

Buku Ajar



# TASAWUF FALSAFI



ALI USMAN

Ali Usman

Buku Ajar

# TASAWUF FALSAFI



SUKA-Press

Buku Ajar

# TASAWUF FALSAFI

Copyright Ali Usman, 2022

Penulis : Ali Usman  
Design Cover : Aldila Dwiki Himawan  
Tata Letak : Mashudi

Cetakan Pertama, Agustus 2022  
vi + 215 hlm, 14,5 x 21 cm

Penerbit :

**SUKA-Press**

Gedung KH. Abdullah Wahab Hasbullah, Lt. 3

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga

Jl. Marsda Adisucipto Yogyakarta 55281

Email : [suka.press@uin-suka.ca.id](mailto:suka.press@uin-suka.ca.id)

Fax. (0274) 589266/512474

ISBN 978-623-7816-67-6

*All Right Reserved.* Hak Cipta dilindungi oleh undang-undang.  
Dilarang keras memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini dalam bentuk apapun tanpa izin tertulis dari penerbit.

## PENGANTAR

Bersyukur. Alhamdulillah. Buku ini, akhirnya selesai, dan terbit. Sebuah buku, jika memang layak disebut “buku”, yang saya tulis dalam himpitan banyak *deadline* ragam kegiatan sebagai guru di sebuah perguruan tinggi.

Penulisan buku ini sebenarnya lebih pada dokumentasi penulis yang dalam beberapa tahun terakhir membaca tema dimensi esoterisme agama. Dalam tradisi Islam, dikenal tasawuf. Lalu muncul tipologi apa yang disebut sebagai tasawuf akhlaki dan tasawuf falsafi (ada juga yang menambahkan nama tasawuf irfani).

Selain dokumentasi, juga yang tidak kalah penting, sebagai bahan ajar. Semacam buku diktat, yang kebetulan, penulis mengampu mata kuliah Tasawuf Falsafi di Prodi Aqidah dan Filsafat Islam (AFI) UIN Sunan Kalijaga dan pernah juga mata kuliah Tasawuf dan Filsafat di Sekolah Tinggi Agama Islam Sunan Pandanaran (STAISPA) Yogyakarta.

Buku ajar Tasawuf Falsafi sangat jarang dijumpai. Kalau pun ada tema tasawuf falsafi, biasanya hanya menjadi bab, bahkan sub-bab, dalam buku tema tasawuf secara umum. Berbeda dengan tasawuf akhlaki, yang justru sebaliknya, sangat banyak melalui beragam variasi nama, seperti Ilmu Tasawuf, Akhlak Tasawuf, Pendidikan Moral, dan lain-lain.

Karena itu, kehadiran buku ini, dengan segala keterbatasannya, diharapkan dapat sedikit berkontribusi dalam

mengatasi kelangkaan itu. Semoga dapat bermanfaat sebagai bahan bacaan dalam pembelajaran tasawuf falsafi, dan bermanfaat pula bagi siapa saja yang menekuni tema tasawuf.

Terima kasih kepada semua pihak yang terlibat secara langsung maupun tidak langsung dalam proses penerbitan buku ini. Kepada istri, Lailiyatis Sa'adah; anak, Aliana Sachi Ayuningsukma Usman dan Muhammad Sangsaka Adyana Usman; terima kasih untuk segalanya.

Ali Usman

## DAFTAR ISI

<b>PENGANTAR</b> .....	<b>iii</b>
<b>BAB I: ANTARA TASAWUF DAN FILSAFAT: LAHIRNYA TIPOLOGI TASAWUF FALSAFI</b> ----	<b>1</b>
A. Pengertian dan Ciri Tasawuf .....	1
B. Pengertian dan Ciri Filsafat .....	10
C. Fase Perkembangan Tasawuf dan Lahirnya Tasawuf Falsafi .....	14
D. Istilah-istilah Kunci dalam Tasawuf Falsafi .....	21
<b>BAB II: KONSEP DASAR DALAM MEMAHAMI TASAWUF FALSAFI</b> .....	<b>27</b>
A. Konsep <i>Ihsan</i> .....	30
B. Membedakan Imajinasi, Intuisi, dan Hati .....	35
C. Memahami Dunia Spiritual Kaum Sufi .....	43
<b>BAB III : TOKOH-TOKOH TASAWUF FALSAFI-</b>	<b>49</b>
A. Ibn ‘Arabi .....	49
B. Ibn Sab’in .....	75
C. Suhrawardi al-Maqtul .....	80
<b>BAB IV: TEMA-TEMA KONTROVERSIAL DALAM PEMIKIRAN TASAWUF FALSAFI</b> .....	<b>91</b>
A. <i>Wahdat al-Wujud</i> .....	91
B. “Alam Tengah” dan Kontribusi Kaum Sufi .....	97

C. Indera Sufistik dalam Pengalaman Mistik -----	103
D. Bertemu dengan Makhluk Gaib? -----	107
E. Kosmologi Islam? -----	111
F. Manusia Sempurna ( <i>Insan al-Kamil</i> ) -----	118
G. Manifestasi Kehadiran Tuhan Melalui “Imajinasi Teofanik” -----	123
H. Pengetahuan Intuitif -----	128

## **BAB V: PENGALAMAN ZIARAH SPIRITUAL**

### **IBN ‘ARABI ----- 137**

A. Interpretasi Terhadap Pengalaman Ziarah Spiritual Ibn ‘Arabi -----	142
B. Jejak Rekam Ziarah Spiritual Ibn ‘Arabi -----	152
C. Makna Ziarah Spiritual bagi Ibn ‘Arabi -----	177
D. Relevansinya dengan Praktik Ziarah Wali dan Tempat-tempat Suci -----	191

### **DAFTAR PUSTAKA ----- 209**

# BAB I

## ANTARA TASAWUF DAN FILSAFAT: LAHIRNYA TIPOLOGI TASAWUF FALSAFI

### A. Pengertian dan Ciri Tasawuf

Tasawuf pada umumnya, berasal dari kata *sufi*. Menurut sejarah, orang yang pertama memakai kata sufi adalah seorang *zāhid* adat *ascetic* bernama Abu Hasyim al-Kufi di Irak (wafat tahun 150 H).<sup>1</sup> Mengenai pengertian etimologi kata sufi, Harun Nasution menunjukkan lima teori berikut ini.

Pertama, *abl al-suffah*, yaitu orang-orang yang ikut pindah dengan Nabi dari Mekah ke Madinah, dan karena kehidupan harta, berada dalam keadaan miskin dan tak mempunyai apa-apa. Mereka tinggal di masjid Nabi dan tidur di atas bangku batu dengan memakai pelana sebagai bantal. Pelana itulah disebut *suffah*.

Kedua, *shaf* pertama, sebagaimana dengan orang shalat di *shaf* pertama mendapat kemuliaan dan pahala. Demikian pula kaum sufi dimuliakan Allah dan diberi pahala.

Ketiga, mengacu pada yang berarti suci. Seorang sufi adalah orang yang disucikan dan kaum sufi adalah orang-orang yang telah menyucikan dirinya melalui latihan berat dan lama.

Keempat, berasal dari kata Yunani *sophos*, yang berarti hikmat (bijaksana). Huruf “s” dalam *sophos*, ditransliterasikan

---

<sup>1</sup> Lihat Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, cet. 10, (Jakarta: Bulan Bintang, 1999), hlm. 54.



ke dalam bahasa Arab menjadi huruf “sin”, bukan “shad”, sebagaimana terlihat dalam kata *falsafah* dari kata *philosophia*. Kata “sufi”, menurut pendapat ini, ditulis dengan *sufi* (menggunakan huruf *sin*), bukan *sufi* (menggunakan huruf *shad*).

Kelima, *suf*, kain yang dibuat dari bulu yaitu *wol*. Hanya saja, kain *wol* yang dipakai kaum sufi adalah kain kasar dan bukan *wol* halus seperti sekarang. Memakai *wol* kasar di waktu itu adalah simbol kesederhanaan dan kemiskinan. Beda dengan kain sutra, yang dipakai oleh orang-orang mewah hidupnya di kalangan pemerintahan. Kaum sufi sebagai golongan yang hidup sederhana dan dalam keadaan miskin, tetapi berhati suci dan mulia, menjauhi pemakaian sutra dan sebagai gantinya memakan kain *wol* kasar.<sup>2</sup>

Selain itu, ada pula yang menambahkan asal-usul kata sufi tersebut berasal dari kata *shaufanah*, yaitu sebangsa buah-buahan kecil berbulu banyak yang tumbuh di padang pasir di tanah Arab dan pakaian kaum sufi berbulu-bulu seperti buah itu pula, dalam kesederhanaanya.<sup>3</sup> Pendapat ini sepertinya sangat dekat dengan teori kelima, seperti yang diuraikan oleh Harun Nasution.

Sampai di sini, di antara keseluruhan asal-usul kata sufi sebagaimana disebutkan di atas, teori *suf*-lah yang banyak diterima oleh para pengkaji tasawuf,<sup>4</sup> seperti al-Kalabadzi, al-Syukhrawardi, al-Qusyaeri dan lainnya. J. Spencer Trimingham, seorang tokoh orientalis juga membenarkan pendapat

---

<sup>2</sup> Ibid., hlm. 54-55. Pengertian tentang tasawuf secara etimologis ini dapat pula ditemukan dalam karya Muhammad Ghalab, *al-Tasawuf al-Muqarin*, (Mesir: Maktabah al-Nahdhah, t.t), hlm. 26-27.

<sup>3</sup> Lihat Barmawie Umarie, *Systematika Tasawuf*, (Solo: Penerbit Siti Syamsiyah, 1966), hlm. 9.

<sup>4</sup> Lihat Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme*, hlm. 55.

ini—sebagaimana ia ungkapkan dalam bukunya, *The Sufi Orders in Islam*.<sup>5</sup>

Adapun secara istilah atau terminologis, makna tasawuf dirumuskan ke dalam banyak variasi makna. Di antara makna tersebut, seperti yang diungkapkan oleh Al-Junaid, bahwa *al-Haqq* adalah yang mematikanmu, dan *al-Haqq*-lah yang menghidupkanmu.<sup>6</sup> Tasawuf, dalam hal ini, sepenuhnya berkolaborasi dengan dimensi ketuhanan, berupa keyakinan terhadap kekuasaan Allah Swt., yang menciptakan dan sekaligus menghilangkan segala sesuatu selain diri-Nya.

Tasawuf sebagai jalan untuk dapat membersihkan hati dari apa yang mengganggu perasaan kebanyakan makhluk, berjuang menanggalkan pengaruh negatif dalam diri kita, memadamkan sifat-sifat kelemahan sebagai manusia, menjauhi segala seruan dari hawa nafsu, mendekati sifat-sifat suci kerohanian, dan bergantung pada ilmu-ilmu hakikat, memakai barang yang penting dan terlebih kekal, menaburkan nasihat kepada semua umat manusia, memegang teguh janji dengan Allah dalam hal hakikat dan mengikuti contoh Rasulullah dalam hal syariat.<sup>7</sup>

Muhammad Amin Kurdi mengatakan, bahwa tasawuf adalah ilmu yang dengannya diketahui hal ihwal kebaikan dan keburukan jiwa, cara membersihkannya dari yang tercela dan mengisinya dengan sifat-sifat yang terpuji, cara melakukan suluk dan perjalanan menuju (keridhaan) Allah dan meninggalkan (larangan-larangan-Nya) menuju kepada perintah-Nya.

Jadi ilmu tasawuf adalah ilmu yang mempelajari usaha

<sup>5</sup> Lihat J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, (London: Oxford University Press, 1973), hlm. 1.

<sup>6</sup> Lihat Rosihan Anwar dan Mukhtar Solihin, *Ilmu Tasawuf*, (Bandung: Pustaka Setia, 2000), hlm. 12.

<sup>7</sup> *Ibid.*, hlm 13-14.

membersihkan diri, berjuang memerangi hawa nafsu, mencari jalan kesucian dengan makrifat menuju keabadian, saling mengingatkan antara manusia, serta berpegang teguh pada janji Allah dan mengikuti syariat Rasulullah dalam mendekatkan diri dan mencapai keridhaan-Nya.

Tasawuf pada umumnya memiliki karakteristik, yang menurut Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani ada lima ciri yang bersifat psikis, moral, dan epistemologis.<sup>8</sup> Pertama, peningkatan moral. Setiap tasawuf memiliki nilai-nilai moral tertentu yang tujuannya untuk membersihkan jiwa. Dengan sendirinya, hal ini memerlukan latihan-latihan fisik-psikis tersendiri, serta pengeangan diri dari materialisme duniawi, dan lain-lain.

Kedua, pemenuhan *fana* (sirna) dalam realitas mutlak. Inilah ciri khas tasawuf. *Fana* ialah bahwa dengan latihan-latihan fisik serta psikis yang ditempuhnya, akhirnya seorang sufi atau mistikus sampai pada kondisi psikis tertentu, di mana dia tidak lagi merasakan adanya diri ataupun kakuannya. Bahkan dia merasa kekal-abadi dalam Realitas Yang Tertinggi.

Ketiga, pengetahuan intuitif langsung. Ini adalah norma epistemologis, yang membedakan antara tasawuf dan filsafat. Apabila dengan filsafat, yang dalam memahami realitas seseorang mempergunakan metode-metode intelektual, maka dia disebut seorang filsuf. Sementara kalau tasawuf berkeyakinan atas terdapatnya metode yang lain bagi pemahaman hakikat realitas di balik persepsi inderawi dan penalaran intelektual, yang disebut *kasyf* atau intuisi, atau sebutan-sebutan serupa lainnya, maka dalam kondisi begini ia disebut

---

<sup>8</sup> Lihat Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, terj. Ahmad Rofi' Utsmani, (Bandung: Pustaka, 1985), hlm. 4-5.

sebagai sufi.

Keempat, ketentraman atau kebahagiaan. Ini juga merupakan karakteristik pada semua bentuk tasawuf. Sebab, tasawuf diniatkan sebagai penunjuk atau pengendali berbagai dorongan hawa nafsu, serta pembangkit keseimbangan psikis pada diri seorang sufi. Dengan sendirinya, maksud ini membuat sang sufi tersebut bebas dari rasa takut dan merasa intens dalam ketentraman jiwa, serta kebahagiaan dirinya pun terwujudkan.

Kelima, penggunaan simbol dalam ungkapan-ungkapan. Maksudnya ialah bahwa ungkapan-ungkapan yang dipergunakan para sufi itu biasanya mengandung dua pengertian: yang diambil dari harfiah kata-kata, dan yang diambil dari analisa serta pendalaman. Pengertian yang kedua ini hampir sepenuhnya tertutup bagi yang bukan sufi, dan sulit baginya untuk dapat memahami ucapan sufi, apalagi untuk dapat memahami maksud tujuan mereka.

Meski demikian, sebagai sebuah kajian, tasawuf tidaklah berdiri sendiri. Ia, bahkan, jika ditinjau dari aspek historis, tentang sejarah kemunculannya, terjadi pro dan kontra di kalangan sarjana muslim dan non-muslim tentang asal-muasal lahirnya tasawuf. Bagi mereka yang pro, mengacu kepada fakta-fakta kehidupan religius yang dipraktikkan oleh kalangan sahabat sejak masa Nabi. Sedang bagi mereka yang kontra, umumnya diwakili oleh kalangan orientalis, yang menyebutkan bahwa tasawuf dipengaruhi oleh kontak budaya dari agama dan kebudayaan lain, seperti Kristen, Hindu, Budha, Yunani, Persia, dan Arab.

Berikut ini disarikan dari beberapa sumber yang menunjukkan perbedaan pandangan tentang sejarah kemunculan

tasawuf yang di dalamnya mengalami kontak dengan kebudayaan lain tersebut.<sup>9</sup>

Pertama, unsur Kristen, yaitu adanya interaksi antara orang Arab dan kaum Nasrani pada masa Jahiliah maupun zaman Islam. Terdapat juga segi-segi kesamaan antara kehidupan para asketis atau sufi dalam hal ajaran cara mereka melatih jiwa (*riyadhah*) dan mengasingkan diri (*kalwat*) dengan kehidupan Al-Masih dan ajaran-ajarannya, serta dengan para rahib ketika sembahyang dan berpakaian.

Von Kromyer berpendapat bahwa tasawuf merupakan buah kenasranian pada zaman jahiliah. Goldziher berpendapat bahwa sikap fakir dalam Islam merupakan pengaruh dari agama Nasrani.

Berikut indikasinya. (1) Sikap fakir. Al-Masih adalah fakir. Injil disampaikan kepada orang fakir sebagaimana kata Isa dalam Injil Matius, “Beruntunlah kamu orang-orang miskin karena bagi kamulah kerajaan Allah... Beruntunlah kamu orang yang lapar karena kamu akan kenyang.”

(2) Tawakal kepada Allah dalam soal penghidupan. Para pendeta telah mengamalkan dalam sejarah hidupnya, sebagaimana dikatan dalam Injil, “Perhatikan burung-burung dilangit, dia tidak menanam, dia tidak mengetam dan tidak duka cita pada waktu susah. Bapak kamu dari langit memberi kekutan kepadanya. Bukankah kamu lebih mulia daripada burung?”.

(3) Peranan Syeikh yang menyerupai pendeta. Perbedaan-nya pendeta dapat menghapuskan dosa, sedangkan syekh tidak demikian; (4) Selibasi, yaitu menahan diri tidak menikah

<sup>9</sup> Lihat *Ibid.*, hlm. 22-34; Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme*, hlm. 55-56; Rosihan Anwar dan Mukhtar Solihin, *Ilmu Tasawuf*, hlm. 29-47.

karena menikah dianggap dapat mengalihkan diri dari Tuhan; (5) Penyaksian, bahwa syufi menyaksikan hakikat Allah dan mengadakan hubungan dengan Allah. Injil pun telah menerangkan terjadinya hubungan langsung dengan Tuhan.

Kedua, unsur Hindu-Budha. Paham reinkarnasi (perpindahan roh dari satu badan ke badan lain), cara pelepasan dari dunia versi Hindu-Budha dengan persatuan diri dengan jalan mengingat Allah.

Di antara *maqamat syufiyah*, yaitu *al-fana'* memiliki persamaan dengan ajaran tentang nirwana dalam agama Hindu. Ajaran nirwana agama Budha mengajarkan umatnya untuk meninggalkan dunia dan memasuki hidup kontemplatif. Paham *fana'* yang terdapat dalam sufisme hampir serupa dengan paham nirwana.

Menurut Goldziher, ada hubungan persamaan antara tokoh Budha Sidharta Gautama dengan Ibrahim bin Adham, tokoh sufi yang muncul dalam sejarah umat Islam sebagai seorang putra mahkota dari Balkh yang kemudian mencampakkan mahkotanya dan hidup sebagai darwish. Para sufi, masih menurut Goldziher, belajar menggunakan tasbih sebagaimana yang dipakai oleh pendeta Budha. Begitu pula metode-metode seperti budaya diri yang etis, meditasi asketis, dan abstraksi intelektual merupakan pinjaman dari Budhisme.<sup>10</sup>

Qamar Kailani menolak pendapat tersebut dan dianggapnya terlalu ekstrim. Kalau diterima bahwa ajaran tasawuf itu berasal dari Hindu-Budha, berarti pada zaman Nabi Muhammad telah berkembang ajaran Hindu-Budha ke Mekkah. Padahal, sepanjang sejarah belum ada kesimpulan

<sup>10</sup> Lihat Reynodl A. Nicholson, *Tasawuf Mengungkap Cinta Ilahi*, terj. A. Nashir Budiman, (Jakarta: Grafindo, 1993), hlm. 16.

seperti itu.<sup>11</sup>

Ketiga, unsur Yunani. Kebudayaan Yunani, seperti filsafat, telah masuk ke dunia Islam pada akhir Daulah Umayyah dan puncaknya pada masa Daulah Abbasyiah ketika berlangsung zaman penerjemahan filsafat Yunani. Metode-metode berfikir filsafat ini juga turut mempengaruhi pola pikir sebagian orang Islam yang ingin berhubungan dengan Tuhan.

Boleh jadi tasawuf yang terkena pengaruh Yunani adalah tasawuf yang kemudian diklasifikasikan sebagai tasawuf yang bercorak filsafat. Filsafat emanasinya Plotinus yang mengatakan bahwa wujud ini memancarkan dari Dzat Tuhan Yang Maha Esa menjadi salah satu dasar argumentasi para orientalis dalam menyikapi asal-mula tasawuf di dunia Islam.

Ungkapan Neo-Platonisme, “Kenalilah dirimu dengan dirimu”, diambil oleh para sufi menjadi ungkapan, *man ‘arafa nafsahu, faqad ‘arafa rabbahu* (siapa yang mengenal dirinya maka ia akan mengenal Tuhannya). Hal itu bisa jadi mengarah pada munculnya teori *Hulul, Wahdat Asy-Syubud*, dan *Wahdat Al-Wujud*. Tidak dapat disangsikan lagi bahwa cara berfikir kelompok Neo-Shophi (Sufi berketuhanan dan filosof), seperti Al-Farabi, Ibnu Arabi, dan Al-Hallaj, banyak dipengaruhi oleh filsafat.

Keempat, unsur Persia. Arab dan Persia memiliki hubungan sejak lama, yaitu pada bidang politik, pemikiran, kemasyarakatan dan sastra. Kehidupan kerohanian Arab masuk ke Persia hingga orang-orang Persia itu terkenal dengan ahli-ahli tasawuf. Ada persamaan antara istilah *zuhud* di Arab dengan *zuhud* menurut agama Manu dan Mazdaq; antara istilah *haqiqah Muhammadiyah* dengan paham Hormuz (Tuhan

<sup>11</sup> Rosihan Anwar dan Mukhtar Solihin, *Ilmu Tasawuf*, hlm. 32.

Kebaikan) dalam agama Zarathustra.

Sejak zaman klasik, bahkan hingga saat ini, Persia terkenal sebagai wilayah yang melahirkan sufi-sufi ternama. Dalam konsep ke-fana-an diri dalam universalitas, misalnya, salah seorang penganjurnya adalah seorang ahli mistik dari Persia, yakni Bayazid dari Bistam, yang telah menerima dari gurunya, Abu Ali (dari Sind).

Kelima, unsur Arab. Selama Rasulullah hidup hingga kekhalifahan Abu Bakar sampai Ali, selalu diadakan berbagai pertemuan yang menghasilkan sumpah atau janji setia dan praktik ibadah tasawuf. Sikap zuhud misalnya, telah banyak ditanamkan oleh Rasulullah dan para sahabatnya. Dan hidup zuhud ternyata memang telah ada sebelum munculnya agama Islam ditengah Arab. Pada hakikatnya kehidupan rohani telah ada pada dirinya sebagai panutan umat. Kesederhanaan hidup dan menghindari segala kemewahan sudah tumbuh sejak Islam datang, saat Rasulullah dan sahabat-sahabatnya hidup dalam suasana kesederhanaan.

Para ahli sejarah sepakat bahwa istilah tasawuf muncul pada abad kedua hijriyah, yakni ketika orang-orang berusaha meluruskan jalan menuju Ilahi dan takut kepada-Nya.<sup>12</sup> Pada saat itu para pemegang kekuasaan berada dalam puncak kemewahan hidup. Sebagian orang mendekatkan diri ke hadirat Allah Swt. dengan melakukan zikir, baik dilakukan dengan suara keras (*jabr*) atau pelan (*sirri*). Ada pula yang berusaha melakukan *maqamat* dalam usahanya mendekatkan diri kepada Allah Swt. Mereka menjadikan *zuhud* sebagai pos pertamanya. Ada yang memperbanyak al-Qur'an. Ada yang tekun melakukan salat Sunnah, sehingga seolah-olah waktunya

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, hlm. 46.



habis untuk beribadah.

## B. Pengertian dan Ciri Filsafat

Filsafat secara etimologis berasal dari bahasa Yunani, *Philosophia*; *philos* artinya suka, cinta, atau *philia* artinya persahabatan, tertarik kepada (sesuatu), sedangkan *shopia* artinya kebijaksanaan. Filsafat dengan demikian adalah cinta terhadap kebijaksanaan.<sup>13</sup>

Beberapa definisi filsafat secara terminologis adalah:

1. Suatu proses kritik atau pemikiran terhadap kepercayaan dan sikap yang sangat kita junjung tinggi (arti formal).
2. Sekumpulan problema yang langsung, yang mendapat perhatian dari manusia dan yang dicarikan jawabannya.
3. Upaya spekulatif untuk menyajikan suatu pandangan sistematis serta lengkap tentang seluruh realitas.
4. Penyelidikan kritis atas pengandaian-pengandaian dan pernyataan-pernyataan yang diajukan oleh berbagai bidang pengetahuan.
5. Disiplin ilmu yang berupaya untuk membantu Anda *melihat* apa yang Anda katakan dan untuk mengatakan apa yang Anda *lihat*.<sup>14</sup>

Menurut Harold H. Titus, dkk, definisi filsafat dapat diklasifikasi berdasarkan watak dan fungsinya.

1. Filsafat adalah sekumpulan sikap dan kepercayaan terhadap kehidupan dan alam yang biasanya diterima secara tidak

---

<sup>13</sup> Lihat Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum*, (Bandung: Rosdakarya, 1990), hlm. 8.

<sup>14</sup> Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: Gramedia, 2005), hlm. 242.

kritis (arti informal).

2. Filsafat adalah suatu proses kritik atau pemikiran terhadap kepercayaan dan sikap yang sangat kita junjung tinggi (arti formal).
3. Filsafat adalah usaha untuk mendapatkan gambaran keseluruhan. artinya filsafat berusaha untuk mengombinasikan hasil bermacam-macam sains dan pengalaman kemanusiaan sehingga menjadi pandangan yang konsisten tentang alam (arti spekulatif).
4. Filsafat adalah analisis logis dari bahasa serta penjelasan tentang arti kata dan konsep. Corak filsafat yang demikian ini dinamakan juga logosentrisme.
5. Filsafat adalah sekumpulan problema yang langsung, yang mendapat perhatian dari manusia dan yang dicarikan jawabannya oleh ahli-ahli filsafat.<sup>15</sup>

Adapun Ciri-ciri berpikir kefilosofan, menurut Ali Mudhofir, dapat dirumuskan sebagai berikut:

1. Radikal, yaitu berpikir sampai ke akar-akarnya, hingga sampai pada hakikat atau substansi yang dipikirkan.
2. Universal, yaitu pemikiran filsafat menyangkut pengalaman umum manusia.
3. Konseptual, yaitu merupakan hasil generalisasi dan abstraksi pengalaman manusia. Misalnya, apakah kebebasan itu?
4. Koheren dan konsisten. Koheren artinya sesuai dengan kaidah-kaidah berpikir logis, sedangkan konsisten artinya

---

<sup>15</sup> Harold H. Titus, *Persoalan-persoalan Filsafat*, terj. M. Rasyidi, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm. 11-14.

tidak mengandung kontradiksi

5. Sistematis, pendapat yang merupakan uraian kefilosofan itu harus saling berhubungan secara teratur di dalamnya terkandung adanya maksud atau tujuan tertentu.
6. Komprehensif, yaitu usaha untuk menjelaskan secara menyeluruh.
7. Bebas, yaitu sampai batas-batas yang luas, pemikiran filsafat merupakan hasil pemikiran yang bebas; bebas dari prasangka-prasangka social, historis, kultural bahkan religius.
8. Bertanggungjawab, yaitu seseorang yang berfilsafat adalah orang yang berpikir sekaligus bertanggungjawab terhadap hasil pemikirannya, paling tidak terhadap hati nuraninya.<sup>16</sup>

Sampai di sini, apa hubungan filsafat dengan tasawuf? Hal ini bisa dijelaskan dari beberapa aspek. Pertama, aspek etimologi dan historis. Di antara salah satu pengertian tasawuf secara etimologi adalah menisbatkannya dengan kata dari bahasa Yunani, yakni *saufi*, yang disamakan dengan *hikmah*, artinya bijaksana. Bandingkan dengan kata *philo sophia*, yang berarti pengetahuan, hikmah (*wisdom*); cinta pada kebijaksanaan.

Sedangkan dari aspek historis, proses penerjemahan buku-buku filsafat Yunani ke dalam bahasa Sansekerta, Persia, dan Arab. Penerjemahan ini berlangsung sejak akhir Daulah Amawiyah (661-750 M) dan puncaknya pada masa Daulah Abbasiyah I (740-857 M), Daulah Abbasiyah II (847-946 M).

Kedua, aspek perbedaan dan persamaan. Filsafat

---

<sup>16</sup> Ali Mudhofir, *Kamus Istilah Filsafat*, (Yogyakarta: Liberty, 1992), hlm. 20.

mengandalkan penalaran rasional, sementara tasawuf berdasarkan pada rasa (*dzawq*); dan metode penalaran tasawuf falsafi menggabungkan kedua peran itu (rasio dan *dzawq*). Terjadi simbiosis-mutualistik antara tasawuf dan filsafat. Misalnya, kajian-kajian tasawuf yang berbicara tentang jiwa dan roh, yang sesungguhnya merupakan terminologi yang lazim dikaji dalam filsafat (al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina, dan lain-lain). Terminologi khas yang seringkali dikaji dalam tasawuf adalah hati (*qalb*). Jadi jiwa itu adalah perpaduan ruh-jasad, dan *qalb* memiliki peran penting di dalam diri manusia.

Ketiga, aspek objek kajian tentang masalah ketuhanan di samping masalah alam, manusia, dan segala sesuatu yang ada. Sementara itu objek kajian tasawuf juga adalah Tuhan, yakni upaya-upaya pendekatan terhadap-Nya.

Jadi, dilihat dari aspek objeknya, kedua dipilin ilmu ini sama-sama membahas masalah yang berkaitan dengan ketuhanan. Tasawuf maupun filsafat juga berurusan dengan hal yang sama, yaitu kebenaran.

Filsafat dengan wataknya sendiri, berusaha menghampiri kebenaran, baik tentang alam maupun manusia (yang belum atau tidak dapat dijangkau oleh ilmu pengetahuan karena berada di luar atau di atas jangkauannya), atau tentang Tuhan. Tasawuf juga dengan metodenya yang tipikal, berusaha menghampiri kebenaran yang berkaitan dengan perjalanan spiritual menuju Tuhan.

Keempat, aspek disiplin ilmu. Tasawuf adalah ilmu yang lebih menekankan rasa (*taste*) dari pada rasio. Oleh sebab itu, filsafat dan tasawuf sangat distingsif. Tasawuf sebagai ilmu sebuah ilmu yang prosesnya diperoleh dari rasa, ilmu tasawuf bersifat sangat subjektif, yakni sangat berkaitan dengan

pengalaman seseorang.

Itulah sebabnya, bahasa tasawuf sering tampak aneh bila dilihat dari aspek rasio. Hal ini karena pengalaman rasa sangat sulit dibahasakan. Sebagian pendapat mengatakan bahwa metode ilmu tasawuf adalah intuisi, ilham, atau inspirasi yang datang dari Tuhan. Model pengetahuan ini lazim dikenal dengan istilah ilmu *hudhuri*, yaitu suatu kebenaran yang objeknya datang dari dalam diri subjek sendiri. Dalam sains dikenal istilah objeknya swa-objek, atau objeknya tidak objektif. Ilmu seperti ini dalam sains dikenal dengan ilmu yang diketahui bersama (*tacit knowledge*), dan bukan ilmu proposional.

### C. Fase Perkembangan Tasawuf dan Lahirnya Tasawuf Falsafi

Menurut sejumlah literatur,<sup>17</sup> fase perkembangan tasawuf dapat dilacak pada apa yang lazim disebut sebagai fase asketisme (*zuhud*) yang tumbuh pada abad ke-1 dan ke-2 H. Tokoh-tokohnya: Hasan al-Bashri (w. 110 H) dan Rabi'ah al-Adawiyah (w. 185 H). Terdapat individu-individu yang lebih memusatkan dirinya pada ibadah. Asketis, berarti tidak mementingkan duniawi: makanan, pakaian, tempat tinggal, dan lain-lain. Orientasi hidupnya fokus pada “akhirat”.

Abad ke-3 H, para sufi mulai memberi perhatian kepada hal-hal yang berkaitan dengan tingkah laku (akhlak). Tasawuf di abad ini berkembang menjadi semacam “ilmu moral keagamaan” atau “ilmu akhlak keagamaan”.

---

<sup>17</sup> Lihat Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, terutama bab II, III, IV, V; Rosihan Anwar dan Mukhtar Solihin, *Ilmu Tasawuf*, hlm. 49-67.

Tipologi tasawuf di abad ke-3 H merupakan pengembangan konsep dan pemikiran dari abad-abad sebelumnya. Mereka yang mengamalkan tipologi tasawuf ini adalah dari kalangan salaf, yang dengan mudah dan konsisten menampilkan perilaku terpuji sebagai antitesa terhadap perilaku amoral/tidak terpuji.

Selanjutnya pada akhir abad ke-3 H dan memasuki abad ke-4 H, muncul jenis tasawuf yang lebih menonjolkan pemikiran yang eksklusif. Tokoh-tokohnya: al-Hallaj, yang dihukum mati karena menyatakan pendapatnya mengenai *bulul* (309 H); an-Nifari, penulis kitab *al-Mawaqif*, abu Yazid al-Bustami, dan lain-lain.

Al-Hallaj dianggap membahayakan pemikiran akidah umat, sehingga ia dihukum mati atas *syatahat*, ucapan-ucapan ganjil yang keluar dari lisannya, seperti ungkapan terkenal: *Ana al-Haqq*.

Abad ke-5 H, muncul al-Ghazali melakukan kritik terhadap konsep atau perilaku-perilaku tasawuf di abad ke-4 H. tasawuf yang dikembangkan al-Ghazali sepenuhnya hanya menerima tasawuf berdasarkan al-Qur'an dan Sunnah serta bertujuan asketisme, kehidupan sederhana, dan pembinaan moral.

Tasawuf model al-Ghazali semakin mengokohkan model/corak tasawuf di abad ke-3, yaitu untuk perbaikan moral berdasarkan al-Qur'an dan hadis. Model tasawuf inilah yang lazim disebut tasawuf akhlaki/amali/positif/Sunni. Selain al-Ghazali, dua tokoh sufi lain yang memberikan kontribusi besar dalam mengembangkan tasawuf di abad ini adalah al-Hrawi dan al-Qusyairi, yang menulis kitab *al-Risalah al-Qusyairiyah*.

Abad ke-6 H, karena semakin besarnya pengaruh al-Ghazali dan tasawufnya, memberikan peluang bagi munculnya para tokoh sufi yang mengembangkan tarekat-tarekat untuk mendidik para murid mereka, seperti Sayyid Ahmad al-Rifa'i (w. 570 H) dan Sayyid Abdul Qadir al-Jailani (w. 651 H).

Di abad ke-6 H pula, muncul sekelompok tokoh tasawuf yang memadukan tasawuf mereka dengan filsafat, dengan teori mereka yang bersifat 'setengah-setengah'. Artinya, tasawuf kelompok ini tidak dapat disebut murni tasawuf, tetapi juga tidak dapat disebut murni filsafat. Di antara tokoh-tokohnya terdapat nama seperti, Suhrawardi al-Maqtul (w. 549 H), Syaikh Akbar Muhyiddin Ibn 'Arabi (w. 638 H), penyair sufi Mesir, Ibn Faridh (w. 632 H), dan lain-lain.

Dengan munculnya para sufi yang filsuf, orang mulai membedakan dengan tasawuf yang mula-mula berkembang, yakni tasawuf akhlaki atau ada juga menyebutnya "tasawuf Sunni".<sup>18</sup> Titik tekan penyebutan tasawuf akhlaki dilihat pada upaya yang dilakukan oleh sufi-sufi yang memagari tasawufnya dengan al-Qur'an dan sunnah.

Aliran tasawuf terbagi menjadi dua, yaitu (1). Tasawuf akhlaki yang lebih berorientasi pada pengokohan perbuatan-perbuatan terpuji, dan (2) Tasawuf falsafi, yakni yang menonjolkan pemikiran filosofis dengan ungkapan-ungkapan ganjilnya (*syatahiyat*) dalam ajaran-ajaran yang dikembangkannya. Ungkapan-ungkapan *syatahiyat* itu bertolak dari keadaan

<sup>18</sup> Meski istilah "Tasawuf Sunni" populer dikenal di kalangan akademisi dan masyarakat luas, sejatinya kurang tepat, sebab ia mengacu pada nama sebuah kelompok atau aliran dalam Islam. Artinya, jika ada "Tasawuf Sunni", mestinya juga ada "Tasawuf Syi'ah", tapi nyatanya tidak ada atau tidak lazim dikenal demikian. Penggunaan istilah "Tasawuf Sunni" karena para pelopor dan ideologinya dari kalangan yang berafiliasi pada kelompok Sunni.

*fana* menuju pernyataan tentang terjadinya penyatuan (*bulul*).

Selama abad ke-5 Hijriyah, aliran tasawuf akhlaki terus tumbuh dan berkembang. Sebaliknya, aliran tasawuf falsafi mulai tenggelam dan muncul kembali dalam bentuk lain pada pribadi-pribadi sufi yang juga filsuf pada abad ke-6 Hijriyah dan setelahnya.

Tenggelamnya aliran tasawuf falsafi menurut kalangan tertentu merupakan imbas kejayaan aliran teologi *ablussunnah wal jama'ab* di atas aliran-aliran lainnya. Di antara kritik keras teologi *ablussunnah wal jama'ab* dialamatkan pada keekstriman tasawuf Abu Yazid al-Bustami, al-Hallaj, dan para sufi lain yang ungkapan-ungkapannya terkenal “ganjil”, termasuk kecamannya terhadap semua bentuk berbagai penyimpangan lainnya yang mulai timbul di kalangan tasawuf. Kritik itu juga ditujukan kepada pendukung tasawuf falsafi.

Kejayaan tasawuf akhlaki juga diakibatkan oleh kepiawaian Abu Hasan al-Asy'ari dalam menggagas pemikiran-pemikiran Sunninya terutama dalam bidang kalam. Di antara karakteristik tasawuf akhlaki adalah (1) Berlandaskan diri pada al-Qur'an dan sunnah sebagai kerangka pendekatannya; (2) Kesenambungan antara hakikat dengan syariat, yaitu keterkaitan antara tasawuf (aspek batiniyah) dengan fiqih (aspek lahiriyah); (3) Berkonsentrasi pada soal pembinaan, pendidikan akhlak dan pengobatan jiwa dengan latihan mental (*takhalli*, *taballi*, dan *tajalli*); (4) Tidak menggunakan terminologi-terminologi filsafat, tetapi dengan bahasa yang “transparan” berdasarkan al-Qur'an dan hadis; (5) Lebih bersifat mengajarkan dualism dalam hubungan antara Tuhan dan manusia, artinya, bahwa meskipun manusia dapat berhubungan dengan Tuhan, dalam hal esensinya, hubungannya tetap dalam kerangka yang



berbeda di antara keduanya.<sup>19</sup>

Adapun ciri umum tasawuf falsafi adalah terjadi kesamaran ajaran akibat banyaknya ungkapan dan peristilahan khusus yang hanya bisa dipahami oleh mereka yang memahami jenis tasawuf ini.<sup>20</sup> Sekadar menyebut beberapa ciri umum dari tasawuf falsafi adalah:

1. Mengkonsepsikan ajaran-ajarannya dengan menggabungkan antara rasional dan perasaan.
2. Mendasarkan pada latihan-latihan ruhaniah (*riyadah*)
3. Iluminasi atau bayangan sebagai metode untuk mengetahui berbagai hakikat, yang menurut penganutnya bisa dicapai dengan *fana'*
4. Menyamakan ungkapan-ungkapan tentang hakikat realitas-realitas dengan berbagai simbol atau terminologi filsafat, dan dianggap mengarah pada paham panteisme (teori yang berpendapat bahwa segala sesuatu merupakan perwujudan Tuhan).<sup>21</sup>

Ibn Khaldun dalam *al-Muqaddimah*, menyimpulkan ada empat objek utama yang menjadi perhatian para tokoh-tokoh sufi-falsafi.

1. Latihan rohaniah dengan rasa, intuisi, dan introspeksi diri yang timbul darinya.
2. Iluminasi atau hakikat yang tersingkap dari alam gaib, misalnya sifat-sifat rabbani, *'ary*, kursi, malaikat, wahyu,

---

<sup>19</sup> Lihat Rosihan Anwar dan Mukhtar Solihin, *Ilmu Tasawuf*, hlm. 62-64.

<sup>20</sup> Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, hlm. 187-188.

<sup>21</sup> Rosihan Anwar dan Mukhtar Solihin, *Ilmu Tasawuf*, hlm. 66-67.

kenabian, ruh, hakikat realitas segala yang wujud, yang gaib maupun yang tampak, dan susunan kosmos, terutama tentang penciptanya serta penciptaannya.

3. Peristiwa-peristiwa dalam alam maupun kosmos yang berpengaruh terhadap berbagai bentuk kekeramatan atau keluarbiasaan.
4. Penciptaan ungkapan-ungkapan yang pengertiannya sepintas samara-samar (*syatahiyyat*), yang dalam hal ini telah melahirkan reaksi masyarakat berupa mengingkarinya, menyetujui, atau menginterpretasikannya.<sup>22</sup>

Tasawuf falsafi disebut juga dengan tasawuf *nazhari*, yang ajarannya-ajarannya memadukan antara visi mistis dan visi rasional. Berbeda dengan tasawuf Sunni—semisal pada pemikiran al-Ghazali—tasawuf falsafi menggunakan terminologi filosofis dalam mengungkapkan ajarannya.

Adanya pemaduan antara tasawuf dan filsafat dalam ajaran tasawuf falsafi ini, dengan sendirinya telah membuat ajaran-ajaran tasawufnya bercampur dengan sejumlah ajaran filsafat di luar Islam, seperti dari Yunani, Persia, India, dan bahkan agama nasrani. Namun demikian, orisinalitasnya sebagai tasawuf tetap tidak hilang, karena para tokohnya meskipun mempunyai latar belakang kebudayaan dan penge-tahuan yang beraneka, sejalan dengan ekspansi Islam yang telah meluas pada waktu itu, tetap berusaha menjaga kemandirian ajarannya, terutama jika dikaitkan dengan identitasnya sebagai seorang muslim.

---

<sup>22</sup> Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah*, (Mesir: al-Mathba'ah al-Bahiyah, t.t), hlm. 331. Ibn Khaldun menyebut beberapa nama tokoh tasawuf falsafi, di antaranya Ibn 'Arabi, Ibn Sab'in, Ibn al-Faridh, 'Afifuddin al-Tilimsani, dan Najmuddin bin Israel.

Sikap tersebut bisa dipahami bahwa para tokoh tasawuf falsafi begitu gigih mengkompromikan ajaran-ajaran filsafat ke dalam tasawufnya, serta menggunakan terminologi-terminologi filsafat, tetapi maknanya telah disesuaikan dengan ajaran tasawuf yang mereka anut.<sup>23</sup>

Klasifikasi tasawuf falsafi dan tasawuf akhlaki (Sunni) berdasarkan ciri-ciri umum di atas sebenarnya tidaknya selalu tepat. Artinya, tidaklah benar jika misalnya, muncul kesan bahwa tasawuf falsafi seolah mengabaikan al-Qur'an dan hadis, sementara ciri tasawuf akhlaki sebaliknya, yaitu berpegang teguh pada al-Qur'an dan hadis.<sup>24</sup>

Tasawuf akhlaki yang disebut juga tasawuf Sunni dan diperlawankan dengan tasawuf falsafi semakin mengacaukan basis epistemologinya. Klasifikasi ini, antara tasawuf Sunni dan tasawuf falsafi, menurut Kautsar Azhari Noer, merupakan cerminan ketidaksukaan ulama-ulama Sunni kepada filsafat atau segala sesuatu yang berbau filosofis. Ketidaksukaan itu telah mematikan, atau paling tidak, menghalangi perkembangan filsafat di dunia Sunni. Sedangkan di dunia Syiah, filsafat tidak pernah kehabisan tenaga untuk tetap berkembang dengan subur dan kaya.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, hlm. 187.

<sup>24</sup> Tentu saja, para pendukung tasawuf falsafi menolak tuduhan bahwa tasawuf mereka menyimpang dari al-Qur'an dan hadis. Mereka memandang tasawuf falsafi tetap berpegang teguh pada al-Qur'an dan hadis. Cukuplah dikatakan bahwa klasifikasi itu diakui dan disukai oleh pendukung tasawuf falsafi. Klasifikasi ini bersifat normatif dan diskriminatif, yang tidak diterima oleh kajian ilmiah yang bersifat deskriptif atau non-normatif. Lihat Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial: Kearifan Kritis Kaum Sufi*, (Jakarta: Serambi, 2022), hlm. 189-190.

<sup>25</sup> Kautsar menambahkan, bahwa kata "Sunni" dalam ungkapan "tasawuf Sunni" bukan tanpa maksud. Kata "Sunni" menunjukkan paling sedikit tiga maksud. Pertama, kata "Sunni" menunjukkan bahwa tasawuf

Karena itu, penjelasan mengenai ciri tasawuf akhlaki dan tasawuf falsafi sebenarnya lebih pada konstruksi pengetahuan yang dibuat oleh para akademisi atau peneliti. Pada intinya, tasawuf falsafi menggunakan terminologi filosofis dalam menjelaskan ajarannya yang dipengaruhi oleh berbagai macam ajaran filsafat yang mempengaruhi tokoh-tokohnya.

Perlu dicatat bahwa dalam beberapa segi, para sufi falsafi ini melebihi para sufi akhlaki atau Sunni.<sup>26</sup> Pertama, karena mereka adalah teoritis yang baik tentang wujud, sebagaimana terlihat di dalam karya-karya atau puisi-puisi mereka, yang untuk hal ini mereka tidak menggunakan *syatabiyat* (ungkapan yang oleh sebagian kalangan dianggap ganjil). Kedua, kelihaihan mereka menggunakan simbol-simbol, sehingga ajarannya tidak begitu saja bisa dipahami oleh orang lain di luar mereka. Ketiga, kesiapan mereka yang sungguh-sungguh terhadap diri sendiri atau pun ilmu-ilmunya. Kesiapan ini, sekalipun tidak oleh mereka semuanya, tetapi paling sedikit dilakukan oleh beberapa di antara mereka.

#### D. Istilah-istilah Kunci dalam Tasawuf Falsafi

Terdapat beberapa istilah kunci yang pada umumnya ditemukan dalam tipologi tasawuf falsafi. Berikut ini di antaranya.

---

Sunni adalah tasawuf yang diterima dan dianut oleh orang-orang Sunni (orang-orang yang menganut aliran *ablu al-sunnah wa al-jama'ah*), yang mayoritas adalah para penganut aliran Asy'ariyah. Kedua, kata "Sunni" menunjukkan bahwa tasawuf Sunni adalah tasawuf yang sesuai dengan Sunah, yang sesuai dengan al-Qur'an. Ketiga, kata "Sunni" menunjukkan bahwa tasawuf Sunni, karena sesuai dengan al-Qur'an dan hadis, adalah tasawuf yang benar. Lihat *Ibid.*, hlm. 190.

<sup>26</sup> Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, hlm. 193.

- **Fana:** berasal dari kata *fana-yafna-fana* yang berarti hilang, hancur, (*disappear, perish, annihilate*). *Al-fana'* ialah pengurangan perasaan atau kesadaran seseorang tentang dirinya dan tentang makhluk lain di sekitarnya. Sebenarnya dirinya tetap ada dan demikian juga makhluk lain tetap ada, tetapi ia tidak sadar lagi tentang wujud mereka, bahkan juga tentang wujud dirinya sendiri.
- **Baqa':** berarti tetap, terus hidup; *to remain, persevere*, merupakan kelanjutan wujud yang merupakan satu mata rantai dengan *al-fana'* yang senantiasa diikuti oleh *al-baqa'*, hal ini dapat dilihat dari keyakinan kaum sufi: "Para sufi mensyaratkan dengan kata *al-fana'* sebagai hilangnya sifat-sifat tercela dan kata *al-baqa'* adalah terbinanya sifat-sifat terpuji".

*Fana'* itu ada tiga tingkatan yaitu (1) Perubahan moral, yaitu suatu peralihan moral dari sifat-sifat tercela dengan jalan mengendalikan nafsu-nafsu dan dengan segala keinginannya; (2) Penghayatan kejiwaan, yaitu lenyapnya kesadaran terhadap segala yang ada di alam sekelilingnya, baik pikiran, perbuatan dan perasaan, lantaran kesadaran telah berpusat dengan penghayatan pada Tuhan. Dalam hal ini penghayatan telah tertuju pada sifat-sifat Allah; (3) Lenyapnya kesadaran dirinya lantaran terhisap kepada kesadaran serba tuhan, yaitu lenyapnya kesadaran akan keberadaan dirinya. Puncak tertinggi pada *fana'* ini tercapai ketika kesadaran akan ke-*fana'*-annya itu sendiri telah lenyap.

Abu Yazid al-Bustami (w.261 H/874 M.) dipandang sebagai sufi yang pertama yang memunculkan *fana'* dan *baqa'* ini. Fahaman ini tersimpul dalam kata-katanya: "Aku tahu pada Tuhan melalui diriku, hingga aku hancur, kemudian aku

tahu pada-Nya melalui dirinya, maka aku pun hidup”.

- **Ittihad:** dengan tercapainya orang pada fana' dan baqa' maka sampailah ia kepada *al-Ittihad*. yang berasal dari kata *ittabada-yattabidu-ittihad*, yaitu penyatuan. Dalam bahasa tasawuf ittihad diartikan sebagai suatu tingkatan dimana seorang sufi telah merasa dirinya bersatu dengan Tuhan; suatu tingkatan dimana yang mencintai dan yang cintai telah menjadi satu, sehingga salah satu dari mereka dapat memanggil yang satu lagi dengan kata-kata “*ya ana*” (wahai aku).

Dalam *ittihad* yang dilihat hanya satu wujud, sungguhpun sebenarnya ada dua wujud yang terpisah satu dari yang lain, karena yang dilihat dan dirasakan hanya satu wujud, maka dalam ittihad “identitas telah hilang, identitas telah menjadi satu”. Sufi yang bersangkutan, karena *fana*'-nya telah tak mempunyai kesadaran lagi, dan berbicara dengan nama Tuhan.

Abu Yazid al-Bustami sebagai tokoh yang memperkenalkan faham *al-ittihad* (kesatuan antara manusia dengan Tuhan). Mengapa Abu Yazid dinilai mencapai penghayatan manunggal dengan Tuhan, karena ia mengungkapkan *syatabat* yang menunjukkan sedang mengalami atau menghayati hal *al-wahdah* (penyatuan).

- **Hulul:** immanensi roh Tuhan dalam diri manusia. Berasal dari bahasa Arab yang berarti menempati. *Hulul* adalah Tuhan mengambil tempat dalam tubuh manusia tertentu setelah manusia itu betul-betul berhasil melenyapkan sifat kemanusiaan yang ada dalam tubuhnya. Menurut al-Hallaj Tuhan mempunyai dua sifat dasar, yaitu *al-labut* (sifat ketuhanan) dan *al-nasut* (sifat kemanusiaan). Oleh karena

itu antara tuhan dengan manusia terdapat kesamaan sifat pandangan bahwa Tuhan dan manusia mempunyai sifat dasar yang sama, ini diambil dari sebuah hadis yang berarti “Sesungguhnya Allah menciptakan Adam sesuai dengan bentuknya” (HR.Bukhari, Muslim dan Ahmad ibn Hambali).

Hadis itu mengandung arti bahwa di dalam diri Adam as. Terdapat bentuk tuhan yang disebut *al-labut*, sebaliknya, di dalam diri Tuhan terdapat bentuk manusia disebut *al-nasut*. Berdasarkan adanya faham kesamaan sifat antara Tuhan dan manusia, maka persatuan antara Tuhan dan manusia itu mungkin terjadi, persatuan tersebut terjadi dalam bentuk *bulul*. Untuk menyapakan *al-nasut*, seorang hamba harus memperbanyak ibadah. Bila usahanya menyapakan sifat ini berhasil maka tinggallah dalam dirinya hanya sifat *al-labut*, pada saat itulah sifat *al-nasut* Tuhanturun dan masuk dalam tubuh seorang sufi hingga terjadi *bulul*, peristiwa ini hanya terjadi sesaat.

- **Tajalli:** penyingkapan diri. Berarti Allah menyingkapkan (mengejawantah) diri-Nya sendiri ke dalam makhluk. Atau dapat juga dipahami sebagai hilangnya hijab dari sifat-sifat *basyariyah* (kemanusiaan), tergantikan oleh *nur* yang sebelumnya ghaib, dan *fana*-nya segala sesuatu ketika tampak wajah Allah. *Tajalli* berarti Allah menyingkapkan diri-Nya kepada makhluk-Nya. Sebuah penjelamaan, perwujudan dari yang tunggal, pemancaran cahaya batin, penyingkapan rahasia Allah, dan pencerahan hati hamba-hamba saleh.
- **Suluk:** perjalanan di jalan spiritual atau praktik-praktik menuju Sang Sumber. Kadang diidentikkan dengan tasawuf itu sendiri, atau setidaknya, aspek praktis tasawuf.

- **Zuhud:** pada umumnya dipahami sebagai sikap hidup menjauhkan diri atau berpantang dari apa-apa yang bersifat keduniawian, bahkan terkadang dari yang diperbolehkan, karena khawatir melanggar batas.
- **Ma'rifah:** cahaya pengetahuan tentang hakikat segala sesuatu, termasuk pengetahuan tentang Allah Swt.
- **Maqam:** jamaknya *maqamat*, yaitu kedudukan spiritual. Sebuah *maqam* diperoleh dan dicapai melalui upaya dan ketulusan sang penempuh jalan spiritual (*salik*), *mujahadah* (upaya keras), dan *riyadhab* latihan-latihan spiritual).
- **Ahwal (hal):** keadaan-keadaan spiritual tertentu berupa (perasaan) keadaan dengan Allah swt. Ini adalah anugerah dan karunia Allah kepada hati para penempuh jalan spiritual.
- **Dzauq:** indra batin untuk merasakan pengalaman spiritual langsung. Kadang diidentikan dengan hati, intuisi, atau intelek sebagai akal dalam tingkat tertinggi.
- **Hub (mahabbah):** Cinta, bentuk hubungan tertinggi antara manusia dengan Allah yang di dalamnya *'asyiq* (manusia pecinta) bersatu dengan Sang *ma'syiq* (sang pecinta atau Allah).





## BAB II

### KONSEP DASAR DALAM MEMAHAMI TASAWUF FALSAFI

Pemahaman terhadap agama (Islam) pada umumnya dibagi menjadi dua, yaitu aspek lahiriah (*al-zāhir*) dan batiniah atau rohaniah (*al-bātin*, melalui tasawuf). Melalui pemahaman ini, dapat diketahui bahwa sebenarnya ada aspek lain selain lahiriah, yang bila disepelekan dan ditinggalkan akan mengurangi kesempurnaannya dalam beragama.

Sedangkan problem yang “menimpa” tasawuf adalah ketika ia dilawankan dengan syariat. Karena menurut pandangan sebagian kalangan, tasawuf nyata-nyata telah menyimpang dari ajaran agama. Tuduhan-tuduhan itu di satu sisi memang bukanlah suatu hal yang baru dan mengherankan, tetapi di sisi lain, banyaknya tuduhan dan kecaman terhadap tasawuf tampaknya terjadi kesalahpahaman dalam memahami hakikat tasawuf.

Menurut Kautsar Azhari Noer, tuduhan ini berlaku hanya bagi kasus-kasus tertentu yang biasanya terdapat dalam tasawuf tipe “keadaan-mabuk” (*suker, intoxication*), yang dapat dibedakan dari tasawuf tipe “keadaan-tidak-mabuk” (*sahm, sobriety*).<sup>1</sup> “Keadaan-mabuk” dikuasai oleh perasaan kehadiran Tuhan: para sufi melihat Tuhan dalam segala sesuatu dan kehilangan kemampuan untuk membedakan makhluk-makhluk.

---

<sup>1</sup> Pendapat ini merujuk pada pendapat Annemarie Schimmel dalam bukunya, *Mistical Dimensions of Islam*. Lihat Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial Kearifan Kritis Kaum Sufi* (Jakarta: Serambi, 2003), hlm. 18.

Keadaan ini disertai oleh keintiman (*ums*), kedekatan dengan Tuhan yang mencintai. “Keadaan-tidak-mabuk” dipenuhi oleh rasa takut dan hormat (*haybah*), rasa bahwa Tuhan betapa agung, perkasa, penuh murka, dan jauh, serta tidak peduli pada persoalan-persoalan kecil umat manusia.<sup>2</sup>

Pengamalan Islam seperti yang dijalankan kaum sufi itu merupakan bentuk pemahaman Islam yang beralih dari lahiriah ke arah batiniah “ekstrem kerohanian”. Tasawuf sebagai suatu ajaran mistik berwatak eskapisme, karena penguasaan ilmu gaib dan makrifat pada Zat Tuhan adalah kebesaran yang segala-galanya.<sup>3</sup>

Namun demikian, tidak benar juga apabila dikatakan bahwa tasawuf telah menyimpang dan mengabaikan syariat, baik tipe pertama, apalagi yang kedua. Ibn ‘Arabi sebagai tokoh yang oleh banyak kalangan disebut pelopor sekaligus pendiri tasawuf “bermazhab” falsafi, pernah menyatakan tentang keterkaitan antara tasawuf dan syariat. “Bila kamu bertanya, apa itu tasawuf? Kami menjawab, tasawuf itu mengikatkan diri kepada kelakuan-kelakuan baik menurut syari’at secara lahir dan batin, dan itu adalah akhlak mulia”.<sup>4</sup>

Ungkapan yang perlu digarisbawahi di atas adalah “kelakuan-kelakuan baik menurut syari’at secara lahir dan

---

<sup>2</sup> Tipe “keadaan-mabuk” cenderung kurang mementingkan syari’at dan menyatakan secara terang-terangan persatuan dengan Tuhan, sedangkan tipe “keadaan-tidak-mabuk” lebih memelihara kesopanan (*adab*) terhadap Tuhan. Lihat *Ibid*.

<sup>3</sup> Simuh, *Tasawuf dan Perkembangan dalam Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 2002), hlm. 31.

<sup>4</sup> Ibn ‘Arabi, *al-Futubat al-Makkiyah*, jld II, (Kairo: Dar al-Shadir, t.t), hlm 128. Dikutip juga oleh Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial*, hlm. 20. Untuk selanjutnya, penulisan kitab *al-Futubat al-Makkiyah* di *foot note* secara konsisten akan ditulis *Futubat*.

batin” menunjukkan perlunya bagi setiap insan untuk menyeimbangkan antara aspek lahiriah (*syari’ah*, hukum Tuhan) dan batiniyah (*thariqah*, jalan spiritual). Aspek lahiriah mempunyai gerak menjauh dan memisah dari Tuhan sebagai Pusat, yang tidak lain adalah Yang Batin. Sementara aspek batiniyah mempunyai kecenderungan untuk bergerak kembali kepada Tuhan sebagai sumbernya.<sup>5</sup>

Mengabaikan salah satu dari kedua aspek tersebut adalah mengingkari kodrat manusia, yang selalu cenderung berusaha memenuhi kebutuhan lahiriah dan batiniyah, material dan spiritual. Itu sebabnya, Seyyed Hosein Nasr pernah mengatakan, bahwa “tidak ada tasawuf tanpa syariat”.<sup>6</sup>

Di samping itu, kecaman terhadap tasawuf mengacu pada munculnya jenis tasawuf falsafi<sup>7</sup> dan semakin gencarnya

<sup>5</sup> Kautsar Azhari Noer, *Ibid.*, hlm. 21.

<sup>6</sup> Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Living Sufism* (London: Unwin Paperback, 1980). Keseimbangan antara pengamalan syariat dan penghayatan hakikat merupakan hal yang mutlak dalam pandangan kaum sufi. Itulah yang disinyalir oleh Imam Malik ibn Anas dalam ungkapannya: “Barangsiapa yang bertasawuf tanpa dilandasi oleh pengetahuan fiqh, ia telah menjadi *ẓindiq*. Barangsiapa yang mengamalkan fiqh tanpa dibarengi dengan dengan penghayatan tasawuf, ia telah fasik. Dan barangsiapa yang mengamalkan keduanya, maka dia telah mendapatkan hakikat kebenaran”. Dalam ungkapan sufi terdapat pula sinyalemen yang sama: “*Kullu syari’ah bila haqiqah ‘athilab wa kullu haqiqah bila syari’ah batbilab*” (Syariat tanpa hakikat kosong dan hakikat tanpa syariat batal). Lihat Yunasril Ali, *Jalan Kearifan Sufi, Tasawuf sebagai Terapi Derita Manusia*, (Jakarta: Serambi, 2002), hlm. 31.

<sup>7</sup> Bahkan tidak jarang, tasawuf falsafi seringkali memasukkan ke dalam ajaran-ajarannya unsur-unsur filosofis dari luar Islam, seperti dari Yunani, Persia, India, Kristen, dan mengungkapkan ajaran-ajarannya dengan memakai istilah-istilah filosofis dan simbol-simbol khusus yang sulit dipahami oleh orang banyak. Tasawuf model ini biasa disebut “tasawuf filosofis” (*al-tashawwuf al-falsafi*) atau tasawwuf “semi-filosofis” (*al-tashawwuf shibh al-falsafi*), dan kadangkala disebut “tasawuf teosofi” (*al-tashawwuf al-tiynsufi*). Sementara tasawuf tipe kedua (sunni) sebagaimana diakui para

pendapat orientalis yang secara generalisir mengatakan, bahwa tasawuf bersumber dari luar Islam. Padahal, tasawuf dalam bentuk atau jenis apa pun yang bernaung di bawah mistisisme telah berusia setua hidup manusia. Adam mungkin insan pertama yang memiliki kemampuan mistik, yaitu mendapatkan iluminasi secara langsung.<sup>8</sup>

Karenanya, yang terpenting sekarang bagaimana kita bisa memahami ajaran Islam secara komprehensif, baik dari sisi lahiriah maupun batiniahnya. Apalagi untuk memahami jalan sufi, juga sangat dibutuhkan pemahaman yang memadai tentang aspek lahir dan batin dalam Islam.

Berikut ditunjukkan ajaran dan anjuran agama yang bila didekati melalui kaca mata tasawuf akan lebih indah, rasional dan dapat dimengerti dengan baik. Pemahaman yang demikian tidak sekadar mengandalkan aspek lahiriyah, tetapi juga batiniah, melibatkan dimensi filsafat di dalamnya, dan sekaligus menjadi konsep dasar dalam memahami tasawuf falsafi.

## A. Konsep *Ihsan*

Tiga dimensi penting dan substansial dalam keyakinan umat Islam yang menjadi landasan tauhid atau peng-Esaan Tuhan adalah *islam*, *iman* dan *ihsan*. Pengertian *islam* dalam kategori ini biasanya berkenaan dengan sikap berserah diri seorang hamba

---

sarjana, mencapai puncak kesempurnaannya pada al-Gazali. Tipe tasawuf ini dalam praktiknya selalu berpijak dan mengembalikannya ke landasan al-Qur'an dan sunnah. Karenanya, tasawuf model ini juga disebut dengan "tasawuf akhlaki" (*al-tasawwuf al-akhlaki*). Lihat Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial*, hlm. 188-189.

<sup>8</sup> Khan Sahib Khaja Khan, *Tasawuf Apa dan Bagaimana*, terj. Achmad Nashir Budiman (Jakarta: Srigunting, 1995), hlm. 141. Pendapat itu menurut Khan Sahib merujuk pada Q.S. al-Maidah: 43.

kepada Tuhan dengan penuh keikhlasan dan sadar diri sebagai hamba-Nya; sedangkan *iman* berkaitan dengan keyakinan yang amat kuat dalam diri setiap muslim, sehingga dengan sendirinya dapat mempercayai apa yang telah dititahkan oleh al-Qur'an dan hadis melalui Rasul-Nya; hampir sama dengan iman—tetapi di atas lebih tinggi darinya—*ibsan* merupakan bentuk pengabdian kepada Tuhan dengan disertai keyakinan (*iman*), dan ditambah dengan kelebihanannya dapat merasakan “kehadiran” Tuhan dalam setiap gerak-gerik langkahnya.

Sebagaimana jamak diketahui, dimensi pertama dan kedua merupakan pintu masuk awal dalam Islam, dan karenanya umat muslim telah banyak mengetahui sekaligus mempraktikkannya. Tetapi bila memasuki pada level berikutnya, yaitu *ibsan*, ternyata tidak semua orang mampu melakukannya. Hanya orang-orang tertentu saja yang mendapat rahmat dari-Nya, dan mampu mengamalkan pada level ketiga itu. Jalan ini umumnya ditempuh oleh kaum sufi.

Sesuai dengan pengertiannya, *ibsan* berarti “berbuat baik”. Tetapi yang dimaksud sebagaimana diterangkan oleh hadis adalah seorang hamba yang mengabdikan kepada Allah seolah-olah melihat-Nya. Kalaupun tidak (bisa) melihat-Nya, (maka yakin dan rasakanlah) sesungguhnya Dia melihatmu” (HR. Bukhari dan Muslim). Tidak mengherankan apabila Ibn Qayyim al-Jawziyyah berpendapat bahwa *ibsan* merupakan puncak keimanan. Pada taraf iman, seseorang meyakini dengan sepenuh hatinya akan adanya Tuhan, tetapi ketika sampai pada taraf *ibsan*, muhsin (orang yang berlaku *ibsan*) merasakan kehadiran Tuhan sepanjang hayatnya.<sup>9</sup>

Ada dua benang merah yang dapat kita tarik dari penjela-

---

<sup>9</sup> Yunasril Ali, *Jalan Kearifan Sufi*, hlm. 133.

san di atas. Pertama, pengertian *ibsan* seperti itu bagi kaum sufi dijadikan dalil kuat untuk dapat mengabdikan kepada-Nya dengan penuh kedekatan yang tak terbatas. Kalimat “seolah-olah melihat-Nya” bagi kaum sufi, bukan hanya berhenti pada kiasan belaka, tetapi telah menjadi spirit dan motivasi untuk dapat benar-benar mendekati-Nya secara nyata.

Usaha untuk menyembah dan mengabdikan itu tentu dapat ditempuh melalui amalan-amalan yang telah diajarkan oleh agama, seperti shalat, puasa, berbuat baik antar sesama, dan ragam ibadah-ibadah lainnya. Maka dengan berbekal pada amalan-amalan mulia itulah nantinya akan mengantarkan setiap mukmin melalui imajinasi dan mata batinnya. Pengalaman ini sekali lagi tidak serta merta dan gampang, namun tetap bergantung pada izin atau rahmat-Nya.

Kedua, melalui pengertian *ibsan* tersebut, secara tidak langsung mengantarkan kita pada pemahaman aspek batiniah dalam Islam. Dalam hal ini, *ibsan* tampak lebih banyak mengandung nilai-nilai batiniah-nya daripada lahiriah. Aspek lahiriah biasa disebut *syari’at* (*syariah*) yang diwakili oleh ulama fiqih, dan teolog, sedangkan batiniah biasa disebut *tariqah*, yang merupakan jalan spiritual kaum sufi.

Namun tak jarang, seperti yang telah ditunjukkan di atas, antara *syariah* dan *tariqah* seringkali diperlawankan. Itulah sebabnya A. J. Arberry menepis anggapan itu dengan mengelaborasi di antara ajaran-ajaran yang bersifat lahiriah dan batiniah.<sup>10</sup> Sehingga dengan begitu tampak adanya saling melengkapi dari pelbagai praktik atau ritual keagamaan, dalil teologis, dan argumen-argumen lain yang sama-sama

---

<sup>10</sup> Lihat A. J. Arberry, *Tasawuf Versus Syari’at*, terj. Bambang Herawan (Jakarta: Hikmah, 2000).

bersumber dari ajaran Islam.

Dengan kata lain, aspek lahiriah dan batiniah itu adalah suatu kenicayaan untuk dijalankan secara serempak dan seimbang. Mengabaikan salah satu dari kedua aspek ini sama halnya dengan mengingkari kodratnya sebagai manusia yang secara fitrah terdiri dari aspek lahiriah dan batiniah, atau material dan spiritual. Karena jika kita cermati dengan seksama, segala sesuatu di dunia ini dipastikan memiliki dua aspek itu, termasuk alam dan manusia.

Landasan metafisis bagi pemeliharaan keseimbangan antara aspek lahiriah dan aspek batiniah dengan keharusan menyatukan *syariah* dan *tariqah* adalah teori bahwa alam dan seluruh isinya merupakan “penampakan diri” (*tajalli, self-disclosure, theophany*) Tuhan, yaitu penampakan nama-nama dan sifat-sifat Tuhan. Teori “penampakan diri” Tuhan adalah dasar pandangan dunia tasawuf. Tuhan mengatakan, “*Dia adalah Yang Awal (al-awwal) dan Yang Akhir (al-akhir), Yang Labir (al-zahir) dan Yang Batin (al-batin)*” (Q.S. al-Hadid: 3).<sup>11</sup>

Firman Tuhan di atas secara tersurat menunjukkan dimensi lahiriah sekaligus batiniah. Dia adalah tujuan hidup, sumber segala sesuatu, dan tempat kembali segala sesuatu itu. Hal ini

---

<sup>11</sup> Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial Kearifan Kritis Kaum Sufi*. Jakarta: Serambi, 2003), hlm. 21. Ibn ‘Arabi mengartikan ayat ini secara harfiah tanpa usaha menjelaskannya dengan arti yang lebih jauh. Ini berarti bahwa apa yang kita lihat atau apa yang tampak di depan mata kita adalah Tuhan. Tuhan adalah Yang Tampak di depan mata sebagaimana Dia adalah Yang Tidak Tampak. Inilah yang dimaksud oleh Ibn ‘Arabi dengan kesatuan antara kontradiksi-kontradiksi (*coincidentia oppositorum*); di satu sisi seperti tercantum dalam al-Qur’an, *Ke mana pun engkau berpaling, di sana ada wajah Allah* (Q.S. al-Baqarah: 115), sedangkan di sisi lain, dikatakan al-Qur’an, bahwa penglihatan tidak menangkap Tuhan (Q.S. al-An’am: 103). Lihat Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-‘Arabi, Wabdat al-Wujud dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 66.



sejalan dengan firman-Nya: “*Sesungguhnya kita adalah milik Allah dan kepada-Nya kita kembali*” (Q.S. al-Baqarah: 156). Perjalanannya ini akan sampai kepada tujuannya bila dilakukan dengan melalui dua jalan: *syariah* dan *tariqah*, hingga akhirnya mengan-tarkan pada apa yang disebut *haqiqah* (Realitas Terdasar, *Ulti-mate-Reality*, yaitu Tuhan).

Tiga dimensi agama Islam itu—*syariah*, *tariqah*, dan *haqiqah*—dari suatu sudut pandang sejalan dengan tiga dimensi lain, *islam*, *iman* dan *ihсан*.<sup>12</sup> Karenanya, dapat dimengerti bahwa *ihسان* merupakan suatu kualitas keimanan seseorang, yang dengannya memungkinkan kita menyembah Allah seolah-olah kita melihat-Nya (*an ta'buda Allah ka'annaka tarabnu*). Hal demikian mestinya tidak hanya dilakukan oleh para sufi, tetapi semua umat muslim sebenarnya juga berpotensi dapat mengamalkan *ihسان*.

Ini berarti bahwa *islam* termanifestasi melalui *syari'ah* dan fiqih, sedangkan *iman* terlembaga melalui *kalam* (ilmu kalam) dan bentuk-bentuk lain ajarannya doktrinal. Dengan cara yang sama, *ihسان* memperlihatkan kehadirannya terutama melalui ajaran-ajaran dan praktik-praktik sufi. Tasawuf dalam arti ini adalah jalan utama menuju Tuhan. Tasawuf, yang diidentikkan dengan *ihسان*, adalah jalan atau tahap tertinggi yang harus ditempuh melalui *islam* dan *iman* terlebih dahulu. Tasawuf, dengan demikian adalah intisari Islam.<sup>13</sup>

Begitulah pemahaman tentang *ihسان* bagi para sufi dijadikan pijakan atau dalil esoterisme. Setiap gerak-gerik dan tingkah

---

<sup>12</sup> Lihat Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial*, hlm. 22. Kautsar dalam buku ini mengutip pendapatnya Frithjof Schoun dalam *Understanding Islam* dan *Sufism: Veil and Quintessence*; William C. Chittick, *Faith and Practice of Islam: Three Thirteenth Century Sufi Texts*.

<sup>13</sup> *Ibid.*

lakunya hampir dipastikan mencerminkan perilaku *ihسان*. Segala prakata baik melalui lisan maupun tertulis merupakan implementasi darinya. Karya-karya dan ajaran Ibn ‘Arabi misalnya, menurut James Winston Morris, bisa dipahami sebagai komentar panjang lebar perihal *ihسان*.<sup>14</sup>

Dari sana, jelaslah bahwa tasawuf atau jalan yang ditempuh kaum sufi mempunyai landasan teologis melalui ajaran batiniah Islam yang kebenarannya tidak dapat disangkal lagi. Sedangkan aspek dan unsur-unsur penting dalam ajaran batiniah itu salah satu di antaranya adalah perlunya peran imajinasi dalam setiap pemahaman doktrin agama, apalagi pada pengalaman mistik seorang sufi.

## B. Membedakan Imajinasi, Intuisi, dan Hati

Penggunaan kata imajinasi terkadang tidaklah steril dari problem penyamaan kata, kinerja, dan wilayah operasional dengan istilah lain seperti fantasi, ilusi, dan khayal (dalam pengertian bahasa Indonesia). Tidak hanya itu, terdapat istilah lain yang dengannya, para pengkaji/peneliti seringkali menggunakan secara serempak atau bahkan disamakan, terutama ketika hendak menunjukkan jenis dan metode pengetahuan sufistik, seperti antara imajinasi dan intuisi (termasuk term imajinatif dan intuitif),<sup>15</sup> intuisi dan hati,<sup>16</sup> bahkan ada juga

<sup>14</sup> Lihat James Winston Morris, *Sufi-Sufi Merajut Peradaban*, terj. Tim Penerjemah (Jakarta: Forum Sebangsa, 2002), hlm. 92.

<sup>15</sup> Lihat misalnya Anton Bakker, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), hlm. 25. Penggunaan istilah ini dimaksudkan untuk menunjukkan jenis pengetahuan, yaitu pengetahuan intuitif atau imajinatif. Perhatikan kata “atau”.

<sup>16</sup> Lihat Mulyadhi, *Menyibak Tirai Kejabilan, Pengantar Epistemologi Islam*, (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 18. Dalam hal ini, Mulyadi hendak memberikan ulasan tentang sumber-sumber pengetahuan dalam epis-

istilah imajinasi-intuisi,<sup>17</sup> dan lain sebagainya.

Penggunaan kata ini biasanya sering ditemukan pada pemikiran-pemikiran Plotinus dan Henri Bergson (Barat) sebagai pelopor atau filsuf yang menerapkan metode intuitif dalam filsafat pengetahuannya. Sementara di Islam, jenis pengetahuan ini diterapkan oleh kaum sufi.

Karenanya, klarifikasi “istilah teknis” itu sangat penting dilakukan agar selanjutnya tidak terjadi kesimpangsiuran. Apalagi, untuk memahami penggunaan peran imajinasi dalam tradisi sufisme terdapat beberapa kata-kata kunci atau istilah penting untuk dimengerti—yang terkadang itu mirip, tapi sebenarnya (tidak) sama. Meskipun memang disadari, bahwa untuk mengetahui letak perbedaan di antara term-term tersebut terasa sangat sulit dan tipis.

Dalam pandangan Barat terhadap tradisi intelektual di Timur, bahwa imajinasi banyak digunakan sebagai alat metodis untuk mencapai “pengetahuan hakiki” dapat ditemukan dalam tradisi sufisme. Bahkan imajinasi dalam pandangan kaum sufi tidak hanya menjadi pelengkap ataupun penyerta proses pengetahuan dalam pandangan Barat, tetapi juga sebagai kendaraan menuju pada pengalaman mistik, dan penyingkapan Wujud Ilahi.

Di Barat, ada nama Plotinus dan Bergson. Plotinus adalah seorang mistikus yang mempunyai pengalaman langsung

---

temologi Islam yang menempatkan hati (intuisi) sebagai salah satu dari sumber pengetahuan. Simak kata intuisi yang ditandai dalam kurung, dan itu bermakna “sama” sebagaimana kata “atau”.

<sup>17</sup> Lihat Achmad Charris Zubair, *Dimensi Etik dan Asketik Ilmu Pengetahuan Manusia*, (Yogyakarta: LESFI, 2002), hlm. 27. Imajinasi-intuisi digunakan oleh Zubair untuk menunjukkan pada tingkat imajinasi tertinggi yang dimiliki manusia.

secara pribadi akan rahasia Ilahi. Pemikirannya benar-benar bersifat metafisik, dan penghayatan-penghayatan kesatuan dengan “Yang Mutlak” diungkapkannya dengan kategori-kategori intelektual dan spekulatif. Metode ini bukan suatu penalaran ataupun suatu induksi, melainkan kontemplasi (perenungan) yang intens dan mendalam. Begitupula dengan filsafat Bergson yang bersifat spiritualistis. Ia menyelami kegiatan spiritual intern di dalam individu yang konkret, tetapi dengan cara ilmiah, suatu cara yang membangkitkan lebih dapat dipertanggungjawabkan. Metode Bergson ini bukan bersifat anti-intelektual melainkan supraintelektual.<sup>18</sup>

Lantas apakah memang terjadi persamaan makna atau arti antara imajinasi dan intuisi, imajinasi dan hati, sehingga seringkali disandingkan secara beriringan? Untuk dapat menjawabnya, penting dan perlu untuk “memblejeti” satu-persatu arti dari masing-masing istilah itu. Tentang persoalan imajinasi, telah dibahas di atas, yaitu sebagai daya kekuatan manusia untuk membentuk imaji (gambaran) yang tidak dapat diperoleh melalui sensasi (penginderaan).

Sedangkan intuisi (Inggris: *intuition*), dalam bahasa Latin *intueri-intuitus* (memandang); dari *in* (pada) dan *tueri* (melihat, menonton). Secara istilah, mengacu pada beberapa pengertian. (1) Pemahaman atau mengenalan terhadap sesuatu secara langsung dan bukan melalui inferensi (penyimpulan). Penglihatan langsung atau penangkapan (aprehensi) kebenaran. Kontras dengan empirisme dan rasionalisme sebagai sumber pengetahuan. (2) Daya (kemampuan) untuk memiliki pengetahuan segera dan langsung tentang sesuatu tanpa meng-

<sup>18</sup> Sudarto, *Metode Penelitian Filsafat* (Jakarta: Rajawali Press, 1997), cet. ke-2, hlm. 31-32. Lihat juga Anton Bakker, *Metode-Metode Filsafat* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1986), cet. ke-2, hlm. 39-53.

gunakan rasio. (3) Pengetahuan atau *insight* (pemahaman) bawaan, naluriah tanpa menggunakan pancaindera, pengalaman biasa, atau akal budi kita. Intuisi berpangkal pada konsep ide-bawaan, paling tidak bila kebawaan dimengerti sebagai tendensi (kecenderungan).<sup>19</sup>

Melalui pengamatannya, Bergson mengkontraskan intuisi dengan penalaran diskursif (*discursive reasoning*). Karena menurutnya, intuisi itu mampu mengalami dunia secara langsung dalam gerakan esensialnya, penalaran diskursif justru menghentikan aliran itu, memfalsifikasikannya, serta meruang-waktukannya. Dengan demikian, tidak mengherankan apabila ada kalangan yang menganggap Bergson telah meremehkan inteligensi dan intelek manusia, meski kenyataannya tidaklah demikian.<sup>20</sup>

Hampir sama dengan kinerja dan operasional imajinasi, intuisi juga mampu menerobos lapisan luar dan meraih inti kedalaman untuk menuju ke perkembangan lebih lanjut. Intuisi bagi Bergson, menurut Kolakowski, merupakan kemampuan manusia untuk meraih kenyataan yang tidak tergantung pada posisi seseorang, dengan lain perkataan kenyataan mutlak. Intuisi adalah, “...a sympathy whereby one carries oneself into the interior of an object to coincide with what is unique and therefore inexpressible in it”.<sup>21</sup>

Sampai di sini, di mana sebenarnya letak perbedaan yang substansial antara imajinasi dengan intuisi? Untuk membe-

<sup>19</sup> Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, hlm. 363-364.

<sup>20</sup> Bergson berpendapat bahwa kekuasaan jiwa manusia ada empat, yaitu intelek, inteligensi, emosi dan intuisi. Lihat Djuretna A. Imam Muhni, *Moral dan Religi menurut Emile Durkheim dan Henri Bergson* (Yogyakarta: Kanisius, 1994), hlm 85. Lihat juga Tedjoworo, *Imaji*, hlm. 24.

<sup>21</sup> Djuretna A. Imam Muhni, *Moral dan Religi*, hlm. 97.

dakan keduanya dapat dilihat dalam dua hal. Pertama, pada hasil perolehan imaji (gambaran). Meski keduanya sama-sama memiliki orientasi dan tujuan yang sama—yakni memperoleh imaji (objek)—tetapi proses penginderan keduanya sebenarnya tidaklah sama, dan itu nantinya akan berpengaruh terhadap hasil (kualitas) pengetahuannya.

Misalnya, ketika saya membayangkan seorang perempuan yang sangat cantik, manis, dan tinggi, hal itu merupakan daya imajinasi yang saya fungsikan. Tetapi ketika imaji (gambaran) itu telah terbentuk seperti yang saya imajinasikan tadi, maka bersamaan dengan itulah intuisi perlu hadir dan sangat dibutuhkan untuk dapat memastikan kebenarannya. Dalam artian kata, imajinasilah yang menghadirkan objek, sementara intuisi merupakan saksi mata untuk menunjukkan kevalidannya.

Kedua, pada tingkatan atau jenjang antara imajinasi dan intuisi. Dengan merujuk pada pemahaman pertama tadi, imajinasi sebenarnya satu tingkat di bawah intuisi, dengan posisi yang sangat berdekatan. Dalam pandangan kaum sufi, imajinasi hanya sampai di “alam imajinal”—meminjam istilah Ibn ‘Arabi, yaitu suatu tempat yang dihuni oleh makhluk-makhluk suci dan shaleh. Sementara untuk mendaki ke alam di atasnya—tempat Singgasana Tuhan—dibutuhkan perpaduan antara imajinasi dengan intuisi untuk menyingkap tabir-Nya (*mukasyafah*).<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> Melalui perbedaan kinerja seperti ini tidaklah kemudian berarti berjalan sendiri-sendiri antara imajinasi dan intuisi. Keduanya saling membutuhkan dan perlu saling menyokong untuk mengetahui objek yang dituju. Begitupula ketika intuisi telah membuka tabir Ilahi (*mukasyafah*), bukan berarti membuang dan meninggalkan imajinasi sebagai perantara, tetapi dibutuhkan perpaduan keduanya. Inilah barangkali yang oleh Achmad Charris Zubair disebut sebagai imajinasi-intuisi, atau imajinasi produktif dalam istilah Kant.

Berikutnya adalah tentang penjelasan intuisi dan hati. Penyesuaian kata intuisi dengan hati sebenarnya merujuk pada sumber dan metode dalam epistemologi Islam.<sup>23</sup> Artinya, hati di sini dijadikan sumber pengetahuan selain indra dan akal, sementara intuisi sebagai metodenya untuk mengetahui objek. Kedua term ini sama-sama digunakan sebagai sarana untuk mengetahui sesuatu yang tidak tampak oleh indera, atau dalam bahasa Mulyadhi Kartanegara disebut “pengalaman eksistensial”.<sup>24</sup>

Dalam Islam, hati (*qalb*) diyakini memiliki fungsi yang sangat besar dalam menentukan baik buruknya tingkah laku seseorang. Sesuai dengan maknanya, *qalb* mempunyai arti: membalik, maju-mundur, naik-turun, kembali, dan berubah-ubah. Ia selalu dilekatkan dengan keimanan seorang hamba kepada Tuhan-Nya. Sebuah hadis menyebutkan, bahwa “*Sesungguhnya Allah tidak memandang bentuk kondisi fisik seseorang, baik wajah maupun tubuhnya, tetapi Allah melihat pada hati dan perbuatanmu*” (HR. Muslim).

Untuk mengungkap fungsi dan kelebihan hati, Al-Ghazali (tokoh sufi tersohor, w. 505 H) membuat dua kategori penting. Pertama, hati dalam pengertian fisik dan biologis, yaitu segumpal daging yang dimiliki manusia sebagai organ tubuh yang terletak pada bagian kiri rongga dada, dan merupakan sentral peredaran darah. Kedua, hati dalam pengertian *lathifah rabbaniyah ruhaniyah*, yaitu sesuatu yang halus, yang memiliki

---

<sup>23</sup> Dalam epistemologi Islam terdapat berbagai metode ilmiah, yaitu metode observasi atau eksperimen (*tajribi*) untuk objek-objek fisik, metode filosofis atau logis (*burhani*) untuk objek-objek fisik, dan metode intuitif (*irfani*) untuk juga objek-objek nonfisik dengan cara yang lebih langsung. Lihat Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tabir*, hlm. 52.

<sup>24</sup> “Pengalaman eksistensial” merupakan lawan dari “pengalaman fenomenal” yang didapat melalui indra dan akal. Lihat *Ibid.*, hlm. 26.

sifat ketuhanan dan keruhanian.<sup>25</sup>

Dengan pengertian yang kedua ini, hati sangat radikal melampaui kemampuan akal; ternyata hati bisa berbicara melalui mata batinnya, dan bisa pula merasakan secara naluriah. Bahkan secara luas, al-Qur'an menggambarkan hati sebagai lokus dari apa yang membuat seorang manusia menjadi manusiawi, pusat dari kepribadian manusia. Karena manusia terikat erat dengan Tuhan, pusat ini merupakan tempat di mana mereka bertemu Tuhan. Pertemuan ini mempunyai dimensi kognitif dan juga dimensi moral.<sup>26</sup>

Dari penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa organ yang digunakan manusia dalam memahami sesuatu yang tidak kasat mata adalah hati. Bahkan Tuhan sendiri dapat dilihat dengan hati, dan dalam komentarnya Ibn 'Arabi, ia berkali-kali mengingatkan kepada kita akan hadis qudsi terkenal: "*Bukan surga-Ku dan juga bukan bumi-Ku yang meliputi-Ku, tetapi hati hamba-Ku yang berimanlah yang meliputi-Ku*".

Dari kesamaan orientasi dan tujuan itulah sehingga dalam banyak hal intuisi dan hati dianggap sama, tetapi secara substansial pada wilayah operasional jelas berbeda. Pada

<sup>25</sup> Lihat Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, Jld. III (Mesir: Mushtafa al-Babi al-Halabi, 1939), hlm. 3. Al-Gazali mempunyai pengalaman menarik mengenai pencariannya terhadap sumber pengetahuan manusia, yang ia menilai indra dan akal banyak mengalami kelemahan. Pada mulanya, Al-Gazali meyakini keunggulan akal dibanding indra. Tetapi setelah melalui pengamatan yang serius, Al-Gazali justru menemukan kecacatan pada akal, dan sekaligus dua pancaindera itu. Hingga pada akhirnya, ia menemukan sumber lain yang dapat menutupi kelemahan yang ditampakan dua pancaindera tersebut, yaitu hati dengan melibatkan pula kehendak-Nya. Penjelasan ini dapat dibaca dalam karyanya berjudul *al-Munqidz min al-Dhalal (Keluar dari Kemelut)*.

<sup>26</sup> Lihat Sachiko Murata, *The Tao of Islam, Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, terj. Rahmani Astuti dan M. S. Nasrullah, (Bandung: Mizan, 2000), cet. ke VIII, hlm. 184.



intinya, untuk menopang keterbatasan akal dalam mencerna realitas dibutuhkan hati beserta intuisi untuk menyelesaikan kebuntuan yang dihadapi akal tersebut.

Berbeda dengan pendekatan rasional yang bersifat inferensial, pendekatan intuitif bersifat presensial, karena objek-objek hadir dalam jiwa seseorang, sehingga modus ilmu seperti itu dalam filsafat Islam biasa disebut *ilm al-huduri (knowledge by presence)*. Hal ini juga mengacu pada pendapat Shams C. Inati, yang menurutnya ada dua modus dalam memperoleh ilmu pengetahuan yang diakui ilmuwan-ilmuwan muslim. Pertama, yang bergerak dari objek-objek yang diketahui menuju objek-objek yang tidak dikenal. Kedua, semata-mata merupakan hasil iluminasi langsung dari dunia Ilahi. Modus pengetahuan yang pertama adalah metode penalaran logis (demonstratif), sedangkan yang kedua dicapai melalui jalan intuitif.<sup>27</sup>

Pemahaman ini telah membawa kita pada kekuatan hati dan intuisi yang mengungguli peran akal. Ketika akal hanya berkuat pada tataran kesadaran, hati bisa menerobos ke alam ketidaksadaran (atau alam gaib dalam bahasa religius) sehingga mampu memahami pengalaman-pengalaman non-inderawi atau apa yang disebut *extra-sensory perception*, termasuk pengalaman-pengalaman mistik atau religius. Ia bahkan bisa berkomunikasi melalui “bahasa hati” dengan makhluk-makhluk gaib, seperti malaikat, jin, atau bahkan Tuhan sendiri, seperti yang dialami para Nabi.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> Mulyadhi Kartanegara, “Pondasi Metafisik Bangunan Epistemologi Islam: Perspektif Ilmu-Ilmu Filosofis”, dalam *Integrasi Sains-Islam, Mempertemukan Epistemologi Islam dan Sains* (Yogyakarta: Pilar Media dan Suka-Press, 2004), hlm. 32.

<sup>28</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tabir*, hlm. 28.

Demikianlah dalam memahami sesuatu semestinya tidak menyepelkan “suara hati” untuk mendapatkan hasil pengetahuan yang objektif. Dengan hati, segala yang keras akan menjadi halus, lunak, dan lurus. Pengetahuan melalui hati dan intuisi dapat menekan subjektivitas seseorang dalam mencerna realitas yang ditangkap. Mungkin inilah yang menjadi ciri khas atau karakteristik dari pengetahuan yang diperoleh melalui jalan tasawuf.

Al-Taftazani menyebutnya sebagai pengetahuan intuitif langsung.<sup>29</sup> Artinya, apabila dengan filsafat, seseorang memahami realitas dengan menggunakan metode-metode intelektual, maka dia disebut filsuf. Sementara jika ada seseorang yang berkeyakinan dapat memahami realitas tidak (hanya) menggunakan persepsi inderawi dan penalaran intelektual—yang disebut dengan *kaşyf* atau intuisi atau sebutan-sebutan serupa lainnya—maka dalam kondisi begini ia disebut sebagai sufi atau mistikus<sup>30</sup> dalam pengertiannya yang lengkap. Intuisi, menurut para sufi ataupun mistikus, seperti sinar kilat yang muncul dan perginya selalu tiba-tiba.

### C. Memahami Dunia Spiritual Kaum Sufi

Di kalangan sebagian kaum sufi, seringkali menyebutkan kalau mereka dalam kondisi tertentu mengalami apa yang lazim disebut sebagai pengalaman mistik atau pengalaman spiritual. Oleh karenanya, di sini perlu dikaji tentang bagaimana (realitas) pengalaman mistik itu beserta alat indera apa yang digunakan

<sup>29</sup> Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, terj. Ahmad Rofi' Utsmani (Bandung: Pustaka, 1985), hlm. 5.

<sup>30</sup> Istilah ini digunakan oleh al-Taftazani dengan merujuk pada pendapatnya William James dalam bukunya yang terkenal, *The Varieties of Religious Experience*.

oleh seorang sufi dalam menyerap pengetahuan.

Akal dan indera memiliki keterbatasan kemampuan untuk menangkap suatu realitas. Mata misalnya, boleh melihat atau menangkap objek (termasuk warnanya) dengan sangat mengesankan; telinga boleh bisa menangkap ratusan nada-nada yang berbeda-beda dengan sempurna. Keduanya tidak bisa melestarikan atau merekam apa-apa yang mereka tangkap. Seperti kamera, mata bisa melihat objek-objek yang dicerapnya dengan baik, tetapi mata tidak memiliki tombol *record*, seperti yang dimiliki oleh sebuah kamera.<sup>31</sup>

Upaya untuk membuktikan kebenaran realitas dunia mistik itu, para ahli banyak menganalogikan melalui peristiwa mimpi, yaitu sebuah pengalaman kejiwaan manusiawi tatkala dalam keadaan sedang tertidur. Dalam mimpi seseorang merasakan kehadiran “sesuatu” yang seolah-olah nyata dan bersifat fisik. Tetapi secara bersamaan orang itu juga mengingkari bahwa realitas atau “sesuatu” yang muncul dalam mimpi itu ternyata bukan nyata dan nonfisik. Itu pun baru disadari tatkala sedang terbangun dari tidur.

Karenanya, pengalaman mimpi diyakini sebagai pintu gerbang alam gaib untuk menunjukkan objektivitas dalam realitas dunia mistik. Hal ini dibuktikan dengan, ketika seorang bermimpi, dia melihat objek-objek yang muncul di dalamnya. Tetapi dengan apakah dia melihat objek tersebut, padahal mata kepala tengah rapat-rapatnya mengatup? Tidak ayal lagi, dia melihat dengan mata, tetapi kali ini tidak dengan mata kepala, melainkan mata yang tidak tampak atau nonfisik. Mata inilah yang disebut “mata batin”, “mata hati”, atau imajinasi.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejabilan*, hlm. 22.

<sup>32</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf* (Jakarta: Erlangga, 2006), hlm. 158-159. Lihat juga Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai*

Melalui mimpi, seorang dapat menghadirkan objek-objek fisik maupun non fisik, seperti arwah orang-orang sudah mati, jin, atau konon, bagi orang-orang tertentu ditampakkan wujud malaikat. Kadangkala tampak suatu objek yang dikenal, tapi juga terkadang tidak dikenali. Penggambaran ini hendak menunjukkan sebuah dunia atau realitas yang serupa dengan alam *misal*. Ia adalah alam antara fisik dan nonfisik yang memungkinkan terjadinya pertukaran objek-objek dari kedua alam tersebut.

Alam mimpi berbeda dengan alam fisik, baik dilihat dari tatanan ruang maupun waktunya. Namun, jangan karena bersifat nonfisik, alam mimpi dianggap tidak riil. Kenyataan bahwa alam seperti itu bisa dialami oleh siapa saja, yang bermimpi menunjukkan bahwa ia, sekalipun tidak bersifat fisik, adalah objektif, dalam arti punya status ontologis yang kukuh dan jelas. Begitu pula yang terjadi di alam *misal*. Di sana, seorang yang berhasil memasukinya bisa melihat citra-citra (*image(s)*), tetapi tidak berfisik. Alasannya adalah karena di alam ini yang fisik dispiritualkan, sedangkan yang spiritual dimaterialkan.<sup>33</sup>

Jadi jelas mata manusia atau indera penglihatan fisik yang dipunyai sekarang ini menurut al-Ghazali tidak akan bisa menangkap cahaya Tuhan lantaran terlalu terang, laksana kelelawar di siang hari tidak bisa menangkap cahaya matahari lantaran terlalu terang yang tidak sesuai dengan kemampuan mata kelelawar. Maka yang bisa menangkap dan menghayati keseluruhan realitas dalam dunia mistik adalah kalbu (mata hati), yakni jiwa manusia.<sup>34</sup>

---

*Kejabilan*, hlm 85.

<sup>33</sup> Lihat Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejabilan*, hlm. 87, 89.

<sup>34</sup> Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, cet. 2 (Jakarta:

Hal itu dibenarkan pula oleh William James, bahwa pengalaman mistik mengolok-olok upaya maksimal manusia modern, dan dari sudut logika, ia sama sekali terlepas dari lingkup pemahaman. Keyakinan-keyakinan yang lebih “rasional” didasarkan atas bukti yang bersifat sama persis dengan yang dipakai oleh para mistikus sewaktu mengungkapkan keyakinan mereka. Indera yang dimiliki manusia, memberi kepastian tentang fakta-fakta tertentu. Namun bagi orang-orang yang mengalaminya, pengalaman mistik juga merupakan persepsi langsung terhadap fakta, seperti halnya rangsangan indriawi adalah pengalaman langsung.<sup>35</sup>

Meski tidak sepenuhnya para filsuf Barat maupun dari kalangan filsuf Islam sendiri mengakui dan membenarkan tentang dunia spiritual para sufi, namun yang pasti, ilmu tasawuf yang berkembang di dunia Islam tidak dapat dinafikan dari sumbangan pemikiran kefilosofatan. Begitu pula sebaliknya, para filsuf muslim juga tidak jarang terinspirasi setelah membaca dan mengetahui pemikiran sang sufi. Ini dapat dilihat, misalnya, dalam kajian-kajian tasawuf yang berbicara tentang jiwa, ruh, Tuhan dan lain sebagainya.

Termasuk Ibn ‘Arabi, sebagai pemikir ulung yang berpendidikan dan berwawasan luas, telah memadukan peradaban Islam yang tinggi dengan berbagai “peradaban asing”. Menurut Ibrahim Hilal, yang paling menonjol adalah pemikiran filsafat Plato dan Plotinus, yang digunakannya untuk menguraikan sebagian prinsip dasar agama Islam—yang menurut sebagian orang—sangat rumit, terutama hal-hal yang berhubungan

---

Rajawali Press, 2002), hlm. 39.

<sup>35</sup> William James, *Perjumpaan dengan Tuhan, Ragam Pengalaman Religius Manusia*, terj. Gunawan Admiranto (Bandung: Mizan, 2004), hlm. 551.

dengan wujud, alam semesta, atau makrifat.<sup>36</sup>

Sementara khusus dalam kajian dunia spiritual kaum sufi, karya Farid al-Din ‘Attar, *Mantiq al-Tair* sangat menarik untuk ditelaah. Mengingat, karya itulah yang di kemudian hari memberikan ilham kepada Ibn Sina menulis semacam “tafsir filosofis” atas peristiwa *mi’raj* Nabi seperti dalam karyanya *Mi’raj Namah* dan *Risalah al-Tair*.

‘Attar dalam karya itu, menceritakan perjalanan panjang burung-burung—yang melambangkan jiwa-jiwa manusia—menuju raja mereka yang bernama “Simurgh”, yang tentu saja melambangkan Tuhan. Namun, sebelum sampai ke tujuan, ternyata burung-burung tersebut harus terlebih dahulu melalui tujuh lembah yang panjang dan melelahkan. Akibatnya, tidak banyak burung yang sampai ke tempat tujuan, sedangkan burung-burung lainnya memilih kembali pulang ke bumi dengan seribu satu dalih.<sup>37</sup>

Senada dengan ‘Attar, karya Ibn Sina, *Risalah al-Tair* ditulis dalam bentuk novel naratif, atau apa yang disebut oleh Henry Corbin sebagai *Visionary Recital*. Narasi kisah yang begitu indah itu diringkas dengan baik oleh Mulyadhi Kartanegara dalam penjelasannya tentang “Pengembaraan Transkosmik”.<sup>38</sup> Keseluruhan kisah tersebut merupakan bantahan terhadap sebagian orang yang hanya meyakini dan percaya pada dunia fisik sebagai satu-satunya dunia yang riil.

William James ketika membicarakan halusinasi, berkesimpulan bahwa pengalaman keagamaan, sebagaimana yang

<sup>36</sup> Lihat Ibrahim Hilal, *Tasawuf Antara Agama dan Filsafat, Sebuah Kritik Metodologis*, terj. Ija Suntana dan E. Kusdian (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), hlm. 144.

<sup>37</sup> Lihat Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tabir*, hlm. 94.

<sup>38</sup> *Ibid.*, hlm. 95-97.

dialami oleh para mistikus, bukanlah halusinasi karena pengalaman-pengalaman keagamaan yang dialami oleh para mistikus dari masa dan ruang yang berjauhan. Hal ini ia kaji dalam bukunya yang terkenal, *The Varieties of Religious Experiences*, dan ditemukan apa yang disebut sebagai *the orderliness* dan *uniformity*.<sup>39</sup>

Pendapat William James merupakan pengamatan yang mendalam karena seandainya pengalaman-pengalaman tersebut tidak ril, dari manakah datangnya *the orderliness* dan *uniformity* tersebut? William James menyimpulkan bahwa pengalaman keagamaan (atau mistik dalam konteks sekarang) bukanlah halusinasi (yaitu kepercayaan yang keliru), melainkan realitas yang objektif, sebagaimana pengalaman-pengalaman manusia lainnya.

---

<sup>39</sup> Lihat William James, *Perjumpaan dengan Tuhan, Ragam Pengalaman Religius Manusia*, terj. Gunawan Admiranto (Bandung: Mizan, 2004).

## BAB III

### TOKOH-TOKOH TASAWUF FALSAFI

#### A. Ibn ‘Arabi

##### 1. Sejarah Hidupnya

Ibn ‘Arabi bernama lengkap Abu Bakr Muhammad bin Ibn al-‘Arabi al-Hatimi al-Ta’i, lahir di Murcia, Spanyol Selatan pada 560 H/1165 M dalam keluarga berdarah Arab dari suku Ta’i.<sup>1</sup> Pendapat lain mengatakan, bahwa nama panjangnya sebagaimana tertulis dalam autografinya adalah Abu ‘Abd Allah Muhammad ibn Ibn al-‘Arabi al-Ta’i al-Hatimi,<sup>2</sup> dan ada juga yang mengatakan, dia bernama lengkap Muhammad ibn ‘Ali ibn Muhammad ibn al-‘Arabi al-Ta’i al-Hatimi.<sup>3</sup>

Dia mengaitkan dirinya secara langsung dengan pendahulu yang termasyhur, Hatim, dari Bani Tayy, Suku Arab penting dari Yaman. Hatim al-Ta’i adalah penyair pra-Islam yang hidup pada paruh kedua abad keenam Masehi dan diakui secara luas sebagai contoh paling bagus kekstariaan di dunia Arab sebelum datangya Nabi Muhammad. Barangkali Hatim mengikuti

---

<sup>1</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna, Subrawardi, Ibn ‘Arabi*, (Cambridge: Harvard University Press, 1969), hlm. 92.

<sup>2</sup> William C. Chittick, “Ibn ‘Arabi dan Mazhabnya”, dalam *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam: Manifestasi*, terj. Tim Penerjemah Mizan (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 64.

<sup>3</sup> Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-‘Arabi, Wabdat al-Wujud dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 17. Keragaman pendapat soal nama lengkap Ibn ‘Arabi ini menunjukkan keunikan dari segudang panorama pemikirannya.



jejak ibunya, yang sangat dermawan sehingga sampai-sampai dikatakan bahwa dirinya bahkan tidak mampu memikirkan dirinya sendiri. Teladan ketidakegoisan dan kemurahan hati ini tak diragukan lagi dipegang teguh dalam keluarga Ibn ‘Arabi.<sup>4</sup>

Entah suatu kebetulan atau tidak, sufi termasyhur dari Andalusia ini dilahirkan pada tanggal dan bulan penuh hikmah bagi umat Islam, yaitu tanggal 17 Ramadhan 560 H, bertepatan dengan 28 Juli 1165 M.<sup>5</sup> Lebih dari itu, Ibn ‘Arabi lahir setelah tokoh sufi terkenal pada zamannya wafat, syaikh ‘Abd al-Qadir al-Jilani.<sup>6</sup> Seolah-olah ini menandakan “reinkarnasi”.

Penting pula untuk dijelaskan, bahwa dalam sejarah pemikiran Islam ada dua tokoh terkemuka yang mempunyai nama yang sama. Pertama, sang sufi yang bergelar *al-Syaikh al-Akbar* (guru terbesar)<sup>7</sup> dan *Muhyi al-Din* (sang penghidup agama) sebagaimana dijelaskan di atas. Orang-orang Kristen di Barat melalui terjemahan langsung mengenalnya sebagai “doktor maksimum”.<sup>8</sup>

Kedua, bernama Abu Bakr Muhammad Ibn ‘Abd Allah

---

<sup>4</sup> Stephen Hirtenstein, *Dari Keragaman ke Kesatuan Wujud, Ajaran dan Kehidupan Syaikh al-Akbar Ibn ‘Arabi*, terj. Tri Wibowo Budi Santoso (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001), hlm. 44.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Claude Addas, *Mencari Belerang Merah, Kisah Hidup Ibn ‘Arabi*, terj. Zaimul Am (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. 420. Sebuah buku yang sangat baik dalam menjelaskan biografi Ibn ‘Arabi secara komprehensif. Ditulis dengan gaya bahasa yang enak, mengalir dan lancar, sehingga dengan membacanya terasa ikut hanyut dalam kisah perjalanan Ibn ‘Arabi.

<sup>7</sup> Gelar *al-Syaikh al-Akbar* lebih terkenal daripada *Muhyi al-Din*. Sementara gelar *Muhyi al-Din* biasanya disandingkan dengan nama panggilannya, yaitu Muhyi al-Din Ibn ‘Arabi. Ia juga digelar “putera Plato” (*Ibn Aflatun*), dikarenakan corak pemikirannya cenderung “Platonis”. Lihat Henry Corbin, *Imajinasi Kreatif*, hlm. 20.

<sup>8</sup> Idries Shah, *Jalan Sufi, Reportase Dunia Ma’rifat*, terj. Joko S. Kahhar dan Ita Masyita (Surabaya: Risalah Gusti, 1999), hlm. 83.

Ibn al-‘Arabi al-Ma’arif (468-543/1076-1148), seorang ahli hadis di Seville. Ia pernah menjadi *qodi* (hakim) di kota itu, tapi kemudian ia mengundurkan diri dari kedudukan itu dan mengabdikan dirinya bagi kegiatan ilmiah, baik mengajar maupun menulis.

Menariknya lagi, keduanya sama-sama dikenal dengan sebutan Ibn al-‘Arabi. Maka untuk membedakan di antara keduanya itu menurut para sarjana Barat terletak pada penggunaan partikel *al* (menandai *ism ma’rifah*). Untuk sang *qod*}i biasa ditulis dengan Ibn al-‘Arabi (menggunakan *al*), sedangkan sang sufi ditulis Ibn ‘Arabi (tanpa *al*).<sup>9</sup> Karena itu, perlu ditegaskan bahwa objek kajian penelitian ini adalah Ibn ‘Arabi sang sufi, bukan sang *qodi*.

Kembali pada persoalan perjalanan hidup Ibn ‘Arabi, di mana situasi sosial-politik pada waktu itu mengantarkan dirinya dan keluarganya ke posisi terhormat di pemerintahan. Ayahnya bernama ‘Ali, merupakan pegawai Muhammad ibn Sa’id ibn Mardanish, penguasa Murcia, Spanyol. Pada 567 H/1172 M, Murcia ditaklukkan oleh Dinasti al-Muwahhidun, sehingga ‘Ali membawa pergi keluarganya ke Seville. Di tempat ini, ayahnya diberi pekerjaan dinas pemerintahan atas kebaikan Abu Ya’kub Yusuf, salah seorang tokoh berpengaruh pada penguasa Daulat al-Muwahhidin saat itu.

Pada usia delapan tahun, Ibn ‘Arabi sudah merantau ke Lissabon untuk belajar agama dari seorang ulama, Syaikh Abu

---

<sup>9</sup> Model tulisan ini sudah banyak digunakan oleh para murid Ibn ‘Arabi, bahasa Eropa, dan para pengkaji lainnya, seperti William C. Chittick, Henry Corbin, A.E. Afifi, Austin, Masataka Takeshita, Annemarie Schimmel, Toshihiko Izutsu. Dengan begitu, penyebutan sang sufi dalam tulisan ini selanjutnya juga akan ditulis secara konsisten dengan penulisan “Ibn ‘Arabi”.

Bakar bin Khalaf. Selesai belajar *'ulum al-Qur'an* dan hukum Islam, ia pindah lagi ke Seville yang pada masa itu merupakan pusat pertemuan para sufi di Spanyol.<sup>10</sup> Keberhasilan Ibn 'Arabi dalam menuntut ilmu di jalur pendidikan formal itu ternyata mengantarkannya menjadi sekretaris Gubernur Siville.

Pada periode itulah, ia memiliki status sosial yang tinggi. Apalagi ditambah dengan menikahi seorang gadis muda yang salehah bernama Maryam. Buktinya, salah satu adik istrinya, Yahya ibn Yugan, menjadi penguasa Kota Tlemcen di Algeria. Fakta yang menarik adalah bahwa di kemudian hari, sang paman akhirnya menanggalkan segala kekuasaan duniawi pada pertengahan masa pemerintahannya dan beralih menjadi seorang sufi dan zahid.<sup>11</sup>

Dukungan istri Ibn 'Arabi terhadap jalan sufinya yang ia tempuh mempercepat pembentukan diri Ibn 'Arabi menjadi seorang sufi secara "formal" pada 580 H/1184 M saat masih berusia dua puluh tahun. Maka di usia kematangannya itu, dengan kecerdasan tinggi dan telah memiliki penglihatan spiritual yang tajam, Ibn 'Arabi melakukan lawatan ke berbagai kota Andalusia, menemui para wali, ulama dan beberapa tokoh sufi. Pada salah satu perjalanannya itu, ketika ia sedang berada di Kordoba, ia bertemu dengan Ibn Rusyd, filsuf muslim terkemuka yang dikenal dengan tokoh penafsir Aristoteles.

Perjumpaannya dengan Ibn Rusyd merupakan peristiwa simbolik yang amat penting karena menunjukkan jurang lebar antara pengetahuan formal orang yang "mengedepankan akal" (jalan akal logis) dan orang yang "mengalami penyingkapan" mistis (jalan imajinasi gnostik) atau penglihatan atas

<sup>10</sup> A. Rivey Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme* (Jakarta: Rajawali Press, 2000), hlm. 171.

<sup>11</sup> William C. Chittick, *Ibn 'Arabi dan Mazhabnya*, hlm. 65.

realitas-realitas spiritual dengan mata hati, yang merupakan karakteristik dari prinsip ajarannya.

Ibn ‘Arabi mengatakan bahwa perjumpaan itu berlangsung saat dirinya masih muda dan belum berjenggot. Walaupun beberapa sumber telah menyimpulkan—dari sebuah bagian yang agak meragukan dalam *Futubat-nya*—bahwa dirinya belum memasuki dunia sufi sebelum usia dua puluh tahun, perjumpaan dengan Ibn Rusyd jelas terjadi sebelum mencapai usia ini.<sup>12</sup>

Kutipan di bawah ini akan memperjelas arti penting dari pertukaran pikiran yang terjadi saat Ibn ‘Arabi berdialog langsung dengan Ibn Rusyd:

Pada suatu hari yang baik, aku pergi ke Kordoba ke rumah Abu al-Walid Ibn Rusyd (*Averroes*). Ia mengungkapkan keinginannya untuk bisa bertemu denganku secara pribadi dan langsung, karena ia telah mendengar adanya penyingkapan bila Tuhan memberikan aku izin dalam penyendirian spiritualku, dan dia tidak menyembunyikan ketakjubannya atas apa yang dia dengar. Karena alasan ini ayahku yang menjadi salah satu sahabat karibnya, pada suatu hari menyuruhku untuk bertandang ke rumahnya dengan alasan suatu keperluan, yaitu agar Ibn Rusyd berkesempatan berbicara denganku. Saat itu aku masih seorang anak muda tanpa jenggot. Ketika aku masuk, *Averroes* bangkit dari tempatnya, menerimaku dengan sambutan bersahabat dan penuh perhatian, dan akhirnya memelukku.

Lalu ia berkata padaku: “ya”. Aku pun menjawab: “ya”. Ia nampak begitu senang melihat aku. Tetapi ketika aku menyadari apa yang telah membuatnya bahagia, aku berkata, “tidak”. Seketika wajahnya berubah dan

---

<sup>12</sup> *Ibid*, hlm. 66.

ia mulai terlihat meragukan dirinya sendiri. Lantas ia menanyaiku: “bagaimana kamu memperoleh penyingkapan rohani (*kasyf*) dan pelimpahan Ilahi (*faid*)? Apakah itu sama dengan yang aku peroleh melalui pemahaman intelektual atau refleksi-spekulatif (*naẓar*)?” Aku menjawab: “ya dan tidak”. Di antara ‘iya’ dan ‘tidak’, ruh-ruh melayang terbang dari materi, dan kepala-kepala terpisah dari jasad”. Mendengar hal ini, Ibn Rusyd pun menjadi pucat, dan kulihat dia gemetar ketika menggemamkan kalimat, “*la baula wa la qummata illa billah*” (tiada kekuatan kecuali atas izin-Nya). Dia sudah memahami arti kiasan yang aku gunakan.<sup>13</sup>

Menyimak kisah di atas, sungguh ini merupakan suatu pertemuan yang dirahmati Tuhan, dan Ibn ‘Arabi sendiri mengabadikan dalam karya agungnya, *Futubat*. Bagi para pengkajinya, hampir dipastikan selalu menyadur langsung “kisah sakral” ini dalam setiap menulis biografi Ibn ‘Arabi. Percakapan ini jelas sebagai peristiwa sangat penting bagi sufi muda dan filsuf tua beraliran Aristotelianisme itu dalam arti bahwa percakapan tersebut menjelaskan perbedaan dan pertentangan asasi antara jalan akal logis dan jalan imajinasi gnostik.

Fakta bahwa sufi muda mengalahkan filsuf Peripatetik itu dalam tukar pikiran tersebut dengan tepat menunjukkan arti penting pemikiran filosofis dan pengalaman mistik Ibn ‘Arabi, yang memperlihatkan bagaimana mistisisme dan filsafat berhubungan satu sama lain dalam kesadaran metafisisnya. Ibn ‘Arabi adalah seorang mistikus yang sekaligus seorang guru filsafat Peripatetik, sehingga ia bisa—atau lebih

<sup>13</sup> Lihat Ibn ‘Arabi, *al-Futubat al-Makkīyah*, jld. I, (Cairo: Dar Sadir, tt), hlm. 153-154. Selanjutnya, penulisan karya ini disingkat *Futubat*. Nasr Hamid juga menagabadikan pertemuan itu dalam sebuah karyanya yang terkenal, dan secara sistematis mengisahkan pertemuan “agung” ini. Lihat Nasr Hamid Abu Zaid, *Hakaza Takallam Ibn ‘Arabi*, cet. 2, (Beirut: ad-Dar al-Baida’, 2004), hlm. 163.

tepat telah—memfilsafatkan pengalaman spiritual batiniyahnya ke dalam suatu pandangan dunia metafisis maha besar sebagaimana terlihat dalam hubungan dengan struktur metafisikanya dalam *wahdat al-wujud*.<sup>14</sup>

Tapi sangat disayangkan, pertemuan Ibn ‘Arabi dengan Ibn Rusyd merupakan pertemuan pertama sekaligus yang terakhir kalinya setelah kematian Ibn Rusyd pada tahun 595 H/1198M. Ibn ‘Arabi hanya mampu mengenang kejadian itu, dan mengandaikan agar bisa bertemu kembali jika seandainya dia belum kembali kepada Sang Pemilik ruh dan jasad.

Kemudian setelah perbincangan kami itu, Ibn Rusyd bertanya kepada ayahku perihal diriku untuk membandingkan pendapat yang ia peroleh dariku dengan pendapat ayahku mengenai diriku, dan untuk memastikan sama atau tidak. Ibn Rusyd tentu adalah seorang ahli (master) dalam perenungan filosofis dan reflektif. Ia bersyukur kepada Tuhan, seperti yang saya dengar, karena telah diperkenankan hidup pada masa seperti ini dan diizinkan bertemu dengan seseorang yang pernah melakukan penyendirian spiritual seperti diriku. “Aku sendiri”, kata Ibn Rusyd, telah menyatakan bahwa hal semacam itu mungkin, namun selama ini belum pernah bertemu seseorang yang telah mengalamainya secara nyata. Terpujilah Tuhan (*alhamdulillah*) yang telah memperkenankan aku hidup pada suatu masa yang menjadi istimewa karena adanya seorang guru dalam pengalaman semacam itu, salah seorang pembuka kunci pintu-pintu-Nya. Terpujilah Tuhan yang memberiku rahmat bisa berjumpa dengan salah seorang di antara mereka dengan mata kepala sendiri.

Aku ingin bisa bincang-bincang kembali dengan Ibn Rusyd. Tuhan dengan rahmat-Nya menjadikan Ibn

---

<sup>14</sup> Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-‘Arabi*, hlm. 18-19.

Rusyd tampak kepadaku dalam suatu ekstase (*waqi'ah*) dengan cara sedemikian rupa di mana di antara dirinya dan diriku terdapat tirai cahaya. Aku bisa melihat dia melalui tirai itu, namun ia tidak melihatku atau tidak mengetahui bahwa aku ada di situ. Ia terlalu “asyik” dalam renungannya hingga tak bisa melihatku. Aku bergumam dalam diriku: pemikirannya tidak menuntut dirinya menuju ke tempat di mana aku berada.

Aku tak punya kesempatan lagi untuk bertemu dia hingga kematiannya, pada tahun 595 H/1198 M di Marakesh. Jasadnya dibawa ke Kordoba, tempat dia dimakamkan. Ketika peti jasad, yang jenazahnya penuh dengan beban di satu sisinya, maka karya-karyanya diletakkan di sisi yang lain untuk mengimbangnya. Aku berdiri di sana membisu, dan bersamaku ahli fiqih (hukum) dan sastra bernama Abu al-Hasain Muhammad Ibn Jubair yang menjadi sekretaris Sayyid Abu Hamid (pangeran dari Dinasti al-Muwahhidun), serta sahabatku Abu al-Hakam ‘Amr Ibn as-Sarraj, ahli salin. Kemudian Abu al-Hakam menatap kami dan berkata: “Tidakkah engkau melihat apa yang menjadi pengimbang guru Ibn Rusyd saat berkuda? Pada sebelah sisi sang master, sedang pada sisi lain adalah karya-karyanya, kitab-kitab yang ia tulis”. Dan Ibn Jubayr menjawab: “Katamu aku tidak melihatnya?” Tentu saja aku melihatnya. Semoga Allah memberkati lisanmu! Kemudian selalu terngiang dalam ingatanku (kata-kata Abu al-Hakam) sebagai bahan renungan dan pengingat. Sekarang tinggal aku yang masih hidup dari kelompok kecil sahabatku itu—semoga Allah melimpahkan rahmat-Nya kepada mereka—dan aku bergumam dalam diri: “Pada sebelah sisi sang master itu, sedang pada sisi yang lain karya-karyanya”. Ah! Andai aku tahu bila harapan-harapannya telah terpenuhi.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Sengaja cuplikan dialog Ibn ‘Arabi dan Ibn Rusyd ini disajikan secara panjang lebar dan menyeluruh untuk dapat dimengerti masing

Berikutnya, pada usia tiga puluh menurut perhitungan tahun lunar, atau duapuluh delapan menurut perhitungan tahun solar, pada 590 H/1193 M, untuk pertama kali Ibn ‘Arabi mengadakan perjalanan ke luar Semenanjung Iberia.<sup>16</sup> Selanjutnya, hingga tahun 595 H/1198 M, Ibn ‘Arabi menghabiskan hidupnya di berbagai kota di Andalusia dan Afrika Utara dengan menemuai kaum Sufi dan para sarjana. Terkadang ia juga terlibat perdebatan sengit dengan kelompok-kelompok tertentu, seperti Mu’tazilah yang melakukan interpretasi rasionalistik terhadap Islam.<sup>17</sup>

Pada periode ini ia melakukan lawatan ke Tunisia di mana ia mempelajari *Khayl al-Na’lain* (Melepas Kedua Sandal)<sup>18</sup> karya Ibn Qasyi<sup>19</sup>, dan menulis komentar atas karya tersebut. Ia juga berkunjung ke Almeria, yang merupakan pusat sekolah Ibn Masarrah dan kemudian Ibn al-‘Arif, dan tempat Ibn ‘Arabi menerima pembaiatan formal untuk memasuki sufisme, menurut Asian Palacios.<sup>20</sup>

Pada tahun 598H/1201 M Ibn ‘Arabi meninggalkan Spanyol dan Afrika Utara, karena situasi politik pada masa itu tidak menguntungkan baginya serta tasawuf yang dianutnya

---

masing pemikiran dan kehidupannya dari dua tokoh filsuf muslim itu. Lihat Ibn ‘Arabi, *Futubat*, hlm. 154.

<sup>16</sup> Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-‘Arabi*, hlm. 19.

<sup>17</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, hlm. 95.

<sup>18</sup> Seyyed Hossein Nasr memberi catatan kaki pada persoalan ini, bahwa menurutnya, ini merujuk pada ayat al-Qur’an di mana nabi Musa diperintahkan untuk melepas sandalnya. Ketertarikan Ibn ‘Arabi pada karya asal Syiah ini memiliki makna penting mengingat pengaruh besar yang ia miliki dalam dunia Syi’ah dan doktrin-doktrinnya dapat diterima dengan baik dalam gnostik Syi’ah. Lihat *Ibid*.

<sup>19</sup> Ia adalah Seorang pemimpin sufi yang melakukan pemberontakan terhadap Dinasti al-Murabbitin di Algarve. Lihat Ibn ‘Arabi, *Futubat*, jld. IV, hlm. 129.

<sup>20</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, hlm. 95.



tidak disukai di kawasan itu. Di Afrika Utara, para penguasa al-Muwahhidin mengancam akan menyiksa para sufi karena mereka dicurigai menggerakkan tarekat-tarekat, mengadakan perlawanan terhadap rezim yang berkuasa.

Mungkin seandainya Ibn ‘Arabi tetap di Spanyol, ia akan mengalami nasib yang sama seperti Ibn Qasyi yang dibunuh tahun 546, atau seperti Ibn Barrajan dan Ibn ‘Arif, yang dilaporkan mati diracun oleh gubernur Afrika Utara, ‘Ali bin Yusuf, setelah dikurung dalam penjara selama beberapa tahun.<sup>21</sup> Memang pada masa itu, hubungan antara kaum sufi dan penguasa tidak baik, karena kaum sufi dituduh sebagai perampas otoritas Islam yang sah dan penentang terhadap syari’ah.<sup>22</sup>

Pada tahun ini pula, Ibn ‘Arabi berangkat menuju kawasan timur dengan tujuan utama untuk ibadah haji. Mesir adalah negeri pertama yang ia singgahi untuk beberapa lama, tetapi ternyata di daerah itu aliran tasawufnya juga tidak diterima masyarakat. Bahkan di Mesir pada 604 H/1207 M, ia sempat diancam oleh pihak-pihak yang tidak menghendaknya tinggal di kota itu. Oleh karenanya, ia melanjutkan pengembaraannya melalui Jerusalem dan menetap di Mekkah untuk beberapa

<sup>21</sup> A. E. Afifi, *Filsafat Mistis Ibn ‘Arabi*, terj. Sjahrir Mawi dan Nandi Rahman (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1989), hlm. 2. Meski terjemahan ke dalam bahasa Indonesia ini dinilai “jelek” oleh Kautsar Azhari Noer, saya tetap menggunakannya selama dapat dimengerti dan tidak mengurangi makna substansialnya. Tetapi memang, susunan kata atau kalimat dalam terjemahan ini terasa kaku dan terdapat banyak kesalahan, mungkin karena menggunakan ejaan lama dan juga pengaruh editor buku yang kurang teliti dalam melakukan penyuntingan sebelum buku ini diterbitkan.

<sup>22</sup> Ralph Austin, “Kehidupan dan Karya Muhyi ad-Din Ibn ‘Arabi”, dalam Pengantar *Fusus al-Hikam* edisi Bahasa Inggris, *The Bezels of Wisdom*. Diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia menjadi *Fusus al-Hikam: Mutiara Hikmah 27 Nabi*, terj. Ahmad Sahidah dan Nurjannah Arianti (Yogyakarta: Islamika, 2004), hlm. 7.

lama.<sup>23</sup> Dengan menetapnya di Mekkah itu, ia mengakhiri fase pertama dalam kehidupannya, yang merupakan tahap persiapan memasuki tahap kedua, dan sekaligus pembentukan dirinya sebagai seorang sufi.

Penting juga untuk disebutkan bahwa pada 609 H/1212 M Ibn 'Arabi menulis sebuah surat yang panjang kepada Raja Kay Kaus I. Surat yang diminta raja itu berisi nasehat bagaimana ia seharusnya menghadapi orang-orang Kristen di kerajaannya. Dalam surat itu Ibn 'Arabi memberi nasehat, agar raja itu mengambil tindakan-tindakan paling keras sesuai dengan hukum Islam dalam menghadapi orang-orang Kristen dan mencegah mereka agar tidak merugikan Islam. Surat itu membuktikan bahwa Ibn 'Arabi mengakui pentingnya hukum dan doktrin bagi umat.<sup>24</sup>

Pada fase kedua merupakan tahap peningkatan spiritualitas tasawufnya yang berlangsung sejak 598 H/1201 M sampai 620 H/1223 M. Di tahun ini, Ibn 'Arabi melakukan pengembaraan ke berbagai tempat di Timur, dan ternyata diterima dengan baik oleh masyarakat setempat, dan menjadikannya semakin termasyhur. Setelah beberapa waktu di kota suci itu, ia berangkat ke Anatolia, dan di Quniya ia bertemu dengan S}adr al-Din al-Qunawi, muridnya paling terkenal, yang di kemudian hari menjadi komentator terpenting dan penyebar karya-karyanya.<sup>25</sup>

Dari Quniya ia melanjutkan perjalanannya ke Arah timur menuju Armenia lalu ke selatan menuju lembah Efrat dan

<sup>23</sup> A. Rivay Siregar, *Tasawuf dari Sufisme*, hlm. 172.

<sup>24</sup> Kautsar Azhari Noer, *Ibn 'Arabi*, hlm. 22-23.

<sup>25</sup> Menurut sejumlah sumber awal, di tahun ini Ibn 'Arabi menikah dengan janda, Majd ad-Din, yaitu ibu al-Qunawi. Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Ibn 'Arabi dan Mazhabnya*, hlm 65.

Baghdad. Pada tahun 609 H/1211 M, ia bertemu dengan guru sufi terkenal Syihab al-Din ‘Umar Suhrawardi, nama yang sama dengan pendiri iluminasi dan memang sering terjadi kesalahan penyebutan dengannya. Ibn ‘Arabi juga mengunjungi Aleppo tempat ia diterima dengan penuh kehormatan oleh Malik Dhahir, yang generasi sebelumnya menjadi pelindung dan teman Suhrawardi, dan usahanya tidak berhasil untuk mencegah kematiannya akibat putusan hukuman mati atasnya.<sup>26</sup>

Sampailah pada 621 H/1223 M, Ibn ‘Arabi memutuskan untuk tinggal di Damaskus, setelah terkenal di seluruh dunia Islam dan bahkan seringkali diundang oleh para penguasa dan pangeran yang mencintai kebijaksanaan (*hikmah*) dari berbagai daerah, baik dekat maupun jauh. Damaskus nampaknya memang sengaja dipilih oleh Ibn ‘Arabi untuk menenangkan jiwa dan pikirannya, terutama di usianya yang semakin tua.

Akhirnya, suasana pilu dan sedih menyapa umat muslim di seluruh dunia atas kematiannya pada 22 Rabi al-Sani 638/ November 1240 di Damaskus. Kadi kepala Ibn al-Zaki dan dua muridnya ikut melaksanakan upacara pemakamannya.<sup>27</sup> Ia dikebumikan di Shalihiyah, di kaki gunung Qasiyun, bagian utara Damaskus, sebuah tempat yang telah dimuliakan sebelum ia dikebumikan di sana sebagai tempat yang disucikan oleh seluruh Nabi.<sup>28</sup>

Setelah penguburannya, tempat itu menjadi pusat ziarah banyak orang di seluruh dunia. Bahkan pada abad XVI, Sultan Salim II membangun sebuah maosolium yang masih berdiri di atasnya, dan terus menjadi tempat ziarah, terutama bagi

<sup>26</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, hlm. 96.

<sup>27</sup> Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-‘Arabi*, hlm. 24.

<sup>28</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Ibn ‘Arabi dan Mazhabnya*, hlm. 97.

para sufi. Pada tahun-tahun berikutnya, dua putra Ibn ‘Arabi juga dikubur di dekatnya.<sup>29</sup> Bahkan konon, pahlawan Aljazair terkenal ‘Abd al-Qadir setelah dibuang Napoleon III, menghabiskan sisa hidupnya dengan menyunting karya-karya Ibn ‘Arabi, dan ketika meninggal dunia pun ia dimakamkan di dekat sang guru gnosis.

## 2. Karya-karyanya

Ibn ‘Arabi adalah seorang pemikir dan filsuf-sufi yang sangat produktif dalam menulis buah pikirannya. Bahkan tak ada yang dapat memastikan berupa jumlah keseluruhan karyanya itu. Menurut Browne, ada 500 judul karya tulis dan 90 judul di antaranya asli tulisan tangannya tersimpan di Perpustakaan Negara Mesir. Tetapi menurut Sya’roni, Ibn ‘Arabi menulis buku sekitar 400 judul.<sup>30</sup>

Lain halnya menurut C. Brockelmann yang mencatat tidak kurang dari 239 karya. Osman Yahia, dalam karya bibliografisnya yang sangat berharga, menyebut 846 judul dan menyimpulkan bahwa di antaranya hanya sekitar 700 yang asli dan dari yang asli itu hanya 400 yang masih ada.<sup>31</sup> Ibn ‘Arabi sendiri pernah menyebutkan 289 judul,<sup>32</sup> dan pendapat lain

---

<sup>29</sup> Menurut Austin, Ibn ‘Arabi menikah tiga kali sepanjang hidupnya. Pertama adalah Maryam, ketika ia masih muda di Sevilla; kedua dengan Fatimah, putri seorang bangsawan Mekkah; dan ketiga dengan seorang yang tak disebutkan namanya, putri seorang hakim di Damaskus. Dia mempunyai tiga orang anak: Sa’d ad-Din, lahir di Malatya pada 1221 dan meninggal pada 1258; ‘Imad ad-Din, yang meninggal pada 1268; dan seorang putri bernama Zainab. Dari kesemua anaknya itu, hanya Fatimah yang diketahui sebagai ibu dari ‘Imad ad-Din. Lihat Ralph Austin, dalam Pengantar, hlm. 13.

<sup>30</sup> A. Rivay Siregar, *Tasawuf dari Sufisme*, hlm 172.

<sup>31</sup> Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-‘Arabi*, hlm.24-25.

<sup>32</sup> *Ibid*, hlm. 25.

juga menyebutkan sebanyak 251 judul.<sup>33</sup> Sekalipun jumlah yang disebutkan berbeda-beda, yang pasti, keproduktifannya dalam menghasilkan karya-karya tulis sulit dicariandingannya. Bahkan di antara karya-karyanya, masih banyak yang belum dicetak, dan masih banyak yang berupa manuskrip.<sup>34</sup>

Karena itu, tentu tidak mungkin dan tak dapat ditulis secara keseluruhan semua karya-karyanya itu di sini. Tetapi hanya beberapa karya pokok atau karya penting yang banyak diajarkan oleh para murid-muridnya, dan banyak pula dirujuk oleh para pengkajinya. Di samping itu, penyajian karya-karya Ibn ‘Arabi yang akan ditulis di sini dianggap memiliki sejarah dan peristiwa penting dalam perjalanan kehidupannya.

Meski di sisi lain, upaya untuk mensistematisasikan penulisan karya-karyanya terasa amat sulit, dikarenakan telah bercampur dalam momen-momen peristiwa yang dialami Ibn ‘Arabi. Tak heran bila banyak pengkaji-pengkaji sebelumnya tidak memisahkan antara karya dan perjalan hidupnya, yang ditulis secara terus-menerus secara deskriptif. Tetapi di sini, sengaja penulis pilah dengan tetap mengacu pada momen-momen peristiwa itu, sehingga dapat dimengerti dengan mudah pemikiran kontroversial Ibn ‘Arabi.

Pertama, *al-Futuh al-Makkiyah* (Pembukaan Kota Mekkah). Merupakan ensiklopedi ilmu-ilmu keislaman yang sangat luas yang bertumpu pada ajaran tauhid, uraian tentang prinsip-prinsip metafisika, dan pengalaman spiritual Ibn ‘Arabi sendiri. Menurut perhitungan perkiraan William C. Chittick, *Futuh* yang memenuhi 2.580 halaman dalam edisi lama akan memenuhi 37 volume atau 18.500 halaman untuk keseluruhan

<sup>33</sup> Ralph Austin, dalam Pengantar, hlm. 14.

<sup>34</sup> Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-‘Arabi*, hlm. 25.

teks dalam edisi kritis Osman Yahia.<sup>35</sup> Bahkan direncanakan, karya ini sebenarnya berisi 37 jilid yang masing-masing terdiri dari 500 halaman.

Karya yang terdiri dari 560 bab ini diakui oleh Ibn ‘Arabi didiktekan langsung oleh Tuhan melalui malaikat yang menyampaikan ilham. Ibn ‘Arabi lebih dari satu kali menyatakan dalam karya itu, bahwa buku tersebut ditulis di bawah inspirasi Ilahi. “Ketahuilah bahwa komposisi bab-bab *Futubat* bukan merupakan hasil refleksiku yang disengaja. Hakikatnya, Allah mendiktekan kepadaku segala yang telah aku tulis melalui malaikat pembawa ilham”.<sup>36</sup>

Karya ini mulai disusun di Mekkah pada 598/1202 dan selesai di Damaskus pada 629/1231. Berawal dari kunjungannya ke Mekkah untuk menunaikan haji, dan sekaligus mencari tempat perlindungan yang aman dari kejaran kelompok yang tidak menginginkan dirinya hidup, sehingga ia mendapat perintah dari-Nya untuk menyusun *magnum opus*nya itu. Bagi Ibn ‘Arabi, Mekkah tidak hanya tempat ibadah haji dan segala ritualnya, tetapi lebih dari itu, baginya adalah tempat meningkatkan kualitas pengetahuan mistiknya. Mekkah sebagai “pusat kosmik” adalah tempat mulia dalam meningkatkan kualitas kerohanian, yang tidak mungkin dapat diperoleh di tempat lain.

---

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> Kutipan ini disimpulkan oleh al-Sya’rani dalam Kitab *al-Yawaqit wa al-Jawabir* (Kairo: 1305/1888) berdasarkan bab 89 dan 348 dalam *Futubat*. Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim*, hlm. 98; Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-‘Arabi*, hlm. 25. Henry Corbin menjelaskan lebih jelas lagi, bahwa pada suatu malam Ibn ‘Arabi merenungi suatu visi yang tergambar dalam pendahuluan kitab besarnya, *Futubat* (bab VI). Suatu wujud yang amat rupawan masuk ke dalam rumah dan berkata: “Aku ini utusan yang dikirimkan Wujud Tuhan kepadamu”. Lihat Henry Corbin, *Imajinasi Kreatif*, hlm 71.

Di kota suci itulah, Ibn ‘Arabi memperoleh dua pengalaman berharga dalam hidupnya. Pertama, ia mengalami suatu visi tentang “kemudaan abadi” yang boleh dikatakan mewakili perpaduan apa-apa yang berlawanan, *coincidentia oppositorum*, yang dalam keseluruhannya semua ketegangan dapat dipecahkan. Kedua, visi yang menegaskan bahwa ia adalah penutup *Walayah Muhammadiyah*.<sup>37</sup> Maka dikarenakan mendapat ilham langsung dari Tuhan melalui perantara malaikat-Nya itu, tak heran bila membaca keseluruhan *Futubat* terasa amat pelik dan rumit. Jami, sufi terkenal abad 15 sering menyebut otoritas *Futubat* dalam banyak tulisannya, dengan bukti menarik yang menunjukkan perhatian besarnya untuk memahami segala kepelikannya.<sup>38</sup>

Secara maknawi, sebagaimana dijelaskan dalam kamus Ibn ‘Arabi, kata *futub* (pembukaan) memiliki kesamaan arti dengan beberapa term lain, seperti penyingkapan, merasakan, kesaksian, hasrat Ilahi, penyingkapan diri Ilahi, dan ilham. Masing-masing kata tersebut menunjuk pada pencapaian ilmu yang diperoleh secara langsung dari Tuhan tanpa perantara guru, melalui belajar, atau pengerahan kemampuan rasional. ‘Pembukaan’ adalah corak ilmu yang diberikan kepada nabi (meski tidak sama dengan wahyu), mereka menerimanya secara sempurna dari Tuhan tanpa pencarian rasional ataupun pertimbangan reflektif.<sup>39</sup> Kata Ibn ‘Arabi, “para nabi dan kekasih-Nya tidak memiliki ilmu Tuhan yang berasal dari

<sup>37</sup> Kautsar, *Ibn al-‘Arabi*, hlm. 21.

<sup>38</sup> Michel Chodkiewicz, “Al-Futuhāt Al-Makkiyah dan Para Komentatornya: Sejumlah Teka-Teki Tak Terpecahkan”, dalam Seyyed Hossein Nasr, dkk., *Warisan Sufi: Warisan Sufisme Persia Abad pertengahan (1150-1500)*, terj. Ade Alimah, dkk (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003), hlm. 383.

<sup>39</sup> William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn ‘Arabi’s Metaphysics of Imagination* (Yogyakarta: Qalam, 2001), hlm. 8.

refleksi (*fiker*). Tuhan telah menyucikan mereka dari hal itu. Bahkan, mereka memiliki ‘pembukaan dari penyingkapan’ melalui Yang Nyata”.<sup>40</sup>

Kata ‘membuka’ mengandung arti bahwa corak ilmu seperti ini datang dengan tiba-tiba setelah menunggu dengan sabar di dekat pintu. Ia tidak memerlukan adanya “upaya, ilham, ataupun pencarian”, yakni pencarian terhadap ilmu tertentu, karena manusia harus selalu berusaha memperolehnya dari Tuhan semata.

Kedua, karya *Fusus al-Hikam* (Cincin Pengikat Hikmah/ Untaian Mutiara kebijaksanaan). Karya ini relatif lebih pendek daripada *Futubatnya*, tetapi paling banyak dibaca dan di<sup>syarab</sup> oleh pengkajinya (mungkin karena paling sulit), serta paling berpengaruh dan paling termasyhur. Buku ini disusun pada 627 H/1229 M, sepuluh tahun sebelum ia wafat. Menurut Ibn ‘Arabi sendiri, kandungan dalam karya ini sepenuhnya didasarkan pada ilham pengetahuan spiritualnya dari Nabi yang memegang sebuah kitab di tangannya dan beliau memerintahkan untuk mengambil dan membawanya ke dunia sehingga orang-orang bisa mengambil manfaat darinya.

Aku melihat Rasulullah dalam suatu kunjungan kepadaku pada akhir Muharam 627 H, di kota Damaskus. Dia memegang sebuah kitab dan berkata kepadaku: “Ini adalah kitab *Fusus al-Hikam*, ambil dan sampaikan kepada manusia agar mereka bisa mengambil manfaat darinya”. Aku menjawab: “Segenap ketundukan selayaknya dipersembahkan ke hadirat Allah dan Rasul-Nya, ketundukan ini seharusnya dilaksanakan sebagaimana kita perintahkan”. Oleh karena itu, aku melaksanakan keinginanku, memurnikan niat, dan mencurahkan maksudku untuk menulis (menerbitkan)

<sup>40</sup> Ibn ‘Arabi, *Futubat*, jld III, hlm. 116.



kitab ini, seperti diperintahkan sang rasul, tidak ada tambahan ataupun pengurangan di dalamnya.

Aku memohon kepada Allah agar dalam persoalan ini dan dalam semua kondisi, akan memasukkanku di antara hamba-Nya, yang kepada mereka setan tidak mempunyai kuasa. Bahwa dalam semua yang aku tulis, semua yang diucapkan lidah, dan semua yang disampaikan hati, Dia akan mengutamakan aku, dengan penurunan tahta dan ilham spiritual-Nya ke dalam pikiranku dan dukungan perlindungan-Nya, agar aku bisa menjadi penyampai, dan bukan seorang penulis. Sehingga dengan begitu, khalayak yang membacanya yakin bahwa ia berasal dari hadirat Kesucian, dan bahwa ia sungguh-sungguh bebas dari semua tujuan jiwa yang rendah, yang rentan terhadap tipu daya.

Aku berharap bahwa realitas, mendengar permohonanku, akan memperhatikan panggilanku. Sebab aku tidak mengemukakan sesuatu pun di sini, kecuali apa yang telah ditetapkan kepadaku. Aku tidak menulis buku ini melainkan ia disampaikan langsung kepadaku. Aku bukan seorang Nabi atau rasul, tetapi semata-mata seorang pewaris yang bersiap-siap menghadapi akhirat.<sup>41</sup>

Pemilihan judul *Fusus al-Hikam* nampaknya melambangkan isi buku tersebut. Karya ini mengandung 27 bab; setiap bab memakai nama seorang nabi yang dijadikan judulnya. Pemakaian nama nabi sebagai judul setiap bab sesuai dengan bentuk kebijaksanaan (*hikmah*) yang dijelaskan dalam setiap bab itu. Setiap nabi yang disimbolkan dengan *fusus*<sup>42</sup> (“pengikat

<sup>41</sup> Ibn ‘Arabi, *Fusus al-Hikam*, (Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, 1980), hlm. 47. Kitab ini telah dicetak beberapa kali dalam bahasa Arab asli, dan diedit serta diberi komentar oleh Abu al-‘Ala ‘Afifi. Untuk selanjutnya, karya ini disingkat dengan *Fusus*.

<sup>42</sup> Merupakan kata tunggal dari *fusus*, berarti batu cincin (*bezel*) atau tempat di mana permata, yang diukir dengan sebuah nama, dirangkai untuk

permata pada cincin”)), mewakili suatu aspek tertentu dari kebijaksanaan Ilahi yang terjelma pada setiap nabi itu, dan menjadi lokus penampakan diri (*majla*) Tuhan.<sup>43</sup>

Dengan begitu, sesuai dengan judulnya, karya ini bertujuan untuk menjelaskan aspek-aspek tertentu kebijaksanaan Ilahi dalam konteks kehidupan dan person 27 nabi, dari Adam hingga Muhammad. Artinya, secara metaforik, setiap mutiara adalah sifat dasar manusiawi dan jati diri spiritual seorang nabi hadir sebagai media bagi bagian tertentu dari kebijaksanaan Ilahi yang diwahyukan kepada nabi tersebut.

Maka dengan mempertimbangkan banyaknya kajian tentang ini, dan pengagungan yang amat tinggi oleh para pengikut Ibn ‘Arabi—menurut Chittick, kita bisa menerima pendapat Corbin bahwa karya ini tidak diragukan lagi merupakan tulisan terbaik Ibn ‘Arabi tentang doktrin esoterik. Dalam pandangan Qunawi, karya itu merupakan salah satu tulisan pendek Ibn ‘Arabi yang paling berharga. Berdasarkan al-Qur’an dan hadis, Ibn ‘Arabi membicarakan penyingkapan hikmah Ilahi pada para nabi, atau kalimat Tuhan sejak Adam hingga Muhammad. Dia menjelaskan bahwa setiap Nabi merupakan teofani yang khas dari hikmah yang dicakup oleh asma Ilahi tertentu.<sup>44</sup>

Mungkin layaknya kitab suci, *Fusus al-Hikam* dapat diibaratkan al-Qur’an—meski secara kualitas tak mungkin bisa disamakan—sedangkan *al-Futubat al-Makkiyah* sebagai hadis, yang merupakan penjelas dari al-Qur’an. Posisi ini memang terbalik, yaitu *Futubat* yang dianggap mendapat ilham langsung

---

membuat sebuah cincin tanda. Lihat Ralph Austin, dalam Pengantar, hlm. 19.

<sup>43</sup> Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-‘Arabi*, hlm. 26.

<sup>44</sup> William C. Chittick, *Ibn ‘Arabi dan Mazhabnya*, hlm. 69-70.

dari Tuhan justru menjadi penjelas atas *Fusus*}, yang mendapat tuntunan dari Nabi. Membaca keduanya (terutama *Futubat*) sepintas memang terasa mirip dengan gaya tulis al-Qur'an, yang dalam setiap menyampaikan pesan selalu “meloncat” antara bab yang satu (ayat) dengan bab lainnya.

Ketiga, *Tarjuman al-Asywaq* (Tafsir Kerinduan). Penulisan karya ini dilatari oleh respons positif penduduk Mekkah atas ajaran sufinya, ketika Ibn 'Arabi mendatangi kota ini pada 598 H/pertengahan 1202 M. Ibn 'Arabi mendapat perhatian besar dari seorang bernama Abu Syaja' Zahir ibn Rustam dan putrinya, Nizam. Zahir ibn Rustam sendiri adalah seorang guru sufi yang menduduki posisi penting di kota Mekkah saat itu.

Ibn 'Arabi melukiskan bahwa putri guru itu adalah seorang gadis muda yang mempunyai kecantikan yang mempesonakan, kemampuan intelektual yang tinggi dan pengalaman spiritual yang mendalam.<sup>45</sup> Pada dirinya kecantikan jasmani yang luar biasa berpadu dengan kebijaksanaan rohani yang agung. Bagi Ibn 'Arabi ia adalah laksana Beatrice bagi Dante; baginya ia adalah sebagai manifestasi duniawi, tokoh teofanik, dari *sophia aeterna*.<sup>46</sup>

Hingga pada akhirnya, Ibn 'Arabi terilhami oleh perempuan atau gadis cantik itu untuk menulis sekumpulan puisi amat indah, yang terangkum dalam *Tarjuman al-Asywaq*. Karena tulisan inilah, Ibn 'Arabi dituduh telah mengumbar hasrat melalui puisi-puisi tentang cintanya yang didorong oleh hawa nafsu. Secara lahiriah, *Tarjuman al-Asywaq*, memang terkesan

<sup>45</sup> Dikutip dari Ibn 'Arabi, *Tarjuman al-Asywaq* oleh Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabi*, hlm. 20.

<sup>46</sup> Dikutip dari Henry Corbin, *Imajinasi Kreatif* oleh Kautsar, *Ibid*, hlm. 20-21.

membenarkan tuduhan itu, tetapi secara batiniah karya tersebut, sebagaimana dibelanya kemudian dalam *Zakha'ir al-'Alaq*, ditujukan kepada Allah, perkara-perkara samawiyah dan kenikmatan menyatu dengan Allah.<sup>47</sup>

Sungguh menarik di sini, bahwa perempuan bagi Ibn 'Arabi ternyata menjadi ilham dan inspirasi yang kuat dalam olah rohani-spiritualnya. Pengetahuan tentang makna spiritual dari perempuan itu juga terbukti pada bab terakhir dalam *Fusus*-nya, di mana ia menafsirkan sabda Nabi: “*Ada tiga hal yang dicintakan kepadaku di dunia ini: perempuan-perempuan, wewangian (parfum), dan shalat*”.<sup>48</sup>

Sedangkan para ulama menolak puisi sebagai sesuatu yang sesuai dengan perasaan-perasaan religius yang, menurut mereka, terlalu erotik untuk kepekaan kesalehan. Ibn 'Arabi juga tidak hanya menulis komentarnya dalam *Zakha'ir al-'Alaq*, tetapi *Futubat*-nya ia juga menyelipkan beberapa pembelaan atas puisi-puisinya itu: “Semua puisiku itu berkaitan dengan kebenaran-kebenaran Ilahi dalam pelbagai bentuk, seperti tema-tema cinta, eulogi, nama dan sifat-sifat perempuan, nama-nama sungai, tempat-tempat, dan bintang-bintang”.<sup>49</sup>

Karya ini menjadi terkenal karena Ibn 'Arabi sendiri menuliskan *syarh* atas karyanya itu, demi membuktikan kepada sebagian ulama eksoterik, bahwa puisi tersebut menjelaskan kebenaran (cinta) spiritual, bukan cinta profan. Ini menunjukkan betapa dirinya merupakan salah seorang penyair arab terbaik yang paling produktif.

---

<sup>47</sup> Kautsar Azhari Noer, *ibid*, hlm. 21. Tulisan lainnya yang meliputi puisi sufi sangat indah adalah berjudul *Diwan*.

<sup>48</sup> Ibn 'Arabi *Fusus*, hlm. 214.

<sup>49</sup> *Ibid.*, *Futubat*, jld. III, hlm. 562.

Keempat, *Syajarat al-Kaun*, sebuah karya kosmologi yang relatif singkat ini mengembangkan simbolisme yang diungkapkan dalam ayat al-Qur'an, "*Kalimah yang baik adalah bagaikan pohon yang baik...*" (QS. Ibrahim: 24). Dalam karya ini, diterangkan tentang Nabi Muhammad sebagai perwujudan Insan Kamil atau manusia sempurna.<sup>50</sup> Karya lain Ibn 'Arabi yang penting untuk dicatat adalah *Rub al-Quds* dan *al-Durrat al-Fakhirah*, yang ditulis di Mekkah pada 600 H/1203-1204 M. Melalui karya ini, Ibn 'Arabi melontarkan kritik tajam terhadap penyimpangan-penyimpangan dalam praktek sufisme dan mengungkapkan banyak informasi tentang para sufi yang mengajarnya dan yang ditemuinya di Andalusia.

Karya pendek Ibn 'Arabi *Ma la Budda minhu li al-Murid*, yang ditulis di Mosul pada 601 H/1205 M, adalah jawaban terhadap pertanyaan tentang apa yang harus diimani dan apa yang harus dilakukan oleh pencari dan permulaan, sebelum yang lain. Ibn 'Arabi juga pernah menghimpun upacara-upacara berharga oleh para perenung dan pengembara spiritual dalam sebuah karya pendek yang berjudul *Kitab al-Ilam bi Isyarat ahl al-Ilham*. Karya ini terdiri dari tujuh bab, tentang *ru'yah* (visi), *sama'* (pendengaran), *kalam* (perkataan), *tawhid*, *ma'rifah*, cinta, dan berbagai persoalan lainnya.<sup>51</sup>

Beberapa karya lain yang bisa disebutkan juga adalah: *Misykat al-Anwar*, *Mahiyat al-Qalb*, *'Anqa' Mughrib*, *al-Ittibad al-Kawni fi Hadrat al-Isybad al-'Ayni*, *Isyarat al-Qur'an*, *al-Insan al-Kulli*, *Bulghat al-Ghawwas*, *Taj al-Rasa'il*, *Kitab al-Khawwah*, *Syarh Khal al-Na'layn*, *Mirat al-'Arifin*, *ma'rifat al-Kanz al-'Azim*, *Mafatih al-Ghayb*, *Da'wat Asma' Allah al-H{usna*, dan *Kitab*

<sup>50</sup> William C. Chittick, *Ibn 'Arabi dan Mazhabnya*, hlm 71.

<sup>51</sup> Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabi*, hlm. 28.

*al-Haqq*.<sup>52</sup> Keunikan dan luasnya pengetahuan Ibn ‘Arabi seperti yang tampak dalam keseluruhan karya-karyanya itu semakin membuat daya tarik para peneliti untuk terus mengkaji pemikirannya hingga sampai sekarang ini.

### 3. “Guru Agung” Guru-gurunya

Istilah “guru agung” memiliki dua arti yang berbeda. Pertama, mengacu pada diri Ibn ‘Arabi sebagai tokoh sufi yang mendapat gelar *as-Syaikh al-Akbar* (guru terbesar atau guru agung). Sedangkan kedua, mengacu pada guru spiritual Ibn ‘Arabi yang ia tempuh selama dalam perjalanan spiritualnya. Tetapi dalam uraian di sini, akan dipaparkan “guru agung” pada makna kedua, yaitu menelusuri para guru spiritualnya.

Pembahasan tentang “guru agung” Ibn ‘Arabi sengaja dijelaskan secara terpisah untuk menunjukkan berbagai keunikan dalam pengembaraannya menemukan seorang guru. Ibn ‘Arabi memiliki banyak guru, bahkan ada pendapat yang mengatakan bahwa jumlah gurunya setidaknya-tidaknnya tak kurang dari 40 orang.

Di antaranya adalah Abu al-Abbas al-‘Uryabi guru yang paling sering disebut dalam *Futubat*, dan memiliki pengaruh besar terhadap kepribadian Ibn ‘Arabi. Petama-tama, Abu al-Abbas al-‘Uryabi adalah *mursyid al-awwal*, gurunya yang pertama: hubungan yang selamanya penting dalam tasawuf. Kedua, ini mungkin faktor yang paling menentukan, Abu al-Abbas al-‘Uryabi telah mencapai tahap *ubudiyah*, pengabdian menyeluruh.<sup>53</sup> “Guruku, Abu al-Abbas al-‘Uryabi, guru pertama yang kepadanya aku mengabdikan dan darinya kuperoleh kasih-sayang, memiliki satu kaki yang menghunjam kuat di

<sup>52</sup> *Ibid*, hlm. 28-29.

<sup>53</sup> Claude Addas, *Mencari Belerang Merah*, hlm. 97.

ranah ini—ranah pengabdian”.<sup>54</sup>

Ada lagi seorang gurunya bernama Abu Madyan, yang begitu sering ia sebut dalam karya-karyanya, dan Ibn Qasyi, pendiri “negara Monastik” Muridin (orang-orang yang menekuni di Algarbes, Portugal Selatan. Ia adalah tokoh yang memiliki hubungan mendalam dengan Ibn ‘Arabi.<sup>55</sup>

Tetapi yang lebih mengesankan adalah dua guru spiritualnya yang selalu mengingatkan Ibn ‘Arabi pada kenangan masa muda, yaitu Yasmin dari Marchena dan Fatimah dari Kordoba. Khusus yang disebut terakhir ini adalah ibu spiritualnya dengan penuh rasa bakti Ibn ‘Arabi menceritakan ajaran Fatimah yang ditujukan ke arah kehidupan yang karib dengan Tuhan.

Suatu aura yang menakjubkan melingkupi hubungan antara Ibn ‘Arabi dan Fatimah. Meskipun berusia lanjut, *syaiqhab* yang mulia terlihat masih cantik dan anggun sebegitu rupa sehingga ia bisa dikira gadis berusia empat belas tahun, dan Ibn ‘Arabi muda pun selalu memerah mukanya ketika bertatapapan dengannya. Ia memiliki banyak murid, dan selama dua tahun Ibn ‘Arabi termasuk di antaranya. Salah satu kharisma yang diterimanya sebagai karunia Tuhan, Fatimah beroleh surat al-Fatihah sebagai “*kehadam-nya*”. Pada suatu saat, ketika seorang perempuan yang tengah menderita memerlukan pertolongan, mereka membacakan Fatimah bersama-sama, sampai kemudian memberinya sosok tetap, pribadi dan jasaki meskipun subtil dan halus sifatnya.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> Ibn ‘Arabi, *Futubat*, jld III, hlm 539. Dikutiup juga oleh Claude Addas, *Ibid*.

<sup>55</sup> Syyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages...* hlm. 89.

<sup>56</sup> Henry Corbin, *Imajinasi Kreatif*, hlm. 40. Nasr Hamid Abu Zaid, *Hakaza Takallam*, hlm 170-171. Lihat langsung Ibn ‘Arabi, *Futubat*, jld II, hlm. 348.

Ibn ‘Arabi selalu mengenang masa-masa pertemuannya dengan Fatimah. Suatu waktu ia pernah mengatakan kepadaku, “Aku adalah ibu spiritual dan cahaya ibu duniamu”.<sup>57</sup> Memang diceritakan Ibn ‘Arabi, “suatu kali ibuku mengunjunginya, *syaikebab* berkata kepada ibuku: O, cahaya! Ini puteraku, dan ia ayahmu. Perlakukan ia dengan kesalehanmu sebagai seorang anak, jangan pernah berpaling darinya”.

Di samping itu juga, Ibn ‘Arabi sejak semula dan sampai kapan pun adalah murid dari seorang guru yang tak kasatmata, seorang figur nabi misterius yang sering digambarkan oleh sejumlah tradisi, baik secara terang maupun samar yang menggambarkan ciri-cirinya, ataupun yang cenderung mengidentifikasikannya sebagai Ilyas, St. George, dan lainnya. Apapun hasilnya, yang pasti Ibn ‘Arabi adalah “murid Khidr”. Ibn ‘Arabi sebagai murid Khidr menunjukkan hubungan kekerabatan dengan para sufi yang menamakan diri sebagai para ‘Uwaysi. Nama ini dinisbahkan kepada seorang zahid saleh asal Yaman, ‘Uways al-Qarani, yang sezaman dengan nabi dan kenal dengan nabi namun tidak pernah berjumpa sepanjang hidupnya. Tetapi Nabi pun kemudian mengenalnya tanpa pernah bertatap muka, dan kepada dia tertuju perkataan nabi dalam sebuah hadis: “Aku merasakan nafas Yang Maha Pengasih datang dari arah Yaman”.<sup>58</sup>

Kontak pertama antara Ibn ‘Arabi dengan Khidr sebenarnya terjadi pada 598 H/1201 M ketika berada di Mekkah,

<sup>57</sup> Ralph Austin, dalam Pengantar, hlm. 4. Lihat juga Henry Corbin, *Ibid*.

<sup>58</sup> Henry Corbin, *Imajinasi Kreatif*, hlm 32. Figur Khidr adalah figur yang sangat penting dalam hirarki spiritual Islam dan merupakan figur yang sangat terkait dengan Elie, sang nabi yang dinaikkan ke langit, dan juga terkait dengan keseluruhan kompleks mitos dan cerita yang dinisbatkan kepadanya. Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, hlm. 96.



melakukan perjalanan ke berbagai kota dan pada saat itu ia ditahbiskan untuk memasuki dunia gaib Ilahi oleh Khidr. Ia adalah nabi yang mentahbis manusia secara langsung untuk memasuki kehidupan spiritual tanpa harus memasukkan diri ke dalam rantai pentahbisan reguler. Maka ia menjadi seorang “murid Khidr” karena telah menjadi salah satu guru sufi yang termasuk dalam garis pentahbisan reguler itu. Pentahbisan untuk masuk ke “garis” Khidr berada di Mosul ia menerima serban (*kebirqah*) Khidr dari ‘Ali bin Jami’ yang ia sendiri telah menerimanya secara langsung dari sang “Nabi Hijau” itu.<sup>59</sup>

Apa makna di balik warna hijau yang disandingkan dengan nabi tersebut? Menurut Corbin, hijau adalah “warna spiritual, warna peribadatan Islam”, inilah warna para pengikut ‘Ali, yakni warna Syi’ah *parexcellence*. “Imam tersembunyi” yang kedua belas, “penghulu zaman ini”, yang berdiam di negeri hijau di tengah samudera putih. Sufi besar Iran Semnani (abad ke 14) telah merintis suatu ilmu jaringan tubuh halus (*subtile physiology*), di mana pusat-pusatnya dilambangkan sebagai “tujuh nabi dari wujudmu sendiri”. Masing-masing pusat memiliki warna khasnya sendiri. Sementara pusat subtil rahasia, “Yesus dari wujudmu sendiri” berwarna hitam berkilau (*aswad nurani*, “cahaya hitam”), maka pusat tertinggi “misterinya segala misteri”, “Muhammad dari wujudmu sendiri” berwarna hijau.<sup>60</sup>

Dari penjelasan itu, menjelaskan bahwa pengalaman dan penglihatan batin Ibn ‘Arabi yang tak terhitung jumlahnya itu sungguh telah mengarahkan jalan hidupnya serta karakteristik ajarannya. Dengan meneladani para nabi, Ibn ‘Arabi dalam setiap langkah dan tingkah lakunya menyerupai nabi-nabi, yang dituntun langsung oleh Tuhan dan malaikat-Nya.

<sup>59</sup> Seyyed Hosecin Nasr, *ibid*.

<sup>60</sup> Henry Corbin, *Imajinasi Kreatif*, hlm. 58.

## B. Ibn Sab'in

### 1. Sejarah Hidupnya

Ibn Sab'in yang bernama lengkap 'Abdul Haqq Ibrahim Muhammad bin Nasr adalah seorang sufi yang juga filsuf dari Andalusia. Ia terkenal di Eropa karena jawabannya atas pernyataan Frederik H., penguasa Sicilia. Ia dipanggil Ibn Sab'in, dan digelari Quthbuddin. Kadang dikenal pula dengan Abu Muhammad.

Ibn Sab'in dilahirkan tahun 614 H (1216/1217 M) di Murcia, Spanyol. Ia mempunyai asal-usul Arab dan mempelajari bahasa Arab dan sastra pada kelompok gurunya dan mempelajari ilmu-ilmu agama dari mazhab Maliki, ilmu-ilmu logika dan filsafat.

Pada masa hidupnya di Andalusia, ia hidup di tengah keluarga yang mulia. Ayahnya adalah seorang hakim kota Mursia, sedang kakeknya seorang penghitung dan kepe-mimpinan. Ibn Sab'in tumbuh dalam keluarga bangsawan, hidupnya dalam suasana penuh kemuliaan dan berkecukupan, tetapi ia justru menjauhi kesenangan hidup kemewahan dan kepemimpinan duniawi dan sejak kecil penuh dengan nuansa ilmiah dan sufistik. Ia hidup sebagai asketis maupun sufi yang mempunyai banyak murid.<sup>61</sup>

Perjalanan sejarah hidupnya dibagi ke dalam tiga fase, dari 614 hingga 669 H.<sup>62</sup> Fase pertama, pada 614 H – 640 H. Ibn Sab'in di Murcia, Andalus, telah belajar bahasa arab dan kesu-santraannya kepada master, ada tiga master yang dianggap

---

<sup>61</sup> Ahmad Bangun Nasution dan Rayani Hanum Siregar, *Akhlaq Tasawuf: Pengenalan, Pemahaman, dan Pengaplikasian*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2013), hlm. 253.

<sup>62</sup> *Ibid.*, hlm. 254-260.

sebagai guru ibn sab'in, yaitu yang pertama, Ibn Daqqaq (Dihag), yaitu Ibrahim bin al-Yusuf bin Muhammad bin al-Daqqaq al-Umesy, yang terkenal disapa dengan Aby al-Ishaq atau Aby al-Mir'ah. Dia adalah seorang teolog yang cukup lama bermukim di Andalus, dimana pada waktu andalus dia telah mengajar tentang teologi, tasawuf dan disiplin ilmu yang lainnya. Dia pindah ke Mursiya sampai wafatnya pada 611H (1214 M – 1215 M), meninggalkan beberapa karya diantaranya, komentar atas Kitab al-Irsyad Aby al-Ma'aly al-Juwaeni, komentar atas al-Asma' al-Husna, komentar atas al-Mahasin al-Majalis, Aby al-Abbas Ahmad bin al-Aryf dan sejumlah karya yang lain.

Fase kedua, sekitar 640 H, ia bersama murid-muridnya keluar kota Murcia merantau ke sebagian daerah Andalus, dan meninggal di Andalus, menjelajahi daerah Islam bagian barat, Afrika Utara dan Mesir, serta ia sampai memasuki Mekkah sekitar 652 H. Para peneliti berbeda pendapat berkaitan dengan penyebab Ibn Sab'in meninggalkan Andalus dan Islam bagian barat. Tentunya perbedaan pendapat ini sarat dengan bisa kebencian atau kearifan dalam menilai. Sebagian telah membenci Ibn Sab'in dan sebagian lain telah empati kepadanya.

Nasib yang berpindah-pindah dari satu daerah ke daerah lain dan dari negara satu ke negara yang lain laksana sang perantau yang tidak punya tempat tinggal yang tetap. Suatu waktu ia dan murid-muridnya singgah dan menetap dikota Sabtah, Afrika Utara, dia mengajak kepada para penduduk kota itu kejalan sufistik, jalan mazhabnya. Seorang perempuan kaya raya, salah satu penduduk kota Sabtah telah mengaguminya dan ingin menikahinya, kemudian Ibn Sab'in menerimanya. Mereka kemudian menikah, dikatakan Ibnu sab'in dijamin

oleh istrinya dari keuangan dan tempat tinggalnya. Dari hasil pernikahan tersebut, mereka telah dikaruniai seorang anak, tetapi kemudian anak itu meninggal pada saat Ibnu Sab'in masih hidup sekitar pada 666 H.

Seorang terkenal di Mesir pada waktu itu, Muhammad bin Ahmad bin Ali bin Abdullah bin Maymun, imam asketis yang terkenal dengan sapaan Qatb al-Din al-Qasthalani w.686 H, di Mesir, menulis sebuah karya yang isinya meyerang akidah Ibnu Sab'in dengan sangat keras. Serangan Qatb al-Din al-Qasthalani inilah yang mengharuskan Ibn Sab'in dengan terpaksa pergi meninggalkan Mesir dan hijrah ke Makkah.

Ada dua sebab, selain serangan Qatb al-Din al-Qasthalani mengapa Ibnu Sab'in hijrah dari Mesir ke Makkah. Pertama, serangan keras kaum fikih terhadapnya, dan kedua, di masa hidupnya, ia dituduh sebagai seorang yang beraliran Syiah Fatimiyah dan fanatik terhadap *Abli al-Bayt*.

Karena itulah ketika hidup di egara mana pun, lebih-lebih di Mesir, Ibn Sab'in tidak merasakan nyaman. Sebab pada saat itu, di Mesir, aliran Syiah sedang diberantas semenjak masa Sultan Shalahuddin al-Ayyubi, di mana semua pergerakan yang berbau Syiah diperangi, juga terjadi pencucian otak besar-besaran dari pengaruh dan selubung aliran Syiah.

Fase ketiga, pada 652 H, ia hijrah dari Mesir ke Makkah. Pada masa itu, hakim Makkah dipegang oleh Abu Namay Muhammad al-Awwal yang berkuasa pada 652 H/ 1254 M-702 H/1302 M. Ibn Sab'in hidup di Makkah merasakan kenyamanan dan bisa hidup tenang sampai dia wafat pada 669 H. di periode ini, ia tidak lagi meninggalkan atau hijrah keluar dari Makkah ke tempat lain. Karena ia telah mendapatkan perlindungan sang hakim Makkah, seorang yang beraliran

Syi'ah Fatimiyah. Ibn Sab'in pada waktu di Mekkah dengan transparan menunjukkan kesyi'ahannya di dalam lindungan sang hakim Mekkah.

Di Mekkah, Ibn Sab'in hidup dengan tentram dan damai. Ia melakukan dengan gigih *tajribah al-rubiyah* (eksperimen spiritual), menyebarkan paham tasawuf dan tarikatnya dan melakukan ibadah haji setiap tahun bersama para jamaah atau para pengikutnya.

## 2. Karya-karyanya

Ibn Sab'in meninggalkan karya sebanyak 41 buah,<sup>63</sup> yang menguraikan tasawufnya secara teoritis ataupun praktis, dengan cara yang ringkas ataupun panjang lebar. Di antara karyanya dalam bidang tasawuf yaitu *Badu al-Arif* (ditulis pada usia lima belas tahun), *Risalah al-Fath al-Musyrik*, *Jawab Shabib Shaqaliyyah*, *Risalah al-Ihathab*, *Kitab al-Ahwah* atau *Khitbabullah Bi Lisani Nuribi*, *al-Rislah al-Qausiyyah*, *Kitab al-Qisth*, *Risalah li Ibn Sabin: Istami' Li Ma Yuha wa Yustagra*, *Risalah Ibn Sabin Anwaluha*, *Rukrah 'Irfah*, *Natijah al-Hikam*, *al-Risalah al-Ushbi'yyah*, *al-Risalah fi al-Hikamah*, *Kitab al-Bubat*, *al-Kitab al-Kabir*, *al-Jauhar*, *Kitab al-Kid*, *Risalah al-Tawajjuh*, dan *Divanu Syi'ir*.<sup>64</sup>

Banyak karyanya telah hilang. Namun yang pasti, membaca judul karya-karya itu tampak bahwa pengetahuan Ibn Sab'in cukup luas dan beragam. Dia mengenal berbagai aliran filsafat Yunani, dan filsafat-filsafat Hermetitisme, Persia, dan India. Pengetahuannya tentang aliran tasawuf begitu mendalam. Ibnu Sab'in mendirikan suatu tarekat yang di kenal dengan

---

<sup>63</sup> Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, terj. Ahmad Rofi' Utsmani, (Bandung: Pustaka, 1985), hlm. 206.

<sup>64</sup> Ahmad Bangun Nasution dan Rayani Hanum Siregar, *Akhlak Tasawuf*, hlm. 268.

tarekat As-Sab'iniyyah. Para pengikutnya memakai pakaian khusus yang dikecam para fuqaha, dan tarekat ini mempunyai sanad yang aneh. Dari sini, kita dapat memperoleh gambaran bahwa tarekat tersebut bercorak sinkretis dan mengompromikan berbagai aliran, di antaranya bercorak Islam, Yunani, dan Timur Kuno. Tampaknya tarekat itu tetap bertahan sampai ke Ibnu Taimiyyah (meninggal tahun 728 H).

Ibnu Sab'in memiliki tradisi kepastakaan ilmiah yang sangat luas dan bermacam-macam. Dia adalah teosof yang berhasil memperelajari secara kritis terhadap tradisi filsafat dari semua penjuru peradaban. Meskipun Ibnu Sab'in mengadopsi filsafat para pendahulunya, dia tidak kehilangan daya kritisnya. Dia mengkritisi Ibnu Rusyd sebagai intelektual dan filsuf yang tidak orisinal, taklid buta atas filsafat Aristoteles, dan sejatinya dia hanya sedikit memiliki ilmu.

Menurut Abdurahman Badawi bahwa yang dimaksud dengan perkataan Ibn Sab'in bahwa hanya sedikit ilmu yang dimiliki Ibnu Rusyd, bahwa Ibnu Rusyd miskin dengan ilmu hakikat dan penyingkapan sufistik. Sementara ilmu yang lainnya, Ibnu Rusyd sangat luas dan tidak bisa diragukan lagi.<sup>65</sup> Kritik lainnya ditujukan kepada ulama-ulama fikih.

### 3. Guru-gurunya

Di antara gurunya bernama Ibn Dihaq yang terkenal dengan Ibnu Al-Mir'ah (meninggal tahun 611 H), yang mensyarah karya Al-Juwaini, *Al-Iryad*. Namun karena Ibnu Sab'in lahir tahun 614 H, sementara Ibn Dihaq meninggal tahun 611 H, jelaslah bahwa Ibnu Sab'in menjadi Murid Ibn Dihaq hanya melalui kajiannya terhadap karya-karya tokoh tersebut.

<sup>65</sup> *Ibid.*, hlm. 262.

Begitu juga dalam hal hubungannya dengan dua gurunya yang lain, yaitu al-Yuni (meninggal tahun 622 H) dan Al-Hurani (meninggal tahun 538 H). Keduanya ahli tentang huruf maupun nama. Menurut salah seorang murid Ibnu Sabi'in yang mensyarah kitab *Risalah Al-Abd*, hubungan antara Ibnu Sabi'in dan gurunya tersebut lebih banyak terjalin melalui kitab daripada langsung.

Ibn Sab'in mengenal berbagai aliran filsafat Yunani dan hermetitisme, Persia, dan India. Di samping itu dia juga banyak menelaah karya filsuf Islam dari dunia Islam bagian timur, seperti al-Farabi dan Ibnu Sina, dan filsuf Islam bagian barat seperti Ibnu Bajah, Ibnu Thufail dan Ibnu Rusyd. Bahkan dia begitu menguasai kandungan Risalah Ikhwan Asy-Shofa secara terperinci, mengetahui aliran Asy'ariyyah, disamping itu juga beliau menguasai aliran fiqih.

### C. Suhrawardi al-Maqtul

#### 1. Sejarah Hidupnya

Suhrawardi termasuk salah seorang dari generasi pertama para sufi filsuf atau tokoh sufi falsafi. Nama lengkapnya adalah Abu al-Futuh Yahya ibn Habsyi ibn Amrak, bergelar Syihabuddin, dan dikenal juga sebagai seorang yang bijak. Ia lahir di sebuah kota kecil yang bernama Suhraward di Persia Barat Laut pada 548 H/1153 M,<sup>66</sup> atau ada juga yang menyebut pada 550 H.<sup>67</sup>

Suhrawardi termasuk sufi yang hidup di abad keenam

---

<sup>66</sup> Lihat A. Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), hlm. 117.

<sup>67</sup> Lihat Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, hlm. 193.

Hijriyah. Ia digelar *al-maqtul* (yang dibunuh)—dibunuh di Halb (Aleppo) atas perintah Shalahuddin al-Ayyubi tahun 587 H—sebagai pembeda dengan dua sufi lainnya, yaitu Abu al-Najib al-Suhrawardi (meninggal tahun 563 H) dan Abu Hafsh Syihabuddin al-Suhrawardi al-Baghdadi (meninggal tahun 632 H), penulis kitab *Anwarif al-Ma'arif*.<sup>68</sup>

Dalam perjalanan hidupnya, sejak Suhrawardi berada di Aleppo, namanya mulai terangkat, akhirnya ia pun terkenal akan keilmuannya. Hal ini membuat para fuqaha iri terhadapnya, dan ada pula yang ingin mengecamnya. Suhrawardi kemudian segera dipanggil Pangeran al-Zhahir putranya Salahuddin al-Ayubi, ketika itu bertindak sebagai penguasa di Halb.

Pangeran kemudian melangsungkan suatu pertemuan dengan dihadiri para teolog maupun fuqaha. Di sini ia mengemukakan argumen-argumentasinya yang kuat, karena terlihat sebuah aura kepintaran dari diri Suhrawardi, akhirnya al-Zhahir menjadi dekat dengannya, dan ia pun diberi sambutan yang baik dari al-Zhahir.

Suhrawardi dikenal sebagai tokoh yang melahirkan aliran Illuminasionisme, sehingga berkat penguasaannya yang mendalam tentang filsafat dan tasawuf ditambah kecerdasannya yang tinggi, dalam kitab *Thabaqat al-Athiba'* menyebutkan bahwa Suhrawardi sebagai seorang tokoh pada zamannya dalam ilmu-ilmu hikmah. Ia begitu menguasai ilmu-ilmu Filsafat, sangat memahami Ushul Fiqih, begitu cerdas pikirannya, dan begitu fasih ungkapan-ungkapannya.

Saat di Aleppo di usianya yang masih belia, Suhrawardi telah menguasai pengetahuan filsafat dan tasawuf begitu

<sup>68</sup> *Ibid.*



mendalam serta mampu menguraikannya secara baik. Bahkan, *Thabaqat al-Athibba'* menyebut Suhrawardi sebagai tokoh zamannya dalam ilmu-ilmu hikmah. Ia begitu menguasai ilmu filsafat, memahami ushul fiqh, begitu cerdas dan begitu fasih ungkapannya. Semua itu membuat lawan-lawannya atau pihak yang tidak menyukainya semakin iri dan dendam. Karena itu, semakin tidak berhasil mempengaruhi pangeran al-Zhahir, para fuqaha yang dengki berkirim surat langsung pada Sultan Shalah al-Din dalam memperingati tentang bahaya kemungkinan tersesatnya akidah sang pangeran jika terus bersahabat dengan Suhrawardi. Shalah al-Din sendiri yang terpengaruh isi surat segera memerintahkan putranya untuk menghukum mati Suhrawardi.<sup>69</sup>

Karena kepaiwaan Suhrawardi mengeluarkan pernyataan doktrin esoteris yang tandas, dan kritik yang tajam terhadap ahli-ahli fiqh menimbulkan reaksi keras yang dimotori oleh Abu al-Barakat al-Baghdadi yang anti Aristetolian. Akhirnya pada tahun 587 H di Halb (Aleppo) Suhrawardi dieksekusi atas desakan fuqaha kepada pangeran Malik al-Zhahir Syah anak dari sultan Shalahuddin al-Ayyubi al-Kurdi.

Karena ketenaran dan popularitasnya di kala itu, hal tersebut membuat sebagian orang menjadi dengki terhadapnya, akhirnya orang-orang yang dengki melaporkan kepada Salahuddin al-Ayubi dengan sebuah peringatan bahwa jika al-Zhahir terus menerus bergaul dengan Suhrawardi maka akan sesat aqidah yang dimilikinya. Setelah mendengar asutan-asutan dari orang-orang dengki tersebut, akhirnya Shalahuddin terpengaruh dan memerintahkan putranya untuk segera membunuh al-Suhrawardi. Setelah putranya meminta pendapat

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, hlm. 194.

para *fuqaha* Halb, mereka menyetujui agar Suhrawardi dibunuh, al-Zhahir pun memutuskan agar al-Suhrawardi dihukum gantung. Hukum gantung ini berlangsung pada tahun 587 H di Halb, ketika al-Suhrawardi baru berusia 38 tahun.<sup>70</sup>

Ada pendapat yang mengatakan bahwa proses kematian itu diawali dengan permintaan para ulama yang meminta Malik al-Zahir agar menjatuhkan hukuman mati kepada al-Suhrawardi, namun permintaan itu ditolak. Para ulama kemudian menemui Sultan Saladdin (Sultan Salahuddin al-Ayubi) untuk menyampaikan dakwaan itu. Sultan Saladdin lalu mengancam putranya (Pangeran Malik al-Zahir Ghazi) akan diturunkan dari tahta apabila tidak menghukum Suhrawardi. Berkat turun tangannya Sultan Saladin, al-Suhrawardi kemudian dimasukkan ke dalam penjara pada tahun 1191 M. Dalam penjara itulah, al-Suhrawardi wafat. Dalam hal ini yang mengatakan bahwa ia wafat karena lehernya dicekik dan ada pula yang mengatakan bahwa ia wafat karena tidak diberi makan hingga kelaparan.

## 2. Karya-karyanya

Suhrawardi adalah sosok pemuda yang cerdas, kreatif, dan dinamis. Ia termasuk dalam jajaran para filsuf sekaligus sufi yang sangat produktif sehingga dalam usianya yang relatif pendek itu ia mampu melahirkan banyak karya kurang lebih 50 karya. Hal ini menunjukkan kedalaman pengetahuannya dalam bidang filsafat dan tasawuf yang ia tekuni.

Sayyed Hussein Nasr mengklasifikasikan karya-karyanya menjadi lima kategori.<sup>71</sup> Pertama, memberi interpretasi dan

---

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> Lihat Seyyed Husein Nasr, *Tiga Pemikir*, terj. Mujahid, (Bandung: Risalah Gusti, 1986), hlm. 72-73.

memodifikasi kembali ajaran peripatetik serta hikmah *isyraqi*-nya, dalam kelompok ini antara lain kitab *al-Tahwibat*, *al-Muqanamat*, *al-Mutharabat*, *Hikmahal-Isbraq*. Kedua, membahas tentang filsafat yang disusun secara singkat dengan bahasa yang mudah dipahami baik yang berbahasa arab ataupun yang berbahasa persi, *al-Lambat*, *Hayakil al-Nur*, *Risalah fi al-Isbraq*.

Ketiga, karya yang bermuatan sufistik dan menggunakan lambang-lambang yang sulit dipahami, dalam hal ini menggunakan bahasa persi walaupun ada sebagian yang berbahasa Arab, *al-Aql al-Ahmar*, *al-Gharb al-Gharbiyah*, *Yaumun Ma'a Jama'at al-Sufiyyin* dan lain-lain.

Keempat, karya yang merupakan ulasan dan terjemahan dari filsafat klasik, *Risalah al-Thair*, dan *Risalah fi Haqiqah al-Isbq*, ini semua karya Ibn Sina yang kemudian diterjemahkan oleh Suhrawardi kedalam bahasa Persia. Kelima, karya yang berupa serangkaian doa-doa, yang dikenal dengan kitab *al-Waridat wa al-Taqdisat*.

Banyaknya karya ini menunjukkan bahwa Suhrawardi benar-benar menguasai keilmuan yang mendalam tentang filsafat kuno dan filsafat Islam. Ia juga memahami dan menghayati doktrin-doktrin tasawuf, khususnya doktrin-doktrin sufi sebelumnya. Oleh karena itu tidak mengherankan bila ia mampu menghasilkan karya besar serta memunculkan sebuah corak pemikiran baru, yang kemudian dikenal dengan corak pemikiran mistis-filosofis (teosofi).

Suhrawardi merupakan seorang penulis, walaupun usianya muda, tetapi banyak juga karya-karya dari hasil ciptaannya. Ia juga dikenal sebagai salah satu seorang filosof muslim yang handal dalam membuat sebuah ungkapan-ungkapan dari pikirannya sendiri.

Di samping itu, Suhrawardi juga mampu memadukan antara filsafat Aristoteles dan filsafat iluminasi yang ia kembangkan sebagai basis ulama filsafat dan tasawufnya. Suhrawardi menganggap bahwa seorang pengkaji teologi lebih unggul daripada seorang pencinta Tuhan *an sich*. Hal ini dapat kita lihat bahwa apabila dalam waktu yang sama seseorang menjadi pencinta Tuhan dan pengkaji teologi, dirinya telah menduduki derajat kepemimpinan yang tinggi. Jika tidak dapat memadukannya, derajatnya hanyalah seorang pengkaji teologi atau seorang pencinta Tuhan, tetapi tidak mengkaji-Nya. Pemikiran inilah yang menggambarkan bahwa Suhrawardi bukanlah seorang sufi murni, melainkan seorang sufi dan sekaligus filsuf, bahkan sangat dekat dengan para filsuf peripatetik yang sering diserangnya.

Kemudian Suhrawardi membuat banyak karya, dan dari karya-karyanya dibagi menjadi tiga bagian.<sup>72</sup> Pertama, adalah kitab induk filsafat iluminasinya, antara lain *Al-Tahwibat* (Pemberitahuan), *Al-Muqanwamat* (Yang Tepat), *Al-Masyari wa Al-Mutarabat* (Jalan dan Pengayoman), *Al-Hikmah Al-Isyraq* (Filsafat Pencerahan).

Karya *Hikmah al-Isyraq* memuat tiga subyek yang mendasari bangunan filsafat iluminasinya, yaitu (1) Mengenai alasan-alasan Suhrawardi menyusun Hikmat al-Isyraq; 2) Metodologi Hikmat al-Isyraq, yang terdiri atas empat tahap: (a) aktifitas-aktifitas diri seperti menasingkan diri, berhenti makan daging, dan mempersiapkan diri untuk menerima ilham. Dalam hal ini filosof dengan kekuatan intuisinya dapat merasakan “Cahaya Tuhan” dan “Penyikapan Diri”; (b) Tahap di mana Tuhan memasuki wujud manusia; (c) Tahap

<sup>72</sup> Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, hlm. 193.

pembangunan suatu ilmu yang benar; (d) Tahap penulisan atau menurunkan hal-hal yang mendasari bangunan filsafat iluminasi; (3) Memuat hal-hal yang mendasari bangunan filsafat iluminasi, yaitu pandangan Suhrawardi tentang sejarah filsafat.

Kedua, risalah ringkas filsafat, antara lain *Hayakil al-Nur* (Rumah Suci Cahaya), *Al-Ahwab al-Imadiyah* (Lembaran Imadiyah), *Partaw-Namah* (Uraian Tentang Tajalli), *Bustan al-Qulub* (Taman Kalbu). Selain berbahasa Arab, risalah ini ada juga yang ditulis dalam bahasa Persia.

Ketiga, berupa kisah perumpamaan, antara lain *Qisbshab al-Gurbab al-Garbiyyah* (Kisah Pengasingan ke Barat), *Risalah al-Thair* (Risalah Burung). Buku ini banyak membahas karya Ibnu Sina, yakni kitab *Isyyarah wa Tanbihat, Awzi Parii Jibra'il* (Suara Sayap Jibril), *Aqli-Surkeh* (Akali Merah), *Ruzi ba Jama'ati Sufiyan* (Sehari dengan Para Sufi), *Fi Haqiqah al-Isyaq* (Hakikat Cinta Ilahi), *Fi Halah al-Thufuliyah*, *Lughah al-Muran* (Bahasa Semit), *Safiri Simurgh* (Jerit Merdu Burung Pingai).

### 3. Guru-gurunya

Suhrawardi menjalani masa hidupnya dengan belajar kepada beberapa guru di beberapa tempat. Suhrawardi pernah belajar kepada seorang faqih dan teolog terkenal yang bernama Majduddin al-Jaili, guru Fakhruddin al-Razi. Kemudian di Isfahan dia belajar logika kepada Ibnu Sahlan al-Sawi, penulis kitab *Al-Basha'ir al-Nashiriyah*. Selain itu ia juga banyak bergaul dengan para sufi, hingga ia puas bergaul dengan mereka, ia pun pergi ke Aleppo dan belajar kepada al-Syafir Iftikharuddin.

Majd al-Din al-Jili adalah gurunya yang pertama, yang mengajarnya filsafat dan teologi di Maragha. Selain itu, ia diajar pula Fakhr al-Din al-Mardini (w. 594/1198), yang juga mengajar di Isfahan atau Mardin. Orang inilah yang diduga sebagai gurunya yang terpenting. Al-Mardini berada di wilayah Aleppo, sesaat Suhrawardi dieksekusi peristiwa yang telah ia prediksikan sebelumnya tetapi sejauh ini tidak diketahui apakah ia punya peran, positif atau negatif, dalam intrik yang membawa ke pengadilan dan selanjutnya pembunuhan atas Suhrawardi.<sup>73</sup>

Al-Mardini hidup sezaman dengan Abu al-Barakat al-Baghdadi (w. 560/1164), seorang pengikut aliran anti Aristoteles yang terkenal. Ia juga murid dari Baghdadi yang lain dan menjadi rivalnya di Baghdad. Karena hal ini dan sekian alasan lain, al-Baghdadi termasuk salah seorang dari sedikit filsuf sezaman yang disebut-sebut Suhrawardi.

Baik Suhrawardi maupun al-Baghdadi dalam persoalan filsafat yang mendasar sama-sama memberi peran penting kepada intuisi dalam bangunan filsafat. Menurut Hossein Ziai, struktur karya filosofis al-Baghdadi, *Evidential (al-Mu'tabar)*, juga terefleksi dalam karya-karya filosofis Suhrawardi. Bagi Ziai, ini membuktikan al-Baghdadi semestinya dipandang sebagai satu sumber langsung yang penting bagi banyak pendekatan non-peripatetik Suhrawardi terhadap persoalan filsafat.

Al-Baghdadi, sebagaimana Suhrawardi, mengklaim bahwa magnum opus-nya, *al-Mu'tabar*, merupakan gubahan tentang dasar refleksi pribadi. Keduanya mengakui bahwa kepastian intuisi punya validitas yang sama dengan kepastian penalaran

---

<sup>73</sup> *Ibid.*, hlm. 193-194.

dan persepsi inderalah yang diterima oleh kaum Peripatetik.

Guru Suhrawardi yang lain adalah Zahir al-Farsi (Nasr menyebutnya Zahiruddin al-Qari), dari tokoh ini ia belajar tentang pengamatan (al-Basha'ir). Juga belajar dari seorang ahli logika ternama, 'Umar ibn Sahla al-Sawi (w. 540/1145), salah seorang dari filsuf yang namanya disebut-sebut oleh Suhrawardi, khususnya dalam kaitan dengan permasalahan-permasalahan tertentu logika yang rumit.<sup>74</sup>

Setelah menyelesaikan studinya, Suhrawardi melakukan perjalanannya ke Iran. Di sana ia menemui sejumlah syekh sufi dan sangat tertarik sebagian dari mereka. Pada kenyataannya, ia memasuki lingkaran kehidupannya melalui jalan sufi dan cukup lama berkhawat dalam mempelajari dan menekuninya.

Perjalanannya secara bertahap meluas hingga mencapai Anathole dan Suriah yang pemandangan alamnya memukau. Pernah dalam perjalanannya, ia pergi dari Damaskus ke Aleppo untuk menemui Malik Zahir, putera Salah al-Din al-Ayyubi yang terkenal. Malik yang punya kecintaan khusus kepada para sufi dan sarjana, menjadi tertarik kepada pemikir muda Suhrawardi, lalu mengundangnya untuk tinggal di istana.

Suhrawardi yang sudah sangat menyukai daerah ini, dengan senang hati menerima undangan tersebut dan tinggal di istana. Akan tetapi karena caranya yang oensif dan kurang hati-hatiannya dalam menyebarkan doktrin-doktrin esoterik dihadapan semua jenis audiens; intelegensinya yang tajam yang memungkinkannya untuk mengalahkan lawan-lawannya dalam berdebat dan kepiawaiannya baik dalam filsafat diskursif maupun sufisme, membuatnya banyak dimusuhi orang, terutama di kalangan para ulama hukum (fuqaha). Belakangan,

<sup>74</sup> *Ibid.*, hlm. 195.

ulama-ulama tersebut menuntut kepada Malik Zahir, agar menjatuhkan hukum mati terhadap Suhrawardi karena terbukti menyebarkan doktrin-doktrin yang bertentangan dengan agama.<sup>75</sup>

Malik awalnya menolak. Maka mereka melanjutkan tuntutan kepada Salah al-Din al-Ayyubi secara langsung. Pada saat itu Suriah telah terbebas dari tentara Salib, sementara dukungan ulama merupakan satu hal penting bagi kekuatan Sultan Salah al-Din. Karena desakan mereka terus menerus, akibatnya Sultan mengabulkan tuntutan mereka itu. Malik dipaksa untuk melaksanakannya. Lalu kekuasaan eksekutif keagamaan mengakhiri hidup pemikir muda yang cemerlang itu dengan memenjarakannya. Ketika ia meninggalkan penjara, ia wafat tanpa sebab yang dapat diterangkan sebagai penyebab langsung kematiannya pada 587/1191.

Begitulah *Syaikh al-Iyraq* menerima nasibnya pada usia 38 tahun, sebagaimana yang diterima pendahulunya, al-Hallaj. Semasa hidup, Suhrawardi banyak mengutip ucapan-ucapan al-Hallaj dalam buku-bukunya.

---

<sup>75</sup> *Ibid.*





## BAB IV

### TEMA-TEMA KONTROVERSIAL DALAM PEMIKIRAN TASAWUF FALSAFI

#### A. Wahdat al-Wujud

Tidak ada terminologi paling kontroversial selain *wahdat al-wujud* sepanjang sejarah peradaban dan pemikiran Islam. Kecaman demi kecaman oleh para ulama yang menentang doktrin ini, datang bertubi-tubi ditujukan langsung kepada mereka para sufi, maupun kepada karya-karyanya. Sementara bagi yang pro, mencoba untuk menelusuri, klarifikasi seraya hendak membuktikan, benarkah konsep *wahdat al-wujud* seburuk citra yang dibangun oleh sebagian ulama?

Sungguh tidaklah mudah memahami, apalagi mengimplementasikan konsep yang umumnya dikenal dalam kajian tasawuf tersebut. Alih-alih mempelajari, sekadar berniat membuka lembaran-lembaran “kumel” dan lapuk pada kitab klasik ajaran kaum sufi yang membahas konsep *wahdat al-wujud* secara eksplisit maupun implisit saja, banyak para ulama, *fuyūḥā’*, termasuk juga teolog, telah lebih dulu memasang peringatan keras: “ini daerah atau kawasan berbahaya!”.

Ada semacam kekhawatiran—untuk tidak mengatakan “ketakutan”—sebagian agamawan kita dalam memperkenalkan paham *wahdat al-wujud* kepada masyarakat, baik di lingkungan pendidikan agama, seperti pesantren, maupun di *halaqah* atau pertemuan-pertemuan keagamaan yang lazim terselenggara atas jalinan baik seorang kiai/ustadz dengan jema’ahnya.

Kalaupun tersampaikan, yang terjadi malah pendistorsian besar-besaran terhadap paham itu. Tidak ada sedikitpun kebaikan, yang ada sebaliknya, *wahdat al-wujud* sepenuhnya buruk, bahaya, maka perlu dihindari. Benarkah demikian? Bagaimana sebenarnya konsep *wahdat al-wujud*?

Banyak orang beranggapan kalau doktrin *wahdat al-wujud* berasal dari atau diciptakan oleh tokoh sufi kontroversial dari Andalusia, Ibn ‘Arabi. Pendapat ini terus bertahan lama, bahkan mungkin hingga saat sekarang. Namun belakangan tersiar kabar, bahwa berdasarkan penyelidikan yang dilakukan oleh sarjana-sarjana Barat, seperti William C. Chittick, peneliti yang sangat intens mengkaji karya-karya Ibn ‘Arabi, ternyata tidak pernah ditemukan istilah teknis *wahdat al-wujud* dalam karya sufi yang dijuluki *syaiikh akbar* itu. Lalu siapakah dan dari manakah istilah tersebut berasal?

Menurut Kautsar Azhari Noer, meskipun doktrin *wahdat al-wujud* dihubungkan dengan Ibn ‘Arabi, doktrin yang kira-kira sama atau senada dengannya telah diajarkan beberapa sufi jauh sebelum Ibn ‘Arabi. Ma’ruf al-Karkhi (200/815), seorang sufi terkenal di Baghdad yang hidup empat abad sebelum Ibn ‘Arabi, dianggap pertama kali mengungkapkan syahadat dengan kata-kata: “Tiada sesuatu pun dalam wujud kecuali Allah”. Abu Abbas Qassab (hidup pada abad ke-4/ke-10) mengungkapkan kata-kata senada: “Tiada sesuatu pun dalam dua dunia kecuali Tuhaku. Segala sesuatu yang ada (*maujudat*), segala sesuatu selain wujud-Nya, adalah tiada (*ma’dum*)”.<sup>1</sup>

Khwaja ‘Abdallah Ansari (481/1089) menyatakan bahwa “*tawhid* orang-orang terpilih” adalah doktrin “Tiada sesuatu

---

<sup>1</sup> Lihat Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-‘Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 34-35.

pun selain Dia (*laysa ghayrabu abad*)”. Jika ia diajukan pertanyaan: “Apa *tawhid* itu?”, ia menjawab: “Tuhan, dan tidak ada yang lain: Yang lain adalah kebodohan (*hawas*)”. Selain itu, lanjut Kautsar, sufi lain sebelum Ibn ‘Arabi yang lebih kurang mengemukakan pernyataan-pernyataan yang dianggap mengandung doktrin *wahdat al-wujud* ialah Abu Hamid al-Ghazali (505/1111) dalam *Misykat al-Anwar* dan *Ihya’ ‘Ulum al-Din*, termasuk juga saudaranya Ahmad al-Ghazali (520/1126) dan ‘Ayn al-Qudat Hamadani (526/1132).

Dari sana, tampaklah jelas kalau Ibn ‘Arabi bukan pencetus pertama atas penggunaan istilah *wahdat al-wujud*. Ia mungkin dianggap sebagai pendiri doktrin *wahdat al-wujud* lantaran ajaran-ajarannya memang mengandung ide dan konsep *wahdat al-wujud*. Misalnya, di dalam lembaran karya monumentalnya, *Futubat al-Makkiyah* dikatakan: “Tiada yang tampak dalam wujud melalui wujud kecuali *al-Haqq*, karena wujud adalah *al-Haqq*, dan Dia adalah satu”; “Wujud bukan lain dari *al-Haqq* karena tidak ada sesuatu pun dalam wujud selain Dia”; “Entitas wujud adalah satu, tetapi hukum-hukumnya beraneka”.

Dalam tulisannya yang lain, *Risalah fi al-Walayah*, Ibn ‘Arabi menurut Claude Addas (1989), menjelaskan alasannya mengapa ia menggunakan sejumlah ungkapan yang rentan disalahpahami pembaca, seperti “*qala li al-haqq*” (Allah berkata kepadaku), “*qultu labu*” (aku berkata kepada-Nya), atau “*asybadani al-haqq*” (Allah menjadi saksi atasku). Ibn ‘Arabi memberikan penjelasan memadai, bahwa dalam mengungkapkan dirinya dengan cara ini, ia hanya mengikuti para pendahulunya seperti penulis *Kitab al-Mamaqif*, al-Niffari (354/965).<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Lihat Claude Addas, *Mencari Belerang Merah: Kisah Hidup Ibn ‘Arabi*, terj. Zaimul Am, (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. 190.

Membaca risalah al-Niffari itu sungguh membuat jantung berdetak kencang, karena dalam setiap bait tulisannya diikuti oleh ungkapan-ungkapan tersebut di atas, layaknya hadis *qudsi*, firman Tuhan yang dilembagakan dalam sebuah hadis shahih. Di samping itu, dengan mengikuti para pendahulunya, semakin menguatkan anggapan bahwa Ibn ‘Arabi memang bukan peletak dasar ide *wahdat al-wujud*.

Hal yang mengherankan, jika banyak orang beranggapan *wahdat al-wujud* sebagai puncak pengalaman mistik bagi seorang sufi, tapi dalam pandangan Farghani, adalah taraf terendah di antara tiga taraf perkembangan spiritual yang dilalui oleh *salik* (pejalan spiritual). Kontemplasi tentang *katsar al-‘ilm* adalah taraf kedua. Pemaduan *wahdat al-wujud* dan *katsar al-‘ilm* adalah taraf tertinggi.<sup>3</sup>

Penggunaan konsep atau istilah *wahdat al-wujud* secara teknis sebenarnya dipopulerkan oleh murid dan generasi setelah Ibn ‘Arabi. Sadr al-Din al-Qunawi (673/1274), Mu’ayyid al-Din Jandi (690/1291), Said al-Din Farghani (700/1301), Ibn Sabi’in, Awhad al-Din Balyani (686/1288) adalah tokoh-tokoh penting yang menyebarkan pemikiran Ibn ‘Arabi dan menyebarkan paham *wahdat al-wujud*-nya.

Dalam perkembangan selanjutnya, *wahdat al-wujud* malah dipopulerkan oleh pengecamnya yang paling keras, Taqi al-Din Ibn Taymiyyah (728/1328). Ibn Taymiyyah menerapkan *wahdat al-wujud* untuk menunjukkan istilah lain terhadap kedudukan kaum penganut *ittihad* (penyatuan). Bahkan, dua karyanya diberi judul yang langsung “tunjung hidung”: *Ibtal wahdat al-wujud* dan *Risalah ila man sa’alahu ‘an haqiqat madzhab al-ittihadiyyah ay al-qa’ilin bi-wahdat al-wujud*. Ibn Taymiyyah

<sup>3</sup> Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-‘Arabi*, hlm. 37.

menyamakan *wahdat al-wujud* dengan istilah *ittibad, bulul* (inkarnasionisme), dan dianggap *bid'ah* (kesesatan yang mengada-ada dalam agama).

Di salah satu karyanya yang banyak dibaca orang, *Majmu'at al-Rasa'il wa al-Masa'il*, Ibn Taymiyyah menarik kesimpulan tegas kalau *wahdat al-wujud* adalah penyamaan antara Tuhan dengan alam, yang dalam istilah modern sinonim dengan “panteisme”. Kata Ibn Taymiyyah: “Orang-orang yang berpegang pada *wahdat al-wujud* mengatakan bahwa wujud adalah satu dan *wajib al-wujud* yang dimiliki oleh Sang Pencipta adalah sama dengan wujud kemungkinan yang dimiliki makhluk”.

Menurut penilaian Kautsar, pandangan Ibn Taymiyyah tersebut sebenarnya jauh dari apa yang dimaksud oleh Ibn 'Arabi sebagai penganut ajaran *wahdat al-wujud*. Ibn Taymiyyah melihat hanya aspek *tasybih* (ketakdapatdibandingkan) dalam ajaran Ibn 'Arabi. Ia tidak melihat pada aspek *tanzih* (kemiripan) dalam ajaran yang sama. Padahal kedua aspek ini berpadu menjadi satu dalam ajaran Ibn 'Arabi, sebagaimana konsep *al-batin* (Yang Tak Tampak) dan *al-dzahir* (Yang Tampak).

Karena itu, Ibn Taymiyyah-lah yang menjadi “biang keladi” rusaknya konsep *wahdat al-wujud*. Tidak hanya terhadap bangunan struktur pemikiran Ibn 'Arabi, Ibn Taymiyyah juga menyerang kaum sufi lain yang gagasan-gagasannya sejalan dengan Ibn 'Arabi, seperti al-Hallaj dengan ungkapannya yang terkenal “*Ana al-Haqq*”. Entah suatu kebetulan atau memang merupakan “karma”, Ibn Taymiyyah menurut sumber tertentu dikatakan, saat sekarat menjemputnya, ia sempat mengungkapkan kata-kata yang sama dengan ungkapan al-Hallaj, *Ana al-Haqq*.<sup>4</sup> Mungkin hanya Tuhanlah yang tahu maksud yang

<sup>4</sup> Lihat Yunasril Ali, *Jalan Kearifan Sufi: Tasawuf sebagai Terapi Derita*

sebenarnya.

Ibn ‘Arabi berulang kali mengatakan dan meyakinkan bahwa satu-satunya wujud adalah wujud Tuhan, tidak ada wujud selain wujud-Nya. Ini berarti, apapun selain Tuhan tidak mempunyai wujud. Secara logis dapat diambil kesimpulan, kata wujud tidak dapat diberikan kepada segala sesuatu selain Tuhan (*ma siwa Allah*), alam dan segala sesuatu yang ada di dalamnya. Namun demikian, Ibn ‘Arabi memakai pula kata wujud untuk menunjukkan segala sesuatu selain Tuhan. Tetapi ia menggunakannya dalam pengertian metaforis (*majas*) agar tetap mempertahankan bahwa wujud hanya milik Tuhan, sedangkan wujud yang ada pada alam, pada hakikatnya adalah wujud Tuhan yang dipinjamkan kepadanya (selain diri-Nya).

Itulah sebabnya, doktrin yang begitu memukau tersebut bila salah dipahami oleh masyarakat awam akan menimbulkan gejala dan keresahan, seperti yang terjadi pada Syekh Siti Jenar. Sebagaimana jamak diketahui, Jenar pada masanya sempat menggerakkan kerajaan Islam Demak lewat ungkapan-nya yang terkenal: “*Manuggaling kaula lan Gust?*”, yang pada akhirnya dihukum pancung oleh Wali Sanga.

Jadi, sampai di sini, *wahdat al-wujud* dapat dikatakan sebagai bentuk pendekatan kaum sufi dalam mengekspresikan tauhid kepada Sang Khalik. Belajar dari pandangan Ibn ‘Arabi, kita semua dalam istilahnya merupakan “*Huwa la Huwa*” (Dia tapi bukan Dia). Tuhan memanifestasikan Dirinya dalam bentuk-bentuk yang berupa Dia dan sekaligus berbeda dengan Dia, karena Dia terbatas namun tanpa batas, kasat mata yang tak terlihat.

Dari sanalah, mestinya kita berbangga hati, karena lewat

---

*Manusia*, (Jakarta: Serambi, 2022), hlm. 54.

ajaran itu, sungguh mengangkat sekaligus memuliakan derajat manusia sebagai “titisan-Nya”. Ya, makna *Huwa la Huwa* adalah kita adalah Tuhan, tapi bukan yang sebenarnya Tuhan. Segala kemuliaan-Nya ada dalam diri setiap manusia. Pikirkanlah!

## B. “Alam Tengah” dan Kontribusi Kaum Sufi

Alam semesta memiliki tiga dunia fundamental. Dunia tertinggi adalah dunia ruh yang sederhana (atau ‘tidak bercampur’), yang merupakan kehidupan, intelegensia dan kiluannya murni; dunia terendah adalah tubuh, yang tak bernyawa dan campuran atau terbentuk dari bagian-bagian; dan terakhir, dunia tengah adalah dunia imajinasi, tempat yang pada saat bersamaan didiami baik oleh yang sederhana dan yang bersenyawa. Karena itu imajinasi tidak sepenuhnya berbeda baik dari ruh ataupun tubuh, dan melalui imajinasi kedua sisi itu (jiwa dan tubuh) dapat saling berhubungan.<sup>5</sup>

Bagaimana sebenarnya status ontologis dari alam imajinasi itu? Perlu ditekankan, bahwa membicarakan status ontologis dunia imajinasi sebagai “dunia mistik” kaum sufi harus melepaskan diri dari pandangan hidup positivisme-empirisme yang telah lama menancap dalam benak manusia modern sekarang ini. Pengetahuan yang menekankan pada ilmu-ilmu positivistik dalam membahasakan pengalaman-pengalaman mistik tidaklah memadai—untuk tidak mengatakan “mustahil” mampu menangkap realitas yang sebenarnya ada dan terjadi.

Karena pengaruh pandangan positivisme-empirisme, banyak orang hanya mengenal dua level keberadaan alam: alam spiritual yang identik dengan eksistensi Tuhan, dan alam

<sup>5</sup> William C. Chittick, *Imaginal World, Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity* (New York: Suny Press, 1994), hlm. 83.



fisik atau jasmani, tempat manusia tinggal. Padahal, menurut keyakinan para sufi—terutama Ibn ‘Arabi, selain keduanya itu terdapat alam lain yang telah disebutkan di atas, yaitu dunia imajinasi.

Dunia spiritual sebagaimana dipahami oleh banyak pengkaji spiritualitas Islam adalah sebuah alam yang berada di tengah-tengah antara alam spiritual dengan alam jasmani, yang oleh William C. Chittick dan Henry Corbin secara praktis disebut “dunia imajinal” (*the imaginal world*).<sup>6</sup> Dalam hierarki wujud, alam ini berada di antara dunia yang bersifat materi (*‘alam mulk*) dan alam spiritual (*‘alam jabarut*), dan ia sering disebut *‘alam malakut*.

Ibn ‘Arabi menyebutnya dengan dua variasi yang masing-masing memiliki makna tersendiri. Pertama, ia menerapkan term *mitsal* (perumpamaan), sebagai sinonim dengan imajinasi. Perbedaan mendasar antara keduanya terletak pada kata *khayal* yang menunjuk pada kekuatan mental yang disebut dengan imajinasi dunia objektif di “luar sana” yang dapat ditangkap oleh imajinasi, di mana *mitsal* tidak berhubungan dengan imajinasi. Hal ini sesuai dengan arti dasarnya, yang bermakna; “menggantikan”, “mirip”, “meniru”, dan “tampak seperti”.<sup>7</sup> Itu sebabnya, dunia imajinasi itu biasa disebut sebagai dunia citraan atau alam perumpamaan (*alam mitsal*).

Kedua, dunia imajinasi oleh Ibn ‘Arabi seringkali disebut pula sebagai “alam antara”, “bumi tengah”, atau “alam

<sup>6</sup> Lihat William C. Chittick, *ibid*. Lihat juga Henry Corbin, *Imajinasi Kreatif Sufisme Ibn ‘Arabi*, terj. Moh. Khozim dan Suhadi (Yogyakarta: LkiS, 2002). Corbin dalam uraian yang cukup panjang di beberapa tulisannya membedakan kata “imajinal” dengan “imajiner” lantaran yang kedua kelihatan seperti jadi-jadian (*make-belife*), sedangkan yang pertama lebih cocok dan mengacu pada ranah ontologis yang berbeda.

<sup>7</sup> William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, hlm. 323.

penyekat” (*alam barzakh*)<sup>8</sup>, yang secara intrinsik, bersifat ambigu, dan secara tepat dapat dinyatakan melalui ungkapan, “bukan ini, bukan pula itu” atau “baik ini ataupun itu”.<sup>9</sup> Penggunaan istilah ini terasa lebih populer dan dekat dengan pengertian yang dipahami pada umumnya.

Hal yang perlu digarisbawahi dalam pemahaman ini adalah soal ambiguitasnya tentang eksistensi alam itu. Ibn ‘Arabi menyadari betapa sulit menjelaskannya. Meski demikian, ia coba menjelaskan dalam beberapa halaman di *Futubat* dengan penjelasan cukup detail.

Sebuah *barzakh* adalah sesuatu yang memisahkan (*fasil*) dua hal yang saling berbeda dan tidak pernah berada dalam satu waktu secara bersamaan (*muttasar-rif*), seperti, garis yang memisahkan bayang-bayang dari sinar matahari. Tuhan berfirman, “*Dia membiarkan dua lautan mengalir yang kemudian keduanya bertemu*” (Q.S. ar-Rahman: 19). *Barzakh* adalah sesuatu yang memisahkan antara yang dapat dikenali dengan yang tidak dapat dikenali, sebuah eksisten dengan noneksisten, yang ternegasikan dengan yang ternyatakan, yang dapat ditangkap oleh akal dengan yang tidak dapat ditangkap oleh akal. Itulah yang disebut *barzakh* sebagai sebuah term teknis, yang hakikatnya dapat terpahami, tapi hanya melalui imajinasi.<sup>10</sup>

Literatur hadis menempatkan *barzakh* sebagai realitas pengalaman setelah mati. Menurut para mufassir, *barzakh* adalah objek rujukan dalam ayat berikut: “*Di hadapan mereka*

---

<sup>8</sup> Penggunaan istilah ini tidaklah bersifat ketat dan kaku, yang hanya berkuat pada alam imajinasi semata. Tetapi dalam penjelasan berikutnya yang akan diulas pada bagian-bagian lain nanti, *barzakh* digunakan oleh Ibn ‘Arabi untuk menunjukkan pada realitas keseluruhan alam atau kosmos, bahkan Wujud Tuhan.

<sup>9</sup> William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, hlm. 324.

<sup>10</sup> Lihat Ibn Arabi, *Futubat*, jld. I, (Cairo: Dar Sadir, t.t), hlm. 304.

*ada dinding sampai hari mereka dibangkitkan*” (Q.S. al-Mukminun: 100). Secara khusus, *barzakh* ini dikenali dengan apa yang sering disebut Nabi “alam kubur”, di mana semua orang untuk sementara tinggal di alam *barzakh* sesudah mati dan sebelum Hari kebangkitan.<sup>11</sup>

Ibn ‘Arabi secara eksplisit membuat hubungan antara *barzakh* dengan imajinasi. Ayat al-Qur’an yang dianggap sebagai sifat-sifat imajinasi adalah: “*Tuhan membiarkan dua lautan mengalir yang keduanya kemudian bertemu, antara keduanya ada batas yang tidak dilampaui oleh masing-masing*” (Q.S. ar-Rahman: 19-20). Menurut Ibn ‘Arabi, dengan merujuk pada ayat ini, jika tidak ada (pembatas) di antaranya, kedua lautan tersebut tidak akan terpisahkan.<sup>12</sup>

Penjelasan mengenai nama alam atau dunia imajinasi tersebut sangat variatif, tetapi pada intinya sama dan mengakui adanya “dunia lain” selain dunia fisik atau materil ini. “Penemuan” adanya dunia imajinasi, yang oleh Ibn ‘Arabi disebut alam *mitsal* atau alam *barzakh* itu menunjukkan usaha keras umat Islam (diwakili oleh kaum sufi) untuk “berkreativitas diri” dalam mencapai puncak pengabdianya kepada sang Khaliq.

Henry Corbin dalam salah satu karyanya yang monumental, *Spiritual Body and Celestial Earth, From Mazdaean Iran to Shi’ite Iran* memaparkan penjelasan yang menakjubkan, tentang realitas dunia imajinasi yang diibaratkan sebagai tubuh

<sup>11</sup> William C. Chittick, *Imaginal World*, hlm. 98.

<sup>12</sup> Ibn Arabi, *Futubat*, jld. II, hlm. 47. Menurut Chittick, batas ini adalah hakikat imajinasi, dan “dua lautan” itu bisa jadi adalah wujud dan non-eksistensi, atau dunia spiritual dan dunia fisik, atau ruh dan tubuh, atau dunia ini dan dunia akan datang, bergantung pada bagaimana ayat ini dibaca untuk diterapkan berdasarkan konteks yang ada. Lihat William C. Chittick, *Imaginal World*, *Ibid*.

yang berdaging. Melalui pengamatannya yang tajam, dengan bersandar pada pokok pemikiran para sufi, Corbin menunjukkan makna asali dari dunia imajinasi itu menurut tokoh-tokoh sufi, yang disebutnya dengan “Dunia Hurqalya”, yaitu bumi jiwa yang samawi, terbentuk “daging spiritual” yang suprainderawi dan pada saat yang sama merupakan *caro spiritualis* konkret yang paripurna. Sebuah “jiwa mati”, dalam pengertian bahwa jiwa takkan pernah mati, tidak dapat menjadi substansi “daging spiritual”.<sup>13</sup>

Dari penjelasan itu, dapat ditangkap bahwa realitas dunia imajinasi oleh Corbin dibahasakan sebagai “bumi samawi”. Keberadaannya sangat mulia, dan karenanya para sufi sangat mengidamkan untuk memasukinya dan menginjakkan kaki di dalamnya. Keistimewaan bumi itu menurut oleh Ibn ‘Arabi, karena ia tercipta dari sisa-sisa olahan tanah liat Adam, dan Bumi Realitas Hakiki, yang menyebutkan benda-benda asing dan keajaiban-keajaiban yang dimuatnya.<sup>14</sup>

Dengan demikian, apa yang diutarakan Ibn ‘Arabi di atas secara nyata memberikan kesaksian yang sebenarnya adanya

<sup>13</sup> Lihat Henry Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth, From Mazdean Iran to Shi’ite Iran*. Terj. Nancy Pearson (London: I.B.Taurist & Co. Ltd, 1990), hlm. ix.

<sup>14</sup> Ibn Arabi, *Futuhāt*, Jld. I, hlm. 126. Judul dari bab ke VII. Dikutip juga oleh Henry Corbin, *Ibid*, hlm. 135. Dalam karyanya yang lain, Corbin menambahkan, bahwa bagi mereka, dunia ini secara hakiki dan objektif adalah gabungan tiga unsur: suatu unsur yang berada di antara alam yang bisa dipahami oleh persepsi akal murni dan alam inderawi, ada sebuah dunia tengah, dunia ide—bayangan terdiri atas figur-figur arketipe (pola dasariah) substansi subtil, “materi yang immaterial”. Dunia ini seril dan seobjektif, sekonsisten, dan semandiri dunia akali dan inderawi, inilah alam tengah-tengah “di mana rohani meraga dan raga merohani”, sebuah dunia yang tersusun dari materi nyata dan keluasan nyata, meskipun dibandingkan materi inderawi yang bersifat *fana’*, dunia ini subtil dan immaterial sifatnya. Lihat Henry Corbin, *Imajinasi Kreatif Sufisme Ibn ‘Arabi*, terj. Moh. Khozim dan Suhadi (Yogyakarta: LKiS, 2002), hlm. 2.

realitas bumi samawi itu. Keberadaannya tak dapat disangkal lagi, sebab tidak hanya Ibn ‘Arabi saja yang pernah menginjakkan kaki di bumi itu, tetapi dialami pula oleh para sufi yang lain. Jadi, eksistensi dan segala apa yang ditangkap di dalamnya, menjadi benar dan objektif.

Karenanya tak heran bila para sufi sangat mengidamkan untuk bisa mencapai puncak spiritualnya agar mampu memasuki dunia itu. Para sufi seolah merasakan realitas dalam dunia imajinasi itu adalah dunia yang sebenarnya. Walaupun tidak berbentuk fisik, ia memiliki objektivikasi dan status ontologis yang pasti dan jelas.

Bahkan hingga batas tertentu, menurut Corbin, bumi itu sebenarnya bersebelahan dengan surga: bagian akhir dari bumi itu ibarat halaman depan atau lapangan terbuka surga. Bumi itu juga bersebelahan dengan bumi kita di sini.<sup>15</sup> Itulah keutamaan dan kemuliaan realitas dunia imajinasi atau bumi

<sup>15</sup> Untuk memberikan gambaran yang akan membantu kita memahami bagaimana bumi itu memperluas jangkauannya sejauh dunia kita, Corbin menyarankan perbandingan berikut. Bayangkan seseorang yang memperbaiki pandangan matanya pada sebuah lampu, matahari, atau bulan, dan kemudian menutupi sebagian matanya, sehingga bulu matanya menutupi benda bercahaya itu dari pandangannya. Dia akan melihat sekumpulan garis-garis cahaya menyebar dari benda itu hingga mengenai matanya—sekumpulan garis cahaya yang bermula dari lampu, misalnya, dan tepat mengenai matanya. Ketika kelopak matanya terbuka secara perlahan-lahan, si pengamat melihat jaringan garis-garis cahaya sedikit demi sedikit berkurang dan menyatu dengan benda bercahaya itu. Dengan demikian, tubuh cahaya beranalogi di sini dengan lokasi yang khusus disediakan di bumi ini dengan bentuk penampakan yang hakiki (tubuh subtil yang mengenakan entitas spiritual). Lihat Henry Corbin, *Spiritual Body*, hlm. 142-143. Di halaman yang lain, Corbin juga menunjukkan bahwa bumi tengah atau alam *barzakh* itu bertetangga dengan surga sekaligus neraka. Di bagian timur dari semesta ini terdapat “neraka dunia”, dan di bagian barat, terdapat “surga dunia”, surga Adam. Di sanalah ruh-ruh kaum mukmin mencari pertolongan, dan itulah “dua taman yang hijau tua warnanya”, seperti disinggung Q.S. al-Rahman: 64. *Ibid*, hlm. 192.

samawi, yang hanya bisa dicerap oleh daya imajinasi pula.

### C. Indera Sufistik dalam Pengalaman Mistik

Pengalaman mistik adalah momen penting yang selalu diharap kedatangannya oleh setiap para sufi. Melalui pengalaman mistik, para sufi yang melakukan pengembaraan spiritual mendapatkan pengalaman secara langsung bertemu dengan Zat Allah atau Zat Mutlak. Sebuah pengalaman yang tak semua orang bisa melakukannya, kecuali atas seizin-Nya.

Pengharapan ini merupakan tujuan utama yang menjadi pusat ideal orang-orang yang menjalankan laku spiritual atau tasawuf. Bersamaan dengan itu, segala kebahagiaan yang tak terhingga akan tercapai, yaitu menyaksikan langsung kemuliaan-Nya (*musyabadah*) melalui penyingkapkan-diri (*al-mukasyafah*) yang Dia perlihatkan bagi para kekasihnya. Para sufi dengan demikian mengecap kebahagiaan yang tak terhingga itu lebih dahulu dengan melihat-Nya semasa hidup di dunia—meski Tuhan sendiri juga menjanjikan kelak di akhirat akan memperlihatkan diri-Nya bagi orang-orang beriman yang berdiam di surga.

Hanya saja, yang menjadi persoalan adalah dengan cara apakah para pengembara itu (*salik*) merasakan dan melihat langsung Kebesaran Zat Mutlak atau *al-Haq* dan *al-Haqiqah* (Zat Yang Nyata, *the reality*) itu? Di sini, menurut para sufi, kita membutuhkan panca indera khusus untuk menangkap kehadiran-Nya.

Pertama, mata manusia atau indera penglihatan fisik yang kita punya sekarang ini menurut al-Ghazali tidak akan bisa menangkap cahaya Tuhan lantaran terlalu terang, laksana

kelelawar di siang hari tidak bisa menangkap cahaya matahari lantaran terlalu terang yang tidak sesuai dengan kemampuan mata kelelawar. Maka yang bisa menangkap dan menghayati Zat Tuhan dan alam gaib adalah kalbu (mata hati), yakni jiwa manusia.<sup>16</sup>

Hal ini dibenarkan pula oleh William James, bahwa pengalaman ini mengolok-olok upaya maksimal manusia modern, dan dari sudut logika, ia sama sekali terlepas dari lingkup pemahaman. Keyakinan-keyakinan yang lebih “rasional” didasarkan atas bukti yang bersifat sama persis dengan yang dipakai oleh para mistikus sewaktu mengungkapkan keyakinan mereka. Indera yang dimiliki manusia, memberi kepastian tentang fakta-fakta tertentu. Namun bagi orang-orang yang mengalaminya, pengalaman mistik juga merupakan persepsi langsung terhadap fakta, seperti halnya rangsangan indriawi adalah pengalaman langsung.<sup>17</sup>

Kedua, mata hati yang dijadikan indera penglihatan tersebut mesti diikuti oleh mata batin lain, yang oleh Ibn ‘Arabi disebut daya imajinasi (*mutakabbayyilah*). Kekuatan daya imajinasi ini secara khusus diberikan oleh Tuhan, yang diidentikkan dengan kilauan cahaya. Karenanya, “cahaya imajinasi” ini memainkan peran yang sangat signifikan untuk memerikan “Cahaya Tuhan”.

Sebagaimana halnya dengan kenyataan bahwa “gading” adalah “cahaya”, hal itu karena cahaya adalah sebab ketersingkapkan dan pengejawantahan. Tanpa cahaya, Tuhan menjadikan imajinasi adalah sebuah cahaya yang melaluinya bentuk-bentuk segala sesuatu menjadi

<sup>16</sup> Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, cet. 2, (Jakarta: Rajawali Press, 2002), hlm. 39.

<sup>17</sup> William James, *Perjumpaan dengan Tuhan, Ragam Pengalaman Religius Manusia*, terj. Gunawan Admiranto (Bandung: Mizan, 2004), hlm. 551.

nyata dan dapat dipersepsi. Cahayanya menembus inti noneksistensi serta memberinya bentuk sebuah eksistensi. Imajinasi lebih layak jika disebut “cahaya” daripada seluruh makhluknya yang ditunjukkan oleh kilauannya. Cahayanya tidak dapat menggantikan cahaya-cahaya lain, dan melaluinya penyingkapan-diri ternyata. Inilah cahaya mata imajinasi, bukan cahaya mata persepsi. Maka pahami! Karena hal ini akan memberikan keuntungan bagimu dengan memberimu pengetahuan tentang kenyataan bahwa imajinasi adalah sebuah cahaya, dan engkau akan tahu bahwa imajinasi memiliki suatu ‘tanda’ dari dia yang tidak mengetahuinya.<sup>18</sup>

Dalam tasawuf, jalan untuk menuju Tuhan ini biasa mereka namakan dengan istilah *thariqah* (*the path*), semacam pendakian rohani. Penamaan ini mengacu pada tingkatan atau tahapan-tahapan (*maqamat*) yang ditempuh oleh *salik*. Model *thariqah* seperti itu menurut Nicholson, dilakukan dengan perlahan-lahan melalui tahapan-tahapan tertentu setelah melewati “lintasan”, guna mencapai tujuan untuk bersatu dengan kenyataan (*fana’ fi al-Haq*).<sup>19</sup>

Penghayatan makrifat pada Zat Allah dalam pengalaman mistik dengan mengandalkan *thariqah*, lebih menekankan pada “kewajiban” bagi *salik* agar mengikuti *maqamat* yang dalam ilmu tasawuf telah “terumuskan”, seperti tobat, *zuhud*, *faqr*, sabar, syukur, rela (*rido*), dan tawakkal. Jalan spiritual atau tingkatan rohani ini sebenarnya terlihat sangat hierarkis. Padahal (mungkin) bisa saja seorang *salik* mengalami pengalaman mistik secara tiba-tiba, tanpa diikhtiyari, dan tanpa usaha melewati jenjang *maqamat*.

<sup>18</sup> Ibn Arabi, *Futubat*, Jld. I, hlm. 306.

<sup>19</sup> Lihat Reynold A. Nicholson, *Mistik dalam Islam*, terj. Tim BA (Jakarta: Bumi Aksara, 2000), hlm. 22.



Terlepas dari itu semua, yang pasti, menjadikan imajinasi sebagai perantara menuju pengembaraan spiritual atau pengalaman mistik memang sudah lazim terjadi bagi setiap *salik*. Tentu saja di antara para tokoh sufi yang banyak berbicara tentang daya kekuatan imajinasi dalam hubungannya manusia dengan Sang Pencipta adalah Ibn ‘Arabi. Ia tidak hanya bicara peran dan kedudukan imajinasi dalam proses pengetahuan, tetapi telah mampu “meradikalkan” kemampuan daya imajinasi untuk menangkap Zat Keagungan Ilahi.

Hanya imajinasilah menurut Ibn ‘Arabi yang dapat menangkap realitas Wujud itu dengan melalui kekuatan imajinal atau yang oleh Corbin disebut daya kekuatan imajinasi aktif (*al-qunwat al-mutakbayyilah*) yang memiliki daya cipta (*creative*).<sup>20</sup> Sementara panca indera fisik, tidak akan mampu (karena kelemahannya) menangkap Diri Tuhan Yang Maha Kuat (*al-qawi*). Imajinasi menjadi satu-satunya “alat indera” untuk memadukan makna dan bentuk-bentuk inderawi yang saling bertentangan.

Tuhan memiliki kekuatan karena tak terjangkau oleh segala sesuatu, yakni kenyataan bahwa semua itu tidak menerima pertentangan-pertentangan. Salah satu akibat dari kekuatan tersebut adalah penciptaan dunia imajinasi (*‘alam al-khayal*) yang mampu menjadikannya nyata di dalam seluruh pertentangannya (*al-jambain al-addad*). Tidak mungkin bagi perasaan ataupun akal untuk berada dalam pertentangan-pertentangan secara bersamaan, akan tetapi mungkin bagi imajinasi. Karenanya, kekuasaan dan kekuatan dari

---

<sup>20</sup> Secara hakiki ini adalah imajinasi aktif dan karena aktivitasnya yang sedemikian itu, ia secara hakiki terumuskan sebagai imajinasi teofanik. Ini mengasumsikan suatu fungsi yang tiada tara, yang terlepas dari adanya pandangan umum yang asal-asalan maupun yang melecehkan terhadap imajinasi. Lihat Henry Corbin, *Imajinasi Kreatif...* hlm. 5.

Yang Maha Kuat hanya menjadi nyata melalui penciptaan kekuatan imajinal (*al-qumwat al-mutakbayyilah*) dan dunia imajinasi, yang memiliki kedekatan dengan Yang Nyata. Sebab, Yang Nyata adalah “*Yang Awal dan Yang Akhir, Yang Dzahir dan Yang Batin*” (Q.S. al-Hadid: 3).<sup>21</sup>

Dalam dunia alam *mitsal* atau *barzakb*—imajinasi menjadi mata batin untuk mencerap dan menatap langsung Kebesaran-Nya. Itu terjadi manakala *salik* telah mengalami imajinasi aktif (meminjam istilah Corbin), sehingga visi teofanik (penampakan Tuhan) pun benar-benar terjadi. Dengan demikian, daya imajinasi dalam pengalaman mistik sangat berguna untuk membuka tirai Ilahi.

#### D. Bertemu dengan Makhluk Gaib?

Dikisahkan oleh Ibn ‘Arabi bahwa orang-orang yang telah berhasil memasuki alam *mitsal*, maka mereka akan disambut di sebuah gerbang oleh makhluk yang telah ditugaskan Allah untuk melayani; mempersembahkan dan menganugerahi jubah kebesaran sesuai dengan tingkat kesucian mereka. Lalu mereka diajak berjalan-jalan dan berkeliling di sana.<sup>22</sup>

Dengan demikian, realitas di dalam dunia imajinasi atau alam *mitsal* tidaklah berisi ruang kosong dan hampa. Di dalamnya terkandung objek-objek kemuliaan yang penuh dengan ketakjuban dan sulit untuk dipercaya oleh akal sehat. Mereka yang diberi izin memasukinya tak pernah melewatkan kesempatan emas ini untuk berlama-lama di dalamnya, dengan banyak menikmati segala pemandangan yang mereka pandangi.

<sup>21</sup> Ibn Arabi, *Futubat*, jld. IV, hlm. 325.

<sup>22</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk*, hlm. 58-59.

Ketakjuban itu secara terus menerus terjadi, yang tentu, tidak mereka alami di dunia jasmani atau fisik. Bahkan mereka yang sudah berada di sana sengaja berlambat-lambat untuk menengok karya-karya seni Tuhan; setiap batu, setiap pohon, setiap kampung, setiap benda yang dilewatinya, diajak berbicara, seperti seorang manusia berbicara kepada kawannya. Mereka berbicara dengan bahasa yang berbeda-beda. Tetapi alam ini memiliki bakat khusus untuk menganugerahkan siapa pun yang memasukinya dengan kemampuan memahami segala bahasa yang dibicarakan.<sup>23</sup>

Pengalaman spiritual tersebut tentu bila ditilik dari pandangan positivisme-empirisme jelas tidak akan diterima. Karena, pengetahuan ala positivisme-empirisme hanya memercayai sesuatu yang dapat ditangkap oleh indera secara fisik dan memiliki nilai kebenaran yang terukur. Sementara realitas kebenaran yang ditampakkan di dalam dunia imajinasi itu boleh dibilang sebagai *counter* terhadap kecenderungan dunia modern yang hanya memercayai realitas atau pengalaman materiil atau fisik semata.

Oleh karenanya, hanya orang yang telah mempraktikkan *ma'rifah* yang akan memahaminya. Misalnya, bagaimana kita bisa berbicara dengan batu, pohon, kampung dan semua benda yang kita lihat? Perlu ditegaskan sekali lagi di sini, yaitu, bahasa yang kita ucapkan dan mata yang kita pergunkan

---

<sup>23</sup> Henry Corbin, *Spiritual Body*, hlm. 139. Di sini, imajinasi adalah “tempat penampakan” wujud-wujud spiritual, para malaikat dan roh, tempat mereka memperoleh bentuk dan figur-figur “rupa penampakan mereka”. Konsep-konsep murni (*ma'ani*) dan data inderawi (*mahsusat*) bertemu dan memekar menjadi figur-figur personal yang dipersiapkan untuk menghadapi drama even-even rohani, maka imajinasi pun adalah tempat di mana segala “sejarah ilahiah” terlaksana. Lihat Henry Corbin, *Imajinasi Kreatif*, hlm. 244.

untuk melihat di dalam dunia *mitsal* itu bukan indera fisik. Alat indera batinlah yang mampu melakukan itu semua.

Bentuk pengalaman menakjubkan ini semakin meneguhkan kebenaran di dalam salah satu ayat al-Qur'an maupun hadis yang menerangkan, bahwa di Hari Kebangkitan kelak bukan lisan yang berbicara, tetapi anggota tubuh lain, seperti tangan, kaki, dan lain sebagainya. Tentu saja, semua itu di luar kemampuan akal untuk dapat dicerna.

Sifat dasar dari alam tersebut mirip sekali dengan apa yang dialami dalam mimpi. Di sana, seseorang bisa melihat citra-citra (*images*), tetapi tidak berfisik. Alasannya adalah karena di alam ini yang fisik dispiritualkan, sedangkan yang spiritual dimaterialkan. Tidak heran kemudian kalau syarat utama memasuki dunia ini, yang harus dipenuhi adalah *ma'rifah* dan penarikan diri dari tubuh materiil. Mengapa?

Karena dalam pengalaman mistik, penalaran rasional tidak berlaku. Pengenalan lewat pengalaman mistik, yang disebut *ma'rifah*, tidak melalui penalaran akal, tetapi hati atau intuisi. Dikatakan Ibn 'Arabi, bahwa "siapa pun yang masuk ke alam ini harus meninggalkan raganya di dunia ini, dan ia masuk dengan semacam raga halus yang cocok dengan keadaan dunia tersebut".<sup>24</sup>

Penyesuaian ini menandakan sebuah pertemuan seorang *salik* dengan makhluk yang sesuai dengan karakter alamnya, yakni makhluk gaib, halus dan suci. Hal itu akan dijumpai oleh setiap *salik* dalam tingkatan alam itu. Menurut para ahli tasawuf, alam *mitsal* terbagi lagi menjadi dua alam yang disebut *jabalqa*, yang mencerminkan dunia spiritual yang berada di

<sup>24</sup> Lihat Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejabilan*, hlm. 89. Mengutip pendapat Henry Corbin, *Spiritual Body*, hlm. 192.

bagian atas, sementara di bagian bawah yang mencerminkan material atau jasmani adalah *jabarsa*.<sup>25</sup>

Dari pembagian itu, *jabalqa* atau alam di bagian atas, ditafsiri oleh para pengkaji, merupakan tempat bagi makhluk-makhluk spiritual, seperti malaikat, untuk memanifestasikan dirinya kepada orang-orang yang berkenaan masuk ke alam ini. Sedangkan *jabarsa* atau alam di bagian bawah, merupakan tempat bermanifestasinya makhluk-makhluk halus lainnya, seperti jin, barangkali tuyul, dedemit, gandarwo dan sebagainya, yang mana orang-orang tertentu bisa mengadakan komunikasi atau dialog dengannya.<sup>26</sup>

Pertemuan dengan makhluk-makhluk gaib ini akan terus berlangsung selama *salik* masih berada di dalamnya. Bagi seorang sufi, alam itu merupakan tempat berlangsungnya teofani-teofani dan visi-visi teofanik. Salah seorang dari mereka menceritakan suatu kisah yang menurut Henry Corbin, berasal dari pengalaman pribadi.

Di bumi itu, pada suatu hari aku mencoba memasuki pertemuan yang dikenal sebagai Majelis Kasih Sayang (*Majlis ar-Rahmah*). Aku tidak pernah melihat pertemuan yang lebih menakjubkan daripada pertemuan ini. Tatkala aku berada di sana, tiba-tiba datanglah kepadaku suatu visi teofanik; alih-alih merenggutku dari diriku, ia makin mengukuhkan aku di antara dalam sekumpulan sahabatku. Inilah karakteristik khas dari bumi itu.<sup>27</sup>

Sepenggal kisah di atas menunjukkan dengan jelas adanya

---

<sup>25</sup> Menurut Corbin, ketika kita berbicara tentang *jabalqa* dan *jabarsa*, kita memaksudkannya wilayah terendah di dunia antara. *Jabalqa* adalah kota yang bermula dari Timur, sedangkan *jabarsa* adalah kota yang kembali dan berakhir di Barat. Lihat Henry Corbin, *Ibid*.

<sup>26</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk*, hlm. 61.

<sup>27</sup> Lihat Henry Corbin, *Spiritual Body*, hlm. 137-138.

sebuah pertemuan *salik* dengan makhluk gaib yang mendiami alam itu. Kata Ibn ‘Arabi, “mereka mengambil bentuk dari setiap (kemungkinan) bentuk, laksana air mengambil warna berdasarkan wadahnya”. Mengomentari pernyataan ini, Chittick berpendapat, bahwa makhluk spiritual yang mengambil bentuk imajinal itu dapat menjadi makhluk lain apa pun, baik maupun jahat, malaikat maupun jin. Itu terjadi karena karakteristik yang menonjol dari imajinasi ialah ambiguitasnya, ketidakpastian dan kualitas-kualitasnya yang tiba-tiba.<sup>28</sup>

Pengalaman-pengalaman menakjubkan seperti itu tentu sekali lagi, dapat dialami langsung oleh para sufi manakala sudah berada di dalam alam dunia imajinasi atau alam *mitsal* melalui pengalaman mistiknya. Semua itu jelas tidak bisa dilepaskan dari peran imajinasi yang mengantarkan pada pengalaman yang sungguh benar-benar terjadi di luar pengetahuan inderawi dan rasio secara fisikli. Inilah sekaligus yang membedakan antar dunia jasmani dengan dunia spiritual para sufi.

## E. Kosmologi Islam?

Dalam perkembangan pemikiran selanjutnya, imajinasi tidak hanya merupakan daya kreatif yang dimiliki dan didayagunakan oleh manusia atau makhluk. Tetapi seperti yang ditunjukkan di sini, bahwa Tuhan pun sebenarnya juga “melakukan imajinasi”. Hal tersebut dapat diketahui tatkala pertama kali Tuhan menciptakan alam jagad raya ini.

Untuk membincangkannya, tentu seseorang harus melepaskan diri dari persepsi ruang dan waktu, karena Tuhan tidak pernah terikat dengan ruang dan waktu. Konon, dahulu

<sup>28</sup> Lihat William C. Chittick, *Imaginal World*, hlm. 95.

sebelum alam jagad raya dan segala isinya ini tercipta, Tuhan dengan segala kesempurnaan-Nya itu hanya “hidup sendirian” di Singgasana. Lantas Tuhan “berimajinasi” untuk menciptakan sesuatu agar Ia dapat diketahui dan dikenal.

Dalam filsafat (Islam), kegiatan “berimajinasinya” Tuhan itu disebut proses menuju emanasi. Singkat cerita, Tuhan pun menciptakan jagad raya untuk menunjukkan kesempurnaan diri-Nya sendiri. Inilah maksud hadis Qudsi, yang dinyatakan oleh Allah langsung dalam firman-Nya, “*Aku bagaikan harta terpendam, maka Aku ingin diketahui. Oleh karena itu, Aku ciptakan makhluk agar aku dapat mungkin diketahui?*”. Setelah itu, dikenallah nama dan sifat-sifat-Nya (*asma wa as-sifat*).

Fase ini digambarkan sebagai bersedihnya nama-nama Ilahi yang mengalami derita dalam keadaan tak dikenal karena tak ada seorang pun yang menamai mereka, dan kesedihan inilah yang turun dalam bentuk Nafas Ilahi (*tanaffus*) berupa kasih (*rahmah*) dan peng-ada-an (*ijad*), dan yang dalam alam misteri adalah merupakan kasih dari Wujud Ilahi oleh dan untuk-Nya sendiri, yakni untuk nama-nama-Nya sendiri. Atau dengan istilah lain, cintalah yang menetapkan asal usulnya, mula kejadiannya menyiratkan adanya gerak hasratnya yang bergelora (*harakah syamqiyah*) berupa cinta. Hasrat bergelora ini diredakan oleh Nafas Ilahi.<sup>29</sup>

Dengan demikian, ruang atau wilayah imajinasi sebenarnya sangat luas, seluas alam jagad raya. Wilayah imajinasi adalah keseluruhan entitas yang ada; manusia, kosmos, dan Tuhan. Menurut William C. Chittick, Ibn ‘Arabi menemukan alat-alat imajinasi pada tiga level dasar di dalam kosmos. Pertama,

---

<sup>29</sup> Lihat Henry Corbin, *Imajinasi Kreatif*, hlm. 238. Ibn Arabi, *Futubat*, Jld. II, hlm. 310.

pada level manusia, imajinasi memberikan substansi pada pengalaman batin, yakni domain “jiwa” (*nafs*), yang berada di dalam realitas tengah antara ruh dan tubuh. Kata Ibn ‘Arabi, “imajinasi tidak mempunyai wadah kecuali jiwa”.<sup>30</sup> Ruh, yang menurut al-Qur’an surat as-Sajda: 9 berasal dari Nafas Tuhan adalah sederhana, yakni realitas non-senyawa yang secara bawaan memiliki semua sifat Tuhan; bersinar, hidup, mengetahui, berkuasa, berkehendak dan seterusnya. Dia merepresentasikan suatu manifestasi langsung Tuhan.

Sebaliknya, tubuh menjadi eksis ketika Tuhan membentuknya dari “adonan” tanah liat. Maka, tubuh memiliki banyak bagian dan dikuasai oleh kegelapan, hal-hal yang beryawa, kebodohan dan kekurangan sifa-sifat ketuhanan. Jiwa merupakan gabungan murni kegelapan, namun lebih merupakan tengah-tengah antara cahaya dan kegelapan. Tubuh memiliki setiap sifat Ilahi pada wilayah tertentu.

Kedua, Ibn ‘Arabi menggunakan term imajinasi untuk merujuk kepada ranah kosmos yang semi-independen. Di dalam dunia luar atau makrokosmos—yakni cermin gambaran dari mikrokosmos manusia—ada dua dunia makhluk yang fundamental; dunia jiwa yang abstrak dan dunia fisik yang konkret seperti jiwa dan fisik dalam makrokosmos.

Ketiga, imajinasi merujuk pada seluruh “realitas antara” yang terbesar, yakni kosmos secara keseluruhan, atau Nafas Yang Maha Pengasih. Kosmos berada di tengah antara wujud absolut dan ketiadaan absolut. Dari satu sisi, identik dengan wujud, dari sisi lain identik dengan non-eksistensi. Jika entitas keabadiannya sendiri dikenali, kosmos sebenarnya tidak memiliki wujud. Kosmos dan segala sesuatu yang ada di

<sup>30</sup> Ibn Arabi, *Ibid.*, Jld. IV, hlm. 393.



dalamnya adalah Dia/bukan Dia (*huwa la huwa*), diri mereka sendiri/bukan diri mereka sendiri, wujud/bukan wujud.<sup>31</sup>

Lantas apa dan bagaimana sebenarnya yang dimaksud kosmos itu? Kosmos memiliki dua bentuk; ia adalah “yang lain” (*gair*), segala sesuatu selain Tuhan, dan merujuk pada imajinasi itu sendiri (*alam al-mitsal*), berbentuk imajinal. Pemahaman pada bentuk yang kedua ini semakin membenarkan pendapat Ibn ‘Arabi sebelumnya, yaitu tentang dunia imajinasi yang dianggapnya sebagai dunia yang sebenarnya.

Segala sesuatu kita pahami sebagai wujud al-Haq di dalam entitas *mumkin al-wujud*. Dari sisi ke-Dia-an al-Haq, dia adalah wujud-Nya, namun di sisi keragaman bentuk-bentuk di dalamnya, dia adalah entitas *mumkin al-wujud*... Sejak itu situasinya adalah seperti apa yang telah kami jelaskan kepada Anda semua, kosmos adalah imajinal. Dia tidak mempunyai wujud yang sebenarnya, yang artinya “imajinasi”. Yakni, Anda selama ini membayangkan bahwa dia adalah sesuatu di luar, hidup dengan sendirinya di luar al-Haq, namun sesungguhnya tidak demikian.<sup>32</sup>

Konsep kosmos dalam pandangan Ibn ‘Arabi memang sangat rumit. Untuk mengetahui keseluruhan pemikiran-pemikirannya dibutuhkan pemahaman yang mumpuni tentang konsep kosmologi. Begitu pula persoalan imajinasi, yang secara nyata Ibn ‘Arabi mengenalkan tentang sebuah tatanan “kosmologi baru” selain alam jagad raya yang bersifat material dan fisik ini. Kosmologi dalam pandangan Ibn ‘Arabi juga mengacu pada dunia yang tidak kasat mata, alam *mitsal* selain dunia fisik yang ditempati sekarang ini.

Menurut Henry Corbin, doktrin imajinasi dalam fungsi

<sup>31</sup> Lihat William C. Chittick, *Imaginal World*, hlm. 25-26.

<sup>32</sup> Lihat Ibn ‘Arabi, *Fusus*, hlm. 103.

psikokosmisnya memiliki dua aspek; kosmogonis atau teogonis (asal-usul “teogoni” nama-nama Ilahi) dan secara khusus bersifat psikologis.<sup>33</sup> Kedua fungsi ini menandakan sebuah peran imajinasi yang amat besar dalam penciptaan alam jagat raya dan segala isinya. Karena bagi Ibn ‘Arabi, memahami imajinasi sama halnya membicarakan keseluruhan alam atau kosmos.

Pertanyaanya selanjutnya adalah bagaimana hubungan antara subjek (*salik*) dengan objek-objek yang terlihat di dalam dunia imajinasi tersebut? Untuk menjawabnya, mesti menengok kembali penjelasan-penjelasan Ibn ‘Arabi berikutnya tentang imajinasi. Ia menyebut realitas dalam dunia imajinasi, sebagai sesuatu yang gaib adalah imajinasi *munfashil* (*al-khayal al-munfashil*), sementara subjek yang melihat disebut imajinasi *muttashil* (*al-khayal al-muttashil*).<sup>34</sup>

Perbedaan antara imajinasi *muttashil* dengan imajinasi *munfashil* adalah kegaiban yang pertama dari imajiner, sementara yang kedua dicirikan dengan kehadiran yang reseptif secara konstan terhadap makna-makna dan roh-roh. Ia mewujudkannya sesuai dengan karakteristiknya sendiri, bukan yang lain. Imajinasi *muttashil* berasal dari yang *munfashil*.<sup>35</sup>

Pemahaman tentang relasi antara Tuhan dan kosmos

<sup>33</sup> Henry Corbin, *Imajinasi Kreatif*, hlm. 279.

<sup>34</sup> Lihat Amatullah Armstrong, *Sufi Terminology*, hlm. 115. Dalam penjelasan yang lebih rinci, Chittick berpendapat, bahwa Ibn ‘Arabi menyebut imajinasi dalam pengertian yang sangat luas, sebagai “imajinasi absolut” (*al-khayal al-mutlaq*), karena ia menunjuk pada seluruh eksistensi. Dia menyebut dunia perantara dari majinasi sebagai “imajinasi yang terputus” (*al-khayal al-munfashil*), karena ia mewujud secara independen dari subjeknya. Dan dia menyebut jiwa sebagai “imajinasi yang bertautan” (*al-khayal al-muttashil*), karena ia terpaut pada subjeknya. Lihat William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, hlm. 322.

<sup>35</sup> Ibn Arabi, *Futubat*, jld. II, hlm. 311.

seperti yang telah disinggung, mengantarkan Ibn ‘Arabi pada sebuah kesimpulan yang “mengejutkan” para teolog dan ahli kalam, yaitu tentang statemennya yang mengatakan, bahwa manusia adalah imajinasi itu sendiri. Keberadaannya di dunia merupakan “hasil” imajinasi Tuhan, yang berbarengan dengan penciptaan alam jagad raya atau kosmos. Karenanya, ia (manusia) bisa dibilang sebagai “imajinasi kosmos atau kosmis”.

Berikut petikan pernyataan Ibn ‘Arabi seperti yang termaktub dengan jelas dalam *Fusus al-Hikam*:

Anda harus tahu bahwa Anda adalah imajinasi, dan bahwa segala sesuatu yang Anda pahami dan mengenai apa yang Anda katakan, “ini bukan aku”, adalah imajinasi, wujud adalah semua imajinasi di dalam imjinasi.<sup>36</sup>

Kosmos adalah dari Nafas Yang Maha Pengasih, karena Dia menjadikan nama-nama-Nya memiliki akibat-akibat di dalam nama-nama itu sendiri.<sup>37</sup>

Untuk memahami pandangan Ibn ‘Arabi itu, lagi-lagi dituntut untuk memerhatikan polarelasi antara Tuhan dan penciptaan kosmos secara menyeluruh. Artinya, untuk mengetahui hakikat segala ciptaan Tuhan di dunia, tak bisa dilepaskan dari peran-Nya yang mengejawantahkan ide dan imajinasi-Nya itu pada segala sesuatu selain diri-Nya.

<sup>36</sup> Lihat Ibn ‘Arabi, *Fusus*, hlm. 104.

<sup>37</sup> Ibn Arabi, *Futubat*, Jld. II, hlm. 123. Dalam konteks ini, Ibn ‘Arabi membuat pertalian manusia adalah bentuk Tuhan dan Dia adalah ruh manusia. Dalam pertalian ini ada dua sisi. Sisi pertama adalah bahwa manusia adalah bentuk Tuhan. Pada sisi ini Tuhan adalah Yang Tampak (*al-zahir*). Sisi kedua, Tuhan adalah ruh manusia. Maka pada sisi yang kedua inilah Tuhan adalah Yang Tak Tampak (*al-batin*). Lihat Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-‘Arabi, Wabdat al-Wujud dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 67.

Karena begitu hasil ciptaan-Nya itu berwujud, maka bersamaan dengan itu pulalah, nama dan sifat-sifat-Nya melekat pada “hasil” ciptaan-Nya. Inilah yang ditegaskan Ibn ‘Arabi setiap kali berbicara tentang hakikat penciptaan manusia. “Semua yang melekat pada nama dan sifat Tuhan, sebenarnya melekat pula pula pada diri Adam (sebagai manusia pertama) tanpa sedikitpun berkurang. Maka, Adam terlahir ke dunia menurut bentuk Allah, karena nama ini mencakup semua nama Ilahi”.<sup>38</sup>

Konsekuensi ontologis sifat teomorfis manusia yang mencakup semua nama Ilahi yang menampakkan dirinya pada alam sebagai keseluruhannya, adalah bahwa ia mencakup semua realitas alam. Manusia adalah “totalitas alam” (*majmu’ la-alam*). Manusia oleh Ibn ‘Arabi disebut “miniatur alam” (*mukhtasar al-‘alam*) atau “alam kecil” atau “mikrokosmis” (*al-‘alam al-asaghir*). Apabila manusia oleh Ibn ‘Arabi disebut “alam kecil” atau “mikrokosmos”, maka alam olehnya disebut “alam besar” atau “makrokosmos (*al-‘alam al-kabir*). Biasanya pula, manusia oleh sufi ini disebut “manusia kecil” atau “mikroantropos” (*al-insan al-saghir*) dan alam olehnya disebut “manusia besar” atau makroantropos (*al-insan al-kabir*).<sup>39</sup>

Ketika imajinasi digambarkan sebagai suatu realitas dalam mikrokosmos manusia, istilah tersebut digunakan dalam pengertian yang sangat berdekatan. Dalam pengertian pertama, imajinasi adalah jiwa, dan karenanya dia bersesuaian dengan alam imajinasi di dalam mikrokosmos. Imajinasi adalah diri manusia, yang bertindak sebagai penengah di antara cahaya

<sup>38</sup> Ibn Arabi, *Futubat*, Jld. II, hlm. 67.

<sup>39</sup> Lihat Kautsar Azhari Noer, Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial Kearifan Kritis Kaum Sufi* (Jakarta: Serambi, 2003), hlm. 123; Yunasril Ali, *Jalan Kearifan Sufi*, hlm. 72; William C. Chittick, *Imaginal World*, hlm. 33.

dan ruh Ilahi yang bersifat imaterial dengan gelap dan tubuh.

Ruh dan tubuh—cahaya dan tanah liat—tidak memiliki ukuran umum.<sup>40</sup> Ruh adalah satu, bercahaya, halus, tinggi dan tidak kasat mata, sementara tubuh adalah banyak, gelap, bodoh, rendah, dan terlihat. Akan tetapi jiwa adalah satu dan banyak, bercahaya dan gelap, halus dan bodoh, tinggi dan rendah, tidak terlihat.

## F. Manusia Sempurna (*Insan al-Kamil*)

Penyebutan manusia sebagai mikrokosmos dan bagian dari citra Ilahi itu jelas merupakan sebuah anugerah yang luar biasa mulia. Mungkin hanya Ibn ‘Arabi-lah yang mengagungkan diri manusia hingga ke tingkat tertinggi hingga berdekatan dengan sifat Tuhan, bila dibanding dengan pemikir-pemikir lain. Di hadapan Ibn ‘Arabi, kelebihan manusia dibanding makhluk lain (binatang) tidak dipandang dari segi kemampuannya berfikir, sebagaimana banyak diungkap oleh para ahli kalam, kaum teolog dan pandangan umum lainnya.

Bagi Ibn ‘Arabi, perbedaan yang paling mendasar antara manusia dengan makhluk lain (atau yang sering dibandingkan dengan binatang) bukan karena manusia itu memiliki akal untuk berfikir dibanding dengan binatang. Tetapi tidak lain adalah karena penciptaannya yang merupakan dari “bentuk Ilahi” (*as-surah al-ilahiyah*).

Daya pikir manusia (*al-nuḥq*) sesungguhnya meliputi keseluruhan alam. Kemampuan ini bukan ciri khas manusia sebagaimana dibayangkan oleh orang-orang yang menjadikannya sebagai *differentia* formatif bagi manusia dengan menyatakan bahwa ia (manusia)

<sup>40</sup> William C. Chittick, *Imaginal World*, hlm. 71.

adalah binatang berakal (*hayawan nathiq*). Penyingkapan intuitif tidak menyetujui pengkhususan definisi ini tentang manusia. Definisi manusia secara khusus adalah dengan bentuk Ilahi. Barang siapa yang tidak mempunyai definisi ini bukanlah manusia. Ia adalah binatang yang bentuknya menyerupai aspek lahir manusia.<sup>41</sup>

Ini pula sesuai dengan hadis *Imago Dei* yang terkenal di kalangan sufi: “*Sesungguhnya Allah menciptakan Adam menurut bentuk-Nya*” (*Inna Allah khalafa Adam ‘ala suratih*) (H.R. Bukhari dan Muslim). Makna dari hadis ini dapat dipahami secara *letter-lick* dan secara nyata telah tergambar secara eksplisit, bahwa “bentuk Tuhan” melekat pada diri manusia. Karenanya, Allah menuntun Adam sejak diciptakannya sebagai manusia pertama layaknya seorang “ibu melahirkan bayinya”. Firmannya, “*Dia telah mengajari Adam semua nama*” (Q.S. al-Baqarah: 31), dan ruh yang ditiupkan ke dalam diri manusia pun—sebagaimana disebutkan al-Qur’an—juga bagian dari “Ruh Tuhan” (Q.S. al-Hijr: 29).

Manusia adalah “kata” yang memisahkan (*kalimah fa silah*), artinya ia berdiri sebagai batas pemisah atau pembeda antara Tuhan dan alam karena ia adalah bentuk Tuhan dan alam adalah cermin yang memantulkan bentuk itu, sedangkan Tuhan adalah Dzat yang bentuknya adalah manusia.<sup>42</sup> Posisi manusia yang berada di tengah-tengah antara alam dan Tuhan ini, mengingatkan pada makna awal imajinasi, yang keberadaannya diibaratkan seperti jiwa di antara tubuh dan ruh; alam tengah (*mis | al, barzakah*) antara bumi fisik dan langit.

Atas dasar pemikiran tersebut, manusia sebagai “imajinasi

<sup>41</sup> Ibn Arabi, *Futubat*, jld. III, hlm. 154.

<sup>42</sup> Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial*, hlm. 123-124.

kosmis” dengan demikian mempunyai keterkaitan yang amat erat dengan alam maupun dengan Tuhan. Ibn ‘Arabi mengibaratkan alam layaknya jasad yang baru bisa hidup dan bernyawa, manakala ditiupkan ruh ke dalamnya. Ruh itu tidak lain adalah manusia, sebagai realitas batiniah kosmos, sementara kosmos adalah bentuk manifes manusia. Kosmos tidak akan berguna dan bermanfaat bila manusia tidak berada di dalamnya.

Bedakan dirimu sendiri dari kosmos dan bedakan kosmos dari dirimu. Bedakan yang lahir dari yang batin, dan bedakan yang batin dari yang lahir. Bagi kosmos, kalian adalah ruh kosmos, dan kosmos adalah bentuk lahiriah kalian. Bentuk tidak mempunyai makna apa pun tanpa ruh. Oleh karenanya, kosmos tidak memiliki arti tanpa kalian.<sup>43</sup>

Seluruh kosmos adalah deferensiasi Adam, sementara Adam merupakan buku yang sangat komprehensif. Dalam kaitannya dengan kosmos, dia seperti ruh dalam hubungannya dengan tubuh. Karena membawa semua ini bersama-sama, maka kosmos merupakan “manusia besar”, selama manusia di dalamnya. Namun jika kalian melihat kosmos sendirian, tanpa manusia di dalamnya, kalian akan menemukannya seperti tubuh yang berbentuk tanpa ruh. Kesempurnaan kosmos karena kehadiran manusia bagaikan kesempurnaan tubuh karena ruh. Manusia dimasukkan ke dalam tubuh kosmos, sehingga dia merupakan tujuan dari kosmos.<sup>44</sup>

Manusia yang dimaksud oleh Ibn ‘Arabi pada ungkapan itu merujuk pada gagasan pemikirannya yang lain, yaitu tentang manusia sempurna (*insan al-kamil*). Benar bahwa manusia sebagai perantara antara alam dan Tuhan, agar Dia dapat

<sup>43</sup> Ibn Arabi, *Futubat*, jld. III, hlm. 363.

<sup>44</sup> *Ibid.*, jld. II, hlm. 67.

dikenal, dan karenanya, manusia adalah sebab bagi adanya alam. Namun demikian, manusia yang dimaksudkan di sini bukan sembarang manusia biasa.

Manusia yang dimaksud adalah “jenis” manusia sempurna yang oleh Ibn ‘Arabi dibedakan menjadi dua; manusia sempurna tingkat universal dan manusia sempurna tingkat partikular. Manusia sempurna pada tingkat universal, sebagaimana dikatakan Chittick, adalah hakikat manusia sempurna model asli yang abadi dan permanen dari manusia sempurna individual; sedangkan manusia sempurna pada tingkat partikular adalah perwujudan manusia sempurna, yaitu para nabi dan wali Allah.<sup>45</sup>

Perlu diingatkan kembali di sini, bahwa tujuan awal penciptaan alam dan segala isinya agar Dia dapat dikenal. Karenanya, setiap makhluk merupakan lokus penampakan diri Tuhan, dan manusia (dalam hal ini manusia sempurna) menjadi lokus dari penampakan diri Tuhan itu secara sempurna. Hanya manusia sempurna lah yang dapat menerima anugerah nama dan sifat-sifat Tuhan itu.

Ibn ‘Arabi mengatakan, alam adalah cermin Tuhan. Sementara alam tanpa manusia ibarat cermin buram yang tidak dapat memantulkan gambar. Gambar Tuhan tidak dapat dilihat dengan jelas dalam cermin seperti itu. Karenanya, perintah Tuhan mengharuskan kebeningan cermin (alam) itu agar dapat memantulkan gambar-Nya dengan jelas. Adam, atau manusia, adalah kebeningan cermin itu sendiri dan sekaligus roh bentuk atau gambar. Cermin itu menjadi bening dan memantulkan gambar Tuhan dengan jelas.<sup>46</sup>

<sup>45</sup> William C. Chittick, *Imaginal World*, hlm. 31. Dikutip Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perenial*, hlm. 119.

<sup>46</sup> Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perenial*, hlm. 127.



Ketika menunjukkan betapa pentingnya arti dan kedudukan manusia bagi Tuhan dan alam, Ibn ‘Arabi mengatakan pula bahwa manusia bagi Tuhan seperti biji mata bagi mata. Karena itu, manusia disebut *insan*, yang berarti “manusia” dan “biji mata”. Melalui biji mata itulah Tuhan melihat ciptaan-Nya dan menganugerahkan wujud kepada ciptaan itu. Manusia adalah perantara antara Tuhan dan alam sebagaimana biji mata adalah perantara antara yang melihat dan yang dilihat.<sup>47</sup>

Menurut Masataka Takeshita, tiga dari tujuh penyebutan frase manusia sempurna dalam *Fusus al-Hikam* digunakan dengan merujuk pada Adam. Jadi konsep manusia sempurna sangat berkaitan dengan spekulasinya atas Adam, yang diciptakan dalam citra Tuhan sebagai wakil-Nya di muka bumi. Pantaslah Adam (manusia) diangkat oleh Allah sebagai khalifah di muka bumi ini.<sup>48</sup>

Jadi, kata Ibn ‘Arabi, apa pun yang kita sifatkan kepada Tuhan, maka manusialah sifat itu.<sup>49</sup> Manusia menjadi bagian dari Tuhan, yang terpantul dari penciptaan alam. Ia berwujud di dalam hamparan alam, yang dengannya pula menjadi imajinasi darinya. Manusia adalah “imajinasi kosmis” sekaligus “imajinasi Tuhan”, meski dengan kadar yang berbeda. Ibn ‘Arabi sering menyebut Tuhan sebagai *al-Wujud al-Haqiqi* (Wujud Yang Hakiki) dan *al-Wujud al-Mutlaq* (Wujud Yang

<sup>47</sup> *Ibid.* Kautsar menambahkan, bahwa tidak ada yang melihat atau mengetahui kesempurnaan Tuhan kecuali manusia. Kesempurnaan itu diketahui oleh manusia pada alam, yang merupakan lokus penampakan Tuhan. Alam diciptakan Tuhan agar Dia diketahui atau dikenal melaluinya. Inilah tujuan penciptaan alam. Tujuan ini tidak akan tercapai kecuali melalui manusia. Dalam pengertian ini, manusia adalah sebab bagi adanya alam.

<sup>48</sup> Lihat Masataka Takeshita, *Manusia Sempurna Menurut Konsep Ibn ‘Arabi*, terj. Moh. Hefni MR (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. 71.

<sup>49</sup> Ibn ‘Arabi, *Fusus*, hlm. 53.

Absolut), sedangkan yang selain Tuhan biasa disebut *al-wujud al-khayali* (wujud imajinatif) atau *al-wujud al-muqayyad* (wujud terbatas).

## G. Manifestasi Kehadiran Tuhan Melalui “Imajinasi Teofanik”

Kehadiran Tuhan di hadapan manusia akan tampak bila memperhatikan segala yang dilihat sebagai manifestasi atau penampakan Wujud-Nya (*tajalli, teophanies*). Karena menurut Ibn ‘Arabi, penciptaan sesuatu selain diri-Nya itu tidak lain adalah penampakan-Nya, yaitu peralihan dari potensi atau kegaiban menuju keadaan yang bersinar, manifes dan terungkap.

Ini pula yang disadari oleh Tuhan, ketika pertama kali hendak menciptakan sesuatu selain diri-Nya. Dia memani-festasikan dan mengungkapkan diri-Nya mula-mula kepada diri-Nya sendiri, juga disebut dengan sejumlah nama lain, seperti “Tuhan yang diimajinasikan”, yakni Tuhan “yang dimanifestasikan” oleh Imajinasi Teofanik (*al-Haq al-Mu-takbayyal*), “Tuhan yang diciptakan dalam berbagai keyakinan” (*al-Haq al-Makhluk fi al-‘Itiqad*).

Penciptaan sesuatu selain diri-Nya (alam) melalui *tajalli* Tuhan—dalam pandangan Ibn ‘Arabi—pada alam empiris mengambil dua bentuk. Pertama, *tajalli dzati* yang terjadi secara intrinsik pada esensi Tuhan sendiri, dalam bentuk penciptaan potensi. Kedua, *tajalli syuhudi* (penampakan diri secara nyata), yang mengambil bentuk penampakan diri dalam citra alam semesta.<sup>50</sup>

<sup>50</sup> *Tajalli dzati* terjadi pada dua martabat: *abadhiyyah* dan *wahidiyyah*. Pada martabat *abadhiyyah*, Zat Tunggal dan Mutlak yang berada dalam

Ibn ‘Arabi menekankan baik pada ketidaksebandingan Tuhan maupun pada keserupaan-Nya. Tuhan tidak dapat dibandingkan dengan segala sesuatu, karena Dia bersemayam secara tak terhingga malampaui sesuatu selain diri-Nya. Tetapi Dia serupa dengan segala sesuatu tersebut karena Dia memanifestasikan kualitas-kualitas Diri-Nya melalui *tajalli*.

Di sinilah dalam pandangan Ibn ‘Arabi, nalar (*‘aql*)—alat utama bagi para teolog dan filsuf—mungkin dapat dengan mudah membuktikan sisi ketidaksebandingan Tuhan, namun hal ini tidak dapat menyentuh keserupaan-Nya. Sebaliknya, imajinasi mampu memahami keserupaan-Nya, tetapi tidak mengetahui apa pun mengenai ketidaksebandingan-Nya. Imajinasi mampu “melihat” Tuhan dalam penyingkapan diri dan keserupaan-Nya, sementara nalar mengetahui Tuhan dalam ketidaksebandingan-Nya.<sup>51</sup>

Ketika imajinasi benar-benar menyingkapkan realitas ketuhanan, maka dia membebaskan, asal mengakui fungsi yang diberikan oleh Ibn ‘Arabi kepadanya dan yang hanya bisa dijalankan oleh fungsi ini, yakni fungsi untuk menghasilkan suatu *concordantia oppositorum* (*jam’baina al-naqidain*). Istilah ini menurut Henry Corbin, merupakan tamsilan atas kata Abu Sa’id al-Kharraz, seorang master sufi yang termasyhur. “Dengan jalan apa engkau mengenal Tuhan?”, dia ditanya. Ia menjawab: “Dengan kenyataan bahwa dia adalah *concordantia*

---

ke-*mujarrad*-an-Nya merasa rindu untuk diekenal. Kemudian, pada martabat *wahidiyyah*, Dia menampakkan diri melalui citra sifat dan asma yang merupakan satu-kesatuan dengan hakikat alam semesta berupa entitas-entitas permanen (*a’yan s|abitah*). Sedangkan pada tingkat *tajalli syubudi*, masing-masing asma Ilahi yang merupakan satu-kesatuan dengan *asma’ kiyaniyyah* menampakkan diri dalam citra alam empiris. Lihat Yunasril Ali, *Jalan Kearifan Sufi*, hlm. 67-68

<sup>51</sup> William C. Chittick, *Imaginal World*, hlm. 72.

*oppositorum*’.<sup>52</sup>

Dari penjelasan itu, tampaklah bahwa Ibn ‘Arabi begitu memuliakan imajinasi dalam rangka menyingkap tabir Wujud Yang Sejati atau Wujud Mutlak.<sup>53</sup> Dengan imajinasi, Wujud Tuhan dan manifestasi-manifestasi yang ditampakan-Nya akan terlihat jelas, terang dan nyata. Kenyataan ini sebenarnya merupakan konsekuensi logis dari kesempurnaan manusia sebagai makhluk yang memiliki daya cipta mengenali Tuhannya.

Kehadiran Tuhan itu dapat terlihat, dialami dan dirasakan secara langsung melalui kosmos (alam) dan jiwa dalam diri manusia. Sesuai dengan sabda Nabi yang terkenal, *Barang siapa yang memahami dirinya, maka dia memahami Tuhannya*. Berarti dengan demikian, melalui mengenali “keesaan-diri”, seseorang mengetahui penyingkapan Tuhan dalam satu tubuh, satu ruh dan jiwa—meski Tuhan tidak pernah dapat dikenali dalam diri-Nya sendiri, di dalam diri-Nya yang paling esensial, semua itu karena sifat ketidaksebandingan-Nya.

Pada tingkat jiwa, imajinasi memungkinkan mengenali penyingkapan diri Tuhan dengan cara mengalamainya secara nyata penglihatan batin yang menggabungkan spiritual (suprasensorik, tidak dapat diindera) dengan jasmaniah

<sup>52</sup> Henry Corbin, *Imajinasi Kreatif*, hlm. 242. Dikuti dalam *Futubat*, jld. II, hlm. 379.

<sup>53</sup> Istilah Wujud Mutlak oleh Ibn ‘Arabi digunakan untuk menunjukkan suatu realitas yang merupakan puncaknya dari semua yang ada. Lihat A. E. Afifi, *Filsafat Mistis Ibn ‘Arabi*, hlm. 13. Serupa dengan Ibn ‘Arabi, Mulla Sadra mengistilah dengan nama “wujud murni”, yaitu yang tidak tergantung kepada selain dirinya dan tidak terbatas. Kaum sufi menyebut tingkatan ini sebagai *al-bunayyah al-ghaibiyah* (hakikat yang tersembunyi), *al-ghaib al-mutlaq* (yang tersembunyi secara mutlak), dan *al-zat al-abadiyyah* (zat atau esensi di dalam keesaannya). Lihat Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla Sadra* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 188.

(yang terasa, dapat diindera).<sup>54</sup> Namun, keadaan psikologis dan spiritual dari jiwa ini, tempat di mana Tuhan menyingkapkan diri menjadi mikrokosmos manusia, tidak dapat dijelaskan secara memuaskan hanya dengan menggunakan kategori rasional, karena kecerdasan nalar terletak dalam alam teori yang abstrak. Kecerdasan nalar mengisolasi Tuhan dari berbagai kualitas kosmis dengan mengumandangkan bahwa, *Tidak ada yang menyerupai-Nya* (Q.S. as-Syura: 11).

Tuhan menampakkan diri dalam realitasnya yang mandiri, tidak secara esensi-Nya. Kata Ibn ‘Arabi, ketika Yang Nyata menjadi nyata di dalam eksistensi imajinal, Dia hanya menjadi nyata melalui realitasnya sendiri, tidak dalam esensi-Nya, yakni Wujud Sejati (*al-Wujud al-Haqiqi*).<sup>55</sup> Ini pulalah yang dimaksud Ibn ‘Arabi, bahwa penampakan Tuhan pada segala sesuatu selain diri-Nya berwujud pada penamaan diri-Nya secara ambiguitas. Alam semesta adalah Dia dan sekaligus bukan Dia (*huwa la huwa*).

Tuhan memanifestasi dalam bentuk-bentuk yang berupa Dia dan sekaligus berbeda dari Dia, tetapi karena dia termanifestasi maka Dia adalah yang terbatas namun tanpa batas, kasat mata yang tidak terlihat. Manifestasi ini tidak bisa ditangkap atau dibuktikan melalui kecakapan indera, nalar diskursif menolaknya. Dia bisa ditangkap hanya melalui imajinasi aktif (*hadarab al-khayal*, “kehadiran” atau “martabat” imajinatif, imajinatriks) pada saat-saat di mana Dia memenuhi persepsi indera manusia, dalam mimpi atau lebih bagus lagi dalam keadaan terjaga.<sup>56</sup>

Metafisika imajinasi Ibn ‘Arabi ini menurut Corbin, cukup

<sup>54</sup> William C. Chittick, *Imaginal World*, hlm. 73.

<sup>55</sup> Ibn Arabi, *Futubat*, Jld. II, hlm. 313.

<sup>56</sup> Henry Corbin, *Imajinasi Kreatif*, hlm. 243.

banyak gambaran dari “teosofi Timur” Suhrawardi. Secara hakiki imajinasi aktif adalah organ berbagai penampakan Tuhan, sebab dia adalah organ penciptaan dan karena penciptaan pada hakikatnya adalah teofani. Wujud Ilahi menjadi Pencipta karena Dia berkehendak untuk mengenali diri-Nya sendiri dalam wewujudan yang mengenali Dia, jadi imajinasi mustahil bisa disebut sebagai “angan-angan”, karena dia adalah organ dan substansi dari pengungkapan diri ini.<sup>57</sup>

Keterkaitan yang begitu erat antara Wujud dan imajinasi itulah kemudian Ibn ‘Arabi menyimpulkan dalam *Fusus-Hikam* seperti yang pernah ditunjukkan melalui syairnya, bahwa Wujud hanya ada dalam imajinasi, namun sesungguhnya ia adalah Yang Nyata. Dia yang telah memahami hal ini, berarti telah mampu menangkap misteri-misteri sang jalan. Artinya, Wujud manifes manusia sebenarnya adalah imajinasi Tuhan, imajinasi milik manusia adalah imajinasi yang berada dalam imajinasi-Nya.

Semakin dalam seseorang menyelam ke dalam Hakikat Wujud, semakin jelas baginya suatu ambiguitasnya. Segala sesuatu yang ada di dalam kosmos memiliki wujud serta sifat-sifat dari Hakikat Ketuhanan. Dengan menegaskan hakikat sesuatu, berarti kita menegaskan Hakikat Tuhan. Namun, pada waktu yang bersamaan kita menolak bahwa Tuhan adalah “sesuatu”. Sesuatu hanya Tuhan di dalam eksistensi serta sifat-sifatnya, tidak di dalam ke-sesuatu-an eksistensi khususnya, di mana ia adalah “sesuatu”.

Karena salah satu persoalan penting yang dibicarakan Ibn ‘Arabi adalah menyangkut persoalan ke-bahasa-an itu, yang seringkali menimbulkan kerancuan serta kebingungan bagi

---

<sup>57</sup> *Ibid*, hlm. 245-246

orang yang mendengarnya. Hal ini terjadi karena alam semesta adalah Dia/bukan Dia. Kosmos dan segala sesuatu yang ada di dalamnya adalah Dia/bukan Dia, diri mereka sendiri/bukan diri mereka sendiri, wujud/bukan wujud.

## H. Pengetahuan Intuitif

Pengetahuan intuitif secara epistemologi berasal dari intuisi; ia diperoleh melalui pengamatan langsung, tidak mengenai obyek lahir melainkan mengenai kebenaran dan hakikat barang sesuatu. Para sufi menyebut pengetahuan ini sebagai rasa yang mendalam (*dzauq*) yang bertalian dengan persepsi batin.

Dengan demikian, pengetahuan intuitif sejenis pengetahuan yang dikaruniakan Tuhan kepada seseorang dan dipatrikan kepada kalbunya sehingga tersingkap olehnya sebagian rahasia dan tampak olehnya sebagian realitas. Perolehan pengetahuan ini bukan dengan jalan penyimpulan logis sebagaimana pengetahuan rasional melainkan dengan jalan kesalehan, sehingga seseorang memiliki kebeningan kalbu dan wawasan spiritual yang prima.<sup>58</sup>

Di Barat juga sebenarnya mengenal jenis pengetahuan intuitif ini. Henry Bregson (1859-1941), seorang filsuf Perancis beraliran intuisiisme membagi pengetahuan menjadi dua macam, yaitu “pengetahuan mengenai” (*knowledge about*) dan “pengetahuan tentang” (*knowledge of*). Pengetahuan pertama disebut pengetahuan diskursif atau simbolis, dan pengetahuan kedua disebut pengetahuan langsung atau pengetahuan intuitif karena diperoleh secara langsung.

<sup>58</sup> Amin Syukur dan Masyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf: Studi tentang Tasawuf al-Ghazali*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 72.

Atas dasar perbedaan di atas, Bergson menjelaskan bahwa pengetahuan diskursif diperoleh melalui simbol-simbol yang mencoba menyatakan pada kita “mengenai” sesuatu dengan jalan berlaku sebagai terjemahan bagi sesuatu itu. Oleh karenanya, ia tergantung pada pada pemikiran dari sudut pandang atau kerangka acuan tertentu yang dipakai dan sebagai akibatnya, hasilnya pun sangat ditentukan oleh sudut pandang maupun kerangka acuan yang digunakan itu. Sebaliknya pengetahuan intuitif adalah merupakan pengetahuan langsung yang mutlak dan bukan pengetahuan yang nisbi atau lewat perantara.<sup>59</sup>

Intuisi sesungguhnya adalah naluri yang menjadi kesadaran diri dan menuntun kita kepada kehidupan dalam (*batin*). Jika intuisi dapat meluas, maka ia dapat memberi petunjuk dalam hal-hal yang vital. Jadi dengan intuisi kita dapat menemukan “elan vital” atau dorongan yang vital dari dunia yang berasal dari dalam dan langsung bukan dengan intelek.<sup>60</sup>

Abu al-‘Ala Afifi merinci karakteristik pengetahuan intuitif, yang ia peroleh dari hasil pemikiran sufi agung Ibn ‘Arabi. Menurut Afifi, ciri-ciri yang paling menonjol dari pengetahuan intuitif atau esoterik adalah sebagai berikut:

1. Pengetahuan intuitif (esoterik) itu bersifat bawaan (*innate*), bahwa intelek itu sifatnya perolehan (*acquired*). Pengetahuan ini termasuk dalam kebercahayaan kudus (*divine effulgence, al-fayd al-ilahi*) yang memancarkan wujud dasar dari semua makhluk. Pengetahuan ini memantifestasikan dirinya sendiri pada diri manusia di bawah kondisi-kondisi mistis tertentu, misalnya “pasifitas”

<sup>59</sup> Lois. O Katsoff, *Pengantar Filsafat*, terj. Sujono Soemargono, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1992), hlm. 145-146.

<sup>60</sup> Harold H. Titus, dkk, *Persoalan-persoalan Filsafat*, terj. M. Rasyidi, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm. 205.



sempurna dari pikiran (*mind*). Pengetahuan ini bukan hasil dari praktek atau disiplin; ia terletak “tidur” dalam reses-reses terdalam dari hati manusia.

2. Pengetahuan intuitif berada di luar sebab (*reason*), dan kita tidak perlu meminta pertolongan otoritas sebab itu, untuk menguji validitasnya. Sebaliknya, apabila aspek rasional dan intuisi itu bertentangan, maka yang pertama harus selalu dikorbankan demi yang terakhir.
3. Pengetahuan intuitif memmanifestasikan dirinya di dalam bentuk cahaya yang memenuhi setiap bagian dari hati sufi ketika ia mencapai derajat penyucian spiritual tertentu. Disiplin diperlukan hanya apabila bisa membantu menghilangkan “tabir-tabir” (*veils*) yang bertalian dengan jiwa hewan, dan yang menghambat hati dalam merefleksikan pengetahuan abadi dan kesempurnaan-kesempurnaanya.
4. Pengetahuan intuitif mematerialkan dirinya sendiri hanya di dalam diri manusia tertentu. Tidak semua orang memperoleh anugerah itu. Menurut Ibn ‘Arabi, hal itu sudah ditentukan oleh-Nya.
5. Berbeda dengan pengetahuan spekulatif yang, pada umumnya menghasilkan kemungkinan, maka pengetahuan intuitif menghasilkan pengetahuan tertentu (*certain*). Pengetahuan spekulatif terhadap obyeknya mempunyai bayangan dari Yang Nyata (dunia fenomena), sedangkan pengetahuan intuitif terhadap obyeknya mempunyai realitas itu sendiri.
6. Pengetahuan intuitif pada dasarnya identik dengan pengetahuan Tuhan, dan meskipun bermacam-macam, namun pada dasarnya satu. Bahwa pengetahuan itu adalah pengetahuan Tuhan yang dapat dibuktikan oleh fakta, yang tidak seorang pun memperolehnya kecuali jika ia telah benar-benar memperoleh apa yang dalam dunia sufi biasa disebut dengan istilah “pengalaman mistik”.

7. Pengetahuan intuitif sangat sulit diucapkan dengan kata-kata atau lisan. Pengalaman dalam pengetahuan ini ibarat persepsi-persepsi indera dan perasaan-perasaan, yang artinya tidak dapat diketahui kecuali melalui pengalaman langsung.
8. Melalui pengetahuan intuitif, rasionalisasi terhadap “mistik” memperoleh pengetahuan sempurna tentang alam dan realitas.<sup>61</sup>

Ibn ‘Arabi memang seorang tokoh sufi yang berjasa besar dalam merumuskan pengetahuan intuitif ini. Mehdi Ha’iri Yazdi menyebut Ibn ‘Arabi sebagai tokoh sufi yang mempelopori berkembangnya ilmu berdasarkan kesadaran mistik (*‘irfan*). Berbagai upaya telah dilakukan untuk mengidentifikasi *irfan* sebagai sebuah ilmu yang mandiri dan berbeda dari filsafat, teologi, dan agama.<sup>62</sup> Dari sinilah, Muhammad ‘Abed al-Jabiri pernah mengkaji jenis pengetahuan ini, yang ia sebut sebagai kolaborasi antara *al-kaayf* dengan *al-’iyan*, persepsi langsung.<sup>63</sup>

Ibn ‘Arabi sebenarnya tidak menafikan kecenderungan pemikiran rasional maupun empiris. Sebaliknya, Ibn ‘Arabi justru mengafirmasi dengan melakukan klasifikasi terhadap masing-masing kecenderungan pemikiran tentang pengeta-

<sup>61</sup> Lebih lengkapnya lihat Abu al-‘Ala Afifi, *Filsafat Mistik Ibn ‘Arabi*, terj. Syahrir Nawawi dan Nandi Rahman, (Jakarta: Gaya Media Pranata, 1969), hlm. 150-154.

<sup>62</sup> Lihat Mehdi Ha’iri Yazdi, *Epistemologi Iluminasionis dalam Filsafat Islam: Menghadirkan Cahaya Tuhan*, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 65.

<sup>63</sup> Lihat Muahammad ‘Abed al-Jabiri, *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabi: Dirasah Tablilyah Naqdiyah li Nuzhum al-Ma’rifah fi al-Tsaqofah al-‘Arabiyah*, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyah, 2004), hlm. 251. Al-Jabiri tidak sepenuhnya mengapresiasi pengetahuan intuitif, atau secara umum tradisi sufi, tapi sebaliknya ia justru mengkritik, dan bahkan “menuduh” pemikiran tasawuf sebagai “biang” atas kemunduran peradaban Islam. Lihat Ali Usman, “Epistemological Break al-Jabiri dan Kritik Terhadapnya”, dalam *Jurnal Refleksi*, Jurusan Aqidah dan Filsafat Fakultas Ushulud-

huan itu, sebagaimana terlihat dalam uraian panjang berikut ini:

Ada tiga klasifikasi pengetahuan. Pertama, pengetahuan melalui rasio atau akal (*'ilm al-'aql*). Ini adalah pengetahuan yang Anda peroleh dengan segera, atau melalui suatu penyelidikan mengenai sebuah bukti, asalkan Anda mengenal cara demonstrasi bukti tersebut. Semua persoalan tentang jenis pengetahuan ini mempunyai sifat yang sama dengan pengetahuan itu sendiri, baik pengetahuan tersebut maupun persoalan-persoalan mengenainya termasuk ke dalam dunia pemikiran yang merupakan tempat yang sesuai untuk sistem kognisi ini. Itu sebabnya orang mengatakan: di alam pemikiran, ada yang benar dan ada yang salah.

Kedua, kesadaran akan keadaan-keadaan batin pikiran (*'ilm al-ahwal*). Tidak ada jalan untuk berkomunikasi dengan keadaan-keadaan ini selain merasakannya sendiri. Sebagaimana orang berakal tak bisa mendefinisikan keadaan-keadaan ini, akal juga tak bisa dijadikan sandaran untuk membuktikan kebenaran keadaan-keadaan ini. Sebagai contoh, manisnya rasa madu, pahitnya sari cendana, nikmatnya, perasaan gembira dan bahagia, dan lain sebagainya adalah keadaan-keadaan yang tak mungkin dikenal oleh siapa pun kecuali dengan cara menjalani kualifikasi keadaan-keadaan tersebut dan dengan merasakannya....

Ketiga, pengetahuan tentang suatu hal yang gaib atau rahasia (*'ilm al-asrar*). Ini adalah bentuk pengetahuan intelektual yang teransenden; bentuk mengetahui melalui emanasi dari ruh suci ke dalam pikiran. Para nabi dan orang suci dianugerahi hak istimewa pengetahuan ini...<sup>64</sup>

din UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Vol. 9, No. 1, Januari 2009, hlm. 1-18.

<sup>64</sup> Ibn Arabi, *al-Futubat al-Makkīyah*, (Kairo: Dar Shadir, tt), jld. I, hlm. 31.

Penjelasan di atas jika disimpulkan tampak jelas, bahwa menurut klasifikasi Ibn ‘Arabi tentang jenis ilmu yang pertama itu mungkin dalam dunia modern sekarang biasa disebut dengan corak rasionalisme; jenis kedua adalah empirisme; sementara yang ketiga tak ada kata “praktis” untuk menamakannya, tetapi dalam filsafat Islam biasa disebut dengan pengetahuan iluminatif atau pengetahuan melalui ketersingkapkan (*‘ilm al-mukasyafah*)—meminjam istilah al-Ghazali.

Sebagaimana pernah disinggung sebelumnya, bahwa memang terjadi perbedaan penamaan istilah di antara para sufi. Suhrawardi misalnya, mempunyai istilah tersendiri, yang ia sebut sebagai *‘ilm budhuri (knowledge by present)*, yaitu untuk membedakannya dengan *‘ilm bushuli (knowledge by correspondence)*.<sup>65</sup> Ibn ‘Arabi sendiri, selain mengistilahkan dengan *‘ilm al-asrar*, ia juga menyebutnya sebagai ilmu yang berdasarkan pada kesadaran mistik (*‘ilm ‘irfan*).<sup>66</sup>

Meskipun terjadi perbedaan dalam penggunaan istilah

---

<sup>65</sup> Ilmu *bushuli* adalah ilmu pengetahuan yang kita peroleh dari objek yang ada di luar diri kita. Ia dicapai oleh manusia berdasarkan “keserupaan” atau korespondensi antara objek objektif (*surub*) dan objek subjektif (*ma’na*). Sedangkan ilmu *budhuri* adalah pengetahuan tentang makna sesuatu yang telah “dihadirkan” ke dalam jiwa seseorang. Ia selalu menangkap objeknya secara langsung. Lihat Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Labuk Tasawuf*, (Jakarta: Erlangga, 2006), hlm. 131-132; Mehdi Ha’iri Yazdi, *Epistemologi Iluminasionis dalam Filsafat Islam*; M. Solihin dan Rosihon Anwar, *Kamus Tasawuf* (Bandung: Rosda Karya, 2002), hlm.91.

<sup>66</sup> *‘irfan* secara harfiah berarti “kesadaran” atau “pengetahuan”. Dalam bahasa filsafat Islam, ia selalu digunakan dalam pengertian kesadaran yang tidak identik dengan, atau bisa diterapkan pada, pengertian normal kita tentang pengetahuan dalam makna yang ketat; *‘irfan* sama sekali tidak boleh dipakai secara teknis dalam pengertian pengetahuan filsuf tentang Tuhan. *‘irfan* dimaksudkan untuk digunakan dalam pengertian semacam kesadaran yang dicapai hanya melalui pengalaman mistik. Kesadaran ini disebut oleh para sufi Islam “*syubud*” atau “*musyabadal*”. Lihat Mehdi Hairi Yazdi, *Ibid*, hlm. 65.

teknis tentang pengetahuan intuitif, namun sebenarnya sama, yakni pengetahuan yang merupakan hasil tersingkapnya hijab antara manusia dan Tuhannya. Pengetahaun ini ditandai oleh hadirnya objek di dalam diri si subjek. Maka tidak mengherankan apabila jenis pengetahuan ini disebut “presensial”. Berbeda dengan pengenalan rasional yang memahami objek-objeknya lewat simbol-simbol—kata-kata, kalimat, atau rumus-rumus—pengenalan lewat *‘ilm al-asrar* melampui segala bentuk simbol dan menembus sampai ke dalam jantung objeknya.<sup>67</sup>

Kebenaran “ilmu rahasia” ini juga dijelaskan dalam sebuah hadis yang amat terkenal. Yakni ketika Abu Hurairah r.a menerima hadis dari Nabi saw, ia mengatakan: “*Aku menghafal dua wadiah ilmu dari Rasulullah Saw; yang satu kuterangkan dan yang lain (tidak kuterangkan), sebab seandainya kuterangkan, maka leherku akan dipotong orang*” (H.R. Bukhari). Ilmu yang tidak bisa diterangkan sebagaimana termaktub dalam hadits itu tidak lain adalah pengetahuan langsung dari Allah.

Meskipun kaum sufi bersandar pada intuisi, tetapi tidak kemudian meninggalkan atau menafikan peran akal, apalagi wahyu. Sinergisitas antara ketiganya ini, yaitu intuisi, akal, dan wahyu dirumuskan sangat sempurna oleh Mulla Sadra lewat *hikmah al-muta’alياهو*. Ada tiga prinsip utama yang menopang tegaknya *hikmah al-muta’alياهو*, yaitu intuisi intelektual (*kasyf*, *ẓauq* atau *isyraq*), penalaran dan pembuktian rasional (*aql*, *burhan*, atau *istidlal*), dan agama atau wahyu (*syar’*).<sup>68</sup>

<sup>67</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejabilan, Pengantar Epistemologi Islam*, (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 60

<sup>68</sup> Melalui kombinasi dari ketiga sumber pengetahuan tersebutlah tercipta *hikmah al-muta’alياهو*, yang merupakan hasil pemikiran sintesis Mulla Sadra. Di dalamnya terlihat jelas keterpaduan harmonis antara prinsip-prinsip *irfan*, filsafat, dan agama, di mana pembuktian rasional atau

Ibn ‘Arabi menerapkan dua kata untuk menunjuk pada pengetahuan, *‘ilm* dan *ma’rifah*. Kadang dia menerapkan kedua kata itu dalam konteks yang berbeda, namun dia lebih sering menggunakannya untuk menunjuk pada makna yang sama. Al-Qur’an hanya menggunakan kata *‘ilm* untuk menunjuk pada pengetahuan Tuhan, bukan *ma’rifah*. Karenanya, dalam hubungan dengan Tuhan, kata ini jarang sekali digunakan. Ketika berbicara tentang ilmu sebagai sifat manusia, beberapa kalangan sufi menempatkan *ma’rifah* lebih tinggi daripada *‘ilm*. Dalam konteks itu, lebih tepat jika yang pertama diartikan sebagai ‘kebijaksanaan’ (gnosis) dan yang kedua ‘pengetahuan’.<sup>69</sup>

Di dalam permulaan bab yang panjang dari *al-Futubat al-Makkiyah* yang berbicara tentang *ma’rifah*, Ibn ‘Arabi menyatakan bahwa kalangan sufi menegaskan *ma’rifah* lebih tinggi daripada *‘ilm*, yang mengandung arti bahwa ia adalah sebuah bentuk pengetahuan yang hanya dapat diperoleh melalui praktik spiritual, tidak dengan belajar pada seorang guru. Itulah ilmu yang ditunjuk oleh al-Qur’an ketika menyatakan, “*Takutlah kepada Allah, maka Allah akan mengajarkanmu*” (Q.S. al-Baqarah: 282). Ibn ‘Arabi menunjukkan kelebihan ilmu ini seraya menjamin kebenarannya.

Ilmu dapat diperoleh melalui refleksi (*fikr*) dan pelimpahan (*wahb*), yaitu pancaran Tuhan. Yang terakhir adalah jalan sahabat-sahabat kami... Karenanya, dikatakan bahwa ilmu para nabi dan wali-wali Tuhan “berada di seberang (jangkauan) akal”. Akal tidak dapat mema-

---

filsafat terkait erat dengan al-Qur’an dan hadis Nabi serta ajaran-ajaran para Imam, yang dipadukan dengan *irfan* sebagai hasil iluminasi yang diperoleh oleh jiwa yang suci. Lihat Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla Sadra*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 122.

<sup>69</sup> William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn ‘Arabi’s Metaphysics of Imagination*, (New York: State University of New York, 1989), hlm. 148.

sukinya melalui refleksi, meski ia dapat menerimanya, khususnya dalam kaitan dengan akal yang “selamat” (*salim*), yakni dia yang tidak diliputi oleh keragu-raguan yang berasal dari “imajinasi pikiran” (*khayaliyah fikriyah*). Suatu keragu-raguan dapat merusak pertimbangannya.<sup>70</sup>

Mengacu pada pandangan Ibn ‘Arabi tersebut dapat ditafsirkan sebagai gugatan terhadap kecenderungan filsafat Barat atau dunia modern saat ini yang menekankan pada pengetahuan rasionalisme dan empirisme semata. Pengetahuan dapat pula diperoleh melalui intuisi, yaitu dalam hubungannya dengan Tuhan sebagai puncak tertinggi pengetahuan manusia. Inilah yang barangkali membedakan antara karakter filsafat Barat dan filsafat Islam.

---

<sup>70</sup> Ibn Arabi, *al-Futuhāt*, jld. I, hlm. 261.

## BAB V

### PENGALAMAN ZIARAH SPIRITUAL IBN ‘ARABI

Ziarah adalah aktivitas mengunjungi suatu tempat yang oleh pandangan umum masyarakat (peziarah) biasanya diyakini mengandung unsur-unsur keramat, sakral, dan suci.<sup>1</sup> Secara leksikal bahasa, kata ziarah diserap dari bahasa Arab *ziyarah*, yang berarti ‘berkunjung atau mengunjungi sesuatu’,<sup>2</sup> atau dapat pula bermakna ‘datang dengan maksud untuk bertemu’.<sup>3</sup>

Di Eropa, para peziarah disebut “Pilgrim” dalam bahasa Inggris, “Pilger” dalam bahasa Jerman dan “Pelerin” dalam bahasa Perancis. Semua kata ini berasal dari bahasa Latin; *peregrinus*, artinya orang yang kris-kras, silang-menyilang melintasi ladang dan daerah.<sup>4</sup> Dalam pemahaman masyarakat, secara teknis, kata ziarah ini menunjuk pada aktivitas mengunjungi tempat atau lebih tepatnya makam tertentu, seperti makam nabi, wali, pahlawan, kerabat keluarga, dan lain-lain. Di kalangan penganut agama Nasrani, ziarah bermakna kunjungan dari rumah ke rumah.<sup>5</sup>

Namun yang pasti, sebagian besar umat beragama di dunia

---

<sup>1</sup> Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1988), hlm. 1.018.

<sup>2</sup> Lihat Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi Muhdlor, *Kamus al-‘Asri*, (Yogyakarta: Multi Karya Grafika, Cet. VIII, tt), hlm. 1028.

<sup>3</sup> Louis Ma’luf al-Yassu’i dan Fr. Bernard Tottel al-Yassu’i, *Kamus al-Munjid*, (Beirut: Dar El-Machreq Sarl Publishers, 1997), hlm. 310.

<sup>4</sup> Lihat Bernhard Kieser, “Berjiwa Ziarah Asli”, dalam *Majalah Basis*, No. 09-10 Tahun ke-56, September-Oktober 2007, hlm. 11.

<sup>5</sup> Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi Muhdlor, *Kamus al-‘Asri*..., hlm. 1028.



menjalankan praktik ziarah sebagai bagian dari ungkapan rasa keberagaman di samping ritus-ritus keagamaan yang ada. Para pemeluk agama Buddha, misalnya, meyakini kesucian tempat kelahiran Sang Buddha di Kapilavastu, tempat Sang Buddha mencapai pencerahan rohani di Bodh Gaya, tempat Sang Buddha untuk kali pertama menyampaikan ajaran di Benares, dan tempat Sang Buddha mencapai Parinirwana di Kusinagara. Di keempat tempat yang dianggap suci itulah umat Buddha melakukan ziarah.<sup>6</sup>

Di kalangan umat Katolik, ziarah dilakukan dengan mengunjungi tempat-tempat suci seperti kelahiran Yesus di Nazaret, Taman Getzemani, Bukit Golgota, Basilika Santo Petrus, Lourdes, Taizé, Gua Maria di Pohsarang, Kediri dan Sendangsono. Umat Yahudi atau Yudaisme berziarah ke Yerusalem, sedangkan umat Islam berziarah ke Mekkah.<sup>7</sup> Umat Hindu konon paling banyak memiliki tempat ziarah, misalnya Allahabad Arunachala, Ayodhya, Chidambaram, Dakshineswar, Dharmasthala, Dwarka, Gaya, Guruvayoor, dan Hampi; umat Bahai berziarah ke Haika. Di Kyoto, Jepang, umat Shinto berziarah ke kuil-kuil dan doa dipanjatkan dengan menuliskan keinginan yang ingin dikabulkan.

Di luar ziarah keagamaan, ziarah juga dilakukan di tempat orang bersejarah lahir atau disemayamkan. Mausoleum Lenin di Lapangan Merah Moskow sangat populer dikunjungi, tidak hanya oleh komunis tetapi juga turis dari manca negara. Demikian pula dengan makam Mao di Lapangan Tiananmen, Cina ramai dikunjungi turis manca negara. Di Indonesia,

<sup>6</sup> Agus Sunyoto, “Ziarah dalam Sufisme Jawa”, dalam *Majalah Basis*, No. 09-10 Tahun ke-56, September-Oktober 2007, hlm. 27.

<sup>7</sup> Ziarah ke Mekkah dalam tradisi Islam, merupakan rukun iman kelima, yang diatur secara normatif-teologis—atau yang biasa dikenal dengan istilah “menunaikan haji”.

makam Bung Karno memiliki pesona untuk masyarakat Indonesia berziarah; begitu juga dengan makam raja-raja di Imogiri dan Wali Sanga.<sup>8</sup>

Dalam agama Islam, ziarah yang berarti mengunjungi pemakaman dapat dilacak awal mulanya dalam doktrin hadis Nabi, yang menganjurkan umat muslim untuk berziarah kubur. Oleh Nabi Muhammad, dikatakan dalam hadis itu, tradisi ziarah kubur mula-mula dilarang karena ia khawatir akan terjadi syirik (menduakan atau menyekutukan Tuhan). Namun larangan itu berubah statusnya menjadi anjuran (sunnah), yang bertujuan agar setiap manusia mengingat mati, sadar diri siapakah kita dan untuk apa hidup di dunia, yang dengannya diharapkan semakin meningkatkan ibadah kepada Sang Khalik.

Legalitas ziarah dengan maksud tersebut dapat dicermati dari hadis Sahih riwayat Muslim, al-Tirmidi, Abu Dawud dan Ibn Majah. Hadis riwayat Muslim menyebutkan bahwa Rasulullah bersabda: “Aku (dulu) melarang ziarah kubur, (sekarang) berziarahlah kalian. Riwayat al-Tirmidi menyatakan, “Aku (dulu) melarang kalian ziarah kubur, dan Muhammad sudah diizinkan menziarahi kubur ibunya, maka berziarahlah kalian, karena hal tersebut dapat mengingatkan pada akhirat”. Sedangkan hadis riwayat Abu Dawud dan Ibn Majah lebih lugas lagi karena diterangkan bahwa berziarah pada makam orang-orang non muslim juga diperbolehkan, untuk mengingat orang-orang yang menolak panggilan iman.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Etty Indriati, “Nyekar dan Refleksi Siklus Hayati”, dalam *Majalah Basis*, No. 09-10 Tahun ke-56, September-Oktober 2007, hlm. 42.

<sup>9</sup> Dengan berziarah, setidaknya mengingatkan pada dua hal, yakni kehidupan orang yang diziarahi, dan akibat dari perbuatan yang dilakukan di hari kemudian. Lihat Purwadi, dkk, *Jejak Para Wali dan Ziarah Spiritual*, (Jakarta: Kompas, 2006), hlm. 3.

Namun demikian, ziarah sebagai kunjungan ke makam-makam atau ke tempat-tempat suci—seperti yang terkait dengan para wali—sempat memperoleh kritik, dan bahkan kecaman dari beberapa pemikir muslim atau ulama. Suara paling keras dan tajam berasal dari para pengikut Hanbali. Ibn 'Aqil (w. 1119), Ibn Taymiyyah (w.1328), dan Ibn Qoyim al-Jawziyah (w.1350) adalah beberapa nama yang dapat disebut. Reaksi para pengikut Wahhabi tak kalah kerasnya. Ketika pasukan tentara di bawah pimpinan putra-putra Muhammad bin 'Abd al-Wahhab (w. 1791) dan Muhammad bin Su'ud (w.1765), berhasil menguasai Mekkah dan Madinah serta daerah sekelilingnya, mereka lalu menghancurkan makam serta segala peninggalan keluarga nabi. Mereka menolak segala bentuk ziarah dan tindakan ritual yang berhubungan dengannya, karena di mata kelompok Wahhabi itu, semuanya dapat membawa pada upaya penyekutan (*syirk*) dan *bid'ah*.

Kritik keras beserta kecaman yang dilakukan kelompok Wahhabi tersebut dalam perjalanannya, bahkan hingga saat sekarang, mendapat reaksi beragam dari sejumlah kalangan yang pendapat-pendapatnya berseberangan dengan pengikut Muh'ammad bin 'Abd al-Wahhab. Bagi mereka yang keberatan dan tidak setuju dengan sikap keras kelompok Wahhabi berpendapat, bahwa ziarah sesungguhnya jauh dari perbuatan *syirk* dan *bid'ah*. Sebaliknya, dengan ziarah, merupakan amaliah yang dengannya seseorang—meminjam pendapat Agus Sunyoto—mengandung makna rohaniah (untuk) mengingat kembali, memperkuat keyakinan, menyadari kefanaan hidup di dunia, dan memperoleh berkah keselamatan.<sup>10</sup>

Bagi masyarakat yang menganut Islam tradisional, fatwa-

---

<sup>10</sup> Agus Sunyoto, “Ziarah dalam Sufisme Jawa”..., hlm. 27.

fatwa kaum Wahhabi yang melarang ziarah kubur dianggapnya angin berlalu. Banyak di antara mereka dengan sangat *kehusyu'* tetap menjalankan ritual ziarah ke makam-makam yang dianggap “keramat”, sebagai media untuk mendekatkan diri kepada Sang Pencipta. Bahkan ada kalanya, tradisi ziarah ke tempat-tempat suci, tidak lagi sebagai ritual temporal pada waktu-waktu tertentu saja, tapi lebih dari itu, sudah menjadi bagian tak terpisahkan dalam kesehariannya untuk beribadah dan mengabdikan kepada Allah Swt. Sang Pencipta.

Di antara salah seorang yang secara konsisten menjalankan laku ziarah ini adalah tokoh sufi kenamaan asal Andalusia bernama Ibn ‘Arabi. Ketokohnya sebagai guru sufi yang bergelar *shaykh al-akbar* (guru agung) dibangun atas dasar spiritualitas yang sangat tinggi dan mengagumkan. Ibn ‘Arabi merupakan peziarah yang ulung. Menurut Bagus Laksana, ia gemar melakukan *kehalwat* di kuburan-kuburan dan perjalanan ziarah dalam proses laku spiritualnya, di mana dia juga sering mendapatkan pengalaman rohani istimewa, yakni berkomunikasi intensif dengan orang-orang suci sufi yang telah meninggal.<sup>11</sup>

Karena itu, dapatlah dimengerti bahwa ketokohan Ibn ‘Arabi hingga mendapat gelar *shaykh al-akbar* dilandasi oleh laku spiritual ziarahnya. Sebab, lebih dari separuh hidupnya, Ibn ‘Arabi melakukan perjalanan ziarah menyusuri jalan dan tempat-tempat suci. Perjalanan ziarahnya itu tidak hanya karena panggilan rohani, tapi juga dengan ziarah, dapat menginspirasi dirinya untuk menulis ragam topik keagamaan, yang ia kemukakan dalam banyak karyanya, seperti *al-Futuhāt al-Makkiyah* yang ditulis semasa berada di Makkah.

<sup>11</sup> Bagus Laksana, “Ziarah Kasiyo Sarkub”, dalam *Majalah Basis*, No. 09-10 Tahun ke-56, September-Oktober 2007, hlm. 16.

Sebagaimana yang akan ditunjukkan nanti, Ibn 'Arabi tidak hanya melakukan laku ziarah begitu saja tanpa makna dan alasan-alasan tertentu. Lewat karya-karyanya yang ia tulis sendiri, Ibn 'Arabi mengemukakan sejumlah argumen dan detail jawaban tentang mengapa ziarah itu ia lakukan. Bagi Ibn 'Arabi, ziarah adalah laku spiritual yang mesti dilakukan oleh mereka yang ingin mengecap indahnya kebersamaan dengan Allah. Ziarah dapat memediasi seorang hamba untuk melakukan kontak hubungan yang sangat dekat dan intim dengan Sang Khalik.

Ibn 'Arabi tidak membatasi diri pada ziarah ke makam-makam, tapi secara lebih luas ia melakukan ziarah kepada sejumlah tempat, orang-orang tertentu yang diyakini sebagai wali dan mempunyai *karamah*, dan bahkan ke makhluk gaib seperti jin, malaikat hingga Dzat Tuhan 'Azza Wajalla. Oleh sebagian orang, pengalaman-pengalaman spiritual semacam ini dikesankan tampak mustahil untuk dinalar dan dianggap tidak mungkin terjadi. Namun pada diri Ibn 'Arabi, kesan-kesan mustahil itu tidaklah berlaku.

## A. Interpretasi Terhadap Pengalaman Ziarah Spiritual Ibn 'Arabi

### 1. Pengertian Mendasar antara Ziarah Religius dan Non-Religius

Sungguh tidak mudah melacak pemikiran Ibn 'Arabi untuk mengetahui pengalaman-pengalaman ziarah yang ia jalankan. Memasuki ke dalam pemikiran Sang Syaikh dibutuhkan kesabaran dan keuletan dalam memeriksa kalimat demi kalimat, yang ia tulis dalam beberapa karyanya, terutama dalam *Futubat al-Makkiyah*. Setiap pembaca seolah dituntut

untuk menjawab teka-teki permainan bahasa dan ulasan tema yang tertulis pada lembaran klasiknya.

Tidak mengherankan apabila Komaruddin Hidayat menyatakan, bahwa gagasan serta gaya bahasa Ibn ‘Arabi sungguh memikat, mengasikkan tetapi sekaligus membingungkan. Bagaikan orang memasuki kebun yang besar, ia akan mendapatkan berbagai jenis pepohonan, dengan aroma bunga yang segar dan pemandangan yang indah serta menimbulkan daya fantasi dan imajinasi, sehingga seseorang merasa diajak memasuki dunia metafisis, sebuah alam surgawi. Namun perlu disadari pula, di dalam kebun yang besar dan indah itu, orang sering was-was oleh kemungkinan adanya berbagai bahaya yang selalu membuntutinya, seperti gigitan ular berbisa, tersesat jalan, ataupun terperangkap gelap malam, dan bahaya-bahaya lain.<sup>12</sup>

Karena itu, dalam konteks pemikiran Ibn ‘Arabi tentang pengalaman-pengalaman ziarah spiritualnya, ada beberapa hal yang harus dipahami dan sekaligus sebagai klarifikasi dari pembahasan di bab ini. Pertama, Ibn ‘Arabi tidak pernah secara eksplisit mendefisikan apa itu ziarah spiritual. Dia juga tidak menjelaskan secara teoritis tentang persoalan itu. Tetapi penjelasan dari pengalaman-pengalaman ziarahnya cukup menjadi bahan berarti untuk mendeskripsikan apa itu ziarah menurut Ibn ‘Arabi. Pengalaman-pengalaman ziarahnya merupakan jejak rekam yang akan dipaparkan dalam bab ini.

Kedua, dengan mengacu pada pengalaman-pengalaman ziarah Ibn ‘Arabi, ia tidak membatasi ziarah pada satu makna atau pada suatu tempat tertentu. Ziarah oleh Ibn ‘Arabi tidak

<sup>12</sup> Lihat Komaruddin Hidayat, “Kata Pengantar” dalam Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-‘Arabi: Wabdat al- al-Wujud dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. xiii.

semata-mata hanya bermakna sempit, misalnya, diidentikkan dengan ziarah kubur. Sebaliknya, Ibn 'Arabi melampaui sekat-sekat dan definisi sempit yang dikesankan banyak orang. Ia melakukan ziarah tidak hanya pada arti fisik, tapi juga metafisik—sebagaimana yang akan diuraikan panjang lebar nanti.

Secara fenomenologis, tradisi ziarah yang berkembang di masyarakat terbagi ke dalam dua kategori. Pertama, ziarah religius, yaitu suatu perjalanan ke lokasi-lokasi tertentu, yang ditempuh oleh seorang individu maupun kelompok dalam rangka memenuhi panggilan Ilahi. Ziarah baginya merupakan mediasi untuk mendekatkan diri kepada Sang Khalik. Dengan ziarah—sebagaimana disebutkan oleh hadis Nabi—agar mengingat tempat kembali (kematian), sehingga dengan sendirinya ia ingat pula kepada Sang Maha Pencipta.

Menurut penulis, ziarah religius juga terbagi ke dalam dua tipologi. *Pertama*, ziarah yang diidentikkan oleh dimensi teologis-*fiqhiyah*. Ziarah dalam kategori ini seringkali terjebak pada perbedaan dan kontroversi apakah ziarah dibolehkan atau tidak dalam Islam. Penyebabnya, menurut kelompok “ekstrim” tertentu, ziarah dianggap dapat menjerumuskan seseorang kepada perilaku *syirk*, dan karenanya, difatwakan “haram”. Tetapi bagi mereka yang menjalankan praktik ziarah, niat utamanya tetap mengamalkan sunnah nabi, meski aspek *dabiriyah* (fisik) lebih menonjol daripada aspek *batiniyah*-nya (metafisik).

*Kedua*, ziarah berdimensi sufistik, yaitu suatu perjalanan spiritual yang dijalankan oleh mereka umumnya kaum sufi. Pola dan tipologi yang dijalankan oleh kelompok ini

sedikit berbeda dengan ziarah teologis-*fiqhiyah*, yang biasanya menempuh perjalanan fisik(li) ke beberapa lokasi tempat ziarah, sedangkan ziarah sufistik justru melampaui pengalaman-pengalaman fisik(li) atau badani tersebut.

Dalam batas-batas tertentu, ziarah sufistik bergerak di luar alam duniawi, tapi juga ke “alam lain”, atau meminjam istilah William Chittick disebut “dunia imajinasi” (*imaginal world*)<sup>13</sup>, yaitu “dunia tengah” atau “dunia antara”: fisik dan non-fisik. Bahkan, di “alam lain” sanalah, mereka berjumpa dengan makhluk-makhluk Allah yang suci dan gaib. Karenanya, ziarah dalam pemikiran kaum sufi dapat dikatakan mendekati suatu perintah yang bersifat “wajib”, daripada hanya memenuhi anjuran nabi yang oleh kaum teolog dan *fuqaha* hanya sebatas “sunnah”. Jadi, pada pengertian sufistik inilah, pengalaman-pengalaman ziarah yang dilakukan Ibn ‘Arabi dapat ditempatkan sesuai dengan karakter dan kekhasan laku spiritual tasawufnya.

Kedua, ziarah non-religius, yang identik dengan perjalanan wisata atau *tour* oleh individu maupun kelompok. Objek-objeknya memang tidak hanya di lokasi yang dikenal daerah pariwisata, tapi juga bahkan ke daerah-daerah yang secara religius memang dikenal sakral atau suci, dan bersejarah, seperti makam-makam wali maupun pahlawan. Tetapi peziarah dalam kategori ini murni karena kepentingan berwisata yang lebih berorientasi duniawi, dan walaupun mempunyai dimensi religiusitas, tetap saja tidak sama dengan kategori ziarah religius, yang benar-benar karena memenuhi panggilan jiwa untuk mendekatkan diri kepada-Nya lewat jalan ziarah.

---

<sup>13</sup> Lihat William Chittick, *Imaginal Worlds, Ibn ‘Arabi and the Problem of Religious Diversity*, (New York: SUNY Press, 1994).



## 2. Memadukan Fungsi Ziarah dan Silaturahmi

Pengertian ziarah dan silaturahmi memang berbeda. Salah satu perbedaan yang mencolok dan lazim dipahami oleh masyarakat adalah makna ziarah, di samping tempat yang mempunyai unsur-unsur yang sakral, keramat, dan mulia, biasanya diidentikkan dengan seseorang yang sudah meninggal (makam/kuburan) atau benda yang tidak bernyawa mati (Ka'bah). Sebaliknya, makna silaturahmi juga mempunyai fungsi yang sama dengan ziarah, yaitu aktivitas berkunjung kepada seseorang atau yang lainnya, tapi objek yang dikunjungi (orang) itu biasanya masih hidup.<sup>14</sup>

Keduanya sama-sama dianjurkan dalam hukum Islam. Dalam sebuah hadis tentang anjuran silaturahmi disebutkan, bahwa Rasulullah Saw. bersabda, “Barangsiapa yang suka dilapangkan rezekinya dan dilamakan bekas telapak kakinya (dipanjangkan umurnya), hendaknya ia menyambung tali silaturahmi” (HR. Bukhari dan Muslim).

Dalam kerangka itu, jika dikontekskan dengan pengalaman-pengalaman ziarah Ibn 'Arabi, tampak ia memadukan fungsi ziarah dan silaturahmi. Perjalanan ziarahnya ke suatu tempat yang dianggap mulia atau suci, sekaligus pula, ia melakukan silaturahmi kepada teman dan guru-gurunya.

<sup>14</sup> Bandingkan dengan Siti Maemunah yang berpendapat, bahwa ziarah secara etimologis berarti kunjungan, baik kepada orang yang masih hidup ataupun yang sudah meninggal. Lihat Siti Maemunah, “Masuknya Islam ke Nusantara”, dalam Mundzirin Yusuf, dkk (ed), *Sejarah Peradaban Islam di Indonesia*, (Yogyakarta: Penerbit Pustaka, 2006), hlm. 33. Lihat juga Ruslan dan Arifin Suryo Nugroho, *Ziarah Wali: Wisata Spiritual Sepanjang Masa*, (Yogyakarta: Pustaka Timur, 2007), hlm. 6. Menurut pendapat ini, secara eksplisit dapatlah dimengerti bahwa aktivitas berkunjung kepada orang-orang yang masih hidup, disebut pula ziarah. Pendapat ini menolak kalau ziarah diidentikkan dengan kunjungan kepada seseorang yang telah meninggal (kuburan dan yang lainnya).

Berikut ini penulis tunjukkan perjalanan silaturrahim Ibn ‘Arabi kepada teman dan guru-gurunya, yang dengannya juga turut menyertai perjalanan ziarah yang ia lakukan.

Sebagai seorang sufi, Ibn ‘Arabi tidak terbentuk dengan sendirinya. Ia dibimbing oleh seorang guru. Guru-guru yang disebutkan oleh Ibn ‘Arabi di beberapa karyanya mendapatkan tempat yang istimewa dalam perjalanan spiritualnya. Ia memiliki dan bertemu banyak guru, perjalanan dan pengembaraannya yang banyak telah membawanya kepada kontak dengan nyaris semua master sufi pada masanya.

Dalam mencari guru-guru spiritualnya itulah, Ibn ‘Arabi melakukan perjalanan—yang dalam hal ini bisa dikategorikan sebagai ziarah, dalam arti “berkunjung/mengunjungi”—ke beberapa tempat atau daerah. Stephen Hirstenstein menyebutkan, hubungan Ibn ‘Arabi dengan guru-guru spiritual dimulai di Sevilla. Pada saat itu tidak ada tarekat sufi di dunia Islam, dan pencarian kehidupan spiritual biasanya melibatkan hubungan dengan banyak orang ketimbang hanya berhubungan satu orang guru. Ketaatan formal dari para generasi berikutnya di mana seorang *salik* hanya memiliki satu guru ruhani, bukan merupakan bagian dari dunia Ibn ‘Arabi. Dalam kasus Ibn ‘Arabi, lingkaran gurunya sangat luas, dan ia mempunyai banyak sahabat dalam jalan spiritualnya.<sup>15</sup>

“Berpegang teguhlah kepadaku”, demikian sabda Nabi Muhammad Saw. kepada Ibn ‘Arabi. Itu artinya, berpegang teguh kepada nabi berarti setia mengamalkan sunnahnya dan meresapi al-Qur’an, yang oleh Aisyah dijelaskan sebagai “perangai dan akhlak Rasulullah” (*keana khabluquhu al-qur’an*).

<sup>15</sup> Lihat Stephen Hirstenstein, *Dari Keragaman ke Kesatuan Wujud: Ajaran dan Kehidupan Spiritualnya Syaikh al-Akbar Ibn ‘Arabi*, terj. Tri Wibowo Budi Santoso, (Jakarta: Murai Kencana Grafinsio, 2001), hlm. 95-96.

Di Sevilla, pada 578/1182, ketika berusia delapan belas tahun, ia mengikuti pengajian pembacaan al-Qur'an (*muqri'*) yang terkenal pada masa itu, Abu Bakr Muhammad ibn Khalaf al-Lakhmi (w. 585/1189). Darinya ia mendaras tujuh macam bacaan al-Qur'an dan *kitab al-Kafi* karya Muh{ammad ibn Syurayh (w. 476/1083), yang diterima al-Lakhmi dari putra penulisnya, Abu al-Hasan Syurayh al-Ru'ayni (w. 537/1142). Karya serupa juga disampaikan kepadanya oleh *muqri'* yang lain, 'Abd al-Rahman ibn Ghalib ibn al-Syarrath (w. 586/1190), yang mengajarkannya membaca al-Qur'an dengan baik. Menurut Claude Addas, semua guru spiritual yang dikunjungi Ibn 'Arabi semasa mudanya antara tahun 578 dan 580 H.<sup>16</sup>

Sekitar tahun 580/1184, Ibn 'Arabi sangat rajin mengunjungi seorang guru spiritual bernama Abu al-Abbas al-'Uryabi. Guru ini paling sering disebut dalam *Futubat*, dan memiliki pengaruh besar terhadap kepribadian Ibn 'Arabi. Pertama, Abu al-Abbas al-'Uryabi adalah *mursyid al-annwal*, gurunya yang pertama: hubungan yang selamanya penting dalam tasawuf. Kedua, ini mungkin faktor yang paling menentukan, Abu al-Abbas al-'Uryabi telah mencapai tahap *ubudiyah*, pengabdian menyeluruh.<sup>17</sup> “Guruku, Abu al-Abbas al-'Uryabi, guru pertama yang kepadanya aku mengabdikan dan darinya kuperoleh kasih-sayang, memiliki satu kaki yang menghunjam kuat di ranah ini—ranah pengabdian”.<sup>18</sup>

Ibn 'Arabi menjelaskan pertemuan pertama dengan tokoh yang dalam peristiwa itu disebutnya sebagai “guruku”.

<sup>16</sup> Tentang guru-guru Ibn 'Arabi yang menjarkan ia al-Qur'an, hadis, dan sejarah Islam (*shirah*), lihat Claude Addas, *Mencari Belerang Merah: Kisah Hidup Ibn 'Arabi*, terj. Zaimul Am, (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. 74-75.

<sup>17</sup> Claude Addas, *Mencari Belerang Merah...* hlm. 97.

<sup>18</sup> Ibn 'Arabi, *al-Futubat al-Makkiyah*, Jld III (Kairo: Dar Sadir, tt), hlm. 539. Dikutip juga oleh Claude Addas, *Ibid*.

Pertama kali aku datang menghadap guruku (*syaikebi*), aku berkata padanya, “Berilah aku nasihat (*awshini*) sebelum engkau menatapku. Aku akan memegang nasihatmu, dan engkau hanya akan menatapku lagi jika engkau melihatku mengamalkannya”. Beliau menjawab: “Tekad (*himmah*) yang luhur dan mulia. Anakku, tutuplah pintumu, lepaskan semua ikatan dan tetaplah mendekati diri kepada Zat Yang Maha Pemurah: Dia akan berbicara kepadamu tanpa hijab”. Kuamalkan nasihat ini hingga aku merasakan manfaatnya. Kemudian aku kembali menghadapnya dan beliau melihatku telah mengamalkannya. Beliau berkata: “Ya, bagus, tapi selebihnya tidak”.<sup>19</sup>

Dalam riwayat lain, di kitabnya *Ruh al-Quds*, Ibn ‘Arabi kembali menceritakan kisah dramatis pertemuannya dengan Abu al-Abbas al-‘Uryabi—sebagaimana dikutip oleh Claude Addas.

Tokoh pertama yang kutemui di jalan spiritual adalah Abu al-Abbas al-‘Uryabi. Ia tiba di Sevilla ketika aku baru saja menapaki jalan spiritual yang mulia ini. Aku termasuk orang pertama yang datang menemuinya. Kulihat seorang pria yang selalu berdzikir. Aku menghampirinya dan ia segera mengetahui kebutuhan spiritual yang telah membawaku kepadanya. Ia bertanya: “Apakah engkau bersungguh-sungguh untuk memenuhi jalan Allah?”. Kujawab: “Hamba memang bersungguh-sungguh, namun Allah-lah yang menentukan”. Ia kemudian berkata: “Tutuplah pintumu, lepaskan semua ikatan dan tetaplah mendekati diri kepada Zat Yang Maha Pemurah: Dia akan berbicara kepadamu tanpa hijab”. Aku mengamalkan nasihatnya hingga aku menerima pencerahan.<sup>20</sup>

Gurunya yang lain bernama Abu Madyan, yang begitu

<sup>19</sup> Ibn ‘Arabi, *Futubat..* Jld. IV, hlm. 529.

<sup>20</sup> Claude Addas, *Mencari Belerang Merah...* hlm. 83.

sering ia sebut dalam karya-karyanya, dan Ibn Qasyi, pendiri “negara Monastik” Muridin (orang-orang yang menekuni di Algarbes, Portugal Selatan. Ia adalah tokoh yang memiliki hubungan mendalam dengan Ibn ‘Arabi.<sup>21</sup> Sang syaikh berkelana mengunjungi mereka demi memperoleh nasihat sekaligus sebagai murid.

Selain itu, beberapa guru spiritual Ibn ‘Arabi adalah kaum perempuan, termasuk pula dua orang sahabat yang sering dikunjunginya di Sevilla semasa muda: Fatimah bint Ibn al-Mus|anna dari Kordoba<sup>22</sup> dan Syams Umm al-Fuqara’.<sup>23</sup>

Dikisahkan, suatu aura yang menakjubkan melingkupi hubungan antara Ibn ‘Arabi dan Fatimah. Meskipun berusia lanjut, *syaikebah* yang mulia terlihat masih cantik dan anggun sebegitu rupa sehingga ia bisa dikira gadis berusia empat belas tahun, dan Ibn ‘Arabi muda pun selalu memerah mukanya ketika bertatapannya.

Fatimah memiliki banyak murid, dan selama dua tahun Ibn ‘Arabi termasuk di antaranya. Salah satu kharisma yang diterimanya sebagai karunia Tuhan, Fatimah beroleh surat al-Fatihah sebagai “*khadam-nya*”. Pada suatu saat, ketika seorang perempuan yang tengah menderita memerlukan pertolongan, mereka membacakan Fatimah bersama-sama, sampai kemudian memberinya sosok tetap, pribadi dan jasad meskipun subtil dan halus sifatnya.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna, Subrawardi, Ibn ‘Arabi*, (Cambridge: Harvard University Press, 1969), hlm. 89.

<sup>22</sup> Ada juga pendapat lain yang menyebutkan, guru perempuan Ibn ‘Arabi selain mereka berdua adalah Yasmin dari Marchena. Lihat Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabi*, terj. Ralph Manheim, (New Jersey: Princeton, 1969), hlm. 40.

<sup>23</sup> Claude Addas, *Mencari Belerang Merah...* hlm. 134.

<sup>24</sup> Henry Corbin, *Creative Imagination...* hlm. 40. Lihat langsung Ibn

Ibn ‘Arabi selalu mengenang masa-masa pertemuannya dengan Fatimah. Suatu waktu ia pernah mengatakan kepadaku, “Aku adalah ibu spiritual dan cahaya ibu duniamu”.<sup>25</sup> Memang diceritakan Ibn ‘Arabi, “suatu kali ibuku mengunjunginya, *syaikehab* berkata kepada ibuku: O, cahaya! Ini puteraku, dan ia ayahmu. Perlakukan ia dengan kesalehanmu sebagai seorang anak, jangan pernah berpaling darinya”.<sup>26</sup>

Pada 586/1190, di Marchena Olives, sebuah benteng yang tak jauh dari Sevilla, Ibn ‘Arabi bertemu dengan Syams Umm al-Fuqara’. Seperti ditulisnya sendiri dalam *Ruh al-Quds*, “Dia memiliki hati yang teguh, energi spiritual yang dahsyat dan kecerdasan. Dia merahasiakan tingkatan spiritualnya, tetapi sesekali menceritakan sebuah ihwal darinya kepadaku secara diam-diam karena dia pernah memperoleh ilham mengenai diriku. Hal ini sungguh membuat hatiku senang”.<sup>27</sup>

Masih banyak lagi para pengajar ilmu-ilmu agama tradisional yang sering dikunjungi Ibn ‘Arabi di Barat-Islam,<sup>28</sup> dan termasuk pula para pujangga.<sup>29</sup> Dengan menyimak ziarah yang dilakukan oleh Ibn ‘Arabi ke beberapa tokoh atau guru-guru, ini menunjukkan suatu kegigihan sang syaikh untuk menjadi seorang sufi. Lewat ziarahnya ke guru-gurunya itu pula, Ibn ‘Arabi memberikan pemahaman penting bahwa ziarah tidaklah selalu identik dengan kunjungan seseorang kepada orang yang telah meninggal dunia. Kunjungan kepada

---

‘Arabi, *al-Futubat*, jld II, hlm. 348.

<sup>25</sup> Ralph Austin, “Kehidupan dan Karya Muhyi ad-Din Ibn ‘Arabi”, dalam Pengantar *Fusus al-Hikam: Mutiara Hikmah 27 Nabi*, terj. Ahmad Sahidah dan Nurjannah Arianti. (Yogyakarta: Islamika, 2004), hlm. 4.

<sup>26</sup> Henry Corbin, *Creative Imagination...* hlm. 40.

<sup>27</sup> Claude Addas, *Mencari Belerang Merah...* hlm. 134-135.

<sup>28</sup> *Ibid*, hlm. 438-440.

<sup>29</sup> *Ibid*, hlm. 441-442.

seseorang di suatu tempat, sesungguhnya jika mengikuti pola pikir Ibn 'Arabi, juga termasuk ziarah.

## **B. Jejak Rekam Ziarah Spiritual Ibn 'Arabi**

### **1. Ziarah dalam Arti Perjalanan Fisik**

#### *Ziarah ke Kota Suci Mekkah*

Setelah sebelumnya Ibn 'Arabi melakukan perjalanan ke beberapa orang (guru-gurunya) dan juga ke beberapa lokasi di wilayah Barat (*maghrib*), tempat dirinya tinggal, kini ia melanjutkan petualangannya ke wilayah Timur. Ini adalah perjalanan panjang yang ia tempuh selama bertahun-tahun. Pertemuannya dengan tokoh-tokoh penting yang di kemudian hari sangat berpengaruh ke dalam kehidupannya, dan juga ditambah dengan pengalaman-pengalaman spiritual yang ia alami selama dalam perjalanan, semakin memantapkan dan sekaligus mematangkan kondisi spiritual dirinya.

Claude Addas memberikan catatan tentang perjalanan Ibn 'Arabi ini. Bahwa menurutnya, mengenai perjalanan Ibn 'Arabi dan berbagai tahap dalam pengembaraannya dari satu tempat ke tempat lain, tidak satu pun informasi akurat yang tersedia saat ini. Meskipun sering menyebutkan pertemuannya selama masa panjang pengembaraan, tampaknya Ibn 'Arabi tidak pernah mencatat suatu peristiwa atau uraian yang dapat membantu menjelaskan perjalanan yang ditempuhnya. Ia bahkan tidak menceritakan apakah ia melakukan perjalanan darat atau laut. Dalam sebuah bagian *Futubat*, Ibn 'Arabi menyimpulkan selagi mungkin melakukan perjalanan darat, maka hal itu lebih disukai daripada perjalanan laut. Ia mendasarkan diri pada keyakinan bahwa bumi (*al-barr*) dan

laut (*al-bahr*) disebutkan dalam al-Qur'an.<sup>30</sup> Dari sini dapat disimpulkan bahwa Ibn 'Arabi menerapkan keyakinan itu atas dirinya sendiri. Namun, sikap diamnya menyangkut persoalan itu cenderung menyiratkan bahwa hal ini ia tidak melakukan perjalanan darat.<sup>31</sup>

Ibn 'Arabi memulai perjalanan ke timurnya dari Marrakesh, ibu kota kerajaan Almohad. Ia melewati Afrika Utara, ditemani oleh sahabatnya, al-Habashi. Selanjutnya, di Fez, ia bertemu dengan al-Hassar—juga sahabat karibnya—dan di tempat inilah, *syaiikh akbar* mengunjungi (ziarah) ke makam pamannya, Yahya,<sup>32</sup> dan Abu Madyan (salah satu gurunya) di 'Ubbad dekat Tlemcen, lalu kemudian dia berhenti di bejaia (Bougie) pada bulan Ramadhan.<sup>33</sup>

Ibn 'Arabi kemudian melanjutkan perjalanan dan sampai di Tunis<sup>34</sup> menjelang pertengahan tahun 1201, tinggal bersama sahabatnya, syaikh 'Abd al-'Aziz al-Mahdawi, yang pernah ia kunjungi enam tahun sebelumnya. Ini menjadi persinggahan yang cukup, selama sembilan bulan, sebagian karena perjalanannya terhambat dengan adanya bencana kelaparan

<sup>30</sup> Lihat Q. S Yunus: 22. Ibn 'Arabi, *al-Futbat...*, Jld. I, hlm. 562.

<sup>31</sup> Sulit dibayangkan tidak adanya jejak sama sekali dalam berbagai tulisannya tentang perjalanannya melintasi kota-kota yang merentang di sepanjang jalur yang galibnya dilalui oleh rombongan haji. Inilah jalur yang ditempuh Ibn Batutah kira-kira seabad kemudian dan dijelaskannya pada bagian awal laporannya: Sousse, Sfax, Gabes, Tripoli, dan Misrath. Lihat Claude Addas, *Mencari Belerang Merah...* hlm. 279.

<sup>32</sup> Paman Yahya Ibn Yughan adalah saudara jauh dari pihak ibu. Dia seorang pangeran Berber, penguasa Tlemcen, tetapi kemudian mengalami perubahan dramatis di tangan syaikh lokal dan meninggalkan semuanya demi Tuhan. Lihat Stephen Hirtenstein, *Dari Keragaman...*, hlm. 188. Lihat juga secara langsung . Ibn 'Arabi, *al-Futbat...*, Jld. II, hlm. 18.

<sup>33</sup> Stephen Hirtenstein, *Dari Keragaman...*, hlm. 188.

<sup>34</sup> Lihat *Ibid*, hlm. 189. Claude Addas, *Mencari Belerang Merah...* hlm. 278.



mengerikan di Mesir. Ibn 'Arabi sangat sangat menghormati al-Mahdawi, walaupun dia jelas merupakan tamu yang sangat diharapkan pada saat itu.

Mesir yang dilihat Ibn 'Arabi setibanya di Fushthat—yang berganti nama menjadi Kairo pada 598/1201—adalah sebuah negeri yang dihantam petaka kelaparan paling dahsyat yang pernah diketahui. Menurut para sejarawan, tiga perempat penduduk Mesir menderita penyakit busung lapar yang melanda negeri itu pada 597-598 H. Gambaran ini tak pelak lagi terlalu dibesar-besarkan, meskipun tetap memberikan kesan yang baik mengenai dahsyatnya bencana itu. Sejarawan Syria, Abu Syamah (w. 660/1261), menjelaskan bagaimana rakyat Mesir bermigrasi secara massal ke Maghrib, Syria, Hijaz, dan Yaman untuk menghindari bencana itu, dan ditambakkannya betapa mereka yang tak mampu pergi terpaksa melakukan kanibalisme.<sup>35</sup>

Secara dramatis, Abu Syamah menceritakan tragedi memilukan itu dalam kitabnya, *Tarajim: Tarajim Rijal al-Qar-nayn al-Sadis wa al-Sabi'*.

Pada masa itu, sudah lumrah mengundang seorang kawan baik untuk makan malam di rumah seseorang lalu menggorok lehernya. Orang-orang melakukan hal serupa terhadap para tabib: mereka memanggil para tabib sambil berpura-pura memintanya mengobati orang sakit, kemudian membunuh dan memakannya.<sup>36</sup>

Selain kesaksian di atas, perlu dikemukakan pula riwayat Ibn 'Arabi sendiri dalam *Rub al-Quds*, mengenai reaksi yang diutarakan sahabatnya, Abu al-'Abbas Ahmad al-Hariri (atau al-Harrar), melihat bangkai manusia yang bergelimpangan di

<sup>35</sup> Claude Addas, *Mencari Belerang Merah...* hlm. 279-280.

<sup>36</sup> *Ibid*, hlm. 280.

atas tanah.

Suatu hari, ketika tengah berjalan kaki, dia melihat beberapa bayi tengah sekarat karena kelaparan. Dia berteriak: “Ya Allah, apa artinya ini?” Lalu terdengar jawaban: “Hai hambaku, pernahkah Aku meninggalkanmu?” “Tentu saja tidak”. “Karena itu, janganlah mencerca! Bayi-bayi yang engkau lihat itu adalah anak-anak jadah, sedangkan orang-orang dewasa telah melanggar hukum-Ku. Sebagai akibatnya, Kutimpakan atas mereka hukuman. Maka, jangan engkau memusingkan hal itu”. Kata-kata itu menenteramkan hatinya, dan sejak saat itu dia menerima apa pun yang telah menjadi suratan takdir mereka.<sup>37</sup>

Di tempat ini, Ibn ‘Arabi melanjutkan penulisan *Insa’ al-Dawair* (Deskripsi tentang Lingkaran yang Meliputi), yang disusun untuk, menurut syaikh, “menolong inisiasi sahabatku, al-Habasyi”. Karya ini membahas tingkatan manusia di alam semesta dan bagaimana dia diciptakan, dan menjelaskan derajat eksistensi dan pengetahuan. Untuk al-Habasyi pula, Ibn ‘Arabi menyalin bagian substansial dari *Sabih al-Bukhari*, sebuah karya luar biasa yang dengan jelas menunjukkan betapa tingginya dia menghargai sahabatnya itu. Periode di Tunis ini tampaknya merupakan masa yang istimewa bagi Ibn ‘Arabi, karena dia menunjuk dirinya sendiri, al-Habasyi, al-Mahdawi dan pelayan Ibn al-Murabit sebagai “empat landasan bagi figurasi semesta dan manusia. Ini adalah keadaan di mana kami berpisah”.<sup>38</sup>

Selanjutnya, Ibn ‘Arabi melanjutkan perjalanan, dan tiba di Kairo pada April 1202. Di sini dia bertemu lagi dengan kawan-kawannya di masa kanak-kanak, Abu Abdallah

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> Manuskrip autografi, yang kini berada di Perpustakaan Nasional Tunisia, yang tebalnya sekitar 340 halaman. Lihat Stephen Hirtenstein, *Dari Keragaman...*, hlm. 190.

Muhammad al-Khayyat, Abu al-'Abbas dan Ahmad al-Hariri. Ibn 'Arabi tinggal di rumah mereka dan menghabiskan Ramadhan bersama mereka.

Dalam *Rub al-Quds*, Ibn 'Arabi menjelaskan rencana keberangkatannya ke kota suci mekkah.

Empat dari kami, dia (al-Khayyat) dan saudaranya, seorang sahabat dari diriku sendiri, pernah berkumpul bersama, mendapat wawasan spiritual yang sama yang dianugerahkan pada saat itu. Aku tidak pernah merasakan hari yang lebih baik ketimbang hari itu... (Ahmad al-Hariri), hendak menemani kami ke Mekkah, jika saja saudaranya (al-Khayyat) tidak sakit. Sesungguhnya jika dia sehat, kami akan berangkat bersama-sama ke sana.<sup>39</sup>

Al-Khayyat menderita penyakit parah—akibat wabah penyakit yang terjadi di Mesir—dan al-Hariri tentu tidak bisa meninggalkannya. Jadi, Ibn 'Arabi meninggalkan Mesir dengan hanya ditemani oleh al-Habasyi, karena sahabatnya yang lain—Muhammad al-Hassar yang ikut dengannya dari Fez—juga wafat di Mesir.<sup>40</sup>

Saat meninggalkan Kairo ketika Ramadhan berakhir, pertama-tama Ibn 'Arabi menuju ke Palestina.

Niatku adalah melaksanakan haji dan umrah... dalam perjalanan ke ibu segala kota (Mekkah) aku mengunjungi ayah kami Ibrahim, yang membangun kejujuran, dan kemudian aku berdoa di masjid 'Umar dan al-Aqsa, dan kemudian mengunjungi guru kami (Muhammad), imam semua anak-anak Adam, yang ruangnya meliputi semuanya dan merata bagi semuanya.<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup> *Ibid*, hlm. 191. Lihat juga Claude Addas, *Mencari Belerang Merah...*, hlm. 284

<sup>40</sup> Ibn 'Arabi, *al-Futubat...*, Jld. II, hlm. 436.

<sup>41</sup> *Ibid*, Jld. I, hlm. 10.

Jadi rutenya mencakup semua tempat makam nabi-nabi utama: di Hebron, di mana Ibrahim dan imam-imam lainnya dimakamkan; Yerusalem, kota Daud dan nabi berikutnya; kemudia ke Madinah, tempat terakhir Nabi Muhammad. Ini adalah perjalanan kembali secara fisik dari pendakian yang telah ia lakukan secara batiniah.

Pertanyaannya, mengapa Ibn ‘Arabi pergi lewat Palestina dan tidak menempuh perjalanan langsung dari Kairo ke Mekkah? Mengapa ia tidak menempuh jalur yang sama dengan jemaah haji lainnya yang meninggalkan Kairo dan menyeberangi Nil hingga tiba di Qus, untuk kemudian pergi ke ‘Aydzab, dan dari sana menyeberang laut merah menuju Jeddah?

Menurut Claude Addas, ada dua alasan yang mungkin bagi jalur alternatif itu. Pertimbangan yang jelas bersifat praktis—rute yang tidak aman, perampokan, dan sebagainya—mungkin jadi alasan, seperti halnya Ibn Batutah yang pada masa berikutnya terpaksa menghindari ‘Aydzab. Atau mungkin saja alasannya bersifat spiritual. Dengan kata lain, Ibn ‘Arabi memang sengaja pergi ke Palestina, Hebron dan Yerusalem sebelum melanjutkan perjalanan ke Tanah Suci. Atau, boleh jadi ia terpaksa menempuh jalur itu karena faktor-faktor eksternal. Dengan tidak adanya bukti apapun yang mendukung hipotesis kedua ini, maka demi alternatif yang lebih baik kita pertimbangkan hipotesis yang pertama.<sup>42</sup>

Di akhir perjalanan panjangnya dari Barat, dia akhirnya

---

<sup>42</sup> Addas menambahkan, bahwa jika jalur perjalanan memang merupakan pilihan pribadi, kita tampaknya harus memperhatikan *sirah nabawiyah* untuk mendapatkan penjelasan: jawabannya mungkin terdapat dalam simbolisme *mi'raj* (kenaikan) dan perjalanan abadi yang ditempuh Nabi Muhammad. Lihat Claude Addas, *Mencari Belerang Merah...*, hlm. 285.

tiba di Mekkah, “pusat bumi atau kosmos”, di bulan Juli atau Agustus 1202 (598).<sup>43</sup> Dalam rentang waktu yang tidak lama, kurang dari dua bulan, tiga episode dramatik mendorong Ibn ‘Arabi menuju dimensi baru. Kita tidak dapat memastikan urutannya, atau apakah ada relevansinya, karena masing-masing peristiwa membiaskan cahayanya masing-masing. Ketika ia mengelilingi “jantung dunia”, dimensi baru dari takdirnya ini diungkapkan kepadanya.

Pengalaman pertama berlangsung pada malam hari, saat Ibn ‘Arabi tawaf mengelilingi Ka’bah. Ketika memasuki keadaan kebahagiaan dan kecermerlangan yang luar biasa, dia menjauh dari kerumunan sambil tetap berkeliling.

Tiba-tiba beberapa baris melintas di kepalaku, dan aku membacakannya keras-keras hingga dapat didengar tidak hanya olehku tetapi juga oleh orang lain seandainya ada yang mengikutiku. *Andaikan aku tahu apakah mereka tahu hati apa yang mereka miliki; dan andaikan hatiku tahu jalan pegunungan apa yang mereka lalui; apakah engkau anggap mereka selamat ataukah kau anggap mereka mati? Pecinta kehilangan jalan di dalam cinta dan terjerat di dalamnya.*<sup>44</sup> Tak lama setelah aku membaca syair ini aku merasakan pundakku disentuh oleh tangan yang lebih halus ketimbang sutra. Aku berbalik dan di depanku berdiri seorang gadis, seorang putri dari kalangan putri-putri bangsa Yunani. Belum pernah aku melihat wanita yang lebih cantik wajahnya, lebih halus tutur bahasanya, lebih lembut hatinya, lebih ruhaniah pikirannya, lebih halus dalam kiasan simboliknya... Dia melampaui semua orang pada zamannya dalam kehalusan pikiran dan kesopanan, dalam kecantikan dan pengetahuan. Dia berkata: Tuanaku, bagaimana engkau bisa mengatakan andaikan aku tahu apakah

<sup>43</sup> Stephen Hirtenstein, *Dari Keragaman...*, hlm. 192.

<sup>44</sup> Baris kalimat bercetak miring ini adalah syair.

mereka tahu hati apa yang mereka miliki? Aku terkesima mendengar hal seperti ini darimu, orang yang adalah ahli makrifat pada masamu. Bukankah segala sesuatu yang dimiliki sudah diketahui? Bagaimana orang bisa berbicara tentang milik kecuali berdasar pengetahuan? Yang aku inginkan adalah kesadaran kesadaran nyata yang dijadikan dikenal oleh non-eksistensi, dan jalan yang terdiri dari ucapan yang benar dan jujur. Bagaimana orang sepertimu dirimu mengizinkan hal ini?<sup>45</sup>

Gadis itu kemudian terus menegurnya untuk setiap bait yang dibaca, mengingatkannya tentang keadaan dirinya yang sejati. Seperti dikatakan Henry Corbin, “dia diberi keraguan filosofis sejenak... Dia sejenak lupa bahwa mistikus realitas teofani tidak tergantung kepada kepatuhan kepada hukum logika tetapi kepada pengabdian cinta”.<sup>46</sup> Ketika Ibn ‘Arabi akhirnya menanyakan akhirnya menanyakan namananya, dia menjawab, ‘kesegaran mata’ (*qurrah al-‘ayn*). Frase yang mengandung teka-teki ini mirip dengan ucapan Nabi Muhammad yakni “kesegaran mataku diberikan waktu shalat”.<sup>47</sup>

Mungkinkah itu adalah kiasan bahwa puisi Ibn ‘Arabi sejenis do’a, bukan hanya penyimpangan atau perubahan sementara dari penyembahan? Apakah ini bukan pujian kepada Yang Maha Kuasa, yang diganjar dengan pandangan tentang Keindahan Ilahiah yang instruksinya menyebabkan dia mengetahui derajat pengetahuan yang lebih mendalam? Apapaun misteri dari dari jawaban gadis itu, dia kemudian mengu-

<sup>45</sup> Lihat Ibn ‘Arabi, *Tarjuman al-Asywaq*, (Beirut: Dar Sadir, 2003), hlm. 11-12.

<sup>46</sup> Lihat Henry Corbin, *Creative Imagination...* hlm. 143.

<sup>47</sup> Lihat Ibn ‘Arabi, *Fusus al-Hikam*, (Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, 1980), hlm. 222.

capkan selamat tinggal, meninggalkannya untuk merenungi pertemuan itu. Mereka akan bertemu kembali dalam hitung-hari, dan kali ini dia akan tahu namanya adalah Nizam.<sup>48</sup>

Ketika aku mulai tinggal di Makkah pada tahun 598, aku bertemu dengan sekelompok pria dan wanita paling terkemuka di sana, sekelompok kaum pria dan wanita yang berilmu dan shaleh. Di antara mereka, meski semuanya sangat sempurna, tak kulihat seorang pun yang lebih ditaklukkan oleh jiwa dan lebih peduli terhadap amal shaleh kecuali syaikh imam maqam Ibrahim,<sup>49</sup> seorang Isfahan yang tinggal di Makkah, Abu Syuja' Zahir bin Rustam, dan kakak perempuannya, putri Hijaz, Fakhr al-Nisa' bin Rustam... Syaikh ini mempunyai putri, gadis yang lembut dan halus, perawan suci, yang mempesona siapa saja yang menatapnya, dan kehadirannya menjadi hiasan pertemuan kami, memberi kesejukan kepada semua yang hadir, membingungkan semua yang merenunginya. Nizam adalah namanya, dan dijuluki "matahari dan pancaran keagungan" (*ayn al-syams wa al-baba*'), salah seorang dari orang yang mengenal dan menyembah-Nya, pengembara spiritual dan berpaling (dari selain Allah), putri tempat kudus dan guru di tanah nabi.<sup>50</sup>

Cinta yang dibangkitkan oleh Nizam di dalam hati Ibn 'Arabi menimbulkan curahan kerinduan. Bagi dia, Nizam menjadi personifikasi kebijaksanaan dan citra keindahan itu sendiri, dan dua belas tahun kemudian dia mengenang perasaan ini dalam sekumpulan puisi yang diberi judul

<sup>48</sup> Stephen Hirtenstein, *Dari Keragaman...*, hlm. 194.

<sup>49</sup> Makam Ibrahim adalah tempat do'a di dekat Ka'bah, di mana Nabi Ibrahim konon berdiri di atasnya setelah bangunan itu pertama kali didirikan.

<sup>50</sup> Ibn 'Arabi, *Tarjuman...*, hlm. 7-8. Julukan ini adalah kiasan kiasan untuk ayat al-Qur'an yang mendeskripsikan wanita ideal (QS. Al-Tahrim: 5), yaitu "wanita yang tunduk (*islam*) dan beriman (*iman*), taat, taubat, taat beribadah, pengembara spiritual, janda maupun perawan".

*Tarjuman al-Asywaq* (Tafsir Kerinduan yang Menyala-nyala). Perlu dicatat bahwa ini adalah pertama kali dalam kehidupannya dia tergerak oleh cinta kepada wanita. Ia menyadari hal ini sebagai konsekuensi alami dari cinta Ilahi, bukan keinginan erotis cinta sensual seperti dipikirkan kebanyakan orang.

Di sini dia bertindak sesuai dengan norma Nabi Muhammad secara ketat. Dia sangat jelas tentang hal ini dalam bagian berikut ini:

Dari semua ciptaan Allah, aku adalah salah satu dari yang paling menolak wanita dan hubungan seksual ketika aku pertama kali memasuki jalan ini, dan aku tetap berada dalam keadaan ini kira-kira delapan belas tahun, sampai aku menyaksikan keadaan ini. Penolakan ini meninggalkan aku ketika aku mengetahui hadis nabi yang menyatakan bahwa Allah membuat wanita layak dicintai untuk nabi-Nya.<sup>51</sup>

Dari keterangan di atas, tampak jelas bahwa sampai Ibn ‘Arabi tiba di Makkah, ia hampir bisa dipastikan masih lajang. Dia pertama masuk menempuh jalan pada bulan Juni 1184 (580) dan delapan belas tahun kemudian, pada bulan Juli atau Agustus 1202 (598), dia berada di Makkah. Dia saat itu berusia tiga puluh enam tahun, dan ketertarikannya kepada wanita hanya muncul saat ia menerima hadis tersebut. Karenanya dia pun menikah, yang kita ketahui tentang istrinya adalah yang disebut Fatimah binti Yunus Amir al-Haramain, nama yang menunjukkan bahwa keluarganya adalah keluarga penting.<sup>52</sup>

<sup>51</sup> Ibn ‘Arabi, *al-Futubat...*, Jld. IV, hlm. 84.

<sup>52</sup> Gelar ayahnya, *amir al-haramain* memperlihatkan bahwa dia bertanggungjawab untuk menjaga dua kota, Makkah dan Madinah sekaligus menjamin keamanan para haji. Dalam setahun Ibn ‘Arabi menjadi seorang ayah. Putra pertamanya, Muh{ammad ‘Imaduddin (yang kepadanya ia persembahkan draf pertama dari *Futubat*), mungkin lahir saat dia masih tinggal di Makkah, sekitar tahun 1203. Lihat Stephen Hirstenstein, *Dari*



Peristiwa besar kedua pada tahun penting ini (1202) juga berlangsung di tempat suci Ka'bah. Saat bertawaf dia kembali bertemu dengan figur misterius yang muncul di awal pendakiannya. Menurut pengakuan Ibn 'Arabi, pertemuan penuh teka-teki terjadi di dekat Ka'bah, yang seperti didengar langsung olehnya merupakan “inti eksistensi”, dan di depan Hajar Aswad, perlambang Tangan Kanan Tuhan.<sup>53</sup>

Sampai di sini, kiranya cukup untuk sekadar menunjukkan pengalaman-pengalaman ziarah dalam arti fisik Ibn 'Arabi, yang sebenarnya masih banyak lagi tempat atau daerah-daerah lain yang ia kunjungi, seperti Konya, Yerussalim, Baghdad, Damaskus, dan lain sebagainya.<sup>54</sup> Namun yang pasti, menurut Stephen Hirtenstein,<sup>55</sup> tiga atau empat tahun di Mekkah merepresentasikan titik tumpu kehidupan Ibn 'Arabi, tulang punggung yang membagi perjalanannya menjadi dua; tiga puluh tahun di Barat dan tiga puluh enam tahun di Timur. Ini adalah gambaran yang sangat mirip dengan gambaran pemakaman Ibn Rusyd, dengan jenazah di satu sisi dan karya-karyanya di sisi yang lain dari kereta jenazahnya. Paruh pertama kehidupan Ibn 'Arabi dicatat dengan baik olehnya, sedangkan paruh kedua kelihatannya hanya dalam bentuk kitab-kitab dan risalah-risalah yang ia tulis.

---

*Keragaman...*, hlm. 196.

<sup>53</sup> Ibn 'Arabi, *al-Futubat...*, Jld. I, hlm. 47-51. Penjelasan lebih lanjut soal pertemuan Ibn 'Arabi dengan figur misterius tersebut, akan dijelaskan di sub bab berikutnya tentang pengalaman ziarahnya bersama makhluk Allah yang gaib.

<sup>54</sup> Lebih lengkapnya lihat pada apendiks kronologi peta perjalanan hidup Ibn 'Arabi dalam Claude Addas, *Mencari Belerang Merah...*, hlm. 420-436.

<sup>55</sup> Stephen Hirtenstein, *Dari Keragaman...*, hlm. 224.

### *Pengalaman Ziarah Kubur*

Ibn ‘Arabi juga melakukan ziarah ke makam-makam atau kuburan orang tertentu, yang ia anggap sebagai tokoh penting untuk diziarahi. Itu sebabnya, tidaklah berlebihan jika ia dikatakan sebagai seorang peziarah kubur. Hal ini bisa dilihat bagaimana ia melakukan perjalanan panjang ke banyak daerah—sebagaimana telah ditunjukkan di pembahasan sebelumnya—dan juga termasuk ziarah ke makam atau ziarah kubur.

Ada beberapa jejak rekam pengalaman ziarah Ibn ‘Arabi yang penting untuk dikemukakan di sini. Sejak masih muda atau belia, Ibn ‘Arabi dikenal dan diketahui oleh orang-orang sekelingnya memang mempunyai pengalaman-pengalaman spiritual. Khusus pengalaman ziarah kuburnya, ada kesaksian menarik dari al-Qari al-Baghdadi (w. 827/1418), penulis *Manaqib Ibn ‘Arabi*, yang tak lain sebagai pengikut setia sang syaikh. Al-Qari memberikan kesaksian berikut:

... Lalu beliau (Ibn ‘Arabi) berjalan-jalan sejenak hingga tiba di sebuah kuburan yang terletak di tepian sungai. Beliau memutuskan untuk berhenti sebentar di kuburan itu. Di tengahnya beliau menemukan sebidang makam rusak yang berganti rupa menjadi sebuah gua. Beliau masuk ke dalamnya dan mulai berdzikir, dan hanya keluar pada waktu shalat. Syaikh (Ibn ‘Arabi) pernah mengatakan: “Aku tinggal selama empat hari di kuburan itu. Kemudian aku keluar dengan segenal ilmu ini (yang kini kumiliki)”.<sup>56</sup>

Pengalaman lain yang penting dikemukakan di sini yaitu ziarah kepada seorang filsuf terkemuka di zamannya, bahkan hingga saat ini, Ibn Rusyd yang meninggal pada tahun 595 H

<sup>56</sup> Dikutip dari *Manaqib Ibn ‘Arabi* oleh Claude Addas, *Mencari Belerang Merah...*, hlm. 62-63.

(1198 M). Ibn 'Arabi turut berduka dan ikut pula mengantarkan jenazahnya ke Kordoba. Ibn 'Arabi sangat terkesan ketika ia bertemu langsung dengan sang filsuf. Ibn Rusyd bagi Ibn 'Arabi, tentu merupakan orang istimewa baginya, karena mempunyai intelektualitas yang sangat tinggi, baik lewat retorika rasionalnya maupun karya-karyanya.

Tiga tahun setelah pemakaman Ibn Rusyd, terjadi peristiwa yang dipandang mengandung arti simbolik dalam kehidupan Ibn 'Arabi. Dengan tekad hati meninggalkan Andalusia, tanah kelahirannya, dan tanpa berharap akan pulang kembali, Ibn 'Arabi berangkat ke Timur.<sup>57</sup> Dalam perjalanan panjang inilah, diketahui bahwa Ibn 'Arabi seringkali melakukan ziarah kubur di banyak tempat yang berbeda pada setiap daerah yang ia singgahi.

Di awal tahun 1201 (597), ketika Ibn 'Arabi melanjutkan perjalanan dari Marrakesh melewati Afrika Utara, dia mengunjungi kedua pamannya, Yahya<sup>58</sup> dan Abu Madyan di 'Ubbad dekat Tlemcen. Abu Madyan meninggal dunia pada usia delapan puluh lima tahun, dan seperti dikatakan Vincent Cornell, bahwa makamnya menjadi tempat bagi siapa saja yang ingin menyempurnakan haji ke Mekkah. Sangat mungkin Ibn 'Arabi mengunjungi makam tersebut dalam perjalanannya ke timur menuju ke Bougia tempat Abu Madyan menghabiskan sebagian besar kehidupannya.<sup>59</sup>

Saat meninggalkan Kairo ketika Ramadhan berakhir (akhir

<sup>57</sup> Henry Corbin, *Creative Imagination...* hlm. 29.

<sup>58</sup> Tentang siapa Yahya, telah dijelaskan di subjudul 'Ziarah ke Kota Suci Mekkah'.

<sup>59</sup> Stephen Hirtenstein, *Dari Keragaman...*, hlm. 188; *footnote*, hlm. 341-342. Lihat juga Ibn 'Arabi, *Mubadarah al-Abrar wa al-Musamarah al-Akhyar*, Jld. II, (Beirut: Dar al-Kitab al-'Ilmiah, tt), hlm. 68.

Juni 1202), pertama-tama Ibn ‘Arabi menuju ke Palestina. Di perjalanannya itu ia menziarahi makam para nabi.

Niatku adalah melaksanakan haji dan umrah... dalam perjalanan ke Mekkah, aku mengunjungi ayah kami Ibrahim, yang membangun kejujuran, dan kemudian aku berdoa di masjid ‘Umar dan al-Aqsa, lalu mengunjungi guru kami (Muhammad), imam semua anak-anak Adam, yang ruangnya meliputi semuanya dan merata bagi semuanya.<sup>60</sup>

Rute perjalanannya mencakup semua tempat makam nabi-nabi utama: di Hebron, di mana Ibrahim dan imam-imam lainnya dimakamkan; Yerusalem, kota Daud dan nabi berikutnya; kemudian Madinah, tempat terakhir Nabi Muhammad. Ini adalah perjalanan kembali secara fisik dari pendakian yang telah ia lakukan secara batiniah.

Lewat uraiannya, Ibn ‘Arabi menceritakan bahwa dia mengunjungi makam nabi, dalam ikhtiarnya untuk menyesuaikan diri dengan contoh manusia terbaik, memohon kepada Allah untuk menutupi segala kekurangannya. Atas perintah Ilahi, dia kemudian melaksanakan haji.<sup>61</sup> Begitulah perjalanan singkat ziarah Ibn ‘Arabi, yang dalam setiap pengalaman-pengalamannya selalu mengandung unsur-unsur spiritualitas yang sangat tinggi.

## 2. Ziarah dalam Arti Perjalanan Metafisik

### *Ziarah Bersama Makhluk Allah yang Gaib*

Dalam setiap perjalanan ziarahnya, Ibn ‘Arabi selalu mengalami hal yang gaib, baik bertemu langsung di alam nyata maupun di alam metafisik. Sebagaimana akan dijelaskan

<sup>60</sup> Ibn ‘Arabi, *al-Futubat...*, Jld.I, hlm. 10 dan 72.

<sup>61</sup> *Ibid*, Jld. IV, hlm. 193.

dalam sub bab ini, Ibn 'Arabi bertemu dengan dua makhluk Allah yang mempunyai arti kegaiban Ilahi. Bagi Ibn 'Arabi, pertemuan dan perkenalannya dengan makhluk-makhluk Allah yang gaib itu merupakan suatu anugerah, dan menurutnya, mereka itulah yang disebut sebagai 'guru agung' spiritualnya.

Menurut pengakuan Ibn 'Arabi, sejak semula dan sampai kapan pun adalah murid dari seorang guru yang tak kasatmata, seorang figur nabi misterius yang sering digambarkan oleh sejumlah tradisi, baik secara terang maupun samar yang menggambarkan ciri-cirinya, ataupun yang cenderung mengidentifikasikannya sebagai Ilyas, St. George, dan lainnya. Apapun hasilnya, yang pasti Ibn 'Arabi adalah "murid Khidr". Sebagai murid Khidr, Ibn 'Arabi menunjukkan hubungan kekerabatan dengan para sufi yang menamakan diri sebagai para 'Uwaysi. Nama ini dinisbahkan kepada seorang zahid saleh asal Yaman, 'Uways al-Qarani, yang sezaman dengan nabi dan kenal dengan nabi namun tidak pernah berjumpa sepanjang hidupnya. Tetapi nabi pun kemudian mengenalnya tanpa pernah bertatap muka, dan kepada dia tertuju perkataan nabi dalam sebuah hadis: "Aku merasakan nafas Yang Maha Pengasih datang dari arah Yaman".<sup>62</sup>

---

<sup>62</sup> Lihat Henry Corbin, *Creative Imagination...* hlm 32. Figur Khidr adalah figur yang sangat penting dalam hirarki spiritual Islam dan merupakan figur yang sangat terkait dengan Elie, sang nabi yang dinaikkan ke langit, dan juga terkait dengan keseluruhan kompleks mitos dan cerita yang dinisbatkan kepadanya. Berguru kepada makhluk gaib adalah suatu hal yang lumrah terjadi bagi kaum sufi. Abu al-Hasan Kharraqani (w. 425/1034) seorang sufi Iran mewariskan perkataan: "Aku heran kepada murid-murid yang berkata bahwa mereka membutuhkan guru ini atau itu, Engkau tahu betul kalau aku tidak pernah diajar oleh seorang manusia pun. Tuhanlah pembimbingku, meskipun aku juga sangat menghormati para guru".

Kontak pertama antara Ibn ‘Arabi dengan Khidr sebenarnya terjadi pada 598 H/1201 M ketika berada di Makkah, melakukan perjalanan ke berbagai kota dan pada saat itu ia ditahbiskan untuk memasuki dunia gaib Ilahi oleh Khidr. Ia adalah nabi yang mentahbis manusia secara langsung untuk memasuki kehidupan spiritual tanpa harus memasukkan diri ke dalam rantai pentahbisan reguler. Maka ia menjadi seorang “murid Khidr” karena telah menjadi salah satu guru sufi yang termasuk dalam garis pentahbisan reguler itu. Pentahbisan untuk masuk ke “garis” Khidr berada di Mosul ia menerima serban (*kbirqah*) Khidr dari ‘Ali bin Jami’ yang ia sendiri telah menerimanya secara langsung dari sang “Nabi Hijau” itu.<sup>63</sup>

Apa makna di balik warna hijau yang disandingkan dengan nabi tersebut? Menurut Corbin, hijau adalah “warna spiritual, warna peribadatan Islam”, inilah warna para pengikut ‘Ali, yakni warna Syi’ah *parexellence*. “Imam tersembunyi” yang kedua belas, “penghulu zaman ini”, yang berdiam di negeri hijau di tengah samudera putih. Sufi besar Iran Semnani (abad ke 14) telah merintis suatu ilmu jaringan tubuh halus (*subtile physiology*), di mana pusat-pusatnya dilambangkan sebagai “tujuh nabi dari wujudmu sendiri”. Masing-masing pusat memiliki warna khasnya sendiri. Sementara pusat subtil rahasia, “Yesus dari wujudmu sendiri” berwarna hitam berkilau (*aswad nurani*, “cahaya hitam”), maka pusat tertinggi “misterinya segala misteri”, “Muhammad dari wujudmu sendiri” berwarna hijau.<sup>64</sup>

Ibn ‘Arabi juga berguru kepada ‘Isa, yang dianggap sebagai “guru pertama”. Ini terjadi ketika ia dibimbing langsung olehnya untuk mensucikan diri dengan bertaubat (*‘ala yadibi*

<sup>63</sup> Seyyed Hoseein Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna, Subrawardi, Ibn ‘Arabi*. (Cambridge: Harvard University Press, 1969), hlm. 96.

<sup>64</sup> Henry Corbin, *Creative Imagination...* hlm. 58.

*tubtu*). Claude Addas mengkritik Henry Corbin, yang gagal menangkap signifikansi hubungan itu, dan malah menjadikan Khidr sebagai “pembimbing Ibn ‘Arabi”. Peran Khidr memang sangat nyata. Tapi itu terjadi jauh sesudahnya dan kurang menentukan.<sup>65</sup>

Pertemuan dan kebersamaan Ibn ‘Arabi dengan makhluk gaib Allah ketika ia berada di Mekkah, saat melakukan tawaf mengelilingi Ka’bah. Ibn ‘Arabi menceritakan di kala itu, bertemu dengan seorang pemuda “misterius”.

.... setelah aku tiba di Mekkah, kota do’a, khazanah ketenangan dan gerakan spiritual, dan setelah aku mengalami apa yang memang ku alami, di sanalah tiba saatnya bagiku untuk bertawaf mengelilingi Ka’bah. Ketika aku bertawaf dan membaca *tasbeeh*, *tabmid*, *takbir*, dan *tauhid*—sambil mencium Hajar Aswad, menyentuh sudut Yaman, dan bersandar di dekat dinding multazam; ketika aku berdiri terlena mabuk spiritual di depan Hajar Aswad, aku bertemu dengan Pemuda Yang Nyaris Tak Terjamah, Pembicara Yang Diam, Dia yang tak hidup dan tak mati, Yang Tersusun-Yang Sederhana, Yang menutup diri dan tertutup. Ketika aku melihatnya bertawaf mengelilingi Ka’bah laksana orang hidup yang mengelilingi orang yang sudah mati, aku mengakui hakikatnya yang sejati dan bentuk yang nirsejati, dan aku mafhum bahwa tawaf mengelilingi Ka’bah bagaikan shalat atas jenazah... kemudian Allah “mewahyukan” kepadaku keagungan Pemuda ini dan kesucian dirinya dari kata “di mana” dan “kapan”. Ketika aku mengakui keangungannya dan turunnya (*inzal*), ketika kulihat derajatnya dalam eksistensi dan *hal*-nya, kupeluk dia dari sisi kanan, kuusap keringat wahyu pada wajahnya dan kukatakan: “Lihat dan perhatikan betapa aku mencari persahabatan dan ingin berdekatan denganmu”. Dia menjawabku

<sup>65</sup> Claude Addas, *Mencari Belerang Merah...*, hlm. 67.

dengan menggunakan tanda-tanda dan isyarat yang telah direkannya, sehingga dia tidak pernah berbicara kecuali dalam simbol-simbol: “Ketika engkau mengetahui, memahami dan mengerti bahasa isyaratku, engkau akan tahu bahwa ia tidak akan pernah dapat dipahami, bahkan oleh kaum orator yang paling ulung atau pengkhotbah yang paling piawai sekalipun...”. Dia memberiku isyarat dan aku mengerti. Hakikat Keindahannya menampakkan diri kepadaku, dan aku takluk oleh haru-biru cinta. Aku tak berdaya dan benar-benar terlena. Ketika aku sadar dari keterpanaan, hatiku diserang rasa takut:<sup>66</sup> ternyata dia tahu betapa aku telah mengetahui siapa sebenarnya... Dia berkata: “Perhatikan hakikat wujudku dan watak bentukku. Aku kan temukan apa yang engkau tanyakan tertulis di hadapanku, karena aku tak berkata-kata atau berbicara. Aku tak memiliki pengetahuan kecuali tentang diri-Ku sendiri: Zat-Ku tidak berbeda dari Nama-Ku. Akulah Pengetahuan, Yang Diketahui dan Yang Mengetahui: Akulah Hikmah, Kebijaksanaan, dan Sang Bijak”.<sup>67</sup>

Dari dialog itu, memunculkan sebuah pertanyaan penting: siapakah sebenarnya “Pemuda” (*fata*) yang terkadang dipaparkan sebagai malaikat dan terkadang sebagai seorang manusia ini? Apakah dia “personifikasi Ruh Suci”, seperti dinyatakan Michel Valsan dalam sebuah penelitian yang tidak diterbitkan? Apakah dia kembaran spiritual Ibn ‘Arabi sendiri, “saudara kembar langitnya”, seperti yang diyakini Henry Corbin? Ataupun dia teofani penebar pesona yang menampakkan dirinya di tempat yang disebut Allah sebagai Rumah-Nya? Penafsiran ini menurut Claude Addas tidaklah saling bertentangan.

<sup>66</sup> Penjelasan mengenai peristiwa ini mengingatkan kita akan pingsannya Musa ketika dia meminta untuk melihat Allah di puncak gunung (Q.S al-A'raf: 134).

<sup>67</sup> Ibn ‘Arabi, *al-Futubat...*, Jld.I, hlm. 47-51.



Secara umum, pertemuan itu mengungkapkan kepada Ibn 'Arabi hakikat jati dirinya sendiri, sebagaimana ia pernah ungkapkan: “Dia wahyukan kepadaku semua namaku: aku mengenal diriku sendiri dan aku mengenal apa yang bukan diriku”.<sup>68</sup> Tapi itu bukanlah pertemuan pertama. Dalam *Kitab al-Isra*, yang bertarih ketika Ibn 'Arabi berada di Maghrib, ia telah bertemu dengan Pemuda ini pada awal “perjalanan malam” ketika ia mengikuti jejak nabi, dan pada kesempatan itu sang Pemuda berseru kepadanya: “Engkau adalah awan yang menyelimuti mataharimu. Karena itu, pamilah Hakikat sejati dari wujudmu”.<sup>69</sup>

Pertemuan Ibn 'Arabi dengan Pemuda itulah, yang kemudian melahirkan mahakarya *magnum opus*-nya, *al-Futubat al-Makkiyah*. Selain menjadi saksi atas perjalanan dan pengalaman visionernya sendiri, *al-Futubat al-Makkiyah* juga merupakan—seperti yang diakui Ibn 'Arabi—rekaman terpercaya mengenai segala sesuatu yang boleh direnungkannya pada hari istimewa itu dalam bentuk Ruh yang ditemuinya. “Segala yang kukatan dalam karya-karyaku berasal dari hadirat al-Qur'an dan dari khazanahnya, yang dengannya aku dianugerahi kunci pemahaman”.<sup>70</sup>

Akulah (Pemuda itu berkata padaku) anggrek yang merekah dan panen yang berlimpah. Kini angkatlah tabirku dan bacalah apa yang tertera dalam tulisanku. Apapun yang engkau lihat pada diriku, tuliskan dalam bukumu dan ajarkan kepada semua sahabatmu. Lalu aku pun mengangkat tabirnya dan membaca tulisannya. Cahaya yang berdiam dalam dirinya memampukan aku untuk melihat pengetahuan rahasia yang terdapat

<sup>68</sup> *Ibid*, hlm. 51.

<sup>69</sup> Dikutip dari *Kitab al-Isra'* oleh Claude Addas, *Mencari Belerang Merah...*, hlm. 73.

<sup>70</sup> Ibn 'Arabi, *al-Futubat...*, Jld.III, hlm. 334.

dan tersembunyi di dalam dirinya. Baris pertama yang kubaca, dan rahasia pertama yang kuperoleh, adalah apa yang kini akan kuabadikan saat menulis bab kedua.<sup>71</sup>

Akhirnya, dari beberapa penjelas di atas, jelaslah bahwa pengalaman dan penglihatan batin Ibn ‘Arabi sungguh telah mengarahkan jalan hidupnya serta karakteristik ajarannya. Dengan meneladani para nabi, Ibn ‘Arabi dalam setiap langkah dan tingkah lakunya menyerupai nabi-nabi, yang dituntun langsung oleh Tuhan dan malaikat-Nya.

*Ziarah ke Hadapan Ilahi: Pengalaman Mi’raj*

Perjalanan ziarah Ibn ‘Arabi sungguh telah melampau pengalaman-pengalaman ziarah keagamaan pada umumnya. Di bagian ini, dijelaskan bagaimana pengalaman ziarah Ibn ‘Arabi secara metafisik yang sampai pada puncak perjalanan spiritualnya, yaitu menghadap ke Hadapan Ilahi. Pengalaman spiritual ini, tentu tidaklah bisa diterima atau dipahami jika menggunakan rasio dan unsur-unsur positivistik. Namun sebaliknya, agar dapat dipahami dan dimengerti, setiap individu dan pengkaji tasawuf, diwajibkan untuk melepaskan unsur-unsur rasionalnya sekaligus memberikan ruang empati terhadap apa yang dialami oleh objek—dalam hal ini adalah pengalaman mistik Ibn ‘Arabi.

Pertama-pertama harus dimengerti, bahwa perjalanan Nabi Muhammad Saw. dalam peristiwa *mi’raj* yang melewati petala langit ke ‘Arasy Allah menjadi subteks yang tak ada putus-putusnya dijadikan penyemangat jiwa dalam beribadah oleh para sufi. Ia selalu dibangkitkan dalam sebuah kiasan halus sebagai inspirasi, penglihatan akan Allah, dan tahapan tafakur

---

<sup>71</sup> Dikutip dari Claude Addas, *Mencari Belerang Merah...*, hlm. 73. Addas merujuk pada tulisan F. Meier, *The Mystery of the Ka’bah*”.

mistikus. *Mi'raj* merupakan salah satu tanda dari kebesaran Tuhan yang ditunjukkan langsung kepada Muhammad, sebagaimana yang ditunjukkan secara jelas dalam firman-Nya Q.S. al-Isra: 1.

*Mi'raj* dalam pandangan sufi tidak hanya diyakini sebagai peristiwa spiritual yang dialami Nabi yang berkenaan dengan perintah untuk mendirikan shalat lima waktu. Tetapi lebih dari itu, para sufi menjadikannya sebagai suatu bentuk ibadah yang mesti dilakukan pula oleh para umatnya. Artinya, jika Nabi Muhammad Saw. atas seizin-Nya bisa melakukan *mi'raj* dan bertemu langsung dengan-Nya, umatnya pun sebenarnya bisa melakukan hal yang sama.

Bagaimana mungkin para sufi juga melakukan *mi'raj* sebagaimana yang dialami Nabi Muhammad Saw.? Di sinilah muncul polemik dan kontroversi. Sebagian kalangan menganggap, bahwa tidak ada, dan tidak mungkin ada manusia selain Nabi Muhammad bisa melakukan *mi'raj*. Haidar Bagir misalnya, dalam artikelnya berjudul *Membumikan Tasawuf* termasuk salah seorang yang berpendapat demikian. Berikut petikan pendapatnya:

Rasulullah Saw. adalah orang yang bertemu dengan Allah Swt., bahkan berhadapan muka dengan-Nya ketika *mi'raj*. Rasulullah bertemu dengan Tuhannya disebabkan tingkat keimanannya telah mencapai kesempurnaan. Dan sesungguhnya tingkat keimanan Rasulullah Saw. tidak mungkin akan bisa disamai oleh sufi manapun juga. Tidak ada seorang sufi pun yang pernah bertemu dan berdialog dengan Allah Swt. Selain Rasulullah Saw. Kalau dipandang dari sudut tasawuf, Rasulullah adalah sufi yang paling berhasil.<sup>72</sup>

<sup>72</sup> Lihat Haidar Bagir, "Membumikan Tasawuf", dalam Komaruddin Hidayat, et. al., *Agama di Tengah Kemelut* (Jakarta: Mediacita, 2001), hlm. 106.

Dalam penjelasan di atas, setidaknya ada dua makna yang dapat ditangkap. Pertama, tentang kesempurnaan dan ketinggian iman Rasulullah, sehingga ia dizinkan bertemu secara langsung dengan Allah melalui peristiwa *mi'raj*. Kenyataan ini memang benar, dan tak ada seorang ulama maupun tokoh agamawan yang menampik kebenaran ini.

Sedangkan makna yang kedua, menyiratkan suatu hal yang tidak sepenuhnya dibenarkan dalam tradisi sufisme, yakni statemen Bagir yang mengatakan, “tidak ada seorang sufi pun yang pernah bertemu dan berdialog dengan Allah Swt. Selain Rasulullah Saw.”. Tampaknya, Bagir di sini kurang cermat mengamati tradisi dan pengalaman-pengalaman kaum sufi yang dalam pandangan penulis, sebenarnya ada dan bahkan banyak para sufi yang melakukan atau dalam bahasa lain pernah “mengalami” peristiwa *mi'raj*.

Berikut penulis tunjukkan salah satu contohnya. Kita mungkin akan terperanjat bila menengok pengalaman-pengalaman spiritual Ibn ‘Arabi, seperti yang dijelaskan oleh Claude Addas. Kejadian itu terjadi ketika di Fez pada 594/1198, Ibn ‘Arabi melakukan perjalanan terpanjang dan paling luar biasa. Ini bukan lagi perjalanan horizontal, melainkan perjalanan vertikal; bukan lagi perjalanan di atas bumi, melainkan perjalanan di atas langit; bukan lagi perjalanan fisik, melainkan perjalanan spiritual, perjalanan yang membawa peziarah melampaui sekat-sekat geografis menuju Hadirat Ilahi, “*yang berjarak dua busur atau lebih dekat*” (Q.S: al-Najm: 9).<sup>73</sup>

<sup>73</sup> Pengalaman *mi'raj* Ibn ‘Arabi ditulis secara khusus dalam *Kitab al-Isra'*, “buku tentang Perjalanan Malam”, yang ditulis di Fez pada bulan Jumadil 594 H, kemungkinan setelah ia “kembali” dari perjalanan langitnya. Di dalamnya Ibn ‘Arabi menceritakan rencana perjalanannya dalam bentuk simbolik, dengan menggunakan gaya bahasa yang berubah-ubah dari prosa ke puisi. Sementara ada bab 327 *Futuhah*, yang didalamnya Ibn ‘Arabi

Peristiwa *mi'raj* yang dialami Ibn 'Arabi hampir sama atau mirip dengan yang dialami Muhammad saw. Dalam perjalanan *mi'raj*-nya itu, Ibn 'Arabi juga melewati tujuh langit dan saling bertegur sapa dengan para nabi. Diceritakan, di langit pertama, ia disambut oleh bapak manusia, Adam a.s yang menjelaskan kepadanya bahwa semua manusia mendapat hak Allah, dan ini berarti bahwa setiap orang tanpa terkecuali akan beroleh rahmat-Nya. Tiba di langit kedua, Ibn 'Arabi berbincang dengan 'Isa dan Yahya. 'Isa menjelaskan bahwa kemampuannya untuk menghidupkan orang mati berasal dari hakikat spiritual yang diterimanya dari malaikat Jibril. Yahya menjelaskan bahwa hak istimewa “menghentikan kematian” pada hari kiamat adalah miliknya lantaran nama “Yahya” (“ia hidup”) yang telah diberikan Allah kepadanya.

Ibn 'Arabi melanjutkan perjalanannya ke langit ketiga, langit Yusuf. Di sini Yusuf, menjelaskan kepadanya makna sabda nabi, “sekiranya aku menempuh jalan yang sama dengan Yusuf, dan aku diseru, niscaya aku (langsung) menjawab seruan ini. Ini merujuk pada peristiwa yang disebutkan al-Qur'an (Q.S.Yusuf: 50). Selanjutnya di langit keempat, Ibn 'Arabi disambut Idris, Kutub Matahari, yang memujinya sebagai “pewaris Muhammad”.

Di langit kelima, ia bertemu dengan Harun, yang menyebutnya sebagai “pewaris yang sempurna” dan mengatakan bahwa penolakan terhadap kenyataan duniawi yang dilakukan sebagai orang arif ada kaitannya dengan kurangnya pengetahuan tentang teofani. Di langit keenam, Musa menu-

---

menjelaskan pengalaman serupa tetapi jauh lebih gamblang. Begitu pula bab 167 *Futubat* dan *Risalah al-Anwar* juga mengupas topik yang sama, tetapi tanpa tokoh. Lihat Claude Addas, *Mencari Belerang Merah...*, hlm. 223, 225.

turkan pengalamannya melihat Allah, dan dengan demikian menjawab ketaksaan ayat al-Qur'an (Q.S al-A'raf: 143) yang digunakan mereka mengingkari kemungkinan melihat Tuhan.

Ibn 'Arabi akhirnya tiba di langit ketujuh. Di sana ia bertemu dengan Ibrahim yang tengah bersandar pada *bayt al-ma'mur*, Ka'bah Langit. Ia lalu bertolak melanjutkan perjalanannya hingga mencapai *sidrah al-muntaba*: ini menandai tahapan akhir dari *mi'raj*, tetapi bukan akhir dari seluruh perjalanan malam itu. Di sinilah menurut Addas, riwayat autobiografis *Futuh* berakhir. Setelah menjelajahi planet-planet batinnya dan berbincang dengan para nabi, si pengembara menemukan kehambaannya yang sejati dan kekuasaan mutlak Tuhan.<sup>74</sup>

Dari penjelasan di atas, jelaslah bahwa para sufi juga dapat mengalami *mi'raj* sebagaimana pernah dialami Muhammad. Hanya saja, perbedaan yang perlu disadari antara *mi'raj* nabi dengan para sufi (Ibn 'Arabi) terletak pada kondisi fisik atau tubuhnya. Artinya, *mi'raj* nabi dilakukan dengan tubuhnya

---

<sup>74</sup> Penjelasan lebih lengkapnya, lihat Claude Addas, *Ibid*, bab Mikraj (*mi'raj*), terutama hlm 226-229. Pengalaman lain tentang *mi'raj* para sufi dapat pula kita temukan pada diri Abu Yazid al-Bistmi yang disinyalir melakukan pencarian akan Allah hingga menuju puncak ke langit ketujuh. Kisah ini dapat ditemukan dalam sejumlah riwayat, termasuk dalam *Tadzkiarah al-Anliya'*, karya 'Attar. Salah satu riwayat yang lebih awal ditemukan dalam teks yang diberi judul *al-Qasd ila Allah* (Pencarian akan Allah), yang dinisbahkan kepada Abu al-Qasim al-Junaid, tetapi sangat mungkin disusun setelah kematian al-Junaid. Kisah pencarian akan Tuhan itu secara singkat diurai oleh A. Sells. Lihat Michael A. Sells, *Terbakar Cinta Tuhan, Kajian Eksklusif Spiritualitas Islam Awal*, terj. Alfatri (Bandung: Mizan, 2004), hlm. 314-324. Ada lagi misalnya pengalaman *mi'raj* ala Ibn Syattari yang amat unik. Ia mendaki langit hingga menuju ke langit kedepalan. Sementara tempat singgah tingkatan langit itu adalah planet dan benda-benda langit, seperti: bulan, merkuri, venus, matahari, mars, yupiter, saturnus dan yang terakhir disebutkan sebagai tanda-tanda zodiak. Lihat Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf* (Jakarta: Erlangga, 2006), hlm. 226-232.

(*bi jismihi*), sementara para sufi hanya dapat melakukannya dengan ruh semata (*bi rubi*). Sebuah potret perjalanan mendebarakan yang dialami Muhammad Saw. maupun para sufi yang meninggalkan bumi dalam posisi rendah menuju langit yang tinggi.

Artinya, perjalanan Rasulullah yang berangkat dari bumi yang rendah menuju *al-muntaba* adalah cerminan perjalanan hidup manusia sebenarnya. Untuk menggambarkan dahsyatnya perjalanan ini, orang-orang sufi bercerita ketika Rasulullah sampai di suatu tempat, malaikat Jibril mengatakan: “Saya tidak mau ikut lagi. Sebab kalau saya ikut, sayap saya akan terbakar. Berangkatlah engkau sendirian”. Lalu Rasulullah berangkat ke satu tempat. Malaikat pun tidak ada, hanya ada Rasulullah dan Allah saja.<sup>75</sup>

Tampak jelas bahwa tidaklah benar pendapat yang mengingkari adanya pengalaman *mi'raj* para sufi. Peristiwa *mi'raj* bagi para sufi menjadi simbol inspirasi perjalanan mistikus untuk memperoleh penganugerahan langsung secara simbolik dan pencarian terhadap *mi'raj* sejati Muhammad sekaligus. *Mi'raj* simbolik para sufi dengan rujukan langsung kepada *mi'raj* Muhammad Saw. menjadikan perjalanan mistik para sufi terasa lebih eksplisit.<sup>76</sup>

Namun, penjelasan lebih lanjut dari semua itu adalah karena *mi'raj* yang dialami para sufi atau manusia selain Muhammad Saw. hanya dengan ruhnya, tidak dengan jasadnya, maka di sinilah pentingnya memerhatikan daya kekuatan imajinasi teofanik—atau meminjam istilah Henry Corbin disebut “imajinasi kreatif”—dalam rangka mewujudkan *mi'raj*.

<sup>75</sup> Jalaluddin Rakhmat, *Meraib Cinta Ilahi, Pencerahan Sufistik*, Cet. VI (Bandung: Rosdakarya, 2000), hlm.104.

<sup>76</sup> Michael A. Sells, *Terbakar Cinta Tuban...* hlm. 84.

Imajinasi, di samping ruh, dalam pengalaman *mi'raj* menjadi prasyarat dan sarana untuk membuka pintu langit, dan selanjutnya bersujud di hadapan Ilahi.

Tanpa imajinasi, pengalaman mistik yang diimpikan para sufi tak akan terjadi. Sementara ruh, selain merujuk pada jasad atau tubuh manusia, ia juga sebagai *al-latifah al-'alimah al-mudrikah min al-insan* (sesuatu yang halus, yang memungkinkannya mengetahui dan mempersepsi, yang terdapat dalam diri manusia).<sup>77</sup> Itu sebabnya, imajinasi maupun ruh dalam pengembaraan spiritual sangat diperlukan untuk menyokong terwujudnya pengalaman mistik atau spiritual bagi kaum sufi.

Dengan kata lain, menurut Sachiko Murata, peristiwa-peristiwa itu terjadi dalam suatu wilayah yang mendua, tidak murni jasmaniah dan tidak pula murni ruhaniah. Suatu bidang yang kemudian hari dikenal sebagai “dunia imajinasi”.<sup>78</sup> Sebuah “dunia”, yang di dalamnya diperuntukkan bagi orang-orang suci dan memiliki daya spiritual yang tinggi.

### C. Makna Ziarah Spiritual bagi Ibn ‘Arabi

#### 1. Memenuhi Panggilan Ilahi

Perjalanan Ziarah bagi Ibn ‘Arabi merupakan panggilan hidup sekaligus panggilan Ilahi. Ibn ‘Arabi menerangkan bagaimana hakikat perjalanan kepada-Nya, kemudian tata cara tiba dan berdiri di hadapan-Nya, dan apa yang difirmankan-Nya kepadanya ketika duduk di permadani pertemuan

<sup>77</sup> Lihat Al-Gazali, *Ihya' ‘Ulum al-Din*, Jld III, (Mesir: Mushtafa al-Babi al-Halabi, 1939), hlm. 3.

<sup>78</sup> Lihat Sachiko Murata, *The Tao of Islam, Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, terj. Rahmani Astuti dan M. S. Nasrullah, (Bandung: Mizan, Cet. VIII, 2000), hlm. 184.



dengan-Nya.<sup>79</sup>

Dalam bahasa al-Qur'an dan hadis, ziarah yang ditempuh oleh sang syaikh dalam rangka *amar ma'ruf nabi mungkar*<sup>80</sup>. Perintah ini sebagai kewajiban setiap muslim untuk melakukan apa yang lazim disebut dengan 'dakwah', baik lisan maupun perbuatan. Hanya saja, kaum sufi tampaknya sedikit berbeda dan malampaui pemahaman *dhahir* sebagaimana dipahami kaum teolog dan *furuqah*.

Kaum sufi, dalam hal ini Ibn 'Arabi, mempunyai cara tersendiri bagaimana ber-*amar ma'ruf nabi mungkar*. Pengalaman-pengalaman Ibn 'Arabi yang menunjukkan pada panggilan Ilahi untuk ber-*amar ma'ruf nabi mungkar* sangat menarik diketengahkan sebagai salah satu bentuk atau model interpertasi sufistik terhadap perintah itu—sebagaimana akan dipaparkan di bawah ini.

Pengalaman ziarah Ibn 'Arabi yang menjadi titik awal dari panggilan Ilahi dapat disimak pada masa-masa ia masih usia muda—yang menurut pengakuan sang syaikh—masa muda yang berlumur dosa. Ini adalah masa *jabiliyyah*: masa ketika Ibn 'Arabi muda terpecah antara hasratnya untuk menikmati keindahan dunia fana ini dan kerinduannya kepada Allah; ketika ia memahami kebenaran secara samar-samar, namun belum mengenalnya secara utuh. Ini tidaklah berarti bahwa ia berbuat maksiat terhadap Allah; ia hanya belum sepenuhnya mengabdikan kepada-Nya.<sup>81</sup>

Kesadaran Ibn 'Arabi terhadap panggilan Ilahi itulah yang

<sup>79</sup> Lihat Ibn 'Arabi, *Risalah Kemesraan*, terj. Hodri Arie, (Jakarta: Serambi, 2005), hlm. 48.

<sup>80</sup> Lihat misalnya QS. Ali 'Imran: 110. Dalam sebuah hadis Bukhari juga disebutkan, bahwa "agama sesungguhnya nasihat".

<sup>81</sup> Claude Addas, *Mencari Belerang Merah...*, hlm. 56.

kemudian menyadarkannya untuk belajar banyak hal, baik ilmu-ilmu agama maupun ilmu kehidupan lainnya. Dalam proses belajar tersebut, Ibn ‘Arabi berpindah-pindah tempat dari seorang guru ke guru lain, sehingga perjalanan ziarah itu pun ia jalankan hingga ke beberapa penjuru dunia.

Karena itu, berikut ini akan ditampilkan jejak rekam perjalanan ziarah Ibn ‘Arabi, yang merupakan termasuk untuk memenuhi panggilan Ilahi. Claude Addas merekam dengan sangat baik ketika Ibn ‘Arabi hendak melanjutkan perjalanan dari satu tempat ke tempat lain. Peristiwa ini terjadi di Mekkah, ketika sang Syaikh mendapatkan perintah dari-Nya agar “menasehati hamba-hamba-Nya”.

Dalam sebuah bagian *Kitab al-Mubasyysirat*, Ibn ‘Arabi mengakui bahwa suatu senja di Mekkah, ia melihat sekilas kemurungan di wajah lesu murid-muridnya. Agaknya ia merasa perlu meninggalkan mereka agar sejenak dapat memusatkan perhatian kepada dirinya sendiri.

Ketika aku menyadari bahwa sangat sedikit orang yang (benar-benar) memasuki jalan spiritual, aku kehilangan semangat dan memutuskan upayaku di masa depan untuk diriku sendiri tanpa memedulikan nasib orang lain...<sup>82</sup>

Godaan itu memang egois namun manusiawi, meskipun Ibn ‘Arabi tidak mengalah begitu saja. Pada malam itu juga ia bermimpi menghadap Allah di hari kiamat.

Aku berdiri di hadapan Tuhanku, dengan kepala tertunduk dan takut Dia akan menghukumku (*tafrit*). Tetapi Dia berfirman kepadaku: “Hai hamba-Ku, janganlah takut! Yang Kupinta darimu hanyalah agar engkau menasihati hamba-hamba-Ku”. Setelah

<sup>82</sup> *Ibid*, hlm. 313.

bermimpi begitu, aku mengajari umat manusia dengan menerangkan kepada mereka jalan yang nyata dan bahaya yang mencemaskan, seraya menyampaikan ihwal diriku kepada semua orang—fuqaha, kaum papa, sufi, dan orang-orang awam.<sup>83</sup>

Itu sebabnya, di kesempatan lain pada kitabnya *Misykat al-Anwar*, Ibn 'Arabi mengemukakan pengakuannya bahwa ia sangat suka memberikan nasihat. “Amal ibadah yang paling aku sukai adalah memberikan nasihat yang baik”, tulisnya. Ini menunjukkan adanya tanggung jawab dan kecintaan Ibn 'Arabi kepada orang lain sebagai sesama makhluk Tuhan.

Namun demikian, Stephen Hirtenstein memeberikan catatan penting tentang perjalanan ziarah Ibn 'Arabi. Menurutnya, meskipun Ibn 'Arabi sendiri memberi kita banyak rincian tentang ke mana dia pergi, siapa yang ditemuinya, dan peristiwa-peristiwa internal dan eksternal di dalam kehidupannya sampai pada masa keberangkatannya dari Mekkah, sesudah itu dia tampaknya tidak banyak bercerita tentang dirinya sendiri, atau tentang orang-orang yang ditemuinya.<sup>84</sup>

Masih menurut Stephen, bahwa setiap buku otobiografi yang ditulis Ibn 'Arabi sehubungan dengan perjalanannya ke Palestina, Syria, Irak dan Anatolia, tidak begitu jelas. Misalnya, dia menulis salah satu karya yang berjudul *Tartib al-Rihlah* (Kitab Perjalanan), di mana dia mendeskripsikan semua guru yang dia temui di Timur dan tradisi kenabian yang ia pelajari dari mereka. Namun, ini hampir bisa dipastikan bukan sebuah catatan harian tentang perjalanannya, tetapi sebuah kopyendium hadis yang dikumpulkannya sebagai referensi untuk orang lain. Sayangnya, meskipun ini menjelaskan tentang paruh

<sup>83</sup> *Ibid.*

<sup>84</sup> Stephen Hirtenstein, *Dari Keragaman...*, hlm. 223.

kedua dari kehidupannya, tidak ada salinan dari karya itu yang masih ada.<sup>85</sup>

Aktivitas ziarah Ibn ‘Arabi yang berlangsung sekian lama atau beberapa tahun dapat disimpulkan ke dalam setidaknya tiga hal. Pertama, pada proses perjalanan ziarahnya, ia terus membimbing murid-muridnya agar konsisten dan memperkuat kesufiannya. Kedua, dalam perjalanan ziarahnya pula, Ibn ‘Arabi sangat produktif menulis ajaran-ajaran kesufian yang ia peroleh, baik berdasarkan pengalaman-pengalaman mistik maupun hasil perjumpaan dengan orang lain atau guru-gurunya. Ketiga, dengan melakukan ziarah, Ibn ‘Arabi hendak mematangkan kualitas kesufiannya, sehingga tidaklah heran, bila di kemudian hari ia memperoleh gelar ‘wali’—sebagaimana akan dijelaskan di subtopik berikutnya.

## 2. Menutup Kewalian Muhammad

Ziarah bagi Ibn ‘Arabi mempunyai tujuan dan fungsi profetik, yang dapat mematangkan “kualitas” kesufian sekaligus kewaliannya. Ibn ‘Arabi, seperti akan ditunjukkan dalam uraian ini, merupakan salah satu wali tertinggi atau dalam istilahnya sendiri disebut sebagai “penutup para wali” (*khatam al-Walayah*). Namun demikian, sebelum masuk pada persoalan inti tentang kewalian sang syaikh, ada baiknya terlebih dahulu mengetahui secara singkat apa yang dimaksud dengan wali itu, dan termasuk pula landasan teologis serta ciri atau karakteristiknya.

Wali itu maknanya bermacam-macam; bisa berarti dekat, kekasih, atau yang mendapat bimbingan atau pemeliharaan. Jadi pengertian wali itu adalah orang yang dekat dengan Allah; karena kedekatannya itu pula, maka ia layak menjadi kekasih

<sup>85</sup> *Ibid*, hlm. 223-224.

Allah; karena telah dekat sekaligus menjadi kekasih-Nya, maka ia pun layak mendapat bimbingan dan juga pemeliharaan dari Allah.

Kata 'wali' berasal dari bahasa arab, *waliyyun*, yang artinya orang shaleh yang ketaatannya terus menerus kepada Allah, tanpa diseling-selingi oleh perbuatan maksiat. Yusuf bin Ismail an-Nabhani dalam kitabnya, *Jami' Karamat al-Auliya*, mengatakan bahwa wali dari segi bahasa artinya dekat. Apabila seseorang dekat kepada Allah disebabkan ketaatan dan keikhlasannya, dan Allah pun dekat kepadanya dengan melimpahkan rahmat, kebajikan, dan karunia-Nya, maka pada saat itu terjadilah kewalian. Atau dengan kata lain, orang itu telah menjadi wali.<sup>86</sup>

Di kalangan tasawuf, wali artinya adalah orang yang kudus (suci), shaleh, dan berada dalam perlindungan Allah secara khusus. Al-Qusyairi memberi arti secara pasif dan secara aktif tentang wali itu. Secara pasif, wali itu berarti seseorang yang diuruskan urusannya, sedangkan makna wali secara aktif berarti orang yang melakukan kepatuhan dan ketaatan kepada Allah SWT dengan kualitas yang sangat tinggi. Itu sebabnya, para wali Allah juga telah mendapat anugerah balasan kebaikan sejak masih di dunia ini.

Konsep kewalian bisa dijelaskan dari sudut relasi, yaitu

---

<sup>86</sup> Wali dalam bahasa Arab juga berarti yang menolong atau yang mencintai. Allah SWT berfirman, "Barangsiapa mengambil Allah dan Rasul-Nya dan orang-orang yang beriman menjadi penolongnya, maka sesungguhnya pengikut (agama) Allah itulah yang menang" (QS. at-Taubah: 71). Atau dalam ayat lain dikatakan, "Dan orang-orang beriman, laki-laki dan perempuan, sebagian mereka adalah menjadi penolong atas yang lainnya" (QS. A-Taubah: 71). Lihat Majdi Muhammad asy-Syahawi, *Karamah*, terj. Hasbiyallah Husein, (Jakarta: Sahara Publishers, 2003), hlm. 17-18.

relasi antara seorang hamba dengan Tuhannya. Kalau berbicara tentang relasi, kondisi dan intensitas setiap manusia berbeda-beda. Ada yang baru mendekat, ada yang sudah relatif dekat, ada yang sudah dekat sekali, bahkan ada yang sudah menyatu. Karena kondisinya berbeda-beda, maka kualitas kewaliannya pun menjadi berbeda pula. Dengan begitu, dapatlah dimengerti mengapa ada tingkatan-tingkatan wali.

Dalam al-Qur'an, konsep kewalian disinggung di dalam surat Yunus: 62-64, "Ingatlah, sesungguhnya wali-wali Allah itu, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak pula mereka bersedih hati. Yaitu orang-orang beriman dan mereka selalu bertakwa. Bagi mereka berita gembira di dalam kehidupan di dunia dan dalam kehidupan di akhirat. Tidak ada perubahan bagi kalimat-kalimat (janji-janji) Allah. Yang demikian itu adalah kemenangan yang besar".

Mengacu pada ayat di atas, sebenarnya jarak antara hamba dengan Tuhan, secara obyektif tetap dekat, tetapi yang dilihat dalam proses bertasawuf tidak demikian. Hal yang diperhitungkan adalah posisi sang hamba selaku subyek yang tengah mendekati obyek. Sebab kalau dilihat dari sudut obyeknya, Tuhan itu tetap dalam posisi ke-Mahaan-Nya. Dia tidak pernah berubah-ubah. Jadi sebenarnya yang berubah-ubah adalah posisi manusianya. Karena itulah mengapa dalam Islam, khususnya lagi dalam dunia tasawuf, yang paling ditekankan adalah sikap istiqamah.

Dengan demikian yang dimaksud jauh atau pun dekat itu adalah posisi manusianya itu sendiri. Bila dalam dirinya banyak hijab (penghalang), yakni berbagai noda dan dosa, berarti dia itu jauh dari Tuhannya. Jika demikian maka orang yang bersangkutan dikategorikan sebagai *a'daullab*. Sebaliknya,

jika hatinya itu suci dari segala noda dan dosa, serta hatinya itu selalu terpaut dengan Allah, yang berarti relatif tidak ada hijab antara dia dengan Tuhan. Dalam kondisi seperti itulah dia dikategorikan sangat dekat dengan Tuhannya.<sup>87</sup>

Pertanyaannya, bagaimana dapat mengetahui apakah orang tersebut wali atau bukan? Terdapat tanda-tanda atau ciri-ciri wali yang membedakannya dengan yang lain. Para tokoh sufi menandai seorang wali dengan ciri-ciri tertentu. Abu Abdillah al-Salimi, sufi awal abad ke-10 menandai ciri-ciri wali antara lain adalah secara lahiriah bicaranya sangat baik, tingkah lakunya sopan, tawadhu', dan merendah, bermurah hati, tidak suka berselisih, murah dan mudah memberi maaf kepada orang-orang yang minta maaf kepadanya, berbudi halus dan lembut terhadap semua makhluk (ciptaan) Tuhan yang menurut wujudnya ada yang bagus dan ada juga yang jelek.<sup>88</sup>

Sampai di sini, dengan mengacu pada kerangka pemikiran di atas, sangat penting untuk dijadikan tolok ukur, sebab, dalam konteks pemikiran tasawuf Ibn 'Arabi, tema tentang kewalian sangat sentral, dan bahkan sang Syaikh menurut pengakuannya telah didaulat sebagai “penutup kewalian” (*khatm* atau *khatam al-Walayah*). Doktrin “penutup kewalian” adalah salah satu tema Ibn 'Arabi yang paling terkenal, dan bergema di banyak tempat. Namun untuk memahaminya dengan tepat, perlu dijelaskan perbedaan penting antara warisan kenabian dan warisan Muhammad.

Ibn 'Arabi mendeskripsikan secara panjang lebar kategori-kategori wali yang merupakan pewaris nabi dan malaikat

<sup>87</sup> *Ibid*, hlm. 21.

<sup>88</sup> *Ibid*, hlm. 30.

yang berbeda-beda, seperti adam, Nuh, Ibrahim dan Jibril. Dalam setiap kasus ia mendeskripsikan mereka (para pewaris) sebagai berada “di atas hati” dari nabi, yang bermakna bahwa mereka digerakkan dalam pengetahuan Ilahi dengan cara seperti nabi tertentu. Terkadang dia menggunakan ungkapan “dalam jejak dari” untuk menggambarkan pengikut seorang nabi. Ibn ‘Arabi mengikuti spiritualitas dari beberapa nabi yang berbeda ketika ia masih di Andalusia. Setelah dia mendapat visi di Tunis pada tahun 1194, ia mulai menyadari makna dari menjadi pewaris Muhammad.<sup>89</sup>

Karena itu, untuk memahami secara lebih detail dan komprehensif konsep wali menurut Ibn ‘Arabi, dan termasuk pula bagaimana ia didaulat sebagai penutup kewalian, ada baiknya memahami uraian Claude Addas di bawah ini. Addas mengutip hadis Nabi yang ‘tak lazim’: “Aku sudah menjadi seorang nabi tatkala Adam berada di antara air dan tanah”. Bagi sebagian wali, hadis ini<sup>90</sup> merupakan penegasan Nabi Muhammad Saw. Tentang praeksistensi Hakikat Muhammad (*haqiqah muhammadiyah*). Ia telah, sedang, dan akan ada. Semua nabi yang diutus kepada umat manusia semenjak zaman Adam, sebagai konsekuensinya, hanyalah pengemban dan wahana pada kurun waktu tertentu dalam sejarah manusia yang merupakan kepingan dari *haqiqah muhammadiyah* ini, yang tak pernah berhenti bergulir melintasi waktu, dari satu masa ke masa lain hingga tiba momen pengejawantahannya yang menyeluruh dan paripurna pada kepribadian historis Nabi Muhammad.<sup>91</sup>

<sup>89</sup> Stephen Hirstenstein, *Dari Keragaman...*, hlm. 171.

<sup>90</sup> Menurut Addas, hadis dengan matan demikian tidak termaktub dalam kitab-kitab utama rujukan hadis, dan autentisitasnya ditolak, antara lain, oleh Ibn Taymiyyah.

<sup>91</sup> Claude Addas, *Mencari Belerang Merah...*, hlm. 119.



Dengan wafatnya Muhammad, “pintu kenabian legislatif” (*nubuwwah al-Tasyri'*) tertutup sudah: hanya “kewalian” (*walayah*) yang tetap ada, dan melalui kewalian itulah—atau lebih tepatnya melalui para wali yang melaksanakannya—*baqiqah muhammadiyah* akan terus berlangsung hingga akhir zaman. Bagi Ibn 'Arabi, setiap wali merupakan pewaris salah seorang nabi, dengan syarat bahwa meskipun seorang wali mewarisi nabi selain Muhammad, dia sebenarnya tetap menerima warisannya secara tak langsung dari penutup para nabi itu sendiri.

Jika engkau menjadi wali, maka engkau adalah pewaris seorang nabi, dan tidak ada yang datang kepadamu kecuali yang merupakan bagianmu dan bagian dari warisannya. Jadi patuhilah bahagiamu dan apa yang dibagikan kepadamu, yang merupakan pengetahuanmu. Jangan menetapkan aturan dan regulasi, katakanlah: “Tuhan, tambahkan aku pengetahuan”.<sup>92</sup>

Gagasan ini mendapat serangan keras dari sejumlah besar fuqaha. Ibn 'Arabi lebih jauh menjelaskan bahwa kewalian meliputi risalah ketuhanan (*risalah*) dan kenabian (*nubuwwah*). Karena itu, setiap nabi sekaligus pula adalah seorang wali, dan dalam sosok setiap nabi, wali lebih unggul daripada nabi. Dengan sendirinya pernyataan ini menyiratkan bahwa risalah ketuhanan dan kenabian memiliki akhir yang ditandai dengan wafatnya Nabi Muhammad, sementara kewalian tidak akan pernah berakhir, baik di dunia ini maupun di akhirat kelak, seperti dibuktikan oleh penyebutan Allah sebagai *al-Wali* dalam Q.S al-Baqarah: 57. Di samping itu, perbedaan antara “kewalian” dan “kenabian” sangatlah tipis, karena, menurut Ibn 'Arabi, martabat kewalian tertinggi—martabat “para wali penyendiri” (*afrad*)—memiliki gelar *nubuwwah 'ammah* atau

<sup>92</sup> Ibn 'Arabi, *al-Futubat...*, Jld.IV, hlm. 398.

“kenabian umum” (sebagai lawan kenabian legislatif).<sup>93</sup>

Sebagaimana halnya ada ‘penutup kenabian legislatif’ pada sosok Muhammad (QS. Al-Ahzab: 40), maka ada juga penutup para wali. Menurut ajaran Ibn ‘Arabi, fungsi ini sebenarnya dibagi ke dalam tiga individu yang terpisah. Sebagai penutup kewalian, pada saat tertentu, dia merupakan manifestasi pengejawantahan kewalian Muhammad (*walayah muhammadyyah*) yang integral, efektif, dan unik. Dengan kata lain, dia merupakan perwujudan lahir nama Nabi Muhammad sebagai *al-wali*, yang sebagian ditutupi oleh fungsinya sebagai utusan Allah (*rasul*).

Allah menutup kenabian legislatif melalui Muhammad, maka, melalui penutup Muhammad, Dia menutup kewalian yang berasal dari warisan Muhammad, tetapi bukannya kewalian yang berasal dari warisan-warisan nabi-nabi yang lain. Sebenarnya ada para wali, yang, misalnya, mewarisi dari Ibrahim, Musa, atau Isa; dan kewalian semacam ini akan tetap berlangsung setelah zaman penutup Muhammad, meskipun tiada lagi wali yang berada “di hati Muhammad”.<sup>94</sup>

Wali tidak mewarisi semua yang dimiliki nabi dalam spiritualitasnya, namun berpartisipasi di dalamnya dan mengekspresikan sebagian darinya. Artinya, dengan wafatnya penutup Muhammad, tidak ada lagi wali yang memiliki akses langsung kepada warisan Muhammad. Namun derajat “kenabian umum” akan tetap terbuka; dengan kata lain, akan tetap ada para *mufrad*. Hanya dengan datangnya “penutup kewalian universal” pintu kenabian non-legislatif itu akan ditutup. Meskipun sesudah kedatangannya tetap akan bermunculan para wali, namun tak ada di antara mereka yang akan mencapai

<sup>93</sup> Claude Addas, *Mencari Belerang Merah...*, hlm. 120.

<sup>94</sup> Ibn ‘Arabi, *al-Futubat...*, Jld.II, hlm. 120.

tingkatan *afrad*.

Akhirnya, dengan hadirnya penutup ketiga, kewalian akan sama sekali ditutup. Ibn 'Arabi mengungkapkan bahwa penutup ketiga ini tidak hanya sekadar menjadi wali terakhir: dia juga akan menjadi manusia terakhir yang dilahirkan ke dunia ini. Claude Addas membuat penilaian bahwa tidak ada satu pun tulisan Ibn 'Arabi yang benar-benar menjelaskan “siapa penutup ketiga ini, sehingga yang tersisa adalah menentukan identitas...” orang-orang yang menjalankan fungsi sebagai penutup Muhammad dan sebagai penutup kewalian universal.<sup>95</sup>

Mengenai fungsi kedua ini, Ibn 'Arabi sangatlah jelas; baginya, penutup kewalian universal adalah Isa.

Sebenarnya ada dua penutup: melalui salah satunya Allah menutup kewalian pada umumnya, sementara melalui yang lain Dia menutup kewalian Muhammad. Manusia yang menjadi penutup kewalian dalam pengertiannya yang mutlak adalah Isa. Dialah wali yang di zaman umat ini (umat Islam) menjadi pemegang jabatan kenabian non-legislatif *par excellence*, karena ini tidak berhubungan dengan jabatan nabi dan utusan (*rasul*) legislatif. Ketika ia turun di akhir zaman, dan sesudahnya tak ada lagi wali yang dikaruniai kenabian umum... Penutup kewalian universal, yang sesudahnya tak akan ada lagi wali mana pun (yang menjadi derajat ini), dengan demikian adalah Isa; dan kita telah berjumpa dengan sejumlah wali yang berada “di hati Isa” atau “di hati” para rasul yang lain.<sup>96</sup>

Dengan demikian, dapatlah dipahami sifat yang sesungguhnya dari hubungan istimewa antara Ibn 'Arabi dan Isa yang

<sup>95</sup> Claude Addas, *Mencari Belerang Merah...*, hlm. 121.

<sup>96</sup> Ibn 'Arabi, *al-Futubat...*, Jld.II, hlm. 49.

telah disebutkan berulang kali ini: jika Isa merupakan penutup kewalian universal, maka Ibn ‘Arabi sendirilah yang menyandang peran penutup Muhammad. Dengan sangat tegas, Ibn ‘Arabi menyatakan bahwa “aku, tanpa keraguan sedikit pun, adalah penutup kewalian, dalam kedudukanku sebagai pewaris Bani Hasyim dan Isa al-Masih.<sup>97</sup> Selain itu, dalam sebuah syair *Divan*, ia menyatakan:

Akulah penutup para wali, sebagaimana yang telah terbukti bahwa penutup para Nabi adalah Muhammad;

Penutup dalam pengertian khusus, bukan penutup kewalian pada umumnya,

karena yang demikian adalah Isa Yang Diberi Pertolongan.<sup>98</sup>

Secara lebih lengkap, Stephen Hirtenstein mengutip utuh pernyataan Ibn ‘Arabi ini.

Aku diciptakan untuk menolong agama Allah. Namun pertolongan adalah dari-Nya, seperti ditetapkan dalam kitab suci. Maka aku adalah Hatimi berdasarkan garis keturunan, lelaki mulia dan dermawan dari suku Taiy, Arab selama beberapa generasi. Pencapaian pengetahuan soal ketuhanan tak seorang Arab pun sebelum diriku yang dapat mencapai kecuali Nabi, Rasul dan guru kita—warisan yang diberikan kepadaku karena kedermawanan ruhani. Aku adalah penutup dari semua yang mengikuti (Muhammad), mengikuti derajat yang terletak di luar derajat. Dari semua orang, Isa adalah penutup dari mereka yang telah datang sebelumnya—dan ini tiada dusta. Dia akan menjadi agama kita, seorang wali tanpa menjadi nabi karena akan terjadi di

<sup>97</sup> *Ibid*, Jld. I, 244.

<sup>98</sup> Claude Addas, *Mencari Belerang Merah...*, hlm. 123.

akhir zaman.<sup>99</sup>

Menurut Addas, penutup Muhammad merupakan manifestasi komprehensif dan integral bagi *walayah muhammadiyah* atau kewalian Muhammad yang merupakan sumber tertinggi bagi setiap bentuk kewalian. Dal hal ini dan dari sudut pandang ini, ia lebih unggul daripada setiap nabi dan rasul, karena dari-nyalah semua nabi memperoleh kewalian; bahkan Isa sediri dalam kedudukannya sebagai seorang wali berada di bawah penutup Muhammad. Sebaliknya, sebagai seorang nabi dan utusan Allah, Isa lebih unggul daripada penutup Muhammad yang sama sekali tidak memiliki fungsi ini. Seperti dijelaskan Ibn 'Arabi: “Kewalian Muhammad, yakni kewalian yang secara khusus bersangkutan-paut dengan syariat yang diwahyukan kepada nabi Muhammad, memiliki penutupnya sendiri, yang derajatnya lebih rendah daripada Isa karena Isa adalah seorang rasul”.<sup>100</sup>

Dari pemaparan di atas, jelaslah bahwa ciri-ciri seorang wali menurut Ibn 'Arabi adalah apabila sudah sampai pada tingkat makrifat. Tingkat makrifat ini bukan hasil usaha, pemikiran, atau perjuangan seseorang melainkan semata-mata anugerah yang Allah berikan kepada hamba-Nya yang dipandang patut dan mampu menerimanya. Tentu saja mereka ini adalah orang-orang yang telah benar-benar menjalankan syariat sebagaimana yang dikehendaki dalam agama, bukan orang yang menyimpang dari syariat.<sup>101</sup>

<sup>99</sup> Stephen Hirtenstein, *Dari Keragaman...*, hlm. 186.

<sup>100</sup> Ibn 'Arabi, *al-Futubat...*, Jld.I, hlm. 185.

<sup>101</sup> Majdi Muhammad asy-Syahawi, *Karamah...*, hlm. 30. Dalam *al-Futubat al-Makkiyah*, secara khusus Ibn 'Arabi bahkan membuat karakteristik penutup kewalian Muhammad itu. “Penutup kewalian Muhammad adalah yang paling berpengetahuan banyak tentang Allah di antara makhluk. Pada masanya, atau sesudahnya, tidak ada lagi yang lebih banyak mempunyai

Begitulah siapa saja yang membaca karya Ibn ‘Arabi pasti akan terkejut oleh ketepatan gambarannya tentang berbagai jenjang kewalian. Penjelasan spiritualnya sungguh mendebarakan. Halaman demi halaman dalam *al-Futubat al-Makkiyah* menggambarkan kategori-kategori wali dari semua jenis, masing-masing diberi nama dan karakteristik penentunya. Seperti klasifikasi tanaman dan hewan yang telah dengan cermat disusun oleh ahli botani dan biologi, Ibn ‘Arabi menyusun leksikon spiritualitas yang memungkinkan kita mengenali dan mengapresiasi variasi pengalaman manusia yang tak terbatas, pada tingkatnya yang tinggi.

#### **D. Relevansinya dengan Praktik Ziarah Wali dan Tempat-tempat Suci**

##### **1. Ziarah Wali dan Tempat-tempat Suci**

Di kalangan umat Islam, ziarah secara umum dimaknai sebagai upaya mengambil manfaat dari kekuatan dan kemuliaan rohani dari orang-orang yang dianggap dekat dengan Tuhan. Karena alasan itu, ziarah oleh sebagian besar umat Islam dijadikan bagian dari rangkaian amaliah ibadah mereka. Di dalam menunaikan ibadah haji ke Mekkah, misalnya, jama’ah yang thawaf dan shalat di seputar Ka’bah dipastikan melakukan ziarah mengunjungi makam Siti Hajar dan Nabi Ismail yang terletak di samping Ka’bah yang disebut Hijir Ismail. Bahkan setelah menyelesaikan ibadah ke Mekkah, Arafah, Minna, para jama’ah haji lazimnya mengunjungi Madinah untuk berziarah ke makam Nabi Muhammad Saw.,

---

pengetahuan tentang Allah dan tentang tempat-tempat di mana kebijaksanaan telah diturunkan (*mawaqi al-bikam*) ketimbang dia. Dia dan Qur’an bersaudara”. Lihat Ibn ‘Arabi, *al-Futubat...*, Jld. sII, hlm. 329.

makam Baqi' dan makam Syuhada' Badar.<sup>102</sup>

Sementara bagi umat Islam berpaham Syi'ah, tempat-tempat suci yang dijadikan peziarahan selain Mekkah dan Madinah, juga kota Najaf, Karbala, Baghdad. Golongan Syi'ah ini memiliki tradisi ziarah yang sangat panjang yang membuatnya sangat berbeda dibanding umat Islam dari golongan lain. Artinya, kaum Syi'ah memberi perhatian yang lebih besar terhadap kegiatan ziarah daripada Sunni.

Ada dua tokoh Syi'ah yang mendapat tempat istimewa dalam hubungannya dengan ziarah, yaitu Ali bin Abi Thalib (W. 661) dan al-Husayn bin Ali bin Abi Thalib (W. 680). Makam Ali terdapat di najaf, sementara makam al-Husayn dapat dijumpai di Karbala. Berkenaan dengan nama yang terakhir disebut, ziarah menjadi sangat penting, karena itu dapat berperan sebagai upaya untuk membangun “pengalaman partisipatif dalam tindakan kemartiran” dan “ungkapan bela rasa yang mendalam pada korban”.<sup>103</sup>

Hal yang menarik, dari pengalaman ziarah agama-agama, tempat atau lokasi Mekkah dan Yerusalem mempunyai korelasi positif antara setidaknya pada tiga agama besar, yaitu Kristen, Yahudi, dan Islam. Dua tempat ini diyakini sebagai tempat suci, sehingga dipastikan selalu disesaki oleh peziarah dari seluruh penjuru dunia. Padahal, jika dilihat dari kesejarahannya, kedua tempat tersebut sesungguhnya pada mulanya sama-sama tidak suci. Ka'bah pada saat itu dipenuhi

<sup>102</sup> Agus Sunyoto, “Ziarah dalam Sufisme Jawa”, dalam *Majalah Basis*, No. 09-10 Tahun ke-56, September-Oktober 2007, hlm. 28.

<sup>103</sup> Heru Prakosa, “Jiwa yang Gelisah, Ziarah: Pengenangan dan Permenungan”, dalam *Majalah Basis*, No. 09-10 Tahun ke-56, September-Oktober 2007, hlm. 22-23.

dengan patung, dan menjadi pusat kemusyrikan. Sedangkan Yerusalem saat itu—meminjam istilah Nurcholish Madjid—juga tidak lebih hanya sebagai ‘pelbak’, tempat pembuangan sampah.

Pertanyaannya, mengapa Yerusalem sampai tega dijadikan tempat pembuangan sampah? Begitu pula dengan Mekkah, mengapa disebut ‘kota kotor’ atau tidak suci? Nurcholish Madjid memberikan penjelasan yang sangat menarik dan penuh dramatis.

Dijadikannya Yerusalem sebagai pelbak sebenarnya adalah sebagai upaya penghinaan orang-orang Kristen terhadap orang-orang Yahudi atas perintah dari Helena, ibunya Konstantin, yang waktu itu baru saja memeluk Kristen. Ceritanya begini: Helena yang menjadi (masuk) Kristen itu pergi ke Yerusalem untuk mencari bekas-bekas penyaliban Yesus. Ternyata tidak ditemukan apa-apa. Dia hanya mendapatkan informasi dari seseorang bahwa salib yang dipakai menyalib Yesus itu, katanya, di sana (sambil menunjuk sebuah pelbak yang menggunung). Lalu Helena memerintahkan untuk menggali tumpukan sampah itu. Maka ditemukanlah bekas salib itu. Kemudian di tempat itu didirikanlah gereja yang diberi nama *Holy Sepulchre* (Gereja Makam Suci). Maksudnya adalah gereja makam suci keluarga nabi Isa al-masih, ibunya (Maryam), dan keluarganya yang lain. Orang Arab menyebut gereja itu *Kanisat al-Qiyamah*.

Setelah itu Helena marah kepada orang Yahudi yang dituduh telah nelemparkan salib tersebut ke tempat pembuangan sampah. Karena itu, sisa-sisa yang masih ada dari tempat suci di Yerusalem itu, yang merupakan warisan warisan dari Nabi Sulaiman yang kemudian dibangun kembali Raja Herod, oleh Helena diperintahkan supaya diratakan dengan tanah. Sehingga tempat suci bagi orang Yahudi, yaitu kalau di Mekkah



itu Ka'bahnya, dijadikan tempat pembuangan sampah.

Nah, jadi pada waktu nabi shalat menghadap ke Yerusalem itu sebetulnya menghadap pelbak. Pelbak itu artinya tempat pembuangan sampah, berarti kotor. Mekkah pada waktu itu juga kotor. Karena di sana menjadi pusat penyembahan berhala. Namun toh di balik itu ada hal yang sangat prinsipil. Yaitu—terlepas dari terjadinya penyimpangan baik pada Mekkah yang menjadi pusat kemusyrikan maupun Masjid al-Aqsha (Yerusalem) yang menjadi tempat pembuangan sampah—bahwa kedua kota itu adalah kota suci.<sup>104</sup>

Karena itu, di Mekkah bisa menyaksikan *maqam* nabi Ibrahim. Orang Indonesia banyak yang salah paham tentang arti *maqam*. Mereka mengira *maqam* itu sama artinya dengan makam dalam bahasa Indonesia, yang artinya kuburan. Padahal *maqam* Ibrahim yang dimaksud sebenarnya adalah tempat berdiri, atau tempat menetap. Ada juga yang mengatakan *maqam* Ibrahim itulah tempat berteduh Nabi Ibrahim ketika membangun Ka'bah. Kemudian di Mekkah itu ada *hij Ismail* (batu Ismail), yang konon, batu itulah tempat Ismail dulu membantu ayahnya mendirikan Ka'bah.

Selain dua kota suci itu (Yerusalem dan Mekkah), masih terdapat tempat lain yang dianggap suci dan sakral oleh umat Islam, yaitu dengan melakukan ziarah ke Madinah, tempat makam Rasulullah Saw. Tentu saja ziarah itu diiringi dengan berbagai macam cara lainnya, yang juga sangat penting untuk dilakukan, seperti shalat di masjid Nabawi khususnya di Raudhah. Begitu juga ziarah ke tempat-tempat lainnya, seperti ke Uhud, ke masjid Tujuh, ke masjid Qiblatayn, masjid Quba, dan mungkin juga ke Baqi', yaitu kompleks kuburan yang ada

<sup>104</sup> Nurcholis Madjid, *Perjalanan Religius 'Umrah dan Haji*, (Jakarta: Paramadina, Cet. II, 2000), hlm. 6-7.

di sebelah masjid Nabawi.<sup>105</sup>

Madinah adalah kota yang diyakini oleh kaum muslimin sebagai kota suci yang kedua dalam Islam setelah kota Mekkah. Kota yang dulunya bernama Yatsrib ini dibuat suci oleh Rasulullah Saw. setelah ia hijrah dari Mekkah ke kota itu (Madinah). Tentang Yatsrib, orang-orang Yunani sudah mengetahuinya cukup lama, dengan nama *Yethroba*. Begitu pula dengan Mekkah, mereka sudah mengetahuinya dengan nama *Mavoraba*, yang itu rupanya berasal dari bahasa Arab yaitu *Maqrabah*, yang artinya tempat melaksanakan korban. Sejak lama tempat itu memang sudah dianggap tempat suci.

Kalau menurut sumber-sumber agama yang bersumber legenda, Mekkah itu sebenarnya sudah ada dan dikenal dari Nabi Adama a.s (bukan Nabi Ibrahim a.s, sebagaimana diyakini sebagian orang).<sup>106</sup> Sedangkan Madinah dikenal baru sejak Nabi Muhammad Saw, dan kota suci Islam yang ketiga—di-*share* dengan agama-agama lain terutama agama Yahudi dan Kristen—adalah Yerusalem, yang dikenal sejak Nabi Dawud a.s kurang lebih 300 tahun yang lalu.

Berzarah ketiga tempat suci (Mekkah, Madinah dan Yerusalem) itu dapat dikatakan sebagai anjuran yang disyariatkan dalam Islam. Namun demikian, di luar itu, sesungguhnya

<sup>105</sup> *Ibid*, hlm. 21.

<sup>106</sup> Legenda menyatakan bahwa yang mendirikan Ka'bah itu adalah Nabi Adam a.s. Jadi waktu Nabi Adam diusir dari surga dengan segala kesedihannya, ada satu yang paling disedihkan oleh Adam, yaitu bahwa dia tidak lagi secara spiritual bisa mengikuti ibadahnya para malaikat, berkeliling mengitari Singgasana Allah (*'Arasy*). Kemudian, konon, menurut legenda yang ditulis dalam beberapa kitab, Adam dihibur oleh Allah dengan dibolehkannya Adam membuat Ka'bah sebagai tiruan dari *'Arasy* Allah itu. Maka Adam diperintah oleh Allah mengelilingi Ka'bah itu (*thawaf*). Jadi, *thawaf* itu adalah semacam cara ibadah menirukan malaikat mengelilingi *'Arasy* Tuhan. Lihat *Ibid*, hlm. 8.

masih terdapat tempat-tempat lain yang sangat banyak dan tidak terhitung jumlahnya—meski mungkin tidak diakui oleh kelompok-kelompok Islam tertentu, yang lazim mengatasnamakan Islam modernis. Di sini, pengalaman ziarah umat Islam tradisional di Indonesia menarik untuk dicermati, seperti ziarah ke makam-makam para wali penyebar agama Islam di Nusantara (wali sanga).

Dengan mengunjungi makam para wali, melihat situs dan peninggalan mereka, diharapkan ada stimulus baru yang masuk ke dalam benak kesadaran peziarah, sehingga memunculkan kekuatan baru dalam beragama. Dengan cara ini, ziarah akan memberikan arah, motivasi dan akhirnya tumbuh kesadaran secara penuh untuk patuh, tunduk dan menjalankan kuasa Ilahi, sebgaimanatelah dilakukan wali sanga. Sebagai tokoh, wali sanga telah berhasil membawa Islam, menyebarkannya melalui pesisir Jawa dan melembagakan Islam dalam sebuah peradaban Islam yang adaptatif dengan tradisi lokal.<sup>107</sup>

Praktik ziarah kiranya masuk di Jawa bersamaan dengan agama Islam. Makam-makam para pendakwah penyebar ajaran Islam di Jawa, yang kebanyakan dilengkapi dengan hiasan dekoratif yang kaya, bercorak arsitektur bangunan khas abad ke-16, berarti agaknya didirikan segera sesudah wali yang bersangkutan wafat. Kemegahan bangunan-bangunannya merupakan tanda historis pertama bahwa wali-wali itu dikermatkan oleh masyarakat. Apapun halnya, tradisi ziarah sudah terbukti adanya pada paruh pertama abad ke-17. Sultan Agung diketahui mendatangi secara pribadi makam Sunan Tembayat, penyebar agama Islam di Jawa Tengah, dan menyuruh makam

---

<sup>107</sup> Lihat Purwadi, dkk, *Jejak Para Wali dan Ziarah Spiritual*, (Jakarta: Kompas, 2006), hlm. 5.

itu dilengkapi dengan bangunan-bangunan megah.<sup>108</sup>

Ziarah yang oleh kalangan umat Islam tradisional dimaknai sebagai upaya rohani mengambil manfaat dari kekuatan dan kemuliaan orang-orang yang dekat dengan Tuhan dengan mengunjungi kubur-kubur mereka untuk ber-*tawasul*<sup>109</sup> dan mengharap limpahan barokah, ternyata dimaknai secara berbeda oleh para pengamal ajaran esoteris sufisme terutama yang menganut paham *wujudiyah*. Al-Hallaj, misalnya, sewaktu diminta fatwa oleh seorang tua yang ingin berhaji tetapi tidak mampu, memberi saran agar orang bersangkutan membuat tumpukan batu berbentuk segi empat seperti Ka'bah di Mekkah, kemudian melakukan thawaf mengitari batu itu sebagaimana orang-orang thawaf mengitari Ka'bah.<sup>110</sup>

<sup>108</sup> *Ibid.*

<sup>109</sup> Istilah *tawasul* atau *al-wasilah* artinya perantaraan, yaitu seorang individu yang biasanya berdoa atau meminta sesuatu kepada Allah lewat perantara seorang yang dianggap lebih dekat kepada Allah (seperti wali maupun ulama), baik ketika ia masih hidup maupun telah meninggal dunia. Di Indonesia, tradisi ber-*tawasul* biasanya diidentikkan oleh ormas Islam NU. Menurut jama'ah NU, ber-*tawasul* artinya, karena kita tidak sanggup menghadap langsung, kita perlu seorang perantara. Sama halnya kalau kita tidak langsung bertemu presiden, kita lewat menteri. Kita tidak bisa langsung ke menteri, lewat ajudan. Kita tidak dapat langsung ke kiai, kita lewat anaknya. Kita tidak dapat langsung ke Allah, mohon perantaraan para kekasih-Nya, para nabi, *syubada'*, dan orang-orang shaleh. Lihat Munawir Abdul Fattah, *Tradisi Orang-orang NU*, (Yogyakarta: LKiS, 2006), hlm. 247-248.

Adapun dalil atau landasan teologis untuk *tawasul* ini ditemukan dalam dua tempat. Yakni, “Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan carilah jalan yang mendekatkan diri kepada-Nya, dan berjihadlah pada jalan-Nya, supaya kamu mendapat keberuntungan (Q.S al-Maidah: 35), dan di ayat lain berbunyi, “Orang-orang yang mereka seru itu, mereka sendiri mencari jalan kepada Tuhan mereka siapa di antara mereka yang lebih dekat (kepada Allah) dan mengharapkan rahmat-Nya dan takut akan adzab-Nya; sesungguhnya adzab Tuhanmu adalah sesuatu yang harus ditakui (Q.S al-Isra’: 57).

<sup>110</sup> Agus Sunyoto, “Ziarah dalam Sufisme Jawa”..., hlm. 29.

Fatwa al-Hallaj itu, tentu saja membuat gempar kalangan ulama fiqih yang memaknai Ka'bah di Mekkah sebagai satu-satunya *baytullah*, tempat orang thawaf, sehingga mereka beramai-ramai menghujat al-Hallaj sebagai manusia sesat yang merusak tatanan agama. Al-Hallaj berdasar al-Qur'an yang memandang bahwa hati (*qalb*) adalah organ yang disiapkan Allah bagi kontemplasi di mana terjadi persatuan mistik antara Yang Mutlak dengan yang nisbi, terutama setelah *sirr* yang berada di tengah nafsu-nafsu menjadi suci dan dikunjungi oleh Yang Mutlak.<sup>111</sup>

Di kalangan sufi Jawa seperti digambarkan dalam Suluk Linglung dan Suluk Syekh Malaya yang menuturkan perjalanan rohani Sunan Kalijaga, tempat suci yang disebut *baytullah* yang berupa Ka'bah dimaknai sebagai tempat rahasia yang terdapat di dalam diri manusia. Dikisahkan bahwa sewaktu Sunan Kalijaga akan pergi haji ke Mekkah dan bertemu Khidr di di perjalanan, Khidr memberi tahu tentang makna rahasia ziarah haji, di mana perjalanan mengunjungi *baytullah* di Mekkah akan sia-sia jika orang tidak mengetahui apa yang disebut haji, laksana orang-orang kafir menyembah berhala, karena Ka'bah sejati bukanlah bangunan yang terbuat dari tanah, batu dan kayu, melainkan hidayah yang sejati.<sup>112</sup>

Secara lebih spesifik, ziarah dalam pengertian Indonesia

---

<sup>111</sup> *Ibid.* Pendapat Agus Sunyoto itu memanglah benar, bahwa hati menjadi rumah Allah, bila setiap orang mampu memfungsikannya secara sufistik, sehingga ziarah pun bisa dilakukan dengan menggunakan media kesucian hati tersebut. Namun demikian, pendapat ini tidak sepenuhnya benar bila dikorelasikan dengan pengalaman ziarah Ibn 'Arabi, sebab, sang syaikh selain memfungsikan media hati, ia secara fisik telah melakukan ziarah ke banyak tempat/daerah hingga ke kota suci Mekkah—sebagaimana telah diulas di pembahasan sebelumnya. Hanya saja, yang perlu disadari, setiap sufi memiliki karakteristik yang berbeda satu sama lain.

<sup>112</sup> *Ibid.*, hlm. 29-30

memang selalu diidentikan dengan ziarah kubur, yang dalam masyarakat Jawa, ziarah kubur terbagi menjadu dua hal. Pertama, ziarah kepada anggota keluarga yang telah meninggal dunia. Dan kedua, ziarah kepada orang lain, yang bukan anggota keluarga atau sanak kerabat. Lalu mengapa diziarahi? Di sinilah menariknya. Tipe kedua yang dituju itu tidak lain lantaran biasanya, mereka adalah kuburan orang-orang terpendang, membawa pengaruh dan perubahan mendasar di masanya, mempunyai kharisma, dan lazimnya disebut wali. Contoh yang paling mutakhir di Indonesia adalah meninggalnya Abdurahma Wahid (Gus Dur)—yang oleh sebagian orang ia dianggap sebagai “wali” dan mempunyai *karamah*—sehingga sejak dikebumikan di penghujung 2009, makam atau kuburannya sampai saat ini disesaki oleh ribuan peziarah.<sup>113</sup>

Menurut Henri Chambert-Loir dan Claude Guillot (1995), seorang antropolog Perancis, yang memasukkan situs-situs makam di Indonesia ke dalam peta ziarah dan wali di dunia Islam, menuturkan bahwa seorang wali adalah tokoh yang berhasil menghimpun dalam dirinya berbagai kesaktian, baik karena bakat lahiriah, maupun sebagai hasil suatu perjalanan batin tertentu. Kesaktian yang tadinya berada dalam dirinya itu kemudian bersemayam pula dalam makamnya. Itulah sebabnya, dengan beberapa perkecualian, ziarah hanya diadakan di satu-satunya tempat, yaitu di kuburannya. Ritus tidak dapat dilakukan di rumah, atau di tempat lain di mana kehadirannya akan dilambangkan dalam bentuk suatu bangunan. Orang harus mengunjungi makamnya dan mengheningkan cipta di situ, langsung menghadap sang tokoh itu sendiri.<sup>114</sup>

<sup>113</sup> Ali Usman, “Gus Dur dan Karamah Kewalian”, dalam *SOLOPOS*, edisi 8 Februari 2010.

<sup>114</sup> Henri Chambert-Loir dan Claude Guillot, “Indonesia”, dalam *Ziarah dan Wali di Dunia Islam*, terj. Jean Couteau, (Jakarta: Serambi, 2007),

Henri Chambert-Loir dan Claude Guillot juga menceritakan, kalau seorang musafir Perancis bernama Tavernier, ketika singgah di Banten, terkejut melihat betapa banyak kuburan keramat di kota itu. Diketahui pula bahwa pada waktu itu juga kaum bangsawan Banten acap menziarahi makam wali leluhurnya, yakni Sunan Gunung Jati. Pada abad ke-17 itulah kiranya muncul aneka tulisan tentang “*musawaratan*”, majelis Wali Sanga.

Kecenderungan mengeramatkan para wali Islam berkembang dengan pesat. Di daerah-daerah agraris di pedalaman pulau Jawa, semakin maju penyebaran agama Islam, semakin pengeramatan tersebut mengambil alih kultus-kultus yang lebih kuno. Seperti *Serat Centini*, karangan sastra Jawa abad ke 18/19 yang mengisahkan pengalaman beberapa santri di sekeliling pulau Jawa, memperlihatkan dengan jelas pada waktu itu makam-makam para wali Islam hanyalah salah satu di antara sekian jenis tempat-tempat keramat yang ada di Jawa.<sup>115</sup>

Masing-masing wali mempunyai perbedaan karakter dan perlakuan dari para pengikut dan pengagumnya. Simak misalnya tentang cerita pengikut Sunan Ampel di Surabaya yang berusaha memayungi makam Sunan Ampel dengan kain tenda. Tetapi konon, upaya pertamanya gagal karena tenda penutupnya terbakar. Upaya tersebut terus dilakukan hingga tiga kali, namun selalu berakhir dengan terbakarnya tenda tertutup. Pernah terjadi, salah satu kain penutup tertiuip angin kencang diseberangkan hingga ke pulau Madura. Maka tidak heran, sampai saat ini makan Sunan Ampel masih tetap terbuka, dipayungi oleh langit yang bebas. Hal ini berbeda

---

hlm. 336-337.

<sup>115</sup> *Ibid*, hlm. 335.

dengan makam wali-wali lainnya, yang atasnya selalu tertutup.<sup>116</sup>

Kuburan tokoh-tokoh itu (para wali) disebut dengan istilah umum “keramat” (dari bahasa arab *karamah*, yaitu keajaiban) yang di Indonesia menunjuk baik tempat dan benda maupun manusia dan bukan hanya wali-wali Islam ataupun makam saja. Seorang individu yang memiliki kekuatan paranormal disebut “keramat”, seperti juga suatu pertemuan dengan dunia gaib. Dengan kata lain, terdapat kesinambungan antara makam-makam wali di satu pihak dan tempat-tempat keramat lainnya yang tidak berkaitan dengan sosok manusia.

Fenomena wali sesungguhnya tidak hanya dikenal dalam tradisi Islam. Dalam agama Kristen juga ada, walau dengan istilah atau sebutan berbeda, yaitu ”santo”.<sup>117</sup> Eksistensinya hingga kini pun menyerupai: sama-sama mendapat sikap sinisme dari sejumlah kalangan. Kalau dalam Kristen, keberadaan santo dihujat oleh kaum terdidik dan rasionalis Barat, sementara di Islam, justru dihujat dan diberi stempel *bid'ah* (sifat dan perilaku baru yang tidak diajarkan oleh Rasulullah) oleh ulama-ulama, terutama yang berhaluan ideologi Wahhabi dari Timur Tengah.

Namun demikian, seolah tidak peduli dengan hujatan kalangan muslim modernis, kalangan muslim tradisional

---

<sup>116</sup> Capt. R.P. Suyono, *Dunia Mistik Orang Jawa: Rob, Ritual, Benda Magis*, (Yogyakarta: LKiS, 2007), hlm. 73.

<sup>117</sup> Menurut Julian Baldick, sebagaimana dikutip Michel Chodkiewicz, bahwa penggunaan istilah khas Kristen (*saint*, santo) mengaburkan perbedaan-perbedaan pada berbagai tradisi dalam agama yang berlainan. Para wali adalah “*friends of God*” (mereka yang mencintai dan dicintai oleh Allah) dan bukan “santo” (orang-orang suci dalam pengertian Kristen). Lihat Michel Chodkiewicz, “Konsep Kesucian dan Wali dalam Islam”, dalam Henri Chambert-Loir dan Claude Guillot (peny.), *Ziarah dan Wali di Dunia Islam*, terj. Jean Couteau, (Jakarta: Serambi, 2007), hlm.19.



dari generasi ke generasi mewariskan tradisi berziarah ke tempat-tempat keramat, sehingga dalam berbagai kesempatan dan waktu, tergantung kebutuhan individu-individu peziarah di samping ada momen-momen tertentu, kalangan muslim tradisional melestarikan tradisi ziarah. Pada akhir bulan Sya'ban yang jatuh sebelum Ramadhan, misalnya, kalangan muslim tradisional secara serentak melakukan ziarah ke makam leluhur dan kerabat dekat karena ada keyakinan bahwa arwah orang-orang mati saat itu kembali dari alam arwah ke alam dunia untuk menjenguk keluarga.

Oleh sebab itu, bulan Sya'ban dinamai dengan bulan Ruwah yang berkaitan dengan kata *arwah*, yaitu bentuk jamak dari *ruh*. Bulan itu dianggap sebagai bulan yang paling baik untuk berziarah mengunjungi makam leluhur dan kerabat yang sudah meninggal dunia sebelum orang menyucikan diri dengan berpuasa di bulan Ramadhan.

## 2. Ziarah antara Panggilan Spiritual dan Wisata

Dalam perkembangan selanjutnya, aktivitas ziarah sering dibuat menyatu dalam satu paket dengan kegiatan wisata. Bahkan, ziarah sendiri kemudian dimasukkan dalam kategori pariwisata. Secara umum, pariwisata adalah kegiatan melakukan perjalanan dengan tujuan mendapatkan kenikmatan, kepuasan, pengetahuan, kesehatan, olahraga, dan istirahat. Masih banyak definisi lain tentang pariwisata yang kebanyakan mencerminkan sudut pandang atau kepentingan masing-masing. Perbedaan sudut pandang dan kepentingan itulah yang menyebabkan adanya berbagai jenis pariwisata.

Wisata sangat erat kaitannya dengan aspek psikologi dan sosiologi. Dalam ranah psikologi dapat dijelaskan bahwa dengan melakukan perjalanan, ke luar dari rumahnya, ke

luar dari lingkungan sehari-hari, dan ke luar dari rutinitasnya menuju tempat baru, suasana baru, dan lingkungan baru, seseorang dapat memperoleh ide-ide baru dan pandangan baru untuk mengisi serta melengkapi kebutuhan hidupnya.

Sementara interaksi sosiologis pariwisata mencerminkan tiga interaksi, yaitu interaksi bisnis, interaksi politik, dan interaksi kultural. Interaksi bisnis adalah interaksi tempat kegiatan ekonomi yang menjadi basis materialnya, dan ukuran-ukuran yang digunakan adalah ukuran-ukuran yang bersifat ekonomi. Interaksi politik adalah interaksi yang hubungan budaya dapat membuat ketergantungan dari satu budaya terhadap budaya lain. Dengan kata lain, dapat menimbulkan ketergantungan suatu bangsa terhadap bangsa lain yang dipicu oleh kegiatan persentuhan aktivitas pariwisata dengan aktivitas eksistensial sebuah negara. Interaksi cultural adalah suatu bentuk hubungan di mana basis sosial budaya yang menjadi modalnya. Dalam dimensi interaksi cultural dimungkinkan adanya pertemuan antara dua lebih warga dari pendukung unsure kebudayaan yang berbeda. Pertemuan ini mengakibatkan saling sentuh, saling pengaruh dan saling memperkuat sehingga bisa terbentuk suatu kebudayaan baru.<sup>118</sup>

Dalam konteks meneladani perjuangan orang yang diziarahi, paling tidak ada dua fenomena yang dapat disaksikan sampai hari ini. pertama, ziarah kepada tokoh yang dianggap mempunyai jasa besar dalam kehidupan mereka, seperti pahlawan, raja dan ilmuwan. Hal ini menunjukkan bahwa ziarah bukan hanya panggilan agama, tapi juga panggilan kemanusiaan. Kedua, ziarah kepada tokoh agama, nabi, sahabat dan wali. Fenomena kedua ini bermotif ganda.

<sup>118</sup> Barie Axford, *The Global System: Economic, Politic and Culture*, (Cambridge: Polity Press, 1995), hlm. 64-93.

Di samping mengenang perjuangan mereka, juga ada motif mencari berkah dari Allah melalui doanya wali. Dalam Islam, hal ini dikenal dengan nama wasilah atau *tawassul*.<sup>119</sup>

Begitu pula, kehadiran peziarah bukan hanya didorong oleh motif sejarah, melainkan juga karena ada tradisi untuk mengunjunghi makam keluarga atau tokoh yang dianggap berperan penting dalam sejarah hidupnya dan sejarah masyarakatnya. Kunjungan yang disebut ziarah ke tempat atau makam tokoh ini sebenarnya bukan hanya menjadi tradisi umat Islam. Sebagian kecil masyarakat Belanda pun masih suka mengunjungi makam keluarga mereka yang dikuburkan di pekuburan Menteng, ataupun kota-kota lain di Indonesia. Namun ziarah sudah menjadi fenomena tersendiri yang unik bagi masyarakat muslim. Tidak hanya masyarakat muslim Indonesia, tetapi juga di seluruh Indonesia.

Pertanyaannya adalah, mengapa banyak orang melakukan ziarah yang identik dengan nilai-nilai spiritual, daripada menikmati kehidupan glamor kemodernan? Jawaban yang mungkin logis adalah ketika orang terpesona pada modernitas yang ditopang oleh rasionalisme, sekularisme dan pengabaian peran agama,<sup>120</sup> saat itulah spiritualisme bangkit ke permukaan dengan caranya sendiri. Modernitas sering menjadikan orang teralienasi dari dirinya sendiri. *Renaissance* telah menobatkan manusia sebagai makhluk bebas yang independent dari Tuhan. Manusia membebaskan diri dari tatanan Ilahiyah (*divine order*), untuk selanjutnya membangun tatanan antropomorfisme, yaitu tatanan yang semata berpusat pada manusia. Akhirnya, manusia menjadi tuan atas nasibnya sendiri, dan saat itulah

<sup>119</sup> Purwadi, dkk, *Jejak Para Wali...*, hlm. 3-4.

<sup>120</sup> Harvey Cox, *Religion in The Secular City*, (New York: Simon and Schuster, 1984), hlm. 181.

muncul alienasi dan krisis spiritual.

Menyoroti krisis spiritual yang diderita oleh manusia modern itu, Sayyed Hussein Nasr mengajukan tiga alternatif pemecahan. Pertama, penataan system *logic* dalam tradisi berpikir yang mengakui adanya kebenaran abadi. Kedua, merekonstruksi tradisi pemikiran klasik Islam, termasuk di dalamnya khazanah kekayaan spiritual pemikiran Timur. Ketiga, menjadikan sufisme sebagai tawaran alternatif krisis spiritual.<sup>121</sup>

Karena itu, fenomena ziarah adalah dalam bingkai besar tersebut, sebab, dalam menjalankan hidup, seringkali manusia berhadapan dengan berbagai masalah pelik yang menjadikan rasionalitas mereka tidak berdaya, sehingga menimbulkan kecemasan, ketakutan dan ketidaktenangan. Dalam situasi ini, sebagian dari mereka bahkan ada yang kalap, melakukan tindakan yang tidak semestinya, melakukan kejahatan, lari pada minuman keras dan obat-obat terlarang, atau bunuh diri.

Salah satu cara untuk mengatasinya adalah dengan berziarah. Spiritualitas ziarah diyakini dapat menenangkan jiwa, karena di dalamnya terdapat hal-hal yang mendatangkan ketenangan, seperti *zikerullah* dalam bentuk bacaan tahlil, tahmid dan tasbih. Hal ini penting karena dalam tradisi sufi disebutkan bahwa ada lima hal yang diperlukan dalam melakukan dzikir.

Pertama, hendaklah ia membayangkan cahaya wali dan rasul pada saat *ziker al-kehayali*. Dengan diiringi rasa rendah hati terhadap sesuatu yang dijadikan obyek dzikir, ia berharap agar dikaruniai *syafa'at* (pertolongan dari Allah). Kedua,

---

<sup>121</sup> Sayyed Hussein Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna, Subrawardi, Ibn 'Arabi*, (Cambridge: Harvard University Press, 1969), hlm. 15.

membaca wirid. Dengan wirid, orang yang tertutup hatinya, memiliki hati yang hitam, para pencinta dunia, dan orang-orang yang terpolusi oleh godaan duniawi, akan terbuka mata hatinya. Ketiga, munajat, yaitu menunjukkan sesuatu yang tersembunyi dalam hati dan batin manusia, dan menampakkan masalah-masalah yang tersembunyi. Munajat merupakan sarana terbaik untuk memperoleh keterikatan, dan mewujudkan konsentrasi penuh, serta menghilangkan tabir antara hama dan Allah. Keempat, untuk berdzikir hendaklah menyertakan alam pikiran yang merupakan manifestasi spiritualitas. Kelima, menjaga kesinambungan. Dengan melaksanakan dzikir secara teratur, baik bacaan maupun waktunya, akan memberikan dampak yang luar biasa bagi perubahan rohani.<sup>122</sup>

Di Indonesia, dalam berziarah, para peziarah biasanya datang berombongan sesama warga satu kampung, anggota jamaah pengajian, atau komunitas lainnya. Namun juga ada peziarah yang datang sendiri atau bersama keluarganya. Biasanya hal ini dilakukan karena mereka mempunyai *nadzar* atau kepentingan khusus. Jika dilakukan secara berombongan, mereka hanya membayar iuran untuk menyewa bus. Sementara soal makan dan akomodasi, biasanya menjadi urusan masing-masing peserta. Karena alasan dana pula, kebanyakan acara ziarah ke makam Wali Sanga biasanya tidak tuntas. Daya jangkau perziarahan dibatasi oleh kemampuan finansial mereka, selain juga adanya alasan keterbatasan waktu. unjukkan sesuatu yang tersembunyi dalam hati dan batin manusia, dan menampakkan maslaah-masalahn keras dan oba

Karena biaya yang mahal, maka sebuah perjalanan ziarah serentak menyertakan beberapa tujuan. Agen-agen *tour* ziarah

---

<sup>122</sup> Purwadi, dkk, *Jejak Para Wali...*, hlm. 29-30.

menawarkan dalam satu paket kunjungan ke beberapa tempat. Dengan ini tampak jelas bahwa yang diutamakan adalah adalah tujuan. Sampai di tempat tujuan dan menikmati pengalaman istimewa di satu tempat tujuan, sebelum menempuh perjalanan cepat berikutnya ke tujuan berikutnya. Praktik seperti ini semakin memperkuat kesan bahwa ziarah modern adalah nama lain dari turisme religius yang turut memupuk budaya konsumtif.<sup>123</sup>

Padahal, jika mengacu pada pengalaman Ibn ‘Arabi, ziarah dapat dipenuhi apabila masih memberikan ruang dan waktu yang memadai bagi dimensi perjalanan. Berziarah berarti berjalan menuju tempat tertentu. Inti dari ziarah bukan hanya pencapaian tujuan, melainkan pengalaman perjalanan dan refleksi atasnya. Perjalanan memerlukan waktu. Waktu dan jarak merupakan unsur penting untuk menciptakan kondisi batin tertentu. Kerinduan akan tujuan, kesadaran akan semua yang diperoleh di tengah jalan sebagai bantuan yang bermanfaat yang mengantar kepada tujuan namun bukan tujuan itu sendiri, menuntut satu praktik ziarah yang di laksanakan sebagai perjalanan dan memberikan waktu yang cukup bagi permenungan.

Tampaknya, hal itu menjadi tantangan bagi ziarah dewasa ini. perkembangan teknologi transportasi yang sangat pesat mempersingkat waktu yang diperlukan untuk menjembatani jarak spasial. Dengan kemudahan seperti ini menjadi pertanyaan, apakah ziarah modern masih memberikan kemungkinan bagi pengalaman yang intensif akan perjalanan dan waktu yang memadai guna merefleksikan perjalanan itu?

---

<sup>123</sup> Paul Budi Kleden, “Pembelajaran Solidaritas Lewat Ziarah”..., hlm. 40.

Dalam tradisi nilai ziarah ditentukan oleh kesulitan dalam perjalanan. Kesulitan ini berkaitan dengan intensitas pengalaman akan jalan. Jalan yang sulit dialami secara lebih intensif daripada jalan yang mudah dan singkat. Pengalaman yang intensif membuka peluang bagi refleksi yang mendalam tentang jalan. Namun sayangnya, dewasa ini ziarah adapat dilakukan dengan mudah tanpa banyak menyebabkan kesulitan fisik. Tentu saja, hal itu juga berakibat pada kesulitan finansial, yang tidak semua orang bisa menjalankannya. Apalagi, kondisi memprihatinkan pula terjadi karena ziarah diidentikkan dengan wisata daripada aspek spiritualitasnya.

## DAFTAR PUSTAKA

- Addas, Claude. *Mencari Belerang Merah, Kisah Hidup Ibn 'Arabi*, terj. Zaimul Am. Jakarta: Serambi, 2004.
- Afifi, A. E. *Filsafat Mistis Ibn 'Arabi*, terj. Sjahrir Mawi dan Nandi Rahman Jakarta: Gaya Media Pratama, 1989.
- Ali, Yunasril. *Jalan Kearifan Sufi. Tasawuf sebagai Terapi Derita Manusia*. Jakarta: Serambi, 2002.
- Anwar, Rosihan dan Mukhtar Solihin, *Ilmu Tasawuf*. Bandung: Pustaka Setia, 2000.
- Arabi, Ibn. *al-Futubat al-Makkiyah*. jld I-II. Kairo: Dar al-Shad-ir, t.t.
- \_\_\_\_\_. *Fusus al-Hikam: Mutiara Hikmah 27 Nabi*, terj. Ahmad Sahidah dan Nurjannah Arianti Yogyakarta: Islamika, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Fusus al-Hikam*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1980.
- Arberry, A. J. *Tasawuf Versus Syari'at*, terj. Bambang Herawan. Jakarta: Hikmah, 2000.
- Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia, 2005.
- Bakker, Anton. *Metode-Metode Filsafat*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Chittick, William C. "Ibn 'Arabi dan Mazhabnya", dalam *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam: Manifestasi*, terj.



- Tim Penerjemah Mizan. Bandung: Mizan, 2003.
- \_\_\_\_\_. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn 'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Yogyakarta: Qalam, 2001.
- \_\_\_\_\_. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn 'Arabi's Metaphysics of Imagination* New York: State University of New York, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Imaginal World, Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity*. New York: Suny Press, 1994.
- Chodkiewicz, Michel. "Al-Futuhat Al-Makkiyah dan Para Komentatornya: Sejumlah Teka-Teki Tak Terpecahkan", dalam Seyyed Hossein Nasr, dkk., *Warisan Sufi: Warisan Sufisme Persia Abad pertengahan (1150-1500)*, terj. Ade Alimah, dkk. Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003.
- Corbin, Henry. *Imajinasi Kreatif Sufisme Ibn 'Arabi*, terj. Moh. Khozim dan Suhadi. Yogyakarta: LKiS, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Spiritual Body and Celestial Earth, From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*. terj. Nancy Pearson. London: I.B.Taurist & Co. Ltd, 1990.
- Ghalab, Muhammad. *al-Tasawuf al-Muqarin*. Mesir: Maktabah al-Nahdhah, t.t.
- Ghazali, Imam. *Ihya' 'Ulum al-Din*. Mesir: Mushthafa al-Babi al-Halabi, 1939.
- Hilal, Ibrahim. *Tasawuf Antara Agama dan Filsafat, Sebuah Kritik Metodologis*, terj. Ija Suntana dan E. Kusdian. Bandung: Pustaka Hidayah, 2002.
- Hirtenstein, Stephen. *Dari Keragaman ke Kesatuan Wujud, Ajaran dan Kehidupan Syaikh al-Akbar Ibn 'Arabi*, terj.

- Tri Wibowo Budi Santoso. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001.
- Jabiri, Muhammad ‘Abed. *Bunyab al-‘Aql al-‘Arabi: Dirasab Tablilyah Naqdiyah li Nuḏḏhum al-Ma’rifah fi al-Tsaqofahna-‘Arabiyah*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyah, 2004.
- James, William. *Perjumpaan dengan Tuhan, Ragam Pengalaman Religius Manusia*, terj. Gunawan Admiranto. Bandung: Mizan, 2004.
- Kartanegara, Mulyadhi. “Pondasi Metafisik Bangunan Epistemologi Islam: Perspektif Ilmu-Ilmu Filosofis”, dalam *Integrasi Sains-Islam, Mempertemukan Epistemologi Islam dan Sains*. Yogyakarta: Pilar Media dan Suka-Press, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Menyelami Lubuk Tasawuf*. Jakarta: Erlangga, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Menyibak Tirai Kejabilan, Pengantar Epistemologi Islam*. Bandung: Mizan, 2003.
- Katsoff, Lois. O. *Pengantar Filsafat*, terj. Sujono Soemargono. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1992.
- Khaldun, Ibn. *al-Muqaddimah*. Mesir: al-Mathba’ah al-Bahiyah, t.t.
- Khan, Sahib Khaja Khan. *Tasawuf Apa dan Bagaimana*, terj. Achmad Nashir Budiman. Jakarta: Srigunting, 1995.
- Morris, James Winston. *Sufi-Sufi Merajut Peradaban*, terj. Tim Penerjemah. Jakarta: Forum Sebangsa, 2002.
- Mudhofir, Ali. *Kamus Istilah Filsafat*. Yogyakarta: Liberty, 1992.
- Muhni, Djuretna A. Imam. *Moral dan Religi menurut Emile*

- Durkheim dan Henri Begson*. Yogyakarta: Kanisius, 1994.
- Murata, Sachiko. *The Tao of Islam, Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, terj. Rahmani Astuti dan M. S. Nasrullah. Bandung: Mizan, 2000.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Living Sufism*. London: Unwin Paperback, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Three Muslim Sages: Avicenna, Subrawardi, Ibn 'Arabi*. Cambridge: Harvard University Press, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Tiga Pemikir*, terj. Mujahid. Bandung: Risalah Gusti, 1986.
- Nasution, Ahmad Bangun dan Rayani Hanum Siregar, *Akhlak Tasawuf: Pengenalan, Pemahaman, dan Pengaplikasian* Jakarta: Rajawali Pers, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*. cet. 10. Jakarta: Bulan Bintang, 1999.
- Nicholson, Reynodl A. *Tasawuf Menguak Cinta Ilahi*, terj. A. Nashir Budiman. Jakarta: Grafindo, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Mistik dalam Islam*, terj. Tim BA. Jakarta: Bumi Aksara, 2000.
- Noer, Kautsar Azhari. *Ibn al-'Arabi, Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Noer, Kautsar Azhari. *Tasawuf Perenial: Kearifan Kritis Kaum Sufi*. Jakarta: Serambi, 2022.
- Nur, Syaifan. *Filsafat Wujud Mulla Sadra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Shah, Idries. *Jalan Sufi, Reportase Dunia Ma'rifat*, terj. Joko S. Kahhar dan Ita Masyita. Surabaya: Risalah Gusti,

1999.

- Simuh. *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*. Jakarta: Rajawali Press, 2002.
- Siregar, A. Rivey. *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*. Jakarta: Rajawali Press, 2000.
- Soleh, A. Khudori. *Wacana Baru Filsafat Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.
- Sudarto, *Metode Penelitian Filsafat*. Jakarta: Rajawali Press, 1997.
- Syukur, Amin dan Masyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf: Studi tentang Tasawuf al-Ghazali*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Tafsir, Ahmad. *Filsafat Umum*. Bandung: Rosdakarya, 1990.
- Taftazani, Abu al-Wafa' al-Ghanimi. *Sufi dari Zaman ke Zaman*, terj. Ahmad Rofi' Utsmani. Bandung: Pustaka, 1985.
- Takeshita, Masataka. *Manusia Sempurna Menurut Konsepsi Ibn 'Arabi*, terj. Moh. Hefni MR. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Titus, Harold H. dkk, *Persoalan-persoalan Filsafat*, terj. M. Rasyidi. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. London: Oxford University Press, 1973.
- Umarie, Barmawie. *Systematika Tasawuf*. Solo: Penerbit Siti Syamsiyah, 1966.
- Usman, Ali. "Epistemological Break al-Jabiri dan Kritik Terhadapnya", dalam *Jurnal Refleksi*, Jurusan Aqidah dan Filsafat Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Vol. 9, No. 1, Januari 2009.

Yazdi, Mehdi Ha'iri. *Epistemologi Iluminasionis dalam Filsafat Islam: Menghadirkan Cahaya Tuhan*, terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Mizan, 2003.

Zaid, Nasr Hamid Abu. *Hakaẓa Takallam Ibn 'Arabi*, cet. 2. Beirut: ad-Dar al-Baida', 2004.

Zubair, Achmad Charris. *Dimensi Etik dan Asketik Ilmu Pengetahuan Manusia*. Yogyakarta: LESFI, 2002.

## TENTANG PENULIS

**Ali Usman**, lahir di Sumenep, 20 April 1984. Menempuh studi S1 Aqidah dan Filsafat (2003-2007), S2 Agama dan Filsafat (2008-2010) di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Aktivitas keseharian sebagai dosen di Prodi Aqidah dan Filsafat Islam (AFI) UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, peneliti, editor dan penulis beberapa buku, kolumnis di berbagai media cetak/*online* (koran, majalah, dan jurnal).

Email: [george\\_almans84@yahoo.com](mailto:george_almans84@yahoo.com)

# TASAWUF FALSAFI

Tasawuf falsafi disebut juga dengan tasawuf *nazhari*, yang ajarannya-ajarannya memadukan antara visi mistis dan visi rasional. Berbeda dengan tasawuf akhlaki atau ada yang menyebutnya tasawuf Sunni—semisal pada pemikiran al-Ghazali—tasawuf falsafi menggunakan terminologi filosofis dalam mengungkapkan ajarannya.

Adanya pemaduan antara tasawuf dan filsafat dalam ajaran tasawuf falsafi ini, telah membuat ajaran-ajaran tasawufnya bercampur dengan sejumlah ajaran filsafat di luar Islam, seperti dari Yunani, Persia, India, dan bahkan agama nasrani. Namun demikian, orisinalitasnya sebagai tasawuf tetap tidak hilang, karena para tokohnya meskipun mempunyai latar belakang kebudayaan dan pengetahuan yang beraneka, sejalan dengan ekspansi Islam yang telah meluas pada waktu itu, tetap berusaha menjaga kemandirian ajarannya, terutama jika dikaitkan dengan identitasnya sebagai seorang muslim.

Sikap tersebut bisa dipahami bahwa para tokoh tasawuf falsafi begitu gigih mengkompromikan ajaran-ajaran filsafat ke dalam tasawufnya, menggunakan terminologi-terminologi filsafat, tetapi maknanya telah disesuaikan dengan ajaran tasawuf yang mereka anut.



**SUKA-Press**

Jalan Marsda Adisucipto, Lt. 3  
Gedung KH. Abdul Wahab Hasbullah UIN Sunan Kalijaga  
Fax: (0274) 589266/512474 Yogyakarta  
email: [suka.press@uin-suka.ac.id](mailto:suka.press@uin-suka.ac.id)

ISBN 978-623-7816-67-6

