

Dinamika Spiritual dan Pemikiran Metafisika Ibn 'Arabi

The Spiritual Journey and Metaphysical Thought of Ibn 'Arabi

Zainun Nasihah¹

Universitas Syekh Nawawi, Banten

zainunnasihah@stifsyentra.ac.id

Izzuddin²

UIN Siber Syekh Nurjati, Cirebon

izzuddinwashil@uinssc.ac.id

Inda Kartika³

STISNU Nusantara, Tangerang

indakartika@gmail.com

ABSTRAK: Ibnu Arabi identik dengan konsep Wahdatul Wujud. Doktrin esoterisnya menjadi pijakan dan prinsip serta jalan mengenal Sang Realitas. Meskipun ajarannya menurut Schuon dianggap sebagai spiritual paradox, tetapi hal ini yang membedakan antara tasawuf amaliyah pendahulunya, sementara Ibnu Arabi menjadikan tasawufnya sebagai ajaran metafisis. Penelitian ini bersifat kualitatif dengan menggunakan metode pembacaan hermeneutic-phenomenology Richard Maurice Bucke, dan fenomenologi hermenetika Heidegger untuk mengungkapkan fenomena secara ontologis, dalam menganalisa tiga buku Ibnu Arabi yakni, Futuhat al Makkiyah, Fushush al- Hikam dan Syajarah al-Kawun untuk menemukan makna spiritual ajaran Ibnu Arabi, dengan mengurai tiga konsep metafisikanya, yaitu al-Haqq, tanzih tasbih, dan al-a'yan al-tsabitah. Hasil penelitian menunjukkan bahwa ketiga konsep tersebut membentuk suatu struktur metafisika yang saling berkaitan. Al-Haqq merupakan Realitas Absolut yang tidak terbatas dan tidak dapat sepenuhnya dijangkau oleh konsep maupun bahasa manusia. Relasi antara aspek transendensi dan imanensi Tuhan dijelaskan melalui kesatuan tanzih dan tasybih, sehingga Tuhan dipahami sekaligus melampaui segala sesuatu dan hadir melalui manifestasi nama serta sifat-Nya. Sementara itu, al-A'yan al-Tsabitah berfungsi sebagai hakikat-hakikat tetap dalam ilmu Ilahi yang menjadi penghubung antara al-Haqq dan alam fenomenal. Keseluruhan struktur tersebut berlangsung melalui proses tajalli secara bertingkat, sehingga alam tidak dipahami sebagai realitas yang identik dengan Tuhan, melainkan sebagai manifestasi keberadaan-Nya. Dengan demikian, penelitian ini menunjukkan bahwa Wahdat al-Wujud dalam pemikiran Ibn 'Arabi tidak hanya merupakan doktrin tentang kesatuan wujud, tetapi juga merupakan arsitektur metafisika yang mengintegrasikan dimensi ontologis dan spiritual dalam memahami hubungan antara Realitas Absolut, manifestasi wujud, dan alam.

Kata Kunci: Ibn 'Arabi; Wahdatul Wujud; Esoterik; Fenomenologi.

ABSTRACT: Ibn Arabi is widely associated with the concept of Wahdat al-Wujud (the Unity of Being). His esoteric doctrine serves as a foundation, guiding principle, and spiritual path toward knowing the Ultimate Reality. Although Schuon characterizes his teachings as a form of spiritual paradox, this very characteristic distinguishes Ibn Arabi's thought from the practical Sufism of his predecessors, as he developed Sufism into a metaphysical doctrine. This study employs a qualitative approach using Richard Maurice Bucke's hermeneutic phenomenology and Heidegger's phenomenological hermeneutics to explore phenomena ontologically. The analysis focuses on three major works by Ibn Arabi—Futuhat al-Makkiyyah, Fusus al-Hikam, and Shajarat al-Kawn—to uncover the spiritual significance of his teachings by examining three central metaphysical concepts: al-Haqq, tanzih and tashbih, and al-A'yan al-Thabitah. The findings demonstrate that these three concepts constitute an interconnected metaphysical structure. Al-Haqq represents the Absolute Reality, which is infinite and cannot be fully apprehended through human concepts or language. The relationship between God's transcendence and immanence is articulated through the unity of tanzih

and *tashbih*, whereby God is understood as simultaneously transcending all things and being present through the manifestation of His Names and Attributes. Meanwhile, *al-A'yan al-Thabitah* refers to the immutable entities within Divine Knowledge that function as an intermediary between *al-Haqq* and the phenomenal world. This entire metaphysical structure unfolds through the successive process of *tajalli* (self-disclosure or manifestation), whereby the world is not understood as identical with God, but rather as a manifestation of His Being. Thus, this study demonstrates that *Wahdat al-Wujud* in Ibn 'Arabi's thought is not merely a doctrine concerning the unity of Being, but also a metaphysical architecture that integrates ontological and spiritual dimensions in understanding the relationship between Absolute Reality, the manifestation of Being, and the phenomenal world.

Keywords: Ibn 'Arabi; *Wahdat al-Wujud*; Esoterism; Hermeneutic.

A. PENDAHULUAN

Pembahasan mengenai dinamika spiritual dan pemikiran metafisika Ibn 'Arabi tidak hanya penting dari aspek biografis dan historis, tetapi juga dari perjalanan spiritual yang membentuk corak pemikiran filsafat sufistiknya. Pengalaman-pengalaman spiritual yang dialami Ibn 'Arabi tidak berhenti sebagai pengalaman mistik yang bersifat personal, melainkan berkembang menjadi landasan konseptual dalam membangun sistem metafisika yang menjelaskan relasi antara Tuhan, manusia, dan alam semesta. Oleh karena itu, perjalanan spiritual Ibn 'Arabi tidak dapat dipisahkan dari konstruksi pemikiran metafisikanya, karena keduanya saling berkaitan dalam menjelaskan hakikat wujud (*being*) dan proses manifestasi realitas menurut perspektif *Wahdat al-Wujud*.

Berbagai penelitian mengenai Ibn 'Arabi pada umumnya berfokus pada pembahasan konsep *Wahdat al-Wujud*, *insan kamil*, maupun *tasawuf falsafi* yang diposisikan sebagai tema yang berdiri sendiri. Kajian-kajian tersebut telah memberikan kontribusi penting dalam memahami dimensi spiritual dan filosofis pemikiran Ibn 'Arabi. Namun meskipun demikian, sebagian besar penelitian masih menempatkan konsep-konsep tersebut sebagai objek kajian yang terpisah, sehingga keterkaitan antara *al-Haqq*, *tanzih–tasybih*, dan *al-A'yan al-Tsabitah* dalam membentuk suatu sistem metafisika Ibn 'Arabi belum memperoleh perhatian yang memadai.

Kecenderungan tersebut tercermin dalam sejumlah penelitian terdahulu yang mengkaji pemikiran Ibn 'Arabi dari berbagai perspektif, mulai dari aspek ontologis, konseptual, hingga relevansinya dalam konteks kehidupan kontemporer. Telaah terhadap penelitian-penelitian tersebut dilakukan untuk memetakan perkembangan kajian sekaligus mengidentifikasi posisi dan kontribusi penelitian ini dalam khazanah studi pemikiran Ibn 'Arabi. Salah satunya adalah penelitian dari Kamarudin Mustamin dengan

judul Ontologi Tasawuf Falsafi dalam Konsep *Wahdatul Wujud* Ibnu 'Arabi.¹ Penelitian tersebut menjelaskan bahwa *Wahdat al-Wujud* tidak dapat dipahami sebagai penyatuan eksistensi yang bersifat statis atau mengarah pada Panteisme, melainkan sebagai gerak ontologis menuju Realitas Ilahi melalui sintesis dimensi esoteris tasawuf dan rasionalitas filsafat. Dengan demikian, *Wahdat al-Wujud* diposisikan sebagai kerangka ontologis yang menjelaskan hubungan antara realitas ketuhanan dan eksistensi makhluk. Meskipun demikian, penelitian tersebut masih berfokus pada konsep *Wahdat al-Wujud* sebagai kerangka metodologis ontologi tasawuf, tanpa menguraikan keterkaitannya dengan konsep-konsep metafisika lain dalam pemikiran Ibn 'Arabi.

Penelitian lain ditulis oleh Eka Ismaya Indra Purnamanita dengan judul Kajian Tasawuf Falsafi Mengenai *Wahdat al-Wujud* Ibn Arabi (1165-1243 M).² Penelitian tersebut mengulas konsep *Wahdat al-Wujud* melalui penjelasan mengenai martabat *tajalli*, yaitu *ahadiyah*, *wahidiyah*, dan *tajalli syuhudi*, serta menelusuri keterkaitannya dengan pemikiran al-Hallaj, Plotinus, dan Parmenides. Kajian tersebut memperkaya pemahaman mengenai perkembangan konseptual *Wahdat al-Wujud* sekaligus menunjukkan posisi pemikiran Ibn 'Arabi dalam tradisi tasawuf falsafi dan filsafat. Namun, fokus pembahasannya masih berorientasi pada penjelasan konseptual *Wahdat al-Wujud* beserta akar-akar filosofisnya, sehingga hubungan antara *al-Haqq*, *tanzih-tasybih*, dan *al-A'yan al-Tsabitah* sebagai satu bangunan metafisika belum menjadi perhatian utama.

Sementara itu, penelitian lainnya, seperti penelitian dari Dwiki Nur Halimi, dkk. dengan judul Transformasi Nilai-Nilai Spiritual Ibnu 'Arabi Dalam Kitab *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah* Pada Kehidupan Kontemporer.³ Hasil penelitian lebih menitikberatkan pada nilai-nilai spiritual dalam *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah* dengan menyoroti konsep *Wahdat al-Wujūd*, *Insān Kāmil*, dan *al-Ḥubb al-Ilāhī* beserta relevansinya bagi kehidupan masyarakat kontemporer. Penelitian sejenis lainnya juga yang ditulis oleh Intan Karlina & Gozali dengan judul Transformasi Konsep *Wahdat al-Wujud* Ibn Arabi dalam tasawuf

¹ Kamaruddin Mustamin, "Ontologi Tasawuf Falsafi dalam Konsep Wahdatul Wujud Ibnu Arabi," *Rausyan Fikr: Jurnal Studi Ilmu Ushuluddin dan Filsafat* 16, no. 2 (2020): 267–281, <https://doi.org/10.24239/rsy.v16i2.630>

² Eka Ismaya Indra Purnamanita, "Kajian Tasawuf Falsafi Mengenai Wahdat al-Wujud Ibn Arabi (1165–1243 M)," *TIN: Terapan Informatika Nusantara* 4, no. 6 (2023), <https://doi.org/10.47065/tin.v4i6.4629>

³ Dwiki Nur Halimi, Mursalim, dan Uun Yusufa, "Transformasi Nilai-Nilai Spiritual Ibnu 'Arabi dalam Kitab *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah* pada Kehidupan Kontemporer," *RIGGS: Journal of Artificial Intelligence and Digital Business* 4, no. 4 (2026): 9513–9519, <https://doi.org/10.31004/riggs.v4i4.4809>

Kontemporer Indonesia.⁴ Hasil penelitian lebih menitikberatkan pada kajian transformasi konsep *Wahdat al-Wujūd* dalam tasawuf kontemporer Indonesia dengan menekankan reinterpretasi ajaran Ibn 'Arabi dalam menghadapi pluralisme agama melalui penguatan nilai toleransi, inklusivitas, dan harmoni sosial. Kedua penelitian tersebut memberikan kontribusi penting dalam memahami dimensi spiritual serta relevansi sosial pemikiran Ibn 'Arabi, namun perhatian utamanya lebih diarahkan pada aspek praksis dan kontekstual dibandingkan pada konstruksi metafisika yang melandasi pemikiran tersebut.

Berdasarkan telaah terhadap penelitian-penelitian terdahulu, dapat dipahami bahwa kajian mengenai pemikiran Ibn 'Arabi masih didominasi oleh pembahasan *Wahdat al-Wujud*, nilai-nilai spiritual, maupun transformasi ajarannya dalam konteks kontemporer. Meskipun memberikan kontribusi yang signifikan terhadap pengembangan kajian tasawuf, penelitian-penelitian tersebut belum banyak menjelaskan bagaimana konsep *al-Haqq*, *tanzih-tasybih*, dan *al-A'yan al-Tsabitah* saling berkaitan secara sistematis dalam membentuk struktur pemikiran metafisika Ibn 'Arabi. Oleh karena itu, penelitian ini diarahkan untuk menelaah keterkaitan ketiga konsep tersebut guna memperoleh pemahaman yang lebih utuh mengenai struktur metafisika Ibn 'Arabi. Melalui pendekatan tersebut, penelitian ini diharapkan dapat memperkaya kajian metafisika Islam dengan menghadirkan pembacaan yang lebih integratif terhadap sistem pemikiran Ibn 'Arabi.

B. METODE PENELITIAN

Jenis penelitian ini adalah penelitian *library research*⁵ yang bersifat kualitatif,⁶ mengumpulkan data primer dan sekunder dari buku dan jurnal. Sumber primer adalah karya-karya yang ditulis oleh Ibn 'Arabi: *Fushush al-Hikam*, *Futuhat al-Makkiyyah*, *Syajaratul Kaun*. Sumber sekunder yang dimaksud adalah karya-karya otoritatif yang membahas tentang materi terkait tema dan tokoh dalam penelitian ini berupa buku atau artikel jurnal baik *printed* maupun *online*. Menggunakan pendekatan filosofis dengan alat analisa *cosmic consciousness* Richard Maurice Bucke, serta metode pembacaan

⁴ Intan Karlina dan Gazali, "Transformasi Konsep Wahdat al-Wujud Ibn Arabi dalam Tasawuf Kontemporer Indonesia," *Studia Sosia Religia: Jurnal Studi Agama-Agama* 8, no. 2 (2025), <https://doi.org/10.51900/ssr.v8i2.25475>

⁵ *Library research* merupakan penelitian yang mengambil bahan-bahan kajiannya pada berbagai sumber, baik yang ditulis oleh tokoh yang diteliti itu sendiri (sumber primer) maupun sumber yang ditulis orang lain mengenai yang ditelitinya. Karena penelitian ini bertujuan menelaah atau mengkaji suatu kitab atau buku mengenai kosmologi Ibn 'Arabi.

⁶ Menurut Lexi J. Moleong, penelitian kualitatif yaitu penelitian yang bermaksud untuk memahami fenomena tentang apa yang dialami oleh Subjek penelitian, misalnya perilaku, persepsi, motivasi, tindakan dan lain-lain secara holistik serta dengan cara deskripsi dalam bentuk kata dan bahasa, pada suatu konteks khusus yang alamiah dengan memanfaatkan berbagai metode alamiah. Lihat Lexi J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, cet. 27 (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2010), 6.

fenomenologi hermeneutika Heidegger untuk mengungkapkan fenomena secara ontologis.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Konteks Intelektual dan Perjalanan Spiritual Ibn 'Arabi

Muhammad Ibn 'Ali Ibn Muhammad Ibn 'Arabi al-Ta'i al-Hatimi dilahirkan pada 17 Ramadhan 560 H. bertepatan dengan 28 Juli 1165 M., di Mursia, Spanyol bagian Tenggara dan wafat pada 22 Rabi'ulakhir 638 H, bertepatan dengan November 1240 M. Di Damaskus, Suriah.⁷ Ibn 'Arabi adalah seorang keturunan suku Arab kuno Tayy.⁸ Dua gelarnya yang paling masyhur ialah *Muhyi al-Din* (Penghidup Agama) dan *al-Syaikh al-Akbar* (Syaiikh Terbesar)⁹, selain itu ia juga dijuluki Doktor Maximus, *Ibn Aflathun* (Putera Plato) atau Sang Platonis¹⁰, *Khatim al-Auliya' al-Muhammadiyah* (Penutup para wali Muhammad), *Quthb al-Arifin* (Poros Ahli *ma'rifat*), *Imam Munahiy al-Din* (Pemimpin Agama Kaum Muallaf), *Rahbah al-Alam* (Pembimbing Dunia).¹¹

Saat berusia tiga puluh tahun (590 H./1193 M.), ia melakukan perjalanan spiritual haji dan ke Eropa. Ia menemui para wali-wali laki-laki dan perempuan dan saat bermukim di Cordoba, ia bertemu dengan Ibnu Rusyd juga tokoh penafsir Aristoteles.¹² Situasi religio-politis menyebabkan ia harus pergi meninggalkan kota kelahirannya. Setelah pengembaraannya mengunjungi sepanjang pesisir Afrika Utara, menembus Mesir dan Yerussalem hingga bagian Utara Turki sebelum akhirnya ia menetap di Damaskus dan wafat disana¹³ pada tanggal 10 November 1240 M. (22 Rabi' al-Tsani 638 H.).¹⁴ Kemudian, ia dimakamkan di pemakaman pribadi Kadi Muhyiddin Ibn az-Zaki yang terletak di kaki Gunung Qasiyun.¹⁵

Ibn 'Arabi identik dengan gagasan *wahdat al-wujud*. Konsep ini sebagai dasar dari ajaran metafisika Ibn 'Arabi. Namun tidak hanya itu, seluruh ajarannya

⁷ Henry Corbin, *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi* (New Jersey: Princeton University Press, 1969), 38.

⁸ A.E. Afifi, *A Mystical Philosophy of Ibn 'Arabi*, terj: Sjahrir Mawi dan Nandi Rahman *Filsafat Mistis Ibn 'Arabi*, cet. 1 (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1989), 1.

⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages* (Cambridge: Harvard University Press, 1964), 92.

¹⁰ Henry Corbin, *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi...*, 38.

¹¹ Ibn 'Arabi, *Risalah al-Anwar fi ma Yumnah Shahib al-Khalwah min al-Asrar (Journey to the Lord of Power)*, terj: Risalah Kemesraan, diterj: Hodri Arief (Jakarta: Serambi, 2005), 35.

¹² Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages...*, 92.

¹³ Ian Almond, *Sufism and Deconstruction...*, 12.

¹⁴ Henry Corbin, *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi...*, 76.

¹⁵ A.E. Afifi, *Filsafat Mistis Ibn 'Arabi...*, 2.

merupakan ajaran esoterisme¹⁶ sebagai sebuah prinsip (*The principle*) dan juga jalan (*The Way*) untuk mengenal Sang Realitas.¹⁷ Saat masih muda, meskipun tanpa belajar ia memperoleh ilmu pengetahuan melalui jalur spiritual (*ladunni*).¹⁸

Pertemuan Ibn ‘Arabi dengan Ibn Rusyd (w. 595 H./1198 M.) di Cordoba, membuktikan intelektualitas dan spiritualitas Ibn ‘Arabi. Izutsu¹⁹ memaknai bahwa pembicaraan antara Ibn Rusyd dan Ibn ‘Arabi mempertemukan antara rasionalitas dan jalan *ma’rifat*, filosofis dan pengalaman spiritual. Hal ini menjadi bukti adanya korelasi antara filsafat dan metafisik. Ibn ‘Arabi adalah seorang Plotinus, sehingga ia bisa – atau lebih tepat telah memfilsafatkan pengalaman spiritual batinnya kedalam suatu pandangan dunia metafisis sebagaimana hubungannya dengan struktur metafisikanya dalam *wahdat al-wujud*.

Bagi Nassar ajaran Ibn ‘Arabi menjadi petunjuk ajaran metafisiknya secara eksplisit bagi masyarakat yang tidak terakses ke ranah intuisi dan batin.²⁰ Tasawuf sebelum Ibn ‘Arabi bercorak amaliyah sebagai bimbingan terhadap murid-muridnya. Para sufi mengungkapkan beragam pengalaman spiritual dan diekspresikan dalam *ahwal* atau *maqam* spiritual, dan ajarannya secara implisit terpendam dalam kalimat-kalimat para guru terformulasi secara eksplisit, kemudian menjadi *expositor par excellence* tasawuf Islami. Sementara Ibn ‘Arabi menghadirkan tasawuf dalam ranah teoritis-metafisis.²¹

Beliau mempunyai *one-pointed attitude of passion for the Truth*, dan pernah menulis, “semua yang telah ditinggalkan kepada kita oleh tradisi, hanyalah kata-kata. Warisan intelektual ini seterusnya diserahkan kepada kita untuk mencari maknanya. Formulasi ajaran metafisik Ibn ‘Arabi dapat menjamin *preservasi autentitas* tradisi tasawuf yang sering berada dalam bahaya penyimpangan lewat pikiran yang tidak benar, juga karena mereka sudah kehilangan akses pada intuisi intelektual. Melalui metafisik Ibn ‘Arabi, tasawuf telah mendominasi kehidupan spiritual dan intelektual Islam sampai sekarang. Artinya esoterisme dijadikan pijakan sebagai poin penting yang fundamental dan esensial dalam Islam.²² Doktrin esoterisme menjadi akar segala

¹⁶ Esoterisme adalah kesadaran batin (*deep consciousness*) terhadap Ilahi (*The Divine*) di mana dalam tradisi Islam tampil dalam kebenaran sebagai bentuk *ma’rifat*.

¹⁷ Muhammad Baqir, *Pengantar Syarh Fushush al-Hikam* (Jakarta: Paramadina, 2014), 2.

¹⁸ Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-‘Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, (Jakarta: Paramadina, 1995), 18.

¹⁹ T. Izutsu, *Ibn ‘Arabi: The Encyclopedia of Religion...*, 553.

²⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages...*, 90.

²¹ Muhammad Baqir, *Pengantar Sharh Fusus al-Hikam ...*, 6.

²² Muhammad Baqir, *Pengantar Sharh Fusus al-Hikam ...*, 7.

sesuatu. Intinya ajaran metafisik Ibn ‘Arabi menjadi pijakan, ketika *al-Wujud* adalah Tunggal dan *Real*, yang lain menjadi relatif sebagai manifestasi. Seperti yang diistilahkan Schuon sebagai *the spiritual paradox*.²³

Kitab *Futuh al-Makkiyah* dan *Fusus al-Hikam* adalah dua karya Ibn ‘Arabi yang paling masyhur. *Futuh al-Makkiyah* disusun di Makkah pada 598 M/1202 dan selesai di Damaskus pada 629/1231.²⁴ *Futuh al-Makkiyah* merupakan karya monumental yang memuat 560 bab dan tersusun secara bervolume yang membicarakan prinsip-prinsip metafisik dan berbagai ilmu sakral, juga tercatat di dalamnya pengalaman-pengalaman spiritual Ibn ‘Arabi. *Fushush al-Hikam* adalah salah satu karya Ibn ‘Arabi. Karya ini ditulis oleh Ibn ‘Arabi pada masa kematangan intelektual dan spiritualnya, tepatnya pada 627/1230 atau 10 tahun sebelum beliau wafat.²⁵ Menurut pengakuannya kitab ini diterima dari Nabi saw., seperti yang disampaikan Ibn ‘Arabi.²⁶ Qaysari menafsirkan ketika Ibn ‘Arabi memberi tahu, “ini adalah kitab *Fushush al-Hikam*,” ada kemungkinan beliau ingin memberitahu bahwa nama kitab tersebut di sisi Allah sebagaimana yang disebutkan, maka itu Nabi menamakan kitab itu sesuai dengan namanya di sisi Allah. Dan sudah tentu antara “nama” (*al-ism*) dan “yang dinamakan” (*al-musaamma*) ada *munasibah* atau relasi. Namanya menandakan bahwa “yang dinamakan” adalah “*quintessence*” hikmah-hikmah dan rahasia-rahasia yang telah diturunkan kepada arwah para *anbiya’* yang disebut dalam kitab tersebut.²⁷

Kitab *Shajarah al-Kawn* merupakan kitab yang menjelaskan tentang pribadi Muhammad SAW yang secara keseluruhan disimbolkan dengan pohon yang muncul dari sebutir benih *kun*. Karya karya Ibn ‘Arabi secara umum bersifat simbolik dan sulit dicerna dan dipahami, karena pada zamannya terjadi fanatisme para ulama fiqih dan kalam sehingga ruang gerak pemikiran Ibn ‘Arabi terbatas, bahkan sering dianggap keluar dari Islam.²⁸

Corpus besar yang diwariskan Ibn ‘Arabi selain dari tiga kitab tersebut, Ibn ‘Arabi menulis beberapa risalah tentang kosmologi, seperti *Insha al-Dawair*

²³ Muhammad Baqir, *Pengantar Sharh Fusus al-Hikam* ..., 6.

²⁴ Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-‘Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, 25.

²⁵ Sayyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, 93.

²⁶ Ibn ‘Arabi, *Fushush al-Hikam*: Asim Ibrahim al-Kayyali (Lebanon: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyyah, 2009), 33.

²⁷ Muhammad Baqir, *Pengantar Syarh Fushush al-Hikam*, 1-5.

²⁸ Ibn ‘Arabi, *Syajaratul Kaun*, Ed Riyad Abdullah, cet. 2 (Bibliotheca Alexandrina, 1985).

(Penciptaan Ruang-ruang Samawi), *‘Uqlat al-Mustawfiz* (Mantra Hamba yang Taat) dan *al-Tadbirat al-Ilahiyyah* (Pengarahan-pengarahan Tuhan); sebagai metode praktis untuk diikuti para murid yang akan menempuh jalan spiritual. Sementara kitab *Al-Risalat al-Khalwah* (Risalah tentang Pengasingan Spiritual) dan *al-Wasaya* (Penasihat-penasihat); berkaitan dengan aspek al-Qur’an yang meliputi simbolisme dan huruf, nama-nama dan sifat-sifat Tuhan. Tulisan yang terkait dengan puisi-puisi indah seperti *Tarjuman al-Ashwaq* (Tafsir Kerinduan) dan juga *Diwan*.²⁹

2. Pemikiran Metafisika Ibn ‘Arabi

Pemikiran metafisika Ibnu Arabi berbicara tentang tiga hal yakni tentang Wujud, Tanzih dan Tasbih serta A’yan Tsabitah, sebagaimana penjelasan di bawah ini:

a. Konsep Wujud Al-Haqq

Sebelum mengurai teori metafisika Ibn ‘Arabi tentang *wujud* penting untuk menjelaskan kata *wujud* yang diterjemahkan dalam bahasa Inggris “*Being*”. Afifi, menekankan dua pengertian yang berbeda untuk memahami istilah *wujud*; yang pertama, *wujud* sebagai suatu konsep atau ide (*wujud bil ma’na al-masdari*), yang kedua bermakna mempunyai *wujud*, yakni ada atau yang eksis atau yang hidup (*subsists*) (*wujud bi ma’na maujud*).³⁰

Kata *wujud* mempunyai makna objektif dan subjektif. Bermakna objektif berarti ditemukan sebagai makna *masdar* dari *wajada*, “*Being*” atau “*Existence*”. Sedangkan dalam pengertian subjektif, pengertian *wujud* sebagai *isim maf’ul* dari *wajada* yang berarti menemukan. Dalam pengertian ini kata *wujud* diterjemahkan dengan “*Finding*”.³¹ Ia bukan *al-khariji* (keberadaan konkret luar-mental) maupun *al-dhihni* (keberadaan mental) karena kedua-duanya adalah *tajalli-Nya*. Ia bukan *kulli* (universal) maupun *juz’i* (partikular) dan juga bukan ‘*am* (umum) maupun *khas* (spesifik).³² *Wujud* dalam arti sebenarnya adalah Realitas yang Absolut yakni “*Unconditional*” dan “*Unlimited*”.³³ Di sini dapat dipahami bahwa tidak ada yang dapat mengungkapkan sebuah definisi tentang Yang Real (*al-Haqq*).³⁴

²⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, 99-100.

³⁰ A.E. Afifi, *Filsafat Mistis Ibn ‘Arabi...*, 13 Lihat juga William Chittick. *Qunawi On the One Wujud*, The Journal Of The Muhyiddin Ibn Arabi Society, Vol. 49 2011. <https://ibnarabisociety.org/qunawi-on-the-one-wujud-william-chittick/>.

³¹ Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-‘Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan...*, 42.

³² Qaysari, *Syarh Fushush al-Hikam*, Fasal al-Wujud, 37.

³³ Muhammad Baqir, *Pengantar Syarh Fushush al-Hikam ...*, 3.

³⁴ Ian Almond, *Sufism and Deconstruction*,... 8-9.

Ibn ‘Arabi menggunakan kata *wujud* untuk menyebut “Wujud Tuhan”, tiada *wujud* selain *wujud*-Nya yang artinya apapun selain Tuhan tidak mempunyai *wujud*. Dapat disimpulkan secara logis bahwa kata *wujud* tidak dapat diberikan kepada segala sesuatu selain Tuhan (*mâ siwâ Allâh*), alam dan segala sesuatu di dalamnya. Namun dalam pengertian *majaz* (metaforis) Ibn ‘Arabi juga memakai *wujud* untuk menunjukkan segala sesuatu selain Tuhan. Karena wujud Tuhan yang ada pada selain Tuhan (alam) pada hakikatnya adalah wujud Tuhan yang dipinjamkan kepadanya (bayangan Tuhan).³⁵

Schuon menjelaskan bahwa *Being* adalah *Absolute* maka sudah pasti Dia adalah *infinite* (tak terbatas) dan sesuatu yang *infinite* sudah tentu akan memancar (*radiate*) keseluruh penjuru. Ini adalah manifestasi sebenarnya yang berakar pada aspek *infinity Haqiqat al-Wujud*.³⁶ Sebab dari aspek *infinity* yang begitu luasnya sehingga Dia meliputi segala sesuatu yang ada termasuk *mahiyat* dan juga non-eksistensi karena tidak ada satupun yang teraktualisasi baik di mental maupun di konkret tanpa-Nya. Dengan manifestasi *al-Wujud* segala sesuatu menjadi nyata, karena *al-Wujud* menampakkan diri-Nya dengan senyata-nyatanya sehingga Dia disebut *al-Zahir*. Namun, pada hakikatnya Dia adalah yang paling tersembunyi dan paling rahasia karena tiada satu pun yang dapat meliputi-Nya sehingga Dia disebut *al-Batin*. Dia melampaui segala kualifikasi dan relasi yang dapat dikonsepsikan oleh manusia. Oleh sebab itu, Dia selama-lamanya adalah misteri dari segala misteri yang tak dapat diketahui sebab ketakterbatasan-Nya.³⁷ Dalam pengertian ini, Dia disebut sebagai *ankar an-nakirat* yaitu “yang paling tidak tentu dari semua yang tidak tentu” karena Dia tak memiliki satu pun kualitas dan tidak menyangang relasi dengan selain diri-Nya sendiri.

Dengan demikian, Dia adalah paling tidak diketahui dari semua yang tidak diketahui.³⁸ Al-Qasyani menerangkan dasar pemikiran Ibn ‘Arabi ke dalam tiga konsep dasar; (1) *Wujud qua Wujud* (wujud mutlak), Ia tidak terikat dengan syarat-syarat tak tentu atau tertentu karena Ia sendiri terlalu kudus untuk diberi sifat atau nama apapun. Dia tidak memiliki kualitas, batasan; tidak ada sedikit pun bayang-

³⁵ Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-‘Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan...*, 42.

³⁶ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (New York: State University of New York Press, Albany, 1989), 7 dan 79. Lihat juga Muhammad Baqir, *Pengantar Syarh Fushush al-Hikam, Bab al-Wujud...*, 7.

³⁷ Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism* (Tokyo: Iwanami Shoten Publisher, 1983), 23.

³⁸ Ibn ‘Arabi, *Fushush Al-Hikam*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2009),

bayang kemajemukan di dalamnya. Dia adalah *Wujud* yang niscaya ada dan tiada selain Dia jika dilihat dari esensinya. Dan Dia adalah *Wujud* mutlak yang tidak memiliki sumber kecuali diri-Nya sendiri; (2) arketip-arketip³⁹. (3) *mawjud-mawjud* atau benda-benda konkret di alam indrawi.⁴⁰

Sebagaimana dinyatakan dalam al-Qur'an (QS. An-Nur [24]: 35) bahwa "Tuhan adalah cahaya", Ibn 'Arabi menjelaskan bahwa *wujud* adalah cahaya dan '*adam* adalah kegelapan.⁴¹ Karena Tuhan dan alam sering digambarkannya dengan cahaya dan kegelapan; *wujud* milik Tuhan dan '*adam* (ketiadaan) adalah milik alam.⁴² Tuhan adalah cahaya dan bukan sesuatupun selain cahaya, sementara sesuatu yang selain-Nya memperoleh pancaran dan pantulan cahaya substansi-Nya. Tanpa cahaya, tidak akan ada merah, hijau ataupun biru. Bayang-bayang dapat terwujud karena cahaya, dan cahaya tidak mungkin dapat melingkupi matahari. Hanya matahari yang dapat mengetahui matahari. Tiada seorang pun yang dapat mengetahui Tuhan kecuali Tuhan.⁴³

Dari gambaran di atas, dapat dijelaskan bagaimana kejamakan berasal dari Yang Satu. Yakni *wujud* adalah Keesaan. Tiada bagi-Nya ketiadaan, sebagaimana telah kita ketahui bahwa *wujud* adalah cahaya sehingga ia memancarkan serta memberi (*wujud*) pada diri-Nya sendiri. Maka dalam konteks ini kita mengenal tiga hal: cahaya, pancaran dan kegelapan atau wujud, eksistensi dan non-eksistensi.⁴⁴ Ibn 'Arabi mengatakan bahwa tidak ada *wujud* kecuali *al-Haqq* (wujud hakiki), ia juga menggunakan kata *al-Haqq*⁴⁵ yang secara harfiah berarti kebenaran dan sekaligus Realitas untuk mengacu pada Sang Mutlak. Meskipun secara non-filosofis Sang Mutlak disebut Tuhan.⁴⁶

Dalam konteks hubungan ontologis pengertian *al-Haqq* adalah Allah, Sang Pencipta, Yang Esa, *wujud*, dan *wajib al-wujud*, sedangkan *al-khalq* adalah alam, makhluk, yang banyak, *al-mawjûdât* dan *al-mumkinât*. Satu-satunya *wujud* adalah

³⁹ Arketip (*archetypes*) dalam pemikiran Ibn 'Arabi merujuk pada *al-A'yan al-Tsabitah*, yaitu hakikat-hakikat tetap (*fixed entities*) yang berada dalam ilmu Allah sebelum termanifestasi ke alam empiris. Istilah ini digunakan untuk menunjukkan prototipe metafisis seluruh makhluk, bukan arketip dalam pengertian psikologi modern.

⁴⁰ Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism*..., 26.

⁴¹ Ibn 'Arabi, *Al-Futuhat al-Makkiyah*, jilid 3, 274.

⁴² Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-'Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*..., 43.

⁴³ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*..., 7.

⁴⁴ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*..., 7.

⁴⁵ Kata *al-Haqq* dalam karya-karya Ibn Arabi mempunyai beberapa pengertian yang berbeda-beda dalam konteks yang berbeda pula. Lihat Su'ad al-Hakim, *Mu'jam al-Sufi: al-Hikmah fi Hudud al-Kalimah* (Beirut: Dandarrah, 1401/1981), 337-342.

⁴⁶ Izutsu, *Sufism and Taoism*..., 23.

Allah; tidak ada *wujud* selain *wujud* Allah.⁴⁷ Hanya ada satu Realitas dalam eksistensi, yang mana Realitas ini mempunyai dua sudut pandang yang berbeda; apabila *al-Haqq* dipandang sebagai Esensi dari semua Fenomena maka *al-Haqq* bermakna “Yang Nyata sama dengan Riil. Kedua, disebut sebagai *al-khalq* apabila dipandang sebagai fenomena yang memanifestasikan esensi itu.⁴⁸ Maka dari itu, alam adalah *al-Haqq* dan bukan *al-Haqq*. Seperti yang diungkapkan Ibn ‘Arabi bahwa “Dia bukanlah Dia” (*huwa lâ huwa*), dengan demikian Dia hanya dapat diketahui dari nama-nama yang melekat secara instrinsik di dalam *wujud*.⁴⁹

Dalam suatu bagian dalam *al Futuhat al-Makkiyah* disebutkan:

“Maka tidak ada dalam *wujud* kecuali Allah dan sifat-sifat dari entitas-entitas, dan tidak ada sesuatu pun dalam ‘Adam kecuali entitas-entitas *al-mumkinât* yang dipersiapkan untuk diberi sifat dengan *wujud*. Karena itu dalam *wujud* entitas-entitas *al-mumkinât* bukan dia. Karena yang nampak (*al-zâhir*) adalah sifat-sifatnya, maka (itu) adalah ia (dalam wujud). Tetapi ia tidak mempunyai entitas dalam wujud karena ia tidak ada (dalam wujud). Dengan cara yang sama, (itu adalah) Dia (Allah) dan bukan Dia; karena Dia adalah yang Nampak, maka itu adalah Dia. Tetapi perbedaan antara *mawjûdât* ditangkap oleh akal dan indra karena adanya perbedaan sifat-sifat dari entitas-entitas, maka itu bukan Dia.”

Berbeda dengan teori al-Hallaj, yang diambil dan ubah secara total oleh Ibn ‘Arabi yang kemudian diberi aplikasi luas bahwa sifat ketuhanan hanya men-*tajalli* tidak pada entitas yang lain dan sifat insan, begitu pula sebaliknya.⁵⁰ Dalam teori al-Hallaj terdapat dualitas (Tuhan dan Manusia) sedangkan dalam teori Ibn ‘Arabi tidak ada dualitas kecuali dualitas nisbi, dualitas semu, yang ada hanyalah keesaan. Dalam konteks ini persoalan yang ditekankan pada teori al-Hallaj adalah hubungan antara Tuhan dan manusia (antara *Lahut* dan *nasut*), sedangkan dalam teori Ibn ‘Arabi adalah relasi antara Tuhan dan manifestasinya.⁵¹

⁴⁷ Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-‘Arabi: Wahdat al-wujud dalam Perdebatan...*, 46.

⁴⁸ Lihat juga Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism*, 197 dan A.E. Afifi, *Filsafat Mistis Ibn ‘Arabi...*, 25.

⁴⁹ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge...*, 80.

⁵⁰ Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-‘Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan...*, 49.

⁵¹ Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-‘Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan...*, 50. Hal ini berbeda dengan konsep Emanasi Ibn Sina, Arif, Syamsuddin. Divine Emanation As Cosmic Origin: Ibn Sînâ and His Critics, <http://e-resources.perpusnas.go.id:2308/eds/detail/detail?vid=0&sid=d1fef24b-141b-4f26-a0a2-49b61bbd6fc8%40sdc-vsessmgr04&bdata=JnNpdGU9ZWRzLWxpdmU%3d#db=edsdoj&AN=edsdoj.1b361c08d9884c1db87836adb1f28981>

Ibn ‘Arabi menjelaskan hubungan antara Yang Riil dan yang fenomena dalam beberapa contoh;

- (1) Cermin (*mirror*) dan *Image* (kesan) yang sangat erat berkaitan dengan objek dan bayang-bayangannya. Yang Satu sebagai sebuah objek, *imagennya* di reflesikan dalam cermin. Yang Satu adalah Sang Mutlak sedangkan *Image* adalah dunia fenomena.⁵²
- (2) Peresapan dan “makanan spiritual”, di mana Yang banyak meresap kepada Yang Satu. Seperti halnya makanan makanan meresap kedalam tubuh.⁵³
- (3) Tempat (*vessels*) dan tempat kembali,⁵⁴ di mana keduanya jelas sekali menandakan adanya dualitas *wujud*. Yang Satu (*al-Haqq*) adalah sumber dari tempat muncul dan tempat kembalinya yang banyak (*al-khalq*). Dan yang banyak (*al-khalq*) bagi Yang Satu (*al-Haqq*) laksana sebuah tempat di mana esensi-Nya berada (*subsist*).⁵⁵
- (4) Analogi tubuh dan anggota-anggotanya, yang apabila di ambil secara tulisan akan berarti bahwa Yang Satu itu adalah seluruh organ, di mana tiap bagian apa saja dari keseluruhan itu tidak mempunyai arti apapun kecuali dalam hubungannya dalam keseluruhan.⁵⁶

b. Transendensi (*Tanzih*) dan Imanensi (*Tasybih*)

Setelah abad ke-7 H./13 M. saat teologi tengah berkembang, istilah transendensi (*tanzih*) dan imanensi (*tashbih*) telah menjadi perdebatan para teolog⁵⁷ dalam memahami hubungan ontologis antara Tuhan dan alam.⁵⁸ Para teolog menggunakan istilah *tanzih* untuk menyatakan bahwa Tuhan secara mutlak terbebas dari segala ketidak sempurnaan tak terkecuali dalam hal sekecil apapun. Sedangkan istilah *tashbih* digunakan sebagai penyerupaan antara Tuhan dan makhluk.⁵⁹

Kata *tanzih* berasal dari kata-kerja *nazzaha* yang secara literal berarti membersihkan dari cemarkan noda yang mengotori, sesuatu yang murni dan bebas dari sesuatu yang lain.⁶⁰ Adapun kata *tashbih* berasal dari kata-kerja *shabbaha* yang

⁵² Ralph Austin, *Image and Presence in The Thought of Ibn ‘Arabi* <http://www.ibnarabisociety.org/articles/imageandpresence.html>

⁵³ A.E. Afifi, *Filsafat Mistis Ibn ‘Arabi...*, 32.

⁵⁴ Ibn ‘Arabi, *Fushush Al-Hikam ...*, 127.

⁵⁵ A.E. Afifi, *Filsafat Mistis Ibn ‘Arabi...*, 33.

⁵⁶ A.E. Afifi, *Filsafat Mistis Ibn ‘Arabi...*, 34.

⁵⁷ Sachiko Murata & William C. Chittick, *The Vision of Islam* (New York: Paragon House, 1994), 70.

⁵⁸ Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-‘Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan...*, 87.

⁵⁹ Izutsu, *Sufism and Taoism...*, 49.

⁶⁰ Kata *tanzih* berasal dari *na-za-ha* yang berarti “jauh dari,” “tak tersentuh oleh,” “bebas dari,” dengan kata lain *tanzih* menegaskan bahwa Tuhan melampaui segala sifat dan kualitas ciptaan-Nya. William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge...*, 69.

berarti menganggap serupa antara sesuatu dengan sesuatu yang lain.⁶¹ Kedua kata tersebut adalah sebagai cara untuk mengenal Tuhan baik dari segi Dzat-Nya maupun dari segi nama-nama dan sifat-Nya.⁶² Hal ini dipahami sebagai bentuk penegasan bahwa Tuhan adalah murni dan bebas dari segala kekurangan dan ketidak sempurnaan makhluk.⁶³ Dalam al-Qur'an disebutkan; "Tiada sesuatupun yang menyerupai-Nya." (Q.S. Asy- Syura [42] :11). Tuhan terlampau suci dan murni sehingga tak dapat dibandingkan dengan semua ciptaan-Nya, termasuk ide dan konsep yang juga bagian dari ciptaan.⁶⁴ Dari segi nama-nama dan sifat-Nya yang termanifestasi dalam alam, Dia menampakkan dan memperkenalkan diri-Nya.⁶⁵ Satu sisi perspektif *tanzih* menjelaskan bahwa Realitas Tunggal mendeklarasikan hanya Allah saja yang Esa. Namun, sisi *tashbih* memberi penjelasan bahwa ke-Esaan Allah melingkupi semua makhluk, *al-Haqq* ingin menampakkan diri-Nya melalui ciptaan-Nya.⁶⁶

Tanzih dan *tasybih* adalah dua istilah yang dipinjam Ibn 'Arabi dari para *mutakallimin* di mana telah terjadi perdebatan panjang mengenai pemahaman keduanya. Mereka yang sepakat mendukung *tanzih* sangat mengkritik keras *tashbih* sebagai paham yang sesat dan *bid'ah*, karena menganggap bahwa Tuhan memiliki (*wujud*) jasmani. Sebab di dalam al-Qur'an dan *hadits* yang menyebut istilah kaki, tangan, mata Tuhan dan sebagainya seharusnya ditafsirkan secara metaforis sehingga berbeda dengan apa yang kita pahami yang terdapat pada manusia.⁶⁷ Berbeda dengan mereka yang mendukung *tashbih* yang mana istilah kaki, tangan, mata Tuhan dan sebagainya harus ditafsirkan secara harfiah. Menurut mereka orang-orang yang menafsirkan secara metaforis adalah orang-orang yang sesat, karena penafsiran metaforis (*takwil*) hanya Allah-lah yang mengetahui maknanya.⁶⁸ Dan menurut pandangan ahli hakikat bahwa *tanzih* adalah membatasi dan

⁶¹ Sachiko Murata & William C. Chittick, *The Vision of Islam*..., 71. Lihat juga Izutsu, *Sufism and Taoism*.... 49. *Tasybih* berasal dari akar kata *sha-ba-ha* yang berarti mirip atau dapat diperbandingkan yakni terdapat kesetaraan tertentu antara Tuhan dengan ciptaan. William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*..., 69.

⁶² Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-'Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*..., 86.

⁶³ Sachiko Murata & William C. Chittick, *The Vision of Islam*..., 71.

⁶⁴ Sachiko Murata & William C. Chittick, *The Vision of Islam*..., 71.

⁶⁵ Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-'Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*..., 86.

⁶⁶ Sachiko Murata & William C. Chittick, *The Vision of Islam*..., 71.

⁶⁷ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*..., 69.

⁶⁸ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*..., 69. Lihat juga Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-'Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*..., 87.

menyempitkan Tuhan karena dianggap mereduksi hubungan-Nya dengan ciptaan padahal esesensi Sang Mutlak adalah tak terbatas.⁶⁹

Ibn ‘Arabi mencoba mengambil formula dari keduanya yakni dengan memberi pengertian baru dan memadukan keduanya.⁷⁰ Dalam terminologi Ibn ‘Arabi *tanzih* merupakan aspek “mutlak” Tuhan (*ithlaq*), sedangkan *tashbih* merujuk pada aspek “determinasi” (*taqayyud*) dan keduanya saling melengkapi.⁷¹ Ia menyebutkan bahwa dalam teks-teks al-Qur’an tidak akan ditemukan *tanzih mutlaq* dan *tashbih mutlaq* karena dalam setiap *tanzih* terdapat *tashbih* dan disetiap *tashbih* terdapat *tanzih*. Artinya bahwa tidak ada *furqan* (pembeda) dan tiada pula yang lebih dominan di antara keduanya.⁷²

Doktrin ontologis Ibn ‘Arabi tentang *wahdat al-wujud* menjadi landasan penafsirannya mengenai *tanzih* dan *tashbih* yang bertumpu pada *ambiguous*; “Dia dan bukan Dia” (*huwa la huwa*). Terdapat dua kandungan dari rumusan tersebut; bagian positif “Dia” yakni memberi penegasan mengenai *tashbih* Tuhan. Dan bagian negatif; “bukan Dia” yang menegaskan aspek *tanzih*-Nya. Penafsiran Ibn ‘Arabi tentang *tanzih* dan *tashbih* juga dapat dikatakan sebagai perpaduan antar kontradiksi yang sejalan dengan konsep *al-jam’ bayn al-adad* (*concidentia oppositorum*), yakni’ antara unitas dan multiplisitas, Yang Lahir dan Yang Batin, Yang Satu dan Yang Banyak.⁷³

Meskipun *tanzih* dan *tashbih* adalah dua hal yang bersatu dan tak dapat dipisahkan maupun dibedakan namun akhlak para anbiya’ sebelum Muhammad saw lebih menegaskan *tanzih* dan menjadikan *tashbih* hijab bagi para ahli rahasia. Karena *tanzih* yang pertama kali terasosiasi ke dalam benak.⁷⁴ Agama Nuh adalah representasi agama satu sisi yang titik tekannya hanya pada transendensi (*tanzih*) dan mengenyampingkan sisi imanensi (*tashbih*).⁷⁵ Oleh karena itu *tanzih* Nuh hanyalah *tanzih* intelektual yaitu pensuciaan dari semua kualitas karakter

⁶⁹ Ibn ‘Arabi memandang mereka yang hanya meyakini tasybih adalah orang yang jahil, sedangkan mereka yang hanya mentanzih semata belum sampai pada keseluruhan makrifat. Hal ini terjadi sebab pemahaman mereka cenderung pada *furqan* (pembeda). Seyyed Ahmad Fazeli, *Tanzih dan Tasybih dalam Relevansi Syariat*, diterj. Muhammad Nur, terj. *Tasybih va Tanzih Az Didgah-e Ibn Al-‘Arabi*, Jurnal Mulla Shadra, Vol. II, No. 5, 2012, 6. Lihat juga A.E. Afifi, *Filsafat Mistis Ibn ‘Arabi...*, 41 dan Izutsu, *Sufism and Taoism...*, 50.

⁷⁰ Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-‘Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan...*, 88.

⁷¹ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge...*, 69. Lihat juga Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-‘Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan...*, 88.

⁷² Seyyed Ahmad Fazeli, *Tanzih dan Tasybih dalam Relevansi Syariat...*, 6.

⁷³ Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-‘Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan...*, 89-90.

⁷⁴ Seyyed Ahmad Fazeli, *Tanzih dan Tasybih dalam Relevansi Syariat...*, 6.

⁷⁵ Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-‘Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan...*, 90.

jasmaniyyah dan *nafsiyyah*.⁷⁶ Nabi Nuh berusaha sangat keras mengembalikan umatnya kepada monotheisme murni (*tauhid*).⁷⁷ Ia sama sekali tidak mentolerir segala bentuk kekufuran dengan jalan *tanzih* ekstrim dalam menyesuaikan dengan kaumnya.⁷⁸

Ibn ‘Arabi mengecam sikap dan pendirian Nabi Nuh yang tidak mengajak umatnya untuk memegang *tanzih* dan *tashbih* secara bersamaan. Karena pengetahuan tentang Tuhan yang hanya berlandaskan pada prinsip *tanzih* tidaklah sempurna. Dakwah Nabi Nuh hanya menunjukkan kepada arah “penutupan” (*satr*) padahal seharusnya ditunjukkan pula kepada arah “penyingkapan” (*kashf*).⁷⁹

Izutsu mengutip perkataan al-Qashani bahwa; “Bagaimana mungkin manusia dinasihati untuk kembali menyembah Tuhan padahal sesungguhnya dia sudah menyembah Tuhan?” Kombinasi yang ideal antara *tanzih* dan *tashbih* menurut Ibn ‘Arabi terdapat dalam Islam, al-Qur’an yang hakiki dalam ajaran Muhammad saw yang mewujudkan dalam sejarah. Lalu apakah Nabi Nuh salah dalam sikapnya itu? Tentu tidak. Nabi Nuh secara belaka mengajarkan *tanzih* murni atau *tanzih* dengan nalar (*aqal*).⁸⁰ Maka dari itu dikatakan bahwa *tanzih* Nabi Nuh hanyalah *tanzih aqli* (*tanzih* intelektual) yakni pensucian dari semua kualitas dan karakter *jasmaniyyah* dan *nafsiyyah*.⁸¹

Berbeda dengan Nabi Idris meskipun mempunyai kesamaan dalam *tanzih* dan muncul lebih dahulu daripada Nabi Nuh, namun pada urutan *maqam* spiritual Nabi Idris disebut setelah Nabi Nuh karena sifat *quddusiyyah* dari segi makna dan martabat berada setelah martabat *subbuhiyyah*.⁸² *Tanzih* Nabi Idris adalah *tanzih* dalam level intelek dan *nafas*, artinya bahwa jiwa Nabi Idris juga telah di-*tanzih*-kan (disucikan) dari segala tabiat ke hewanannya karena telah melakukan *riyadah* yang menyiksa bahkan dikatakan bahwa beliau tidak pernah tidur dan makan

⁷⁶ Seyyed Ahmad Fazeli, *Tanzih dan Tasybih dalam Relevansi Syariat...*, 11.

⁷⁷ Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-‘Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan...*, 90.

⁷⁸ Nabi Nuh mengobati umatnya dengan tindakan antithesis (berlawanan), meskipun Nabi Nuh sendiri memiliki aspek *tanzih* dan *tasybih* secara keseluruhan dan tidak memisahkan keduanya, namun ia hanya mengajak kepada *tanzih* karena disesuaikan dengan kondisi umatnya. Selanjutnya lihat Qaysary, *Syarh Fushush al-Hikam, Bab Fashshu Hikmatin Subbuhiyyatin fi Kalimat Nuhhiyyatin* 243.

⁷⁹ Ibn ‘Arabi, *Fushush al-Hikam* 55. Lihat juga Qaysary, *Sharh Fushush al-Hikam, Fashshu Hikmatin Subbuhiyyatin fi Kalimat Nuhhiyyatin*, 243.

⁸⁰ Izutsu, *Sufism and Taoism...*, 62.

⁸¹ Muhammad Baqir, *Syarh Fushush al-Hikam, Bab Fashshu Hikmatin Quddusiyyatin fi Kalimat Idrisiyyatin (Bagian Pertama)* (Jakarta: Paramadina, 2014), 3.

⁸² Qaysary, *Syarh Fushush al-Hikam, Fashshu Hikmatin Quddusiyyatin fi Kalimat Idrisiyyatin*, 269.

selama enam belas tahun sampai ia menjadi *sahib mi'raj* (kekal sebagai intelek immaterial).⁸³

Ibn 'Arabi sering memakai dalil al-Qur'an untuk menyatakan *tanzih* dan *tashbih* Tuhan adalah ayat yang berbunyi “Tidak ada sesuatupun yang serupa dengan Dia” (QS. Asy-Syura [42]: 11). Setiap ungkapan apapun untuk mendeskripsikan Tuhan menurut Ibn 'Arabi mengandung “pembatasan” (*tahdid*). Tuhan mendeskripsikan diri-Nya sendiri dalam al-Qur'an dan *hadits* pun dengan “pembatasan”, misal; Tuhan mensifati diri-Nya bahwa Dia berada pada “awan” (*'Ama'*) yang di atas dan bawahnya tidak ada udara, berada di langit, berada di bumi, bersama kita di manapun kita berada dan adalah entitas kita dan seterusnya, semua itu adalah “pembatasan”. Definisi tentang Tuhan mencakup segala sesuatu Yang Tampak dan Tidak Tampak. Yang Tidak Tampak adalah Zat Tuhan Yang Esa (*tanzih*) sedangkan Yang Tampak dari Tuhan adalah alam semesta dan segala apapun yang ada di dalamnya (*tasybih*).⁸⁴

Jadi definisi tentang Allah adalah seluruh alam semesta tetapi tidak ada manusia pun yang mengetahui isi kandungan bumi secara terperinci meskipun Ia seorang Nabi. Demikian Afifi, mendefinisikan Sang Mutlak dengan segala apapun yang meliputi definisi yang ada (*al-maujudat*).⁸⁵ Inilah yang dimaksud Ibn 'Arabi dengan pernyataannya; “*Al-Haqq terbatas oleh setiap batasan*”⁸⁶ yang bermakna bahwa definisi *al-Haqq* mencakup definisi segala sesuatu. Namun sangat mustahil untuk mencapai definisi yang sempurna sebab keterbatasan kemampuan manusia mengetahui segala macam bentuk-bentuk-Nya yang secara detail tak terbatas yang merupakan lokus-lokus penampakan diri *al-Haqq*. Oleh karenanya pengetahuan tentang Tuhan yang paling sempurna adalah pengetahuan tentang perpaduan *tanzih* dan *tashbih* secara global.

Pengetahuan tentang Tuhan yang diperoleh dengan kemampuan akal oleh para filsuf dan *mutakallimin* sangat dikecam oleh Ibn 'Arabi. Karena pengetahuan yang diperoleh dengan akal hanya mampu sampai pada pengetahuan yang menunjukkan *tashbih* maka itu tidaklah sempurna. Artinya bahwa, pengetahuan

⁸³ Qaysary, *Syarh Fushush al-Hikam, Fashshu Hikmatin Quddusiyyah fi Kalimatin Idrisiyyah*, 269.

⁸⁴ Ibn 'Arabi, *Fushush al-Hikam*, 53.

⁸⁵ A.E. Affifi, *Filsafat Mistis Ibn 'Arabi...*, 39.

⁸⁶ Ibn 'Arabi, *Fushush al-Hikam*, 53.

tentang Tuhan yang dicapai oleh akal hanyalah pengetahuan negatif yang menegaskan pengungkapan apapun untuk mendeskripsikan Tuhan. Oleh sebab itu akal harus dilengkapi dengan *al-wahm* (daya estimasi); daya yang mampu mencapai pengetahuan akan *tashbih*. Pengetahuan yang sempurna adalah yang memadukan akal dan daya untuk mencapai *tanzih* dan *tashbih*.⁸⁷

c. *Al-A'yan al-Tsabitah*

*Al-A'yan al-tsabitah*⁸⁸ merupakan kalimat yang terdiri dari dua kata; *al-a'yan* dan *al-tsabitah*. Kata *al-a'yan* sendiri adalah bentuk jamak dari *'ayn* yang mempunyai banyak arti; substansi, esensi, zat, diri, individualitas, orang penting dan terpandang. Sedangkan kata *'ayn* yang bentuk jamaknya adalah *'uyun* juga mempunyai banyak arti; mata, tilik mata, mata air, sumber air, pengintai, mata-mata, lobang, lubang, mata jala, pilihan, yang utama, yang terbaik (dari sesuatu).⁸⁹ Di antara beberapa arti nonteknis seperti mata atau identik dengan, sering digunakan Ibn 'Arabi dalam karya-karyanya. Chittick menerjemahkan kata *'ayn* dengan arti entitas (*entity*). Istilah *'ayn* sendiri dipakai oleh Ibn 'Arabi untuk menunjukkan kekhususan (spesifisitas), penentuan (partikularisasi), dan penamaan (*designasi*) yang membedakan sesuatu dengan sesuatu yang lain.⁹⁰

Kata *tsabitah* adalah bentuk feminin (*mu'annats*) dari kata *tsabit*. Ia berbentuk *mu'annats* karena harus menyesuaikan secara gramatis dengan kata yang disifatinya *'ayn*, atau *'a'yan* yang juga berbentuk *mu'annats*. Kata *tsabit* berarti tetap, tak berubah, pasti, tertentu, tak bergerak, diam, berdiri pada dasar yang kokoh, tak goncang, teguh, mantap, konstan, stabil, permanen, kekal, tahan lama, abadi, tetap, terjamin, kesatuan yang konstan (matematika dan fisika), faktor yang konstan. Oleh karena itu deskripsi dari *al-a'yan al-tsabitah* bahwa *al-a'yan* (entitas-entitas) adalah permanen, kekal, tetap, tidak berubah selama-lamanya sesuai dengan ilmu Tuhan, yang tidak pernah berubah. *Al-a'yan* adalah objek ilmu Tuhan. Tuhan, mengetahuinya secara azali dan kekal, tanpa awal dan tanpa akhir dalam waktu.⁹¹ Sebagaimana diungkapkan oleh Alwi Sihab bahwa *al-a'yan al-tsabitah*

⁸⁷ Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan...*, 97.

⁸⁸ Affifi; *fixed prototypes, latent realities*, Chittick; *immutable entities*. Selanjutnya lihat Izutsu, *Sufism and Taoism...*, 159. H. Corbin, *Alone With the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi...*, 186-195. A.E. Afifi, *Filsafat Mistis Ibn 'Arabi...*, 75.

⁸⁹ Kautsar Azhari Noer, *Ibn 'Arabi wahdat al-Wujud dalam Perdebatan...*, 119.

⁹⁰ W. C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge...*, 83.

⁹¹ Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-'Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan...*, 119.

adalah segala sesuatu yang akan tercipta masih berada dalam taraf ilmu Allah swt dan eksistensinya belum konkret dalam dunia nyata.⁹²

Al-a'yan disebut juga *al-Shuwwar al-Ilmiyyah* merupakan bentuk-bentuk esensial *al-Asma (loci of manifestation of the names)* yang mana ketika *Dzat al-Haqq* termanifestasi dalam *form* tersebut maka *muta'ayyan* dengan *ta'ayyun* yang khas dan nisbah yang khas karena adanya korelasi antara manifestasi dan bentuk esensial.⁹³ Dengan kata lain *al-'ayn al-Tsabitah* adalah manifestasi *Dzat al-Haqq* dengan *ta'ayyun* khas. Oleh karena itu *al-A'yan* tidak memiliki keberadaan, kecuali *al-Haqq* (yakni keberadaannya tidak terpisah dan tidak *distinctive* dari keberadaan *al-Haqq*).⁹⁴

Su'ad al-Hakim dan 'Affifi⁹⁵ mengungkapkan bahwa istilah *al-a'yan al-tsabitah* pertama kali digunakan oleh Ibn 'Arabi meskipun ia mengakui konsep *al-a'yan al-tsabitah* telah diajarkan para teolog Mu'tazilah, namun ia mengkritik ajaran tersebut sebab mereka tidak memberikan pemahaman yang sempurna tentang konsep *al-a'yan al-tsabitah*.⁹⁶

Kesadaran *al-Haqq* terhadap diri-Nya terdapat pada *Maqam Ahadiyyah, (ta'ayyunat awwal)* sementara kesadaran *Asma* dan *Sifat* adalah *Maqam Wahidiyyah*. Dalam perspektif Ibn 'Arabi, diartikan sebagai "*the state of being specified or particularized*" atau "*to be or become an entity*". Hubungan antara *Dzat al-Haqq* dengan *ta'ayyun (entity)* terjadi relasi (nisbah pertama) yakni berupa *shuhud (consciousness)* *al-Haqq* terhadap diri-Nya. Dalam *shuhud (consciousness)* harus ada subjek dan objek. *Al-Haqq* sebagai Subjek menyadari diri-Nya sebagai Objek. Namun subjek dan objek dalam perspektif metafisika bukanlah dua hakikat yang berbeda. Dan dengan kesadaran inilah *al-Haqq* menjadi *muta'ayyun (particularized)* yang berarti *al-Haqq* telah *tanzzu (descended)* dari kemutlakan-Nya kepada partikularisasi. Kesadaran *al-Wujud* terhadap *Dzat-Nya* adalah kesadaran terhadap *Asma' dan Sifat-Nya* maka dari itu *al-a'yan tsabitah* disebut

⁹²Alwi Sihab, *Akar Tasawuf di Indonesia* (Depok: Pustaka IIMaN, 2009), 129; Muhammad Jalal Syaraf, *Dirasat fi al-Tashawwuf, Syakhshiyyah wa Madzahib* (Kairo: Dar al-Fikr al-Jami', 1983), 435.

⁹³Izutsu, *Sufism and Taoism...*, 160.

⁹⁴Muhammad Baqir, *Pengantar Syarh Fushush al-Hikam, Bab Al-A'yan Al-Tsabitah...*, 3.

⁹⁵A.E. Afifi, *Filsafat Mistis Ibn 'Arabi...*, 75. Lihat juga A.E. Afifi, *Filsafat Mistis Ibn 'Arabi...*, 81.

⁹⁶Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-'Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan...*, 118.

sebagai *al-ta'ayyun al-ilmi*. Kesadaran inilah yang menyebabkan manifestasi *al-a'yan* secara *distinctive* dalam *maqam al-Wahidiyyah*.⁹⁷

Qaysari menjelaskan bahwa sumber manifestasi dari *al-a'yan* adalah *tajalli al-Haqq* yang berupa *al-fayd al-aqdas* (tajalli awal) dalam *maqam Ahadiyyah*. Dengan sebab cinta *al-Haqq* terhadap diri-Nya sendiri (*al-hub al-Dzati*) kemudian menjadi tuntutan *Mafatih al-Ghaib* (kunci-kunci keghaiban) untuk termanifestasi dan menyatakan kesempurnaan-Nya. Dari *tajalli* awal (*al-fayd al-aqdas*) yang mempunyai form (manifestasi) berupa *al-fayd al-muqaddas* yang kemudian *al-a'yan al-tsabitah* menjadi *maujud* di level konkret sebagai *al-a'yan al-kharijiyyah* di mana *maqam* tersebut berada dalam *maqam al-khalq* (ciptaan).⁹⁸ *Al-A'yan al-tsabitah* secara ontologis adalah sebagai penengah antara *al-Haqq* dan *al-khalq*.⁹⁹ Oleh sebab itu, *al-a'yan al-tsabitah* mempunyai sifat ganda yakni; aktif dan pasif. Berlaku pasif jika berhadapan dengan yang di atasnya (Tuhan) dan aktif terhadap apa yang di bawahnya (alam nyata).¹⁰⁰

Artinya bahwa apa yang terjadi pada seorang hamba dalam semua keadaannya persis seperti yang ada dalam ilmu Tuhan sejak azali. Dan ilmu itu telah ada bagiNya sesuai dengan keadaan kepermanenan entitas hamba sebelum entitas tersebut mempunyai wujud dalam alam nyata ini.¹⁰¹ Hal tersebut berlaku pada seluruh makhluk di alam semesta. Ibn 'Arabi mengatakan:¹⁰²

“Setiap urusan dan setiap yang ada, yang merupakan siklus, dapat ditelusuri asal-usulnya kepada apa yang telah ada sejak permulaannya. Dan sesungguhnya Allah ta'ala telah menetapkan (*'ayyana*) dalam ilmu-Nya tingkat bagi setiap apa yang ada (*mawjud*).”

Pada satu sisi, arketip secara esensial ditentukan Sang Mutlak karena mereka menerima eksistensi partikular dari-Nya. Namun pada sisi lain secara positif mereka menentukan cara Sang Mutlak mengaktualisasikan diri-Nya di alam

⁹⁷ Muhammad Baqir, *Pengantar Syarh Fushush al-Hikam, Bab al-A'yan al-Tsabitah...*, 1-2.

⁹⁸ Qaysari, *Syarh Fushush al-Hikam, Fashal al-A'yan al-Tsabitah*, 58. Sudah merupakan sifat dasar Sang Mutlak untuk mengeksternalisasi diri-Nya. Sang Mutlak dalam tinjauan ini bukanlah Esa yang statis melainkan Esa yang dinamis dengan hasrat untuk mengeksternalisasikan dan mengartikulasikan diri-Nya. Secara lahiriah dan aktual Ia jelas “Esa” namun secara batin dan potensial Ia adalah “banyak”. Selanjutnya lihat Izutsu, *Sufism and Taoism...*, 160.

⁹⁹ Izutsu, *Sufism and Taoism...*, 159. Lihat juga A.E. Afifi, *Filsafat Mistis Ibn 'Arabi...*, 81.

¹⁰⁰ Izutsu, *Sufism and Taoism...*, 159. *A'yan* pasif dalam hubungannya dengan nama-nama Tuhan, karena *ahkam* (determinasi-determinasi) yang dilakukan oleh nama-nama Tuhan terhadap mereka, yakni suatu keadaan yang sangat analog dengan determinasi yang diakibatkan oleh kekhususan (*particulars*)-nya. Selanjutnya lihat A.E. Afifi, *Filsafat Mistis Ibn 'Arabi...*, 82.

¹⁰¹ Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-'Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan...*, 120.

¹⁰² Ibn 'Arabi, *Futuhat al-Makkiyyah...*, jilid 1, 347.

fenomenal (bermanifestasi).¹⁰³ Qaysari menyatakan bahwa sumber manifestasi (Tuhan menampakkan diri-Nya) *al-a'yan* dengan dua tipe emanasi (*fayd*); emanasi paling suci (*al-fayd al-aqdas*) dan emanasi suci (*al-fayd al-muqaddas*).¹⁰⁴ Entitas-entitas permanen adalah hasil dari emanasi paling suci (*al-fayd al-aqdas*) dan dengan demikian ia adalah pasif, pada sisi lain ia melahirkan emanasi suci dan dengan demikian ia adalah aktif (*al-fayd al-muqaddas*).¹⁰⁵ Semua bentuk-bentuk yang mungkin adalah hasil dari emanasi paling suci (*al-fayd al-aqdas*) yang hanya ada dalam kesadaran atau pikiran Tuhan. Karena dalam emanasi paling suci (*al-fayd al-aqdas*) Tuhan menampakkan diri-Nya kepada diri-Nya dalam semua bentuk kemungkinan yang berupa potensialitas bukan sebagai aktualitas.¹⁰⁶

Ibn 'Arabi menyebut arketip-arketip dengan esensi-esensi hal-hal yang mungkin mewujudkan (*al-a'yan al-mumkinat/essential realities of the possible things*), artinya bahwa arketip tersebut noneksisten karena ia memahami kata eksistensi” (*wujud*) dalam artian eksistensi eksternal.¹⁰⁷ Kata *mumkinat* atau hal-hal yang mungkin mewujudkan merujuk pada *maujud-maujud* individual konkret di alam semesta. Ibn 'Arabi mengatakan bahwa secara ontologis hanya ada dua kategori kemungkinan mewujudkan; keniscayaan mewujudkan dengan sendirinya (*wujud bi al-Dzat*) dan keniscayaan mewujudkan dengan selainnya (*wujud bi al-ghair*). Dari ide mungkin mewujudkan, al-Qasyani menjabarkan menjadi dua kategori utama dalam hubungan realitas sesuatu dengan eksistensi; (1) sesuatu yang realitasnya sendiri meniscayakan eksistensi yakni keniscayaan mewujudkan dengan sendirinya, dan (2) sesuatu yang realitasnya sendiri tidak meniscayakan eksistensi, dibagi menjadi dua; (1) sesuatu yang realitasnya sendiri meniscayakan noneksistensi, kategori ini adalah mustahil mewujudkan, (2) sesuatu yang realitasnya sendiri tidak meniscayakan eksistensi ataupun noneksistensi, kategori ini adalah mungkin mewujudkan.¹⁰⁸

Maka dapat disimpulkan maksud dari Ibn 'Arabi bukan untuk menegaskan bahwa arketip-arketip itu noneksisten secara mutlak, akan tetapi mereka adalah

¹⁰³ Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-'Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan...*, 120.

¹⁰⁴ Qaysari, *Syarh Fushush al-Hikam, Fashal al-A'yan al-Tsabitah...*, 62. Lihat juga Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-'Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan...*, 122. Muhammad Baqir, *Fushush al-Hikam: Pengantar Fushush al-Hikam, Bab al-A'yan al-Tsabitah...*, 3.

¹⁰⁵ Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-'Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan...*, 122.

¹⁰⁶ Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-'Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan...*, 122.

¹⁰⁷ Ibn 'Arabi menamakan arketip-arketip itu noneksisten bukan dalam pengertian bahwa mereka tidak punya realitas atau wujud apapun tetapi dalam pengertian bahwa mereka tidak punya eksistensi eksternal atau eksistensi yang terpisah dari esensi. A.E. Afifi, *Filsafat Mistis Ibn 'Arabi...*, 76. Lihat juga Ibn 'Arabi, *Fushush Al-Hikam ...*, 85-92.

¹⁰⁸ Izutsu, *Sufism and Taoism...*, 166-167.

realitas-realitas permanen yang bersembada dalam kesadaran Ilahi. Oleh karenanya arketip-arketip itu mewujud dalam artian sebagaimana konsep-konsep itu mewujud dalam benak manusia. Maksudnya adalah arketip-arketip itu tidak memiliki eksistensi yang telah ditetapkan secara ruang dan waktu (*spatio-temporal*). Oleh karena itu Izutsu mengatakan tidak tepat jikalau arketip-arketip dianggap sebagai non-eksisten, lebih tepatnya bahwa mereka bukan eksisten sekaligus juga bukan non-eksisten.

Dalam ilmu Tuhan, *al-a'yan al-tsabitah* telah ada sejak zaman azali (*qadim*) tapi manifestasinya adalah *hadits*, datang kemudian dalam alam nyata.¹⁰⁹ Affifi dengan mengutip pernyataan Ibn 'Arabi mengatakan bahwa sebelum sebuah entitas menjadi eksistensi yang konkret, segala sesuatu dari dunia fenomena ini berada dibawah pengendalian esensi Tuhan dan juga ide tentang *future becoming* adalah isi dari pengetahuan abadi-Nya yang identik tentang pengetahuan tentang diri-Nya sendiri.¹¹⁰

Kautsar Azhari Noer berkomentar bahwa teori Ibn 'Arabi tentang *al-a'yan al-tsabitah* bersifat *deterministic* yakni sama sekali tidak menyediakan ruang bagi kebebasan makhluk. Segala sesuatu di alam ini terjadi persis sesuai dengan kesiapan azali (*al-isti'dad al-azali*) dalam *al-a'yan al-tsabitah* sejak azali.¹¹¹ *Al-a'yan al-tsabitah* yang bersembada dan sudah ditetapkan sejak zaman azali sehingga itu tidak dapat beralih dan bergerak.¹¹² Hal tersebut diatas secara sudut pandang tertentu mempersempit aktivitas *al-Haqq* sebab kemustahilan berubahnya *al-a'yan al-tsabitah*. Namun, dalam sudut pandang lain kemustahilan berubahnya *al-a'yan al-tsabitah* justru bersumber dari *al-Haqq* sendiri.¹¹³

Implikasinya adalah bisa jadi Allah berkehendak kebalikan dari apa yang terjadi, yaitu kebalikan dari ketetapan-Nya pada tingkat arketip. Namun, menurut Ibn 'Arabi ini adalah sebuah kesalah pahaman sederhana. Dalam ilmu tata bahasa *law* yang berarti kalau (dalam klausa "*kalau Allah menghendaki*") adalah sebuah ungkapan untuk sangkaan yang sebenarnya mustahil. Oleh karena itu, ayat tersebut

¹⁰⁹ Ibn 'Arabi, *Fushush Al-Hikam*, jilid 1..., 211.

¹¹⁰ A.E. Afifi, *Filsafat Mistis Ibn 'Arabi...*, 75.

¹¹¹ Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-'Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan...*, 124.

¹¹² Izutsu, *Sufism and Taoism...*, 168.

¹¹³ Izutsu, *Sufism and Taoism...*, 168.

justru menunjukan kemustahilan mutlak Allah berkehendak memberi petunjuk kepada kaum kafir.¹¹⁴

Dari penjelasan terlihat bahwa sebab segala sesuatu termasuk perbuatan manusia telah ditentukan oleh Tuhan sejak azali. Namun, dalam sudut pandang lain bahwa manusia diciptakan dalam bentuk-Nya, maka manusia memiliki kemampuan untuk melakukan perbuatan-perbuatan yang dinisbatkan pada nama-nama dan sifat-sifat Tuhan.¹¹⁵ Ambiguitas dan paradoksikalitas radikal adalah ciri khas sistem Ibn 'Arabi. Sederhananya, bahwa “perbuatan manusia diciptakan bukan oleh Tuhan tetapi oleh Tuhan” atau “perbuatan manusia diciptakan oleh manusia tetapi bukan oleh manusia.”¹¹⁶

D. SIMPULAN

Struktur pemikiran metafisika Ibn 'Arabi dibangun melalui keterkaitan antara *al-Haqq*, *tanzih-tasybih*, dan *al-A'yan al-Tsabitah* sebagai suatu sistem ontologis yang utuh. *Al-Haqq* pada wilayah *Ahadiyah* merupakan Realitas Absolut yang tidak dapat dijangkau oleh konsep, bahasa, maupun pemikiran manusia, karena pada tingkat *Dzat* berlaku prinsip *tanzih* yang menegaskan kemahasucian dan ketakterbandingan Allah. Adapun pada hierarki *Wahidiyah*, nama-nama dan sifat-sifat Ilahi mulai termanifestasi sebagai bentuk *Rububiyah*, yang tersimpan dalam *al-A'yan al-Tsabitah* sebagai hakikat-hakikat tetap (*fixed entities*) atau *blueprint* metafisis bagi seluruh makhluk.

Struktur tersebut menunjukkan bahwa manifestasi keberadaan berlangsung secara bertingkat melalui proses *tajalli*, yaitu dari *Dzat*, *Rububiyah*, *Alam Jabarut*, *Alam Malakut*, hingga *Alam Mulk*. Oleh karena itu, alam semesta tidak dipahami sebagai realitas yang berdiri sendiri ataupun identik dengan Tuhan, melainkan sebagai manifestasi keberadaan-Nya yang menampilkan tanda-tanda (*ayat*) Yang Maha Esa dalam bentuk yang dapat ditangkap oleh pengalaman empiris. Dalam perspektif ini, kosmologi Ibn 'Arabi tidak sekadar menjelaskan asal-usul wujud, tetapi juga

¹¹⁴ Ibn 'Arabi, *Fushush Al-Hikam* ..., 18/53.

¹¹⁵ Ibn 'Arabi, *Futuh al-Makkiyyah*, jilid 2..., 604. Lihat juga W. C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*..., 208.

¹¹⁶ al-Qur'an al-Anfal ayat ke 17.

menghadirkan kerangka spiritual yang menghubungkan realitas empiris dengan Realitas Absolut sebagai fondasi kesadaran tauhid.

Dengan demikian, penelitian ini menunjukkan bahwa *Wahdat al-Wujud* tidak hanya merupakan doktrin tentang kesatuan wujud, tetapi juga merepresentasikan suatu arsitektur metafisika yang menjelaskan hubungan antara Realitas Ilahi, manifestasi wujud, dan keberadaan alam secara sistematis. Pembacaan integratif terhadap *al-Haqq*, *tanzih–tasybih*, dan *al-A'yan al-Tsabitah* memperlihatkan bahwa ketiga konsep tersebut merupakan fondasi utama dalam memahami konstruksi metafisika Ibn 'Arabi sekaligus melengkapi kajian-kajian sebelumnya yang umumnya membahas konsep-konsep tersebut secara parsial.

DAFTAR PUSTAKA

- Afifi, A. E. *A Mystical Philosophy of Ibn 'Arabi*. Diterjemahkan oleh Sjahrir Mawi dan Nandi Rahman dengan judul *Filsafat Mistis Ibn 'Arabi*. Jakarta: Gaya Media Pratama, 1989.
- Arif, Syamsuddin. “Divine Emanation as Cosmic Origin: Ibn Sînâ and His Critics.”. <http://eresources.perpusnas.go.id:2308/eds/detail/detail?vid=0&sid=d1fef24b-141b-4f26-a0a2-49b61bbd6fc8%40sdc-vsessmgr04&bdata=JnNpdGU9ZWRzLWxpdmU%3d#db=edsdoj&AN=edsdoj.1b361c08d9884c1db87836adb1f28981>.
- Austin, Ralph. “Image and Presence in the Thought of Ibn 'Arabi.”. <http://www.ibnarabisociety.org/articles/imageandpresence.html>.
- Baqir, Mohamad. *Syarah Fushush al-Hikam*. Jakarta: Paramadina, 2015.
- . *Syarah Fushush al-Hikam: Fassu Hikmatin Adammiyah–Fassu Hikmatin Muhammadiyah*. Jakarta: Paramadina, 2014.
- . *Taman Spiritual*. Jakarta: Paramadina, 2018.
- Bucke, Maurice. *Cosmic Consciousness: A Study in the Evolution of the Human Mind*. Philadelphia: Innes & Sons, 1905.
- Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- . “Qunawi on the One Wujud.” *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society* 49 (2011). <https://ibnarabisociety.org/qunawi-on-the-one-wujud-william-chittick/>.

- Corbin, Henry. *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969.
- Halimi, Dwiki Nur, Mursalim, dan Uun Yusufa. “Transformasi Nilai-Nilai Spiritual Ibnu 'Arabi dalam Kitab *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah* pada Kehidupan Kontemporer.” *RIGGS: Journal of Artificial Intelligence and Digital Business* 4, no. 4 (2026): 9513–9519. <https://doi.org/10.31004/riggs.v4i4.4809>.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. Diterjemahkan oleh John Macquarrie dan Edward Robinson. Oxford: Basil Blackwell, 1973.
- Izutsu, Toshihiko. *Sufism and Taoism*. Tokyo: Iwanami Shoten, 1983.
- Karlina, Intan, dan Gazali. “Transformasi Konsep Wahdat al-Wujud Ibn Arabi dalam Tasawuf Kontemporer Indonesia.” *Studia Sosia Religia: Jurnal Studi Agama-Agama* 8, no. 2 (2025). <https://doi.org/10.51900/ssr.v8i2.25475>.
- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Cet. ke-27. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2010.
- Mustamin, Kamaruddin. “Ontologi Tasawuf Falsafi dalam Konsep Wahdatul Wujud Ibnu Arabi.” *Rausyan Fikr: Jurnal Studi Ilmu Ushuluddin dan Filsafat* 16, no. 2 (2020): 267–281. <https://doi.org/10.24239/rsy.v16i2.630>.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Three Muslim Sages*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1964.
- Purnamanita, Eka Ismaya Indra. “Kajian Tasawuf Falsafi Mengenai Wahdat al-Wujud Ibn Arabi (1165–1243 M).” *TIN: Terapan Informatika Nusantara* 4, no. 6 (2023). <https://doi.org/10.47065/tin.v4i6.4629>.