

BAB III

KARYA DAN PEMBACAAN WILLIAM C. CHITTICK DAN TOSHIHIKO IZUTSU

BAB ini mengkaji landasan konseptual kosmologi tasawuf Ibn ‘Arabī sebagai kerangka teoretis dalam membaca relasi manusia dan alam. Pembahasan difokuskan pada empat konsep kunci, yaitu *tajallī*, *barzakh*, *insān kāmil*, dan martabat *wujūd*, yang merupakan simpul-simpul utama dalam bangunan metafisika kosmologi Ibn ‘Arabī. Untuk menempatkan konsep-konsep tersebut dalam konteks pemikiran kontemporer, kajian ini menggunakan pembacaan William C. Chittick dan Toshihiko Izutsu sebagai dua representasi pendekatan hermeneutik yang saling melengkapi: Chittick dengan penekanan teologis-imajinatif dan Izutsu dengan analisis semantik. Melalui pendekatan studi kepustakaan dan analisis hermeneutik, dengan bertujuan merumuskan pemahaman kosmologis yang tidak berhenti pada dimensi spekulatif, tetapi membuka horizon etis yang relevan bagi perumusan tanggung jawab manusia terhadap krisis ekologis modern.

A. William C. Chittick: Latar Belakang dan Kontribusi

William Chittick (lahir 1943) adalah cendekiawan Amerika yang terkenal atas kajiannya tentang Rumi dan Ibnu ‘Arabī. Ia menjabat Profesor Studi Keagamaan di Stony Brook University (SUNY). Latar pendidikan Chittick diawali dengan gelar BA dalam bidang sejarah dari College of Wooster, Ohio (1966) dan studi Islam di American University of Beirut. Dilanjutkan dengan PhD dalam bidang kesusastraan Persia di Universitas Teheran (1974) di bawah bimbingan Seyyed Hossein Nasr. Masa studi dan bekerja di Iran (1979) membuatnya mendalami pemikiran tasawuf klasik, terutama karya Ibnu ‘Arabī bersama para

ulama seperti Jalal al-Din Ashtiyani, Henry Corbin, dan Toshihiko Izutsu. Setelah Revolusi Iran, Chittick kembali ke AS, sempat menjadi editor *Encyclopaedia Iranica* sebelum akhirnya bergabung dengan Stony Brook University sejak 1983.¹

Dalam studi tasawuf, Chittick dikenal luas karena menguraikan kosmologi dan metafisika Ibnu ‘Arabî secara sistematis. Ia telah menulis dan menerjemahkan lebih dari 30 buku serta 150 artikel terkait pemikiran Islam (termasuk tasawuf, filsafat Islam, dan kosmologi). Karya-karyanya meliputi terjemahan dan tafsir klasik Sufi seperti karya Qabusî dan *Kasf al-Asrâr*, serta buku pengantar dan sintesis seperti *Science of the Cosmos*, *Science of the Soul* (2007) dan *Self-Disclosure of God* (1998). Chittick berupaya menyajikan gagasan-gagasan Ibnu ‘Arabî dalam konteks teks aslinya untuk menghindari kesalahpahaman, misalnya ia sering menyusun kutipan langsung dari *Futuhat al-Makkiyya* agar “pengajaran Sang Syaikh disajikan dengan kata-kata Syaikh sendiri”. Dengan pendekatan hermeneutik dan penekanan kuat pada bahasa aslinya, Chittick memberikan kontribusi besar dalam memahami warisan intelektual tasawuf Ibnu ‘Arabî.²

B. Toshihiko Izutsu: Latar Belakang dan Kontribusi

Toshihiko Izutsu (1914–1993) adalah cendekiawan Jepang terkemuka di bidang studi Islam dan agama komparatif. Sejak usia muda ia tertarik pada linguistik dan menguasai lebih dari 30 bahasa termasuk Arab, Persia, Ibrani, Sanskrit, dan Tionghoa. Rekam jejak akademiknya mencakup Profesor Filsafat

¹ William C. Chittick, “William C. Chittick - Curriculum Vitae,” <https://sbsuny.academia.edu/WilliamCChittick/CurriculumVitae>, diakses pada 15 Januari 2026.

² William C. Chittick, “William C. Chittick - Curriculum Vitae,” diakses pada 15 Januari 2026.

Islam di McGill University, Kanada (1969–1975), dan Profesor di Imperial Iranian Academy of Philosophy (Institut Penelitian Filsafat Iran) di Teheran (1969–1974). Pada 1958 ia menyelesaikan terjemahan langsung Al-Qur'an ke dalam bahasa Jepang yang diakui luas untuk keakuratan bahasanya. Pendidikan tertingginya diperoleh dari Keio University, Tokyo, dan pengaruh awal Zen Buddhisme turut membentuk pandangannya dalam filsafat perbandingan.³

Dalam studi tasawuf, Izutsu dikenal sebagai pionir analisis semantik konsep-konsep Sufi dan agama Timur. Ia menulis puluhan buku penting, termasuk karya klasik *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* (1956) dan *Sufism and Taoism* (1983). Karya-karya Izutsu mengkaji pemikiran Sufi dengan pendekatan linguistik-semantik.⁴

Dalam bukunya *Sufism and Taoism*, Izutsu mencoba membuka dialog lintas-tradisi dengan membandingkan gagasan ontologis Ibnu 'Arabî dengan konsep serupa dalam Taoisme (Lao-Tzu dan Chuang-Tzu). Pemikiran utama Izutsu berpusat pada upaya mengungkap struktur mendasar persepsi religius, dengan orientasi filosofi perbandingan yang orisinal dan transkultural. Secara khusus, ia menyoroti bagaimana baik Sufisme maupun Taoisme berbasis pada dua sumbu utama yaitu “Manusia Mutlak” dan “Manusia Sempurna” yang menghubungkan konsep-konsep kunci dalam tiap tradisi.

³ Keio Times, “Toshihiko Izutsu: Sang Jenius yang Menjembatani Timur dan Barat,” <https://www.keio.ac.jp/en/keio-times/features/2021/4/>, April 2021.

⁴ Keio Times.

C. Karya Utama Tokoh

1. The Sufi Path of Knowledge oleh William C. Chittick

William C. Chittick adalah salah satu penerus utama dalam studi pemikiran Ibn ‘Arabī di dunia Barat. Selama lebih dari empat dekade, ia telah menulis dan menerjemahkan berbagai karya penting mengenai metafisika, kosmologi, dan epistemologi dalam tradisi tasawuf. Di antara sekian banyak publikasinya, karya yang paling berpengaruh dan menjadi dasar utama penelitian ini adalah *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination*. Ia mengelompokkan ajaran-ajaran tersebut ke dalam enam bab besar: Teologi, Ontologi, Epistemologi, Hermeneutika, Soteriologi, dan Konsumsi (*Kamal*).⁵

Karya ini menyajikan sintesis mendalam atas konsep-konsep utama dalam pemikiran Ibn ‘Arabī melalui pendekatan filologis dan filosofis. Chittick menekankan pentingnya imajinasi (*khayāl*) dalam memahami relasi antara Tuhan, alam semesta, dan manusia. Ia membedakan antara dua aspek dalam memandang Tuhan: *tanzīh* (peniadaan keserupaan) dan *tashbīh* (penegasan keserupaan). Keseimbangan antara keduanya menjadi prinsip hermeneutik utama dalam memahami wahyu.⁶

Gagasan kunci lain yang banyak dibahas Chittick ialah tentang *asma’ Ilahi* (nama-nama Tuhan) sebagai jembatan epistemologis antara realitas mutlak dan dunia empiris. Dalam hal ini, manusia dipandang sebagai *mikrokosmos* yang mencerminkan struktur *makrokosmos* ilahi. Pengetahuan bukan sekadar akumulasi

⁵ Lihat Daftar isi, daftar pustaka, dan index *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination*

⁶ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination*, h. 357.

rasional, melainkan hasil *tajallī* (penyingkapan) dalam diri yang ditempa oleh *dzikr* dan *khalwah*.⁷

Melalui pendekatan yang menggabungkan pembacaan teks primer, teori wujud, dan kesadaran intuitif (*dzauq*), karya ini tidak hanya menyajikan ulang gagasan Ibn ‘Arabī, melainkan membangun kerangka tafsir metafisis yang berpengaruh luas. Karena itu, *The Sufi Path of Knowledge* menjadi sumber utama dalam menganalisis kosmologi tasawuf dalam studi ini.

2. Sufism and Taoism oleh Toshihiko Izutsu

Toshihiko Izutsu adalah seorang filsuf dan filologi yang mengembangkan pendekatan unik terhadap studi Islam melalui analisis semantik konseptual. Di antara banyak karyanya yang penting, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* menjadi karya paling representatif dan relevan dengan fokus studi ini.

Dalam buku tersebut, Izutsu memperbandingkan kerangka metafisika Ibn ‘Arabī dalam tasawuf dengan filsafat Taoisme Tiongkok klasik. Yang khas dari pendekatannya adalah penggunaan semantik relasional yakni ia tidak sekadar menerjemahkan istilah, tetapi memetakan jejaring makna dari konsep-konsep kunci dalam masing-masing tradisi. Hal ini memungkinkan pembacaan filosofis lintas budaya yang menghindari reduksi teologis.⁸

⁷ William C Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination*, lihat bagian *Introduction*, h. 12.

⁸ Lihat Daftar Isi dan Kata Pengantar Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts of Ibn ‘Arabī and Lao-Tzu and Chuang-Tzu*.

Salah satu gagasan utama dalam *Sufism and Taoism* adalah konsep Wujud sebagai proses transenden, yang dimulai dari *Yang Esa* yang bahkan belum aktual sebagai eksistensi.⁹ Izutsu juga menggarisbawahi bahwa seluruh realitas wujud terjadi melalui gerakan imajinasi metafisis (*khayāl*) sebagai sebuah wilayah antara kenyataan mutlak dan semu. Dunia ini bukan sekadar ilusi, tetapi berada dalam zona antara yang memiliki nilai ontologis khas.¹⁰

Sebagai filsuf yang menguasai lebih dari 30 bahasa, Izutsu menjembatani pandangan metafisik Timur dan Islam dengan sangat halus. Ia mengkaji konsep seperti *tawhīd*, *Wujūd*, *al-insān al-kāmil*, serta *dzikr* dan *maʿrifah* dalam kosmologi Ibn ʿArabī, dan mempertemukannya dengan prinsip *wu wei*, *zìrán*, dan Tao dalam filsafat Laozi dan Zhuangzi. Semua itu dikemas dengan analisis semantik filosofis yang melampaui batas tafsir tekstual biasa.

D. Kosmologi Ibn al-ʿArabī dalam Pembacaan William C. Chittick sebagai Kerangka Teoretis

Dalam penelitian ini, kosmologi tasawuf Ibn al-ʿArabī tidak dibaca langsung dari teks primer secara sistematis, melainkan melalui pembacaan konseptual yang telah dirumuskan oleh William C. Chittick. Pendekatan ini dipilih karena Chittick tidak hanya berfungsi sebagai penerjemah gagasan Ibn al-ʿArabī, tetapi juga sebagai penyusun kerangka sistematis yang menempatkan kosmologi, epistemologi, hermeneutika, dan soteriologi Ibn al-ʿArabī dalam satu bangunan

⁹ Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts of Ibn ʿArabī and Lao-Tzu and Chuang-Tzu*, h. 400.

¹⁰ Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts of Ibn ʿArabī and Lao-Tzu and Chuang-Tzu*, h. 7.

metafisik yang koheren. Oleh karena itu, pemetaan kosmologi Ibn al-‘Arabī menurut Chittick yang berfungsi sebagai kerangka konseptual yang akan digunakan secara operasional dalam analisis.

Chittick membagi eksplorasi kosmologi Ibn al-‘Arabī ke dalam enam ranah besar, yakni teologi, ontologi, epistemologi, hermeneutika, soteriologi, dan kesempurnaan (*kamāl*). Keenam ranah ini tidak berdiri sendiri, melainkan saling menaut dan membentuk suatu struktur kosmologis yang bersifat relasional dan dinamis. Dalam konteks penelitian ini, pemetaan tersebut penting karena menyediakan kategori-kategori analitis yang memungkinkan pembacaan kosmologi tasawuf secara sistematis dan terhindar dari reduksi mistik semata.

1. Dimensi Teologis Kosmologi Ibn al-‘Arabī

Dalam pembacaan Chittick, teologi Ibn al-‘Arabī tidak dipahami sebagai sistem dogma abstrak tentang Tuhan, melainkan sebagai pusat operasional seluruh struktur metafisik. Teologi berfungsi menjelaskan bagaimana Realitas Ilahi (al-Ḥaqq) berelasi dengan wujud, bagaimana kosmos memperoleh makna, dan bagaimana pengetahuan tentang Tuhan dimungkinkan bagi manusia.¹¹

Konsep-konsep kunci seperti al-Ḥaqq, *asmā’ wa ṣifāt*, *tajallī*, dan *barzakh* menjadi perangkat utama untuk memahami relasi antara Esensi Ilahi dan kosmos. Chittick menegaskan bahwa dunia tidak bersifat otonom, melainkan merupakan “bahasa Ilahi” tempat Nama-Nama Allah berfungsi sebagai medium penghubung antara Esensi yang tak terjangkau dan realitas berwujud. Dalam konteks ini, kosmos

¹¹ William C Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination*, h. 33-34.

dapat dipahami sebagai teks simbolik yang hanya dapat dimengerti melalui pemahaman atas struktur Nama-Nama Ilahi.

Chittick secara eksplisit menyatakan bahwa Nama-Nama Ilahi berfungsi sebagai *barzakh* isthmus atau wilayah antara yang menengahi Esensi Ilahi dan ciptaan. Dengan demikian, interaksi antara Tuhan dan dunia tidak berlangsung secara langsung pada tingkat Esensi, melainkan melalui relasi-relasi ontologis yang diwujudkan oleh Nama-Nama.¹² Kerangka ini penting bagi penelitian ini karena menunjukkan bahwa realitas kosmik selalu bersifat relasional dan bermakna, bukan netral atau mekanistik.

Lebih lanjut, Chittick menegaskan bahwa Nama-Nama Ilahi juga memiliki fungsi epistemologis, yakni sebagai satu-satunya sarana bagi manusia untuk mengenal Tuhan dan kosmos. Pengetahuan tentang Realitas tidak dimungkinkan tanpa perantaraan Nama-Nama yang diwahyukan melalui Al-Qur'an.¹³ Oleh karena itu, wahyu berfungsi sebagai jembatan epistemik yang memungkinkan manusia membaca kosmos dan memahami posisinya dalam tatanan wujud.

2. Dimensi Epistemologis: Ilmu, Ma'rifah, dan Penyingkapan

Dalam kerangka Chittick, epistemologi Ibn 'Arabī tidak dapat dipisahkan dari kosmologi. Cara manusia mengetahui Realitas berkaitan langsung dengan bagaimana Realitas menyingkapkan diri. Chittick membedakan dua modalitas pengetahuan utama, yakni *'ilm* (pengetahuan rasional) dan *ma'rifah* (pengetahuan

¹² William C Chittick.

¹³ William C Chittick.

langsung atau gnosis). Kedua jenis pengetahuan ini bersifat saling melengkapi, tetapi tidak setara dalam mencapai al-Haqq.

“If a person wants to gain knowledge of things as they are in themselves, ‘He should follow the path of the great masters and dedicate himself to retreat and invocation. Then God will give direct awareness of that to his heart’.”¹⁴

Pengetahuan rasional berfungsi sebagai alat awal untuk memahami struktur lahiriah realitas, sementara makrifat diperoleh melalui *kasyf* (penyingkapan) dan *futūḥ* (pembukaan Ilahi). Dalam konteks metodologi penelitian ini, perbedaan tersebut penting karena menunjukkan bahwa kosmologi Ibn ‘Arabī tidak dapat direduksi menjadi sistem filsafat rasional semata, melainkan harus dipahami sebagai struktur makna yang melibatkan pengalaman spiritual.

Chittick menegaskan bahwa *kasyf* bukan pengalaman subjektif yang arbitrer, melainkan peristiwa ontologis di mana Realitas menyingkapkan diri sesuai dengan kesiapan penerima. Namun, penyingkapan tersebut selalu diuji melalui *syari‘ah*, tradisi, dan otoritas spiritual. Dengan demikian, epistemologi Ibn al-‘Arabī bersifat etis sekaligus metodologis.¹⁵

3. Dimensi Hermeneutik: Tafsīr, Ta’wīl, dan Taḥqīq

Dalam pembacaan Chittick, hermeneutika Ibn al-‘Arabī merupakan bagian integral dari kosmologi. Wahyu dipahami sebagai penyingkapan Ilahi dalam bentuk bahasa, sehingga penafsiran teks suci pada dasarnya adalah pembacaan tajallī.

¹⁴ William C Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination*, h. 10.

¹⁵ William C Chittick.

Hermeneutika ini berlangsung secara berjenjang melalui *tafsīr* (makna lahir), *ta'wīl* (makna batin), dan *tahqīq* (aktualisasi makna dalam eksistensi).¹⁶

E. Kosmologi Ibn al-‘Arabī dan Taoisme dalam Pembacaan Toshihiko Izutsu

Bagian ini menempatkan pembacaan Toshihiko Izutsu sebagai kerangka teoretis komparatif untuk memahami kosmologi tasawuf Ibn ‘Arabī dalam horizon lintas tradisi. Izutsu tidak dibaca sebagai pemikir independen yang dianalisis secara tematik, melainkan sebagai penyedia perangkat konseptual dan semantik yang memungkinkan pemetaan struktur metafisik Ibn ‘Arabī secara lebih sistematis dan relasional. Dengan pendekatan semantik-filosofis, Izutsu berupaya menelusuri “medan makna” (semantic field) dari istilah-istilah kunci tasawuf seperti *wujūd*, *khayāl*, *tajallī*, *asmā’*, dan *insān kāmil* serta memperbandingkannya dengan konsep-konsep sentral dalam Taoisme klasik.

Pendekatan Izutsu bersifat eksplanatif-struktural, bukan normatif. Ia tidak bertujuan merumuskan sintesis teologis antara tasawuf dan Taoisme, melainkan menunjukkan kesepadanan fungsional antara dua sistem metafisik yang lahir dari tradisi berbeda. Karena itu, perbandingan yang ia lakukan tidak berangkat dari kesamaan terminologis, melainkan dari peran ontologis dan epistemologis yang dimainkan oleh konsep-konsep tersebut dalam masing-masing sistem.

1. Struktur Metafisik Tasawuf Ibn al-‘Arabī dalam Pembacaan Toshihiko Izutsu

¹⁶ William C Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination*, h. 199.

Izutsu memulai pembahasan mengenai Ibn al-‘Arabī dengan tujuan menelusuri apa yang ia sebut sebagai “*life-breath*” atau “nafas kehidupan” pemikirannya, yakni sumber eksistensial yang menghidupkan seluruh bangunan metafisik Ibn al-‘Arabī. Ia kemudian menelusuri struktur ontologis tersebut secara bertahap, mengikuti cara Ibn al-‘Arabī sendiri mengembangkannya. Izutsu menegaskan bahwa pemahaman terhadap Ibn al-‘Arabī tidak dapat dicapai melalui pembacaan eklektik atau sekadar pengumpulan definisi konsep, melainkan menuntut apa yang ia sebut sebagai *existential empathy*, yakni pemahaman dari dalam terhadap pengalaman mistik yang melahirkan teori-teori metafisik tersebut.

Sebagaimana dinyatakan Izutsu:

“My intention was rather to penetrate the ‘life-breath’ itself, the vivifying spirit and the very existential source of the philosophizing drive of this great thinker; and to pursue from that depth the formation of the whole ontological system step by step as he himself develops it.”¹⁷

Dengan pendekatan tersebut, Izutsu menyusun analisis yang menempatkan istilah-istilah kunci seperti *wujūd*, *khayāl*, *tajallī*, *asmā’*, dan *insān kāmil* sebagai pintu masuk utama untuk memahami struktur metafisik Ibn al-‘Arabī, bukan sekadar sebagai konsep-konsep formal yang terpisah.

2. Dream and Reality: Wujūd dan Khayāl dalam Dunia Imaginal

Salah satu pijakan awal Izutsu adalah pembacaan terkenal Ibn al-‘Arabī mengenai dunia fenomenal sebagai “mimpi” atau realitas imajinatif. Dunia disebut “mimpi” bukan karena ketiadaan nilainya, melainkan karena status ontologisnya

¹⁷ Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts of Ibn ‘Arabī and Lao-Tzu and Chuang-Tzu*, h. 3.

sebagai simbol atau refleksi dari tingkat Realitas yang lebih tinggi. Izutsu merangkum posisi ini secara jelas:

*“The world is an illusion; it has no real existence. And this is what is meant by ‘imagination’ (khayāl). For you just imagine that it (the world) is an autonomous reality quite different from and independent of the absolute Reality, while in truth it is nothing of the sort.”*¹⁸

Izutsu menegaskan dua poin penting dari pernyataan ini. Pertama, *khayāl* bukan fantasi tanpa makna, melainkan suatu tataran ontologis yang memiliki dasar metafisik. Kedua, dunia imajinatif menuntut proses penafsiran (*ta’wīl*) agar dapat dikembalikan kepada kedudukannya sebagai simbol yang menunjuk pada realitas hakiki. Sebagaimana ia tulis, *“dream does not mean valueless or false; it simply means ‘being a symbolic reflection of something truly real’.”*¹⁹

Struktur metafisik Ibn al-‘Arabī menempatkan dunia bukan sebagai nihilisme ontologis, melainkan sebagai semiotika kosmik, yakni medan tanda-tanda tempat Realitas Tinggi menampakkan diri secara simbolik.

3. Martabat-Martabat Wujūd: Hierarki Ontologis dan Korespondensi

Izutsu selanjutnya merujuk pada pola interpretatif klasik dalam tradisi tasawuf seperti yang ditemukan pada al-Qashānī yang membedakan beberapa “plane” atau “dunia” keberadaan. Ia merangkum struktur lima lapisan realitas yang sering digunakan dalam pembacaan kosmologi Ibn al-‘Arabī, dari tingkat tertinggi Esensi hingga dunia indrawi. Struktur ini menunjukkan bahwa fenomena pada tingkat bawah merupakan simbol bagi realitas tingkat yang lebih tinggi:

¹⁸ Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts of Ibn ‘Arabī and Lao-Tzu and Chuang-Tzu*, .

¹⁹ , Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts of Ibn ‘Arabī and Lao-Tzu and Chuang-Tzu*.

*“In the Sufi world-view, five ‘worlds’ (‘awālim) or five basic planes of Being are distinguished... These five planes constitute among themselves an organic whole, the things of a lower plane serving as symbols or images for the things of the higher planes.”*²⁰

Dalam pembacaan Izutsu atas kosmologi Ibn al-‘Arabī, struktur realitas dipahami sebagai susunan hierarkis yang terdiri dari beberapa lapisan wujud yang saling berkaitan secara korespondensial. Lapisan tertinggi adalah Esensi Ilahi (Dhāt), yang berada pada tingkat *al-ghayb al-muglaq* dan sepenuhnya tak terjangkau oleh konseptualisasi. Dari Esensi ini memancar lapisan Nama-Nama dan Sifat Ilahi sebagai medium relasional antara Tuhan dan ciptaan, yang kemudian menurunkan diri ke dunia perbuatan dan rubūbiyyah sebagai ranah aktualisasi kehendak Ilahi. Selanjutnya terdapat dunia imajinasi (*‘ālam al-khayāl*), yakni wilayah perantara yang memungkinkan makna metafisis menampakkan diri dalam bentuk-bentuk simbolik, sebelum akhirnya terejawantah pada dunia indrawi sebagai lapisan realitas yang paling konkret. Skema berlapis ini menegaskan bahwa kosmos tidak bersifat datar atau mekanistik, melainkan tersusun secara hierarkis dan organik, sehingga realitas inderawi selalu berfungsi sebagai simbol yang merujuk pada tingkat makna ontologis yang lebih tinggi.

4. Tajallī dan Asmā’ Ilāhiyyah: Relasi Ontologis antara Tuhan dan Kosmos

Bagi Izutsu, inti metafisika Ibn al-‘Arabī terletak pada doktrin *tajallī*, yakni penampakan-diri Realitas Mutlak melalui Nama-Nama dan Sifat Ilahi. Nama-nama Ilahi tidak dipahami sebagai label linguistik semata, melainkan sebagai “*realities of relations*” yang menghubungkan Esensi Ilahi dengan kosmos:

²⁰ Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts of Ibn ‘Arabī and Lao-Tzu and Chuang-Tzu*, 11.

“Each Name is a special aspect, or special form, of the Absolute in its self-manifestation... Consequently, the Divine Names are infinite.”²¹

Dengan menempatkan *asmā*’ sebagai medium *tajallī*, kosmologi Ibn al-‘Arabī dipahami Izutsu sebagai struktur relasional: eksistensi makhluk merupakan cara Tuhan menampakkan Nama-Nama-Nya sesuai dengan kesiapan ontologis masing-masing entitas.

5. Wahdat al-Wujūd dan Pola Kesatuan-Keberagaman

Izutsu juga mengurai konsep *wahdat al-wujūd* sebagai struktur ontologis yang menampung ketegangan antara kesatuan dan keberagaman. Kesatuan di sini bukan monisme sederhana, melainkan kesatuan yang terbentuk dari banyak manifestasi:

“The philosophical structure of both systems as a whole is dominated by the concept of the Unity of Existence... a ‘unity’ formed by many different things.”²²

Dengan demikian, wahdat al-wujūd tidak meniadakan pluralitas, melainkan mengorganisasikannya dalam kerangka *tajallī*.

6. Insān Kāmil sebagai Poros Kosmik

Dalam pembacaan Izutsu, *insān kāmil* dipahami sebagai poros kosmologis dan mikrokosmos yang merangkum seluruh struktur realitas. Manusia sempurna menjadi cermin tempat Realitas mengenali diri-Nya sendiri:

“The Perfect Man in this sense is ‘man’ viewed as a perfect epitome of the universe.”²³

²¹ Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts of Ibn ‘Arabī and Lao-Tzu and Chuang-Tzu*, 99.

²² Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts of Ibn ‘Arabī and Lao-Tzu and Chuang-Tzu*, h. 472.

²³ Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts of Ibn ‘Arabī and Lao-Tzu and Chuang-Tzu*, h. 222.

Konsepsi ini menegaskan bahwa manusia memiliki tanggung jawab ontologis dan etis sebagai perantara antara Tuhan dan kosmos.

7. Fana' dan Baqā' sebagai Mekanisme Transformasi Eksistensial

Izutsu menjelaskan *fana'* dan *baqā'* sebagai mekanisme transformasi spiritual yang memungkinkan manusia menjadi locus *tajallī*. Ia membedakan tiga tahap: *takhalluq*, *tahaquq*, dan *ta'alluq*, yang berpuncak pada keadaan *baqā'*:

“The ‘self-annihilation’ is, in fact, the first item in the essential attributes of the Saint...”

“In this spiritual state... Whatever he does, it is not he but God who does it.”

Pengalaman ini bukan nihilisme, melainkan reposisi eksistensial dalam jaringan *tajallī* Ilahi.

8. Comparative Reflection: Titik-titik Persamaan Fungsional dan Perbedaan Nuansa

Tujuan bagian ini adalah menempatkan secara sistematis bagaimana Izutsu membaca dua tradisi besar tasawuf (Ibn al-‘Arabī) dan Taoisme (Lao-tzu / Chuang-tzu) sehingga pembaca dapat melihat kesamaan struktural fungsional (bagaimana istilah-istilah bekerja dalam sistem masing-masing) dan perbedaan nuansa (warna teologis, modus revelasi, implikasi etis). Izutsu tidak sekadar mengontraskan kosakata; ia menelusuri *metafora hidup (the life-breath)* yang menghidupkan istilah itu sehingga korespondensi dapat dilihat sebagai fungsi bukan sinonimi sederhana.

- a. Persamaan struktural fungsional (unity → multiplicity; manusia sebagai mediator)

Baik Ibn al-‘Arabī maupun teks-Tao menyajikan pola kosmogenik yang sama bentuknya: dari satu Realitas tertinggi timbul beragam manifestasi. Izutsu menyatakan secara ringkas formulanya untuk Tao: “*The Way begets ‘one’; ‘one’ begets ‘two’; ‘two’ begets ‘three’; and ‘three’ begets the ten-thousand things.*” Kutipan ini memetakan proses yang analog dengan gagasan *tajallī* dalam tasawuf yakni penyingkapan Nama-Nama yang melahirkan lapisan-lapisan realitas.

Pada pembacaan Izutsu, fungsi dari urutan ini sama: menyediakan model bagaimana *singularitas ontologis* (al-Ḥaqq/Tao) bisa memanifestasikan diri menjadi dunia ganda/beragam. Dalam tafsiran Ibn al-‘Arabī sebagaimana dijelaskan Izutsu proses itu dimodelkan oleh kosmologi *tajallī* dan penafsiran simbol-imajinal (*khayāl*).

b. Manusia sebagai poros-mediator (insān kāmil - sheng-jen / cheng-jen)

Kedua tradisi menempatkan sosok manusia yang “sempurna” sebagai tempat bertemunya tata realitas: *insān kāmil* di tasawuf dan *sheng-jen / cheng-jen* di Taoisme. Izutsu menegaskan bahwa dalam kedua sistem manusia sempurna berperan sebagai mikrokosmos yang merangkum makna makrokosmos fungsi yang sangat mirip meski dibingkai berbeda.

“*The Perfect Man ... is ‘man’ viewed as a perfect epitome of the universe.*”²⁴

Fungsinya praktisnya manusia sempurna menjadi medium agar Realitas dapat ‘mengenal’ dirinya sendiri (Ibn al-‘Arabī) atau agar Tao dapat bekerja melalui tindakan-tanpa-keterpaksaan dalam dunia (sheng-jen yang hidup dalam *wu*

²⁴ Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts of Ibn ‘Arabī and Lao-Tzu and Chuang-Tzu*

wei). Ini menunjukkan titik persamaan fungsional: manusia sebagai locus tajallī / manifestasi.

- c. Persamaan dalam epistemologi dan praktik: pembukaan batin versus penerangan alami

Pengetahuan yang dihadiahkan (*kasyf* / *ma‘rifah*) dan penerangan (*ming* / *tso wang*). Kedua tradisi mengklaim adanya pengetahuan yang melampaui akal spekulatif; perbedaan adalah pada terminologi dan sumber revelasi. Izutsu membaca Ibn al-‘Arabī melalui lensa *kasyf/ma‘rifah* yakni penyingkapan sabda ilahi yang harus dialami dan membaca Taoisme melalui praktik-praktik seperti *tso wang* (*sitting in oblivion*) yang menghasilkan *ming* (*illumination*) batin. Kedua fenomena ini fungsinya sama: mengganti pengetahuan representasional dengan pengetahuan yang *kehadiran-berupa* (*knowledge-as-presence*).

Izutsu: “*The world is an illusion... this is what is meant by ‘imagination’ (khayāl).*”

Dalam praktik, bentuk-bentuk itu berbeda: sufisme menekankan bimbingan tarekat, dzikir, pengamalan syari‘ah yang memurnikan hati sehingga *kasyf* tiba; Taoisme menekankan pengosongan sengaja (*wu-wei, pu*), duduk-hening untuk kembali kepada spontanitas alami. Meski berbeda praktik, keduanya memproduksi kondisi epistemik yang ekuivalen: hadirnya wawasan yang mengubah status subjek.

- d. Persamaan dalam hermeneutik: dunia sebagai tanda / teks vs dunia sebagai proses alami berbahasa

Dunia sebagai teks (tasawuf) dan dunia sebagai ‘bahasa’ Tao (ten-thousand things). Izutsu menekankan Ibn al-‘Arabī menafsirkan dunia sebagai sederetan tanda (ayat) yang menuntun kembali kepada Hakikat; Taoisme memandang dunia

sebagai ekspresi sifat-sifat Tao, terstruktur melalui pola-pola seperti yin-yang dan wǔ xíng. Fungsi hermeneutik di kedua tradisi adalah membaca alam, hanya saja objek dan teknik bacanya berbeda.²⁵

Dalam tafsir tasawuf, pembacaan korelatif antar-ayat dan korespondensi nama-realitas adalah kunci; dalam Taoisme, pembacaan pola (seperti relasi antar unsur) dan meniru spontanitas alam adalah kunci. Kedua cara membaca mengarahkan tindakan manusia: tafsir untuk ketakwaan dan pelayanan; pembacaan Tao untuk kebijakan yang tidak memaksa.

e. Perbedaan nuansa utama (warna teologis dan modus revelatory)

Perbedaan paling tajam yang Izutsu sorot adalah warna personalitas sumber. Dalam kerangka Ibn al-‘Arabī, Hakikat berfungsi sebagai Relasi yang bermuara pada Nama-Nama Ilahi, sehingga pengalaman sering berorientasi pada relasi personal (rahmah, hubungan kenabian, pewarisan futūḥ). Izutsu mencatat bagaimana istilah-istilah asmā’ memberi nuansa personalitas pada tajallī.²⁶

Sebaliknya, Taoisme menampilkan prinsip yang amat non-personal: Tao bukan entitas berkehendak, melainkan prinsip yang bekerja lewat spontanitas alam (*zìrán*) dan tanpa intensi antropomorfik. Izutsu menegaskan bahwa Tao “is beyond the reach of sense perception” dan terungkap sebagai pola, bukan sebagai subjek personal.

“The Way is beyond the reach of sense perception.”

²⁵ Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts of Ibn ‘Arabī and Lao-Tzu and Chuang-Tzu*.

²⁶ Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts of Ibn ‘Arabī and Lao-Tzu and Chuang-Tzu*, h. 395.

Akibatnya, nuansa religio-etis berbeda: tasawuf mengintegrasikan aspek-aspek doa, pengacuan pada wahyu, dan tanggung jawab moral yang dipahami dalam relasi dengan Tuhan; Taoisme mengedepankan tata laku naturalis ketidakinginan untuk merubah secara paksa (*wu wei*) yang berujung pada kebijaksanaan praktis.

f. Hermeneutika wahyu vs hermeneutika naturalis

Izutsu membedakan modus interpretasi: Ibn al-‘Arabī menempatkan Al-Qur’an sebagai peta ontologis yang perlu ditakwilkan untuk mengakses realitas batin dan Taoisme membaca teks-teks klasik sebagai panduan hidup yang menuntun pada praktik spontanitas. Kedua pendekatan mengklaim otoritas revelatory, tetapi sumber legitimasi berbeda: wahyu vs penerangan alami (*ming*).²⁷

F. Landasan Konseptual

Studi ini berpijak pada pendekatan tasawuf falsafi yang dimatangkan oleh Ibn ‘Arabī, dengan pembacaan kontemporer melalui karya William C. Chittick dan Toshihiko Izutsu. Oleh karena itu, penting untuk menegaskan kerangka konseptual yang menjadi rujukan analisis, baik dalam aspek metafisika, epistemologi, kosmologi, maupun praksis spiritual. Landasan ini bersifat sintetik, yaitu menggabungkan dimensi tekstual Ibn ‘Arabī dan pemaknaan ulang yang diberikan oleh dua tokoh modern tersebut.

Meskipun *The Sufi Path of Knowledge* memuat banyak gagasan kunci Ibn ‘Arabī seperti *wahdat al-wujūd*, *al-insān al-kāmil*, atau perbedaan antara ilmu dan

²⁷ Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts of Ibn ‘Arabī and Lao-Tzu and Chuang-Tzu*.

ma'rifat, penelitian ini menempatkan keseimbangan antara *tanzīh–tashbīh* dan konsep *tajallī* melalui asma' Ilahi sebagai kerangka utama. Pilihan ini didasarkan pada dua alasan: *Pertama*, karena konsep ini menjadi fondasi kosmologi dan hermeneutika dalam seluruh pemikiran Ibn 'Arabī sebagaimana dibaca oleh Chittick. *Kedua*, karena konsep ini paling relevan untuk menganalisis hubungan antara Tuhan, dunia, dan manusia dalam konteks ekologi dan kosmos modern.

Dalam pandangan Chittick, relasi antara Tuhan dan ciptaan tidak bersifat oposisi mutlak, tetapi meniscayakan dua kutub yang saling menyeimbangkan, transendensi absolut dan manifestasi ilahi. Sebagaimana ia tulis:

*“When we consider God, we look at the Essence Itself or at the Divinity. In the first case we declare that He is absolutely incomparable and unknowable, and in the second we say that He is somehow similar to the cosmos.”*²⁸

Dunia, dalam kerangka ini, bukanlah ciptaan pasif, melainkan medan aktualisasi nama-nama Tuhan, yang muncul melalui proses penyingkapan (*tajallī*) terus-menerus. Chittick menyatakan:

*“No created thing can display God as He is in Himself, only as He discloses Himself. His self-disclosures are infinitely diverse in keeping with the infinite diversity of the entities.”*²⁹

*The words which We call divine names are not, strictly speaking, the names themselves, but the “names of the names” (asma' al-asma')... while God's own knowledge of Himself and the cosmos is the Inner meaning (ma'na), the spirit and life behind the form. In a parallel manner, the outward forms of the cosmos reflect the name “All-merciful” (al-rahman), whose Breath (nafas) is the underlying stuff of the universe.*³⁰

²⁸ William C Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, 357.

²⁹ William C Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, 354.

³⁰ William C Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, 34.

Dengan memahami struktur *asma'* dan *tajallī* sebagai dasar kosmologi, maka hubungan manusia dengan alam menjadi bagian dari jaringan makna Ilahi yang dinamis. Kesadaran manusia terhadap struktur ini, menjadi cara untuk “mengembalikan” segala sesuatu kepada Tuhan secara epistemologis dan eksistensial.

Sementara itu, Toshihiko Izutsu, melalui *Sufism and Taoism*, menawarkan perangkat analisis semantik-filosofis atas konsep-konsep utama dalam kosmologi tasawuf. Pilihan untuk menjadikan pendekatan Izutsu sebagai landasan konseptual dalam penelitian ini didasarkan pada kekhasannya: ia tidak sekadar mengutip Ibn ‘Arabī sebagai teks historis, tetapi membangun kerangka makna melalui metode *semantic field analysis*. Dengan ini, istilah-istilah kunci seperti *wujūd*, *khayāl*, dan *ma‘rifah* ditempatkan dalam jaringan makna yang hidup dalam horizon pengalaman spiritual.

Izutsu membaca konsep *wujūd* sebagai realitas metafisis yang tidak statis, tetapi “mengalir” dari *Yang Esa* menuju manifestasi plural melalui *nama-nama Ilahi*. Ia menunjukkan bahwa proses ini melibatkan kesadaran manusia sebagai simpul makna. Dalam hal ini, istilah “dzikir” muncul bukan sebagai praktik ritual dalam pengertian tasawuf tarekat, dan tidak hanya menjadi ritual verbal, melainkan sebagai mode metafisis kesadaran. Bagi Izutsu, dzikir menunjuk pada kehadiran ontologis yang terjaga secara terus-menerus dalam struktur Wujud:

The dhikr in this meaning is a spiritual state in which a mystic concentrates all his bodily and spiritual powers on God in such a way that his whole existence is united with God completely, without any residue. When a mystic attains to this state, the distinction between the subject (who exercises the concentration of the mind)

*and the object (upon which his mind is concentrated) naturally disappears, and he experiences the immediate 'tasting' of the essential unity with the Absolute.*³¹

Izutsu juga menekankan bahwa seluruh bentuk lahiriah dunia adalah simbol dari makna batin, dan setiap simbol menunjuk pada realitas transenden. Dunia ini bukanlah khayalan semata, tetapi berada dalam wilayah “ruang antara” di mana bentuk dan makna saling bersinggungan. Ia menulis:

*“The world is an illusion; it has no real existence. And this is what is meant by ‘imagination’ (khayal). For you just imagine that it (the world) is an autonomous reality quite different from and independent of the absolute Reality, while in truth it is nothing of the sort.”*³²

Dengan pendekatan ini, Izutsu menghindari dua ekstrem: objektifikasi filosofis yang membekukan makna, dan subjektivisme spiritual yang lepas dari struktur teks. Ia justru memperlihatkan bahwa kosmologi Ibn ‘Arabī membentuk suatu medan semantik di mana bahasa, kesadaran, dan Wujud saling menyusupi secara produktif.

Dengan menggabungkan pendekatan intuitif Chittick dan kerangka semantik Izutsu, penelitian ini membangun fondasi konseptual untuk menafsirkan kosmologi Ibn ‘Arabī secara lebih fungsional dalam konteks ekologi dan keberadaan manusia modern.

G. Struktur Konseptual Kosmologi

Dalam tradisi metafisika Islam, kosmologi bukan sekadar penjelasan tentang asal-usul dan susunan alam semesta, melainkan juga pemetaan struktur

³¹ Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts of Ibn ‘Arabī and Lao-Tzu and Chuang-Tzu*, h. 251.

³² Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts of Ibn ‘Arabī and Lao-Tzu and Chuang-Tzu*, h. 7.

Wujud (*wujūd*) sebagai pancaran dari Realitas Mutlak. Kosmologi Ibn ‘Arabī, sebagaimana dibaca oleh William C. Chittick dan Toshihiko Izutsu, tidak berangkat dari logika fisikal atau kausalitas linier, tetapi dari proses penyingkapan (*tajallī*) Tuhan melalui nama-nama-Nya dalam medan keberadaan. Karena itu, struktur kosmologi Ibn ‘Arabī bersifat hierarkis, dinamis, dan reflektif yang menghubungkan Tuhan, alam semesta, dan manusia dalam satu jaringan Wujud yang saling menyusupi.

Secara garis besar, struktur ini terdiri dari empat lapisan utama:

1. Realitas Absolut (al-Haqq)

Dalam struktur kosmologi Ibn ‘Arabī, sebagaimana dijelaskan oleh William C. Chittick, al-Haqq merupakan titik pangkal segala realitas. Ia adalah Esensi Tuhan, yang tidak dapat diketahui, tidak dapat dikungkung oleh konsep, dan tidak tersentuh oleh segala bentuk pembatasan. Dalam aspek ini, Tuhan adalah *ghayb al-ghuyūb* (Yang Paling Gaib dari segala yang gaib).

Ibn ‘Arabī secara konsisten menegaskan bahwa Esensi Tuhan bersifat *tanzīh* yaitu Tuhan tidak menyerupai apa pun dan tidak bisa diwakili oleh bentuk atau konsep apa pun. Chittick menulis:

*“Incomparability (tanzih) signifies that the Essence cannot be judged, gauged, or known by any of the creatures.”*³³

Segala pengetahuan kita tentang Tuhan, bahkan yang diperoleh para nabi dan para arif, bukanlah pengetahuan tentang Esensi, melainkan pengetahuan tentang *tajallī* Tuhan yakni manifestasi-Nya melalui sifat dan nama. Dengan kata

³³ William C Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination*, h. 58.

lain, kita tidak mengetahui Tuhan sebagaimana diri-Nya, tetapi sebagaimana Ia menampakkan Diri-Nya.

“God is known through the relations, attributions, and correlations that become established between Him and the cosmos. But the Essence is unknown, since nothing is related to It”³⁴

Posisi ini menciptakan dasar ontologis yang tegas yaitu tidak ada jalan menuju Tuhan kecuali melalui penampakan-Nya dalam bentuk keterbatasan, meskipun Tuhan sendiri tetap tidak terbatas. Realitas Absolut berdiri sebagai realitas non-relasional, yang tidak bisa didekati secara langsung oleh makhluk.

Lapisan al-Haqq ini berfungsi sebagai fondasi dalam keseluruhan struktur kosmologi Ibn ‘Arabī, ia menjamin bahwa seluruh dunia ini bukan Tuhan, melainkan *tajallī* Tuhan dan oleh karena itu, pengetahuan tentang realitas selalu bersifat simbolik. Sebagaimana dikatakan dalam salah satu hadits yang sering dikutip Ibn ‘Arabī:

“Allah was, and there was nothing with Him.”³⁵

Dalam konteks ini, pemahaman ekologis atau etis pun tidak boleh jatuh pada panteisme ekstrim, karena Tuhan dalam hakikat-Nya tetap transenden, bahkan ketika Ia menampakkan Diri dalam segala hal.

2. Nama-nama Ilahi (*Asmā’ Ilāhiyyah*)

Setelah menegaskan transendensi mutlak Tuhan dalam Esensi-Nya (*al-Haqq*), struktur kosmologi Ibn ‘Arabī memasuki lapisan kedua: manifestasi Wujud melalui nama-nama Ilahi. Di sinilah Tuhan menampakkan Diri-Nya dalam bentuk-

³⁴ William C Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination*, h. 62.

³⁵ William C Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination*, h. 88.

bentuk keterkaitan dan kebermaknaan yang bisa didekati oleh akal dan pengalaman manusia.

Nama-nama Ilahi bukan sekadar simbol linguistik, tetapi entitas metafisik aktif yang menjembatani antara Tuhan dan ciptaan. Setiap *ism* (nama) merepresentasikan satu aspek dari sifat Ilahi dan menjadi asal-usul metafisis dari segala sesuatu yang ada. Tuhan dikenal melalui nama-nama ini, bukan melalui Esensi-Nya.³⁶

Nama-nama Ilahi ini disebut sebagai *asma' al-husna* (nama-nama yang indah). Dalam pandangan Ibn 'Arabī, seluruh kosmos adalah medan manifestasi dari interaksi nama-nama ini dan tidak ada satu pun makhluk yang lepas dari naungan nama-nama Tuhan. Toshihiko Izutsu menyebut bahwa nama-nama Ilahi bukanlah “nama diri” Tuhan, tetapi struktur makna kosmik yang menghubungkan antara Tuhan dan dunia. Nama-nama itu menciptakan jaringan semantik yang memungkinkan realitas untuk hadir dan dimengerti.³⁷

Dengan demikian, lapisan *asmā' Ilāhiyyah* menjadi jembatan ontologis sekaligus epistemologis antara transendensi Esensi dan kedekatan eksistensial ciptaan. Di titik inilah konsep *tashbīh* (penyerupaan) mendapatkan pijakan yakni Tuhan menampakkan diri-Nya dalam bentuk-bentuk yang terdekat dengan pemahaman makhluk, tanpa kehilangan sifat-Nya yang tak tersamai.

³⁶ William C Chittick.

³⁷ Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts of Ibn 'Arabī and Lao-Tzu and Chuang-Tzu*.

3. Dunia Imajinasi (*Ālam al-Khayāl*)

Lapisan ketiga dalam struktur kosmologi Ibn ‘Arabī adalah Dunia Imajinasi, yang berfungsi sebagai *barzakh*, medan antara *wujūd absolut* Tuhan dan *wujūd partikular* makhluk. Imajinasi bukan berarti khayalan kosong atau fantasi semata, melainkan realitas tengah yang menghubungkan yang tak terlihat dengan yang terlihat, yang gaib dengan yang kasatmata.

*“Imagination is fundamentally an intermediate reality; as such, it is intrinsically ambiguous and can best be defined by saying that it is neither this nor that, or both this and that.”*³⁸

Dunia imajinasi juga disebut sebagai wilayah *barzakh* yang memiliki dua sisi: ia menampilkan bentuk-bentuk indrawi, tetapi sekaligus membawa makna batin Ilahi. Dengan kata lain, semua bentuk yang kita lihat gunung, laut dan manusia adalah simbol dari realitas metafisis yang lebih dalam. Oleh karena itu, realitas tidak bisa dipahami hanya secara literal, ia perlu ditakwil secara spiritual-linguistik.

Toshihiko Izutsu juga menekankan bahwa Dunia Imajinasi adalah struktur yang memungkinkan penyatuan antara bentuk dan makna. Ia menulis bahwa realitas ini “bersifat dualis tetapi menyatu,” karena bentuk-bentuk lahiriah adalah simbol dari makna batin:

*“The world is an illusion; it has no real existence. And this is what is meant by ‘imagination’ (khayāl).”*³⁹

³⁸ William C Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination*, h. 117.

³⁹ Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts of Ibn ‘Arabī and Lao-Tzu and Chuang-Tzu*, h. 7.

Dalam lapisan ini, alam semesta dipandang sebagai kitab simbolik. Tugas manusia bukan sekadar mengenali wujud luar, tetapi menafsirkan khayāl sebagai ayat-ayat eksistensial. Ini pula yang menjadi dasar hermeneutika simbolik Ibn ‘Arabī bahwa segala sesuatu memiliki makna batin, dan dunia adalah teks spiritual yang terus dibaca oleh mereka yang terjaga.

4. Manusia Sempurna (*Insān Kāmil*)

Lapisan keempat dan terakhir dari struktur kosmologi Ibn ‘Arabī adalah *Insān Kāmil*, atau Manusia Sempurna, yang merupakan mikrokosmos dan sekaligus titik simpul seluruh realitas. Manusia sempurna bukan hanya makhluk yang paling kompleks, melainkan juga cermin Tuhan yang paling utuh, tempat seluruh nama Ilahi berkumpul dan beroperasi. Ibn ‘Arabī melalui Izutsu menyebut bahwa penciptaan alam semesta tidak terjadi tanpa manusia, karena hanya manusia yang bisa merefleksikan seluruh spektrum nama-nama Ilahi:

“...the universe was an ‘unpolished mirror’ required the creation of Man who was meant to be the very polishing of that mirror.”⁴⁰

Dalam hal ini, manusia sempurna menjadi mediator antara Tuhan dan kosmos. Ia menghubungkan Wujud Mutlak dengan wujud partikular, sebagaimana Nabi Muhammad diposisikan sebagai realitas universal yang memancar ke seluruh wujud.⁴¹

Insān Kāmil juga adalah puncak *tajallī* karena hanya manusia yang memiliki kapasitas untuk mengenal Tuhan dengan seluruh dirinya: akal, hati, ruh,

⁴⁰ Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts of Ibn ‘Arabī and Lao-Tzu and Chuang-Tzu*, h. 222.

⁴¹ William C Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination*, h. 352.

dan jasad. Ia adalah tempat tafsir paling sempurna terhadap nama-nama Ilahi dan *tajallī* dalam dunia Imajinasi.

“The perfect man displays all the name without any name dominating over the others, just as the divine Essence possesses all the names without being delimited and defined by any of them.”⁴²

Manusia sempurna tidak hanya menjadi penafsir kosmos, tapi juga penanggung jawab eksistensialnya. Ia memahami dunia bukan semata sebagai objek, tetapi sebagai kitab terbuka yang perlu dibaca secara spiritual. Dalam konteks ini, *maʿrifah* pengetahuan intuitif tentang Tuhan menjadi tugas etis dan eksistensial manusia.

Dengan demikian, *Insān Kāmil* merupakan sintesis dari seluruh struktur kosmologi Ibn ʿArabī. Ia mengenal Esensi Ilahi bukan secara langsung, tetapi melalui simbolisasi dan ketidakterbandingan (*tanzīh*); ia menafsirkan nama-nama Ilahi (*asmāʾ Ilāhiyyah*) dalam dirinya sebagai cermin yang mencerminkan seluruh sifat Tuhan; ia mengalami *ʿālam al-khayāl* sebagai medan lambang tempat manifestasi ilahi terjadi; dan akhirnya, ia menjelma sebagai wakil Tuhan (khalifah) di bumi. Manusia sempurna menampilkan seluruh nama Ilahi tanpa satu pun mendominasi, sebagaimana Esensi Ilahi memiliki semua nama tanpa dibatasi atau didefinisikan oleh salah satu di antaranya.

⁴² William C Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ʿArabi's Metaphysics of Imagination*, h. 370.