

### BAB III

#### TASAWUF EKSISTENSI IBNU 'ARABI

##### A. Terminologi Ontologis Ibnu 'Arabi

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

Mengetahui proporsi penjelasan peristilahan dengan menggunakan bahasa akan banyak membantu dalam memberikan makna yang dimaksud secara lebih dekat atau untuk mendekati makna yang dimaksud. Samuelson mengatakan-seperti dikutip oleh Nurchalis Madjid- bahwa kita harus waspada terhadap 'tirani bahasa', karena kata bisa 'menjerumuskan' apabila kita tidak memberikan tanggapan secara wajar.<sup>1</sup> Oleh karenanya, pendekatan *hemeneutika* mengungkap bahasa digunakan untuk menelusuri penjelasan lebih dekat tentang paham realitas ontologis Ibnu 'Arabi, meski sebenarnya

---

<sup>1</sup> Nurchalis Madjid. *Islam, Kemandirian, dan Keindonesiaan*. (Bandung : Penerbit Mizan, 1998) cet ke-XI, 216

bahasa tidak bisa memberi gambaran konkrit secara penuh sebagaimana fakta-fakta yang ada dalam dunia intuisi.

### 1. Realitas Wujud

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

Dalam al-Qur’ān-seperti yang diungkap oleh Su’ād al-Ḥakīm- tak ada satu pun istilah wujud yang digunakan. Semua kata yang digunakan hanya berbentuk *fi’il* (kata kerja), baik berupa *fi’il māḍi* yang bermakna lampau atau *muḍari’* yang bermakna sedang atau akan.<sup>2</sup> Seperti *maḍi* dalam firman Allah :

كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا

“Setiap Zakariya masuk untuk menemui Maryam di mihrab, ia dapati (menemukan) makanan di sisinya.”,<sup>3</sup> atau *muḍari’* seperti dalam firman Allah :

قال ستجدني إن شاء الله صابرا ولا اعصي لك امرا

“Musa berkata: "Insya Allah kamu akan mendapati aku sebagai orang yang sabar.”<sup>4</sup> Semua itu berbentuk kata kerja yang bermakna

<sup>2</sup> Su’ād al-Ḥakīm. *al-Mu’jam al-Sūfī, al-Ḥikmat fi Hudūd al-Kalimat*. (Beirut : Dandirah, 1981), 1130

<sup>3</sup> Al-Qur’ān, 3 : 37

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

أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم

“Tempatkanlah mereka (para istri) dimana kamu bertempat tinggal menurut kemampuannmu...”<sup>5</sup>

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

Misalnya dia menulis :

فما ظهر في الوجود الا الحق فالوجود الحق وهو واحد

“Tiada yang tampak dalam ‘wujud’ kecuali hanyalah ‘*al-Ḥaqq*’, karena ‘*wujūd*’ itu adalah ‘*al-Ḥaqq*’, dan Dia adalah satu.”<sup>6</sup> Dan

وعين الوجود واحد والأحكام مختلفة

“Entitas wujud adalah satu, tetapi hukum-hukumnya beraneka.”<sup>7</sup>

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

<sup>4</sup> al-Qur’an, 18: 69

<sup>5</sup> Ibid., 65 : 6

<sup>6</sup> Ibn ‘Arabi. *al-Futūḥāt al-Makkiyah*, vol 4. (Kairo: Dār al-Kutub al-‘Arabiyyah al-Kubrā, 1329/1911, dicetak ulang di Beirut: Dār al-Fikr, t.h.), 516.

<sup>7</sup> Ibid.

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

ما حصل على الوجود الا من زهد في الموجود

“Tidak ada yang dapat menghasilkan wujud kecuali orang yang zuhud dalam yang maujud.”<sup>8</sup>

Dalam pengertian yang kedua ini kata wujud bermakna *maqam*, yaitu posisi spiritual yang dapat dihasilkan dengan bersikap zuhud terhadap sesuatu yang maujud.<sup>9</sup> Wujud dan maujud merupakan dua hal yang seringkali dikontraskan dalam pemikiran Ibnu ‘Arabi. Sementara pembahasan ini masih difokuskan pada kata pencarian makna sejati dari wujud itu sendiri.

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

هل ظهر عن كن الا الوجود وهذا سار في كل موجود

“Tidak nampak dari pengaruh kata “*Kun*” (perintah Allah “Jadilah”) kecuali hanyalah wujud. Dan wujud ini berlaku bagi segala yang maujud.”<sup>10</sup>

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

<sup>8</sup> *al-Futūhāt*. vol 4, 378.

<sup>9</sup> *Su’ād al-Ḥakīm. al-Mu’jam al-Ṣūfī*, 1130.

<sup>10</sup> *al-Futūhāt*. vol 4, 378.

Dengan berbagai ungkapan Ibnu ‘Arabi tersebut dapat dipahami bahwa wujud mempunyai tiga dimensi makna. Pertama, bermakna *dhāt* Allah swt jika diartikan sebagai wujud itu sendiri. Kedua, *maqam* berupa posisi spiritual jika wujud dipahami sebagai penemuan, menemukan, atau mendapatkan. Dan ketiga, jika wujud dipahami sebagai sebuah eksistensi yang muncul dari kata perintah “*Kun*” maka yang dimaksud ialah segala sesuatu yang ada di alam semesta.<sup>11</sup> Tetapi dalam pengertian yang sebenarnya hakikat wujud hanya dimiliki Dia Yang Maha Ada dan Maha Wujud. Dia adalah Wujud itu sendiri.

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

Oleh karenanya, para sufi terutama Ibnu ‘Arabi memberikan konsep shahadat sendiri dalam perspektif sufistik yang berbeda dari pada konsep teologis dan filosofis. Shahadat perspektif teologis tercermin dalam konsep *tanzīh al-ṣifat*-nya Muktazilah, yang menafikan segala atribut-atribut ketuhanan dalam diri Tuhan kecuali Tuhan itu sendiri. Hampir serupa dengan itu, perspektif filosofis memberikan pernyataan bahwa dalam diri Tuhan antara esensi dan eksistensinya adalah identik. Akan tetapi perspektif sufistik memberikan pernyataan bahwa “*lā ilāha illa*

---

<sup>11</sup> Amatullah Armstrong. *Khazanah Istilah Sufi, Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, terj. M.S. NAsrullah dan Ahmad Baiquni (Bandung : Penerbit Mizan, 1998), cet ke-II, 321

*Allah*” dipahami dengan makna, “*tiada realitas kecuali hanyalah Allah.*”<sup>12</sup> Jadi kata “*ilāha*” dimaknai sebagai realitas, sedangkan Allah adalah realitas itu sendiri yang sejati dan hakiki.

Ketika dihubungkan dengan wujud, maka shahadat itu merupakan konsep kesatuan wujud atau *waḥdat al-wujūd* yang merupakan sentral pemikiran Ibnu ‘Arabi.<sup>13</sup> Doktrin itu berdasar atau bermula dari menafikan segala wujud kecuali hanya wujud itu sendiri. Segala keragaman realitas itu hilang dalam wujud berapa pun banyaknya.<sup>14</sup> Semua bermula dari satu dan berakhir pada satu titik itu, yang berupa Wujud Yang Esa.<sup>15</sup>

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

<sup>12</sup> Mulyadi Kartanegara. *Menyclami Lubuk Tasawuf*. (Penerbit Erlangga, 2006), 31

<sup>13</sup> Lelah Bakhtiar. *Perjalanan Menuju Tuhan, dari Maqam-Maqam hingga Karya Besar Dunia Sufi*, terj. Purwanto. (Bandung : Penerbit Nuansa, 2001), 16

<sup>14</sup> Surah al-Qaṣaṣ : 88 berbunyi : “Janganlah kamu sembah di samping (menyembah) Allah, Tuhan apapun yang lain. Tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia. Tiap-tiap sesuatu pasti binasa, kecuali Allah. Bagi-Nyalah segala penentuan, dan hanya kepada-Nyalah kamu dikembalikan.” *al-Qur’ān dan Terjemahannya, Departemen Agama RI* (Penerbit J-ART, 2005)

<sup>15</sup> Surah al-Ḥadid : 3.

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

Dalam hal ini Ibnu ‘Arabi menulis :

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

“*Kun* adalah kata perintah ilahiyyah yang bersifat ‘wujudī’. Tidak ada sesuatu yang keluar darinya kecuali hanyalah wujud. Sedangkan ‘*adam* (ketiadaan) tidak akan keluar darinya. Karena ‘*al-kawn*’ (eksistensi yang dihasilkan dari *Kun*) adalah wujud.”<sup>16</sup>

Dalam tulisan yang lain Ibnu ‘Arabi menyatakan :

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

“*Kun* adalah perintah ilahiyyah yang bersifat ‘wujudī’, yang tak diketahui darinya kecuali hanyalah *ījād* (mengada) atau wujud (ada). Oleh karena itu tak bisa dikatakan kepada yang maujud “jadilah ‘*adam* (tiada) atau jadilah *ma’dum* (yang ditiadakan), karena semua itu mustahil.”<sup>17</sup>

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

Meskipun *al-Ḥaqq* dan *al-Khalq* adalah wujud, tetapi secara ontologis, wujud keduanya tetaplah berbeda. Wujud *al-Ḥaqq* merupakan

<sup>16</sup> *al-Futūḥāt*. Vol 2. 280-281

<sup>17</sup> *al-Futūḥāt*. vol 3, 384

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

Ada pun wujud *al-Khalq* adalah wujud yang dipinjamkan dari *al-Ḥaqq*. Sehingga wujud yang sebenarnya tetap dimiliki oleh *al-Ḥaqq*. Wujud itu ibarat cahaya matahari yang dipinjamkan ke bulan. Keduanya sama-sama bercahaya. Akan tetapi cahaya bulan wujudnya masih bergantung pada wujud cahaya matahari. Ketika matahari terbenam maka bulan itu tak dapat lagi bercahaya dan menyinari bumi. Sebab cahaya yang sebenarnya ada pada matahari. Oleh karenanya, Ibnu ‘Arabi menyebut *wujūd al-khalq* dengan *al-wujūd al-khayālī* (wujud imajinatif), *al-wujūd al-idāfi* (wujud bergantung), *al-wujūd al-muqayyad* (wujud berkaitan), *al-wujūd al-imkāni* (wujud mungkin), *al-wujūd al-mustafād* (wujud perolehan), dan *al-wujūd al-musta’ār* (wujud pinjaman).<sup>18</sup>

Dalam istilah lain wujud *al-Khalq* disebut dengan maujud. Semua yang maujud pada hakikatnya hanya merupakan manifestasi (*mazhar*) dari wujud *al-Ḥaqq*. Sehingga hakikat wujud tetaplah satu (*wahdat al-wujūd*). Jadi bisa dikatakan bahwa keragaman wujud *al-Khalq* hakikatnya satu wujud dan satu wujud itu mencakup keragaman yang banyak. Jika demikian apakah wujud mempunyai persamaan dengan jenis (*jins*) ? Sebab keduanya sama-sama mencakup keragaman (plural). Jika memang tidak sama, lalu apa perbedaannya?

---

<sup>18</sup> Su’ād al-Ḥakīm. *al-Mu’jam al-Ṣūfi*, 1137.



Wujud dan jenis mempunyai konotasi makna yang berbeda. Kesatuan wujud adalah realitasnya yang hakiki, sedangkan keragaman baginya hanya sebuah ungkapan (*i'tibāri*) manifestasi belaka.<sup>19</sup> Jadi keragaman yang merupakan sifat al-khalq tidak mempunyai realitas yang sejati. Ia tak lain hanyalah sebuah ungkapan seperti keragaman alam semesta yang merupakan manifestasi dari-Nya. Realitas wujud tidak bisa dipengaruhi oleh wujud entitas-entitas keragaman. Sedangkan kesatuan jenis hanyalah sebuah ungkapan karena realitasnya ada pada keragamannya yang banyak.<sup>20</sup> Seperti 'bunga' yang realitasnya tidak ada karena realitasnya hanyalah sebuah ungkapan. Realitas bunga ada pada keragamannya seperti bunga melati, mawar, angrek, sepatu, matahari, tulip, bangkai, sakura, dan lain sebagainya.

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

---

<sup>19</sup> Ibid., 1132.

<sup>20</sup> Ibid., 1132.

kebalikannya, yaitu bersifat *i'tibāri*, sedangkan kenyataan-kenyataannya yang banyak bersifat *dhāti*.<sup>21</sup>

Kemudian Ibnu 'Arabi menjelaskan bahwa sesuatu itu bisa dikatakan wujud jika termanifestasi dalam salah satu tahapan wujud (*marātib al-wujūd*) yang terdiri dari empat hal. Pertama, eksis dalam dirinya sendiri (*wujūd al-shai' fi ainih*). Kedua, eksis dalam pengetahuan atau pikiran (*wujūd al-shai' fi al-ilm*). Ketiga, eksis dalam ucapan, bahasa atau ungkapan (*wujūd al-shai' fi al-alfaz*). Dan keempat, eksis dalam nomor atau lukisan (*wujūd al-shai' fi al-ruqūm*).<sup>22</sup> Jika sesuatu itu ada dalam salah satu tahapan itu maka ia mempunyai wujud.

Jika kembali pada penjelasan awal maka wujud dalam perspektif ontologis Ibnu 'Arabi dapat dibedakan menjadi dua hal, yaitu wujud mutlak dan wujud nisbi. Wujud mutlak merupakan wujud hakiki yang eksis dalam dirinya dan untuk dirinya, yaitu wujud Tuhan. Sedangkan wujud nisbi adalah wujud yang eksistensinya disebabkan oleh dan untuk wujud yang lain (*wujūd bi al-ghair*).<sup>23</sup>

Wujud nisbi karena kenisbiannya masih terbagi menjadi dua, wujud nisbi yang bebas dan wujud nisbi yang bergantung. Wujud bebas ialah seperti substansi-substansi yang terbagi kedalam dua bagian, yaitu material dan spiritual. Sedangkan wujud bergantung ini adalah seperti

---

<sup>21</sup> Ibid., 1132.

<sup>22</sup> A. Khudari Solch. *Wacana Baru filsafat Islam*, 145

<sup>23</sup> Ibid. 145

atribut-atribut, kejadian-kejadian, dan hubungan-hubungan yang bersifat spesial dan temporal.<sup>24</sup>

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

Jadi segala sesuatu yang berada dalam lingkaran maujud adalah nisbi wujudnya. Lalu ia diberi banyak istilah sesuai dengan karakternya, seperti *al-khalq* (ciptaan), *al-kā'in* (yang eksis), *al-mumkin al-wujūd* (yang mungkin wujudnya), *al-zill* (bayangan Tuhan), *shu'ūn* (keadaan-keadaan), *mā siwa Allah* (sesuatu selain Allah), *al-ta'yīnāt* (kenyataan-kenyataan), *al-ghair* (selain Allah), *al-hādithāt* (yang baru), *nur al-iḍāfī* (cahaya tambahan), dan *al-makhlūq* (yang diciptakan).<sup>25</sup>

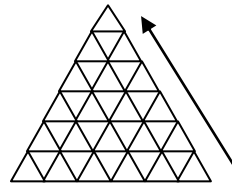
Manusia sebagai bagian dari yang maujud diberi bentuk wujud yang lebih sempurna dari pada maujud yang lain. Tetapi bagaimana pun ia juga tetap nisbi. Karena itu, ia dibekali hasrat berupa pengetahuan dan jalan

---

<sup>24</sup> Ibid.,

<sup>25</sup> Sangidu. *Wachadatul Wujud, Polemik Pemikiran Sufistik antara Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Samatrani dengan Nuruddin ar-Raniri*. (Yogyakarta : Gama Media, 2003), 39

untuk mencapai Wujud Yang Mutlak dan menemukan-Nya. Dalam pendekatan sufistik wujud nisbi yang ingin bertemu dan bersatu dengan Yang Mutlak itu harus memahami dan mengamalkan tahapan-tahapan sufistik, baik secara epistemologis maupun filosofis. Tahapan epistemologis yang dimaksud ialah syari'at, tarekat, hakikat, dan ma'rifat. Sedangkan tahapan filosofis ialah *ahadiyah*, *wahdah*, *wahidiyah*, alam arwah, alam nufus, alam mithal, alam ajsam, dan alam insan.<sup>26</sup> Hal ini dapat dalam kerangka berikut :



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

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

إن الوجود وجدان الحق في الوجد

“Sesungguhnya wujud itu ialah pengalaman menemukan *al-Haqq* dalam kondisi wajd.”<sup>27</sup>

Jadi wujud merupakan pengalaman spiritual menemukan Allah dalam kondisi ‘wajd’ (ekstase). Yang dimaksud wajd (ekstase) ialah

<sup>26</sup> Ibid., 43.

<sup>27</sup> *al-Futūhāt*, Vol 2, 538.

kondisi dimana seseorang kehilangan atau lenyap kesadarannya. Mereka yang mengalaminya seperti orang kemabukan yang tak bisa lagi menyaksikan dirinya sendiri dan orang lain. Kemabukan ini datang melalui energi spiritual yang dahshat dalam hati seseorang. Kondisi ini terus berlangsung selama seseorang masih *sama*;<sup>28</sup> yaitu pendengaran hamba terhadap Tuhannya yang berupaya menemukan wujud-Nya. *Sama*' ini biasanya dilakukan seorang sufi dengan terlebih dahulu harus matang spritualnya dengan menyiapkan diri melalui *riyāḍah* (latihan-latihan jasmani) dan *dhikrullah* (mengingat Allah secara terus-menerus).<sup>29</sup>

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

Kondisi demikian hanya memungkinkan ahl al-wujud itu merasakan satu realitas saja (*waḥdat al-wujūd*). Berkaitan dengan ini, Mahmud Shabistari dalam Kebun Misteri yang Indah mengatakan, “ melihat satu, berkata satu, dan mendengarkan satu.”<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> Amatullah Armstrong. *Khazanah Istilah Sufi.*, 313.

<sup>29</sup> Ibid., 253.

<sup>30</sup> Laleh Bakhtiar. *Perjalanan Menuju Tuhan.*, 16.

## 2. al-Kawn (Eksistensi)

al-Kawn mempunyai pengertian dasar sebagai terjadinya sesuatu, baik di masa lampau maupun masa berikutnya.<sup>31</sup> Seperti halnya wujud, kata isim (benda) al-kawn dalam al-Qur'an tidak ditemukan. Ia hanya ditemukan dalam bentuk fi'il (kata kerja), baik maḍi (lampau), muḍari'(sedang atau akan), dan amr (perintah). Semua itu dapat diklasifikasikan dalam tiga makna. Pertama, terjadinya suatu peristiwa di masa lampau, seperti dalam surah *al-A'rāf* : 70.<sup>32</sup> Kedua, kontinuitas sesuatu atau sifat, seperti dalam surah *al-Nisā'* : 34.<sup>33</sup> Dan ketiga, kejadian itu sendiri, seperti dalam surah *al-Baqarah* : 117.<sup>34</sup>

Ibnu 'Arabi banyak menggunakan kata *al-kawn* ini dalam mengungkapkan sebuah realitas. Tapi realitas apa yang dia maksud dalam lingkaran kata al-kawn. Berikut dapat dilihat maksudnya dengan menelusuri pemikiran-pemikirannya. Misalnya dia menulis dalam *Shajarat al-Kawn* :

فرأيت الكون كله شجرة واصل نورها من حبة كلمة كن

“Maka aku melihat *al-kawn* seluruhnya adalah seperti pohon yang asal cahayanya berasal benih kata perintah ilahiyah *Kun*.”<sup>35</sup>

<sup>31</sup> Su'ād al-Ḥakīm. *al-Mu'jam al-Ṣūfi*, 985.

<sup>32</sup> Mereka berkata: "Apakah kamu datang kepada kami, agar kami hanya menyembah Allah saja dan meninggalkan apa yang biasa disembah oleh bapak-bapak kami? maka datangkanlah azab yang kamu ancamkan kepada kami jika kamu termasuk orang-orang yang benar

<sup>33</sup> Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar

<sup>34</sup> Allah Pencipta langit dan bumi, dan bila Dia berkehendak (untuk menciptakan) sesuatu, maka (cukuplah) Dia hanya mengatakan kepadanya: "Jadilah!" Lalu jadilah ia

<sup>35</sup> Ibnu 'Arabi. *Kitab Shajarat al-Kawn, dalam al-Mukhtār Min Rasā'il Ibnu 'Arabi*. (Beirut : Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2005), 128.

Dan dalam kitab yang lain dia menulis :

الكون كل امر وجودي وهو خلاف الباطل

“*al-Kawn* merupakan sesuatu yang bersifat ‘wujūdi’ dan ia adalah kebalikan dari ketiadaan.”<sup>36</sup>

Dalam kutipan itu, Ibnu ‘Arabi memberikan penjelasan bahwa *al-Kawn* mempunyai wujud atau keberadaan. Tetapi wujudnya muncul dari kata perintah ilahiyah *Kun*. Seperti penjelasan Ibnu ‘Arabi sebelumnya, “*Kun* adalah kata perintah ilahiyyah yang bersifat ‘wujūdi’. Tidak ada sesuatu yang keluar darinya kecuali hanyalah wujud. Sedangkan ‘*adam* (ketiadaan) tidak akan keluar darinya. Karena ‘*al-kawn*’ (eksistensi yang dihasilkan dari *Kun*) adalah wujud.”<sup>37</sup>

“*Kun*” adalah kata perintah ilahiyah yang melaluinya eksistensi diberikan pada entitas-etintas permanen (*al-a’yān al-thābitah*).<sup>38</sup> Entitas permanen itu kemudian mewujud dalam entitas-entitas yang keluar (*al-a’yān al-khārijyah*). Pengaruh dari kata *Kun* itu adalah wujud atau keberadaan pada entitas yang keluar itu. Ibnu ‘Arabi menyebutnya dengan *al-Kawn* karena ia keluar dari *Kun*. *Kun* dan *al-kawn* berasal dari akar kata yang sama, *kāna-yakūnu* (mengada atau terjadi). Ketika dikatakan *kun* (jadilah), maka hasilnya ialah jadi atau ada.

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

<sup>36</sup> *al-Futūhāt*, vol 2, 129.

<sup>37</sup> *al-Futūhāt*, Vol 2. 280-281

<sup>38</sup> Amatullah Amstrong. *Khazanah Istilah Sufi*. 150

hanyalah merupakan manifestasi dari wujud yang satu. Sehingga bisa dikatakan :

إن الوجود واحد يتكثر في صورة الأكوان

“Wujud itu hanyalah satu, yang menjadi banyak dalam gambar-gambar *al-kawn*.<sup>39</sup>

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

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

<sup>39</sup> Su’ād al-Ḥakīm. *al-Mu’jam al-Ṣūfi*. 986



Pengertian ini memberi kesimpulan bahwa *al-kawn* ialah *al-khalq*, makhluk, atau segala sesuatu yang maujud. Semua ini adalah segenap ciptaan yang berasal dari perintah Allah “*Kun*”.<sup>40</sup> Dalam *Shajarat al-Kawn*, Ibnu ‘Arabi memang memosisikan *al-kawn* dan maujud dalam satu pengertian yang sama. Dia menulis :

وكون بكلمة كن جميع الكائنات واوجد بها الموجودات

“Dia mengeksistensikan segala yang eksis dengan kata *Kun* dan dengannya dia mewujudkan segala yang maujud.”<sup>41</sup>

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

“Ketika Adam melihat lingkaran wujud maka dia menemukan segala yang maujud berada dalam lingkaran eksistensi.”<sup>42</sup>

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

والبارئ تعالى ليس بكون ولا يتكون

“Dhat yang menjadikan itu bukanlah *kawn* (eksistensi) dan Dia tidak berkawn (tidak bereksistensi seperti makhluk).”<sup>43</sup>

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

<sup>40</sup> Amatullah Amstrong. *Khazanah Istilah Sufi*. 139

<sup>41</sup> Ibnu ‘Arabi. *Kitab Shajarat al-Kawn dalam...* 128

<sup>42</sup> Ibid., 129.

<sup>43</sup> Su’ād al-Ḥakīm. *al-Mu’jam al-Ṣūfi*, 986.

kejadian. Kejadian itu terjadi di masa lampau sejak Tuhan menjadikannya eksistensi melalui perintahnya, *Kun*. Tetapi esensinya sebenarnya sudah ada sebelum itu. Ibnu ‘Arabi sepertinya ingin bermaksud bahwa esensi *kawn* itu sudah ada sejak zaman azal yang tak bermula. Dalam arti, ia *qidam* karena sudah ada dalam pengetahuan Tuhan. Tetapi *qidam*-nya tidak sama dengan *qidam*-nya Tuhan.<sup>44</sup> Dan ketika kata *kun* itu difirmankan-Nya maka esensi itu menjadi eksis dan secara terus menerus mengalami eksistensi. Dalam perspektif Ibnu ‘Arabi, *kawn* yang secara kontinuitas mengalami eksistensi itu terjadi melalui proses yang mirip dengan paham emanasi dalam filsafat seperti yang akan dibahas nanti.

Dalam perspektif sufistik, Allah sebagai Tuhan adalah transenden, tidak terjangkau dengan persepsi maupun konsepsi. Satu-satunya keadaan untuk bisa mengenalnya adalah dengan menyebutnya *Huwa*, Dia. Sedangkan Allah sebagai esensi senantiasa bersama dengan ciptaannya, atau *al-kawn*. Sementara segenap ciptaannya tidak selalu bersama Allah.<sup>45</sup>

Oleh karenanya dalam perspektif sufistik semua karya spiritual itu diarahkan untuk menuju kehadiran (*dawām al-huḍūr*) secara terus-menerus bersama Allah.<sup>46</sup> Segenap *al-kawn* dipahami sebagai jalan pendakian untuk mencapai, menemukan dan menyatu dengan wujud Tuhan. Inilah yang dimaksud dengan tasawuf eksistensi. Yaitu upaya mencapai Allah dengan memahami segenap realitas *al-kawn* sebagai jalan pendakian menuju penyatuan, sehingga ia dapat mencapai posisi sebagai

---

<sup>44</sup> Pernyataan itu relevan dengan firman Allah dalam surah Yusuf : 21 yang berbunyi, “Dan Allah berkuasa terhadap urusan-Nya, tetapi kebanyakan manusia tiada mengetahuinya.”

<sup>45</sup> Amatullah Armstrong. *Khazanah Istilah Sufi*, 139

<sup>46</sup> *Ibid.*, 139 dan 322

*al-kawn al-jāmi'* dalam terminologi Ibnu 'Arabi. Yaitu eksistensi paripurna dimana realitas itu tersingkap dalam batinnya.

Tasawuf eksistensi dapat dipahami sebagai jalan spiritual menuju ilahi dengan menggunakan pendakian-pendakian eksistensi menuju puncak wujud yang sejati. Segala eksistensi dapat menjadi pendakian menuju ilahi karena ia berasal dari Tuhan yang muncul dengan cara emanasi yang secara bertahap membentuk struktur ontologis.

#### B. Epistemologi Tasawuf Ibnu 'Arabi

Dalam epistemologi filsafat diketahui adanya sumber-sumber pengetahuan sebagai sarana dalam mencapai kebenaran. Para filosof beragam pandangan dalam hal ini. Dan sejauh yang dirangkum oleh Amsal Bakhtiar, pandangan mereka berpijak pada salah satu sumber berupa indera, akal, intuisi, dan wahyu.<sup>47</sup> Dua yang pertama merupakan pengetahuan insani yang dikembangkan dengan metode penalaran. Dalam pemikiran filsafat Barat, keduanya menjadi bahan perdebatan yang fundamental. Sedangkan dua yang terakhir merupakan pengetahuan ilahi karena tanpa melibatkan insting dan indera manusia. Dan keduanya lebih mendominasi pemikiran Islam di samping pemberian apresiasi yang tinggi terhadap akal.

Sehubungan dengan ini, para mistikus Islam beragam pandangan dalam memberi respon terhadap sumber-sumber pengetahuan, terutama akal. Pandangan mereka dapat dipetakan menjadi lima kelompok dalam memandang antara akal dan intuisi sebagai sumber pengetahuan yang

---

<sup>47</sup> Amsal Bakhtiar. *Filsafat Ilmu*. (Jakarta : PT Raja Grafindo Persada, 2012), cet ke-11, 98-110. Dan Amsal Bakhtiar. *Filsafat Agama*. (Jakarta : PT Raja Grafindo Persada, 2012). cet ke-3, 41

diyakini.<sup>48</sup> Pertama, kelompok sufi yang tidak apresiatif terhadap akal dan lebih cenderung meremehkan kemampuan akal. Sikap mereka pun terhadap filosof paripatetik lebih cenderung memberikan penentangan. Seperti Jalaluddin Rumi (1207-) yang dalam syairnya menyinggung kerapuhan kaki yang menjadi pijakan kaum filosof.

Kedua, kelompok sufi yang apresiatif terhadap akal. Bagi kelompok ini akal dan tasawuf memiliki hubungan yang harmonis. Meski berpandangan begitu, kelompok ini tidak menyatakan diri bermadhab pada filsafat *parepatetik* maupun *madhab* filsafat lainnya. Tapi jika diamati hasil-hasil pemikiran mereka bercampur dengan filsafat dan menyentuh persoalan penciptaan. Ibnu ‘Arabi dapat dianggap sebagai tokoh utama dalam kelompok ini.

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

Keempat, kelompok filosof *parepatetis* yang juga menyentuh tasawuf. Meskipun mereka bukanlah sufi dalam arti yang murni, akan tetapi dalam beberapa hal mereka mempelajari dan mempraktekkan tasawuf. Tasawuf yang dipraktekkan bukan semata-mata berlandaskan pada spiritual murni, melainkan pada spiritual teoritis dengan berpaku pada studi analisis.<sup>49</sup>

Seperti al-Farābi yang menyatakan bahwa kebersihan dan kesucian jiwa

---

<sup>48</sup> S.H. Nashr. *Tiga Pemikiran Islam : Ibnu Sina, Suhrowardi, dan Ibnu ‘Arabi*. Terj. Ahmad Mujahid, Lc., Vol. 4. (Bandung : Risalah, 1983), 4

<sup>49</sup> Ibrahim Madzkur. *Fi al-falsafah al-Islamiyah, Manhajun wa Tathabiquhu*, vol 1. (Mesir : Darul Ma’arif, 1976), 39-40

tidak akan ditempuh secara sempurna hanya dengan amal shaleh semata. Namun akal dan tindakan-tindakan pemikiran merupakan jalur yang harus ditempuh secara esensial.

Kelima, filosof yang mengadakan perpaduan sempurna antara filsafat dan tasawuf. Mereka menyenangi tasawuf dan apresiasinya yang tinggi terhadap akal ditunjukkan dengan harmonisasi yang sempurna antara keduanya dengan melakukan sintesis antara makrifah Ibnu ‘Arabi dengan teosofi *ishrāqi* Suhrawardi. Salah satu tokoh yang dikenal didalamnya ialah Şadrudin al-Shirāzi atau disebut Mulla Shadra. Pemikirannya dikenal dengan *al-Hikmat al-Muta’āliyah* (teosofi transidental).

Dari pemetaan tersebut dapat diketahui bagaimana sikap dan pandangan Ibnu ‘Arabi terhadap sumber pengetahuan. Seperti kebanyakan sufisme lainnya dia mengakui sumber-sumber pengetahuan tersebut sebagai sarana dalam mencapai kebenaran. Tapi Ibnu ‘Arabi tidak memberi kepercayaan penuh kepada seluruhnya. Indera dan akal baginya memang salah satu sarana dalam mencapai kebenaran. Namun pengetahuan yang dicapai oleh keduanya masih sangat terbatas. Ruang dan gerak indera masih terbatas pada hal-hal yang tampak (fenomena). Sementara akal meski ruang dan geraknya mampu menembus kemampuan indera dari yang tampak berupa hal-hal yang abstrak, namun ia tidak sampai pada ruang-ruang yang transenden.<sup>50</sup> Ruang-ruang yang transenden itu hanya dapat dijangkau oleh intuisi.

---

<sup>50</sup> A. Khudori Sholeh. *Wacana Baru Filsafat Islam*. (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2004), cet ke-1, 143

Ketika menguraikan epistemologinya, Ibnu ‘Arabi memandang ada dua macam pengetahuan. Pertama, *al-ma’rifah* berupa pengetahuan yang bisa didapat dari pengenalan langsung. Kedua, *al-‘ilm* berupa pengetahuan intelek yang diperoleh dari penalaran-penalaran teoritis dan argumentasi yang rasional. Pengetahuan pertama secara langsung dimasukkan dalam jiwa atau kalbu (*soul*). Sedangkan pada yang kedua intensitasnya dimasukkan melalui intelek (*mind*).<sup>51</sup> Pengetahuan jenis kedua ini tidak aman dari *shak* atau keragu-raguan dan kesalahan karena sifatnya mengandalkan kemampuan insani dan bersifat perolehan dari indera atau akal. Sebab jika sarana yang digunakan rentan dengan kecacatan dan kesalahan maka pengetahuan yang diperoleh darinya pun tidak aman dari hal yang sama.<sup>52</sup>

Oleh karenanya, bagi Ibnu ‘Arabi satu-satunya jalan yang bisa meyakinkan dalam memperoleh pengetahuan dan memahami realitas dengan sebenarnya ialah menyelami langsung lewat penghayatan (*experience*) mistik.<sup>53</sup> Penghayatan mistik yang dapat mengungkap *al-ma’rifah* itu menggunakan jiwa (*qalb*) sebagai sarana-sarana dan tindakan batin.<sup>54</sup> Dengan menyelami lubuk jiwa inilah pengetahuan yang meyakinkan (*ilm al-yaqīn*) dapat dihasilkan dan selanjutnya dapat mengantarkan pada penglihatan yang meyakinkan (*ain al-yaqīn*).

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

---

<sup>51</sup> Amin Syukur dan Masharuddin. *Intelektualisme Tasawuf*. (Semarang : LEMBKOTA, 2002). cet I, 73

<sup>52</sup> Ibrahim Hilal. *Tasawuf antara Agama dan Filsafat*. Terj, Ija Suntana dan E. Kusdian. (Bandung : Pustaka Pelajar, 2002), cet ke-1, 159

<sup>53</sup> A. Khudori. *Wacana Baru Filsafat Islam.*,143

<sup>54</sup> Ibrahim Hilal. *Tasawuf antara Agama.*144

alam malakut.<sup>55</sup> Sedangkan tubuh yang ditempati jiwa hanya merupakan sarana jiwa untuk mendapatkan ilmu dan makrifat tentang Penciptanya. Jiwa merupakan substansi yang berakal yang dapat ditunjukkan dengan sifat dasarnya yang dibawa dari alam malakut. Dari sana jiwa mendapatkan *al-mīthāq*,<sup>56</sup> berupa pengambilan perjanjian primordial dengan Penciptanya sebagai sebuah pengakuan terhadap ketuhanan Penciptanya. Jika jiwa bukan substansi yang berakal maka ia tak akan dapat memberikan pengakuan itu di alam malakut. Sebab Tuhan hanya berbicara dengan yang berakal dan berfikir.<sup>57</sup>

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

---

<sup>55</sup> Ibid., 145. Alam malakut ialah alam ruh. Ibnu 'Arabi menjelaskan bahwa alam itu lebih tinggi jauh dari alam jasmani.

<sup>56</sup> *al-Mīthāq* penyaksian atau perjanjian setiap jiwa akan pengakuan Tuhan. Adanya pengakuan mereka ini di ungkapkan kembali oleh Allah dalam firmanNya surah *al-'a'rāf* : 172 yang berbunyi : Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): "Bukankah Aku ini Tuhanmu?" Mereka menjawab: "Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi." (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: "Sesungguhnya kami (bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan)".

<sup>57</sup> Ibid., 145

perjalanannya ke alam jasmani membuatnya lupa. Lalu dengan adanya ayat itu Tuhan seperti ingin mengingatkannya kembali.

Karena hakikat pengetahuan sudah tersimpan dalam jiwa, ia secara spontan bisa muncul kembali. Kemunculannya itu bukan sesuatu yang baru. Namun itu hanya pengingatan kembali terhadap sesuatu yang fitri yang sudah diberikan Tuhan. Dalam ayat itu sesuatu yang fitri merupakan pengakuan terhadap ketuhanan Tuhan sebagai dasar keyakinan (iman). Lalu Ibnu 'Arabi membawa hubungan analogis antara konsep iman dan ma'rifat (pengetahuan yang muncul dari jiwa/kalbu) sehingga muncul konsep ma'rifat sebagai pengetahuan yang fitri dalam jiwa.<sup>58</sup>

Berkaitan dengan konsep itu, peran tubuh ialah sebagai sarana jiwa dalam mengolah pengetahuan. Jika pengetahuan itu ingin diingat kembali maka pemanggilannya diperankan oleh tubuh. Tubuh menangkap fenomena-fenomena eksternal yang direkam oleh indera dan merefleksikannya dalam cermin jiwa atau muncul sendiri disana. Dan akal memberikan jalan yang lapang bagi jiwa untuk membuka ma'rifat yang sebenarnya sudah tersimpan disana.<sup>59</sup> Ibnu 'Arabi menyebutkan bahwa *al-Haqq* selalu mengeluarkan sesuatu yang tersimpan dalam jiwa hamba-Nya yang tidak disadarinya bahwa sebenarnya sesuatu itu sudah ada dalam jiwanya.<sup>60</sup> Seperti air dalam bunga mawar yang sebenarnya sudah ada di dalamnya.

---

<sup>58</sup> Ibid., 146. Adanya hubungan analogis sudah diuraikan sebelumnya dalam bab pendahuluan. Bahwasanya, perkembangan pengetahuan manusia mempunyai hubungan analogi teoritis dengan perkembangan keyakinannya.

<sup>59</sup> Ibid.,

<sup>60</sup> Ibid., 147



Pada prinsipnya Ibnu ‘Arabi memandang jiwa merupakan cermin pengetahuan alam semesta dan *dhāt* Allah swt secara bersamaan. Inilah sebenarnya yang menjadi pijakan epistemologinya. Dalam hal ini, jiwa memantulkan segala sesuatu yang ada dalam wujud dan alam semesta. Jiwa menyingkap asma-Nya dalam segala sesuatu yang maujud karena Allah selalu melakukan penyingkapan itu dalam jiwa.<sup>61</sup> Seperti yang difirmankannya dalam Surah *Fuṣṣilat* : 53.<sup>62</sup>

Dalam pandangan ini segala sesuatu tercermin dalam jiwa manusia, termasuk alam semesta dan Allah swt. Dalam terminologi Ibnu ‘Arabi, segala sesuatu selain Dia swt disebut dengan *al-Khalq* sedangkan Dia sendiri disebut dengan *al-Ḥaqq*. Segala sesuatu mengandung dua aspek itu, yaitu *al-Ḥaqq* dan *al-Khalq*. Semua itu terefleksikan dalam diri manusia dan pengetahuan akan hal itu sudah tercermin dalam jiwanya. Sehingga manusia dikatakan sebagai mikrokosmos. Jadi manusia dapat mengetahui berbagai unsure dalam alam semesta karena berbagai unsure itu sudah tercakup dalam diri manusia.

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

---

<sup>61</sup> Ibid., 147-148

<sup>62</sup> Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segala wilayah bumi dan pada diri mereka sendiri, hingga jelas bagi mereka bahwa Al Quran itu adalah benar. Tiadakah cukup bahwa sesungguhnya Tuhanmu menjadi saksi atas segala sesuatu?

hubungannya dengan dunia inmateri, sesuatu yang abstrak dan transenden pengetahuan dimasukkan secara langsung melalui pintu yang dibuka dari alam malakut.

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

Untuk dapat menyelam semakin dalam dan hingga mencapai dasarnya atau mencapai puncak ketinggiannya, maka jiwa harus senantiasa dibersihkan. Jiwa akan semakin kotor jika mendekati materi dan melayani hasrat-hasrat jasmani. Ia seperti turun ke bumi. Sebaliknya, mengalihkan pandangan dari hasrat atau kecenderungan jasmani akan semakin membawa jiwa itu lepas terbang ke langit-langit jiwa. Oleh karenanya, bagi Ibnu 'Arabi satu-satunya jalan untuk membersihkannya ialah dengan latihan-latihan spritual (experience dalam mistik).<sup>63</sup>

Ibnu 'Arabi menetapkan lima langkah yang mesti dilakukan secara gradual dalam upaya membersihkan jiwa (*qalb*).<sup>64</sup> Pertama, membersihkan jiwa dengan menjauhkan dari segala kemaksiatan dan dosa. Di samping itu harus semakin rajin melakukan amal kebajikan. Kedua, menanggalkan pandangan terhadap kecenderungan duniawi maupun jasmani dan kesadaran

---

<sup>63</sup> A. Khudori Soleh. *Wacana Baru Filsafat Islam.*, 143

<sup>64</sup> Ibnu 'Arabi. *Fuṣuṣ al-Hikam. Vol I*, 38-39

terhadap aspek fenomenanya. Ketiga, menjauhkan diri dari atribut-atribut yang ada dan menetapkan kesadaran bahwa semua itu adalah kepunyaan Allah swt. Keempat, menghilangkan segala sesuatu selain Allah swt dari kesadaran dan memunculkan kesadaran baru bahwa Allah itu adalah yang memandang sekaligus yang dipandang. Dan kelima, melepaskan Tuhan dari atribut-atribut serta ‘hubungan-hubungan’-nya. Disini Tuhan lebih dipandang sebagai esensi, yaitu Tuhan itu sendiri dari pada pernyataan padanya sebagai sebab pertama.

Setelah pembersihan jiwa dilakukan maka pencapaian ma’rifat ditempuh dengan melakukan pendakian spritual. Ibnu ‘Arabi menjelaskan ada sebanyak lebih dari dua puluh tahapan dalam menempuh pendakian spritual. Semua pendakian itu dialami dalam keadaan dzikir kepada Allah swt dalam sebuah *khalwat*.<sup>65</sup>

### C. Struktur Ontologis Ibnu ‘Arabi

Ibnu ‘Arabi mengemukakan konsep gradasi wujud yang disebutnya dengan *marātib al-wujūd* (tahapan-tahapan wujud). Menurutnya, wujud itu mempunyai empat tahapan. Pertama *wujūd al-shai’ fi ainih* (wujud sesuatu dalam dirinya). Kedua, *wujūd al-sha’ fi ilm* (wujud sesuatu dalam pengetahuan). Ketiga, *wujūd al-sha’ fi al-fāz* (wujud sesuatu dalam ungkapan). Dan keempat, *wujūd al-sha’ fi al-ruqūm* (wujud sesuatu dalam lukisan atau gambar).<sup>66</sup> Dari empat tahapan tersebut dapat dipahami bahwa struktur ontologis terjadi secara gradasi dalam perspektif Ibnu ‘Arabi.

<sup>65</sup> Mulyadi Kartanegara. *Menyelami Lubuk Tasawuf*. (Penerbit Erlangga : 2006), 212

<sup>66</sup> A. Khudari Soleh. *Wacana Baru Filsafat Islam*, 145 ; Su’ād al-Hakīm. *al-Mu’jam al-Ṣūfī*, 832.

Pertama, *wujūd al-shai' fi ainih*. Adalah wujud sesuatu dalam dirinya dan dengan sendirinya. Tahapan ini dapat dipahami sebagai wujud itu sendiri yang menjadi asal dari wujud-wujud lainnya. Wujud ini berdiri sendiri dan tanpa bergantung pada sesuatu yang lain, yaitu wujud mutlak Allah swt. Jika dihubungkan dengan wujud mutlak ini maka segala sesuatu tidak mempunyai wujud yang berdiri sendiri. Wujudnya masih bergantung pada wujud mutlak karena wujudnya hanyalah maujud, yaitu penampakan dan objek yang ditampakkan adalah wujud itu sendiri. Tapi jika dikembalikan pada dirinya sendiri, maka yang maujud itu adalah wujud.

Tahapan wujud yang kedua ialah *wujūd al-shai' fi ilm*, wujud sesuatu dalam pengetahuan. Tahapan ini termanifestasi dalam apa yang disebut Ibnu 'Arabi sebagai *al-a'yān al-thābitah*. Ibnu 'Arabi adalah pemikir pertama yang menggunakan istilah tersebut untuk mengungkapkan realitas sesuatu yang ada dalam pengetahuan Tuhan.<sup>67</sup> Oleh karenanya wujud ini dikatakan bersifat *aqliyah*, berupa wujud yang ada dalam dunia ide.<sup>68</sup> Dan wujudnya masih bersifat permanen.

Tahapan berikutnya ialah *wujūd al-shai' fi al-fāz wa al-ruqūm*, wujud yang ada dalam ungkapan dan lukisan. Tahapan ini termanifestasi dalam apa yang disebut sebagai *al-a'yān al-khārijyah* dalam perspektif Ibnu 'Arabi. Wujud dalam tahapan ini muncul dari tahapan sebelumnya dan termanifestasi dalam dua bentuk, *al-fāz* dan *al-ruqūm*. *al-fāz* dalam pengertian dasarnya ialah lafaz, yaitu ungkapan atau ucapan. Seperti ucapan yang keluar dari mulut, wujud ini masih belum nampak karena masih

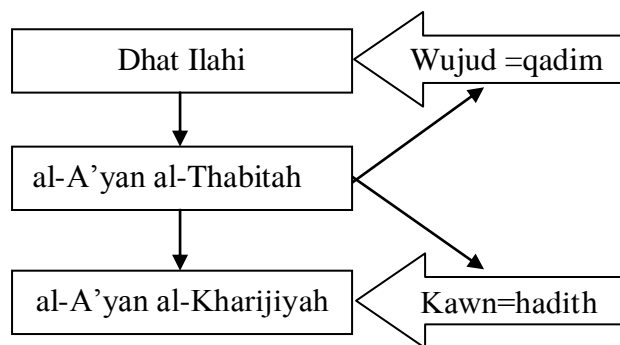
---

<sup>67</sup> Su'ad al-Hakim. *al-Mu'jam al-Ṣūfi*, 831

<sup>68</sup> Ibid., 831-834

inmateri berupa alam ruh (*'alam al-arwāh*) dan alam jiwa (*'alam al-nufūs*). Sedangkan *al-ruqūm* dalam pengertian dasarnya ialah tulisan atau lukisan. Wujud dalam bentuk ruqum ini sudah tergambar dan nampak seperti tulisan atau lukisan. Wujud ini termanifestasi dalam bentuk alam imajinasi (*'alam al-mithāl*) dan alam fisik atau materi (*'alam al-ajsām*).

Inilah *marātib al-wujūd* seperti yang dimaksudkan Ibnu 'Arabi. Maratib bermakna susunan atau urutan.<sup>69</sup> Sehingga *marātib al-wujūd* dapat dipahami sebagai struktur ontologis dalam perspektif Ibnu 'Arabi. Jika struktur ini dipersempit maka ia gradasi wujud hanya berupa tahapan-tahapan seperti dalam gambar 2 :



Tahapan wujud teratas adalah Dhat Ilahi yang merupakan wujud satu-satunya. Ia bersifat *qadim*. Sedangkan wujud yang terbawah adalah *al-a'yān al-khārijīyah*, yang wujudnya nisbi dan ia disebut dengan *al-kawn* (eksistensi) karena dimunculkan melalui kata *Kun* sehingga bersifat hadith. *A'yān Thābitah* menempati posisi tengah antara keduanya. Ia juga bersifat qadim sekaligus juga hadith. Tentang posisi antara keduanya ini Ibnu 'Arabi memberikan penjelasan seperti yang dikutip Su'ad al-Hakim :<sup>70</sup>

<sup>69</sup> Mahmud Yunus. *Kamus Arab Indonesia*.

<sup>70</sup> Su'ād al-Hakīm. *al-Mu'jam al-Šūfi*. 832.

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

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

إذا ثبت عين الشيء أو انتفى فقد يجوز عليه الإتصاف بالوجود والعدم معا وذلك

بالنسبة والإضافة.... وقد صح وصفه بالعدم والوجود معا في زمان واحد وهذا هو

الوجود الإضافي والعدم مع ثبوت العين

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

Dengan penjelasan itu, Ibnu ‘Arabi menempatkan A’yān Thābitah dalam struktur tengah antara wujud dan tiada dan antara qadim dan hadith pula. Jika dihubungkan dengan *Yang Qadim* maka ia *qadim* karena ia merupakan objek Tuhan sejak azali yang ada dalam dan bersama ilmu Tuhan tanpa ada permulaan dalam waktu. Tetapi *qadim*-nya tidak sama dengan *qadim* Tuhan karena qadimnya entitas permanen masih bergantung pada *qadim*-nya Tuhan.<sup>71</sup> Ia juga wujud jika dihubungkan dengan wujud Tuhan karena wujudnya yang permanen sudah ada bersama dan dalam ilmu Tuhan sejak azal. Tetapi jika dihubungkan dengan yang hadith maka ia hadith dan tiada karena ia belum diaktualisasikan kedalam eksistensi. Jika ditanya bagaimana hal ini terjadi, maka Ibnu ‘Arabi menjawabnya dengan struktur ontologis diatas.<sup>72</sup>

<sup>71</sup> A. Khudari Solch. *Wacana Baru Filsafat Islam*, 147.

<sup>72</sup> Su’ād al-Ḥakīm. *al-Mu’jam al-Ṣūfi*. 832.