

BAB IV

MAKNA ESOTERIS HAJI DALAM PERSPEKTIF IBN ‘ARABI

Muhyiddin Syekh al-Akbar Ibn ‘Arabi adalah salah satu tokoh paling besar dalam sejarah tasawuf Islam yang berhasil menyusun pemikiran spiritual yang sangat mendalam. Ia sangat dikenal dengan konsep *Wahdat al-Wujūd* (kesatuan eksistensi) yang memadukan pengalaman batin dengan perenungan filosofis. Lewat cara ini, Ibn ‘Arabi menawarkan pemahaman agama yang tidak kaku, melainkan terasa hidup dan menyentuh esensi terdalam dari kehidupan manusia.

Menariknya, ia bukan tipe penulis teoretis yang menyusun gagasan secara kaku dan metodologis. Karya-karyanya lahir langsung dari limpahan pengalaman spiritual yang intens, bahkan sebagian muncul dari ilham saat ia tidur atau merenung mendalam.¹ Ibn ‘Arabi sendiri mengaku tidak pernah berniat menjadi penulis, namun dorongan kebenaran yang kuat seolah "membakar" dirinya untuk terus menulis. Alhasil, tulisan-tulisannya terasa seperti sebuah dialog jujur dengan realitas batinnya sendiri sebuah medium untuk mengungkapkan pengalaman spiritual yang sulit dijelaskan dengan bahasa biasa.

Salah satu ciri paling menonjol dari gaya penulisan Ibn ‘Arabi adalah penggunaan bahasa simbolik (*ramz*) dan isyarat (*isyārah*). Ia tidak selalu menjelaskan substansi pemikirannya secara langsung, melainkan melalui simbol-simbol yang sarat makna dan membutuhkan kedalaman pemahaman untuk menafsirkannya. Ia sendiri menegaskan pentingnya pendekatan ini dengan mendorong pembacanya untuk memahami isyarat dan simbol yang ia gunakan, karena di dalamnya tersembunyi maksud yang sebenarnya. Bahkan, ia secara

¹ Muhammad Ibrahim al-Fayumi, *Ibn ‘Arabi dalam Sorotan Menyingkap Kode & Mengungkap Simbol dibalik Paham Wahdat al-Wujud*, trans. oleh Imam Ghazali Masykur (Erlangga, 2007), 20.

eksplisit menyatakan bahwa simbol-simbol tersebut ditujukan bagi mereka yang memiliki kecerdasan dan kesiapan spiritual untuk menyingkap maknanya.²

Dengan karakter penulisan yang khas ini, tidak heran jika dalam kitab *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, Ibn 'Arabi membuka pembahasannya dengan ungkapan puitis yang mendalam. Ia tidak sekadar menjelaskan tata cara ritual, tetapi juga menyingkap makna rahasia di balik simbol-simbol tersebut. Lewat pendekatan ini, setiap tahapan manasik haji tidak lagi dipandang sebagai rutinitas fisik belaka, melainkan sebuah struktur metafisis yang mempertemukan tindakan lahiriah manusia dengan pengalaman batin bersama Allah.

Sering muncul anggapan dalam kajian akademik bahwa tokoh tasawuf falsafi, seperti Ibn 'Arabi, lebih menitikberatkan dimensi metafisis dan spiritual dibandingkan aspek formal hukum Islam (fikih). Kecenderungan ini juga tampak dalam berbagai penelitian modern yang lebih banyak mengulas pemikiran metafisiknya melalui *Fushūs al-Hikam* dibandingkan karya-karya fikihnya. Padahal, dimensi syariat memiliki porsi yang sangat besar dalam keseluruhan bangunan pemikiran Ibn 'Arabi. Hal ini terlihat dari pembahasan fikih dalam *al-Futūhāt al-Makkiyyah* yang mencapai kurang lebih dua ribu halaman.³ Uraian beliau mengenai ibadah haji dalam karya tersebut menunjukkan bahwa Ibn 'Arabi tidak hanya dikenal sebagai seorang sufi dan pemikir metafisika, tetapi juga sebagai seorang *muḥaqqiq* yang memiliki penguasaan mendalam terhadap hukum-hukum syariat.

Bagi Ibn 'Arabi, syariat bukan sekadar kumpulan ketentuan hukum yang bersifat formal, melainkan media bagi terwujudnya kehendak wahyu dalam kehidupan manusia. Syariat dipahami sebagai fondasi ilahiah yang bersumber langsung dari wahyu, bukan semata-mata hasil konstruksi rasional manusia. Oleh karena itu, beliau memandang perbedaan pendapat (*ikhtilāf*) di kalangan ulama

² al-Fayumi, *Ibn 'Arabi dalam Sorotan Menyingkap Kode & Menguak Simbol dibalik Paham Wahdat al-Wujud*, 82.

³ Eric Winkel, "Ibn 'Arabi's Fiqh: Three Cases from the *Futūhāt*," *Journal of the Ibn 'Arabi Society* xiii (1993): 1, <https://ibnarabisociety.org/ibn-arabis-fiqh-eric-winkel/>.

sebagai manifestasi keluasan makna wahyu, bukan sebagai bentuk pertentangan. Menariknya, dalam banyak pembahasannya Ibn 'Arabi sering menggunakan ungkapan anonim seperti *min qā'il* (di antara yang berpendapat) tanpa menyebutkan nama tokoh tertentu, sebagai bentuk penghormatan terhadap keragaman pandangan fikih sekaligus menjaga objektivitas pembahasan.⁴

Pandangan tersebut berakar pada konsepsi metafisis Ibn 'Arabi mengenai relasi antara nama-nama Allah (*al-Asmā' al-Husnā*), penciptaan alam semesta, dan fungsi syariat. Menurut beliau, ketika entitas-entitas yang mungkin (*al-mumkināt*) diwujudkan ke dalam alam, muncul potensi penyimpangan akibat dominasi hawa nafsu dan ego manusia. Dalam konteks inilah syariat (*al-siyāsah al-nabawīyyah*) berfungsi sebagai manifestasi pemeliharaan Allah melalui nama-Nya, *al-Rabb*, dengan menetapkan batas-batas hukum (*hudūd*) yang menjaga keteraturan kehidupan, baik secara lahir maupun batin. Dengan demikian, syariat berfungsi mengarahkan manusia agar kembali menyadari hakikat kehambaannya (*'ubūdiyyah*) di hadapan Allah.⁵

Atas dasar itu, pencapaian hakikat tidak dapat dipisahkan dari ketaatan terhadap syariat. Ibn 'Arabi memandang bahwa dimensi lahir dan batin merupakan dua aspek yang saling melengkapi. Makna batin diperoleh melalui konsep *i'tibār*, yaitu proses menyeberangkan makna lahir menuju makna spiritual yang lebih mendalam tanpa meniadakan bentuk lahiriahnya.⁶ Oleh karena itu, pelaksanaan syariat tetap menjadi prasyarat bagi tercapainya hakikat. Prinsip ini dipertegas dalam syair yang dihimpun oleh Mahmud al-Ghurab sebagai berikut:

إن الشريعة حدٌ 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.”⁷

⁴ Winkel, “Ibn 'Arabi's Fiqh: Three Cases from the Futūhāt,” 1.

⁵ Ibn 'Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, I, 720.

⁶ Winkel, “Ibn 'Arabi's Fiqh: Three Cases from the Futūhāt,” 1.

⁷ al-Ghurab, *Syarh Kalimāt al-Shūfiyyah*, 31.

Komitmen tersebut kembali ditegaskan dalam penjelasannya mengenai hakikat ibadah:

وَالْعِبَادَاتُ تَكْلِيفٌ، وَالتَّكْلِيفُ تَقْيِيدٌ، وَجَزَاءُ تَقْيِيدِ الْوَاجِبِ ... أَعْلَى مِنْ الْجَزَاءِ فِي الْعَمَلِ الْمُقَيَّدِ

"Ibadah merupakan bentuk taklif, sedangkan taklif adalah keterikatan. Balasan atas keterikatan yang bersifat wajib lebih tinggi daripada balasan atas amalan yang tidak terikat (sukarela)."⁸

Berdasarkan penjelasan tersebut, Ibn 'Arabi menempatkan kepatuhan terhadap batasan-batasan syariat sebagai bentuk penghambaan yang paling sempurna. Kaum yang benar-benar memahami dimensi batin (*al-'uqalā'*) bukanlah mereka yang meninggalkan syariat atas nama pengalaman spiritual, melainkan mereka yang menempuh jalan *riyādhah*, *khalwat*, dan penyucian jiwa dengan tetap berpegang teguh pada ketentuan wahyu.⁹ Hal ini didasarkan pada keyakinan bahwa kemampuan akal manusia terbatas dan tidak dapat mengetahui kehendak Allah tanpa bimbingan syariat.

Keluasan penguasaan Ibn 'Arabi terhadap fikih terlihat secara nyata dalam pembahasannya mengenai hukum-hukum ibadah haji di dalam *al-Futūhāt al-Makkiyyah*. Selain menguraikan dimensi spiritual, beliau juga memberikan penjelasan rinci mengenai berbagai persoalan fikih yang lazim dibahas oleh para fuqaha. Pembahasan tersebut meliputi analisis linguistik istilah *al-hajj* beserta implikasi hukumnya, syarat sah pelaksanaan haji, konsep *istithā'ah* yang mencakup bekal (*zād*) dan kendaraan (*rāhilah*), penentuan miqat, hingga berbagai persoalan praktis seperti hukum haji anak-anak, hamba sahaya, kewajiban mahram bagi perempuan, ketentuan dam, dan hukum badal haji.¹⁰ Keluasan pembahasan tersebut menunjukkan bahwa dimensi fikih dan dimensi spiritual dalam pemikiran Ibn 'Arabi berkembang secara beriringan, bukan saling meniadakan.

⁸ Ibn 'Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, II, 551.

⁹ Ibn 'Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, I, 720.

¹⁰ Ibn 'Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, II, 537–57.

Berangkat dari fondasi fikih tersebut, penafsiran esoteris Ibn 'Arabi terhadap ibadah haji diarahkan untuk menjelaskan bahwa seluruh rangkaian manasik merupakan simbol perjalanan spiritual manusia menuju derajat *al-Insān al-Kāmil*, yaitu kesadaran akan asal-usul, hakikat keberadaan, dan tujuan akhir kehidupan menuju Allah (*al-Haqq*). Dalam perspektif ini, bagi Ibn 'Arabi dimensi batin haji tidak pernah menggugurkan kewajiban lahiriah, sebab pengalaman spiritual hanya dapat diwujudkan melalui pelaksanaan syariat secara konkret. Hal tersebut tampak dalam penjelasannya mengenai makna simbolik kendaraan (*rāhilah*):

فَالرَّاحِلَةُ عَيْنُ هَذَا الْجِسْمِ لِأَنَّهُ مَرْكَبُ الرُّوحِ ... فَلَا بُدَّ مِنَ الرَّاحِلَةِ أَنْ تُشْتَرَطَ فِي هَذَا الْعَمَلِ الْخَاصِّ
بِهَذِهِ الصُّورَةِ

*"Maka, kendaraan (secara batin) adalah esensi dari tubuh ini, karena tubuh merupakan kendaraan bagi Ruh... Maka, kendaraan (tubuh fisik) mutlak disyaratkan dalam amal yang khusus ini (haji) dengan gambaran seperti ini."*¹¹

Pernyataan tersebut menunjukkan bahwa bagi Ibn 'Arabi dimensi jasmani dan ruhani dalam ibadah haji merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Oleh karena itu, keseimbangan antara syariat dan hakikat menjadi prinsip utama dalam seluruh bangunan pemikirannya. Hal ini kembali ditegaskan melalui konsep *al-Islām al-Khāsh*, yaitu kesempurnaan keislaman yang berlaku pada aspek lahir dan batin secara bersamaan:

فَإِنَّهُ يَدْخُلُ فِيهِ هَذَا الْإِسْلَامُ الْخَاصُّ الْمَعْرُوفُ فِي الْعُرْفِ الْحَاكِمِ فِي الظَّاهِرِ وَالْبَاطِنِ مَعًا

*"Maka termasuk di dalamnya Islam Khusus yang berlaku pada dimensi lahir dan batin secara bersamaan."*¹²

Dalam kerangka yang sama, Ibn 'Arabi juga menjelaskan hubungan antara akal dan syariat. Akal memiliki peran penting dalam memahami hakikat, namun otoritas syariat tetap menjadi landasan utama bagi setiap mukallaf. Hal ini tercermin dalam pernyataannya:

¹¹ Ibn 'Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, II, 542.

¹² Ibn 'Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, II, 540.

لَإِنَّهُ إِذَا زَالَ الْعَقْلُ سَقَطَ التَّكْلِيفُ، وَلَمْ يَبْقَ لِلشَّرْعِ عَلَيْهِ سُلْطَانٌ وَلَا حُجَّةٌ

"Apabila akal telah hilang, maka gugurlah taklif, sehingga syariat tidak lagi memiliki otoritas dan hujah atas dirinya."¹³

Dengan demikian, ibadah haji dalam perspektif Ibn 'Arabi merupakan ruang perjumpaan antara dimensi syariat dan hakikat yang tidak dapat dipisahkan. Berangkat dari kerangka tersebut, penelitian ini akan menganalisis makna esoteris setiap rangkaian manasik haji dengan menghubungkannya pada tiga konsep utama dalam pemikiran Ibn 'Arabi, yaitu *Wahdat al-Wujūd*, *al-Ḥaqīqah al-Muḥammadiyyah*, dan *al-Insān al-Kāmil*. Melalui perspektif ini, manasik haji dipahami bukan sebagai rangkaian ritual yang berdiri sendiri, melainkan sebagai representasi simbolik dari keseluruhan bangunan metafisika Ibn 'Arabi.

1. Haji sebagai Perjalanan Eksistensial Menuju al-Insān al-Kāmil

Secara historis, ibadah haji memiliki akar yang sangat kuat pada tradisi kenabian Nabi Ibrahim. Al-Qur'an menegaskan bahwa pembangunan Ka'bah oleh Nabi Ibrahim bersama putranya, Nabi Ismail, serta perintah Allah untuk menyeru manusia agar datang menunaikan haji merupakan fondasi utama dari ibadah ini. Allah Swt. berfirman:

وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

"Dan (ingatlah) ketika Ibrahim meninggikan dasar-dasar Baitullah bersama Ismail (seraya berdoa): 'Ya Tuhan kami, terimalah dari kami (amal ini). Sesungguhnya Engkaulah Yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.'" (QS. al-Baqarah: 127).

Selanjutnya Allah memerintahkan Nabi Ibrahim untuk menyeru umat manusia:

وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ

"Dan serulah manusia untuk mengerjakan haji, niscaya mereka akan datang kepadamu dengan berjalan kaki dan mengendarai unta yang kurus, yang datang dari segenap penjuru yang jauh." (QS. al-Hajj: 27).

Dua ayat di atas menegaskan bahwa haji bukanlah sekadar tradisi budaya biasa, melainkan sebuah ibadah murni yang berakar pada ketauhidan dan misi

¹³ Ibn 'Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, II, 548.

kenabian Nabi Ibrahim. Pembangunan Ka'bah bukan hanya sebuah konstruksi bangunan arsitektur, melainkan simbol penegasan pusat penghambaan makhluk kepada Sang Pencipta.¹⁴ Seruan Nabi Ibrahim inilah yang menandai dimulainya ibadah haji sebagai panggilan universal yang melampaui batas suku, geografi, dan sekat sejarah.

Dalam kerangka hukum (normatif) Islam, haji kemudian dipahami sebagai salah satu rukun Islam yang menduduki posisi paling sakral dalam praktik beragama. Secara formal, haji didefinisikan sebagai perjalanan menuju Baitullah di Makkah pada waktu tertentu (bulan-bulan haji) untuk melaksanakan rangkaian manasik sesuai dengan tuntunan syariat.

Namun, makna haji sebenarnya jauh melampaui definisi teknis tersebut. Dalam sejarah dan literatur keilmuan Islam, haji dipandang sebagai ibadah total yang menghimpun unsur jasmani, ruhani, sosial, simbolik, bahkan kosmik dalam satu kesatuan pengalaman religius yang sangat mendalam. Imam al-Ghazali secara tegas menyebut ibadah haji sebagai puncak segala ibadah dan bentuk penyempurnaan syariat Islam. Menurutny, haji merupakan rukun Islam yang berfungsi sebagai penutup sekaligus penyempurna amal ibadah sepanjang hidup seorang Muslim, serta menjadi tolok ukur kesempurnaan iman dan kematangan beragama seseorang.¹⁵

Jika ditinjau secara bahasa (etimologis), kata *hajj* berasal dari kata *qashada* yang bermakna “pergi ke,” “bermaksud,” atau “menyengaja,” sebagaimana dijelaskan dalam *Kamus Al-Munawwir*.¹⁶ Makna bahasa ini menunjukkan bahwa haji sejak awal bukanlah sekadar perjalanan fisik (wisata) menuju suatu tempat, melainkan sebuah perjalanan batin yang diawali oleh kesengajaan hati (*qashd*) dan tujuan spiritual yang jelas. Unsur kesengajaan ini menegaskan bahwa haji adalah

¹⁴ Imam Ghazali Said, *Manasik Haji dan Umrah Rasulullah* (Surabaya: UIN Press, 2017), 33.

¹⁵ al-Ghazali, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, 283.

¹⁶ Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, 237.

gerak sadar seorang hamba yang secara sukarela memenuhi panggilan Ilahi untuk mendatangi sesuatu yang suci dan diagungkan.

Dalam perspektif hukum syariat, para ulama fikih mendefinisikan haji dengan menekankan unsur kesengajaan menuju Ka'bah untuk melaksanakan ibadah ritual tertentu. Syekh Zainuddin al-Malibari (w. 987 H/1580 M) dalam kitab *Fath al-Mu'in* menjelaskan bahwa haji adalah sengaja pergi ke Ka'bah untuk menunaikan ibadah tertentu. Beliau juga menegaskan bahwa syariat haji ini sebenarnya telah dikenal dan dijalankan sejak masa nabi-nabi terdahulu, bukan baru ada pada masa syariat Nabi Muhammad SAW semata.¹⁷

Definisi yang senada juga dirumuskan oleh ulama besar Nusantara, Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari (1710–1812 M), yang menyatakan dalam *Sabīl al-Muhtadīn* bahwa haji adalah sengaja pergi ke Ka'bah untuk melaksanakan manasik haji.¹⁸ Pandangan ini diperkuat oleh ulama terkemuka asal Banten, Syekh Nawawi al-Bantani (1813–1897 M), yang mendefinisikan haji sebagai sengaja pergi ke Ka'bah untuk melaksanakan manasik beserta rukun-rukunnya,¹⁹

Dari keseluruhan definisi tersebut, tampak jelas bahwa para ulama syariat sepakat menjadikan unsur "kesengajaan hati menuju Ka'bah" (*qashd*) sebagai fondasi utama haji, sementara perbedaan redaksi antar-ulama hanya terletak pada penekanan rukun dan aspek teknis pelaksanaannya.

Pondasi syariat yang menekankan aspek "kesengajaan" (*qashd*) inilah yang kemudian menjadi pintu masuk bagi para sufi untuk menyelami makna haji secara lebih mendalam. Dalam khazanah tasawuf, ibadah haji tidak semata dipahami sebagai rangkaian ritual formal yang bersifat lahiriah, tetapi lebih jauh merupakan sebuah perjalanan eksistensial yang mengandung dimensi makna batin yang

¹⁷ Syekh Zainuddin bin Abdul Aziz al-Malibari, *Fath al-Mu'in bi Syarh Qur'rat al-'Ayn*, II, trans. oleh M. Fikri Hakim dan Abu Sholahuddin (Kediri: Lirboyo Press, t.t.), 91.

¹⁸ Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, *Sabīl al-Muhtadīn li al-Tafaqquh fī Amr al-Dīn*, II (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 2008), 937.

¹⁹ Syekh Muhammad Nawawi al-Bantani, *Nihāyat al-Zayn fī Irsyād al-Mubtadi'in* (Surabaya: al-Haramain Jaya, t.t.), 200.

mendalam. Para sufi memandang bahwa setiap manasik haji merupakan simbol dari perjalanan spiritual manusia menuju *ma'rifah* kepada Tuhan, yakni perjalanan dari kesadaran yang terikat pada dunia menuju kesadaran tauhid yang murni. Dalam kerangka ini, haji tidak hanya berbicara tentang perpindahan fisik menuju tanah suci, melainkan juga transformasi ontologis diri manusia menuju derajat manusia sempurna.

Dalam perspektif Ibn 'Arabi, pemaknaan haji berangkat dari fondasi metafisik tentang hubungan antara manusia dan Tuhan yang telah terjalin sejak awal keberadaan. Hal ini tercermin dalam syair yang beliau ungkapkan:

الحج فرض إلهي على الناس من عهد والدنا المنعوت بالناس
*Haji adalah kewajiban Ilahi atas seluruh manusia, Sejak perjanjian Tuhan kami yang disandarkan kepada manusia.*²⁰

Syair ini secara implisit merujuk pada konsep *al-'ahd al-azali* (perjanjian primordial), yakni peristiwa metafisik ketika seluruh ruh manusia bersaksi atas keesaan Tuhan (QS. al-A'raf: 172).²¹ Dalam konteks ini, kewajiban haji bukan sekadar perintah syariat yang datang kemudian, melainkan merupakan bagian dari konsekuensi ontologis dari perjanjian tersebut. Dengan kata lain, haji adalah bentuk “pemanggilan kembali” (*return*) manusia kepada asal-usul eksistensialnya.

Lebih lanjut, Ibn 'Arabi menegaskan dimensi etis dan spiritual dari kewajiban tersebut melalui bait berikut:

فرض علينا ولكن لا نقوم به وواجب الفرض أن نلقى على الرأس
*Telah diwajibkan atas kita, tetapi kita tidak melaksanakannya; dan kewajiban dari sesuatu yang fardu adalah bahwa ia harus ditempatkan (ditunaikan) di atas kepala.*²²

²⁰ Ibn 'Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, II, 532.

²¹ Allah Swt. berfirman dalam QS. al-A'rāf [7]: 172: “Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu mengeluarkan dari sulbi (tulang belakang) anak cucu Adam keturunan mereka, dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): ‘Bukankah Aku ini Tuhanmu?’ Mereka menjawab: ‘Betul (Engkau Tuhan kami), kami bersaksi.’ (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari Kiamat kamu tidak mengatakan: ‘Sesungguhnya kami (Bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini.’”

²² Ibn 'Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, II, 532.

Ungkapan ini mengandung kritik eksistensial terhadap manusia yang sering kali memahami kewajiban haji hanya pada tataran formalitas, tanpa menghadirkan kesadaran batin yang seharusnya menyertai pelaksanaannya. Frasa “*an nulqā ‘alā ar-ra’s*” (ditempatkan di atas kepala) mengisyaratkan sikap totalitas kepasrahan (*taslīm*) dan ketundukan penuh kepada kehendak Ilahi. Artinya, haji bukan hanya dikerjakan, tetapi “dipikul” sebagai amanah spiritual yang menuntut keterlibatan seluruh dimensi diri: jasmani, akal, dan hati.

Dengan demikian, kritik Ibn ‘Arabi bahwa manusia “tidak melaksanakannya sebagaimana mestinya” dapat dipahami sebagai kegagalan dalam menghadirkan dimensi batin dalam ibadah. Banyak pelaksanaan haji yang berhenti pada aspek syariat-formal, namun belum mencapai *maqām* transformasi spiritual. Padahal, dalam perspektif tasawuf, esensi haji justru terletak pada perubahan kesadaran, yakni dari berpusat pada diri (*ego-centric*) menuju berpusat sepenuhnya kepada Allah.

Lebih jauh lagi, haji dalam pandangan ini dapat dipahami sebagai proses *tajallī* (penyingkapan Ilahi) dalam diri manusia. Setiap tahapan manasik bukan sekadar tindakan simbolik, tetapi merupakan representasi dari fase-fase perjalanan ruhani. Oleh karena itu, kegagalan memahami dimensi batin haji berarti kehilangan esensi dari ibadah itu sendiri.

Melanjutkan pemaknaan haji sebagai perjalanan eksistensial, Ibn ‘Arabi memberikan definisi yang sangat mendasar dengan dimensi metafisiknya:

إِنَّ الْحَجَّ فِي اللِّسَانِ تَكَرُّرُ الْقَصْدِ إِلَى الْمَقْصُودِ

Sesungguhnya haji secara bahasa adalah pengulangan niat/tujuan untuk menuju kepada yang dituju (yang dimaksud).²³

Definisi ini menunjukkan bahwa haji dalam pengertian terdalamnya bukan sekadar satu kali gerakan menuju suatu tempat, melainkan sebuah proses kontinu dari intensi (*al-qashd*) menuju Realitas yang ditandai sebagai tujuan akhir. Kata *tikrār*

²³ Ibn ‘Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, II, 532.

al-qashd (pengulangan tujuan) mengisyaratkan bahwa perjalanan menuju Tuhan bukanlah peristiwa sesaat, tetapi merupakan dinamika spiritual yang terus berulang dalam kehidupan seorang hamba. Dengan demikian, haji menjadi simbol dari gerak eksistensial manusia yang senantiasa kembali (*rujū*) kepada asal-usulnya.

Pemaknaan ini kemudian diperdalam oleh Ibn ‘Arabi melalui analogi antara haji ke Baitullah dan dinamika batin dalam diri manusia. Jika sebelumnya haji dipahami sebagai *tikrār al-qashd*, maka pada tahap berikutnya Ibn ‘Arabi menggeser fokus tersebut dari ruang eksternal menuju ruang internal, yakni hati manusia:

كان الحج لهذا البيت تكرار القصد في زمان مخصوص كذلك القلب تقصده الأسماء الإلهية في حال مخصوص، إذ كل اسم له خاص يطلبه ، فمهما ظهر ذلك الحال من العبد طلب الاسم الذي يخصه فيقصده ذلك الاسم فلهذا تحج الأسماء الإلهية بيت القلب

Haji ke Baitullah adalah pengulangan tujuan menuju rumah itu pada waktu tertentu. Demikian pula hati: ia menjadi tujuan yang didatangi oleh nama-nama Ilahi pada keadaan tertentu. Sebab setiap Nama memiliki kekhususan yang menuntutnya. Maka kapan keadaan itu tampak pada diri seorang hamba, Nama Ilahi yang sesuai dengannya akan mencarinya dan menuju kepadanya. Oleh karena itu, nama-nama Ilahi ‘berhaji’ menuju rumah hati.²⁴

Kutipan ini memperlihatkan adanya perluasan makna haji dari dimensi lahiriah menuju dimensi batin yang lebih mendalam. Jika secara lahiriah manusia berhaji menuju Ka'bah sebagai pusat orientasi ibadah, maka secara batiniyah hati manusia justru menjadi “rumah” (*bayt*) yang menjadi tujuan dari manifestasi Nama-Nama Ilahi (*al-asmā’ al-ilāhiyyah*). Dengan demikian, gerak menuju Ka'bah secara fisik memiliki padanannya dalam gerak batin berupa kesiapan hati menerima *tajallī* Ilahi.

Dalam kerangka metafisika Ibn ‘Arabi, setiap Nama Ilahi memiliki tuntutan *wujūdi* tertentu (*idhthirār khāsh*), yakni kecenderungan inheren untuk menampakkan diri sesuai dengan kesiapan (*isti’dād*) hamba. Ketika dalam diri seorang hamba muncul suatu keadaan spiritual tertentu seperti kasih (*rahmah*),

²⁴ Ibn ‘Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, II, 537.

takut (*khauf*), harap (*rajā'*), atau ketundukan (*khusyū'*) maka Nama Ilahi yang relevan dengan keadaan tersebut akan “mendatanginya”. Pada titik ini, relasi antara manusia dan Tuhan tidak lagi bersifat satu arah, melainkan timbal balik: manusia bergerak menuju Tuhan melalui ibadah (haji lahiriah), sementara Tuhan “mendekat” melalui *tajallī* Nama-Nya (haji batiniah).

Konsep ini kemudian mencapai puncaknya ketika Ibn 'Arabi menegaskan kemuliaan hati sebagai “rumah Ilahi”:

لما جعل الله تعالى قلب عبده بيتاً كريماً وحرماً عظيماً وذكر أنه وسعته حين لم يسعه سماء ولا أرض،
علمنا قطعاً أن قلب المؤمن أشرف من هذا البيت

*“Ketika Allah Ta‘ala menjadikan hati hamba-Nya sebagai rumah yang mulia dan tanah suci yang agung, serta menyebut bahwa hati itu mampu “memuat”-Nya ketika langit dan bumi tidak mampu memuat-Nya, maka kita mengetahui dengan pasti bahwa hati seorang mukmin lebih mulia daripada Ka‘bah ini.”*²⁵

Pernyataan ini tidak dimaksudkan untuk merendahkan kedudukan Ka‘bah, melainkan untuk menegaskan hierarki makna antara simbol lahiriah dan realitas batin. Ka‘bah tetap merupakan pusat sakral dalam dimensi syariat, namun hati mukmin adalah pusat *tajallī* dalam dimensi hakikat. Dengan kata lain, Ka‘bah adalah *bayt al-hiss* (rumah fisik yang tampak), sedangkan hati adalah *bayt al-ma‘nā* (rumah makna yang menjadi lokus kehadiran Ilahi).

Analisis mengenai kesejajaran radikal antara struktur fisik Ka‘bah dan batin manusia ini sejalan dengan pembacaan Stephen Hirstenstein. Ia menegaskan bahwa dalam kosmologi Ibn 'Arabi, Ka‘bah di bumi bertindak sebagai cermin makrokosmos dari mikrokosmos diri manusia, di mana hati menjadi “Ka‘bah sejati” dalam dimensi spiritual karena merupakan satu-satunya lokus yang mampu menampung esensi Ilahi secara tak terbatas.²⁶

²⁵ Ibn 'Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, II, 533.

²⁶ Hirstenstein, “The Mystic’s Ka‘ba – The Cubic Wisdom of the Heart according to Ibn 'Arabi,” 1–2.

Gagasan tentang hati sebagai ruang spiritual yang tak terbatas ini melarutkan apa yang disebut Michel Chodkiewicz sebagai "paradoks Ka'bah" dalam doktrin Akbarian. Di satu sisi, Ka'bah adalah struktur material yang statis di bumi, namun di sisi lain, ia memuat dimensi tak terbatas sebagai lokus *tajallī*. Chodkiewicz menjelaskan bahwa paradoks spasial ini runtuh ketika disadari bahwa ritual geografis haji pada dasarnya merupakan ruang makrokosmos yang mengalami spiritualisasi radikal, di mana seluruh pergerakan eksternal tersebut pada akhirnya diselesaikan di dalam geografi batin (*mikrokosmos*) sang peziarah.²⁷

Ketakterbatasan geografi batin manusia ini diperkuat secara kosmologis oleh Karam Amin Abu Karam melintasi interpretasi analogi *dzauqī* yang mapan antara Ka'bah fisik, Baitul Makmur di langit ketujuh, Arasy, dan hati mukmin yang arif.²⁸ Bagi Ibn 'Arabi, jika para malaikat mengitari Arasy dan Baitul Makmur sebagai rumah makrokosmos, maka manusia yang ber-*thawāf* di Ka'bah sejati yaitu hati (*qalb*) memiliki kedudukan eksistensial yang jauh lebih agung. Hal ini terjadi karena hati manusia mampu menghimpun bentuk alam sekaligus *hadhrah* Ilahiyah melalui prosesi "Haji Nama-nama Ilahi ke Hati". Di titik inilah, hati bertindak sebagai lokus *tajallī* tertinggi yang menampung *al-Haqq*, menegaskan superioritas spiritual manusia di atas para malaikat.²⁹

Lebih jauh mengenai penggunaan terma *al-Bayt*, Ibn 'Arabi menyingkap rahasia linguistik dan ontologis dari penamaan tersebut. Menurutnya, penyebutan Ka'bah sebagai *al-Bayt* (Rumah) berakar dari derivasi kata *al-Mabit* (bermalam atau tempat menginap). Beliau menegaskan:

وَقَدْ تَقَدَّمَ فِي أَوَّلِ الْبَابِ أَسْرَارُ ظَهَرَتْ فِي اعْتِبَارِ الْبَيْتِ، ثُمَّ جَاءَ بِلَفْظَةِ الْبَيْتِ لِمَا فِيهِ مِنْ اشْتِقَاقِ الْمَبِيتِ، فَكَأَنَّهُ إِتْمَا سُمِّيَ بَيْتًا لِلْمَبِيتِ فِيهِ ... فَرَاغَى حُكْمَ الْمَبِيتِ لِأَنَّهُ فِي الْمَبِيتِ يَكُونُ النَّوْمُ فَهُوَ مُحْتَاجٌ إِلَى مَنْ يَحْفَظُ رَحْلَهُ وَنَفْسَهُ لِنَوْمِهِ ... وَلَمَّا كَانَ اللَّيْلُ مَحَلَّ التَّجَلِّي فِيهِ فَإِنَّ الْحَقَّ مَا جَعَلَ تَجَلِّيَهُ

²⁷ Chodkiewicz, "The Paradox of the Ka'ba."

²⁸ Abu Karam, *Haqīqat al-'Ibādah 'inda Muhyiddin Ibn 'Arabi*, 265.

²⁹ Abu Karam, *Haqīqat al-'Ibādah 'inda Muhyiddin Ibn 'Arabi*, 265–69.

لِعِبَادِهِ فِي الْحُكْمِ الزَّمَانِيِّ إِلَّا فِي اللَّيْلِ، فَإِنَّ فِيهِ يَنْزِلُ رُؤُوسًا، وَفِيهِ كَانَ الْإِسْرَاءُ بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ،
وَفِيهِ مَعَارِجُ الْأَنْوَاعِ فِي النَّوْمِ لِرُؤُوسِ الْآيَاتِ.

"Dan di awal bab ini telah dijelaskan rahasia-rahasia yang tampak dalam memandang Rumah (al-Bayt). Allah menggunakan istilah al-Bayt karena kata tersebut berakar dari kata al-Mabit (bermalam/tempat menginap). Seolah-olah tempat itu dinamakan Bait karena ia digunakan untuk mabit (bermalam) di dalamnya... Allah memperhatikan hukum mabit karena pada saat menginap/tidur, manusia berada dalam kondisi sangat membutuhkan Dzāt yang menjaga barang bawaan serta dirinya... Dan karena malam hari merupakan tempat terjadinya Tajalli (penampakan keagungan Allah). Allah tidak menjadikan penampakan-Nya bagi para hamba dalam dimensi waktu kecuali pada waktu malam. Sebab pada waktu malamlah Tuhan kita 'turun' (ke langit dunia), pada waktu malam pula terjadi peristiwa Isra' Rasulullah SAW, dan pada waktu malam pulalah tempat terjadinya Mi'raj (naiknya) ruh-ruh manusia di kala tidur untuk melihat tanda-tanda kekuasaan-Nya."³⁰

Dari sini tampak bahwa keseluruhan bangunan pemikiran Ibn 'Arabi mengarah pada integrasi antara dimensi lahir dan batin. Haji tidak lagi dipahami sebagai sekadar perjalanan geografis menuju ruang tertentu, tetapi sebagai proses simultan: perjalanan tubuh menuju Ka'bah dan perjalanan hati menuju kesiapan menerima manifestasi Ilahi. Tanpa dimensi batin ini, haji berpotensi tereduksi menjadi ritual formal; sebaliknya, dengan kehadiran kesadaran batin, setiap gerak kehidupan seorang hamba dapat dimaknai sebagai "haji yang berkelanjutan".

Pendalaman makna batin haji dalam perspektif Ibn 'Arabi tidak berhenti pada konsepsi hati sebagai *bayt al-ma'nā*, tetapi juga meluas pada simbolisme struktur Ka'bah itu sendiri. Dalam hal ini, Ka'bah tidak hanya dipahami sebagai pusat orientasi ibadah secara lahiriah, melainkan sebagai representasi simbolik dari struktur batin manusia:

ثم إن الله تعالى جعل لبيته أربعة أركان لسر إلهي وهي في الحقيقة ثلاثة أركان، لأن شكل مكعب الركن الواحد الذي يلي الحجر كالحجر في الصورة مكعب الشكل، ولأجل ذلك سمي كعبة تشبيهاً بالمكعب. فإذا اعتبرت الثلاثة الأركان جعلناها في القلب محل الخاطر الإلهي، والركن الآخر ركن الخاطر الملكي، والركن الثالث ركن الخاطر النفسي، فالإلهي ركن الحجر، والملكي الركن اليماني،

³⁰ Ibn 'Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, II, 588.

والنفسى المكعب الذى فى الحجر لا غير، وليس للخواطر الشيطانية فيه محل. وعلى هذا الشكل قلوب الأنبياء مثل هذا الشكل على نكتة كعبة. ولما أراد الله ما أراد من إظهار الركن الرابع جعله للخاطر الشيطاني وهو الركن العراقى، فينفى الركن اليماني للخاطر النفسى، وإنما جعلنا الخاطر الشيطاني للركن العراقى لأن الشارع شرع أن يقال عنده: أعوذ بالله من الشقاق والنفاق وسوء الأخلاق.

Kemudian Allah Ta'ala menjadikan bagi rumah-Nya (Ka'bah) empat rukun karena suatu rahasia Ilahi, meskipun pada hakikatnya ia kembali kepada tiga rukun. Hal ini karena bentuk kubus (Ka'bah) menunjukkan kesatuan bentuk, sehingga disebut "Ka'bah" karena menyerupai bentuk kubus. Jika tiga rukun itu dipertimbangkan, maka ia dapat dianalogikan dalam hati sebagai: rukun bagi lintasan Ilahi (khāthir ilāhī), rukun bagi lintasan malaikat (khāthir malakī), dan rukun bagi lintasan nafs (khāthir nafsī). Rukun Ilahi diibaratkan seperti rukun Hajar (Hajar Aswad), rukun malaikat seperti rukun Yamani, dan rukun nafs seperti struktur dasar bangunan. Adapun lintasan setan tidak memiliki tempat dalam struktur ini. Namun, pada bentuk lahir Ka'bah yang memiliki empat rukun, Allah menampakkan rukun keempat sebagai simbol lintasan setan, yaitu rukun 'Iraqi. Oleh karena itu, disyariatkan membaca: "Aku berlindung kepada Allah dari perpecahan, kemunafikan, dan buruknya akhlak" di tempat tersebut.³¹

Ibn 'Arabi menjelaskan bahwa meskipun secara lahiriah Ka'bah memiliki empat rukun, secara batiniah ia merepresentasikan tiga prinsip utama dalam struktur kesadaran manusia. Hal ini berkaitan dengan bentuk kubus (*muka'ab*) yang secara simbolik menunjukkan kesatuan dalam keragaman. Dari tiga rukun tersebut, Ibn 'Arabi mengaitkannya dengan tiga jenis lintasan batin (*khawāṭir*) yang hadir dalam hati manusia, yaitu: lintasan Ilahi (*khāthir ilāhī*), lintasan malaikat (*khāthir malakī*), dan lintasan nafs (*khāthir nafsī*).

Rukun yang diasosiasikan dengan Hajar Aswad melambangkan *khāthir ilāhī*, yakni inspirasi murni yang bersumber langsung dari Tuhan. Rukun Yamani melambangkan *khāthir malakī*, yaitu bisikan kebaikan yang diperantarai oleh malaikat. Adapun struktur dasar yang menyerupai bentuk kubus melambangkan *khāthir nafsī*, yakni dorongan yang bersumber dari diri manusia itu sendiri. Dalam

³¹ Ibn 'Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, II, 534.

kondisi ideal, ketiga lintasan ini membentuk harmoni batin yang terintegrasi dalam diri seorang hamba.

Menariknya, Ibn ‘Arabi menegaskan bahwa dalam struktur batin yang murni, lintasan setan (*khāthir syaithānī*) pada dasarnya tidak memiliki tempat.³² Hal ini menunjukkan bahwa hati yang telah tersucikan secara hakiki adalah ruang yang terjaga dari intervensi negatif. Namun, dalam manifestasi lahiriah Ka‘bah yang memiliki empat rukun, muncul rukun keempat yang diidentifikasi sebagai simbol *khāthir syaithānī*, yaitu rukun ‘Iraqi. Kehadiran rukun ini bukan untuk menegaskan dominasi setan, melainkan sebagai pengingat akan potensi gangguan yang harus diwaspadai dalam perjalanan spiritual.

Oleh karena itu, disyariatkan membaca doa perlindungan di titik tersebut, sebagaimana disebutkan: “*A‘ūdhu billāh min al-shiqāq wa al-nifāq wa sū’ al-akhlāq*” (aku berlindung kepada Allah dari perpecahan, kemunafikan, dan buruknya akhlak). Dengan demikian, struktur Ka‘bah tidak hanya berfungsi sebagai orientasi fisik, tetapi juga sebagai peta simbolik bagi dinamika batin manusia yang menunjukkan titik-titik di mana kesucian harus dijaga dan gangguan harus diantisipasi.

Dengan kerangka ini, semakin tampak bahwa haji merupakan proses integratif antara dimensi lahir dan batin. Gerak mengelilingi Ka‘bah (*thawāf*) secara lahiriah merefleksikan dinamika batin yang terus berputar antara berbagai lintasan tersebut, sementara kesempurnaan spiritual terletak pada kemampuan meneguhkan dominasi lintasan Ilahi di atas yang lainnya.

³² Mengenai struktur geometris ini, Stephen Hirtenstein dalam studinya juga memperjelas bahwa bentuk kubus (*muka‘ab*) Ka‘bah didasarkan pada signifikansi angka empat (tetrad). Angka empat ini merepresentasikan kestabilan eksistensial yang mempertautkan empat pilar makrokosmos (Akal, Jiwa, Alam, dan Materi) serta empat unsur alam (tanah, air, udara, api). Menurutnya, bentuk kubus yang stabil ini menjadi simbol dari satu poros kebenaran absolut yang tidak berubah, di tengah dinamika perubahan konstan dunia. Hirtenstein, “The Mystic’s Ka‘ba – The Cubic Wisdom of the Heart according to Ibn ‘Arabi,” 6-7. 12-13.

Pemaknaan simbolik ini kemudian diperkuat oleh penjelasan Ibn ‘Arabi mengenai kedudukan Hajar Aswad:

لما اعتبر الله الشكل الأول الذي للبيت جعل له الحجر على صورته وسماه حجراً لما حجر عليه أن ينال تلك المرتبة أحد من غير الأنبياء والمرسلين حكمة منه سبحانه، فلا أولياء الحفظ الإلهي ولهم العصمة.

Ketika Allah mempertimbangkan bentuk pertama dari rumah-Nya (Ka‘bah), Dia menjadikan Hajar (Hajar Aswad) sesuai dengan bentuknya, dan menamakannya “hajar” (batu) karena adanya pembatasan bahwa tidak ada seorang pun selain para nabi dan rasul yang dapat mencapai kedudukan tersebut sebagai hikmah dari-Nya. Adapun para wali, mereka mendapatkan penjagaan Ilahi (hifzh ilāhī), meskipun tidak mencapai derajat kemaksuman seperti para nabi.³³

Dalam hal ini, Hajar Aswad tidak sekadar dipahami sebagai bagian dari struktur Ka‘bah, tetapi sebagai simbol dari *maqām* tertinggi dalam realisasi spiritual. Penamaannya sebagai “*hajar*” (yang berarti juga ‘pembatas’) mengandung makna adanya batas ontologis antara *maqām* kenabian dan *maqām* selainnya. Para nabi dan rasul mencapai derajat ‘*ishmah* (kemaksuman), sementara para wali, meskipun mendapatkan penjagaan Ilahi (*hifzh ilāhī*), tetap berada di bawah derajat tersebut.

Pendekatan simbolis mengenai Hajar Aswad ini diperluas oleh Karam Amin dalam kajiannya mengenai aspek eksistensial-metafisik manasik Ibn ‘Arabi. Menurutny, Ibn ‘Arabi memandang Hajar Aswad bukan sekadar batu pembatas ontologis, melainkan representasi dari "Sumpah Ilahi" (*bai‘at ilāhiyyah*) di bumi yang mempertemukan dimensi *tanzīh* dan *tasybīh*. Pada tingkat pengalaman spiritual (*musyāhadah*) yang tinggi, aktivitas memegang atau mencium Hajar Aswad saat *thawāf* berfungsi sebagai katalis yang melenyapkan segala bentuk multisiplitas (keragaman makhluk) menuju kesatuan Wujud yang mutlak. Di titik ini, dualitas antara subjek yang melakukan *thawāf* (*al-thā‘if*), objek yang dikelilingi, dan batu yang dicium menjadi sirna, sehingga yang tersaksikan hanyalah keesaan-

³³ Ibn ‘Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, II, 534.

Nya.³⁴ Lebih jauh, Hajar Aswad juga dipahami sebagai lokus penyimpanan ilmu universal (*asrar*), di mana melalui pengalaman *kasyf* di hadapannya, Ibn ‘Arabi bersaksi akan terbukanya hijab rahasia makrokosmos, mulai dari tingkatan huruf, gerak alam semesta, hingga hakikat keterkaitan *al-Asmā’ al-Husnā*.³⁵

Dengan demikian, simbolisme Hajar Aswad menegaskan adanya hierarki spiritual dalam perjalanan menuju Tuhan. Ia menjadi titik orientasi tertinggi dalam struktur batin, sebagaimana ia menjadi titik awal dan akhir dalam *thawāf* secara lahiriah. Hal ini kembali menegaskan bahwa seluruh elemen dalam ibadah haji, termasuk struktur Ka’bah itu sendiri, merupakan representasi simbolik dari perjalanan eksistensial manusia.

Sifat integratif dari manifestasi lahir dan batin ini mewujudkan secara sempurna dalam pembacaan *talbiyah*, yaitu kalimat responsif yang diucapkan peziarah sepanjang manasik. Jika haji adalah pemanggilan kembali (*return*) manusia, maka *Talbiyah* adalah proklamasi kesiapan ruhani hamba. Bagi peziarah yang telah mencapai persaksian spiritual tingkat tinggi (*Muhammadī al-masyhad*), Ibn ‘Arabi memberikan batasan ketat untuk tidak menambah atau mengubah lafal *talbiyah* yang diajarkan oleh Rasulullah SAW. Beliau menyatakan:

إِنْ كُنْتَ مُحَمَّدِيَّ الْمَشْهَدِ فَلَا تَزِدْ عَلَى تَلْبِيَةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ شَيْئاً فَتَرَاهُ بِعَيْنِهِ فَإِنَّهُ لَا يَتَجَلَّى لَكَ بِتَلْبِيَّتِهِ إِلَّا مَا تَجَلَّى لَهُ ... فَإِنْ زِدْتَ عَلَى هَذِهِ التَّلْبِيَةِ فَقَدْ أَشْرَكْتَ حَيْثُ أَصَفْتَ إِلَيْهَا تَلْبِيَةً أُخْرَى ... فَالْزَمِ الْإِتِّبَاعَ تَكُنْ عَبْدًا، وَلَا تَبْتَدِعْ فِي الْعُبُودِيَّةِ حُكْمًا فَتَكُونَ بِذَلِكَ الْإِبْتِدَاعِ رَبًّا فَإِنَّهُ الْبَدِيعُ سُبْحَانَهُ.

"Jika engkau berada pada kedudukan spiritual pengikut Nabi Muhammad (*Muhammadī al-masyhad*), maka janganlah engkau menambah apa pun pada lafal *Talbiyah* Rasulullah SAW. Dengan begitu, engkau akan melihat-Nya dengan 'mata' beliau. Sebab, tidak akan tampak (*tajalli*) bagimu melalui *Talbiyah* beliau, kecuali apa yang telah tampak bagi beliau sendiri... Jika engkau

³⁴ Analisis ini menunjukkan bagaimana Ibn ‘Arabi mengintegrasikan ritual syariat formal dengan pelenyapan multisiplitas eksistensial (*fana’ al-katsrah fī al-wahdah*). Abu Karam, *Haqīqat al-‘Ibādah ‘inda Muhyiddin Ibn ‘Arabi*, 259–60.

³⁵ Terangkatnya hijab Hajar Aswad bagi Ibn ‘Arabi merupakan bentuk legitimasi epistemologis atas penyingkapan rahasia kosmis (*asrar al-huruf wa al-kawn*). Abu Karam, *Haqīqat al-‘Ibādah ‘inda Muhyiddin Ibn ‘Arabi*, 260.

menambah-nambah lafal pada Talbiyah ini, maka engkau telah berbuat 'syirik' (secara adab) karena engkau menyandingkan Talbiyah lain bersamanya... Maka, setialah pada petunjuk nabi (ittiba'), niscaya engkau menjadi hamba yang sejati ('abdan). Jangan membuat aturan baru (bid'ah) dalam hal menghamba, karena jika engkau berbuat bid'ah (membuat syariat sendiri), engkau seolah bertindak sebagai Tuhan (Rabb), padahal Dialah Maha Pencipta aturan baru (Al-Badi'), Maha Suci Dia."³⁶

Larangan menambahkan lafal ini membawa pesan etis-metafisik yang dalam. Ketika seorang hamba merekayasa aturan atau lafal baru dalam ibadah batinnya (*ibtida'*), ia secara tidak sadar sedang menonjolkan egonya dan bertindak seolah menjadi tuhan (*rabb*) atas syariatnya sendiri. Ketundukan mutlak untuk hanya menggunakan "mata" dan "lisan" Muhammad SAW dalam ber-*talbiyah* memastikan bahwa ego sang hamba telah lebur (*fanā'*). Di titik inilah peziarah memandang *tajallī* Tuhan bukan lagi dengan kacamata kemakhlukannya yang terbatas dan cacat, melainkan melalui pantulan *ma'rifah* Muhammadiyah yang paling sempurna.

Dengan menyatunya seluruh rangkaian manasik mulai dari getaran niat awal, kesucian batin, *thawāf* mengelilingi rukun-rukun hati, hingga kemurnian ikrar *talbiyah* maka ibadah haji dalam perspektif Ibn 'Arabi berhasil melampaui batas-batas ritual biasa. Rangkaian ritual tersebut pada hakikatnya merepresentasikan perjalanan eksistensial manusia secara bertahap; sebuah pendakian spiritual yang bergerak dari kesadaran ontologis paling dasar menuju puncaknya sebagai *al-Insān al-Kāmil* (manusia sempurna). Pada titik akhir transformasi inilah, manusia tidak lagi sekadar menjadi peziarah fisik, melainkan menjelma sebagai cermin utuh yang memantulkan *tajallī* Tuhan menuju Sang Keabadian.

Integrasi Konsep Tasawuf Ibn 'Arabi dengan Makna Esoteris Haji

Haji dalam perspektif Ibn 'Arabi berangkat dari kesadaran *Wahdat al-Wujūd*, yaitu bahwa seluruh perjalanan manusia pada hakikatnya merupakan gerak kembali kepada Allah sebagai sumber segala wujud. Hal ini tampak ketika Ibn

³⁶ Ibn 'Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, II, 589.

'Arabi mengaitkan haji dengan *al-'ahd al-azali* (perjanjian primordial), yakni kesaksian ruh manusia terhadap keesaan Tuhan sebelum memasuki alam dunia. Karena itu, haji bukan sekadar perpindahan fisik menuju Ka'bah, tetapi merupakan bentuk *rujū'* (kembali) kepada asal-usul keberadaan. Pemaknaan ini semakin kuat ketika beliau menjelaskan haji sebagai *tikrār al-qashd* (pengulangan tujuan menuju Yang Dituju), yang menunjukkan bahwa seluruh kehidupan manusia sesungguhnya adalah perjalanan terus-menerus menuju al-Haqq. Dalam kerangka ini, Ka'bah menjadi simbol pusat orientasi wujud, sedangkan seluruh manasik merupakan sarana untuk menyadarkan manusia akan kesatuan hakikat di balik keragaman alam dan pengalaman hidup.

Namun, agar hamba yang terbatas dapat berinteraksi dan menerima pancaran *tajallī* yang tak terbatas tersebut, diperlukan sebuah wasilah atau perantara spiritual. Di sinilah *al-Haqīqah al-Muhammadiyah* (Hakikat Muhammadiyah) mewujudkan sebagai jembatan ontologis (*barzakh*) yang mempertemukan antara Khaliq (Tuhan) dan makhluk (hamba). *al-Haqīqah al-Muhammadiyah* adalah lokus kesadaran kosmis pertama sekaligus cermin paling jernih yang memantulkan Nama-Nama Ilahi secara sempurna. Ketundukan ketat peziarah dalam melantunkan *talbiyah* tanpa menambah satu lafal pun yang disebut Ibn 'Arabi sebagai *Muhammadi al-masyhad* merupakan simbolisasi radikal dari peleburan ego hamba ke dalam lisan dan "mata" spiritual Nabi Muhammad SAW. Tanpa melalui perantara makrifat Muhammadiyah ini, manusia akan tersesat dalam keterbatasan kemakhlukwannya yang cacat dan gagal menangkap esensi Ilahi yang turun ke "rumah hati".

Oleh karena itu, seluruh rangkaian ritual haji mulai dari getaran *qashd* (niat awal) yang terus berulang, pembersihan hati dari gangguan rukun *'Iraqi* (lintasan setan), hingga penyatuan batin di bawah naungan bait-Nya pada dasarnya merupakan sebuah gerak perubahan eksistensial. Perjalanan geografis dari berbagai penjuru dunia menuju Makkah adalah simbolisasi dari perjalanan pulang ruhani manusia untuk kembali ke asal-usul penciptaannya. Puncak akhir dari transformasi ini tidak lain adalah pencapaian derajat *al-Insān al-Kāmil* (Manusia Sempurna).

Pada maqam tertinggi ini, sang peziarah tidak lagi sekadar menjadi individu yang melakukan ibadah ritual, melainkan telah menjelma menjadi mikrokosmos yang utuh sebuah cermin jagat raya yang secara sempurna menghimpun realitas ketuhanan (*hadhrah Ilāhiyyah*) dan bentuk alam, sekaligus mengaktualisasikan fungsi sejatinya sebagai khalifah yang memantulkan keagungan Sang Khaliq menuju keabadian.

2. Ihrām sebagai Proses Tajrīd dan Awal Transformasi Eksistensial

Dalam perspektif syariat, pelaksanaan ibadah haji berlangsung melalui rangkaian ritual yang tersusun secara runtut, sistematis, dan saling berkaitan, dimulai sejak seorang jamaah berniat memasuki ibadah haji hingga mengakhiri seluruh manasik. Tahap awal haji diawali dengan *mīqāt*, yaitu batas waktu dan tempat yang telah ditetapkan syariat sebagai titik permulaan pelaksanaan haji. *Mīqāt* berfungsi sebagai penanda bahwa sejak melewati batas tersebut, seseorang wajib berniat haji atau umrah dan mematuhi seluruh ketentuan ihrām. *Mīqāt* terbagi menjadi *mīqāt zamānī* (batas waktu, yaitu bulan-bulan haji) dan *mīqāt makānī* (batas tempat yang berbeda sesuai arah kedatangan jamaah).³⁷

Setelah mencapai *mīqāt*, jamaah memasuki ihrām, yaitu niat untuk melaksanakan haji yang disertai dengan mengenakan pakaian ihrām dan meninggalkan larangan-larangan tertentu, seperti memakai wewangian, memotong rambut, dan melakukan hubungan suami-istri. Ketentuan mengenai larangan pakaian berjahit bagi laki-laki ini bersandar pada sabda Nabi SAW:

لَا يَلْبَسُ الْقُمُصَّ وَلَا الْعَمَائِمَ وَلَا السَّرَاوِيْلَاتِ وَلَا الْبُرَانِسَ وَلَا الْخُفَّافَ

“Janganlah ia (orang yang berihram) memakai kemeja, sorban, celana, jubah (berpenutup kepala), maupun khuff (sepatu bot dari kulit)...” (HR. Bukhari dan Muslim)

³⁷ Ditjen Penyelenggara Haji dan Umrah, ed., *Buku Tuntunan Haji dan Umrah* (Jakarta: Ditjen Penyelenggara Haji dan Umrah, 2023), 69.

Dalam syariat, ihrām bukan hanya pergantian pakaian, tetapi kondisi hukum khusus yang menandai masuknya seorang hamba ke dalam disiplin ibadah haji secara total, baik lahir maupun batin.³⁸

Dalam perspektif tasawuf, ihrām tidak hanya dipahami sebagai keadaan hukum yang menandai dimulainya manasik haji, tetapi sebagai simbol perubahan mendasar dalam diri manusia. Ihrām menjadi pintu awal yang menandai peralihan kesadaran dari kehidupan yang sibuk dengan selain Allah menuju keadaan yang sepenuhnya terarah kepada-Nya. Pada titik ini, seorang *sālik* tidak sekadar memulai rangkaian ibadah, tetapi mulai melepaskan identitas lamanya, untuk kemudian memasuki keadaan baru yang dibangun di atas kesadaran tauhid yang lebih jernih dan mendalam.

Bagi Ibn ‘Arabi, ihrām merupakan fase *tajrīd* (penanggalan diri), yakni proses melepaskan berbagai atribut duniawi yang selama ini membentuk identitas manusia. Pada tahap ini, seseorang tidak lagi bergantung pada status, peran, maupun kepemilikan, tetapi mulai kembali kepada hakikat kehambaannya di hadapan Allah. Hal ini tergambar dalam ungkapannya:

فإن حرمت بإحرام تجردكم عن كل حال بإعسار وإفلاش
*Apabila kalian berihram, maka ihrām itu menanggalkan kalian dari setiap keadaan, berupa kesulitan dan kefakiran.*³⁹

Ungkapan ini menunjukkan bahwa ihrām bukan sekadar mengganti pakaian, tetapi merupakan tindakan simbolik yang menandai pelepasan seluruh keterikatan eksistensial baik berupa status sosial, kepemilikan, maupun identitas psikologis. Kata *tajarrud* dalam konteks ini mengandung makna radikal: pengosongan diri dari segala sesuatu selain Tuhan. Dengan demikian, ihrām adalah proses penanggalan ego (*fanā’ al-ta’ayyunāt*) sebagai prasyarat bagi terbukanya kesadaran tauhid.

Lebih lanjut, Ibn ‘Arabi menegaskan dimensi dinamis dari proses ini

³⁸ Ditjen Penyelenggara Haji dan Umrah, *Buku Tuntunan Haji dan Umrah*, 72–73.

³⁹ Ibn ‘Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, II, 532.

من المنازل بالعاري وبالكاسي

دعتك حالتك في كل منزلة

*Keadaanmu memanggilmu pada setiap tahapan, baik dalam keadaan 'telanjang' maupun 'berpakaian'.*⁴⁰

Hal ini menunjukkan bahwa penanggalan diri dalam ihrām tidak berhenti pada satu momentum ritual, melainkan merupakan prinsip yang harus terus berlangsung dalam setiap *manzilah* perjalanan spiritual. “Telanjang” di sini melambangkan keterlepasan total dari selain Tuhan, sedangkan “berpakaian” menunjukkan bahwa bahkan dalam kondisi memiliki atribut, seorang sālik tetap dituntut untuk tidak terikat secara batin.

Secara lahiriah, ihrām ditandai dengan pelepasan pakaian biasa dan mengenakan dua helai kain putih tanpa jahitan. Namun secara batiniah, tindakan ini melambangkan pelepasan identitas sosial, status, ego, serta berbagai keterikatan terhadap kehidupan dunia. Manusia tidak lagi tampil dengan ciri-ciri khusus yang membedakannya dari yang lain, tetapi hadir sebagai hamba yang berdiri di hadapan Allah dalam kesederhanaan dan kepasrahan yang utuh.

Dalam kerangka pemikiran Ibn ‘Arabi, simbolisme pakaian ihrām tidak berhenti pada aspek etis atau spiritual, tetapi menyentuh dimensi ontologis yang lebih dalam:

فحرم المخيط على الرجل في الإحرام ولم يحرم على المرأة، فإن الرجل وإن كان خلق من تركيب فهو من البسائط أقرب فهو أقرب إلى الأولين، والمرأة خلقت من مركب محقق، فإنها مركبة من الرجل فبعدت من البسائط أكثر من بعد الرجل. والمخيط تركيب فقليل لها: ابق على أصلك، وقيل للرجل: ارتفع عن تركيبك، فأمر بالتجرد عن المخيط ليقترب من بسيطه الذي لا خيط فيه، وإن كان مركبًا فإنه ثوب منسوج ولكنه أقرب إلى الهيولى من القميص والسرويل وكل مخيط، والهيولى بسيط، فما قرب منه عمل بمعاملته، وما بعد عنه تميز في الحكم عن القريب.

Pakaian berjahit diharamkan bagi laki-laki dalam ihrām, tetapi tidak bagi perempuan. Hal ini karena laki-laki meskipun tersusun (murakkab) lebih dekat kepada kesederhanaan (basāthah), sehingga lebih dekat kepada asal pertama.

⁴⁰ Ibn ‘Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, II, 532.

Sedangkan perempuan diciptakan dari komposisi (turunan dari laki-laki), sehingga lebih jauh dari kesederhanaan dibanding laki-laki. Pakaian berjahit merupakan simbol keterikatan dan komposisi. Maka kepada perempuan dikatakan: “Tetaplah pada asal penciptaanmu,” sedangkan kepada laki-laki dikatakan: “Naiklah melampaui komposisimu.” Oleh karena itu, laki-laki diperintahkan untuk melepaskan pakaian berjahit agar mendekati kesederhanaan asalnya yang tidak terjahit. Meskipun kain ihrām juga merupakan sesuatu yang tersusun (ditenun), ia lebih dekat kepada materi dasar (hayūlā) dibandingkan baju berjahit seperti gamis dan celana. Dan materi dasar itu bersifat sederhana. Maka sesuatu yang lebih dekat kepadanya diperlakukan sesuai dengan kedekatannya, dan yang lebih jauh memiliki hukum yang berbeda dari dekat.⁴¹

Pakaian berjahit (*makhīth*) melambangkan *tarkīb* (komposisi), yaitu kondisi keberadaan yang telah terfragmentasi dan tersusun dari berbagai unsur. Sebaliknya, kain ihrām yang tidak berjahit melambangkan *basāthah* (kesederhanaan), yakni keadaan yang lebih dekat kepada asal mula wujud yang belum mengalami diferensiasi.

Dalam hal ini, laki-laki diperintahkan untuk menanggalkan pakaian berjahit sebagai bentuk “kenaikan” dari kondisi komposit menuju kesederhanaan asal. Ihrām dengan demikian merepresentasikan perjalanan batin dari *tarkīb* menuju *basāthah*, dari keberagaman menuju kesatuan. Pembacaan mengenai hubungan pakaian ihrām dengan prinsip kesederhanaan (*basāthah*) ini dipertegas oleh Binyamin Abrahamov. Dalam studinya, ia menjelaskan bahwa karakteristik dua helai kain ihrām yang tidak dijahit dan tidak berkomposisi rumit merupakan simbolisasi langsung dari Esensi Allah yang Maha Sederhana (*Simple Essence*). Menurutnya, interpretasi Ibn 'Arabi ini memiliki kedekatan teologis dengan pendekatan kaum mutakallimin (seperti teologi Mu'tazilah dan Asy'ariyah) yang berupaya membersihkan Esensi Tuhan dari atribut-atribut bagian yang terfragmentasi atau terpisahkan.⁴²

⁴¹ Ibn 'Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, II, 558.

⁴² Abrahamov, *A Tribute To Hannah (The Sufis' Attitude toward the Hajj (Pilgrimage): The Case of Ibn al-'Arabi)*, 32,35.

Adapun perempuan tidak dikenai ketentuan yang sama karena struktur penciptaannya dipahami berada dalam tingkat komposisi yang berbeda, sehingga simbolismenya pun tidak identik. Meskipun demikian, hal ini tidak menunjukkan perbedaan dalam potensi spiritual, melainkan perbedaan dalam representasi simbolik, sebagaimana diungkapkan Ibn ‘Arabi: “*Sesungguhnya perempuan pun dapat mencapai kesempurnaan dalam hal itu sebagaimana laki-laki.*”⁴³

Lebih jauh, meskipun kain ihrām tetap merupakan sesuatu yang tersusun (ditenun), ia dipahami lebih dekat kepada *hayūlā* (materi dasar) dibandingkan pakaian berjahit seperti gamis dan celana. *Hayūlā* merupakan prinsip dasar yang bersifat sederhana dan potensial. Kedekatan ini menunjukkan bahwa ihrām merupakan upaya simbolik untuk mengembalikan manusia kepada kondisi paling elementer dari eksistensinya yakni keadaan sebelum terbentuknya kompleksitas identitas.

Di samping dimensi ontologis tersebut, Abrahamov juga mengajak untuk melihat aspek psikologis-spiritual dari penanggalan pakaian rutin ini. Tindakan melepaskan pakaian sehari-hari dan mengenakan kain ihrām yang bersahaja dipandang sengaja memicu rasa tidak nyaman atau nestapa (*balā’*) secara fisik akibat terputusnya manusia dari kemewahan duniawi. Eksperimentasi spiritual lewat ujian kesusahan inilah yang secara psikologis melatih jiwa seorang muhrim untuk bertransformasi dan menaiki maqam batin yang lebih tinggi, yaitu sabar (*ṣabr*), rida (*ridhā*), dan syukur (*syukr*).⁴⁴

Dalam kerangka metafisis Ibn ‘Arabi, ihrām tidak hanya dipahami sebagai penanggalan, tetapi juga sebagai proses *takhalluq*, yakni “mengenakan” sifat-sifat

⁴³ Ibn ‘Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, II, 560.

⁴⁴ Di samping dimensi ontologis tersebut, Binyamin Abrahamov juga menyoroti aspek psikologis dari penanggalan pakaian ini. Tindakan menanggalkan pakaian rutin dan mengenakan kain ihrām yang bersahaja dipandang sengaja memicu rasa tidak nyaman atau nestapa (*balā’*) secara fisik akibat terputusnya manusia dari kemewahan duniawi. Eksperimentasi spiritual lewat ujian nestapa inilah yang melatih jiwa seorang muhrim untuk bertransformasi dan menaiki maqam batin yang lebih tinggi, yaitu sabar (*ṣabr*), rida (*ridhā*), dan syukur (*syukr*). Abrahamov, *A Tribute To Hannah (The Sufis’ Attitude toward the Hajj (Pilgrimage): The Case of Ibn al-‘Arabi)*, 30, 38.

Ilahi dalam batas kemampuan manusia. Oleh karena itu, ihrām dipahami sebagai keadaan yang bersifat Ilahi:

فهذا إحرامٌ إلهيٌّ، فإنه ذكرٌ وأنثيانِ ليسا بمخطئين الحقُّ سبحانه المُحَرَّمُ مِنَ الرِّجَالِ بِمَا وَصَفَ بِهِ
نَفْسَهُ، وَلَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ بِالْمَرْأَةِ، وَلَا أَيْضًا حَجَرَ ذَلِكَ عَلَيْهَا، فَإِنَّهَا قَدْ تَكْمَلُ فِي ذَلِكَ كَمَا يَكْمَلُ
الرِّجَالُ

Maka ini adalah ihrām yang bersifat Ilahi, karena ia (mengandung simbol) laki-laki dan dua perempuan yang tidak mengenakan pakaian berjahit. Allah Yang Maha Benar menjadikan laki-laki yang berihram sebagai pihak yang 'mengenakan' sifat yang dengannya Dia mensifati diri-Nya. Hal itu tidak diberlakukan secara khusus kepada perempuan, namun juga tidak dilarang bagi mereka. Sesungguhnya perempuan pun dapat mencapai kesempurnaan dalam hal itu sebagaimana laki-laki.⁴⁵

Pernyataan ini menunjukkan bahwa ihrām tidak berhenti pada simbol pelepasan (*tajrīd*), tetapi juga mengandung dimensi afirmatif, yaitu proses penyerupaan diri dengan sifat-sifat Ilahi (*takhalluq bi akhlāq Allāh*). Laki-laki yang berihram, dalam simbolisme ini, diposisikan sebagai representasi yang lebih eksplisit dari proses tersebut, bukan karena memiliki kelebihan ruhani, melainkan karena bentuk simbol yang digunakan. Namun demikian, Ibn 'Arabi secara tegas menegaskan bahwa perempuan juga memiliki potensi yang sama dalam mencapai kesempurnaan spiritual, sehingga ihrām pada hakikatnya bersifat universal dalam dimensinya.

Dimensi ini semakin dipertegas melalui penjelasan berikut:

فالحرَمُ قد تلبس بصفة هي للحق معنوية، وفي الخلق حسية هي في الحق كبرياء وعظمة، وفي الخلق رداء وإزار كما تلبس الصائم بصفة هي للحق، ولهذا جعل في قواعد الإسلام مجاوراً له، وإن كان في الحقيقة وجود العظمة والكبرياء إنما محلها ظاهر العبد لا قلبه، فقد تكون العظمة والكبرياء حال الإنسان لا صفته ولو اتصف بها هلك جهلاً، وإذا كانتا حالاً له في موطنهما نجا وسعد وشكر له ذلك.

Orang yang berihram sesungguhnya telah mengenakan suatu sifat yang secara maknawi merupakan milik al-Haqq, sementara pada makhluk ia tampak secara lahiriah; pada al-Haqq ia berupa keagungan dan kebesaran, sedangkan pada makhluk ia berupa pakaian (ridā' dan izār). Sebagaimana orang yang berpuasa

⁴⁵ Ibn 'Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, II, 560.

*juga mengenakan suatu sifat yang merupakan milik al-Haqq, karena itulah keduanya ditempatkan berdampingan dalam rukun-rukun Islam. Meskipun demikian, pada hakikatnya keagungan dan kebesaran itu tempatnya berada pada aspek lahir diri seorang hamba, bukan pada hatinya. Keagungan dan kebesaran itu bisa menjadi suatu keadaan (hāl) bagi manusia, bukan sifat yang melekat padanya; jika ia menganggapnya sebagai sifat dirinya, niscaya ia akan binasa karena kebodohan. Namun jika keduanya hadir sebagai keadaan dalam tempat yang semestinya, maka ia akan selamat, berbahagia, dan hal itu menjadi sesuatu yang patut disyukuri baginya.*⁴⁶

Dalam kerangka ini, pakaian ihrām tidak lagi dipahami semata sebagai simbol kesederhanaan, tetapi sebagai representasi lahiriah dari sifat Ilahi yang bersifat maknawi. *Ridā'* dan *izār* yang dikenakan oleh seorang muhrim menjadi bentuk konkret dari sifat *kibriyā'* (keagungan) dan *'azamah* (kebesaran) yang pada hakikatnya hanya milik Tuhan. Dengan demikian, ihrām merupakan momen di mana manusia “memakai” simbol Ilahi dalam bentuk yang dapat dijangkau oleh keberadaannya sebagai makhluk.

Pemaknaan ini menunjukkan adanya relasi yang khas dalam metafisika Ibn 'Arabi, di mana sifat Ilahi yang bersifat transenden dapat termanifestasi dalam bentuk simbolik pada diri manusia tanpa menghilangkan perbedaan hakiki antara *Khāliq* dan makhluk. Dengan kata lain, manusia tidak menjadi Tuhan, tetapi menjadi cermin bagi sifat-sifat-Nya dalam batas kemampuannya.

Lebih jauh, analogi dengan ibadah puasa yang juga disebut sebagai “mengenakan sifat Ilahi” menegaskan bahwa dalam berbagai ibadah, terdapat dimensi *takhalluq* yang menjadi inti dari transformasi spiritual. Namun dalam ihrām, proses ini tampil secara lebih eksplisit melalui simbol pakaian, sehingga menjadikannya sebagai fase awal yang sangat fundamental dalam perjalanan haji.

⁴⁶ Ibn 'Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, II, 560.

Integrasi Konsep Tasawuf Ibn ‘Arabi dengan Makna Ihrām

Ihrām dalam perspektif Ibn ‘Arabi dapat dipahami sebagai tahap awal kesadaran *Wahdat al-Wujūd*. Hal ini terlihat dari simbol penanggalan pakaian berjahit dan pelepasan berbagai identitas duniawi yang selama ini melekat pada manusia. Status sosial, jabatan, kekayaan, dan berbagai atribut pembeda ditinggalkan untuk sementara, sehingga seorang jamaah hadir di hadapan Allah hanya sebagai hamba. Dalam kerangka ini, ihrām bukan sekadar aturan fikih tentang pakaian, melainkan latihan untuk melepaskan keterikatan pada keberagaman bentuk dan kembali menyadari sumber keberadaan yang satu. Penjelasan Ibn ‘Arabi mengenai perpindahan dari *tarkīb* (komposisi) menuju *basāthah* (kesederhanaan) menunjukkan bahwa ihrām adalah simbol perjalanan dari keragaman menuju kesatuan, dari identitas-identitas yang berlapis menuju kesadaran akan hakikat wujud yang berasal dari Allah.

Kesadaran tersebut kemudian membuka jalan menuju konsep *al-Haqīqah al-Muhammadiyah*. Dalam teks ini, hal itu tampak ketika Ibn ‘Arabi menjelaskan bahwa orang yang berihram sedang “mengenakan” sifat yang berasal dari al-Haqq dalam bentuk simbolik. Ihrām tidak hanya mengandung unsur *tajrīd* (penanggalan), tetapi juga *takhalluq* (menghias diri dengan sifat-sifat Ilahi). Proses ini sejalan dengan fungsi Hakikat Muhammadiyah sebagai perantara *tajallī* antara Allah dan makhluk. Melalui ihrām, seorang *sālik* mulai mempersiapkan dirinya menjadi tempat penerimaan *tajallī* tersebut. Karena itu, ihrām bukan hanya meninggalkan sesuatu, tetapi juga mempersiapkan diri untuk menerima limpahan makna dan cahaya Ilahi sebagaimana yang tercermin secara sempurna dalam pribadi Nabi Muhammad SAW.

Lebih jauh, seluruh simbolisme ihrām pada akhirnya mengarah kepada pembentukan *al-Insān al-Kāmil*. Penanggalan ego, pelepasan identitas semu, latihan kesabaran, kerelaan menerima kesulitan, serta usaha menghias diri dengan sifat-sifat terpuji merupakan langkah awal dalam proses penyempurnaan manusia. Dalam pandangan Ibn ‘Arabi, manusia tidak akan mencapai kesempurnaan selama

masih terbelenggu oleh ego dan berbagai klaim tentang dirinya. Oleh sebab itu, ihrām menjadi gerbang pertama yang mengajarkan bahwa perjalanan menuju Tuhan harus dimulai dengan kerendahan diri dan kesediaan untuk meninggalkan segala sesuatu yang menghalangi hubungan langsung dengan-Nya.

Dengan demikian, ihrām dalam pemikiran Ibn ‘Arabi bukan sekadar awal manasik haji, tetapi awal transformasi eksistensial manusia. Di dalamnya terkandung kesadaran tentang kesatuan wujud (*Wahdat al-Wujūd*), persiapan menerima *tajallī* Ilahi melalui jalan Muhammadiyah (*al-Haqīqah al-Muhammadiyah*), dan proses pembentukan manusia sempurna (*al-Insān al-Kāmil*). Karena itu, ihrām menjadi titik keberangkatan seorang peziarah untuk meninggalkan dirinya yang lama dan memulai perjalanan menuju kesempurnaan penghambaan kepada Allah.

3. Thawāf sebagai Orbit Eksistensial : Simbol Gerak Kosmik Menuju Pusat Ilahi

Setelah mengenakan pakaian ihrām dan memasuki Makkah, tahapan selanjutnya bagi jamaah yang mendahulukan thawāf sebelum wuqūf adalah melaksanakan thawāf *qudūm*, yaitu thawāf selamat datang sebagai bentuk penghormatan awal saat memasuki Baitullah.⁴⁷ Pelaksanaan thawāf ini didasarkan pada perintah Allah SWT dalam al-Qur'an:

وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ

“...dan hendaklah mereka melakukan thawāf sekeliling rumah yang tua itu (Baitullah).” (QS. Al-Hajj [22]: 29)

Secara hukum syar’iat, ibadah thawāf terbagi ke dalam beberapa macam berdasarkan momentum dan status hukumnya, yaitu:

⁴⁷ Ditjen Penyelenggara Haji dan Umrah, *Buku Tuntunan Haji dan Umrah*, 84.

- a. Thawāf *Qudūm*: Thawāf selamat datang yang hukumnya sunnah bagi jamaah yang baru tiba di Makkah (khususnya yang mengambil haji *Ifrad* atau *Qiran*).
- b. Thawāf *Ifādah*: Thawāf rukun haji yang wajib dilakukan setelah kembali dari Mina/Arafah, dan menjadi penentu keabsahan ibadah haji.
- c. Thawāf *Wadā'*: Thawāf perpisahan yang dilakukan saat jamaah hendak meninggalkan kota Makkah.
- d. Thawāf *Sunnah/Tathawwu'*: Thawāf sukarela yang dapat dilakukan kapan saja selama berada di Masjidil Haram.⁴⁸

Dalam perspektif lahiriah, thawāf adalah mengelilingi Ka'bah sebanyak tujuh putaran sebagai bentuk ketaatan dan penghormatan terhadap simbol suci umat Islam. Namun dalam pandangan esoteris Ibn 'Arabi, thawāf mengandung makna yang berkaitan dengan tatanan alam dan metafisis yang sangat mendalam, yang melampaui sekadar gerakan ritual.

Hal ini tergambar dalam ungkapannya:

وفي الطواف معان ليس يشبهها إلا تردد رب الجن والناس

“Dalam thawāf terdapat makna-makna yang tiada bandingannya, kecuali gerak berulang Tuhan Yang Maha Menguasai jin dan manusia.”⁴⁹

Ungkapan ini menunjukkan bahwa thawāf bukan sekadar gerakan lahiriah manusia, melainkan keterlibatan dalam gerak yang lebih mendasar, yaitu gerak semesta yang bersumber dari al-Haqq. Dengan kata lain, manusia dalam thawāf tidak hanya “bergerak”, tetapi berada dalam gerak yang dituntun oleh kehendak Ilahi. Hal ini mengisyaratkan bahwa thawāf merupakan cerminan dari keteraturan realitas itu sendiri, di mana seluruh keberadaan bergerak dalam dinamika yang berporos pada Tuhan.

Dalam kerangka ini, Ka'bah tidak hanya dipahami sebagai bangunan fisik, melainkan sebagai simbol pusat orientasi kehidupan dan spiritual manusia, yakni

⁴⁸ Ditjen Penyelenggara Haji dan Umrah, *Buku Tuntunan Haji dan Umrah*, 84–85.

⁴⁹ Ibn 'Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, II, 532.

titik yang menjadi arah kembali seluruh realitas. Ia merepresentasikan al-Haqq sebagai pusat absolut, sementara seluruh makhluk berada dalam posisi mengitari-Nya. Dengan demikian, gerakan melingkar dalam thawāf mencerminkan keteraturan semesta: bahwa segala sesuatu bergerak dalam orbitnya masing-masing dengan Tuhan sebagai pusatnya.

Lebih jauh, gerakan sirkular dalam thawāf memiliki implikasi penting dalam pembentukan kesadaran tauhid. Gerak melingkar menegaskan bahwa pusat tidak pernah berpindah, sementara yang bergerak adalah makhluk. Hal ini menjadi simbol bahwa Tuhan bersifat tetap (*thābit*), sedangkan makhluk bersifat dinamis (*mutaghayyir*). Dalam pengalaman spiritual, kesadaran ini melahirkan orientasi tauhid yang mendalam, di mana manusia menyadari bahwa seluruh geraknya harus berporos pada Yang Absolut.

Dimensi eksistensial dari thawāf semakin tampak dalam ungkapan berikut:

إني قتيلا خلا خيل كفلت بما عند الطواف وأقراط ووسواس

“*Sesungguhnya aku ‘terbunuh’ (lenyap), bukan oleh kuda-kuda yang berputar saat thawāf, dan bukan pula oleh gemerincing perhiasan ataupun bisikan-bisikan.*”⁵⁰

Ungkapan ini menunjukkan bahwa thawāf tidak hanya melibatkan gerakan tubuh, tetapi juga transformasi kesadaran yang dapat mengantarkan pada pengalaman *fanā’*, yakni lenyapnya ego dalam arus orientasi Ilahi. Dalam perspektif Ibn ‘Arabi, *fanā’* tidak dipahami sebagai peleburan esensial antara manusia dan Tuhan (*ittihād*), melainkan sebagai tersingkapnya hakikat kesatuan wujud, di mana yang *fanā’* adalah segala sesuatu yang tidak memiliki keberadaan hakiki, sementara Yang Maha Ada tetap kekal (*al-bāqī*).⁵¹ Dengan demikian, *fanā’* merupakan lenyapnya kesadaran akan kemandirian diri, bukan lenyapnya eksistensi itu sendiri.

⁵⁰ Ibn ‘Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, II, 532.

⁵¹ Muhyiddin Ibn ‘Arabi, *Rasā’il Ibn ‘Arabi (Kitāb al-Fanā’ fī al-Musyāhadah)* (Beirut, Lebanon: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2010), 17.

Keselarasan antara gerakan sirkular/memutar *thawāf* dan keteraturan semesta ini dipertegas oleh Binyamin Abrahamov dalam studinya. Ia mencatat bahwa pengulangan tujuh putaran dalam *thawāf* secara kosmologis merupakan simbolisasi dari gerakan melingkar makhluk di tujuh lapisan langit (*seven celestial spheres*) yang senantiasa mengitari pusat kosmos sembari mengagungkan Tuhan seperti para malaikat di sekitar Arsy. Lebih jauh, ia menguraikan bahwa ritual *idṭibā'* (membuka bahu kanan dan menutup bahu kiri yang dekat dengan jantung) saat *thawāf* merupakan simbol struktur dunia yang berpasangan antara dimensi yang nyata (*zhahir*) dan dimensi yang tersembunyi (*bathin*).⁵²

Sejalan dengan pembacaan kosmologis ini, Karam Amin menguraikan bahwa ketika seorang *sālik* mencapai tingkat akal atau tingkatan ruh yang luhur, aktivitas *thawāf*-nya mengalami peningkatan makna secara mendasar. Aktivitas ini bertransformasi dari sekadar mengelilingi Ka'bah fisik (*hissiyah*) menjadi analogi *thawāf* mengelilingi Arsy Ilahi bersama para malaikat sejak azali. Pada titik pencapaian spiritual ini, Ka'bah fisik ditinggalkan di belakang batinnya untuk menuju Tuhan sebagai sandaran mutlak; ia mendapati jiwanya mengitari asal, sumber, dan Rabb dalam lingkaran cahaya penyucian yang jauh melampaui dimensi ruang materi. Dinamika gerak melingkar dari Ka'bah fisik menuju arah kutub Arsy maknawi inilah yang disebut sebagai pencapaian *maqam 'Arsyiyah*.⁵³

Gerakan yang terus berulang dalam lingkaran menciptakan kondisi di mana pusat kesadaran manusia bergeser dari ego menuju Tuhan. Dalam keadaan ini, individu tidak lagi menjadi pusat dari eksistensinya, melainkan menyadari bahwa seluruh keberadaannya bergantung dan berporos pada al-Haqq. Ia tidak “menyatu” dengan Tuhan, tetapi menyaksikan bahwa tidak ada yang benar-benar wujud secara mandiri selain Dia. Dengan demikian, *thawāf* menjadi simbol peralihan dari kesadaran ego-sentris menuju kesadaran tauhid yang berpusat pada Yang Esa.

⁵² Abrahamov, *A Tribute To Hannah (The Sufis' Attitude toward the Hajj (Pilgrimage): The Case of Ibn al- 'Arabi)*, 34–35.

⁵³ Abu Karam, *Haqīqat al- 'Ibādah 'inda Muhyiddin Ibn 'Arabi*, 255–57.

Sejalan dengan peralihan poros ego tersebut, Stephen Hirtenstein juga menambahkan bahwa sirkulasi jama'ah mengitari Ka'bah fisik merupakan cerminan dari bagaimana berbagai lintasan pikiran dan ilham manusia terus mengalir mengitari pusat kesadaran batin, yakni hati. Gerak melingkar dari segala arah (*omni-directional*) ini membuktikan bahwa kebenaran Tuhan tidak bersifat kaku, melainkan berbentuk sferis (*spherical Face of the Real*), di mana ke mana pun manusia berputar menghadap, di sanalah Wajah Allah.⁵⁴

Selain itu, pengulangan tujuh putaran dalam thawāf tidak sekadar menunjukkan jumlah ritual, tetapi mengandung makna pendalaman spiritual. Setiap putaran merepresentasikan tingkat kesadaran yang semakin dalam; seseorang kembali ke titik yang sama secara lahiriah, tetapi dengan keadaan batin yang berbeda. Dengan demikian, thawāf bukan sekadar pengulangan, melainkan perjalanan yang terus bergerak menuju pemahaman yang lebih dalam.

Dalam perspektif ini, thawāf dapat dipahami sebagai latihan eksistensial untuk menata ulang orientasi hidup. Jika sebelumnya manusia berputar pada dirinya sendiri terikat oleh ego, kepentingan, dan dunia maka melalui thawāf ia dilatih untuk menjadikan al-Haqq sebagai pusat dari seluruh gerakannya. Inilah esensi tauhid yang diwujudkan dalam bentuk gerakan: kesatuan orientasi kepada Tuhan dalam seluruh dimensi kehidupan.

Pendalaman makna ini mencapai dimensi yang lebih mendalam ketika thawāf dipahami sebagai representasi relasi antara *dzāt* dan *shifāt* Ilahi, sebagaimana diisyaratkan dalam pengalaman spiritual berikut:

فَقِيلَ لِي: أَنْتَ أَتَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ يَا عَبْدِي، لَوْ قَبِلْتَ الْحَجَرَ فِي كُلِّ شَوْطِ أَهْلِ الطَّائِفِ، لَكَانَ بَيْتِي
هَنَّاكَ بِمَنْزِلَةِ الذَّاتِ، وَأَشْوَاطِ الطَّوَّافِ بِمَنْزِلَةِ السَّبْعِ الصِّفَاتِ، الصُّورِ لِلطَّائِفِ، فَإِنْ بَيْتِي هَنَّاكَ بِمَنْزِلَةِ
الذَّاتِ، وَأَشْوَاطِ الطَّوَّافِ بِمَنْزِلَةِ السَّبْعِ الصِّفَاتِ، لِأَنَّهَا صِفَاتُ الْإِتِّصَالِ بِكَ وَالْإِنْفِصَالِ، فَسَبْعَةُ

⁵⁴ Hirtenstein, "The Mystic's Ka'ba – The Cubic Wisdom of the Heart according to Ibn 'Arabi," 13–14.

أشواط صفات الكمال لا صفات الجلال، لأنها صفات الاتصال بك والانفصال. فسبعة أشواط لسبع صفات، وبيت قائم يدل على ذات، غير أنني أنزلته في فرشي، وقلت للعامة هذا بمنزلة عرشي، “Maka dikatakan kepadaku: ‘Engkau telah berlaku terhadap dirimu sendiri, wahai hamba-Ku. Seandainya engkau mencium Hajar (Aswad) pada setiap putaran, wahai orang yang berthawāf, niscaya rumah-Ku itu akan menjadi seperti dzāt, dan putaran-putaran thawāf menjadi seperti tujuh sifat, sebagai gambaran bagi orang yang berthawāf. Rumah-Ku di sana ibarat dzāt, dan putaran-putaran thawāf ibarat tujuh sifat, karena ia adalah sifat-sifat keterhubungan dengan-Ku sekaligus keterpisahan. Maka tujuh putaran itu adalah sifat-sifat kesempurnaan, bukan sifat-sifat keagungan (jalāl), karena ia adalah sifat-sifat hubungan dan keterpisahan. Tujuh putaran untuk tujuh sifat, dan rumah yang tegak itu menunjukkan dzāt.⁵⁵

Dalam kerangka ini, Ka‘bah dipahami sebagai penunjuk kepada dzāt Ilahi sebagai pusat, sedangkan tujuh putaran thawāf melambangkan tujuh sifat sebagai jalan hubungan antara Tuhan dan makhluk. Sebagaimana ditegaskan dalam kutipan, sifat-sifat tersebut bukan ditekankan sebagai *shifāt al-jalāl*, melainkan sebagai sifat-sifat yang memungkinkan keterhubungan (*ittisāl*) sekaligus menjaga keterpisahan (*infishāl*).

Dalam pandangan tauhid Ahl al-Sunnah, tujuh sifat itu dapat dikenali sebagai *shifāt al-ma‘ānī*: *hayāt* (hidup), *‘ilm* (pengetahuan), *irādah* (kehendak), *qudrah* (kekuasaan), *sam‘* (pendengaran), *bashar* (penglihatan), dan *kalām* (firman).⁵⁶ Sifat-sifat ini disebut sebagai sifat kesempurnaan karena melaluinya Tuhan dikenal dan berhubungan dengan makhluk, tanpa menghilangkan keagungan dan keterpisahan-Nya.

Karam Amin menawarkan pisau analisis yang tajam mengenai relasi dzāt dan shifāt ini dalam setiap putaran. Sifat yang bermanifestasi pada tiap putaran thawāf membawa ketegangan dualitas laksana dua sisi koin yang tak terpisahkan: satu sisi menghadap ke arah kemanusiaan yang serba kurang, *fana’*, dan akrab dengan kematian; sementara sisi lainnya menghadap ke arah aspek Ilahi (*al-Jalāl*)

⁵⁵ Ibn ‘Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, I, 200.

⁵⁶ Haji Muhammad Sarni al-Alabi, *Hidāyat al-Mubtadi ‘in* (Banjarmasin, 2010), 10.

yang kekal, azali, dan terus-menerus. Di sinilah letak rahasia dari ritual memutar tersebut; gerakan sirkular mengelilingi pusat secara konstan berfungsi sebagai instrumen spiritual yang meleburkan dualitas hal yang berlawanan tersebut. Ketegangan antara aspek lahiriah (gerak dan perubahan fisik manusia) dan aspek batiniah (keteguhan dan kesempurnaan mutlak Allah) disatukan dan dileburkan oleh *sālik* di dalam putaran *thawāf*. Resolusi spiritual atas dualisme kosmis inilah yang kemudian mematangkan fondasi doktrin *wahdah asy-syuhūd* maupun *wahdah al-wujūd* dalam takwil esoteris Ibn 'Arabi.⁵⁷

Namun, penting untuk digarisbawahi bahwa lompatan ke wilayah batiniah ini sama sekali tidak menggugurkan validitas syariat formal. Sebagaimana dicatat oleh Karam Amin, Ibn 'Arabi menolak keras anggapan bahwa haji spiritual menghapuskan ritual fisik-formal. Baginya, ritual *taklif hissi* (hukum fisik syariat) tetap menjadi jangkar ibadah yang kokoh bagi seluruh kaum muslim yang bertakwa. Kematangan spiritual tidak bekerja dengan meniadakan hukum lahiriah, melainkan dengan menginjeksikan cahaya tajallī Ilahi di balik setiap tujuan manasik fisik tersebut.⁵⁸

Dalam konteks *thawāf*, setiap putaran dapat dipahami sebagai gerak yang terus mengitari pusat (*dzāt*) melalui sifat-sifat tersebut, tanpa pernah mencapainya secara langsung. Hal ini menegaskan bahwa seluruh sifat berporos pada *dzāt* dan tidak berdiri sendiri. Seorang *sālik* yang ber*thawāf* dengan demikian tidak hanya bergerak secara fisik, tetapi sedang mengalami dinamika kedekatan dan jarak sekaligus: ia mendekat melalui sifat-sifat kesempurnaan, namun tetap berada dalam batas sebagai makhluk.

Isyarat tentang mencium Hajar Aswad pada setiap putaran menegaskan pentingnya titik awal dan kembali dalam setiap gerak, tetapi inti penekanan tetap pada struktur ini: Ka'bah sebagai pusat yang menunjuk *dzāt*, dan *thawāf* sebagai

⁵⁷ Abu Karam, *Haqīqat al-'Ibādah 'inda Muhyiddin Ibn 'Arabi*, 256–57.

⁵⁸ Abu Karam, *Haqīqat al-'Ibādah 'inda Muhyiddin Ibn 'Arabi*, 257.

gerak melingkar yang menghadirkan sifat-sifat sebagai jalan hubungan tanpa menghapus perbedaan.⁵⁹

Puncak dari pemaknaan ini terletak pada kesadaran kehadiran Ilahi dalam pengalaman thawāf.

وخلقني في الأرض هو المستوي عليه والمحتوي، فانظر إلى الملك معك طائفاً وإلى جانبك واقفاً،
فنظرت إليه فعاد إلى عرشه

*Namun Aku menempatkannya di bumi-Ku, dan Aku katakan kepada manusia awam: ini seperti 'Arsy-Ku; dan makhluk-Ku di bumi adalah yang berada di atasnya sekaligus meliputinya. Maka perhatikanlah: malaikat itu bersama engkau sedang berthawāf, dan di sampingmu ia berdiri.' Maka aku pun melihatnya, lalu ia kembali ke 'Arsy-nya.*⁶⁰

Ungkapan ini menunjukkan bahwa thawāf tidak hanya dipahami sebagai gerakan manusia menuju Tuhan, tetapi juga sebagai pengalaman yang membuka kesadaran akan realitas yang menyertai dan meliputi manusia. Kehadiran malaikat yang ikut berthawāf dan berdiri di sampingnya menandakan bahwa peristiwa thawāf berada dalam cakupan yang lebih luas daripada sekadar tindakan lahiriah, yakni sebuah keterlibatan dalam tatanan Ilahi yang meliputi alam. Namun, ketika penglihatan itu terjadi, malaikat tersebut kembali ke 'Arsy-nya, yang menegaskan bahwa realitas tersebut tetap berada dalam kedudukannya yang tinggi dan tidak larut dalam pengalaman manusia.

Dengan demikian, thawāf menjadi ruang kesadaran di mana manusia menyaksikan kedekatan sekaligus keterjagaan jarak: ia berada dalam lingkaran yang diliputi oleh tatanan Ilahi, tetapi tetap menyadari bahwa realitas tersebut tidak sepenuhnya dapat dicapai atau dikuasai. Di sinilah tampak keseimbangan antara kedekatan dan keterlepasan Ilahi yang hadir dalam pengalaman spiritual thawāf.

Hal ini diperdalam oleh Ibn 'Arabi dalam pernyataannya:

⁵⁹ Ibn 'Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, I, 200.

⁶⁰ Ibn 'Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, I, 200.

فطواف القادم كالعقل إذا أقبل على الله بالاستفادة، وطواف الوداع إذا أراد الخروج إلى النفس بالإفادة كالرسول SAW يقبل على الروح الأمين عندما يلقي إليه من الوحي الإلهي، ثم الرسول يلقي إلى الخلق عند مفارقة الروح لتبليغ الرسالة، فالرسول بين طواف قدوم ووداع، وما بينهما طواف زيارة، وكانت ثلاثة أطواف لما قرناه أن ظهور العلوم لا يكون إلا عن ثلاث مراتب فكرية كانت أو وهمية

Maka thawāf kedatangan (thawāf al-quḍūm) itu seperti akal ketika menghadap kepada Allah untuk mengambil manfaat (menerima pengetahuan), sedangkan thawāf perpisahan (thawāf al-wadā‘) ketika seseorang hendak kembali kepada dirinya untuk memberi manfaat (menyampaikan), seperti Rasul SAW yang menerima dari Ruh al-Amīn (Jibril) wahyu ilahi, kemudian Rasul menyampaikannya kepada manusia ketika berpisah dari ruh tersebut untuk menyampaikan risalah. Maka Rasul berada di antara thawāf kedatangan dan thawāf perpisahan, dan di antara keduanya terdapat thawāf ziarah. Jumlahnya menjadi tiga thawāf, karena telah kami tetapkan bahwa munculnya pengetahuan tidak terjadi kecuali melalui tiga tingkatan: pemikiran rasional (fikrī), atau imajinasi (wahmī).⁶¹

Pernyataan ini menegaskan bahwa thawāf memiliki makna yang mendalam dalam proses pemahaman dan pengenalan. Ibn ‘Arabi mengibaratkan *thawāf al-quḍūm* sebagai akal yang menghadap kepada Allah untuk menerima pengetahuan. Ini adalah fase penerimaan, di mana manusia membuka dirinya terhadap limpahan makna Ilahi. Pada tahap ini, manusia berada dalam posisi reseptif, seperti akal yang mencari dan menyerap kebenaran.

Sebaliknya, *thawāf al-wadā‘* dipahami sebagai fase pemberian (*al-ifādah*), yakni ketika manusia kembali kepada dirinya dan kepada dunia untuk menyampaikan apa yang telah diterimanya. Analogi kenabian yang digunakan Ibn ‘Arabi memperjelas hal ini: Nabi menerima wahyu dari Jibril, lalu menyampaikannya kepada umat manusia. Ini menunjukkan bahwa pengetahuan Ilahi tidak berhenti pada pengalaman batin, tetapi harus berlanjut dalam bentuk komunikasi dan pengamalan.

⁶¹ Ibn ‘Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, I, 610.

Di antara keduanya terdapat *thawāf al-ziyārah (ifādah)* sebagai fase perantara. Fase ini merupakan ruang transformasi, di mana pengetahuan yang diterima tidak lagi bersifat mentah, tetapi mengalami proses pematangan dalam diri. Inilah titik di mana makna diinternalisasi dan menjadi bagian dari kesadaran eksistensial manusia.

Ibn ‘Arabi kemudian menegaskan bahwa ketiga *thawāf* ini berkaitan dengan struktur dasar kemunculan pengetahuan, yaitu bahwa ilmu tidak muncul kecuali melalui tiga tingkatan. Dua di antaranya telah disebutkan secara eksplisit: *fikr* (pemikiran rasional) dan *wahm* (imajinasi). Adapun tingkatan ketiga, yang menempati posisi puncak, dapat dipahami (menurut penulis) sebagai *kasyf*, yakni bentuk penyingkapan langsung terhadap realitas gaib yang melampaui jangkauan nalar dan imajinasi. Sebagaimana diungkapkan Ibn ‘Arabi ;

*”Jenjang pengetahuan tertinggi hanya dapat dicapai melalui kasyf, yaitu penyingkapan dari alam gaib (kasyf ‘an ‘ālam al-ghayb) yang membuka mata hati (baṣīrah), sehingga memungkinkan manusia mengetahui hakikat sesuatu sebagaimana adanya (‘alā mā huwa ‘alayh).”*⁶²

Pada tingkat ini, pengetahuan tidak lagi diperoleh melalui proses berpikir atau gambaran mental, melainkan melalui penyaksian langsung (*syuhūd*), di mana hati menjadi tempat penerimaan kebenaran.

Dengan demikian, *thawāf* tidak hanya merepresentasikan gerakan ritual, tetapi juga menggambarkan proses pemahaman yang utuh: menerima, mengolah, dan menyampaikan. Gerak melingkar dalam *thawāf* menunjukkan bahwa proses ini berlangsung terus-menerus dan tidak terputus. Manusia senantiasa bergerak antara Tuhan sebagai sumber makna dan kehidupan sebagai medan perwujudan makna tersebut.

Dalam kerangka ini, pengalaman spiritual tidak berhenti pada kedekatan dengan Tuhan, tetapi justru melahirkan tanggung jawab untuk kembali ke kehidupan dengan membawa hasil dari pengalaman tersebut. Dunia tidak lagi

⁶² Ibn ‘Arabi, *Menata Diri dengan Tadbir Ilahi*, 143.

dipahami sebagai ruang yang terpisah, melainkan sebagai tempat di mana pengetahuan Ilahi yang telah tersingkap melalui proses *sulūk* diwujudkan dalam kehidupan nyata.

Integrasi Konsep Tasawuf Ibn ‘Arabi dengan Makna Thawāf

Thawāf dalam perspektif Ibn ‘Arabi pertama-tama merefleksikan konsep *Wahdat al-Wujūd*. Gerakan mengelilingi Ka‘bah menggambarkan seluruh makhluk yang bergerak mengitari satu pusat keberadaan, yaitu al-Haqq. Ka‘bah dalam konteks ini bukan sekadar bangunan fisik, tetapi simbol dari pusat orientasi segala wujud. Sementara itu, manusia yang berthawāf melambangkan seluruh makhluk yang berada dalam orbit ketuhanan. Karena itu, gerakan melingkar thawāf menunjukkan bahwa Tuhan tetap sebagai pusat yang tidak berubah (*thābit*), sedangkan seluruh makhluk berada dalam keadaan bergerak dan berubah (*mutaghayyir*). Kesadaran inilah yang melahirkan pengalaman fanā’, yaitu lenyapnya klaim kemandirian diri sehingga seorang hamba menyadari bahwa seluruh keberadaannya bergantung sepenuhnya kepada Allah. Dengan demikian, thawāf menjadi simbol nyata dari kesatuan wujud yang menjadi fondasi pemikiran Ibn ‘Arabi.

Di atas fondasi tersebut tampak pula konsep *al-Haqīqah al-Muhammadiyah*, terutama ketika Ibn ‘Arabi menjelaskan tiga jenis thawāf: *qudūm*, *ifāḍah*, dan *wadā’*. Ketiga thawāf ini menggambarkan proses menerima, mengolah, dan menyampaikan pengetahuan Ilahi. Analogi yang digunakan Ibn ‘Arabi dengan pengalaman kenabian menunjukkan bahwa pola perjalanan seorang peziarah mengikuti pola perjalanan Nabi Muhammad SAW dalam menerima wahyu dan menyampaikannya kepada umat. Selain itu, penjelasan tentang Ka‘bah sebagai simbol *dzāt* dan tujuh putaran sebagai simbol sifat-sifat Ilahi memperlihatkan bagaimana seorang *sālik* berhubungan dengan Tuhan melalui *tajallī* sifat-sifat-Nya. Semua ini menunjukkan fungsi Muhammadiyah sebagai jalan penghubung antara manusia dan Tuhan, sehingga thawāf tidak hanya menjadi

gerakan fisik mengelilingi Ka'bah, tetapi juga perjalanan ruhani mengikuti jejak kesadaran Muhammadiyah dalam menerima dan memahami makna-makna Ilahi.

Seluruh pengalaman tersebut pada akhirnya mengarah kepada pembentukan *al-Insān al-Kāmil*. Ketika seorang peziarah bergerak mengelilingi Ka'bah, ia sedang belajar memindahkan pusat hidupnya dari ego menuju Allah. Setiap putaran menjadi latihan untuk menata ulang orientasi diri, membersihkan kesadaran dari kepentingan-kepentingan duniawi, dan meneguhkan dominasi tauhid dalam kehidupan. Pada tahap yang lebih tinggi, thawāf tidak lagi hanya dipahami sebagai gerakan tubuh, tetapi sebagai perjalanan hati yang terus berputar mengelilingi pusat kesadaran Ilahi. Di sinilah seorang sālik mulai mencapai penyaksian (*syuhūd*) yang lebih dalam terhadap hubungan dirinya dengan Tuhan dan alam semesta.

Dengan demikian, thawāf dalam pemikiran Ibn 'Arabi merupakan gambaran utuh perjalanan spiritual manusia. Ia berawal dari kesadaran bahwa seluruh wujud berporos pada Allah (*Wahdat al-Wujūd*), kemudian berkembang melalui proses penerimaan *tajallī* dan pengetahuan Ilahi melalui jalan Muhammadiyah (*al-Haqīqah al-Muhammadiyah*), dan akhirnya membentuk manusia yang seluruh orientasi hidupnya tertuju kepada Allah (*al-Insān al-Kāmil*). Oleh karena itu, thawāf bukan sekadar mengelilingi Ka'bah sebanyak tujuh kali, tetapi simbol perjalanan eksistensial yang mengubah manusia dari makhluk yang berpusat pada dirinya sendiri menjadi hamba yang hidup sepenuhnya dalam orbit ketuhanan.

4. Sa'i sebagai Gerak Struktur Eksistensial : “Dari Allah, Untuk Allah Bersama Allah, Dengan Allah, dan Dalam Allah”

Setelah menyelesaikan thawāf *qudūm*, jama'ah haji melanjutkan ibadahnya dengan melaksanakan sa'i. Secara bahasa, sa'i berarti berusaha, berjalan, atau bekerja keras. Dalam praktiknya, ibadah ini dilakukan dengan cara berjalan kaki

dan berlari-lari kecil sebanyak tujuh kali di jalur yang menghubungkan dua bukit bersejarah, yaitu Bukit Shafa dan Bukit Marwah.⁶³

Perintah untuk melaksanakan ibadah sa'i ini ditulis langsung oleh Allah SWT dalam Al-Qur'an:

إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ ۚ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا

“Sesungguhnya Shafa dan Marwah merupakan sebagian dari syiar-syiar Allah. Maka, siapa yang beribadah haji ke Baitullah atau berumrah, tidak ada dosa baginya mengerjakan sa'i di antara keduanya...” (QS. Al-Baqarah [2]: 158)

Selain itu, Nabi Muhammad SAW juga menegaskan pentingnya ritual ini melalui sabdanya:

اسْعَوْا فَإِنَّ اللَّهَ كَتَبَ عَلَيْكُمُ السَّعْيَ

“Kerjakanlah sa'i oleh kalian, karena sesungguhnya Allah telah mewajibkan sa'i atas kalian.” (HR. Ahmad)

Jika dilihat dari luar, sa'i mungkin tampak sebagai ritual yang sangat sederhana. Jama'ah hanya perlu berjalan bolak-balik dari satu bukit ke bukit lainnya mengikuti arus manusia. Namun, di bawah permukaan ritual fisik tersebut, dunia tasawuf melihat adanya getaran makna yang sangat luar biasa.

Dalam perspektif esoteris Ibn 'Arabi, sa'i bukan sekadar gerak fisik, melainkan representasi dari dinamika eksistensial manusia dalam perjalanan spiritualnya menuju Tuhan. Ia menggambarkan usaha, pencarian, dan ketegangan batin yang menyertai perjalanan seorang *sālik* dalam mencapai kesadaran tauhid yang utuh.

Hal ini diisyaratkan dalam ungkapannya:

من حج لله لا بالله كان كمن سعى لظلمته بضوء نبراس

*Barang siapa berhaji hanya untuk Allah, bukan dengan Allah, maka ia seperti orang yang bersa'i (berjalan dan berusaha) dalam kegelapannya dengan cahaya pelita yang terbatas.*⁶⁴

⁶³ Ditjen Penyelenggara Haji dan Umrah, *Buku Tuntunan Haji dan Umrah*, 88.

⁶⁴ Ibn 'Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, II, 532.

Ungkapan ini menegaskan adanya perbedaan mendasar antara beramal *li Allāh* (untuk Allah) dan *bi Allāh* (dengan Allah). Seseorang yang berhaji hanya “untuk” Allah masih berada dalam dimensi dualitas ia memposisikan dirinya sebagai subjek yang berusaha menuju objek. Sebaliknya, berhaji “dengan” Allah menunjukkan kesadaran bahwa seluruh gerak berasal dari dan berlangsung dalam kehendak Ilahi. Dalam konteks sa‘i, hal ini berarti bahwa usaha manusia tidak cukup hanya didasarkan pada kemampuan dirinya, tetapi harus dilandasi oleh kesadaran akan keterlibatan Tuhan dalam setiap langkahnya.

Perumpamaan “berjalan dalam kegelapan dengan pelita yang terbatas” menunjukkan keterbatasan akal manusia apabila tidak disertai dengan cahaya Ilahi. Pelita (*nibrās*) melambangkan akal rasional, yang meskipun memberi penerangan, tetap terbatas dan tidak mampu menyingkap seluruh realitas. Tanpa bimbingan Ilahi, sa‘i hanya menjadi gerak dalam keterbatasan, bukan perjalanan menuju kebenaran yang hakiki.

Makna ini diperdalam dalam ungkapan berikut:

وكن إذا أنت دبّرت الأمور به ما بين عقل إلهي وإحساس

*Dan jadilah engkau, ketika menjalani dan mengatur perjalananmu dengan-Nya, berada dalam gerak sa‘i antara akal Ilahi dan kesadaran batin.*⁶⁵

Sa‘i di sini dipahami sebagai gerak dinamis antara dua kutub kesadaran: *al-‘aql al-ilāhī* (akal yang tercerahkan oleh cahaya Ilahi) dan *al-ihsās* (kesadaran batin atau pengalaman langsung). Hal ini menunjukkan bahwa perjalanan spiritual tidak dapat bertumpu hanya pada rasio atau hanya pada pengalaman batin, tetapi harus bergerak secara seimbang di antara keduanya. Sa‘i menjadi simbol dialektika antara pengetahuan dan pengalaman, antara pemahaman dan penyaksian.

Lebih jauh, Ibn ‘Arabi mengingatkan bahaya reduksi makna sa‘i menjadi sekadar simbol lahiriah:

واحذر شهود أساف ثم نائلة إذا سعت كأسقف وشماس

⁶⁵ Ibn ‘Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, II, 532.

*Dan berhati-hatilah, ketika engkau bersa'i, jangan sampai terjebak pada simbol-simbol lahir (Asāf dan Nā'ilah), seperti orang yang beribadah hanya secara formal tanpa makna.*⁶⁶

Asāf dan *Nā'ilah*, yang dalam sejarah jahiliyah menjadi objek pemujaan, di sini melambangkan keterjebakan pada bentuk tanpa makna. Ibn 'Arabi mengkritik praktik ibadah yang berhenti pada formalitas lahiriah tanpa disertai kesadaran batin. Sa'i yang demikian tidak lagi menjadi perjalanan spiritual, melainkan sekadar gerakan mekanis yang kehilangan esensinya.

Lebih jauh, Karam Amin dalam studinya menjelaskan bahwa penggunaan simbol dan oleh Ibn 'Arabi memiliki dimensi psikologis yang transformatif. Ketika seorang *salik* memulai sa'i di Shafa (tempat berhala *Asāf* dahulu berada), ia dituntut untuk merenung dengan penuh penyesalan atas kelalaiannya terhadap hak-hak Allah. Namun, ketika langkahnya sampai di Marwah (tempat berhala *Nā'ilah*), penyesalan itu diubah menjadi kedamaian karena ia mendapatkan pembebasan dan pahala dari-Nya.⁶⁷

Proses bolak-balik ini pada hakikatnya adalah penakwilan bahwa Shafa adalah wujud hati dan Marwah adalah wujud jiwa. Melalui penyelarasan hati dan jiwa inilah, manusia mengalami proses *tarbawi* (pendidikan ruhani) untuk mencapai *fana' Dzāti kulli* hingga meraih *maqam baqa'* dan *tamkin* sebuah kondisi iman yang mantap dan permanen di dalam dada.⁶⁸

Dengan demikian, sa'i dalam perspektif Ibn 'Arabi merepresentasikan perjalanan eksistensial manusia yang berada dalam ketegangan antara keterbatasan dan bimbingan Ilahi, antara akal dan kesadaran batin, serta antara bentuk lahir dan makna batin. Ia bukan sekadar gerakan bolak-balik antara dua bukit, tetapi simbol dari usaha terus-menerus manusia dalam mencari Tuhan di tengah keterbatasannya. Namun, pemaknaan ini tidak berhenti pada dimensi individual semata, melainkan

⁶⁶ Ibn 'Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, II, 532.

⁶⁷ Abu Karam, *Haqīqat al-'Ibādah 'inda Muhyiddin Ibn 'Arabi*, 261–62.

⁶⁸ Abu Karam, *Haqīqat al-'Ibādah 'inda Muhyiddin Ibn 'Arabi*, 261.

diperdalam oleh Ibn 'Arabi melalui figur Hajar sebagai representasi kesempurnaan makna sa'i.

Hal ini tampak dalam penjelasannya:

فلما اعتبر الله هذا في المرأة جعل لها أصلاً في الشرع من حيث لم تقصد، فطافت بين الصفا والمروة هاجر أم إسماعيل عليه السلام، ومشّت في بطن الوادي سبع مرات تنظر إلى من يقبل من أجل الماء لعطش قام بابنها إسماعيل، فخافت عليه من الهلاك، والحديث مشهور، فجعل الله سعي هاجر بين الصفا والمروة شريعاً من مناسك الحج، فمن رأى عظم فيه الحرمه ولم ير أنه يصح الحج بتركه،

Ketika Allah menetapkan hal ini pada perempuan, Dia menjadikannya sebagai dasar dalam syariat tanpa maksud awal sebagai ritual. Hal itu tampak pada peristiwa Hajar, ibu Ismail عليه السلام, yang berlari bolak-balik antara Shafa dan Marwah, serta turun ke lembah sebanyak tujuh kali, mencari air demi anaknya yang kehausan hingga ia takut akan keselamatannya. Peristiwa ini kemudian ditetapkan oleh Allah sebagai sa'i antara Shafa dan Marwah, dan dijadikan sebagai bagian dari manasik haji. Maka siapa yang memahami kedudukannya akan melihatnya sebagai ritual yang agung dan tidak sah haji tanpanya.⁶⁹

Peristiwa ini menunjukkan bahwa sa'i pada asalnya bukanlah tindakan ritual yang disengaja, melainkan gerak spontan yang lahir dari kondisi eksistensial yang mendesak yakni kasih sayang, kepedulian, dan tanggung jawab. Hajar tidak bersa'i sebagai ibadah formal, tetapi sebagai ekspresi kemanusiaan yang paling mendasar. Namun justru dari tindakan yang "tidak disengaja secara ritual" inilah Allah menetapkannya sebagai bagian dari syariat haji.

Hal ini mengandung makna yang sangat mendalam: bahwa nilai suatu amal tidak hanya terletak pada bentuk lahiriahnya, tetapi pada intensitas batin yang melandasinya. Sa'i Hajar menjadi syariat karena ia lahir dari keadaan batin yang murni kasih sayang (*rahmah*) dan kepedulian terhadap yang lain. Dalam konteks ini, sa'i tidak hanya dimaknai sebagai usaha individual menuju Tuhan, tetapi juga sebagai gerak eksistensial yang berakar pada relasi dengan sesama.

Ibn 'Arabi kemudian menegaskan dimensi batin dari hal ini:

⁶⁹ Ibn 'Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, II, 611.

وكذلك الخواطر النفسية إذا أثرت الشفقة والسعي في حق الغير أثرت القبول في الجانب الإلهي.
*Demikian pula secara batin, gerak batin (khawāṭir nafsiyyah) yang lahir dari kasih sayang dan usaha (sa‘i) untuk orang lain akan menghadirkan penerimaan di sisi Ilahi.*⁷⁰

Pernyataan ini menunjukkan bahwa gerak batin yang didorong oleh kepedulian terhadap orang lain memiliki kaitan langsung dengan diterimanya amal di sisi Allah (*qabūl*). Dengan kata lain, sa‘i tidak hanya menjadi simbol usaha manusia mencari Tuhan, tetapi juga menjadi jalan mendekat kepada-Nya melalui kepedulian terhadap sesama.

Di sinilah tampak bahwa sa‘i mengandung dua arah yang saling melengkapi: di satu sisi sebagai usaha menuju Allah dalam segala keterbatasan manusia, dan di sisi lain sebagai wujud kasih sayang serta tanggung jawab terhadap sesama. Keduanya tidak terpisah, tetapi saling menguatkan dalam membentuk makna sa‘i yang utuh.

Lebih jauh, penegasan Ibn ‘Arabi bahwa sa‘i Hajar menjadi bagian penting dari haji menunjukkan bahwa kesempurnaan spiritual tidak hanya diukur dari hubungan manusia dengan Tuhan, tetapi juga dari kualitas hubungannya dengan sesama. Dengan demikian, kasih sayang dan kepedulian tidak sekadar bernilai etis, tetapi menjadi bagian penting dalam perjalanan spiritual manusia. Amal yang lahir dari rahmah bukan hanya bernilai moral, tetapi juga menjadi jalan untuk mendekat kepada al-Haqq.

Dimensi ini kemudian mencapai kedalaman yang lebih halus ketika Ibn ‘Arabi menjelaskan bahwa sa‘i mencerminkan keseluruhan keadaan batin manusia dalam perjalanannya menuju Tuhan;

إن السعي في هذا الموضع جمع الثلاثة الأحوال وهو الانحدار والترقي والاستواء، وما ثم رابع،

⁷⁰ Ibn ‘Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, II, 611.

Sesungguhnya sa‘i pada tempat ini menghimpun tiga keadaan sekaligus, yaitu: penurunan (al-inhidār), kenaikan (al-taraqqī), dan keseimbangan (al-istiwā’), dan tidak ada keadaan keempat selain itu.⁷¹

Pernyataan ini menunjukkan bahwa sa‘i bukan sekadar gerakan fisik, tetapi representasi dari keseluruhan dinamika eksistensial manusia. *Al-inhidār* (penurunan) melambangkan keadaan ketika manusia menyadari kefakiran dan keterbatasannya ia “turun” dari klaim ego menuju kesadaran sebagai hamba. *Al-taraqqī* (kenaikan) melambangkan gerak menuju kesempurnaan, yakni usaha untuk mendekat kepada Tuhan melalui amal dan kesadaran. Sementara *al-istiwā’* (keseimbangan) menunjukkan keadaan stabil di mana manusia berada dalam harmoni antara kehambaan dan kedekatan Ilahi.

Ketiga keadaan ini mencakup seluruh kemungkinan pengalaman spiritual manusia, sehingga tidak ada keadaan keempat di luar itu. Oleh karena itu, sa‘i dipahami sebagai ibadah yang menghimpun totalitas perjalanan batin, menjadikannya mencapai derajat kesempurnaan dalam struktur manasik.

Ibn ‘Arabi melanjutkan:

فانحداره إلى الله وصعوده إلى الله واستواؤه مع الله

Maka penurunannya adalah menuju Allah, kenaikannya adalah menuju Allah, dan keseimbangannya adalah bersama Allah.⁷²

Ungkapan ini menegaskan bahwa seluruh dinamika tersebut tetap berporos pada satu tujuan, yaitu al-Haqq. Baik dalam keadaan rendah maupun tinggi, dalam usaha maupun ketenangan, orientasi manusia tetap tertuju kepada Tuhan. Dengan demikian, tidak ada satu pun keadaan yang terlepas dari relasi dengan-Nya.

Lebih jauh lagi, Ibn ‘Arabi mengungkapkan dimensi terdalam dari sa‘i:

وهو في كل ذلك بالله لأنه عن أمر الله في الله

⁷¹ Ibn ‘Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, II, 613.

⁷² Ibn ‘Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, II, 613.

*Dan dalam seluruh itu ia berjalan dengan Allah, karena semuanya terjadi berdasarkan perintah Allah, di dalam Allah.*⁷³

Di sini tampak pergeseran mendasar dalam kesadaran spiritual: manusia tidak lagi dipahami sebagai pelaku independen, tetapi sebagai bagian dari gerak Ilahi itu sendiri. Sa‘i bukan hanya gerak manusia menuju Tuhan, tetapi gerak yang berlangsung *dengan Allah (bi Allāh)*, bahkan *di dalam Allah (fī Allāh)*. Hal ini menunjukkan bahwa seluruh dinamika eksistensi manusia berada dalam lingkup kehendak dan perintah Ilahi.

Puncak dari pemaknaan ini dirumuskan dalam ungkapan yang sangat komprehensif:

فالساعي بين الصفا والمروة من الله إلى الله مع الله بالله في الله عن أمر الله فهو في كل حال مع الله

*Dengan demikian, orang yang bersa‘i antara Shafa dan Marwah hakikatnya bergerak: dari Allah menuju Allah, bersama Allah, dengan Allah, di dalam Allah, dan atas perintah Allah, maka ia dalam setiap keadaan senantiasa bersama Allah.*⁷⁴

Ungkapan ini merangkum seluruh dimensi perjalanan spiritual dalam satu kesatuan yang utuh. “Dari Allah” menunjukkan bahwa asal eksistensi manusia adalah dari-Nya; “menuju Allah” menunjukkan tujuan akhir perjalanan; “bersama Allah” menunjukkan kehadiran Ilahi dalam perjalanan; “dengan Allah” menunjukkan bahwa gerak itu dimungkinkan oleh-Nya; dan “di dalam Allah” menunjukkan bahwa seluruh realitas berlangsung dalam lingkup keberadaan-Nya.

Integrasi Konsep Tasawuf Ibn ‘Arabi dengan Makna Sa‘i

Sa‘i dalam perspektif Ibn ‘Arabi pertama-tama merefleksikan konsep *Wahdat al-Wujūd*. Ungkapannya bahwa seorang sā‘ī bergerak “dari Allah, menuju Allah, bersama Allah, dengan Allah, dan di dalam Allah” menunjukkan bahwa seluruh perjalanan eksistensi manusia berada dalam lingkup Wujud Ilahi. Tidak ada satu pun gerak yang benar-benar berdiri sendiri, sebab asal keberadaan manusia

⁷³ Ibn ‘Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, II, 613.

⁷⁴ Ibn ‘Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, II, 613–14.

adalah dari Allah dan tujuan akhirnya pun kembali kepada Allah. Karena itu, sa'ī bukan sekadar perjalanan antara Shafa dan Marwah, melainkan simbol perjalanan seluruh makhluk yang bergerak di bawah kehendak dan kekuasaan-Nya. Kesadaran ini membawa seorang sālik pada penyaksian bahwa dirinya bukan pelaku yang mandiri, melainkan bagian dari tatanan wujud yang seluruhnya bergantung kepada al-Haqq. Dengan demikian, sa'ī menjadi representasi nyata dari prinsip kesatuan wujud yang menjadi inti metafisika Ibn 'Arabi.

Di atas fondasi tersebut tampak pula konsep *al-Haqīqah al-Muhammadiyah*, terutama dalam penjelasan Ibn 'Arabi mengenai sa'ī sebagai gerak yang berlangsung antara akal Ilahi (*al-'aql al-ilāhī*) dan kesadaran batin (*al-ihsās*). Perjalanan ini menggambarkan proses penerimaan, pemahaman, dan penghayatan makna-makna Ilahi yang menjadi ciri jalan kenabian. Sebagaimana Nabi Muhammad SAW menerima cahaya wahyu kemudian menyampaikannya kepada umat manusia, seorang sālik dalam sa'ī juga bergerak di bawah bimbingan cahaya Ilahi agar tidak terjebak dalam keterbatasan akal ataupun formalitas lahiriah semata. Kisah Hajar yang diabadikan menjadi bagian dari syariat haji semakin memperjelas dimensi ini. Gerak Hajar yang lahir dari kasih sayang, kepedulian, dan kepasrahan kepada Allah menjadi simbol bahwa jalan menuju Tuhan bukan hanya melalui kontemplasi, tetapi juga melalui rahmah yang menjadi salah satu manifestasi paling nyata dari cahaya Muhammadiyah dalam kehidupan manusia.

Seluruh dinamika tersebut pada akhirnya mengarah kepada pembentukan *al-Insān al-Kāmil*. Penjelasan Ibn 'Arabi mengenai tiga keadaan sa'ī, yaitu *al-inḥidār* (penurunan), *al-taraqqī* (kenaikan), dan *al-istiwā'* (keseimbangan), menunjukkan tahapan-tahapan penyempurnaan diri seorang sālik. Pada fase penurunan, manusia menyadari kelemahan dan kefakirannya di hadapan Allah. Pada fase kenaikan, ia berusaha mendekat kepada-Nya melalui amal, ma'rifah, dan penyucian jiwa. Adapun pada fase keseimbangan, ia mencapai kematangan spiritual sehingga mampu memadukan kehambaan dan kedekatan kepada Allah secara harmonis. Keadaan inilah yang menjadi ciri manusia sempurna, yaitu sosok yang

tetap menyadari dirinya sebagai hamba, namun sekaligus menjadi cermin bagi tajallī sifat-sifat Ilahi dalam kehidupannya.

Dengan demikian, sa‘i dalam pemikiran Ibn ‘Arabi merupakan gambaran utuh perjalanan eksistensial manusia. Ia berawal dari kesadaran bahwa seluruh gerak dan keberadaan berasal dari Allah serta kembali kepada-Nya (*Wahdat al-Wujūd*), kemudian berkembang melalui bimbingan cahaya kenabian dan rahmat Ilahi yang menjadi jalan penghubung antara Tuhan dan makhluk (*al-Haqīqah al-Muhammadiyah*), dan akhirnya melahirkan manusia yang mencapai keseimbangan sempurna antara kehambaan dan kedekatan kepada Allah (*al-Insān al-Kāmil*). Oleh karena itu, sa‘i bukan sekadar berjalan bolak-balik antara dua bukit, melainkan simbol perjalanan hidup manusia yang terus bergerak dari kesadaran diri menuju kesadaran tauhid yang sempurna.

5. Wuqūf sebagai Puncak Integrasi Eksistensial: Ma‘rifah, Kesatuan Wujud, dan Kesadaran Kebersamaan

Setelah menyelesaikan ibadah sa‘i antara Shafa dan Marwah, tahapan penting berikutnya dalam syariat haji adalah bergerak menuju Padang Arafah untuk melaksanakan wuqūf. Secara bahasa, wuqūf berarti berhenti atau berdiam diri. Dalam aturan hukum fikih, ibadah ini dilakukan dengan cara tinggal di kawasan Arafah, mulai dari tergelincirnya matahari (waktu Zuhur) pada tanggal 9 Zulhijah hingga terbitnya fajar pada hari berikutnya (tanggal 10 Zulhijah).⁷⁵

Perintah pelaksanaan wuqūf di ‘Arafah ini diisyaratkan oleh Allah SWT dalam al-Qur’an:

فَإِذَا أَفْضَيْتُمْ مِّنْ عَرَفَاتٍ فَادْكُرُوا اللَّهَ عِندَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ

“...Maka, apabila kamu telah bertolak dari Arafah, berdzikirlah kepada Allah di Masyaril Haram...” (QS. Al-Baqarah [2]: 198)

⁷⁵ Ditjen Penyelenggara Haji dan Umrah, *Buku Tuntunan Haji dan Umrah*, 92.

Wuqūf di ‘Arafah merupakan inti paling utama dari seluruh rangkaian ibadah haji, bahkan menjadi penentu sah atau tidaknya haji seseorang. Hal ini ditegaskan langsung oleh Nabi Muhammad SAW dalam sabda halusanya:

الْحُجُّ عَرَفَةُ

“Haji itu adalah (wuqūf di) ‘Arafah.” (HR. An-Nasa’i, Tirmidzi, dan Ibnu Majah)

Dalam perspektif esoteris Ibn ‘Arabi wuqūf di ‘Arafah adalah simbol dari puncak kesadaran spiritual manusia, yaitu momen pengenalan yang sangat mendalam terhadap Tuhan sekaligus terhadap hakikat diri sendiri. Sebelum seorang hamba bisa mencapai puncak pengenalan (*ma'rifah*) di ‘Arafah tersebut, ia harus melalui proses pembersihan batin terlebih dahulu. Hal inilah yang diisyaratkan oleh Ibn 'Arabi dalam bait ungkapannya:

رمى الجمار لخناس بوسواس

وفي المحصب شرح الفرد ناسبه

Di al-Muhaṣṣab terdapat penjelasan tentang keesaan individu yang sesuai dengannya, dan pelemparan jumrah sebagai simbol melawan bisikan (setan).⁷⁶

Ungkapan ini menunjukkan bahwa perjalanan menuju wuqūf tidak dapat dilepaskan dari proses penyucian batin yang bersifat individual. Konsep *fard* (keunikan eksistensial individu) menegaskan bahwa setiap manusia memiliki relasi yang khas dengan Tuhan. Meskipun secara lahiriah para jamaah berkumpul dalam satu tempat, pengalaman spiritual yang terjadi bersifat sangat personal. Setiap sālik menghadapi Tuhan dengan kondisi batinnya sendiri, setelah sebelumnya melalui proses pembersihan dari lintasan-lintasan negatif yang disimbolkan dalam pelemparan jumrah.

Dengan demikian, wuqūf di ‘Arafah bukan sekadar peristiwa bersama, tetapi perjumpaan pribadi yang paling intim antara hamba dan Tuhannya. Pada titik ini, manusia berdiri sendiri di hadapan al-Haqq, tanpa perantara selain kesadaran dirinya.

⁷⁶ Ibn 'Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, II, 532.

Dimensi puncak dari pengalaman ini kemudian ditegaskan dalam ungkapan berikut:

الله خصصه في بطن عرنته يوم الوقوف بإذلال وإبلاس

Allah mengkhususkan tempat itu pada kedalaman 'Uranah, pada hari wuqūf dalam keadaan kehinaan dan kefakiran total.⁷⁷

Ungkapan ini memperlihatkan bahwa wuqūf merupakan keadaan eksistensial yang ditandai oleh *idzlal* (kerendahan total) dan *iflās* (kefakiran mutlak). Pada titik ini, manusia hadir di hadapan Tuhan dalam kondisi tanpa klaim apa pun tanpa kekuasaan, tanpa kepemilikan, bahkan tanpa identitas yang dapat dibanggakan. Seluruh konstruksi ego runtuh, dan yang tersisa hanyalah kesadaran akan ketergantungan total kepada al-Haqq.

Dalam kerangka ini, wuqūf merupakan puncak dari proses *tajrīd* yang dimulai sejak *ihrām*. Jika *ihrām* adalah pelepasan atribut, dan *thawāf* adalah pemusatan orientasi kepada Tuhan, maka wuqūf adalah realisasi penuh dari keduanya dalam bentuk kesadaran *ma'rifah*. Di sinilah seorang *sālik* tidak lagi sekadar “menuju” Tuhan, tetapi “hadir” di hadapan-Nya dalam kesadaran yang paling murni.

Makna “‘Arafah” sendiri yang berakar dari kata *‘arafa* (mengetahui)⁷⁸, yang menguatkan bahwa wuqūf bukan sekadar perhentian fisik, tetapi merupakan pencapaian puncak dalam dimensi pengetahuan spiritual. Pengetahuan yang dimaksud di sini bukanlah pengetahuan rasional atau diskursif, melainkan penyingkapan langsung (*kasyf*) dan penyaksian batin (*musyāhadah*). Dalam wuqūf, manusia tidak hanya mengetahui Tuhan melalui dalil, tetapi mengalami kehadiran-Nya secara eksistensial dalam kesadaran batin yang paling dalam.

Pemaknaan ini dipertegas dalam penjelasan Ibn ‘Arabi:

⁷⁷ Ibn ‘Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, II, 532.

⁷⁸ *Kamus al-Munawwir*, 919.

لما اعتبر في عرفة أنه مقام المعرفة بالله التي أوجبها علينا، فكان ينبغي أن لا ينتهي عارفون بالله حتى نعلم ذاته وما يجب لها من كمالها، فإذا عرفناه على هذا الحد فقد عرفناه، فصارت المعرفة مقسومة نصفين: النصف الواحد معرفة الذات والنصف الآخر معرفة كونه إلهًا

Arafah dipahami sebagai مقام (maqām) ma‘rifah kepada Allah, yaitu pengetahuan tentang-Nya yang diwajibkan atas kita. Maka seharusnya para arif tidak berhenti sampai mereka mengetahui Dzāt-Nya dan apa yang menjadi kesempurnaan bagi-Nya. Jika seseorang telah mengenal Allah dalam batas tersebut, maka ia telah mencapai suatu bentuk pengetahuan. Maka pengetahuan itu terbagi menjadi dua bagian: pertama, pengetahuan tentang Dzāt dan kedua, pengetahuan tentang keilahian-Nya.⁷⁹

Pernyataan ini menunjukkan bahwa wuqūf di ‘Arafah merupakan *maqām ma‘rifah* yang bersifat komprehensif. Pengetahuan tentang Tuhan tidak berhenti pada pengakuan terhadap eksistensi-Nya, tetapi menuntut pemahaman terhadap dua dimensi sekaligus: pertama, pengetahuan tentang *dzāt* Ilahi sebagai realitas absolut yang melampaui segala sesuatu; dan kedua, pengetahuan tentang *ulūhiyyah*-Nya, yakni manifestasi sifat-sifat dan kesempurnaan-Nya dalam relasinya dengan makhluk.

Dalam kerangka ini, *ma‘rifah* bukanlah sekadar akumulasi pengetahuan, melainkan transformasi kesadaran. Seorang *sālik* tidak hanya “mengetahui” Tuhan, tetapi mengalami keterbukaan batin terhadap kehadiran-Nya. Pengetahuan tentang *dzāt* menegaskan aspek transendensi Tuhan yang tidak terjangkau secara penuh, sementara pengetahuan tentang sifat-sifat-Nya memungkinkan manusia untuk mengenal-Nya dalam relasi dan manifestasi.

Dimensi ini semakin diperdalam melalui penjelasan Ibn ‘Arabi tentang konsep *jam‘iyyah* (kebersatuan atau keterhimpunan) dalam realitas ketika

⁷⁹ Ibn ‘Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, II, 625.

menafsirkan bahwa QS. al-Hajj: 27⁸⁰ dan QS. al-Jumu'ah: 9⁸¹ ada kesesuaian makna, sebagaimana diungkapkan:

فالجماعة موجودة فوجبت إقامتها بعرفة ولا سبيل إلى تركها، ولا سيما والحقائق تقتضي ذلك

*Maka berkumpulnya manusia menjadi suatu keharusan, sebagaimana dalam wuqūf di Arafah, dan tidak ada jalan untuk meninggalkannya. Terlebih lagi, hakikat realitas memang menuntut hal tersebut.*⁸²

Pernyataan ini menegaskan bahwa wuqūf bukan sekadar ibadah individual, tetapi merupakan manifestasi keterhimpunan seluruh manusia dalam satu titik kesadaran. Dalam wuqūf, seluruh manusia dengan latar belakang, status, dan identitas yang berbeda dihimpun dalam satu ruang dan waktu, sehingga tercipta pengalaman eksistensial tentang kesatuan umat manusia di hadapan Tuhan.

Namun, Ibn 'Arabi tidak berhenti pada makna sosial tersebut. Ia mengaitkan *jam 'iyyah* dengan hakikat wujud itu sendiri:

فما وجد كون من الأكوان إلا عن جمع معقول ولا ظهر كون في عين إلا مجموعاً من حقائق تظهر بذلك، ولم يصح وجود حادث شرعاً ولا عقلاً، وكل ما سوى الله حادث إلا عن ذات ذات إرادة وعلم وقدرة وحياة عقلاً وذات إرادة وقول أمراً شرعاً. ثم الوجه الآخر من الجمعية أن الحادث عن اقتدار إلهي وقبول إمكاني لا بد منهما، من شرطها وجود حياة شرعاً تقول للشيء: كن

Tidak ada satu pun wujud di alam semesta kecuali muncul dari suatu “kesatuan yang terhimpun”. Tidak ada sesuatu pun yang tampak dalam realitas kecuali tersusun dari berbagai hakikat yang berhimpun di dalamnya. Keberadaan makhluk (yang baru/hādits) tidak sah secara syariat maupun akal kecuali berasal dari suatu dzāt yang memiliki kehendak, ilmu, kekuasaan, dan kehidupan. Dari sisi lain, “kebersamaan” ini juga menunjukkan bahwa sesuatu yang baru (makhluk) muncul dari kekuasaan Ilahi dan kesiapan kemungkinan

⁸⁰ QS. al-Hajj (22): 27: “Dan serulah manusia untuk (mengerjakan) haji, niscaya mereka akan datang keNabi Adamu dengan berjalan kaki dan mengendarai unta yang kurus, mereka datang dari segenap penjuru yang jauh.”

⁸¹ QS. al-Jumu'ah (62): 9: “Wahai orang-orang yang beriman! Apabila diseru untuk melaksanakan salat pada hari Jumat, maka bersegeralah kamu kepada dzikir kepada Allah dan tinggalkanlah jual beli.”

⁸² Ibn 'Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, II, 622.

(*imkān*). Keduanya merupakan syarat, dan dalam syariat hal ini dinyatakan dengan firman: “*Kun (Jadilah)*.”⁸³

Artinya, seluruh realitas pada hakikatnya tersusun dari prinsip keterhimpunan. Tidak ada wujud yang berdiri sendiri secara mutlak; setiap eksistensi merupakan hasil dari pertemuan berbagai unsur yang dihimpun dalam satu kesatuan. Dalam konteks ini, wuqūf di ‘Arafah menjadi cermin konkret dari struktur tersebut: sebagaimana realitas tersusun dalam kesatuan, demikian pula manusia dihimpun dalam satu kesatuan di ‘Arafah.

Lebih lanjut, Ibn ‘Arabi menjelaskan bahwa keberadaan makhluk terjadi melalui dua prinsip utama: kekuasaan Ilahi dan kesiapan kemungkinan (*imkān*). Hal ini ditegaskan melalui firman “*kun*” (*jadilah*), yang menunjukkan bahwa eksistensi muncul dari pertemuan antara kehendak Tuhan dan kesiapan makhluk untuk menerima wujud.

Dengan demikian, wuqūf tidak hanya menunjukkan bahwa manusia berkumpul, tetapi juga menyadarkan bahwa keberadaan manusia sendiri lahir dari proses keterhimpunan tersebut. Manusia ada karena kehendak Tuhan, dan pada saat wuqūf ia menyadari ketergantungan totalnya kepada kehendak itu.

Puncak dari seluruh pemaknaan ini terletak pada konsep:

فالوحدة في الإيجاد والوجود والموجود لا يُعقل ولا يُنقل إلا في "لا إله إلا هو"، فهذه أحادية المرتبة وهي أحادية 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-katsrah*).⁸⁴

Konsep *ahadiyyat al-katsrah* berarti bahwa kesatuan tidak meniadakan keberagaman, tetapi justru mencakup dan memeliharanya dalam satu realitas; sebagaimana diisyaratkan oleh Ibn ‘Arabi bahwa “pada setiap sesuatu terdapat

⁸³ Ibn ‘Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, II, 622.

⁸⁴ Ibn ‘Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, II, 622.

tanda yang menunjukkan bahwa sesungguhnya Dia adalah satu.”⁸⁵ Dalam wuqūf, prinsip ini tampak secara nyata: jutaan manusia yang berbeda-beda berkumpul dalam satu tempat, namun tetap berada dalam satu arah yang sama, yaitu Tuhan. Keberagaman tersebut tidak menjadi sumber keterpecahan, melainkan menjadi manifestasi dari kesatuan yang lebih dalam, di mana yang banyak (*al-katsrah*) menunjuk dan kembali kepada Yang Satu (*al-wāhid*).

Dengan demikian, wuqūf menghadirkan tiga lapisan kesadaran sekaligus:

- a. Kesadaran akan akhirat → manusia berdiri di hadapan Tuhan seperti pada Hari Kiamat
- b. Kesadaran tentang asal-usul keberadaan → manusia memahami bahwa seluruh yang ada bersumber dari satu kesatuan Ilahi
- c. Kesadaran kebersamaan spiritual → manusia menyadari kesatuan umat dalam keberagaman

Ketiga dimensi ini berpuncak pada satu kesadaran tauhid yang utuh: bahwa seluruh keberagaman eksistensi pada hakikatnya berporos pada satu Realitas yang sama.

Integrasi Konsep Tasawuf Ibn ‘Arabi dengan Makna Wuqūf

Wuqūf dalam perspektif Ibn ‘Arabi pertama-tama mencerminkan konsep Wahdat al-Wujūd. Seluruh pembahasan tentang *jam‘iyyah* (keterhimpunan) dan *ahadiyyat al-katsrah* menunjukkan bahwa keberagaman makhluk pada hakikatnya bersumber dari satu Realitas yang sama. Berkumpulnya jutaan manusia di Padang ‘Arafah menjadi simbol nyata dari struktur wujud itu sendiri: banyak dalam penampakan, tetapi satu dalam sumber dan tujuan. Ketika Ibn ‘Arabi menjelaskan bahwa tidak ada satu pun makhluk yang muncul kecuali melalui keterhimpunan berbagai hakikat dalam kehendak Ilahi, ia sedang menunjukkan bahwa seluruh eksistensi berdiri di atas kesatuan wujud yang melandasi keberagaman alam. Oleh

⁸⁵ Muhyiddin Ibn ‘Arabi, *Rasā’il Ibn ‘Arabi (Kitāb al-Alif)* (Beirut, Lebanon: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2010), 38.

karena itu, wuqūf menjadi pengalaman eksistensial yang menyingkap bahwa segala sesuatu berasal dari Allah, bergantung kepada Allah, dan kembali kepada Allah.

Di atas fondasi tersebut tampak pula konsep *al-Haqīqah al-Muhammadiyah*, terutama melalui pemaknaan wuqūf sebagai *maqām ma‘rifah*. Ibn ‘Arabi menjelaskan bahwa ‘Arafah adalah tempat pengenalan kepada Allah, yaitu pengetahuan tentang *dzāt* dan keilahian-Nya. Dalam tradisi metafisika Ibn ‘Arabi, ma‘rifah yang sempurna tidak diperoleh semata-mata melalui akal, melainkan melalui *kasyf* dan penyaksian batin yang mengikuti jalan kenabian. Di sinilah fungsi *al-Haqīqah al-Muhammadiyah* tampak sebagai perantara agung yang menghubungkan manusia dengan pengetahuan Ilahi. Sebagaimana Nabi Muhammad SAW menjadi penerima dan penyampai wahyu, seorang *sālik* di ‘Arafah berusaha membuka hatinya agar mampu menerima limpahan *ma‘rifah* sesuai kapasitasnya. Dengan demikian, wuqūf tidak hanya menjadi perhentian fisik, tetapi juga momentum penerimaan cahaya pengetahuan yang bersumber dari realitas Muhammadiyah.

Seluruh proses tersebut pada akhirnya bermuara pada pembentukan *al-Insān al-Kāmil*. Ketika seorang hamba berdiri di ‘Arafah dalam keadaan *idzlāl* (kerendahan total) dan *iflās* (kefakiran mutlak), seluruh klaim ego dan rasa memiliki mulai runtuh. Ia menyadari dirinya sebagai makhluk yang sepenuhnya bergantung kepada Allah, sekaligus memahami keterhubungannya dengan seluruh manusia dalam satu kesatuan spiritual. Kesadaran tentang diri, Tuhan, dan alam bertemu dalam satu titik ma‘rifah yang utuh. Dengan demikian, wuqūf merupakan puncak perjalanan haji dalam perspektif Ibn ‘Arabi: berawal dari penyaksian kesatuan realitas (*Wahdat al-Wujūd*), berkembang melalui penerimaan ma‘rifah melalui jalan kenabian (*al-Haqīqah al-Muhammadiyah*), dan berakhir pada lahirnya manusia yang mengenal Tuhannya serta menempatkan dirinya secara benar dalam tatanan wujud (*al-Insān al-Kāmil*). Di sinilah makna sabda “*al-hajju ‘Arafah*” menemukan kedalaman spiritualnya, karena wuqūf merupakan titik ketika seluruh perjalanan lahir dan batin berhimpun dalam satu kesadaran tauhid yang sempurna.

6. Mabit di Muzdalifah sebagai Maqām Jam‘ : Integrasi Kesadaran, Kedekatan (Qurb), dan Kehadiran Ilahi

Setelah menyelesaikan wuqūf di ‘Arafah, jama’ah haji bergerak menuju tempat berikutnya untuk bermalam (mabit) di Muzdalifah. Secara bahasa, *mabit* berarti menginap atau bermalam. Dalam ketentuan syariat, jama’ah haji wajib berada di Muzdalifah walau hanya sesaat, setelah lewat tengah malam pada malam tanggal 10 Zulhijah.⁸⁶

Perintah untuk melaksanakan mabit dan berdzikir di Muzdalifah ini ditulis langsung oleh Allah SWT di dalam al-Qur'an:

فَإِذَا أَقَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَادْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ

“...Maka, apabila kamu telah bertolak dari ‘Arafah, berdzikirlah kepada Allah di Masy’ar al-haram (Muzdalifah)...” (QS. Al-Baqarah [2]: 198)

Nabi Muhammad SAW juga memberikan contoh dan mempertegas ritual ini melalui ketetapan manasik beliau:

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى الْمَغْرِبَ وَالْعِشَاءَ بِالْمُزْدَلِفَةِ جَمْعًا

“Bahwa Rasulullah SAW melaksanakan salat Magrib dan Isya di Muzdalifah secara jamak (gabung).” (HR. Bukhari dan Muslim)

Mabit di Muzdalifah merupakan salah satu rangkaian penting dalam ibadah haji yang secara lahiriah dipahami sebagai momen untuk beristirahat dan berhenti sejenak setelah melewati hari yang panjang di Arafah. Di tempat ini, jutaan jama’ah berkumpul di bawah langit terbuka, mengumpulkan batu-batu kerikil, dan mempersiapkan diri sebelum melanjutkan rangkaian ibadah berat berikutnya di Mina.

Namun dalam perspektif esoteris Ibn ‘Arabi, Muzdalifah memiliki makna yang lebih dalam sebagai simbol *jam‘* (penghimpunan), yakni penyatuan kesadaran setelah mencapai puncak ma‘rifah di ‘Arafah.

⁸⁶ Ditjen Penyelenggara Haji dan Umrah, *Buku Tuntunan Haji dan Umrah*, 94.

Hal ini diisyaratkan dalam ungkapannya:

وكن مع الفرق في جمع بمزدلف فما عليك بذاك الفرق من بأس

*Jadilah engkau bersama dalam keberagaman (al-farq), namun capailah kesatuan (al-jam') di Muzdalifah; maka tidak ada bahaya bagimu dalam keberagaman itu.*⁸⁷

Ungkapan ini menunjukkan bahwa Muzdalifah merupakan fase penting dalam perjalanan spiritual, di mana seorang *sālik* tidak lagi berhenti pada pengalaman yang bersifat parsial (tidak terhimpun) dan terpisah, tetapi mulai menghimpun seluruh dimensi pengalaman tersebut ke dalam satu kesadaran tauhid yang utuh.

Konsep *al-farq* dalam hal ini merujuk pada realitas keberagaman yang inheren dalam kehidupan manusia baik dalam bentuk perbedaan pengalaman, kondisi batin, maupun tingkat spiritual. Dalam fase-fase sebelumnya, khususnya di 'Arafah, seorang *sālik* mengalami intensitas ma'rifah yang sangat kuat, namun pengalaman tersebut masih berpotensi terpisah-pisah apabila tidak dihimpun. Oleh karena itu, Muzdalifah hadir sebagai ruang integrasi, di mana keberagaman pengalaman tidak lagi dipahami sebagai keterpisahan, melainkan sebagai manifestasi dari satu realitas yang sama.

Dengan demikian, *al-jam'* bukan sekadar "kesatuan" dalam arti sederhana, tetapi merupakan kemampuan kesadaran untuk melihat yang banyak (*al-katsrah*) dalam perspektif yang satu (*al-wāhid*). Pada titik ini, keberagaman tidak dihapuskan, melainkan "ditampung" dan dipersatukan dalam arah tujuan tauhid. Inilah yang dimaksud bahwa tidak ada bahaya dalam keberagaman, selama kesadaran telah mencapai *jam'*.

Kesatuan (*al-jam'*) ini tidak berhenti pada tingkat pemahaman atau konsep semata, tetapi berlanjut pada dimensi eksistensial berupa kedekatan (*qurb*) kepada Tuhan. Hal ini ditegaskan oleh Ibn 'Arabi:

⁸⁷ Ibn 'Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, II, 532.

المزدلفة اسم قرب والعمل فيها قربة، فمن قُرِبَ فيها فمن اتصف بصفة القرب في محل القرب فما

حج

*Muzdalifah adalah simbol “kedekatan” (qurb), dan amal yang dilakukan di dalamnya merupakan bentuk pendekatan (qurbah). Maka siapa yang “didekatkan” di sana, hendaklah ia memiliki sifat kedekatan di tempat kedekatan itu. Jika tidak, maka ia belum benar-benar berhaji.*⁸⁸

Pernyataan ini menunjukkan bahwa *jam‘* pada hakikatnya merupakan jalan menuju *qurb*. Penghimpunan kesadaran yang terjadi di Muzdalifah tidak berhenti sebagai kesadaran intelektual tentang keesaan, tetapi bertransformasi menjadi keadaan batin yang merasakan kedekatan dengan al-Haqq. Dengan kata lain, tauhid tidak lagi hanya dipahami sebagai konsep teologis, tetapi dihayati sebagai realitas eksistensial.

Dalam kerangka ini, terdapat pergeseran penting: dari *ma‘rifah* menuju *hudhūr* (kehadiran). Jika di ‘Arafah seorang *sālik* mencapai pengetahuan dan penyaksian, maka di Muzdalifah ia mulai “hadir” dalam kedekatan tersebut. Tuhan tidak lagi dipahami sebagai objek yang diketahui, tetapi sebagai realitas yang dihadiri dalam kesadaran batin. Di sinilah *ma‘rifah* mencapai bentuknya yang lebih stabil, karena telah bertransformasi menjadi sifat yang menetap (*shifah lāzimah*), bukan sekadar pengalaman temporer.

Makna ini semakin diperdalam ketika Muzdalifah disebut sebagai *al-Masy‘ar al-Harām*:

ولما سماه الله المشعر الحرام لنشعر بالقبول من الله في هذه العبادة بالعناية والمغفرة وضمن التبعات،
ووصفه بالحرمة لأنه في الحرم فيحرم فيه ما يحرم في الحرم كله، فإنه من جملته

*“Dan ketika Allah menamakannya al-Masy‘ar al-Harām, itu agar kita merasakan (menyadari) adanya penerimaan dari Allah dalam ibadah ini, berupa perhatian-Nya, ampunan-Nya, dan jaminan atas segala tanggungan. Ia disebut ‘harām’ karena berada di dalam wilayah Haram, sehingga berlaku di dalamnya apa yang diharamkan di seluruh wilayah Haram, karena ia merupakan bagian darinya.”*⁸⁹

⁸⁸ Ibn ‘Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, II, 629.

⁸⁹ Ibn ‘Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, II, 629.

Istilah *masy'ar* (tempat kesadaran) menunjukkan bahwa fase ini bukan sekadar penghimpunan dan kedekatan, tetapi juga *syu'ūr* kesadaran batin yang hidup. Seorang *sālik* tidak hanya memahami bahwa ia dekat dengan Tuhan, tetapi juga merasakan dirinya diterima (*qabūl*), diampuni (*maghfirah*), dan berada dalam perhatian/pertolongan Ilahi (*'ināyah*). Di sinilah pengalaman spiritual mencapai dimensi afektif yang mendalam: tauhid tidak lagi sekadar diketahui dan disaksikan, tetapi dirasakan sebagai realitas batin.

Sifat "*harām*" dalam penamaan tersebut juga mengandung makna penjagaan. Kesadaran yang telah mencapai *jam'* dan *qurb* harus dilindungi dari segala bentuk gangguan yang dapat mengembalikannya pada keterpecahan. Dengan kata lain, Muzdalifah bukan hanya fase pencapaian, tetapi juga fase pemeliharaan kesadaran tauhid.

Pada titik ini, keseluruhan rangkaian haji tampak sebagai satu struktur yang tidak terpisahkan. Ibn 'Arabi menegaskan:

فإن الحج نشأة كاملة من هذه الأفعال كلها، فهي له كالصفات النفسية للموصوف إذا زال واحد منها بطل كون ذلك الموصوف، وهكذا كل عبادة تقوم من أشياء مختلفة بمجموعها تصح تلك العبادة، وهي المعبر عنها بأركانها، فتسمى في العبادة أركاناً، وتسمى في الذوات والأعيان صفة نفسية .

*Sesungguhnya haji adalah suatu bangunan yang utuh dari keseluruhan amal tersebut. Ia bagaikan sifat-sifat esensial bagi suatu hakikat; apabila salah satu di antaranya hilang, maka rusaklah kesempurnaan hakikat tersebut. Demikian pula setiap ibadah tersusun dari berbagai unsur yang berbeda, dan dengan keseluruhannya ibadah itu menjadi sah. Unsur-unsur itu dalam ibadah disebut sebagai rukun-rukunnya, sedangkan dalam pembahasan tentang dzāt dan entitas disebut sebagai sifat-sifat esensial.*⁹⁰

Pernyataan ini menunjukkan bahwa haji, dalam perspektif Ibn 'Arabi, bukan sekadar kumpulan ritual yang berdiri sendiri, melainkan sebuah susunan yang saling terkait dan membentuk satu kesatuan yang utuh. Setiap manasik tidak hanya

⁹⁰ Ibn 'Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, II, 629.

berfungsi pada tingkat syariat, tetapi juga berperan dalam membentuk kesempurnaan pengalaman batin seorang *sālik*.

Istilah *shifāt nafsīyyah* (sifat-sifat yang melekat) membantu menjelaskan hal ini. Sebagaimana suatu hakikat tidak dapat berdiri tanpa sifat-sifat yang menyertainya, demikian pula haji tidak dapat dipahami secara utuh tanpa seluruh rukunnya. Jika salah satu bagian ditinggalkan, maka makna keseluruhan menjadi berkurang.

Dengan demikian, *ihrām*, *thawāf*, *wuqūf* di ‘Arafah, dan *mabit* di Muzdalifah bukanlah tahapan yang berdiri sendiri, tetapi bagian-bagian yang saling melengkapi. Semuanya berpadu membentuk satu pengalaman tauhid yang utuh, sehingga tidak ada satu pun yang dapat diabaikan tanpa mengurangi kesempurnaan makna haji itu sendiri.

Integrasi Konsep Tasawuf Ibn ‘Arabi dengan Makna Mabit di Muzdalifah

Muzdalifah dalam perspektif Ibn ‘Arabi pertama-tama merefleksikan konsep *Wahdat al-Wujūd* melalui hubungan antara *al-farq* dan *al-jam‘*. Kehidupan manusia penuh dengan keberagaman bentuk, pengalaman, dan keadaan, yang dalam istilah Ibn ‘Arabi disebut sebagai *al-farq* (perbedaan atau keterpisahan). Namun di Muzdalifah, seorang *sālik* dilatih untuk menghimpun seluruh keberagaman tersebut ke dalam satu pandangan yang berporos kepada al-Haqq. Kesatuan yang dimaksud bukanlah penghapusan keragaman, melainkan kemampuan melihat bahwa segala bentuk yang beragam itu berasal dari satu sumber dan kembali kepada satu tujuan. Karena itu, *maqām jam‘* menjadi cerminan kesadaran *Wahdat al-Wujūd*, yaitu penyaksian bahwa di balik banyaknya manifestasi wujud terdapat satu Realitas Ilahi yang menjadi asal dan penopangnya.

Di atas fondasi tersebut tampak pula konsep *al-Haqīqah al-Muhammadiyah*, terutama ketika Ibn ‘Arabi menjelaskan Muzdalifah sebagai *maqām qurb* (kedekatan) dan *hudhūr* (kehadiran). Setelah mencapai ma‘rifah di ‘Arafah, seorang *sālik* tidak berhenti pada pengetahuan semata, tetapi mulai

merasakan kehadiran Allah secara lebih mendalam dalam kesadarannya. Peralihan dari mengetahui menuju menghadiri ini merupakan salah satu karakter utama jalan Muhammadiyah. Sebagaimana Nabi Muhammad SAW tidak hanya menerima wahyu, tetapi hidup dalam kehadiran Ilahi yang terus-menerus, demikian pula seorang peziarah di Muzdalifah diarahkan untuk mengubah *ma'rifah* menjadi keadaan batin yang menetap. Penjelasan Ibn 'Arabi tentang *al-Masy'ar al-Ḥarām* sebagai tempat merasakan penerimaan (*qabūl*), ampunan (*maghfirah*), dan perhatian Ilahi (*ināyah*) menunjukkan bahwa kesadaran spiritual mulai bergerak dari sekadar penyaksian menuju pengalaman kedekatan yang hidup dan berkelanjutan.

Seluruh proses tersebut pada akhirnya mengarah kepada pembentukan *al-Insān al-Kāmil*. Ibn 'Arabi menegaskan bahwa seluruh manasik haji merupakan satu bangunan yang utuh, sebagaimana sifat-sifat esensial yang membentuk kesempurnaan suatu hakikat. Dalam konteks ini, Muzdalifah berfungsi sebagai tahap integrasi, yaitu ketika seluruh pengalaman *ihrām*, *thawāf*, *sa'i*, dan *wuqūf* mulai menyatu menjadi karakter spiritual yang kokoh dalam diri seorang hamba. Ia tidak lagi melihat kehidupan secara terpecah antara dunia dan akhirat, lahir dan batin, ataupun antara dirinya dan sesama manusia, melainkan memandang semuanya dalam cahaya tauhid yang menyatukan. Dengan demikian, mabit di Muzdalifah merupakan simbol perjalanan dari kesadaran akan kesatuan wujud (*Wahdat al-Wujūd*), menuju kedekatan dan kehadiran Ilahi melalui jalan Muhammadiyah (*al-Haqīqah al-Muhammadiyah*), hingga terbentuk pribadi yang mampu menghimpun seluruh dimensi kehidupannya dalam kesadaran tauhid yang utuh (*al-Insān al-Kāmil*).

7. Jumrah sebagai Manifestasi Struktur Dzāt, Shifāt, dan Af'āl dalam Tauhid

Setelah bermalam di Muzdalifah, jama'ah haji kemudian melanjutkan perjalanan mereka menuju Mina. Di Mina, jama'ah melaksanakan salah satu ritual penting, yaitu melontar jumrah. Secara bahasa, *jumrah* berarti batu kecil atau kumpulan kerikil.

Dalam aturan hukum Islam (syariat), jama'ah diwajibkan melontar batu ke Jumrah 'Aqabah saja pada tanggal 10 Zulhijah (Hari Raya Iduladha), kemudian dilanjutkan dengan melontar ke tiga titik, yaitu Jumrah *Ūlā*, *Wusthā*, dan 'Aqabah, secara berurutan pada hari-hari Tasyrik (tanggal 11, 12, dan 13 Zulhijah).⁹¹

Perintah untuk mengingat Allah melalui hitungan hari di Mina ini diisyaratkan dalam Al-Qur'an:

وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ

“Dan berdzikirlah kepada Allah pada hari-hari yang telah ditentukan (hari-hari Tasyrik di Mina)...” (QS. Al-Baqarah [2]: 203)

Nabi Muhammad SAW juga memberikan tuntunan langsung mengenai tujuan utama dari syariat melontar ini melalui sabdanya:

إِنَّمَا جُعِلَ رَمِي الْجِمَارِ وَالسَّعْيِ بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ لِإِقَامَةِ ذِكْرِ اللَّهِ

“Sesungguhnya diadakannya ritual melontar jumrah dan sa'i antara Shafa dan Marwah tidak lain adalah untuk menegakkan dzikir (mengingat) Allah.” (HR. Ahmad dan Abu Dawud)

Dalam kacamata syariat, melontar jumrah merupakan simbol ketaatan yang meniru tindakan Nabi Ibrahim AS saat mengusir dan menolak godaan setan yang ingin menggagalkan perintah Allah. Secara lahiriah, ritual ini dipahami secara sederhana sebagai tindakan fisik melempar batu kerikil ke arah tiga tiang atau tugu yang melambangkan keberadaan setan.

Namun, jika kita menyelam ke dalam perspektif esoteris Ibn 'Arabi, makna jumrah jauh melampaui simbol perlawanan terhadap setan dalam arti fisik atau makhluk gaib belaka. Bagi Ibn 'Arabi, ritual melontar ini merepresentasikan struktur kesadaran dan proses bagaimana manusia bergerak memahami Tuhan dalam perjalanan spiritual manusia.

Hal ini tampak dalam ungkapannya:

⁹¹ Ditjen Penyelenggara Haji dan Umrah, *Buku Tuntunan Haji dan Umrah*, 94–98.

الجمرات الجماعات، وكل جمرة جماعة أية جماعة كانت

*Jumrah-jumrah adalah kumpulan (jama'āt), dan setiap jumrah merupakan suatu kelompok, apa pun bentuknya.*⁹²

Pernyataan ini menunjukkan bahwa jumrah tidak dipahami sebagai entitas tunggal, melainkan sebagai simbol “keterhimpunan” (*jam'iyah*). Oleh karena itu, penggunaan beberapa batu dalam ritual ini bukan sekadar ketentuan teknis, tetapi mengandung makna simbolik bahwa tindakan tersebut merepresentasikan himpunan makna, bukan satu makna yang terpisah. Hal ini diperkuat dengan cara *istijmār* (bersuci dengan batu), di mana dianjurkan menggunakan lebih dari satu batu agar terwujud makna kolektivitas tersebut.

Lebih jauh, Ibn 'Arabi menegaskan bahwa jumlah batu yang digunakan terutama bilangan ganjil seperti tiga hingga tujuh mengandung dimensi simbolik dalam ibadah. Satu jumrah terdiri dari tujuh kerikil, dan keseluruhan pelemparan mencapai dua puluh satu batu untuk tiga jumrah. Struktur ini, menurutnya, tidak hanya bersifat ritual, tetapi juga mencerminkan pola kosmik dan temporal, sebagaimana analogi dengan pembagian waktu tertentu (seperti siklus hari dalam bulan tertentu). Hal ini menunjukkan bahwa ibadah haji beroperasi dalam korespondensi antara struktur ritual, kosmos, dan waktu.

Pada tingkat yang lebih dalam, Ibn 'Arabi mengaitkan tiga jumrah dengan struktur dasar realitas Ilahi:

وكذلك الحضرة الإلهية تنطلق بإزاء ثلاثة معانٍ: الذات والصفات والأفعال

*Demikian pula, realitas Ilahi terungkap dalam tiga makna: dzāt, sifat, dan perbuatan.*⁹³

Dengan demikian, tiga jumrah tidak sekadar melambangkan tiga titik fisik, tetapi merepresentasikan tiga dimensi utama dalam pemahaman teologis dan metafisis: *dzāt* (esensi), *shifāt* (atribut), dan *af'āl* (perbuatan) Ilahi. Dalam kerangka ini,

⁹² Ibn 'Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, II, 631.

⁹³ Ibn 'Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, II, 631–32.

pelemparan jumrah menjadi simbol aktivitas intelektual dan spiritual manusia dalam memahami Tuhan melalui tiga jalur tersebut.

Ibn ‘Arabi kemudian menjelaskan bahwa pelemparan jumrah menyerupai penggunaan dalil dan *burhān* dalam teologi:

*“Pelemparan jumrah itu seperti dalil-dalil: untuk meniadakan hakikat dzāt (tanzīh), atau menetapkan sifat-sifat maknawī, atau menisbahkan perbuatan.”*⁹⁴

Artinya, setiap lemparan batu merepresentasikan upaya manusia untuk “menolak” kesalahan pemahaman tentang Tuhan, sekaligus meneguhkan pemahaman yang benar. Dalam konteks ini, jumrah pertama memiliki kedudukan paling halus dalam, karena berkaitan dengan ma’rifah terhadap *dzāt* Ilahi.

Ibn ‘Arabi menegaskan bahwa *dzāt* tidak dapat diketahui melalui afirmasi sifat tertentu:

فهو مجهول العين معلوم بالافتقار إليه

*Ia (dzāt) tidak diketahui hakikatnya, tetapi diketahui melalui kebutuhan (iftiqār) kepada-Nya.*⁹⁵

Pernyataan ini menunjukkan prinsip *tanzīh* dalam teologi tasawuf: *dzāt* Ilahi tidak dapat dijangkau secara langsung oleh akal, tetapi dikenali melalui kesadaran eksistensial manusia akan ketergantungannya kepada Tuhan. Dengan demikian, setiap “batu” yang dilemparkan dapat dipahami sebagai simbol penolakan terhadap segala bentuk khayalan atau konsep yang membatasi Tuhan dalam kategori-kategori makhluk.

Lebih lanjut, Ibn ‘Arabi menyatakan bahwa setiap lintasan pikiran (*khāthir*) yang mengandung kemungkinan (*imkān*) terhadap *dzāt* harus “dilempar” dengan batu berupa kesadaran akan *Wājib al-Wujūd*. Artinya, manusia harus menolak

⁹⁴ Ibn ‘Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, II, 632.

⁹⁵ Ibn ‘Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, II, 632.

setiap upaya memahami Tuhan sebagai sesuatu yang mungkin (*mumkin*), karena Tuhan adalah niscaya (*wājib*), dan seluruh eksistensi bergantung kepada-Nya.

Dengan demikian, melontar jumrah tidak hanya dipahami sebagai simbol perlawanan terhadap setan dalam arti moral, tetapi juga sebagai bentuk perjuangan batin untuk menjaga kemurnian tauhid. Setan dalam konteks ini tidak hanya dimaknai sebagai entitas di luar diri, melainkan juga sebagai gambaran dari kesalahan cara memahami, ilusi pikiran, serta kecenderungan batin yang menjauhkan manusia dari pengenalan yang benar kepada Tuhan. Karena itu, setiap lemparan menjadi isyarat penolakan terhadap berbagai bentuk penyimpangan yang halus dan sering tidak disadari.

Ritual ini pada akhirnya menghadirkan makna yang lebih dalam sebagai proses penyucian kesadaran. Ia tidak hanya membersihkan cara berpikir manusia tentang Tuhan, tetapi juga mengarahkan kembali orientasi hidupnya agar tetap berporos pada tauhid. Dalam pandangan ini, jumrah bukan sekadar rangkaian gerakan simbolik, melainkan cerminan dari perjuangan terus-menerus untuk melepaskan diri dari ilusi, keterikatan, dan kecenderungan yang mengaburkan hubungan manusia dengan al-Haqq.

a. Jumrah Pertama

Pemaknaan ini kemudian diperdalam oleh Ibn ‘Arabi melalui penjelasannya tentang jumrah pertama sebagai medan utama penyucian tauhid pada tingkat paling mendasar, yakni penyucian cara berpikir tentang *dzāt* Ilahi. Pada tahap ini, setiap lemparan batu tidak lagi sekadar tindakan fisik, tetapi menjadi simbol penolakan berlapis terhadap berbagai bentuk kesalahan konseptual dalam memahami Tuhan.

Penegasan ini sejalan dengan tradisi tasawuf yang menekankan ketidakmungkinan *dzāt* Ilahi dijangkau oleh kategori rasional maupun pengalaman indrawi, sebagaimana dinyatakan oleh Syekh ‘Abd al-Wahhab al-Sya‘rani (w. 973

H/1565 M),⁹⁶ dalam *al-Durar wa al-Jawāhir*, menukil dari gurunya Sayyid ‘Ali al-Khawwas,⁹⁷ yang juga dinukil oleh Syekh Muhammad Nafis al-Banjari,⁹⁸ bahwa: “*Pengetahuan akan hanya Haqq Ta‘ala itu tiada merasai dan mendapat akan Dia oleh seorang juapun daripada segala makhluk-Nya; karena Allah Ta‘ala itu bukan ‘ayn yang dihukumkan oleh akal dan bukan ‘ayn yang dihukumkan oleh syuhud hati dan mata, tetapi Ia di balik yang demikian itu; maka bukan Ia ‘ayn yang dikenal oleh mereka dan bukan pula ‘ayn yang dijahilkan oleh mereka. Dan barang siapa mengetahui yang demikian itu, maka wajib atasnya menyembah Dzāt yang suci lagi gaib, itulah ibadah yang sempurna.*”⁹⁹ Dengan demikian, penyucian pada jumrah pertama tidak hanya menolak penyerupaan (*tasybīh*), tetapi juga menegaskan batas pemahaman manusia, sehingga tauhid tetap terjaga dalam kerangka *tanzīh* yang murni.

- Ia memulai dari lemparan pertama:

Ketika seseorang melontar sambil bertakbir, tindakan tersebut bukan hanya ucapan ritual, tetapi merupakan afirmasi *tanzīh* pengagungan Tuhan dengan cara menafikan segala kemungkinan (*imkān*) untuk disandarkan kepada-Nya. Lemparan pertama ini menegaskan bahwa Allah bukan “mungkin

⁹⁶ Syekh ‘Abd al-Wahhab al-Sya‘rani (w. 973 H/1565 M) adalah seorang ulama dan penulis dalam tradisi tasawuf Islam yang berasal dari Mesir. Ia dikenal melalui sejumlah karyanya, di antaranya *al-Durar wa al-Jawāhir*, yang memuat ajaran-ajaran tasawuf serta penjelasan atas pandangan para gurunya, termasuk Sayyid ‘Ali al-Khawwas. Pemikirannya tercatat memiliki pengaruh dalam literatur tasawuf yang berkembang di berbagai wilayah Islam, termasuk di Nusantara.

⁹⁷ Sayyid ‘Ali al-Khawwas (w. abad ke-10 H/16 M) adalah seorang tokoh dalam tradisi tasawuf yang dikenal sebagai guru spiritual dari Syekh ‘Abd al-Wahhab al-Sya‘rani. Ia banyak disebut dalam karya-karya al-Sya‘rani sebagai sumber transmisi ajaran tasawuf, terutama yang berkaitan dengan pengalaman spiritual, ma‘rifah, dan penekanan pada dimensi batin dalam memahami ajaran Islam. Meskipun tidak banyak karya tulisnya yang terdokumentasi secara langsung, pemikirannya tersebar melalui penukilan para muridnya.

⁹⁸ Syekh Muhammad Nafis al-Banjari (w. ± akhir abad ke-18 M) adalah seorang ulama dan sufi besar dari Kalimantan Selatan (Banjar) yang dikenal melalui karyanya *al-Durr al-Nafīs fī Bayān Wahdat al-Af‘āl wa al-Asmā’ wa al-Shifāt wa al-Dzāt*. Ia merupakan tokoh penting dalam transmisi ajaran tasawuf, khususnya yang bercorak wujūdiyyah, di Nusantara, serta berperan dalam mengintegrasikan pemikiran metafisika Islam ke dalam konteks keilmuan lokal.

⁹⁹ Ahmad Syuhada’, *al-‘Iqd al-Nafīs min Kitāb al-Durr al-Nafīs* (Barabai: Maktabah Al-Alabi, 2024), 113.

ada”, melainkan *Wājib al-Wujūd* yang keberadaan-Nya tidak bergantung pada apa pun.

Dari sini, kesadaran diuji oleh berbagai kemungkinan konseptual yang muncul dalam akal, dan setiap lemparan berikutnya menjadi respons terhadapnya:

- Lemparan kedua menolak anggapan bahwa Tuhan adalah *jawhar* (substansi/bentuk). Sebab substansi meniscayakan keberadaan dalam ruang (*tahayyuz*) atau bergantung pada sesuatu yang lain. Dengan melontar batu ini, seorang *sālik* menegaskan bahwa Tuhan melampaui segala bentuk dan gambaran yang ada pada makhluk.
- Lemparan ketiga menolak pemahaman Tuhan sebagai *jism* (jasad). Jasad mengandaikan susunan, bagian, dan dimensi semuanya adalah tanda keterbatasan. Lemparan ini membersihkan kesadaran dari segala bayangan yang menyerupakan Allah dengan makhluk.
- Lemparan keempat diarahkan pada penolakan konsep Tuhan sebagai *‘araḍ* (aksiden), karena aksiden tidak berdiri sendiri, melainkan bergantung pada tempat dan mengalami *hudūth* (kemunculan setelah ketiadaan). Ini menegaskan bahwa Tuhan tidak bergantung dan tidak mengalami perubahan.
- Lemparan kelima menolak reduksi Tuhan ke dalam kerangka *‘illah* (kausalitas). Tuhan bukan bagian dari rantai sebab-akibat, karena Dia adalah asal segala sebab “ada tanpa sesuatu pun bersama-Nya”.
- Lemparan keenam menolak penyamaan Tuhan dengan *thabī‘ah* (alam/natur). Alam tersusun dari unsur-unsur yang saling membutuhkan dan tidak berdiri sendiri. Dengan demikian, Tuhan tidak dapat direduksi menjadi prinsip alamiah atau hukum kosmik.
- Lemparan ketujuh menjadi puncak penegasan: ketika semua kategori ditolak, muncul pertanyaan “lalu apa Dia?”. Di sini, batu terakhir menegaskan bahwa Tuhan bukan ketiadaan (*‘Adam*), karena ketiadaan tidak memiliki *atsar* (jejak). Sebaliknya, keberadaan makhluk menjadi bukti

adanya Wujud yang niscaya yang menjadi *murajjih* (penentu) bagi segala yang mungkin.¹⁰⁰

Dengan demikian, seluruh rangkaian lemparan pada jumrah pertama merepresentasikan proses *tanzīh* bertingkat, yaitu penyucian Tuhan dari seluruh kategori konseptual yang berasal dari dunia makhluk. Setiap batu adalah penolakan terhadap satu kemungkinan reduksi, hingga akal mencapai batasnya dan menyerah pada kesadaran bahwa *dzāt* Ilahi tidak dapat dijangkau kecuali melalui pengakuan akan kebutuhan total kepada-Nya.

Pada titik ini, jumrah pertama tidak lagi dipahami sebagai simbol perlawanan terhadap setan semata, tetapi sebagai arena penyucian akal (*tanqiyah al-‘aql*). Setan dalam konteks ini termanifestasi sebagai ilusi konseptual yang membatasi Tuhan dalam kategori-kategori ciptaan. Melontar jumrah berarti menghancurkan ilusi tersebut, sehingga tersisa kesadaran tauhid yang murni: Tuhan adalah Yang Mutlak, melampaui segala penyerupaan, namun menjadi sumber dari seluruh keberadaan.

b. Jumrah Kedua

Pemaknaan simbolik kemudian berlanjut pada jumrah kedua, yang dalam kerangka pemikiran Ibn ‘Arabi diposisikan sebagai *maqām al-shifāt*, yakni haḍrah sifat-sifat Ilahi dalam dimensi maknawi. Jika jumrah pertama berfungsi sebagai proses *tanzīh* terhadap *dzāt* dengan menafikan seluruh kategori makhluk, maka jumrah kedua menjadi fase peneguhan/penguatan, yaitu peneguhan sifat-sifat kesempurnaan yang menjadi jalan pengenalan terhadap Tuhan. Dalam pandangan ini, para sufi juga menegaskan bahwa sifat tidak dipahami sebagai sesuatu yang terpisah dari *dzāt*, melainkan sebagai penyingkapan dari-Nya sendiri; bahkan dinyatakan bahwa “*Bahwasanya segala sifat itu diri mawṣūf, tiada lain*

¹⁰⁰ Ibn ‘Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, II, 632.

daripadanya dan tiada bertambah atasnya, tetapi ia mawṣūf yakni dari dzāt.”¹⁰¹

Dengan demikian, peneguhan sifat-sifat Ilahi bukan berarti menetapkan dualitas antara *dzāt* dan *shifāt*, melainkan memahami bahwa sifat-sifat tersebut merupakan cara *dzāt* menyingkapkan diri-Nya dalam kerangka ma‘rifah.

Pada tahap ini, kesadaran telah menerima bahwa terdapat suatu Zat yang menjadi *murajjih* (penentu) bagi segala yang mungkin. Namun, pengenalan terhadap Zat tersebut belum sempurna tanpa penegasan sifat-sifat-Nya. Oleh karena itu, ketika muncul lintasan dalam akal misalnya bahwa Zat tersebut “mengetahui” (*‘ālim*) maka lintasan ini tidak serta-merta diterima tanpa pengujian, melainkan “dilempar” dengan batu, yakni diuji dan diteguhkan melalui dalil yang benar.

Berbeda dengan jumrah pertama yang bersifat penafian, pada jumrah kedua setiap “lemparan” bukan untuk menolak secara mutlak, tetapi untuk menyaring, memurnikan, dan menetapkan pemahaman yang benar tentang sifat Ilahi. Dengan demikian, lemparan di sini merepresentasikan proses *tahqīq* (verifikasi) terhadap sifat-sifat Tuhan.

Ibn ‘Arabi kemudian mengaitkan proses ini dengan tujuh sifat utama yang dikenal dalam tradisi teologi:

- *hayāh* (hidup)
- *‘ilm* (pengetahuan)
- *irādah* (kehendak)
- *qudrah* (kekuasaan)
- *sam‘* (pendengaran)
- *bashar* (penglihatan)
- *kalām* (firman)¹⁰²

¹⁰¹ Syekh Muhammad Nafis al-Banjari, *al-Durr al-Nafīs* (Kandangan: Tim Sahabat, 2013), 102.

¹⁰² Ibn ‘Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, II, 632–33.

Namun ia juga membuka kemungkinan pendekatan lain, di mana sebagian ulama menggantikan tiga sifat terakhir dengan kerangka rasional berupa: pengetahuan tentang yang wajib, yang mungkin, dan yang mustahil bagi Tuhan. Dalam kedua pendekatan tersebut, yang ditekankan adalah bahwa pengenalan terhadap Tuhan berlangsung melalui struktur sifat yang menjadi jembatan antara *dzāt* yang transenden dan alam yang dapat dikenali.

Dalam konteks ini, setiap lintasan syubhat (*khāthir syaithānī*) yang muncul terhadap salah satu sifat tersebut harus “dilempar” dengan batu, yaitu dengan dalil rasional yang tertimbang secara benar.¹⁰³ Artinya, jumrah kedua merepresentasikan perjuangan intelektual dalam menjaga kemurnian akidah, di mana akal berperan aktif dalam menimbang, menguji, dan menetapkan kebenaran sifat-sifat Ilahi.

Puncak dari proses ini disimbolkan dengan berhenti di jumrah tengah (*al-jamrah al-wusthā*) dan berdoa di sisinya. Berhenti di sini bukan sekadar tindakan fisik, tetapi melambangkan *sukūn al-yaqīn* ketenangan dalam keyakinan setelah melalui proses penafian dan peneguhan. Doa yang dipanjatkan menjadi ekspresi bahwa pengetahuan tentang sifat tidak berhenti pada ranah konseptual, tetapi bertransformasi menjadi kesadaran spiritual yang hidup.¹⁰⁴

Dengan demikian, jumrah kedua menghadirkan dimensi yang berbeda dari jumrah pertama: jika yang pertama adalah penyucian dari kesalahan (*tanzīh*), maka yang kedua adalah peneguhan kebenaran (*itsbāt*). Keduanya saling melengkapi dalam membentuk tauhid yang utuh yakni tauhid yang tidak hanya menafikan penyerupaan, tetapi juga menetapkan kesempurnaan Ilahi melalui pemahaman yang benar dan teruji.

c. Jumrah Ketiga

Pemaknaan simbolik kemudian mencapai puncaknya pada jumrah ketiga, yang dalam kerangka Ibn ‘Arabi dipahami sebagai *haḍrat al-af‘āl* (ranah perbuatan

¹⁰³ Ibn ‘Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, II, 632–33.

¹⁰⁴ Ibn ‘Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, II, 632–33.

Ilahi). Jika jumrah pertama berfungsi sebagai *tanzīh* terhadap *dzāt*, dan jumrah kedua sebagai *itsbāt* terhadap *shifāt*, maka jumrah ketiga menjadi medan penyucian dalam memahami *af‘āl* (perbuatan dan kejadian dalam alam), yakni bagaimana seluruh realitas terjadi dan kepada siapa ia dinisbahkan.

Dalam sudut pandang ini, seluruh gerak eksistensi tidak lagi dipahami sebagai aktivitas mandiri makhluk, melainkan sebagai manifestasi kehendak Ilahi; sebagaimana ditegaskan dalam ungkapan Syekh Sulaiman al-Jazuli (w. 870 H/1465 M) dalam *Dalā'il al-Khairāt*,¹⁰⁵ yang dinukil oleh Syekh Muhammad Nafis al-Banjari: “*Tiada terbit daripada seseorang daripada hamba-Nya perkataan, tiada perbuatan, tiada gerak dan tiada diam melainkan sesungguhnya telah dahulu pada Ilmu-Nya dan qadā'-Nya dan qadar-Nya.*”¹⁰⁶ Ungkapan ini menguatkan bahwa seluruh *af‘āl* berada dalam lingkup pengetahuan dan ketetapan Ilahi, sehingga penyucian pada tahap ini bukan sekadar menolak sebab-sebab secara lahiriah, tetapi menembusnya hingga menyaksikan bahwa satu-satunya pelaku hakiki adalah al-Haqq.

Pada tahap ini, ujian kesadaran menjadi lebih halus, karena tidak lagi berkaitan dengan hakikat Tuhan secara langsung, tetapi dengan relasi antara Tuhan dan alam. Ibn ‘Arabi menggambarkan bahwa lintasan pertama yang muncul adalah anggapan bahwa makhluk “berdiri sendiri”:

Maka ia melontarnya dengan batu pertama, yakni dengan menyadari bahwa segala yang mungkin (*mumkin*) tidak memiliki kemandirian wujud, melainkan bergantung sepenuhnya kepada Allah. Ini adalah penegasan prinsip *iftiqār* (ketergantungan) seluruh makhluk.

¹⁰⁵ Syekh Sulaiman al-Jazuli (w. 870 H/1465 M) adalah seorang ulama dan sufi terkemuka dari Maroko, seorang penulis karya terkenal *Dalā'il al-Khairāt*, sebuah kumpulan shalawat kepada Nabi Muhammad SAW yang sangat berpengaruh dalam tradisi tasawuf Islam. Karyanya banyak digunakan di berbagai wilayah dunia Islam, termasuk Nusantara.

¹⁰⁶ Syuhada', *al-'Iqd al-Nafīs min Kitāb al-Durr al-Nafīs*, 23–24.

Namun lintasan tidak berhenti di sini. Ketika kesadaran tidak lagi bisa menafikan ketergantungan kepada Tuhan, ia bergeser menjadi lebih halus: ketergantungan itu dialihkan kepada sebab-sebab alam (*asbāb*). Maka muncul anggapan bahwa yang menentukan adalah unsur-unsur, hukum alam, atau perantara-perantara kosmik. Di sinilah lemparan kedua dilakukan: menegaskan bahwa sebab-sebab itu sendiri tidak mandiri, tetapi juga bergantung kepada Allah.

Dari sini, Ibn ‘Arabi membawa proses ini ke dalam struktur kosmologi bertingkat, di mana setiap lemparan batu merepresentasikan penolakan terhadap absolutisasi satu lapisan realitas:

- Batu ketiga: menolak penyandaran penciptaan kepada *falak* (kosmos), dengan menegaskan bahwa kosmos juga bergantung kepada Allah.
- Batu keempat: menolak penyandaran kepada *shūrah* (bentuk), karena bentuk tidak berdiri tanpa jasad.
- Batu kelima: menolak penyandaran kepada *jism* (jasad), karena jasad bergantung kepada prinsip yang lebih dasar.
- Batu keenam: menolak penyandaran kepada *hayūlā* (materi pertama), karena materi pun tidak berdiri sendiri.
- Batu ketujuh: menolak penyandaran kepada *nafs kullīyyah* (jiwa universal) dan bahkan *al-‘aql al-awwal* (akal pertama), dengan menegaskan bahwa seluruh realitas kosmik tertinggi sekalipun tetap bergantung kepada Allah.¹⁰⁷

Rangkaian ini menunjukkan suatu proses *tasqīt al-asbāb* (meruntuhkan absolutisasi sebab), bukan dengan menafikan keberadaan sebab, tetapi dengan menolak menjadikannya sebagai sumber mandiri. Dalam perspektif ini, sebab hanyalah perantara (*wasā’it*), bukan asal wujud.

Ibn ‘Arabi kemudian menegaskan dimensi penyaksian yang lebih dalam:

¹⁰⁷ Ibn ‘Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, II, 633–34.

نسبته إلينا لا إلى السبب

“Seharusnya (mereka manusia menisbahnya kepada Kami bukan kepada sebab.”¹⁰⁸

Ungkapan ini menunjukkan bahwa kesalahan utama bukan pada keberadaan sebab, tetapi pada cara pandang yang berhenti pada sebab dan tidak menembus kepada al-Haqq sebagai sumber hakiki. Seorang ‘*ārif*, sebaliknya, melihat setiap sesuatu dari “wajah khususnya” (*al-wajh al-Khāsh*), yakni sisi keterkaitannya langsung dengan Allah.

Dengan demikian, setiap lemparan dalam jumrah ketiga adalah penyucian tauhid dalam dimensi *af‘āl*, yaitu menegaskan bahwa tidak ada perbuatan yang berdiri sendiri selain sebagai *tajallī* dari perbuatan Ilahi. Semua rantai sebab, setinggi apa pun, pada akhirnya bermuara pada satu sumber.

Puncak dari seluruh proses ini adalah ketika tidak ada lagi sesuatu yang dapat dijadikan sasaran lemparan:

وليس وراء الله مرمى

“tidak ada lagi sasaran setelah Allah”.¹⁰⁹

Di sinilah seorang *sālik* berhenti di *jumrah ‘aqabah*, bukan karena berakhirnya ritual semata, tetapi karena telah berakhirnya pencarian konseptual. Kesadaran telah mencapai titik final: seluruh realitas baik sebab, hukum, maupun struktur kosmik tidak memiliki kemandirian, dan hanya Allah yang menjadi asal, penopang, dan tujuan dari segala sesuatu.

Dengan demikian, jumrah ketiga merepresentasikan penyempurnaan tauhid pada tingkat paling dalam: bukan hanya menafikan keserupaan (*dzāt*) dan menetapkan kesempurnaan (*shifāt*), tetapi juga menyaksikan bahwa seluruh peristiwa dalam alam adalah manifestasi dari perbuatan Ilahi. Pada titik ini, tauhid

¹⁰⁸ Ibn ‘Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, II, 633.

¹⁰⁹ Ibn ‘Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, II, 634.

tidak lagi sekadar keyakinan, tetapi menjadi cara pandang eksistensial yang menyeluruh terhadap realitas.

Integrasi Konsep Tasawuf Ibn ‘Arabi dengan Makna Melontar Jumrah

Jumrah dalam perspektif Ibn ‘Arabi pertama-tama mencerminkan konsep *Wahdat al-Wujūd*. Tiga jumrah yang dikaitkan dengan *dzāt*, *shifāt*, dan *af‘āl* menunjukkan bahwa seluruh realitas pada akhirnya kembali kepada satu sumber yang sama, yaitu Allah. Pada jumrah pertama, seorang *sālik* dilatih untuk menyucikan pemahamannya tentang *dzāt* Ilahi dengan menolak segala bentuk penyerupaan dan pembatasan konseptual terhadap Tuhan. Pada jumrah kedua, ia diarahkan untuk mengenali kesempurnaan sifat-sifat-Nya sebagai jalan *ma‘rifah*. Sementara pada jumrah ketiga, ia belajar menyaksikan bahwa seluruh kejadian dan gerak alam merupakan manifestasi kehendak Allah. Keseluruhan proses ini membawa seorang hamba kepada kesadaran bahwa tidak ada sesuatu pun yang berdiri secara mandiri di luar kehendak dan keberadaan-Nya. Dengan demikian, jumrah menjadi simbol perjalanan intelektual dan spiritual menuju penyaksian kesatuan wujud dalam seluruh tingkatan realitas.

Di dalam struktur tersebut tampak pula dimensi *al-Haqīqah al-Muhammadiyah* sebagai jalan pengenalan yang benar terhadap Tuhan. Proses penyucian pemahaman tentang *dzāt*, peneguhan sifat-sifat kesempurnaan, dan penyaksian *af‘āl* Ilahi merupakan pola *ma‘rifah* yang diwariskan oleh para nabi dan mencapai kesempurnaan pada Nabi Muhammad SAW. Karena itu, lemparan jumrah bukan sekadar simbol perlawanan terhadap setan, melainkan simbol penggunaan cahaya wahyu untuk membersihkan akal dari kesalahan pandang terhadap Allah. Melalui bimbingan kenabian inilah seorang *sālik* mampu membedakan antara Tuhan dan makhluk, antara sifat Ilahi dan sifat makhluk, serta antara sebab-sebab lahiriah dan Pelaku Hakiki di balik seluruh sebab tersebut. Dengan kata lain, jumrah menjadi latihan ruhani untuk melihat realitas melalui perspektif tauhid yang diajarkan oleh kesadaran Muhammadiyah.

Seluruh proses penyucian tersebut pada akhirnya mengarah kepada pembentukan *al-Insān al-Kāmil*. Seorang hamba tidak cukup hanya mengenal Tuhan secara teoritis, tetapi harus menata kembali seluruh cara pandangya terhadap realitas. Ketika ia mampu menyucikan akalunya dari *tasybīh* pada jumrah pertama, meneguhkan keyakinannya terhadap sifat-sifat kesempurnaan Ilahi pada jumrah kedua, dan menyaksikan bahwa seluruh *af'āl* berasal dari Allah pada jumrah ketiga, maka lahirlah kesadaran tauhid yang matang dan stabil. Pada tahap ini, manusia tidak lagi melihat dirinya sebagai pusat tindakan, melainkan sebagai hamba yang hidup dalam ketergantungan total kepada Allah. Inilah karakter utama insan kamil, yaitu manusia yang seluruh cara berpikir, merasa, dan bertindak berporos pada al-Haqq.

Dengan demikian, jumrah dalam pemikiran Ibn 'Arabi merupakan simbol penyempurnaan tauhid yang sangat mendalam. Ia berawal dari penyucian pemahaman terhadap hakikat Tuhan (*Wahdat al-Wujūd*), dilalui melalui bimbingan *ma'rifah* kenabian (*al-Haqīqah al-Muhammadiyah*), dan berakhir pada lahirnya manusia yang memandang seluruh realitas dengan cahaya tauhid (*al-Insān al-Kāmil*). Oleh karena itu, melontar jumrah bukan sekadar melempar batu ke arah tugu tertentu, tetapi simbol perjuangan batin untuk menghancurkan ilusi, menyucikan kesadaran, dan meneguhkan keyakinan bahwa tidak ada pelaku hakiki selain Allah.

8. Kurban sebagai Realisasi Tauhid Eksistensial : Fanā', Ittihād al-Qashd, dan Maqām Ibrāhīm

Setelah menyelesaikan ibadah melontar jumrah, rangkaian manasik berikutnya yang dilakukan oleh jama'ah haji di Mina adalah melakukan penyembelihan hewan kurban (atau membayar *dam* bagi yang wajib).¹¹⁰ Hari penyembelihan ini, yaitu tanggal 10 Zulhijah, secara khusus disebut sebagai hari *nahr* (hari penyembelihan) dan terus berlanjut sepanjang tanggal 11, 12, dan 13

¹¹⁰ Ditjen Penyelenggara Haji dan Umrah, *Buku Tuntunan Haji dan Umrah*, 102–3.

Zulhijah yang dikenal sebagai hari *tasyriq*. Keistimewaan hari ini tidak hanya berlaku bagi jama'ah haji yang ada di Mina, melainkan juga menjadi momentum pengorbanan suci bagi seluruh umat Muslim di berbagai belahan dunia yang tidak sedang melaksanakan ibadah haji. Secara lahiriah, ibadah ini merupakan bentuk rasa syukur atas segala nikmat yang telah Allah berikan.

Perintah untuk melaksanakan ibadah kurban serta larangan berpuasa pada hari *nahr* dan hari *tasyriq* ini ditulis langsung oleh Allah SWT dalam al-Qur'an:

فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحِرْ

“Maka, laksanakanlah salat karena Tuhanmu dan berkurbanlah (sebagai ibadah dan mendekatkan diri kepada Allah).” (QS. Al-Kausar [108]: 2)

Nabi Muhammad SAW juga memberikan ketetapan mengenai kelonggaran waktu menyembelih serta keistimewaan hari *tasyriq* ini melalui sabdanya:

أَيَّامُ التَّشْرِيقِ أَيَّامٌ أَكَلٍ وَشُرْبٍ وَذِكْرِ لِلَّهِ

“Hari-hari Tasyriq adalah hari-hari untuk makan, minum, dan berdzikir (mengingat) Allah SWT.” (HR. Muslim)

Dalam pandangan hukum Islam (syariat), berkurban adalah simbol ketaatan yang mengikuti sejarah Nabi Ibrahim AS saat diperintahkan untuk menyembelih putranya, Ismail AS, sebelum akhirnya diganti dengan seekor domba besar oleh Allah SWT. Secara lahiriah, ritual ini dipahami sebagai tindakan menyembelih hewan ternak seperti kambing, sapi, atau unta, lalu membagikan dagingnya kepada orang-orang yang membutuhkan.

Dalam perspektif esoteris Ibn ‘Arabi, kurban tidak semata dipahami sebagai penyembelihan hewan dalam pengertian lahiriah, tetapi sebagai simbol transformasi batin yang sangat mendalam. Ia merupakan fase di mana seorang *sālik* tidak hanya membersihkan pemahamannya (sebagaimana dalam jumrah), tetapi juga mengorbankan dimensi terdalam dari dirinya dalam rangka mendekat kepada Allah.

Hal ini tampak dalam ungkapannya:

وفي منى فأنحر القربان في صفة تدعي بها عند ذاك النحر بالقاسي

*Di Minā, maka sembelihlah “kurban”-mu dalam suatu sifat, yang dengannya engkau memanggil (mendekat kepada-Nya) saat penyembelihan itu, meski terasa berat.*¹¹¹

Ungkapan ini menunjukkan bahwa “kurban” yang dimaksud tidak berhenti pada hewan, tetapi menunjuk pada sifat dalam diri manusia yang harus “disembelih”. Kata *bi shifah* (dalam suatu sifat) mengisyaratkan bahwa yang dikorbankan adalah kualitas batin seperti ego, kesombongan, keterikatan duniawi, atau klaim diri yang menjadi penghalang antara manusia dan Tuhan. Proses ini bersifat *qāsī* (berat), karena menyentuh inti eksistensi manusia yang paling sulit dilepaskan.

Dengan demikian, kurban menjadi simbol *fanā’ al-shifāt al-bashariyyah* lenyapnya sifat-sifat kemanusiaan yang membatasi, sebagai jalan menuju kedekatan dengan al-Haqq.

Pemaknaan ini kemudian diperdalam dalam bait berikut:

وترية الذات لا شفع يزلرها

*Ia adalah keesaan diri (watariyyah al-dzāt), bukan sesuatu yang berpasangan yang dapat diguncangkan.*¹¹²

Di sini, Ibn ‘Arabi mengaitkan kurban dengan konsep *watariyyah* (keesaan). Kurban sejati adalah ketika seorang sālik kembali kepada kesatuan, meninggalkan “dualisme” (*shaf’iyyah*) yakni keadaan di mana ia masih melihat dirinya terpisah dari Tuhan. Selama masih ada dualitas (aku–Dia), maka kesadaran tauhid belum sempurna. Kurban menjadi sarana untuk menghancurkan keterbelahan tersebut, sehingga yang tersisa adalah orientasi tunggal kepada Yang Esa.

Ungkapan:

مصونة بين حفاظ وحراس

*Terjaga dan terlindungi di antara penjagaan dan para penjaga.*¹¹³

¹¹¹ Ibn ‘Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, II, 532.

¹¹² Ibn ‘Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, II, 532.

¹¹³ Ibn ‘Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, II, 532.

menunjukkan bahwa maqām ini bukanlah keadaan biasa, melainkan kondisi batin yang sangat tinggi dan terjaga. Ia tidak mudah dicapai, dan hanya dapat diraih melalui proses penyucian yang mendalam.

Selanjutnya, Ibn ‘Arabi menggambarkan dimensi rasa yang menyertai pengalaman ini:

عطرية النشر معسول مقبلها محفوظة ببهار الروض الآس
Keharumannya menyebar, manis rasanya bagi yang menyambutnya, terpelihara seperti taman yang dihiasi keharuman tanaman (ās).¹¹⁴

Setelah proses “penyembelihan” sifat-sifat ego, muncul keadaan batin yang baru: keharuman spiritual (‘*athriyyah*), yakni kedekatan dengan Tuhan yang dirasakan sebagai kenikmatan batin. Ini menunjukkan bahwa pengorbanan bukan berakhir pada kehilangan, tetapi justru melahirkan kelezatan spiritual yang lebih tinggi.

Namun, pengalaman ini juga mengandung dimensi paradoks, sebagaimana diungkapkan:

مكلومة بالذي نالته من صفتي وما يكون لذاك الكلم من آسي
Ia “terluka” oleh apa yang ia terima dari sifat-Ku, dan luka itu tiada penawar baginya.¹¹⁵

“Luka” di sini bukan luka negatif, melainkan simbol dari intensitas pengalaman Ilahi. Ketika sifat-sifat Ilahi “menyentuh” diri manusia, ia mengalami keterlukaan eksistensial yakni hancurnya identitas lama dan terbukanya kesadaran baru. Luka ini “tidak ada obatnya” karena ia bukan sesuatu yang harus disembuhkan, tetapi justru merupakan tanda kedekatan yang terus hidup.

Dengan demikian, kurban dalam perspektif Ibn ‘Arabi dapat dipahami sebagai proses tiga lapis:

1. Penanggalan sifat-sifat ego (*tajrīd al-naḥs*)
2. Kembali kepada kesatuan (*tahqīq al-wahdah*)

¹¹⁴ Ibn ‘Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, II, 532.

¹¹⁵ Ibn ‘Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, II, 532.

3. Transformasi batin menuju rasa kedekatan Ilahi (*dzauq wa hudhūr*)

Pada titik ini, kurban tidak lagi sekadar tindakan ritual, tetapi menjadi simbol pengorbanan eksistensial: manusia “menyembelih” dirinya yang lama agar lahir sebagai diri yang baru yang lebih dekat, lebih sadar, dan lebih selaras dengan al-Haqq.

Dengan demikian, kurban menandai fase di mana perjalanan haji mencapai kedalaman batin yang paling intim: bukan lagi sekadar memahami atau menyaksikan Tuhan, tetapi mengalami transformasi diri melalui pengorbanan total demi kehadiran-Nya. Pada titik ini, apa yang “disembelih” bukan hanya hewan secara lahiriah, melainkan dimensi-dimensi egoistik yang menghalangi keterbukaan penuh terhadap al-Haqq.

Pemaknaan kurban sebagai penyembelihan sifat-sifat ego ini kemudian menemukan konkretisasinya yang paling paradigmatis ketika Ibn ‘Arabi mengaitkannya dengan *maqām* Nabi Ibrahim. Keterkaitan ini bukan bersifat simbolik semata, melainkan menunjukkan bahwa seluruh makna kurban berakar pada pengalaman eksistensial Ibrahim sebagai figur yang menyempurnakan pengorbanan dalam bentuknya yang paling total.

Hal ini tampak dalam pengalaman spiritual (*wāqī‘ah*) yang diungkapkan Ibn ‘Arabi:

واقعة: اعلم وفقك الله بيننا أنا أكتب هذا الكلام في مقام إبراهيم الخليل عليه السلام

Kisah (Pengalaman Spiritual): Ketahuilah semoga Allah memberi taufik ke Nabi Adamu bahwa aku menulis uraian ini di maqām Nabi Ibrahim al-Khalil.¹¹⁶

Pengalaman ini menunjukkan bahwa kurban tidak dapat dipisahkan dari *maqām Ibrāhīm*, karena Nabi Ibrahim adalah model dari penyempurnaan pengorbanan. Firman Allah:

وإبراهيم الذي وفى

Dan (ingatlah) Ibrahim yang telah menyempurnakan (janji). QS. an-Najm: 37

¹¹⁶ Ibn ‘Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, II, 636.

menjadi dasar bahwa kesempurnaan tersebut terletak pada sikap *wafā* (penunaian total), yaitu kesiapan untuk mengorbankan apa yang paling dicintai demi ketaatan kepada Tuhan. Dalam konteks ini, penyembelihan Ismail bukan sekadar peristiwa historis, tetapi simbol dari pengorbanan total atas keterikatan eksistensial manusia.

Dalam pengalaman batin tersebut, Ibn ‘Arabi diperintahkan:

ادخل مقام إبراهيم وهو أنه كان أَوْاهًا حَلِيمًا

“Masuklah ke *maqām Ibrahim*, yaitu sifatnya sebagai *awwāh* (yang sangat peka dan banyak merintih) dan *halīm* (penyantun).”¹¹⁷

Dua sifat ini menjadi kunci dalam memahami dimensi terdalam dari kurban. Pertama, *hilm* (kesantunan). Ibn ‘Arabi menegaskan bahwa *hilm* tidak mungkin ada tanpa *qudrah* (kemampuan). Artinya, kesantunan sejati bukanlah kelemahan, tetapi kemampuan menahan diri ketika memiliki kekuatan untuk membalas. Dalam konteks kurban, ini menunjukkan bahwa pengorbanan bukan sekadar kehilangan, tetapi pengendalian diri pada puncak kemampuan. Seorang *sālik* yang mencapai *maqām* ini mampu “menyembelih” dorongan balas dendam, ego, dan reaksi spontan, meskipun ia memiliki kuasa untuk mengeksekusinya.

Kedua, *awwāh*, yaitu kepekaan batin yang mendalam terhadap keagungan Ilahi. Sifat ini menunjukkan kesadaran eksistensial bahwa manusia tidak pernah mampu memenuhi tuntutan pengagungan terhadap Allah secara sempurna. Dari sini lahir “rintihan batin” (*ta’awwuh*), bukan sebagai kelemahan, tetapi sebagai ekspresi kesadaran akan keterbatasan di hadapan Yang Absolut.

Dengan demikian, kurban dalam *maqām Ibrāhīm* bukan hanya tindakan eksternal, tetapi merupakan:

- pengorbanan ego melalui *hilm*
- dan kehancuran batin melalui kesadaran *awwāh*

¹¹⁷ Ibn ‘Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, II, 636.

Keduanya berpadu menjadi bentuk kedekatan khusus (*khullah*) dengan Tuhan.

Ibn ‘Arabi kemudian menegaskan bahwa *maqām Ibrāhīm* dijadikan sebagai *muṣallā* (tempat shalat), yang menunjukkan bahwa *maqām* ini bukan sekadar kisah, tetapi tujuan spiritual yang harus diupayakan. Meneladani Nabi Ibrahim berarti berusaha mewujudkan sifat-sifatnya dalam diri: ketauhidan yang murni, kesyukuran, dan keteguhan dalam menghadapi ujian.

Hal ini tampak dalam deskripsi:

من مقام إبراهيم أيضًا أنه كان أمة قانتًا لله حنيفًا ولم يك من المشركين، شاكراً لأنعمه، اجتناباً وهداه
إلى صراط مستقيم

*Di antara makna maqām Ibrahim juga adalah bahwa ia merupakan seorang umat (teladan) yang taat kepada Allah, lurus (hanif), dan tidak termasuk orang-orang musyrik; ia bersyukur atas nikmat-Nya; Allah memilihnya dan memberinya petunjuk ke jalan yang lurus.*¹¹⁸

Ungkapan ini menunjukkan bahwa *maqām Ibrāhīm* adalah *maqām* integratif:

- *tauhid* (tidak syirik)
- *syukur* (kesadaran nikmat)
- dan *istiqāmah* (lurus dalam jalan Tuhan)

Menariknya, bahkan ungkapan Nabi Ibrahim tentang bintang “ini Tuhanku” dipahami bukan sebagai keyakinan, tetapi sebagai metode argumentatif (*iqāmat al-hujjah*). Ini menunjukkan bahwa *maqām Ibrāhīm* juga mencakup kedalaman intelektual dalam menegaskan tauhid, bukan sekadar pengalaman spiritual.

Dalam kerangka ini, pengalaman spiritual (*wāqi‘ah*) yang dialami Ibn ‘Arabi tidak berdiri sebagai bagian yang terpisah, melainkan merupakan kelanjutan langsung dari makna kurban dan *maqām Ibrāhīm*. Jika pada tahap sebelumnya kurban dipahami sebagai penyembelihan dimensi egoistik dan *maqām Ibrāhīm* sebagai realisasi sifat *khullah* melalui *hilm* dan *iftiqār*, maka pengalaman ini

¹¹⁸ Ibn ‘Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, II, 636.

Lebih jauh, ketika ia menyatakan:

والحال خلّتي

محبّتي مقامي

“Cinta adalah *maqāmku*, dan keadaan (*hāl*) adalah keintimanku,”¹²²

tampak bahwa *maqām Ibrāhīm* sebagai *khalīl* (kekasih) telah bertransformasi menjadi realitas batin. Cinta tidak lagi sekadar konsep, tetapi menjadi keadaan eksistensial yang menetap. Ini merupakan kesinambungan langsung dari makna kurban, karena hanya dengan “mengorbankan” diri, seseorang dapat sampai pada *maqām mahabbah* yang murni.

Puncaknya terungkap dalam ungkapan:

إذ كان جملي

فما رأيت غيري

maka tidaklah aku melihat selain diriku, karena Dia menjadi keseluruhan diriku.”¹²³

Ungkapan ini harus dipahami sebagai hasil dari proses panjang *tajrīd* (pelepasan) dan *tahqīq* (realisasi), bukan sebagai klaim penyatuan esensial. Ia menunjukkan bahwa setelah ego disingkirkan melalui “kurban”, yang tersisa dalam kesadaran hanyalah relasi total dengan al-Haqq. Dengan demikian, penyaksian tidak lagi melihat realitas sebagai entitas yang terpisah, tetapi sebagai manifestasi yang berporos pada satu Wujud.

Namun demikian, Ibn ‘Arabi segera menegaskan dimensi adab yang menjaga pengalaman ini agar tetap berada dalam kerangka yang sah:

إن يكن من الله يمضه

“Jika itu dari Allah, maka Dia akan mewujudkannya.”¹²⁴

Sikap ini menunjukkan bahwa sekalipun seseorang mencapai pengalaman batin yang tinggi, ia tetap tidak melepaskan prinsip *ittibā’* kepada Nabi SAW. Hal ini

¹²² Ibn ‘Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, II, 638.

¹²³ Ibn ‘Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, II, 638.

¹²⁴ HR. al-Bukhari, dalam kisah ru’yā Nabi SAW tentang ‘Aisyah: «إِنْ يَكُنْ هَذَا مِنَ اللَّهِ يُمَضِّهِ» (Jika ini dari Allah, maka Dia akan mewujudkannya).

penting untuk menegaskan bahwa seluruh pengalaman spiritual harus tetap berada dalam orbit wahyu, bukan semata-mata pengalaman subjektif.¹²⁵

Dengan demikian, pengalaman *wāqī‘ah* ini menjadi penutup yang organik dari seluruh rangkaian makna sebelumnya. Kurban menandai penyembelihan ego, maqām Ibrāhīm menandai realisasi sifat kedekatan dan kesempurnaan, dan pengalaman ini menunjukkan buah akhirnya: kesadaran tauhid yang hidup, yang memadukan *iftiqār*, *mahabbah*, *musyāhadah*, dan *adab* dalam satu kesatuan.

Pada titik ini, tampak bahwa perjalanan haji dalam perspektif Ibn ‘Arabi bukan sekadar rangkaian ritual yang berurutan, tetapi suatu struktur transformasi eksistensial yang progresif: dari pelepasan diri, menuju kedekatan, hingga mencapai kesadaran yang menyaksikan seluruh realitas dalam satu orientasi kepada al-Haqq.

Integrasi Konsep Tasawuf Ibn ‘Arabi dengan Makna Kurban

Kurban dalam perspektif Ibn ‘Arabi pertama-tama merefleksikan konsep *Wahdat al-Wujūd*. Penyembelihan hewan kurban bukan sekadar tindakan ritual, melainkan simbol penyembelihan sifat-sifat ego yang membuat manusia merasa memiliki keberadaan yang mandiri. Ketika seorang *sālik* mengorbankan kesombongan, klaim diri, dan keterikatan duniawi, ia sedang menghancurkan ilusi keterpisahan antara dirinya dan sumber wujud. Karena itu, kurban menjadi jalan menuju kesadaran bahwa seluruh eksistensi berasal dari Allah dan kembali kepada-Nya. Konsep *watariyyah al-dzāt* yang ditegaskan Ibn ‘Arabi menunjukkan bahwa perjalanan spiritual seorang hamba harus berakhir pada orientasi tunggal kepada Yang Esa. Pada titik ini, kurban menjadi simbol *fanā’*, yaitu lenyapnya dominasi ego sehingga yang tersisa hanyalah kesadaran akan ketergantungan total kepada al-Haqq.

¹²⁵ Ibn ‘Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, II, 638.

Di atas fondasi tersebut tampak pula konsep *al-Haqīqah al-Muhammadiyah* sebagai jalan penghubung antara Tuhan dan manusia. Setelah ego disembelih dan kesadaran dibersihkan, seorang *sālik* menjadi lebih siap menerima limpahan makna dan cahaya Ilahi. Dalam pengalaman spiritual Ibn ‘Arabi, hal ini tampak ketika kesempurnaan batin tidak berhenti pada pengalaman pribadi, tetapi berlanjut pada tugas penyampaian hikmah kepada orang lain. Seruan “*Katakanlah kepada sahabat-sahabatmu: manfaatkanlah keberadaanku sebelum kepergianku*” menunjukkan bahwa pengetahuan yang diterima dari Allah tidak berhenti pada diri penerima, melainkan harus diteruskan kepada manusia lain. Pola ini merupakan karakter utama *al-Haqīqah al-Muhammadiyah*, yakni menjadi media penerimaan dan transmisi rahmat Ilahi. Sebagaimana Nabi Muhammad SAW menerima wahyu dari Allah lalu menyampaikannya kepada umat, demikian pula seorang pewaris Muhammadiyah menerima *tajallī* makna Ilahi lalu menyalurkannya kembali kepada sesama manusia. Karena itu, kurban tidak hanya melahirkan kedekatan dengan Tuhan, tetapi juga membentuk kesiapan untuk menjadi saluran rahmat, ilmu, dan petunjuk bagi orang lain.

Seluruh proses tersebut pada akhirnya mengarah kepada pembentukan *al-Insān al-Kāmil*. Sosok Nabi Ibrahim yang menjadi paradigma kurban menghadirkan teladan tentang manusia yang berhasil menyempurnakan ketaatan, pengorbanan, dan ketauhidan. Ketika seorang *sālik* meneladani sifat *awwāh* dan *ḥalīm*, menumbuhkan kesadaran *iftiqār*, serta menjadikan cinta (*maḥabbah*) sebagai orientasi hidupnya, ia sedang bergerak menuju kesempurnaan kemanusiaan. Pada tahap ini, kurban tidak lagi dipahami sebagai kehilangan, tetapi sebagai transformasi diri. Sifat-sifat egoistik digantikan oleh sifat-sifat yang memantulkan nilai-nilai Ilahi, sehingga manusia semakin mampu menjadi cermin bagi *tajallī* Tuhan dalam kehidupan.

Dengan demikian, kurban dalam pemikiran Ibn ‘Arabi merupakan gambaran utuh perjalanan spiritual manusia. Ia berawal dari penghancuran ilusi kemandirian wujud melalui penyembelihan ego (*Wahdat al-Wujūd*), kemudian berkembang melalui penerimaan dan penyampaian rahmat serta pengetahuan Ilahi

melalui jalan Muhammadiyah (*al-Haqīqah al-Muhammadiyah*), dan akhirnya membentuk manusia yang merealisasikan tauhid, cinta, dan pengabdian secara sempurna (*al-Insān al-Kāmil*). Oleh karena itu, kurban bukan sekadar penyembelihan hewan pada hari nahr, tetapi simbol transformasi eksistensial yang mengubah manusia dari makhluk yang terikat oleh dirinya sendiri menjadi hamba yang hidup sebagai penerima sekaligus penyampai rahmat Allah.

9. Tahallul sebagai Reintegrasi Eksistensial Tauhid : Dari Tajrīd menuju Tarkīb dalam Kesadaran Kebergantungan Total kepada Allah

Dalam rangkaian manasik haji, tahallul secara lahiriah dipahami sebagai proses keluar dari keadaan ihrām yang ditandai dengan mencukur atau memotong rambut, sehingga berbagai larangan ihrām kembali menjadi halal. Namun, dalam perspektif esoteris Ibn ‘Arabi, tahallul tidak berhenti pada dimensi *fiqh*, melainkan merupakan simbol transformasi *wujūdiyyah* dalam struktur eksistensi manusia.

Hal ini beliau tegaskan dalam

ألا ترى أنه يلبس في اليوم العاشر المخيط لأنه انتقل من الآحاد إلى أول العقد وهي العشرة؟ والعقد لا يكون إلا بين اثنين يضم الواحد إلى الآخر بصورة العطف والالتفاف وهو على قسمين: أعني العقد وهو أنشودة وغير أنشودة، فعقد الأنشودة يسرع إليه الانحلال فيما عهد إليه وعاهد عليه الله، وغير الأنشودة لا يسرع إليه الانحلال

“Tidakkah engkau melihat bahwa ia (jamaah haji) pada hari kesepuluh memakai pakaian berjahit (*al-makhīth*), karena ia telah berpindah dari keadaan kesatuan (*al-āhād*) menuju awal keterikatan (*al-‘aqd*), yaitu bilangan sepuluh? Dan keterikatan itu tidak terjadi kecuali antara dua hal, yakni dengan menggabungkan yang satu kepada yang lain melalui bentuk pengaitan (*al-‘atf*) dan pelilitan/penyatuan (*al-iltifāf*). Dan keterikatan itu terbagi menjadi dua: yang dimaksud dengan ‘aqd adalah ikatan yang berupa simpul (*anshūtah*) dan yang bukan simpul. Adapun ikatan yang berupa simpul, maka ia cepat mengalami penguraian (*inhilāl*) dalam hal yang telah diikrarkan dan diperjanjikan kepada Allah. Sedangkan yang bukan simpul, maka tidak cepat mengalami penguraian.”¹²⁶

¹²⁶ Ibn ‘Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, I, 639–40.

Ibn ‘Arabi memaknai tahallul sebagai perpindahan dari keadaan *al-āhād* (kesatuan) menuju *al-‘aqd* (keterikatan). Kesatuan (*al-āhād*) di sini merepresentasikan kondisi spiritual saat ihrām, di mana manusia “ditanggalkan” dari atribut duniawi dan direduksi pada hakikat kehambaannya yang paling murni. Dalam keadaan ini, relasi manusia dengan realitas selain Allah diminimalkan, sehingga ia berada dalam orientasi tauhid yang intens. Ihrām, dengan demikian, bukan sekadar pakaian, tetapi kondisi eksistensial yang mengembalikan manusia pada prinsip kesatuan.

Sebaliknya, tahallul menandai masuknya manusia ke dalam *al-‘aqd*, yaitu dunia relasi dan keterhubungan. Ibn ‘Arabi menegaskan bahwa *al-‘aqd tidak terjadi kecuali antara dua hal*, yang berarti bahwa setelah tahallul, manusia kembali ke dalam jaringan relasional: dengan sesama manusia, alam, dan struktur kehidupan dunia. Penggunaan istilah *al-‘atf* (pengaitan) dan *al-iltifāf* (pelilitan/penyatuan) menunjukkan bahwa kehidupan pasca-tahallul adalah kehidupan yang tersusun dari hubungan-hubungan kompleks, bukan lagi kesendirian spiritual seperti dalam ihrām.

Lebih jauh, Ibn ‘Arabi membagi *al-‘aqd* menjadi dua:

1. *‘Aqd al-anshūṭah* (ikatan simpul) → ikatan yang mudah terurai (*inhilāl*)
2. *Ghair anshūṭah* (bukan simpul) → ikatan yang tidak mudah terurai

Dalam konteks tahallul, konsep ini sangat signifikan. Ikatan yang “mudah terurai” melambangkan bahwa keterikatan duniawi seorang haji idealnya bersifat tidak absolut ia tetap terhubung dengan dunia, tetapi tidak terjerat olehnya. Sebaliknya, ikatan yang tidak mudah terurai melambangkan keterjebakan eksistensial dalam dunia material, yang bertentangan dengan tujuan spiritual haji.

Dengan demikian, tahallul dalam pandangan Ibn ‘Arabi bukan sekadar kembali ke yang halal, tetapi merupakan *reintegrasi eksistensial*: manusia kembali ke dunia setelah mengalami reduksi menuju kesatuan, namun kini dengan kesadaran tauhid yang telah diperbarui. Ia kembali “memakai pakaian berjahit” (*al-*

makhīth), yang secara simbolik menunjukkan masuknya kembali ke dalam struktur sosial dan kosmik, tetapi bukan sebagai subjek yang terikat secara mutlak, melainkan sebagai hamba yang telah memahami hakikat relasi.

Pada dasarnya tahallul dapat dipahami sebagai gerak dari *tajrīd* (pelepasan) menuju *tarkīb* (komposisi). Dalam *ihrām*, manusia mengalami *tajrīd* (pengosongan) dari atribut duniawi. Dalam tahallul, ia memasuki *tarkīb* (penyusunan) kembali dalam dunia relasional. Namun, *tarkīb* yang dimaksud bukan kembali ke kondisi awal, melainkan kondisi baru yang telah ditransformasikan oleh pengalaman spiritual.

Pemaknaan ini menemukan penegasannya dalam pernyataan Ibn ‘Arabi:

ليس بعد طواف الإفاضة عمل للحاج في الحج يُحرم عليه به شيء هو له حلال، فإنه أحلّ الحلّ كله، وليس بعده لغير المكّي إلا طواف الوداع، لأنه ودّع مراتب العدد وبقي التركيب فيه إلى ما لا نهاية له، فهذه اثنا عشرة مرتبة قد حصلها العبد في التجليات الكمالية العددية، ودخل في الليلة الثالثة عشرة الهلال في الكمال، وهي من الليالي البيض المرغب في صومها كأيام التشريق المرغب في فطرها التي يصومها المتمتع الآفاقي، وانتهى نصف الشهر الذي يتضمن السلوك منه بالخروج إلينا وإياه سبحانه نقصد.

*“Tidak ada lagi setelah Thawāf Ifadah suatu amalan dalam haji yang menyebabkan sesuatu yang halal menjadi haram bagi seorang haji. Sebab, ia telah menjadi halal seluruhnya (ahalla al-hilla kullahu). Dan tidak tersisa setelah itu bagi selain penduduk Makkah kecuali Thawāf Wada’, karena ia telah ‘mengucapkan perpisahan’ dengan seluruh tingkatan bilangan, dan kini yang tersisa padanya adalah susunan (tarkīb) yang terus berlanjut tanpa batas. Maka ini adalah dua belas tingkatan yang telah dicapai oleh seorang hamba dalam penyingkapan-penyingkapan kesempurnaan yang bersifat numerik. Dan masuklah hilal pada malam ketiga belas dalam keadaan kesempurnaan, yaitu termasuk malam-malam putih yang dianjurkan untuk berpuasa, sebagaimana hari-hari Tasyriq dianjurkan untuk tidak berpuasa bagi yang melaksanakan tamattu’ dari luar Makkah. Dan berakhirlah setengah bulan yang mengandung perjalanan spiritual itu, dengan keluarnya kita darinya menuju (realitas) kita dan menuju-Nya Yang Maha Suci yang menjadi tujuan.”*¹²⁷

¹²⁷ Ibn ‘Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, I, 640.

Pernyataan ini memperjelas bahwa tahallul merupakan fase di mana seluruh larangan ihrām telah terangkat secara total. Ungkapan “أُحِلَّ الْحَلُّ كُلُّهُ” menegaskan bahwa tidak ada lagi batasan hukum yang tersisa; seluruh yang sebelumnya terlarang kembali kepada keadaan halal. Namun, pernyataan ini tidak berhenti pada makna fiqh, melainkan mengandung dimensi simbolik bahwa seluruh “ikatan” spiritual yang bersifat pembatas telah sepenuhnya terurai.

Lebih jauh, Ibn ‘Arabi menyatakan bahwa setelah *thawāf al-ifādah*, tidak ada lagi amalan yang mengandung unsur pengharaman, kecuali *thawāf al-wadā’* bagi selain penduduk Makkah. Hal ini menunjukkan bahwa tahallul bukan hanya pelepasan parsial, tetapi fase final dalam struktur manasik, di mana seorang haji telah menyelesaikan seluruh rangkaian kewajiban yang bersifat membatasi.

Ungkapan “وَدَّعَ مَرَاتِبَ الْعَدَدِ” memberikan dimensi yang lebih dalam. “Bilangan” (*al-‘adad*) dalam pemikiran Ibn ‘Arabi bukan sekadar angka, melainkan simbol dari tingkatan-tingkatan spiritual atau *tajallī*. Dengan demikian, “mengucapkan perpisahan kepada tingkatan bilangan” berarti bahwa seorang haji telah melampaui seluruh *maqāmāt* yang harus dilalui dalam perjalanan haji. Ia tidak lagi berada dalam proses pendakian, tetapi telah mencapai penyempurnaan dari seluruh tahapan tersebut.

Namun, setelah penyempurnaan itu, Ibn ‘Arabi justru menegaskan bahwa yang tersisa adalah “التركيب فيه إلى ما لا نهاية له”. Ini menunjukkan bahwa tahallul bukan akhir perjalanan, melainkan awal dari fase baru: masuknya kembali manusia ke dalam struktur kehidupan dunia yang kompleks dan tak terbatas. *Tarkīb* di sini mengacu pada realitas kehidupan yang tersusun dari relasi, sebab-akibat, dan keterhubungan yang terus berlangsung.

Selanjutnya, penyebutan “اثنا عشرة مرتبة” menegaskan bahwa seluruh proses haji terdiri dari tahapan-tahapan kesempurnaan yang telah dilalui secara utuh. Tahallul menjadi titik kulminasi dari proses tersebut, yakni saat di mana seluruh *tajallī* telah tersingkap sesuai dengan kapasitas manusia.

Adapun ungkapan tentang masuknya hilal pada malam ketiga belas dalam keadaan sempurna menunjukkan bahwa setelah penyempurnaan itu, manusia memasuki fase baru yang tetap berada dalam lingkaran kesempurnaan. Ini menandakan bahwa pengalaman spiritual dalam haji tidak berhenti, tetapi berlanjut dalam bentuk yang berbeda.

Puncaknya terletak pada kalimat ;

“وانتهى نصف الشهر الذي يتضمن السلوك منه بالخروج إلينا وإياه سبحانه نقصد.”

Kalimat ini menegaskan adanya dua arah sekaligus: kembali kepada realitas manusia (إلينا) dan tetap menuju Allah (وإياه سبحانه نقصد). Di sinilah letak inti tahallul dalam perspektif Ibn ‘Arabi: manusia kembali ke dunia, tetapi tidak kehilangan orientasi ilahinya.

Dengan demikian, tahallul dapat dipahami bukan sekadar sebagai pelepasan larangan ihrām, melainkan sebagai transisi eksistensial dari pengalaman kesatuan menuju kehidupan relasional, di mana manusia kembali ke dunia dalam keadaan telah mengalami transformasi batin. Ia tidak lagi berada dalam kondisi *tajrīd*, tetapi telah memasuki *tarkīb* dengan kesadaran tauhid yang lebih dalam, menjadikan seluruh aktivitas dunia sebagai kelanjutan dari perjalanan spiritualnya.

Pemaknaan ini semakin dipertegas dalam uraian Ibn ‘Arabi ketika ia menjelaskan fase lanjutan dari perjalanan haji:

ثم شرع في النصف الثاني من الشهر في السلوك إليه منا إلى أن ينتهي إلى ليلة السرار وهو الكمال الغيبي كما كان في النصف الكمال الشهادي، فأكمل غيباً وشهادةً، ودار الدور بحكم آخر دنيا وآخرة، فإنه قال في وصف الجنة: لهم رزقهم فيها بكرةً وعشيّاً، فجعلها محلاً للزمان المعروف عند العرب مثل الدنيا،

“Kemudian pada paruh kedua bulan itu dimulailah perjalanan (sulūk) menuju-Nya dari diri kita, hingga berakhir pada malam kegelapan (akhir bulan), yaitu kesempurnaan dalam dimensi gaib, sebagaimana pada paruh sebelumnya terdapat kesempurnaan dalam dimensi yang tampak. Maka sempurna (perjalanan itu) secara gaib dan nyata, dan berputarlah siklus dengan hukum

lain: dunia dan akhirat. Sebagaimana Dia berfirman dalam menggambarkan surga: 'bagi mereka rezeki di dalamnya pada pagi dan petang', maka dijadikan surga sebagai tempat berlakunya waktu sebagaimana yang dikenal di dunia."¹²⁸

Pernyataan ini menunjukkan bahwa perjalanan spiritual (*sulūk*) tidak berhenti pada dimensi lahiriah, tetapi berlanjut ke dimensi batiniah hingga mencapai *al-kamāl al-ghaybī* (kesempurnaan dalam aspek gaib), sebagaimana sebelumnya telah dicapai *al-kamāl al-syahādī* (kesempurnaan dalam aspek lahir). Dengan demikian, pengalaman haji yang berpuncak pada tahallul menghasilkan kesempurnaan yang bersifat integral: mencakup dimensi lahir dan batin sekaligus.

Di sinilah tahallul menemukan kedalaman maknanya. Ia bukan sekadar titik "selesai", melainkan ambang peralihan dari kesempurnaan ritual menuju kesempurnaan eksistensial. Ungkapan "فكمل غيباً وشهادةً" menegaskan bahwa manusia yang telah bertahallul adalah manusia yang telah mengalami penyempurnaan pada dua ranah sekaligus: yang tampak (amal, manasik, syariat) dan yang tersembunyi (makrifat, kesadaran, hakikat).

Lebih lanjut, Ibn 'Arabi menyatakan:

ودار الدور بحكم آخر دنيا وآخره

yang menunjukkan adanya "perputaran ulang" (*daur*) dalam hukum eksistensi: dari orientasi ukhrawi yang intens selama *ihrām* dan manasik, menuju integrasi kembali dengan dunia. Namun, dunia yang dimasuki setelah tahallul bukan lagi dunia yang sama seperti sebelumnya, melainkan dunia yang telah dipahami sebagai bagian dari jalan menuju Allah.

Penegasan ini diperkuat dengan analogi Qur'ani:

لهم رزقهم فيها بكرّة وعشياً

¹²⁸ Ibn 'Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, I, 640.

yang menggambarkan bahwa bahkan di surga terdapat struktur waktu (pagi dan petang). Artinya, keberadaan waktu dan alur kehidupan tidak identik dengan dunia semata, tetapi merupakan bagian dari tatanan eksistensi yang lebih luas. Dengan demikian, kembalinya manusia ke dalam “waktu dunia” setelah tahallul tidak berarti kembali pada kelalaian, melainkan masuk ke dalam ritme kosmik yang tetap berorientasi ilahi.

Dari sini dapat dipahami bahwa tahallul bukanlah akhir dari *sulūk*, melainkan perubahan bentuk *sulūk* itu sendiri. Jika sebelumnya perjalanan bersifat intens, terfokus, dan simbolik dalam ritual haji, maka setelah tahallul perjalanan itu berlanjut dalam bentuk kehidupan sehari-hari. Dunia menjadi medan aktualisasi dari kesadaran tauhid yang telah diperoleh.

Pemaknaan ini diperkuat oleh penjelasan Ibn ‘Arabi berikut:

فالحاج في الحج يجني ثمرة الزمان وما يحوي عليه من المعارف الإلهية المختصة بشهر ذي حجة، ويجني ثمرة العدد في المعارف الإلهية لأن العدد له حكم فيها ألا تراه قد قال: ﴿واذكروا الله في أيام معدودات﴾، وقال: إن لله تسعة وتسعين اسماً مائة إلا واحداً، فدخل تحت حكم العدد أسماء مخصوصة، وقال: إن لله ثلاثمائة خلق، فأدخل الأخلاق الإلهية تحت حكم العدد، فله سلطان في الإلهيات ذكراً وأسماءً وخلقاً، فمن لم يقف عليه حرم خيراً كثيراً من المعرفة بالله

Seorang haji dalam ibadah hajinya memetik buah waktu dan apa yang dikandungnya dari pengetahuan-pengetahuan ilahi yang khusus pada bulan Dzulhijjah. Ia juga memetik buah bilangan dalam pengetahuan ilahi, karena bilangan memiliki hukum di dalamnya. Tidakkah engkau melihat bahwa Allah berfirman: ‘Dan berdzikirlah kepada Allah pada hari-hari yang berbilang’, dan Dia juga berfirman bahwa Allah memiliki sembilan puluh sembilan nama seratus kurang satu maka nama-nama tertentu masuk dalam hukum bilangan. Dan Dia juga berfirman bahwa Allah memiliki tiga ratus akhlak, maka akhlak ilahi pun masuk dalam hukum bilangan. Dengan demikian, bilangan memiliki otoritas dalam perkara ilahiah: dalam dzikir, nama, dan akhlak. Barang siapa tidak memahami hal ini, maka ia kehilangan banyak kebaikan dalam ma’rifah kepada Allah.¹²⁹

¹²⁹ Ibn ‘Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, I, 640.

Ibn ‘Arabi menggeser fokus dari proses menuju hasil. Ia menegaskan bahwa seorang haji “memetik buah waktu” (*thamarat al-zamān*) dan “buah bilangan” (*thamarat al-‘adad*). Istilah “buah” di sini menunjukkan bahwa seluruh rangkaian manasik bukan sekadar aktivitas ritual, tetapi proses produktif yang menghasilkan pengetahuan ilahi (*ma ‘ārif ilāhiyyah*).

“Buah waktu” mengacu pada pengalaman spiritual yang terikat dengan momentum sacral bulan Dzulhijjah sebagai waktu yang dipilih secara ilahi. Artinya, setiap fase dalam waktu haji mengandung makna dan penyingkapan tertentu yang hanya dapat diperoleh melalui keterlibatan langsung dalam ritual tersebut. Sementara itu, “buah bilangan” menunjukkan bahwa struktur numerik dalam manasik (hari-hari tertentu, jumlah amalan, urutan ritual) bukanlah kebetulan, melainkan memiliki hukum simbolik yang merepresentasikan tingkatan-tingkatan *tajallī*.

Hal ini ditegaskan oleh rujukan Ibn ‘Arabi kepada ayat:

واذكروا الله في أيام معدودات

serta hadis *qudsi* tentang *sembilan puluh sembilan nama Allah* dan penyebutan *tiga ratus akhlak ilahi*. Semua ini menunjukkan bahwa bilangan dalam perspektifnya bukan sekadar kuantitas, tetapi medium manifestasi makna ilahi. Dengan kata lain, bilangan memiliki “otoritas ontologis” dalam membuka pemahaman tentang dzikir, nama-nama Allah, dan akhlak.

Dalam konteks ini, tahallul menjadi momen di mana “buah-buah” tersebut mulai benar-benar dimiliki oleh seorang haji. Jika selama manasik ia berada dalam proses penanaman dan pertumbuhan, maka setelah tahallul ia memasuki fase pemanenan dan pengaktualisasian. Pengetahuan yang diperoleh tidak lagi berada dalam ranah simbolik ritual, tetapi berpindah ke dalam praksis kehidupan.

Pernyataan Ibn ‘Arabi bahwa siapa yang tidak memahami “hukum bilangan” akan kehilangan banyak kebaikan dalam *ma’rifah* kepada Allah

menunjukkan bahwa keberhasilan haji tidak diukur hanya dari pelaksanaan ritual, tetapi dari sejauh mana seseorang mampu menangkap makna-makna yang tersembunyi di balik struktur tersebut.

Pada titik puncaknya, semua proses potong rambut atau *tahallul* ini sebenarnya sedang membentuk manusia untuk menjadi *al-Insān al-Kāmil*, yaitu manusia yang telah mencapai kesempurnaan sejati di mata Allah. Ketika seorang jama'ah haji sudah berhasil memetik "buah waktu" dan "buah bilangan" dari seluruh ibadah yang melelahkan, ia pulang dengan cara pandang yang benar-benar baru. Ia yang tadinya melepaskan segala urusan duniawi saat memakai kain ihrām (*tajrīd*), sekarang kembali lagi memakai pakaian berjahit dan masuk ke dalam ramainya kehidupan serta hubungan antar-manusia (*tarkīb*). Namun, ia pulang bukan sebagai orang biasa yang gampang tergoda dunia lagi, melainkan sebagai hamba yang membawa modal kesadaran tauhid yang sangat dalam dan bersih.

Manusia sempurna yang lahir setelah *tahallul* ini akan menjadi seperti cermin yang memantulkan kebaikan di tengah-tengah masyarakat. Biarpun badannya sibuk bekerja, berdagang, atau berkumpul dengan keluarga di dunia nyata, lubuk hati terdalamnya tetap tenang dan selalu terhubung hanya kepada Allah (*wa iyyāhu subḥānahu naqshid*). Ia berhasil menyatukan antara aturan lahiriah agama (syariat) dengan rasa kedekatan batin (hakikat) secara selaras. Pada akhirnya, bagi seorang *al-Insān al-Kāmil*, kehidupan sehari-hari setelah pulang haji bukanlah akhir dari ritual, melainkan awal dari babak baru perjalanan jiwanya untuk terus mengabdikan dan berjalan mendekatkan diri kepada Allah SWT.

Integrasi Konsep Tasawuf Ibn ‘Arabi dengan Makna Tahallul

Tahallul dalam perspektif Ibn ‘Arabi pertama-tama merefleksikan konsep *Wahdat al-Wujūd*. Jika ihrām merupakan keadaan *tajrīd*, yaitu penanggalan berbagai atribut yang menutupi hakikat kehambaan, maka tahallul menandai kembalinya seorang hamba ke dalam kehidupan setelah menyaksikan makna tauhid yang lebih dalam. Perpindahan dari *al-āḥād* menuju *al-‘aqd* yang dijelaskan Ibn

‘Arabi menunjukkan bahwa manusia tidak diciptakan untuk menetap dalam keterpisahan dari dunia, melainkan kembali ke tengah berbagai hubungan dan sebab yang mengisi kehidupan. Namun, setelah melalui perjalanan haji, ia tidak lagi memandang semua itu sebagai sesuatu yang berdiri sendiri. Ia menyadari bahwa segala yang tampak hanyalah *tajallī* dari Wujud Allah yang satu. Karena itu, tahallul menjadi simbol kembalinya seorang hamba ke dalam alam yang majemuk dengan membawa kesadaran tauhid yang telah diperbarui. Jika dalam *ihrām* ia belajar melepaskan diri dari selain Allah, maka dalam tahallul ia belajar melihat Allah melalui segala sesuatu.

Di atas fondasi tersebut tampak pula konsep *al-Haqīqah al-Muhammadiyah* sebagai jalan penghubung antara al-Haqq dan al-khalq. Setelah seluruh manasik disempurnakan, seorang haji tidak diperintahkan untuk terus berada dalam keadaan *uzlah* ruhani, tetapi kembali kepada keluarga, masyarakat, dan kehidupan yang biasa dijalannya. Kembalinya ini menunjukkan bahwa buah ma‘rifah tidak berhenti pada diri sendiri. Sebagaimana *al-Haqīqah al-Muhammadiyah* menjadi perantara tersampainya rahmat dan petunjuk Allah kepada makhluk, demikian pula seorang hamba yang telah memperoleh limpahan makna selama perjalanan hajinya dituntut untuk menghadirkan nilai-nilai tersebut dalam kehidupan. Ia menerima cahaya petunjuk dari Allah, kemudian memantulkannya dalam bentuk akhlak, kasih sayang, kebijaksanaan, dan pelayanan kepada sesama. Dengan demikian, tahallul tidak hanya melambangkan keluarnya seseorang dari larangan *ihrām*, tetapi juga kesiapan untuk menjalankan amanah sebagai penerima sekaligus penyampai rahmat Allah di tengah kehidupan manusia.

Seluruh proses tersebut pada akhirnya mengarah kepada pembentukan *al-Insān al-Kāmil*. Setelah melewati *tajrīd* dalam *ihrām*, penyaksian dalam *thawāf*, perjuangan dalam *sa‘i*, *wuqūf*, *mabit*, *melontar jumrah*, dan pengorbanan dalam kurban, seorang hamba kembali kepada kehidupannya dengan keadaan yang berbeda. Ia kembali mengenakan pakaian berjahit dan menjalani urusan dunia sebagaimana sebelumnya, tetapi kini dengan hati yang lebih bersih dan kesadaran yang lebih dekat kepada Allah. Pada dirinya terhimpun pengenalan kepada Tuhan,

ketundukan sebagai hamba, dan tanggung jawab terhadap sesama makhluk. Ia tidak meninggalkan dunia, tetapi juga tidak diperbudak olehnya. Inilah gambaran *al-Insān al-Kāmil* dalam pemikiran Ibn ‘Arabi, yaitu manusia yang memantulkan nilai-nilai Ilahi dalam batas kehambaannya, sehingga hidupnya menjadi cermin bagi rahmat, ilmu, dan kebijaksanaan Allah di muka bumi.

Dengan demikian, tahallul dalam pemikiran Ibn ‘Arabi bukan sekadar berakhirnya larangan *ihrām* atau kembalinya sesuatu yang sebelumnya diharamkan menjadi halal. Ia merupakan simbol kembalinya seorang hamba ke dalam kehidupan setelah memperoleh penyucian dan penyempurnaan batin melalui seluruh rangkaian haji. Tahallul menunjukkan bagaimana seorang *sālik* menyaksikan kesatuan Wujud di balik keragaman makhluk (*Wahdat al-Wujūd*), menjalankan fungsi penerimaan dan penyampaian rahmat Ilahi melalui jalan Muhammadiyah (*al-Haqīqah al-Muhammadiyah*), serta mewujudkan kesempurnaan kehambaan dalam dirinya (*al-Insān al-Kāmil*). Oleh karena itu, tahallul bukanlah akhir perjalanan spiritual, melainkan awal kehidupan baru yang dijalani dengan hati yang tetap tertuju kepada Allah di tengah seluruh aktivitas dunia.