

BAB III

TASAWUF SYEKH AL-AKBAR MUHYIDDIN IBN ‘ARABI

A. Biografi Syekh Al-Akbar Muhyiddin Ibn ‘Arabi

Syekh al-Akbar Muhyiddin Ibn ‘Arabi merupakan salah satu tokoh sufi dan pemikir Islam paling berpengaruh dalam sejarah tasawuf dan pemikiran Islam. Nama lengkap beliau sebagaimana dicatat dalam sumber-sumber biografis klasik adalah Muhyiddin Abu Bakr Muhammad bin ‘Ali bin Muhammad bin Ahmad al-Tha’i al-Hatimi al-Mursi, yang lebih dikenal dengan sebutan Ibn ‘Arabi dan menetap di Damaskus pada masa akhir hidupnya.¹ Kunyah beliau adalah Abu Bakr, sementara laqab *Muhyiddīn* memiliki makna simbolik “orang yang menghidupkan agama”, sebuah gelar yang mencerminkan peran intelektual dan spiritualnya dalam menghidupkan dimensi batin Islam. Nisbah *al-Hātimī al-Tha’i* menegaskan keterkaitannya dengan Banu Hatim dari kabilah Tha’i.

Dari sisi genealogis, nasab Ibn ‘Arabi tersambung kepada ‘Abdullah bin Hatim, saudara dari ‘Adi bin Hatim al-Tha’i, sahabat Nabi Muhammad SAW yang dikenal sebagai mujahid, pemimpin kabilah, dan simbol kemurahan hati. Dengan demikian, Ibn ‘Arabi berasal dari kabilah Tha’i, sebuah kabilah Arab yang secara historis masyhur dengan nilai kepahlawanan, kemuliaan akhlak, kecerdasan, dan kedermawanan. Kesadaran genealogis ini tidak hanya menjadi catatan historis, tetapi juga membentuk identitas diri Ibn ‘Arabi, sebagaimana tercermin dalam ungkapan-ungkapannya dalam *Dīwān*, salah satunya:

أنا المحيي لا أكني ولا أتبلد أنا العربي الحاتمي محمد

Aku adalah al-Muhyi (yang hidup) yang tidak tersembunyi dan tidak pula tenggelam dalam kebekuan jiwa Aku adalah orang Arab al-Hātimī yaitu bernama Muhammad,

لكل زمان واحد هم عينه وإني ذلك الشخص في العصر أوحده

¹ Imam Syamsuddin Muhammad bin Ahmad Bin Utsman al-Dzahabi, *Siyar A‘lām al-Nubalā’* (Beirut, Lebanon: Muassasah ar-Risalah, 1996), 23:48.

*Setiap zaman ada seseorang yang terpilih menjadi panutan; Sesungguhnya seseorang itu adalah aku tersendiri.*²

Ibn ‘Arabi dilahir pada hari Senin, 17 Ramadhan 560 H (1164 M) di wilayah selatan Murcia, Andalusia.³ Peristiwa kelahiran ini berlangsung pada masa pemerintahan Khalifah al-Mustanjid di dunia Islam Timur, sementara Andalusia berada di bawah kekuasaan Abu ‘Abdillah Muhammad bin Sa’d Ibn Mardanis. Konteks ini menunjukkan bahwa Ibn ‘Arabi lahir di tengah dinamika politik dan intelektual Islam Andalusia yang kompleks, ketika tasawuf, fikih, dan filsafat berkembang secara bersamaan.

Dalam tradisi Andalusia, ia dikenal dengan sebutan *Ibn al-‘Arabi*, sedangkan di wilayah Timur Islam lebih dikenal sebagai *Ibn ‘Arabi*. Perbedaan penamaan ini penting untuk membedakannya dari al-Qadhi Abu Bakr bin al-‘Arabi al-Ma‘arif, seorang hakim agung Sevilla yang wafat pada 543 H. Kedalaman ilmu dan keluasan pengaruh Ibn ‘Arabi mendorong para sejarawan dan tokoh sezamannya menganugerahkan berbagai gelar kehormatan, seperti *Ibnu Aflātūn* karena kedalaman pemikiran filosofisnya⁴ Syaikh *al-Imām* dan Syaikh *al-Kāmil* karena kelengkapan keilmuan dan spiritualitasnya, serta *Sultān al-‘Ārifīn wa Quṭbuhum* karena kedudukannya yang sentral dalam dunia tasawuf. As-Suhrawardī bahkan menyebutnya *Bahr az-Zākhir* atau *Bahr al-Haqā’iq*, lautan hakikat yang melimpah.⁵ Namun, gelar yang paling populer dan khas baginya adalah *al-Syekh al-Akbar*, sebuah sebutan yang menjadi identitas unik Ibn ‘Arabi dalam sejarah tasawuf.

Sejak kecil, Ibn ‘Arabi tumbuh dalam lingkungan keluarga yang sangat kuat secara spiritual. Ayahnya dikenal sebagai seorang yang saleh, tekun membaca al-Qur’an, dan menjadikannya sebagai wirid harian serta fondasi pembinaan jiwa

² Muhyiddin Ibn ‘Arabi, *Dīwān Ibn ‘Arabi* (Beirut, Lebanon: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1996), 46.

³ Muhyiddin Ibn ‘Arabi, *Rasā’il Ibn ‘Arabi (Tarjamah Ibn ‘Arabi)* (Beirut, Lebanon: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2010), 3.

⁴ Ibn ‘Arabi, *Fushūs al-Hikam (Mutiarah Hikmah 27 Nabi)*, xxvi.

⁵ Abdul Hay Ibnul ‘Imad al-Hambali, *Shadharāt al-Dhahab fī Akhbār man Dhahab* (Beirut: al-Maktab at-Tijani li ath-Thiba’ah, t.t.), 5:194.

keluarg. Ibunya, Nur, dikenal karena kesalehan, ketakwaan, dan sifat wara'-nya, serta memberikan pengaruh besar dalam membentuk kepekaan spiritual dan kelembutan batin Ibn 'Arabi. Selain itu, ia juga memiliki figur ibu ruhani, Fathimah binti al-Mutsni al-Qurthubi, seorang sufi perempuan besar dari Cordoba yang berperan penting dalam pembinaan tasawufnya.

Lingkungan spiritual keluarga Ibn 'Arabi semakin tampak melalui para pamannya. Dari pihak ibu, Yahya bin Yaghan seorang raja Tlemcen yang meninggalkan kemewahan dunia demi kehidupan zuhud, sementara Abu Muslim al-Khaulani dikenal dengan *mujāhadah* dan ibadah malamnya yang luar biasa. Dari pihak ayah, Abdullah bin Muhammad bin 'Arabi dikenal sebagai seorang ahli tasawuf, bahkan Ibn 'Arabi sendiri menyebutkan ketinggian maqam kewaliannya.⁶ Dengan demikian, tasawuf merupakan realitas hidup yang ia saksikan sejak dini.

Pada usia delapan tahun (568 H/1172 M), Ibn 'Arabi meninggalkan Murcia dan pindah ke Lisbon, kemudian ke Seville, pusat intelektual Andalusia, tempat ia menetap selama kurang lebih tiga puluh tahun untuk mendalami fikih, hadis, teologi, dan tasawuf.⁷ Di Seville dan Cordoba, ia berinteraksi dengan para ulama besar, termasuk Ibn Rusyd. Pertemuan simbolik antara Ibn 'Arabi dan Ibn Rusyd yang difasilitasi ayahnya menjadi momen penting dalam sejarah intelektual Islam, karena mempertemukan rasionalisme filosofis dan pengalaman mistik.⁸

Pada usia 38 tahun (598 H/1201 M), Ibn 'Arabi berangkat ke Timur untuk menunaikan ibadah haji dan meninggalkan Andalusia yang saat itu dilanda ketidakstabilan politik. Perjalanan ini menandai fase baru dalam kehidupan spiritual dan intelektualnya. Ia singgah dan menetap sementara di Mesir, kemudian melanjutkan pengembaraan ke Jerusalem, Mekkah, wilayah Hijaz, Aleppo, hingga

⁶ Claude Addas, *Mencari Belerang Merah (Kisah Hidup Ibnu 'Arabi)*, trans. oleh Zaimol Am (Banten: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2004), 43.

⁷ Abul 'Ala Affifi, *Filsafat Mistis Ibnu 'Arabi*, trans. oleh Sjahrir Mawi dan Nanda Rahman (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1989), 1.

⁸ Addas, *Mencari Belerang Merah (Kisah Hidup Ibnu 'Arabi)*, 41.

Asia Kecil.⁹ Dalam perjalanan panjang ini, Ibn ‘Arabi tampil sebagai guru spiritual, pengajar lintas disiplin, sekaligus penulis yang sangat produktif. Selaras dengan etika asketis tasawuf, ia dikenal membagikan hadiah dan pemberian yang diterimanya kepada fakir miskin, sebagai wujud sikap zuhud dan ketidakmelekatan terhadap dunia.

Di Mekkah, selain sebagai pusat pengalaman spiritualnya, Ibn ‘Arabi juga menyelesaikan salah satu karya monumentalnya, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, yang merekam refleksi metafisik, pengalaman mistik, serta pandangan kosmologisnya secara luas. Pada bulan Safar 629 H/Desember 1231 M, ia menyelesaikan naskah pertama karya tersebut¹⁰, kemudian pada 632 H/1234 M menyusun naskah kedua yang lebih sistematis¹¹. Selanjutnya, ia melakukan revisi menyeluruh hingga rampung pada 636 H/1238 M.¹² Karya ini tidak hanya ditulis, tetapi juga diajarkan kepada murid-muridnya sebagai bagian dari transmisi pengetahuan esoteris. Setelah itu, ia berpesan kepada para muridnya: “*Camkan keberadaanku sebelum aku pergi.*”¹³ Penyelesaian dan pengajaran karya ini semakin menegaskan posisi Mekkah bukan hanya sebagai ruang ritual, tetapi juga sebagai pusat iluminasi intelektual dan spiritual dalam perjalanan hidupnya.

Selama menetap di Mekkah, Ibn ‘Arabi mengalami peristiwa spiritual yang kelak melahirkan salah satu karya sastranya yang paling terkenal. Di kota suci itu, ia berjumpa dengan seorang perempuan muda bernama Nizham, putri dari Abu Syaja‘ Zāhir Rustam, seorang bangsawan Persia.¹⁴ Ibn ‘Arabi menggambarkan sosok ini sebagai perempuan yang tidak hanya memiliki kecantikan lahiriah, tetapi juga kecerdasan, keluhuran akhlak, dan kehalusan spiritual yang tinggi. Pertemuan

⁹ Affifi, *Filsafat Mistis Ibnu ‘Arabi*, 2.

¹⁰ Addas, *Mencari Belerang Merah (Kisah Hidup Ibnu ‘Arabi)*, 406.

¹¹ Addas, *Mencari Belerang Merah (Kisah Hidup Ibnu ‘Arabi)*, 408.

¹² Addas, *Mencari Belerang Merah (Kisah Hidup Ibnu ‘Arabi)*, 409.

¹³ Addas, *Mencari Belerang Merah (Kisah Hidup Ibnu ‘Arabi)*, 409.

¹⁴ Ibn ‘Arabi, *Fushūs al-Hikam (Mutiara Hikmah 27 Nabi)*, 9.

tersebut tidak dimaknai sebagai relasi personal biasa, melainkan sebagai pengalaman estetik dan rohaniah yang membangkitkan ilham mistik.

Dari pengalaman inilah lahir kumpulan puisi *Turjumān al-Asywāq*, sebuah karya puitik yang menggunakan bahasa cinta dan keindahan sebagai simbol kerinduan ruhani kepada Realitas Ilahi. Dalam salah satu rangkaian puisinya, Ibn ‘Arabi menulis:

طال شوقي لطفلة ذات نشر	(ونظام) ومنبر ونيان
<i>Telah lama kurindukan gadis lembut, (Bernama Nizham), yang memiliki mimbar, dan pandai berkata-kata.</i>	
من بنات الملوك، من دار فرس	من أجل البلاد من أصبهان
<i>Salah seorang putri dari tanah Persia, dari kota paling mulia, dari Isfahān.</i>	
هي بنت العراق ، بنت إمامي	وأنا ضدها سليل يماني
<i>Ia anak perempuan ‘Irāq, putri imām-ku, dan sebaliknya aku, anak lelaki Yaman.¹⁵</i>	

Bait-bait ini memperlihatkan bahwa figur perempuan yang dimaksud tidak semata dipahami secara jasmani. Penyebutan asal-usul geografis seperti Persia, Irak, dan Yaman berfungsi sebagai simbol penyatuan berbagai horizon budaya dan spiritual dalam satu medan makna. Perempuan tersebut menjadi cermin keindahan (*jamāl*) dan kebijaksanaan, tempat *tajallī* Ilahi termanifestasi dalam bentuk yang dapat ditangkap oleh rasa dan imajinasi rohani.

Dalam lanjutan *Dīwān*-nya, Ibn ‘Arabi mengungkapkan tema kesatuan hal-hal yang tampak berlawanan:

هل رأيتم ، يا سادتي، أو سمعتم	أن ضدين قط يجتمعان
<i>Wahai junjunganku, pernahkah kau lihat atau mendengar dua hal yang bertentangan menyatu?</i>	
نوترانا برامة نتعاطى	أكؤساً نلهوى بغير بنان
<i>Pernahkah kau melihat kami di Rama saling menawarkan cangkir gairah tanpa saling sentuh,</i>	

¹⁵ Muhyiddin Ibn ‘Arabi, *Dīwān Tarjumān al-Asywāq* (Beirut, Lebanon: Dar al-Ma’rifah, 2005), 106–7.

طيبا مطريا بغير لسان

والهوى بيننا يسوق حديثا

*Selagi gairah menyebabkan kata-kata manis dan riang gembira terucap di antara kami tanpa lidah?*¹⁶

Ungkapan ini mencerminkan salah satu prinsip metafisika Ibn ‘Arabi, yakni bersatunya yang berlawanan dalam satu Realitas. Gairah (*‘isyq*) di sini tidak dipahami sebagai dorongan jasmani, melainkan sebagai daya kosmik yang memungkinkan komunikasi batin, penyingkapan makna, dan penyaksian langsung tanpa perantara fisik.

Dengan demikian, pengalaman indah yang dituangkan dalam *Turjumān al-Asywāq* tidak dapat dilepaskan dari kerangka besar pemikiran Ibn ‘Arabi tentang realitas dan manifestasi Ilahi. Puisi-puisi tersebut bukan sekadar ekspresi cinta manusiawi, melainkan simbolisasi dari pengalaman spiritual yang lebih dalam, yang kemudian mendapatkan formulasi konseptualnya dalam karya-karya metafisis seperti *al-Futūhāt al-Makkiyyah*. Di sinilah terlihat kesinambungan antara pengalaman, simbol, dan sistem pemikiran dalam keseluruhan bangunan tasawuf Ibn ‘Arabi.

Ibn ‘Arabi akhirnya menetap di Damaskus hingga wafat pada malam Jumat, 28¹⁷ Rabi‘ul Akhir 638 H (16 November 1240 M).¹⁸ Ia dimakamkan di kawasan Shalhiyah, di kaki Gunung Qasiyun, pada pemakaman keluarga Muhyiddin al-Zaki. Menurut al-Qari al-Baghdadi, ketika wafatnya, Damaskus diliputi suasana duka selama tiga hari; para sultan, wazir, pangeran, ulama, dan *fuqahā* turut menghadiri pemakamannya, bahkan para pedagang menutup aktivitas dagang

¹⁶ Ibn ‘Arabi, *Dīwān Tarjumān al-Asywāq*, 107.

¹⁷ Claude Addas, berdasarkan sumber-sumber yang ia teliti terutama kesaksian Abu Shamah al-Maqdisi yang turut menghadiri pemakaman Ibn ‘Arabi wafatnya terjadi pada 22 Rabiul Akhir.

¹⁸ Ibn ‘Arabi, *Rasā’il Ibn ‘Arabi (Tarjamah Ibn ‘Arabi)*, 6.

mereka sebagai bentuk belasungkawa.¹⁹ Di kota inilah warisan intelektual dan spiritualnya mencapai bentuk yang paling matang dan sistematis.

Selain dikenal melalui keluasan karya dan kedalaman pemikirannya, Ibn ‘Arabi juga masyhur di kalangan murid-murid dan sejarawan sufi karena sejumlah karamah yang dinisbatkan kepadanya. Al-Manawi meriwayatkan, berdasarkan kesaksian murid utamanya Shadr al-Din al-Qunawi, bahwa Syekh al-Akbar memiliki kemampuan untuk berjumpa dengan ruh para nabi dan para wali terdahulu melalui beberapa cara. Pertama, dengan menarik kesadaran ruhaniahnya ke alam ini sehingga perjumpaan terjadi dalam bentuk yang menyerupai wujud fisik mereka ketika masih hidup. Kedua, melalui kehadiran mereka dalam mimpi yang bersifat sadar dan bermakna. Ketiga, dengan cara melepaskan keterikatan dari jasad, sehingga ruhnya berjumpa langsung dengan ruh yang dikehendakinya.²⁰ Riwayat ini tidak dimaksudkan sebagai klaim sensasional, melainkan dipahami dalam tradisi tasawuf sebagai konsekuensi dari keterbukaan hijab dan kekuatan *tajallī* dalam diri seorang *arif billāh*.

Salah satu kisah karamah yang sering dikemukakan untuk mengilustrasikan hal tersebut adalah pengalaman luar biasa Ibn ‘Arabi ketika berpindah tempat secara seketika: suatu hari, ketika ia keluar dari Damaskus, tiba-tiba timbul kerinduan yang sangat kuat untuk berthawāf di Ka'bah, dan seketika itu pula ia telah berada di Mekkah tanpa menempuh perjalanan lahiriah; ia melaksanakan thawāf, beristirahat di rumah seorang sahabat, lalu kembali beribadah di Masjidil Haram, hingga ketika terlintas ingatan akan murid dan keluarganya di Damaskus, ia pun dalam sekejap telah kembali ke sana; setibanya di rumah muridnya, Shadr al-Din al-Qunawi, ia ditanya tentang sepatunya yang tertinggal di Mekkah, dan peristiwa ini kemudian dibuktikan oleh para saksi yang datang dari Mekkah membawa sepatu tersebut serta bersaksi bahwa ia benar-benar berada di sana pada waktu yang sama; menurut penjelasan Mu'ayyad al-Din al-Jandi, kejadian ini bukan sekadar *ṭayy al-*

¹⁹ Addas, *Mencari Belerang Merah (Kisah Hidup Ibnu ‘Arabi)*, 410.

²⁰ Muhyiddin Ibn ‘Arabi, *Nasihat Syekh Akbar Ibn ‘Arabi*, trans. oleh Arif Maftuhin, with Arif Maftuhin (Ragunan-Jakarta: IIMaN, 2004), 52.

arḍ (pelipatan bumi) yang masih melibatkan proses perjalanan cepat, melainkan perpindahan seketika tanpa proses, sehingga dipandang sebagai karamah yang khas dan unik dalam diri Ibn ‘Arabi.²¹

Karamah Ibn ‘Arabi juga tampak dalam keluasan penguasaannya terhadap disiplin keilmuan syariat. Diriwayatkan bahwa ia kerap menghadiri zawiyah di Masjid Jāmi‘ Damaskus yang dinisbatkan kepada Imam al-Ghazali, sebagai bentuk tabarruk dan kesinambungan spiritual. Pada suatu kesempatan, ketika guru zawiyah berhalangan hadir, para ahli fikih meminta Ibn ‘Arabi untuk menyampaikan pelajaran. Dengan rendah hati ia menyatakan bahwa dirinya bermadzhab Maliki, lalu meminta mereka menunjukkan materi yang sedang dikaji. Setelah ditunjukkan bagian dari kitab *al-Wasīṭ* karya Imam al-Ghazali, Ibn ‘Arabi menguraikannya secara panjang dan mendalam, hingga para *fuqahā* yang hadir mengakui bahwa mereka belum pernah mendengar penjelasan fikih dengan kejernihan dan keluasan seperti itu sebelumnya.²² Riwayat ini memperlihatkan bahwa pengalaman batin dan ma’rifah Ibn ‘Arabi tidak pernah menjauhkannya dari syariat, bahkan justru memperdalam penguasaannya terhadap ilmu-ilmu zahir.

Dalam bidang keilmuan, Ibn ‘Arabi dikenal sebagai penulis yang sangat produktif. Brockelmann mencatat sekitar 150 karya yang masih ada, sementara katalog Perpustakaan Kerajaan Mesir mencatat sekitar 90 manuskrip. Ibn ‘Arabi sendiri menyebutkan telah menulis sekitar 289 karya, bahkan sebagian ulama menyebut jumlahnya melebihi 500 judul.²³ Di antara karya monumentalnya adalah *al-Futūḥāt al-Makkiyyah* dan *Fuṣūṣ al-Hikam*, yang hingga kini terus menjadi rujukan utama dalam kajian tasawuf, teologi, dan filsafat Islam.

²¹ Addas, *Mencari Belerang Merah (Kisah Hidup Ibnu ‘Arabi)*, 407.

²² Ibn ‘Arabi, *Nasihat Syekh Akbar Ibn ‘Arabi*, 49.

²³ Affifi, *Filsafat Mistis Ibnu ‘Arabi*, 3.

B. Tasawuf Ibn ‘Arabi

Muhyiddin Ibn ‘Arabi dikenal sebagai salah satu penulis paling produktif dalam sejarah intelektual Islam. Para peneliti mencatat bahwa karya-karyanya berjumlah ratusan judul, mencakup beragam bidang keilmuan seperti tasawuf, tafsir isyārī, kosmologi, metafisika, teologi, hingga puisi mistik. Produktivitas ini tidak semata menunjukkan keluasan kuantitas karya, melainkan mencerminkan kedalaman pengalaman spiritual serta keluasan refleksi intelektualnya dalam merespons realitas Ilahi, kosmos, dan manusia. Dalam khazanah keilmuan Islam, ajaran tasawuf Ibn ‘Arabi secara umum dikategorikan sebagai *tasawuf falsafi*,²⁴ yaitu corak tasawuf yang memadukan pengalaman mistik (*dzauq* dan *kasyf*) dengan perumusan konseptual yang bersifat metafisis dan filosofis. Melalui pendekatan ini, pengalaman spiritual tidak berhenti pada dimensi rasa, tetapi disistematiskan ke dalam kerangka pemikiran ontologis yang kompleks.

Dalam konteks integrasi antara dimensi syariat (fikih) dan hakikat (tasawuf), para ulama sering mengemukakan ungkapan dari Imam Malik bin Anas yang menegaskan pentingnya keseimbangan keduanya:

مَنْ تَفَقَّهَ وَلَمْ يَتَصَوَّفْ فَقَدْ تَفَسَّقَ، وَمَنْ تَصَوَّفَ وَلَمْ يَتَفَقَّهْ فَقَدْ تَزَنَّدَقَ، وَمَنْ جَمَعَ بَيْنَهُمَا فَقَدْ تَحَقَّقَ.

“Barangsiapa yang berfikih tanpa bertasawuf, maka ia telah menjadi fasik; dan barangsiapa yang bertasawuf tanpa berfikih, maka ia telah menjadi zindiq. Adapun orang yang memadukan keduanya, maka dialah yang mencapai kebenaran (*tahaqqqa*).”²⁵

²⁴ Pembagian tasawuf ke dalam corak *tasawuf sunnī* dan *tasawuf falsafi* pada dasarnya bukan menunjukkan pertentangan sumber ajaran, melainkan perbedaan pendekatan dan tingkat kedalaman pemahaman. Keduanya tetap berlandaskan pada al-Qur’an dan Sunnah sebagai sumber utama ajaran Islam. Perbedaan di antara keduanya lebih tepat dipahami sebagai perbedaan tingkatan dalam pengalaman dan artikulasi spiritual. Dalam tradisi tasawuf dikenal adanya jenjang perkembangan spiritual, yaitu *mubtadi’* (pemula), *mutawassit* (menengah), dan *muntahī* (puncak). Tasawuf sunnī umumnya beroperasi pada tingkat *mubtadi’* dan dalam beberapa hal mencapai *mutawassit*, dengan penekanan pada pembinaan akhlak dan kepatuhan syariat. Sementara itu, tasawuf falsafi cenderung berada pada tingkat *mutawassit* dan sering kali memasuki wilayah *muntahī*, yaitu tahap kontemplasi metafisis yang lebih mendalam terhadap hakikat wujud dan realitas Ilahi. Dengan demikian, perbedaan keduanya bersifat gradatif, bukan dikotomis.

²⁵ Syekh ‘Ali bin Sulthan Muhammad al-Qari’, *Mirqāt al-Mafātīh Syarh Misykāt al-Mashābīh*, I (Beirut, Lebanon: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2001), 478.

Sejalan dengan prinsip penyeimbangan tersebut, Imam al-Qusyairi juga menegaskan rumusan integratif yang serupa dalam kitab monumentalnya:

كُلُّ شَرْيْعَةٍ غَيْرِ مُؤَيَّدَةٍ بِالْحَقِيقَةِ فَغَيْرُ مَقْبُولَةٍ، وَكُلُّ حَقِيقَةٍ غَيْرِ مُقَيَّدَةٍ بِالشَّرِيعَةِ فَغَيْرُ مُحْصُولَةٍ

“Setiap syariat yang kehadirannya tidak dikuatkan oleh hakikat maka tidak dapat diterima, dan setiap hakikat yang perwujudannya tidak dilarasari/diikat oleh syariat maka tidak akan membuahkan hasil.”²⁶

Kedua ungkapan di atas menunjukkan bahwa kesempurnaan jalan spiritual tidak dapat dicapai hanya melalui pendekatan lahiriah semata ataupun pengalaman batin tanpa landasan syariat, melainkan melalui integrasi keduanya secara seimbang. Dalam kerangka ini, *tasawuf falsafi* yang dikembangkan oleh Ibn ‘Arabi dapat dipahami bukan sebagai penyimpangan dari syariat, melainkan sebagai pendalaman dimensi batin yang tetap berakar pada prinsip-prinsip dasar Islam. Hal ini semakin dipertegas oleh pernyataan-pernyataan eksplisit Ibn ‘Arabi tentang kedudukan syariat, sebagaimana dihimpun oleh Mahmud al-Ghurab²⁷, dalam karyanya yang membela Syaikh al-Akbar dari berbagai tuduhan terhadapnya. Dalam teks-teks tersebut tampak jelas bahwa Ibn ‘Arabi menempatkan syariat sebagai fondasi yang bersumber langsung dari wahyu Ilahi, bukan hasil konstruksi rasional manusia. Ia menyatakan:

إن الشريعة حدٌّ ما له عوج عليه أهل مقامات العلى درجوا

“Sesungguhnya syariat adalah batas (ketentuan) yang tidak memiliki penyimpangan. Melalui jalan itu, para pemilik *maqām* yang tinggi menaiki derajat mereka.”²⁸

²⁶ Abu al-Qasim ‘Abd al-Karim al-Qusyairi, *Risalah Qusyairiyah (Sumber Kajian Ilmu Tasawuf)*, trans. oleh Umar Faruq (Jakarta: Pustaka Amani, 2013), 104.

²⁷ Abu Abdillah Mahmud al-Ghurab (1921–2021) adalah seorang ulama dan mystic kontemporer yang terkenal dalam tradisi sufistik akbarian, khususnya karena karya-karyanya yang menghadirkan pemikiran Ibn ‘Arabi kepada pembaca modern. Ia lahir pada tahun 1921 dan banyak menetap di Kairo serta Suriah, aktif menulis dan mengajar tasawuf yang terinspirasi oleh ajaran Maulana Ibn ‘Arabi; karya-karyanya termasuk edisi komentari tafsir yang berakar pada pandangan sufistik *Rahma min al-Rahmān*, yang bertujuan menjembatani pemahaman tasawuf akbarian dengan pembaca luas. Al-Ghurab dihormati dalam kalangan murid dan pengkaji tasawuf sebagai seorang *akbarian mystic* kontemporer yang berperan penting dalam menghidupkan kembali dan menyebarkan warisan pemikiran Ibn ‘Arabi hingga wafatnya pada 31 Januari 2021 di Kairo.

²⁸ Abu Abdillah Mahmud al-Ghurab, *Syarh Kalimāt al-Shūfiyyah* (Damascus, 1993), 31.

Pernyataan ini menunjukkan bahwa syariat bukan sekadar kerangka normatif, melainkan jalan hakiki yang mengantarkan manusia menuju kesempurnaan spiritual. Tidak ada *maqām* yang dapat dicapai tanpa melalui disiplin syariat, sehingga ia menjadi prasyarat bagi setiap realisasi batin.

Lebih jauh, Ibn ‘Arabi juga menegaskan bahwa keselamatan spiritual sepenuhnya bergantung pada keterikatan terhadap syariat, bahkan bagi mereka yang telah mencapai pengalaman *kasyf*:

فنجاة النفس في الشرع فلا تلك إنساناً رأى ثم حرم
“Keselamatan jiwa itu berada dalam syariat; maka tidaklah (selamat) seseorang yang hanya melihat (hakikat) lalu terhalang (dari syariat).

واعتصم بالشرع في الكشف فقد فاز بالخير عبيد قد عصم
Berpegang teguhlah pada syariat dalam (pengalaman) kasyf, karena sungguh beruntung para hamba yang dijaga (oleh Allah).

كل علم يشهد الشرع له هو علم به فلتعتصم
“Setiap ilmu yang disaksikan (dibenarkan) oleh syariat, itulah ilmu (yang benar), maka berpeganglah padanya.”²⁹

Ungkapan ini secara tegas membantah anggapan bahwa pengalaman mistik dapat menggantikan syariat. Sebaliknya, *kasyf* justru harus diverifikasi dan ditimbang dalam kerangka syariat, sehingga tidak menyimpang dari kebenaran wahyu.

Dalam kerangka yang lebih sistematis, Ibn ‘Arabi menjelaskan fungsi syariat sebagai penuntun eksistensial manusia:

فالشريعة وضعت الأسباب الفاضلة، التي يفعل بها أمرت النفس بفعله، ويترك ما نحت عن فعله،
 وجبت السعادة وحصلت المحبة الإلهية، وكان الحق سمع العبد وبصره، ففصل الشارع للنفس جميع
 ما يرضيه منها وما يسخطه منها، وما لا سخط فيه ولا رضى.

“Syariat menetapkan sebab-sebab utama (yang mulia), yang dengannya jiwa melaksanakan apa yang diperintahkan kepadanya dan meninggalkan apa yang dilarang baginya. Maka dengan itu, kebahagiaan menjadi pasti, dan terwujudlah cinta Ilahi; hingga al-Haqq menjadi pendengaran dan penglihatan hamba. Oleh karena itu, Sang Pembuat syariat (Allah) telah merinci bagi jiwa segala sesuatu

²⁹ al-Ghurab, *Syarh Kalimāt al-Shūfiyyah*, 31.

yang diridhai-Nya, yang dimurkai-Nya, serta yang tidak termasuk dalam keduanya.”³⁰

Dari sini tampak bahwa syariat, dalam perspektif Ibn ‘Arabi, tidak hanya berfungsi sebagai sistem hukum, tetapi sebagai sarana transformasi eksistensial yang mengantarkan manusia menuju *mahabbah* dan *hudhūr* Ilahi. Dengan demikian, syariat dan hakikat bukanlah dua hal yang bertentangan, melainkan dua dimensi yang saling melengkapi dalam perjalanan spiritual manusia menuju kesempurnaan.

Sejalan dengan itu, Saberan Afandi sebagaimana dikutip oleh Mujiburrahman, menyatakan bahwa meskipun dalam sebagian karya Ibn ‘Arabi terdapat ungkapan-ungkapan yang terkesan problematis dan mengisyaratkan kepada konsep *Wahdat al-Wujūd* (yang oleh sebagian pihak kerap disalahpahami sebagai panteisme), namun tidak sedikit pula bagian dari ajarannya yang secara tegas menekankan kemurnian tauhid dan pentingnya berpegang teguh pada syariat.³¹ Dengan demikian, pemikiran Ibn ‘Arabi tidak dapat dipahami secara parsial, melainkan harus dilihat secara utuh dalam kerangka integrasi antara dimensi lahir dan batin.

Lebih jauh lagi, dalam perspektif tasawuf, hakikat *ma’rifah* kepada Allah tidak hanya diukur dari kedalaman pengalaman batin, tetapi juga dari konsistensi dalam menjalankan syariat. Orang yang benar-benar mencapai *ma’rifah* senantiasa menunaikan perintah Allah dan menjauhi larangan-Nya, baik secara lahir maupun batin. Hatinya bersih dari sifat-sifat tercela seperti *ujub*, *sum’ah*, kesombongan, dan penyakit hati lainnya. Selain itu, ia terus meningkatkan kualitas ibadah dan amal kebajikan dari waktu ke waktu.³² Dengan demikian, *ma’rifah* tidak menjauhkan seseorang dari syariat, melainkan justru mengokohkan komitmen terhadapnya serta menyempurnakan dimensi etika dan spiritual dalam kehidupannya.

³⁰ al-Ghurab, *Syarh Kalimāt al-Shūfiyyah*, 31.

³¹ Mujiburrahman, *Tasawuf Merintis Kajian Interdisiplin* (Yogyakarta: Gading Publishing, 2023), 208.

³² Syekh ‘Abd al-Rahman Siddiq al-Banjari, *Risalah Amal Ma’rifah* (Banjarmasin: Toko Buku Aziz, t.t.), 17–18.

Di antara seluruh karya tersebut, yang paling besar dan komprehensif adalah *al-Futūhāt al-Makkiyyah*. Kitab ini bukan hanya sebuah buku, melainkan ensiklopedia tasawuf yang memuat hampir seluruh bangunan pemikiran Ibn ‘Arabi: mulai dari pengalaman *kasyf*, penjelasan metafisis tentang realitas, struktur kosmos, pembahasan *maqāmāt* dan *ahwāl* spiritual, hingga refleksi mendalam mengenai hakikat manusia dan ibadah. Dengan cakupan yang demikian luas dan kedalaman analisis yang tinggi, *al-Futūhāt* dapat dipahami sebagai peta besar perjalanan spiritual manusia menuju Allah, sekaligus representasi puncak pemikiran tasawuf Ibn ‘Arabi.

Keluasan dan kompleksitas kandungan *al-Futūhāt al-Makkiyyah* tersebut pada gilirannya menunjukkan bahwa ajaran Ibn ‘Arabi bukanlah ajaran yang bersifat populer dan mudah dipahami oleh semua kalangan. Hal ini sejalan dengan tradisi tasawuf klasik yang menegaskan adanya tingkatan dalam mempelajari ilmu tasawuf. Sebagaimana yang dijelaskan Syekh ‘Abd al-Shamad al-Falimbani³³, bahwa tasawuf memiliki jenjang pembelajaran yang bertahap, yakni *mubtadi* (pemula), *mutawassit* (tingkat menengah), dan *muntahī* (tingkat puncak).³⁴ Dalam kerangka ini, karya-karya Ibn ‘Arabi termasuk *al-Futūhāt al-Makkiyyah* serta karya tokoh lain seperti al-Jili, dikategorikan sebagai tasawuf tingkat *muntahī*, yaitu tingkat puncak dalam pengalaman dan pemahaman spiritual. Karena itu, karya-karya tersebut tidak dimaksudkan untuk dibaca tanpa bekal syariat yang kuat, latihan spiritual yang panjang, serta kesiapan intelektual yang memadai. Tanpa kesiapan tersebut, pembacaan terhadap teks-teks Ibn ‘Arabi berpotensi melahirkan kesalahpahaman, terutama ketika konsep-konsep metafisisnya dipahami secara literal atau dilepaskan dari kerangka tauhid dan syariat.

³³ Syekh ‘Abd al-Shamad al-Falimbani (1704–1789 M) adalah seorang ulama sufi, ahli fikih, dan pemikir besar Nusantara asal Palembang, Sumatera Selatan. Beliau menghabiskan sebagian besar hidupnya menuntut ilmu dan mengajar di Makah dan Madinah (Haramain). Karya monumentalnya, *Sair al-Sālikīn* dan *Hidāyat al-Sālikīn*, merupakan adaptasi penting dari pemikiran Imam al-Ghazali yang menjadi rujukan utama ajaran tasawuf Sunni di dunia Melayu.

³⁴ ‘Abd al-Shamad al-Falimbani, *Sair al-Sālikīn*, III (Singapura: al-Haramain, t.t.), 185.

Meskipun karya-karya Ibn ‘Arabi tampak sangat luas dan beragam, para peneliti modern menunjukkan bahwa keseluruhan bangunan tasawufnya sesungguhnya memiliki poros konseptual yang jelas dan saling terhubung. Salah satu analisis berpengaruh menyatakan bahwa tasawuf Ibn ‘Arabi pada dasarnya berputar pada dua tema esensial, yaitu *al-wujūd al-Haqq* (Wujud Yang Maha Benar) dan *al-Insān al-Kāmil* (manusia sempurna), yang menjadi fondasi metafisis sekaligus tujuan spiritual dari seluruh ajarannya.³⁵

Namun demikian, menurut penulis, kerangka tasawuf Ibn ‘Arabi dapat dipahami secara lebih utuh apabila dibagi ke dalam tiga poros utama yang saling terkait dan membentuk satu kesatuan konseptual. Pertama, *Wahdat al-Wujūd*, sebagai fondasi metafisis yang menjelaskan keesaan Wujud dan relasi antara Yang Absolut dan manifestasi-Nya. Kedua, *al-Haqīqah al-Muhammadiyah*, sebagai prinsip kosmik dan spiritual yang menjadi perantara *tajallī* Ilahi sekaligus model kesempurnaan ruhani. Ketiga, *al-Insān al-Kāmil*, sebagai realisasi konkret dari prinsip-prinsip metafisis tersebut dalam diri manusia yang telah mencapai kesempurnaan *ma’rifah*.

Kerangka tersebut memperoleh landasan yang kuat dalam tradisi *‘irfān nazharī* (irfan teoretis). Seyyed Ahmad Fazeli, dalam *Mazhab Ibn ‘Arabi*, menyajikan pemikiran Ibn ‘Arabi sebagai suatu sistem yang tersusun secara hierarkis dan saling berhubungan, sehingga setiap konsep tidak berdiri sendiri, melainkan menjelaskan dan menyempurnakan konsep lainnya. Pola pembacaan semacam ini juga dapat ditemukan dalam literatur *‘irfān nazharī* kontemporer yang mengkaji bangunan pemikiran Ibn ‘Arabi, seperti *al-Qawā'id* beserta syarahnya *Tamhīd al-Qawā'id*, yang menempatkan persoalan *Wahdat al-Wujūd*, hierarki wujud yang berhubungan dengan *al-Haqīqah al-Muhammadiyah*, dan *al-Insān al-Kāmil* sebagai tema-tema sentral dalam keseluruhan sistem metafisika dan spiritual

³⁵ Toshihiko Izutsu, *Sufisme Samudra Makrifat Ibn ‘Arabi*, II, trans. oleh Musa Kazhim dan Arif Mulyadi (Jakarta Selatan: MIZAN, 2016), xxvii.

Islam.³⁶ Dengan demikian, pembagian ke dalam tiga poros tersebut bukan sekadar klasifikasi yang dibuat oleh penulis, melainkan merupakan bentuk penyederhanaan analitis terhadap struktur pemikiran Ibn ‘Arabi yang telah dikenal dalam tradisi *'irfān nazharī*.

Pembagian ini memungkinkan pemahaman tasawuf Ibn ‘Arabi secara lebih sistematis: dari realitas Wujud Ilahi sebagai asal segala sesuatu, menuju hakikat Muhammadi sebagai poros kosmik penampakan, hingga manusia sempurna sebagai tempat aktualisasi tertinggi dari *tajallī* Ilahi. Dengan kerangka ini, tasawuf Ibn ‘Arabi tidak hanya tampil sebagai spekulasi metafisis, tetapi sebagai sistem spiritual yang utuh, koheren, dan berorientasi pada transformasi eksistensial manusia.

1. Wahdat al-Wujūd

Secara historis, menyebutkan bahwa istilah *Wahdat al-Wujūd* tidak ditemukan secara eksplisit dalam karya-karya Muhyiddin Ibn ‘Arabi. Ibn ‘Arabi sendiri tidak pernah merumuskan ajarannya dalam bentuk doktrin terminologis yang diberi nama demikian. Ia lebih banyak berbicara tentang *al-Wujūd*, *tajallī*, *khayāl*, serta struktur hadrat sebagai bahasa metafisis untuk menjelaskan hubungan antara Realitas Ilahi dan kosmos. Istilah *Wahdat al-Wujūd* baru muncul secara jelas dalam konteks polemik teologis pasca-Ibn ‘Arabi, ketika ajaran-ajaran tasawuf metafisis mulai diklasifikasikan, dikritik, dan diperdebatkan oleh para teolog dan fuqaha.

Tokoh yang pertama kali menggunakan istilah *Wahdat al-Wujūd* secara eksplisit adalah Ibn Taymiyyah. Dalam karyanya *Majmū‘ al-Fatāwā*, ia menyatakan: “*Sesungguhnya yang mengatakan al-wujūd itu wāhid (satu), mereka itu dinamakan pengikut Wahdat al-Wujūd.*”³⁷ Dalam kerangka pemikirannya, istilah ini berfungsi sebagai kategori kritik terhadap sejumlah tokoh sufi metafisis yang ia anggap mengajarkan kesatuan wujud, seperti Shadr al-Din al-Qunawi, al-

³⁶ Seyyed Ahmad Fazeli, *Mazhab Ibn ‘Arabi (Mengurai Paradoksalitas Tasybih dan Tanzih)*, trans. oleh Muhammad Nur Jabir (Jakarta Selatan: Sadra Press, 2016), 74.

³⁷ Syekhul Islam Ibn Taymiyah, *Majmu‘ah Al-Fatawa*, II (Dar Abu Wafa, 2005), 80.

Tilmisani, Ibn Sab'in, al-Shushtari, Ibn al-Farid, serta para pengikut dan penafsir mereka. Dengan demikian, *Wahdat al-Wujūd* pada tahap awal kemunculannya hadir sebagai label polemis, bukan sebagai istilah internal yang dirumuskan oleh para sufi itu sendiri.

Namun, pandangan yang menyatakan bahwa *Wahdat al-Wujūd* sepenuhnya merupakan konstruksi polemis Ibn Taymiyyah tidak diterima secara bulat oleh para sarjana kontemporer. William C. Chittick secara tegas mengkritik penyederhanaan historis tersebut. Menurutnya, meskipun Ibn Taymiyyah memang mempopulerkan istilah *Wahdat al-Wujūd* dalam konteks kritik, penggunaan istilah dan konsep kesatuan wujud secara positif dan deskriptif sudah dapat ditemukan lebih awal, khususnya dalam karya murid langsung Ibn 'Arabi sendiri, yakni Shadr al-Din al-Qunawi, dalam risalah *al-Nafahāt al-Ilāhiyyah*.³⁸

Dalam risalah tersebut, al-Qunawi menyatakan bahwa; "*Pengetahuan Allah tentang diri-Nya dan tentang segala sesuatu adalah satu hakikat, karena hakikat itu merupakan gambaran diri-Nya sendiri. Dari pengetahuan Allah tentang diri-Nya itulah seluruh wujud termanifestasi. Keragaman tidak muncul karena adanya banyak sumber wujud, melainkan semata-mata karena perbedaan kesiapan penerimaan. Dari sinilah lahir keanekaragaman dalam kesatuan, dan kesatuan dalam keanekaragaman, meskipun perkara ini tidak tampak jelas bagi kebanyakan makhluk.*"³⁹ Pernyataan ini menunjukkan bahwa istilah *Wahdat al-Wujūd* bukanlah dugaan semata atau perdebatan belaka, melainkan konsekuensi metafisis langsung dari kesatuan ilmu dan Wujud Ilahi.

Berangkat dari uraian tersebut, menurut penulis, konsep *Wahdat al-Wujūd* pada hakikatnya memang berakar dari pemikiran Ibn 'Arabi sendiri, meskipun tidak selalu dirumuskan dalam bentuk istilah teknis yang baku. Hal ini dapat dilihat

³⁸ William C. Chittick, *Dunia Imajinal Ibnu 'Arabi*, trans. oleh Achmad Syahid (Surabaya: Risalah Gusti, 2001), 27–28.

³⁹ Shadr al-Din al-Qunawi, *al-Nafahāt al-Ilāhiyyah* (Khiaban Engalab, Taheran: Abu Rayyan, 1375), 7–8.

secara implisit maupun eksplisit dalam karya-karyanya, terutama dalam *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, di mana ia menyatakan:

فالوحدة في الإيجاد والوجود والموجود لا يُعقل ولا يُنقل إلا في "لا إله إلا هو"، فهذه أحدية المرتبة وهي أحدية الكثرة فيه.

Adapun kesatuan (wahdah) dalam proses penciptaan, keberadaan, dan makhluk, tidak dapat dipahami maupun ditransmisikan kecuali dalam ungkapan: "Tidak ada Tuhan selain Dia.." Inilah keesaan pada tingkat tertentu, yaitu keesaan yang mencakup keberagaman di dalamnya (ahadiyyat al-kathrah).⁴⁰

Pernyataan ini menunjukkan bahwa Ibn ‘Arabi sendiri telah merumuskan gagasan kesatuan wujud secara substansial, meskipun tidak selalu dalam bentuk terminologi formal *Wahdat al-Wujūd*. Ia menegaskan bahwa kesatuan tidak meniadakan keberagaman, melainkan justru mencakupnya dalam satu kesatuan yang lebih tinggi. Dengan demikian, *Wahdat al-Wujūd* bukan sekadar istilah yang lahir dari polemik, tetapi merupakan ekspresi konseptual dari inti metafisika Ibn ‘Arabi tentang keesaan Wujud yang meliputi seluruh realitas.

Kesatuan berada pada tingkat sumber dan hakikat, sementara keanekaragaman berada pada tingkat penampakan dan bentuk. Kesalahpahaman terhadap *Wahdat al-Wujūd* sering muncul ketika kesatuan ontologis ini disalahartikan sebagai penyamaan antara Tuhan dan makhluk. Padahal yang dimaksud bukanlah kesatuan pada tingkat bentuk atau identitas empiris, melainkan kesatuan pada tingkat Wujud Hakiki. Tuhan tetap Maha Esa dan Mutlak, sementara makhluk tetap terbatas dan bergantung.

Dalam konteks ini, para ulama kemudian memberikan klarifikasi penting terhadap berbagai pemahaman tentang *Wahdat al-Wujūd*. Di antaranya, Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari⁴¹ membagi paham *wujūdiyyah* ke dalam dua

⁴⁰ Ibn ‘Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, II, 622.

⁴¹ Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari (1710–1812 M) adalah seorang ulama fikih mazhab Syafii yang sangat berpengaruh dari Kesultanan Banjar, Kalimantan Selatan. Beliau menuntut ilmu di Makah dan Madinah selama puluhan tahun sebelum kembali untuk mereformasi institusi Islam dan hukum syariat di Nusantara. Karya monumentalnya, *Sabilal Muhtadin*, menjadi kitab rujukan utama fikih ibadah di wilayah Asia Tenggara.

kategori, yaitu *wujūdiyyah muwahhidah* dan *wujūdiyyah mulhidah*.⁴² *Wujūdiyyah muwahhidah* adalah pemahaman kesatuan wujud yang tetap menjaga prinsip tauhid dan tidak meniadakan perbedaan antara al-Haqq dan al-khalq, sedangkan *wujūdiyyah mulhidah* adalah pemahaman yang menyimpang karena jatuh pada penyamaan mutlak antara Tuhan dan makhluk sehingga mengaburkan batas ontologis di antara keduanya.

Pembagian yang serupa juga dikemukakan oleh Syekh ‘Abd al-Qadir Isa⁴³, yang menegaskan bahwa pandangan tentang *Wahdat al-Wujūd* (kesatuan wujud) terbagi ke dalam dua bentuk: pertama, pemahaman yang benar, yaitu yang menegaskan keesaan wujud Allah tanpa menafikan keberadaan makhluk sebagai sesuatu yang bergantung (*mumkin al-wujūd*); dan kedua, pemahaman yang batil, yaitu yang memahami kesatuan wujud sebagai identitas mutlak antara Allah dan makhluk. Menurutnya, kelompok kedua ini telah tergelincir dari prinsip tauhid karena tidak mampu membedakan antara wujud yang wajib (*wājib al-wujūd*) dan wujud yang mungkin.⁴⁴

Dengan demikian, baik klasifikasi yang dikemukakan oleh Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari maupun oleh Syekh ‘Abd al-Qadir Isa menunjukkan bahwa perbedaan mendasar dalam memahami *Wahdat al-Wujūd* terletak pada sejauh mana prinsip tauhid tetap dijaga. Pemahaman yang benar adalah yang menempatkan Allah sebagai satu-satunya wujud hakiki, sementara makhluk tetap berada dalam posisi sebagai manifestasi yang bergantung, bukan identik dengan-Nya.

⁴² Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, *Tuhfat al-Rāghibīn* (Banjarmasin: Toko Buku Murni, 1983), 33.

⁴³ Syekh ‘Abd al-Qadir ‘Isa (1920–1991 M) merupakan ulama besar, ahli fikih mazhab Hanafi, dan guru sufi terkemuka asal Aleppo, Suriah. Beliau menempuh pendidikan di Madrasah al-Sya’banyah dan Universitas al-Azhar, Mesir. Selain aktif berdakwah di Suriah, Yordania, dan Turki, beliau dikenal karena meluruskan persepsi keliru tentang sufisme melalui karya terkenalnya, *Haqa’iq ‘an al-Tasawwuf*. Beliau wafat di Istanbul, Turki.

⁴⁴ Syekh ‘Abd al-Qadir Isa, *Haqa’iq ‘an al-Tashawwuf* (Halb, Suriah: Dar al-Furqan, 2007), 445–46.

Dalam kerangka ini, konsep *Wahdat al-Wujūd* yang diajarkan oleh Muhyiddin Ibn ‘Arabi jelas termasuk dalam kategori *wujūdiyyah muwahhidah*. Hal ini karena Ibn ‘Arabi secara konsisten menegaskan perbedaan antara Wujud Hakiki dan penampakan-Nya, serta menolak segala bentuk pemahaman yang menyamakan Tuhan dengan makhluk secara literal. Bahkan dalam keseluruhan ajarannya, ia sangat menekankan pentingnya menjaga syariat sebagai fondasi jalan spiritual. Baginya, kesempurnaan ma’rifah tidak pernah berdiri di luar syariat, melainkan justru kembali kepada dan disempurnakan dalam syariat itu sendiri.

Oleh karena itu, *Wahdat al-Wujūd* tidak dapat direduksi semata sebagai istilah polemis yang lahir dari kritik teologis, melainkan harus dipahami sebagai ekspresi konseptual dari bangunan metafisis tasawuf Ibn ‘Arabi yang berakar pada pemahamannya tentang *al-Wujūd*, *tajallī*, dan struktur realitas. Meskipun istilah tersebut tidak digunakan secara eksplisit olehnya, substansi ajarannya secara konsisten menegaskan keesaan Wujud sebagai sumber segala sesuatu, serta ketergantungan total seluruh makhluk sebagai penampakan-Nya. Kesatuan ini tidak meniadakan keberagaman, tetapi justru menjadi dasar ontologis bagi kemunculannya. Klarifikasi para ulama, termasuk pembagian antara *wujūdiyyah muwahhidah* dan *mulhidah*, semakin menegaskan bahwa ajaran Ibn ‘Arabi berada dalam koridor tauhid yang sah, karena tetap menjaga perbedaan antara al-Haqq dan al-khalq serta meneguhkan syariat sebagai fondasi dan tujuan akhir perjalanan spiritual.

Dalil mengenai *Wahdat al-Wujūd* menurut Abdurrauf al-Sinkili dapat ditelusuri dari firman Allah:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

“Tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan-Nya, dan Dia Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.” (QS. al-Syūrā [42]: 11)

Ayat ini, menurutnya, mengandung dua dimensi sekaligus, yaitu *tanzīh* (penyucian Allah dari segala keserupaan) dan *tasybīh* (penegasan kedekatan dan manifestasi sifat-sifat-Nya). Ungkapan “*laysa kamithlihi shay*” menunjukkan aspek *bāthin*

yang mutlak, yaitu hakikat Wujud Ilahi yang bersifat absolut (*iṭlāq haqīqī*), tidak berbilang, dan tidak menerima pembatasan apa pun. Sementara itu, lanjutan ayat “*wa huwa al-samī‘ al-‘alīm*” menunjukkan aspek *zhāhir*, yakni penampakan Allah melalui nama-nama dan sifat-sifat-Nya yang beragam, yang menjadi sarana pengenalan bagi makhluk.⁴⁵

Dengan demikian, menurut Abdurrauf al-Sinkili, ayat ini menghimpun dua sisi realitas sekaligus: keesaan mutlak pada tingkat hakikat dan kemajemukan pada tingkat penampakan. Keduanya tidak bertentangan, melainkan saling melengkapi dalam menjelaskan relasi antara al-Haqq dan kosmos.

Pemahaman ini juga diperkuat oleh firman Allah:

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ

“*Dialah Yang Awal dan Yang Akhir, Yang Zahir dan Yang Batin; dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu.*” (QS. al-Hadīd [57]: 3)

Ayat ini menunjukkan bahwa Allah mencakup seluruh dimensi keberadaan: sebagai Yang Awal dan Yang Akhir, serta Yang Zahir dan Yang Batin. Dalam perspektif tasawuf, hal ini menegaskan bahwa seluruh realitas tidak keluar dari lingkup Wujud-Nya, baik pada tingkat tersembunyi maupun yang tampak.⁴⁶

Dalam tasawuf Muhyiddin Ibn ‘Arabi, pemahaman tentang *Wahdat al-Wujūd*, tidak dapat dilepaskan dari cara Realitas Ilahi menampakkan diri dalam kosmos. Wujud Yang Maha Benar bukan hanya sumber segala yang ada, tetapi juga tujuan dan makna terdalam dari seluruh keberadaan. Seluruh kosmos dipahami sebagai medan refleksi Ilahi, sebuah cermin besar tempat kehendak dan perintah Ilahi memperoleh bentuk penampakan yang dapat disaksikan. Dalam konteks ini, wujud tidak dipahami sebagai entitas yang berdiri sendiri, melainkan sebagai relasi ontologis antara Yang Mutlak dan manifestasi-Nya.

⁴⁵ Syekh Abdurra’uf al-Sinkili, *Kifāyat al-Muhtājīn* (Kalimantan Timur: Khazanah Naqariyah, 2025), 62–63.

⁴⁶ al-Sinkili, *Kifāyat al-Muhtājīn*, 63.

Wujud Yang Maha Benar pada hakikatnya berada dalam kemutlakan absolut yang tidak tersentuh oleh relasi, penampakan, maupun kategori apa pun. Pada tingkat ini, Ia tidak berada dalam *tajallī*, melainkan menjadi sumber dari seluruh *tajallī*. Dari kemutlakan inilah penampakan berlangsung secara bertingkat, sehingga seluruh realitas baik yang spiritual maupun material, yang tampak maupun tidak tampak dipahami sebagai manifestasi Wujud Yang Esa, kecuali Wujud itu sendiri dalam kemutlakan-Nya. Dengan demikian, keesaan Wujud tidak meniadakan keberagaman, tetapi justru menjelaskan asal-usul dan keterkaitan seluruh tingkat realitas.

Pada titik ini, Ibn ‘Arabi menegaskan apa yang dapat disebut sebagai prinsip ketergantungan eksistensial universal, yaitu bahwa seluruh realitas selain al-Haqq tidak memiliki kemandirian wujud. Tidak ada satu pun entitas yang berdiri sendiri dalam arti memiliki eksistensi dari dirinya sendiri (*bi-dhātih*), melainkan seluruhnya bersifat *muftaqar* (membutuhkan) dan bergantung secara total kepada Wujud Yang Maha Benar. Ketergantungan ini bukan sekadar dalam arti kausalitas awal, tetapi merupakan ketergantungan yang terus-menerus dan inheren dalam struktur keberadaan itu sendiri. Ia menyatakan:

فَالْكُلُّ مَفْتَقَرٌ مَا الْكُلُّ مُسْتَعِينٌ هَذَا هُوَ الْحَقُّ قَدْ قَلَنَاهُ لَا تُكْرِرْ

Segala sesuatu itu membutuhkan (bergantung), tidak ada yang benar-benar mandiri. Inilah kebenaran yang telah kami katakan, maka janganlah engkau menutupinya.

فَإِنْ ذَكَرْتَ غَنِيًّا لَا اِفْتِقَارَ بِهِ فَقَدْ عَلِمْتَ الَّذِي بِالْقَوْلِ مَا تُعِنِ

Jika engkau menyebut sesuatu sebagai ‘kaya’ (tidak membutuhkan), maka engkau telah mengetahui bahwa ucapan itu bukanlah yang dimaksud (secara hakiki).

فَالْكُلُّ بِالْكُلِّ مُرَبَّوْطٌ فَلَيْسَ لَهُ عَنْهُ اِنْفِصَالٌ خَذُوا مَا قَلَّتْهُ عَيْنِي

Segala sesuatu terikat dengan yang lain, tidak ada keterpisahan darinya. Ambillah apa yang telah aku katakan dariku.⁴⁷

⁴⁷ Muhyiddin Ibn ‘Arabi, *Fushūs al-Hikam (Ta‘līqāt Abū al-‘Alā ‘Aṭfī)* (Beirut, Lebanon: Dar al-Kitab al-‘Arabi, t.t.), 56.

Dengan demikian, ketergantungan eksistensial dalam pemikiran Ibn ‘Arabi memiliki dua dimensi utama:

- Ketergantungan vertikal (*ilāhī*): Seluruh makhluk bergantung secara mutlak kepada al-Haqq sebagai sumber dan penopang wujudnya. Tanpa *tajallī* Ilahi, tidak ada sesuatu pun yang dapat tampil dalam eksistensi.
- Keterkaitan horizontal (*kawnī*): Seluruh entitas dalam kosmos saling terhubung sebagai bagian dari satu kesatuan sistem manifestasi. Tidak ada entitas yang benar-benar terpisah, karena semuanya berada dalam jaringan relasi yang berakar pada satu Wujud.

Dalam perspektif ini, keberadaan makhluk tidak dapat dipahami sebagai “wujud kedua” yang berdiri berdampingan dengan Tuhan, melainkan sebagai penampakan yang bergantung dari Wujud Ilahi itu sendiri. Oleh karena itu, apa yang tampak sebagai pluralitas pada tingkat fenomenal sebenarnya merupakan ekspresi dari satu realitas ontologis yang tunggal.

Lebih jauh, prinsip ini juga memiliki implikasi *ma’rifah* dan spiritual. Kesadaran akan ketergantungan eksistensial ini akan menghancurkan ilusi kemandirian diri (*wahm al-istiqlāl*), yang menjadi sumber keterpisahan eksistensial antara manusia dan Tuhan. Ketika ilusi ini tersingkap, manusia menyadari bahwa keberadaannya tidak lain adalah penampakan dari Wujud Ilahi, sehingga lahirlah pengalaman *ma’rifah* yang melihat kesatuan di balik keragaman.

Konsekuensi dari pandangan ini adalah bahwa alam tidak memiliki keberadaan hakiki secara mandiri. Ibn ‘Arabi menyatakan:

فالعالم متوهم ما له وجود حقيقي، وهذا معنى الخيال، أي تخيل أنك أمر زائد قائم بنفسه خارج
عن الحق، وليس كذلك في نفس الأمر

*Maka alam ini bersifat ilusif (mutawahham) dan tidak memiliki keberadaan yang hakiki. Inilah makna ‘khayal’, yaitu engkau membayangkan bahwa ia adalah sesuatu yang berdiri sendiri, terpisah dari al-Haqq, padahal tidak demikian dalam kenyataannya.*⁴⁸

⁴⁸ Muhyiddin Ibn ‘Arabi, *Fushūs al-Hikam* (Kairo: Maktabah al-Misriyah, 2015), 139.

Bahwa alam bersifat *mutawahham* (semu) dan tidak memiliki keberadaan yang hakiki. Istilah *khayāl* di sini tidak menunjuk pada ilusi psikologis, melainkan pada status keberadaan (wujud) antara ada dan tiada: alam “ada” karena ditampakkan oleh al-Haqq, dan “tiada” karena tidak memiliki dasar keberadaan pada dirinya sendiri. Hal ini diperjelas oleh al-Kasyani bahwa tidak ada wujud yang benar-benar hakiki kecuali *Dzāt* Ilahi.⁴⁹

Dari sini, pengetahuan tentang realitas tidak dapat dicapai melalui rasio diskursif semata, melainkan melalui penyingkapan (*kasyf*). Ibn ‘Arabi menegaskan pentingnya pengenalan diri:

فأعرف عبد ومن أنت وما هويتك وما أسندت إلى الحق وبأنك حق وبأنك أنت لا سوى غيره
“Maka ketahuilah, wahai hamba, siapa dirimu, apa hakikat identitasmu, dan apa yang engkau sandarkan kepada al-Haqq; bahwa engkau berada dalam kebenaran-Nya, dan bahwa dirimu tidak lain kecuali melalui Dia semata.”⁵⁰

Dalam penjelasan al-Kasyani, pengalaman penyaksian (*musyāhadah*) terhadap realitas ini memiliki tingkatan. Ada yang hanya menyaksikan keterbatasan (*ta‘ayyun*), ada yang menyaksikan Yang Mutlak, ada yang melihat kesatuan tanpa perbedaan, dan ada pula yang mencapai tingkat paling sempurna dengan menyaksikan kesatuan dalam keragaman sekaligus keragaman dalam kesatuan.⁵¹ Dengan demikian, perbedaan dalam pengalaman tidak menunjukkan pluralitas hakikat, melainkan variasi perspektif terhadap satu realitas yang sama.

Struktur kosmos sebagai medan *tajallī* mencapai puncak kesempurnaannya dalam manusia. Dalam kerangka pemikiran Ibn ‘Arabi, alam semesta tidak dipahami sebagai kumpulan entitas yang berdiri sendiri, melainkan sebagai keseluruhan yang berfungsi sebagai “cermin” bagi penampakan Wujud Ilahi. Namun, cermin ini pada mulanya belum sepenuhnya memantulkan realitas secara sempurna. Oleh karena itu, diperlukan suatu titik pusat yang mampu menyempurnakan refleksi tersebut. Dalam konteks inilah Ibn ‘Arabi menyatakan:

⁴⁹ ‘Abd al-Razak al-Kasyani, *Syarh al-Kāsyānī li Fushūs al-Hikam* (Kairo, 1976), 117.

⁵⁰ Ibn ‘Arabi, *Fushūs al-Hikam*, 139.

⁵¹ al-Kasyani, *Syarh al-Kāsyānī li Fushūs al-Hikam*, 117.

فاقتضى الأمر جلالة مرآة العالم، فكان آدم عينَ جلالة تلك المرآة وروح تلك الصورة. وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبر عنه في اصطلاح القوم بالإنسان الكبير.

Maka (kehendak Ilahi) menuntut adanya penampakan (pemolesan) cermin alam. Karena itu, Nabi Adam menjadi hakikat kejernihan cermin tersebut dan ruh bagi bentuk itu. Adapun para malaikat merupakan sebagian dari kekuatan-kekuatan dalam bentuk tersebut, yaitu bentuk alam yang dalam istilah kaum (sufi) disebut sebagai 'manusia besar' (al-insān al-kabīr).⁵²

Pernyataan ini menunjukkan bahwa penciptaan Nabi Adam bukan sekadar penciptaan makhluk baru, melainkan merupakan penyempurnaan struktur kosmos itu sendiri. Istilah *jalā' al-mir'āh* (kejernihan atau pemolesan cermin) mengandung makna bahwa alam sebelum manusia belum sepenuhnya mampu menampilkan Realitas Ilahi secara utuh. Nabi Adam hadir sebagai unsur yang menjadikan cermin tersebut “bening”, sehingga refleksi Ilahi menjadi jelas dan sempurna.

Dalam perspektif ini, Nabi Adam tidak hanya dipahami sebagai individu pertama dalam sejarah manusia, tetapi sebagai prinsip kosmik, yakni pusat kesadaran yang memungkinkan alam menyadari dirinya sebagai manifestasi Ilahi. Karena itu, manusia disebut sebagai *rūh al-‘ālam* (ruh kosmos), yang memberi makna dan kesadaran terhadap keseluruhan struktur wujud.

Untuk memudahkan pemahaman tentang relasi antara realitas, cermin, dan bayangan dalam kerangka ini, dapat diajukan ilustrasi yang dikemukakan oleh Abah Guru Zuhdi sebagaimana diceritakan oleh Mujiburrahman tentang seseorang yang berada di dalam sebuah kamar dengan pintu terbuka, sementara orang yang berada di luar tidak dapat melihatnya secara langsung. Untuk melihat sosok tersebut, digunakanlah cermin. Lalu dikatakan: “*Itulah aku yang engkau lihat dalam bayangan cermin.*”⁵³ Dalam ilustrasi ini, bayangan di dalam cermin sekaligus merupakan dirinya dan bukan dirinya. Ia adalah dirinya karena

⁵² Ibn 'Arabi, *Fushūs al-Hikam*, 16.

⁵³ Mujiburrahman, *Tasawuf Merintis Kajian Interdisiplin*, 222.

menampilkan sosok tersebut, namun pada saat yang sama ia bukan dirinya karena bukan hakikat dari sosok itu sendiri.

Analogi ini secara mendalam merepresentasikan konsep *tajallī* dalam pemikiran Ibn ‘Arabi. Alam semesta, sebagaimana bayangan dalam cermin, merupakan penampakan dari Wujud Ilahi: ia “adalah” karena menampilkan-Nya, tetapi juga “bukan” karena tidak memiliki hakikat wujud secara mandiri. Dengan demikian, hubungan antara Tuhan dan alam bukanlah hubungan identitas mutlak maupun keterpisahan total, melainkan hubungan reflektif yang bersifat ontologis.

Dalam kerangka ini, manusia menempati posisi yang sangat istimewa. Jika alam adalah cermin, maka manusia adalah cermin yang paling jernih, yang mampu tidak hanya memantulkan, tetapi juga menyadari pantulan tersebut. Di sinilah letak kesempurnaan manusia sebagai lokus *tajallī*, sekaligus sebagai titik pertemuan antara yang tampak dan Yang Mutlak.

Dengan demikian, *Wahdat al-Wujūd* tidak dapat dipahami sebagai penyamaan antara Tuhan dan makhluk, melainkan sebagai kerangka metafisis yang menegaskan bahwa hanya ada satu Wujud yang benar-benar mandiri, yaitu al-Haqq. Adapun makhluk tidak lain adalah manifestasi, bayangan, dan medan *tajallī* dari Wujud tersebut. Keberagaman kosmos bukanlah bukti adanya banyak wujud yang berdiri sendiri, melainkan bentuk-bentuk penampakan dari satu Wujud yang sama sesuai dengan kesiapan masing-masing.

Oleh karena itu, *Wahdat al-Wujūd* bukan sekadar konsep spekulatif, melainkan fondasi eksistensial dalam perjalanan spiritual. Ia mengarahkan kesadaran manusia dari ilusi kemandirian menuju penyaksian hakikat, bahwa tiada wujud sejati selain Allah, sementara segala yang tampak hanyalah ayat dan cermin bagi Wujud Yang Maha Esa.

Dengan demikian, keseluruhan bangunan pemikiran Ibn ‘Arabi menunjukkan bahwa *Wahdat al-Wujūd* bukanlah sekadar konsep metafisis yang abstrak, melainkan suatu kerangka ontologis yang menjelaskan hakikat relasi antara

Tuhan, alam, dan manusia dalam satu kesatuan realitas yang terpadu. Keesaan Wujud tidak meniadakan keberagaman, tetapi justru menjadi dasar yang memungkinkan keberagaman itu tampil sebagai manifestasi dari satu sumber yang sama. Segala sesuatu yang tampak dalam kosmos tidak berdiri sebagai wujud yang mandiri, melainkan sebagai bayangan, simbol, dan penampakan dari Wujud Yang Maha Benar.

Dalam perspektif ini, realitas tidak dipahami secara dikotomis antara Tuhan dan makhluk, tetapi dalam hubungan reflektif yang bersifat ontologis. Tuhan tetap sebagai Wujud Mutlak yang transenden, tidak tersentuh oleh perubahan dan penampakan, sementara makhluk hadir sebagai medan *tajallī* yang senantiasa bergantung kepada-Nya. Oleh karena itu, *Wahdat al-Wujūd* tidak berarti penyatuan esensial antara Tuhan dan makhluk, melainkan penegasan bahwa hanya ada satu Wujud yang hakiki, sedangkan selain-Nya hadir dalam bentuk keberadaan relasional yang tidak mandiri.

Kesadaran terhadap prinsip ini memiliki implikasi yang mendalam, baik secara epistemologis maupun spiritual. Secara epistemologis, ia menuntut pergeseran dari cara pandang rasional yang memisahkan menuju penyaksian batin yang menyatukan. Secara spiritual, ia mengarahkan manusia untuk keluar dari ilusi kemandirian diri dan menyadari hakikat keberadaannya sebagai manifestasi dari Wujud Ilahi. Dalam kesadaran inilah, pengalaman *ma'rifah* menemukan puncaknya: melihat Yang Esa dalam yang banyak, dan yang banyak dalam Yang Esa.

Lebih jauh, posisi manusia sebagai “cermin yang sadar” menempatkannya sebagai titik kulminasi *tajallī* dalam kosmos. Manusia tidak hanya merefleksikan Realitas Ilahi, tetapi juga memiliki kemampuan untuk menyadari refleksi tersebut. Dengan demikian, kesempurnaan manusia tidak terletak pada keberadaannya sebagai makhluk, tetapi pada kemampuannya untuk menjadi medium kesadaran Ilahi dalam dirinya. Di sinilah konsep *insān kāmil* menemukan relevansinya sebagai bentuk paling sempurna dari manifestasi Wujud.

Akhirnya, dapat ditegaskan bahwa *Wahdat al-Wujūd* dalam pemikiran Ibn ‘Arabi bukanlah ajaran yang meniadakan dunia, melainkan menempatkannya pada posisi ontologis yang tepat. Dunia tidak ditolak, tetapi dipahami sebagai cermin; tidak diingkari, tetapi disadari sebagai bayangan; tidak dipisahkan, tetapi dikembalikan kepada sumbernya. Dengan demikian, seluruh realitas menjadi ayat yang menunjuk kepada Yang Maha Esa, dan perjalanan spiritual manusia pada akhirnya adalah perjalanan dari melihat banyak menuju menyaksikan Yang Satu, tanpa meniadakan yang banyak sebagai bentuk penampakan-Nya.

2. Al-Haqīqah al-Muhammadiyah

Jika *Wahdat al-Wujūd* menjelaskan hakikat realitas pada tingkat ontologis sebagai keesaan Wujud, maka *al-Haqīqah al-Muhammadiyah* menjelaskan bagaimana keesaan tersebut pertama kali menampakkan diri dalam bentuk yang terstruktur, bermakna, dan dapat dikenali. Dengan kata lain, apabila *Wahdat al-Wujūd* berbicara tentang prinsip kesatuan pada tingkat asal, maka hakikat Muhammadiyah menjelaskan tahap awal kejadian dan penampakan dari kesatuan tersebut dalam tatanan *tajallī*. Di sinilah kesatuan tidak lagi dipahami sebagai abstraksi metafisis semata, tetapi mulai hadir dalam horizon keterjelasan yang memungkinkan realitas untuk diketahui dan disaksikan.

Hal ini sejalan dengan pengalaman *kasyf* yang dinukil oleh Abdurrahman Badawi, di mana ia menggambarkan penyingkapan makna hakikat Muhammadi sebagai berikut: “*Al-Haqīqah al-Muhammadiyah adalah rahmat yang meliputi segala sesuatu. Ia adalah Umm al-Kitāb (induk Kitab), hadirat ilmu yang menyeluruh, dan ‘manusia mata’ (insān al-‘ayn), yaitu pusat penglihatan kosmik.*”⁵⁴ Ungkapan ini menegaskan bahwa hakikat Muhammadi berfungsi sebagai pusat epistemologis (pengetahun) sekaligus ontologis (keberadaan) darinya seluruh pengetahuan bersumber, dan melaluinya seluruh realitas memperoleh

⁵⁴ ‘Abd al-Rahman Badawy, *al-Insān al-Kāmil fī al-Islām* (Beirut, Lebanon: Dar al-Qalam, 1976), 195–96.

keteraturan serta maknanya. Dengan demikian, ia bukan sekadar prinsip emanasi, tetapi juga prinsip penyingkapan (*kasyf*) dan pemaknaan realitas.

Dalam kerangka metafisika Ibn ‘Arabi, hakikat Muhammadi tidak dipahami sebagai pribadi historis Nabi Muhammad SAW semata, melainkan sebagai realitas primordial (*al-haqīqah al-awwaliyyah*), yakni *tajallī* pertama dari *al-Wujūd al-Muṭlaq* yang menjadi prinsip kosmik bagi seluruh penampakan. Ia merupakan titik peralihan dari kemutlakan yang tidak terjangkau relasi menuju medan manifestasi yang memungkinkan realitas dikenali, tanpa mengurangi keesaan Wujud itu sendiri. Dengan demikian, hakikat Muhammadi menjadi poros penghubung antara dimensi keesaan absolut dan keragaman kosmos, sehingga seluruh keberagaman tetap berakar pada satu sumber ontologis yang tunggal.

Sebagaimana dijelaskan langsung oleh Ibn ‘Arabi:

بدء الخلق الهباء، وأول موجود فيه الحقيقة المحمدية الرحمانية، ولا أين يحصرها لعدم التحيز، ومم وجد؟ وجد من الحقيقة المعلومة التي لا تتصف بالوجود ولا بالعدم، و فيم وجد؟ وجد في الهباء، وعلى أي مثال وجد؟ وجد الصورة المعلومة في نفس الحق، ولم يوجد إلا لإظهار الحقائق الإلهية، وما غايته ؟ التخلص من المزجة

“Permulaan penciptaan adalah al-habā’ (materi halus primordial). Dan yang pertama kali terwujud di dalamnya adalah al-Haqīqah al-Muhammadiyyah al-rahmāniyyah. Ia tidak dapat dibatasi oleh ‘di mana’, karena ketiadaan keterlokalan (tidak berada dalam ruang). Dari apa ia diwujudkan? Ia diwujudkan dari hakikat yang telah diketahui, yang tidak disifati dengan keberadaan (wujūd) maupun ketiadaan (‘Nabi Adam). Di dalam apa ia diwujudkan? Ia diwujudkan dalam al-habā’. Dan menurut contoh apa ia diwujudkan? Ia diwujudkan berdasarkan “bentuk yang telah diketahui” dalam diri al-Haqq (Tuhan). Dan ia tidak diwujudkan kecuali untuk menampakkan hakikat-hakikat Ilahi. Dan apa tujuan akhirnya? Tujuannya adalah pemurnian dari percampuran (antara tingkat-tingkat realitas)”⁵⁵

Pernyataan ini menunjukkan bahwa hakikat Muhammadi berada pada tingkat ontologis yang melampaui kategori biasa. Ia tidak dapat ditempatkan dalam kerangka “ada” atau “tiada” secara sederhana, karena ia merupakan prinsip

⁵⁵ Muhyiddin Ibn ‘Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, I (Beirut: Dar al-Fiqr, 2010), 320.

perantara yang memungkinkan keduanya menjadi bermakna. Dalam posisi ini, hakikat Muhammadi berfungsi sebagai *barzakh kosmik*, yakni penghubung antara al-Haqq dan al-khalq, antara keesaan mutlak dan kemajemukan bentuk.

Dalam tradisi tasawuf, gagasan ini juga diperkuat oleh riwayat yang sangat dikenal:

قد أخرج عبد الرزاق بسنده عن جابر بن عبد الله الأنصاري رضي الله عنهما قال: قلت: يا رسول الله، بأي أنت وأمي، أخبرني عن أول شيء خلقه الله قبل الأشياء؟ قال: يا جابر، إنَّ الله خلق قبل الأشياء نورَ نبيِّك محمدٍ صلى الله عليه وسلم من نوره.

“*Abd al-Razzāq meriwayatkan dengan sanadnya dari Jābir bin ‘Abd Allāh al-Anṣārī ra., ia berkata: Aku bertanya: ‘Wahai Rasulullah, demi ayah dan ibuku, beritahukan kepadaku tentang sesuatu yang pertama kali Allah ciptakan sebelum segala sesuatu.’ Beliau menjawab: ‘Wahai Jābir, sesungguhnya Allah telah menciptakan sebelum segala sesuatu cahaya Nabimu, Muhammad SAW, dari cahaya-Nya.’*”⁵⁶

Dalam penguatan makna tersebut, juga dinisbatkan kepada Nabi SAW beberapa ungkapan lain yang sejalan secara maknawi, yaitu: “Yang pertama kali Allah ciptakan adalah ruhku,” “yang pertama kali Allah ciptakan adalah cahayaku,” “yang pertama kali Allah ciptakan adalah pena,” serta “yang pertama kali Allah ciptakan adalah akal.”⁵⁷

Ungkapan-ungkapan ini tidak dipahami sebagai kontradiksi, melainkan sebagai representasi simbolik dari satu realitas metafisis yang sama dalam perspektif yang berbeda. Dalam kerangka tasawuf Ibn ‘Arabi sebagaimana yang dikatakan Syekh ‘Abd al-Qadir al-Jailani menegaskan bahwa seluruh ungkapan tersebut pada hakikatnya menunjuk kepada satu realitas yang sama, yaitu *al-Haqīqah al-Muhammadiyah* sebagai asal dan pusat penampakan wujud.⁵⁸

⁵⁶ Habib ‘Ali bin Muhammad al-Habsyi, *Simth al-Durar fī Akhbār Mawlid Khayr al-Bashar* (Solo: Sekretariat Masjid Riyadh, 1419), 19.

⁵⁷ Lihat riwayat tentang *al-qalam* dalam Sunan al-Tirmidzi, no. 2155 dan Sunan Abi Dawud, no. 4700. Adapun redaksi *nūr*, *rūh*, dan *‘aql* banyak disebut dalam literatur tasawuf dan dihimpun secara maknawi dalam *Sirr al-Asrar* karya Abd al-Qadir al-Jailani, yang memandang semuanya merujuk pada satu hakikat, yakni *al-Haqīqah al-Muhammadiyah*.

⁵⁸ al-Jailani, *Sirr al-Asrār*, 23.

Pandangan ini juga sejalan dengan apa yang dikemukakan oleh Faṭimah al-Yasyruṭiyyah, bahwa hakikat Muhammadi merupakan *al-ta'ayyun al-awwal* dari al-Haqq, yakni penentuan pertama dari Realitas Ilahi yang darinya kemudian lahir seluruh bentuk penampakan, seperti kenabian (*nubuwwah*), kerasulan (*risālah*), dan kewalian (*wilāyah*). Dari titik awal inilah seluruh *ta'ayyun* (penentuan atau diferensiasi realitas) muncul, sehingga hakikat Muhammadi tidak hanya dipahami sebagai asal-usul kenabian, tetapi juga sebagai sumber seluruh struktur keberadaan. Oleh karena itu, Nabi Muhammad SAW disebut sebagai penghulu alam (*sayyid al-kawn*) dan sumber dari segala wujud, bukan dalam arti kausalitas material, melainkan sebagai prinsip metafisis yang menjadi poros *tajallī* Ilahi dalam seluruh tingkatan realitas.⁵⁹

Hakikat Muhammadi menempati kedudukan ontologis yang sangat unik dalam bangunan metafisika tasawuf. Ia tidak dapat dipahami sebagai entitas biasa yang tunduk pada kategori-kategori wujud yang lazim, melainkan sebagai realitas *barzakhī* yang mempertemukan antara al-Haqq dan alam. Oleh karena itu, ia dapat dipandang memiliki dua sisi sekaligus: sisi *qadīm* dan sisi *muhdats*. Ia bersifat *qadīm* jika dilihat dari keterkaitannya dengan al-Haqq, karena tidak terpisah dari ilmu dan keesaan Ilahi; namun ia juga bersifat *muhdats* jika dilihat dari fungsinya sebagai prinsip penampakan alam. Dualitas ini bukanlah kontradiksi, melainkan menunjukkan sifat relasional dari hakikat tersebut, yang hanya dapat dipahami melalui perspektif *nisbah* (relasi), bukan esensi yang terpisah.

Hal ini ditegaskan dalam ungkapannya Ibn 'Arabi:

الحقيقة الكلية التي هي الحق وللعالم لا تتصف بالوجود ولا بالعدم، ولا بالحدوث ولا بالقدم، هي في القدم إذا وصفت بما قديمة، وفي الحدوث إذا وصفت بما محدثة

Hakikat universal (al-haqīqah al-kullīyyah) yang menjadi perantara antara al-Haqq dan alam. Hakikat ini tidak dapat disifati dengan “ada” (wujūd) maupun “tiada” (‘Nabi Adam), tidak pula dengan “baru” (hudūth) atau “azali” (qidam).

⁵⁹ Fathimah al-Yashruthiyyah, *Nafahāt al-Haqq fī al-Anfās al-‘Alīyyah al-Yashruthiyyah al-Syādziliyyah* (Beirut, 1399), 2.

*Ia disebut azali jika dilihat dari keterkaitannya dengan Yang Hak (al-Haqq), dan disebut baru jika dilihat dari keterkaitannya dengan makhluk.*⁶⁰

Dalam kerangka ini, *al-Haqīqah al-Muhammadiyah* tidak tunduk pada struktur waktu linear. Ia tidak dapat ditempatkan dalam urutan “sebelum” atau “sesudah”, karena keberadaannya merupakan prinsip yang menyertai seluruh proses *tajallī*. Ia hadir bersamaan dengan tampaknya segala sesuatu, bahkan menjadi dasar yang dengannya segala penampakan memperoleh makna ontologisnya. Dengan kata lain, ia bukan bagian dari waktu, melainkan prinsip yang melandasi kemungkinan waktu itu sendiri.

Lebih jauh, hakikat Muhammadi dapat dipahami sebagai bentuk relasi antara al-Haqq dan selain-Nya. Ia merupakan wajah keterhubungan Ilahi dengan kosmos: tampak sebagai *muhdats* dalam relasinya dengan makhluk, namun pada tingkat asalnya tidak mengandung kebaruan sama sekali. Ia hadir dalam setiap bentuk tanpa mengalami pembagian, tanpa menjadi keseluruhan ataupun bagian, dan tidak dapat disederhanakan ke dalam kategori rasional yang bersifat konseptual. Oleh karena itu, pengetahuan tentangnya tidak dapat dicapai melalui penalaran logis semata, melainkan melalui *kasyf* penyingkapan batin yang melampaui dualitas konsep.

Dari hakikat inilah alam semesta terwujud, bukan sebagai akibat dari sebab kausal mekanis, melainkan sebagai proses *tajallī* yang berlapis. Hakikat Muhammadi bukan “makhluk pertama” dalam pengertian kronologis, tetapi prinsip ontologis pertama yang memungkinkan seluruh wujud tampil dalam keberadaan. Ia merupakan sebab maknawi (*‘illah ma’nawiyyah*), bukan sebab material (*‘illah māddiyyah*).

Dalam konteks inilah, ungkapan bahwa alam diciptakan “karena” Nabi Muhammad SAW harus dipahami dalam horizon metafisis, bukan historis.⁶¹

⁶⁰ Ibn ‘Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, I, 322.

⁶¹ Hadis qudsi yang sering dikutip dalam literatur tasawuf berbunyi: “*law lāka law lāka mā khalaqtu al-aflāk*” (لَوْلَاكَ لَوْلَاكَ مَا خَلَقْتُ الْأَفْلَاكَ), atau dalam redaksi lain: “*law lāka mā khalaqtu al-*

Maksudnya bukan bahwa beliau menjadi sebab fisik penciptaan, melainkan bahwa *al-Haqīqah al-Muhammadiyah* merupakan orientasi, tujuan, dan pusat keteraturan kosmos. Seluruh realitas memperoleh arah keberadaannya karena berpuncak pada kesempurnaan penerimaan *tajallī* Ilahi, yang termanifestasi secara paling utuh dalam diri Nabi Muhammad SAW sebagai *insan kāmil*.

Dalam konteks yang lebih luas, konstruksi metafisis yang ditawarkan oleh Ibn ‘Arabi tentang *al-Haqīqah al-Muhammadiyah* sesungguhnya dapat dibaca sebagai jawaban konseptual atas polemik panjang dalam tradisi Islam mengenai status *Nūr Muhammad*. Perdebatan ini berputar pada pertanyaan mendasar: apakah hakikat Muhammad bersifat *qadīm* (azali) atau *hādits* (baru/tercipta). Sebagian kelompok menegaskan keqadimannya dengan merujuk pada dimensi cahaya primordial, sementara yang lain menekankan kemakhlukannya sebagai bagian dari ciptaan Allah.

Perbedaan ini dalam sejarah tidak jarang berkembang menjadi ketegangan teologis yang tajam, bahkan hingga pada praktik saling menyesatkan dan mengkafirkan. Di satu sisi, terdapat pandangan seperti yang tercermin dalam karya *Tuhfah al-Mursalah ilā Rūh al-Nabī* karya al-Burhanfuri, yang menempatkan *al-Haqīqah al-Muhammadiyah* pada martabat tinggi dalam struktur *tajallī*, sehingga cenderung dipahami sebagai memiliki aspek *qadīm*.⁶² Di sisi lain, terdapat pandangan yang menempatkannya pada martabat yang lebih rendah dalam hirarki penampakan, sehingga ditekankan aspek *hādits*-nya sebagai sesuatu yang “muncul” dalam tatanan kosmos.

samāwāt wa al-ard’”. Ungkapan ini digunakan dalam tradisi tasawuf sebagai penjelasan maknawi mengenai posisi *al-Haqīqah al-Muhammadiyah* sebagai poros *tajallī* Ilahi dan sebab maknawi penciptaan alam semesta.

⁶² Al-Burhanfuri dalam pembahasan *martabat tujuh* (*marātib al-wujūd*), yaitu: *ahadiyyah*, *wahdah*, *wāhidiyyah*, *‘ālam arwāh*, *‘ālam mithāl*, *‘ālam ajsām*, dan *al-insān*. Dalam konstruksi ini, tiga martabat pertama tergolong dalam ranah *qadīm*, sedangkan empat martabat berikutnya termasuk dalam ranah *muhdath*. *al-Haqīqah al-Muhammadiyah* ditempatkan al-Burhanfuri pada martabat kedua (*wahdah*) sebagai *tajallī* pertama yang menjadi perantara antara keesaan mutlak dan kemunculan keragaman wujud. Syekh Muhammad bin Fadhlullah al-Burhanfuri, *al-Tuhfat al-Mursalah ilā Rūh al-Nabī* (1965), 128–37.

Namun, jika dibaca melalui kerangka Ibn ‘Arabi, kedua posisi ini pada dasarnya tidak saling menegasikan, melainkan merepresentasikan dua sudut pandang terhadap satu realitas yang sama. Hakikat Muhammadi memang memiliki dua dimensi relasional: ia *qadīm* ketika dilihat dalam keterkaitannya dengan ilmu Ilahi yakni sebagai *ta‘ayyun awwal* dalam pengetahuan Allah namun ia juga *hādits* ketika dilihat sebagai *tajallī* pertama dalam ranah penampakan kosmik.

Dengan demikian, perbedaan yang tampak sebenarnya bersifat perspektival, bukan ontologis. Analogi yang tepat untuk menjelaskan hal ini adalah seperti dua sisi dari satu mata uang: keduanya berbeda dalam tampilan, tetapi tidak dapat dipisahkan dalam hakikatnya. Menegaskan salah satu sisi sambil menafikan yang lain justru berpotensi melahirkan penyederhanaan yang berlebihan dalam memahami realitas metafisis yang kompleks.

Melalui pendekatan ini, Ibn ‘Arabi tidak hanya menawarkan sintesis teoretis, tetapi juga meredam potensi konflik epistemologis. Ia menunjukkan bahwa perbedaan dalam ungkapan dan kategorisasi bukanlah indikasi pertentangan hakikat, melainkan variasi dalam cara memahami *tajallī* Wujud Yang Esa. Oleh karena itu, polemik mengenai “*qadīm* atau *hādits*”-nya Nūr Muhammad seharusnya tidak dipahami sebagai oposisi biner yang kaku, melainkan sebagai dialektika perspektif dalam membaca satu realitas ontologis yang sama.

Dalam kerangka ini, *al-Haqīqah al-Muhammadiyah* tampil sebagai konsep kunci yang tidak hanya menjelaskan asal-usul kosmos, tetapi juga menjadi titik temu antara berbagai pandangan yang tampak bertentangan. Ia memperlihatkan bahwa kesatuan realitas tetap terjaga, sementara perbedaan muncul pada tingkat cara pandang dan posisi dalam struktur *tajallī*.

Pada tataran kosmologis, hakikat Muhammadi juga menjadi pusat korespondensi antara makrokosmos dan mikrokosmos. Struktur alam semesta dipantulkan dalam diri manusia, dan manusia menjadi cermin tempat seluruh tingkatan realitas menemukan representasinya:

فالحقيقة المحمدية وملكها الحياة، ونظيرها من الإنسان اللطيفة الروح القدسي، ومنهم العرش المحيط ونظيره من الإنسان الجسم، ومن ذلك الكرسي ونظيره من الإنسان النفس، ومن ذلك البيت المعمور ونظيره من الإنسان القلب، ومن ذلك الملائكة ونظيرها من الإنسان الأرواح التي فيه والقوى، ومن ذلك زحل وملكه نظيره من الإنسان القوة العلمية والنفس، ومن ذلك المشتري وملكه نظيرهما القوة الذاكرة، ومن ذلك الأحمر ومؤخر الدماغ، وملكه نظيرهما القوة العاقلة واليا فوخ، ومن ذلك الشمس وملكها نظيرهما القوة المفكرة ووسط الدماغ، ثم الزهرة وملكها نظيرهما القوة الوهمية والروح الحيواني، ثم الكاتب وملكه نظيرهما القوة الخيالية ومقدم الدماغ، ثم القمر وملكه نظيرهما القوة الحسية والجوارح التي تحس

*Hakikat Muhammadiyah dan orbitnya adalah kehidupan; padanannya dalam manusia adalah ruh suci (al-rūh al-quḍṣī), 'Arsy yang meliputi, padanannya dalam manusia adalah tubuh (jasad), Kursi, padanannya adalah jiwa (nafs), Bait al-ma'mūr, padanannya adalah hati (qalb), Malaikat, padanannya adalah ruh-ruh dan kekuatan dalam diri manusia, Planet Zuhā (Saturnus), padanannya adalah kekuatan pengetahuan ('ilmiyyah), Planet Musytari (Jupiter), padanannya adalah daya ingat (dzākirah), (Planet merah/Mars), padanannya adalah bagian belakang otak, Orbitnya padanannya adalah daya akal ('aqliyyah) dan ubun-ubun, Matahari, padanannya adalah daya berpikir (fikr) dan bagian tengah otak, Venus, padanannya adalah daya wahm (imajinasi estimatif) dan ruh hewani, (Merkurius/'al-kātib'), padanannya adalah daya khayal dan bagian depan otak, Bulan, padanannya adalah daya inderawi dan anggota tubuh yang merasakan.*⁶³

Pernyataan Ibn 'Arabi ini menunjukkan bahwa kosmos dan manusia tidak hanya saling berkaitan, tetapi memiliki struktur ontologis yang homolog (kesebangunan wujud). Apa yang tampak sebagai realitas eksternal dalam alam, pada hakikatnya memiliki padanan internal dalam diri manusia. Dengan demikian, manusia adalah mikrokosmos (*al-'ālam al-shaghīr*), sementara alam adalah makrokosmos (*al-'ālam al-kabīr*), dan keduanya terhubung melalui satu prinsip yang sama, yaitu *al-Haqīqah al-Muhammadiyah*.

Lebih jauh, pemetaan ini menegaskan bahwa hakikat Muhammadi bukan hanya prinsip metafisis abstrak, tetapi juga poros integratif seluruh tingkat realitas.

⁶³ Ibn 'Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, I, 325.

Ia menjadi titik temu antara dimensi kosmik (yang berkaitan dengan tatanan alam semesta) dan dimensi antropologis (yang berkaitan dengan manusia dan keberadaannya). Pada tingkat kosmos, ia tampil sebagai struktur alam semesta dengan seluruh hirarkinya; sementara pada tingkat manusia, ia termanifestasi sebagai struktur batin, mulai dari *jasad*, *nafs*, *qalb*, hingga *rūh*.

Dengan kata lain, seluruh tatanan kosmik sebenarnya “diterjemahkan” ke dalam diri manusia. Oleh karena itu, mengenal manusia secara hakiki berarti membaca struktur alam semesta, dan memahami alam semesta berarti memahami potensi terdalam manusia.

Implikasi metafisis dari hal ini sangat signifikan. Pertama, tidak ada pemisahan hakiki antara subjek (manusia) dan objek (alam), karena keduanya merupakan dua sisi dari satu realitas yang sama. Kedua, perjalanan spiritual manusia bukan sekadar perjalanan moral, melainkan proses aktualisasi seluruh struktur kosmik dalam dirinya. Ketiga, kesempurnaan manusia (*al-Insān al-Kāmil*) terletak pada kemampuannya untuk menjadi cermin total bagi seluruh *tajallī* Ilahi, sebagaimana hakikat Muhammadi menjadi cermin pertama pada tingkat kosmik.

Dalam kerangka ini, jelas bahwa *al-Haqīqah al-Muhammadiyah* berfungsi sebagai mediator universal yang menghubungkan Tuhan, alam, dan manusia. Ia adalah prinsip yang membuat kosmos dapat dipahami, manusia dapat menyadari dirinya, dan *tajallī* Ilahi dapat dikenali dalam seluruh tingkat wujud.

Tabel Integrasi Makrokosmos dan Mikrokosmos

Makrokosmos (Alam Semesta / Kosmos)	Mikrokosmos (Diri Manusia)	Fungsi / Dimensi di Dalam Diri
<i>Al-Haqiqah al-Muhammadiyah & Orbitnya</i>	Kehidupan (<i>Al-Hayah</i>)	Prinsip hidup universal
'Arsy yang Meliputi (<i>Al-'Arsy al-Muhith</i>)	Tubuh (<i>Jasad / Jism</i>)	Wadah fisik yang merangkum seluruh system
Kursi (<i>Al-Kursi</i>)	Jiwa (<i>Nafs</i>)	Pengendali kesadaran dan ego manusia
Bait al-Ma'mur	Hati (<i>Qalb</i>)	Pusat spiritual dan tempat <i>tajallī</i> Ilahi
Malaikat (<i>Al-Mala'ikah</i>)	Ruh-ruh dan Kekuatan (<i>Al-Arwah wa al-Quwah</i>)	Energi vital dan potensi penggerak internal
Planet Zuhhal (Saturnus) & Orbitnya	Kekuatan Pengetahuan & Jiwa (<i>Al-Quwah al-'Ilmiyyah</i>)	Kapasitas intelektual untuk menyerap ilmu
Planet Musytari (Jupiter) & Orbitnya	Daya Ingat (<i>Al-Quwah al-Dzakirah</i>)	Memori dan kemampuan merekam informasi
Planet Merah (Mars) & Orbitnya	Daya Akal & Ubun-ubun (<i>Al-Quwah al-'Aqliyyah wa al-Yafukh</i>)	Logika, rasionalitas, dan puncak kepala
Matahari (<i>Al-Syams</i>) & Orbitnya	Daya Berpikir & Bagian Tengah Otak (<i>Al-Quwah al-Mufakkirah</i>)	Pusat analisis, kognisi, dan kesadaran
Planet Venus (<i>Al-Zuhrah</i>) & Orbitnya	Daya Wahm & Ruh Hewani (<i>Al-Quwah al-Wahmiyyah</i>)	Imajinasi estimatif, insting, dan penggerak fisik
Planet Merkurius (<i>Al-Katib</i>) & Orbitnya	Daya Khayal & Bagian Depan Otak (<i>Al-Quwah al-Khayaliyyah</i>)	Kreativitas, visualisasi internal, dan proyeksi gagasan
Bulan (<i>Al-Qamar</i>) & Orbitnya	Daya Inderawi & Anggota Tubuh (<i>Al-Quwah al-Hissiyyah</i>)	Alat sensorik dan motorik untuk merasakan alam

Dari keseluruhan pemaparan di atas, dapat ditegaskan bahwa *al-Haqīqah al-Muhammadiyah* menempati posisi yang sangat sentral dalam bangunan metafisika tasawuf Ibn ‘Arabi. Ia bukan sekadar konsep tambahan dalam kerangka *Wahdat al-Wujūd*, melainkan kunci yang menjelaskan bagaimana keesaan Wujud yang bersifat absolut itu pertama kali menampakkan diri dalam struktur realitas yang beragam, teratur, dan dapat dikenali.

Hakikat Muhammadi tampil sebagai *tajallī* pertama (*al-ta'ayyun al-awwal*), yaitu titik peralihan dari kemutlakan Ilahi menuju medan manifestasi kosmik. Dalam posisi ini, ia berfungsi sebagai *barzakh ontologis* yang menghubungkan antara al-Haqq dan al-khalq, tanpa mereduksi keesaan Tuhan maupun meniadakan keberagaman makhluk. Oleh karena itu, ia tidak dapat disifati secara sederhana sebagai *qadīm* atau *hādits*, melainkan mengandung keduanya secara relasional: *qadīm* dalam keterkaitannya dengan ilmu Ilahi, dan *hādits* dalam fungsinya sebagai prinsip penampakan.

Melalui kerangka ini, Ibn 'Arabi secara implisit telah memberikan sintesis konseptual terhadap polemik panjang mengenai status *Nūr Muhammad*. Perbedaan pandangan yang selama ini dipertentangkan antara yang menegaskan keqadiman dan yang menekankan kebaruan pada hakikatnya merupakan dua perspektif terhadap satu realitas yang sama. Dengan demikian, pertentangan tersebut tidak bersifat ontologis, melainkan epistemologis. Analogi dua sisi mata uang menjadi tepat: berbeda dalam tampilan, tetapi satu dalam hakikat.

Lebih jauh, *al-Haqīqah al-Muhammadiyah* juga menampakkan fungsinya pada tataran kosmologis sebagai prinsip korespondensi antara makrokosmos dan mikrokosmos. Struktur alam semesta dipantulkan secara sistematis dalam diri manusia, sehingga manusia menjadi cermin yang merangkum seluruh tingkatan realitas. Dalam diri manusia, seluruh hirarki kosmos dari yang paling material hingga yang paling spiritual menemukan representasinya. Hal ini menegaskan bahwa manusia bukan sekadar bagian dari alam, melainkan pusat kesadaran kosmik, tempat di mana realitas Ilahi dikenali dan disaksikan.

Dalam perspektif ini, perjalanan spiritual manusia memperoleh makna yang lebih dalam. Ia bukan sekadar proses etis atau ritual, tetapi merupakan aktualisasi struktur kosmik dalam dirinya menuju kesempurnaan. Kesempurnaan tersebut terwujud dalam konsep *al-Insān al-Kāmil*, yaitu manusia yang menjadi cermin sempurna bagi *tajallī* Ilahi, sebagaimana *al-Haqīqah al-Muhammadiyah* menjadi cermin pertama pada tingkat kosmik.

Dengan demikian, *al-Haqīqah al-Muhammadiyah* tidak hanya menjelaskan asal-usul dan struktur realitas, tetapi juga memberikan kerangka integratif yang menyatukan Tuhan, alam, dan manusia dalam satu kesatuan ontologis yang berlapis. Ia menjadi prinsip yang menjaga keseimbangan antara keesaan dan keberagaman, antara transendensi dan immanensi, serta antara dimensi metafisis dan pengalaman eksistensial manusia.

Pada akhirnya, melalui konsep ini, Ibn ‘Arabi menunjukkan bahwa seluruh realitas tidak lain adalah medan *tajallī* dari Wujud Yang Esa, dan manusia sebagai pusat kesadarannya dipanggil untuk menyaksikan, memahami, dan merealisasikan kesatuan tersebut dalam perjalanan menuju ma’rifah yang sempurna.

3. Al-Insān al-Kāmil

Dalam tasawuf Ibn ‘Arabi, *al-Insān al-Kāmil* merupakan puncak dari seluruh bangunan metafisika dan spiritual. Konsep ini tidak dapat dilepaskan dari pemahaman tentang *Wahdat al-Wujūd*, karena manusia sempurna adalah manusia yang telah merealisasikan secara sadar kebenaran ontologis bahwa tidak ada wujud hakiki selain Wujud Ilahi. Dengan demikian, *al-Insān al-Kāmil* bukan sekadar manusia yang unggul secara moral atau asketis, melainkan manusia yang mencapai kesadaran wujud melalui penyaksian batin (*kasyf*), sehingga hidup dalam kesatuan kesadaran antara *al-Haqq* dan *al-khalq*.

Landasan konseptual ini berakar pada firman Allah:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً

“*Sesungguhnya Aku hendak menjadikan khalīfah di bumi.*” (QS. al-Baqarah: 30)

Penekanan pada frasa “*di bumi*” (في الأرض) memperoleh penjelasan mendalam dalam pandangan Ibn ‘Arabi. Ia menegaskan:

لما قام الإنسان خليفة في الأرض دون السماء لحملها العالمين على السواء، فقد جمعت جميع العالم، وهي أقل الأجزاء، فمن ولي الأرض ولي السماء والنار والماء والهواء، ومن ولي السماء فما ولي الأرض، وما له من الميزان سوى الرفع، وليس له نصيب في الخفض. دليلي على ذلك أيها الولي

المالك أن الأرض تحمل الملائكة وليس السماء بمحمل للشياطين ولا لعوالم الأجسام، ولهذا كانت الأرض حضرة الخلافة ومنزل الخليفة، والسموات فردوس من فراديسه ومنزهة من متراحاته.

Ketika manusia ditegakkan sebagai khalīfah di bumi bukan di langit hal itu karena bumi menjadi tempat yang mampu memuat seluruh realitas secara setara. Meskipun bumi merupakan bagian yang paling kecil (secara kosmik), ia justru menghimpun keseluruhan alam. Maka, siapa yang menguasai (memahami) bumi, ia akan mencakup langit, api, air, dan udara. Sebaliknya, siapa yang hanya menguasai langit, ia tidak mencakup bumi, dan ia hanya memiliki aspek “ketinggian” tanpa bagian dalam “kerendahan”. Dalil atas hal itu, wahai wali yang memiliki kedudukan, adalah bahwa bumi memuat (menjadi tempat bagi) para malaikat, sedangkan langit tidak menjadi tempat bagi setan maupun bagi alam jasmani. Oleh karena itu, bumi merupakan wilayah kekhalīfahan dan tempat tinggal khalīfah, sedangkan langit adalah taman-taman (firdaus) dari keindahannya, yang tersucikan dari segala bentuk kepadatan dan pertentangan yang ada di bumi.⁶⁴

Secara konseptual, Ibn ‘Arabi menjelaskan bahwa manusia dijadikan *khalīfah* (pemimpin) di bumi bukan di langit karena bumi memiliki kapasitas wujud untuk menghimpun seluruh realitas secara menyeluruh. Meskipun secara ukuran kosmik bumi adalah bagian yang paling kecil, namun justru di dalamnya terhimpun keseluruhan dimensi wujud: unsur-unsur materi, kehidupan, perubahan, serta keberagaman eksistensi.

Ia menegaskan bahwa siapa yang “menguasai” (memahami secara hakiki) bumi, maka ia mencakup seluruh unsur kosmos langit, api, air, dan udara. Sebaliknya, langit hanya merepresentasikan satu sisi realitas, yaitu aspek ketinggian (*al-raf’*), tanpa mencakup dimensi kerendahan (*al-khafḍ*) yang juga merupakan bagian dari totalitas wujud. Dengan demikian, langit tidak memenuhi syarat sebagai lokus kekhalīfahan yang komprehensif.

Lebih jauh, Ibn ‘Arabi memberikan argumen simbolik-metafisik: bumi mampu “memuat” seluruh jenis makhluk, termasuk malaikat, manusia, dan bahkan realitas yang bersifat gelap seperti setan dan dunia jasmani. Sementara itu, langit bersifat tersucikan dan tidak memuat dimensi-dimensi kontradiktif tersebut. Karena

⁶⁴ Muhyiddin Ibn ‘Arabi, *Risālah Rūh al-Qudsī* (Lebanon: Dar al-Baeruty, 2005), 113.

itu, bumi menjadi ruang pertemuan seluruh *tajallī*, baik yang bersifat *jalāl* (keagungan) maupun *jamāl* (keindahan).

Dari sini ia menyimpulkan bahwa:

- Bumi adalah “*ḥaḍrah al-khalīfah*” (wilayah kekhalīfahan)
- Bumi adalah “*manzil al-khalīfah*” (tempat tinggal *khalīfah*)
- Sedangkan langit hanyalah bagian dari manifestasi kesempurnaan tersebut, bukan pusatnya

Dengan demikian, penempatan manusia sebagai *khalīfah* di bumi bukan sekadar aspek geografis, melainkan merupakan keniscayaan metafisis. Hanya bumi yang memiliki struktur realitas yang lengkap sehingga memungkinkan manusia sebagai *al-Insān al-Kāmil* menjadi cermin sempurna bagi seluruh nama dan sifat Ilahi.

Dalam kerangka ini, konsep *al-Insān al-Kāmil* tidak dapat dipisahkan dari struktur kosmos itu sendiri. Ibn ‘Arabi memandang manusia sebagai wadah paling sempurna bagi *tajallī* (penampakan) Realitas Ilahi. Seluruh kosmos pada hakikatnya merupakan manifestasi nama dan sifat Allah, namun tampil secara terpisah dan parsial dalam entitas-entitas yang beragam. Adapun manusia menghimpun seluruh manifestasi tersebut secara integral dan sadar. Karena itu, ia bukan sekadar bagian dari alam, melainkan pusat sintesisnya.

Pandangan ini selaras dengan penjelasan ‘Abd al-Karim al-Jili dalam karyanya *al-Insān al-Kāmil*, yang menegaskan bahwa manusia sempurna adalah pihak yang berhak atas nama-nama *dzātiyah* dan sifat-sifat Ilahiah secara hakiki. Ia memiliki “kepemilikan” tersebut bukan dalam arti independensi, tetapi sebagai manifestasi paling lengkap dari sifat-sifat Ilahi dalam wujud. Hal ini karena manusia dari sisi esensinya menjadi lokus penampakan (*mazhar*) bagi manifestasi tersebut, sekaligus menjadi tempat tersingkapnya realitas-realitas halus yang tidak

memiliki sandaran eksistensial yang sempurna kecuali dalam dirinya.⁶⁵ Oleh karena itu, manusia disebut sebagai mikrokosmos (*al-‘ālam al-shaghīr*), bahkan sebagai ruh kosmos, sebab apa yang tersebar di alam raya disatukan dalam dirinya. Hal ini ditegaskan dalam ungkapannya:

فأما إنسانيته فعموم نشأته وحصره الحقائق كلها. وهو للحق بمنزلة إنسان العين من العين الذي يكون به النظر، وهو المعبر عنه بالبصر. فلهذا سُمِّيَ إنساناً، فإنه به نظر الحق إلى خلقه فرحمهم. فهو الإنسان الحادث الأزلي النشء، الدائم الأبدى، والكلمة الفاصلة الجامعة. فبقيام العالم بوجوده، فهو من العالم كفص الخاتم من الخاتم، وهو محل النقش والعلامة التي بها يختتم الملك على خزائنه. وسماه خليفة من أجل هذا، لأن تعالى الحافظ به خلقه كما يحفظ الختم الخزان. فما دام ختم الملك عليها لا يجسر أحد على فتحها إلا بإذنه، فاستخلفه في حفظ الملك، فلا يزال العالم محفوظاً ما دام فيه هذا الإنسان الكامل،

Adapun dari segi kemanusiaannya, ia mencakup keseluruhan proses penciptaannya dan merangkum seluruh hakikat. Kedudukannya bagi al-Haqq (Tuhan) bagaikan “pupil mata” bagi mata, yang dengannya proses melihat terjadi; dan hal itu diungkapkan dengan istilah penglihatan. Oleh karena itu, ia dinamakan manusia, karena melalui dirinya Allah memandang kepada makhluk-Nya lalu mengasihi mereka. Ia adalah manusia yang bersifat baru (hādith), namun memiliki dimensi asal (azali) dalam pembentukannya, bersifat terus-menerus dan abadi, serta merupakan “kata pemisah sekaligus penghimpun”. Dengan keberadaannya, alam semesta menjadi tegak. Kedudukannya di dalam alam laksana permata cincin pada sebuah cincin: ia adalah tempat ukiran dan tanda yang dengannya seorang raja menyegel perbendaharaannya. Karena itulah ia disebut sebagai khalīfah, sebab Allah menjaga ciptaan-Nya melalui dirinya, sebagaimana perbendaharaan dijaga dengan segel. Selama segel raja masih terpasang, tidak seorang pun berani membukanya kecuali dengan izin. Maka manusia dijadikan sebagai wakil dalam menjaga kerajaan (alam). Oleh karena itu, alam akan senantiasa terpelihara selama di dalamnya terdapat manusia sempurna (al-Insān al-Kāmil).⁶⁶

Jika diperhatikan lebih dalam, dalam ungkapan-ungkapan Ibn ‘Arabi tersebut terkandung sejumlah metafora kunci yang tidak hanya bersifat simbolik, tetapi juga menjelaskan secara mendalam struktur ontologis manusia dalam kaitannya dengan kosmos dan Realitas Ilahi. Metafora-metafora ini menunjukkan

⁶⁵ Syekh ‘Abd al-Karim al-Jili, *al-Insān al-Kāmil* (Beirut, Lebanon: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1997), 212–13.

⁶⁶ Ibn ‘Arabi, *Fushūs al-Hikam (Ta’līqāt Abū al-‘Alā ‘Aṭfī)*, 50.

bahwa manusia khususnya *al-Insān al-Kāmil* tidak sekadar entitas biologis, melainkan pusat kesadaran dan makna dari seluruh tatanan wujud.

Pertama, manusia diibaratkan sebagai “*pupil mata*”. Sebagaimana pupil merupakan titik pusat penglihatan yang dengannya mata dapat melihat, demikian pula manusia menjadi titik kesadaran kosmik tempat realitas tidak hanya hadir, tetapi juga disaksikan. Tanpa pupil, mata tetap ada namun tidak berfungsi secara sempurna; demikian pula tanpa manusia, alam tetap wujud, tetapi tidak mencapai kesadaran atas dirinya. Dalam pengertian ini, melalui manusia alam semesta “melihat dirinya sendiri”, yakni menyadari bahwa seluruh keberadaannya merupakan *tajallī* dari Realitas Ilahi.

Kedua, manusia disebut sebagai “*kata pemisah sekaligus penghimpun*”. Ungkapan ini menunjukkan posisi unik manusia sebagai realitas yang berada di antara dua kutub: ia mampu membedakan antara Tuhan dan makhluk (*tanzīh*), sekaligus menyatukan keduanya dalam kesadaran *tajallī* (*tasybīh*). Manusia, dalam hal ini, tidak terjebak dalam pemisahan mutlak maupun penyatuan yang menghapus perbedaan, melainkan berada pada titik keseimbangan yang memungkinkan keduanya dipahami secara utuh. Di sinilah letak keistimewaannya: ia hidup dalam dualitas, namun sekaligus melampauinya melalui kesadaran.

Ketiga, manusia diumpamakan sebagai “*permata cincin*”. Permata bukan sekadar hiasan, melainkan inti dari cincin yang memuat ukiran dan identitasnya. Tanpa permata, cincin kehilangan fungsi simbolik dan maknanya. Dalam konteks ini, manusia adalah pusat identitas kosmos tempat di mana makna penciptaan “terukir” dan dikenali. Ia menjadi titik di mana seluruh realitas memperoleh signifikansinya.

Keempat, manusia juga digambarkan sebagai “*segel kerajaan*”. Segel berfungsi menjaga, mengesahkan, dan melindungi sesuatu agar tidak diakses tanpa izin. Selama segel itu terpasang, tidak ada yang dapat membukanya kecuali dengan otoritas yang sah. Metafora ini menunjukkan bahwa manusia khususnya insan

kamil memiliki fungsi kosmik sebagai penjaga keteraturan alam. Ia bukan sekadar bagian dari sistem, tetapi elemen yang menjaga stabilitas dan keberlangsungan sistem itu sendiri. Tanpa kehadirannya, kosmos kehilangan pusat penjagaan ontologisnya.

Dari keseluruhan penjelasan ini, menjadi jelas bahwa *al-Insān al-Kāmil* tidak dapat dipahami hanya sebagai makhluk di dalam alam, melainkan sebagai pusat eksistensial dari keseluruhan kosmos. Ia bukan hanya penghuni dunia, tetapi prinsip yang menjadikan dunia memiliki keteraturan, makna, dan kesinambungan.

Perumpamaan yang dapat membantu memahami hal ini adalah seperti hubungan antara tubuh dan kesadaran. Tubuh secara fisik dapat tetap ada tanpa kesadaran, tetapi ia tidak benar-benar “hidup” dalam arti yang utuh. Demikian pula alam semesta tanpa insan kamil tetap memiliki keberadaan, tetapi belum mencapai kesempurnaan maknanya. Dengan hadirnya *al-Insān al-Kāmil*, kosmos tidak hanya ada, tetapi juga “disadari”, “dimaknai”, dan “dihidupkan” dalam kesatuan dengan Realitas Ilahi.

Kedudukan ini berkaitan erat dengan fungsi manusia sebagai cermin tajallī Ilahi. Ibn ‘Arabi menjelaskan:

فاقتضى الأمر جلالة مرآة العالم، فكان آدم عينَ جلالة تلك المرأة وروح تلك الصورة. وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبر عنه في اصطلاح القوم بالإنسان الكبير.

Maka (kehendak Ilahi) menuntut adanya penampakan (pemolesan) cermin alam. Karena itu, Nabi Adam menjadi hakikat kejernihan cermin tersebut dan ruh bagi bentuk itu. Adapun para malaikat merupakan sebagian dari kekuatan-kekuatan dalam bentuk tersebut, yaitu bentuk alam yang dalam istilah kaum (sufi) disebut sebagai ‘manusia besar’ (*al-insān al-kabīr*).⁶⁷

Pernyataan ini menunjukkan bahwa manusia terutama dalam derajat *insān kāmil* merupakan titik refleksi paling sempurna dari keseluruhan struktur kosmos. Alam semesta dipandang sebagai “manusia besar” (*al-insān al-kabīr*), sedangkan

⁶⁷ Ibn ‘Arabi, *Fushūs al-Hikam*, 16.

manusia adalah “alam kecil” (*al-‘ālam al-shaghīr*) yang merangkum seluruh struktur tersebut dalam bentuk yang terpusat dan sadar.

Konsepsi ini selaras dengan hadis Nabi:

إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ

“*Sesungguhnya Allah menciptakan Nabi Adam sesuai dengan citra-Nya.*”

Dalam kerangka pemikiran Ibn ‘Arabi, hadis ini tidak dipahami sebagai penyerupaan fisik, melainkan sebagai isyarat bahwa manusia merupakan tempat *tajallī* seluruh nama dan sifat Ilahi secara komprehensif.

Lebih lanjut, Ibn ‘Arabi menegaskan hakikat kekhalīfahan manusia:

ولهذا كان آدم خليفة، فإن لم يكن ظاهراً بصورة من استخلفه فيما استخلفه فيه، فما هو خليفة. وإن لم يكن فيه جميع ما تطلبه الرعايا التي استخلف عليها — لأن استنادها إليه — فلا بد أن يقوم بجميع ما تحتاج إليه، وإلا فليس بخليفة عليهم. فما صحت الخلافة إلا للإنسان الكامل. فأنشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم وصوره، وأنشأ صورته الباطنة على صورته تعالى.

Oleh karena itu, Nabi Adam menjadi khalīfah. Jika ia tidak tampak dalam bentuk (representasi) dari Zat yang mengangkatnya sebagai khalīfah dalam apa yang diamanahkan kepadanya, maka ia bukanlah khalīfah. Dan jika dalam dirinya tidak terhimpun seluruh hal yang dibutuhkan oleh pihak-pihak (makhluk) yang berada di bawah kekhalīfahannya karena mereka bersandar kepadanya, maka ia wajib memenuhi seluruh kebutuhan mereka. Jika tidak, maka ia bukan khalīfah atas mereka. Dengan demikian, kekhalīfahan yang sejati tidaklah sah kecuali pada insan kāmīl (manusia sempurna). Maka Allah membentuk sisi lahiriahnya dari hakikat-hakikat alam dan bentuk-bentuknya, dan membentuk sisi batiniahnya berdasarkan citra (ṣūrah) Ilahi (على صورته تعالى).⁶⁸

Pernyataan ini menunjukkan bahwa manusia sebagai khalīfah bukan sekadar makhluk biologis, melainkan mikrokosmos yang memuat totalitas realitas lahir sebagai refleksi alam semesta, dan batin sebagai lokus *tajallī* Ilahi. Di sinilah letak perbedaan mendasar antara manusia pada umumnya dengan *al-Insān al-Kāmīl*.

⁶⁸ Ibn ‘Arabi, *Fushūs al-Hikam*, 26.

Perbedaan tersebut terletak pada tingkat kesadaran eksistensialnya. Manusia biasa melihat dunia sebagai tujuan akhir, sedangkan *al-Insān al-Kāmil* memandangnya sebagai tanda (*āyah*). Yang pertama terikat pada bentuk, sementara yang kedua menembus makna di balik bentuk. Dengan demikian, ia tidak tertipu oleh realitas fenomenal, karena ia memahami bahwa dunia hanyalah cermin, bukan sumber keberadaan.

Perumpamaannya seperti seseorang yang melihat bayangan dalam cermin. Orang awam mungkin mengira bayangan itu memiliki eksistensi mandiri, sedangkan orang yang memahami hakikat mengetahui bahwa bayangan tersebut hanya menunjuk kepada realitas lain di baliknya. Namun, ia tidak menghancurkan cermin itu; justru ia memanfaatkannya sebagai sarana untuk mengenali realitas yang dipantulkan. Demikian pula, *al-Insān al-Kāmil* tidak menolak dunia, tetapi menjadikannya perantara untuk menyaksikan *tajallī* Ilahi.

Dalam keadaan ini, dimensi-dimensi jalan spiritual tidak lagi terpisah, melainkan menyatu secara integral dalam dirinya:

- Syariat (dimensi lahir) dijalankan secara sempurna,
- Tarekat (proses penyucian batin) terus hidup dalam kesadaran,
- Hakikat (penyaksian Ilahi) menjadi keadaan permanen batin.

Kesatuan ini menunjukkan bahwa kesempurnaan manusia tidak terletak pada meninggalkan syariat demi hakikat, tetapi justru pada integrasi keduanya. Ibadah lahir tidak ditinggalkan, melainkan diperdalam oleh kesadaran batin. Setiap tindakan menjadi ibadah, bukan hanya karena niat, tetapi karena penyaksian (*musyāhadah*).

Hal ini ditegaskan kembali oleh Ibn ‘Arabi dalam pernyataannya:

واعلم أن أكمل نشأة الإنسان إنما هي في الدنيا، وأما الآخرة فكل إنسان من الفريقين على النصف في الحال لا في العلم، فإن كل فرقة عالمة بنقص حالها، فليس الإنسان إلا المؤمن والكافر معاً، سعادة وشقاء، نعيم وعذاب، منعم ومعذب، ولهذا معرفة الدنيا أتم، وتجلي الآخرة أعلى.

Ketahui bahwa kesempurnaan penciptaan manusia berada di dunia, sedangkan di akhirat setiap manusia berada dalam dua sisi (antara dua keadaan), bukan dalam pengetahuan. Setiap kelompok mengetahui kekurangan keadaannya. Maka manusia mengandung dua sisi: iman dan kufur, kebahagiaan dan kesengsaraan, kenikmatan dan azab sekaligus menjadi yang diberi nikmat dan yang diazab. Karena itu, pengetahuan (ma'rifah) di dunia lebih sempurna, sedangkan tajallī di akhirat lebih tinggi.⁶⁹

Pernyataan ini mengandung makna yang sangat mendalam. Ibn 'Arabi menegaskan bahwa justru di dunia inilah kesempurnaan manusia dapat direalisasikan, karena di sinilah manusia mengalami dan menyadari dualisme eksistensial secara utuh: antara iman dan kafir, bahagia dan sengsara, nikmat dan azab. Dunia adalah medan pertemuan antara berbagai oposisi, dan melalui kesadaran terhadap oposisi inilah manusia dapat mencapai pemahaman tentang kesatuan.

Perumpamaannya seperti seseorang yang memahami terang karena pernah mengalami gelap. Jika hanya ada terang tanpa pernah ada gelap, maka makna terang itu sendiri tidak akan disadari. Demikian pula, di dunia manusia mengalami berbagai kontradiksi eksistensial yang justru membuka jalan menuju kesadaran yang lebih tinggi.

Adapun di akhirat, menurut Ibn 'Arabi, *tajallī* Ilahi memang lebih tinggi dan lebih sempurna, tetapi pengalaman manusia tidak lagi bersifat komprehensif seperti di dunia. Ia berada dalam satu kondisi tertentu (misalnya kenikmatan atau azab), sehingga tidak lagi mengalami totalitas spektrum eksistensial sebagaimana di dunia. Karena itu, *ma'rifah* dalam arti kesadaran menyeluruh justru lebih sempurna di dunia, sementara *tajallī* dalam arti intensitas penampakan Ilahi mencapai puncaknya di akhirat.

⁶⁹ Ibn 'Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, I, 321.

Dalam konteks pengalaman spiritual, Ibn ‘Arabi juga menjelaskan:

اعلم أنَّ العلومَ الإلهيَّةَ الذوقِيَّةَ الحاصِلَةَ لأهلِ اللَّهِ مُخْتَلِفَةٌ باختلافِ القُوَى الحاصِلَةِ مِنْهَا، مع كونِها ترجعُ إلى عينٍ واحدةٍ.

Ketahuiilah bahwa ilmu-ilmu Ilahi yang bersifat dzauqī (berbasis pengalaman spiritual) yang diperoleh oleh para ahli Allah itu beragam sesuai dengan perbedaan daya (kekuatan) yang muncul darinya, meskipun semuanya kembali kepada satu hakikat yang sama.⁷⁰

Pernyataan ini mengandung prinsip epistemologis sekaligus ontologis yang sangat mendalam. Ibn ‘Arabi menegaskan bahwa perbedaan dalam pengalaman spiritual bukanlah tanda adanya banyak kebenaran yang saling bertentangan, melainkan variasi cara penampakan (*tajallī*) dari satu Realitas yang tunggal. Sumbernya tetap satu, yaitu al-Haqq, tetapi cara penerimaannya berbeda-beda sesuai dengan kesiapan, kapasitas, dan “organ batin” masing-masing individu.

Untuk memudahkan pemahaman, hal ini dapat diibaratkan seperti cahaya matahari yang jatuh pada berbagai permukaan. Cahaya itu satu, tetapi ketika mengenai air, ia tampak berkilau dan bergerak; ketika mengenai kaca, ia tampak jernih dan tembus; ketika mengenai logam, ia tampak keras dan memantul kuat. Perbedaan ini bukan karena cahaya berubah, melainkan karena media yang menerimanya berbeda. Demikian pula *tajallī* Ilahi: ia satu pada sumbernya, tetapi tampak beragam dalam pengalaman manusia.

Dalam kerangka ini, *dzauq* (rasa spiritual) bukan sekadar emosi atau pengalaman subjektif, melainkan bentuk pengetahuan langsung (*‘ilm hudhūrī*) yang diperoleh melalui keterlibatan eksistensial dengan realitas. Namun, karena setiap manusia memiliki struktur batin yang berbeda baik dari sisi kesiapan spiritual, latihan, maupun *maqam* maka pengalaman yang muncul pun beragam. Sebagian menyaksikan Tuhan dalam aspek keagungan (*jalāl*), sehingga yang tampak baginya adalah kekuasaan dan keperkasaan Ilahi; sebagian lainnya mengalami aspek keindahan (*jamāl*), sehingga yang tampak adalah kasih sayang dan kelembutan;

⁷⁰ Ibn ‘Arabi, *Fushūs al-Hikam*, 147–48.

sementara yang lain lagi menyaksikan kesatuan mutlak, atau masih berada pada tahap melihat keragaman dalam keterpisahan. Semua ini merupakan bentuk-bentuk *tajallī* yang sah dalam tingkatnya masing-masing.

Dengan demikian, keragaman pengalaman mistis bukanlah pertentangan, melainkan keragaman ekspresi dari satu kebenaran *wujūdī*. Perbedaan tersebut tidak menunjukkan adanya banyak hakikat, melainkan perbedaan sudut pandang dalam menangkap satu hakikat yang sama. Kesalahan muncul ketika perbedaan ini dipahami sebagai kontradiksi mutlak, padahal ia hanyalah variasi dalam penerimaan terhadap *tajallī* Ilahi.

Dalam konteks inilah, *al-Insān al-Kāmil* menempati posisi yang unik dan sentral. Jika manusia pada umumnya hanya menangkap satu sisi dari *tajallī* sesuai kapasitasnya, maka insan kamil adalah manusia yang telah mencapai kesempurnaan kapasitas batin, sehingga mampu menghimpun berbagai bentuk pengalaman tersebut dalam satu keselarasan. Ia tidak terjebak pada satu aspek saja tidak hanya *jalāl* atau *jamāl*, tidak hanya *tanzīh* atau *tasybīh* melainkan menyaksikan semuanya dalam keseimbangan yang utuh.

Perumpamaannya seperti seseorang yang berdiri di lembah hanya melihat sebagian kecil pemandangan, sedangkan orang yang berada di puncak gunung dapat melihat keseluruhan lanskap secara menyeluruh. *Al-Insān al-Kāmil* adalah “puncak kesadaran” tersebut: ia melihat keragaman tanpa kehilangan kesatuan, dan menyaksikan kesatuan tanpa meniadakan keragaman.

Kesadaran ini kemudian dipertegas oleh hadis qudsi: “*Aku adalah pendengarannya yang dengannya ia mendengar, penglihatannya yang dengannya ia melihat, tangannya yang dengannya ia memegang, dan kakinya yang dengannya ia berjalan.*”⁷¹ Ungkapan ini menunjukkan bahwa kehadiran Ilahi termanifestasi

⁷¹ Hadis qudsi riwayat Abu Hurairah, Nabi SAW bersabda bahwa Allah berfirman: “*Apabila Aku mencintainya, maka Aku menjadi pendengarannya yang dengannya ia mendengar, penglihatannya yang dengannya ia melihat, tangannya yang dengannya ia memegang, dan kakinya yang dengannya ia berjalan...*”. Lihat Sahih al-Bukhari, *Kitāb al-Riqāq*, no. 6502.

dalam seluruh daya eksistensial manusia. Artinya, manusia tidak lagi bertindak dari dirinya sebagai entitas mandiri, melainkan sebagai lokus *tajallī*, tempat di mana kehendak dan penampakan Ilahi beroperasi.

Dengan demikian, *al-Insān al-Kāmil* tidak menegaskan pengalaman spiritual orang lain, tetapi memahaminya sebagai ekspresi dari satu sumber yang sama. Ia hidup dalam keluasan ontologis (wujud) yang melampaui klaim eksklusif (adanya batas), sehingga mencapai ketenangan batin yang mendalam. Tidak ada lagi pertentangan dalam dirinya, karena ia telah menyaksikan kesatuan di balik seluruh keragaman.

Dalam puncaknya, Nabi Muhammad SAW dipahami sebagai manifestasi tertinggi *al-Insān al-Kāmil*. Dalam diri beliau, penerimaan dan penampakan Ilahi mencapai kesempurnaan yang paling utuh dalam ranah kemanusiaan. Para nabi dan wali merupakan refleksi dari kesempurnaan ini sesuai dengan maqām masing-masing, sehingga seluruh hierarki spiritual pada akhirnya berpuncak pada realisasi insan kamil sebagai tujuan akhir perjalanan tasawuf. Sebagaimana disebutkan oleh Fathimah al-Yashruthiyyah, bahwa Nabi Muhammad SAW disebut sebagai penghulu alam (*sayyid al-kawn*) dan sumber dari segala wujud, bukan dalam arti kausalitas (sebab-akibat) material, melainkan sebagai prinsip metafisis yang menjadi poros *tajallī* Ilahi dalam seluruh tingkatan realitas.⁷²

Dengan demikian, *al-Insān al-Kāmil* bukan sekadar konsep teoritis dalam tasawuf, melainkan tujuan eksistensial manusia itu sendiri: menjadi cermin yang jernih bagi Wujud, menyatukan syariat dan hakikat, serta menyaksikan kesatuan di balik seluruh keragaman. Pada titik inilah perjalanan spiritual mencapai puncaknya, ketika manusia tidak lagi melihat dirinya sebagai entitas yang berdiri sendiri, melainkan sebagai penampakan dari Realitas Yang Esa dan dalam penyaksian itu, ia menemukan kesempurnaan, ketenangan, dan makna yang hakiki.

⁷² al-Yashruthiyyah, *Nafahāt al-Haqq fī al-Anfās al-‘Aliyyah al-Yashruthiyyah al-Syādziliyyah*, 2.

Tasawuf Ibn ‘Arabi merupakan bangunan pemikiran spiritual-metafisis yang sangat kompleks, yang memadukan pengalaman mistik (*dzauf* dan *kasyf*) dengan formulasi konseptual yang mendalam. Ajarannya tidak dapat dipahami secara parsial, melainkan sebagai satu kesatuan sistem yang mengintegrasikan syariat dan hakikat, lahir dan batin, serta pengalaman spiritual dan refleksi intelektual.

Secara konseptual, tasawuf Ibn ‘Arabi dapat dirumuskan dalam tiga poros utama yang saling terkait dan membentuk satu kesatuan utuh:

1. ***Wahdat al-Wujūd***, sebagai fondasi ontologis yang menegaskan bahwa hanya ada satu Wujud yang hakiki, yaitu al-Haqq, sementara seluruh makhluk hanyalah manifestasi (*tajallī*), bayangan (*khayāl*), dan bentuk relasional dari Wujud tersebut. Keberagaman kosmos tidak menafikan keesaan, melainkan merupakan ekspresi dari satu realitas yang sama dalam berbagai tingkat penampakan.
2. ***Al-Haqīqah al-Muhammadiyah***, sebagai *tajallī* pertama (*al-ta‘ayyun al-awwal*) yang menjadi prinsip kosmik penampakan realitas. Ia berfungsi sebagai barzakh ontologis yang menghubungkan antara Yang Absolut dan alam semesta, sekaligus sebagai sumber struktur kosmos dan orientasi seluruh keberadaan. Dalam kerangka ini, polemik tentang *qadīm* atau *hādits*-nya *Nūr Muhammad* disintesiskan sebagai dua perspektif terhadap satu realitas yang sama.
3. ***Al-Insān al-Kāmil***, sebagai puncak aktualisasi dari seluruh bangunan metafisis tersebut dalam diri manusia. Manusia sempurna adalah cermin paling jernih bagi *tajallī* Ilahi, pusat kesadaran kosmik, dan poros keberlangsungan makna alam semesta. Ia menghimpun seluruh tingkat realitas dalam dirinya dan menyaksikan kesatuan di balik keragaman.

Dalam perspektif ini, hubungan antara Tuhan, alam, dan manusia tidak bersifat dikotomis, melainkan reflektif dan ontologis. Alam adalah cermin, manusia adalah

cermin yang sadar, dan Tuhan adalah Wujud yang memantulkan diri-Nya tanpa berkurang oleh penampakan tersebut.

Untuk menjelaskan bagaimana relasi antara Tuhan, alam, dan manusia berlangsung dalam struktur realitas, para *muḥaqqiq* dari tradisi Ibn ‘Arabī merumuskan suatu hierarki kosmologis yang dikenal dengan istilah *al-Ḥaḍarāt al-Ilāhiyyah al-Khams* (Lima Kehadiran Ilahi). Konsep ini menggambarkan proses *tanazzul* (penurunan) dan *tajallī* Wujud Mutlak dari tingkat kegaiban yang paling murni hingga mencapai alam material, sekaligus menunjukkan kesinambungan hubungan antara al-Haqq, alam, dan manusia pada setiap tingkatan wujud.⁷³

- Pertama, *Hadhrah al-Dzāt* (Kehadiran Zat atau Ghaib Mutlak). Tingkatan ini merepresentasikan realitas Tuhan dalam kemutlakan-Nya yang paling murni, yaitu maqām *Aḥadiyyah*. Pada tingkat ini belum terdapat *tajallī* maupun diferensiasi apa pun. Ia merupakan sumber dari segala sumber (*al-‘Amā’*) yang tidak dapat dijangkau oleh pengetahuan makhluk. Dari lapisan inilah prinsip *Wahdat al-Wujūd* memperoleh fondasinya, yakni bahwa pada hakikatnya hanya ada satu Wujud Hakiki yang melampaui seluruh bentuk manifestasi.
- Kedua, *Hadhrah al-Shifāt wa al-Asmā’* (Kehadiran Sifat dan Nama-Nama Ilahi). Pada tingkatan ini Wujud Mutlak mulai menampilkan diri dalam hampan ilmu-Nya, yaitu maqām *Wāḥidiyyah*. Di sinilah *al-A‘yān al-Tsābitah* entitas-entitas tetap yang menjadi prototipe seluruh makhluk mulai tampak dalam keragamannya di dalam pengetahuan Tuhan. Lapisan ini berpusat pada *al-Haqīqah al-Muhammadiyah* sebagai *al-ta‘ayyun al-awwal* (penentuan pertama), yang menghimpun seluruh potensi Nama dan Sifat Ilahi.
- Ketiga, *Hadhrah al-Af‘āl* (Kehadiran Perbuatan atau Rubūbiyyah). Tingkatan ini merupakan fase aktualisasi, ketika Nama-Nama Ilahi mulai menyalurkan pengaruhnya dalam pengaturan dan pemeliharaan semesta. Pada tahap ini,

⁷³ al-Kasyani, *Syarh al-Kāsyānī li Fushūs al-Hikam*, 110.

setiap entitas menerima pancaran sesuai dengan kesiapan (*isti'dād*) yang dimilikinya, sehingga proses penciptaan dan pengelolaan kosmos berlangsung berdasarkan hikmah Ilahi.

- Keempat, *Hadhrah al-Mitsāl wa al-Khayāl* (Kehadiran Alam Mitsal dan Imajinasi). Tingkatan ini berfungsi sebagai *barzakh* yang mempertemukan dunia ruhani yang halus dengan dunia material yang kasatmata. Karena sifatnya yang berada di antara keduanya, alam ini menjadi ruang tempat makna-makna gaib memperoleh bentuk dan citra sehingga dapat ditangkap oleh kesadaran manusia. Di sinilah berbagai pengalaman visioner, simbol-simbol mimpi, maupun penampakan malaikat memperoleh bentuk representatifnya.
- Kelima, *Hadhrah al-Hiss wa al-Syahādah* (Kehadiran Indrawi dan Alam Kesaksian). Inilah tingkatan yang paling dekat dengan pengalaman manusia sehari-hari, yakni alam fisik tempat kehidupan berlangsung. Namun dalam pandangan Ibn 'Arabī, alam ini tidak memiliki kemandirian ontologis. Ia hanyalah bayangan (*zhill*) yang memantulkan realitas tingkat-tingkat di atasnya melalui tajallī Nama Allah *al-Zhāhir*, sehingga seluruh fenomena yang tampak sesungguhnya merupakan petunjuk menuju realitas yang lebih dalam.

Melalui skema Lima *Hadhrah* tersebut, keterkaitan antara tiga poros utama metafisika Ibn 'Arabī tampak secara lebih sistematis. *Wahdat al-Wujūd* menjadi prinsip dasar yang mengalir pada seluruh tingkatan wujud, dari *Hadhrah al-Dzāt* hingga *Hadhrah al-Syahādah*. Sementara itu, *al-Haqīqah al-Muhammadiyah* menempati posisi sentral sebagai manifestasi pertama yang menjadi poros lahirnya seluruh realitas. Adapun *al-Insān al-Kāmil* berfungsi sebagai mikrokosmos yang menghimpun seluruh tingkatan tersebut dalam dirinya.

Kerangka ini kemudian memperoleh pengembangan lebih lanjut dalam tradisi tasawuf pasca-Ibn 'Arabī, terutama melalui formulasi Martabat Tujuh (*Martabat al-Sab'ah*) yang dipopulerkan oleh al-Burhanfuri. Jika Lima *Hadhrah*

menekankan struktur kehadiran-kehadiran Ilahi dalam proses *tajallī*, maka Martabat Tujuh memberikan uraian yang lebih rinci mengenai tahapan penampakan wujud dari kegaiban mutlak hingga kesempurnaan manusia.

- Martabat pertama adalah *Aḥadiyyah*, yakni Zat Tuhan dalam kemutlakan-Nya yang paling murni. Pada tingkatan ini belum terdapat nama, sifat, relasi, maupun bentuk penampakan apa pun. Ia merupakan realitas absolut yang berada di luar jangkauan pemahaman makhluk.
- Martabat kedua adalah *Wahdah*, yang dalam tradisi Martabat Tujuh sering diidentifikasi dengan *al-Haqīqah al-Muhammadiyah*. Pada tingkat ini terjadi penampakan pertama (*al-ta'ayyun al-awwal*) dalam ilmu Tuhan, di mana seluruh potensi makhluk masih hadir secara global (*mujmal*) sebagai satu kesatuan yang belum terdiferensiasi.
- Martabat ketiga adalah *Wāḥidiyyah*, yang disebut pula sebagai *al-Haqīqah al-Insāniyyah*. Di sinilah berlangsung penampakan kedua (*al-ta'ayyun al-tsānī*), ketika potensi-potensi yang sebelumnya masih global mulai terurai secara terperinci (*mufaṣṣal*) dalam bentuk *al-A'yān al-Tsābitah*, yakni cetak biru ontologis seluruh makhluk dalam ilmu Tuhan.
- Martabat keempat adalah *'Ālam al-Arwāḥ*, yaitu alam ruh yang menjadi awal kemunculan makhluk di luar ranah ilmu Ilahi. Alam ini dihuni oleh entitas-entitas ruhani yang bersifat halus, sederhana, dan belum memiliki bentuk material.
- Martabat kelima adalah *'Ālam al-Mitsāl*, yakni alam permissalan atau imajinasi yang berfungsi sebagai barzakh antara ruh dan materi. Pada tingkatan ini berbagai makna gaib memperoleh bentuk simbolik sehingga dapat ditangkap melalui mimpi, visi spiritual, atau pengalaman batin lainnya.
- Martabat keenam adalah *'Ālam al-Ajsām*, yaitu alam fisik dan material yang menjadi ruang keberadaan benda-benda, tubuh biologis, serta seluruh fenomena yang terikat oleh ruang dan waktu. Alam inilah yang menjadi medan pengalaman manusia dalam kehidupan duniawi.

- Martabat ketujuh, yaitu *‘Ālam al-Insān* atau *al-Insān al-Kāmil*. Berbeda dengan martabat-martabat sebelumnya yang hanya merepresentasikan satu aspek tertentu dari realitas, manusia sempurna merupakan *al-martabah al-jāmi‘ah* (tingkatan yang menghimpun seluruh tingkatan). Ia menjadi tempat terkumpulnya seluruh unsur yang telah muncul sejak *Aḥadiyyah* hingga *‘Ālam al-Ajsām* dalam satu kesatuan yang sadar.⁷⁴

Dengan demikian, *Martabat al-Sab‘ah* sesungguhnya memperlihatkan pola yang sejalan dengan struktur Lima Hadhrah. *Martabat Aḥadiyyah* berkaitan dengan *Hadhrah al-Dzāt*, sedangkan *Wahdah* dan *Wāḥidiyyah* menjelaskan dimensi yang terkandung dalam *Hadhrah al-Shifāt wa al-Asmā’*. Ketiga martabat pertama ini masih berada dalam lingkup kegaiban internal Tuhan dan berstatus *qadīm*, sehingga belum dapat disebut sebagai makhluk. Adapun *‘Ālam al-Arwāḥ* merepresentasikan aspek aktif dari *Hadhrah al-Af‘āl*, *‘Ālam al-Mitsāl* sepadan dengan *Hadhrah al-Mitsāl wa al-Khayāl*, dan *‘Ālam al-Ajsām* berkorespondensi dengan *Hadhrah al-Hiss wa al-Syahādah*. Ketiga tingkatan tersebut telah memasuki ranah penciptaan dan karena itu berstatus *muḥdats*. Sementara itu, *al-Insān al-Kāmil* menempati posisi yang unik sebagai sintesis sekaligus titik pertemuan antara wilayah *qadīm* dan *muḥdats*, karena di dalam dirinya terhimpun seluruh tingkatan wujud. Oleh sebab itu, manusia sempurna dipandang sebagai cermin paling sempurna bagi *tajallī al-Haqq* serta sebagai *al-martabah al-jāmi‘ah* yang merangkum keseluruhan struktur realitas dalam satu kesatuan yang sadar.

Dalam perspektif ini, seluruh keberadaan dipahami sebagai manifestasi relasional dari *al-Haqq*. Alam tidak memiliki kemandirian ontologis, melainkan hadir sebagai medan *tajallī*; sementara manusia menempati posisi sentral sebagai cermin yang mampu menyadari penampakan tersebut. Kesadaran inilah yang menjadi inti *ma‘rifah*, yakni penyaksian kesatuan di balik keragaman tanpa meniadakan keragaman itu sendiri. Oleh karena itu, perjalanan spiritual dalam

⁷⁴ al-Burhanfuri, *al-Tuhfat al-Mursalāh ilā Rūḥ al-Nabī*, 130–31.

tasawuf Ibn ‘Arabi bukanlah gerak menjauh dari dunia, melainkan transformasi cara pandang terhadap dunia sebagai ayat dan refleksi Ilahi..

Dengan demikian, kerangka metafisis yang telah dipaparkan ini menjadi landasan teoritik yang penting untuk menelaah makna esoteris ibadah haji. Jika pada pembahasan sebelumnya manasik haji telah dipahami sebagai rangkaian transformasi spiritual dalam perspektif tasawuf secara umum, maka dalam horizon pemikiran Ibn ‘Arabi, rangkaian tersebut dapat dibaca lebih jauh sebagai representasi langsung dari struktur *wujud, tajallī*, serta dinamika hubungan antara kesatuan dan keberagaman.

Di sinilah relevansi kajian ini menemukan pijakannya. Pemaknaan esoteris terhadap manasik haji dalam perspektif Ibn ‘Arabi tidak hanya memperdalam dimensi spiritual ibadah tersebut, tetapi juga mengungkap bahwa setiap tahapan ritual sesungguhnya merepresentasikan prinsip-prinsip metafisis yang menjadi dasar realitas itu sendiri. Dengan demikian, analisis terhadap *ihrām*, *thawāf*, *sa‘i*, *wuqūf*, hingga *tahallul* dalam perspektif Ibn ‘Arabi bukan sekadar penafsiran simbolik, melainkan pembacaan terhadap struktur ontologis yang termanifestasi dalam bentuk ritual.

Oleh karena itu, pembahasan selanjutnya akan diarahkan pada analisis makna esoteris manasik haji dalam perspektif tasawuf Ibn ‘Arabi, dengan menjadikan kerangka *Wahdat al-Wujūd*, *al-Haqīqah al-Muhammadiyah*, dan *al-Insān al-Kāmil* sebagai landasan utama dalam memahami kedalaman makna tersebut.