

BAB IV
KONSEP EMANASI
DALAM TASAWUF EKSISTENSI IBNU ‘ARABI

A. Embriologi Pemikiran Emanasi

Emanasi adalah teori tentang keluarnya suatu wujud yang mungkin dari Dhat yang *wājib al-wujūd*.¹ Teori ini bisa disebut dengan pembahasan tentang asal segala yang ada. Dan teori ini banyak mendasari sistem berfikir para filosof selama berabad-abad mulai dari Barat sampai ke Timur, bahkan mendasari sistem fikir tasawuf yang telah bercampur dengan filsafat. Ibnu ‘Arabi termasuk salah satu pemikir yang masuk dalam aliran emanasi ini. Bagaimana sesungguhnya teori ini muncul dalam filsafat dan kemudian tasawuf ?

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

¹ Atang Abdul Hakim dan Beni Ahmad Saebani. *Filsafat Umum, dari Mitologi Sampai Teofilosofi*. (Bandung : Pusataka Setia, 2008), 460

pemikir ini yang menyatakan adanya dunia yang tidak nyata dan realitas mutlak.²

Keadaan ini berlangsung hingga Plato dengan konsepnya tentang dunia ide dan Aristoteles. Namun kenyataan tentang adanya hubungan Tuhan dengan alam atau antara alam dengan realitas mutlak yang tidak nyata itu dapat ditemukan dalam gagasan Philon al-Iskandari (25-45 SM). Gagasan filsafatnya banyak mengambil dari kitab perjanjian lama.³ Menurutnya Tuhan itu maha tinggi dan karena begitu tinggi kedudukannya perlu ada perantara yang menghubungkan antara Tuhan dengan alam semesta.⁴ Perantara ini disebut dengan logos pertama yang merupakan manifestasi Tuhan seperti yang tertulis dalam injil Yohanes.⁵ Dan dari logos dunia yang banyak ini muncul. Kemunculan dunia ini mengalir melalui lima tahapan, yaitu Tuhan, logos atau akal pertama, jiwa, alam mithal, dan alam semesta.⁶ Semua ini muncul dari logos pertama tersebut.

Selain itu, Plotinus (205-270) pendiri mazhab *neoplatonisme* juga disebut-sebut sebagai filosof yang mengawali teori emanasi. Dia awalnya ingin memperdalam filsafat Plato, sehingga madzhabnya dikenal dengan *platonisme*. Gagasan filsafatnya berpusat pada keyakinan bahwa segala sesuatu berasal dari Yang Satu. Alam semesta ini muncul secara melimpah dari Yang Satu itu. Namun yang melimpah itu tetap bagian dari Yang Satu. Yang Satu ini adalah semuanya tetapi semuanya tidak terkandung di dalam

² Khan Sahib Khaja Khan. *Cakrawala Tasawuf*, terj. Achmad Nashir Budiman. (PT. Raja Grafindo Persada, 1993) cet ke II, 41

³ Atang Abdul Hakim dan Beni Ahmad Saebani. *Filsafat Umum*.123

⁴ Ibid., 124

⁵ Khan Sahib Khaja Khan. *Cakrawala Tasawuf*...45

⁶ Ibid. , 45-47

Yang Satu. Di dalam yang satu yang banyak itu belum ada, tapi akan ada dan keluar dari yang satu itu menjadi ada.⁷ Tahapan-tahapan kemunculannya mirip dengan sebelumnya, yaitu Yang Satu, akal, jiwa, tabiat, dan materi kasar.⁸

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

Menurut al-Farabi dan Ibnu Sina proses terjadinya alam ini memancar dari Tuhan melalui akal-akal yang jumlahnya sepuluh (*al-‘Aql al-‘Asharah*). Tuhan berfikir tentang diri-Nya; pemikiran merupakan daya, dan pemikiran Tuhan yang maha kuasa besar dan hebat itu menciptakan akal pertama. Akal pertama berfikir pula tentang Tuhan dan dirinya sendiri, maka daya ini menghasilkan akal kedua dan langit pertama. Akal kedua berfikir juga tentang Tuhan dan tentang dirinya sendiri dan menghasilkan akal ketiga dan bintang-bintang. Begitu pun seterusnya akal-akal berfikir tentang Tuhan dan dirinya sendiri lalu menghasilkan akal-akal berikutnya dan planet-planet. Akal ketiga menghasilkan akal keempat dan Saturnus. Akal keempat menghasilkan akal kelima dan Yupiter. Akal kelima menghasilkan akal keenam dan Mars. Akal keenam menghasilkan akal ke tujuh dan Matahari. Akal ketujuh menghasilkan

⁷ Atang Abdul Hakim dan Beni Ahmad Saebani. *Filsafat Umum.*, 126-127

⁸ Ibrahim Hilal. *Tasawuf antara Agama dan Filsafat, Sebuah Kritik Metodologis*. Terj, Ija Suntana dan E. Kusdian.(Bandung : Pustaka Pelajar, 2002), cet ke-1..135

akal kedelapan dan Venus. Akal kedelapan menghasilkan akal kesembilan dan Merkuri. Akal kesembilan menghasilkan akal yang kesepuluh dan Bulan.⁹

Pada tahapan yang terakhir, yaitu akal yang kesepuluh sudah lemah untuk menghasilkan akal yang sejenisnya dan hanya menghasilkan bumi saja.¹⁰ Semua akal yang berjumlah sepuluh itu mengatur planetnya masing-masing.¹¹ Bagi Ibnu Sina, akal-akal itu adalah malaikat dan akal yang kesepuluh tersebut adalah Jibril yang mengatur bumi.¹²

B. Konsep Emanasi Ibnu ‘Arabi

1. Esensi *Kun*

Ibnu ‘Arabi merupakan pemikir yang unik diantara pemikir filsafat maupun tasawuf. Jika dia diposisikan sebagai filosof maka dia merupakan filosof Islam yang paling mampu mendasari sistem pikirnya berdasarkan pada al-Qur’ān dan hadith. Dia berhasil memberikan makna esoterik pada teks-teks al-Qur’ān dan hadith yang biasanya hanya dipahami secara eksoterik. Makna agama menjadi semakin mendalam dalam pemikirannya dan realitas ilahiyah menjadi terungkap. Dalam hal ini dia telah menemukan relevansi antara teks yang mendasari ajaran agama Islam dalam makna esoteriknya dengan paham emanasi yang telah berkembang sebelumnya. Namun dia menunjukkan bahwa apa yang telah dipahaminya itu tidak dilahirkan dari rahim empirisme maupun rasionalisme, akan tetapi

⁹ Ibid., 56

¹⁰ Sa’id Zayed. *al-Farābi*. (Cairo : Darul Ma’rif, tt), 41 dan 85-86. Dan al-Fakhuri. *Tarikhul Falsafatil Arabiyah*. (Beirut : Darul Ma’arif, 1957) jilid II, 113.

¹¹ Harun Nasution. *Akal dan Wahyu dalam Islam*. (Jakarta : UI-Pres, 1986), 12

¹² Harun Nasution. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya, Jilid II*. (Jakarta : UI-Pres, 2002), 56

dari intuisiisme seperti yang sudah dibahas. Sehingga paham emanasinya memperlihatkan konsep yang berbeda, unik, dan mendalam.

Sistem emanasinya dimulai dari sebuah titik pembahasan. Seperti yang sudah dibahas sebelumnya bahwa struktur ontologis dalam perspektifnya ialah wujud dan eksistensi. Meskipun terdapat dua struktur dalam garis besarnya, namun hakikat keduanya tetap satu dengan sisi yang berbeda. Satu sisi adalah wujud dan yang lain adalah eksistensi. Seperti dua sisi mata uang yang dipandang sebagai dua realitas. Tetapi bagaimana menjadi dua struktur dan bagaimana hubungan-hubungan antara keduanya. Dalam kitab *Shajarat al-Kawn*, Ibnu ‘Arabi memaparkan pembahasan ini dengan dimulai dari sebuah titik berupa kata perintah “*Kun*”, yang darinya muncul segala eksistensi.¹³ Dia mendasarkan gagasan ini dari surah al-Nahl : 40 yang berbunyi :

اِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ اِذَا اردنَا اَنْ نَقولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

“Sesungguhnya firman Kami terhadap sesuatu apabila Kami menghendaknya, Kami hanya mengatakan kepadanya: "*Kun* (jadilah)", maka jadilah sesuatu itu.”¹⁴

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

¹³ Ibnu ‘Arabi. *Kitab Shajarat al-Kawn dalam al-Mukhtār Min Rasā’il Ibnu ‘Arabi*. (Beirut : Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2005), 128

¹⁴ *al-Qur’ān dan Terjemahannya, Departemen Agama RI* (Penerbit J-ART, 2005)

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

“Aku melihat segala eksistensi seluruhnya seperti sebatang pohon yang cahayanya berasal dari benih Kun, yang mana “Kaf al-Kawniyah” “di-laqah-kan” dengan benih “Nahnu” khalaqnakum, kami telah menciptakan kamu.¹⁵

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

Pertama ialah Ibnu ‘Arabi memakai istilah “laqah”. Banyak para peneliti khazanah terminologi Ibnu ‘Arabi melupakan pembahasan kata ini. Padahal kata ini memiliki relevansi dengan pembahasan Ibnu ‘Arabi yang lain. Kata ‘*laqah*’ dalam al-Qur’ān hanya dipakai satu kali, yaitu pada surah al-Hijr : 22.¹⁶

وأرسلنا الرياح لواقح...

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

¹⁵ Ibnu ‘Arabi. *Kitab Shajarat al-Kawn dalam....* 128

¹⁶ Dan Kami telah meniupkan angin untuk mengawinkan (tumbuh-tumbuhan) dan Kami turunkan hujan dari langit, lalu Kami beri minum kamu dengan air itu, dan sekali-kali bukanlah kamu yang menyimpannya. al-Qur’ān dan Terjemahannya, Departemen Agama RI (Penerbit J-ART, 2005)

Ibnu ‘Arabi memang memakai istilah ini dalam pengertian yang sama. *Laqah* mengandung arti mengawinkan. Selain itu *laqah* juga mengandung arti bunting. Maksudnya dapat dipahami bahwa jika sesuatu kawin atau dikawinkan maka akan terjadi proses pembuntingan atau pembuahan. Namun apa yang hendak dikawinkan dalam proses penciptaan ini? Apakah memang proses penciptaan alam semesta ini lahir dari sebuah perkawinan? Ibnu ‘Arabi memang memakai istilah ini sebagai ungkapan mengawinkan dua realitas dari substansi ‘*Kun*’, yaitu *Kaf al-Kawniyah* dengan *Nahnu* sehingga terjadi pembuahan alam semesta.¹⁷ Terhadap semua teka-teki ini, dia sepertinya sudah menyediakan rumus-rumus jawabannya untuk memperjelas realitas trilogi ini sebagai proses penciptaan. Dia menulis dalam kitabnya yang lain :

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

“Dan dimana tahapan atau susunan *fā’il* (subyek) dan *munfa’al* (obyek). Apakah kamu tidak melihat *al-Nafs al-Kulliyah* (jiwa universal) yang merupakan keluarga *al-‘Aql al-Awwal* (akal pertama). Ketika Allah mengawinkan keduanya untuk memunculkan alam semesta maka kelahiran pertama yang muncul dari jiwa universal ialah tabiat.”¹⁸

واعلم أن الله لما أنكح العقل النفس لإظهار الأبناء

“Ketahuilah bahwa sesungguhnya Allah mengawinkan akal dengan jiwa untuk memunculkan anak-anak dari keduanya..”¹⁹

¹⁷ Ibnu ‘Arabi. *Kitab Shajarat al-Kawn dalam...*, 128. Pembuahan ini disimbolkan oleh Ibnu ‘Arabi dengan ayat pada surah al-Qamar : 49 yang berbunyi, “Sesungguhnya Kami menciptakan segala sesuatu menurut ukuran.” *Mushaf ‘Aishah, al-Qur’an dan Terjemahan untuk Wanita*. (Jakarta : Hilal, 2010)

¹⁸ Ibnu ‘Arabi. *al-Futūhāt al-Makkiyah*, vol 3. (Kairo: Dar al-Kutub al-‘Arabiyyah al-Kubra, 1329/1911, dicetak ulang di Beirut: Dār al-Fikr, t.h.), 99

¹⁹ Ibid. 231

Uraian ini memperjelas pemahaman terhadap realitas trilogi penciptaan Ibnu ‘Arabi. Apa yang dimaksud dua substansi dari trilogi itu dapat diterjemahkan. ‘*Kaf al-Kawniyah*’ adalah eksistensi dan ia dapat diterjemahkan sebagai *al-Nafs al-Kulliyah*. Sedangkan ‘*Nun Nahnu*’ yang punya daya atau potensi mencipta diterjemahkan sebagai *al-‘Aql al-Awwal*. Perkawinan keduanya menghasilkan alam semesta.

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

واسم اللوح المحفوظ عند العقلاء النفس الكلية وهو اول موجود انبعثي مرفعل عن العقل وهي للعقل بمؤلة حواء لأدم منه خلق وبه زوج

“Dan nama *al-Lawh al-Mahfuz* bagi orang-orang yang aqil adalah jiwa universal. Ia adalah maujud pertama yang terbuat dari akal. Posisinya dengan akal seperti Hawa’ dengan Adam yang darinya (Adam) ia diciptakan dan dengannya ia dikawinkan...”²⁰

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

“*al-Lawh al-mahfuz* adalah tempat meletakkan akal. Ia terhadap akal seperti hawa’ terhadap Adam. Ia disebut jiwa karena ia diwujudkan dari jiwa al-Rahman. Maka Allah mewujudkan jiwa padanya dari akal karena

²⁰ Ibid. 399

Allah menjadikannya sebagai tempat bagi apa pun yang disampaikan akal padanya dan papan bagi apa yang ditulis akal apa adanya.”²¹

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

“*al-Lawh* itu adalah tempat bagi apa yang ditulis *al-qalam al-a'ta* padanya. Antara kedua kemudian terjadi pernikahan secara maknawi dan punya hasil nyata yang terindra.”²²

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

Pengungkapan istilah-istilah maskulinitas dan femininitas bagi Ibnu ‘Arabi memberikan sebuah arti. *al-Qalam* yang dapat diartikan sebagai ‘pena ilahi’ adalah simbol atau manifestasi dari pengetahuan Tuhan yang azali. Sehingga Ibnu ‘Arabi tampak menyetujui jika istilah ini disepadankan dengan akal pertama sebagaimana yang diungkapkan Philo

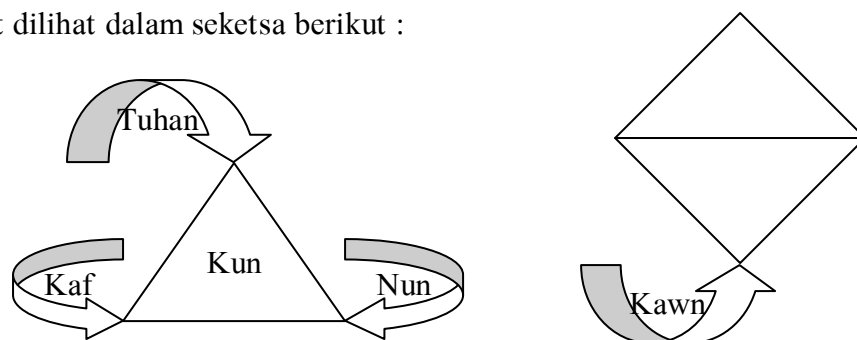
²¹ Su’ad al-Hakim. *al-Mu’jam al-Sūfi, al-Hikmat fī Hudūd al-Kalimat*. (Beirut : Dandirah, 1981), 925

²² *al-Futūhāt*. vol I, 139

al-Iskandari. Semua yang akan terjadi dalam eksistensi tidak akan luput dari pengetahuan-Nya dan dalam pengetahuan-Nya. Dan pengetahuan-Nya ini disebut dengan *al-Ilm* dan dia sendiri adalah al-‘alim (Yang Maha Mengetahui). Apa yang akan terjadi sudah tersimpan dalam ilmu Tuhan yang disebut dengan *ma’lum*.

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

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



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

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

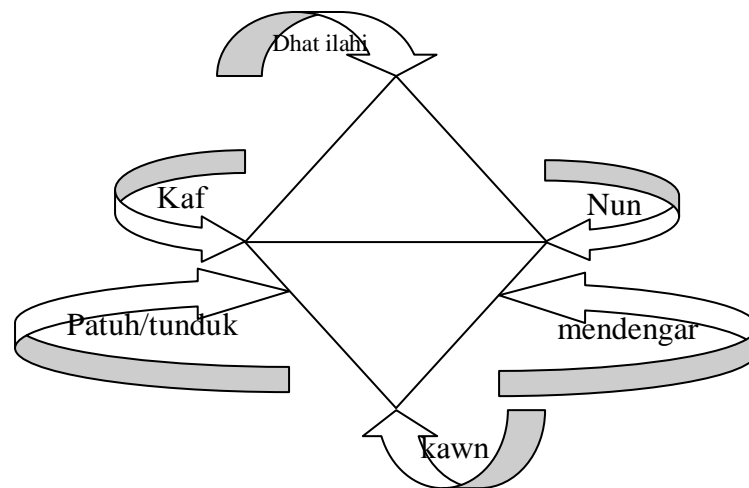
فالثلاثة أول الأفراد وع ن هذه الحضرة الإلهية وجد العالم... وهذه ذات, ذات
 إرادة وقول... ثم ظهرت الفردية الثلاثية أيضا في ذلك الشيء وبها م ن جهته صح
 تكويته واتصافه بالوجود وهي شيعيته وسماعه وامثاله امر مكو نة بالإيجاد فقابل
 ثلاثة بثلاثة : ذاته الثابتة في حال عدمها في مواز نة إرادة موجدته وقبوله بالإمثال
 لما امر به م ن التكويني قوله لئن ... فقام اصل التكويني على التثليث اي م ن الثلاثة
 م الجانبين م ن جانب الحق وم ن جانب الخلق.

“Tiga adalah awal dari kepribadian. Dari ‘*hadrah ilahi*’ ini Allah menjadikan alam.... Dan ‘*hadrah ilahi*’ ini ialah berupa Dhat, keinginan, dan perkataan... Lalu munculah tiga pribadi juga di dalam sesuatu itu. Dan dengan tiga pribadi itu dari sudutnya sendiri, ia (sesuatu itu) sah untuk bereksistensi dan bersifat wujud (dalam arti wujud makhluk, penulis). Tiga pribadi itu ialah sesuatu itu sendiri, *sima*’ atau pendengarannya, tunduknya terhadap perintah yang membuatnya ada. Maka bandingkanlah tiga dengan tiga, yaitu : 1. Dhatnya yang permanen dalam kondisi ketiadaanya dengan Dhat Yang menjadikannya. 2. Pendengarannya dengan iradat atau keinginan Dhat Yang menciptakannya. 3. Menerima atau tunduknya sesuatu itu terhadap dan dengan perintah-Nya berupa *Kun*. Maka asal pengeksistensian itu berdasar pada trilogi, yaitu trilogi dari dua sudut : sudut *al-Haqq* dan sudut *al-Khalq*.”²³

Pemaparan Ibnu ‘Arabi dalam uraian diatas dapat dipahami dengan jelas. Menurutnya trilogi penciptaan dapat dapat dipahami dari dua sudut,

²³ Ibnu ‘Arabi. *Fuṣuṣ al-Hikam*, ed. Abu al-Ala al-Afifi, vol 1. (Beirut : Dar al-Kitab al-Arabi, tt).115-17

yaitu al-Haqq dan al-Khalq. Dari sudut al-Haqq trilogi ini berupa : 1. Dhat ilahi, satu-satunya yang Haqq dan Wujud, 2. *Irādat/Qaul/ilmu/fā'il/al-Qalam*/akal pertama/*Nun*, dan 3. *Murād/maqūl/ ma'lūm/munfa'al/al-Lawh al-Mahduz, al-Nafs al-Kulliyah/Kaf al-Kawniyah*. Trilogi dari al-Haqq ini memiliki dimensi yang beragam dalam ungkapannya.²⁴ Sedangkan dari sudut sesuatu ialah sesuatu itu sendiri, *sima'* atau pendengaran, dan yang terakhir penerimaan atau ketundukan. Hubungan dua sudut ini dapat kita pahami dari seketsa berikut :



Gambar 4 : dua sudut segiti tiga *al-tathlith* yang digabung menjadi segi empat atau al-tarbi'. Pertama dari sudut *al-haqq*, dan kedua dari *al-khalq*.

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

²⁴ Su'ād al-Hakim. *al-Mu'jam al-Sūfi..*, 248

terhadap konsep trinitas seperti yang dikecam dalam firman Allah surah al-Maidah : 73.²⁵

لقد كفر الذي قالوا إن الله ثالث ثلاثة..

Dalam al-Qur’ān kata al-Tathlith memang dipakai untuk menunjukkan sebuah bilangan. Tetapi Islam mengajarkan paham tauhid yang menyatakan bahwa Allah itu Ahad, tunggal atau esa. Sedangkan Allah itu tidak terbilang wujudnya. Maka Ibnu ‘Arabi menulis untuk menjelaskan hal ini :

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

“Tidaklah kafir orang yang mengatakan tiga. Tetapi yang kafir ialah jika mengatakan bahwa sesungguhnya Allah itu adalah yang tiganya tiga. Jika seseorang mengatakan tiganya dua (maksudnya adalah yang ketiga dari dua orang atau sesuatu, tetapi dalam pengertian tidak termasuk diantara keduanya, penulis) maka dia telah benar tentang al-Haqq. Bagaimana pandanganmu tentang dua orang, nabi Muhammad saw dan Abu Bakar ra ketika Allah adalah ketiganya dua orang tersebut. Allah berada diantara keduanya dengan maksud menjaga keduanya saat Hijrah.”²⁶

Dengan demikian, Ibnu ‘Arabi telah berupaya menjaga paham monoteisme radikal dengan membersihkan segala macam atribut yang tidak rasional bagi Tuhan. Sehingga wujud yang sebenarnya hanyalah satu.

Segala realitas eksistensi muncul dari ‘*Kun*’, dan hakikat ‘*Kun*’ pun muncul

²⁵ Sesungguhnya kafirlah orang-orang yang mengatakan: "Bahwasanya Allah salah seorang dari yang tiga", padahal sekali-kali tidak ada Tuhan selain dari Tuhan Yang Esa. Jika mereka tidak berhenti dari apa yang mereka katakan itu, pasti orang-orang yang kafir diantara mereka akan ditimpa siksaan yang pedih. al-Qur’ān dan Terjemahannya, Departemen Agama RI (Penerbit J-ART, 2005)

²⁶ *al-Futūhāt*, vol. 4, 170

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

2. Trilogi ‘*Kun*’ dan Teori Big Bang

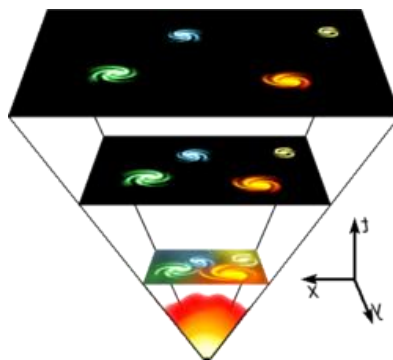
Prinsip trilogi yang dikemukakan Ibnu ‘Arabi telah menolak adanya pemahaman bahwa trilogi itu sendiri merupakan realitas esensi. Sebab jika trilogi di atas dipahami secara benar maka yang muncul ialah realitas bahwa semua eksistensi dimulai dari satu titik, seperti tergambar dari sudut segi tiga bagian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

Dalam *Shajarat al-Kawn*, Ibnu ‘Arabi menyebut titik ini dengan istilah ‘*Habbah*’.²⁷ ‘*Habbah*’ bermakna biji. Ibnu ‘Arabi menggunakan istilah biji sebagai simbol bagi permulaan alam semesta karena satu biji yang kecil dapat tumbuh menjadi sebatang pohon yang besar dengan aneka dahan dan bunganya. Seperti itu juga dengan alam semesta yang banyak ini berawal dan muncul dari satu biji atau satu titik. Sehingga mata rantai eksistensi alam semesta ini ibarat sebatang pohon besar yang disebutnya dengan *Shajarat al-Kawn* (pohon eksistensi) yang tumbuh dari satu biji. Dan biji tersebut tidak lain adalah kata perintah ilahiyah berupa ‘*Kun.*’

²⁷ Ibnu ‘Arabi. *Kitab Shajarat al-Kawn dalam..* 128

Apa yang dikemukakan oleh Ibnu 'Arabi ini tentang sebuah titik yang mengembang seperti bentuk segi tiga di atas sangat mirip dengan penemuan ilmiah modern tentang proses penciptaan alam semesta. Penemuan ilmiah tersebut mengungkap sebuah fakta bahwa alam semesta beserta seluruh dimensi ruang dan waktunya berawal dari sebuah titik kecil berupa massa atau bisa dianggap semacam satu atom yang maha padat dengan ukuran maha kecil. Karena mengalami reaksi radioaktif maka titik itu akhirnya menghasilkan ledakan yang maha dahsyat dan terjadi dalam sekejap sekitar 15 milyar tahun yang lalu. Ledakan itu menghasilkan alam semesta dan sekaligus mengawali adanya ruang dan waktu. Peristiwa itu dikenal dengan ledakan maha dahsyat atau dentuman besar (big bang). Penemuan ini selanjutnya dikenal dengan teori big bang.

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



Gambar 5 : proses penciptaan dalam teori big bang.

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

Seperti halnya ledakan dahsyat, Ibnu ‘Arabi menjelaskan lebih lanjut bahwa *Kun* merupakan titik firman Allah yang mengawali eksistensi. Ketika Tuhan mengawali penciptaan, *Kun* pecah menjadi dua substansi seperti kromosom X dan kromosom Y, yang dari perkawinan keduanya melahirkan alam semesta.²⁸ Tetapi esensi *Kun* sendiri adalah sebuah ‘kalimat’ atau firman Allah yang menjadi pengantara alam semesta yang

²⁸ Ibid., 128

kemunculannya menjadi penyebab bagi segala eksistensi. Dalam filsafat Philo al-Iskandari, dijelaskan bahwa alam muncul dari *logos* Tuhan dan *logos* adalah kemunculan yang pertama dari manifestasi Tuhan sebagaimana yang tertulis dalam Injil Yohanes.²⁹ Dalam bahasa Yunani, *logos* bermakna sabda atau firman.³⁰

3. Emanasi Eksistensi

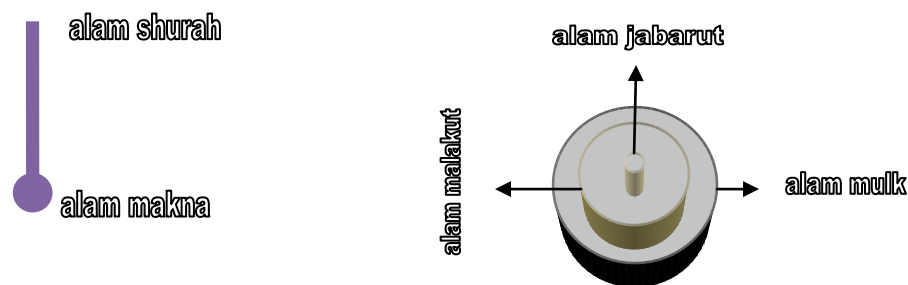
Dalam *Shajarat al-Kawn* Ibnu ‘Arabi memberikan ilustrasi bahwa kosmos ialah ibarat sebatang pohon eksistensi (*Shajarat al-Kawn*). Seperti sebatang pohon, eksistensi kosmos ini tumbuh dari satu benih ‘*Kun*’. Batangnya menjulang tinggi. Batang bawah yang paling dekat dengan benih disebutnya dengan ‘*alam al-maknā*’ (alam ide) dan batang yang paling tinggi disebutnya dengan ‘*alam al-ṣurah*’ (alam bentuk). Kulit batang atau garis luarnya disebut dengan ‘*alam al-mulk*’. Bagian batang yang paling dalam disebut dengan *alam al-malakut*. Dan air di dalam batang yang menjadi sumber kehidupan dan pertumbuhan batang disebutnya dengan ‘*Alam al-Jabarut*’.³¹

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

²⁹ Khan Sahib Khaja Khan. *Cakrawala Tasawuf...*, 45

³⁰ Muhammad al-Fayyadl. *Teologi Negatif Ibnu ‘Arabi, Sebuah Kritik atas Metafisika KeTuhanan*. (Skripsi—UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2009), 64

³¹ Ibnu ‘Arabi. *Kitab Shajarat al-Kawn dalam...*, 133



Gambar 6 : Benih dan pohon eksistensi

'*Alam al-Makna* merupakan yang paling bawah dalam simbol batang. Alam ini adalah alam ide sebagai kebalikan dari '*alam al-ṣūrah* yang ada sesudahnya. *Ṣūrah* bermakna bentuk atau materi. Dalam al-Qur'ān kata ini banyak diulang dengan arti bentuk penciptaan seperti dalam surah al-Infīṭar : 8.³²

في أي صورة ما شاء ركبك

Alam shurah atau alam bentuk seperti batang yang paling tinggi yang kemunculannya tidak bisa dilepaskan dari batang yang paling bawah. Melalui simbol ini, Ibnu 'Arabi sebenarnya ingin menyatakan bahwa materi berasal dari ide dan yang paling nyata adalah ide itu. Hal ini mungkin yang melahirkan dugaan bahwa Ibnu 'Arabi terpengaruh dengan filsafat Plato tentang dunia ide. Sehingga ia dikenal dengan sebutan *Aflatun* atau *Ibnu Aflatun*.

Dalam simbol pohon, *Ṣūrah* juga dapat dilihat sebagai batang yang tampak keluar. Sedangkan batang yang paling bawah tidak tampak keluar karena tersembunyi dari persepsi indera. Ia hanya tampak dalam pikiran dengan indikasi batang yang keluar yang dapat dipersepsi dengan indera.

³² Dalam bentuk apa saja yang Dia kehendaki, Dia menyusun tubuhmu. al-Qur'ān dan Terjemahannya, Departemen Agama RI (Penerbit J-ART, 2005)

Disini indera berperan mengantarkan pengetahuan pada konsepsi akal. Maka *'Ālam al-Ma'na* bisa dipandang sebagai alam metafisika. Sedangkan *'Ālam al-Ṣūrah* ialah alam fisika.

Dalam struktur pohon eksistensi Ibnu 'Arabi kembali memakai simbol kulit batang sebagai *'Ālam al-Mulk*. *'Mulk'* artinya ialah kerajaan sehingga *'Ālam al-Mulk* ialah alam kerajaan. Seperti kulit batang yang tampak keluar dalam persepsi inderawi alam ini dapat diartikan sebagai dunia materi, jasmani, atau makrokosmos.³³ Dunia materi ini adalah seperti kerajaan dan Dia adalah rajanya seperti dalam surah Ali Imran : 26.³⁴ Kerajaan ini merupakan wilayah manifestasi dari nama-nama ilahi. Dalam al-Qur'an *al-Mulk* mengandung arti kerajaan dimana Tuhan menumpahkan kekuasaanya atau tempat memanifestasikan asma-asmanya seperti dalam surah al-Mulk : 1.³⁵

تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير

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

³³ Amatullah Armstrong. *Khazanah Istilah Sufi, Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, terj. M.S. NAsrullah dan Ahmad Baiquni (Bandung : Penerbit Mizan, 1998), cet ke-II, 25 dan 192

³⁴ Katakanlah: "Wahai Tuhan Yang mempunyai kerajaan, Engkau berikan kerajaan kepada orang yang Engkau kehendaki dan Engkau cabut kerajaan dari orang yang Engkau kehendaki. Engkau muliakan orang yang Engkau kehendaki dan Engkau hinakan orang yang Engkau kehendaki. Di tangan Engkaulah segala kebajikan. al-Qur'an dan Terjemahannya, Departemen Agama RI (Penerbit J-ART, 2005)

³⁵ Maha Suci Allah Yang di tangan-Nyalah segala kerajaan, dan Dia Maha Kuasa atas segala sesuatu. *al-Qur'an dan Terjemahannya, Departemen Agama RI* (Penerbit J-ART, 2005)

Dalam al-Qur'ān memang disebutkan bahwa kerajaannya meliputi langit dan bumi seperti dalam surah al-Nur : 42.³⁶

ولله ملك السموات والأرض وإلى الله المصير

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

Selanjutnya bagian 'dalam' dari batang ialah '*Alam al-Malakut*. Dalam al-Qur'ān kata malakut kebanyakan diartikan sebagai kekuasaan seperti dalam surah Yasin : 82.³⁷

فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء وإليه ترجعون

Ibnu 'Arabi menggambarkan alam ini seperti bagian dalam dari batang pohon. Bagian dalam itu tidak tampak keluar karena masih merupakan entitas-entitas permanen (*A'yān Thābitah*). Disini kekuasaan-Nya masih dalam keadaan permanen karena masih belum dimanifestasikan kedalam kerajaannya. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa yang dimaksud Ibnu 'Arabi dengan alam ini ialah *A'yan al-Thabitah*. Disebut pula dengan '*Ālam al-Khayāl* (imajinasi : benda dalam angan).³⁸ Sebab entitas-entitas ini masih permanen dalam pengetahuan-Nya.

Alam malakut juga bisa dipahami sebagai alam malaikat dan *Sidrat al-Muntahā* (pohon bidara di batas terjauh). Batas ini merupakan batas

³⁶ Dan kepunyaan Allah-lah kerajaan langit dan bumi dan kepada Allah-lah kembali (semua makhluk). *al-Qur'ān dan Terjemahannya, Departeman Agama RI* (Penerbit J-ART, 2005)

³⁷ Maka Maha Suci (Allah) yang di tangan-Nya kekuasaan atas segala sesuatu dan kepada-Nyalah kamu dikembalikan. *al-Qur'ān dan Terjemahannya, Departeman Agama RI* (Penerbit J-ART, 2005)

³⁸ Amatullah Armstrong. *Khazanah Istilah Sufi.*, 83 dan 276 . ; Pius A. Partanto dan M. Dahlan al-Barry. *Kamus Ilmiah Populer*. Surabaya : Arkola, tt, 42.

ketinggian puncak bagi malaikat sehingga disebut ‘*Ālam al-Malakūt*. Tempat ini merupakan batas yang paling tinggi bagi mereka. Dalam cerita isra’ dan mi’raj, malaikat jibril hanya bisa menemani nabi Muhammad saw sampai di alam ini dan selanjutnya tidak bisa menemani lagi perjalanan mi’raj nabi pada tangga berikutnya. Di tempat inilah nabi saw dapat melihat malaikat Jibril dalam bentuknya yang asli seperti yang disebutkan dalam surah al-Najm : 13-14.³⁹

ولقد رآه نؤلة أخرى عند سدرة المهقى

Menurut Ibrahim Hilal bahwa pengambilan “*al-Mithāq*” dari Tuhan kepada manusia terjadi di ‘*Ālam al-Malakūt* ini.⁴⁰ Dan tempat ini merupakan batas bagi semua yang naik. Oleh karenanya ia disebut juga dengan *al-Barzakh al-A’lā* (batas yang paling tinggi).⁴¹

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

³⁹ Dan sesungguhnya Muhammad telah melihat Jibril itu (dalam rupanya yang asli) pada waktu yang lain. (yaitu) di Sidratil Muntaha.

⁴⁰ Ibrahim Hilal. *Tasawuf antara Agama dan Filsafat.*, 145 ; Allah mengambil perjanjian ini seperti disebutkan dalam surah al-a’raf : 172 yang berbunyi, “Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): "Bukankah Aku ini Tuhanmu?" Mereka menjawab: "Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi." (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: "Sesungguhnya kami (bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan)". *al-Qur’ān dan Terjemahannya, Departemen Agama RI* (Penerbit J-ART, 2005)

⁴¹ Amatullah Amstrong. *Khazanah Istilah Sufi.*, 276

digambarkan seperti awan yang muncul dari dupa, atau huruf-huruf dalam ucapan. Ibnu ‘Arabi menggambarkan bahwa dari epipani yang kedua ini semua makhluk dapat keluar dan bereksistensi. Mereka diibaratkan seperti huruf-huruf yang keluar dari nafas (jiwa) orang yang berbicara. Huruf-huruf itu keluar dari nafas sebagaimana makhluk yang keluar dari *al-Nafas al-Rahmān*.⁴² Dan *al-Nafas al-Rahmān* adalah epipani yang kedua atau ‘*Ālam al-Malakūt*’ ini.

Ibnu ‘Arabi lalu menyimbolkan ‘*Ālam Jabarut*’ seperti energi yang diserap pohon untuk pertumbuhannya. Alam ini merupakan alam Tuhan yang maha kuasa atau alam sumber. Tempat ini merupakan rahasia kata ‘*Kun*’ seperti yang disebut sendiri oleh Ibnu ‘Arabi.⁴³ Yang dimaksud alam ini ialah *al-Haqiqah al-Muhammadiyah* (hakikat muhammad) yang berhubungan dengan sifat-sifat. Di dalam alam ini terdapat kolam dan wadah non manifestasi yang darinya memancar eksistensi. Kolam ini adalah ‘Nur Muhammadiyah’ (cahaya Muhammad) yang karenanya seluruh makhluk diciptakan.⁴⁴ Di balik alam ini adalah ‘*Ālam al-Izzah*’, yaitu alam kemuliaan serba meliputi dan merupakan penampakan Tuhan yang pertama sehingga ia disebut juga dengan *al-Ta’ayyun al-Awwal*.⁴⁵

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

⁴² *al-Futūhāt*. Vol 3., 465. Su’ad al-Hakim. *al-Mu’jam al-Shūfi*., 821

⁴³ Ibnu ‘Arabi. *Kitab Shajarat al-Kawn dalam.*, 133

⁴⁴ Amatullah Amstrong. *Khazanah Istilah Sufi*.,24

⁴⁵ Ibid. 24 dan 127

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

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

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

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

“Sesungguhnya Tuhan kamu ialah Allah yang telah menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, lalu Dia bersemayam di atas ‘Arsy. Dia menutupkan malam kepada siang yang mengikutinya dengan cepat, dan (diciptakan-Nya pula) matahari, bulan dan bintang-bintang (masing-

masing) tunduk kepada perintah-Nya. Ingatlah, menciptakan dan memerintah hanyalah hak Allah. Maha Suci Allah, Tuhan semesta alam.”⁴⁶

Yūnus : 3,

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

“Sesungguhnya Tuhan kamu ialah Allah Yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, kemudian Dia bersemayam di atas 'Arsy untuk mengatur segala urusan. Tiada seorangpun yang akan memberi syafa'at kecuali sesudah ada izin-Nya. (Dzat) yang demikian itulah Allah, Tuhan kamu, maka sembahlah Dia. Maka apakah kamu tidak mengambil pelajaran?”⁴⁷

Hūd : 7,

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

“Dialah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa: Kemudian Dia bersemayam di atas 'arsy Dia mengetahui apa yang masuk ke dalam bumi dan apa yang keluar daripadanya dan apa yang turun dari langit dan apa yang naik kepada-Nya. Dan Dia bersama kamu di mana saja kamu berada. Dan Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan.”⁴⁸

Dalam al-Hadīd : 4 :

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

“Dialah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa: Kemudian Dia bersemayam di atas 'arsy Dia mengetahui apa yang masuk ke dalam bumi dan apa yang keluar daripadanya dan apa yang turun dari langit dan

⁴⁶ al-Qur'ān dan Terjemahannya, Departemen Agama RI (Penerbit J-ART, 2005), 7 : 54

⁴⁷ Ibid., 10 : 3

⁴⁸ Ibid., 11 : 7

apa yang naik kepada-Nya. Dan Dia bersama kamu di mana saja kamu berada. Dan Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan.”⁴⁹

al-Furqān : 59,

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

“Yang menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada antara keduanya dalam enam masa, kemudian dia bersemayam di atas Arsy, (Dialah) Yang Maha Pemurah, maka tanyakanlah (tentang Allah) kepada yang lebih mengetahui (Muhammad) tentang Dia.”⁵⁰

al-Sajadah : 4,

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

“Allah lah yang menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada di antara keduanya dalam enam masa, kemudian Dia bersemayam di atas 'Arsy. Tidak ada bagi kamu selain dari padaNya seorang penolongpun dan tidak (pula) seorang pemberi syafa'at. Maka apakah kamu tidak memperhatikan?”.⁵¹

dan Qaf : 38,

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

“Dan sesungguhnya telah Kami ciptakan langit dan bumi dan apa yang ada antara keduanya dalam enam masa, dan Kami sedikitpun tidak ditimpa keletihan.”⁵²

Pembahasan yang menyinggung masalah tahapan penciptaan disebutkan sebanyak tujuh kali seperti dalam ayat-ayat tersebut. Semua itu

⁴⁹ Ibid., 57 : 4

⁵⁰ Ibid., 25 : 59

⁵¹ Ibid., 32 : 4

⁵² Ibid., 50 : 38

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

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

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

اخبر صلى الله عليه وسلم ان اول ما خلق الله عز وجل درة بيضاء الحديث فتلك
 الدرّة هي العقل الذي اخبر به صلى الله عليه وسلم اول ما خلق الله العقل
 الحديث وذلك العقل هو نور رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي اخبر عنه فيما
 رواه جابر رضي الله ع نه قال سألت رسول الله صلى الله عليه و سلم ع ن اول
 شئ خلق الله تعالى فقال : هو نور نبيك يا جابر.

“Nabi saw telah mengabarkan bahwa sesungguhnya hal pertama kali yang diciptakan Allah ialah *al-Durrah al-Baiḍa*’ (semacam mutiara atau intan putih). Yang dimaksud al-durrah itu ialah akal. Hal ini juga telah dikabarkan oleh nabi saw bahwa pertama kali ciptaan yang diciptakan oleh Allah ialah *al-‘Aql al-Hadīth* (akal yang baru) dan akal ini adalah cahaya Rasulullah saw seperti yang telah diterangkan dalam hadith riwayat Jabir ra. Jabir berkata : aku telah bertanya pada Rasulullah saw tentang sesuatu yang pertama kali diciptakan oleh Allah swt. Nabi saw. menjawab : adalah cahaya nabimu wahai Jabir...”⁵³

Selanjutnya Ibnu ‘Arabi lalu menjelaskan *al-Faiḍ al-‘Aqdas* sebagai tahapan ‘*tajalli*’ (penampakan) Tuhan yang pertama. Keadaan ini merupakan *tajalli al-Dhat al-Ahadiyah* terhadap dirinya sendiri dalam bentuk-bentuk segala hal yang mungkin yang wujudnya (yang mungkin) terbentuk di dalam *al-Faiḍ al-‘Aqdas* ini dengan kuat.⁵⁴ Tahapan ini menurut Ibnu ‘Arabi ialah *tanazzul* (tahapan menurun) bagi al-Haqq dari Dhat pada *asma*’ (nama-nama).⁵⁵ Dhat Tuhan yang maha Esa pada hakikatnya tidak dikenal. Dia sebagai ‘Dhat’ itu transenden dalam artian tak akan mampu dijangkau oleh apa pun, siapapun dan bagaimanapun seperti yang dinyatakan dalam surah al-Ikhlās.⁵⁶ Satu-satunya cara untuk menyatakannya dalam pengenalan adalah dengan menyebutnya HUWA (Dia). Dalam tahapan ini, Dhat yang transenden itu menyatakan dirinya dalam bentuk *asma*’, yaitu sebagai Allah yang tiada realitas apapun selain

⁵³ Su’ad al-Hakim. *al-Mu’jam al-Shūfi*, 817

⁵⁴ Ibid., 889

⁵⁵ Ibid., 1055

⁵⁶ Katakanlah: "Dia-lah Allah, Yang Maha Esa. Allah adalah Tuhan yang bergantung kepada-Nya segala sesuatu. Dia tiada beranak dan tidak pula diperanakkan. dan tidak ada seorangpun yang setara dengan Dia.

Dia (surah al-Hashr : 23⁵⁷). Oleh karena itu, tahapan ini juga disebut dengan *al-Ahadiyah*, yaitu yang mengandung ke-Esa-an.

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

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

⁵⁷ Dialah Allah Yang tiada Tuhan selain Dia, Raja, Yang Maha Suci, Yang Maha Sejahtera, Yang Mengaruniakan Keamanan, Yang Maha Memelihara, Yang Maha Perkasa, Yang Maha Kuasa, Yang Memiliki segala Keagungan, Maha Suci Allah dari apa yang mereka persekutukan.

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

“Maha suci dhat yang meng-entitas-kan entitas melalui al-Faiḍ al-Aqdas dan meng-eksistensi-kan eksistensi melalui al-faiḍ al-muqaddas.”⁵⁸

al-Faiḍ al-Muqaddas disebut juga dengan *al-Munāzalah al-Ashliyah*.

Sebab penampakan ini memancar dari ‘*alam al-ma’qul* yang berupa potensi esensi (al-Quwwah : kekuatan atau *fā’i*) kepada ‘*alam al-mahsus* yang berupa potensi aktivitas (*al-fī’l : munfa’al*). Tahapan ini menurun dari atas dan merupakan asal bagi segala eksistensi sehingga ia disebut dengan *al-Munāzalah al-Ashliyah*.⁵⁹ Karena ia adalah asal segala eksistensi maka ia masih ‘*thubūt*’ atau pemanen. Segala eksistensi yang masih dalam realitas ini masih permanen sehingga ia disebut dengan *A’yan Thābitah*. al-Qu’ān seperti ingin mengilustrasikan hal ini pula dengan memberikan simbolisasi bahwa kalimat yang baik ialah ibarat pohon yang menjulang tinggi ke langit tapi *ashal*-nya (akarnya) masih *thābit* atau *thubūt*. Hal ini seperti yang tergambar dalam surah Ibrahim : 24.⁶⁰

Emanasi berikutnya disebut dengan *Ta’ayyun Thālith* (penampakan ketiga) yang disebut dengan *al-A’yan al-Khārijyah*. Kondisi ini menyebabkan entitas yang permanen keluar menyatakan diri dalam bentuk eksistensi. Jadi segala wujud eksistensi dinyatakan sebagai entitas yang sudah keluar menampakkan diri sehingga disebut dengan *A’yan Khārijyah*.

Tahapan ini meliputi empat tahapan proses penciptaan berikutnya, yaitu

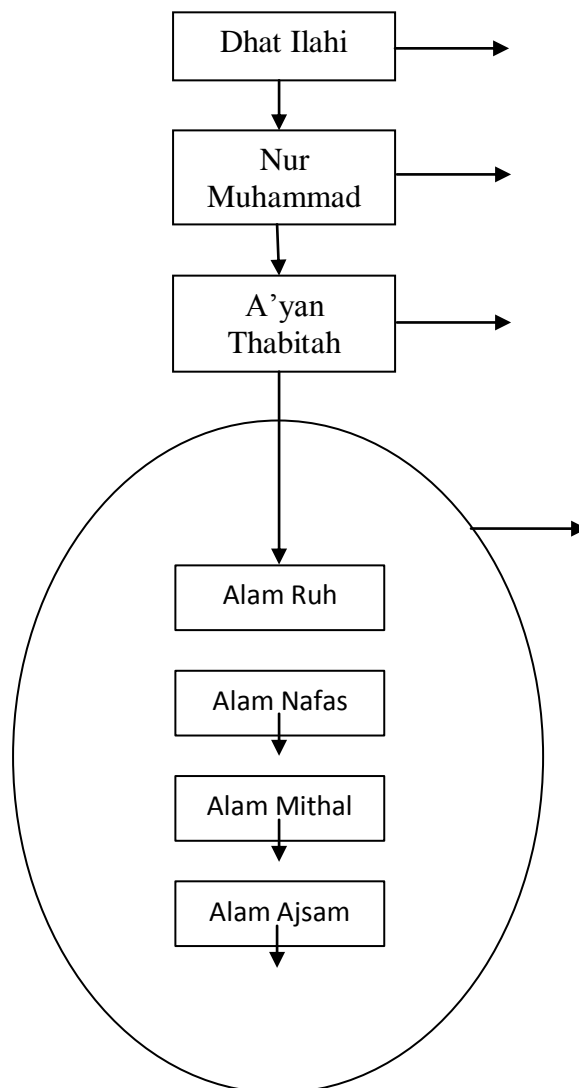
⁵⁸ Su’ad al-Hakim. *al-Mu’jam al-Ṣufi...*,891

⁵⁹ *Ibid.*, 1055

⁶⁰ Tidakkah kamu perhatikan bagaimana Allah telah membuat perumpamaan kalimat yang baik seperti pohon yang baik, akarnya teguh (*thabit*) dan cabangnya (menjulang) ke langit.

alam ruh, alam jiwa, alam mithāl, dan alam materi. Dalam semua tahapan ini proses penciptaan yang baru terjadi secara terus menerus sehingga semua tahapan ini disebut dengan *al-Faiḍ al-Dā'im* (pancaran yang terus menerus).⁶¹ Dalam artian Tuhan selalu memancarkan penciptaan baru dan menampakkan dirinya secara terus-menerus dalam segala eksistensi.

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



Gambar 7 : ilustrasi emanasi Ibnu 'Arabi

⁶¹ Ibid., 889

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

Tahapan penampakan ini secara umum disebut dengan *ta'ayyun* (nyata), *al-faiḍ* (emanasi atau pancaran), *tanazzul*, atau *tajalli*. Ada *ta'ayyun awwal* disebut dengan *al-Faiḍ al-Aqdas* atau *al-Tajalli al-al-Aqdas*, berupa *Nur Muhammad*. Ada *Ta'ayyun Thāni* disebut dengan *al-Faiḍ al-Muqaddas* atau *al-Tajalli al-Muqaddas*, berupa *A'yan Thābitah*. Dan *Ta'ayyun Thālis* disebut dengan *al-Faiḍ al-Dā'im*, atau *al-Tajalli al-Dā'im*, berupa *A'yan al-Kharijiyah*.⁶² Semua terminologi ini memberikan pengertian masing-masing.

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

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

⁶² Ibid., 262

semua entitas yang memancar disebut dengan pancaran, seperti dalam semua tahapan tersebut.

Tanazzul ialah turunnya wujud kepada bentuk entitas atau pancaran. Ini merupakan turunnya yang mutlak dari kegaiban ke alam penampakan melalui berbagai tingkatan perwujudan.⁶³ Tuhan menampakan dirinya dengan cara tahapan-tahapan menurun supaya yang turun itu dapat naik kembali melalui tangga-tangga tersebut. Hal ini sebagaimana yang akan dijelaskan dalam pembahasan berikutnya.

Tajalli memberi pengertian yang tidak jauh berbeda. Ia adalah penyingkapan Tuhan terhadap dirinya sendiri kepada makhluknya.⁶⁴ Dalam al-Qur'ān *tajalli* atau penyingkapan Tuhan terungkap dalam cerita nabi Musa as dimana Allah menampakkan dirinya pada gunung (surah al-A'raf : 143).⁶⁵ Semua tahapan itu merupakan tempat *tajalli* Tuhan yang disebut *tajalli al-awwal, thāni*, sampai *al-dā'im*.

Namun pada istilah ini, Ibnu 'Arabi seperti ingin memberikan makna penyingkapan atau penampakan dengan pengertian-pengertian yang lebih khusus, seperti yang disinggung oleh Su'ad al-Hakim. Dia menggunakan istilah *tajalli* dengan mengarah pada dua pengertian khusus. Pertama, *tajalli wujūdi*. Ibnu 'Arabi menjelaskan bahwa al-Haqq menampakkan dirinya (*tajalli*) pada segala sesuatu dalam penampakan bermacam-macam bentuk

⁶³ Amatullah Armstrong. *Khazanah Istilah Sufi*, 285

⁶⁴ Ibid., 280

⁶⁵ Tatkala Tuhannya menampakkan diri kepada gunung itu, dijadikannya gunung itu hancur luluh dan Musa pun jatuh pingsan. Maka setelah Musa sadar kembali, dia berkata: "Maha Suci Engkau, aku bertaubat kepada Engkau dan aku orang yang pertama-tama beriman

sesuai dengan keadaan dan bentuk alam tersebut.⁶⁶ Dalam pengertian ini penampakan Tuhan adalah penampakan wujudnya. Kedua, ialah *tajalli syuhūdi* (penyaksian. Ibnu ‘Arabi menjelaskan bahwa *tajalli* ini berupa penyingkapan cahaya-cahaya *ghaib* di dalam hati manusia.⁶⁷

Tajalli Tuhan, baik *wujūdi* maupun *shuhūdi* ini hadir dalam keadaan yang tidak pernah sama. Penampakan Tuhan secara wujud kepada alam menghasilkan ciptaan yang berbeda-beda dan tidak pernah sama. Seperti pada burung yang bermacam-macam jenisnya. Satu jenisnya terdapat bermacam-macam lagi dan sampai satu jenis terbawah yang sama akan selalu berbeda dalam kepribadiannya. Begitu pula yang terjadi dalam penampakan *wujūdi* Tuhan pada manusia. Penampakan Tuhan secara *shuhūdi* pun ke dalam hati manusia selalu berbeda tergantung keadaan dan kekuatan spritualnya. Oleh karena itu dapat dipahami bahwa jalan menuju Tuhan itu sangat banyak sebanyak jumlah ciptaannya.

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

⁶⁶ Ibnu ‘Arabi. *Fuṣuṣ al-Hikam*, vol 1, 81

⁶⁷ *al-Futūhāt*. Vol 2, 132

menghadirkan pihak ketiga untuk melahirkan ciptaan baru dari pasangan tersebut.

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

Ibnu 'Arabi menjelaskan struktur yang ketiga ini dalam posisi 'antara'. Antara *wujud* dan 'adam dan antara *qadim*, dan *hadith*. Ibnu 'Arabi merasionalisasikan hal ini dengan menghubungkannya dengan posisi di atas dan di bawahnya. Ia wujud jika dihubungkan dengan di atasnya karena sudah ada sejak azal sebagai *al-Ilm* dan *al-Ma'lum* dalam pengetahuan Tuhan, sedangkan pengetahuannya bersifat *qadim*. Ia pun bersifat *qadim* bersama *qadim*-nya Tuhan. Tetapi *qadim*-nya tidak sama dengan *qadim*-nya Tuhan karena ia masih bergantung pada *wujud* Tuhan. Struktur ini masih berada di bawah Tuhan seperti yang dinyatakan dalam surah Yusuf : 21.⁶⁸

والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون

⁶⁸ Dan Allah berkuasa terhadap urusan-Nya, tetapi kebanyakan manusia tiada mengetahuinya. Maksudnya Tuhan menguasai perkara yang telah ditentukannya sendiri karena Tuhan berada di atas segala-galanya.

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

Kausar Azhari Noer menambahkan bahwa posisi antara ini mempunyai sifat fasif dan aktif.⁶⁹ Fasif jika dihubungkan dengan posisi di atasnya, tetapi aktif jika dihubungkan dengan yang di bawahnya karena darinya eksistensi itu keluar secara terus menerus dalam bentuk ciptaan yang baru.

Dari skema emanasi Ibnu ‘Arabi ini dapat disimpulkan bahwa penciptaan alam semesta ini berasal dari ada bukan dari tiada. Segala sesuatu berasal darinya dan akan kembali padanya. Dialah yang awal dan dialah yang akhir.⁷⁰

4. Insan kamil dan Pengetahuan Diri Menuju Cahaya Ilahi

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

لما شاء الحق سبحا لله وتعالى من حيث اسمائه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها وإن شئت قلت عي لله في كون جامع يحصر الأمر كله لكو لله متصفا بالوجود ويظهر به سره إليه فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته نفسه

⁶⁹ Kausar Azhari Noer. *Ibnu ‘Arabi Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*. (Jakarta : Paramadina, 1995, 120

⁷⁰ Dialah Yang Awal dan Yang Akhir Yang Zhahir dan Yang Bathin; dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu.

في امر آخر يكون له كالمراة فإنه يظهر له نفسه في صورة يعطيها المحل الم نظور م
غير وجود هذا المحل ولا تجليه له وقد كان الحق سبحانه اوجد العالم كله وجود شبح
مسوى لا روح فيه فكان كمرآة غير مجلوة...فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم فكان
آدم عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة

Ketika *al-Haqq* ingin melihat entitas-entitas-Nya-atau jika kamu menyukai bisa mengatakan entitasnya saja-dari segi asma-asma-nya yang tak terhitung, maka dia menciptakan alam seperti wujud bayangan rata yang tak ada ruh di dalamnya. Maka wujud alam itu seperti cermin yang belum tampak. Dia ingin menyelesaikan urusannya dengan menampilkan gambar cermin itu. Sehingga Adam-lah sebagai entitas Tuhan yang dapat memperjelas gambar dalam cermin tersebut.⁷¹

Yang dimaksud Adam dalam penjelasan Ibnu ‘Arabi itu ialah jenis ciptaan berupa manusia. *Tajalli* Tuhan menjadi sempurna dengan penciptaan manusia. Wujud manusia adalah seperti gambar yang sudah tampak dalam cermin. Alam seperti wujud bayangan atau cermin yang rata, sedangkan manusia adalah gambarnya. Dalam diri manusialah asma-asma Tuhan dapat dilihat dengan jelas. Tanpa manusia maka *tajalli* Tuhan dalam asma-asma-Nya tak dapat dilihat secara sempurna. Sehingga keberadaan manusia dalam pandangan Ibnu ‘Arabi adalah seperti ruh alam (*ruh al-alam*). Jika manusia disirnakkan maka alam seperti jasad tanpa ruh. Dan ketika alam ini dihancurkan maka gambar cermin pun menghilang atau musnah.⁷²

Oleh karena itu, pada diri manusialah asma-asma Tuhan dapat dilihat dengan jelas. Sifat-sifat Tuhan ditampakkan dalam wujud manusia. Sehingga manusia disebut sebagai ‘*khalifah*’ atau mandataris Tuhan di

⁷¹ Ibnu ‘Arabi. *Fuṣuṣ al-Hikam.*, vol 1, 48-49

⁷² *al-Futūhāt*. Vol 2, 468

muka bumi. Eksistensi manusia adalah seperti eksistensi Tuhan. Wujud manusia ialah seperti wujud Tuhan pula karena Tuhan adalah esensi manusia tapi manusia bukanlah esensi Tuhan.

Sebagai ‘khalifah’ Tuhan yang menampilkan sifat-sifatnya maka wujud penciptaan manusia diciptakan dalam bentuk yang paling sempurna. Hal ini seperti yang tercantum dalam surah al-Thin : 4.⁷³ Kesempurnaan bentuknya diperoleh karena ia diciptakan pada tahapan yang paling rendah. Dia diciptakan setelah alam materi. Namun proses penciptaannya telah melewati semua tahapan-tahapan *tanazzul* seperti yang dikemukakan Ibnu ‘Arabi. Karena semua tahapan telah dilewati maka semua unsur alam ini berada dalam wujud manusia. Sehingga manusia berada dalam bentuk ciptaan yang paling sempurna dibandingkan dengan ciptaan yang lainnya. Dalam hal ini sebuah teori gradasi menyebutkan bahwa semua tingkatan merupakan bentuk dari tingkatan yang lebih tinggi, dan yang terendah adalah bentuk dari seluruh tingkatan hingga tingkat yang paling tinggi.⁷⁴

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

⁷³ Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya

⁷⁴ Khan Sahib Khaja Khan. *Cakrawala Tasawuf.*, 67

menghasilkan sebuah kesimpulan yang secara umum sama dan sejalan dengan teori gradasi.

Kesimpulan ini dapat dilihat secara jelas pada keterangan Ibnu ‘Arabi dalam *Shajarat al-Kawn*. Kata *shūratihī* ditafsirkan lagi sebagai *shūratu ismihi*, yaitu bentuk namanya.⁷⁵ Kata ganti ‘nya’ ini kembali pada wujud dalam tingkatan yang tertinggi, yaitu Nur Muhammad yang karenanya alam semesta diciptakan. Menurut Ibnu ‘Arabi, jika dilihat dari bentuk jasadnya maka manusia memang diciptakan mirip berdasarkan namanya. Sedangkan namanya adalah Muhammad. Maka seperti bentuk nama itu, kepala Adam menyerupai *mim*-nya yang melingkar dalam bentuk *mim* yang pertama. Tangannya ketika dilepas ke samping menyerupai huruf *ha*’ pada namanya. Tubuhnya atau perutnya menyerupai huruf *mim* yang kedua. Dan kakinya ketika dibuka menyerupai huruf *dal* seperti yang terdapat pada nama Muhammad.⁷⁶

Ibnu ‘Arabi lebih lanjut membagi tubuh manusia kedalam dua bagian seperti halnya alam semesta, yaitu ‘alam *al-mulk* dan ‘alam *al-malakut*. Lapisan alam yang paling rendah berupa alam *mulk* sama seperti jasadnya, sedangkan alam yang paling tinggi berupa alam *malakut* adalah sama seperti unsure ruhaninya.⁷⁷ Jadi tubuh manusia terbagi dalam dua bagian utama seperti halnya alam semesta. Barangkali dari hal inilah manusia disebut sebagai ‘alam *al-shaghīr* (alam kecil atau mikrokosmos). Sedangkan alam semesta disebut dengan ‘alam *al-kabīr* (alam besar atau

⁷⁵ Ibnu ‘Arabi. *Kitab Shajarat al-Kawn dalam..* 146

⁷⁶ Ibid..146

⁷⁷ Ibid., 147

makrokosmos). Atau bisa dengan sebutan sebaliknya, alam adalah manusia besar, sedangkan manusia adalah manusia kecil. Dengan demikian dapat dipahami bahwa manusia merupakan gambar yang lengkap dari alam semesta.

Manusia sebagai mikrokosmos dalam rupa *'alam al-mulk* (alam materi mempunyai keserupaan dengan semua materi makrokosmos. Ibnu 'Arabi memberikan ilustrasi hubungan analogis antara kedua alam ini.⁷⁸ Gunung-gunung yang menguatkan bumi serupa dengan tulang-tulang yang menguatkan tubuhnya. Sementara air-air yang mengalir di bumi, baik asin, tawar, dan yang lainnya serupa seperti bermacam cairan yang ada dalam tubuhnya : yang tawar seperti air liurnya, yang asin seperti air matanya, dan yang pahit seperti air telinganya. Dalam *Tadbīrat al-Ilāhiyah*, seperti dikutip Masataka Takeshita, Ibnu 'Arabi menjelaskan lebih lanjut : semua yang tumbuh di alam berupa pohon dan rumput-rumput serupa dengan rambut, bulu, dan kukunya. Bagian-bagian tanah yang tandus dan gersang berupa padang pasir serupa dengan bagian tubuh yang tak ditumbuhi apa pun (yaitu penis). Danau dan sungai-sungai yang bercabang-cabang serupa batang nadi yang memancarkan darah dan urat darahnya. Semua unsur alam yang terdiri dari api, tanah, air, dan udara juga ada dalam diri manusia.⁷⁹

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

⁷⁸ Ibid.,

⁷⁹ Masataka Takeshita. *Insan Kamil Pandangan Ibnu 'Arabi*, terj. Harir Muzakki. (Surabaya : Risalah Gusti, 2005), 118-120

bumi ialah seperti ruh yang menyinari jasad. Ketika matahari dan ruh tenggelam maka bumi dan jasad ini gelap dan mati. Rembulan yang menerangi bumi dengan cahaya serupa dengan akal manusia yang kadang bertambah dan kadang berkurang. Awalnya seperti berbentuk sabit seperti halnya akal anak kecil. Lalu mencapai kesempurnaan dari masa muda sampai umur 40 tahun, dan setelah itu cahayanya mulai berkurang. Lima planet serupa dengan inderanya, pendengaran, penglihatan, pencium, peraba, dan perasa.⁸⁰

Manusia sebagai mikrokosmos dalam rupa alam malakut juga mempunyai keserupaan dengan materi makrokosmos. Dalam hal ini misalnya Ibnu ‘Arabi menganalogikan *al-kursi* sebagai wadah kerahasiaan dan cahayanya serupa dengan dada manusia sebagai tempat menghasilkan dan menyimpan pengetahuan. Dada seperti halaman yang mempunyai dua pintu, yaitu hati dan nafsu. Semua kebaikan yang muncul dari pintu hati dan keburukan yang muncul dari pintu nafsu keluar dari halaman dada dan menampakkan diri melalui anggota-anggota tubuh lainnya.⁸¹

Arsy sebagai tempat Tuhan bersemayam serupa dengan hati. Menurut Ibnu ‘Arabi, Arsy sebenarnya dimaksudkan bukan sebagai tempat Dhat Tuhan, namun hanya sebagai tempat hati dan tangan menghadap serupa dengan hati tempat kita menolehkan seluruh anggota tubuh. Sebab hati adalah sumber penyaksian (*mushahadah*), penampakan (*tajalli*), munajat, dan sumber segala cahaya. Hati juga ibarat surga tempat

⁸⁰ Ibnu ‘Arabi. *Kitab Shajarat al-Kawn dalam..*,148

⁸¹ Ibid.,

munculnya kebaikan, sedangkan nafsu adalah tempat munculnya keburukan dan syetan.⁸²

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

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

Dalam diri manusia juga diciptakan tanda-tanda yang menunjukkan adanya eksistensi keTuhanan dan yang mengarahkannya menuju Tuhan. Ibnu ‘Arabi menyebutnya dengan *al-Haikal al-Insani*, yaitu berupa ruh.⁸³ Ruh merupakan tanda-tanda keTuhanan dalam diri manusia. Keberadaannya tidak tampak dan wujudnya tidak mengambil tempat. Segala sesuatu yang ada dalam jasad tak akan bergerak tanpa adanya ruh dan keinginannya tak bisa terlacak dengan indera. Karakteristik ruh ini menunjukkan adanya Dhat pengatur di dalam alam semesta, seperti halnya keberadaannya dalam diri manusia.

Tanda-tanda adanya kerasulan juga ditunjukkan dalam diri manusia. Dalam al-Qur’ān surah al-Hajj : 75 digambarkan bahwa ada dua macam rasul yang dipilih Tuhan yaitu rasul dari kalangan malaikat dan dari

⁸² Ibid. 149

⁸³ Ibid. 150

manusia.⁸⁴ Dari kalangan malaikat yang dipilih Tuhan untuk menjadi rasul ialah jibril yang menyampaikan wahyu kepada nabi Muhammad saw sebagai rasul yang diutus dari kalangan manusia. Ibnu ‘Arabi menyebut rasul malaikat sebagai rasul *Bāthin* dan manusia sebagai rasul *Zāhir*. Dua macam rasul ini juga yang ditunjukkan dalam diri manusia. Rasul *Bāthin* ialah Keinginnya sendiri, sedangkan yang *Zāhir* ialah Lisannya. Ketika menginginkan sesuatu maka ruh ditunjukkan dengan keinginannya yang dapat disampaikan dengan lisan.

Segala bentuk dan rupa makhluk hidup juga tergambar dalam diri manusia. Ibnu ‘Arabi membedakan makhluk kedalam tiga macam jenis menurut bentuknya. Pertama ialah jenis pepohonan yang menjulang ke atas serupa dengan manusia yang sedang berdiri ketika shalat. Kedua, hewan yang tak bisa sujud dan berdiri serupa dengan keadan manusia yang sedang rukuk. Dan yang terakhir, ialah jenis binatang melata serupa dengan keadaan manusia yang sedang sujud.⁸⁵

Dalam kitab *Tadbīrat al-Ilāhiyah*-seperti dikutip oleh Masataka Takeshita-Ibnu ‘Arabi mengilustrasikan semua unsur yang ada dalam diri manusia seperti struktur Negara kota. Sang raja ialah ruh yang menguasai kota dan sebagai wakil Tuhan di muka ‘bumi tubuh’ dan sebagai imam mubin yang terletak di hati. Akal sebagai perdana menteri. Jiwa sebagai istri raja. Sedangkan hawa nafsu sebagai panglima yang kuat namun jahat dan mempunyai menteri-meterinya sendiri berupa *shahwat*. Suatu ketika

⁸⁴ Allah memilih utusan-utusan-(Nya) dari malaikat dan dari manusia; sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Melihat

⁸⁵ Ibnu ‘Arabi. *Kitab Shajarat al-Kawn dalam..*157

sang panglima melihat istri raja yang cantik. Ia lalu tertarik padanya dan mencoba merayu. Istri raja tidak mau, namun seiring godaan dan rayuan sang panglima maka istri raja akhirnya luluh. Meski sang raja belum tahu apa yang sebenarnya terjadi, namun perdana menteri yang bijak mencoba menghentikan rencana panglima. Dan suatu ketika sang raja memanggil istrinya, namun panggilan itu tidak dipenuhinya. Raja bertanya pada perdana menteri. Ia lalu menjelaskan pada raja tentang apa yang sebenarnya terjadi. Sehingga pecahlah peperangan terbesar dalam diri manusia sendiri. Hal ini seperti yang digambarkan nabi saw tentang adanya perang besar setelah perang nyata di bukit Uhud. Perang itu tidak lain berupa melawan hawa nafsunya sendiri.⁸⁶

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

Dalam pandangan Ibnu ‘Arabi, Insan kamil merupakan kenyataan yang tidak bisa dilepaskan dari ajaran *Nur Muhammad*. Seperti yang sudah terlihat dalam teori emanasi, *Nur Muhammad* merupakan yang pertama kali memancar atau menitis sebagai nur ilahi yang karenanya segala

⁸⁶ Masataka Takeshita. *Insan Kamil Pandangan Ibnu ‘Arabi.*, 121-122

eksistensi ini diciptakan. Oleh karenanya, *Nur Muhammad* ini ada sebelum adanya segala ciptaan. Ia merupakan ruh ilahi yang ditiupkan kepada Adam dan mencapai puncaknya pada nabi Muhammad saw. Sehingga Nabi saw disebut sebagai wujud insan kamil yang paling sempurna.⁸⁷

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

5. Emanasi dan *Waḥdat al-Wujūd*

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

Jika hal ini diilustrasikan dalam bentuk angka 1000 misalnya, maka dapat dipahami bahwa realitas ini sesungguhnya hanyalah satu dan selain

⁸⁷ Asmaran. *Pengantar Studi Tasawuf*.347

yang satu itu hanyalah keadaan kosong. Ketika yang satu dihilangkan maka yang lain tak akan ada artinya.

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

Lalu kenapa kita melihatnya berbeda? Ibnu ‘Arabi menjawab karena kita tidak mampu melihatnya sebagai realitas yang satu. Kita hanya mampu melihat dua wujud sebagai al-Ḥaqq di satu sisi dan al-Khalq disisi yang lain. Padahal realitasnya tetap satu.⁸⁸

Dalam kitab *Shajarat al-Kawn*, Ibnu ‘Arabi mengilustrasikan hal ini. Bahwa kenyataan manusia melihat segala eksistensi ini dengan dua realitas. Hal ini terjadi karena eksistensi manusia muncul dari kata perintah ‘*Kun*’ yang darinya keluar segala eksistensi yang serba dua. ‘*Kun*’ merupakan realitas yang selalu memunculkan dua substansi.⁸⁹ Kenyataan ini yang melingkari kemampuan manusia untuk melihat segala sesuatu

⁸⁸ K. Permadi. *Pengantar Ilmu Tasawuf*. (Jakarta : PT Rineka Cipta, 2004) cet ke 2, 100

⁸⁹ Ibnu ‘Arabi. *Kitab Shajarat al-Kawn dalam..*128-130

dengan dua realitas. Sehingga tak bisa melihat wujud ini sebagai wujud yang satu. Padahal yang banyak ini muncul dari yang satu itu.

C. Emanasi : Tangga Tasawuf Ibnu ‘Arabi menuju *Waḥdat al-Wujūd*

Tahapan emanasi Tuhan yang berujung pada penciptaan manusia mempunyai signifikansi aksiologis. Dalam *Shajarat al-Kawn* Ibnu ‘Arabi menggambarkan hal ini dengan simbol Adam ketika melihat dua substansi yang memancar dari ‘*Kun*’. Dua substansi itu ialah *Kaf* dan *Nun*. Menurutnya, Adam melihat *Kaf* sebagai *Kaf al-Kanziyah* dan melihat *Nun* sebagai *Nun al-Anāniyah*. Penglihatan Adam pada realitas *Kun* dalam dua bentuk substansi itu sudah merupakan kepercayaan yang benar. Ibnu ‘Arabi mengujarkan penjelasannya dengan sebuah kalimat, “*sahḥa al-hija*”, yang artinya Adam sudah mengeja dan menafsirkannya dengan benar terhadap realitas *Kun*. Sebagai wujud apresiasi, Adam mendapatkan *Kaf al-Takrim* (kemuliaan) yang disertai *Kaf al-Kuntiyah* (kesatuan dengan Tuhan) dan *Nūn al-Nūriyah* yang disertai dengan *al-Ni’mah*.⁹⁰

Dalam ilustrasi tersebut, Ibnu ‘Arabi seperti menyatakan bahwa semua eksistensi ini diciptakan hanya sebagai manifestasi Tuhan yang ingin memperkenalkan dirinya. *Nūn al-Anāniyah* sebagai wujud ke-Aku-an Tuhan dan *Kaf al-Kanziyah* ialah perbendaharaan yang tersimpan. Tuhan dalam ke-Aku-annya merupakan harta tersembunyi yang cinta dikenal. Karena cinta dikenal itu, Tuhan menciptakan segala eksistensi. Hubungan mendasar penciptaan ini menjadi sistem yang mendasari pemikiran tasawuf dan para

⁹⁰ Ibnu ‘Arabi. *Kitab Shajarat al-Kawn dalam...*,129-130

sufi dalam berbagai kegiatan dan tujuan-tujuan spritualnya, termasuk Ibnu ‘Arabi.

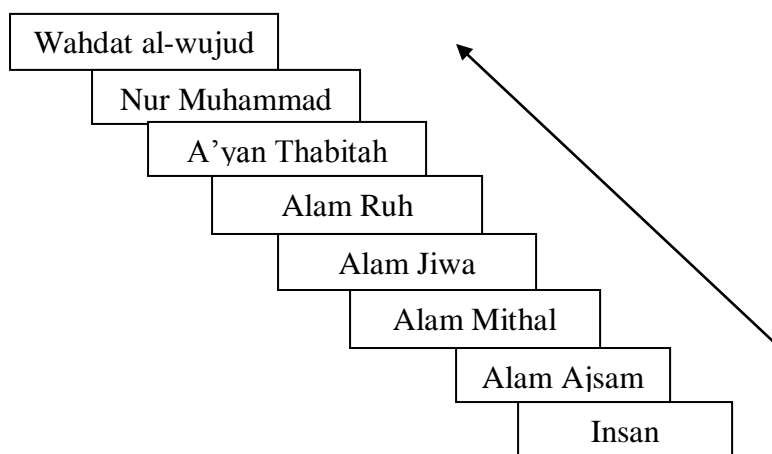
Pendasaran ini dimulai dari penafsiran sufistik terhadap hadith Qudsi yang menyatakan, *“Aku adalah perbendaharaan tersembunyi yang tidak dikenal. Sedangkan Aku cinta dikenal. Maka kciptakan makhluk untuk memperkenalkan diri pada mereka, maka mereka lalu mengenalku melalui diriku.”* Meski sebagian kalangan menganggap kualitas hadith ini lemah namun sebagian yang lain menyatakannya kuat. Sebab al-Qur’ān surah al-Dhāriyat : 56,⁹¹ memberikan pernyataan aksiologis yang menurut mereka sama dengan pandangan kaum sufi terhadap hadith qudsi. Pengertian dasar dari kalimat *“liya’budūn”* dalam ayat itu ialah *“supaya mereka menyembahku”*. Namun Ibnu Abbas ra, seorang penafsir yang sangat terkenal dari kalangan sahabat menafsirkan kata *“liya’budūn”* dengan pengertian *“supaya mereka mengenalku.”* Ibnu ‘Arabi seperti halnya kaum sufi tampaknya sependapat dengan penafsiran yang terakhir ini. Oleh karenanya, tujuan penciptaan menurut Ibnu ‘Arabi ialah sebagai *tajalli* Tuhan, yaitu tempat menampakkan diri Tuhan dan memperkenalkan dirinya.

Tajalli Tuhan ini menurut Ibnu ‘Arabi mengalami proses *tanazzul*, berupa turunnya wujud yang mutlak dari keghaiban yang tak dikenal ke alam penampakan melalui tahapan-tahapan emanasi. Ada enam tahapan seperti yang terlihat dalam konsep emanasi Ibnu ‘Arabi. Dimulai dari emanasi pertama berupa *‘Nur Muhammadiyah’* sampai emanasi terakhir berupa penciptaan ‘ciptaan’ yang sempurna berupa wujud manusia yang

⁹¹ Dan aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdikan kepada-Ku

mencapai puncaknya pada nabi Muhammad saw. Jika Tuhan telah turun menampakkan diri melalui enam tahapan itu maka manusia harus melewati tahapan-tahapan itu pula untuk dapat mengenal Tuhan. Inilah sebenarnya tujuan emanasi Tuhan dalam tasawuf eksistensi Ibnu ‘Arabi.

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



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

Pada tangga emanasi itu *tajalli* Tuhan yang pertama turun dalam tahapan *Nur Muhammad* sampai ke bawah dan mencapai ujungnya pada manusia sebagai ciptaan yang paling sempurna yang mencapai puncaknya pada nabi Muhammad saw. Tuhan selalu hadir bersama ciptaannya (*wa huwa ma'akum ainama kuntum*).⁹² Namun ciptaannya tidak selalu bersama-Nya.

⁹² Surah al-Ḥadid : 4

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

Dengan mengikuti ajaran nabi Muhammad saw. maka manusia mempunyai kunci dalam menaiki tangga itu. Semua ajaran itu terangkum dalam dua kalimat *shahādat*. Namun kunci ini bersifat epistemologis. Sebab pendakian yang benarnya telah disediakan dalam diri manusia itu sendiri. Setiap manusia telah disediakan jalan untuk mengenal Tuhan. Kunci dan caranya adalah nabi Muhammad saw dan ajaran-ajarannya. Namun jalan yang harus dilewati tidak lain adalah melalui diri sendiri. “*Barang siapa yang telah mengenal dirinya sendiri maka dia telah mengenal Tuhannya.*”

Manusia tidak perlu mencari Tuhan kemana-mana. Sebab dirinya adalah alam kecil (mikrokosmos) yang mencakup alam besar (makrokosmos). Segala tanda-tanda penampakan Tuhan yang ada di alam semesta telah ada di dalam dirinya sendiri (seperti dalam Qs. Hamim Sajadah : 53).⁹³ Manusia hanya perlu mengenal dirinya untuk mengenal

⁹³ 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?

Tuhannya dan manusia hanya perlu menaiki dirinya sendiri untuk mencapai Tuhannya. Inilah jalan yang dibentangkan dalam tasawuf. Ibnu ‘Arabi memberi dua jalan untuk menaiki gunung kedirian dan upaya mencapai kesatuan dengan Tuhan, yaitu *al-Fana’* dan *al-Baqa’*.⁹⁴

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

Ibnu ‘Arabi memberi pengertian *Fana’* dan *Baqa’* dalam dua pengertian. Pertama, *Fana’* berarti sirnanya diri dari sifat-sifat tercela (*al-madhmūmah*) dan *baqa’* berarti kekalnya diri dalam sifat-sifat yang mulia (*al-mahmūdah*). Pengertian ini dipahami dalam tradisi sufi pada umumnya. Jika shahwat kediriannya terhadap hal-hal duniawi telah sirna maka seseorang telah *Baqa’* dalam mencapai niat yang ikhlas dalam ibadahnya. Begitu pula ketika sifat-sifat tercelanya telah sirna seperti sifat dengki, marah, sombong, dan yang lainnya maka ia telah *baqa’* dalam sifat kejujuran, kerendahan hati, dan lain-lain.⁹⁵

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

⁹⁴ Asmaran. *Pengantar Studi Tasawuf*. (Jakarta : PT Raja Grafindo Persada, 1996), 347-348

⁹⁵ Su’ad al-Hakim. *al-Mu’jam al-Šūfi*.202

البقاء رؤية العبد قيام الله على كل شيء من عين الفرق

“al-Baqa’ ialah kondisi dimana seorang hamba dapat melihat Allah atas segala sesuatu dari berbagai entitas perbedaan.”⁹⁶

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

“Seorang yang mendapat fana’ tidak akan ada kecuali dalam keadaan baqa’, dan yang bersifat baqa’ tak akan memperolehnya kecuali dalam kondisi fana’. Dalam hubungan al-baqa’ terdapat penyaksian terhadap al-Haqq dan dalam hubungan al-fana’ terdapat penyaksian terhadap al-Khalq.”⁹⁷

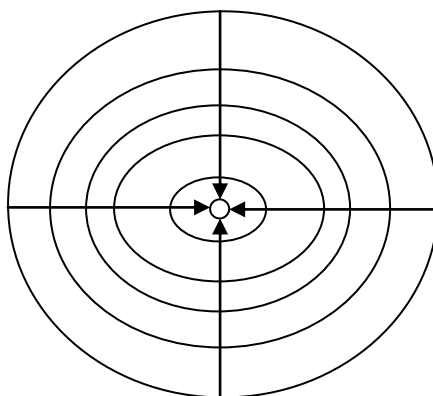
Seorang yang telah mendapatkan *maqam Fana’* maka telah merasakan dirinya sirna dari wujud al-Khalq dan *Baqa’* dalam penyaksian kehadiran Tuhan. Pengertian yang pertama merupakan upaya pembersihan jiwa untuk mencapai *maqam-maqam* ilahi. Dan salah satunya ialah *al-Fana’* dan *al-Baqa’* dalam kondisi *maqam* itu seseorang telah merasakan sirna dari wujud makhluk dan merasakan *Baqa’* dengan kehadiran Tuhan dalam penyaksiannya.

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

⁹⁶ *al-Futūhāt*. vol 2., 133

⁹⁷ *al-Futūhāt*. vol 2., 515

cerita nabi Musa as ketika Tuhan ber-*tajalli*.⁹⁸ Dalam kondisi itu, ia telah mengalami sirna dan kekal dalam diri Tuhan. Penyelaman diri dapat digambarkan sebagai berikut :



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

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

⁹⁸ Amatullah Amstrong. Khazanah Istilah Sufi., 280

Ketika seorang telah mencapai titik itu, maka cahaya akan muncul dalam seluruh ruang diri dan merasakan diri lebur dalam cahaya itu. Cahaya Tuhan beremanasi dalam diri hingga mencapai tahapan terbawah. Hal ini seperti yang dialami sendiri oleh Ibnu 'Arabi ketika telah mencapai *maqam* cahaya. Dirinya merasakan berada dalam keadaan dimana arah telah sirna dari pandangannya. Dan pengetahuan itu tersingkap seperti cahaya yang beremanasi dari wujud-Nya.