seorang *salik* untuk menariknya pada puncak *ihsan* dan *ma’rifat*, karena ketika seorang hamba merasa dilihat-Nya maka yang terlihat di dalam hatinya adalah dirinya sendiri. Jika ibadah ini dilakukan secara terus menerus dia akan mengenal sejati dirinya, hingga sampai pada penyaksian atas dirinya yang *haqq*.⁷⁵⁷ Dari sinilah *haqiqat* itu terungkap.⁷⁵⁸

11. ‘Ubudiyyah

Langkah ‘*ubudiyyah* merupakan pembahasan paling sederhana dari Ibnu ‘Arabi, karena menurut Ibnu ‘Arabi ‘*ubudiyyah* adalah perbuatan yang memang harus hidup dalam diri kita.⁷⁵⁹ Pembahasan mengenai langkah ini diawali dengan sebuah syi’ir yang disebut dengan *al-basit*.

إني انتسبت إلى نفسي لمعرفتي بأن نسبتنا للحق معلولة

⁷⁵⁵ ‘Arabi. Juz 3. Hal. 314.

⁷⁵⁶ ‘Arabi.

⁷⁵⁷ ‘Arabi. Juz 3. Hal. 315.

⁷⁵⁸ ‘Arabi.

⁷⁵⁹ ‘Arabi. Juz 3. Hal. 322.

وكونه علة للخلق مجهولة بما له من علو القدر مجهوله

“Saya mengaitkannya dengan diri saya sendiri karena saya tahu bahwa anggapan kami terhadap kebenaran itu salah. Fakta bahwa Dia adalah penyebab penciptaan tidak diketahui, dan transendensi takdirnya tidak diketahui.”

‘Ubudiyah merupakan kaitan dari ‘ubudah yang asalnya dari kata ‘abada yang berarti budak.⁷⁶⁰ Budak secara khusus adalah seseorang yang tidak memiliki kuasa atas dirinya sendiri, bahkan dia juga tidak memiliki kuasa atas haknya untuk berketuhanan, dikarenakan seluruh jiwa dan raganya hanya milik tuannya. Dari pengertian tersebut kemudian Ibnu ‘Arabi mengarahkannya kedalam konsep ‘ubudiyah kepada Allah, seorang manusia harus memperbudakkan dirinya kepada Allah dengan mempersembahkan sepenuh jiwa dan raga hanya Tuhannya, menuruti segala kehendak-Nya selayaknya seorang budak yang menuruti segala perintah tuannya.⁷⁶¹

Kemudian dalam firman-Nya; *“Tidaklah Aku menciptakan jin dan manusia kecuali untuk beribadah kepada-Ku.”* (QS. Adz-Dzariyat ayat 56), manusia diciptakan hanya untuk menjadi budak-Nya bukan budak dari hawa nafsu ataupun setan. ‘Ubudiyah merupakan langkah yang seharusnya dilakukan oleh seorang hamba, dengan ‘ubudiyah seorang hamba bisa menjadi lebih dekat dengan Tuhannya, sebagaimana dikutip oleh Ibnu ‘Arabi dari pendapatnya Abu Yazid al-Bustami:

⁷⁶⁰ ‘Arabi.

⁷⁶¹ ‘Arabi.

“Tidak ada suatu wujud yang menjadi penyebab dekat dengan Allah sampai dia melihat segala kenikmatan berada dekat dengan-Nya hingga merasuk dalam *uluhiyah*, lalu apa yang kiranya bisa mendekatkan dengan-Mu *ya rabb?*, Allah menjawab: ‘biasakanlah dirimu terbiasa dengan kebiasaan-kebiasan para wali-Ku (*auliya’ billah*), yang mana mereka membiasakan dirinya dengan beribadah kepada-Ku dengan selalu menyaksikan-Ku (*musyahadah*)’.”⁷⁶²

Di sinilah letak perbedaan orientasi ibadahnya orang yang berilmu dan tidak berilmu, jika orang berilmu dia beribadah tidak ada tujuan lain selain ingin dekat, dan mengenal Tuhannya, sedangkan orang yang tidak berilmu mereka beribadah tujuannya ingin mendapatkan makhluk ciptaan-Nya yaitu berupa pahala, rezeki, dan surga. Padahal tanpa ia sadari sebenarnya semua itu sama halnya dia menyembah dan menjadi budak dari berhala,⁷⁶³ yang lebih tragis adalah ketika beribadah kepada-Nya bukannya ingin dipuji oleh-Nya justru malah ingin dipuji oleh sesama manusia, oleh karena itu, ‘*ubudiyah* harus disertai dengan keikhlasan yang murni *Ilahi ta’ala*.

Ibnu ‘Arabi menegaskan:

“Keinginanmu agar keistimewaan atau kelebihan yang diberikan Allah kepadamu yang berupa ilmu, amal saleh, atau *ihwal* batin yang diketahui orang lain adalah bukti ketidakikhlasanmu dalam ‘*ubudiyyah*-mu.”⁷⁶⁴

Keikhlasan dalam ‘*ubudiyyah* bermakna menyingkirkan segala hal yang bernuansa kemakhlukan dan tidak pernah menoleh ke arahnya.

Sekiranya tulus dalam menyembah Tuhan, niscaya akan merasa puas

⁷⁶² ‘Arabi.

⁷⁶³ ‘Arabi. Juz 3. Hal. 323.

⁷⁶⁴ ‘Arabi. Juz 3. Hal. 324.

dengan hanya diketahui-Nya.⁷⁶⁵ Juga tidak akan suka jika orang lain mengetahui sebab hal itu dapat membuatnya iri hati atas kondisi akibat pandangannya yang besar terhadap kemakhlukan.

Sebagian orang ada yang suka jika amalnya dilihat manusia. Orang seperti ini *riya'* dalam amalnya. Barang siapa yang kondisinya ingin dilihat manusia, berarti ia pembohong. Ini biasanya terjadi di awal upayanya meniti jalan Allah (*suluk*).⁷⁶⁶ Akan tetapi, jika seorang hamba telah mendapat *ma'rifat* dan *musyahadah*, tak masalah baginya untuk memberitahukan amal-amalnya dan menampakkan kebaikan *ahwal*-nya karena hal itu bertujuan untuk menunaikan hak syukurnya kepada Allah serta agar banyak orang yang mengikuti jejaknya.

Pada awalnya, ahli tarekat membangun perilaku mereka atas sikap menjauh dari makhluk, menyendiri dengan Yang Maha *Haq*, dan menyembunyikan amal dan *ahwal*-nya untuk mewujudkan kefanaan mereka, mengukuhkan kezuhudannya, menjaga keselamatan hati mereka, dan ingin mengikhlaskan amal mereka untuk Tuhan semata. Sampai ketika keyakinan merasuki diri mereka dengan kuat dan mereka telah mendapatkan hakikat ke-*fana'*-an, jika Allah berkehendak, Dia akan menampakkan mereka di hadapan manusia. Jika Dia berkehendak, Dia akan menutupinya dari mereka. Keinginan ahli tarekat tidak bergantung pada tampak atau tidaknya amal mereka di hadapan manusia. Mereka

⁷⁶⁵ 'Arabi.

⁷⁶⁶ 'Arabi, *Fushush Al Hikam*. Hal. 90.

hanya mengembalikan segala urusan dan perkaranya kepada Allah semata.⁷⁶⁷

12. *Istiqamah*

Untuk menjadi manusia *rabbāni* langkah yang tidak kalah penting adalah istiqamah, karena istiqamah merupakan usaha yang menunjukkan sebuah kesungguhan dan cinta yang dalam untuk terus terhubung dengan Allah.⁷⁶⁸ Pembahasan mengenai istiqamah ini Ibnu ‘Arabi mengawalinya dengan sebuah syi’ir:

للمستقيم ولاية مخصوصة
شملت جميع الكون في تخصيصها
للمستقيم تنزلت أرواحه
بالطيب المكنون في تنصيصها

“Al-Mustaqim mempunyai amanat khusus yang mencakup seluruh alam semesta dalam spesifikasinya. Bagi orang-orang yang beristiqamah, ruhnya diturunkan dengan kebaikan yang tersembunyi dalam teksnya.”

Bagi orang-orang yang bertaqwa, maqam *istiqamah* tersembunyi di dalam ruhnya dengan segala kebaikan yang menjelma dalam rupa perbuatannya.⁷⁶⁹ Itu adalah gambaran tentang Dia, Maha Suci Dia, dalam sebuah kisah yang Dia ceritakan, maka lihatlah teks suci-Nya. Dalam pandangan Ibnu ‘Arabi istiqamah berarti “tetap”, “konsisten”, dan “lurus”, makna “lurus” ini dia ambil dari firman-Nya: “*Sesungguhnya Tuhanku di jalan yang lurus.*” (QS. Hud ayat 56).⁷⁷⁰

⁷⁶⁷ ‘Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*. Juz 3. Hal. 324.

⁷⁶⁸ ‘Arabi.

⁷⁶⁹ ‘Arabi. Juz 3. Hal. 326.

⁷⁷⁰ ‘Arabi.

Menurut Ibnu ‘Arabi *istiqamah* adalah langgeng, melanggengkan ibadah dalam segala kondisi, waktu dan tempat, seperti halnya ruh yang terus langgeng berada di jalan yang lurus. Dia mengutip ayat; “*Maka istiqomahlah (tetaplah kamu pada jalan yang benar).*” (QS. Hud ayat 11). Jadi, seorang *salik* harus terus menerus berada dalam jalan lurus (*shiroṭ ar-rabb*) yakni dalam keadaan langgeng dengan Tuhannya, bisa di langgengkan dengan amal saleh ataupun wirid dari sang Mursyid.⁷⁷¹

Mengenai hal ini Ibnu ‘Arabi mengatakan semacam wasiat, “*Menghendaki langgengnya wirid lebih baik daripada langgengnya karamah*”,⁷⁷² ungkapan ini sejalan dengan hadist nabi, “*Istiqamah lebih baik daripada seribu karamah*”.⁷⁷³ Ketika Allah menjadikan hambanya taat, dengan memberikan taufiq untuk melaksanakan berbagai ketaatan, dan membuat hambanya ridha dengan segala putusan Tuhannya, berarti Dia telah melimpahkan karunia yang paling besar kepada hamba-Nya. Dalam karunia itu, Dia telah menghimpun ‘*ubudiyah* batin dan ‘*ubudiyyah* lahir pada diri hamba-Nya. Ketahuilah, tak ada kedudukan sempurna, kecuali saat hamba berjuang secara *istiqamah* dalam memelihara ‘*ubudiyah* batin dan ‘*ubudiyyah* lahir.⁷⁷⁴

Karamah sejati adalah sikap *istiqamah* yang dimiliki seseorang, lain halnya dengan karamah yang berupa perkara-perkara luar biasa yang kadang kala terjadi pada orang yang tidak *istiqamah* dengan sempurna.

⁷⁷¹ ‘Arabi, juz 3. Hal. 327.

⁷⁷² ‘Arabi.

⁷⁷³ Al-Iskandari, *Al-Hikam*. Hal. 158.

⁷⁷⁴ ‘Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*. Juz 3. Hal. 327

Bahkan, karamah seperti ini banyak terjadi pada para pemula dan tidak tampak pada orang yang sudah benar-benar *istiqamah* dan *tawakal*. Sekalipun demikian, keduanya termasuk orang-orang yang dekat dengan Allah.⁷⁷⁵ Oleh karena itu, ahli *istiqamah* lebih dimuliakan daripada ahli *karamah*.

Setiap amal saleh akan mendatangkan karunia, sesuai dengan kondisinya. Jika amal salehnya langgeng dan sempurna, yang bersumber dari hati yang bersih, karunia-Nya pun akan sempurna. Jika amal salehnya kurang, karuniapun akan berkurang. Setiap karunia akan bergantung pada amalnya, jika amalnya dilakukan terus-menerus dengan konsisten (*istiqamah*), karunia akan mengalir terus-menerus.⁷⁷⁶ Oleh sebab itu, amal yang paling dicintai Allah adalah yang paling sering dilakukan walaupun sedikit.

Kalimat Ibnu ‘Arabi “*terbitnya cahaya sesuai dengan kadar kejernihan jiwa.*” Merupakan penegas dan penjelas ungkapan di atas. Maknanya, terbitnya cahaya keyakinan dan *ma’rifat* bergantung pada kejernihan batin dari kekotoran yang diakibatkan sikap tergantung pada selain-Nya, kejernihan batin itu sendiri tidak akan terjadi, kecuali dengan melanggengkan ibadahnya.⁷⁷⁷

Seperti yang hadis qudsi yang dikutip oleh Ibnu ‘Arabi:
“Dan tidaklah seorang hamba mendekat kepada-Ku; yang lebih aku cintai daripada apa-apa yang telah Aku fardhukan kepadanya. Hamba-Ku terus-menerus mendekat kepada-Ku

⁷⁷⁵ ‘Arabi.

⁷⁷⁶ ‘Arabi. Juz 3. Hal. 328.

⁷⁷⁷ ‘Arabi.

dengan ibadah-ibadah sunnah hingga Aku pun mencintainya. Bila Aku telah mencintainya, maka Aku pun menjadi pendengarannya yang ia gunakan untuk mendengar, menjadi penglihatannya yang ia pakai untuk melihat, menjadi tangannya yang ia gunakan untuk berbuat, dan menjadi kakinya yang ia pakai untuk berjalan. Bila ia meminta kepada-Ku, Aku pun pasti memberinya. Dan bila ia meminta perlindungan kepada-Ku, Aku pun pasti akan melindunginya.”⁷⁷⁸

13. Ikhlas

Setiap tindakan seseorang pasti digerakkan oleh sebuah faktor, entah itu kebutuhan atas sesuatu seperti makanan, minuman, tempat tinggal, pakaian, ataupun pernikahan, atau hal lain yang dianggap dapat memberikan kenyamanan hidup dan memberikan manfaat. Jiwa manusia dituntut untuk memenuhi kebutuhannya ini, yang diyakini dapat memberikan kontribusi baik bagi dirinya.⁷⁷⁹ Namun, manusia sering kali tidak mengetahui bahwa yang mendorongnya untuk melakukan semua itu sejatinya adalah Tuhan itu sendiri, jika manusia yang tidak mengerti akan dirinya berarti yang mendorongnya adalah selain Tuhan, karena itu ikhlas sangatlah penting untuk terus berada di setiap tindakan.⁷⁸⁰

Ibnu ‘Arabi dalam pembahasannya mengenai ikhlas mengawalinya dengan sebuah syi’ir yang disebut dengan *as-sari*’:

لنفسه الرحمن يستخلصه	من أخلص الدين فذاك الذي
في كونه فإنه ينقصه	فكل نقصان إذا لم يكن

⁷⁷⁸ ‘Arabi. Juz 3. Hal. 328-329.

⁷⁷⁹ ‘Arabi. Juz 3. Hal. 329.

⁷⁸⁰ ‘Arabi.

“Siapa yang ikhlas dalam agamanya, maka dialah yang akan disucikan oleh Yang Maha Penyayang. Jika setiap penurunan tidak ada, maka ia akan mengurangnya.”

Betapa agungnya ikhlas sampai jika ada seseorang yang ikhlas dalam agamanya dia berarti dalam dirinya telah mendapatkan kemurnian *ar-rahman* secara khusus.⁷⁸¹ Ibnu ‘Arabi mendeskripsikan ikhlas berawal dari posisi *asma’ al-ahad* yang terpisah menjadi tiap-tiap bagian sampai kepada tumbuhan, hewan, manusia, dan alam semesta yang semua wujud itu berkesinambungan dalam satu sumber murni yaitu *al-ahad*, pendapat ini berdasarkan ayat al-Qur’an: *“Katakanlah: “Dialah Allah, Yang Maha Esa.”* (QS. Al-Ikhlâs ayat 1), dan menjadikan-Nya terhubung dengan segala ciptaan-Nya, oleh karena itu sebenarnya dengan keikhlasan maka niscaya seorang hamba akan menduakan Tuhannya, sebagaimana perintah Allah dalam al-Qur’an: *“dan janganlah ia mempersekutukan seorangpun dalam beribadat kepada Tuhannya.”* (QS. Al-Kahfi ayat 110).⁷⁸²

Ibnu ‘Arabi berpendapat bahwa ikhlas adalah murni, yang berarti kemurnian Allah Swt dari segala sesuatu yang mencampurinya. Oleh karena itu bagi seorang *salik* ikhlas merupakan langkah penting untuk menjadikan dirinya tidak tercampur apapun selain hanya Allah Swt.⁷⁸³ Lantas langkah agar dapat menjadi ikhlas bagaimana? Ibnu ‘Arabi menjelaskan ikhlas total berarti mengosongkan *aql* dan *qalb* dari egoisme,

⁷⁸¹ ‘Arabi. Juz 3. Hal. 332.

⁷⁸² ‘Arabi.

⁷⁸³ ‘Arabi. Hal. 3: 333.

keakuan, dan keangkuhan. Setelah itu, seseorang harus berusaha keras, memohon Allah mengajarkan kebenaran, dan mengikuti *aql* dan *qalb*-Nya untuk merangkaikan berbagai realitas.⁷⁸⁴

Beramal dengan ikhlas adalah amal kebajikan yang dilakukan semata-mara karena Allah, semata-mata karena mengharap keridhaan-Nya. Ikhlas adalah ruh suatu amal, dan amal kebajikan yang tidak disertai ikhlas adalah ditolak oleh Allah Swt.⁷⁸⁵ Sebagaimana firman Allah: “*Dan mereka tidak diperintah, kecuali agar mereka beribadah kepada Allah dengan ikhlas dalam menjalankan agama*”. (QS. al-Bayinah:5), kemudian Rasulullah SAW juga bersabda: “*Allah tidak menerima amalan, melainkan amalan ynag ikhlas dan yang karena untuk mencari keridhaan Allah*”. (HR. Ibnu Majah).⁷⁸⁶

Lawan ikhlas adalah *isyrak*, arti *isyrak* adalah bercampur dengan yang lain atau berserikat. Antara ikhlas dan *isyrak* itu tidak dapat dipertemukan, sebagaimana tidak dapat dipertemukan antara gerak dan diam. Kalau ikhlas telah bersarang dalam hati, *isyrak* tidak dapat masuk, kecuali bila ikhlas tidak dalam hati.⁷⁸⁷ Demikian juga sebaliknya, kalau *isyrak* telah musnah dalam hati, barulah ada tempat untuk ikhlas.

Ikhlas dan *isyrak* itu sebaliknya dalam hati; bilamana seseorang berniat mengerjakan sesuatu pekerjaan, maka semenjak melangkah sudah

⁷⁸⁴ ‘Arabi. Juz 3. Hal. 334.

⁷⁸⁵ H Sari, “MUATAN PEMIKIRAN TASAWUF DALAM DAKWAH ISLAM,” *IndraTech*, 2021, <http://ojs.stmikindragiri.ac.id/index.php/jit/article/viewFile/62/54>.

⁷⁸⁶ ‘Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*. Juz 3. Hal. 334.

⁷⁸⁷ ‘Arabi.

dapat ditentukan kemana tujuan dan bagaimana pula dasarnya. Dalam hal ini Ibnu ‘Arabi memberikan contoh, ada orang yang hendak beribadah, pekerjaan ini baik, tetapi belum tentu baik jika dasarnya salah, dasarnya *isyarak*, ingin mendapatkan pujian dan pengakuan. Dan perbuatan itu menjadi baik, jika dasarnya baik, ikhlas (murni), yaitu beribadah karena takut jika tidak bersama Allah, bukan karena mengharap pujian ataupun mengharap karamah, dan lain sebagainya. Oleh karena itu terpakailah kata ikhlas itu dengan *Ilahi ta’ala*.⁷⁸⁸

Ibnu ‘Arabi juga berpesan; ikhlas kepada Allah adalah hanya semata-mata karena-Nya. Allah tidak boleh dipersekutukan dengan yang lain, pada zat, sifat, dan pada kekuasaan-Nya. Hadapkan kepada-Nya secara totalitas, taat mengikuti perintah-Nya, jauhi segala larangan-Nya dan jangan durhaka kepada-Nya. Cintailah Dia, sampai engkau merasakan cinta kepada segala sesuatu karena cinta-Nya, dan benci segala sesuatu karena Dia membencinya.⁷⁸⁹

Ikhlas kepada Allah dalam hal beribadah adalah mengabdikan, menyembah kepada-Nya bukan karena mengharap selain Dia, mengharap pahala atau karena takut kepada siksa-Nya, karena ketika menyembah Allah bertujuan untuk memperoleh pahala atau sebab takut siksa-Nya bukan dinamakan ibadah yang ikhlas kepada Allah. Adapun ikhlas beribadah kepada Allah itu tidak lain adalah karena kemurnian jiwanya

⁷⁸⁸ ‘Arabi. Juz 3. Hal. 335.

⁷⁸⁹ ‘Arabi.

yang ingin selalu tunduk dan bersama dengan Yang Maha Suci.⁷⁹⁰ Kemudian Ibnu ‘Arabi juga mengutip al-Qur’an: “*Katakanlah, ‘Sesungguhnya shalatku, ibadahku, hidupku, dan matiku hanyalah untuk Allah Tuhan semesta alam.’*” (QS. al-An’am ayat 162).⁷⁹¹

14. Dzikir

Mengingat Allah merupakan sebuah kewajiban bagi manusia yang berketuhanan, karena dengan mengingat-Nya bisa menenangkan hati, serta dapat menjadi bukti bahwa hamba menginginkan-Nya.⁷⁹² Dzikir secara bahasa berarti ‘ingat’, maksudnya adalah mengingat Tuhan dengan bacaan luhur atau menyebut asma-Nya.⁷⁹³ Menurut Ibnu ‘Arabi dzikir adalah alat untuk menghubungkan diri dengan Tuhan sampai diri melebur dalam dzikir kepada-Nya (*fii al-Haqq*) dan melebur di dalam Sang Pencipta (*al-khalq*).⁷⁹⁴ Ibnu ‘Arabi menyantumkan sebuah syi’ir dalam membahas tentang dzikir:

الذكر ستر على مذكوره أبدا	وكل ذكر فأحوال واسماء
وليس ثم سوى ما قتلته فإذا	نظرت فيه بدت للعين أشياء
تدري بها كل من قام الوجود به	وذلك الحق لا عقل ولا ماء

“Dzikir menyembunyikan apa yang disebutkan selama-lamanya, dan setiap dzikir mempunyai ahwal dan asma. Maka yang ada hanyalah apa

⁷⁹⁰ ‘Arabi.

⁷⁹¹ ‘Arabi. Juz 3. Hal. 336.

⁷⁹² Ibnu ‘Arabi, *Rasa’il Ibnu ‘Arabi*. Hal. 45.

⁷⁹³ U SHOLEH, *TUJUAN DZIKIR TAREKAT QODIRIYAH WA NAQSYABANDIYAH DAN MEDITASI ANAPANASATI DALAM AGAMA BUDDHA (Studi Kasus Di Ponpes YPPTQMH ...* (repository.radenintan.ac.id, 2022), <http://repository.radenintan.ac.id/22070/>.

⁷⁹⁴ ‘Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*. Juz 3. Hal. 344.

yang telah kamu bunuh, dan jika kamu melihatnya, segala sesuatunya tampak oleh mata. Setiap orang yang melaluinya keberadaan ditegakkan menyadarinya, dan kebenaran itu bukanlah pikiran atau air.”

“Dzikir adalah penghalang bagi *madzkur* (orang yang berdzikir)”, maksudnya adalah harusnya ketika dia berdzikir sudah harus lebur dalam setiap asma-Nya, selama masih belum lebur, maka dzikir itu akan menjadi penghalangnya, karena sesungguhnya ketika seseorang mengingat sesuatu maka yang ada adalah yang diingatnya bukan dirinya, seperti yang ayat yang dikutip oleh Ibnu ‘Arabi: *“Jika kamu ingat kepada-Ku, maka Aku ingat kepada-Mu”* (QS. al-Baqarah ayat 152), dari ayat tersebut Ibnu ‘Arabi mengatakan bahwa mengingat-Nya sampai diri lebur di dalam-Nya, sampai yang hanya ada wujud Tuhan dalam ingatan, maka dengan itu Dia akan meleburkan Diri-Nya di dalam dirimu.⁷⁹⁵ Ketika Ibnu ‘Arabi mengalami ekstasi rohani spiritual, Allah berfirman kepadanya:

إِنْ ذَكَرْنِي فِي نَفْسِهِ ذَكَرْتَهُ فِي نَفْسِي , وَإِنْ ذَكَرْنِي فِي مَا لَمْ ذَكَرْتَهُ فِي مَا لَمْ خَيْرِ

منهم⁷⁹⁶

“Jika dia menyebut Aku pada dirinya sendiri, maka Aku akan mengingatnya pada diriku sendiri, dan jika dia menyebut Aku dalam kelompok, maka Aku menyebut dia pada kelompok yang lebih baik dari mereka.”

⁷⁹⁵ ‘Arabi.

⁷⁹⁶ ‘Arabi. Juz 3. Hal. 344.

Dzikir adalah sifat ketuhanan yaitu jika *salik* ingat kepada Allah Swt dalam hati dan kesendiriannya, dan oleh karena itu Allah Swt akan mengingat *salik* dalam Dzat Allah. Apabila *salik* mengingat Allah Swt dalam sebuah perkumpulan makhluk maka Allah Swt akan mengingatnya bahwa dia adalah orang yang terbaik di antara perkumpulan tersebut. Dzikir tidak hanya sekedar menyebut nama Allah Swt akan tetapi menyebut dari sisi bahwa Allah Swt adalah Dzat yang terpuji. Karena manfaat dzikir akan hilang jika hanya menyebut nama Allah Swt.⁷⁹⁷

Ibnu 'Arabi membagi kualifikasi dzikir menjadi enam: *Pertama*, dzikir nafsu dengan merenungkan nikmatnya. *Kedua*, dzikir qalbu dengan merenungkan Sifat-sifat-Nya. *Ketiga*, dzikir *sirr* dengan munajat. *Keempat*, dzikir ruh dengan musyahadah. *Kelima*, dzikir sunyi dengan jiwa dan rindu. *Keenam*, *dzikrullah* dengan *fana'* di dalam-Nya, yang berdzikir bukan lagi dirinya melainkan Allah yang berdzikir.⁷⁹⁸

Kemudian dalam berdzikir, *salik* dapat dibagi menjadi dua golongan: *Pertama*, dzikir dengan menghadirkan hati dan bisa mencapai kekhusyukan. *Kedua*, dzikir yang menghadirkan hati dengan cara menggunakan kekuatan imajinasi (*kasyaf*). Sementara yang paling sempurna adalah dzikir dengan menggunakan dua kekuatan yaitu kekuatan akal, syari'at,⁷⁹⁹ dan *mukasyafah*,⁸⁰⁰ jadi, dzikir yang sempurna

⁷⁹⁷ 'Arabi.

⁷⁹⁸ 'Arabi. Juz 3. Hal. 344-345.

⁷⁹⁹ Syari'at mengandung (tarekat, *haqiqat*, dan *ma'rifat*). 'Arabi. *Al-Futuhat al-Makkiyah*. Hal. 400.

⁸⁰⁰ 'Arabi. Juz 3. Hal. 345.

adalah menggunakan seluruh potensi yang ada di dalam dirinya yang bersumber dari kesejatan dirinya dan diri-Nya.

15. *Mahabbah*

Sebagai manusia yang meyakini adanya keesaan akan realitas Tuhan, jalan agama merupakan jalan yang perlu dipijak oleh setiap penganutnya, dalam perjalanannya agama telah melahirkan banyak jalan menuju Tuhan, serta tingkatan-tingkayannya dalam menghambakan diri sebagai ciptaan Yang Maha Kuasa. Manusia yang tiada daya dan tiada upaya dalam menjalani kehidupan dengan berbagai rintangan dan badai duniawi yang setiap detik dan setiap tempat menemani, menjadikannya tersungkur dalam kenyataan yang tidak bisa ditolak, bahwa manusia adalah mahluk yang lemah. Sebagai mahluk ciptaan sepatutnya menjadi keharusan bagi manusia menghambakan diri pada Tuhan.⁸⁰¹

Dalam proses menghambakan diri pada Tuhan sebagai mahluk ciptaan yang senantiasa memuja dan memuji Tuhan dengan segala keagungannya, konsep *mahabbah* menjadi jalan bagi manusia untuk bisa lebih mengenal penciptanya. *Mahabbah* secara harfiah berasal dari bahasa Arab *Ahabba-Yuhibbu-Mahabbatan*, yang berarti Cinta, *mahabbah* atau cinta adalah kecenderungan hati kepada sesuatu yang menyenangkan. Apabila kecenderungan hati itu bertambah kuat, maka namanya bukan lagi *mahabbah*, tetapi berubah menjadi *'isyq (asyiq-masyuq)*.⁸⁰²

⁸⁰¹ Faiz, *Menghilang, Menemukan Diri Sejati*. Hal. 49.

⁸⁰² Mujetaba Mustafa, "KONSEP MAHABBAH DALAM AL-QUR'AN (Kajian Tafsir Maudhu'i)," *Al-Asas*, 2020, 41–53.

Konsep *mahabbah* sangat penting dalam proses menghambakan diri pada Tuhan yang nantinya akan menuntun pada maqam seorang hamba. Maqam sendiri merupakan suatu tingkatan seorang hamba dihadapan Tuhannya, semakin dekat seorang hamba dengan Tuhannya, semakin tinggi maqamnya. al-Qusyairi mengartikan maqam sebagai hasil usaha manusia dengan kerja keras dan keluhuran budi pekerti yang dimiliki hamba Tuhan yang dapat membawanya kepada usaha dan tuntunan dari segala kewajiban.⁸⁰³

Dalam *al-Futuh al-Makkiyyah*, Ibnu Arabi menjelaskan tentang terbebasnya seorang hamba dari keharusan menjalankan syariat pada hamba yang mencintai dan dicintai Allah. Konsep *mahabbah* tersebut dituangkan dalam bab *Na'tul Muhibb bi-Annahu Jawazal Hudud Ba'da Hifzhiha* (Seorang Pencinta akan terlepas dari menjalankan syariat setelah sekian lama menjalankannya). Sekilas konsep *mahabbah* ini akan sangat bertentangan jika tidak memahami dan atau tidak mengalaminya. Dalam bab tersebut Ibnu Arabi memberikan penjelasan sebagai berikut:

الحب مزيل للعقل , وما يؤخذ الله إلا العقلاء , لا المحبين , فإنهم في أسرهِ ,

وتحت حكم سلطان الحب

“Cinta dapat menghilangkan akal sedangkan Allah hanya memberikan beban syariat bagi orang-orang sudah berakal, bukan bagi orang-orang yang mabuk cinta kepada-Nya. Para

⁸⁰³ Asnawiyah, “MAQAM DAN AHWAL: MAKNA DAN HAKIKATNYA DALAM PENDAKIAN MENUJU TUHAN,” *Substansia*, 2014, 79–86.

Pencinta Allah masuk ke dalam lindungan-Nya dan mereka dikendalikan oleh kuasa cinta.”⁸⁰⁴

Demikian Ibnu ‘Arabi menjelaskan tentang hilangnya kewajiban syari’at pada mereka yang telah kehilangan akalnya karena kecintaannya pada Tuhan. Namun yang tersisa adalah, maksud dari cinta dan pecinta adalah yang seperti bagaimana? Karena tidak semena-mena manusia mengaku cinta apabila cinta tersebut tidak bisa dirasakan sebagai sesuatu yang ada.⁸⁰⁵ Ibnu ‘Arabi sebagaimana kaum sufi lainnya, sebagai pecinta ia memaknai agama sebagai cinta itu sendiri, dan pecinta adalah jalan penghambaan terhadap yang dicintanya, atau Tuhan sebagai sang Pemilik Cinta, maka Ibnu ‘Arabi menganggap dunia dan seisinya adalah monisme, atau satu kesatuan dengan Tuhan, dan kesatuan itulah cinta.⁸⁰⁶ Lebih lanjut Ibnu ‘Arabi menjelaskan konsep segala sesuatu berasal dari cinta sebagaimana dalam sya’irnya:

“Dari Cinta kita berasal
 Dari Cinta kita terlahir
 Di bawah payung Cinta kita menyusuri jalan
 Dan karena Cinta kita akan pulang ke asal.”⁸⁰⁷

Dari puisi karya Ibnu Arabi tersebut kita bisa memahami segala sesuatu berasal dari cinta, bahwa Tuhan yang menciptakan kita adalah cinta, Tuhan sendiri adalah cinta dan pemilik dari cinta, kita bisa

⁸⁰⁴ ‘Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*. Juz 3. Hal. 490.

⁸⁰⁵ ‘Arabi. Juz 3. Hal. 488.

⁸⁰⁶ Ahmad Nur & Alamsyah M. Dja’far Cholis, *Agama Cinta - Menyelami Samudra Cinta Agama-Agama* (Jakarta: Gramedia, 2015). Hal. 49.

⁸⁰⁷ ‘Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*. Hal. 3: 480-483.

mengatakan bahwa sebagai makhluk yang tercipta dari cinta harus mewarisi sifat-sifat cinta, yaitu kasih sayang.

Kecintaan seorang hamba pada Tuhannya adalah memanifestasikan segala kehidupannya hanya untuk Tuhan dan selalu menghadirkan Tuhan dalam segala sesuatu, sebab yang pecinta tidak akan pernah meninggalkan kekasihnya, selaras dengan perkataan Rumi dalam *Fihi Ma Fihi* bahwa “Tuhan berada dalam hatinya.”⁸⁰⁸

Sedikit catatan untuk menambahi dari kitab futuhatnya Ibnu ‘Arabi mengenai *mahabbah*, penguatan pendapat dari imam al-Ghazali di *ihya’ ulumuddin hal. 300-307*. Yang dikutip dalam pemikiran Ibnu ‘Arabi dalam kitab *turjumanul aswaq*. Isinya: hadis tema *Imago Dei* muncul beberapa kali. Bagian yang paling penting adalah ketika imam al-Ghazali menyimpulkan lima sebab cinta, yang semuanya berada dalam masalah cinta manusia kepada Tuhan. Sebab kelima cinta adalah keserupaan (*munasabah*) dan persamaan (*musyakalah*) antara keduanya, yakni kesukaan akan menyenangkan antara keduanya karena kesamaan. Al-Ghazali menegaskan bahwa sebab kelima cinta juga terdapat antara manusia dan Tuhan, karena terdapat hubungan rasahasia antara keduanya.

Bagian pertama merupakan kewajiban moral manusia untuk mencapai sifat Ketuhanan. Manusia diperintahkan Tuhan untuk meniru sifat-Nya (*takhalluq bi akhlaq Allah*). Di sini, keserupaan antara Tuhan

⁸⁰⁸ William C. Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi* (Albany: State University Of New York Press, 1983). Hal. 67.

dan manusia terletak pada kesamaan sifat, seperti “Keadilan”, “Kebaikan”, dan “Kasih Sayang”. Namun, sifat-sifat tersebut tidak jelaskan dalam konteks teologis melainkan dalam bentuk etika yang praktis. Kewajiban meniru moral Tuhan sebisa mungkin, telah muncul pada zaman Rasulullah, beliau bersabda:

Sesungguhnya Allah memiliki 99 nama, yaitu seratus kurang satu. Barang siapa menghafal (mengetahui) nama-nama itu, maka dia akan masuk surga. (HR. Bukhari dan Muslim).

Menurut imam al-Ghazali menghafal (*hafidz*) artinya menjaga, menjaga diri untuk tetap dalam keadaan bersifatullah.

16. *Riyadhah*

Riyadhah berasal dari kata ‘*Ar-Riyadhu*’ yang searti dengan kata *At-Tamrin* yang mempunyai arti latihan atau melatih diri. Maksudnya adalah latihan rohani untuk menyucikan jiwa dengan memerangi keinginan-keinginan jasad (badan). Proses yang dilakukan adalah dengan jalan melakukan pembersihan atau pengosongan jiwa dari segala sesuatu selain Allah, kemudian menghiasi jiwanya dengan dzikir, ibadah, beramal soleh dan berakhlak mulia. Menyerahkan diri secara total kepada Allah Swt merupakan kunci sukses dari *riyadhah*, yaitu dengan menerima secara ikhlas apapun yang diberikan oleh Allah Swt.⁸⁰⁹

Ibnu ‘Arabi meringkas pembahsan *riyadhah* dengan sebuah syi’ir:

إذا هذب الإنسان أخلاق نفسه وأخرجها عن طبعها ومرادها

⁸⁰⁹ Ahmad Sayuti, *Percik-Percik Kesufian* (Jakarta: Pustaka Amani, 2002). Hal. 36

وذاك محال عندنا كونه فما يرى راضها من راضها بعنادها
فإن كنت ذا علم فإن مصارفا لها عينت بالشرع عند فسادها

“Jika seseorang memurnikan akhlaknya dan menyimpang dari sifat dan hawa nafsunya. Ini tidak mungkin bagi kami karena tidak seorang pun yang puas dengannya akan melihat kekeraskepalaannya. Jika mempunyai ilmu, maka sarana untuk itu ditentukan oleh syariah ketika ia menjadi rusak.”

Ibnu ‘Arabi dalam mengartikan *riyadhah* ialah pembinaan akhlak, yaitu proses menyucikan dan membersihkan jiwa dari segala sesuatu yang tidak pantas untuk jiwa itu sendiri.⁸¹⁰ Selain menggunakan istilah *riyadhah*, para Ulama dalam bidang tasawuf juga menggunakan istilah *mujahadah*. Namun, istilah *mujahadah* bagi beberapa ulama seperti Imam al-Qusyairi ialah bagian dari *maqamat*. *Riyadhah* dalam pandangan Ibnu ‘Arabi merupakan sebuah akhlak yang dibagi menjadi dua: *riyadhah* adab dan *riyadhah* pencari ilmu (*riyadhah at-thalab*).⁸¹¹

Seperti yang dibahas oleh Ibnu ‘Arabi dalam *al-Futuh al-Makkiyyah*, *riyadhah* adab adalah membuang segala tabi’at manusia untuk bertabi’at Ilahi, sedangkan *riyadhah thalab* adalah kesalehan seorang murid dalam mencari ilmu dengan menekankan praktik dzikir (mengingat dan menyebut nama Allah) dan *riyadhah* (latihan spiritual yang dilakukan secara istiqamah untuk mengendalikan hawa nafsu) sebagai sarana untuk

⁸¹⁰ ‘Arabi, *Al Futuh al Makiyyah*. Juz 4. Hal. 166.

⁸¹¹ ‘Arabi. Juz 4. Hal. 166.

memurnikan hati dan menjaga fitrah untuk selalu bersama-Nya. Hal ini dapat membantu seseorang tetap terhubung dengan dimensi spiritualnya dan Ilahiah dalam dirinya. Karena di dalam diri manusia terdapat nafsu atau fitrah *hayyawaniyah* adalah aspek bawah kesadaran manusia yang memiliki daya konasi atau daya karsa yang bisa membawa manusia menjadi *insan* yang tidak fitrah (*insan hawaniyah*).⁸¹²

Untuk memelihara kefitrahan akhlaknya, seseorang harus mengendalikan nafsu agar tidak berbuat kurang baik dengan cara meleburkan diri pada unsur Ilahiah dalam diri (*wahdat al-wujud*), sehingga nafsunyapun akan menjadi suci karena ikut terlebur dan tercapncar oleh Nur Ilahi. Nafsu yang suci dapat membawa seseorang kepada pertumbuhan spiritual yang lebih dalam, di mana mereka merasa puas dengan segala kesulitan dan ujian hidup karena menyadari kasih sayang Tuhan yang senantiasa mengelilinginya.⁸¹³

17. *Tahalli*

Setelah melalui tahap pembersihan diri dari semua kualitas mental dan perilaku yang tidak bajik dapat dilalui, pengerahan tenaga harus dilanjutkan ke pengaturan saat yang disebut *tahalli*.⁸¹⁴ Untuk lebih spesifik: mengisi diri sendiri dengan kualitas terpuji, dengan bersikap hormat secara fisik dan rasional. Tercantum dalam firman Allah swt dalam Surah An-Nahl Ayat 90, yang berbunyi: “*Sesungguhnya Allah swt*

⁸¹² 'Arabi. Juz 4. Hal. 166-167.

⁸¹³ 'Arabi. Juz 4. Hal. 167-168.

⁸¹⁴ Muhammad Nasiruddin, “Makalah Ilmu Tasawuf Takhalli, Tahalli Dan Tajalli,” *Syarifuddin: Fakultas Manajemen Dakwah*, 2018.

menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi bantuan kepada kerabat dan dia melarang (melakukan) perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan. Dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran.”

Dalam *Futuhât Makkiyah* Ibnu ‘Arabi juga menuangkan pemikirannya tentang *tahalli* dalam sebuah syi’ir:

لولا التحلي لما كنا بحضرته	مستخلفين على نور بأنبيائه
إن التخلق بالأسماء حلية من	صافي المسمى فصافاه بأسمائه
كمثل طيفور إذ صحت خلافته	والأمر جاء بها في عين أنبائه

“Jika bukan karena kebenaran, kita tidak akan berada di hadirat-Nya, meninggalkan nabi-nabi-Nya yang menggantikan kita. Mencipta dengan nama-nama merupakan perhiasan dari kesucian apa yang disebut, maka dia mensucikan dengan nama-namanya. Seperti Tayfour, ketika kekhalifahannya dikukuhkan dan masalah tersebut dibawa kepadanya di hadapan para nabinya.”

Dari syi’ir tersebut bisa disimpulkan bahwa pengisian diri dengan sifat-sifat terpuji, menyinari hati dengan taat lahir dan batin disebut dengan *Tahalli*. Hati yang demikian ini dapat menerima pancaran *Nurullah* dan *Nur Muhammad* dengan mudah. Oleh karenanya segala perbuatan dan tindakannya selalu berdasar dengan niat yang ikhlas (suci dari *riya*’) dan amal ibadahnya itu tidak lain kecuali mencari ridha Allah swt. Untuk itulah manusia seperti ini bisa mendekatkan diri kepada yang Maha Kuasa seperti yang dicontohkan oleh para Rasul, Nabi, dan para kekasih-Nya. Maka dari

itu, Allah swt senantiasa mencurahkan rahmat dan perlindungan kepadanya.⁸¹⁵

Lebih lanjut Ibnu ‘Arabi mengemukakan kalau penafsiran *tahalli* merupakan menghias diri dengan jalur menyesuaikan watak serta perilaku dan perbuatan yang baik yaitu perbuatan Ilahiah. Sedangkan dalam kitabnya yang lain (*Fushush Al-Hikam*) mengartikan *tahalli* ialah menghias diri dengan sifat-sifat terpuji yaitu dengan sifat-sifat-Nya. Langkah melaksanakan *tahalli* adalah membina individu, supaya mempunyai *akhlak al-karimah*, serta tetap tidak berubah-ubah dengan langkah yang dirintis selanjutnya (dalam *takhalli*). Melaksanakan latihan kejiwaan yang tangguh untuk menyesuaikan berperilaku baik yang pada gilirannya hendak menciptakan manusia-Nya (*insan rabbāni*).⁸¹⁶

Sesi *Tahalli* ini ialah sesi pengisian jiwa yang sudah dikosongkan tadi. Karena, apabila satu kerutinan sudah dilepaskan namun tidak lekas terdapat penggantinya hingga kekosongan itu dapat memunculkan prustasi. Oleh sebab itu, tiap satu kerutinan lama ditinggalkan, wajib lekas diisi dengan satu kerutinan baru yang baik. Dari satu latihan hendak jadi kerutinan serta dari kerutinan hendak menciptakan karakter. Jiwa manusia, kata Al-Ghazali, bisa dilatih, bisa dipahami, dapat diganti serta bisa diwujudkan serasi dengan kehendak manusia itu sendiri.⁸¹⁷

⁸¹⁵ ‘Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*. Juz 4. Hal. 168

⁸¹⁶ ‘Arabi. Juz 4. Hal. 169.

⁸¹⁷ Ismail Hasan, “Tasawuf: Jalan Rumpil Menuju Tuhan,” *Jurnal An-Nuha* 1, no. 1 (2014).

18. *Takhalli*

Takhalli adalah langkah utama yang harus dilakukan oleh seorang sufi. *Takhalli* adalah upaya untuk membebaskan diri dari keadaan pikiran dan etika yang mengerikan.⁸¹⁸ Salah satu etika hina yang menyebabkan sebagian dari etika hina, antara lain, adalah penghargaan yang berlebihan terhadap usaha bersama. *Takhalli* juga dapat diartikan membebaskan diri dari sifat ketergantungan pada kesenangan bersama sehingga upayanya adalah menyendiri, menghindari dari keramaian (*khalwat*), dalam pemikiran Ibnu ‘Arabi, *takhalli* ini hampir sama dengan *khalwat*.⁸¹⁹ Ini akan dicapai dengan pergi tanpa ketidakpatuhan dalam segala bentuknya dan berusaha untuk membunuh kekuatan pendorong keinginan jahat, sehingga yang ada hanya kekuatan *al-Haqq*.⁸²⁰

Seperti langkah-langkah sebelumnya Ibnu ‘Arabi memberikan sebuah syi’ir untuk menggambarkan langkah *takhalli*:

لولا المراتب في المشروع ما ظهرت	حقائق الحق والأعيان تشهد
كيف التخلي وما في الكون من أحد	سواه وهو الذي في الكون نعبده
وذاك يمنعنا من أن نقيده	فنحن نعدمه وقتا ونوجده

“Jika bukan karena jajaran hal tersebut, fakta kebenaran tidak akan muncul dan masyarakat tidak akan menyaksikannya. Bagaimana meninggalkan, padahal tidak ada satu pun di alam semesta selain Dia, dan Dialah yang ada di alam semesta yang kita sembah. Hal ini mencegah

⁸¹⁸ Said Aqil Siraj, *Dialog Tasawuf Kiai Said* (Surabaya: Khalista, 2012).

⁸¹⁹ ‘Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*. Juz 4. Hal.169.

⁸²⁰ ‘Arabi. Juz 4. Hal. 169.

kita untuk membatasinya, karena kita menghilangkan waktu dan menciptakannya.”

Dari syi'ir tersebut dapat disimpulkan bahwa *takhalli* adalah meninggalkan segala sesuatu selain Dia, baik itu di dalam dirinya maupun di luar dirinya, sampai dia benar-benar yakin dan menyaksikan bahwa tidak ada wujud lain selain wujud-Nya. Kemudian Ibnu 'Arabi juga berpendapat bahwa *takhalli* merupakan tata cara pengosongan diri dari bekas-bekas kedurhakaan serta pengingkaran (dosa) terhadap Allah swt dengan jalur melaksanakan pertaubatan yang sebetulnya (*nasuha*).⁸²¹

Dalam perihal ini manusia tidak dimohon secara total melarikan diri dari permasalahan dunia serta tidak pula menyuruh melenyapkan hawa nafsu. Namun, senantiasa menggunakan duniawi hanya selaku kebutuhannya dengan memencet dorongan nafsu yang bisa mengusik stabilitas ide serta perasaan. Dia tidak menyerah kepada tiap kemauan, tidak mengumbar nafsu, namun pula tidak mematikannya. Dia menempatkan seluruh suatu cocok dengan proporsinya, sehingga tidak memburu dunia serta tidak sangat benci kepada dunia.⁸²² Bila hati sudah dihindangi penyakit ataupun sifat-sifat tercela, hingga dia wajib diatasi. Obatnya merupakan dengan melatih membersihkannya terlebih dulu, ialah membebaskan diri dari sifat-sifat tercela supaya bisa mengisinya dengan sifat-sifat yang terpuji buat mendapatkan kebahagiaan yang hakiki.⁸²³

⁸²¹ 'Arabi.

⁸²² 'Arabi. Juz 4. Hal. 170-171.

⁸²³ Said Aqil Siraj, *Dialog Tasawuf Kiai Said*.

Menurut Ibnu ‘Arabi seluruh sufi sependapat kalau tujuan terutama dari tasawuf merupakan mendapatkan ikatan langsung dengan Tuhan, sehingga merasa serta siuman terletak dihadirat Tuhan. Keberadaan dihadirat Tuhan itu dialami selaku kenikmatan serta kebahagiaan yang sangat hakiki. Bagi sufi, rohani manusia memanglah yang bisa menggapai terletak dihadirat Tuhan, sebab roh manusia ialah refleksi dari hakikat ketuhanan serta jiwa manusia merupakan pancaran dari Tuhan. Bagi sufi, jalur supaya rohani manusia bisa berhubungan langsung dengan Tuhan merupakan dengan kesucian jiwa sebab Tuhan merupakan zat yang suci serta menggapai kesucian jiwa ini, bagi kalangan sufi triknya merupakan pengaturan perilaku mental serta pendisiplinan tingkah laku yang ketat, yang dengan metode ini manusia bisa mengenali dirinya dengan identitas ketuhanan.⁸²⁴

19. *Musyahadah*

Di antara ajaran Ibnu ‘Arabi berkaitan dengan dimensi spiritual Islam yang penting untuk dikaji adalah ajaran tentang *musyahadah*. *Musyahadah* adalah bagian dari *ihsan* yang merupakan tingkatan paling tinggi dalam agama Islam.⁸²⁵ *Musyahadah* perlu ditumbuhkan dalam jiwa umat Islam di tengah krisis penganlan diri, peradaban, krisis spiritual,

⁸²⁴ ‘Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*. Juz 4. Hal. 170.

⁸²⁵ Ali A. Allawi, *Krisis Peradaban Islam; Antara Kebangkitan Dan Keruntuhan Total* (Bandung: Mizan, 20015). Hal. 36-37.

dan krisis dalam berbagai dimensi kehidupan pada hari ini. Karena, syahadatlah yang menentukan kita sebagai muslim.⁸²⁶

Musyahadah berarti saling menyaksikan, dalam *maqamat* sufi, tahap ini disebut dengan maqam *ma'rifat*. Makrifat dimulai dengan mengenal dan menyadari jati diri. Dengan mengenal dan menyadari jati diri, niscaya sufi akan kenal dan sadar terhadap Tuhannya. Kesadaran akan eksistensi Tuhan berarti mengenal Tuhan sebagai wujud hakiki yang mutlak, sedangkan wujud yang selain-Nya adalah wujud bayangan yang bersifat nisbi. Wujud bayangan, sebenarnya hanya image belaka, sehingga yang benar-benar ada ialah wujud Tuhan.⁸²⁷

Musyahadah dapat dialami setelah menempuh segala maqam sampailah sufi kepada keadaan *fana'*. Dalam keadaan demikian, insan kembali kepada wujud asalnya, yakni wujud mutlak. *Fana'* adalah sirnanya kesadaran manusia terhadap segala alam fenomena, dan bahkan terhadap nama-nama dan sifat-sifat Tuhan (*fana' 'an sifat al-haqq*), sehingga yang betul-betul ada secara hakiki dan abadi (*baqa'*) di dalam kesadarannya ialah wujud mutlak. Untuk sampai kepada keadaan demikian, sufi secara gradual, harus menempuh enam tingkat *fana'* yang mendahuluinya, yaitu:

- a. *Fana' 'an al-Mukhalafat* (sirna dari segala dosa). Pada tahap ini sufi memandang bahwa semua tindakan yang bertentangan dengan kaidah

⁸²⁶ Suteja Ibnu Pakar, *Tokoh-Tokoh Tasawuf Dan Ajarannya, Book*, 2013. Hal. 78.

⁸²⁷ Ali, *Manusia Citra Ilahi*. Hal. 73.

- moral sebenarnya berasal dari Tuhan juga. Dengan demikian, ia mulai mengarah kepada wujud tunggal yang menjadi sumber segala-galanya. Dalam tahap ini sufi berada dalam *hadrah an-nur al-mahd* (hadirat cahaya murni). Jika seseorang masih memandang tindakannya sebagai miliknya yang hakiki, ini menandakan ia masih berada pada *hadrah az-zulmah al-mahd* (hadirat kegelapan murni).
- b. *Fana' 'an af'al al-'ibad* (sirna dari tindakan-tindakan hamba). Pada tahap sufi menyadari bahwa segala tindakan manusia pada hakikatnya dikendalikan oleh Tuhan dari balik tabir alam semesta. Dengan demikian sufi menyadari adanya “satu agen mutlak” dalam alam ini, yakni Tuhan.
 - c. *Fana' 'an sifat al-makhlūqin* (sirna dari sifat-sifat makhluk). Pada tahap ini sufi menyadari bahwa segala atribut dan kualitas *wujud mumkin (contingent)* tidak lain adalah milik Allah. Dengan demikian, sufi menghayati segala sesuatu dengan kesadaran ketuhanan, ia melihat dengan penglihatan Tuhan, mendengar dengan pendengaran Tuhan, dan seterusnya.
 - d. *Fana' 'an kull az-zat* (sirna dari personalitas diri). Pada tahap ini sufi menyadari non-eksistensi dirinya, sehingga yang benar-benar ada di balik dirinya ialah zat yang tidak bisa sirna selama-lamanya.
 - e. *Fana' 'an kull al-'alam* (sirna dari segenap alam). Pada tahap ini sufi menyadari bahwa segenap aspek alam fenomenal ini pada hakikatnya

hanya khayal, yang benar-benar ada hanya realitas yang mendasari fenomena.

- f. *Fana' 'an kull ma siwa 'l-lah* (sirna dari segala sesuatu yang selain Allah). Pada tahap ini sufi menyadari bahwa zat yang betul-betul ada hanya zat Allah.⁸²⁸

Ketika sufi mencapai *fana'* tahap keenam ia menyadari bahwa yang benar-benar ada adalah wujud mutlak yang *mujarrad* dari segenap kualitas nama dan sifat seperti permulaan keberadaan-Nya. Inilah perjalanan panjang sufi menuju ke asal. Kesadaran puncak mistis seperti inilah yang dicapai *insan rabbāni*.

Dalam *Futuhāt Al-Makkiyah* pembahasan mengenai *musyahadah*, Ibnu 'Arabi meringkasnya dengan sebuah syi'ir sebagai berikut.⁸²⁹

إذا أشهدت فاثبت يا غلام	يصح لك المكانة والمقام
فتشهد به عقلك في حجاب	ومشهده قوي لا يرام
وتشهد به في كل شيء	وليس له الراء ولا الأمام
تؤم به وتقصده وما هو	بمقصود لنا وهو الإمام
وتسكن عند رؤيته سكونا	يكون به التحقق والسلام

“Jika Anda bersaksi, maka berdirilah teguh, Nak, dan posisi serta pendirian anda akan tepat untuk anda. Maka kamu menyaksikannya dengan pikiranmu yang terselubung, dan penglihatannya kuat dan tidak baik. Engkau memberikan kesaksian tentang Dia dalam segala hal, dan

⁸²⁸ 'Arabi, *Al Futuhāt Al Makiyyah*.

⁸²⁹ 'Arabi. Hal. 4: 185.

tidak ada jalan mundur atau maju. Kalian beriman dan menghendakinya, namun hal itu tidak diperuntukkan bagi kami, dan itu adalah imamnya. Ketika dia melihatnya, dia menjadi tenang, membawa kepuasan dan kedamaian.”

Dari syi’ir tersebut Ibnu ‘Arabi menyimpulkan bahwa *musyahadah* adalah saling menyaksikan antara dirimu dengan Dia, dan tidak ada sesuatu yang lain yang mengikuti dirimu ketika menyaksikan-Nya, jadi *musyahadah* adalah kondisi spiritual yang benar-benar dialami oleh seorang hamba yang telah mencapai haqiqat, karena sebenarnya dia sedang wujud dari keberadaan haqiqat-Nya.⁸³⁰

Ibnu ‘Arabi juga mengutip ayat al-Qur’an (رب أرني أنظر إليك), dari ayat ini Nabi Musa menginginkan sebuah penyaksian kepada Allah, penyaksian yang diinginkan oleh Nabi Musa adalah penyaksian *ghaib*-Nya, kemudian oleh Allah diperlihatkanlah kepadanya, dalam kondisi tersebut Nabi Musa sirna dalam waktu yang cukup lama, setelah sadar, Nabi Musa diperintahkan untuk berguru kepada seorang wali-Nya yang bernama Nabi Hidhir, tujuannya adalah agar Nabi Musa kuat dalam menampung-Nya dan menyaksikan-Nya dalam segala situasi dan kondisi.⁸³¹

“Maka kamu menyaksikannya dengan pikiranmu yang terselubung, dan penglihatannya kuat dan tidak baik Engkau memberikan kesaksian tentang Dia dalam segala hal, dan tidak ada jalan mundur atau maju Kalian beriman dan menghendakinya, namun hal itu tidak diperuntukkan bagi kami, dan itu adalah imamnya Ketika dia melihatnya, dia menjadi tenang, membawa kepuasan dan kedamaian.”⁸³²

⁸³⁰ ‘Arabi. Juz 4. Hal. 185.

⁸³¹ ‘Arabi. Juz 4. Hal. 186.

⁸³² ‘Arabi.

20. Sabar

Secara etimologi sabar berasal dari bahasa arab, صبرا yang berarti bersabar, tabah hati, dan berani.⁸³³ Sedangkan menurut terminologi bahasa artinya menahan dan mencegah dari segala sesuatu yang tidak disukai karena mengharap ridha dari Allah.⁸³⁴ Al-Qur'an mengarahkan manusia guna menempatkan sabar dan sholat sebagai bentuk pertolongan kepada Allah Swt, sebagaimana dalam firman-Nya: *"Hai orang-orang yang beriman, jadikanlah sabar dan shalat sebagai penolongmu, sesungguhnya Allah beserta orang-orang yang sabar."* (QS. Al-Baqarah: 153).

Dalam kitab Risalah al-Qusyairiyah menyatakan sebuah hadist dari Anas bin Malik dikatakan bahwa Rasulullah Saw. bersabda, *"Sabar yang sempurna adalah pada pukulan (saat menghadapi cobaan) yang pertama."* Sabar terbagi menjadi dua, yaitu sabar yang berkaitan dengan usaha hamba dan sabar yang tidak berkaitan dengan usaha. Sabar yang berkaitan dengan usaha terbagi menjadi dua, yaitu sabar terhadap apa yang dilarang-Nya, sedangkan sabar yang tidak berkaitan dengan usaha adalah sabar terhadap penderitaan yang terkait dengan hukum karena mendapatkan kesulitan.⁸³⁵ Menurut Rofiq al-Jam, sabar memiliki tiga tingkatan; *Pertama*, sabar dalam meninggalkan hawa nafsu dan ini

⁸³³Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia* (Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penerjemah/Penafsir Al-Qur'an, 1973). Hal. 211.

⁸³⁴ Muhammad Bin Shalih Al-Munajit Shalih, *Silsilah Amalan Hati* (Bandung: Irsya Baitus Salam, 2006). Hal. 347.

⁸³⁵ Abu Qosim al-Qusyairi, *Risalah Al-Qusyairiyah* (Al-Haramain, 1989). Hal. 183.

dinamakan sabarnya seorang pemula. *Kedua*, sabar dalam menerima takdir dan ini sabarnya orang *mujahidin*. *Ketiga*, sabar dalam mencintai apa yang telah Allah berikan kepadanya dan ini merupakan sabarnya orang-orang *shodiq*.⁸³⁶

Menurut Syeikh Abdul Qadir al-Jailani, sabar bukanlah mengeluh ketika tertimpa musibah dari Allah. kesabaran mendasari semua kebajikan. Orang fakir yang sabar lebih utama daripada orang kaya yang bersyukur. Orang fakir tapi sabar dan bersyukur lebih utama.⁸³⁷ Ujian hanya menguatkan mereka yang mengerti pahala. Selaras dengan konsep sabarnya, Syeikh Abdul Qadir al-Jailani pernah mengawali ceramahnya dengan berdoa untuk murid-muridnya:

“Ya Allah, curahkanlah kepada kami kesabaran dan tetapkanlah hati kami. Dan perbanyaklah pemberianmu bagi kami rasa syukur atas nikmat-Mu.”⁸³⁸

Dalam pandangan Ibnu ‘Arabi, sabar sebagai langkah untuk menjadi manusia *rabbāni* dimaknai secara filosofis, yang mana masih erat kaitannya dengan pemikirannya tentang Tuhan, manusia, dan alam. Dalam pemikiran Ibnu ‘Arabi alam semesta dari segi zatnya adalah non-eksisten dan ia tidak akan memperoleh eksistensi kecuali dari segi keadaannya sebagai “penerima” yaitu sisi posibilitasnya (*imkan*) dan dari Kemahakuasaan *Al-Haqq*, sebagai Sang Maha Penentu (*Al-Mukhassis*)⁸³⁹ dan Maha Pemberi Penguat (*Al-Murajjih*) bagi eksistensi alam semesta

⁸³⁶ Rofiq al-Jam, *Musthalahat At-Tasawuf Al-Islamiyah* (Damaskus, 1999). Hal. 526.

⁸³⁷ Abdul Qadir al-Jailani, *Al-Fathu Al-Rabbani Wa Al-Faidhu Al-Rahmani*. Hal. 42.

⁸³⁸ Abdul Qadir al-Jailani.

⁸³⁹ ‘Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*. Hal. 364.

terhadap non-eksistensinya.⁸⁴⁰ Andai “penerimaan” tersebut hilang dari benda mungkin, niscaya ia akan menjadi seperti “benda mustahil” (*al-muhal*) yang tidak akan bisa menerima penjadian. Sebelum dikuatkan dengan eksistensi, benda mungkin memiliki kemampuan untuk menerima eksistensi, tetapi jika tidak disertai dengan Kemahakuasaan *Al-Haqq*, maka entitas benda mungkin berbagai kesamaan dengan benda mustahil dalam hal non-eksistensi.

Meskipun benda mungkin memiliki kemampuan untuk menerima eksistensi, tetapi jika tidak disertai dengan Kemahakuasaan *Al-Haqq*, maka entitas benda mungkin yang masih berupa non-eksisten tersebut tidak mungkin mengada. Dengan demikian, entitas-entitas benda mungkin non-eksisten tidak akan muncul kecuali melalui adanya kemampuan untuk menerima eksistensi, hal ini berlaku seperti cahaya mata dan disertai dengan keadaan *Al-Haqq* sebagai yang Maha Kuasa dan ini seperti cahaya dari benda jasmani yang bercahaya.

Setelah itu, menampaklah entitas-entitas seperti menampaknya objek-objek penglihatan melalui dua cahaya. Agar keberlangsungan eksistensi benda mungkin tetap terjaga, maka ia harus selalu memiliki kemampuan untuk menerima eksistensi dan *Al-Haqq* selalu menjadi yang Maha Berkuasa dan Maha Berkehendak, karena dari segi zatnya, benda mungkin adalah non-esksisten. Dengan pola yang sama, cahaya mata harus selalu ada dalam mata seorang yang melihat dan matahari harus

⁸⁴⁰ Arabi. Hal. 391.

menampak dengan cahayanya agar bisa menjaga penglihatan tetap melekat pada objek-objeknya, karena objek-objek tersebut dari segi zatnya tidak memiliki cahaya dan hanyalah sesuatu yang gelap.⁸⁴¹

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa sinar itu sebagai sabar yang terdapat pada manusia. Sumbernya adalah cahaya, sebagaimana Allah memberikan sifat sabarnya kepada manusia yang dikehendaki-Nya. Sabar akan terus ada pada manusia, jika Allah selalu memancarkan cahaya dari sifat asma-Nya. Langkah-langkah ini bukanlah proses linier atau mudah, tetapi merupakan perjalanan spiritual yang berkelanjutan dan membutuhkan kesabaran, tekad, dan ketekunan yang tinggi.

E. Simbol Manusia *Rabbāni* Ibnu ‘Arabi Perspektif Teori Semiotika Charles S. Pierce

Manusia adalah makhluk yang selalu mencari makna dari berbagai hal yang ada di dalam dirinya dan di sekitarnya.⁸⁴² Proses seperti ini berlanjut terus menerus dan biasanya dalam wujud gerakan fisik yang lama-kelamaan menjadi gerakan fisik yang terpola sebagai reaksi atas yang terjadi pada diri dan lingkungannya. Apa yang terjadi pada manusia tersebut adalah suatu proses pemaknaan diri dan lingkungan sebagai tanda. Pierce menyebutnya sebagai proses “pragmatisikal”.⁸⁴³ Dalam konteks ini peneliti mencari makna dari simbol manusia *rabbāni* dengan menggunakan semiotika Pierce.

⁸⁴¹ ‘Arabi. Hal. 364.

⁸⁴² M. dan P. Perron Danesi, *Analyzing Cultures* (Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1999). H, 39-40.

⁸⁴³ Benny, *Semiotik & Dinamika Sosial Budaya*. H, 3.

Ketahuiilah bahwa *Asmaul husna Ilahi*, yang jika dianggap dalam jumlah ada 99 atau 1001, namun jika dianggap secara individu dan secara detail ia tak terhitung, sebab nama adalah penunjuk akan nama-nama “Allah” dalam realitas mumkinat, dan mereka tak terhingga disebabkan ketakterhinggaan mumkinat, menuntut dalam diri mereka sendiri akan wujud alam agar alam menjadi cermin bagia nur mereka yang tersembunyi dan sebagai tempat *tajalli* rahasia mereka yang tersembunyi,⁸⁴⁴ mengacu kepada firman Allah, “Aku adalah perbendaharaan tersembunyi dan Aku ingin dikenal, sehingga Aku ciptakan alam semesta” dan ini adalah tuntutan nama-nama yang merupakan esensi yang dicirikan oleh sifat dan bukan kepada esensi/zat itu sendiri, sebab zat dalam acuan kemutlakannya tidak dapat memiliki sifat yang dicirikan kepada-Nya, tidak juga Ia menjadi ditunjukkan oleh sifat apapun atau pembatasan.⁸⁴⁵

Jadi Allah dalam sudut pandang nama “Allah” membawa alam ke dalam wujud seperti tubuh yang terbuat sempurna (dan siap bagi sebuah ruh) dan menjadikan Adam sebagai ruhnya; maksudnya “Adam” adalah eksistensi manusia mikrokosmos. Dan Dia mengajarkannya nama-nama seluruhnya.⁸⁴⁶ Kenyataannya bahwa manusia adalah tujuan utama penciptaan, lebih jauh diperkuat oleh pernyataan bahwa Tuhan menciptakan Adam sesuai dengan citra-Nya.⁸⁴⁷ Maksud pernyataan ini menjadi teka-teki dan banyak sekali

⁸⁴⁴ 'Arabi, *Fushush Al Hikam*. Hal.9

⁸⁴⁵ 'Arabi. Hal. 10.

⁸⁴⁶ 'Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*. Hal. 176

⁸⁴⁷ 'Arabi. Hal. 177

penjelasan yang telah diberikan.⁸⁴⁸ Seperti Ibnu 'Arabi menyimpulkan masalah-masalah sekitar hadist tema *Imago Dei*⁸⁴⁹ dengan cara sebagai berikut:

1. Di mana letak kesamaan citra itu?
2. Siapa yang memiliki kesamaan citra?, dan siapakah citra Tuhan?

Dalam konteks pemikiran Ibnu 'Arabi. Hubungan antara manusia dan Tuhan sudah dinyatakan dengan jelas, bahwa tidak adanya jarak antara makhluk dengan Pencipta, dan ini masih menjadi landasan pijakan utama. Sesuai dengan tindakan pribadi dan tingkat kepatuhan terhadap Hukum, manusia akan melestarikan atau menghilangkan kesamaan citra.⁸⁵⁰ Untuk memiliki kesamaan citra dengan Tuhan berarti menjadi layak bagi citra-Nya. Namun, harus diperhatikan bahwa pada tingkatan ini tidak ada dualisme antara raga dan jiwa, seperti Dualisme radikal yang pertama kali diperkenalkan ke dalam tradisi Yahudi-Kristen, pada tingkatan ini memperkenalkan tradisi sufistik yaitu *ma'rifat* (gnostisisme).⁸⁵¹

Gnostisisme memperkenalkan beberapa gagasan penting bagi penafsiran tema *Imago Dei*. Di sini peneliti menyebutkan gagasan-gagasan ini berdasarkan analisa Schwanz.⁸⁵²

⁸⁴⁸ Bibliografi yang panjang-lebar tentang masalah ini diberikan dalam Qasim Mahmud, *Al-Khayal Fi Madzhab Muhyiddin Ibn 'Arabi* (Kairo: Ma'had al-Buhuts wa ad-Dirasat al-'Arabiyah, 1969).

⁸⁴⁹ Tema *Imago Dei* adalah konsep manusia sebagai citra Allah. Hadist *Imago Dei* berupa "Sesungguhnya Allah menciptakan Adam menurut gambar-Nya (*khalaqallahu Adama 'ala shurah*).\" (Hadis riwayat al-Bukhari dan Muslim) dalam Sahih al-Bukhari, Kitab al-Isti'dzan, Bab *Khalaqallahu Adama 'ala Shuratih*.

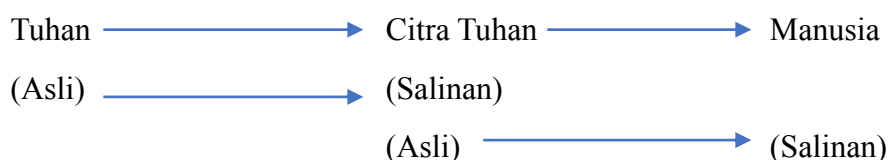
⁸⁵⁰ Afifi, *Filsafat Mistis Ibnu Arabi*. Hal. 50

⁸⁵¹ Afifi. Hal.50

⁸⁵² Peter Schwanz, *Imago Dei Als Ibnu 'Arabi* (Halle: VEB Max Niemeyer Verlag, 1970). Hal. 12

1. Konsep citra diterapkan bagi makhluk Tuhan, yang berbeda dengan Tuhan Yang Absolut. Makhluk Tuhan, yang dinamakan *Antropos*, *Sophia*, atau *Logos*, digolongkan sebagai citra Tuhan.
2. Konsep citra mengungkapkan baik persamaan dan perbedaan dengan Tuhan Yang Absolut. Hubungan antara keduanya dijelaskan dengan teori emanasi Al-Farabi.
3. Teori pewahyuan dan soteriologi (yakni, “doktrin tentang keselamatan”) berkaitan dengan konsep citra. Wahyu untuk mengetahui bahwa bagian terdalam manusia, jiwa manusia, memiliki asal-usul yang Ilahi, dan dengan pengetahuan ini manusia memperoleh keselamatan.
4. Jiwa dan raga dipisahkan dengan jelas. Raga adalah kepunyaan alam fisik, dan merupakan sebuah penjara bagi jiwa. Alam fisik diciptakan dari tanah, api, air, dan udara. Jiwa berasal dari Tuhan, namun jiwa tidaklah diciptakan dalam arti kata yang sebenarnya, melainkan ia memancar dari Tuhan.
5. Istilah “Citra” terkadang diterapkan pada bagian dalam manusia. Jadi pada saat yang sama istilah ini memiliki makna bentuk dan salinan.

Peneliti dapat membuat skema teori Gnostik tentang citra sebagai berikut:⁸⁵³



Gambar. 4.5 Skema citra teori Gnostik

⁸⁵³ Skema ini didasarkan atas pandangan Schwanz, dalam Peter Schwanz. *Imago Dei*, h.20, tapi ini sedikit dimodifikasi.

Dari penjelasan di atas seperti yang diungkapkan oleh Ibnu ‘Arabi, bahwa Tuhan mewujudkan Diri-Nya (*tajalli*) dalam diri Adam melalui seluruh Nama-nama dan Sifat-sifat-Nya.⁸⁵⁴ Konsep “perwujudan” (*tajalli*) inilah analisis teori semiotika Charles S. Pierce akan mengurai dan menggali makna dari simbol Tuhan yang ada pada manusia *rabbāni*. Dengan teori tersebut tidak sekedar membuka informasi baru, tetapi juga menelusuri proses kelahiran makna atau bentuk-bentuk eksplisit lainnya melalui triadic dan trikotomi dalam rangka mengamati perkembangan manusia dan lingkungannya. Asumsinya ialah bahwa realitas juga bisa diperlakukan sebagai tanda dan teks.⁸⁵⁵

Melalui proses semiosis ini dimungkinkan mencapai tahap *interpretant* yang dapat menjelma menjadi *representamen* baru, sehingga dimungkinkan munculnya object baru dan interpretant baru juga.⁸⁵⁶ Hal ini yang membuka peluang bahwa tanda, simbol, dan teks selalu akan terbuka terhadap penafsiran-penafsiran baru ketika dalam konteks baru. Dalam teori semiotika Pierce bersifat pragmatis, artinya semiosis ini mengantarkan pada penafsiran-penafsiran yang tak terbatas.⁸⁵⁷

Pakar semiosis Haryatmoko mengatakan, bahwa penelitian semiotik mencakup tiga ranah sesuai dengan yang diserap manusia dari lingkungannya, yaitu yang bersangkutan dengan “tubuh”nya, “pikiran”nya, dan menjadi sesuatu yang hidup dalam “kebudayaan” masyarakatnya sebagai “*signifying*

⁸⁵⁴ Rofi’ie, “Wahdat Al Wujud Dalam Pemikiran Ibnu Arabi.” Hal. 23

⁸⁵⁵ Benny, *Semiotik & Dinamika Sosial Budaya*. Hal.6

⁸⁵⁶ Benny. Hal. 7

⁸⁵⁷ Pierce, *Pierce On Sign, Writing On Semiotic By Charles Sanders Pierce*. Hal. 72

order”.⁸⁵⁸ Dengan demikian, dimungkinkan proses pemaknaan tanda supaya berlaku secara sosial dan kontekstual. Dalam konteks ini semiotik mampu menjelaskan perubahan dari sesuatu yang dihayati menjadi objek ilmiah.⁸⁵⁹ Setiap aspek pengalaman atau fenomena akhirnya bisa diobjektifikasi atau diidentifikasi. Dan berikut ini adalah simbol Manusia *Rabbāni* Ibnu ‘Arabi perspektif teori semiotika Charles S. Pierce.

Dalam prosesnya teori semiotika Charles S. Pierce mengalami dua tahap, yaitu:⁸⁶⁰

1. Triadic (*Triangle Meaning Semiotics*)

a. *Representament* (Y)

Menurut Charles S. Pierce *representament* merujuk pada konsep krusial yang digunakan sebagai objek analisis, makna terdapat dalam suatu tanda sebagai hasil dari interpretasi pesan yang dimaksud.⁸⁶¹ Secara sederhana, tanda cenderung mengambil bentuk yang bersifat visual atau fisik. Tanda yang diserap manusia merupakan tahap awal dari semiosis. Pada tahap awal ini hal yang diindrakan disebut *ground* atau *representamen*.⁸⁶²

Karena tanda dimulai dari *representamen* yang seakan mewakili apa yang ada dalam pikiran manusia (*object*), teori semiotik Pierce

⁸⁵⁸ Benny, *Semiotik & Dinamika Sosial Budaya*. Hal. 4

⁸⁵⁹ Danesi, *Pesan, Tanda, Dan Makna: Buku Teks Dasar Mengenai Semiotika Dan Teori Komunikasi*. Hal. 40

⁸⁶⁰ Pierce, *Pierce On Sign, Writing On Semiotic By Charles Sanders Pierce*. Hal. 71

⁸⁶¹ Pierce. Hal. 71

⁸⁶² E. San Juan, “CHARLES SANDERS PEIRCE’S THEORY OF SIGNS, MEANING, AND LITERARY INTERPRETATION.” Hal. 47

mendefinisikan tanda sebagai “*something that represents something else*”,⁸⁶³ yang secara teoritis dapat kita terjemahkan menjadi “*tanda adalah representamen yang secara spontan mewakili object*”. Mewakili di sini berarti berkaitan secara kognitif yang secara sederhana dapat dikatakan sebagai proses pemaknaan: ada kaitan antara “realitas” dan “apa yang berada dalam kognisi manusia”.⁸⁶⁴

Inti dari konsep manusia *rabbāni* Ibnu ‘Arabi terletak pada perpaduan (*jam’iyah*), totalitas (*majmu’*), dan pengakuan Tuhan (*i’tiraf*) yang Tuhan limpahkan kepada manusia.⁸⁶⁵ Dari sini Ibnu ‘Arabi menjelaskan bahwa tanda yang mewakili manusia *rabbāni* adalah seluruh bentuk fisik, ruh, sifat, dan perbuatan manusia. Dari sini maka yang menjadi *representament* dalam triadic adalah wujud manusia itu sendiri, hal ini juga diperkuat oleh pernyataan Ibnu ‘Arabi bahwa “*manusia adalah tanda Ilahiah*”,⁸⁶⁶ dalam teori semiotika Pierce manusia adalah sumber dari segala tanda.⁸⁶⁷

b. *Object* (X)

Karena tanda dimulai dari *representament* yang seakan mewakili apa yang ada dalam pikiran manusia (*object*), teori semiotik Pierce mendefinisikan tanda sebagai “*something that represents something else*”,⁸⁶⁸ yang secara teoritis dapat diterjemahkan menjadi “*tanda adalah*

⁸⁶³ Pierce, *Pierce On Sign, Writing On Semiotic By Charles Sanders Pierce*. Hal. 73

⁸⁶⁴ Pierce. Hal. 74

⁸⁶⁵ ‘Arabi, *Fushush Al Hikam*. Hal. 61

⁸⁶⁶ ‘Arabi, *Al-Futuhat Al-Makkiyah*. Hal. 122

⁸⁶⁷ Benny, *Semiotik & Dinamika Sosial Budaya*. Hal.9.

⁸⁶⁸ Pierce, *Pierce On Sign, Writing On Semiotic By Charles Sanders Pierce*.

representamen yang secara spontan mewakili object". "Mewakili" di sini berarti berkaitan secara kognitif yang secara sederhana dapat dikatakan sebagai proses "pemaknaan": ada kaitan antara "realitas" dan "apa yang berada dalam kognisi manusia".⁸⁶⁹ Dengan demikian *object* adalah merujuk pada entitas yang menjadi acuan tanda atau mewakili tanda, yang dapat berupa substansi yang dapat dipersepsi oleh panca indra ataupun memiliki sifat mental atau bersifat imajiner.

Manusia sebagai *representament*, kemudian yang di wakili oleh *representament* tersebut adalah Tuhan (*object*), seperti yang dikatakan oleh Ibnu 'Arabi dalam analisis objek yang diwakili oleh manusia *rabbāni*. Ibnu 'Arabi mengatakan:

"Dia (Tuhan) menciptakan dalam ringkasan mulia ini, yaitu *Insan Rabbāni*, semua Nama-nama Tuhan dan realitas semua yang berada di luar dirinya di alam semesta yang lebih besar yang terpisah darinya. Dan Dia menjadikan Adam ruh alam semesta sebagai wakil-Nya".⁸⁷⁰

Ibnu 'Arabi mengambil konsep "realitas" dan "Nama-nama Tuhan",⁸⁷¹ dan dalam penggunaannya pada istilah ini terkait erat dengan metafisiknya, yang pada intinya adalah kembali pada konsep *wahdat al-wujud*. Oleh karena itu, untuk memahami *object* yang dalam hal ini adalah Tuhan, ada dua bagian yang secara berurutan akan dijelaskan dan implikasi dari setiap konsep hubungannya dengan penafsiran tentang hadist *Imago Dei*.

⁸⁶⁹ E. San Juan, "CHARLES SANDERS PEIRCE'S THEORY OF SIGNS, MEANING, AND LITERARY INTERPRETATION."

⁸⁷⁰ 'Arabi, *Fushush Al Hikam*. Hal.199.

⁸⁷¹ 'Arabi, *Insya' Ad-Dawa'ir*.

Pertama, konsep “realitas” seringkali digunakan secara sinonim dengan konsep “makna” oleh Ibnu ‘Arabi, dan sangat berhubungan erat dengan epistemologinya.⁸⁷² Ibnu ‘Arabi mendefinisikan:

“Sekarang kita terlebih dahulu mengatakan bahwa pengetahuan Tuhan berarti suatu realitas (*haqiqah*) dalam jiwa (*nafs*), yaitu suatu realitas yang menghubungkan dirinya dengan suatu non-eksisten dan eksisten, sesuai dengan realitasnya yang menjadi dasar ia ada (dalam kasus suatu eksisten), atau akan ada (dalam kasus non-eksisten), dimana ia akan mewujudkan. Realitas ini adalah Tuhan”.⁸⁷³

Jadi “realitas” adalah sesuatu yang nyata dan wujud, di alam semesta ini tidak ada yang paling “realitas” selain Tuhan itu sendiri.

Kedua, konsep “realitas” yang digunakan oleh Ibnu ‘Arabi dalam kitab al-Futuh al-Makkiyah, dia menyebut kemanusiaan (*insaniyyah*) sebagai realitas (*haqiqah*), Ibnu ‘Arabi menyatakan sebagai berikut:

“Meskipun Zaid tidak sama dengan ‘Amr berkaitan dengan bentuknya, dia sama dengan ‘Amr dalam hal kemanusiaan (*insaniyyah*). Dia tidak lain dari ‘Amr. Jika dia tidak lain dari ‘Amr dalam hal kemanusiaan, maka dia bukanlah kembarannya, akan tetapi keduanya adalah sama. Realitas kemanusiaan tidak dapat terbagi, namun ia terdapat pada setiap manusia dalam keutuhannya, bukan dalam bagian. Tidak ada keserupaan kemanusiaan, karena manusia adalah simbol-Nya, seperti sifat-Nya tidak ada yang sama dengan-Nya. Hal yang sama juga berlaku pada semua realitas lain”.⁸⁷⁴

Sekarang jelaslah mengapa *object* semiotik Pierce tentang manusia *rabbāni* adalah Tuhan, karena dalam risalah tersebut, Ibnu ‘Arabi menggunakan salah satu poin epistemologi yang khas, yaitu paralelisme antara pengetahuan manusia dan pengetahuan Tuhan. Poin

⁸⁷² ‘Arabi, *Fushush Al Hikam*.

⁸⁷³ ‘Arabi, *Insya’ Ad-Dawa’ir*. Hal. 10.

⁸⁷⁴ ‘Arabi, *Al Futuh al Makiyyah*. Juz 4. Hal. 345-346.

awal dari paralelisme tersebut adalah, “*manusia sebagai simbol Tuhan*”.⁸⁷⁵

Istilah simbol sangat berguna untuk memahami pengertian tanda sebagai sistem simbolik. *Pertama*, harus dipahami adalah bahwa sistem simbolik didasari oleh konvensi sosial.⁸⁷⁶ Jadi, dalam sistem simbolik, makna semua tanda didasari oleh konvensi sosial yang berarti harus dilihat dalam konteks kebudayaan dan agama dalam suatu masyarakat atau subkultur suatu komunitas. *Kedua*, sistem simbolik mengacu pada berbagai jenis *representament*, baik itu realitas fisik, kognitif, maupun virtual.⁸⁷⁷ Kalau kita sepakat bahwa apa yang ada di dalam pikiran manusia itu sebagai realitas, penafsiran manusia atas object dapat dianggap sebagai realitas juga.

c. *Interpretant* ($X=Y/Y=X$)

Proses selanjutnya adalah *interpretant* yang merupakan tahap penafsiran atau pemaknaan dari tanda, tahap penafsiran bersifat lebih terbuka daripada *object*.⁸⁷⁸ Menurut Pierce *interperatant* merupakan penggabungan dari *object* dan *representament*.⁸⁷⁹ Dalam konteks penfsiran simbol manusia *rabbāni*, maka tahap penafsirannya adalah, *object* (Tuhan) digabungkan dengan *representament* (manusia), maka didapatkan sebuah hasil Manusia=Tuhan.

⁸⁷⁵ Arabi, *Al-Futuhāt Al-Makkiyah*.

⁸⁷⁶ Benny, *Semiotik & Dinamika Sosial Budaya*. Hal. 40.

⁸⁷⁷ Benny.

⁸⁷⁸ Benny.

⁸⁷⁹ Pierce, *Pierce On Sign, Writing On Semiotic By Charles Sanders Pierce*.

Dalam konteks ini, *interpretant* adalah bahwa Tuhan disamakan atau diidentikkan dengan manusia, begitu juga sebaliknya. Secara garis besar, hasil dari teori semiotik Pierce tersebut dapat ditafsirkan sebagai berikut: Manusia (*representament*) dianggap sebagai tanda atau lambang yang mewakili Tuhan (*object*). *Interpretant* atau pemaknaan yang terbentuk adalah bahwa Tuhan diidentikkan atau disamakan dengan manusia. Dalam pandangan Ibnu ‘Arabi melalui konsep *wahdat al-wujud* bahwa manusia yang menyatu dengan Tuhan, maka realitas kesadarannya adalah realitas *al-haqq*.⁸⁸⁰ Yang oleh Ibnu ‘Arabi disebut sebagai *Insan Kamil*, lebih lanjut lagi realitas *al-haqq* yang mengantarkannya pada musyahadah dan diakui menjadi golongan Tuhan, dia disebut sebagai *Insan Rabbāni* (manusia berbangsa Tuhan).⁸⁸¹

Hal ini mengindikasikan adanya pandangan atau kepercayaan bahwa manusia memiliki kedekatan atau kesamaan dengan Tuhan, di mana Tuhan dianggap sebagai sesuatu yang dapat direpresentasikan melalui manusia. Interpretasi ini dapat memiliki kaitan dengan berbagai konsep teologis, filosofis, atau budaya yang memandang manusia sebagai cerminan atau wakil Tuhan di dunia. Hasil penafsiran tersebut bisa ditafsirkan dengan penjelasan sebagai berikut:

Interpretant “Manusia=Tuhan” menunjukkan adanya anggapan bahwa Tuhan dan manusia memiliki persamaan atau bahkan diidentikkan

⁸⁸⁰ ‘Arabi, *Al-Futuhat Al-Makkiyah*.

⁸⁸¹ ‘Arabi.

sebagai satu entitas yang sama. Ibnu ‘Arabi menulis dalam kitab *Insya’ ad-Dawair*,⁸⁸² dari penjelasan Ibnu ‘Arabi bahwa hasil dari Interpretasi dan pemahaman pemikiran manusia memiliki kesamaan perspektif, yaitu bahwa manusia memiliki kesamaan dalam satu entitas, yang oleh Ibnu ‘Arabi dalam kitab *Futuh al-Makkiyah* dijelaskan dalam salah satu poin epistemologi, yaitu paralelisme antara pengetahuan manusia dan pengetahuan Tuhan, Ibnu ‘Arabi menamakan paralelisme ini dengan keserupaan (*mudhahat*).⁸⁸³

Namun, perbedaan mendasar antara keduanya tetap ada. Pengetahuan Tuhan adalah persepsi (*idrak*) tentang yang terpilah-pilah (*mufashshal*) melalui yang tidak terpilah-pilah (*mujmal*), sementara di sisi lain, manusia dapat mengetahui yang tidak terpilah-pilah hanya melalui yang telah terpilah-pilah, misalnya melalui objek-objek temporal yang terjadi di alam semesta yang bersifat fenomenal.⁸⁸⁴

Dalam kasus Tuhan, Ibnu ‘Arabi berpendapat, bahwa pengetahuan-Nya tidak memerlukan indera persepsi wujud yang rinci *in concreto*.⁸⁸⁵ Dia tidak mempersepsi semua makhluk yang ada di alam

⁸⁸² Lihat di halaman 255 pada sub bab pemikiran Ibnu ‘Arabi tentang manusia.

⁸⁸³ ‘Arabi, *Al-Futuh al-Makkiyah*.

⁸⁸⁴ ‘Arabi, *Insya’ ad-Dawair*. Hal. 14. Pengetahuan yang tidak terpilah-pilah adalah sama dengan konsep Ibnu Sina *scientia simplex*, yaitu pengetahuan total yang masih murni yang merupakan pencipta pengetahuan diskursif yang rinci. Pengetahuan murni ini disamakan oleh Ibnu Sina dengan Akal Aktif. Walaupun demikian, sementara dalam pandangan Ibnu Sina, pengetahuan total yang masih murni ini merupakan pengetahuan manusia, dalam pandangan Ibnu ‘Arabi, pengetahuan yang terpilah-pilah adalah pengetahuan-diri Tuhan. Lihat dalam Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam; Ibnu Sina, Suhrawardi, Dan Ibnu Arabi*. Hal 49.

⁸⁸⁵ Juga dalam pandangan Ibnu Sina, Tuhan tidak memiliki pengetahuan persepsi wujud-wujud tertentu di alam semesta. Tuhan mengetahui semua partikularitas dengan cara universal. Sejauh pengetahuan Tuhan berkaitan, terdapat kesamaan yang kuat antara doktrin Ibnu Sina dan

semesta. Pengetahuan-Nya bersifat universal. Pengetahuan paling universal yang tidak terpilah-pilah ini oleh Ibnu ‘Arabi dinamakan “realitas dari semua realitas (*haqiqat al-haqa’iq*) atau *summum genus (jins al-ajnas)*”.⁸⁸⁶ Realitas dari semua realitas adalah pengetahuan Tuhan, namun ia juga merupakan pengetahuan manusia, meskipun *modus operandi*-nya berbeda, akhirnya pengetahuan manusia dan pengetahuan Tuhan adalah sama. Dan menurut Ibnu ‘Arabi, di sini letak rahasia keserupaan antara Tuhan dan manusia.⁸⁸⁷ Poin ini sudah sangat jelas dalam teori Ibnu ‘Arabi tentang pengetahuan jati diri.

Menurut Ibnu ‘Arabi, manusia dapat juga mengetahui jenis non-eksisten tertentu, yakni non-eksisten yang eksistensinya secara logika memungkinkan. Jika pengetahuan manusia selalu mengikuti indera persepsi, dan tergantung padanya, bagaimana dapat pengetahuan tersebut menjadi mungkin? Ibnu ‘Arabi menjawab pertanyaan ini dengan mengajukan konsep *mitsl*.⁸⁸⁸ Dia mengatakan: “*Pengetahuan menghubungkan dirinya pada non-eksisten dengan menghubungkan dirinya pada mitsl yang ada dari non-eksisten*”.⁸⁸⁹

Ibnu ‘Arabi. Lihat dalam Azhari, *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam, Pemikiran Dan Peradaban: Tasawuf-Falsafi*.

⁸⁸⁶ ‘Arabi, *Insya’ Ad-Dawa’ir*. Hal. 14

⁸⁸⁷ ‘Arabi.

⁸⁸⁸ Konsep *mitsl* hampir sama dengan konsep *homoiomata* dalam *Hermeneutika* Aristoteles. H.P. Cooke mengartikan *mitsl* dalam bahasa Inggris sebagai “keserupaan, citra, Salinan”. Lihat dalam Aristoteles, *Categories, On The Interpretations, Prios Analytics* (London: Perpustakaan Klasik Loeb, 1938). Hal.115. Dalam terjemahan *Hermeneutic Arab*, istilah *mitsl* diterjemahkan dengan *amtsilah* (jamak dari *mitsal*). Dan al-Farabi menafsirkan *amtsilah* bagian ini dengan “bentuk-bentuk” (*shuwar*) dan fantasi-fantasi (*khayal*). Lihat dalam Al-Farabi, *Syarh Al-Farabi Li-Kitab Aristhuthalis Fi Al-’Ibarah*, diedit oleh S. Marrow (Beirut: Dar al-Kutub Ilmiyah, 1960). Hal.28.

⁸⁸⁹ ‘Arabi, *Insya’ Ad-Dawa’ir*. Hal.13.

Mitsl secara mendasar berarti salinan, yaitu citra mental yang diciptakan dalam pikiran setelah mempersepsi objek nyata. Dari persepektif Tuhan, semua objek-objek yang mungkin ada itu adalah non-eksisten. Oleh karena itu, pengetahuan-Nya tentang *al-mumkinat* sudah tentu memiliki prosedur atas prinsip yang sama dengan pengetahuan manusia tentang non-eksisten. Di bawah ini, Ibnu ‘Arabi menjelaskan pengetahuan Tuhan tentang manusia dan alam semesta, dan di sini Ibnu ‘Arabi memperkenalkan tema *homo Imago Dei*.

“Anda hendaknya mengetahui bahwa kecuali karena fakta bahwa manusia ada dalam citra (*‘ala ash-shurah*), pengetahuan tidak akan menghubungkan dirinya kepadanya secara abadi (*azalan*), karena pengetahuan yang menghubungkan dirinya dengan sesuatu yang bersifat temporal (*hadits*) secara abadi terjadi dan terus terjadi hanya melalui citra yang mengada yang abadi (*ash-shurah al-maujudah al-qadimah*), dimana manusia diciptakan. Dan seluruh alam semesta diciptkan dalam citra manusia. Jadi, alam semesta juga ada dalam citra dimana manusia diciptakan”.⁸⁹⁰

Pengetahuan abadi Tuhan berhubungan dengan citra yang mengada secara abadi, yang tiada lain kecuali citra Diri-Nya. Dengan cara yang sama, Ibnu ‘Arabi menamakan manusia yang diciptakan dalam salinan (*mitsl*) citra-Nya.⁸⁹¹ Dengan kata lain, citra Tuhan merupakan sebuah paradigma, model (*mitsl*) manusia, dan manusia adalah sebuah salinan (*mitsl*) citra-Nya. Ibnu ‘Arabi menulis, “*Mitsl adalah sebuah manusia, dan ia juga citra yang dengannya dia diciptakan*”.⁸⁹²

⁸⁹⁰ ‘Arabi. *Insya’ Ad-Dawa’ir*. Hal. 13

⁸⁹¹ Su’ad Al-Hakim, *Al-Mu’jam As-Shufi Al-Hikmah Fi Hudud Al-Kalimah*, n.d.

⁸⁹² Al-Hakim.

Dalam pandangan empiris Ibnu ‘Arabi tentang pemikiran di atas tampaknya sirna, dan keduanya (Tuhan dan manusia) menjadi sepenuhnya sama.⁸⁹³ Jadi, seperti Tuhan, manusia dapat mengetahui seluruh eksisten partikular alam semesta yang tercakup dalam citra manusia dengan mengetahui citranya.

Di bagian selanjutnya, Ibnu ‘Arabi menjelaskan lebih cerdas dan lugas tentang Manusia=Tuhan. Dia mengatakan:

“Jika seseorang ada dalam citra sesuatu, maka sesuatu ini juga ada dalam citranya, sehingga dengan satu tindakan melihat citranya sendiri, dia melihat ia yang ada dalam citranya (*man huqa ‘ala shuratihi*), dan dengan satu perbuatan mengetahui diri-nya, dia mengetahui ia yang ada dalam citranya (*man huwa ‘ala shuratihi*).”⁸⁹⁴

Kutipan di atas, seperti bagian sebelumnya, diungkapkan dalam istilah-istilah umum sehingga ia dapat diterapkan kepada Tuhan dan manusia. Berkaitan dengan Tuhan, kutipan di atas menyinggung tentang hadis *Imago Dei*.⁸⁹⁵ Namun, lebih jauh Ibnu ‘Arabi melanjutkan dan berpendapat bahwa sebagaimana manusia ada dalam citra Tuhan, begitu juga Tuhan dalam citra manusia.⁸⁹⁶ Karena citra Tuhan dan citra manusia adalah sama, dengan satu tindakan melihat citra-Nya dan alam semesta yang pada gilirannya diciptakan dalam citra manusia. Dengan satu

⁸⁹³ ‘Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*.

⁸⁹⁴ ‘Arabi, *Insyā’ Ad-Dawā’ir*. Hal. 15.

⁸⁹⁵ Peter Schwanz, *Imago Dei Als Ibnu ‘Arabi*.

⁸⁹⁶ ‘Arabi, *Fushush Al Hikam*.

tindakan mengetahui Diri-Nya, Dia mengetahui manusia dan alam semesta.⁸⁹⁷

Dalam kasus manusia, bagian ini dapat ditafsirkan dengan dua cara, yaitu berkaitan dalam hubungan manusia dengan alam semesta, dan dengan Tuhan, karena posisi tengah manusia antara Tuhan dan alam semesta.⁸⁹⁸ Dan dua penafsiran ini mungkin karena perbedaan penafsiran frasa *man huwa 'ala shuratihi* yang memungkinkan dua penerjemahan yang berbeda.

Terkait pada hubungan manusia dengan alam semesta, frasa tersebut harus diartikan sebagaimana pada kutipan di atas. Alam semesta ada dalam citra manusia, dan manusia dalam citra semesta, dan karena keserupaan ini, pengetahuan jati diri manusia menyamai pengetahuannya tentang alam semesta.⁸⁹⁹ Jadi, akan lebih tepat untuk mengatakan dalam kaitannya dengan manusia bahwa pengetahuannya tentang alam semesta sama dengan pengetahuannya tentang dirinya.

Pada kaitan kedua, yakni hubungan manusia dengan Tuhan, frasa tersebut harus diartikan dengan “(*dia melihat/mengetahui*), *ia yang ada dalam citranya, dia mengada*”.⁹⁰⁰ Maka seluruh bagian itu bermakna identifikasi pengetahuan manusia akan dirinya dengan pengetahuannya tentang Tuhan. Jika kita menggabungkan dua kasus di atas, kita dapat menyimpulkan bahwa pengetahuan manusia tentang alam semesta sama

⁸⁹⁷ 'Arabi, *Insyā' Ad-Dawā'ir*.

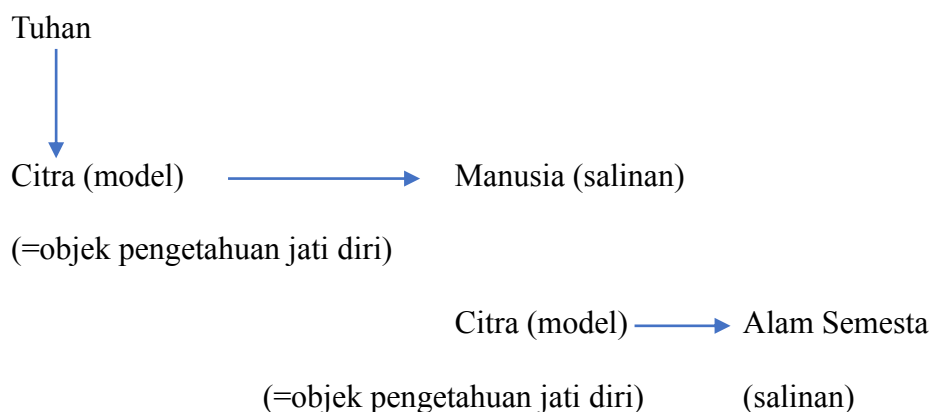
⁸⁹⁸ 'Arabi.

⁸⁹⁹ 'Arabi, *Fushush Al Hikam*.

⁹⁰⁰ Al-Hakim, *Al-Mu'jam As-Shufi Al-Hikmah Fi Hudud Al-Kalimah*.

dengan pengetahuannya tentang dirinya, dan pengetahuan jati diri ini tidak lain adalah pengetahuannya tentang Tuhan. Dengan cara ini, pengetahuan manusia tentang alam semesta, tentang dirinya, dan tentang Tuhan serupa.⁹⁰¹

Pada bagian ini, kita telah melihat bagaimana epistemologi Ibnu ‘Arabi menggunakan hadis *Imago Dei*. Dari sini kita dapat membuat skema hubungan antara Tuhan, manusia, dan alam semesta sebagai berikut:



Gambar. 4.5.2
Skema hubungan antara Tuhan, manusia, dan alam semesta

Dalam pandangan tertentu, dia adalah semua yang tercipta, sedangkan dalam pengertian lainnya, dia juga merupakan realitas, yang merupakan manifestasi-Diri dan bentuk seseorang yang merasakannya adalah sama, karena Dia adalah subjek yang memanifestasikan-Diri dan sekaligus objek manifestasinya.⁹⁰² Dan dalam hadist qudsi Allah berfirman:

⁹⁰¹ ‘Arabi, *Fushush Al Hikam*.

⁹⁰² ‘Arabi.

*“Aku adalah kaki yang digunakan untuk berjalan, tangan yang dipakainya untuk memukul, lidah yang dipakainya untuk berbicara”.*⁹⁰³

Dan semua kemampuan serta bagian tubuh lainnya dimana Dia dan manusia menyatu.

Bagi manusia *rabbāni*, realitas selalu dikenali dan tidak pernah diingkari.⁹⁰⁴ Barang siapa mengenal di dunia, akan mengenal di Alam akhir.⁹⁰⁵ Karena alasan ini, Dia berfirman, *“Bagi orang yang memiliki hati”*,⁹⁰⁶ yaitu, orang yang memahami transformasi formal dari realitas dengan menyesuaikan dirinya secara formal, sehingga dari, atau karena, mengenai dirinya dia mengenal Diri-Nya.⁹⁰⁷ Sesungguhnya, dirinya tidak lain adalah identitas Ilahi sendiri, seperti juga tidak ada wujud yang ditentukan, sekarang atau nanti, kecuali identitas-Nya, Dia adalah identitas itu sendiri.⁹⁰⁸

Sesuai dengan teori semiotik Pierce, maka proses Triadic manusia *rabbāni* dapat di gambarkan sebagai berikut:

⁹⁰³ 'Arabi.

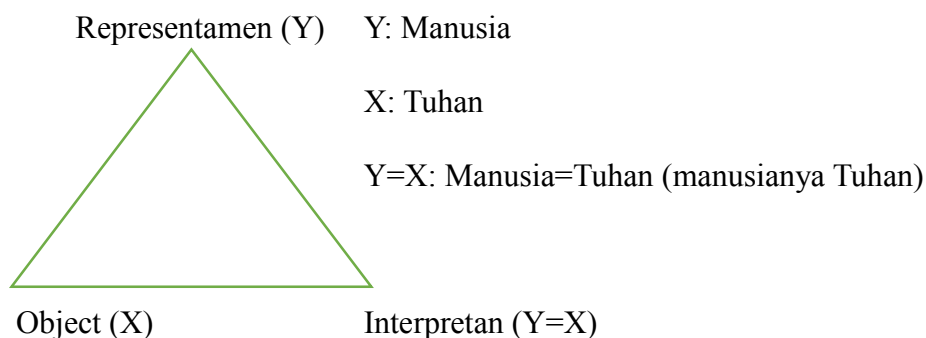
⁹⁰⁴ 'Arabi.

⁹⁰⁵ 'Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*.

⁹⁰⁶ Al-Qu'an. Q.s. Ar-Rum, Ayat 30.

⁹⁰⁷ 'Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*.

⁹⁰⁸ 'Arabi.



Gambar. 4.5.3.
Triadic Manusia *Rabbāni*

Penafsiran ini dapat mengarah pada pembahasan lebih lanjut pada proses semiotika Pierce di tahap Trikotomi, yaitu tentang penafsiran “Manusia = Tuhan” dapat menunjukkan adanya upaya untuk memahami Tuhan melalui sudut pandang manusia. Hal ini dapat mencerminkan kepercayaan bahwa Tuhan dapat dipahami dan diinterpretasikan berdasarkan sifat-sifat, perilaku, dan pengalaman manusia.

2. Trikotomi

Trikotomi merupakan titik sentral dari semiotika Pierce yang terdiri dari 3 tingkat (*firstness, secondness, thirdness*), dan 9 sub tipe tanda.⁹⁰⁹ Jika digambarkan akan menjadi tabel seperti berikut ini:

		<i>Firstness</i>	<i>Secondness</i>	<i>Thirdness</i>
Y	<i>Representament</i>	<i>Qualisign</i>	<i>Sinsign</i>	<i>Legisign</i>
X	<i>Object</i>	<i>Icon</i>	<i>Indeks</i>	<i>Symbol</i>
Y=X/X=Y	<i>Interpretant</i>	<i>Rheme</i>	<i>Decent</i>	<i>Argument</i>

Tabel. 4.5.4
Trikotomi Manusia *Rabbāni*

⁹⁰⁹ Pierce, *Pierce On Sign, Writing On Semiotic* By Charles Sanders Pierce.

a. Trikotomi pertama manusia *rabbāni*

Trikotomi pertama adalah *sign*, yang merupakan *representament*.

Sign (*representament*) dibagi menjadi *qualisign*, *sinsign*, dan *legisign*.⁹¹⁰

Qualisign (*firstness*), adalah *representament* yang bersumber dari karakter atau sifat, dan masih bersifat potensial.⁹¹¹ Manusia menjadi *representament* ketuhanan, *asma'* dan sifat-sifat Tuhan termanifestasi dalam sifat-sifat manusia, Ibnu 'Arabi mengatakan:

“Adam memiliki bentuk (*hakiki*), yang dapat diindera, dibentuk, diciptakan, ditentukan dalam aktualitas, karena Nama-nama Tuhan, seperti “Hidup”, “Berkuasa” dan seterusnya menyatu (*tajtami*) dalam sifat-sifat Adam”.⁹¹²

Pernyataan Ibnu 'Arabi tersebut bersumber dari hadist “*Adam diciptakan dalam citra-Nya*”. Ibnu 'Arabi bermaksud, hadist ini ditafsirkan sebagai indikasi kesamaan antara nama-nama Tuhan dan Adam: Tuhan adalah Hidup, Mahakuasa, Mendengar, Melihat, Mengetahui, Berkehendak, Berbicara, Berbuat, dan Tuhan juga menciptakan Adam hidup, berkuasa, dan seterusnya.⁹¹³ Tampaknya Ibnu 'Arabi ingin menyampaikan bahwa yang mana manusia juga hidup, mendengar, melihat, mengetahui, berkehendak, berbicara, berbuat, dan manusia juga membuat anak, dan seterusnya.

Namun, pernyataan di atas dapat dipahami melalui pengetahuan tentang doktrin Nama-nama dan Sifat-sifat dalam madzhab Asy'ariyah.

⁹¹⁰ Danesi, *Pesan, Tanda, Dan Makna: Buku Teks Dasar Mengenai Semiotika Dan Teori Komunikasi*.

⁹¹¹ Danesi.

⁹¹² 'Arabi, *Syajarat Al-Kaun*.

⁹¹³ 'Arabi.

Tuhan adalah “Hidup” melalui (sifat) hidup, namun kelompok Mu’tazilah menolak keberadaan Sifat-sifat itu, sebagai beda dengan Esensi.⁹¹⁴ Salah satu seorang Asy’ariyah, al-Ghazali tidak menolak keberadaan Sifat-sifat, yang tidak terpisah dari ataupun sama dengan Esensi. Namun “Hidup” (sebagai satu Sifat Tuhan) bukanlah hidup menurut pengertian kita, yang kita pahami dan terapkan pada makhluk. Sifat-sifat tersebut sama semata dalam ungkapan.⁹¹⁵ Selebihnya al-Ghazali memiliki persamaan pendapat dengan Ibnu ‘Arabi bahwa ketika manusia menyatu dengan Tuhannya,⁹¹⁶ maka seluruh jiwa dan raganya merupakan manifestasi Tuhan.

Sinsign (secondness), adalah representasi yang muncul dari kejadian atau fakta faktual yang sedang berlangsung.⁹¹⁷ Sebagaimana yang telah dijelaskan pertama, manusia simbol Tuhan, dicirikan Ibnu ‘Arabi sebagai perpaduan Nama-nama Tuhan dan realitas alam semesta. Di sini peneliti ingin menjelaskan fungsi Nama-nama Tuhan dalam metafisikanya dan menguraikan fakta manusia memiliki Sifat-sifat Ilahiah, dengan menjelaskan maksud Ibnu ‘Arabi dengan konsep “perpaduan Nama-nama Tuhan”.

Pertama, Ibnu ‘Arabi menafsirkan citra Tuhan dalam hadist *Imago Dei*, sebagai Nama-nama Tuhan. Dalam Fushush al-Hikam, Ibnu ‘Arabi menulis:

⁹¹⁴ Al-Ghazali, *Ihya 'Ulumuddin*.

⁹¹⁵ Al-Ghazali.

⁹¹⁶ Al-Ghazali.

⁹¹⁷ Pierce, *Pierce On Sign, Writing On Semiotic By Charles Sanders Pierce*.

“Karena alasan ini, dia (Nabi) bersabda berkenaan dengan penciptaan Adam, yang menjadi contoh (*barnamaj*) yang menyatukan gambaran (*nu’ut*) Keberhadiran Ilahiah (*hadrah Ilahiyah*) yaitu Esensi (*dzat*), Sifat-sifat (*Shifat*), dan Perbuatan (*af’al*), “Tuhan menciptakan Adam dalam citra-Nya.” Dan citranya tak lain adalah Keberhadiran Ilahiah”.⁹¹⁸

Dari kutipan di atas, jelas bahwa citra dimana Adam diciptakan adalah Keberhadiran Ilahiah, yang penggambarannya adalah Esensi, Sifat, dan Perbuatan. Inilah tiga kelompok Nama-nama Tuhan. Jadi, sama seperti pandangan al-Ghazali, keberhadiran Tuhan berarti ranah Nama-nama Tuhan.⁹¹⁹ Juga pada bagian lain *Fushush al-Hikam*, Ibnu ‘Arabi mengatakan secara jelas bahwa citra Tuhan mencakup Nama-nama Tuhan.⁹²⁰ Dalam *Futuh al-Makiyyah*, identifikasi Citra Tuhan dan Nama-nama Tuhan dinyatakan dengan cara sebagai berikut:

“Seluruh Nama-nama Tuhan dinisbatkan kepadanya (manusia=Adam) tanpa satu pengecualian. Jadi, Adam muncul dalam citra Nama Allah, karena nama ini mencakup semua Nama-nama Tuhan.”⁹²¹

Asal-usul identifikasi ini tampaknya kembali kepada pandangan Ruzbihan Baqli dan al-Ghazali, hadis *Imago Dei* selalu ditafsirkan sebagai kesamaan nama-nama antara Tuhan dan manusia. Juga menurut Abu al-Qasim al-Jurjani, guru al-Ghazali dalam sufismenya, berkata bahwa seluruh Nama Tuhan yang berjumlah 99 juga dapat diterapkan kepada manusia.⁹²² Terkadang kesamaan ini dipandang sebagai suatu

⁹¹⁸ ‘Arabi, *Fushush Al Hikam*. Hal. 199

⁹¹⁹ Al-Ghazali, *Ihya ‘Ulumuddin*.

⁹²⁰ ‘Arabi, *Fushush Al Hikam*.

⁹²¹ ‘Arabi, *Al Futuh al Makiyyah*.

⁹²² Al-Ghazali, *Al-Maqshad Al-Asna Fi Syarh Ma’ani Asma’ Allah Al-Husna*.

petunjuk kewajiban moral manusia untuk meniru sifat Ketuhanan, sebagaimana telah kita lihat dalam pandangan al-Ghazali, pemikiran ini tidaklah berkurang dalam pandangan Ibnu ‘Arabi. Dalam kitab at-Tadbirat al-Ilahiyat, Ibnu ‘Arabi menulis:

“Wajib bagi khalifah ini meniru Nama-nama Dzat Yang mengangkatnya sebagai khalifah, sehingga ia (yaitu, sifat ketuhanan) bisa muncul pada sifat hambanya dan perbuatan mereka”.⁹²³

Ibnu ‘Arabi mengatakan bahwa dia pernah menulis sebuah risalah kecil yang membahas tentang meniru Nama-nama Tuhan. Kesamaan Nama-nama dipandang sebagai sarana untuk mendapatkan pengetahuan Tuhan.⁹²⁴ Jadi, kesamaan *‘asma* memberikan dasar bagi teori memahami pengetahuan jati-diri manusia dan pengetahuannya tentang Tuhan, yang ditunjukkan dalam hadis “*Barang siapa yang mengenal dirinya, maka dia mengenal Tuhannya*”.⁹²⁵

Dalam at-Tadbirat al-Ilahiyah, Ibnu ‘Arabi membagi Nama-nama Tuhan menjadi Nama-nama positif dan Nama-nama negatif. Nama-nama negatif menunjukkan Esensi, sedangkan Nama-nam positif, Ibnu ‘Arabi menulis sebagai berikut:

“Tuhan adalah Eksisten (*maujud*) dan kita juga eksisten-eksisten (*maujudan*), dan jika tidak ada pengetahuan tentang eksisten kita, kita tidak akan mengetahui makna eksistensi, untuk mengatakan bahwa Pencipta adalah Maujud. Jadi, ketika Dia menciptakan dalam diri kita “pengetahuan”, kita mengakui Pengetahuan tentang Tuhan. Dengan cara ini, kita mengakui Kehidupan Tuhan lewat kehidupan kita, dan Mendengar, Melihat, Berbicara melalui (pendengaran, penglihatan), dan pembicaraan kita, meskipun tidak melalui suara

⁹²³ ‘Arabi, “At-Tadbirat Al-Ilahiyah Fi Ishlah Al-Mamlakah Al-Insaniyah.”

⁹²⁴ ‘Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*.

⁹²⁵ ‘Arabi, *Turjuman Al-Aswaq*.

kita, dan tulisan kita. Kekuasaan, Kehendak, dan Nama-nama lain, kaya, dermawan, baik, pemaaf, dan penyayang terdapat dalam diri kita. Ketika Dia menamai Diri-Nya pada kita dengan Nama-nama ini, kita memaham nama-nama itu. Kita tidak bisa memahaminya kecuali melalui nama-nama yang Dia ciptakan dalam diri kita.”⁹²⁶

Dalam konteks ini, melalui nama-nama dan kualitas-kualitas yang Tuhan ciptakan dalam diri kita, kita dapat mengetahui makna Nama-nama Tuhan.

Fakta menarik juga terdapat dalam doktrin-doktrin Sufi tradisional tentang kesamaan nama-nama, Nama-nama Tuhan memiliki fungsi kosmologis dalam pandangan Ibnu ‘Arabi.⁹²⁷ Teori Nama-nama Tuhan Ibnu ‘Arabi sama dengan al-Hallaj dan al-Ghazali, didasarkan pada Sifat-sifat Tuhan menurut kaum Asy’ariyah. Menurut mereka, Sifat-sifat Tuhan tidak sama dengan ataupun terpisah dari Esensi Tuhan.⁹²⁸ Definisi yang khas ini benar-benar cocok dengan konsep “citra”. “Citra Tuhan” seringkali digunakan untuk mengungkapkan pada saat sama baik kesamaan esensial dengan perbedaan dari Tuhan Sendiri.⁹²⁹ Dengan kata lain, citra Tuhan tidak identik dengan ataupun terpisah dari Tuhan. Jadi dalam analisis *sinsign (secondness)*, sudah jelas bahwa faktanya sifat manusia=Tuhan, yang mana alam semesta, merupakan manifestasi manusia, dan manusia merupakan manifestasi Tuhan.

⁹²⁶ ‘Arabi, “At-Tadbirat Al-Ilahiyah Fi Ishlah Al-Mamlakah Al-Insaniyah.”

⁹²⁷ Afifi, *Filsafat Mistis Ibnu Arabi*.

⁹²⁸ Gazur i-illahi, *Mengungkap Misteri Sufi Besar Mansur Al-Hallaj: “Ana’l-Haqq.”*

⁹²⁹ Afifi, *Filsafat Mistis Ibnu Arabi*.

Legisign (thirdness), adalah representasi yang berasal dari suatu peraturan atau bisa berupa kesepakatan bersama.⁹³⁰ Manusia menjadi *representament* Tuhan. Dari segala sifat dan perbuatan manusia yang pada faktanya adalah tanda dari sifat dan perbuatan Tuhan.⁹³¹ Kemudian juga termuat sebuah aturan dari al-Qur'an dan hadist, sebagai berikut:

“Kemudian, apabila Aku telah menyempurnakan penciptaan-Nya dan meniupkan ke dalamnya ruh-Ku, maka hendaklah kamu tersungkur dengan bersujud kepada-Nya.”⁹³²

Dalam hadist Qudsi Nabi Muhammad Saw bersabda: “*Barang siapa yang mengenal dirinya, maka dia mengenal Tuhannya*”. Kemudian Nabi Muhammad Saw juga bersabda: “*(Aku) menjadi pendengarannya yang dia mendengar dengannya, (Aku) menjadi penglihatan yang dia melihat dengannya, menjadi tangan yang dia memukul dengannya, menjadi kaki yang dia berjalan dengannya.*”

Hadis di atas juga digunakan oleh kelompok sufi untuk menyatakan kedekatan afinitas antara Tuhan dan manusia. Alasan mengapa hadis ini banyak didiskusikan oleh para teolog dan sufi tidak semata-mata bahwa hadis ini memberikan isyarat antropomorfisme.⁹³³ Terdapat ungkapan-ungkapan yang lebih jelas memiliki kesan antropomorfis dalam al-Qur'an, seperti “*tangan Tuhan*” dan “*wajah Tuhan*”. Juga terdapat hadis-hadis yang bersifat antropomorfis, seperti

⁹³⁰ Pierce, *Pierce On Sign, Writing On Semiotic By Charles Sanders Pierce*.

⁹³¹ Peter Schwanz, *Imago Dei Als Ibnu 'Arabi*.

⁹³² Qs. Al-Hijr Ayat 29.

⁹³³ Afifi, *Filsafat Mistis Ibnu Arabi*.

“*Aku melihat Tuhan dalam bentuk yang paling indah ..*”⁹³⁴ Namun alasan sesungguhnya untuk popularitas hadis ini, tampaknya adalah pengenalan teologi penyatuan diri dengan Tuhan serta teologi citra yang masih dianggap kurang lazim di tradisi Islam.

Bagaimanapun, dalam al-Qur’an dinyatakan bahwa manusia diberi kekuasaan atas segala makhluk yang ada di langit dan bumi,⁹³⁵ Tuhan menciptakan Adam sebagai khalifah Tuhan di muka bumi dan Dia mengajarkannya semua nama yang ada di bumi, dan para malaikat diperintah untuk bersujud kepada Adam.⁹³⁶ Ayat-ayat al-Qur’an ini sering dikutip oleh para sufi dalam menjelaskan hadis tentang pengenalan Tuhan melalui pengenalan diri.

Dengan demikian, manusia sebagai legisign dan representamen Tuhan menciptakan tanggung jawab moral untuk merefleksikan sifat dan nilai-nilai ilahi dalam tindakan sehari-hari. Dengan memahami peran ini, individu dan masyarakat dapat lebih sadar dalam bertindak sesuai dengan ajaran Tuhan, sehingga memperkuat hubungan spiritual dan sosial di antara mereka.

b. Trikotimi kedua manusia *rabbāni*

⁹³⁴ ‘Arabi, *Fushush Al Hikam*.

⁹³⁵ ‘Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*.

⁹³⁶ ‘Arabi.

Trikotomi kedua dalam domain tanda (*object*), yang berasaskan korelasi antara *representament* dan *object*.⁹³⁷ *Object* dibagi menjadi *icon*, *indeks*, dan *symbol*.⁹³⁸

Icon (firstness), adalah korelasi antara *representament* dan *object* berdasarkan kesamaan identitas.⁹³⁹ Tuhan mencitrakan Diri-Nya kepada Adam, dan dari Adam Tuhan mencerminkan Diri-Nya. Oleh karena itu sangat mungkin sekali adanya kemiripan bentuk antara manusia dengan Tuhan.

Sebagaimana adanya, manusia merupakan perpaduan (*majmu'*) jiwa dan tubuh: “*Menusia merupakan seluruh gabungan (jumlah murakkabah) antara tubuh lahir yang tampak dan jiwa spiritual ruhani yang tersembunyi*”.⁹⁴⁰ Ibnu ‘Arabi menjelaskan hubungan antara keduanya dengan berbagai macam metafora, rumah dan penghuninya, bentuk lahiriah dan rancangannya, buah dan pohon, penunggang dan kuda.⁹⁴¹ Walaupun antara keduanya, jiwa tentu saja merupakan bagian manusia yang lebih mulia,⁹⁴² tubuh dan jiwa menempati tingkatan tinggi yang khusus di antara para eksisten (makhluk).⁹⁴³

“Sementara manusia adalah makhluk yang paling sempurna dan lengkap yang berada di bawah bulan, dan meskipun tubuhnya hanya satu bagian dari seluruh alam semesta, bagian ini adalah bagian yang paling mirip dengan seluruh (alam semesta), jiwa manusia juga

⁹³⁷ Pierce, *Pierce On Sign, Writing On Semiotic By Charles Sanders Pierce*.

⁹³⁸ Pierce.

⁹³⁹ Pierce.

⁹⁴⁰ ‘Arabi, *Syajarat Al-Kaun*.

⁹⁴¹ ‘Arabi.

⁹⁴² ‘Arabi.

⁹⁴³ Ikhwān ash-Shafā’, *Ar-Risalah Al-Jami’ah*, ed. Mustafa Ghalib (Beirut: Dar Sadir, 1974).

paling mirip dengan jiwa universal (Tuhan) di antara jiwa-jiwa partikular.”⁹⁴⁴

Jadi, manusia adalah yang paling sempurna di antara makhluk hidup. Kesempurnaan ini didasarkan pada ruh manusia yang bersumber dari *Ruh Ilahiah*. Dan seringkali Ibnu ‘Arabi mengutip ayat al-Qur’an,

“Kami ciptakan manusia dalam bentuk yang terbaik,”⁹⁴⁵, yakni: “Tuhan menciptakan manusia dalam wujud yang terbaik dan membentuknya sebagai bentuk (*shurah*) yang sempurna dan menjadikan bentuknya cermin bagi Diri-Nya, sehingga bentuk dunia yang lebih besar bisa terefleksikan padanya”.⁹⁴⁶

Yang namanya cermin, sifatnya adalah memantulkan bentuk yang ada dihadapannya, ini berarti adanya kemiripan antara Tuhan dengan manusia.⁹⁴⁷

Indeks (secondness), adalah korelasi antara *representament* dan *object* berdasarkan sebab akibat.⁹⁴⁸ Tuhan sebagai *object*, yakni yang diwakili oleh *representement* yaitu manusia. Pada bagian ini, Ibnu ‘Arabi seringkali menegaskan bahwa manusia adalah wakil Tuhan di bumi dan memiliki susunan terbaik, dengan mengutip al-Qur’an, dan hadis *Imago Dei*. Tema *Imago Dei* digunakan sekali sebagai suatu kutipan dari salah satu kitab yang diwahyukan, pada bagian “tentang Tindakan Tuhan yang Perbuatan-Nya adalah Esensi dan Sifat-sifat-Nya yang Patut bagi-Nya”.

Pada bagian ini, pertama dikatakan bahwa akal paling dekat dengan Penciptanya dan akal merupakan perbuatan Pencipta, sementara

⁹⁴⁴ ‘Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*.

⁹⁴⁵ Al-Qur’an, Qs. At-Tin ayat 4.

⁹⁴⁶ ‘Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*.

⁹⁴⁷ ‘Arabi, *Fushush Al Hikam*.

⁹⁴⁸ Pierce, *Pierce On Sign, Writing On Semiotic By Charles Sanders Pierce*.

ia adalah pelaku berkaitan dengan apa yang ada di bawah ini. Kemudian

Ibnu 'Arabi melanjutkan:

“Karena sang pelaku memberikan citranya (*shurah*) dan keserupaannya (*mitsal*) pada tindakannya yang adalah khusus baginya, dan dia mendukungnya (yakni, tindakan) melalui kekuatan, dan untuk tujuan inilah, daya kekuatannya ini diciptakan atas perbuatan-perbuatan yang ada sebelum dia,⁹⁴⁹ maka sang Akal menjadi tempat (*maudhui*) bagi perintah (*amr*) Tuhan dan wahana (*makan*) bagi kekuasaan-Nya.”⁹⁵⁰

Dalam beberapa kitab yang diwahyukan muncul kata-kata, “*Tuhan menciptakan Adam dalam citra dan keserupaan-Nya,*”⁹⁵¹ dan juga dalam al-Qur'an Allah berfirman: “*dan bagi-Nya perumpaan paling tinggi (al-matsal al-a'la) di langit dan bumi.*”⁹⁵² Jadi, orang-orang bijak mengatakan bahwa pada akibat (*al-ma'lul*) ditemukan bekas (*atsar*) jejak dari sebab. Sehingga perbuatan dan keterampilan tangan yang sempurna dapat menunjukkan kebijaksanaan penciptanya. Mereka berhubungan dengannya, karena dia dijabarkan (*maushuf*) melalui mereka.⁹⁵³

Pada bagian di atas, itu entah mengapa tidak bisa dipahami, apakah “pelaku” merujuk kepada Tuhan atau Akal. Pada kasus pertama, Adam merupakan simbol Akal,⁹⁵⁴ dan pada kasus kedua, dunia fenomenal. Syekh Abdul Karim Al-Jilli menafsirkan bahwa pernyataan Ibnu 'Arabi tersebut, bahwa yang menjadi pelaku adalah Tuhan, dan

⁹⁴⁹ Dalam kitabnya dibaca *li ghayatiha*, bukannya *laha biha*.

⁹⁵⁰ 'Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*.

⁹⁵¹ 'Arabi, *Fushush Al Hikam*.

⁹⁵² Al-Qur'an, Q.S. An-Nahl, Ayat 60, Ar-Rum Ayat 30.

⁹⁵³ Ikhwān ash-Shafa', *Ar-Risalah Al-Jami'ah*. Hal. 206.

⁹⁵⁴ Akal, dalam pandangan Ibnu 'Arabi bukanlah akal yang difahami pada umumnya, Akal menurut Ibnu 'Arabi adalah bagian daripada Ruh Ilahi yang ber-emanasi kepada seluruh citra-Nya, dan Akal (Ruh Ilahi) yang paling sempurna adalah Manusia. Lihat dalam 'Arabi, *Syajarāt Al-Kaun*.

apapun yang dilakukan oleh manusia-Nya adalah atas kehendak-Nya, jadi tidak ada pembeda antara yang melakukan dan yang memiliki kehendak, karena keduanya adalah satu.⁹⁵⁵ Yang manapun itu, tema *Imago Dei* dikutip di sini untuk menjelaskan fakta bahwa benda-benda ciptaan (yang disebabkan) menjadi petunjuk penciptanya dan sifat-sifatnya.

Dalam pandangan al-Hallaj di dalam tafsir as-Sulami. Al-Hallaj menjelaskan bahwa, “*menurut bentuknya dimana Tuhan membentuk (shawwara)-nya, dan yang terbaik adalah bentuknya.*”⁹⁵⁶ Sama halnya dengan al-Hallaj, Ibnu ‘Arabi membedakan dua aspek dalam diri Tuhan, baginya Tuhan mempunyai sifat kemanusiaan dan manusia sendiri mempunyai sifat ke-Tuhanan (*nasut* dan *lahut*).⁹⁵⁷ *Nasut* adalah wujud yang diambil dari firman Tuhan sebelum penciptaan: ia adalah pakaian-pakaian (*kiswah*) dari kesaksian abadi (*syahid al-qidam*) yang telah mengikrarkan perjanjian.⁹⁵⁸ Jadi, Adam melambangkan *nasut* Tuhan atau Ketuhanan dalam pakaian kemanusiaan. Sehingga dalam teori semiotika Pierce dalam hal ini (*indeks*) hasilnya adalah manusia berbuat sama yang mencerminkan Tuhan.

Juga dalam teori al-Hallaj yang senada dengan teori Ibnu ‘Arabi tentang kesatuan wujud (*wahdat al-wujud*) yaitu tentang *huwa-huwa*

⁹⁵⁵ Abdul Karim al-Jilli, *Al-Insan Al-Kamil Fi Ma’rifat Al-Awakhir Wa Al-Awa’il*.

⁹⁵⁶ Dalam teks Arab pembahasan ini terdapat dalam N Suryani, *PANDANGAN LOUIS MASSIGNON TENTANG PENGALAMAN SUFISTIK AL-HALLAJ SKRIPSI* (repository.iainbengkulu.ac.id, 2018), <http://repository.iainbengkulu.ac.id/id/eprint/3077>.

⁹⁵⁷ ‘Arabi, *Fushush Al Hikam*.

⁹⁵⁸ Gazur i-illahi, *Mengungkap Misteri Sufi Besar Mansur Al-Hallaj: “Ana’l-Haqq.”*

(Dia Tuhan; identitas, kesamaan) berimplikasi pada persamaan utama antara manusia dan Tuhan, visi ini terjadi ketika seorang hamba mengalami *hulul*.⁹⁵⁹ Teori ini ditulis dalam kata-kata Dailami dan Ruzbihan Baqli Syirazi.⁹⁶⁰ Di sini, bukanlah tempatnya untuk meneliti pandangan mistis al-Hallaj secara mendetail, namun hanya diberikan ringkasan singkat.

Pertama, menjelaskan hubungan Esensi Tuhan dengan Sifat-sifat-Nya dalam bahasa mitopuitis.⁹⁶¹ *Kedua*, Landasan pemikirannya adalah sebelum penciptaan pada segi Kemutlakan-Nya, Sifat-sifat tidaklah terpisah dari Esensi-Nya dan tidak pula identik dengannya (doktrin Mazhab Asy'ari). Tuhan mengetahui Sifat-sifat-Nya dengan pengetahuan dan penglihatan terhadap Diri-Nya Sendiri. Setiap sifat mengandung Sifat-sifat yang lain. Tuhan menghubungkan masing-masing Sifat dan memaknai masing-masing Sifat dengan mengaitkannya dengan Diri-Nya Sendiri. Di antara Sifat-sifat-Nya ini, Maha Pengasih (*ar-Rahman*) adalah paling menonjol. Akhirnya Tuhan ingin mewujudkan Sifat-sifat-Nya di luar Diri-Nya Sendiri secara terpisah.⁹⁶² (Ini ciri khas aliran al-Hallajiah).

⁹⁵⁹ Dailami, *'Ath Al-Alif Al-Ma'luf 'Ala Al-Lam Al-Ma'tuf*, ed. J.C. Vadet (Kairo: Institut Francis D'auterus Orientaux, 1962).

⁹⁶⁰ Yang pertama dalam bahasa Arab dan yang kedua dalam bahasa Arab dan Persia. Lihat dalam Dailami. Hal.26-28, dan Ruzbihan Baqli Syirazi, *Syarh Syathhiyat*. Hal.441-444. Karya ini diterjemahkan dalam bahasa Prancis oleh Massignon dengan judul *La Passion*.

⁹⁶¹ Bahasa mitopuitis adalah jenis bahasa yang digunakan dalam karya sastra untuk menyampaikan gagasan-gagasan yang bersifat simbolis dan metaforis. Ciri khasnya meliputi: Simbolisme, Metafora, dan Narasi epic.

⁹⁶² Ruzbihan Baqli Syirazi, *Syarh Syathhiyat*. Hal. 449-450.

Hubungannya dengan kesamaan yang diawali dari penciptaan al-Hallaj berpendapat:

“Selanjutnya Tuhan ingin menjadikan Sifat-sifat-Nya ini muncul (berawal) dari Cinta dalam keterpisahan (*infirad*), sehingga Dia dapat melihat sifat-sifat itu dan berbicara dengannya. Dia dapat melihat pra-keabadian dan menciptakan sebuah citra, yang adalah citra-Nya dan Esensi-Nya, karena jika Tuhan melihat suatu makhluk, maka Dia membuat di dalamnya sebuah citra dari-Nya dan citra tersebut akan tetap melalui keabadian, dan dalam citra tersebut Pengetahuan, Kekuasaan, Gerakan, Kehendak dan seluruh Sifat-Nya akan bertahan melalui keabadian. Ketika Dia mewujudkan Diri-Nya Sendiri secara abadi pada seseorang (*syakhshun*), Dia menjadi sama (*huwa-huwa*) dengannya, Dia melihat (*syakhshun*) tersebut sepanjang masa keabadian-Nya ... Dia mengkhususkannya dengan sifat-sifat yang sama dengan sifat-sifat tindakan-Nya, sifat-sifat yang Dia ciptakan dari makna perwujudan (*Dzuhur*) dalam pribadi orang tersebut yang Dia ciptakan dalam citra-Nya. Jadi dia (*syakhshun*) tersebut menjadi pencipta (*khaliq*) dan pemberi rezeki (*raziq*). Dia memuji dan memuliakan, dan menjadikan sifat-sifat dan tindakan tampak nyata. Dengan cara semacam ini, dia menjadikan hakikat-hakikat dan karamah tampak nyata dan (Tuhan) membawanya dalam kerajaan-Nya, serta mewujudkan Diri-Nya Sendiri di dalam dirinya dan darinya”.⁹⁶³

Meskipun sulit untuk menterjemahkan bahasa mitopuitis al-Hallaj dalam bahasa yang jelas dan sistematis, paling tidak hal tersebut sudah membuktikan dan memperkuat pendapat dari Ibnu ‘Arabi tentang kesamaan antara manusia dan Tuhan yang terkemas dalam konsep “citra dan perwujudan (*tajalli*)”.

Symbol (thirdness), adalah suatu tanda dimana keterhubungan antara representamen dan objeknya ditegakkan berdasarkan pada konvensi, aturan, atau perjanjian yang telah disepakati bersama.⁹⁶⁴ Untuk

⁹⁶³ Ruzbihan Baqli Syirazi.

⁹⁶⁴ Pierce, *Pierce On Sign, Writing On Semiotic By Charles Sanders Pierce*.

menegakkan keterhubungan antara manusia dan Tuhan, Allah telah menurunkan firman serta para utusan-Nya.⁹⁶⁵ Dalam hal ini adalah kitab suci dan para Rosul. Ibnu ‘Arabi berpendapat bahwa Tuhan telah memberikan simbol kepada manusia-Nya (*Insan Rabbāni*), seperti para Rosul, Nabi, Wali, dan hamba-hamba-Nya yang ‘*Arif*.⁹⁶⁶ Pada sesi ini akan lebih banyak membahas mengenai Rosul, Nabi, Wali, dan Hamba-Nya yang ‘*Arif* sebagai bentuk resmi dari kesatuan antara manusia dengan Tuhan.

c. Trikotomi ketiga mansia *rabbāni*

Trikotomi ketiga dapat ditinjau dari esensi interpretasinya, yang dapat bermanifestasi sebagai *rheme*, *decent*, dan *argument*.⁹⁶⁷

Rheme (*firstness*), merupakan *interpretant* yang berwujud sebagai potensi atau kejadian terjadi atau tidak terjadi, dan makna *representament* masih dapat dikembangkan, maknanya bersifat kemungkinan.⁹⁶⁸ Interpretan dari triadic Pierce dalam pandangan Ibnu ‘Arabi adalah Manusia=Tuhan. Makna ini bersumber dari konsep hadis *Imago Dei* yang merupakan implikasi dari visi kejadian *wahdatul wujud*.

Dalam futuhat Ibnu ‘Arabi menjelaskan versi yang berbeda dari versi sebelumnya, dia berpendapat bahwa kesamaan antara manusia dengan Tuhan merupakan sebuah ungkapan mabuk (*syathhiyat*) Nabi

⁹⁶⁵ Ikhwān ash-Shafa’, *Ar-Risalah Al-Jami’ah*.

⁹⁶⁶ ‘Arabi, “At-Tadbirat Al-Ilahiyah Fi Ishlah Al-Mamlakah Al-Insaniyah.”

⁹⁶⁷ Pierce, *Pierce On Sign, Writing On Semiotic By Charles Sanders Pierce*.

⁹⁶⁸ Pierce.

Muhammad, bersamaan dengan hadis, “*Aku melihat Tuhan dalam bentuk yang paling Indah.*” Tafsirannya dalam hadis ini sebagai berikut:

“Mengenai maksud hadis, “Tuhan menciptakan Adam dalam citra-Nya,” ini merupakan sedikit informasi tentang perwujudan (*tajalli*) dari esensi Kesatuan Ilahi (*'ayn-i jam'*) atas esensi keterpisahan (*'ayn-i tafriqa*), sehingga pecinta dibentuk dengan sifat-sifat sang kekasih. Tuhan mewujudkan Diri-Nya pada Adam lewat semua Sifat-sifat-Nya; Dia menghidupkan Adam (menjadi ada) melalui perwujudan seluruh Sifat-sifat-Nya; kemudian Dia mewujudkan Diri-Nya dari rahasia Esensi-Nya atas jiwanya (ruh). Cinta muncul pada Adam sebagai sifat-sifat Cinta (bukan sebagai esensinya). Tuhan dalam Cinta-Nya menjadikan transendensi dari Sifat-Nya yang abadi sebagai waktu sebelum segala sesuatu ada demi Adam (Nur Muhammad). Dia memberikan pakaian kepadanya apada masanya yang khusus dengan rahasia Esensi-Nya dalam wilayah kemutlakan-Nya, sehingga dari Keabadian, dia (Adam) menjadi objek atau area yang memiliki warna yang seragam bersama dengan Keabadian. Dia (Adam) adalah abadi, bukan non-eksistensi. Dia (dalam hakikatnya) adalah Tuhan, bukan Adam. Dan hadis, “Aku melihat Tuhanku dalam bentuk yang paling indah” (maksudnya bahwa) dia (Muhammad) melihat diri-Nya di dalam dirinya dalam bentuk cahaya Tuhan yang menghiasi perbuatan-Nya dengan Keabadian. Cahaya Esensi-Nya dihiasi dengan Cahaya Sifat-sifat-Nya. Kemudian Esensi-Nya mewujudkan Diri-Nya Sendiri dalam perbuatan-Nya, dan tindakan-Nya menjadi Esensi-Nya. Dia menunjukkan Diri-Nya Sendiri kepada Muhammad sebagai Nur Muhammad. Nur Muhammad merupakan perhiasan-Nya. Untuk memiliki suatu sifat dalam keadaan fitrahnya bukanlah bentuk yang tidak diketahui oleh Tuhan. Tidak ada substansi penciptaan eksis tanpa perwujudan (*tajalli*) keabadian yang fitrah. Jika anda mengetahui bahwa segala sesuatu adalah Dia, Sang Abadi tidaklah menjadi sesuatu yang terikat dengan waktu, tapi Dia menunjukkan bentuk-Nya dengan cara apapun yang Dia inginkan. Dia menunjukkan menunjukkan keindahan-Nya yang abadi kepada kekasih dalam cermin tindakan-Nya, sehingga Dia menjadikan keberadaan-Nya (yakni, kekasih-Nya) dalam keutuhannya kembali pada (sifat-Nya) Cinta. Ini (yakni, memalingkan wujud seseorang kepada Cinta) merupakan tindakan yang patut (sunnah) bagi para pecinta sang kekasih.”⁹⁶⁹

⁹⁶⁹ Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*.

Titik berangkat Ibnu ‘Arabi adaah penegasan dua hal pada saat yang sama antara transendensi dan imanesnsi Tuhan. Poin pertama diungkapkan sebagai “kesatuan yang absolut” (*tauhid*), “esensi dari perpisahan” (*‘ayn-i tafriqa*), “Bukit Qaf Perpisahan” (*Qaf-i Tafrid*),⁹⁷⁰ dan ini terkait dengan *ma’rifat*. Sedangkan yang kedua merupakan epifani Tuhan (*tajalli*) yang dinyatakan sebagai “maqam percampuran” (*maqam-i iltibas*), “inti kesatuan” (*‘ayn-i jam’*),⁹⁷¹ dan ini terkait dengan cinta (*mahabbah*, *‘isyq*).⁹⁷² Pada tingkat ini, Tuhan menampilkan Esensi-Nya dalam tindakan dan sifat-sifat-Nya, dan menunjukkan Diri-Nya kepada pecinta dalam bentuk kekasih duniawi. Sang Kekasih adalah cermin Ketuhanan dan akhirnya diidentifikasi sebagai “Tuhan Pribadi” (*ana al-Haqq*).⁹⁷³

Dalam pandangan Ibnu ‘Arabi sebagaimana seperti dalam ungkapan al-Hallaj yang terdapat dalam kitabnya Ruzbihan Baqli, dia mengungkapkan sebagai berikut:

“Jika anda membaca Kitab Berbingkai (*muzawwar*), anda tentu memahami dalam ungkapan-ungkapan keindahan penciptaan pesona lambang, “Tuhan menciptakan Adam dalam citra-Nya.” Keindahan penciptaan memiliki cahaya tindakan (Tuhan). Penampilan Adam mewarisi keindahan milikKu, dan keintiman kekasih memiliki warisan kasih dari Wajah-Nya. Anda membaca dalam “Adam” (dari hadis di atas), Adam dari ayat al-Qur’an, “tundukkan dirimu kepada Adam!” (QS. 2:34). Makhluk hidup tidak memiliki sifat-sifat yang dimiliki manusia ini, karena manusia memiliki kesegaran arti diri, “Aku tiupkan kepadanya Ruh-Ku,” (QS. 15:29), dan “Aku ciptakan Adam dengan kedua tangan-Ku” (QS. 38:75).”⁹⁷⁴

⁹⁷⁰ ‘Arabi.

⁹⁷¹ ‘Arabi.

⁹⁷² ‘Arabi.

⁹⁷³ ‘Arabi.

⁹⁷⁴ Ruzbihan Baqli Syirazi, *Syarh Syathhiyat*.

Ibnu ‘Arabi menjelaskan, keindahan-keindahan yang tersembunyi (*mukhaddarat-i dzat*) muncul pada wajah manusia untuk mendapatkan Wajah hakiki, “*Aku tiupkan kepadanya Ruh-Ku*”. Lokus dari ayat, “*Sungguh Kami muliakan anak cucu Adam*” (QS. 17:70), terjadi pada saat pelebura jiwa, manusia akan menemukan kemulian-Nya di dalam dirinya. Karena cermin menjadi inti kesatuan (*‘ayn-i jam*). Dalam fushuhs al-hikam Ibnu ‘Arabi mengatakan: “*Perhatikan hadis berikut, “Barangsiapa melihatku, maka dia melihat Tuhan”*”.⁹⁷⁵ Karena dalam hadis ini terdapat sinyal akan percampuran (*iltibas*) dan kesatuan (*ittihad*).

Jadi, hadis ini dikutip dalam konteks epifani Tuhan dalam bentuk keindahan dan persamaan yang mendasar antara Tuhan dan yang dicintai sebagaimana yang disebutkan dalam kutipan di atas. Namun, dalam cinta kaum sufi, pecinta dan kekasih menyatu, dan pecinta mistislah yang menjadi tempat epifani Tuhan. Dalam konteks ini tampak motif pencapaian seorang mistikus akan sifat-sifat Ketuhanan bersesuaian dengan (makna) hadis *Imago Dei*.

“Untuk melihat baju (*libas*) Keindahan Tuhan pada Sifat Adam merupakan kebahagiaan cinta sejati pada bentuk alam. Siapapun yang mencintai kondisi spiritual (*hal*) “mendapat (Sifat Ketuhanan)” akan menabur cinta abadi dalam wilayah “Tuhan menciptakan Adam menurut bentuk-Nya” ... ketika seseorang yang lebur dalam cinta abadi menyelematkan jiwanya keluar dari tabir lautan ciptaan, dia akan melihat keindahan Tuhan di tempat yang tidak memiliki jejak. Dia tidak dapat menahan Matahari Keagungan. Dia diberi tahu bahwa “Jadilah kamu teofani (*tajalli*) dari-Ku ‘Lihatlah gunung

⁹⁷⁵ ‘Arabi, *Fushush Al Hikam*.

itu!’(QS. 7:143) pada benda-benda sementara, sehingga Aku dapat menunjukkanmu dunia ini dalam baju berbentuk Adam.”⁹⁷⁶

Ditambahkan juga dengan ungkapan sebagai berikut:

“Ketika manusia dikhususkan dengan dua relasi ini (yakni, bentuk dan ruh) dia memperoleh sifat-sifat Tuhan. Dia (yakni manusia) menerangi dunia dengan Cahaya-Nya. Berkaitan dengan manusia, Allah berfirman, “Aku menciptakanmu, dan menyempurnakan bentukmu” (QS. 40:64). Ketika Dia menganugerahkan kesempurnaan kepada manusia, Dia memuji Diri-Nya tanpa jejak kesementaraan, dan berfirman, “Mahasucilah Allah, Pencipta Yang paling baik.” (QS. 23:14). Inilah rahasia, pengendali dari jiwa-jiwa dan tubuh-tubuh, inti lautan cahaya, ksatria wilayah-wilayah rahasia (yakni, Muhammad) menyinggungnya dalam bahasa yang samar, ketika dia berkata dalam maqam cinta tentang rahasia emosi cinta dalam kebutaan ma’rifat berkenaan dengan pakaian seseorang dalam tindakan, “Tuhan menciptakan Adam dalam citra-Nya.”⁹⁷⁷

Sebagai sebuah kesimpulan, dua ciāri khas penjelasan di atas adalah, Ibnu ‘Arabi tidak membedakan citra Tuhan dari manusia, yaitu tidak ada beda antara manusia dengan Tuhan menurut citra-Nya, artinya ketika manusia lebur dalam kesadaran Tuhan, maka sesungguhnya dia adalah Tuhan (*ana al-Haqq*). Selanjutnya Tuhan mewujudkan Diri-Nya dalam diri Adam (*tajalli*), artinya manusia memiliki atribut Ketuhanan yang termanifestasi dalam perbuatan, dan sifat-sifat-Nya. Itu artinya, mereka (manusia *rabbāni*) adalah manusia yang selalu berada dalam kondisi menyatu (*wahdah*) dengan-Nya, mereka senantiasa dalam keadaan cinta, dengan wujud kepasrahan kepada-Nya, membiarkan Tuhan yang berkuasa pada diri-Nya, dan senantiasa menyaksikan perwujudan Tuhan dalam dirinya.

⁹⁷⁶ ‘Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*.

⁹⁷⁷ ‘Arabi.

Decent (secondness), merupakan *interpretant* yang berbentuk kebenaran atau peristiwa yang telah terjadi.⁹⁷⁸ Hasil interpretan dari Triadic menunjukkan makna faktual bahwa manusia memiliki atribut Tuhan, tentunya hal ini berkaitan dengan Ruh, yang mana Ruh merupakan bagian-Nya,⁹⁷⁹ seperti yang diisyaratkan oleh Ibnu ‘Arabi dalam *Futuh al-Makkiyah* mengenai tafsir ayat al-Qur’an berikut ini

“Manusia akan menanyakan kepadaku tentang ruh; katakanlah, ‘Ruh termasuk urusan (*amr*) Tuhan’”. (QS. 17:85). Dan dia melanjutkan:

“Ayat ini menunjukkan bahwa ruh adalah urusan Tuhan (*amr rabbāni*) di luar batas pikiran manusia yang tidak mengenal-Nya. Lebih jelasnya, firman Allah sebagai berikut, “Ketika Aku menjadikan dan meniupkan kepadanya ruh-Ku.” (QS. 15:29, 38:27). Karena hal ini, para malaikat menundukkan diri kepadanya. Ini terkait dengan firman Allah, “Allah akan menjadikanmu khalifah di muka bumi,” (QS. 38:26), karena jika bukan melalui keserupaan ini, Adam tidak layak menjadi wakil Tuhan. Juga terkait dengan hadis, “Tuhan menciptakan Adam dalam citra-Nya.” Juga berhubungan dengan firman Allah kepada Musa, “Aku sedang sakit, namun engkau tidak menjenguk-Ku.” Musa bertanya, “Wahai Tuhan, bagaimana hal ini mungkin?” Tuhan berkata kepadanya, “Hamba-Ku si Fulan sakit, dan engkau tidak menjenguknya. Jika engkau menjenguknya, maka engkau tentu menemukan-Ku di tempatnya. Tentang keserupaan ini, tidak akan muncul kecuali melalui amaliah sunnah (*muwazabah ‘ala an-nawafil*) setelah melaksanakan amaliah agama yang wajib dengan baik, sebagaimana Tuhan berkata, “Seorang hamba selalu mendekatkan diri kepada-Ku, sehingga Aku mencintainya, dan tatkala Aku mencintainya Aku menjadi pendengarannya yang dengannya dia mendengar, dan menjadi penglihatannya yang dengannya dia melihat, menjadi lidahnya yang dengannya dia berbicara.”⁹⁸⁰

Berbeda dengan Imam al-Ghazali agaknya tidak dapat mengatakan bahwa Tuhan memiliki kesamaan atribut dengan manusia,

⁹⁷⁸ Pierce, *Pierce On Sign, Writing On Semiotic By Charles Sanders Pierce*.

⁹⁷⁹ ‘Arabi, *Fushush Al Hikam*.

⁹⁸⁰ ‘Arabi.

padahal pada penjelasannya mengenai hadis *Imago Dei*, *tajalli*, dan penyatuan, Imam Ghazali mengatakan serupa. Keserupaan ini menurut Imam Ghazali bagaikan seseorang yang melihat wujudnya sendiri ketika bercermin. Lebih jelasnya dalam *Ihya'* Imam Ghazali mengatakan:

“Tuhan menciptakan Adam dalam citra-Nya.”. Mereka yang mempunyai pemahaman dangkal berpandangan bahwa tidak ada bentuk (*shurah*) kecuali bentuk luar yang dapat dipahami melalui indera, dan mereka menyamakan (*syabbahu*) Tuhan, dan berpendapat bahwa Dia memiliki tubuh dan bentuk lahiriah. Tuhan Maha tinggi dari segala yang dikatakan orang bodoh tentang-Nya. Juga berhubungan sebagaimana Tuhan berkata: “tatkala Aku mencintainya Aku menjadi pendengarannya yang dengannya dia mendengar, dan menjadi penglihatannya yang dengannya dia melihat, menjadi lidahnya yang dengannya dia berbicara.” Mengenai masalah ini saya harus menghentikan pena sampai di sini.”⁹⁸¹

Uraian Imam al-Ghazali ini di perjelas oleh Ibnu ‘Arabi, tampaknya al-Ghazali bukan tidak mengakui, tetapi tidak dapat mengatakan sesuatu yang ranahnya pengetahuan tentang rasa dan irfani, seseorang harus mengalami sendiri visi spiritualnya. Tidak ada yang lebih dhohir selain Yang Maha Dhahir itu sendiri, tidak ada yang lebih nyata (*haqq*) selain *al-Haqq* itu sendiri. Itu artinya selain Dia tidaklah nyata, hanya sebuah ilusi semata yang menjadi media untuk menemukan Yang Nyata.

Dari uraian di atas, terkait dengan keserupaan atribut antara manusia dan Tuhan, dapat disimpulkan dalam pernyataan-pernyataan berikut ini:

⁹⁸¹ Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulumuddin*.

- 1) Dalam tema *Imago dei* menunjukkan keserupaan atribut tak dikatakan yang lebih tinggi antara manusia dan Tuhan.
- 2) Keserupaan atribut ini terletak pada ruh manusia, yang ditiupkan Tuhan ke dalam manusia, dan termasuk wewenang Tuhan.
- 3) Keserupaan atribut ini berkaitan dengan kesatuan mistis dengan Tuhan, sebagaimana pernyataan dua hadis terakhir.

Argument (thridness), merupakan interpretan yang berlaku umum, sifatnya rasional.⁹⁸² Pada bagian pertama dikatakan bahwa manusia diciptakan sesuai dengan Nama-nama Tuhan dan juga sesuai dengan alam semesta. Jadi, manusia memiliki sifat ganda ini. Sisi batinnya adalah Tuhan, dan sisi lahirnya adalah makhluk. Namun pada kenyataannya manusia diciptakan untuk beribadah sampai mencapai pada kesempurnaan yang diakui oleh Tuhan.⁹⁸³ Oleh karena itu, setiap manusia memiliki kemungkinan untuk mencapai tingkatan tersebut. Ibnu ‘Arabi mengatakan:

“Selama manusia hidup, dia memiliki harapan mencapai sifat “kesempurnaan *Rabbāni*” yang karena itu dia diciptakan. Siapapun yang mencoba merusaknya, dia mencoba guna menghalaunya untuk memperoleh kesempurnaan *Rabbāni* yang karenanya dia diciptakan”.⁹⁸⁴

Pada bagian ini menganalisis secara rasional proses menjadi manusia *rabbāni* yang menjadi ketentuan umum dalam epistemologinya Ibnu’Arabi yang terletak pada hati seorang ‘arif, yang selalu dalam

⁹⁸² Pierce, *Pierce On Sign, Writing On Semiotic By Charles Sanders Pierce*.

⁹⁸³ ‘Arabi, *Fushush Al Hikam*. Hal. 167

⁹⁸⁴ ‘Arabi. *Fushush al-hikam*, hal. 296

keadaan wahdah dengan Allah. Pada bagian berikut Fushush al-Hikam, argumen manusia *rabbāni* secara jelas dipaparkan:

“Bagi orang-orang ‘arif Tuhan adalah Dzat Yang diketahui tidak pernah diingkari... Karena alasan ini, Dia berfirman, “*Bagi orang-orang yang memiliki hati (qalb)*” (QS. 50:70), yaitu mereka yang mengetahui bentuk perubahan (*taqallub*) Tuhan dengan mengubah (*taqlib*) hatinya ke dalam (banyak) bentuk.”⁹⁸⁵

Ibnu ‘Arabi menggabungkan kata “hati” dengan perubahan (*taqlib*) dan terkadang dengan “transformasi” (*taqallub*). Manusia *rabbāni*, secara terus menerus mengubah bentuk hatinya sesuai dengan perubahan bentuk manifestasi-diri Tuhan. Hanya melalui perubahan terus menerus seperti ini, dia dapat memperoleh totalitas manifestasi Diri Tuhan. Lalu bagaimana hendaknya kita memahami manifestasi Tuhan ini?.

Dalam al-Futuhāt al-Makkiyah, manusia *rabbāni* dikatakan sebagai hati dalam hubungannya dengan tubuh dan alam semesta. Ibnu ‘Arabi mengatakan:

“Melalui manusia *rabbāni* muncul kesempurnaan imaji (*kamal al-shurah*). Ia merupakan hati bagi tubuh alam semesta. Alam semesta adalah ekspresi yang menunjukkan segala sesuatu, selain Tuhan. Ia (hati) adalah rumah yang ramai dikunjungi (*al-bait al-ma’mur*) Tuhan, karena ia menampung Dia. Dalam sebuah hadis Tuhan berfirman, “Bumi dan langit-Ku tak mampu menampung-Ku, tapi hati hamba-Ku yang saleh mampu menampung-Ku.” Kedudukan manusia *rabbāni* sebagai hati terletak antara Tuhan dan alam semesta. Dia menamakannya hati (*qalb*) karena perubahannya (*taqlib*) pada setiap bentuk. “*Setiap hari Dia (menyibukkan Diri-Nya Sendiri) dalam urusan.*” (QS.55:29), dan dalam perubahannya (*tashrif*) dan kemampuannya berubah. Karena ini, dia memiliki keluasaan Ilahiah (*si’ah Ilahiyah*).”⁹⁸⁶

⁹⁸⁵ ‘Arabi.hal. 122

⁹⁸⁶ ‘Arabi, *Al Futuhāt Al Makiyyah*. Hal. 295

Ibnu 'Arabi berulang-ulang menekankan bahwa Tuhan berubah bentuk terus-menerus, dimana Dia memanifestasikan Diri-Nya, dan Ibnu 'Arabi mengutip hadis, "*Tuhan mengubah bentuk-Nya dalam manifestasi-Diri-Nya.*"⁹⁸⁷ Ibnu 'Arabi mengungkapkan secara singkat bahwa manifestasi Diri Tuhan tidak pernah terulangi,⁹⁸⁸ dan manusia *rabbāni* adalah *lokus* bagi manifestasi Diri-Nya.

"Tidak seorangpun di antara makhluk (*maujudat*) yang dapat menampung Tuhan kecuali manusia *rabbāni*. Dia bisa tidak memuat-Nya kecuali dengan menerima citra-Nya. Dia (manusia *rabbāni*) menjadi lokus manifestasi Diri Tuhan."⁹⁸⁹

Namun, ada kepercayaan umum bahwa Tuhan memanifestasikan Diri-Nya sesuai dengan kesediaan/kesiapan (*isti'dad*) manusia.⁹⁹⁰ Dalam *futuh* Ibnu 'Arabi menjelaskan:

"Aku (Tuhan) akan memperlihatkan segala sesuatu (*al-umur*) kepadamu (*Ezra*) dengan cara manifestasi (*'ala tajalli*). Manifestasi akan terjadi hanya sesuai dengan kesiapanmu (*isti'dad*), yang darinya persepsi intuisi (*al-idrak adz-dzauqiyah*) datang kepadamu. Ketahuilah bahwa engkau tidak akan memahami kecuali sesuai dengan kesiapanmu."⁹⁹¹

⁹⁸⁷ 'Arabi, *Fushush Al Hikam*. Hal. 120.

⁹⁸⁸ 'Arabi. Hal. 124.

⁹⁸⁹ 'Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*. Hal. 464.

⁹⁹⁰ Ini adalah pemahaman manusia biasa tentang Tuhan. Dia mempercayai hanya dalam bentuk tertentu, dimana Tuhan mewujudkan Diri-Nya sesuai dengan kesiapan yang dimiliki hamba. Ruzbihan Baqli Syirazi, *Syarh Syathhiyat*. Hal. 200. Tuhan ini yang berbeda bagi setiap orang sesuai dengan kesiapan, dinamakan oleh Ibnu 'Arabi sebagai Tuhan yang diciptakan dalam keyakinan. Dian menulis: "*Sungguh, ini adalah Tuhan yang hamba Allah (manusia) ciptakan dalam hati, baik melalui pandangan teorinya maupun tradisinya. Dia adalah Tuhan sebagai objek keyakinan; (al-ilah al-mu'tad) Tuhan ini beragam sesuai dengan kesiapan (isti'dad) yang hadir di tempat ini (yaitu, hati setiap orang).*" Kemudian dia mengutip kata-kata Junaidi, "*Warna air adalah warna bejananya.*" Dalam 'Arabi, *Fushush Al Hikam*. Hal.120.

⁹⁹¹ 'Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*. Hal.168

Ibnu 'Arabi berusaha memadukan pandangan umum dengan pendapatnya sendiri bahwa manusia mendapatkan manifestasi Tuhan dengan mengubah hatinya menurut bentuk-bentuk manifestasi-Nya. Karena maksud ini, Ibnu 'Arabi mengajukan suatu perbedaan antara dua bentuk manifestasi; manifestasi yang tidak terlihat (*tajalli al-ghaib*) dan manifestasi yang terlihat (*tajalli asy-syuhudi*).⁹⁹²

Melalui manifestasi pertama, kesiapan awal diberikan pada hati. Ini merupakan manifestasi Identitas Tuhan (*huwiyah*).⁹⁹³ Setelah itu Tuhan memanifestasikan Diri-Nya dalam berbagai macam bentuk yang terlihat. Manifestasi pertama (yakni, perwujudan Identitas Tuhan) hendaknya ditafsirkan dengan doktrin “kesatuan wujud” (*wahdat al-wujud*) Ibnu 'Arabi. Inilah manifestasi eksistensi mutlak Tuhan, dan tidak mengandung keragaman dan perbedaan. Eksistensi Tuhan adalah imanen (tetap ada) pada semua eksistensi secara sama.⁹⁹⁴ Dalam hal ini manusia tidak lebih tinggi dibandingkan makhluk di alam semesta.

⁹⁹² 'Arabi. Hal, 120. Dua bentuk manifestasi ini sesuai dengan emanasi paling suci (*al-faydh al-aqdas*) dan emanasi perwujudan secara abadi (*al-faydh al-tajalli ad-da'im*), dalam 'Arabi. Futuhat. Hal.49, dan juga pemberian esensi ('*athaya dzatiyah*) dan pemberian Nama-nama ('*athaya asma'iyah*). Dalam 'Arabi. Futuhat. Hal, 58.

⁹⁹³ *Huwiyah* adalah kata benda ganti abstrak *huwa* (Dia), dan biasanya diterjemahkan sebagai “identitas” dan “jati diri”. 'Arabi, “Uqlat Al-Mustawfiz.” Hal.93. Istilah ini sama dengan ungkapan al-Hallaj, “*huwa huwa*”. Namun, dalam penerjemahan Platonius Arab abad pertengahan, *to enai* (wujud) diterjemahkan dengan *huwiyah*. Sebab itu, tampaknya *huwiyah* sama artinya dengan wujud; bandingkan dengan S.Pines “*Teks-teks Arab mengungkapkan pandangan-pandangan Platonius dan Porphyrius belakangan melalui neo-Platonisme Yunani*”. (Paris, 1971). Hal. 313. Jadi, *Huwiyah* Tuhan maksudnya Wujud-Nya, yaitu Wujud Yang Absolut. Juga, harus diperhatikan bahwa menurut Ibnu 'Arabi bahwa Dzat Tuhan adalah sama dengan Wujud Yang Absolut. (Afifi, *Filsafat Mistis Ibnu Arabi*. Hal.5). Oleh sebab itu, *Huwiyah* Tuhan juga dapat ditafsirkan dengan “Esensi Tuhan yang tidak dapat dijelaskan dan diketahui”. Menurut beberapa penafsir al-Qur'an berpendapat bahwa kata *hu* (yakni, *huwa*) mengacu pada nama Tuhan Yang Agung, *al-ism al-a'zham*, yang hanya dapat diketahui oleh Tuhan. T.P. Hughes, *A Dictionary of Islam*. Hal. 181.

⁹⁹⁴ “Jika bukan karena limpahan Tuhan, melalui citra-Nya, pada semua wujud, alam semesta tentu tidak berwujud, jika bukan karena realitas-realitas universal, tidak ada ketentuan (*hukm*) yang

Manifestasi kedua adalah manifestasi Nama-nama Tuhan. Pada manifestasi ini, Tuhan memanifestasikan Diri-Nya dalam berbagai macam bentuk alam semesta sesuai kesiapan terdalam setiap eksisten. Dengan kata lain, Nama-nama Tuhan mewujudkan dirinya sebagai realitas eksisten di alam. Berkaitan dengan manusia, Tuhan mewujudkan Diri-Nya dalam hatinya sebagai Tuhan yang diciptakan dalam keyakinannya (*al-Haqq al-makhlūq fī al-i'tiqad*).⁹⁹⁵ Ini artinya bahwa manusia mengetahui dan melihat Tuhan pada salah satu dari Nama-nama Tuhan tertentu pada dirinya. Dalam kenyataannya, Tuhan ini adalah dirinya yang dipantulkan dalam cermin Ketuhanan.⁹⁹⁶ Namun, jika seseorang hanya percaya kepada Tuhan yang diciptakan dalam keyakinannya, maka dia tidak dapat dikatakan sebagai perpaduan seluruh Nama-nama Tuhan, karena dia membatasi kemungkinan tanpa batas perwujudan Tuhan hanya pada satu bentuk tertentu, dan mengingkari perwujudan-Nya pada bentuk-bentuk lain.

“Dia yang membatasi Tuhan (Tuhan yang diciptakan dalam keyakinannya) mengingkari-Nya dalam keyakinan-keyakinan lain, menegaskan-Nya hanya ketika Dia termanifestasi dalam keyakinannya. Dia yang tidak membatasi-Nya berarti tidak mengingkari-Nya, tapi menegaskan Tuhan pada setiap bentuk perwujudan-Nya, menyembah-Nya dalam bentuk yang tidak terbatas, karena tidak ada batas bagi bentuk-bentuk, dimana Dia mewujudkan Diri-Nya.”⁹⁹⁷

bisa diwujudkan dalam wujud-wujud yang nyata (*maujud ‘ayniya*).” Dalam ‘Arabi, *Fushush Al Hikam*. Hal.35.

⁹⁹⁵ Chittick, *The Sufi Path Of Knowledge*. Hal.151-154

⁹⁹⁶ ‘Arabi, *Fushush Al Hikam*. Hal. 61, 133, 184.

⁹⁹⁷ ‘Arabi. Hal. 121

Tuhan mewujudkan pada setiap makhluk ciptaan dan dalam setiap konsep.⁹⁹⁸

Seorang 'arif adalah seorang yang melihat Tuhan pada setiap wujud,⁹⁹⁹ dan memuja-Nya dalam bentuk perwujudan-Nya yang tanpa batas.

Ibnu 'Arabi membedakan hati dengan akal sebagai alat untuk mengetahui Tuhan.¹⁰⁰⁰ Akal membatasi dan berusaha mendefinisikan Tuhan dalam kerangka Tuhan yang diciptakan dalam keyakinan. Ini adalah alat yang digunakan oleh para teolog dan para filosof. Tapi, hati seorang 'arif menerima setiap bentuk perwujudan Tuhan dengan mengubah bentuknya sendiri. Dengan cara ini, seluruh *asma'* Tuhan diwujudkan dalam dirinya. Sebagaimana telah kita lihat pada pembahasan di atas. Totalitas ini, yaitu perpaduan yang dimiliki Adam, *Insan rabbāni*, yang memberikan karakter bagi eksistensi manusia dan memberikan manusia kedudukan khalifah Tuhan di bumi.

Di sisi lain, mereka yang membatasi manifestasi Tuhan pada satu bentuk tertentu, yaitu salah satu Nama Tuhan, tidak dapat dikatakan merealisasikan perpaduan ini. Dalam kaitannya dengan ini, mereka tidak berbeda dari binatang-binatang. Hanya seorang sufi yang 'arif, yang melihat perwujudan Nama-nama Tuhan pada setiap alam semesta, dapat dikatakan sebagai *Insan Rabbāni*.

⁹⁹⁸ 'Arabi. Hal. 73.

⁹⁹⁹ 'Arabi. Hal. 192. Ibnu 'Arabi menulis: "*Seorang ahli ma'rifat yang sempurna (al-'arif al-mukammal) adalah seorang yang melihat setiap objek-objek yang disembah (ma'bud) sebagai tempat perwujudan (majalli) Tuhan, dalam mana Dia disembah. Karena dasar ini, mereka menamakan Tuhan (alih), meskipun nama partikularnya bisa jadi batu, pohon, Binatang, maupun manusia atau malaikat.*" ('Arabi. Hal.190). "*Jika seseorang memahami maksud kata-kata Junaid, 'Warna air adalah warna bejananya', dia akan membenarkan keyakinan setiap orang beriman.*" ('Arabi. Hal. 226).

¹⁰⁰⁰ 'Arabi, *Fushush Al Hikam*. Hal. 122.

F. Wujud dan Makna Manusia *Rabbāni* Ibnu ‘Arabi Perspektif Teori Semiotika Charles S. Pierce

1. Wujud Manusia *Rabbāni* Ibnu ‘Arabi Perspektif Teori Semiotika Charles S. Pierce

Manusia dapat mengetahui wujud manusia yang lain dengan beberapa kategori dan ciri-ciri khusus, seperti ciri khusus orang bangsa Cina, bentuk fisiknya bermata sipit, berkulit putih, dan lain-lain. Lantas bagaimana, dengan kategori dan ciri-ciri khusus wujud para manusia *rabbāni* (manusia berbangsa Tuhan) Ibnu ‘Arabi perspektif teori semiotika Charles?, dalam kitabnya digambarkan dalam tiga sosok Rasul, Nabi, dan Wali, yang mana hal ini terdapat dalam teori awal Ibnu ‘Arabi dalam risalahnya tentang Kewalian dan Kenabian sebagai berikut.

Risalah kecil tentang kenabian dan kewalian, yang baru-baru ini diedit oleh Hamid Thahir, ditulis oleh Ibnu ‘Arabi kira-kira pada masa mudanya sebelum kepergiannya ke wilayah Masyriq.¹⁰⁰¹ Oleh karena itu, dengan membandingkan pemikiran yang diungkapkan dalam karya ini dengan Futuhat al-Makkiyah dan Fushush al-Hikam, kita dapat melacak perkembangan pemikirannya tentang masalah kewalian dan kenabian.

Pembahasan utama risalah ini adalah kata-kata Mahdawi yang berani, “*Para ulama umat ini adalah para nabi umat lain.*” Risalah tersebut ditulis untuk saudara sepupu Ibnu ‘Arabi, yang belajar Sufisme dari

¹⁰⁰¹ Hamid Thahir, *Al-Walayah Wa an-Nubuwwah ‘inda Muhyiddin Ibnu ‘Arabi: Tahqiq Wa Dirasah Li-Nashsh Lam Yasbiq Nasyruhu* (Alif 5, 1985). Hal. 7-35.

Mahdari, untuk menjelaskan perkataan syekh yang sulit dipahami ini.¹⁰⁰²

Pada permulaan risalah ini, dia menegaskan bahwa ada wahyu-wahyu yang terus berkesinambungan dari Tuhan. Walaupun ungkapan-ungkapan (*'ibarat*) yang digunakan dalam pewahyuan berbeda, tapi ungkapan-ungkapan itu adalah beragam aspek dari satu Kebenaran tunggal.

“Tidakkah engkau telah melihat Taurat, Injil, dan Kitab-kitab lain yang telah diwahyukan? Sebagaimana satu dari mereka (yakni, Kitab-kitab itu) tidak cukup, demikianlah Tuhan (terus) memberikan *ilham* (*alhama*) kepada para wali. Mungkin Tuhan menyingkapkan (*yafiah*) kepada seseorang sesuatu yang berbeda dari apa saja yang disingkarkan kepada orang lain. Rupanya, ini hanya merupakan satu-satunya penjelasan yang dapat dipahami. Akan tetapi, sebagian penyingkapan (*futuh*) lebih sempurna dari yang lain. Jika tidak demikian, dan jika setiap orang dari mereka yang terus menelusuri jalan Tuhan dan sampai pada Kebenaran itu sendiri (*'ainul-haqiqah*) mendapatkan sebuah penyingkapan (*fath*) yang khusus baginya dan tidak mungkin diperoleh orang lain, dan seorang yang tidak terpelajar (awam) dapat berdiri dan mengucapkan kata-kata yang tidak masuk akal dan mengklaimnya sebagai ilham dari Tuhan yang tidak dapat dipungkiri, karena tidak ada bukti (*burhan*) bagi pengetahuan intuitif (*dzaug*), juga tidak ada dalil bagi wahyu.”¹⁰⁰³

Tentu, di sini Ibnu ‘Arabi bukan meminta bukti nyata terhadap pengetahuan yang diwahyukan, sebaliknya dia sedang menegaskan bahwa tidak ada perselisihan yang nyata di antara para wali, namun hanya sebuah perbedaan tingkat pengetahuan yang didapatkan dan cara-cara pengungkapan. Mereka, yang hanya mendapatkan pengetahuan parsial yang disingkarkan, mungkin tidak sepakat dengan mereka yang memperoleh pengetahuan yang lebih tinggi. Bagaimanapun, pemilik pengetahuan yang

¹⁰⁰² Untuk Syekh Mahdawi dan sepupu Ibnu ‘Arabi, lihat catatan kaki no. 1 dan 2 dalam Hamid Thahir. Hal. 36.

¹⁰⁰³ Hamid Thahir. Hal. 20.

paling tinggi memahami satu sama lain, dan juga memahami mereka yang berada di bawahnya, sehingga tidak ada perselisihan di antara mereka.

Selanjutnya Ibnu ‘Arabi mengajukan persoalan yang mendasar mengenai kemungkinan pewahyuan setelah Muhammad, dan memberikan jawaban sebagai berikut:

“Sekalipun Jibril tidak datang lagi, ilham tidak akan berhenti datang ke dalam dada para wali. Ya! Tuhan mengilhamkan wali-wali-Nya dengan rahasia-rahasia-Nya dan khabarat (kabar-kabar) samawi dalam kalbu mereka dengan matahari dan bulan ma’rifatnya. Pengetahuan yang memancar terus dari-Nya (mawarid) tidak terbatas dan berakhir ... Ia adalah lautan yang tak bertepi ... ¹⁰⁰⁴

Selanjutnya, dia mengutip hadis, “*Para ulama adalah pewaris para nabi,*” dan menjelaskan sebagai berikut:

“Hanya seseorang yang paling dekat dengan seseorang dalam pengertian persaudaraan (*rahiman*), dan kekerabatan (*nasaban*) menjadi pewarisnya. Karena para ulama adalah paling dekat dengan para nabi dalam kedekatannya, mereka menjadi pewaris para nabi dalam hal “kondisi” (*hal*), “tindakan” (*fi’il*), “perkataan” (*qaul*), dan “pengetahuan” (*‘ilm*), baik lahir (*zhahiran*) maupun batin (*bathinan*). Para pewaris nabi memiliki martabat dan tingkat yang tinggi dalam maqam yang tinggi ... ¹⁰⁰⁵

Setelah pendahuluan ini, dia mulai menafsirkan perkataan Mahdawi, “Para ulama umat ini adalah para nabi umat lain.”

“Dengan cara demikian, dia (Mahdi) menganjurkan orang-orang untuk belajar; dan untuk dibimbing dan dituntun menuju jalan yang lurus; dan (dia menganjurkan) orang-orang untuk mendekatkan diri pada pengetahuan (*al-‘ilm*), kalau tidak kebodohan berlaku atas mereka dan mereka terus tersesat; karena jika pengetahuan berhenti setelah kematian Nabi, orang-orang tentu tersesat.”¹⁰⁰⁶

¹⁰⁰⁴ Hamid Thahir.

¹⁰⁰⁵ Hamid Thahir.

¹⁰⁰⁶ Hamid Thahir. Hal. 21.

Ibnu ‘Arabi mengelompokkan pengetahuan ke dalam tiga kategori: pengetahuan yang berhubungan dengan dunia ini, dengan dunia yang Akan Datang; dan dengan Tuhan. Para nabi adalah mereka yang menyatukan semua kategori pengetahuan di atas, begitu juga para ulama yang menjadi pewaris para nabi. Jadi, para ulama menjaga seluruh pengetahuan Nabi setelah sepeninggalnya (nabi), karena umat manusia selalu membutuhkan pengetahuannya.

“Anda berkata, “Sekalipun pribadi Nabi (*syakhs an-nabi*) dan kehadirannya yang dapat dilihat mata (*ru’yah*) hilang, maka hukum dan sunnahnya tidak hilang. Sebaliknya, Tuhan menempatkan mereka dalam perbendaharaan dada-dada para ulama yang merupakan pewarisnya. Ketika seorang pencari mengetuk pintu perbendaharaan ini dengan membawa pertanyaan, pintu ini terbuka.”¹⁰⁰⁷

Dengan cara ini para ulama mengikuti nabi dan melaksanakan fungsi yang sama seperti nabi. Namun, sebagai pengikut dan penganutnya, mereka tidak pernah mencapai tingkat kenabian (*darajat an-nubuwwah*), sebagaimana disabdakan sendiri oleh nabi, “*Tidak ada nabi setelahku.*”

“Langkah terakhir perjalanan wali adalah langkah pertama perjalanan nabi; permulaan para nabi merupakan akhir shiddiqun dan para wali.”

Kelebihan para nabi atas para wali secara jelas disebutkan dalam tesis ini. Namun, ia selalu diikuti dengan pengukuhan. “Dalam hal ini ada sebuah rahasia tersembunyi yang tidak dapat disingkap.” Walaupun rahasia ini tidak disingkap dalam seluruh risalah, pastilah ia persamaan kewalian dan kenabian dalam pengertian batin. Persamaan ini secara implisit dinyatakan melalui penjelasan etimologis yang tidak lazim tentang makna

¹⁰⁰⁷ Hamid Thahir. Hal. 22.

nabi. Dia mengajukan dua akar yang mungkin tentang istilah ini: *nb'* (mengabarkan) dan *nbw* (mengangkat). Berkenaan dengan akar *nb'*, bentuk *fa'il* dapat memiliki makna aktif (*fa'il*) dan pasif (*maf'ul*), yaitu, istilah *nabi* berarti “seseorang yang diberi kabar (oleh Tuhan)” dan “seseorang yang (pada gilirannya) memberi kabar kepada umat.” Makna ini sama-sama dapat diterapkan kepada para wali, karena mereka juga diberi kabar lewat *ilham*, dan selanjutnya mereka memberi kabar kepada umat. Akan tetapi, berita mereka tidak berkenaan dengan pembaharuan atau pembatalan Syariat, yaitu, mereka bukan rasul. Karena hal ini, Mahdawi menggunakan istilah “para nabi” (*anbiya'*) bukan “para rasul” (*rusul*) dalam perkataannya, “*Ulama umat ini adalah nabi-nabi umat lain.*”¹⁰⁰⁸

Berkaitan dengan akar yang kedua, ia memiliki arti pasif, yaitu istilah *nabi* berarti “seseorang yang diangkat (oleh Tuhan).” Makna ini juga berlaku pada ulama, karena dikatakan dalam al-Qur'an, “*Tuhan mengangkat mereka yang beriman diantaramu dan mereka yang memiliki pengetahuan*” (QS. 58:11).¹⁰⁰⁹

Bentuk aktif, yaitu, “seseorang yang memberi berita kepada umat” adalah lebih tepat bagi rasul (*mursal*) daripada nabi yang bukan rasul dan wali yang menjadi pewarisnya (*al-wali al-warits*), sementara makna pasif kedua akar itu lebih tepat bagi wali dan nabi yang bukan rasul. Namun, terdapat perbedaan antara keduanya: Tuhan memberi kabar nabi melalui

¹⁰⁰⁸ Hamid Thahir. Hal. 23.

¹⁰⁰⁹ Hamid Thahir.

perantara malaikat, sementara wali lewat *ilham* secara langsung. Selanjutnya, Ibnu ‘Arabi mengacu cerita Khidhir dan Musa, dengan mengutip kata-kata Khidhir dalam al-Qur’an, “*Engkau tidak akan memiliki kesabaran denganku. Bagaimana engkau dapat menunjukkan tentang sesuatu yang di luar pengalamanmu?*” (QS. 16:68). Kata-kata Khidhir kepada Musa ini jelas menunjukkan bahwa maqam para nabi dan wali adalah berbeda. Namun, dalam hal ini, Ibnu ‘Arabi tiba-tiba menghentikan penjelasan, dengan mengatakan bahwa di sini terdapat rahasia yang akan menggoncangkan ‘*Arasy*, jika dibuka secara paksa.¹⁰¹⁰

Ibnu ‘Arabi lantas menegaskan keterjagaan dari kesalahan (*‘ishmah*) pengetahuan para wali, karena mereka dilindungi Tuhan dari perangkap dan tipu daya setan. Umat ini juga terhindar dari kesalahan.¹⁰¹¹ Kelompok pertama dari mereka adalah para sahabat (*shahabah*) Nabi, para pengikut (*tabi’un*) sahabat, lantas *tabi’at at-tabi’in* dan seterusnya. Ibnu ‘Arabi menyebutkan Abu Bakar dan Umar sebagai contoh yang masyhur dari ulama umat ini. Khususnya, Umar adalah salah satu seorang *muhaddatsun*, dan merujuk pada suatu kejadian yang mengagumkan dalam kehidupan Umar. Ketika dia berada di Madinah, dia berteriak kepada sekelompok pasukan di Irak, dengan memperingatkan mereka terhadap bahaya dekat sebuah gunung. Dan semua pasukan dapat mendengar secara jelas peringatan Umar. Cukup aneh, Ibnu ‘Arabi beralih

¹⁰¹⁰ Hamid Thahir.

¹⁰¹¹ Hamid Thahir.

titik tekannya dari Umar kepada pasukan pada kejadian di atas. Pendengaran yang mengejutkan mereka adalah awal pengetahuan mistis (*mukasyafah*) bagi manusia awam.¹⁰¹²

Ibnu ‘Arabi menegaskan bahwa setiap orang secara potensial memiliki kekuatan mistis dalam dirinya yang dengannya dia dapat melintas dari timur sampai barat dalam satu kedipan, dan bahkan membakar dunia. Contoh kekuatan ini bagi manusia awam dialami dalam mimpi. Ketika seseorang sedang tidur, dia dapat melihat dirinya terkadang di tempat yang paling tinggi, terkadang di timur dan terkadang barat. Namun, sebagian orang memandang ketika terjaga apa yang orang lain lihat dalam suatu mimpi. Mereka adalah *abdal* yang disebutkan dalam hadis, “*Bumi menjadi menyusut bagiku, dan aku melihat barat yang paling jauh dan timur yang paling jauh dari bumi; abdal umatku akan memperoleh [kondisi (maqam) itu dimana] bumi menyusut bagiku.*”¹⁰¹³

Selanjutnya, Ibnu ‘Arabi membagi para ulama dari segi “sampai (kepada Tuhan)” (*wushul*): mereka yang tidak kembali, dan mereka yang kembali. Mereka yang kembali dibagi dalam dua kelompok: kembali secara khusus (*ruju’ khushush*), dan kembali secara umum (*ruju’ ‘umum*).¹⁰¹⁴ Yang pertama dinamakan ‘arif, dan yang kedua ‘alim yang menjadi pewaris (*warist*). Ketika banyak orang memandang ‘arif lebih tinggi dari ‘alim,

¹⁰¹² Hamid Thahir. Hal. 24.

¹⁰¹³ Hamid Thahir. Hal.24. separuh pertama hadis ini dikutip Al-Ghazali dalam konteks yang sama. Dalam Al-Ghazali, *Al-Kasyf Wa Al-Tabayin*. Hal. 24.

¹⁰¹⁴ Hamid Thahir, *Al-Walayah Wa an-Nubuwwah ‘inda Muhyiddin Ibnu ‘Arabi: Tahqiq Wa Dirasah Li-Nashsh Lam Yasbiq Nasyruhu*. Hal. 25.

mereka memaksudkan *'alim* sebagai pemilik pengetahuan tentang putusan hukum (*shahib 'ilm al-ahkam*). Betapapun, Ibnu 'Arabi mendukung pendapat Mahdawi bahwa *'arif* berada di antara orang yang mengetahui Tuhan dan orang yang mengetahui putusan hukum. Kemudian dia mengutip hadis masyhur, yang disabdakan nabi, "*Kenabian telah berakhir; Tidak ada rasul atau nabi setelahku.*" Ketika hadis ini menyedihkan umat, dia menambahkan, "*tapi masih ada berita yang menggembirakan (mubasyriyat).*" Ketika ditanya tentang "berita yang menggembirakan" itu, beliau menjawab, "*Mimpi (ru'yah) orang beriman adalah bagian dari kenabian.*" Oleh karena itu, para Sufi dapat meraih bagian dari kenabian. Betapapun Mahdawi tidak mengatakan, "Nabi-nabi umat ini ...," namun mengatakan, "Para ulama umat ini ...," jadi sesuai dengan hadis nabi, "*Para ulama adalah pewaris para nabi.*"¹⁰¹⁵

Ketika Mahdawi melihat persamaan antara para Sufi dan nabi yang bukan merupakan rasul, dia berkata, "Para ulama umat ini adalah para nabi umat lain." Kesamaan terletak pada dua aspek: aspek "pengetahuan" (*'ilm*), dan aspek "kedudukan" (*maqam*). Oleh karena itu, kata-kata Mahdawi di atas tidak harus ditafsirkan sebagai persamaan yang menyeluruh antara para Sufi dan para nabi.

"Orang Arab membandingkan suatu hal dengan yang lain dalam satu aspek, meskipun keduanya berbeda dalam seluruh aspek lainnya. Kita mengatakan, "Zaid adalah singa dalam hal kekuatan: Zaid sama dengan Zubair dalam hal puisi." Namun, sesuatu yang dibandingkan dengan sesuatu yang diperbandingkan. Ketika kita menggambarkan Zaid, kita tidak membandingkannya dengan singa atau Zubair, namun kita

¹⁰¹⁵ Hamid Thahir. Hal. 25.

mengatakan, “Zaid adalah garangm atau Zaid memiliki keindahan dalam hal berpuisi,” karena persamaan hanya terjadi melalui sifat garang dan puisi. Namun, sekalipun kita menamakan seseorang dengan nama orang lain, kita tidak sepenuhnya salah, tapi (dalam kasus itu harus dipahami) dalam konteks (*qarinah*) yang tepat, dan dengan pembatasan (*taqyid*).”¹⁰¹⁶

Dengan cara yang sama, seseorang dapat mengatakan bahwa para Sufi adalah nabi dalam hal pengetahuan, karena persamaan terletak pada pengetahuan. Juga dengan cara yang sama, seseorang dapat mengatakan bahwa seorang yang zuhud (*zahid*), wira’i (*wari’*), seorang yang mempercayakan dirinya kepada Tuhan (*mutawakkil*) adalah para sufi, karena Sufi adalah orang yang memadukan seluruh *maqam* ini demi “penyingkapan Tuhan” (*kasyf Ilahi*), “misteri Ilahi” (*sirr Rabbāni*), dan “karakter samawi” (*takhalluq sama’i*). Kemudian Ibnu ‘Arabi melanjutkan sebagai berikut:

“Hubungan Sufi dengan nabi sama dengan hubungan zahid dengan Sufi. Perbuatan-perbuatan baik wari’ merupakan perbuatan jahat muqarrabun. Akhir dari shiddiqun adalah awal Sufi; akhir Sufi adalah awal nabi; akhir nabi sama dengan awal para rasul. Akhir para rasul adalah sifat pertama Keberhadiran Tuhan (*hadhrah Ilahiyah*).”¹⁰¹⁷

Mengenai persamaan “*maqam*”, dikatakan bahwa para nabi dan ulama mengikuti rasul, dan keduanya hidup sesuai dengan Syariat para rasul. Harun dan Yoshua adalah para nabi, dan mereka tetap mengikuti Musa, sang rasul.

“Dengan cara sama, para ulama dari umat yang (mengikuti Nabi) ini; mereka adalah panutan (*qudwah*), dan mereka adalah kepercayaan (*umana’*) dan pengganti-pengganti (*khulafa’*) Nabi atas umatnya setelah dia, begitu juga Harun atas umat Musa.”¹⁰¹⁸

¹⁰¹⁶ Hamid Thahir. Hal. 25-26.

¹⁰¹⁷ Hamid Thahir. Hal. 26.

¹⁰¹⁸ Hamid Thahir. Hal. 26.

Sisa bagian risalah ini tidak berkaitan secara langsung dengan masalah kewalian dan kenabian. Namun demikian, salah satu dari permasalahan dari yang didiskusikan pada bagian akhir setelah ini selanjutnya adalah penafsiran perkataannya Abu Madyan, “Salah satu tanda-tanda kebenaran (*shidq*) ‘calon yang akan mengikuti Jalan’ (*murid*) pada awal pencalonan adalah menjauhnya dia dari makhluk. Salah satu dari tanda-tanda lepasnya dia dari makhluk adalah keberhadirannya kepada Tuhan ...”.¹⁰¹⁹ Ibnu ‘Arabi menjelaskan perkataan ini, dengan mengambil contoh dari kehidupan Nabi, karena Nabi merupakan panutan para Sufi, dan mereka menirunya. Namun, “keberhadiran kepada Tuhan” (*wujud lil-Haqq*) berbeda dengan keberhadiran Nabi kepada Tuhan, karena yang terakhir adalah keberhadiran kenabian. Jadi, Ibnu ‘Arabi memperingatkan pembaca untuk tidak dibingungkan antara kewalian dengan kenabian.

“Hati-hatilah, janganlah dibingungkan dalam hal ini, seperti mereka yang dibingungkan kitab Kimiya as-Sa’adah dan mengatakan bahwa syekh ini berbicara tentang pencapaian (*iktisab*) kenabian. Berlindunglah kepada Tuhan!”¹⁰²⁰

Dengan cara ini, secara tegas dinyatakan bahwa kenabian tidak bisa diperoleh melalui upaya yang keras. Namun, sebagaimana tipe pemikiannya, Ibnu ‘Arabi segera berubah sikap. Apa yang dijelaskan di atas merupakan penjelasan warisan kenabian yang bersifat *zhahir*: “Mengenai warisan batin, ini bukanlah sarangmu, maka menjauhlah!” karena warisan

¹⁰¹⁹ Hamid Thahir. Hal. 27.

¹⁰²⁰ Hamid Thahir.

batin hanya dapat diperoleh bagi orang yang terpilih Tuhan (*murad*), bukan untuk mereka yang meminta kepada Tuhan atas kemauan mereka (*murid*).¹⁰²¹

Harus diperhatikan bahwa dalam risalah di atas, tidak disebutkan perbedaan antara kenabian umum dan kenabian pemilik kekuasaan legislatif, yang menjadi ciri khas pemikiran Ibnu ‘Arabi. Dalam banyak hal, teori kenabian dalam risalah ini menyerupai teori kenabian at-Tirmidzi. *Wahyu* nabi dan *ilham* para wali secara jelas dibedakan. Meskipun pewahyuan nabi telah berakhir setelah Muhammad, *ilham* dari Tuhan yang diturunkan kepada para wali tidak pernah berakhir. Pengetahuan yang diperoleh para wali dari Tuhan tidak mungkin salah, seperti pengetahuan para nabi, karena para wali dijaga oleh Tuhan dari kesalahan. Akan tetapi pengetahuan mereka tidak berhubungan dengan Syariat (baru), karena wali tidak akan pernah membatalkan Syariat.

Para wali secara tegas dikatakan lebih rendah dari para nabi, dan para nabi lebih rendah daripada para rasul, namun para wali sama dengan para nabi dari segi pengetahuan dan maqam, karena keduanya mengikuti Syariat rasul. Para wali bisa mendapatkan satu bagian kenabian, atau tepatnya kewalian merupakan bagian kenabian. Nabi memiliki semua ciri wali, disamping memiliki ciri khusus. Disamping doktrin yang penting ini, Ibnu ‘Arabi juga menggunakan terminologi yang digunakan oleh at-Tirmidzi dan mengutip hadis yang dikutip oleh at-Tirmidzi. Seperti at-

¹⁰²¹ Hamid Thahir.

Tarmidzi, Ibnu ‘Arabi menyebutkan Abu Bakar dan Umar sebagai contoh wali-wali yang masyhur.

Meskipun demikian, terdapat juga perbedaan yang mencolok. Ketika menganalisa etimologi *nabi*, dia berpendapat bahwa istilah ini juga dapat diterapkan pada para wali, walaupun dia tidak menerapkannya dalam arti yang sebenarnya. Kedua, perbedaan khas at-Tirmidzi antara *muhaddasts* dan *shiddiq, hadist* dan *ilham* tidak ditemukan dalam risalah ini. Juga perbedaan antara *ahlul-jibayah* (yang terpilih) dan *ahlul-hidayah* disinggung secara singkat dengan istilah *murad* dan *murid*.

Teori kewaliam Ibnu ‘Arabi berbeda dengan teori kewalian at-Tirmidzi dalam poin-poin sebagai berikut:

- a. Ibnu ‘Arabi membagi kenabian menjadi khusus, legislatif dan umum, absolut, dan kenabian umum juga diberikan kepada para wali, sementara kenabian khusus hanya diterapkan kepada para rasul
- b. Dalam diri Nabi, kewaliannya adalah lebih tinggi dari kenabian dan kerasulannya.

Sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, dua doktrin ini tidak terdapat dalam risalah awal yang telah kita teliti di atas. Mengenai pernyataan pertama, kita telah menyatakan bahwa at-Tirmidzi selalu membedakan secara jelas “rasul”, “nabi” dan “wali”. sementara perbedaan antara rasul dan keduanya (nabi dan wali) adalah jelas, yang pertama pembawa Syariat (Hukum Suci), yang terakhir adalah pengikut Syariat, perbedaan kognitif antara nabi tanpa Syariat dan wali tidak jelas. Juga dalam

risalah awal Ibnu ‘Arabi, dia menegaskan superioritas para nabi tanpa Syariat atas para wali, meskipun dia mengakui persamaan antara keduanya dalam pengetahuan dan *maqam*.

Sekali prinsip kesinambungan wahyu dari Tuhan diterima, sungguh sulit untuk mempertahankan perbedaan antara para nabi dan para wali. Namun, at-Tirmidzi dan Ibnu ‘Arabi pada masa awal enggan serta-merta menerapkan istilah “nabi” bagi para wali, karena dalam al-Qur’an Muhammad disebut sebagai “penutup para nabi”, dan dalam hadis Nabi Muhammad bersabda secara jelas bahwa tidak ada nabi setelahnya. Untuk menerapkan istilah “nabi” bagi para wali dapat mengganggu keutamaan Muhammad dan finalitas Syari’atnya. Dilema ini sebagian disebabkan oleh kenyataan bahwa dalam al-Qur’an dan hadis, para rasul dan nabi secara umum tidak dibedakan. Oleh karena itu, ketika rasul didefinisikan sebagai penerima syariat dan nabi sebagai penerima wahyu umum tanpa syariat khusus, maka sungguh perlu untuk menentukan kelompok, “nabi dengan legislasi” yang dalam kenyataannya sama dengan rasul, untuk menyesuaikan penggunaan yang tidak membedakan term “rasul” dan “nabi” dalam al-Qur’an dan hadis. Jadi, mudah untuk menafsirkan “penutup para nabi” dalam al-Qur’an dan “*tidak ada nabi setelahku*” dalam hadis sebagai rujukan akan nabi dengan kewenangan legislasi (penetapan syariat). Dengan kata lain, apa yang datang terakhir bersama dengan Muhammad adalah kanabian dengan legislasi, yaitu kerasulan, dan bukan kenabian tanpa legislasi.

Untuk menegaskan keunikan Muhammad dan finalitas Syariatnya adalah satu hal, dan untuk menyebut wali sebagai “nabi” adalah hal lain. Tentu saja, para wali lebih rendah dibandingkan semua nabi sebelumnya? Al-Qur’an mengatakan, “*Kami lebihkan beberapa nabi atas lainnya*” (QS. 17:55), dan Nabi Muhammad sendiri bersabda, “*Ulama-utama umatku adalah nabi-nabi bangsa Israel.*” Sabda Muhammad ini ditafsirkan sebagai rujukan pada kenabian umum, yang para wali dapat memiliki kesamaan dengannya. Dengan cara ini, istilah “kenabian” yang ambigu dibagi dalam kenabian legislasi khusus yang berakhir bersama Muhammad, dan kenabian umum yang mutlak yang terus berlanjut sampai Hari Kebangkitan, karena tidak ada akhir bagi perintah Tuhan untuk umat manusia.

Saya telah menyatakan bahwa doktrin baru Ibnu ‘Arabi ini tidak membahayakan keunikan Muhammad. Sebaliknya, ia mempertinggi kedudukan Muhammad, yang sebelumnya tidak pernah terbayangkan oleh ulama ortodoks. Dia tidak hanya rasul penutup dan paling sempurna, tapi juga wali yang paling sempurna. Finalitas Syariat Muhammad juga benar-benar dijamin. Wahyu-wahyu yang diterima para wali semata mempertegas al-Qur’an dan menyingkap makna-makna yang lebih dalam. Dan juga, wali-wali setelah Muhammad mengikuti syariatnya. Pernyataan-pernyataan ini berulang-ulang ditegaskan oleh at-Tirmidzi, dan doktrin baru Ibnu ‘Arabi tidak untuk menentangnya. Sungguh, dia mengulanginya dengan penegasan yang sama sebagaimana at-Tirmidzi.

Mengenai superioritas kewalian atas kenabian dan kerasulan dalam diri Muhammad, hal ini diungkapkan Ibnu ‘Arabi dengan cara yang sangat hati-hati. Ketika dia mengatakannya, dia menekankan bahwa ia hendaknya tidak dipahami sebagai superioritas para wali atas para nabi dan rasul. Ini merupakan suatu perbandingan dalam diri satu orang. Karena para wali tanpa syariat jelas lebih rendah dibanding para nabi dengan kewalian dan syariat, yakni para rasul. Bahkan tatkala dia memperbandingkan *walayah*, *nubuwwah*, dan risalah sedemikian rupa, dia menempatkan kewalian di bawah kenabian dan kerasulan, sebagaimana at-Tirmidzi. Namun, terkadang Ibnu ‘Arabi mengisyaratkan superioritas para wali atas para rasul dalam dua aspek. Pertama adalah kisah Khidhir dan Musa dalam al-Qur’an, dan kedua adalah para malaikat sebagai perantara bagi rasul, jika dibandingkan pewahyuan langsung bagi wali. Namun, kapanpun poin-poin ini disebutkan Ibnu ‘Arabi, bahasanya menjadi samar, dan superioritas para wali atas para rasul tidak pernah ditegaskan secara eksplisit. Bagaimanapun, haruslah diperhatikan bahwa bahkan “isyarat” seperti ini tidak ditemukan dalam pandangan at-Tirmidzi.

Sejauh ini kita belum membahas doktrin penutup kewalian Ibnu ‘Arabi, oleh karena itu, di sini perlu membahas doktrin ini secara singkat.¹⁰²² Pada dasarnya, Ibnu ‘Arabi mengikuti at-Tarmidzi dalam konsepnya tentang penutup kewalian. Dalam *Fushush al-Hikam*, penutup kewalian adalah pra-

¹⁰²² Berkaitan dengan doktrin penutup kewalian Ibnu ‘Arabi, dalam T.Burchardt, *Ibnu ‘Arabi, La Sagesse Des Prophetes (Fushush Al-Hikam)*. Hal. 145-179.

eksisten, sama halnya penutup kerasulan, Muhammad, adalah pra-eksisten. Semua wali mendapatkan pengetahuan melalui Muhammad.¹⁰²³ Dalam *Futuh al-Makkiyah*, Ibnu ‘Arabi membedakan dua penutup kewalian: penutup kewalian Muhammad dan penutup kewalian umum.¹⁰²⁴ Penutup kewalian umum adalah Isa, yang datang pada akhir dunia sebagai *mahdi*. Ketika dia datang, dia datang bukan sebagai nabi, tapi sebagai seorang wali yang mengikuti Syariat Muhammad. Dia adalah penutup para wali, dan setelahnya tidak akan ada seorang wali. Penutup kewalian umum sama persis dengan konsep penutup para wali at-Tirmidzi, meskipun at-Tirmidzi tidak pernah secara jelas mengidentifikasikannya dengan Isa.

Konsep penutup kewalian Muhammad lebih tidak jelas. Wali-wali umat Muhammad adalah mereka yang mengikuti “kalbu” Muhammad. Meskipun dia tidak secara jelas mengatakan demikian, mereka adalah *afrad* yang telah dibahas di atas. Penutup wali ini berada pada masa Ibnu ‘Arabi, dan setelahnya tidak ada wali yang mengikuti “kalbu” Muhammad. Terkadang Ibnu ‘Arabi mengklaim bahwa dirinya adalah penutup wali itu.¹⁰²⁵ Terkadang dia mengatakan bahwa dia menemukan penutup wali ini di Fez, meskipun dia tidak menyebutkan namanya.¹⁰²⁶

Menurut at-Tirmidzi dan Ibnu ‘Arabi, para wali berbeda dengan ulama agama konvensional (*‘ulama’ ar-rusum*), khususnya ahli hukum.

¹⁰²³ ‘Arabi, *Fushush Al Hikam*. Hal. 62-64.

¹⁰²⁴ ‘Arabi, *Al Futuh al Makiyyah*. Hal. 2: 49, 3: 174-177, 5: 195.

¹⁰²⁵ ‘Arabi. Hal. 4: 71.

¹⁰²⁶ ‘Arabi. Hal. 2: 49.

Pewahyuan yang berlangsung terus dari Tuhan, dan penafsiran spiritual al-Qur'an dan Syariat lewat pengalaman batin secara langsung adalah berseberangan dengan literalisme kaku ulama ortodoks. Dalam hal ini, teori kewalian at-Tirmidzi dan Ibnu 'Arabi memiliki banyak persamaan dengan teori *imamah* menurut Syi'isme.¹⁰²⁷ Menurut yang terakhir, Nabi diberi pengetahuan lahir, yakni al-Qur'an dan Syariat, dan pengetahuan batin, yaitu al-Qur'an *qadim* dan penafsiran (*ta'wil*) Syariat.

Meskipun wahyu tentang pengetahuan lahir berakhir bersamaan dengan Muhammad, tapi pengetahuan batin yang sangat dibutuhkan untuk pemahaman Syariat yang lebih tepat secara terus-menerus disingkapkan Tuhan kepada para Imam. Pengetahuan yang dimiliki Imam tidak mungkin salah. Jadi, baik doktrin kewalian Ibnu 'Arabi dan at-Tirmidzi menekankan kesinambungan wahyu Tuhan setelah Muhammad, mengajarkan makna-makna tentang Syariat, tanpa menolak superioritas dan keunikan Muhammad dan finalitas Syariatnya. Bedanya, dalam pandangan Syi'ah bentuk wahyu yang berkesinambungan ini terbatas hanya bagi para Imam, yang merupakan keturunan langsung dari Ali dan Fatimah, sementara dalam pandangan at-Tirmidzi dan Ibnu 'Arabi, kemungkinan menerima wahyu Tuhan terbuka bagi setiap orang. Dalam hal ini, menarik untuk dicatat bahwa *abdal* adalah penyebutan at-Tirmidzi untuk *ahlul-bait*, dan dikatakan

¹⁰²⁷ Mengenai teori *Imamah* dalam paham Syi'ah, khususnya Syi'ah Isma'iliyah, dalam Sami Nasib Makaren, *The Doctrine of the Ismailis* (Beirut: Arab Institute for Research and Publication, 1972).

bahwa istilah ini tidak mesti ditafsirkan merujuk pada hubungan darah.¹⁰²⁸

Menurut Ibnu ‘Arabi, para wali merupakan satu-satunya pewaris Nabi sesungguhnya.

Ketika at-Tirmidzi membedakan para wali yang dipilih Tuhan dan mereka yang mendekatkan diri kepada Tuhan dengan upaya keras, Ibnu ‘Arabi tidak menarik garis begitu tegas. Menurutnya, kenabian umum dapat diraih, sementara kenabian dengan wewenang legislasi tidak dapat diraih.¹⁰²⁹ Kenabian umum dapat diraih dengan amalan-amalan tambahan disertai taubat secara sungguh-sungguh. Hanya melalui kasih sayang Tuhan sebagai suatu karunia yang dengannya para Sufi dapat mencapai maqam kedekatan, sebagaimana diungkapkan dalam hadis *qurb an-nawafil*. Manusia dapat menerima berbagai macam pengetahuan Tuhan dengan kemampuan dan kesiapan mereka. Karena bentuk-bentuk di mana Dia mewujudkan Diri-Nya tidak terbatas, begitu juga terdapat berbagai ragam pengetahuan wali yang tidak terbatas tentang Tuhan. Bagaimanapun, hanya para wali yang sempurna, *afrad* yang mengikuti “kalbu” Muhammad, dapat menerima seluruh manifestasi-Nya dengan pengubahan kalbu mereka dengan cara yang sama, sebagaimana pengubahan hati Muhammad.

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa kesamaan dari para *role model* manusia *rabbāni* seperti para rasul, nabi, dan wali menurut Ibnu

¹⁰²⁸ Hakim At-Tirmidzi, *Khatm Al-Auliya*, ed. Osman Yahya (Beirut: Imprimeire Catholique, 1965). Hal. 345.

¹⁰²⁹ ‘Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*. Hal. 2: 3.

‘Arabi adalah terletak dari segi kesempurnaan pengetahuan di dalam dirinya yang mengandung unsur hakikat Zat Yang Agung. Manusia *rabbāni* dalam wujud dan pengetahuannya merupakan manifestasi sempurna dari Citra Ilahi serta sudah diakui tidak ada yang lebih sempurna dari “Citra Ilahi” yang manusia *rabbāni* diciptakan berdasarkan padanya.¹⁰³⁰ Kemudian, makhluk absolut ini dengan kesempurnaan-Nya bermanifestasi di alam semesta yang serba ganda ini. *Tajalli* ini terjadi bersamaan dengan penciptaan alam semesta oleh Tuhan dengan kodrat-Nya dari tidak ada menjadi ada.¹⁰³¹

Saat seseorang sudah mencapai maqam kerohanian puncak ialah *insan rabbāni*, maka Tuhan akan bertajalli kepadanya. Tuhan memanifestasikan diri-Nya dalam gambar sejumlah sifat-Nya dengan cara yang melampaui waktu dan ruang. Sejumlah sifat ini diwujudkan dalam identitas Tuhan “*ana Al-Haqq*”. Dalam kedok entitas laten (*al-a’yan as-sakah*), sifat dan sifat ini ialah unsur integral dari susunan alam semesta. Jika dilihat dari segi ketuhanan, semua nama dan sifat tersebut dikenal dengan nama *Asma’ Diviniah* (nama-nama ketuhanan), sedangkan jika dilihat dari segi sifat (makhluk), dikenal dengan nama *Asma’ Kinayah* (nama alam). Aspek kedua juga merupakan *tajalli* dari aspek pertama, karena dalam *Asma kiyaniah*, Asma Tuhan berwujud entitas (‘*ain*) dalam *Asma*

¹⁰³⁰ ‘Arabi. Hal. 248, 393.

¹⁰³¹ Ali, *Manusia Citra Ilahi*. Hal. 111.

kiyaniyah. Setiap kali Asma Allah mewujudkan, selalu disertai dengan *Asma Kiyaniyah*, yang menjadi wadah tajallinya.¹⁰³²

Sejumlah ciri wujud manusia *rabbāni* Ibnu ‘Arabi adalah sebagai berikut:

a. Akalnya Berfungsi Secara Optimal

Menurut Ibnu ‘Arabi, manusia yang akalnya berfungsi optimal dapat memahami bahwasannya seluruh amal baik, seperti jujur, adil, dan bermoral, sesuai dengan hakikatnya dan merasa berkewajiban untuk melakukannya, meskipun tidak diperintahkan oleh wahyu. Manusia dengan pikiran yang berfungsi optimal akan dapat naik ke level individu yang sempurna. Dan manusia *rabbāni* ialah seseorang yang pikirannya sempurna karena pikirannya dikuasai oleh-Nya, sehingga dari pikirannya dapat dengan mudah membedakan antara yang *haq* dan yang *batil*.¹⁰³³

b. Berfungsi Intuisinya

Selanjutnya, manusia *rabbāni* dapat dikatakan manusia yang bekerjanya dengan intuisi bawaan-Nya. Menurut Ibnu ‘Arabi, intuisi ini ialah jiwa ruhaniyah. Menurutnya, jika hakikat manusialah yang mempengaruhi seseorang, maka orang tersebut sangat mirip dengan hakikat Tuhan, malaikat, serta dekat dengan sifat yang Maha Sempurna.¹⁰³⁴

¹⁰³² Ali. Hal. 61.

¹⁰³³ ‘Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*. Juz 6, Hal. 120.

¹⁰³⁴ ‘Arabi.

c. Mampu Menciptakan Budaya

Sebagai bentuk *uswah hasanah* atas berbagai potensi manusia-Tuhan yang hadir di dalam dirinya, manusia *rabbāni* ialah seseorang yang bisa memakai keseluruhan potensi spiritualnya secara maksimal.¹⁰³⁵ Ibnu Khaldun juga menegaskan bahwasanya manusia ialah makhluk yang berakal. Karakteristik seperti itu tidak dimiliki oleh makhluk lain. Melalui kemampuan berpikir ini, manusia tidak hanya menciptakan keberadaannya dan keberadaan-Nya, tetapi juga memperhatikan sejumlah cara guna menemukan makna hidup. Proses seperti itu ialah asal usul peradaban. Namun menurut Ibnu ‘Arabi, totalitas dan kesempurnaan manusia *rabbāni* bukanlah pembawaan, melainkan hasil dari proses tertentu. Masa ini, para ahli budaya menyebut proses ini sebagai evolusi, dari peradaban manusia menuju peradaban Tuhan.¹⁰³⁶

d. Menghiasi Diri dengan Sifat-sifat Ketuhanan

Dalam paparan sebelumnya mengenai pemikiran Ibnu ‘Arabi tentang manusia, disampaikan bahwasanya manusia ialah makhluk yang memiliki naluri Ketuhanan. Dia merawat sejumlah benda yang diberikan Tuhan dan berkeyakinan padanya. Ciri-ciri ini menjadikan dia sebagai wakil Tuhan di bumi. Penggambaran manusia sebagai khalifah yang optimal ialah manusia yang berupaya menetapkan nasibnya sendiri, baik

¹⁰³⁵ ‘Arabi. Hal. 333.

¹⁰³⁶ ‘Arabi. Hal. 336.

sebagai komunitas ataupun seseorang. Sebab kehendak bebas mereka, manusia ditugasi dengan banyak tanggung jawab. Manusia *rabbāni*, diidentikkan sebagai manusia yang memiliki sifat-sifat ketuhanan, bisa mengendalikan sejumlah sifat lain yang lebih rendah. Allah mengamanatkan pada manusia sebagai khalifaullah di muka bumi dan mereka menjalankan amanat itu dengan baik, karena selalu menghiasi dirinya dengan sifat-sifat ketuhanan.¹⁰³⁷

e. Berakhlak Mulia

Manusia *rabbāni* juga memiliki keempat sifat rasul.¹⁰³⁸ Hal ini seperti pernyataan Ali Syari'ati bahwa manusia sempurna memiliki tiga aspek: kebajikan, kebenaran, dan daya tarik. Maka dari itu, manusia *rabbāni* memiliki etika, pengetahuan, dan seni. Seluruh sifat ini dimungkinkan dengan kemandirian, kesadaran, dan imajinasi. Manusia *rabbāni* memiliki kecerdasan yang mempesona dan jiwa yang baik. Manusia dengan kemampuan akal nya mampu membangun peradaban tinggi dengan kemajuan IPTEK, serta memiliki sentimen yang mendalam bagi semua hal yang mengakibatkan *amnesia*, putus asa, kemiskinan, penderitaan, dan kebodohan, menurut manusia *rabbāni*.¹⁰³⁹

¹⁰³⁷ 'Arabi, Juz. 9. Hal. 6.

¹⁰³⁸ 'Arabi, *Fushush Al Hikam*. Hal. 230.

¹⁰³⁹ Komaruddin Hidayat, *Upaya Pembebasan Manusia Tinjauan Sufistik Terhadap Manusia Modern Menurut Hossein Nashr* (Jakarta: Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah, 1987). Hal. 192.

f. Berjiwa Seimbang

Dalam pandangan Ibn ‘Arabi, seorang manusia *rabbāni* yang berjiwa seimbang adalah individu yang mencapai kesempurnaan spiritual (*insan kamil*) melalui hubungan harmonis antara jiwa, akal, dan spiritualitas. Konsep ini merujuk pada manusia yang menjadi cerminan sempurna dari sifat-sifat Ilahi dalam dirinya dan dalam perilaku sehari-hari. Berikut adalah penjelasan lebih detail tentang manusia *rabbāni* yang berjiwa seimbang menurut Ibn ‘Arabi:¹⁰⁴⁰

- 1) Manusia *rabbāni* adalah seseorang yang telah menyadari hakikat hubungan dirinya dengan Allah. Dalam filsafat Ibn ‘Arabi, manusia semacam ini memahami bahwa dirinya adalah manifestasi dari nama-nama dan sifat-sifat Allah. Ia menjadi “cermin” bagi sifat-sifat Ilahi seperti kasih sayang, keadilan, hikmah, dan keseimbangan.
- 2) Menurut Ibn ‘Arabi, keseimbangan ini tercapai ketika manusia mampu memadukan akal dan jiwa dalam memahami hakikat realitas. Akal digunakan untuk memahami syariat dan logika, sementara jiwa yang bersih mendalami dimensi batiniah (*hakikat*). Keseimbangan terjadi saat manusia tidak condong hanya pada rasionalitas kering atau emosi semata, tetapi mampu melihat keseluruhan dengan hikmah.
- 3) Dalam kerangka *insan kamil*, manusia *rabbāni* adalah individu yang menyadari posisinya sebagai khalifah Allah di bumi. Ia tidak hanya

¹⁰⁴⁰ ‘Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*.

menjalankan tugas ibadah secara ritual, tetapi juga menjadi agen perubahan sosial, moral, dan spiritual bagi masyarakat. Ibn 'Arabi menekankan bahwa insan kamil berfungsi sebagai jembatan antara dunia jasmani dan dunia Ilahi.

- 4) Keseimbangan internal dan eksternal: Keseimbangan ini mencakup kemampuan untuk menjalani kehidupan duniawi tanpa melupakan akhirat. Manusia rabbani memandang dunia sebagai ladang amal dan tidak terikat pada materialisme, tetapi juga tidak meninggalkannya sepenuhnya. Dalam hal ini, manusia *rabbāni* tetap aktif di dunia, sambil menjaga hati selalu terhubung kepada Allah.
- 5) Ibn 'Arabi menegaskan pentingnya kesadaran tauhid (keesaan Allah) yang mendalam. Manusia *rabbāni* yang berjiwa seimbang memahami bahwa segala sesuatu berasal dari Allah, dan semua yang terjadi di alam semesta adalah bagian dari kehendak-Nya. Kesadaran ini membawa manusia kepada sikap *tawadhuk*, syukur, dan ridha terhadap segala takdir.

2. Makna Manusia *Rabbāni* Ibnu 'Arabi Perspektif Teori Semiotika

Chales S. Pierce

Makna manusia *rabbāni* Ibnu 'Arabi adalah menjadi khalifahnya Allah, hal ini dapat diketahui pula pada bab ke 167 dari futuhat, yang mana Ibnu 'Arabi mengungkapkan tingkat kesempurnaan kekhalifahan yang dianugerahkan kepada Adam:

“Ketahuilah bahwa sebagaimana kesempurnaan yang dicari-cari (*al-kamal al-mathlubah*) untuk mana manusia diciptakan – yaitu,

kekhalfahan – Adam mencapainya dengan Kasih Tuhan (*‘inayah Ilahiyah*). Ini (yakni, kekhalifahan) lebih khusus dari kerasulan (*risalah*) para rasul, karena tidak setiap rasul adalah khalifah. Tingkat kerasulan khususnya terletak pada penyampaian (*tabligh*) ... Dia (yakni, rasul) tidak memiliki kekuasaan (*tahakkum*, yaitu, tindakan secara mandiri); dia hanya memiliki kekuatan sebagai yang menetapkan legislasi (*tasyri’*) hukum (*hukm*) dari Tuhan ... Jika Tuhan memberikan kepadanya kekuasaan atas mereka yang menjadi objek risalahnya, maka ini adalah (proses) pengangkatan seorang khalifah (*istikhlaf*) dan kekhalifahan (dalam hal ini, dia adalah rasul dan khalifah). Tidak setiap orang yang diutus (sebagai rasul) memiliki kekuasaan. Ketika dia diberi pedang dan melaksanakan tugas-tugasnya, pada saat itu dia memiliki kesempurnaan dan manifestasi kekuasaan (*sulthan*) Nama-nama Tuhan ... Ketika dia menunjukkan kekuasaan tanpa kenabian (*nubuwwah*), maka dia adalah seorang raja (*mulk*), bukan seorang khalifah. Tidak seorangpun menjadi khalifah (dalam arti kata yang sesungguhnya) kecuali mereka yang diangkat Tuhan sebagai khalifah atas hamba-hamba-Nya, mereka yang dipilih oleh rakyat, yang dibaiaat oleh mereka, dan diangkat oleh mereka sendiri atas (keinginan) mereka sendiri bukanlah khalifah. Ini (kekhalifahan sejati) adalah tingkat kesempurnaan. Merupakan suatu kemungkinan bagi jiwa-jiwa (manusia) untuk berusaha keras mencapai kedudukan (*maqam*) kesempurnaan. Tapi, tidak (dimungkinkan) bagi mereka berusaha keras untuk mencapai maqam kenabian. Kekhalifahan dapat dicapai (*muktasabah*), namun kenabian tidak dapat diraih.”¹⁰⁴¹

Pada kutipan di atas, tiga makna konsep penting, “kekhalifahan”, “kerasulan”, dan “kenabian”. Istilah “kekhalifahan” merupakan tingkat kesempurnaan *rabbāniyyin* yang dilambangkan oleh Adam. Dalam ‘Uqlat al-Mustaqfiz dikatakan:

“Tuhan menjadikan mereka para khalifah setelah diciptakan seorang khalifah (yaitu, Adam). Setiap orang yang sempurna (*kamil*) adalah seorang khalifah. Tidak ada masa yang tidak memiliki manusia sempurna. Selalu ada manusia *rabbāni*, khalifah dan imam. Bumi tidak akan pernah hampa tanpa manifestasi (*zhuhur*) citra Tuhan.”¹⁰⁴²

¹⁰⁴¹ ‘Arabi. Hal. 272.

¹⁰⁴² ‘Arabi, “‘Uqlat Al-Mustawfiz.” Hal. 97.

Meskipun dikatakan bahwa kekhalifahan bersifat lebih khusus dari kerasulan dan semua rasul tidak mesti khalifah, begitu juga tidak semua khalifah adalah rasul.¹⁰⁴³ Jika memang demikian, maka tidak akan ada khalifah setelah Nabi Muhammad. Ibnu ‘Arabi bermaksud bahwa para khalifah adalah lebih terpilih dan lebih tinggi dari para rasul: para rasul hanya menyampaikan ajaran, sementara khalifah memiliki kekuatan untuk menjadi hakim dan penguasa. Namun, mereka yang hanya memiliki kekuasaan dan tidak memiliki kenabian dan tidak memiliki kenabian bukan khalifah, melainkan raja-raja duniawi. Oleh karena itu, khalifah sejati, manusia *rabbāni*, harus memiliki kekuasaan dan kenabian.

Namun, secara jelas juga dikatakan bahwa kenabian tidak mungkin diperoleh.¹⁰⁴⁴ Bagaimana mungkin seseorang dapat memperoleh maqam *rabbāni*, kekhalifahan, tanpa mencapai maqam kenabian? Masalah ini hanya dapat kita selesaikan ketika kita membedakan dua bentuk kenabian, yaitu kenabian yang diperoleh setelah Nabi Muhammad, dan kenabian yang tidak didapatkan setelah Nabi Muhammad.

Sesungguhnya, Ibnu ‘Arabi membedakan dua bentuk kenabian: kenabian yang bersifat umum (*an-nubuwwah al-‘amma*) dan kenabian legislasi (*nubuwwah at-tasyri’*).¹⁰⁴⁵ Pertama juga dinamakan kenabian yang bersifat mutlak (*an-nubuwwah al-muthlaqah*)¹⁰⁴⁶ dan kenabian intruksi

¹⁰⁴³ ‘Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*. Hal. 72.

¹⁰⁴⁴ ‘Arabi. Hal. 72.

¹⁰⁴⁵ ‘Arabi. Hal. 3, 24, 256. Berkaitan dengan doktrin teori kenabian dan kewalian Ibnu ‘Arabi.

¹⁰⁴⁶ ‘Arabi. Hal. 19, 53.

(Tuhan) (*nubuwwah at-ta'rif*).¹⁰⁴⁷ Kenabian legislasi sama dengan kerasulan (*risalah*).¹⁰⁴⁸

Kerasulan tidak bersifat umum, tapi khusus dalam dua hal. Pertama, hukum (*syar'*) yang dibawa seorang rasul untuk ditujukan kepada seluruh umat, sehingga dia dibatasi oleh kemampuan umat untuk memahaminya dan juga oleh kebutuhan mereka.

“Ketahuilah bahwa para rasul, sebagai (kualifikasi) para rasul, bukan (sebagai khalifah) para wali (*auliya'*) dan kaum 'arifun sesuai dengan tingkat (*maratib*) keadaan kaumnya (*umam*); pengetahuan (*'ilm*) yang mereka diutus agar disampaikan sesuai dengan kebutuhan masyarakat tersebut; tidak lebih dan tidak kurang. Beberapa umat lebih tinggi dari yang lain. Oleh karena itu, beberapa rasul lebih tinggi dari yang lain dalam pengetahuan penyampaian (*rasail*) sesuai dengan tingkat superioritas masyarakatnya.”¹⁰⁴⁹

Selanjutnya, Ibnu 'Arabi mengutip ayat al-Qur'an, “*Rasul-rasul itu Kami lebihkan sebagian (dari) mereka atas sebagian yang lain.*” (QS. 2:253).

Kedua, pengetahuan yang dibawa para rasul hanya berkaitan dengan halal dan haram. Pengetahuan itu hanya bisa diterapkan di dunia ini (*ad-dunya*), dan tidak bisa diterapkan di dunia yang akan datang.¹⁰⁵⁰ Kenabian legislasi ditutup Muhammad, dan setelah beliau tidak seorangpun dapat menambah atau membatalkan hukum-hukum yang dibawa oleh beliau.¹⁰⁵¹ Apa yang tertinggal setelah beliau adalah kenabian yang bersifat

¹⁰⁴⁷ 'Arabi. Hal. 265, 266.

¹⁰⁴⁸ 'Arabi. Hal. 62. Ibnu 'Arabi terkadang tampak membedakan keduanya paling tidak dengan kata-kata, yakni “Kerasulan dan Kenabian – Saya maksud kenabian legislasi dan kerasulan – keduanya berakhir (*tanqathi'ani*). Tapi, dia tidak menjelaskan perbedaan keduanya.

¹⁰⁴⁹ 'Arabi. Hal. 132.

¹⁰⁵⁰ 'Arabi. Hal. 256.

¹⁰⁵¹ 'Arabi. Hal. 132.

umum, tanpa legislasi. Kenabian umum ini yang dinamakan dengan “kewalian” (*walayah*).

“Ketahuilah, bahwa kewalian (*walayah*) merupakan wilayah yang berifat umum (*'amm*) dan komprehensif (*muhiith*). Jadi, ia tidak terputus. Kewalian memiliki (fungsi) penyampaian umum (*inba'amm*). Adapun kenabian legislasi dan kerasulan, mereka telah berakhir. Ia ditutup oleh Nabi Muhammad. Tidak ada nabi setelahnya ... Tapi, Tuhan berbaik hati kepada hamba-Nya, dan mengirimkan kenabian umum dan kerasulan (seorang *warasatul anbiya'*) yang memiliki fungsi seperti kenabian legislasi.”¹⁰⁵²

Kenabian umum memiliki fungsi menerima pengetahuan Tuhan langsung dari Tuhan, sebagaimana diisyaratkan oleh nama lainnya “kenabian intruksi Tuhan”.

“Adalah mungkin bahwa wali ini diberi pengetahuan tentang rahasia-rahasia (Tuhan) yang juga diberikan kepada nabi, karena ini bukan termasuk ciri-ciri eksklusif kenabian. Pembuat hukum (*syar'i*) tidak menutup pintu ini bagi umatnya. Justru dia (Muhammad) bersabda, “jika ada dalam umatku mereka yang diajak bicara oleh Tuhan (*muhaddatsun*), maka Umar adalah di antaranya.” Demikianlah, nabi menegaskan bahwa ada orang-orang yang diajak bicara Tuhan, berasal dari mereka yang bukan nabi. Apa yang dikatakan Tuhan kepada orang tersebut adalah di luar legislasi (*tasyri'*) ketepatan hukum (*ahkam*) yang terkait dengan halal dan haram, karena legislasi semacam ini adalah antara ciri-ciri eksklusif (*khasha'ish*) dari kenabian legislasi (*nubuwwah at-tasyri'*). Lebih tepatnya, ini berlaku (*saryan*) bagi (semua) hamba-hamba Tuhan, para rasul dan para wali, para pengikut dan yang diikuti.”¹⁰⁵³

Pengetahuan yang dianugerahkan Tuhan kepada para wali tanpa melalui perantara berbeda dari pengetahuan yang diberikan kepada para rasul melalui perantara para malaikat.¹⁰⁵⁴ Ibnu ‘Arabi seringkali menggunakan cerita tentang Khidir dan Musa dalam al-Qur’an sebagai

¹⁰⁵² ‘Arabi.hal. 265-266.

¹⁰⁵³ ‘Arabi. Hal. 251.

¹⁰⁵⁴ ‘Arabi. Hal. 364-365.

contohnya. Khidir, sang wali, dikaruniai Tuhan pengetahuan paling rahasia (*'ilm ladunni*), yang melebihi pemahaman Musa, sang rasul.¹⁰⁵⁵ Namun dari cerita ini, Ibnu 'Arabi tidak menyimpulkan bahwa oleh karena itu para wali lebih tinggi dari para rasul, karena para wali menerima bukan saja hukum-hukum suci melalui malaikat, tapi juga pengetahuan Tuhan yang tidak terkait dengan hukum-hukum suci, secara langsung dari Tuhan.

“Rasul tidak mendapatkan putusan ini (*hukm*) kecuali melalui turunnya ruh *al-amin* (yakni, Malaikat Jibril) dalam kalbunya atau lewat sebuah citra dalam penyaksiannya, dimana malaikat menyerupai bentuk manusia ... Ketika kenabian dan juga kerasulan dinyatakan tidak mungkin setelah Rasulullah, figur ini (yakni, wali) mendapatkan petunjuk (*ta'rif*) Tuhan tentang hukum Muhammad atas dirinya di dunia nyata. Jika masa Musa, hukum Tuhan akan tampak pada wali ini, sebagaimana tampak pada Khidir, tanpa perantara malaikat, cukup dari keberhadiran yang dekat (*hadhra al-qurb*). Para nabi dan rasul juga memiliki keberhadiran yang dekat sebagaimana yang dimiliki para wali. Namun, mereka (yakni, para rasul) tidak memiliki legislasi dari keberhadiran yang dekat, mereka hanya memiliki hak legislasi lewat malaikat.”¹⁰⁵⁶

Dengan kata lain, para nabi dan rasul semua adalah wali dan menerima hukum suci dan pengetahuan Tuhan (*ma'rifatullah*). Konsep kewalian mencakup kenabian legislasi, yaitu kerasulan yang oleh sebab itu kewalian dikatakan lebih umum dan komprehensif.

“Ketahuilah bahwa kewalian adalah komprehensif (*muhitha*) dan umum (*'amm*). Ia adalah lingkaran (*da'irah*) yang besar. Dalam sifatnya (*hukm*) adalah bahwa Tuhan memberi amanah kepada hamba siapa saja yang Dia kehendaki dengan kenabian. Ini adalah satu di antara ciri-ciri (*ahkam*) kewalian. Dia mungkin mempercayakan kepadanya dengan tugas kerasulan. Ini juga merupakan salah satu dari ciri kewalian. Setiap rasul pasti seorang nabi, dan pasti juga seorang wali. Jadi, setiap rasul pasti seorang wali. Kerasulan adalah maqam khusus dalam kewalian ... Realitas (*haqiqah*) kerasulan adalah penyampaian (*iblagh*) kata-kata

¹⁰⁵⁵ 'Arabi. Hal. 365

¹⁰⁵⁶ 'Arabi. Hal. 364-366.

dari seorang pembicara kepada pendengar; oleh karena itu, ini merupakan kondisi (persinggahan) (*hal*), bukan maqam (yang bersifat tetap). Ia tidak memiliki kekekalan (*baqa'*) setelah penyampaian dilaksanakan, meskipun ia dapat diperbarui (*tajaddad*).”¹⁰⁵⁷

Oleh karena itu, jika sebagian sufi mengatakan bahwa para wali lebih tinggi dari para rasul, maka harus dipahami bahwa dalam diri seorang dan pribadi yang sama, fungsi kewalian lebih tinggi dari fungsi kerasulan, karena kewalian dan kerasulan itu tidak menunjukkan kepada dua orang yang berbeda.

“Jika anda melihat nabi mengatakan tentang masalah-masalah di luar legislasi, dia sedang berbicara sebagai (*min haits*) seorang wali dan seorang ‘arif. Jadi, kedudukannya seperti seorang yang mengetahui lebih lengkap (*atam*) dan lebih sempurna dari kedudukannya sebagai seorang rasul dan seorang pemilik legislasi serta hukum suci. Jika anda mendengar seorang hamba Tuhan (*ahl Allah*) mengatakan, atau diceritakan kepada anda bahwa dia mengatakan bahwa wali berada di atas nabi dan rasul, dia yang mengatakan hal ini hanya ingin mengungkapkan yang saya sebutkan di atas, misalnya yang dia maksudkan dengan ini terdapat pada satu orang: dia maksudkan bahwa Nabi itu sebagai seorang wali (*min haits huwa wali*) adalah lebih sempurna dari sebagai seorang nabi dan rasul.”¹⁰⁵⁸

Betapapun masih ada masalah superioritas antara Nabi dan para wali. Ibnu

‘Arabi melanjutkan kutipan di atas sebagai berikut:

“Wali yang mengikutinya (Muhammad) adalah tidak lebih tinggi darinya. Sesungguhnya, pengikut (*tabi'*) tidak akan pernah mencapai maqam orang yang diikuti (*matbu'*) sejauh dia sebagai pengikut darinya.”¹⁰⁵⁹

Para wali yang mengikuti hukum suci yang dibawa oleh Muhammad dapat mencapai kedudukan Muhammad namun tidak dapat mencapai lebih tinggi darinya. Jelas, wali yang memiliki fungsi legislasi

¹⁰⁵⁷ ‘Arabi.

¹⁰⁵⁸ ‘Arabi, *Fushush Al Hikam*.

¹⁰⁵⁹ ‘Arabi.

adalah lebih tinggi dari mereka yang tidak memiliki fungsi ini. Namun, menurut Ibnu ‘Arabi, para wali mengikuti hukum suci yang dibawa Muhammad hanya dalam pengertian lahir (eksoterik). Dalam makna esoterik (bathin), mereka menerima pengetahuan yang sama seperti nabi dari sumber yang sama, yakni dari Tuhan. Dalam konteks ini, mereka adalah sama dari segi peringkat.

“Tuhan memiliki khalifah-khalifah-Nya (*khalaiif*) di bumi ini; mereka adalah para rasul. Sebagaimana kekhalifahan pada saat ini, mereka adalah (khalifah-khalifah) para nabi, bukan khalifah Tuhan. Mereka tidak memerintah (*yahkumuna*) kecuali dengan hukum-hukum yang telah Rasul berikan kepada mereka; mereka tidak keluar jalur dari hukum ini. Namun, inilah persoalan yang sangat mendalam (*daqiqah*) yang hanya dapat diketahui oleh orang-orang seperti kita. (persoalan yang amat dalam) ini berkenaan dengan (cara) penerimaan hukum yang dibawa Muhammad yang melaluinya mereka memerintah. Para khalifah rasulullah adalah mereka yang memegang otoritas (*hukm*) melalui periwayatan darinya (yakni, Muhammad) atau melalui ijtihad, yang dasarnya juga berasal darinya. Tapi di antara kita, ada yang menerimanya dari Tuhan. Kemudian orang tersebut menjadi khalifah Tuhan lantaran otoritas yang sama ini. Sumber (*maddah*) otoritasnya adalah sumber yang sama tempat Nabi mendapatkan otoritasnya. Orang tersebut lahirnya (*fi azh-zhahir*) mengikuti (Nabi), karena tidak ada pertentangan hukumnya (dengan Hukum suci) ... dia, berkenaan dengan apa yang diketahui tentang cara (*shurah*) penerimaan adalah khusus (*mukhtashsh*) dan sepenuhnya sama (dengan para nabi) ... Jadi (dari segi) khalifah itu menerima dari Tuhan sama seperti (kasus) pada rasul. Kita namakan orang itu dalam ungkapan esoterik (*bi lisan al-kasyf*) sebagai “Khalifah Tuhan” dan dalam ungkapan eksoterik (*bi lisan azh-zhahir*) sebagai “Khalifah Rasulullah.”¹⁰⁶⁰

Meskipun Ibnu ‘Arabi sangat berhati-hati tentang masalah superioritas para wali dan nabi, namun dapat dilihat pada kutipan di atas bahwa dia sangat jelas tentang superioritas para wali daripada para ahli hukum yang menerima keputusan hukum hanya melalui periwayatan dari

¹⁰⁶⁰ ‘Arabi. Hal. 162-163.

Muhammad. Tentu, Ibnu ‘Arabi tidak mengingkari keutamaan para ahli hukum, karena mereka juga melestarikan pengetahuan tentang para nabi lewat perantara orang-orang yang meriwayatkannya. Mereka adalah para penjaga putusan-putusan hukum Muhammad (*hafizhah al-hukm an-nabawi*), sementara para wali adalah para pelestari kondisi kenabian (*hafizhah al-hal an-nabawi*) dan pengetahuan yang rahasia (*‘ilm ladunni*).

“Dalam hadis diriwayatkan bahwa ‘ulama dari umat ini bagaikan nabi-nabi bangsa Israel. Mereka (yakni, para nabi) melestarikan untuk mereka (yaitu, kaum Israel) hukum suci (syar’i) para rasulnya dan menyampaikan kepada mereka. Demikian pula, ulama dari para sahabat Nabi, tabi’in, tabi’ at-tabi’in ... Namun kelompok ulama lain dari umat ini menjaga kondisi (*ahwal*) Rasul dan rahasia-rahasia pengetahuannya (*‘ulum*). Rahasia-rahasia penerus hukum (Nabi) berhenti (*mauquf*) pada Kursi dua Kaki (*qadamain*), karena mereka tidak memiliki kondisi kenabian yang memberikan rahasia Tuhan kepada mereka, mereka juga tidak memiliki pengetahuan mistis (*‘ilm ladunni*). Rahasia-rahasia pelestari kondisi nabi dan pengetahuan mistis jika disamakan dengan ulama dan pelestari hukum nabi, hanya sampai pada Singgasana (*‘Arasy*) dan Awam yang Pekat (*‘ama*) atau mereka tidak berhenti sama sekali.”¹⁰⁶¹

Meskipun para ulama dan para wali adalah penerus pengetahuan nabi, pengetahuan para wali lebih tinggi dan lebih memiliki kepastian dari pengetahuan para ulama. Ibnu ‘Arabi menegaskan superioritas pengetahuan para wali pada dua hal; *Pertama*, masalah otentitas hadis dan penerapan ungkapan antropomorfis (penyerupaan) terhadap Tuhan. Para ahli hadis menilai otentitas sebuah hadis atas dasar kesinambungan *isnad* dan keterpercayaan para perawi. Ini merupakan prosedur mekanis dan tidak ada pertimbangan agama yang lebih mendalam tentang isi hadis. Namun, Ibnu

¹⁰⁶¹ ‘Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*. Hal. 361.

‘Arabi memberikan prioritas pada hidayah Tuhan yang langsung untuk menentukan otensitas hadis. Sekalipun semua ulama hadis menyatakan bahwa sebuah hadis adalah *shahih*, ia tidak *shahih* ketika Tuhan memberikan hidayah kepada wali bahwa haidis ini adalah tidak *shahih*. Penilaian para ahli hadis pada akhirnya juga penilaian manusia, dan mungkin salah, sementara penilaian para wali adalah penilaian Tuhan, dan pasti benar.¹⁰⁶²

Kedua, Ibnu ‘Arabi membela penggunaan para wali terhadap ungkapan antropomorfis seperti “tertawa”, “terkejut”, “tersenyum”, “marah”, “enggan”, “benci”, “cinta”, dan “hasrat”, berkenaan dengan Tuhan. Karena ungkapan-ungkapan semacam ini muncul dalam hadis, dan juga ungkapan ini datang kepada wali langsung berasal dari Tuhan dengan cara yang sama, sebagaimana datang kepada nabi, maka sungguh tidak adil untuk menyalahkan wali, sementara mempercayai kata-kata Nabi.¹⁰⁶³ Pembelaan ini jelas ditujukan kepada para teolog yang berusaha menghindari kesan antropomorfisme berkenaan dengan Tuhan. Ibnu ‘Arabi menyatakan kemarahannya kepada ulama-ulama yang menentang sufisme ini.

“Di manakah keadilanmu (*inshaf*)? Apakah keadilan berada di antara para ahli hukum, para pemikir rasional (*ashhab al-afkar*) yang merupakan fir’aun bagi para wali dan anti-Kristus bagi hamba-hamba saleh Tuhan?”.¹⁰⁶⁴

¹⁰⁶² ‘Arabi. Hal. 358-359.

¹⁰⁶³ ‘Arabi. Hal. 250.

¹⁰⁶⁴ ‘Arabi. Hal. 251.

Juga dalam al-Futuh al-Makkiyah, terdapat banyak sekali bagian dimana Ibnu ‘Arabi mengkritik sikap intoleransi para ulama konvensional (*‘ulama’ ar-rusum*). Ibnu ‘Arabi secara khusus menyerang fuqaha, yang menyanjung para penguasa dengan menggunakan berbagai macam dalil dalam hukum.¹⁰⁶⁵

Ibnu ‘Arabi selalu menekankan terus-menerus bahwa pengetahuan para wali didasarkan atas pengalaman pribadi langsung, oleh karena itu, dia tidak mungkin salah. Misalnya dalam at-Tadbirat al-*Ilahiyah*, dijelaskan dengan cara sebagai berikut:

“Jika seseorang menakuti anda untuk menjauh dari Jalan (*thariqah*), dengan mengatakan kepada anda, “Tanyakan orang-orang tentang Jalan itu untuk menunjukkan dalil dan bukti (*burhan*) rahasia-rahasia Tuhan (*asrar Ilahiyah*) yang mereka perbincangkan itu,” kemudian baliklah bertanya kepada mereka, “Apakah bukti manisnya madu? Apakah bukti nikmatnya hubungan seks dan seperti apa? Ceritakan kepadaku tentang hakikat hal ini.” Selanjutnya dia hanya dapat mengatakan bahwa hal ini adalah sejenis pengetahuan yang dapat dicapai semata melalui pengalaman langsung (*dzaug*), ia tidak dapat didefinisikan dan dibuktikan. Kemudian katakan padanya, “Masalah ini sama seperti itu.”¹⁰⁶⁶

Ibnu ‘Arabi melanjutkan dengan memberikan persamaan berikut terhadap ketidak mungkinan-salah pengetahuan para wali; Seseorang membangun sendiri sebuah rumah, dan tidak membolehkan orang lain melihat dalamnya, tapi rumor mengenai rumah menyebar keluar, dan orang-orang mempelajari tentangnya. Pemilik rumah memilih seorang temannya, mengajaknya ke dalam, dan menunjukkan isinya kepadanya. Ketika orang yang dipilih

¹⁰⁶⁵ ‘Arabi. Hal. 4:263-277; *Futuh*, 3:335-336. Juga dalam Mahmud, *Al-Khayal Fi Madzhab Muhyiddin Ibn ‘Arabi*. Hal. 100-107.

¹⁰⁶⁶ ‘Arabi, “At-Tadbirat Al-Ilahiyah Fi Ishlah Al-Mamlakah Al-Insaniyah.” Hal. 114

menginggalkan rumah, dia bercerita kepada orang-orang bahwa dia telah melihat dalamnya. Dalam hal ini, tidak mungkin memintanya dalil dan bukti tentang ceritanya. Orang mestinya percaya pada apa yang diceritakan kepadanya dan berharap bahwa suatu hari, dia juga akan memiliki kesempatan masuk rumah dan melihat dalamnya dengan kedua matanya. Ibnu ‘Arabi menyimpulkan bahwa pengetahuan rahasia (*‘ilm ladunni*) yang Tuhan berikan kepada Khidir, dan juga kepada para wali adalah seperti ini, dan mereka yang tidak dapat memperoleh pengalaman langsung darinya tidak bisa melakukan apa-apa kecuali percaya.¹⁰⁶⁷

Seperti at-Tirmidzi, Ibnu ‘Arabi mengelompokkan para wali menurut susunan peringkat.¹⁰⁶⁸ Pengelompokannya lebih lengkap dan rinci. Pertama, dia membedakan kelompok para wali ke dalam mereka yang jumlahnya sesuai dengan masanya dan mereka yang jumlahnya bervariasi sesuai zaman.¹⁰⁶⁹ Jumlah para wali termasuk kelompok pertama adalah 589, dan terdapat 35 tingkatan mulai dari *quthb*, yang diikuti dua imam, empat para penyangga (*autad*), dan tujuh pengganti (*abdal*) dan seterusnya. Namun, di sini peneliti hanya meneliti dua kelompok wali yang termasuk

¹⁰⁶⁷ ‘Arabi. Hal. 114-115.

¹⁰⁶⁸ ‘Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*. Hal. 2: 6-23.

¹⁰⁶⁹ ‘Arabi. Hal. 41.

golongan kedua, misalnya *muqarrabun*¹⁰⁷⁰ dan *afrad*,¹⁰⁷¹ karena keduanya tampaknya merupakan ide kewalian Ibnu ‘Arabi yang terbaik.

Muqarrabun ditempatkan di antara para nabi yang membawa hukum dan *shiddiqun*,¹⁰⁷² yang mempercayai kata-kata nabi dan mendapatkan pengetahuan tauhid yang dibawa nabi.¹⁰⁷³ Mereka percaya hanya melalui cahaya keimanan (*nurul-iman*), tanpa menerima wahyu langsung dari Tuhan. Di satu sisi *muqarrabun* mendapatkan pengetahuan *tauhid* secara langsung dari Tuhan, yang dituntun oleh cahaya ilmu (*nurul-‘ilm*), seperti para nabi.

Dengan kata lain, pengetahuan (*ma’rifat*) mereka tentang Tuhan tidak tergantung pada ajaran-ajaran para nabi. Kemudian dia menegaskan bahwa pengetahuan lebih tinggi dari iman, dengan mengutip ayat al-Qur’an, “*Tuhan bersaksi bahwa tidak ada Tuhan selain Dia, begitu juga para malaikat, dan orang-orang yang memiliki pengetahuan,*” (QS. 3:18).¹⁰⁷⁴ *Shiddiqun* yang menyampaikan kata-kata Tuhan dengan hati-hati dan mempercayainya, dan oleh sebab itu memperoleh *ma’rifat* tentang Tuhan melalui iman, sama dengan para ulama (khususnya ahli hadis), yang

¹⁰⁷⁰ ‘Arabi. Hal. 2:24-25, 41. Nama lainnya adalah *ahl al-qurba* (orang-orang yang dekat). Istilah *muqarrabun* muncul dalam al-Qur’an (yakni, 56:11,88). Menurut Ibnu ‘Arabi, istilah *manzilah al-qurba* (maqam kedekatan) pertama dikenalkan ke dalam paham Sufi oleh Abu ‘Abd ar-Rahman as-Sulami. Namun, *muqarrabun* dan *ahl- al-qurba* sebagaimana penjelasan para wali Sufi telah muncul dalam Hakim At-Tirmidzi, *Khatm Al-Auliya’*. Hal. 359.

¹⁰⁷¹ Bentuk tunggal individu (*fard*) adalah salah satu Nama-nama Tuhan. ‘Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*. Hal. 4:246.

¹⁰⁷² Kata *shiddiq* terdapat dalam al-Qur’an (yakni, 4:69, 57:19). Juga merupakan sifat rasul dan nama gelar Abu Bakar. Mengenai penggunaan istilah ini dalam Hakim At-Tirmidzi, *Khatm Al-Auliya’*. Hal. 137.

¹⁰⁷³ ‘Arabi, *Al Futuhat Al Makiyyah*. Hal. 2:24, 41.

¹⁰⁷⁴ ‘Arabi. Hal. 19.

dinamakan penerus hukum nabi, pada bagian sebelumnya. Di sisi lain *muqarrabun* serupa dengan para wali secara umum. Sesungguhnya, Ibnu ‘Arabi menyebut maqam itu “maqam kenabian mutlak” (*maqam an-nubuqqah al-muthlaqah*)¹⁰⁷⁵ atau “maqam kenabian umum” (*maqam an-nubuwwah al-‘amma*).¹⁰⁷⁶

Afrad tampaknya menjadi nama lain bagi *muqarrabun*, karena dikatakan bahwa *afrad* memiliki “maqam kedekatan” (*maqam al-qurba*) yang ditempatkan di antara kenabian legislasi (*nubuwwah at-tasyri’*) dan *shiddiqiyyah*.¹⁰⁷⁷ Lalu apakah yang Ibnu ‘Arabi maksudkan dengan istilah *afrad*? Istilah *afrad* didefinisikan sebagai mereka yang berada di luar susunan yang diatur *quthb*.¹⁰⁷⁸ *Quthb* tidak memiliki kontrol atas mereka. Mereka menerima pengetahuan batin (*al-‘ilm al-bathin*) dari Keberhadiran kedekatan (*hadhrat al-qurba*).¹⁰⁷⁹ Ibnu ‘Arabi menulis berikut berkenaan dengan Muhammad Ibnu Qa’id, salah satu sahabat ‘Abdul Qadir al-Jili.

“Dikatakan bahwa Ibnu Qa’id hanya melihat langkah (*qadam*) Nabi di depannya. Jadi, dia pasti termasuk kelompok *afrad*. Jika dia bukan seorang *fard*, tapi seorang Imam, dia tentu melihat *qadam quthb* pada masanya, selain *qadam* Nabi. Jika dia adalah seorang *watad*, dia tentu melihat tiga *qadam*. Jika dia adalah seorang *badal*, dia tentu melihat empat *qadam*.”¹⁰⁸⁰

¹⁰⁷⁵ ‘Arabi. Hal. 24.

¹⁰⁷⁶ ‘Arabi. Hal. 25.

¹⁰⁷⁷ ‘Arabi. Hal. 3:245.

¹⁰⁷⁸ ‘Arabi. Hal. 245.

¹⁰⁷⁹ ‘Arabi. Hal. 265-266.

¹⁰⁸⁰ ‘Arabi. Hal. 265.

Khidir adalah salah satu *afrad*, dan begitu juga ‘Ali bin Abi Thalib.¹⁰⁸¹ Muhammad juga seorang *fard* sebelum dia menjadi nabi.¹⁰⁸² Menarik untuk dicatat bahwa *quthb* sendiri merupakan seorang *fard*.¹⁰⁸³ Ibnu ‘Arabi menyebutkan nama-nama Sufi yang termasuk kelompok *fard*.¹⁰⁸⁴

Di antara kelompok para wali golongan pertama, terdapat mereka yang mengikuti “hati” beragam malaikat dan nabi.¹⁰⁸⁵ Tapi, hanya *afrad* yang mengikuti “hati” Muhammad.¹⁰⁸⁶ “Mengikuti hati Muhammad” berarti mengikuti Nur Muhammad, yakni menerima manifestasi Tuhan yang sama sebagaimana Muhammad menerima melalui perubahan hati (menjadi Nur Muhammad), seperti hati Muhammad.¹⁰⁸⁷ Oleh karena itu, mereka adalah para nabi, meskipun mereka tidak membawa Hukum-hukum baru. Ibnu ‘Arabi menamakan mereka wali-nabi (*al-anbiya’ al-auliya’*).¹⁰⁸⁸ *Afrad* adalah pewaris Muhammad yang sebenarnya.

¹⁰⁸¹ Mengenai Khidir ‘Arabi. *Futuhāt*. Hal. 2:19. Tentang ‘Ali, *Futuhāt*. Hal. 3:248.

¹⁰⁸² ‘Arabi. Hal. 2:19.

¹⁰⁸³ ‘Arabi. Hal. 2:6. Dikatakan juga *quthb* sebagai salah seorang dari *muqarrabun*.

¹⁰⁸⁴ ‘Arabi. Hal. 3:256-257.

¹⁰⁸⁵ ‘Arabi. Hal. 2:9-11.

¹⁰⁸⁶ ‘Arabi. Hal. 4: 78.

¹⁰⁸⁷ ‘Arabi.

¹⁰⁸⁸ ‘Arabi.

BAB V

PEMBAHASAN

A. Interpretasi Hasil Penelitian

1. Implikasi Makna Manusia *Rabbāni* dalam Kehidupan Kontemporer

Inti dari makna manusia *rabbāni* Ibnu ‘Arabi adalah menjadi khalifah-Nya, bukan khalifah atas nafsu, ataupun dari dorongan yang lain seperti Setan, Iblis, maupun Dajjal. Era kontemporer merupakan masa dimana pemikirannya bercorak pada rasio-empiris, mengesampingkan spiritual dan intuisi langsung (*kasyf*), sehingga pengetahuan yang bercorak intuitif dengan mudahnya mereka menolak, karena bagi mereka yang sifatnya intuitif merupakan sesuatu yang tidak dapat dibuktikan dengan inderawi.¹⁰⁸⁹

Dalam pandangan Ibnu ‘Arabi yang dikutip oleh Mulla Sadra menyatakan bahwa inderawi ada tiga bagian. *Pertama*, inderawi biologis (*al-jasmaniyyah*), yaitu inderawi yang melekat pada tubuh biologis. *Kedua*, inderawi psikologis (*an-nafsiyyah*), yaitu inderawi yang melekat pada hawa nafsu. *Ketiga*, inderawi ruhani (*ar-ruhaniyyah*), yaitu inderawi yang terdapat pada unsur bathiniah, seperti rasa, dan mata bathin.¹⁰⁹⁰ Sering kali perdebatan mengenai wujud Allah diragukan, sehingga banyak intelektual Islam yang berusaha merasionalkannya, salah satunya Ust. Nuruddin ketika berdebat dengan guru Gembul dalam sebuah konten youtube, yang mana

¹⁰⁸⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Antara Tuhan, Manusia Dan Alam* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003). Hal. 27.

¹⁰⁹⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Al-Hikmah Al-Muta’aliyah Mulla Sadra: Sebuah Terobosan Dalam Filsafat Islam* (Jakarta Selatan: STFI Sadra, 2017). Hal. Xxviii, 98.

Ust. Nuruddin menggunakan hukum kausalitasnya sebagai metode untuk merasionalkan wujud Allah, sedangkan guru Gembul seperti pendapat orang awam lainnya, beliau meyakini atas dogma bahwa Allah adalah ghaib dan tidak bisa di buktikan keber-Ada-an-Nya.¹⁰⁹¹

Menurut Ibnu ‘Arabi segala sesuatu selain Allah adalah *maujud*, beliau juga sering menyebutnya dengan *mumkin al-wujud*, dan hanya Allah-lah yang wujud, makanya Allah saja yang ada gelar *Al-Haqq*.¹⁰⁹² Termasuk manusia itu sendiri, dan segala makhluk ciptaan-Nya sejatinya adalah tidak ada. Dari pemikiran Ibnu ‘Arabi tersebut dapat diinterpretasikan bahwa, jika manusia masih mencari segala sesuatu selain Allah, itu artinya mereka mencari sesuatu yang sebenarnya tidak ada.

Lalu bagaimana dengan manusia *rabbāni*?, apakah dia wujud atau maujud?, berangkat dari konsep *wahdatul wujud* Ibnu ‘Arabi, sesuai dengan hasil penelitian di atas bahwa manusia *rabbāni* adalah wujud “*Wujudullah*”.¹⁰⁹³ Jika sifat dari makhluk adalah *mumkin al-wujud* maka dia akan menjadi wujud ketika mengalami *wahdah al-wujud*, dan dari proses inilah, karena dirinya menyatu dengan Yang Maha Wujud, maka diapun menjadi wujud, begitu juga sebaliknya, jika tidak menyatu dengan Yang Maha Wujud maka manusia tidak wujud. Pemahaman yang seperti ini oleh Mulla Sadra disebut sebagai “teosofi transenden”, yaitu suatu perspektif didasarkan pada ajaran wahyu, hakikat yang diterima melalui penyaksian

¹⁰⁹¹ <https://www.youtube.com/watch?v=azlzo1cMYA0&t=5808s>

¹⁰⁹² Ibnu ‘Arabi, *Rasa’il Ibnu ‘Arabi*. 189.

¹⁰⁹³ Hamid Thahir, *Al-Walayah Wa an-Nubuwwah ‘inda Muhyiddin Ibnu ‘Arabi: Tahqiq Wa Dirasah Li-Nashsh Lam Yasbiq Nasyruhu*. 35.

dan pencerahan batin, serta penggunaan logika dan pembuktian secara rasional yang ketat berpadu dalam kesatuan (*wahdah*).¹⁰⁹⁴

Manusia adalah cermin-Nya, tetapi diantara banyak cermin, yang paling sempurna adalah *insan kamil*, diantara cermin sempurna (*insan kamil*) hanya beberapa yang diakui kekamilannya, yang masuk ke dalam golongan-Nya (bangsa-Nya) yaitu manusia *rabbāni*. Ini berarti, dari sekian banyak makhluk-Nya hanya beberapa manusia saja yang ditarik atau memang sampai pada tahap ini. Manusia berbangsa Tuhan (*rabbāniyyin*) jika di analogikan dalam kehidupan berbangsa, maka seperti halnya bangsa Indonesia, yang pasti memiliki ciri-ciri khusus yang menunjukkan identitasnya, misal, hidung pesek, warna kulit sawo matang, dan lain-lain yang mengidentikkan identitasnya, begitu juga dengan manusia *rabbāni* yang juga memiliki ciri-ciri khusus yang hanya dapat diketahui oleh orang-orang yang sama-sama sampai pada maqam tersebut, seperti berakhlakul karimah, berjiwa seimbang, bersifat Ketuhanan, dan lain-lain.¹⁰⁹⁵

Namun, secara eksistensi manusia *rabbāni* dapat diketahui dan dapat dirasakan keberadaannya, seperti halnya kaum Quraisy yang merasakan dan mengetahui ciri-ciri kenabian atau kerasulan. Lantas bagaimana ciri khusus tersebut?. Ibnu ‘Arabi menjelaskan bahwa manusia *rabbāni* adalah khalifah-Nya, yang membimbing kita semua untuk dapat bertemu dengan Allah, bisa dikatakan manusia *rabbāni* adalah seorang

¹⁰⁹⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Al-Hikmah Al-Muta’aliyah Mulla Sadra: Sebuah Terobosan Dalam Filsafat Islam*. Hal. 57.

¹⁰⁹⁵ Lihat BAB IV. Hal. 428.

rasul, dan di zaman kontemporer ini dikatakan pula bahwa manusia *rabbāni* ini adalah para *warastul anbiya'*, yang mengemban tugas mulia sebagai pembimbing bagi manusia sekaligus sebagai miniatur-Nya untuk menselaraskan alam semesta,¹⁰⁹⁶ dan dalam bahasa sederhana manusia *rabbāni* ini adalah seorang wali, nabi, dan rasul. Di era modern ini manusia *rabbāni* adalah para wali mursyid yang benar-benar *warasatul anbiya'*, artinya ada wali mursyid yang bukan *warasatul anbiya'*?, Suhrawardi Al-Matqul pernah mengutip pemikiran Ibnu 'Arabi tentang hikmah rasul, ia berkata:

“Diantara banyaknya wali mursyid hanya ada satu yang *warasatul anbiya'*, dan diantara banyak zaman, di zaman *warasatul anbiya'* inilah manusia itu dapat dikatakan beruntung, sehingga umat manusia dapat berguru kepadanya, yang mana turunnya *warasatul anbiya'* sama seperti jenjang waktu turunnya para rasul.”¹⁰⁹⁷

Mengingat di era kontemporer yang seperti saat ini, yang pemikirannya bersifat logosentris, jadi perlu adanya sebuah gebrakan untuk menyadarkan akan kebutuhan dirinya yaitu memiliki seorang pembimbing spiritual, yang dapat mengantarkannya ber-syahadat, sebagaimana dulu ketika dia berada di alam ruh.

Di era saat ini yang penuh dengan hasil pemikiran para agamawan yang sifatnya logosentris, begitu juga dengan tasawuf, yang masih dianggap sebagai aliran sesat, sehingga menciptakan logo negatif terhadap ajaran ini.¹⁰⁹⁸ Padahal tasawuf adalah jalan menuju pertemuan dengan Allah, justru

¹⁰⁹⁶ 'Arabi, *Fushush Al Hikam*. Hal. 88.

¹⁰⁹⁷ Shihab ad-Din Yahya as-Suhrawardi, *HIKMAH AL-ISYRAQ: Teosofi Cahaya Dan Metafisika Huduri Shihab Ad-Din Yahya as-Suhrawardi*. Hal. 7.

¹⁰⁹⁸ Nasr, *The Garden Of Truth: Mereguk Sari Tasawuf*. Hal. 111.

ilmu-ilmu dan aliran yang arahnya duniawi dianggap rasional dan merupakan sebuah kebenaran pasti, begitu juga dengan para ahli syari'at yang selalu mendewakan dalil atas rasionya, bukan nalar bathiahnya dianggap sebagai finalitas dalam memahami agama-Nya, dan ketika dihadapkan dengan ilmu yang terkandung rahasia-Nya (spiritual-eksperience) yaitu melalui ilmu tasawuf, justru mereka menganggapnya sesat.¹⁰⁹⁹ Nyatanya penganut agama masih tidak benar-benar membutuhkan Allah, mereka justru menuhankan agama bukan yang memiliki agama. Oleh karena itu, sangat dibutuhkan sekali sosok manusia *rabbāni* untuk menjawab segala permasalahan di era saat ini.

Sebagaimana Ibnu 'Arabi dalam kitabnya mengatakan, dalam setiap masa Allah pasti menurunkan seorang rasul yang dalam masa setelah Nabi Muhammad bin Abdullah disebut sebagai *warasatul anbiya'*, melalui ajaran dan bimbingannyalah manusia dapat menjadi manusia sempurna (*insan kamil*), dan menjadi manusia *rabbāni*.¹¹⁰⁰ Jadi, sebenarnya langkah utama dari seorang manusia agar menjadi manusia *rabbāni* adalah harus mencari seorang guru pembimbing spiritual (*wali mursyid*), selanjutnya adalah melakukan amal yang diajarkan oleh Beliau, untuk menyempurnakan ilmu dan amalnya maka seorang murid juga harus melakukan langkah-langkah seperti yang juga dianjurkan oleh Ibnu 'Arabi.¹¹⁰¹

¹⁰⁹⁹ Nasr.

¹¹⁰⁰ 'Arabi, *Fushush Al Hikam*. Hal. 100.

¹¹⁰¹ Lihat BAB IV. Hal. 289.

Lalu dapatkah manusia kontemporer memetik manfaat dari warisan manusia *rabbāni* yang terkemas dalam sebuah warisan tasawuf?. Kita hidup dalam sebuah dunia yang sangat terpengaruh dengan budaya Barat, dimana budaya Barat menekankan perubahan dan memuja dewa kebaruan, sebuah dunia di aman hampir semua di sekitar kita dianggap kuno lebih cepat daripada semua masa lainnya dalam sejarah manusia. Pemikiran, seni, budaya, dan bahkan agama dari generasi terdahulu dibuat tampil kuno dan tidak pantas bagi kita kecuali dalam nostalgia, yang dengan sendirinya berubah dengan cepat. Dalam dunia semacam ini, bagaimana orang bisa mengambil manfaat dari warisan tasawuf, yang sepanjang sejarahnya selama lebih dari satu milenium telah berbicara tentang kebutuhan kita yang terdalam, misalnya untuk memiliki harapan, mencari arti kehidupan, menemukan kebahagiaan, serta kemampuan menghadapi realitas kematian.¹¹⁰²

Manusia masih terus lahir, hidup, dan mati. Kesadaran dan akal masih mencari arti dalam kehidupan dan di dunia sekitar kita. Manusia masih menghadapi kendala lahir dan batin dalam kehidupan duniawi. Manusia masih mengalami putus asa dan membutuhkan harapan. Manusia masih mencari tempat berlindung di tengah badai kehidupan. Dan dalam pengertian terdalam, manusia masih makhluk yang diciptakan untuk kekekalan dan membutuhkan Realitas Tak Terbatas, yang melampaui batasan dan kendala mental, psikologis, dan fisik. Sebagian dari manusia

¹¹⁰² Nasr, *The Garden Of Truth: Mereguk Sari Tasawuf*. Hal. 109.

masih merindukan cinta yang “menggerakkan langit dan bintang-bintang”,¹¹⁰³ haus akan anggur *ma’rifat*, akan cahaya pengetahuan pembebas yang merupakan satu-satunya hal yang dapat menerangi keberadaan manusia secara keseluruhan. Di tengah keributan tentang bagaimana sains dan teknologi modern mengubah kehidupan modern, sosok batin, yang berdiri di luar semua hiruk-piruk dunia dan yang tidak menyerah kepada kekuatan eksternal, masih hidup di dalam diri manusia.

Sosok batin (*rabbāni*) inilah, yang oleh sebagian kaum sufi disebut sebagai “pemilik cahaya” di dalam diri manusia, yang tertarik pada warisan tasawuf, bukan sebagai warisan yang sekedar bernilai historis dan arkeologis, melainkan sebagai kenyataan hidup yang memiliki arti penting bagi manusia di sini dan sekarang. Bagi orang-orang spiritual yang tidak tersilaukan oleh kemilau dunia yang telah kehilangan tambahan tambatan spiritualnya dan berputar-putar di luar kendali, pesan tasawuf-literatur dan musiknya, etikanya, metode spiritualnya, dan barakahnya – menjadi menarik bukan hanya karena pesan-pesan itu ditujukan kepada pria dan wanita dari budaya ini atau itu di masa lalu.

Pesan-pesan itu menarik karena berbicara kepada manusia di sini dan sekarang, karena berkenaan dengan hal-hal yang sangat nyata dan memiliki konsekuensi eksistensial terdalam bagi manusia. Sebagai contoh, tasawuf mengajarkan manusia bagaimana menyediri bersama Allah dan berbahagia di dalam kesendirian itu. Berapa banyak manusia masa kini yang

¹¹⁰³ Nasr. Hal. 117.

menderita akibat kesendirian dan dengan demikian menjadi tertekan? Pesan manusia *rabbāni* dapat mengubah keadaan ini dari penderitaan menjadi sukacita.

Apa yang lebih dibutuhkan pada kini selain dari kemampuan untuk melihat orang lain sebagai bagian dari dirinya sendiri dan bukan sebagai musuh? Tasawuf mengajari manusia cara menurunkan dinding ego dan menyadari secara langsung bahwa dalam pengertian yang terdalam orang lain adalah dirinya sendiri. Betapa banyak dari manusia yang mendambakan cinta? Tasawuf memungkinkan mata air cinta untuk Allah dan makhluk-Nya memancar keluar dari dalam jiwanya. Dan berapa banyak yang mendamba kejernihan intelektual dan kesatuan modus pengetahuan di dunia di mana pengetahuan telah menjadi begitu terkotak-kotak? Sekali lagi manusia tasawuf yang mengajarkan menjadi manusia *rabbāni* dalam aspek doktrinalnya dapat memberikan solusi.

Perjalanan menuju Allah bukanlah sesuatu yang hanya menarik bagi pria dan wanita tua. Itu tetap merupakan perjalanan puncak bagi manusia hari ini walaupun begitu banyak kondisi eksternal hidup manusia yang berbeda dengan pola hidup tradisional yang di dalamnya terdapat ajaran-ajaran sejati. Tidak ada yang lebih tepat waktu daripada yang abadi; tentunya diktum ini berlaku untuk pesan tasawuf yang sifat keabadiannya senantiasa relevan dengan seluruh waktu dan tempat di mana manusia hidup hari ini dan nanti di masa depan, sebuah pesan yang terkait dengan masa

depan terakhir manusia sebagai yang Sekarang, dan tujuan terakhir dari manusia Di Sana sebagai yang Di Sini.

Menjadi manusia *rabbāni* berarti segala perbuatannya semata-mata hanya untuk melakukan Kehendak-Nya, dan untuk mentaati aturan Ilahi. Dalam Futuhat al-Makkiyah Ibnu ‘Arabi mengutip ayat al-Qur’an:

“Adapun orang-orang yang beriman dan beramal saleh, maka baginya pahala yang terbaik sebagai balasan, dan akan kami titahkan kepadanya (perintah) yang mudah dari perintah-perintah kami.” (QS. al-Kahfi (18):88). Allah juga berfirman: *“Bukan kamu yang melempar ketika kamu melempar, tetapi Allah-lah yang melempar.”* (QS. al-Anfal (8): 17). Selaras dengan pendapatnya Ibnu ‘Arabi, Rumi dalam kitab Matsnawinya juga memiliki sebuah syi’ir:

“Anggur di dalam ragi laksana pengemis
yang menggugat kekalutan kita,
Langit yang berputar laksana pengemis
yang menggugat kesadaran kita,
Anggur memabukkan kita, kita tak memabukkannya,
Tubuh mewujud dari kita, kita bukanlah darinya,
Kita laksana lebah dan tubuh adalah sarang madunya,
Kita telah menjadikan tubuh, sel demi sel, tak ubahnya lilin.”¹¹⁰⁴

Dari keterangan di atas, manusia *rabbāni* hanyalah wayang-Nya, dan untuk melaksanakan kehendak-Nya merupakan sebuah adab, yang pengertiannya mencakup ketaatan, kesopanan, berbudaya, tutur bahasa yang halus, sastra, sikap etika yang benar, dan banyak konsep lainnya. Sesungguhnya adab meliputi hampir semua aspek kehidupan, mulai dari

¹¹⁰⁴ ROSYIDAH, *Filosofi Cinta Maulana Jalaluddin Rumi (Studi Terhadap Praktik Tarian Sufi)*.

bersalaman, makan, duduk dalam sebuah pertemuan, hingga masuk ke tempat ibadah. Adab bahkan mendisiplinkan tubuh dan mengeksistensikan kewibawaan batinnya serta watak *rabbāni*-nya untuk di aplikasikan dalam kehidupan sehari-hari, sifat-sifat yang tercermin dalam cara tertentu merupakan kebenaran, keindahan, cinta, dan kebaikan. Tanpa adab-Nya, manusia tidak dapat menapaki jalan menuju Taman Kebenaran.¹¹⁰⁵

2. Interpretasi Teori Semiotik Peirce Dalam Konteks Tasawuf-Falsafi

Interpretasi teori semiotik Peirce dalam konteks tasawuf-falsafi adalah sebuah pendekatan untuk memahami bagaimana konsep-konsep dan pengalaman spiritual dalam tasawuf dikomunikasikan melalui tanda-tanda, simbol, dan bahasa figuratif, dengan bantuan kategori tanda yang dijelaskan oleh Charles Sanders Peirce: objek, representamen, dan interpretan.¹¹⁰⁶ Ini memungkinkan kita untuk menganalisis cara tasawuf-falsafi menyampaikan konsep metafisis yang kompleks melalui sistem tanda yang dapat “dibaca” atau diinterpretasikan.

Dalam teori semiotika Charles S. Pierce, tanda terdiri dari tiga elemen utama, yaitu *representament* (wujud tanda yang tampak), *object* (hal yang diwakili tanda), dan *interpretant* (makna atau pemahaman yang dihasilkan dari tanda). Menganalisis konsep-konsep ini dalam konteks tasawuf-falsafi dapat memberikan pemahaman yang lebih mendalam

¹¹⁰⁵ Nasr, *The Garden Of Truth: Mereguk Sari Tasawuf*. Hal. 127.

¹¹⁰⁶ Pierce, *Pierce On Sign, Writing On Semiotic By Charles Sanders Pierce*.

tentang bagaimana ajaran spiritual dan filosofis dalam tasawuf dapat disampaikan melalui sistem tanda.

Representament dalam tasawuf-falsafi, *representament* adalah aspek fisik atau bentuk yang tampak dari sebuah tanda.¹¹⁰⁷ Dalam konteks tasawuf-falsafi, *representament* bisa berupa fenomena alam, ritual ibadah, atau konsep-konsep simbolis seperti “cahaya”, “cermin”, atau “wajah”. Misalnya, cermin sering dijadikan simbol dalam tasawuf sebagai representasi dari diri manusia yang memantulkan cahaya Ilahi. Dalam karya-karya tasawuf, bahasa metaforis, puisi, dan simbol-simbol yang kaya sering menjadi *representament* yang menyampaikan makna-makna spiritual yang mendalam. Sebagai contoh, dalam tulisan Ibn ‘Arabi, alam semesta atau manusia sering kali dijadikan sebagai “cermin” bagi sifat-sifat Ilahi, yang berarti bahwa apa yang tampak secara lahiriah adalah representasi dari yang Ilahi.

Object dalam tasawuf-falsafi, *Object* adalah makna atau entitas yang diwakili oleh *representament*.¹¹⁰⁸ Dalam konteks tasawuf, objek yang diwakili oleh tanda-tanda atau simbol adalah Tuhan atau realitas Ilahi. Misalnya, dalam simbol cermin, objek yang dimaksud adalah hakikat Ilahi yang memantulkan sifat-sifat Tuhan dalam diri manusia dan alam semesta. Konsep-konsep seperti “cahaya”, yang sering muncul dalam tasawuf, bisa diartikan sebagai objek yang merujuk pada kehadiran dan petunjuk Tuhan

¹¹⁰⁷ Pierce.

¹¹⁰⁸ Pierce.

yang menerangi hati para pencari spiritual. Dalam pandangan tasawuf-falsafi, objek dari semua tanda dan manifestasi alam adalah Allah, yang disebut sebagai “Wujud Mutlak” atau realitas tertinggi yang menjadi sumber dari segala eksistensi.¹¹⁰⁹

Interpretant dalam tasawuf-falsafi, *Interpretant* adalah pemahaman atau makna yang muncul dari interaksi antara *representament* dan *object*.¹¹¹⁰ Dalam konteks tasawuf, *interpretant* adalah pengalaman spiritual atau pemahaman batin yang diperoleh oleh seorang sufi melalui refleksi dan kontemplasi terhadap tanda-tanda Tuhan di alam semesta. Dalam perjalanan spiritual, seorang sufi akan mengembangkan *interpretant* yang terus-menerus memperdalam pemahamannya tentang Tuhan. Sebagai contoh, ketika seorang sufi memandang alam sebagai “tanda” dari Tuhan, *interpretant* yang muncul bukan hanya pemahaman kognitif, tetapi juga pengalaman transendental atau rasa kebersatuan dengan Ilahi.

Interpretan dalam tasawuf-falsafi juga dapat bersifat berlapis; makna dari suatu tanda bisa berubah dan berkembang seiring dengan tingkat spiritual seseorang. Dengan kata lain, semakin dalam seorang sufi dalam perjalanannya, semakin kaya interpretan yang dihasilkan dari tanda-tanda yang diamati. Hal ini sejalan dengan konsep semiotik Peirce bahwa interpretan bukanlah makna yang statis tetapi berkembang melalui proses pemahaman yang bertahap.¹¹¹¹

¹¹⁰⁹ Siradj, *Allah Dan Alam Semesta Perspektif Tasawuf Falsafi*. Hal. 9.

¹¹¹⁰ Pierce, *Pierce On Sign, Writing On Semiotic By Charles Sanders Pierce*. 40.

¹¹¹¹ F. Merrel, *Charles Sanders Pierce's Concept of The Sign*, ed. Routledge (New York, 2001). Hal. 37.

Penerapan teori semiotik Charles S. Pierce dalam tasawuf-falsafi Ibnu ‘Arabi, Ibn ‘Arabi menggunakan konsep *wahdat al-wujud* atau “kesatuan eksistensi,” yang melihat alam semesta sebagai representasi dari Tuhan. Penerapan dalam konsep ini adalah sebagai berikut; *Representament*: Alam semesta dan seluruh makhluk di dalamnya berfungsi sebagai tanda atau representasi. *Object*: Tuhan sebagai sumber eksistensi dan realitas mutlak yang tidak terlihat namun diwakili oleh alam. *Interpretant*: Pemahaman bahwa segala sesuatu adalah manifestasi dari Tuhan, yang menghasilkan pengalaman dan kesadaran batin bahwa seluruh alam hanyalah refleksi dari kehadiran Ilahi yang satu.

Dengan menerapkan konsep *representament*, *object*, dan *interpretant* dalam tasawuf-falsafi, kita dapat memahami bagaimana ajaran dan pengalaman spiritual yang kompleks disampaikan melalui sistem tanda yang melibatkan simbol dan makna-makna yang mendalam. Alam semesta dan fenomena di dalamnya menjadi tanda yang menggambarkan kehadiran Tuhan, sedangkan interpretasi atas tanda tersebut mengarah pada pemahaman dan kesadaran batin yang semakin dalam tentang realitas Ilahi.

B. Analisis Kritis Teori Semiotika Charles Sanders Pierce

Semakin hari, teori yang membahas tentang manusia semakin menemukan metodologi yang sahih dan meyakinkan.¹¹¹² Charles S. Pierce memperlihatkan betapa mencerahkan teori semiotika, hermeneutika, dan pragmatisme. Tidak sekedar membuka pemikiran baru, tetapi peneliti juga

¹¹¹² Driyarkara, *Driyarkara Tentang Manusia*. Hal. 14.

diajak menelusuri proses kelahiran makna atau bentuk-bentuk eksplisit lainnya melalui tanda, simbol, dan interpretan dalam rangka mengamati perkembangan manusia dan dunia lingkungannya.¹¹¹³ Asumsinya ialah bahwa realitas juga bisa diperlakukan sebagai tanda dan teks, atau apapun yang mewakili kognisi manusia. Bahkan peneliti bisa membuat kesimpulan tentang asumsi-asumsi dari teori-teori tersebut berkat pemaparan yang sarat dengan argumentasi rigoris namun mudah dipahami dan digunakan.

Pada bagian pertama teori semiotika Charles S. Pierce penekanannya terletak pada konsep triadic, konsep yang sederhana ini menjadi lebih menarik lagi karena berdasarkan konsep-konsep teorinya Pierce dapat dengan mudah untuk memetakan perkembangan teori tersebut. misalnya, menempatkan teori hermeneutika tradisional sedemikian rupa sehingga dipahami sebagai jembatan antara hermeneutika dan semiotika. Cara memahami gagasan hermeneutika tradisional ala Mulla Sadra misalnya adalah kejelian dalam menempatkan tiga kategori (penafsiran dengan filsafat peripatetik (*al-masya'iyah*), filsafat Iluminasi (*al-Isyraq*) dengan metode *irfan* Ibnu 'Arabi, dan Teosofi transenden (*al-Hikmah al-Muta'aliyah*)).¹¹¹⁴ Memang dua kategori pertama sangat kental dengan semiotika, baru dua kategori terakhir merupakan kekhasan hermeneutika.¹¹¹⁵

¹¹¹³ Benny, *Semiotik & Dinamika Sosial Budaya*. Hal. ix.

¹¹¹⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah Mulla Sadra: Sebuah Terobosan Dalam Filsafat Islam*. Hal. 12.

¹¹¹⁵ Syarifuddin, "HERMENEUTIKA KHALED ABOU EL FADL," *Substantia* Volume 17, no. No. 2 (2015): 234.

Cara penempatan yang logis kelihatan juga ketika membahas dekonstruksi Derrida, yaitu setelah teori Ferdinand de Saussure dan strukturalisme. Bukannya tanpa alasan penempatannya mengikuti struktur logis semacam itu. *Pertama*, dekonstruksi bertolak dari kritiknya terhadap model hubungan *signifiant-signifie* Ferdinand de Saussure yang di anggap statis, padahal makna selalu bergantung pada asosiasi atau konteksnya (meskipun pada bagian ini telah dikoreksi oleh para ahli semiotika seperti Prof. Benny Hoed dengan menunjukkan bahwa de Saussure sendiri mengakui bahwa hubungan itu memang (statis). *Kedua*, dekonstruksi mengkritik strukturalisme yang mengandalkan logika biner.¹¹¹⁶ Seakan-akan biner (baik-buruk, rohani-jasmani, tulisan-lisan) itu merupakan dua kutub yang sejajar, padahal dalam logika biner itu sendiri sudah ada hierarki metafisika. Artinya, dari dua kutub itu, kita sudah memihak atau memilih yang menurut struktur kognitif kita lebih tinggi. Misalnya hitam-putih, kita sudah cenderung memilih yang putih; rohani-jasmani, kita sudah lebih memilih memihak ke rohani.

Penjelasan pada semiotika Pierce tentang hakikat dan jenis-jenis semiotika membantu mengantar untuk memahami apa itu semiotika dan memetakan beragam jenis semiotika ke dalam semiotika struktural dan pragmatis.¹¹¹⁷ Kemudian Pierce juga mengembangkan semiotika ini dengan simbol dan mengkaitkannya dengan proses semiosis. Melalui proses semiosis ini dimungkinkan mencapai tahap *interpretant* yang dapat menjelma menjadi

¹¹¹⁶ Benny, *Semiotik & Dinamika Sosial Budaya*. Hal. 10.

¹¹¹⁷ Danesi, *Pesan, Tanda, Dan Makna: Buku Teks Dasar Mengenai Semiotika Dan Teori Komunikasi*. Hal. 3.

representamen baru.¹¹¹⁸ Sehingga dimungkinkan munculnya *object* baru dan *interpretant* baru juga. Hal ini yang membuka peluang bahwa tanda, simbol, dan teks selalu akan terbuka terhadap penafsiran-penafsiran baru ketika dalam konteks baru.

Penafsiran-penafsiran baru ini diberi landasan teoretis secara berbeda oleh para teoretikus yang sudah termuat dalam tesis peneliti. Ferdinand de Saussure memberi titik tolak pendasaran pemaknaan dengan menunjukkan bahwa bahasa memiliki dua aspek, yaitu *langue* dan *parole*. Sedangkan bahasa sebagai sistem tanda memiliki dua dimensi, yaitu penanda (*signifiant*) dan petanda (*signifie*). Konsep-konsep tersebut membantu memahami proses pemaknaan dunia sosial dan budaya sekitar kita.

Sedangkan Roland Barthes dengan konsep *sintagmatik* mau menjelaskan kontrasnya dengan sistem sehingga bisa sebagai dasar untuk menganalisis gejala budaya sebagai tanda.¹¹¹⁹ Konsep tersebut mudah dipahami karena penerjemahnya langsung memberi contoh melalui kontras atau perbandingan. Lalu dengan konsep *denotasi-konotasi*, Barthes dianggap berhasil menjelaskan gejala sosial-budaya yang terkait dengan mitos sampai dengan terbentuknya ideologi.¹¹²⁰

Teori dekonstruksi Derrida di jelaskan dengan menunjuk langsung ke konsep inti, yaitu *differance*. Dengan konsep ini, Derrida mau mengembangkan suatu cara pemaknaan yang dinamis. Derrida membalikkan hubungan hierarki

¹¹¹⁸ Benny, *Semiotik & Dinamika Sosial Budaya*. Hal. 11.

¹¹¹⁹ Benny. Hal. 23.

¹¹²⁰ Benny. Hal. 23.

ucapan-tulisan dengan memberi prioritas pada tulisan. Tulisan membentuk teks. Dalam ucapan, menurut para pemikir idealis atau mereka yang masih dalam palungan metafisika, makna itu seakan melekat dengan maksud pewicara, makna identik dengan pemikiran dan kesadaran. *Differance* (bukan *difference*) menandai pembalikan ketika tulisan mengambil jarak terhadap ucapan/wicara karena dalam *differance* tercipta jarak yang tertulis, yaitu huruf “a” yang tidak dapat didengar, yang lepas dari suara. Jarak ini mengingatkan bahwa tulisan adalah yang di tahan, yang belum pernah didengar oleh *logocentrisme*. *Differance* adalah sesuatu yang tak bisa dihadirkan oleh suara, karena ia itu bisu, diam, di mana-mana aktif, tidak hadir di manapun.¹¹²¹

Mengutip dari Prof. Benny yang mengatakan “konsep *differance* berasal dari kata kerja *differer*, yang bisa berarti menunda atau membedakan.”¹¹²² *Differance* juga berarti menunda, menunda hubungan pandangan dan petanda. Pikiran terdiri dari permainan penanda-penanda yang selalu berubah dan menghasilkan penanda yang selalu menunda makna atau petanda. Pikiran terdiri dari permainan penanda-penanda yang selalu berubah dan menghasilkan penanda yang selalu menunda makna atau petanda.

Teori dekonstruksi tidak hanya diterapkan untuk kritik sastra tetapi juga untuk mengembangkan pemaknaan secara khas. Dekonstruksi menawarkan teknik mengidentifikasi kontradiksi dalam teks sehingga memperoleh kesadaran lebih tinggi bentuk-bentuk inkonsistensi. Dekonstruksi yang

¹¹²¹ Muhammad Ali Mursid Alfatoni, *Pengantar Teori Semiotika* (Bandung: CV. MEDIA SAINS INDONESIA, 2020).

¹¹²² Benny, *Semiotik & Dinamika Sosial Budaya*. Hal. Xi.

berhasil akan mengubah pemahaman yang sudah pasti, familier, diwariskan, sesuai tradisi, atau menurut pesan. Teks, konteks, tradisi membuka kemungkinan baru untuk perubahan melalui hubungan yang tidak mungkin. Dekonstruksi meningkatkan kemampuan berpikir kritis dan membantu melihat bagaimana pengalaman ditentukan oleh ideologi yang tidak kita sadari karena menyatu di dalam bahasa.

Semiotik pragmatis yang diwakili oleh Pierce, serta Danesi dan Perron. Dalam teori semiotik Pierce, dasar pemaknaan tanda mengikuti tiga tahap, yaitu, representamen (“sesuatu”), objek (“sesuatu dalam kognisi manusia”), interpretan (“proses penafsiran”).¹¹²³ Semiosis ini mengantar pada penafsiran-penafsiran yang tak terbatas. Bagi Schleiermacher penafsiran adalah “rekonstruksi pikiran penulis”, bagi Dilthey penafsiran berarti “eksplanasi berdasarkan keadaan psikologis dan riwayat hidup penulis”, sedangkan bagi Betti penafsiran adalah “rekonstruksi suatu makna yang dimaksud penulis dengan mengacu pada sejarahnya”.¹¹²⁴ Menjadi menarik ketika semiotik ini diterapkan untuk menjelaskan sesuatu yang ranahnya Ilahi. Hal ini merupakan sebuah upaya untuk selalu reflektif, kontekstual dalam penerapannya di perkembangan budaya tasawuf di Indonesia.

Sedangkan pendekatan dari Danesi dan Perron semakin membuka peluang bagi pemaknaan yang mengedepankan konteks, yang sebenarnya pemikiran Danesi dan Perron merupakan pengembangan dari berpikir filsafat

¹¹²³ Benny. Hal. 32.

¹¹²⁴ Benny. Hal. 105.

pragmatisnya Pierce. Kedua pakar semiotik ini mengemukakan bahwa penelitian semiotik mencakup tiga ranah sesuai dengan yang diserap manusia dari lingkungannya, yaitu yang bersangkutan dengan “tubuh”nya, “pikiran”nya, dan menjadi sesuatu yang hidup dalam “kebudayaan” masyarakatnya sebagai “*signifying order*”.¹¹²⁵

Dalam konteks ini, semiotik mampu menjelaskan perubahan dari sesuatu yang dihayati menjadi objek ilmiah. Setiap aspek pengalaman atau fenomena akhirnya bisa diobjektivasi atau diidentifikasi. Proses semiosis merupakan cara memakai kriteria yang dapat dipahami dengan piranti material dan intelektual. Kriteria itu bisa menghubungkan secara meyakinkan antara fenomena-fenomena yang dipersepsi. Aspek khas pengalaman yang menandai fakta manusia itu sendiri disebut dengan istilah *pemaknaan*, proses semiosis.¹¹²⁶ Dengan demikian, dimungkinkan proses pemaknaan tanda supaya berlaku secara sosial dan kontekstual.

Dalam pandangan peneliti teori ini sangat berguna untuk membuat sintesis beberapa teori dan konsep, kemudian juga mengantar untuk memahami sumber pertama. Pendekatan semiotik membuka perspektif yang luas dan kontekstualisasi karena semiotik memberi kekhasan metodologi ilmu pengetahuan logika filsafat yang bisa dipertanggungjawabkan secara rigoris. Rigoritasnya terletak pada proses representasi. Representasi merupakan seluruh istilah yang digunakan peneliti untuk mendeskripsikan objek

¹¹²⁵ Benny. Hal. 35.

¹¹²⁶ Benny. Hal. 37.

penelitian; dan sistem penampakan diri melalui hubungan sintaks dan semantik yang ditetapkan antara istilah-istilah tersebut. Lalu elaborasi formal yang ditetapkan antara istilah-istilah itu untuk menampilkan fenomena yang berfungsi sebagai dasar komentar, dengan berbagai istilah seperti pemaknaan, penafsiran, penjelasan, atau eksplisitasi.

Pernah diramalkan kajian semiotik bakal pudar setelah munculnya teori-teori kritis.¹¹²⁷ Namun, hal itu tidak terbukti kendati kritik keras sampai saat ini tetap diarahkan padanya. Perkiraan mengenai kemunduran semiotik didasarkan pada asumsi bahwa disiplin ini dituding mereduksi kompleksitas permasalahan manusia yang berhubungan dengan fakta dan citra; semiotik dituduh tidak dapat menjawab pertanyaan “mengapa” dan hanya berusaha menjawab pertanyaan “bagaimana?”.

Hal itu lahir dari tangan Saussure, gejala fakta dan citra jatuh pada relasi *signifier-signified*. Dikotomi tersebut dianggap terlalu mereduksi permasalahan dan tidak mampu menjelaskan mengapa pemaknaan tidak selalu stabil. Ketidakstabilan Saussure dengan memberi porsi lebih banyak pada *parole* atau praksis ketimbang *langue*, sebagaimana diusulkan oleh Barthes dan Derrida yang sebenarnya segala permasalahan itu secara tidak langsung sudah terjawab dalam semiotika milik Pierce.

Perlu ditegaskan di sini pendapat yang mengatakan bahwa semiotik sangat mereduksionis dan mengabaikan masalah historitas tentu tidak

¹¹²⁷ H. Hoed Benny, “Fakta Dan Citra” Dalam *Nalar Dan Naluri*, 70 Tahun D (Jakarta: CSIS, 1996). Hal. 266.

semuanya benar. Kekeliruan sangkaan itu tidak semata disebabkan apresiasi mereka terarah hanya terhadap semiotik strukturalismenya Saussure, tetapi juga disebabkan ketidakterbacaan tulisan-tulisan penggagas semiotik pragmatiknya Charles Sanders Pierce, terutama oleh ahli ilmu sosial. Pengaruh semiotik pragmatiknya Pierce sedikit terkubur sebelum manuskrip-manuskripnya terbaca dan dijelasterangkan. Momentumnya baru dimulai pada akhir tahun 70-an atau awal tahun 80-an.¹¹²⁸ Paradigma idealistiknya Saussure bukanlah satu-satunya tawaran semiotik, ada juga semiotik yang menggabungkan paradigma idealistik dan materialistik serta yang memberi perhatian pada penggunaan tanda (pragmatik).

Sejumlah pakar dari kubu “Chicago School” adalah salah satu kelompok yang terimbas oleh pemikiran semiotik pragmatiknya Pierce. Saat ini tentu tulisan-tulisan yang terinspirasi oleh Pierce sudah mulai terbaca oleh filsafat, logika, sosiologi bahkan teori-teori tasawuf dalam tradisi Islam. Bahkan, mereka menemukan paralelisme Pierce dengan Giddens dalam hal dualitas dalam konteks interpretannya Pierce atau keterpautan semiosisnya Pierce dengan wacananya Foucault dan Habermas,¹¹²⁹ *habit*-nya Pierce dan *habitus*-nya Bourdieu atau praktik budayanya Stewart Hall.¹¹³⁰ Perbedaannya memang Pierce dalam tulisan-tulisan awalnya seperti “apolitik”, berbeda dengan penekanan Foucauldian, misalnya. Sungguhpun demikian, ini tidak

¹¹²⁸ Benny. Hal. 88.

¹¹²⁹ Johnstone, *Discourse Analysis* (Malden, USA: Basil Blackwell, 2002). Hal. 74.

¹¹³⁰ Danesi, *Analyzing Cultures*. Hal. Xii.

berarti semiotik menjadi sangat ahistoris, setidaknya bila memakai perpektif semiosisnya Pierce sebagaimana juga diungkapkan dalam penelitian ini.

Menengahi kritik tersebut, sebagian para peminat semiotik tentu ada yang “berhenti” sejenak dengan semiotik atau bahkan menanggalkannya. Namun, semakin banyak kritik semakin kukuh pula posisinya sebagai suatu disiplin yang dengan serius mengkaji ‘tanda’ (*sign*). Setidaknya, semiotik tetap menjadi pilihan bagi mereka yang tidak ingin terjebak dalam kecenderungan *hyper relativity*, sebagaimana ditunjukkan oleh sebagian kajian-kajian ‘serba-post’ atau ‘afterologist’. Makna suatu tanda tentu sangat beragam dalam berbagai konteks yang berbeda. Namun, keberagaman makna ‘tanda’ tersebut tidaklah harus selalu menghadirkan keambiguan sebagaimana disebutkan Preucela “... *they are not necessarily ambiguous in a single, specific instance of cognition, as Pieces’s semiotic illustrates*”.¹¹³¹ Hal yang sama ditemukan dalam kasus-kasus praktik *popular belief* di Jawa Barat.¹¹³²

Dalam hal ini, Profesor Benny H. Hoed juga meyakinkan kita mengenal kekuatan semiotik untuk kajian budaya, dalam hal ini termasuk budaya agama untuk mengenali diri, sepanjang kita ingin melihat ‘tanda’ sebagai ‘satuan kultural’, ‘semiosis’, ‘*interconnected cultural unit*’, ‘*the signifying order*’ sebagaimana diungkapkannya dalam kajian budaya dalam dinamika masyarakat yang menjadi pokok dalam bukunya.

¹¹³¹ F. Merrel, *Charles Sanders Pierce’s Concept of The Sign*. Hal. 93.

¹¹³² Benny, *Semiotik & Dinamika Sosial Budaya*. Hal. 8.

Di sini, terlihat bahwa kapasitas teori semantik merupakan respons kompleksitas penandaan dalam segala ranah yang terjadi dalam kognisi manusia. Ada kecenderungan menarik yang akhirnya peneliti juga melihat bahwa teori semiotik Pierce senantiasa melihat dari ‘tegangan’ antara ‘prinsip-prinsip supra-individual’ yang mana prinsip tersebut merupakan hasil retasan Umberto Eco dalam mengisyaratkan jejak-jejak sintagmatik, pragmatiknya Saussure dan yang paling utama isyarat semiosis pragmatiknya Pierce.

Upaya menggunakan teori semiotik bagi peneliti dalam kenyataannya memerlukan teori lain yang menjadi dasar bagi semiotik, khususnya pengetahuan filsafat dan logika serta semiotik struktural. Oleh karena itu, penjelasan tentang manusia *rabbāni* dianggap perlu memasukkan hermeneutik, sehingga sering kali dalam benak peneliti muncul pertanyaan: “apa bedanya semiotik dengan analisis wacana dan hermeneutik?”. Oleh sebab itu pula diupayakan penelitian dalam bab ini juga menjelaskan perbedaan itu secara lebih mendasar, tidak sekedar memberikan definisi.

Selanjutnya, peneliti menemukan unsur baru dalam teori semiotik ini, yaitu semiotik ruang. Unsur baru ini lahir dari refleksi dan kontemplasi peneliti ketika menggunakan teori semiotik Pierce yang mana sebenarnya kita sering lupa bahwa sejak masih janin sampai lahir, manusia menempati ruang. Kita juga sering lupa bahwa ruang menjadi sangat berarti bagi manusia dan diberi makna sesuai dengan bagaimana dirinya memandang ruang, sehingga di dapat hipotesis dan beberapa landasan teoritis yang menjelaskan tentang makna ruang bagi manusia.

Eksistensi manusia mengambil ruang. Ruang merupakan perpanjangan dari dirinya, dan di dalam ruang itu manusia berupaya untuk bertahan hidup. Analisis tentang ruang didasari tiga variabel, yakni teritorialitas, kepanjangan diri, dan konotasi sosial. Selain itu, manusia mengisi ruang tidak hanya dengan eksistensi dirinya, tetapi dengan bangunan yang ingin digunakan untuk memenuhi kebutuhan akan perlindungan dan melakukan berbagai kegiatan. Manusia juga mengatur ruang menjadi tempat bermukim atau membuat jalan untuk perhubungan. Saat manusia memanfaatkan ruang untuk keperluan tertentu, ruang menjadi ruang semiotik atau ruang fungsional. Manusia mengenal ruang diri, ruang privat, ruang suci, dan ruang publik.

Manusia memberikan makna terhadap ruang. Dalam kaitan ini, manusia sebenarnya berada dalam ruang sebagai suatu struktur fisik sekaligus struktur mental yang ditentukan pengalaman dirinya dalam ruang fisik tertentu dan sejarah hidupnya. Struktur jiwa atau dapat kita katakan pemaknaan struktur mempengaruhi cara ia bertindak dalam interaksi *hablumminaallah* dan *hablumminannas*-nya. Pemaknaan ruang secara rohaniyah mungkin bisa disebut sebagai konotasi spiritual, dan pemaknaan ruang secara sosial disebut sebagai konotasi sosial.

Masih banyak hal dalam semiotik yang harus diperkenalkan pada masyarakat akademis dan agamawan serta masyarakat pada umumnya. Melalui teori ini peneliti berusaha mengkonfirmasi pendapat bahwa semiotik merupakan teori, bukan sekedar metodologi yang dapat digunakan untuk menjelaskan dan memahami gejala manusia dalam ranah jasmani dan rohani.

Semiotik memberikan kemungkinan kepada kita untuk berpikir kritis dan memahami bahwa tidak ada satu otoritas yang berwenang memberikan makna atau penafsiran atas segala sesuatu yang terjadi dalam kehidupan spiritual kita.

Penafsiran itu dapat terjadi secara terbuka dalam bentuk verbal atau nonverbal, termasuk tingkah laku kinetis pribadi individu kita baik yang berupa *hablumminallah* maupun *hablumminannas*. Namun, tidak sedikit pemaknaan atau penafsiran tidak diungkapkan secara terbuka oleh individu atau kelompok manusia karena berbagai faktor, misalnya karena termasuk kelompok minoritas, tidak mempunyai kuasa (sosial, politik, ekonomi, dan jabatan struktur agama), atau tidak memiliki saluran untuk mengungkapkannya secara terbuka, padahal pengalamannya sangat berdasar dan sangat rasional. Oleh sebab itu, pengalaman spiritual dari individu atau kelompok sufi jarang sekali yang berani mengatakan atau secara terang-terangan bercerita tentang pengalaman spiritualnya, karena berpotensi menimbulkan fitnah yang dapat membahayakan bagi dirinya. Fenomena yang terjadi penguasaan oleh yang memiliki kuasa atas pemaknaan dan penafsiran ini sering kali mengakibatkan adanya makna dan tafsir yang dianggap sudah berterima.

BAB VI

PENUTUP

A. Kesimpulan

Ibnu ‘Arabi berpendapat bahwa manusia dapat menjadi tempat *tajalli* Allah, bukanlah sembarang manusia melainkan manusia yang sudah diakui menjadi manusia-Nya (*Insan Rabbāni*), yang mana manusia tersebut telah sampai pada pengetahuan yang sempurna. Dan juga kepada manusia yang telah mencapai tingkatan tertinggi dalam martabat kemanusiaannya, yang dalam dirinya terdapat *Haqiqah Muhammadiyyah* atau *Nur Muhammad*, yang mana mereka ini oleh Ibnu ‘Arabi disebut sebagai *Insan Kamil*. Perlu diketahui bahwa yang membedakan *Insan Kamil* dengan *Insan Rabbāni* adalah pada pencapaian riyadhahnya, *Insan Kamil* seperti yang disebutkan di atas, sedangkan *Insan Rabbāni* adalah seorang *Insan Kamil* yang sudah diakui oleh Allah ke-*Kamilannya* dan sudah bisa berkomunikasi langsung dengan Allah.

Sebab Dia berfirman melalui Nabi yang suci, “*Sesungguhnya Allah menciptakan Adam dalam bentuk-Nya*”, yang bersifat *Ilahiyah* dan sempurna dan bersesuaian dengan sifat totalitas dari *Rububiyah-Nya*. Dan karena adalah mungkin bahwa kata ganti dalam “*bentuk-Nya*” mengacu kepada Adam, sebagaimana sebagian orang mengklaimnya, beliau melanjutkannya dengan ucapannya, dan dalam versi yang lain, “*dalam bentuk Ar-Rahman.*” Oleh karena itu penting untuk mengetahui bagaimanakah langkah-langkah menjadi manusia *rabbāni*.

1. Ibnu ‘Arabi telah disebutkan beberapa langkahnya sebagai berikut: *taubat, mujahadah, khalwat, ‘uzlah, taqwa, wara’, zuhud, as-sahr, al-juu’, muraqabah, ubudiyah, istiqamah, ikhlas, dzikir, mahabbah, riyadhah, tahalli, wahdah al-wujud, musyahadah*, dan sabar.
2. Simbol manusia *rabbāni* Ibnu ‘Arabi berawal dari konsep “perwujudan” (*tajalli*) dari Allah yang berwujud manusia *rabbāni*. Dari sinilah analisis teori semiotika Charles S. Pierce akan mengurai dan menggali makna dari simbol Tuhan yang ada pada manusia *rabbāni* Ibnu ‘Arabi dengan proses triadic dan trikotomi adalah sebagai berikut:
 - a. Triadic : *representament* (manusia), *object* (Tuhan), *interpretant* (manusia=Tuhan).
 - b. Trikotomi :

Representament: qualisign (sifat manusia menandakan sifat ketuhanan), *sinsign* (fakta bahwa sifat manusia merupakan sifat ketuhanan), *legisign* (bukti bahwa manusia mengandung sifat Tuhan).

Object : icon (adanya kemiripan bentuk antara manusia dengan Tuhan), *indeks* (manusia melakukan perbuatan yang mencerminkan perbuatan Tuhan), *symbol* (adanya lambang manusia *rabbāni*, seperti: wali, nabi, rasul, dan para *warasatul anbiya’*).

Interpretant : rheme (manusia adalah “Allah”), *decisign* (manusia memiliki atribut Allah), *argument* (manusia *rabbāni* adalah wakil-Nya (khalifatullah) dengan syarat memenuhi proses spiritual dan langkah yang

telah ditunjukkan oleh para pembimbing spiritual (rasul, dan *warasatul anbiya*')).

3. Manusia dapat mengetahui wujud manusia yang lain dengan beberapa kategori dan ciri-ciri khusus, seperti ciri khusus orang bangsa Cina, bentuk fisiknya bermata sipit, berkulit putih, dan lain-lain. Lantas bagaimana, dengan kategori dan ciri-ciri khusus wujud para manusia *rabbāni* (manusia berbangsa Tuhan) Ibnu 'Arabi perspektif teori semiotika Charles?, dalam kitabnya digambarkan dalam tiga sosok Rasul, Nabi, dan Wali, yang mana hal ini terdapat dalam teori awal Ibnu 'Arabi dalam risalahnya tentang Kewalian dan Kenabian.
4. Makna manusia *rabbāni* Ibnu 'Arabi adalah menjadi khalifahny Allah, sebagaimana yang telah dijelaskan oleh Ibnu 'Arabi bahwa Tuhan memiliki khalifah di bumi, yaitu para rasul, dan setelah mereka adalah para khalifah nabi, bukan khalifah Tuhan langsung (*insan rabbāni*). Para khalifah nabi memerintah berdasarkan hukum yang diberikan oleh Rasulullah tanpa menyimpang darinya. Namun, ada sebagian dari mereka yang menerima otoritas langsung dari Tuhan, menjadikannya khalifah Tuhan. Orang tersebut (manusia *rabbāni*), meski secara lahiriah mengikuti hukum nabi, menerima otoritas dengan cara yang sama seperti nabi, yaitu langsung dari Tuhan. Dalam terminologi esoterik, ia disebut "Khalifah Tuhan," sementara secara eksoterik dikenal sebagai "Khalifah Rasulullah."

Manusia *rabbāni* hanyalah wayang-Nya, dan untuk melaksanakan kehendak-Nya merupakan sebuah adab, yang pengertiannya mencakup ketaatan, kesopanan, berbudaya, tutur bahasa yang halus, sastra, sikap etika yang benar, dan banyak konsep lainnya. Sesungguhnya adab meliputi hampir semua aspek kehidupan, mulai dari bersalaman, makan, duduk dalam sebuah pertemuan, hingga masuk ke tempat ibadah. Adab bahkan mendisiplinkan tubuh dan mengeksistensikan kewibawaan batinnya serta watak *rabbāni*-nya untuk di aplikasikan dalam kehidupan sehari-hari, sifat-sifat yang tercermin dalam cara tertentu merupakan kebenaran, keindahan, cinta, dan kebaikan. Tanpa adab-Nya, manusia tidak dapat menapaki jalan menuju Taman Kebenaran.

Dalam teori semiotika Charles S. Pierce, tanda terdiri dari tiga elemen utama, yaitu *representament*, *object*, dan *interpretant*. Menganalisis konsep-konsep ini dalam konteks tasawuf-falsafi dapat memberikan pemahaman yang lebih mendalam tentang bagaimana ajaran spiritual dan filosofis dalam tasawuf dapat disampaikan melalui sistem tanda.

Semiotik pragmatis yang diwakili oleh Pierce, serta Danesi dan Perron. Dalam teori semiotik Pierce, dasar pemaknaan tanda mengikuti tiga tahap, yaitu, *representament* (“sesuatu”), *object* (“sesuatu dalam kognisi manusia”), *interpretant* (“proses penafsiran”). Semiosis ini mengantar pada penafsiran-penafsiran yang tak terbatas. Bagi Schleiermacher penafsiran adalah “rekonstruksi pikiran penulis”, bagi Dilthey penafsiran berarti “eksplanasi berdasarkan keadaan psikologis dan riwayat hidup penulis”, sedangkan bagi Betti penafsiran adalah “rekonstruksi suatu makna yang dimaksud penulis

dengan mengacu pada sejarahnya”. Menjadi menarik ketika semiotik ini diterapkan untuk menjelaskan sesuatu yang ranahnya Ilahi. Hal ini merupakan sebuah upaya untuk selalu reflektif, kontekstual dalam penerapannya di perkembangan budaya tasawuf di Indonesia.

B. Saran

Penelitian ini masih merupakan tahap awal dan memerlukan kajian yang lebih komprehensif untuk mencapai analisis yang lebih akurat. Penulis mengakui keterbatasan dalam penelitian, seperti dalam narasi dan pemahaman teori yang mendalam. Kajian terkait manusia *rabbāni* perlu diperluas sebagai bagian dari khazabag intelektual pemikiran Islam. Oleh karena itu, ruang diskusi tetap terbuka untuk kemajuan dan pengembangan yang lebih baik terhadap objek penelitian ini. Dahulu, teori semiotik dan warisan tradisi tasawuf adalah dua dunia yang berbeda dan memiliki sedikit interaksi. Namun, saat ini, dengan perkembangan pemikiran intelektual Islam yang mengintegrasikan antara studi filsafat barat dengan filsafat timur sehingga menjadi khazanah yang sangat penting untuk memastikan bahwa warisan tradisi tasawuf tidak hanya dijadikan sebagai simbol atau pengembangan diri semata, melainkan perlunya diaktualisasikan dalam bentuk rasional-empiris-spiritual, dan peningkatan kesadaran di kalangan para ahli di bidang ini di Indonesia.

Dewasa ini, terdapat beragam ajaran keagamaan yang memprioritaskan surga, melupakan prioritas yang memiliki surga, bahkan dianggap jalan menuju Tuhan (Tasawuf) adalah menyesatkan. Logika seperti inilah yang perlu dievaluasi secara kritis, terlebih sudah menjadi konten yang dikonsumsi oleh

masyarakat Islam. Tesis ini, yang merupakan sebuah penelitian dan ringkasan pemikiran dari kayaknya pemikiran Ibnu ‘Arabi dan filsafatnya, tidaklah harus dilihat sekedar sebagai pengantar informatif, tetapi kita harus melihatnya sebagai sebuah pengantar untuk menghidupkan elemen intelektual atau “*Philo Sophia*”, yaitu cinta hikmah yang selama ini terpendam dalam diri kita.

Kita harus mulai sadar bahwa kita sudah lama menjauh dan kehilangan akar peradaban tradisi Islam. Seperti kita lihat di kalangan Sufi yang mempunyai tradisi membaca manaqib dengan tujuan bukan sekedar menceritakan tentang hal ihwal seorang guru, tetapi yang paling penting adalah untuk mengingatkan kepada para murid bahwa di dalam diri mereka terpendam sebuah potensi untuk mencapai maqam *al-‘aliyah* (Yang Tinggi). Begitu juga dengan penelitian ini.

Sejatinya, peradaban intelektual tradisi Islam telah terbentuk dengan berbagai ilmu dan juga elemen estetika keseniannya. Semua ilmu yang berkembang di dalam tradisi Islam mempunyai nuansa intelektual yang sangat luar biasa. Ilmu hadis – dengan segala metode intelektualnya – dan ilmu fikih – yang berbasiskan pada usul fikih yang penuh dengan diskursus intelektual – telah membentuk para mujtahid mengeluarkan pendapat intelektual berkaitan dengan segala hal kehidupan. Kemudian dalam hal yang berkaitan dengan Realitas; Ilmu Kalam telah berkembang dalam nuansa intelektualnya walaupun tidak terlepas dari perdebatan dan polemik.

Setelah itu, filsafat yang begitu mendalam mengontruksikan struktur mental tentang Realitas berbasiskan kepada *burhan* dan argumen yang penuh

dengan kebijaksanaan. Sementara tasawuf terkait dengan penyingkapan Realitas yang telah diformulasikan dalam bahasa dan struktur filosofis yang sangat tinggi, seperti terlihat pada karya Ibnu ‘Arabi, Suhrawardi, Ibnu Rusyd, dan lain-lainnya. Semua ini dan juga ilmu selainnya telah membentuk intelektual tradisi Islam.

Malangnya, semakin ke sini telah terjadi semacam kemunduran intelektual sekaligus spiritual. Semuanya telah tereduksi hanya kepada wilayah dhahir dan aksi kemudian terperjara di dalamnya. Sementara wilayah kontemplasi telah lama ditinggalkan. Tradisi Islam secara umum telah tereduksi hanya kepada wilayah fikih, bahkan fikih juga sudah kehilangan nuansa intelektualnya. Maka, seperti yang harus dilakukan pada setiap siklus waktu; Ilmu ini semuanya harus dihidupkan kembali. Al-Ghazali telah berusaha untuk melakukannya, begitu pula dengan Ibnu ‘Arabi – seperti terlihat dalam pengantar kitab Futuhat dan Fushush ketika dia menceritakan kondisi intelektual yang telah memburuk (semakin menjauhkan dirinya kepada Realitas) pada zamannya – bahkan juga yang lain.

Maka dari itu, saya berharap tesis ini atau penulisan yang bernuansa intelektual dan spiritual adalah usaha untuk menemukan kembali akar intelektual sekaligus spiritual tradisi Islam. Usaha ini sepatutnya muncul dari sebuah semangat yang merupakan hasil dari kesadaran bahwa kita semua harus kembali utuh dalam ketunggalan setelah menjadi *fragmented* (terpecah-pecah) dan terpancar dalam kehidupan yang telah lama meninggalkan Sang Realitas.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Arabī, Muhy al-Dīn Ibn. *Al-Durrah Al-Baydā*. Kairo: Maktabah Mabduhi, 1993.
- . *Al-Futūḥāt Al-Makkiyyah*. Vol. 1. Kairo: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyyah, n.d.
- . *Al-Futūḥāt Al-Makkiyyah*. Vol. 2. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2011.
- . *Dīwān Ibn ‘Arabī*. Kairo: Bulaq, 1855.
- . “Fuṣūṣ Al-Ḥikam.” Kairo: Dār al-Iḥyā al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1946.
- . *Tajalliyāt Al-Ilāhiyyah*. Teheran: Markaz Nashr Danshkahi, 1988.
- ‘Arabī, Muhy al-Dīn Ibnu, and Abd al-Karīm Al-Jīlī. *Risālah Al-Anwār: Al-Isfār ‘an Risālah Al-Anwār Fī Mā Yatajallā Li Ahl Al-Dhikr Min Al-Anwār*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004.
- ‘Aḥḍī, Abū al-‘Ilā. “Al-A’yān Al-Thābitah Fī Madhhāb Ibn ‘Arabī Wa Al-Ma’Dūmāt Fī Madhhāb Al-Mu’tazilah.” In *Al-Kitāb Al-Tidhkārī Muḥy Al-Dīn Ibn ‘Arabī Fī Al-Dhikr Al-Miāwīyah Al-Thāminah Li Al-Mīlādihī*. Kairo: Dār al-Kātib al-‘Arabī, 1969.
- . *Fuṣūṣ Al-Ḥikam Wa Ta’līqāt ‘Alayhi*. Juz. 2. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1946.
- ‘Arabi, Ibnu. “Uqlat Al-Mustawfiz.” In *Kleinere Schriften Des Ibn Al-‘Arabi*, 45–46. Leiden: E.J.Brill, 1914.
- . “At-Tadbīrat Al-Ilāhiyah Fī Ishlah Al-Mamlakah Al-Insaniyah.” In *Sayyid Hossein Nasr, The Garden of Truth*, 145. Leiden: E.J.Brill, 1914.
- . *Fushush Al-Hikam, Mutiara Dan Hikmah Keilahian Yang Terpancar Dari Cahaya-Nya*. Terj. M.Sa. Yogyakarta: DIVA Press, 2018.
- . *Insya’ Ad-Dawa’ir*. Dalam H.S. Leiden: E.J.Brill, 1914.
- . “Ishthilah Ash-Shufiyah.” In *Rasa’il Ibnu ‘Arabi*, 43. Hyderabad: Mathba’at Jam’iyah Da’irat al-Ma’arif al-‘Utsmaniyyah, 1948.
- . *Syajarat Al-Kaun*. Edited by Muhammad ‘Ali Shabih wa Awladihi. Kairo: Maktabah wa Mathba’ah, 1968.
- ‘Arabi, Muhyiddin Ibnu. *Al Futuhat Al Makiyyah*. Beirut: Dar Al-Kutub, 2018.
- . *Turjuman Al-Aswaq*. Beirut: Dar al-Ma’rifat, 2005.
- ‘Arabi, Syaikh al-Akbar Ibn. *Fushush Al Hikam*. Beirut: Dar al-Kutub Islamiyyah, 2018.

- 'Arabi, Syeikh Ibnu. *Al-Futuhah Al-Makkiyah*. Darul Futuhah, 2016.
- Abdugafurov, Rahimjon. "Soteriology in 'Abd Al-Karim Al-Jili's Islamic Humanism." *Journal of Islamic and Muslim Studies* 4, no. 2 (2019): 114.
- Abdul Hamid Al-Bilali. *Dari Mana Masuknya Setan*. Malang: Gema Insani, 2005.
- Abdul Karim al-Jilli. *Al-Insan Al-Kamil Fi Ma'rifat Al-Awakhir Wa Al-Awa'il*. Kairo, 1970.
- Abdul Qadir al-Jailani. *Al-Fathu Al-Rabbani Wa Al-Faidhu Al-Rahmani*. Dar al-Rayyan li al-Turast, n.d.
- Abdullah, A. "Sang Juru Penyelamat Tasawuf (Pembelaan Ibnu Al-Qayyim Al-Jauziyyah Terhadap Tasawuf)." *Journal.Iainkudus.Ac.Id*, n.d.
<http://journal.iainkudus.ac.id/index.php/esoterik/article/view/4285>.
- Abu Qosim al-Qusyairi. *Risalah Al-Qusyairiyah*. Al-Haramain, 1989.
- Afifi, A.E. *A Mystical Philosophy of Ibn 'Arabi*. Edited by Sjahrir Mawi and Nandi Rahman. 1st ed. Jakarta: Gaya Media Pratama, 1989.
- . *Filsafat Mistis Ibnu Arabi*. Terj. Sjah. Jakarta: Gaya Media Pratama, 1995.
- Afifi, Abu al-'Ila. *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnu 'Arabi*. Cambridge: Cambridge University Press, 1939.
- Afrizal. *Pemikiran Kalam Imam Syafi'i*. Pekanbaru: Suara Umat, 2013.
- Ahmad bin Ali bin Hajar al-Astqalani. *Faat Al-Baari Bi Sayrh Shahih Al-Bukhari, 1*. Beirut: Daar al-ma'rifah, n.d.
- Ahmad Daudy. *Allah Dan Manusia Dalam Konsepsi Syeikh Nuruddin Ar-Raniry*. Jakarta: CV Rajawali, 1983.
- Ahmad Munir. *Tafsir Tarbawi: Mengungkap Pesan Al-Qur'an Tentang Pendidikan (STAIN Ponorogo Press)*. STAIN Ponorogo Press. Ponorogo, 2007.
- Ahmad Mustafa al-Maragi. *Tafsir Al-Maragi*. Semarang: Toha Putra, 1993.
- Ahmad Sayuti. *Percik-Percik Kesufian*. Jakarta: Pustaka Amani, 2002.
- Ahmad Sunarto. *Terjemah Shahih Bukhari*. Semarang: Asy-Syifa', 1991.
- Aisyah, Siti, and STIT AQIDAH USYUMUNI. "Pemikiran Islam Tradisional Dan Dunia Modern (Kritik Sayyid Husein Nasr Terhadap Peradaban Modern)." *TAFHIM AL-'ILMI: Jurnal Pendidikan Dan Pemikiran Islam* 8. No. 1 (2016).
- Akip, Muhamad. "SUMBER DAYA MANUSIA YANG BERKUALITASDALAM AL QUR'AN." *El-Ghiroh Jurnal Studi Keislaman* Vol 17, no. No. 02 (2019): 2.

- Al-‘Arabi, A.S.A.A.M.I. *Al-Futuhāt Al-Makiyyah Jilid 1: Risalah Tentang Ma ‘rifah Rahasia-Rahasia Sang Raja Dan Kerajaan-Nya*. Darul Futuhat, 2016. <https://books.google.co.id/books?id=9i-4EAAAQBAJ>.
- . *Al-Futuhāt Al-Makiyyah Jilid 4: Risalah Tentang Ma ‘rifah Rahasia-Rahasia Sang Raja Dan Kerajaan-Nya*. Al-Futuhāt Al-Makiyyah. Darul Futuhat, 2019. <https://books.google.co.id/books?id=2vmiDwAAQBAJ>.
- Al-‘Arabi, Asy-Syaikh Al-Akbar Muhyiddin Ibn. *Al-Futuhāt Al-Makiyyah Jilid 1*. Darul Futuhat, 2016.
- . *Al-Futuhāt Al-Makiyyah Jilid 3*. Darul Futuhat, 2018.
- Al-Asqalani, Ibnu Hajar. *Fathul Barri (Penjelasan Kitab Shahih Al-Bukhari)*. Terj. Amir. Jakarta: Pustaka Azzam, 2008.
- Al-Farabi. *Syarh Al-Farabi Li-Kitab Aristhuthalis Fi Al-‘Ibarah*. Diedit ole. Beirut: Dar al-Kutub Ilmiyah, 1960.
- Al-Ghazali. *Al-Kasyf Wa Al-Tabyin*. Kediri: Maktabah Muhammad Utsman, n.d.
- . *Al-Maqshad Al-Asna Fi Syarh Ma ‘ani Asma ‘ Allah Al-Husna*. Edited by Fadlou A.Shehadi. Beirut: Dar al-Masyriq, 1971.
- . *Ihya ‘Ulumuddin*. Kediri: Ats-Tsuroyya, 2018.
- Al-Ghazali, I. *Taman Kebenaran: Sebuah Destinasi Spiritual Mencari Jati Diri Menemukan Tuhan*. books.google.com, 2017.
- Al-Hakim, Su‘ad. *Al-Mu ‘jam As-Shufi Al-Hikmah Fi Hudud Al-Kalimah*, n.d.
- Al-Hakīm, Su‘ād. *Al-Mu ‘jam Al-Şūfi*. Beirut: Dandarah, 1981.
- Al-Iskandari, Ibnu ‘Athoillah. *Al-Hikam*. Jakarta: Rene Turos, 2019.
- Al-Jauzi, Abdurrahman bin. *Tafsir Ibnu Al-Jauzi*. Baerut: Al-Maktab al-Islami, 1965.
- Al-Nabhani, Yusuf bin Isma‘il. *Jami ‘ Karamat Al-Auliya ‘*. Jilid I. Beirut: Dar al-Kutub Ilmiyah, 2014.
- Al-Qashānī, ‘Abd al-Razzāq. *Iştilāhāt Al-Şūfiyyah*. Kairo: Dār al-Manād, 1992.
- Al-Qaysarī, Dāwud ibn Maḥmūd. *Sharḥ Fuṣūṣ Al-Ḥikam Mathlā Khuṣūṣ Al-Kalim Fī Ma ‘ānī Fuṣūṣ Al-Ḥikam: Al-A ‘yan Al-Thābitah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2012.
- Al-Qur ‘an Dan Tafsirnya: Edisi Yang Disempurnakan*. Jakarta: Departemen Agama RI, 2009.
- Al-Razi, Abu Abdullah Fakhr al-Din. *Al-Mafatih Al-Ghaib*. Juz IV. Beirut: Dar al-Fikr, 1995.
- Al-Sha‘rani, Abi al-Mawahib Abd al-Wahhab bin Ahmad. *Al-Yawaqit Wa Al-*

- Jawahir Fi Bayani 'Aqa'id Al-Akabir*. Jilid I. Beirut: Dar Kutub al-'Ilmiyyah, 2007.
- Alfatoni, Muhammad Ali Mursid. *Pengantar Teori Semiotika*. Bandung: CV. MEDIA SAINS INDONESIA, 2020.
- Ali A. Allawi. *Krisis Peradaban Islam; Antara Kebangkitan Dan Keruntuhan Total*. Bandung: Mizan, 20015.
- Ali, Yunasril. *Manusia Citra Ilahi*. Cet. I. Jakarta: Paramadina, 1997.
- Aminullah, R. "Tarekat Sufi." *Academia.Edu*, n.d.
https://www.academia.edu/download/64996103/Artikel_Tarekat_Sufi_Rudy_.pdf.
- An-Nawawi, Muhyiddin Abi Zakariyya Yahya Bin Syarafa. *Riyadu Ash-Sholihin*. Surabaya: Al-Haramain, 1647.
- Arikunto, Suharsimi. *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktik*. Jakarta: Rineka Cipta, 2006.
- Aristoteles. *Categories, On The Interpretations, Prios Analytics*. London: Perpustakaan Klasik Loeb, 1938.
- Asif Iqbal Khan. *Agama, Filsafat, Dan Seni Dalam Pemikiran Iqbal*. Terj. Fari. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2002.
- Asnawiyah. "MAQAM DAN AHWAL: MAKNA DAN HAKIKATNYA DALAM PENDAKIAN MENUJU TUHAN." *Substansia*, 2014, 79–86.
- At-Thabbari, Ibnu Jarir. *Tafsir At-Thabbari*. Jilid 3. Mesir: al-Maktabah At-Taufiqiyah, 2004.
- Ayat-ayat, Kajian Semantik Terhadap, and Dalam Kitab. "Tafsir Sufistik Ibn 'Arabi." *Tafsir Sufistik*, 2015, 44.
- AZHAR, S. "Idealisme Plato Pada Teori Wahdatul Wujud Ibnu Arabi." *Eprints.Walisongo.Ac.Id*, n.d.
<http://eprints.walisongo.ac.id/7895/1/124111031.pdf>.
- Azhari, Kautsar. *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam, Pemikiran Dan Peradaban: Tasawuf-Falsafi*. Jakarta: ichtiar baru van hoeve, 2002.
- Baqir, Mohammad. *Sharh Fusus Al-Hikam*. Jakarta: Paramadina, 2015.
- Baqir, Muhammad. *Sharh Fusus Al-Hikam: Bab Al-A'yan Al-Tsabitah*. Jakarta: Paramadina, 2015.
- Benny, H. Hoed. *"Fakta Dan Citra" Dalam Nalar Dan Naluri*. 70 Tahun D. Jakarta: CSIS, 1996.
- . *Semiotik & Dinamika Sosial Budaya*. Depok: Komunitas Bambu, 2011.
- Cahyanto, Fitri. "FILSAFAT MANUSIA ALI SYARI'ATI: KESADARAN DAN

- KEBEBASAN MANUSIA DI ERA REVOLUSI TEKNOLOGI 4.0.”
Academic Journal of Islamic Principles and Philosophy 01, no. 01 (2020).
- Charles G. Herbermann, Edward A. Pace, Condé B. Pallen, Thomas J. Shahan, John J. Wynne. *The Catholic Encyclopedia*. The Encyclopedia Press, Inc., 1913.
- Chittick, William C. *Dunia Imajinal Ibn Arabi: Kreativitas Imajinasi Dan Persoalan Diversitas Agama*. Terj: Achma. Surabaya: Risalah Gusti, 2001.
- . *The Sufi Path of Knowledge*. Achmad Nid. Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2001.
- . *The Sufi Path Of Knowledge*. New York: State University Of New York Press, 1989.
- . *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*. Albany: State University Of New York Press, 1983.
- Cholis, Ahmad Nur & Alamsyah M. Dja'far. *Agama Cinta - Menyelami Samudra Cinta Agama-Agama*. Jakarta: Gramedia, 2015.
- Dahlan, Abdul Aziz. *Ensiklopedia Islam*. Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Haove, 2005.
- Dailami. *'Ath Al-Alif Al-Ma'luf 'Ala Al-Lam Al-Ma'tuf*. Edited by J.C. Vadet. Kairo: Institut Francis D'auterus Orientaux, 1962.
- Danarta, A. “Pattern of Sufistic Hadith in The Concept of Insan Kamil Abd Al-Karim Al-Jili.” *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis*, 2021.
<https://ejournal.uin-suka.ac.id/ushuluddin/alquran/article/view/2451>.
- Danesi, M. dan P. Perron. *Analyzing Cultures*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1999.
- Danesi, Marcel. *Pesan, Tanda, Dan Makna: Buku Teks Dasar Mengenai Semiotika Dan Teori Komunikasi*. Yogyakarta: Jalasutra, 2010.
- Departemen Agama RI. *Al-Qur'an Dan Terjemahnya*. Jakarta: CV. Pustaka Agung, 2006.
- Driyarkara. *Driyarkara Tentang Manusia*. Yogyakarta: Kanisius, 1978.
- E. San Juan, Jr. “CHARLES SANDERS PEIRCE'S THEORY OF SIGNS, MEANING, AND LITERARY INTERPRETATION.” *St Jhon's University Humanities Review* 2, no. 2 (2004): 46.
- Edward William Lane. *An Arabic-English Lexicon*. Vol. 8. London, 1968.
- El-Sulthani, Mawardy Labay. *Zuhud Di Zaman Modern*. Cetakan I. Jakarta: Al-Mawardi Prima, 2003.
- . *Zuhud Di Zaman Modern*. Cetakan I. Al-Mawardi Prima, 2003.

- F. Merrel. *Charles Sanders Pierce's Concept of The Sign*. Edited by Routledge. New York, 2001.
- Faiz, Fahrudin. *Menghilang, Menemukan Diri Sejati*. Jakarta: Noura Books, 2022.
- Fatimah. *Semiotika Dalam Kajian Iklan Layanan Masyarakat*. Edited by Syahril. Gowa: Gunadarma Ilmu, 2020.
- Gazur i-illahi, Syaikh Ibrahim. *Mengungkap Misteri Sufi Besar Mansur Al-Hallaj: "Ana'l-Haqq."* Terj. Hr. Jakarta: CV Rajawali, 1986.
- Gilson, Étienne. *The Spirit of Medieval Philosophy*. Aberdeen: Charles Scribner's Sons, 1940.
- Hadi, Z M Al. *Pemahaman Terjemah Ayat Suci Al-Quran*. books.google.com, 2016. <https://books.google.com/books?hl=en%5C&lr=%5C&id=-k2FDwAAQBAJ%5C&oi=fnd%5C&pg=PA6%5C&dq=pemilik+maqam+ini+memperoleh+ilmu+mereka+dari+nafas+%22ar+rahman%22+dan+kualitas+spiritual+mereka+juga+terkait+dengan+nama+%22ar+rahman%22%5C&ots=7V9c-eyM7h%5C&sig=q7>.
- Haikal, Muhammad Husain. *Sejarah Hidup Muhammad*. Terj. Ali. Jakarta: Litera Antar Nusa, 2009.
- Hakim At-Tirmidzi. *Khatm Al-Auliya'*. Edited by Osman Yahya. Beirut: Imprimeire Catholique, 1965.
- Hamid Thahir. *Al-Walayah Wa an-Nubuwwah 'inda Muhyiddin Ibnu 'Arabi: Tahqiq Wa Dirasah Li-Nashsh Lam Yasbiq Nasyruhu*. Alif 5, 1985.
- Hieronyminus Purwanta. "Filsafat Cina: Konfussionisme." *Historia Vitae: Seri Pengetahuan Dan Pengajaran Sejarah* vol.18, no. 1 (2004): 88.
- Hirtenstein, Stephen. *The Unlimited Mercifier The Spiritual Life And Thought Of Ibn 'Arabi*. UK: Anqa, 1999.
- Ibnu 'Arabi. *Rasa'il Ibnu 'Arabi*. 2 Jilid da. Hyderabad: Mathba'at Jam'iyah Da'irat al-Ma'arif al-'Utsmaniyah, 1948.
- Ikhwan ash-Shafa'. *Ar-Risalah Al-Jami'ah*. Edited by Mustafa Ghalib. Beirut: Dar Sadir, 1974.
- Imam Nawawi. *Jagad Batin Ibnu 'Arabi "Menuju Manusia Dan Kewalian Paripurna."* Yogyakarta: INDes, 2016.
- Ismail Hasan. "Tasawuf: Jalan Rumpil Menuju Tuhan." *Jurnal An-Nuha* 1, no. 1 (2014).
- Izutsu, Toshihiko. *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*. Los Angeles: University of California Press, 1983.
- . *Sufisme: Samudra Makrifat Ibn 'Arabi*. Terj Musa. Jakarta: Mizan, 2016.

- Johnstone. *Discourse Anaysis*. Malden, USA: Basil Blackwell, 2002.
- Kartini, Indira Fatra Deni, Khoirul Jamil. "REPRESENTASI PESAN MORAL DALAM FILM PENYALIN CAHAYA (ANALISIS SEMIOTIKA CHARLES SANDERS PEIRCE)." *SIWAYANG JOURNAL* 1, no. 3 (2022): 124.
- Khasinah, Siti. "HAKIKAT MANUSIA MENURUT PANDANGAN ISLAM DAN BARAT." *DIDAKTIKA: Media Pendidikan Dan Pengajaran* 13, no. 02 (2013).
- Khoiruddin, M. Arif. "Peran Tasawuf Dalam Kehidupan Masyarakat Modern." *Tribakti: Jurnal Pemikiran Keislaman* 27 no (2016): 114.
- Kholil, Ahmad. "MANUSIA DI MuKA CERMIN IBN.ARABI (MEMAHAMI HAKIKAT MANUSIA DENGAN KAcAMATA.IBN ARABI)." *Jurnal "El-Harakah"* Vol. 8, no. No. 3 (2006): 384.
- Komaruddin Hidayat. *Upaya Pembebasan Manusia Tinjauan Sufistik Terhadap Manusia Modern Menurut Hossein Nashr*. Jakarta: Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah, 1987.
- Latif, Yudi. *Makrifat Pagi: Percik Embun Spiritualitas Di Terik Republik*. Bandung: Mizan Pustaka, 2018.
- Lings, Martin. *Terj. Martin Lings, Sufi Poems: A Medieval Anthology*. Chambridge, Inggris: Islamic Texts Society, 2004.
- M. Jailani D. Susanto, Risnita. "Teknik Pemeriksaan Keabsahan Data Dalam Penelitian Ilmiah." *Jurnal QOSIM* 01, no. 01 (2023).
- M, Mukhlisin. "CIRI – CIRI WARA' DALAM AL – QUR'AN (STUDI TAFSIR AL-MISHBÂH DAN TAFSIRAL-AZHÂR)." UIN Raden Intan Lampung, 2018.
- Madkūr, Ibrāhīm. "Waḥdah Al-Wujūd Bayna Ibni 'Arabi Wa Spinoza." In *Al-Kitāb Al-Tidhkārī Muhy Al-Dīn Ibnu 'Arabī Fi Al-Dhikrā Al-Miāwiyah Al-Thāminah Li Milādihi*, 269. Kairo: Dār al-Kātib al-'Arabī, 1969.
- Mahmud, Abdullah. "Filsafat Mistik Ibnu 'Arabi Tentang Kesatuan Wujud." *Suhuf* 24, no. 2 (2012): 85–98.
- Mahmud, Akilah. "Insan Kamil Perespektif Ibn 'Arabi." *Sulesena: Jurnal Wawasan Keislaman* 09, no. 02 (2014): 34.
- . "Insan Kamil Perspektif Ibnu Arabi." *Sulesana* 9, no. 2 (2014): 33.
- Mahmud, Qasim. *Al-Khayal Fi Madzhab Muhyiddin Ibn 'Arabi*. Kairo: Ma'had al-Buhuts wa ad-Dirasat al-'Arabiyah, 1969.
- Mamik. *Metode Kualitatif*. Cet.I. Sidoarjo: Zifatama, 2015. repo.poltekkesdepkes-sby.ac.id.

- Mariam, Soffi Siti. "Relasi Muraqabah Dengan Self Control Dalam Al-Qur'an Perspektif Tafsir Al-Munir, Al-Misbah Dan Kementerian Agama RI : Kajian Tafsir Maudhu'i." UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2023.
- Mashadi, A A. "PERAN IMAM GHAZALI DALAM DUNIA TASAWUF." *Journal of Islamic Thought and Philosophy*, 2022.
<https://jurnalpps.uinsby.ac.id/index.php/JITP/article/view/134>.
- Maulida, Maulida. "Teknik Pengumpulan Data Dalam Metodologi Penelitian." *Jurnal Darussalam* 21, no. 02 (2020).
- Mekarisce, Arnild Augina. "Teknik Pemeriksaan Keabsahan Data Pada Penelitian Kualitatif Di Bidang Kesehatan Masyarakat." *JURNAL ILMIAH KESEHATAN* 12, no. 3 (2020).
- Michel Chodkiewicz. *Le Sceau Des Saints: Prphetie et Saintete Dans La Doctrine d'Ibn Arabi*. Paris, 1986.
- Mohamed Haj Yousef. *Ibn 'Arabi Time and Cosmology*. Edited by Routledge, 2008.
- Mohammad Subhi. "MANUSIA TEOMORFIS DALAM ANTROPOLOGI METAFISIS SEYYED HOSSEIN NASR." Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara, 2020.
- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000.
- Muhammad Fuad Abd al-Baqi. *Al-Mu'jam Al-Mufahras Li Alfaad Alquran Al-Karim*. Beirut, Lubnan: Daar al-ma'rifah, 1992.
- Muhibuddin, Muhammad. *Pesan-Pesan Ulama' Klasik Dunia Tentang Menyelami Hakikat Cinta Sejati Para Sufi*. Yogyakarta: Araska, 2020.
- Mujetaba Mustafa. "KONSEP MAHABBAH DALAM AL-QUR'AN (Kajian Tafsir Maudhu'i)." *Al-Asas*, 2020, 41–53.
- Mulyadhi Kartanegara. *Menyelami Lubuk Tasawuf*. Jakarta: Erlangga, 2006.
- N. Driyarkara, S.J. *Percikan Filsafat*,. Jakarta: PT. Pembangunan, 1978.
- Nasihah, Zainun. "Visi Kesadaran Kosmik Dalam Kosmologi Sufi Ibn 'Arabi," 2020.
- Nasiruddin, Muhammad. "Makalah Ilmu Tasawuf Takhalli, Tahalli Dan Tajalli." *Syarifuddin: Fakultas Manajemen Dakwah*, 2018.
- Nasr, Sayyed Hossein. *Thalathah Hukama Muslim*. Beirut: Dar al-Nahar, n.d.
- Nasr, Seyyed Hossein. *The Garden Of Truth: Mereguk Sari Tasawuf*. Bandung: Mizan Pustaka, 2007.
- . *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam; Ibnu Sina, Suhrawardi, Dan Ibnu*

- Arabi*. Terj. Ach. Yogyakarta: IRCiSoD, 2020.
- Nicholson, R.A. *Al-Insan Al-Kamil*. Shorter En. Leiden: E.J.Brill, 1974.
- Noer, Kautsar Azhari. *Ibn Al- 'Arabi: Wahdat Al-Wujud Dalam Perdebatan*. Jakarta: Paramadima, 1995.
- Nugrahani, Farida. *Metode Penelitian Kualitatif*. Solo: Cakra Books, 2014.
- Nurcholish Madjid. *Islam Doktrin Dan Peradaban*. Edited by Muhamad Wahyuni Nafis. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2019.
- Pakar, Suteja Ibnu. *Tokoh-Tokoh Tasawuf Dan Ajarannya*. Book, 2013.
- Peter Schwanz. *Imago Dei Als Ibnu 'Arabi*. Halle: VEB Max Niemeyer Verlag, 1970.
- Pierce, Charles Sanders. *Pierce On Sign, Writing On Semiotic By Charles Sanders Pierce*. Edited by James Hoopes. Chapel Hill And London: The University Of North Carolina Press, 1991.
- Qadir, C.A. *Filsafat Dan Ilmu Pengetahuan Dalam Islam*. I. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1988.
- Rahardjo, Dawam. *Insan Al-Kamil; Konsepsi Manusia Menurut Islam*. Jakarta: Pustaka Grafiti, 1987.
- Reynold A. Nicholson. *Personalitas Dalam Sufisme*. Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2002.
- Rofi'ie, Abd Halim. "Wahdat Al Wujud Dalam Pemikiran Ibnu Arabi." *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam* 13, no. 2 (2013): 131–41.
- Rofiq al-Jam. *Musthalahat At-Tasawuf Al-Islamiah*. Damaskus, 1999.
- Romadlon, Dzulfikar Akbar. "Distorsi Pembacaan Kaum Perennialis Terhadap Tasawuf Dalam Mempertemukan Diversitas Agama-Agama." *Tasfiah Jurnal Pemikiran Islam* 2, no. 1 (2018).
<https://doi.org/http://dx.doi.org/10.21111/tasfiah.v2i1.2481>.
- Romadlon, Dzulfikar Akbar, Nur Hadi Ihsan, and Istikomah. "Ibnu Arabi on Wahdatul Wujud and It's Relation to the Concept of Af'alul Ibad." *Jurnal Tsaqafah* 16, no. 2 (2020).
<https://doi.org/http://dx.doi.org/10.21111/tsaqafah.v16i2.4901>.
- ROSYIDAH, R. *Filosofi Cinta Maulana Jalaluddin Rumi (Studi Terhadap Praktik Tarian Sufi)*. core.ac.uk, 2020.
<https://core.ac.uk/download/pdf/328901741.pdf>.
- Ruzbihan Baqli Syirazi. *Syarh Syathhiyat*. Edited by H. Corbin. Teheran, 1966.
- Sadr al-Din al-Qunawi. *Al-Fukuk Fi Asrar Mustanadaat Hikam Al-Fusus*. Liban: Beyrouth, 1971.

- Said Aqil Siraj. *Dialog Tasawuf Kiai Said*. Surabaya: Khalista, 2012.
- Sajidah, Ida. "Konsep Kesempurnaan Diri Menurut Ibnu 'Arabi Dan Maslow." UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2017.
- Saliba, Jamil. *Al-Mu'jam Al-Falsafy, Jilid II*. Mesir: Dar al-Kitab, 1978.
- Saliyo, Subandi, and Koentjoro. "Psychological Meaning of Spiritual Experiences of Naqshbandiyah Khalidiyah in Kebumen, Indonesia." *QIJIS: Qudus International Journal of Islamic Studies* 6, no. 2 (2018).
<https://doi.org/http://dx.doi.org/10.21043/qijis.v6i2.3930>.
- Sami Nasib Makaren. *The Doctrine of the Ismailis*. Beirut: Arab Institute for Research and Publication, 1972.
- Sari, Asmendri Milya. "Penelitian Kepustakaan (Library Research) Dalam Penelitian Pendidikan IPA." *Jurnal Natural Science*, 2020.
- Sari, H. "MUATAN PEMIKIRAN TASAWUF DALAM DAKWAH ISLAM." *IndraTech*, 2021.
<http://ojs.stmikindragiri.ac.id/index.php/jit/article/viewFile/62/54>.
- Sastrapratedja, M. *Apa Dan Siapakah Manusia (Dalam Pendidikan Manusia Indonesia)*. Edited by Tonny d. Widiastono. Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2004.
- Sayyed Hossein Nasr. *Three Muslim Sages*. Cambridge: Harvard University Press, 1964.
- Sayyid 'Abdul Wahab As-Sya'roni. *Al-Minahus Saniyyah 'Ala Washiyyati Al-Matbuliyyah*. Kediri: Hidayah At-Thullab, n.d.
- Schimmel, Annemarie. *Dimensi Mistik Dalam Islam*. Terj. Sapa. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.
- . *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975.
- . *The Triumphal Sun: A Study of the Works of Jalaloddin Rumi*. Revisi. London: East-West Publications, 1980.
- Seyyed Hossein Nasr. *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah Mulla Sadra: Sebuah Terobosan Dalam Filsafat Islam*. Jakarta Selatan: STFI Sadra, 2017.
- . *Antara Tuhan, Manusia Dan Alam*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2003.
- . *Science and Civilization in Islam*. New York Toronto & London: New American Library, 1970.
- Shalih, Muhammad Bin Shalih Al-Munajit. *Silsilah Amalan Hati*. Bandung: Irsya Baitus Salam, 2006.
- Shihab ad-Din Yahya as-Suhrawardi. *HIKMAH AL-ISYRAQ: Teosofi Cahaya Dan*

- Metafisika Huduri Shihab Ad-Din Yahya as-Suhrawardi*. Yogyakarta: Ismika, 2003.
- SHOLEH, U. *TUJUAN DZIKIR TAREKAT QODIRIYAH WA NAQSYABANDIYAH DAN MEDITASI ANAPANASATI DALAM AGAMA BUDDHA (Studi Kasus Di Ponpes YPPTQMH ...)*. repository.radenintan.ac.id, 2022. <http://repository.radenintan.ac.id/22070/>.
- Sīnā, Ibn. *Al-Najāt Fī Al-Manṭiq Wa Al-Ilāhiyyāt*. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1982.
- Siradj, Said Aqiel. *Allah Dan Alam Semesta Perspektif Tasawuf Falsafi*. Jakarta Selatan: Yayasan Said Aqil Siroj, 2021.
- Sugiyono. *Metode Penelitian Kualitatif Kuantitatif Dan R &D*. Bandung: Alfabeta, 2009.
- Sulaeman, Mubaidi. "Pemikiran Tasawuf Falsafi Awal: Rabi' Ah Al-'Adawiyyah, Al-Bustamī, Dan Al-Hallaj." *Refleksi: Jurnal Filsafat Dan Pemikiran Islam* 20, no. 1 (2020): 1. <https://doi.org/10.14421/ref.2020.2001-01>.
- Suryani, N. *PANDANGAN LOUIS MASSIGNON TENTANG PENGALAMAN SUFISTIK AL-HALLAJ SKRIPSI*. repository.iainbengkulu.ac.id, 2018. <http://repository.iainbengkulu.ac.id/id/eprint/3077>.
- Susanto, Happy. "Filsafat Manusia Ibnu 'Arabi." *TSAQAFAH* 10, no. 01 (2014).
- Syahrir Mawi dan Nandi Rahman. *Filsafat Mistis Ibnu Arabi*. Cet. II. Jakarta: Gaya Media Pratama, 1995.
- Syarifuddin. "HERMENEUTIKA KHALED ABOU EL FADL." *Substantia* 17, no. No. 2 (2015): 234.
- T.Burchardt. *Ibnu 'Arabi, La Sagesse Des Prophetes (Fushush Al-Hikam)*. Paris: A. Michel, 1974.
- T.P. Hughes. *A Dictionary of Islam*. Delhi, 1973.
- Takeshita, Masataka. *Insan Kamil Pandangan Ibnu 'Arabi*. Surabaya: Risalah Gusti, 2005.
- Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy. *Tafsir Al-Qur'anul Majid An-Nuur*. Semarang: Pustaka Putra, 2000.
- Tim Pengembang Ilmu Pendidikan FIP-UPI. *Ilmu & Aplikasi Pendidikan Bagian 3: Pendidikan Disiplin Ilmu*. Edited by Cet. II. Imtima, 2007.
- Ulfa, Fitria. "Implikasi Konsep Insan Kamil Ibnu 'Arabi Terhadap Pembentukan Karakter Pendidikan Islam Modern." UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, 2017.
- USMINARDI. "KONSEP EGO DALAM PERSPEKTIF MUHAMMAD IQBAL (Suatu Analisis Pemantapan Aqidah Personal)." FAKULTAS

USHULUDDIN DAN FILSAFAT UNIVERSITAS ISLAM NEGERI AR-RANIRY BANDA ACEH, 2022.

- Wahab, Azzam Abdul. *Filasafat Dan Puisi Iqbal*. Terj. Ahma. Bandung: Pustaka, 1985.
- Wati, Mina. “Doktrin Tasawuf Dalam Kitab Fushus Al-Hikam Karya Ibn ‘Arabi.” *Refleksi: Jurnal Filsafat Dan Pemikiran Islam* 19, no. 2 (2019): 165–75.
- Wibisono, Anton. “Memahami Metode Penelitian Kualitatif.” *Artikel DJKN*, 2019. <https://www.djkn.kemenkeu.go.id/artikel/baca/12773/Memahami-Metode-PenelitianKualitatif.html>.
- Widiana, I Wayan. “FILSAFAT CINA: LAO TSE YIN-YANG KAITANNYA DENGAN TRI HITA KARANA SEBAGAI SEBUAH PANDANGAN ALTERNATIF MANUSIA TERHADAP PENDIDIKAN ALAM.” *Jurnal Filsafat Indonesia* Vol. 02, no. 02 (2019): 115.
- Yunus, Mahmud. *Kamus Arab-Indonesia*. Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penerjemah/Penafsir Al-Qur’an, 1973.
- Yuslih, Titian Ayu Nawtika dan Muhammad. “MEMBACA KONSEP INSAN KAMIL IBN ‘ARABI MELALUI PSIKOLOGI TRANSPERSONALISME.” *Mazalat: Jurnal Pemikiran Islam* 1, no. 1 (2023): 74.
- Zaidin, Jurji. *Tarikh Al-Tamaddun Al-Islami*. Kairo: Dar al-Hilal, 1958.
- Zarkasyi, Hamid Fahmy. “Ibn Sina’s Concept of Wajib Al-Wujud.” *Jurnal Tsaqafah* 7, no. 2 (2011). <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.21111/tsaqafah.v7i2.6>.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Identitas Diri

Nama : Muhammad Nasiruddin
Tempat, Tanggal Lahir : Lumajang, 13 Februari 1996
Alamat : RT 06/ RW 05, Dsn. Ketewel Barat, Desa Sememu,
Kec. Pasirian, Kabupaten Lumajang, Jawa Timur.
E-mail : nasiruddinmuhammad4@gmail.com
No HP/Telepon : 0822-3507-6867

Riwayat Pendidikan

Pendidikan Formal

- 2002-2008 : SDN Sememu 01
- 2008-2011 : Mts SA Al-Munir
- 2011-2013 : MAN Lumajang
- 2015-2019 : S-1 Universitas Islam Syarifuddin Lumajang
- 2022-2024 : S-2 UIN Maulana Malik Ibrahim Malang

Pendidikan Non-Formal

- 2006-2011 : Pondok Pesantren Gubug Al-Munir Lumajang
- 2011-2015 : Pondok Pesantren Mamba'ul Hikam 01 Lumajang

Pengalaman Akademik

- 2023 : Presenter dalam acara *The International Conference on Islam, Science, Language, Law, Education, Economic, and Humanity* (IC-ISLEH) di UIN Maulana Malik Ibrahim Malang.
- 2023 : Presenter dalam acara *The First International Conference on Gender and Feminism* (ICOGEF) di Universitas Jember,
- 2024 : Presenter dalam acara *3rd International Conference of Sharia and Law* (ICOSLAW) di UIN Sunan Ampel Surabaya