

**HERMENEUTIKA WUJUD IBN ‘ARABĪ: Studi atas Struktur Metafora
dalam Wacana *Al-Haqīqah Al-Muhammadiyyah***



Oleh:

Jesinta Moza Mustika

NIM: 22200012048

TESIS

Diajukan kepada Program Magister Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga untuk
Memenuhi Salah Satu Syarat Memperoleh
Gelar Master of Arts (M.A.)
Program Studi Interdisciplinary Islamic Studies
Konsentrasi Hermeneutika Al-Qur’ān

YOGYAKARTA

2025

LEMBAR PENGESAHAN



KEMENTERIAN AGAMA UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA PASCASARJANA

Jl. Marsda Adisucipto Telp. (0274) 519709 Fax. (0274) 557978 Yogyakarta 55281

PENGESAHAN TUGAS AKHIR

Nomor : B-991/Un.02/DPPs/PP.00.9/08/2025

Tugas Akhir dengan judul : HERMENEUTIKA WUJUD IBN 'ARABI: Studi atas Struktur Metafora dalam Wacana Al-Haqqah Al-Muhammadiyyah

yang dipersiapkan dan disusun oleh:

Nama : JESINTA MOZA MUSTIKA, S.Ag.
Nomor Induk Mahasiswa : 22200012048
Telah diujikan pada : Jumat, 01 Agustus 2025
Nilai ujian Tugas Akhir : A

dinyatakan telah diterima oleh Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

TIM UJIAN TUGAS AKHIR



Ketua Sidang/Pengaji I

Dr. Subaidi, S.Ag., M.Si.
SIGNED

Valid ID: 68a6694ab771a



Pengaji II

Mohammad Yunus, Lc., M.A., Ph.D
SIGNED

Valid ID: 68a730285d3a4



Pengaji III

Prof. Dr. H. Machasin, M.A.
SIGNED

Valid ID: 68a71869792e1



Yogyakarta, 01 Agustus 2025

UIN Sunan Kalijaga
Direktur Pascasarjana

Prof. Dr. Moch. Nur Ichwan, S.Ag., M.A.
SIGNED

Valid ID: 68a7d65deb4c5

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama	: Jesinta Moza Mustika
NIM	: 22200012048
Jenjang	: Magister
Program Studi	: Interdisciplinary Islamic Studies
Konsentrasi	: Hermeneutika Al-Qur'an
Judul Tesis	: Hermeneutika Wujud Ibn 'Arabī: Studi atas Struktur Metafora dalam Wacana <i>Al-Haqīqah al-Muhammadiyyah</i>

Menyatakan bahwa naskah tesis yang saya ajukan secara keseluruhan adalah hasil dari penelitian/karya ilmiah yang saya tulis sendiri, kecuali pada bagian-bagian tertentu yang telah saya rujuk sumbernya.

Demikian pernyataan ini saya buat dengan sebenar-benarnya.

Yogyakarta, 9 Juli 2025

Saya yang menyatakan,



Jesinta Moza Mustika

NIM: 22200012048

PERNYATAAN BEBAS PLAGIARISME

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Jesinta Moza Mustika
NIM : 22200012048
Jenjang : Magister
Program Studi : Interdisciplinary Islamic Studies
Konsentrasi : Hermeneutika Al-Qur'an
Judul Tesis : Hermeneutika Wujud Ibn 'Arabī: Studi atas Struktur
Metafora dalam Wacana *Al-Haqīqah al-Muhammadiyyah*

Menyatakan bahwa naskah tesis ini secara keseluruhan benar-benar bebas dari plagiasi. Jika di kemudian hari terbukti melakukan plagiasi, maka saya siap ditindak sesuai dengan ketentuan hukum yang berlaku.

Yogyakarta, 9 Juli 2025

Saya yang menyatakan,



Jesinta Moza Mustika

NIM: 22200012048

NOTA DINAS PEMBIMBING

Kepada Yth.,
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Assalamu'alaikum wr. wb.

Setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap penulisan tesis yang berjudul: **Hermeneutika Wujud Ibn 'Arabī: Studi atas Struktur Metafora dalam Wacana *Al-Haqīqah al-Muḥammadiyyah***

Yang ditulis oleh:

Nama	: Jesinta Moza Mustika
NIM	: 22200012048
Jenjang	: Magister
Program Studi	: Interdisciplinary Islamic Studies
Konsentrasi	: Hermeneutika Al-Qur'an

Saya berpendapat bahwa tesis tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga untuk diujikan dalam rangka memperoleh gelar Master of Arts (M.A.).

Wassalamu'alaikum wr. wb.

Yogyakarta, 9 Juli 2025

Pembimbing

Dr. Mohammad Yunus Masrukhin, Lc., M. A.

ABSTRAK

Abu ‘Abdullah Muhammad Ibn al-‘Arabī Al-Ta’i Al-Ḥātimī atau yang biasa disebut *Muhyī al-Dīn* Ibn ‘Arabī (1165-1240 M) merupakan salah satu tokoh sufi terbesar—untuk tidak mengatakan satu-satunya—dalam sejarah intelektual Islam yang karya-karyanya telah mendapatkan banyak sorotan dari para ulama abad pertengahan, dan para pemikir maupun sarjana modern. Salah satu topik kesufiannya yang mendapatkan sotoran secara akademik dan berkorelasi dengan diskurus wujud secara umum adalah wacana *al-Haqīqah al-Muḥammadiyyah*. Wacana ini seringkali dianalisis menggunakan beragam sudut pandang yang tak jarang mereduksi ide kesufian ini ke dalam kerangka filsafat maupun teologi tertentu. Selain itu, karakter paradoksal dan ambiguitas bahasa simbolis-metaforis wacana *al-Haqīqah al-Muḥammadiyyah* juga menimbulkan persoalan serius yang berusaha diatasi oleh para sarjana.

Berdasarkan persoalan akademik tersebut, studi ini berfokus untuk mengelaborasi rumusan konseptual wujud *al-Haqīqah al-Muḥammadiyyah* Ibn ‘Arabī dalam pengalaman kesufiannya, dan memetakan relasi antara *Wujūd* dengan *al-Haqīqah al-Muḥammadiyyah* dalam hermeneutika wujud Ibn ‘Arabī. Karya-karya Ibn ‘Arabī yang menjadi materi pokok penelitian ini adalah *Futūhāt al-Makiyyah* dan *Fuṣūṣ al-Hikam*.

Teori hermeneutika kritis Paul Ricoeur dan teori metaforanya, menjadi pemandu sekaligus teman berpikir untuk mengulas secara mendalam kontruksi hermeneutika wujud Ibn ‘Arabī melalui kajian atas struktur metafora wacana *al-Haqīqah al-Muḥammadiyyah*. Pada akhirnya, tesis ini sampai pada kesimpulan: Pertama, narasi pengalaman kesufian Ibn ‘Arabī dalam momen historis penemuan kesadarannya atas *al-Haqīqah al-Muḥammadiyyah* menunjukkan bahwa dia adalah seorang sufi “tradisionalis/ortodoks” yang senantiasa berpijak pada Al-Qur'an, Hadis, dan tradisi kesufian secara umum. Wacana *Al-Haqīqah al-Muḥammadiyyah* merupakan ungkapan bahasa Ibn ‘Arabī pada zamannya untuk mempertahankan posisi ortodoksinya dihadapan tradisi intelektualisme Islam yang lain dan para ulama yang meragukannya. Kedua, untuk memahami sentralitas wacana *al-Haqīqah al-Muḥammadiyyah* dalam pengalaman kesufian Ibn ‘Arabī, maka perlu menganalisisnya sebagai bagian dari perolehan dirinya pada *Maqām* Muhammad, *Maqām Qurbah*, dan otoritas spiritualnya sebagai *khatām al-walāyah al-Muḥammadiyyah* (pewaris kewalian Muhammad). Ketiga, *al-Haqīqah al-Muḥammadiyyah* merupakan metafora tertinggi yang menghimpun seluruh pengetahuan tentang *Wujūd al-Haqq* dan manifestasi teofanik-Nya melalui Nama-Nama dan Sifat-Sifat Ilahi. Ia menjadi *barzakh* (realitas-antara) tertinggi yang menghubungkan antara realitas ketuhanan dan realitas fenomenal dalam bentuk alam semesta (makrokosmos) dan manusia (mikrokosmos). Keempat, pengalaman kesufian Ibn ‘Arabī menjadi mediator untuk mengakses pengetahuan tertinggi *Wujūd al-Haqq* yang disaksikan, diketahui, dan ditransmisikan oleh Nabi Muhammad. Kelima, metafora *al-Haqīqah al-Muḥammadiyyah* yang dihidupkan

melalui pengalaman kesufian Ibn ‘Arabī, diistilahkan Ricoeur sebagai *living-metaphor*, karena menempatkan pemaknaan atas hakikat realitas ketuhanan dan manifestasinya dalam realitas fenomenal sebagai suatu proses kreatif yang produktif, dinamis, dan sesuai dengan citarastra kesufian Ibn ‘Arabī. Ibn ‘Arabī sebagai aktor hermeneutis terlibat secara aktif-pasif dalam proses pembentukan makna *al-Haqīqah al-Muḥammadiyyah* dan relasinya dengan *Wujūd*.

Kata Kunci: *Al-Haqīqah al-Muḥammadiyyah, hermeneutika wujud, Ibn ‘Arabī, metafora, pengalaman kesufian, sufisme, Wujūd.*



ABSTRACT

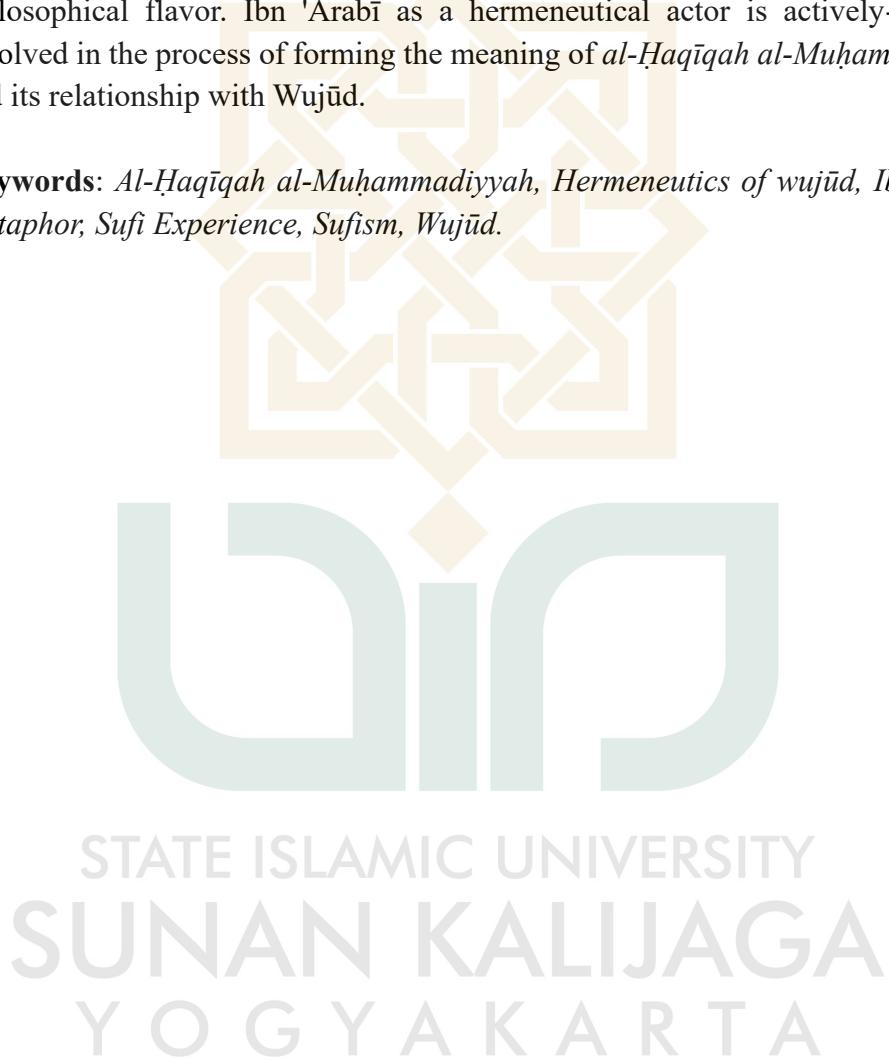
Abu 'Abdullāh Muḥammad Ibn al-'Arabī Al-Ṭā'i Al-Ḥātimī or commonly called *Muhyī al-Dīn* Ibn 'Arabī (1165-1240 CE) is one of the greatest—if not the only—Sufi figure in Islamic intellectual history whose works have received much attention from medieval scholars, and modern thinkers and scholars. One of the topics of his Sufism that has received academic attention and correlates with the discourse of existence in general is the discourse of *al-Haqīqah al-Muḥammadiyyah*. This discourse is often analyzed using various perspectives that often reduce this idea of Sufism to a certain philosophical or theological framework. Moreover, the paradoxical character and ambiguity of the symbolic-metaphorical language of the discourse of *al-Haqīqah al-Muḥammadiyyah* also pose serious problems that scholars try to overcome.

Based on these academic issues, this study focuses on elaborating the conceptual formulation of Ibn 'Arabī's *al-Haqīqah al-Muḥammadiyyah* in his Sufi experience, and mapping the relationship between *Wujūd* and *al-Haqīqah al-Muḥammadiyyah* in Ibn 'Arabī's hermeneutics of *wujūd*. Ibn 'Arabī's works that are the subject matter of this research are *Futūhāt al-Makīyyah* and *Fuṣūṣ al-Hikam*.

Paul Ricoeur's theory of critical hermeneutics and his theory of metaphor become a guide as well as a friend of thought to review in depth the construction of Ibn 'Arabī's hermeneutic form through the study of the metaphorical structure of the discourse of *al-Haqīqah al-Muḥammadiyyah*. In the end, this thesis comes to a conclusion: First, the narrative of Ibn 'Arabī's Sufi experience in the historical moment of the discovery of his realization of *al-Haqīqah al-Muḥammadiyyah* shows that he is a “traditionalist/orthodox” Sufi who is always grounded in the Qur'an, Hadith, and the Sufi tradition in general. The discourse of *al-Haqīqah al-Muḥammadiyyah* was Ibn 'Arabī's linguistic expression in his day to defend his orthodox position in the face of other Islamic intellectual traditions and scholars who doubted him. Second, to understand the centrality of the discourse of *al-Haqīqah al-Muḥammadiyyah* in Ibn 'Arabī's Sufi experience, it is necessary to analyze it as part of his acquisition of *Maqām Muḥammad*, *Maqām Qurbah*, and his spiritual authority as *khatām al-walāyah al-Muḥammadiyyah* (heir to Muhammad's guardianship). Third, *al-Haqīqah al-Muḥammadiyyah* is the supreme metaphor that gathers all knowledge of the *Wujūd al-Haqq* and His theophanic manifestations through the Divine Names and Attributes. It becomes the highest *barzakh* (intermediate reality) that connects the divine reality and the phenomenal reality in the form of the universe (macrocosm) and humans (microcosm). Fourth, Ibn

'Arabī's Sufi experience. Fourth, Ibn 'Arabī's Sufi experience becomes a mediator to access the highest knowledge of *Wujūd al-Haqq* that is witnessed, known, and transmitted by the Prophet Muhammad. Fifth, the metaphor of *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* which is brought to life through Ibn 'Arabī's philosophical experience is termed by Ricoeur as a living-metaphor, because it places the meaning of the essence of divine reality and its manifestation in phenomenal reality as a creative process that is productive, dynamic, and in accordance with Ibn 'Arabī's philosophical flavor. Ibn 'Arabī as a hermeneutical actor is actively-passively involved in the process of forming the meaning of *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* and its relationship with *Wujūd*.

Keywords: *Al-Haqīqah al-Muhammadiyyah*, *Hermeneutics of wujūd*, *Ibn 'Arabī*, *Metaphor*, *Sufi Experience*, *Sufism*, *Wujūd*.



MOTTO

مَا وَدَعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ

“Tuhanmu tidak meninggalkanmu dan tidak (pula) membencimu.”

Q.S. Al-Duhā (93): 3

وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ

“Dan Allah senantiasa mengatakan kebenaran, dan Dia selalu menunjukkan jalan.”

Q.S. Al-Ahzāb (33): 4



HALAMAN PERSEMBAHAN

Karya ini saya persembahkan untuk ayah dan ibu, para guru, serta seluruh *support system* yang selalu mendukung saya di mana pun berada. Terima kasih atas seluruh kasih sayang yang tiada henti. Terima kasih atas kepercayaannya kepada saya untuk menuntaskan setiap proses karya ini.



PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam tesis ini berdasarkan Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, tanggal 22 Januari 1988 No. 158 tahun 1987, No. 0543b/U/1987.

A. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba'	B	Be
ت	Ta'	T	Te
ث	Sa'	Ş	Es (titik di atas)
ج	Ja	J	Je
ح	ha'	H	Ha (titik di bawah)
خ	Kha'	Kh	Ka dan ha
د	Dal	D	De
ذ	żal	Ż	Zet (titik di atas)
ر	Ra'	R	Er
ز	Zai	Z	Zet
س	Sa	S	Es
ش	Sya	Sy	es dan ye
ص	ṣad	Ş	es (titik di bawah)
ض	Da	D	de (titik di bawah)

ط	Ta'	T	te (titik di bawah)
ظ	Za'	Z	zet (titik di bawah)
ع	'Ain	'	koma terbalik di atas
غ	Ga	G	Ge
ف	Fa'	F	Ef
ق	Qaf	Q	Qi
ك	Kaf	K	Ka
ل	La	L	El
م	Mim	M	em
ن	Nun	N	en
و	Wawu	W	we
ه	Ha'	H	ha
ء	Hamzah	'	apostrof
ي	Ya'	Y	ye

B. Konsonan Rangkap Karena *Syaddah* ditulis Rangkap

مُتَعَدِّدَةٌ ditulis *muta 'addidah*

C. *Ta' Marbūtah* di Akhir Kata

- a. Bila dimatikan, ditulis *h*

هَبَّةٌ ditulis *hibah*

(ketentuan ini tidak diperlukan terhadap kata-kata Arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia, seperti shalat, zakat, dan sebagainya. Kecuali dikehebdaki lafal aslinya).

- b. Bila dihidupkan karena berangkai dengan kata lain atau mendapat harakat hidup (*fathah, kasrah, dan ḍammah*), ditulis *t*
نِعْمَةُ الله Ditulis *ni'matullah*
بَرَكَةٌ Ditulis *barakatān, barakatin, barakatun,*
- c. Bila diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang *al*, serta bacaan kedua kata tersebut terpisah, ditulis *h*
الْمَدِينَةُ الْمُنَوَّرَةُ Ditulis *al-madīnah al-munawwarah*

D. Vokal

- (fathah) ditulis *a* → كَتَبَ ditulis *kataba*
- (kasrah) ditulis *i* → ذَكَرَ ditulis *zukira*
- (ḍammah) ditulis *u* → حَسْنَ ditulis *hasuna*
- Vokal rangkap (*diftong*) dialihkan sebagai berikut:
يَ كَيْفَ = *ai*, كَيْفَ = *kaifa*
وَ حَوْلَ = *au*, حَوْلَ = *haula*
- Vokal panjang (*maddah*) dialihkan dengan simbol Vokal rangkap (*diftong*) dialihkan sebagai berikut:
أَ قَالَ = *qāla*, قَالَ = *qīla*, يَقُولُ = *yaqūlu*

E. Vokal-Vokal yang Berurutan dalam Satu Kata, Dipisahkan dengan Apostrof

- أَنْتُمْ = *a'antum*
أَعْدَثُ = *u'iddat*
لَأْنْ شَكْرُثُ = *la'in syakartum*

F. Kata Sandang Alif + Lam

- a. Apabila diikuti huruf *qamariyah*, ditulis *al-*
الْجَلَلُ ditulis *al-jalāl*
- b. Apabila diikuti huruf *syamsiyyah*, ditulis dengan menggandakan huruf *syamsiyyah* yang mengikutinya serta menghilangkan huruf *al*-nya.
الرَّحْمَنُ ditulis *ar-rahmān*

G. Huruf Besar (Kapital)

Meskipun dalam sistem tulisan Arab, huruf kapital tidak dikenal, akan tetapi dalam transliterasi ini huruf kapital tersebut digunakan juga. Penggunaan huruf kapital seperti yang berlaku dalam EYD, diantaranya huruf kapital digunakan untuk menuliskan huruf awal sebuah kata pada permulaan kalimat dan huruf awal yang menunjukkan nama diri. Bila nama diri itu didahului oleh kata sandang, maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandang.

وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ ditulis *wa mā Muḥammadun illā Rasūl*

H. Penulisan kata-kata dalam Rangkaian Kalimat

Penulisan kata-kata yang terdapat di dalam rangkaian kalimat dapat ditulis menurut pengucapannya atau penulisannya.

ذُوِي الْفُرُوضِ ditulis *zawi al-furūd* atau *zawil furūd*.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

GLOSARIUM

Al-Haqīqah al-Muḥammadiyyah (Realitas Muḥammadiyyah): Istilah yang dipopulerkan Ibn ‘Arabī untuk merujuk sinonim istilah-istilah seperti “Realitas Realitas” (*Haqīqah al-Haqā’iq*), yang merupakan logos, atau prototipe ciptaan dalam pengetahuan Allah; “Nafas Yang Maha Pengasih” (*Nafas al-Rahmān*), yang merupakan ujaran Ilahi yang memunculkan ciptaan; “Akal Pertama” (*al-aqlu al-awwal*), yang merupakan hal pertama yang diciptakan oleh Allah; dan ‘manusia sempurna’ (*al-insān al-kāmil*), yang merupakan asal dan tujuan alam semesta.

Apriori: Proposisi yang kebenarannya dapat diketahui melalui analisis konseptual semata

Aposteriori: Proposisi yang kebenarannya hanya dapat diketahui melalui observasi atau eksperimen

Asketisme: Suatu paham yang mengutamakan kedisiplinan diri, menahan dari kesenangan duniawi, dan hidup sederhana, demi mencapai tujuan keagamaan atau spiritual tertentu.

Entifikasi: Proses menjadikan sesuatu sebagai entitas; proses di mana “ada yang murni” menjadi sesuatu yang memiliki bentuk atau identitas tertentu.

Hāl/Ahwāl: Kondisi batin sementara yang dialami seorang sufi dari waktu ke waktu dan dianggap sebagai anugerah khusus dari Tuhan.

Haqīqah (hakikat): Istilah *haqīqa* (hakikat atau realitas) sering digunakan sebagai sinonim untuk entitas. Hakikat sesuatu merupakan entitas yang tak dapat berubah dari sesuatu yang ada, atau sesuatu yang diketahui oleh Tuhan; sifat-sifat dari sesuatu yang ada ditentukan oleh realitasnya sediri atau entitas yang tidak berubah; pola dasar segala sesuatu.

Manāzil: Tempat di mana Tuhan turun kepada manusia, atau di mana manusia turun kepada-Nya

Maqām/Maqāmāt: Akhlak mulia yang disadari oleh seorang hamba Allah setelah ia memasukinya, yang didapatkan melalui usaha-usaha spiritual dalam beribadah kepada Allah.

Mazhar: Wadah manifestasi Nama-Nama dan Sifat-Sifat *al-Haqq*

Mi'rāj Sufi: Kenaikan spiritual seorang sufi kepada tingkatan-tingkatan makna.

Monisme: Kecenderungan untuk mengembalikan kejamakan dalam suatu bidang kepada satu kesatuan atau menerangkan keanekaan dengan berpangkal pada suatu prinsip yang tunggal; setiap sistem filsafat yang berpendapat bahwa segala sesuatu dapat dikembalikan kepada kesatuan.

Neoplatonisme: Suatu tradisi filsafat Platonis yang sering kali digambarkan sebagai aliran filsafat mistis atau religius yang melahirkan gerakan dan aliran pemikiran seperti Gnostisisme dan tradisi Hermetik.

Panteisme: Paham yang mengajarkan bahwa segala sesuatu itu Tuhan, Tuhan dan dunia manunggal; ajaran bahwa Tuhan dan dunia tidak merupakan dua hakikat/esensi yang sungguh terpisah, dan yang ada di luar yang lain, melainkan bahwa Tuhan sendiri merupakan segala-galanya, bahwa segalanya itu Tuhan, sedangkan segalanya itu suatu modus, partisipasi dalam ketuhanan; Tuhan adalah imanen dalam segalanya—hal itu sebagai hakikat kodrat-Nya, Ia tinggal di dalam segalanya, sehingga segalanya itu memang bukan Tuhan, melainkan bersifat Ilahi.

Realitas Universal: akar nonmanifes yang memiliki cabang manifes; tidak dapat digambarkan dengan eksistensi ataupun ketiadaan karena dia mencakup antara Tuhan, alam, dan manusia.

Tajallī: Manifestasi teofanik Ilahi

Glosarium ini diolah dari berbagai sumber, di antaranya:

Abū 'l-Qāsim Al-Qusyairī, *Al-Qushayrī's Epistle on Sufism (Al-Risālah Al-Qushayriyyah Fī 'Ilm Al-Taṣawwuf)*, ed. Muhammad Eissa, trans. Alexander D. Knysh (UK: Garnet Publishing, 2007).

Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam: Fondasi, ed. Seyyed Hossein Nasr, trans. Rahmani Astuti, (Bandung: Mizan, 2002)

P.J. Zoetmulder, Manunggaling Kawula Gusti: Pantheisme dan Monisme dalam Sastra Suluk Jawa, trans. Dick Hartoko, (Jakarta: PT. Gramedia, 1990).

Su'ād al-Ḥakīm, *Al-Mu'jam Al-Ṣūfiyy*: *Al-Hikmah Fi Hudūd Al-Kalimah*. Cet. ke-1. Beirut: Al-Muassasah al-Jami'ah li al-Dirāsah wa al-Nasyar wa al-Tauzī', 1981.

The Oxford Dictionary of Islam, ed. John L. Esposito, (US: Oxford University Press, 2003).



KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Segala puji bagi Allah, Tuhan yang menciptakan dari ketiadaan menuju keberadaan, dan salawat serta salam untuk baginda Nabi Muhammad Saw., para keluarganya, sahabat-sahabatnya, para *awliyā'*, dan para pengikutnya yang setia dan memperjuangkan Islam hingga akhir zaman.

Tesis ini disusun dengan penuh kesadaran dan tekad untuk mengenal lebih dekat *Syaikh Al-Akbar Muhyiddīn Ibn 'Arabī*. Di balik seluruh polemik yang terjadi, saya berkeinginan untuk menyelami samudera keilmuan dan spiritualitas *Syaikh Al-Akbar*. Walaupun tidak akan sampai pada pemahaman yang komprehensif, namun setiap laku kesufiannya menjadi pengingat saya bahwa dunia dan seisinya hanya ditujukan untuk mengenal Allah SWT serta manifestasi-manifestasi cinta-Nya. Maka, tesis ini bukan hanya persoalan akademik semata, melainkan suatu permulaan penyelaman dunia spiritualitas yang saya lakukan untuk mendapatkan makna-makna kehidupan secara lebih luas dan mengakar. Tanpa dukungan dan bimbingan dari para orang tua, para guru, dan dosen pembimbing, mungkin upaya ini akan sia-sia dan kehilangan arah.

Dalam segala proses, bantuan, bimbingan, dan pengarahan dari berbagai diskusi dalam penulisan tesis ini, maka saya, dengan segala kerendahan hati dan penuh penghormatan, mengucapkan terima kasih kepada:

1. Prof. Noorhaidi Hasan, S. Ag., M.A., M. Phil., Ph. D., selaku Rektor Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta.
2. Prof. Dr. Moch. Nur Ichwan, S. Ag., M. A., selaku Direktur Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
3. Najib Kailani, S. Fil.I., M.A., Ph. D., selaku Ketua Program Studi *Interdisciplinary Islamic Studies* Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
4. Dr. Subi Nur Isnaini, Lc., M.A., selaku Sekretaris Program Studi *Interdisciplinary Islamic Studies* Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
5. Dr. Mohammad Yunus Masrukhin, Lc., M.A., selaku dosen pembimbing, guru, sekaligus mentor akademik yang membentuk pola pikir dan paradigma saya, khususnya dalam kajian-kajian *turās* dan kesarjanaan Ibn 'Arabī baik di barat maupun di timur. Perjumpaan pertama kali saya dengan beliau pada acara Seminar Tafsir (2021) yang bertajuk "Genealogi Tafsir

Isyari dalam Diskursus Keagamaan Islam dan Proyeksinya dalam Religiositas Masyarakat Kontemporer". Ketika itu saya masih kuliah S1 di IAI Darussalam Ciamis. Tak disangka, di akhir acara, saya mendapatkan *doorprize* buku di antara tiga penanya yang dipilih langsung oleh beliau. Buku itu ternyata adalah tesis beliau yang berjudul "*Al-Wujūd wa al-Zamān fi al-Khitāb al-ṣūfī 'inda Muhyiddīn Ibn 'Arabī*". Ketika itu saya mulai tertarik lebih dalam dengan sosok sufi Ibn 'Arabī yang sangat luar biasa. Dan sejak saat itu juga, saya mulai menumbuhkan cita-cita untuk bisa menulis tesis tentang Ibn 'Arabī dan—berdoa berkesempatan untuk—dibimbing langsung oleh beliau di waktu yang akan datang. Saat saya berkesempatan melanjutkan kuliah S2 di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, saya memutuskan untuk merealisasikan cita-cita ini. Tentu ini bukanlah hal yang mudah dan sederhana. Melalui pertimbangan yang matang dan tekad yang bulat, disertai dengan bimbingan langsung Pak Yunus, saya bisa menyelesaikan proses penulisan karya ini. Terima kasih saya haturkan atas kehadiran, didikan, bimbingan, dan nasihat-nasihatnya.

6. Prof. Dr. Drs. H. Machasin, M.A. sebagai dosen yang mengajarkan saya suatu kesadaran historis ketika membaca suatu literatur. Terima kasih sebesar-besarnya atas saran dan masukan yang diberikan pada saat menjadi penguji utama ujian tesis ini. Terima kasih kepada Dr. Subaidi, S. Ag., M. Si. atas masukan dan sarannya, selaku ketua sidang dan penguji ujian tesis ini.
7. Seluruh dosen pengampu mata kuliah pada program *Interdisciplinary Islamic Studies*, Konsentrasi Hermeneutika Al-Qur'an, yang telah banyak memberikan inspirasi, motivasi, dan berbagi pengalaman di dunia keilmuan, terkhusus Dr. Phil. Munirul Ikhwan, Lc., M.A.—dosen penasihat akademik saya yang tidak hanya mengajari saya berbagai wawasan keilmuan kontemporer dibidang hermeneutika, tetapi beliau juga merupakan dosen mata kuliah "Seminar Proposal Tesis" (2024) yang men-challange saya pertama kali dalam memilih literatur yang membantu saya mempelajari kesarjanaan Ibn 'Arabī serta membantu saya merumuskan persoalan akademik dalam tesis ini; Prof. Dr. Phil. Sahiron Syamsyuddin, M.A.—dosen yang memperkenalkan saya kepada dinamika wacana hermeneutika Al-Qur'an; Dr. Phil. Fadhl Lukman, M. Hum—dosen mata kuliah Studi Tafsir Indonesia dan Asia Tenggara, saya ingat betul motivasi yang disampaikan beliau untuk terus melakukan penelitian akademik yang kreatif, imajinatif, dan eksploratif. Semangat itu yang menguatkan sekaligus memberikan pandangan yang baru dalam hidup saya; Dr. Suhadi, S. Ag.,

M.A.—dosen yang membuka wawasan dan relasi saya dalam wacana-wacana Islam dan lingkungan, yang mungkin suatu saat nanti saya akan menulis tentang topik ini; Dr. Sunarwoto, S.Ag. M.A.—dosen yang memperkenalkan saya wawasan yang sangat luas tentang teori-teori sosial yang sangat berguna dalam perjalanan akademik saya; Dr. Subi Nur Isnaini—dosen yang memberikan banyak masukan dalam penulisan artikel jurnal.

8. Orang tua tercinta, Ayah Dr. Supeno, M. Hum. dan Ibu Pury Widystuti, M. Pd., serta kakak tercinta Anggita Veningtia Sari, M.T., dan adik-adik Royhan Bayu Aji, S. Ak., Khaerunnisa Shaimah, Amalia Nur Syupiah, Annisa Shaliha, dan Bagas Wisnu Aji. Terima kasih atas dukungan dan kasih sayang selama ini. Semoga Allah senantiasa memberkahi keluarga ini dan keturunan-keturunannya.
9. Bung Fahmy Farid Purnama, Lc., M.Ag., yang sebentar lagi akan menjadi doktor di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Pertama-tama, saya mengucapkan terima kasih yang sangat dalam karena telah memperkenalkan Ibn ‘Arabī dalam hidup saya melalui diskusi santai, perdebatan akademik yang serius, dan lewat buku “*Ontosofi Ibn ‘Arabī*” yang sudah sejak S1 saya membacanya. Terima kasih sudah memperkenalkan (kembali) saya kepada Pak Yunus, sehingga tesis ini bisa dibimbing langsung oleh beliau. Terima kasih atas kehadiran, bimbingan, motivasi, dan bantuan Bung Fahmy selama penggerjaan tesis ini, tanpa beliau tesis ini hanya tinggal angan-angan kosong dan ketidak mungkinannya untuk dihadirkan. Terima kasih kepada Teh Wafa, Ibu Hj. Lilis, Bapak KH. Oni yang memberikan saya waktu serta tempat untuk mengerjakan sebagian dari tesis ini di Pondok Pesantren Cijantung Ciamis. Semoga Allah senantiasa memberikan keberkahan kepada keluarga ini.
10. Fikri Fajrul Umam, S.E. yang memberikan motivasi dan dukungan selama perkuliahan S1 di Ciamis dan S2 di Jogja. Terima kasih atas kehadiran dan dukungannya yang tidak pernah surut.
11. Teman-teman Konsentrasi Hermeneutika Al-Qur’ān, baik yang satu angkatan, maupun kakak kelas yang senantiasa bersama-sama proses belajar S2 saya, baik di kampus, maupun di warung kopi, khususnya Latifah, Frima, Yarsa, Okjil, Nasruddin, Deden, Mas Sabiq, Mas Bariqi, Mbak Melly, Oca, Mas Fakhri, Mbak Rika, dan Mas Aldi. Terima kasih teman-teman Kalijaga Corner Squad (Mas Sabiq, Mbak Melly, Oca) yang menjadi bagian penting dalam proses penggerjaan tesis ini. Peristiwa seabsurd apapun akan senantiasa terkenang dan menjadi memori baik untuk bekal di masa depan.

Terima kasih kepada adik-adik tingkat HQ yang turut serta menemani penggerjaan tesis ini. Terima kasih atas kebersamaannya.

12. Teh Hany yang telah menemani proses belajar saya saat menempuh S2 di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Terima kasih atas kesediaannya untuk memperkenalkan saya dengan teman-teman Konsentrasi Islam dan Kajian Gender (IKG), khususnya Ica, Mbak Fahma, Bila, dan Mbak Muti. Terima kasih untuk teman-teman IKG yang sangat memeriahkan perjalanan studi saya di Jogja.
13. Mas Faiz yang menjadi teman diskusi, ngobrol santai, dan teman mengerjakan tesis di warung kopi. Terima kasih juga kepada Mas Akil yang membantu saya dalam pencarian literatur *turās* dalam penelitian ini dan menemani mengerjakan tesis di warung kopi.
14. Seluruh pihak yang belum saya sebut, yang memiliki andil dalam penyusunan tesis ini. Bagi mereka semua, saya ucapkan *jazākumullāh ahsan al-jazā*.

Akhir kata, saya berharap tesis yang melibatkan orang-orang hebat yang telah saya sebutkan di atas, semoga dapat memberikan manfaat, baik untuk diri sendiri, maupun masyarakat luas. Walaupun demikian, saya sadar akan batas-batas sebagai manusia yang tak luput dari kesalahan dan kekurangan, tesis ini jauh dari kata sempurna. Oleh karena itu, bagi para pembaca, saya akan senantiasa terbuka atas kritik, saran, dan masukan terhadap tesis ini. *Wassalam.*

Yogyakarta, 26 Juni 2025

Penulis



Jesinta Moza Mustika

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

DAFTAR ISI

LEMBAR PENGESAHAN	ii
PERNYATAAN KEASLIAN	iii
PERNYATAAN BEBAS PLAGIARISME	iv
NOTA DINAS PEMBIMBING	v
ABSTRAK	vi
ABSTRACT	viii
MOTTO	x
HALAMAN PERSEMPAHAN	xi
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN	xii
GLOSARIUM	xvi
KATA PENGANTAR	xix
DAFTAR ISI	xxiii
DAFTAR GAMBAR DAN TABEL	xxvi
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Penelitian	1
B. Rumusan Masalah	9
C. Argumentasi Dasar Penelitian	9
D. Signifikansi Penelitian	11
E. Tinjauan Pustaka	13
F. Kerangka Teoretis	38
G. Metode Penelitian	48
H. Sistematika Pembahasan	50
BAB II MOMEN-MOMEN HISTORIS PENEMUAN KESADARAN KESUFIAN IBN ‘ARABĪ ATAS <i>AL-HAQĪQAH AL-MUHAMMADIYYAH</i> .	53
A. Pendahuluan	53
B. Ibn ‘Arabi dan Konteks Historis Islam Abad Pertengahan di Andalusia ..	56

C. Polemik Naratif Kerangka Ortodoksi dan Heterodoksi dalam Kesarjanaan Ibn ‘Arabī.....	68
D. Ibn ‘Arabī dan Berbagai Iluminasi di Kota Fez.....	74
E. <i>Mi'rāj</i> Sufi: Pendasaran Kesadaran Sufistik Ibn ‘Arabī atas ide <i>al-Haqīqah al-Muhammadiyyah</i> dan Relasinya dengan Wacana <i>Wujūd</i>	86
F. Puncak <i>Mi'rāj</i> Sufi Ibn ‘Arabī: Penobatan Spiritual pada <i>Maqām Muhammad</i>	97
G. Kesimpulan	102
BAB III WUJUD, <i>AL-HAQIQAH AL-MUHAMMADIYYAH</i>, DAN PENGALAMAN KESUFIAN IBN ‘ARABĪ.....	104
A. Pendahuluan	104
B. Signifikansi Imajinasi Kreatif (<i>Khayal</i>) dan Hati (<i>Qalb</i>) dalam Kesufian Ibn ‘Arabi	108
C. Proyeksi Analisis Wacana <i>al-Haqiqah al-Muhammadiyyah</i> Ibn ‘Arabī ..	113
1. Definisi dan Medan Semantik	113
2. Status Historis Kenabian Muhammad dalam <i>al-Haqiqah al-Muhammadiyyah</i>	119
3. Status Ontologis <i>al-Haqiqah al-Muhammadiyyah</i> dalam Kosmogenesis	124
3.1. <i>Haqiqah al-Haqā'iq</i> : Aspek Metafisis <i>al-Haqiqah al-Muhammadiyyah</i>	131
3.2. <i>Al-Barzakh al-A'lā</i> (<i>The Supreme Barzakh</i>)	142
3.3. <i>Al-'Aqlu al-Awwal</i> (Akal/Intelek Pertama)	149
3.4. <i>Rūh Muhammad</i> : Aspek Mistik <i>Al-Haqiqah al-Muhammadiyyah</i>	152
3.5. <i>Al-Insān al-Kāmil</i> : Aspek Manusia <i>Al-Haqiqah al-Muhammadiyyah</i>	156
D. <i>Al-Haqiqah al-Muhammadiyyah</i> , Tradisi Kenabian, dan Kewalian (<i>Walāyah</i>) dalam Kesufian Ibn ‘Arabi	160
1. <i>Walāyah</i> dalam Perdebatan Sufi Klasik	165
2. <i>Walāyah</i> dalam Perspektif Kesufian Ibn ‘Arabī.....	178

E. Kesimpulan	193
BAB IV ANALISIS: HERMENEUTIKA <i>WUJUD IBN 'ARABĪ</i>	195
A. Dunia Teks Ibn 'Arabī: Wacana <i>Al-Haqīqah al-Muhammadiyyah</i> sebagai Metafora Bahasa Baru.....	200
B. Mensituasikan wacana <i>al-Haqīqah al-Muhammadiyyah</i> dalam perdebatan epistemologi Islam Abad Pertengahan	214
C. Interpretasi Spiritual: Kelindan Realitas, Teks, dan Pengalaman Kesufian Ibn 'Arabī.....	230
D. <i>Living-Metaphor</i> dalam Wacana <i>Al-Haqīqah al-Muhammadiyyah</i> : Suatu Penjangkaran Eksistensial	235
E. <i>Wujūd, Al-Haqīqah al-Muhammadiyyah</i> , dan Hermeneutika Wujud Ibn 'Arabī	250
F. Kesimpulan	262
BAB V PENUTUP	264
A. Kesimpulan	264
B. Saran.....	270
DAFTAR PUSTAKA.....	272
LAMPIRAN.....	284
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	307

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

DAFTAR GAMBAR DAN TABEL

Gambar	Keterangan	Hal.
Diagram 1	Perbedaan pengalaman kesufian dalam relasi-relasi hermeneutis	96
Diagram 2	Kedudukan dan tahapan pebatinan seorang sufi menurut al-Kharrāz	166
Diagram 3	Hierarki kewalian dan kenabian menurut al-Kharrāz	167
Diagram 4	Cakupan <i>walāyah</i> , <i>nubuwwah</i> , dan <i>risālah</i> menurut Ibn ‘Arabī	183
Diagram 5	Hubungan <i>Tajallī al-Haqq</i> dan <i>Wujūd al-Zāhir</i> serta <i>al-Bātin</i> -Nya	210
Diagram 6	Hubungan Nama <i>al-Haqq Al-Bātin</i> dan <i>Al-Zāhir</i> dengan dimensi batin dan zahir manusia	211
Diagram 7	<i>Living-Metaphor</i> dalam wacana <i>al-Haqīqah al-Muhammadiyyah</i>	242-245

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Penelitian

Tesis ini mengkaji hermeneutika *wujūd* Ibn ‘Arabī dengan mengelaborasi struktur metafora wacana *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah*. Abu ‘Abdullāh Muḥammad Ibn al-‘Arabī Al-Ta’i Al-Hātimī atau yang biasa disebut *Muhyī al-Dīn* Ibn ‘Arabī merupakan salah satu tokoh sufi terbesar—untuk tidak mengatakan satu-satunya—dalam sejarah intelektual Islam yang karya-karyanya telah mendapatkan banyak puji sekaligus kecaman dari para ulama abad pertengahan, maupun para pemikir dan sarjana modern.¹ Ibn ‘Arabī lahir di Murcia, Andalusia pada 17 Ramadān 560/28 Juli 1165 dan wafat di Damaskus pada 22 *Rabī’ul Ākhir* 638/10 November 1240.² Dia dikenal di kalangan para sufi sebagai seorang *al-Syaikh al-Akbar* (*The Greatest Master* atau *Guru Terbesar*) yang memiliki warisan pengetahuan tingkat tinggi, sehingga dia menjadi salah satu penulis yang paling sulit dipahami di antara para cendekiawan Muslim lainnya. Tak mengherankan, jika polemik di seputar ketokohan Ibn ‘Arabī menjadi perbincangan yang pelik selama

¹ Secara umum, para sejarawan membatasi studi Islam abad pertengahan pada rentang waktu dari abad ke-7 hingga ke-15, dengan puncak peradabannya pada abad ke-8 hingga ke-13. Sedangkan periode Islam modern dimulai dari abad ke-16 hingga saat ini. Lihat pembagian Hodgson dalam Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization: The Classical Age of Islam*, vol. 1 & 2 (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1974).

² William C. Chittick, “Ibn ‘Arabī,” in *History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (London and New York: Routledge, 1996), 497.

berabad-abad di antara para sarjana yang mendukung maupun yang menolak otoritasnya.³

Studi atas Ibn ‘Arabī mulai dipromosikan oleh sejumlah eksponen Barat ketika figur Ibn ‘Arabī mulai dijadikan objek kritik dengan membawa ke permukaan aspek-aspek kesufian dan pemikirannya yang sangat sensasional.⁴ Beberapa di antara intelektual tersebut merupakan para sarjana yang menolak isu-isu kesufian secara umum, sehingga interpretasi mereka atas sufisme Ibn ‘Arabī cenderung tidak seimbang. Terlebih lambat laun, glorifikasi yang masif atas interpretasi ini menyebabkan pendekatan yang tidak simpatik terhadap kesufian Ibn ‘Arabī mulai mengkristal dalam kesarjanaan Barat dan memengaruhi persepsi populer audiens barat atas potret Ibn ‘Arabī yang telah disterilkan secara menyeluruh dari pemikir sufi dan ajarannya. Namun di sisi yang berlawanan, upaya yang lebih simpatik terhadap kajian Ibn ‘Arabī juga segera bermunculan dari para sarjana modern untuk menguji berbagai argumentasi para kritikusnya, serta mengklarifikasi validitas data-datanya berdasarkan pencermatan langsung atas karya-karya penting Ibn ‘Arabī. Hanya saja mereka lebih memfokuskan kajiannya

³ Salah satu tuduhan dari para kritikus tasawuf secara umum maupun Ibn ‘Arabī secara khusus ialah bahwa para sufi telah memainkan aspek alegoris Al-Qur’ān secara berlebihan, lalu mengklaim pemahaman esoterik atas isinya sebagai suatu yang istimewa, dan bahkan mendistorsi makna-makna literalnya. Penolakan atas keyakinan, praktik, nilai-nilai, bahkan penafsiran sufi atas kitab suci telah terjadi secara besar-besaran yang tak jarang bermuara pada tindakan represif terhadap kelompok ini. Lihat Jane Dammen McAuliffe, ed., *Encyclopedia of the Qur’ān* (Leiden: Brill Academic Publishers, 2002), 139–59.

⁴ Alexander D. Knysh, *Ibn ‘Arabī in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, ed. Seyyed Hossein Nasr (Albany: State University of New York Press, 1999), 18–19.

pada isu-isu tentang spiritualitas, panteisme, filsafat tasawuf, dan lain-lainnya sebagai kesimpulan akhir pencermatan mereka terhadap sufisme Ibn ‘Arabī.

Di samping kajian dengan berbagai fokus tersebut, salah satu wacana kesufian Ibn ‘Arabī yang juga mendapatkan perhatian serius dari para sarjana ialah isu tentang *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* (Hakikat/Realitas *Muhammadiyyah*).⁵

Hal ini dimungkinkan karena doktrin *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* merupakan isu yang paling primordial dalam lingkaran kesufian Ibn ‘Arabī. *Al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* sebagai ide *genuine*⁶ yang merupakan arketipe (pola dasar) seluruh bentuk-bentuk penciptaan Tuhan telah menunjukkan pentingnya posisi wacana ini dalam seluruh perdebatan tasawuf dan metafisika kesufian secara umum, maupun *taṣawūf wujūdī* (tasawuf eksistensial) Ibn ‘Arabī secara khusus.

Artinya, seluruh perbincangan tentang wujud senantiasa bermula dari diskusi tentang *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah*.⁷ Penjelasan tentang karakter wujud *al-*

⁵ Walaupun terdapat beberapa kesamaan konseptual, namun istilah *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* yang digunakan oleh Ibn ‘Arabī memiliki karakter yang khas dan berbeda dengan ide *Nūr Muḥammadī* sebagaimana yang dikembangkan oleh para sufi pendahulunya seperti Abu Muhammad Sahl Ibn ‘Abdillah al-Tustarī (203/818-283/896) dan al-Ḥallāj (w. 309/922). Ide sufistik *al-ḥaqīqah al-Muhammadiyyah* merupakan ide *genuine* Ibn ‘Arabī. Lihat penjelasan al-Tustarī dan Ibn ‘Arabī tentang *Nūr Muḥammadī* dalam Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur’anic Hermeneutics of the Sufi Sahl Al-Tustarī* (d. 283/896) (Berlin & New York: Walter De Gruyter, 1980), 149–157; William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn Al-‘Arabī’s Cosmology*, ed. Seyyed Hossein Nasr, Suny Serie (Albany: State University of New York Press, 1998), 273.

⁶ Claude Addas mengklaim bahwa meskipun Ibn ‘Arabī merupakan pewaris dari para guru yang mendahuluinya dan menegaskan ajaran-ajaran mereka dengan otoritas yang berdaulat, namun dia tampak tidak mengambil sikap *Nūr Muḥammadī* sebagaimana guru-gurunya. Sekalipun ide tentang “entitas *Muhammadan*” terdapat dalam berbagai tulisannya, namun Ibn ‘Arabī memilih untuk mendekati dari dua perspektif yang berbeda yang menentukan gaya dan kosa katanya. Sehingga, ide *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* berbeda dengan ide *Nūr Muḥammadī*. Lihat Claude Addas, *La Maison Muhammadienne: Aperçus de La Dévotion Au Prophète En Mystique Musulmane* (Paris: Gallimard, 2015), 41–42, 46.

⁷ Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn Al-‘Arabī’s Cosmology*, xxvi.

Haqīqah al-Muḥammadiyyah menjadi sangat signifikan karena menjadi penentu dalam diskusi-diskusi tentang wujud dalam level-level setelahnya. Hanya saja, pembahasan para sarjana mengenai *al-Haqīqah al-Muḥammadiyyah* sangat ambigu karena dibingkai menggunakan pendekatan yang lain, sehingga diskusi tentangnya tidak pernah tuntas, terutama dalam kaitannya dengan persoalan wujud.

Ketegangan pemaknaan wujud dalam spektrum *al-Haqīqah al-Muḥammadiyyah* dalam pengalaman kesufian Ibn ‘Arabī terletak pada ambiguitas penafsirannya yang bekerja pada dua medan yang berbeda secara ontologis; yakni di satu sisi Realitas *Muḥammadiyyah* sebagai entitas metafisik, sedangkan di sisi lainnya Muhammad digambarkan dalam bentuk manifestasi historisnya. Realitas *Muḥammadiyyah* merupakan sebuah prinsip metafisik yang esensial bertindak sebagai mediator antara dunia Ilahiah dan dunia manusiawi. Sebagai konsekuensinya, ia mengambil berbagai bentuk. Secara khusus, ia diidentikkan dengan “manusia sempurna” (*al-insān al-kāmil*), yakni, Nabi yang tidak berada dalam individualitasnya, melainkan sebagai “citra Tuhan” (*nuskhah al-Haqq*) dalam penciptaan, sebagaimana hadis Nabi dalam riwayat Muslim, “Dia yang melihatku, melihat *al-Haqq*.⁸” Ibn ‘Arabī mengutip salah satu hadis Nabi dalam riwayat al-Tirmidī untuk menjelaskan dimensi metafisik *al-Haqīqah al-Muḥammadiyyah*

⁸ Hadits no. 2267 riwayat Muslim dalam kitab Abu Husain Muslim Al-Qusyayrī Al-Naysābūry, *Al-Jāmī’ Al-Ṣāḥih: Ṣāḥih Muslim*, vol. 7 (Turki: Dār Al-Taba’ah Al-‘Āmirah, 1915), 54. Penjelasan ini disebutkan juga dalam Eric Geoffroy, *Introduction to Sufism: The Inner Path of Islam*, trans. Roger Gaetani (Bloomington: World Wisdom, 2010), 46.

sebagai realitas pertama yang diciptakan Allah, yakni: “Aku adalah nabi ketika Adam berada di antara ruh dan daging (*bayna al-rūh wa al-jasad*).”⁹

Permasalahan lain yang muncul dari wacana *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* selain karakter ambigu-paradoksnya adalah bahwa wacana ini cenderung dipahami oleh para peneliti sebagai pemikiran yang berasal dari tradisi Neoplatonik, dan diasumsikan lebih dekat dengan sumber-sumber Yahudi dan Kristen yang sangat bernuansa gnostisisme.¹⁰ Pembingkaian seperti ini merupakan penarik paksaan pembacaan atas pengalaman kesufian Ibn ‘Arabī ke dalam wacana filsafat murni yang mendasarkan wacana kesufiannya hanya pada proposisi-proposisi akal budi, dan tidak memahami wacana *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah*—pertama-tama—sebagai sebuah peristiwa makna¹¹, bahasa

⁹ Hadis no. 3609 riwayat Abū Hurairah dalam Abū ‘Isā Al-Tirmiẓī, *Al-Jāmī’ Al-Kabīr: Sunan Al-Tirmiẓī*, ed. Basyār ‘Awad Ma’rūf, vol. 6 (Beirut: Dār al-Gurāb al-Islāmī, 1996), 7. Penjelasan ini disebutkan juga dalam Michel Chodkiewics, *Seal of the Saints: Prophethood And Sainthood in Doctrine of Ibn ‘Arabī*, trans. Liadain Sherrard, GoldenPalm (Cambridge: The Islamic Text Society, 1993), 60–61.

¹⁰ Lihat Chodkiewics, *Seal of the Saints: Prophethood And Sainthood in Doctrine of Ibn ‘Arabī*, 64. Salah satu tokoh yang menjelaskan bahwa tasawuf telah mengadaptasi ide-ide neoplatonik dan gnostik ke dalam Islam khususnya dalam pengutipan hadis-hadis Nabi yang dijadikan landasan sistem agama Islam adalah Ignaz Goldziher. Lihat Ignaz Goldziher, “Neuplatonische Und Gnostische Elemente Im Hadith,” *Zeitschrift Fur Assyriologie* XXII (1909): 317–44.

¹¹ Penggunaan istilah “peristiwa makna” dalam tesis ini terinspirasi oleh tulisan Michael Sells dalam mengelaborasi elemen-elemen kesufian Ibn ‘Arabī untuk menghindari strategi dualitas dalam interpretasinya menuju pembacaan nondualitas. Sells mengartikan peristiwa makna sebagai momen ketika makna telah menjadi identik atau menyatu dengan tindakan predikasi. Peristiwa makna juga merupakan analog semantik untuk pengalaman penyatuan mistis. Peristiwa ini tidak menggambarkan atau merujuk pada penyatuan mistis, tetapi menghasilkan penyatuan semantik yang menciptakan kembali atau meniru penyatuan mistis. Rekreasi semantik tersebut dapat dibaca sebagai peristiwa makna dalam berbagai konteks. Peristiwa makna juga merupakan momen realisasi ketika makna dan referensi menyatu menjadi identitas sebagai peristiwa. Berbeda dengan realisasi sebagai contoh penyatuan mistik yang memerlukan transformasi psikologis, epistemologis, dan ontologis yang lengkap, peristiwa makna merupakan kejadian semantik. Selain itu, pengalaman kesufian Ibn ‘Arabī yang dipahami sebagai peristiwa makna tidak sama dengan pemaknaan pengalaman dalam konsep pengalaman modern yang mengandaikannya sebagai objek gramatikal

mistik (*mystical language*)¹², dan ekspresi/kreasi sastra mistis¹³ yang luruh dalam pengalaman kesufian Ibn ‘Arabī. Tentu saja hal tersebut mereduksi pemahaman atas ide *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* dan menjauh dari intensi dasar ajaran kesufiannya. Padahal, doktrin-doktrin kesufian Ibn ‘Arabī perlu dipahami dalam konteks kesufiannya yang berlandaskan pada Al-Qur'an dan hadis sebagai sumber inspiratifnya dan diperoleh melalui momen-momen *kasyf* (penyingkapan spiritual). Di samping itu, ekspresi linguistik yang bersifat metaforis-simbolis juga menjadi bagian yang tak terpisahkan dari pengalaman kesufiannya atas wacana *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah*.¹⁴

pengalaman, mediasi, dan kontruksi. Lihat Michael A. Sells, *Mystical Languages of Unsaying* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1994), 9, 56.

¹² Bahasa mistis merupakan istilah untuk bahasa yang digunakan oleh para mistikus atau para sufi untuk menyampaikan makna dan isi dengan berbagai cara yang sangat imajinatif dan diperoleh melalui pengalaman mistik yang khas. Katz melihat bahwa bahasa mistis berfungsi sebagai medium transformasi kesadaran manusia dan sumber kekuatan dalam tradisi mistik untuk membantu pendakian mistik ke dunia dan alam-alam keberadaan lainnya. Hubungan antara tradisi mistik dan bahasa telah memungkinkan kita untuk melakukan berbagai upaya interpretatif dan berpartisipasi pada praktik-praktik tradisi ini. Lihat Steven T. Katz, "Mystical Speech and Mystical Meaning," in *Mysticism And Language*, ed. Steven T. Katz (New York & Oxford: Oxford University Press, 1992), 3–30. Menurut Sells, bahasa mistis-metaforis dalam tradisi sufisme merupakan hasil interpermeabilitas dan interfusi dunia diskursif dan budaya. Lihat selengkapnya dalam Michael A. Sells, "The Bewildered Tongue: The Semantic of Mystical Union in Islam," in *Mystical Union in Judaism, Christianity, and Islam: An Ecumenical Dialogue*, ed. Moshe Idel and Bernard McGinn (London and New York: Bloomsbury Academic, 2016), 88.

¹³ Menurut Mosshe Idel, pengalaman mistis merupakan sumber dan pemicu paling penting dari kemunculan sastra mistis. Namun, kemunculan sastra mistis ini tidak dapat dikategorisasi kepada bentuk karya sastra pada umumnya, karena sastra mistis mengungkapkan pada saat yang bersamaan antara pengalaman paling intim dari individu dan cita-cita keagamaan dari suatu komunitas tertentu. Lihat Moshe Idel, "Universalization and Integration: Two Conceptions of Mystical Union in Jewish Mysticism," in *Mystical Union in Judaism, Christianity, and Islam: An Ecumenical Dialogue*, ed. Moshe Idel and Bernard McGinn (London and New York: Bloomsbury Academic, 2016), 27.

¹⁴ Hermeneutika Al-Qur'an dalam horizon para sufi merupakan pembacaan 'pengalaman' langsung para sufi terhadap Al-Qur'an menggunakan metode *isyārah* (kiasan). Istilah ini menunjukkan pemahaman yang lebih subjektif terhadap Al-Qur'an, sebuah penafsiran makna dengan mengaitkan kata-kata kunci dari teks Al-Qur'an dengan ide-ide dan konsep-konsep tasawuf yang diduga disinggung oleh teks Al-Qur'an. Lihat Pieter Coppens, "Sufi Qur'an Commentaries, Genealogy and Originality," *Journal of Sufi Studies* 7 (2018): 104.

Pencermatan para sarjana atas penggunaan metafora dalam ekspresi linguistik kesufian Ibn ‘Arabī juga telah banyak dilakukan. Ibn ‘Arabī menggunakan puisi dan narasi metafora sebagai sarana istimewa untuk mengakses pengetahuan Ilahi.¹⁵ Ekspresi kebahasaan yang bersifat metaforis-simbolis ini menjadi keunikan tersendiri yang telah mendapatkan banyak perhatian dari para sarjana klasik maupun kontemporer dalam berbagai diskusi.¹⁶

Puisi-puisi Ibn ‘Arabī yang banyak mengandung interpretasi terhadap Al-Qur'an dan hadis Nabi—termasuk puisi yang disisipkan dalam karya mistiknya yang sangat besar *al-Futūhāt al-Makīyyah* (*The Meccan Revelations*)—telah dibaca di kalangan para sufi, dan berdampak terhadap gaya puitis sufi-sufi yang lain pada generasi selanjutnya. Para kritikus awal melakukan penyetaraan bahasa puitis dan simbolis para sufi dengan bahasa puitis biasa yang menggunakan metafora, perumpamaan, dan kiasan-kiasan untuk mengungkapkan makna batin dari suatu perasaan atau benda tertentu. Alih-alih mengelaborasinya secara seimbang dan

¹⁵ Denis E. McAuley, *Ibn ‘Arabī’s Mystical Poetics* (UK: Oxford University Press, 2012), 213.

¹⁶ Penjelasan mengenai Ibn ‘Arabī tidak bisa dipisahkan dengan nama sejawatnya yakni Ibn al-Fārid yang memiliki nama lengkap Ṣaraf al-Dīn Abū al-Qāsim ‘Umar ibn al-Fārid (577-632/1182-1235) karena keduanya merupakan guru besar sufisme Arab pada abad ke-13. Ibn ‘Arabī maupun Ibn al-Fārid memiliki perbedaan yang khas dalam mengekspresikan pengalaman spiritualnya melalui media puisi. Puisi-puisi Ibn al-Fārid telah menarik minat para sarjana Eropa seperti Grangeret de Lagrange, Silvestre de Sacy, Joseph von Hammer-Purgstall, Reynold A. Nicholson, dan A. J. Arberry terhadap studi oriental dalam bidang bahasa Arab. Menurut Annemarie Schimmel, Ibn al-Fārid telah mereduksi pengalaman mistiknya menjadi sejumlah puisi yang sangat indah dengan gaya puisi Arab klasik, walaupun ia tidak menuliskan prosa sama sekali. Sedangkan Reynold A. Nicholson menjelaskan syair-syair Ibn al-Fārid yang rumit sebagai ekspresi kegembiraan, permainan kata-kata, serta upaya berbicara dengan cinta Yang Mutlak menggunakan istilah-istilah yang berasal dari tradisi pra-Islam. Lihat Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (USA: The University of North Carolina Press, 1975), 275; Reynold A. Nicholson, “The Lives of ‘Umar Ibnu’l-Fārid and Muhiyyu’ddin Ibnu’l-‘Arabī , Extracted from the Shadhratūl-Dhahab,” *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1906, 797–824; A. J. Arberry, *The Mystical Poems of Ibn Al-Fārid*, Chester Be (London: Emery Walker Limited, 1952).

tidak reduktif, diskursus awal corak linguistik puitis sufi ini justru menjadikan simbol-simbol kesufian menjadi pembahasan eksklusif dalam ranah puisi yang berkonsekuensi pada tidak adanya hubungan langsung antara tradisi kesufian dengan aspek budaya, pemikiran, maupun realitas yang berada di sekitarnya.¹⁷

Berdasarkan berbagai permasalahan hermeneutis yang telah dipaparkan sebelumnya, sejauh pembacaan saya, sangat jarang ditemukan penjelasan yang cukup elaboratif dan komprehensif dari kesarjanaan Ibn ‘Arabī atas polemik wujud yang terjadi dalam gagasan *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah*, apalagi membahas interpretasi Ibn ‘Arabī dalam konteks penggunaan bahasa simbolis-metaforis atas Realitas Muhammad sebagai sebuah peristiwa makna, bahasa mistis, dan ekspresi/kreasi sastra mistis. Terlebih, penjelasan para eksponen Barat terhadap wacana *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* masih belum mencapai titik keseimbangan diskursif dalam memahami ide tersebut sebagai bagian penting dalam pengalaman kesufian Ibn ‘Arabī.

Oleh karena itu, tesis ini bertujuan mengisi *gap* tersebut untuk menjawab berbagai persoalan hermeneutis terkait diskursus wujud Ibn ‘Arabī dan wacana *Al-Haqīqah al-Muhammadiyyah*. Konstruksi hermeneutika wujud Ibn ‘Arabī dielaborasi dengan menganalisis struktur metafora yang digunakan Ibn ‘Arabī dalam menginterpretasikan wacana *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah*. Penelitian ini meletakkan hermeneutika kritis Paul Ricoeur, khususnya juga menggunakan

¹⁷ Mustafa Muhammad T. Binmayaba, “Sufi Symbol as Gap, Metaphor as Clue: Symbols in Ibn ‘Arabī’s Love Poem as a Case Study,” *Journal of Sufi Studies* 8, no. 2 (2019): 176–97.

pendekatan hermeneutika metaforisnya, sebagai mitra dialog dan petunjuk untuk mengelaborasi persoalan yang diajukan. Selain itu, saya juga memanfaatkan teori metafora modern untuk menganalisis struktur linguistik alitas sufisme Ibn ‘Arabī yang bersifat simbolis-metaforis dalam menginterpretasikan Al-Qur’ān dan Hadis dalam terang pengalaman kesufiannya.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang di atas, studi ini berfokus pada konstruksi hermeneutika wujud Ibn ‘Arabī dan dinamika pemaknaan wujud *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* dalam pengalaman kesufiannya. Dari fokus tersebut, maka pokok persolan yang berusaha saya jawab dalam studi ini dapat dirumuskan sebagai berikut: Pertama, bagaimana rumusan konseptual wujud *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* Ibn ‘Arabī dalam pengalaman kesufiannya?; Kedua, mengapa wujud berelasi dengan *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* dalam hermeneutika wujud Ibn ‘Arabī?

C. Argumentasi Dasar Penelitian

Studi yang saya presentasikan dalam penelitian ini memiliki empat argumentasi utama. Pertama, kesufian Ibn ‘Arabī memandang bahwa pengetahuan atas *wujūd* terdiri atas tiga kategori fundamental, pertama realitas *Wujūd al-Muṭlaq* yang merujuk pada eksistensi Tuhan, sebagai *Wujūd* yang menjadi sumber bagi segala sesuatu; kedua, realitas *wujūd al-Mumkīn*, yakni *wujūd* yang bergantung pada *Wujūd al-Muṭlaq*; ketiga, *wujūd*-antara yang merujuk pada entitas ketiga yang menghubungkan sekaligus memisahkan realitas *Wujūd al-Muṭlaq* dan *wujūd al-*

Mumkīn. Pemahaman dan interpretasi manusia atas ketiga kategori *wujūd* ini dimungkinkan oleh tersingkapnya makna-maka *wujūd* melalui bahasa dan waktu, yang tampil dihadapan kesadaran imajinatif seorang sufi.

Kedua, hermeneutika wujud merupakan seperangkat strategi yang diperlukan dari hermeneutika kesufian Ibn ‘Arabī dalam memahami wujud dan spektrum *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* sebagai suatu peristiwa makna, bahasa mistis, dan ekspresi/kreasi sastra mistis. Pemaknaan realitas *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* yang dijelaskan secara paradoksal sebagai entitas metafisik dan historis merupakan implikasi atas interaksi yang rumit antara pengalaman spiritual Ibn ‘Arabī dan bukti-bukti tekstual yang bersumber langsung dari Al-Qur’ān dan Hadis Nabi yang kemudian diformulasikan ke dalam pengalaman kebahasaannya secara metaforis untuk mencapai kedalaman makna tertentu. Pemetaan wujud tersebut bukan dalam bentuk relasi yang bersifat rasional-teologis ataupun rasional-filosofis, melainkan metaforis-hermeneutis.

Ketiga, Ibn ‘Arabī membedakan antara realitas Muhammad (*al-Haqīqah al-Muhammadiyyah*) atau cahaya Muhammad (*Nūr al-Muhammadī*), sebagai realitas metafisik Muhammad, dan manifestasi meta-historisnya sebagai Muhammad bin 'Abdullāh. Dalam realitas metafisiknya, *al-Haqiqah al-Muhammadiyyah* merupakan *barzakh* (realitas/wujud antara) yang memisahkan sekaligus ‘menyatukan’ yang Ilahi dan ciptaan-Nya. Realitas metafisik Muhammad, sebagai penerima utama pencurahan Ilahi, memungkinkan diferensiasi lebih lanjut dari Yang Ilahi muncul dalam bentuk alam semesta, dan membangun hubungan dengan-

Nya. Namun, *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* juga bersifat temporal dalam hal sebagai puncak kenabian dalam sejarah penurunan wahyu. Demikian juga, Muḥammad bin 'Abdullāh, dalam hal realitas fisiknya, dibatasi secara temporal pada ruang-ruang fenomenal. Dengan cara-cara inilah, Ibn 'Arabī menawarkan wacana *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah*, sebagai realitas-antara yang menyatukan sekaligus memisahkan wujud Ilahi dan realitas fenomenal—dengan cara yang sama seperti Al-Qur'an menyatukan dan memisahkan keduanya. Dimensi metafisik dan hostoris inilah yang memungkinkan manusia untuk berhubungan langsung dengan Tuhan.

Keempat, bagi seorang sufi, penggunaan bahasa simbolik-metaforis merupakan titik awal penggambaran pengalaman kesufiannya menuju Realitas Hakikat Yang Ilahi. Seluruh metafora yang terkandung dalam wacana *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* ditujukan untuk menggambarkan hubungan antara diri seorang sufi dengan Yang Ilahi, dan dalam prosesnya membebaskan dirinya dari semua kendala dan konsekuensi dari ketidakpahaman atas-Nya. Dalam hal ini, Ibn 'Arabī melampaui elemen metafora-metafora yang bersifat linguistik untuk memasuki dunia metafisik, melepaskan diri dari makna permukaan elemen-elemen tersebut dengan membalut gambar-gambar cinta duniawi dengan kerinduan simbolis terhadap Tuhan.

D. Signifikansi Penelitian

Secara teoretis, studi ini bertujuan mengeksplorasi hermeneutika wujud Ibn 'Arabī dengan menganalisis polemik pemaknaan wujud melalui struktur metafora

wacana *al-Haqīqah al-Muḥammadiyyah*. Luasnya horizon pemikiran dan pengalaman kesufian Ibn ‘Arabī telah memikat banyak pemikir maupun para sarjana untuk mendiskusikannya. Oleh karenanya, penelitian ini diharapkan dapat berkontribusi secara umum pada luasnya studi tentang figur Ibn ‘Arabī. Secara khusus, studi ini juga melakukan perluasan horizon pada studi hermeneutika yang tidak hanya berpijak pada asumsi bahwa hermeneutika hanya dapat beroperasi sejauh menjadi sebuah metode interpretasi yang sangat normatif, namun melampauinya dengan menjadikan hermeneutika sebagai bagian yang integral dalam mode mengada-di-dunia (*mode of being*). Secara spesifik, penelitian ini juga diharapkan dapat menyumbangkan sudut pandang lain dalam kajian wacana *al-Haqīqah al-Muḥammadiyyah* dalam payung besar kesufian Ibn ‘Arabī.

Urgensi mendiskusikan rumusan teoretis Ibn ‘Arabī berangkat dari peluang untuk mengembangkan wacana *al-Haqīqah al-Muḥammadiyyah* yang telah banyak diterjemahkan dari berbagai karya-karya penting Ibn ‘Arabī. Tesis ini mengeksplorasi aspek hermeneutika wujud Ibn ‘Arabī dan memfokuskan kajiannya pada aspek metafora dalam pengalaman kesufian Ibn ‘Arabī secara komprehensif. Perbincangan tentang *wujūd* dalam spektrum *al-Haqīqah al-Muḥammadiyyah* merupakan penjelasan *wujūd* paling primordial di dalam lingkaran kesufian Ibn ‘Arabī. Selain itu, wacana tersebut menjadi sangat signifikan untuk dibahas karena beberapa hal berikut ini.

Pertama, studi atas wacana *al-Haqīqah al-Muḥammadiyyah* Ibn ‘Arabī perlu diperbincangkan dalam bingkai tasawuf sebagai tradisi besar Islam di mana

dia berasal, sehingga perbincangan isu wujud Ibn ‘Arabī akan dipahami sebagai bagian dari pengalaman kesufiannya yang kreatif. Kedua, ekspresi kebahasaan Ibn ‘Arabī dalam berbagai karya-karyanya seringkali dianggap sebagai dokumen yang rumit, ambigu, bernuansa puitis, metaforis, dan memiliki makna tertentu, sehingga perlu dilakukan pelacakan secara berkesinambungan untuk menangkap visi utama Ibn ‘Arabī sebagai seorang sufi—walaupun perlu diakui bahwa pemenuhan tujuan ini memerlukan kerja-kerja kolektif dari kesarjanaan Ibn ‘Arabī untuk mengumpulkan berbagai *puzzle* penting. Ketiga, penggunaan teori metafora Ricoeur akan membuka medan-medan realitas baru melalui berbagai struktur metafora yang khas dalam pengalaman kesufian Ibn ‘Arabī, sehingga unsur-unsur puitis-metaforis dalam karyanya tidak hanya diinterpretasikan sebagai ornamen kebahasaan sebagaimana teori sastra umum menafsirkannya, namun lebih jauh lagi bahwa hermeneutika sufistik Ibn ‘Arabī akan dipahami dalam konteks puitis-metaforis untuk memahami polemik interpretasi wujud dalam wacana *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah*.

E. Tinjauan Pustaka

Muhyi al-Dīn Ibn ‘Arabī merupakan salah seorang cendikiawan Islam terbesar yang paling berpengaruh sepanjang masa. Para pemikir dan intelektual klasik maupun modern telah banyak mengkaji pemikiran dan pengalaman kesufian Ibn ‘Arabī dari berbagai macam sudut pandang dan bentuk. Berdasarkan pengamatan saya atas beraneka ragam literatur yang menjadikan Ibn ‘Arabī sebagai objek studi dan juga pencermatan terhadap pembahasan yang secara spesifik

menyasar isu-isu wujud dan wacana *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* Ibn ‘Arabī, saya mengelompokkan diskusi akademik yang terkait dengannya menjadi dua kelompok umum, yakni: *pertama*, perdebatan para sarjana terkait dengan isu wujud dalam kesufian Ibn ‘Arabī, dan *kedua*, diskursus akademik atas isu *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* kesufian Ibn ‘Arabī. Pengelompokan tersebut bertujuan untuk memberikan gambaran dasar atas medan-medan wacana yang akan ditinjau dalam tesis ini.

Pemetaan dasar atas teori wujud dalam kesufian Ibn ‘Arabī menjadi diskursus paling penting dari karya-karya monumentalnya. Hal ini dibuktikan dengan banyaknya kajian atas isu wujud yang diteliti oleh para sarjana modern dalam berbagai bentuk dan sudut pandang, seperti dalam bentuk kajian tematik maupun komparatif dengan perspektif teologi, filsafat, tasawuf, dan lain-lainnya. Gairah ini setidaknya muncul saat perbincangan wacana wujud di barat menjumpai kebuntuan yang berkepanjangan, sehingga para sarjana mulai mengeksplorasi konsepsi wujud yang dibangun oleh tradisi di timur. Pertama-tama, saya akan menginvestigasi dialektika kesarjanaan Ibn ‘Arabī dalam mengelaborasi isu wujud yang menjadi fondasi pengalaman kesufian Ibn ‘Arabī.

A.E. Affifi merupakan seorang peneliti Arab yang dikenal menjadi pelopor kajian Ibn ‘Arabī di berbagai diskursus ilmiah. Beberapa tahun sebelum Perang Dunia I, Reynold A. Nicholson menyarankan Affifi yang merupakan salah satu muridnya di Mesir untuk membaca karya-karya Ibn ‘Arabī. Bukan hanya dalam disertasi doktoralnya, Affifi mengarahkan sebagian besar penelitiannya untuk

mengkaji berbagai aspek pemikiran Ibn ‘Arabī. Walaupun demikian, Affifi dan para sarjana barat pada umumnya sangat kesulitan memahami karya-karya *Syaikh* dan menilai karya tersebut sebagai tulisan-tulisan tanpa struktur dan ketentuan, bergaya rancu serta ambigu—tetapi memiliki tujuan tertentu. Affifi mengunci interpertasinya dengan menyimpulkan bahwa kajian atas ide-ide kesufian Ibn ‘Arabī termasuk persoalan wujud hanya dapat diakses melalui dua cara, yakni: cara ortodoks dan cara panteistik. Affifi menegaskan posisinya pada cara yang kedua sebagai cara paling mungkin untuk memahami konsep wujud Ibn ‘Arabī sebagai sebuah ide atau kategori.¹⁸

Namun, posisi Affifi yang mendaulat Ibn ‘Arabī sebagai seorang filsuf panteistik daripada seorang sufi yang saleh, nampaknya bermasalah karena terjebak dan cenderung mendistorsi ide-ide sufistik Ibn ‘Arabī pada kategorisasi wacana wujud dalam filsafat Barat. Penetapan kategori yang cenderung melampaui ide-ide dalam pengalaman kesufian Ibn ‘Arabī untuk menggambarkan sistem filosofis ini telah menuai banyak kritik dari sejumlah pakar lain yang terlibat dalam perbincangan ini dari masa ke masa.

Seorang sarjana barat modern, William C. Chittick memiliki sudut pandang yang berbeda dengan kesarjanaan Ibn ‘Arabī lainnya, yakni menjadikan metafisika (ontologi) sebagai fokus utama seluruh perbincangannya atas doktrin tasawuf Ibn ‘Arabi dan menempatkan korpus imajinasi sebagai titik tolak pencermatannya

¹⁸ A. E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Dīn-Ibnul ‘Arabī* (UK: Cambridge University Press, 1939), xviii.

ketika mengelaborasi persoalan pluralitas agama.¹⁹ Pada masa bangkitnya rasionalisme dalam sejarah panjang tradisi intelektual barat, para sarjana modern justru abai dan cenderung menyingkirkan studi yang berfokus pada korpus imajinasi karena ketidakpastiannya sebagai suatu bangunan ilmu pengetahuan. Namun, Chittick menawarkan sebaliknya dengan memosisikan imajinasi sebagai bagian yang sangat penting dalam cara manusia memahami agama, bahkan eksistensinya di dunia.²⁰ Bagi Chittick, dunia imajinasi (*imaginal world*) membuka jiwa manusia kepada kemungkinan-kemungkinan tertentu dalam merasakan dan memahami realitas yang melampaui batas-batas akal rasionalnya.²¹ Tentu saja, kemungkinan pembukaan ke medan-medan baru tersebut akan menuntun kita pada pemahaman konsepsi wujud yang *genuine* dari tasawuf Ibn ‘Arabī.

Chittick menyandarkan argumentasi tersebut kepada sarjana sebelumnya yang juga cukup berpengaruh dalam kesarjanaan Ibn ‘Arabī di barat, yakni Henry Corbin. Seperti penjelasan Corbin dalam karyanya, istilah dunia imajinasi (*mundus imaginalis*) yang diwariskan kepada generasi setelahnya memiliki status ontologis yang independen dan harus dibedakan dari dunia imajiner atau dunia khayal (*imaginary world*) yang didasarkan pada fantasi belaka.²² Imajinasi menemukan signifikansinya ketika dikaitkan dengan fungsi utamanya dalam mengubah data-

¹⁹ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Al-‘Arabī Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989); Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn Al-‘Arabī’s Cosmology*.

²⁰ William C. Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn Al-‘Arabī and the Problem of Religious Diversity* (New York: State University of New York Press, 1994), 12.

²¹ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Al-‘Arabī Metaphysics of Imagination*, ix.

²² Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabī*, vol. 46 (London and New York: Routledge, 2008), 13.

data inderawi menjadi berbagai simbol dan peristiwa eksternal yang terakumulasi menjadi suatu sejarah simbolik tertentu. Aspek imajinasi ini diperlukan untuk memahami bagaimana Ibn ‘Arabī menjelaskan pengalaman mistis-simbolisnya dalam setiap visi kesufiannya tentang wacana wujud. Sehingga, istilah imajinasi kreatif yang dimaksud Corbin dalam tulisannya bermakna imajinasi yang aktif dalam memandu, mengantisipasi, dan membentuk estetika persepsi teofanik (penyingkapan diri Tuhan).²³

Corbin dan Chittick perlu mendapatkan apresiasi karena keduanya telah berkontribusi secara luas dalam fragmen-fragmen studi Ibn ‘Arabī di Barat²⁴, dan juga memberikan arti penting atas studi tentang imajinasi yang berpengaruh pada penjelasan persoalan wujud dalam kesufian Ibn ‘Arabī. Pendekatan fenomenologi yang digunakan Corbin dalam karyanya juga membantu pembaca modern untuk memahami Ibn ‘Arabī tanpa menanggalkan kompleksitas dan kedalamannya.²⁵ Walaupun demikian, terdapat beberapa catatan atas keduanya. Corbin merupakan seorang sarjana yang memiliki kedekatan dengan tradisi Iran (Persia), sehingga bias pengalaman intelektual tersebut jelas nampak dalam analisisnya tentang Ibn ‘Arabī.

²³ Corbin, 46:17, 101.

²⁴ Menurut Knysh, kajian Chittick merupakan salah satu puncak dari studi-studi kesarjanaan Ibn ‘Arabī yang berupaya menghilangkan obsesi yang sudah mengakar kuat terhadap karya Ibn ‘Arabī *Al-Fusūs Al-Hikām* dan menyusun ulang sebuah pemahaman terhadap Ibn ‘Arabī yang didasarkan pada basis teksual yang lebih luas. Chittick meragukan pandangan umum bahwa Ibn ‘Arabī adalah seorang pemikir bebas yang bertekad meruntuhkan dasar-dasar Islam Sunni. Ia secara tegas mencitrakan Ibn ‘Arabī sebagai pemikir Sunni arus utama dengan integritas tertinggi yang telah difitnah oleh beberapa ulama Muslim. Lihat secara lengkap Knysh, *Ibn ‘Arabī in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, 20.

²⁵ Menurut penilaian para peneliti, kajian Henry Corbin merupakan studi yang paling mendekati yang dihadirkan oleh para orientalis untuk mengenal berbagai aspek pemikiran Ibn ‘Arabī. Lihat Nasr Hāmid Abū Zayd, *Falsafah Al-Ta’wīl: Dirāsah Fī Ta’wīl Al-Qur’ān ‘inda Muhyī Al-Dīn Ibn ‘Arabī*, vol. cet. ke-6 (Beirut: Al-Markaz Al-Šaqafīy Al-‘Arabīy, 2007), 21.

Dia menyatakan bahwa *Futuhāt* mungkin lebih nyaman jika dibaca dalam tradisi Syi'ah daripada tradisi Sunni.²⁶ Padahal, Ibn 'Arabī dalam karyanya tidak pernah sekalipun mengidentifikasikan dirinya sebagai seorang penganut Syi'ah, bahkan dalam beberapa bagian dia memberikan kritik tegas terhadap mereka.

Selain itu, kesibukan Corbin dalam memperkenalkan dunia barat terhadap cara unik Islam dalam mengekspresikan posisi filosofis melalui korpus imajinasi, menjadikannya lalai terhadap pesan utama tradisi tasawuf itu sendiri yang menjadi inti dalam perjalanan kesufian Ibn 'Arabī. Dia juga memilih untuk menggunakan terminologi Barat untuk memahami Ibn 'Arabī. Merujuk pada komentar Chittick, Corbin cenderung tidak menekankan landasan utama ajaran Islam, yakni *tauhīd* (ke-Esa-an Tuhan) dalam analisis ilmiahnya.²⁷ Hal ini menjadi masalah yang signifikan, jika Corbin menginginkan pendekatannya terhadap pemikiran Islam dilihat sebagai cerminan langsung dari sumber-sumber pokoknya.

Corbin bersikap kritis dengan mempertanyakan tradisi lama yang memperlakukan Ibn 'Arabī sebagai pemikir Neoplatonis²⁸ yang unggul, serta tak lagi mengamini klaim panteisme dan monisme²⁹ yang dipaksakan atas kesufian Ibn 'Arabī. Dia menggunakan metode fenomenologi untuk membiarkan sufisme Ibn

²⁶ Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī*, 46:3–101.

²⁷ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Al-'Arabī Metaphysics of Imagination*, x.

²⁸ Knysh, *Ibn 'Arabī in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, 19.

²⁹ A. J. Arberry menuliskan bahwa Ibn 'Arabī telah menjadi penanda atas sebuah titik balik dalam sejarah tasawuf spekulatif. Meskipun tasawuf Ibn 'Arabī seringkali diserang dengan kejam karena ajaran panteistiknya, Arberry lebih sepakat untuk mengatakan bahwa sistem tasawuf Ibn 'Arabī harus dipandang sebagai ajaran monistik. Lihat argumen tersebut dalam A. J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, vol. 42 (London and New York: Routledge, 1950), 101.

‘Arabī berbicara pada dirinya sendiri. Namun pada babak selanjutnya, kelalaian Corbin dalam mengartikulasikan visi utama kesufian Ibn ‘Arabī menjadi isu yang hendak dijawab Chittick untuk menemukan titik keseimbangan dalam kesarjanaan Ibn ‘Arabī. Namun begitu, tulisan Chittick banyak memuat terjemahan langsung teks-teks primer Ibn ‘Arabī, sehingga argumennya bercampur dengan terjemahan itu sendiri. Selain itu, Chittick juga masih terjebak dalam kategorisasi wujud sebagai bagian dalam filsafat mistik Ibn ‘Arabī, sehingga cenderung kehilangan pertautannya dengan pengalaman kesufian yang menjadi poros pelacakan ide apapun dalam tradisi tasawuf. Sejatinya, seorang sufi dan pengalaman spiritualnya bersama dengan Tuhan menjadi dua hal yang tidak dapat diceraikan begitu saja. Sehingga, penelitian ini memiliki spirit untuk menggali kembali pertautan ekspresi kebahasaan Ibn ‘Arabī dengan pengalaman kesufian dan interpretasi simbolisnya terhadap Al-Qur'an dan hadis, khususnya dalam mengelaborasi persoalan hermeneutika wujud.

Penelitian komparatif yang sangat penting dalam kesarjanaan Ibn ‘Arabī disuguhkan pertama kali oleh Toshihiko Izutzu dengan melakukan kajian perbandingan yang sangat ketat dan hati-hati antara pandangan dunia sufisme yang diwakili oleh Ibn ‘Arabī dan pandangan dunia Taoisme melalui tokoh Lao-tzū dan Chuang-tzū. Sebagaimana klaim Izutzu yang dimuat pada pendahuluan karyanya *Sufism and Taoism*, studi ini merupakan pengembangan wacana filsafat perbandingan dan mistisisme. Komparasinya bertolak dari perbandingan antara dua ide poros utama dalam dua tradisi mistik yang berbeda ini, yakni persoalan Yang

Mutlak (*the Absolute*) dan Manusia Sempurna (*the Perfect Man*).³⁰ Kedua poros dipilih karena dianggap melandasi keseluruhan pembahasan tentang wujud dalam tradisi mistik apapun.

Walaupun upaya Izutsu perlu mendapatkan perhatian lebih dari para sarjana modern lainnya karena telah memberikan akses kepada kesarjanaan Ibn ‘Arabī untuk memahami kekayaan filosofis dan linguistik dalam pemikiran Islam, namun nampaknya dia membatasi analisisnya hanya pada isu-isu yang bersifat filosofis dan metafisis, serta tidak membahas aspek wujud dalam kesufian Ibn ‘Arabī secara komprehensif. Izutsu hanya terfokus pada penjelasan wujud dalam *Fuṣūṣ Al-Hikam* yang dia sebut sebagai *magnum opus* sang *al-Syaikh al-Akbar* dan juga lebih banyak mengandalkan interpretasi ‘Abd al-Razzāq al-Qāshānī daripada Ibn ‘Arabī sendiri dalam menjelaskan pandangan dunia sufinya. Masalah berikutnya ialah Izutsu tidak memosisikan tasawuf Ibn ‘Arabī sebagai bagian dari perkembangan pemikiran Islam, tetapi meletakkannya menjadi bagian dari perkembangan metafilosofi filsafat-filsafat oriental (*a metaphilosophy of oriental philosophies*).³¹

Studi komparatif lainnya juga dilakukan oleh Ian Almond dengan membandingkan figur Ibn ‘Arabī dengan seorang filsuf terkemuka yang berasal dari Prancis, yakni Jaques Deridda. Sekalipun Almond tidak mengatakan Ibn ‘Arabī sebagai seorang eksistensialis atau filsuf pasca-strukturalis, namun Almond

³⁰ Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts of Ibn ‘Arabī and Lao-Tzū and Chuang-Tzū* (Pakistan: Suhail Academy Lahore, 2005), 1–4.

³¹ Lihat pada bab ke-3: *An Analysis of Wahdat Al-Wujud* dalam buku Toshihiko Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*, ed. Shinji Maejima, vol. XIII (Tokyo: Keio University, 1971), 35–56.

nampak tak dapat menghindarkan diri dari persoalan wujud dalam karya-karya Ibn ‘Arabī. Dengan menggunakan sudut pandang teologi negatif ala Deriddean, Almond telah menunjukkan bagaimana proses dekonstruktif bekerja pada karya-karya Ibn ‘Arabī dalam meruntuhkan semua asumsi logosentris yang kaku dalam agama, lalu menyelamatkan spiritualitas yang lebih otentik dari metafisika legalistik pada zaman abad pertengahan.³²

Ia melakukan penekanan kembali pada ketidakterpikirkannya Tuhan dan teks secara radikal, sebuah keyakinan positif pada kemampuan interpretasi teks yang tak terbatas, serta kecurigaan terhadap representasi—dan kesadaran akan kesia-siaan semantiknya, bersama dengan penegasan umum yang ramah akan keterbukaan dan kekeliruan penafsiran terhadap Tuhan dan teks. Almond menyebutkan bahwa studi ini merupakan bentuk ketidak setujuannya pada klaim Annemarie Schimmel atas Ibn ‘Arabī sebagai seorang yang lebih jenius dalam melakukan sistematisasi suatu ide daripada seorang mistikus yang menawan.³³

Klaim Schimmel seakan menjelaskan bahwa sosok Ibn ‘Arabī telah mewarisi karyanya dalam bentuk sistem yang komprehensif bagi generasi selanjutnya. Padahal, nyatanya upaya sistematisasi pemikiran tidak dilakukan oleh Ibn ‘Arabī secara langsung dalam karya-karyanya.

Secara metodologis, Almond menggunakan teks Derrida yang mengelaborasi mistisisme Meister Eckhart untuk menemukan kesamaan pemikiran

³² Ian Almond, *Sufism and Deconstruction: A Comparative Study of Deridda and Ibn ‘Arabī*, Routledge Studies in Religion (London: Routledge, 2004), 2.

³³ Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, 263.

dalam filsafat Neoplatonis Islam Ibn ‘Arabī.³⁴ Menurut pencermatan saya, tentu saja hal ini bermasalah. Walaupun figur Eckhart telah banyak dikenal sebagai Ibn ‘Arabī-nya barat, namun keduanya memiliki perbedaan pemikiran, sistem hermeneutika, dan terutama visi dalam setiap laku spiritualitasnya. Di samping itu, langkah komparasi ini menyebabkan pemahaman atas wujud dalam kesufian Ibn ‘Arabī secara otomatis terpisah dari pengalaman kesufiannya yang otentik dan kreatif. Almond juga mengelompokkan Ibn ‘Arabī ke dalam arus filsafat Islam Neoplatonis. Pembacaan Almond nampak sangat reduktif dan cenderung memaksakan ide wujud dalam pengalaman kesufian Ibn ‘Arabī untuk setara dengan pandangan eksistensi dalam teori dekonstruktif Deridda.

Selain Izutsu dan Almond, terdapat beberapa sarjana lainnya yang juga melakukan studi komparasi antara ajaran kesufian Ibn ‘Arabī dengan para cendekiawan lainnya, yakni Seyyed Hossein Naṣr³⁵, Cyrus Ali Zargar³⁶, dan Syafa’atun Almirzanah³⁷. Salah satu variabel perbandingan yang digunakan ketiganya adalah wacana tentang wujud. Melalui tulisannya, Naṣr melakukan studi perbandingan antara tiga tokoh sufi besar dalam khazanah intelektual Islam yakni Ibn Sīnā, Suhrāwardī, dan Ibn ‘Arabī. Sedangkan Zargar juga melakukan studi

³⁴ Almond, *Sufism and Deconstruction: A Comparative Study of Deridda and Ibn ‘Arabī*, 6.

³⁵ Seyyed Hossein Naṣr, *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrāwardī, Ibn ‘Arabī* (Delmar, New York: Caravan Books, 1976).

³⁶ Cyrus Ali Zargar, *Sufi Aesthetics: Beauty, Love, and the Human Form in the Writings of Ibn ‘Arabī and ‘Iraqi*, ed. Frederick M. Denny (South Carolina: The University of South Carolina Press, 2011).

³⁷ Syafa’atun Almirzanah, *When Mystic Masters Meet: Paradigma Baru Dalam Relasi Umat Kristiani-Muslim* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2009).

komparasi antara Ibn ‘Arabī dan ‘Iraqi dengan mengangkat beberapa tema estetika sufi sebagai kasusnya. Jika Naṣr dan Zargar melakukan komparasi Ibn ‘Arabī dengan tokoh lainnya yang masih dalam satu tradisi yang sama (Islam), Almirzanaḥ justru melakukan komparasi lintas tradisi. Dia melakukan komparasi dua mistikus besar dalam dua tradisi yang berbeda yakni tradisi Islam dan Kristen, antara Ibn ‘Arabī dengan Meister Eckhart dengan berfokus pada pembangunan paradigma baru yang menjadi pijakan atas adanya relasi umat Kristiani dan Muslim di dunia modern saat ini.

Michel Chodkiewicz³⁸, James Winston Morris³⁹, Gerald T. Elmore⁴⁰, dan Roland L. Nettler⁴¹ meneliti wacana wujud dalam sufisme Ibn ‘Arabī yang dikaitkan dengan isu-isu profetik. Chodkiewicz merupakan salah satu sarjana yang sangat simpatik terhadap studi Ibn ‘Arabī di barat. Dia telah menuliskan intisari *Futūḥat al-Makiyyah*, yang terkenal sangat sulit untuk dipahami yakni *Fuṣūṣ Al-Hikam*. Dia juga menjelaskan secara ekstentif persoalan wujud yang berkaitan dengan konsep kenabian dan kewalian dalam doktrin kesufian Ibn ‘Arabī.

³⁸ Michel Chodkiewics, *Le Sceau Des Saints: Propréité Et Sainteté Dans La Doctrine D’Ibn Arabī*, Gallimard, 1986; Chodkiewics, *Seal of the Saints: Prophecy And Sainthood in Doctrine of Ibn ‘Arabī*; Michel Chodkiewics, *An Ocean Without Shore: Ibn ‘Arabī, The Book, and the Law*, trans. David Streight (Albany: State University of New York Press, 1993).

³⁹ James Winston Morris, “The Spiritual Ascension: Ibn ‘Arabī and the Mi’Rāj Part 1,” *Journal of American Oriental Society* 107 (1987): 629–52; James Winston Morris, “The Spiritual Ascension: Ibn ‘Arabī and The Mi’Rāj Part 2,” *Journal of the American Oriental Society* 108 (1988): 63–77; James Winston Morris, “Ibn ‘Arabī’s ‘Esotericism’: The Problem of Spiritual Authority,” *Studia Islamica* 71 (1990): 37–64.

⁴⁰ Gerald T. Elmore, *Islamic Sainthood In The Fullness Of Time: Ibn Al-‘Arabī’s Book of the Fabulous Gryphon*, ed. H. Daiber and D. Pingree (Leiden: Brill, 1999).

⁴¹ Roland L. Nettler, *Sufi Metaphysics and Qur’anic Prophets: Ibn ‘Arabī’s Thought and Method in the Fusūṣ Al-Hikām* (Cambridge: The Islamic Text Society, 2003).

Sedangkan Morris memfokuskan kajiannya pada isu esoterisme dan kenaikan spiritual (*mi'rāj*) Muhammad dalam pandangan Ibn 'Arabī.

Morris berargumen bahwa kisah-kisah *mi'rāj* Muhammad yang diceritakan dalam Al-Qur'an maupun hadis memberikan representasi simbolis yang komprehensif terhadap perkembangan spiritualitas manusia. Ibn 'Arabī melakukan adaptasi kreatif dari materi dan ajaran-ajaran metafisik-teologis tersebut, sehingga berpandangan bahwa tahapan perjalanan *mi'rāj* juga harus diikuti oleh seorang sufi yang telah mencapai tingkat kesempurnaan sebagai tangga menuju puncak perjalanan batin dan spiritualnya.

Elmore menuliskan terjemahan dan komentar yang sangat panjang atas karya Ibn 'Arabi *Kitāb 'Anqā' Mugrib* yang merupakan sekuel dari karya lainnya yakni *al-Tadbīrāt al-Ilahiyyah fi Islāh Mamlakat al-Insāniyyah*.⁴² Sedangkan Nettler mengelaborasi aspek metafisika sufi dan nabi-nabi Qur'anik dalam pemikiran dan metode Ibn 'Arabī yang dianalisis dari karya *Fuṣūṣ Al-Hikam*. Secara garis besar, Nettler memaknai metafisika sufi Ibn 'Arabī sebagai gabungan dari pengalaman, elemen personal, dan intelektualisasi yang mendalam dengan konsep metafisika Ibn 'Arabī. Nettler merumuskan metafisika sufi Ibn 'Arabī tidak dalam kerangka sebuah doktrin filosofis murni, namun lebih sebagai suatu ekspresi

⁴² Elmore, *Islamic Sainthood In The Fullness Of Time: Ibn Al-'Arabī 's Book of the Fabulous Gryphon*, 194.

intelektual yang saling terkait antara pengalaman dan ide yang membahas isu-isu transenden tertinggi dari kosmogoni dan kosmologi.⁴³

Kautsar Azhari Noer⁴⁴ dan Caner K. Dagli⁴⁵ memfokuskan penelitiannya secara tematik pada isu wujud dalam *wahdat al-wujūd* (kesatuan wujud) Ibn ‘Arabī. Noer menitik beratkan kajiannya pada perdebatan *wahdat al-wujūd* dalam pengalaman kesufian Ibn ‘Arabī yang secara signifikan berbeda dengan klaim panteisme sebagaimana argumen sarjana barat lainnya. Selain itu, Noer juga menjelaskan secara terperinci ide-ide sufistik Ibn ‘Arabī.

Sedangkan Dagli melakukan pelacakan sejarah konsep *wahdat al-wujūd* dalam mazhab Ibn ‘Arabī untuk mengeksplorasi hubungan antara mistisisme dan filsafat dalam dunia intelektual Islam. Dagli menganalisis bagaimana bahasa konseptual yang digunakan oleh para mistikus awal semakin terlibat dalam budaya intelektual Islam hingga terintegrasi dengan kosa kata filosofis dan teologis yang sama. Kajian Dagli ini tidak menggunakan ide-ide Ibn ‘Arabī secara langsung, namun melalui bentuk pengembangan interpretasi dari murid-murid Ibn ‘Arabī, seperti Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī (w. 672/1274), Mu’ayyad al-Dīn al-Jandī (w. 700/1300), ‘Abd al-Razzāq al-Qāshānī (w. 730/1330), dan Dāwūd al-Qayṣarī (w. 751/1350).

⁴³ Nettler, *Sufi Metaphysics and Qur’anic Prophets: Ibn ‘Arabī’s Thought and Method in the Fusūs Al-Hikām*, 3–4.

⁴⁴ Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-‘Arabī: Wahdat Al-Wujūd Dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995).

⁴⁵ Caner K. Dagli, *Ibn Al-‘Arabī and Islamic Intellectual Culture: From Mysticism to Philosophy* (New York: Routledge, 2016).

Di samping itu, Su'ād al-Ḥakīm⁴⁶, Mohammad Yunus Masrukhin⁴⁷, Muhammad Al-Fayyadl⁴⁸, dan Fahmy Farid Purnama⁴⁹ juga banyak mendalamai wacana wujud dalam kesufian Ibn 'Arabī. Ḥakim memberikan sumbangsih terbesarnya dengan menuliskan kamus istilah-istilah kunci yang digunakan oleh Ibn 'Arabī dalam berbagai karya-karyanya. Kepiawayan Ḥakim dalam menjelaskan ide-ide pokok Ibn 'Arabī sangat mencerminkan kedekatannya pada sumber-sumber ajaran kesufian *Syaikh*, yakni Al-Qur'an dan hadis.

Sedangkan Masrukhin membahas isu wujud dan relasinya dengan waktu dalam wacana kesufian Ibn 'Arabī. Kekuatan analisisnya dapat dilihat dari pelibatan secara intensif pengalaman kesufian Ibn 'Arabī terhadap setiap detail argumentasi yang menjelaskan persoalan wujud. Spirit Masrukhin sangat tampak untuk membiarkan Ibn 'Arabī berbicara sebagaimana adanya sebagai seorang sufi pengembara yang senantiasa melakukan perjalanan menuju Tuhan.⁵⁰

Al-Fayyadl menuliskan teologi negatif Ibn 'Arabī untuk melakukan kritik atas metafisika ketuhanan yang diasumsikan telah mencitrakan Tuhan ke dalam kategori-kategori pengetahuan tertentu. Sedangkan Purnama menjelaskan

⁴⁶ Su'ād al-Ḥakīm, *Al-Mu'jam Al-Ṣūfiyy: Al-Ḥikmah Fi Ḥudūd Al-Kalimah*, cet. ke-1 (Beirut: Al-Muassasah al-Jami'ah li al-Dirāsah wa al-Nasyar wa al-Tauzī', 1981); Su'ād al-Ḥakīm, "Knowledge of God in Ibn 'Arabī," in *Muhyiddīn Ibn 'Arabī: A Commemorative Volume*, ed. Stephen Hirtenstein and Michael Tiernan (UK: Element, 1993), 264–90.

⁴⁷ Mohammad Yunus Masrukhin, *Al-Wujūd Wa Al-Zamān Fi Al-Khiṭab Al-Ṣūfi 'inda Muhyiddīn Ibn 'Arabī*, cet. ke-1 (Beirut: Masyūrāt al-Jamal, 2014).

⁴⁸ Muhammad Al-Fayyadl, *Teologi Negatif Ibn 'Arabī: Kritik Metafisika Ketuhanan*, cet. ke-1 (Yogyakarta: LKiS, 2012).

⁴⁹ Fahmy Farid Purnama, *Ontosofi Ibn 'Arabī* (Yogyakarta: Cantrik Pustaka, 2018).

⁵⁰ Mohammad Yunus Masrukhin, *Biografi Ibn 'Arabī: Perjalanan Spiritual Mencari Tuhan Bersama Para Sufi*, ed. Bagus Irawan, Mukhlis Yusuf Arbi, and Abdul Rouf (Depok: Keira, 2021).

hubungan antara Tuhan, manusia, dan alam dalam pemikiran Ibn ‘Arabī yang dikaji melalui filsafat fenomenologi Heidegger. Kajian Purnama secara spesifik menganalisis persoalan wujud sebagai paradoks *Huwa/lā-Huwa* yang diperas dari pengalaman kesufian Ibn ‘Arabī. Purnama mencermati isu ini menggunakan kerangka berpikir fenomenologis Martin Heidegger. Dia mengasumsikan bahwa paradoks wujud berpijak pada konsep *barzakh* (wujud antara) dalam sufisme Ibn ‘Arabī yang ditopang oleh konsep bahasa dan waktu.

Luasnya cakrawala sufisme Ibn ‘Arabī tidak hanya mendorong para sarjana untuk memperbincangkan isu wujud sebagai kategori semata, namun juga secara hermeneutis untuk memahami bagaimana wacana-wacana kesufiannya dapat dilahirkan dan dipahami. Beberapa studi tentang fragmen-fragmen hermeneutika Ibn ‘Arabī dapat ditemukan dalam karya-karya Peter Heath⁵¹, Denis Gril⁵², Nasr Hāmid Abū Zayd⁵³, Robert J. Dobie⁵⁴, Syed Rizwan Zamir⁵⁵, dan Ismail Lala⁵⁶. Mereka melakukan upaya pembacaan atas hermeneutika Ibn ‘Arabī secara parsial.

Seperti Heath yang membandingkan karakter hermeneutika dari tiga cendekiawan besar Islam, yakni Al-Tabarī, Ibn Sīnā, dan Ibn ‘Arabī. Ketiga tokoh

⁵¹ Peter Heath, “Creative Hermeneutics: A Comparative Analysis of Three Islamic Approaches,” *Arabica* XXXVI (1989): 173–210.

⁵² Denis Gril, “Adab and Revelation or One of the Foundations of the Hermeneutics of Ibn ‘Arabī,” in *Muhyiddīn Ibn ‘Arabī: A Commemorative Volume: A Commemorative Volume*, ed. Stephen Hirtenstein and Michael Tiernan (UK: Element, 1993), 228–63.

⁵³ Zayd, *Falsafah Al-Ta’wil: Dirāsah Fī Ta’wil Al-Qur’ān ‘inda Muhyi Al-Dīn Ibn ‘Arabī*.

⁵⁴ Robert J. Dobie, *Logos & Revelation: Ibn ‘Arabī, Meister Eckhart, and Mystical Hermeneutics* (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2010).

⁵⁵ Syed Rizwan Zamir, “‘Tafsīr Al-Qur’ān Bi’l Qur’ān’: Hermeneutics of Imitation and ‘Adab’ in Ibn ‘Arabī’s Interpretation of the Qur’ān,” *Islamic Studies* 50, no. 1 (2011): 5–23.

⁵⁶ Ismail Lala, *Knowing God: Ibn ‘Arabī and ‘Abd Al-Razzāq Al-Qāshānī’s Metaphysics of the Divine*, volume 109 (Leiden: Brill, 2019).

tersebut memiliki ciri khas yang berbeda dalam menginterpretasikan ayat-ayat Al-Qur'an maupun hadis.

Heath berargumen bahwa upaya-upaya interpretatif atas sebuah teks—dalam konteks ini dia menggunakan istilah *ta'wil*—merupakan sebuah proses kreatif yang dialektis. Selain itu kekhasan tekstual menjadi pemikat ketertarikan serta menjadi aspek kunci yang membangkitkan imajinasi seorang penafsir sehingga dapat membentangkan makna-makna yang beragam dan meluas dari satu kata/frasa. Heath berpendapat bahwa hermeneutika Ibn 'Arabī berpijak pada prinsip bahwa teks memiliki dua tingkat makna; eksoterik dan esoterik. Wawasan utama dalam doktrin sufistik Ibn 'Arabī ialah kesatuan wujud/eksistensial. Bagi Ibn 'Arabī eksistensi tidak memiliki hierarki, namun bersifat relasional—keseluruhan mengandung bagian-bagian, tetapi setiap bagian menyiratkan, membutuhkan, dan mengandung keseluruhan. Pandangan dunia yang dihasilkan ialah mitopoetik; ia adalah dunia metafora total, di mana segala sesuatu secara potensial—esensialitas—identik dengan segala sesuatu yang lain, seolah semuanya berada dalam satu tubuh.

Selain Heath, Abū Zayd dalam disertasinya di Cairo University Mesir juga melakukan studi atas filsafat takwil atau hermeneutika dalam wacana sufisme Ibn 'Arabī. Abū Zayd memfokuskan kajiannya untuk memahami metode interpretasi esoteris Ibn 'Arabī terhadap Al-Qur'an dalam tataran dimensi eksistensialisme (*al-wujūdiyyah*) dan epistemologis (*al-ma'rifatiyyah*). Bagi Abū Zayd, melalui hubungan dialektis yang didasarkan pada interaksi timbal balik antara penafsir dan

teks, penafsiran eksistensialis Ibn ‘Arabī tidak dapat lepas dari penafsiran teks dan akses terhadap berbagai tingkatan eksistensi yang hanya dapat dipahami oleh manusia sempurna yang telah menyadari interior eksistensial dan melampaui penampakannya.⁵⁷ Sementara Dobie melakukan komparasi antara figur sufi Ibn ‘Arabī dan Meister Eckhart dengan berfokus pada konteks hermeneutika mistik yang meliputi *logos* dan *revelation* (pewahyuan).

Di samping itu, studi hermeneutika sufistik Ibn ‘Arabī yang dilakukan oleh Gril dan Zamir berpijak pada argumen dasar bahwa Al-Qur’ān dan hadis berperan penting dalam tulisan-tulisan Ibn ‘Arabī. Zamir melakukan pengujian ulang atas metode penafsiran Ibn ‘Arabī terhadap Al-Qur’ān maupun hadis yang disebutkan dalam tulisan-tulisannya, baik dalam *Futūhāt Al-Makiyyah* atau *Fuṣūṣ Al-Hikam*. Kesimpulan yang didapat Zamir dalam tulisannya ialah terdapat dua unsur penting dalam hermeneutika Ibn ‘Arabī, yakni, pertama, metode literalisme spiritual yang digunakan Ibn ‘Arabī untuk menghadirkan makna spiritual melalui pintu masuk pembacaan literal terhadap setiap kata bahkan huruf dalam ayat Al-Qur’ān maupun hadis nabi. Kedua, prinsip hermeneutika Ibn ‘Arabī dilandasi oleh Ke-rahīm-an Ilahi yang melahirkan sikap (*‘adab*) hormat dan ketundukan sepenuhnya pada huruf firman Tuhan.

Temuan kedua ini juga nampak bernada serupa dengan kesimpulan kajian yang dilakukan oleh Gril atas hermeneutika sufistik Ibn ‘Arabī. Namun, kajian Gril

⁵⁷ Zayd, *Falsafah Al-Ta’wil: Dirāsah Fī Ta’wil Al-Qur’ān ‘inda Muhyi Al-Dīn Ibn ‘Arabī*, cet. ke-6:6.

dan Zamir tidak secara khusus membahas persoalan hermeneutika wujud dalam kesufian Ibn ‘Arabī. Sementara Lala mengeksplorasi tasawuf Ibn ‘Arabī dan salah satu penyebar utama ajaran kesufiannya yakni al-Qāshānī. Lala menitik beratkan pembahasannya pada tradisi mistisisme dan bagaimana cara kedua tokoh tersebut memandang dan berinteraksi dengan Tuhan.

Selain para sarjana yang telah saya sebutkan sebelumnya, masih terdapat banyak para intelektual modern lainnya yang mencermati persoalan wujud dalam kesufian Ibn ‘Arabī, baik yang sifatnya memerkenalkan, menguji, maupun mendalami elemen-elemen kesufian *syaikh*.

Pada penjelasan selanjutnya terkait klasifikasi literatur yang kedua, saya akan memaparkan sejumlah pakar dalam kesarjanaan Ibn ‘Arabī yang meneliti secara khusus ide *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* dalam karya-karyanya. Selama berabad-abad lamanya, spektrum kesufian *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* Ibn ‘Arabī senantiasa diinterpretasikan dalam bingkai-bingkai yang sangat spesifik oleh para sarjana, sehingga penjelasan atasnya menjadi perbincangan yang tak pernah selesai, baik dalam sudut pandang filsafat, teologi, maupun yang lainnya.

Studi yang berpengaruh atas perkembangan kajian tentang konsep *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* Ibn ‘Arabī dirinci pertama kali oleh Affifi dengan menggunakan *framework* filsafat mistik. Affifi menjelaskan wujud dalam spektrum *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* memiliki setidaknya 22 istilah yang berbeda untuk menggambarkan apa yang *syaikh* maksudkan dengan Logos Muhammad

(*Mohammedean Logos*).⁵⁸ Affifi berargumen bahwa banyaknya penyebutan yang berbeda untuk satu maksud yang sama disebabkan oleh dua faktor utama. Pertama, sumber-sumber yang digunakan Ibn ‘Arabī sangat banyak dan beragam sehingga memungkinkan kaum sufi meminjam istilah-istilah yang digunakan oleh teolog Skolastik, Neoplatonis, Al-Qur’ān, dan sumber Islami lainnya seperti pandangan kelompok Isma’ilian dan Hallajian terkait konsep *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah*.⁵⁹ Kedua, Affifi menilai panteisme Ibn ‘Arabī memungkinkan penggunaan seluruh koleksi istilah-istilah yang berbeda itu untuk Realitas Yang Satu yang menjadi dasar dari segala sesuatu.⁶⁰ Analisis Affifi terhadap wacana *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* masih tidak dapat dipisahkan dari klaim panteistiknya terhadap kesufian Ibn ‘Arabī, dan juga dalam beberapa sisi Affifi cenderung mereduksi kekayaan dan kedalaman penjelasan Ibn ‘Arabī terkait perbedaan dan hubungan dua puluh dua wujud dalam wacana *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* untuk kemudian disederhanakan dalam kerangka filsafat mistiknya.

Toshihiko Izutsu dalam bukunya *Sufism and Taoism* menjelaskan aspek Realitas Muhammad (*al-Haqīqah al-Muhammadiyyah*) sebagai bagian konsep

⁵⁸ Logos Muhammad yang dimaksud Affifi bukan merujuk pada Muhammad yang secara historis merujuk pada salah satu nabi dalam sejarah peradaban Islam, namun sebagai realitas pertama yang diciptakan sebelum segala sesuatu diciptakan. Pendapat Affifi ini perlu mendapatkan perhatian karena ia menilai bahwa Ibn ‘Arabī sebagai seorang monis naturalistik sebagaimana kaum Stoik karena Logos-nya bukan merupakan aspek dari Tuhan yang transenden dan di atas alam semesta, namun tak lebih dari sebuah prinsip rasional yang imanen di alam semesta. Lihat kembali penjelasannya dalam Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Dīn-Ibnul ‘Arabī*, 67.

⁵⁹ Affifi, 87.

⁶⁰ Affifi, 66.

Manusia Sempurna (*al-Insān al-Kāmil*).⁶¹ Dalam pemaparan singkatnya, Izutsu lebih mengeksplorasi sifat perantara (*barzakhiyah*) *al-Haqīqah* *al-Muhammadiyyah* dalam pemikiran Ibn ‘Arabī untuk menjelaskan keterhubungannya dengan konsep Manusia Sempurna. Izutsu berargumen bahwa Realitas Muhammad perlu dipahami sebagai wujud-antara antara Yang Mutlak dan dunia yang merupakan manifestasi dari Yang Mutlak.

Tidak seperti Affifi dan Izutsu yang memperlakukan doktrin sufistik Ibn ‘Arabi sebagai sebuah filsafat mistik, Seyyed Hossein Naṣr, seorang cendekiawan Muslim asal Iran, dalam bukunya yang berjudul *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrāwardī, Ibn ‘Arabī* justru menolak pemosisionan Ibn ‘Arabī sebagai seorang filsuf. Naṣr berpandangan bahwa kemiripan yang sangat jelas terjadi antara doktrin metafisik, gnostik dari tatanan ini, dan filsafat membuka kemungkinan menjadi penyebab kesalah pahaman ini. Naṣr mencoba tidak lagi mendudukan Ibn ‘Arabī sebagai seseorang yang mencoba memahami semua realitas dalam sebuah sistem dengan menyuguhkan eksposisi sistematis dari berbagai domainnya sebagaimana seorang filsuf melakukan hal itu. Namun, bagi Nasr, Ibn ‘Arabī perlu dipahami sebagai seorang sufi yang menulis karyanya melalui inspirasi langsung, sehingga tidak memerlukan koherensi yang diharapkan sebagaimana tulisan editorial pada umumnya.⁶²

⁶¹Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts of Ibn ‘Arabī and Lao-Tzū and Chuang-Tzū*, 236–38.

⁶² Naṣr, *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrāwardī, Ibn ‘Arabī*, 102.

Dalam buku yang sama, Naṣr menjelaskan doktrin-doktrin kesufian Ibn ‘Arabī secara umum, di antaranya adalah doktrin Manusia Universal atau Logos (*The Universal Man/al-Insān al-Kāmil/the Logos*) yang memuat penjelasan singkat aspek *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah*.⁶³ Oleh sebab fokus utama dalam studi Naṣr ialah kajian perbandingan tiga tokoh intelektual besar Islam, sehingga penjelasan Naṣr terkait doktrin *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* belum cukup memadai. Tulisan Naṣr ini perlu dikembangkan secara lebih mendalam.

William C. Chittick juga memberikan komentar singkat terkait doktrin *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* Ibn ‘Arabī. Chittick menjelaskan Realitas Muhammad sebagai sinonim dari *barzakh* agung (*supreme barzakh*), realitas Manusia Sempurna, dan *Ālam* (*nature/dunia*).⁶⁴ Menurutnya, istilah-istilah ini sangat penting bagi keseluruhan bangunan kosmologi filosofis Ibn ‘Arabī. Dengan mengidentifikasi terminologi *barzakh* dan *ālam*, Ibn ‘Arabī mengaitkan ajaran kosmologinya, yang tumbuh dari berbagai nama yang dapat diterapkan pada *barzakh*, secara langsung dengan tradisi filosofis. Pembahasan *ālam* di sini membuka pintu menuju kosmologi, terutama karena Ibn ‘Arabī memberi istilah ini dua makna dasar, yang kedua merujuk pada realitas yang merupakan *barzakh* antara *ālam* sebagai *barzakh* tertinggi dan benda-benda kosmos. Dapat diasumsikan bahwa Chittick membahas *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* dalam kacamata filsafat mistik, sehingga lebih berorientasi para karakter filosofisnya.

⁶³ Naṣr, 110–11.

⁶⁴ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Al-‘Arabī Metaphysics of Imagination*, 139; Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn Al-‘Arabī’s Cosmology*, xxv.

Selain ketiga tokoh di atas, Michel Chodkiewicz juga merupakan seorang sarjana yang cukup simpatik terhadap studi-studi Ibn ‘Arabī di barat. Chodkiewicz memiliki argumen yang berlawanan dengan sejumlah sarjana awal lain terkait ide *al-ḥaqīqah al-Muḥammadiyyah*, terutama klaim utama mereka soal jejak pengaruh Neoplatotik dan gnostik dalam teks-teks yang berkaitan dengan doktrin *Nūr Muḥammadī*.⁶⁵ Kehadiran klaim tersebut muncul karena ide cahaya *Muhammadan* (*Nūr Muḥammadī*) dan interpretasi doktrin *al-Ḥaqīqah al-Muḥammadiyyah* mulai banyak diperbincangkan dalam hubungannya dengan teks-teks sebelum Islam, walaupun penyebutannya menggunakan berbagai nama yang berbeda, seperti *Logos spermatikos* dan *verus propheta*.

Kemunculan ini membentuk suatu pandangan yang cukup populer di kalangan para akademisi terkait adanya peminjaman kosa kata serta konsep-konsep oleh para intelektual muslim, khususnya para sufi, secara sengaja dari berbagai warisan agama-agama lainnya. Di sisi lain, Chodkiewicz tidak mengamini pandangan tersebut. Dia mencurigai pandangan tersebut akan selalu bermuara dengan penyangkalan kekhususan serta koherensi pengalaman spiritual seorang

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

⁶⁵ Para sarjana awal yang berkesimpulan bahwa tasawuf Ibn ‘Arabī terpengaruh oleh filsafat Neoplatonik dan gnostik di antaranya adalah Goldziher, “Neuplatonische Und Gnostische Elemente Im Hadith”; Tor Andræ, *Die Person Mohammeds in Lehre Und Glauben Seiner Gemeinde* (Stockholm: Upsala, 1917); Reynold Alleyne Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1921), v–x; A. E. Affifi, “The Influence of Hermetic Literature on Moslem Thought,” *B.S.O.A.S* 13, no. 4 (1951): 841–55; Uri Rubin, “Pre-Existence and Light: Aspect of the Concept of Nur Muhammad,” *Israel Oriental Studies* 5 (1975): 62–119.

sufi, serta menyatakan secara eksplisit bahwa tasawuf hanyalah sutau kumpulan yang heterogen dari ide dan praktik non-Islam.⁶⁶

Di samping sejumlah sarjana kawakan yang telah dipaparkan sebelumnya, studi Su'ād al-Ḥakīm yang dikumpulkan dalam satu buah kamus karyanya juga banyak berkontribusi dalam persoalan wujud dalam *al-Haqīqah al-Muḥammadiyyah* beserta beberapa sinonim yang sering digunakan Ibn 'Arabī dalam berbagai tulisannya. Hakīm menjelaskan bahwa *al-Haqīqah al-Muḥammadiyyah* dalam doktrin kesufian Ibn 'Arabī memiliki tiga fungsi utama yang dideterminasi oleh tiga faktor yang berhubungan dengan spektrum ini, yakni: fungsi yang berkaitan dengan dunia, manusia, dan sudut pandang sufi.

Secara umum, Hakīm sepakat dengan pandangan para sarjana lainnya tentang status ontologis *al-Haqīqah al-Muḥammadiyyah* sebagai asal mula segala penciptaan, namun di sisi lainnya ia juga mempertahankan status historisnya sebagai Muhammad sebagai seorang nabi.⁶⁷ Pembacaan Hakīm nampaknya semakin memperluas serta melengkapi bidang kajian yang secara spesifik memperbincangkan aspek *al-Haqīqah al-Muḥammadiyyah* dalam sufisme Ibn 'Arabī. Kelebihan Hakīm dalam mengakses sumber-sumber tulisan Ibn 'Arabī secara lebih mendetail telah mempermudah para sarjana selanjutnya untuk memeriksa berbagai konteks dalam istilah kunci yang digunakan Ibn 'Arabī dalam

⁶⁶ Chodkiewics, *Seal of the Saints: Prophethood And Sainthood in Doctrine of Ibn 'Arabī*, 64.

⁶⁷ al-Ḥakīm, *Al-Mu'jam Al-Ṣūfīy: Al-Hikmah Fi Hudūd Al-Kalimah*, 347–52.

menjelaskan ide-idenya. Sebagian besar argumen yang saya kemukakan dalam tesis ini juga mengacu pada tulisan-tulisan Hakim tersebut.

Naṣr Hamīd Abū Zayd juga mengelaborasi doktrin kesufian Ibn ‘Arabī dalam spektrum *al-Haqīqah al-Muḥammadiyyah* sebagai bagian penting dari penjelasan filsafat *ta’wīl* Ibn ‘Arabī.⁶⁸ Abū Zayd berargumen bahwa banyaknya padanan istilah dari *al-Haqīqah al-Muḥammadiyyah* menunjukkan banyaknya fungsi *barzakh* untuk menjadi media perantara yang bukan hanya beroperasi pada level kognitif, melainkan juga level eksistensial. Selain itu, Abū Zayd juga menyimpulkan bahwa beragamnya penggunaan terminologi filosofis, sufi, dan Al-Qur'an telah menegaskan sifat sinkretis pemikiran Ibn ‘Arabī.

Annemarie Schimmel memaparkan secara singkat ide Cahaya Muhammad (*Nūr Muḥammadi*) dan *al-Haqīqah al-Muḥammadiyyah* Ibn ‘Arabī sebagai salah satu tema sentral dalam tradisi mistik Islam.⁶⁹ Menurut Schimmel, Ibn ‘Arabī merupakan sufi pertama yang melakukan sistematisasi ide *al-Haqīqah al-Muḥammadiyyah* setelah sebelumnya dibahas oleh para sufi dalam bentuk doktrin kesufian yang populer. Dalam analisisnya, Schimmel menghubungkan wacana *al-Haqīqah al-Muḥammadiyyah* atau Muhammad sebagai arketipe (pola dasar) dengan upaya para sufi selama berabad-abad dalam mengekspresikan

⁶⁸ Zayd, *Falsafah Al-Ta’wīl: Dirāsah Fī Ta’wīl Al-Qur’ān ‘inda Muhyi Al-Dīn Ibn ‘Arabī*, cet. ke-6:86–95.

⁶⁹ Annemarie Schimmel, *And Muhammad Is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*, ed. Charles H. Hong (Chapel Hill & London: The University of North Carolina Press, 1985), 144–55.

penghormatan yang mulia dan tertinggi kepada Muhammad, baik sebagai cahaya pertama penciptaan, Manusia Sempurna, maupun sebagai seorang nabi.⁷⁰

Fitzroy Morrissey dalam bukunya yang berjudul *Sufism and the Perfect Human: From Ibn 'Arabī to Al-Jili* mengelaborasi sejarah gagasan *al-Insān al-Kāmil* dari pemikiran Ibn 'Arabī dan Al-Jili serta mencermati elemen-elemen kunci yang berkorelasi dengannya yakni ide lokus manifestasi Ilahi (*mazhar*), konsep kutub (*qutb*), dan Realitas *Muhammadan* (*al-ḥaqīqah al-Muḥammadiyyah*). Studi Morrissey ini bertujuan membuktikan bahwa gagasan *al-Insān al-Kāmil* yang termasuk elemen *al-Ḥaqīqah al-Muḥammadiyyah* dalam tradisi tasawuf, merupakan gagasan yang heterogen, dinamis, dan berkembang dari masa ke masa.⁷¹

Oleh karena itu, Morrissey menggunakan sudut pandang sejarah ide untuk melacak segala perubahan bentuk, perlakuan, serta perkembangan interpretasinya dalam terang sejarah tasawuf yang memengaruhi peradaban manusia selama berabad-abad lamanya.

⁷⁰ Seiring dengan perkembangan gagasan bahwa Muhammad dinobatkan sebagai cahaya asli dalam penciptaan, muncul hasrat kolektif untuk mengangkat Nabi dalam segala hal yang mungkin serta memberinya posisi yang jauh di atas tingkat manusia manapun. Kecenderungan ini sangat berbeda dengan ajaran beberapa sufi awal seperti Rābi'ah Al-'Adawiyah dari Basra (w. 801). Rābi'ah mengklaim bahwa cinta kepada Tuhan telah memenuhi jiwa mereka dengan begitu sempurna, sehingga tidak ada ruang tersisa untuk cinta khusus kepada Nabi. Seabad kemudian, mistikus al-Kharrāz mendapatkan penglihatan yang berbeda dalam mimpiinya tentang Nabi. Ia menerima balasan, "Dia yang mencintai Tuhan pasti telah mencintaiku!" Namun, beberapa sufi lainnya masih takut menempatkan Nabi pada posisi yang tinggi; Shibli, misalnya, menyapa Tuhan ketika ia mengumandangkan adzan. Shibli berkeyakinan bahwa jika bukan karena perintah Tuhan, ia tidak akan menyebut siapapun kecuali Tuhan saja. Keraguan semacam itu disebabkan karena penyebutan "utusan Tuhan" di tempat yang begitu menonjol dianggap dapat merusak ke-Esa-an Tuhan. Namun, hal tersebut telah dihapuskan oleh banyak mistikus di kemudian hari. Setidaknya sejak zaman Muqatil, penghormatan mistik terhadap Muhammad menjadi tumbuh sangat pesat. Lihat selengkapnya dalam Schimmel, 141.

⁷¹Fitzroy Morrissey, *Sufism and The Perfect Human: From Ibn 'Arabī to Al-Jili* (Oxon & New York: Routledge, 2020), 3.

Berdasarkan tinjauan atas beragam penelitian terdahulu dalam kesarjanaan Ibn ‘Arabī, maka penelitian ini bertujuan untuk mengelaborasi celah persoalan yang belum banyak dibahas secara ekstensif oleh para sarjana sebelumnya. Sejumlah tulisan kesarjanaan Ibn ‘Arabī tentang *al-Haqīqah al-Muhammadiyah* telah membukakan medan wacana ini melalui penjelasan yang sangat deskriptif dalam kategori filsafat Neoplatonik, filsafat mistik, teologi, dan lain sebagainya. Sehingga belum menyentuh aspek kritis analitis dari wacana *al-Haqīqah al-Muhammadiyah* sebagai peristiwa makna, bahasa mistis, dan ekspresi/kreasi sastra mistis yang sangat signifikan dalam kesadaran kesufian Ibn ‘Arabī. Oleh karena itu, tesis ini mengelaborasi persoalan hermeneutika wujud Ibn ‘Arabī dengan menganalisis struktur lingustikalitas dan metaforikalitas wacana *al-Haqīqah al-Muhammadiyah*. Tesis ini menggunakan pendekatan hermeneutika kritis Paul Ricoeur terutama di seputar wacana metafora, serta melibatkan pula teori metafora modern sebagai penuntun dan rekan dialog dalam menganalisis data-data yang akan dipaparkan dalam penjelasan di bab selanjutnya.

F. Kerangka Teoretis

Dalam studi ini, saya mengelaborasi teori hermeneutika kritis Paul Ricoeur dan teori metafora modern sebagai penuntun, rekan berpikir, serta mitra berdialog dalam menganalisis gagasan hermeneutika wujud Ibn ‘Arabī. Diskursus hermeneutika yang dipahami sebagai seni memahami; seperangkat prinsip dan metode interpretasi teks; serta sebagai mode mengada, telah banyak dikembangkan oleh para pemikir maupun para sarjana klasik hingga kontemporer. Pada dasarnya,

definisi yang beragam atas diskursus hermeneutika semacam ini berpijak pada pemisahan antara aktivitas penafsiran (*interpretative activity*) dan prinsip atau aturan yang menopang aktivitas interpretasi tersebut.⁷² Walaupun hermeneutika sebagai sebuah sistem ilmu pengetahuan baru muncul pada abad ke-17, namun embrio diskursifnya telah ada sejak masa klasik dalam bentuk kegiatan interpretasi textual maupun sintesis, dan sistemisasi teori-teori penafsiran dalam bidang agama, sastra, serta hukum.

Filsuf asal Jerman seperti Friedrich Daniel Ernst Schleirmacher (1768-1834) dan Wilhelm Dilthey (1833-1911) menjadi pemikir modern awal yang memberikan sumbangsih besar pada perkembangan disiplin ilmu hermeneutika di barat. Walaupun keduanya memiliki agenda filosofis yang berbeda, namun Schleirmacher dan Dilthey menandai kemunculan dan perkembangan tradisi hermeneutika romantik yang bercita-cita menciptakan sudut pandang objektif dalam upaya menafsirkan suatu teks.

Pada periode selanjutnya, Martin Heidegger dan Hans-Georg Gadamer berhasil menawarkan konsep hermeneutika filosofis yang memiliki implikasi subjektif yang spesifik, seperti keterlibatan pembaca dalam proses pemahaman (*understanding*) serta hubungan timbal balik antara penafsiran teks dan penafsiran diri. Hubungan timbal balik tersebut terjalin secara dialogis sehingga menciptakan suatu siklus—seperti apa yang diistilahkan Hans-Georg Gadamer—sebagai

⁷² Farid Essack, “Qur’anic Hermeneutics: Problems and Prospects,” *The Muslim World* LXXXIII, no. 2 (1993), 121.

lingkaran hermeneutis (*hermeneutical circle*). Dan pada gilirannya, Paul Ricoeur mengembangkan suatu teori interpretasi yang berusaha mendamaikan dua tradisi hermeneutika tersebut untuk secara bersama-sama memasuki horizon pemahaman yang lebih terbuka terhadap setiap makna dan pengalaman manusia.⁷³

Diskursus hermeneutika senantiasa memfokuskan kajiannya pada persoalan bahasa. Bahasa dipandang sebagai istilah kunci dan tema sentral dalam diskusi-diskusi filosofis. Pada periode Frege, Husserl, Wittgenstein awal dan Carnap bahasa dipahami secara logosentrism. Dimensi-dimensi dasar bahasa dianggap hanya tampil dalam fungsi-fungsi logisnya, sehingga membentuk sebuah sistem linguistik yang tertutup. Dalam perkembangan selanjutnya, Wittgenstein dengan teorinya *speech act* dan teori pragmatiknya, memandang bahasa sebagai sesuatu yang hanya dapat dimengerti dalam kerangka “bentuk-bentuk kehidupan”—yang merupakan konteks bagi pemakaian bahasa itu. Akhirnya perkembangan filsafat maupun bidang pengetahuan lain seperti sastra dan kritik teks menuntut kajian bahasa dari aspek intrinsiknya: kajian hakikat dan fungsi bahasa. Kajian ini melibatkan semiologi strukturalisme, hermeneutika, dan post-strukturalisme. Pada tahap ini bahasa tidak lagi dipandang sebagai sistem yang tertutup, melainkan suatu sistem yang terbuka dan berkelindan dengan pengalaman eksistensial manusia. Bersamaan dengan agenda hermeneutis semacam ini, melalui tangan Heidegger dan Ricoeur, kajian

⁷³ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, Paperback (London: Bloomsbury, 2013), 278; Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1969).

atas metafora mendapatkan perhatian cukup serius dan menjadi sangat populer di dalam arus intelektualisme barat.⁷⁴

Penolakan Heidegger secara samar-samar dalam pemikirannya terhadap metafora sebagai bagian dari konsep metafisikanya, sangat berkebalikan dengan penggunaan metafora yang nampaknya meluas (misalnya bahasa adalah rumah Ada). Heidegger yang lebih mengeksplorasi dan menangani persoalan kompleks seputar wacana eksistensi Wujud-makhluk, nampaknya tidak memberikan perhatian pada diskusi tentang teologi dan metafora, sehingga dia tidak memiliki kedalaman pemikiran untuk memasuki rimba misteri kreatif dalam keduanya. Joseph Kockelmans sebagai penafsir Heidegger yang paling teliti dan mendalam, mengkritik Heidegger atas kesempitannya memahami wacana metafora. Menurut Kockelmans semakin banyak orang menemukan metabahasa, maka semakin banyak pula orang akan menemukan yang metaforis dan metafisik. Jika Heidegger membatasi persoalan metafisikanya pada persoalan bahasa yang melekat pada eksistensialitas manusia, maka Kockelmans memberikan tempat bagi metafora dalam wacana ontologis. Namun persoalannya, keduanya masih berpijak pada definisi klasik metafora sebagaimana dipahami oleh Aristoteles, yakni sebagai metafisika dari makna yang tepat dari sebuah nama yang berfungsi sebagai analogi utama. Teori Ricoeur tentang metafora akan terlihat sebagai penolakan terhadap definisi klasik metafora ini.

⁷⁴ I. Bambang Sugiharto, *Postmodernisme* (Yogyakarta: Kanisius, 1996), 81.

Sebelum membahas bagaimana cara metafora bekerja, saya akan menjelaskan bagaimana konsep teks dan makna dalam hermeneutika kritis Ricoeur. Ricoeur berpendapat bahwa persoalan utama yang berusaha diselesaikan oleh disiplin ilmu hermeneutika merupakan masalah yang terjadi di sekitar dan di dalam proses interpretasi teks. Persoalan interpretatif tersebut terkait dengan ruang lingkup interpretasi dan kemunculan konsep penafsiran pada tingkat epistemologis. Ruang lingkup interpretasi meliputi: sebab adanya teks-teks (*texts*), teks-teks tertulis (*written texts*), dan otonomi teks (*the autonomy*), baik dalam hal maksud pengarang, situasi yang melatar belakangi terciptanya suatu karya, atau tujuan pembaca yang memiliki hak istimewa.⁷⁵ Sedangkan masalah yang terjadi pada tingkat epistemologis, terbentuk oleh adanya perselisihan filosofis tentang konsep penafsiran yang menimbulkan berbagai macam asumsi.⁷⁶

Ricoeur berargumen bahwa teks adalah diskursus yang dipancangkan (*fixed*) dalam tulisan. Hal ini menjadikan aspek otonomisasi teks menjadi pertimbangan yang serius dalam hermenutika Ricoeur. Menurut Ricoeur, makna teks tidak lagi ditentukan oleh intensi pengarang, sebagaimana yang diandaikan dalam hermeneutika romantik, melainkan diproyeksikan oleh pembaca yang bergumul dengan teks tersebut—sejak setiap teks senantiasa menawarkan suatu tatanan dunia eksistensial. Persoalan yang hendak dipahami Ricoeur bukanlah

⁷⁵ Paul Ricoeur, “Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics,” *New Literary History* 6, no. 1 (2019): 95–110.

⁷⁶ Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action, and Interpretation*, trans. John B. Thompson (New York: Cambridge University Press, 2016), 127–28.

sesuatu yang tersembunyi di balik teks, melainkan sesuatu yang diungkapkan di depan teks. Problematika textual yang dijelaskan Ricoeur meliputi persoalan teks sebagai relasi dari ucapan dan tulisan, teks sebagai karya terstruktur, teks sebagai proyeksi dunia, dan teks sebagai mediasi pemahaman diri. Dengan meletakkan teks dan metafora sebagai diskursus dan sebuah diskursus diproduksi sebagai sebuah peristiwa, Ricoeur beranggapan bahwa bahasa perlu dipahami sebagai sebuah struktur (kode) atau sistem.

Dalam kompleksitas persoalan interpretasi teks, metafora menjadi salah satu topik yang menarik bagi Ricoeur untuk dielaborasi. Hal ini bermula dari satu argumen dasar Ricoeur bahwa tidak ada pemahaman yang tidak dimediasi melalui tanda, simbol, dan teks; pemahaman yang dimaksud adalah interpretasi dari konsep-konsep yang dimediasi.⁷⁷ Proses mediasi melalui simbol menunjukkan adanya makna ganda yang dimiliki oleh suatu simbol. Makna ganda yang dimaksud ialah adanya dua referensi yang terkandung dalam suatu simbol yang bergerak ke dua arah, yaitu: referensi ke dalam teks itu sendiri, dan referensi yang merujuk kepada dunia kehidupan atau realitas di luar teks.

Hal ini berkesuaian dengan karakteristik filsafat hermeneutik Ricoeur bahwa “keberadaan manusia dimediasi secara semantik, yaitu oleh sebuah penafsiran makna bahasa.”⁷⁸ Mediasi semantik menjadikan makna tidak direduksi,

⁷⁷ Ricoeur, 143.

⁷⁸ Teks Inggris: “*Human existence is mediated by semantics, that is, by an interpretation of linguistic meaning.*” Lihat selengkapnya Kevin J. Vanhoozer, *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur: A Study in Hermeneutics and Theology* (New York: Cambridge University Press, 1990), 29.

dan refleksi diri menjadi signifikan dan terbuka bagi relasi dengan “yang-lain.”⁷⁹ Hemeneutika semacam ini berkelindan dengan kesadaran historis (*historical consciousness*)⁸⁰ yang berimplikasi pada pencapaian pemahaman atas diri, dan sementara pada saat yang sama, juga bertujuan memahami dunia (*world*) dan orang lain (*other people*) dalam membentuk relasi intersubjektif yang setara.

Ricoeur berargumen jika metafora adalah kunci untuk memahami teks, maka teks adalah kunci untuk memahami metafora. Bagi Ricoeur, metafora adalah hasil dari ketegangan antara dua istilah dalam ujaran metaforis. Ketegangan ini tidak terjadi di antara dua istilah tersebut, melainkan di antara dua penafsiran yang berlawanan dari ujaran tersebut. Interpretasi metaforis mengandaikan interpretasi harfiah yang menghancurkan dirinya sendiri dalam kontradiksi yang signifikan.⁸¹

Proses penghancuran diri atau transformasi inilah yang memaksakan semacam pelintiran pada kata-kata, perluasan makna yang dengannya kita dapat memahami makna di mana penafsiran literal secara harfiah tidak masuk akal. Metafora juga merupakan ketegangan antara pemahaman dan pengalaman manusia, sebagaimana

⁷⁹ Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Texas: The Texas Christian University Press, 1976), 8–10.

⁸⁰ Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, trans. Kathleen Blamey and David Pellauer, vol. 3 (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1988), 209–10.

⁸¹ Hermeneutika kritis Ricoeur bekerja dengan cara melampaui analisis semiotik dengan menekankan aspek semantik (bahasa dalam hidup sehari-hari). Ricoeur menjelaskan bahwa metafora bekerja melalui ketegangan semantik. Ia memahami metafora sebagai sebuah fungsi dari apa yang disebut Emile Benveniste sebagai wacana. Semantik wacana tidak dapat direduksi menjadi semiotika; sistem tanda strukturalis yang terkait dengan linguistik Ferdinand de Saussure, karena semiotika hanya merupakan sistem tertutup yang merujuk pada diri sendiri dan tidak mencakup referensi ekstra-linguistik ke dunia kehidupan. Sedangkan, semantik menekankan relasi di antara bahasa dan dunia (*semantics takes up the relationship between language and world*). Lihat Paul Ricoeur, *The Rule of Metaphor: The Creation of Meaning in Language*, trans. Robert Czerny, Kathleen McLaughlin, and John Costello (London and New York: Routledge, 2003).

simbol.⁸² Simbol dengan demikian, terlibat dalam dialektika apropiasi dan distansiasi atau penjarakan yang menjadi ciri tingkat terdalam dari pengalaman dan pemahaman manusia.

Kalimat metaforis adalah peristiwa wacana yang menurut definisi sudah melibatkan referensi. Karena menurut Ricoeur, metafora membentangkan ledakan makna (teks terbuka ke dunia kehidupan untuk pertama kalinya) menjadi lebih banyak.⁸³ Ricoeur bersikukuh pada argumen bahwa metafora sebenarnya telah mengajarkan sesuatu dan dengan demikian berkontribusi pada pembukaan dan penemuan bidang realitas yang lain dari yang dijelaskan oleh bahasa biasa. Metafora dalam struktur puisi senantiasa mengartikulasikan ‘suasana hati’ (*moods*) pengarangnya; sebuah nilai afektif. Alih-alih memandang bahwa ‘suasana hati’ ini lebih dari sekadar emosi subjektif belaka, Ricoeur justru mengarahkan metafora sebagai sebuah cara untuk berakar pada realitas; ia adalah sebuah indeks ontologis.⁸⁴ Dengannya, referen kembali, tetapi dalam bentuk yang sangat berbeda dibandingkan dengan bahasa biasa. Hal ini yang menyebabkan mengapa perbedaan denotasi-konotasi harus dipertahankan untuk sepenuhnya problematis dan terkait dengan presuposisi positivistik yang tepat, yang hanya dapat ditunjukkan oleh bahasa objektif prosa ilmiah.

⁸² Ricoeur membedakan antara simbol dan metafora. Simbol memiliki cakupan yang lebih luas karena menjadi struktur penandaan yang di dalamnya terdapat sebuah makna langsung; pokok atau literer merujuk kepada makna lain yang diperoleh secara tidak langsung yang bersifat sekunder dan figuratif.

⁸³ Douglas R. Mcgaughey, “Ricoeur’s Metaphor and Narrative Theories as a Foundation for a Theory of Symbol,” *Religious Studies* 24, no. 4 (1988): 415–37.

⁸⁴ Ricoeur, *The Rule of Metaphor: The Creation of Meaning in Language*, 173–74.

Metafora sebagai sebuah fenomena, melibatkan pemetaan konseptual dan ekspresi linguistik individual. Dalam teori metafora kontemporer, Lakoff menjelaskan bahwa metafora bukan hanya merupakan ekspresi linguistik, tetapi juga mencakup persoalan pemikiran dan nalar. Bahkan Lakoff meradikalkan bahwa lokus metafora sama sekali bukan pada bahasa, tetapi pada cara seorang peneliti mengkonseptualisasikan satu domain mental dalam hal yang lain. Dan teori umum tentang metafora diberikan dengan mengkarakterisasi pemetaan lintas domain tersebut.⁸⁵

Penggunaan hermeneutika kritis Paul Ricoeur terutama pada aspek teori metafora serta perlibatan teori metafora modern dalam tesis ini bukan tanpa alasan yang jelas. Setidaknya terdapat tiga alasan utama mengapa kedua pendekatan ini dipilih menjadi pemandu dan rekan berpikir saya dalam menganalisis data-data yang berkaitan dengan hermeneutika kesufian Ibn ‘Arabī.

Pertama, bahasa mistik yang digunakan oleh Ibn ‘Arabī pada dasarnya ialah bahasa simbolis-metaforis. Simbolisme ini dapat berbentuk puisi-puisi, geometrika, hingga matematika. Di sisi lain, Paul Ricoeur menyediakan kerangka kerja yang kuat untuk menafsirkan pengalaman manusia dan teks yang kaya akan makna dan simbolisme. Alasan kesesuaian ini mendorong penggunaan teori interpretasi Paul Ricoeur untuk mengelaborasi persoalan pemahaman bahasa simbolis-metaforis pada wacana *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah*. Teori ini perlu diterapkan, agar tidak

⁸⁵ George Lakoff, “The Contemporary Theory of Metaphor,” in *Metaphor and Thought*, second edi (UK: Cambridge University Press, 1992), 7.

menyalahi maksud utama dari teks-teks Ibn ‘Arabī serta pengalaman kesufian yang menjadi ruh dalam teks-teks itu.

Kedua, karakteristik ide *al-Haqīqah al-Muḥammadiyyah* yang tertuang dalam berbagai tulisan Ibn ‘Arabī bersifat puitis-simbolis, sehingga interpretasi atasnya memerlukan pembacaan yang komprehensif atas bentuk-bentuk metafora dalam karya-karyanya, untuk menemukan visi utama kesufian Ibn ‘Arabī. Teori interpretasi Ricoeur, termasuk *hermeneutical arc*-nya yang terdiri dari penjelasan, pemahaman, apropiasi, serta distansiasi, menawarkan suatu metode dan filosofi untuk mengungkap makna yang mendalam dari wacana *al-Haqīqah al-Muḥammadiyyah* sebagai metafora *Wujūd*.

Sementara itu, penelitian yang mengelaborasi wacana kesufian *al-Haqīqah al-Muḥammadiyyah* Ibn ‘Arabī dengan menggunakan pendekatan hermeneutika Ricoeur ataupun teori metafora modern, nampak belum banyak dilakukan secara mendalam oleh kesarjanaan Ibn ‘Arabī sebelumnya. Para sarjana sebelumnya lebih banyak menggunakan pendekatan sejarah, teologi, maupun filsafat dalam memperbincangkan doktrin yang sangat lekat dengan tradisi tasawuf ini. Dengan demikian, penelitian ini mendapatkan signifikansinya untuk mengisi ceruk yang belum terisi tersebut, serta melakukan perluasan dan pendalaman wacana *al-Haqīqah al-Muḥammadiyyah* dalam studi-studi Ibn ‘Arabī.

Ketiga, Ricoeur dipilih sebagai rekan berpikir dalam tesis ini karena metode interpretasinya terbuka terhadap pengalaman seorang dalam pembentukan sebuah teks. Hal ini sangat penting mengingat karya-karya Ibn ‘Arabī sangat lekat dengan

pengalaman kesufiannya yang berisi—sangat padat dengan—interpretasi Al-Qur'an dan Hadis. Pemikiran Ricoeur yang bercorak hermeneutika fenomenologi kritis membantu saya melacak persoalan wujud *al-Haqīqah al-Muhammadīyyah* yang terbuka pada mode-mode eksistensial yang diperas dari pengalaman kesufian Ibn 'Arabī.

Selanjutnya, tiga variabel dalam teori interpretasi yang dirumuskan Ricoeur, yakni distansiasi, mediasi semantik, dan apropiasi juga digunakan sebagai kerangka berpikir dalam melacak dan mengelaborasi identitas naratif Ibn 'Arabī melalui pemahaman dan pengalamannya atas wacana *al-Haqīqah al-Muhammadīyyah*. Ketiga aspek ini, juga akan menjadi pijakan interpretasi konsep hermeneutika wujud Ibn 'Arabī dalam lensa pengalaman kesufiannya yang otentik.

G. Metode Penelitian

Tesis ini termasuk dalam penelitian kualitatif, mengingat bahwa pembahasan di dalamnya memanfaatkan metode deskriptif-interpretatif sebagai teknik analisis terhadap data-data material penelitian yang tersedia.⁸⁶ Diskusi dalam tesis ini dikategorikan sebagai penelitian kepustakaan (*library research*) dengan memanfaatkan buku, jurnal ilmiah, dan materi-materi kepustakaan lainnya yang secara spesifik berhubungan dengan objek-objek material-formal penelitian sebagai sumber data. Pencarian informasi yang digunakan dalam penelitian berbasis studi

⁸⁶ Norman K. Denzin and Yvonna S. Lincoln, "Introduction: The Discipline and Practice of Qualitative Research," in *The SAGE Handbook of Qualitative Research*, ed. Norman K. Denzin and Yvonna S. Lincoln, Fifth Edit (London: SAGE Publications, 2018), 43.

kepustakaan sangat mengandalkan sumber-sumber tertulis daripada pengalaman empiris. Terdapat dua jenis sumber data yang digunakan dalam penelitian ini, yakni:

Pertama, sumber primer (*primary source*), yakni sumber literatur yang digunakan untuk menelusuri ajaran Ibn ‘Arabī melalui berbagai karyanya, khususnya teks *Fuṣūṣ Al-Hikam*⁸⁷ dan *Futūḥāt Al-Makiyyah*⁸⁸. Kedua karya tersebut digunakan dalam penelitian ini karena memuat banyak detail-detail ajaran Ibn ‘Arabī. Kitab *Futūḥāt Al-Makiyyah* merupakan karya paling ensiklopedik yang ditulis Ibn ‘Arabī, sedangkan *Fuṣūṣ Al-Hikam* merepresentasikan puncak kematangan mistisisme yang diuraikan secara lebih ringkas. Kedua, sumber sekunder (*secondary sources*). Dalam hal ini, sumber sekunder berupa hasil penelitian sebelumnya, baik dari kalangan sufi, sarjana muslim modern, hingga intelektual Barat.

Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini dilakukan dengan metode dokumentasi; yaitu dengan mencari, memilih, dan menganalisis data berbagai sumber primer maupun sekunder yang berkaitan dengan ajaran Ibn ‘Arabī. Sedangkan metode analisis yang digunakan adalah *content analysis* (analisis isi), yaitu metode riset untuk membuat tiruan dan kesimpulan yang valid terhadap suatu data yang sesuai dengan konteksnya. Data-data tersebut dikaji sedemikian

⁸⁷ Saya menggunakan satu jenis versi cetakan kitab Muhyiddīn Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ Al-Hikam*, ed. A. E. Affifi (Libanon: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, n.d.).

⁸⁸ Saya menggunakan dua versi cetakan kitab *Al-Futūḥāt Al-Makiyyah*, yaitu: Muhyiddīn Ibn ‘Arabī, *Al-Futūḥāt Al-Makiyyah* (Beirut: Dār Sādir, n.d.); Muhyiddīn Ibn ‘Arabī, *Al-Futūḥāt Al-Makiyyah*, ed. ‘Abdul ‘Azīz Sultān Al-Manṣubī (Kairo: Al-Majlis al-A’lā li al-Šaqafah, 2017).

rupa menggunakan pendekatan hermeneutika kritis Paul Ricoeur dan teori metafora kontemporer.

H. Sistematika Pembahasan

Penelitian ini menghadirkan lima bab pembahasan yang mendiskusikan beberapa aspek penting terkait Ibn ‘Arabī dan berbagai hal yang melingkupinya, baik berupa horizon dalam dirinya maupun konteks di masa dia hidup. *Bab pertama* adalah bagian terpenting dalam tubuh penelitian ini, mengingat posisi dan perannya sebagai kerangka dalam keseluruhan pembahasan dalam penelitian, yakni meliputi: (a) latar belakang penelitian, (b) rumusan masalah, (c) argumentasi dasar penelitian, (d) tujuan dan signifikansi penelitian, (e) kajian-kajian terdahulu yang memuat diskursus wujud dan *al-ḥaqīqah al-Muḥammadiyyah* Ibn ‘Arabī, baik dari para pemikir Islam maupun para sarjana modern (f) kerangka teoretis sebagai *framework* untuk memahami pemikiran dan pengalaman kesufian Ibn ‘Arabī, hingga menganalisis wacana hermeneutikanya, (g) metode penelitian, dan (h) sistematika pembahasan.

Pada bab kedua, penelitian ini memasuki diskusi yang berkaitan dengan sejarah hidup dan sejarah intelektual Ibn ‘Arabī secara umum, serta momen-momen historis penemuan kesadaran sufistik Ibn ‘Arabī atas *al-Ḥaqīqah al-Muḥammadiyyah*. Bab kedua ini terbagi menjadi beberapa bagian, yakni: pendahuluan; Ibn ‘Arabī dan konteks historis Islam abad pertengahan di Andalusia; Polemik naratif kerangka ortodoksi dan heterodoksi dalam kesarjanaan Ibn ‘Arabī; Ibn ‘Arabī dan berbagai iluminasi di kota Fez; *Mi’rāj* sufi

sebagai pendasaran kesadaran sufistik Ibn ‘Arabi atas ide *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* dan relasinya dengan wacana wujud; dan Puncak *mi’rāj* sufi Ibn ‘Arabī: penobatan spiritual Ibn ‘Arabī pada *Maqam* Muhammad melalui mimpi di Mekkah. Seluruh aspek tersebut akan dikaji untuk kemudian menjadi data dalam proses analisis di tahap berikutnya. Bab ini diakhiri dengan kesimpulan.

Bab ketiga berisi analisis secara eksklusif diskursus wujud dan pemetaan ide *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* dalam pengalaman kesufian Ibn ‘Arabī. Di dalamnya, saya memulai pembahasan dengan menjelaskan signifikansi imajinasi kreatif (*khayal*) dan hati (*qalb*) sebagai asas, sumber, dan instrumen kesufian Ibn ‘Arabī. Bagian selanjutnya adalah proyeksi analisis wacana *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* Ibn ‘Arabī yang berisi pemetaan struktur semantik dan metafora wacana *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* secara umum, kemudian dilanjutkan dengan analisis diskursus wujud Ibn ‘Arabī yang berfokus pada penjelasan *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* dalam dua dimensi, yakni: *pertama*, status historis Kenabian Muhammad dalam *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah*, dan *kedua*, status ontologis *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* dalam kosmogenesis, dengan lima kata kunci: *Haqiqah al-Haqā’iq*, *al-Barzakh al-‘A’lā*, *al-‘Aql al-Awwal*, *Rūh Muhammad*, dan *al-Insān al-Kāmil*. Bab ini diakhiri dengan penjelasan hubungan antara *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah*, tradisi kenabian, dan kewalian dalam kesufian Ibn ‘Arabī, serta kesimpulan.

Bab keempat saya dedikasikan untuk menganalisis hermeneutika wujud Ibn ‘Arabī dalam wacana *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah*. Bab ini terdiri dari

beberapa bagian, yakni: 1) Dunia teks Ibn ‘Arabī: wacana *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* sebagai Metafora Bahasa Baru; 2) Mensituasikan wacana *Al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* dalam perdebatan epistemologi Islam abad pertengahan; 3) Interpretasi spiritual: kelindan realitas, teks, dan pengalaman kesufian Ibn ‘Arabī; 4) *Living-Metaphor* dalam wacana *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah*; 5) *Wujūd, al-Haqīqah al-Muhammadiyyah*, dan Hermeneutika Wujud Ibn ‘Arabī; 6) Kesimpulan. Akhirnya, saya kemudian menyimpulkan studi ini pada bab kelima dengan menunjukkan kontribusi dan signifikansi, serta menyertakan saran untuk kajian setelahnya.



BAB V

PENUTUP

“Hermeneutics then is the theory that regulates the transition from structure of the work to world of the work.”

Paul Ricoeur¹

A. Kesimpulan

Wacana *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* sebagai ide *genuine* kesufian Ibn ‘Arabī, telah membangkitkan gairah intelektual yang masif dari kalangan kesarjanaan Ibn ‘Arabī di Barat dan Timur. Geliat ini memunculkan berbagai macam paradigma yang ditawarkan para eksponen untuk memecahkan teka-teki di dalam karya-karya Ibn ‘Arabī. Pada gelombang awal, diskurus *Wujūd* Ibn ‘Arabī secara umum diidentifikasi sebagai suatu pemikiran yang bersifat filosofis yang memiliki kemiripan konseptual dengan tradisi filsafat panteisme maupun monisme. Pandangan ini mengundang banyak kritik dan keberatan dari para sarjana modern karena dianggap menyalahi ide-ide kesufian Ibn ‘Arabī yang otentik. Pada gelombang selanjutnya, para sarjana menawarkan suatu pendekatan yang lebih simaptik terhadap Ibn ‘Arabī, untuk bisa memahami sebagaimana adanya terkait konsep-konsep ketuhanan, kosmos, dan manusia. Namun, upaya ini belum menemukan titik finalnya, karena kompleksitas dan kedalaman wacana kesufian Ibn ‘Arabī yang senantiasa menjadi tantangan tersendiri bagi para pengkajinya.

¹ Ricoeur, *The Rule of Metaphor: The Creation of Meaning in Language*, 260.

Wacana *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* mulai mendapatkan sorotan karena Ibn ‘Arabī menyentuh aspek fundamental ortodoksi Islam, yakni kenabian. Walaupun sorotan ini berlangsung bersamaan dengan diskursus *Wujūd*-nya, namun keunikan wacana *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* terletak pada perbincangannya atas asal usul segala sesuatu. Tentu bukan hanya tradisi tasawuf saja yang berusaha menjawab persoalan asal usul tersebut, melainkan juga filsafat dan teologi. Alih-alih mengelaborasi wacana *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* berdasarkan pengalaman kesufian Ibn ‘Arabī, para sarjana terjebak pada suatu metode yang memaksa mereka menganalisis kesufian Ibn ‘Arabī menggunakan perangkat filsafat dan teologi tertentu. Walaupun ketiga tradisi intelektual Islam ini saling mendeterminasi satu dan lainnya, namun untuk mengetahui maksud Ibn ‘Arabī dalam teks-teks-nya, diperlukan pendekatan yang disesuaikan dengan karakter data ini yang berdimensi tasawuf. Selain itu, pada dasarnya wacana *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* merupakan pengalaman spiritual Ibn ‘Arabī yang kemudian dikonseptualisasikan dengan nuansa ilmiah. Maka, perlakukan terhadapnya juga perlu disesuaikan dengan sebagaimana Ibn ‘Arabī menyajikannya dalam bentuk pengalaman spiritual, agar tidak menyalahi aturan umum dalam tradisi tasawuf.

Setelah membaca persoalan akademik di atas, saya menawarkan suatu pembacaan terhadap wacana *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* Ibn ‘Arabī—dengan mosisikannya pertama-tama—sebagai peristiwa makna, bahasa mistis, dan ekspresi/kreasi sastra mistis, dengan mode analisis metaforis-hermeneutis. Pendekatan ini dipilih sebagai cara pandang baru yang lebih simpatik terhadap

pengalaman kesufian Ibn ‘Arabī dan menunjukkan arti penting bagi pengalaman kesufian karena terlibat dalam pembentukan makna *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* sebagai metafora bahasa baru. Untuk mencapai maksud tersebut, maka saya menggunakan hermeneutika kritis Paul Ricoeur sebagai rekan berpikir dalam menganalisis dan memandu membaca data-data tersebut. Penelitian ini memfokuskan kajian pada struktur metafora wacana *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah*. Berikut ini adalah temuan-temuan penelitian ini.

Pertama, narasi pengalaman kesufian Ibn ‘Arabī dalam momen historis penemuan kesadarannya atas *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* menunjukkan bahwa dirinya adalah seroang sufi “tradisionalis/ortodoks” yang senantiasa mengekspresikan berbagai pengalaman pencapaian berbagai visi kesufian dan *mi’rāj*-nya dengan berpijak pada Al-Qur’ān dan Hadis. Metaforikalitas narasi visi-visi kesufian tersebut merupakan kesadaran mistik-linguistik Ibn ‘Arabī untuk menjelaskan hubungan antara diskursus *Wujūd* dan wacana *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah*, dan bermuara pada pendaulatan dirinya sebagai Penutup Kewalian Muhammad yang menjadi penjaga warisan syari’at, hikmah, dan rahasia-rahasia dari kenabian Muhammad. Selain itu, struktur metafora wacana *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* telah membuka medan hermeneutis menuju pemahaman yang baru tentang dunia.

Kedua, wacana *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* mendapatkan legitimasinya dihadapan Al-Qur’ān, Hadis Nabi, serta warisan pengetahuan esoteris tradisi kesufian. Di dalam proses penyingkapan makna zahir dan batin *al-Haqīqah*

al-Muhammadiyyah, imajinasi kreatif (*khayāl*) dan hati (*qalb*) berperan sangat penting (sentral) sebagai instrumen epistemologis-interpretatif Ibn ‘Arabī. Wacana *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* merupakan interpretasi spiritual Ibn ‘Arabī atas realitas-realitas tertinggi yang menjadi *barzakh* (realitas antara yang berperan sebagai mediator) antara Tuhan-alam semesta-dan manusia. *Al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* sebagai *barzakh* berada pada ketegangan ontologis dan historis; pada pemaknaan ontologis, ia merupakan arketipe asal-usul segala sesuatu karena ia adalah entitas yang paling dekat dengan *Wujūd al-Haqq*, dan pada pemaknaan historis, wacana *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* lekat dengan pemuliaan Nabi Muhammad sebagai *Insān al-Kāmil* yang menjadi penutup para nabi dan rasul.

Berdasarkan sejarah idenya, wacana *Al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* merupakan transformasi diskursif dari wacana *Nūr Muhammadi* yang banyak dipromosikan para sufi era klasik. Salah satu faktor fundamental yang mendeterminasi pemahaman Ibn ‘Arabī atas wacana *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* adalah *qalb* kesufiannya yang telah sampai pada *Maqām Muhammad*, *Maqām Qurbah*, dan otoritas spiritualnya sebagai *Khatām al-Walāyah al-Muhammadiyyah*. Melalui puncak-puncak pengembalaan spiritual ini, Ibn ‘Arabī dapat mengakses pengetahuan tertinggi atas realitas ketuhanan dan seluruh manifestasi teofanik-Nya.

Ketiga, wacana *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* sebagai metafora bahasa baru membentuk, apa yang ditawarkan Ricoeur sebagai, dunia teks Ibn ‘Arabī yang sarat akan penggunaan bahasa *isyārah* untuk menjelaskan *Wujūd al-Haqq* dan

manifestasi-manifestasi teofanik-Nya. *Al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* sebagai wacana kesufian merupakan ungkapan Ibn ‘Arabī pada zamannya dalam mempertahankan posisi ortodoksinya sebagai seorang sufi. Ia melakukan perlawanan naratif kepada para teolog maupun filsuf Muslim yang menawarkan pandangan mereka tentang kebenaran tertinggi *Wujūd al-Haqq*, yang mereka dapatkan hanya melalui pembacaan literalis dan penalaran rasio spekulatif terhadap Al-Qur'an dan Hadis. Dengan menempatkan wacana *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* pada perdebatan intelektual Islam abad pertengahan, maka wacana ini dipahami melalui ruang historisnya yang otentik, sehingga ia bukan hanya menjelaskan ke arah "dalam" tradisi kesufian, namun juga berinteraksi ke arah "luar" dengan tradisi-tradisi intelektual Islam lainnya, dan membentuk suatu diskursus tentang *Wujūd*. Oleh karena itu, interpretasi spiritual Ibn ‘Arabī perlu dibaca dalam konteks diskursus yang terdiri atas kelindan realitas, teks, dan pengalaman kesufiannya.

Metafora *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* yang dihidupkan melalui pengalaman kesufian Ibn ‘Arabī, diistilahkan Ricoeur sebagai *living-metaphor*, karena menempatkan pemaknaan atas hakikat realitas ketuhanan dan manifestasinya dalam realitas fenomenal sebagai suatu proses kreatif yang produktif, dinamis, dan sesuai dengan citarasa kesufian Ibn ‘Arabī. Ibn ‘Arabī sebagai aktor hermeneutis terlibat secara aktif-pasif dalam proses pembentukan makna *Wujūd* tersebut, yang diperolehnya melalui penyingkapan *Wujūd al-Haqq* ke dalam imajinasi kesadaran kesufiannya.

Wacana *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah* merupakan metafora tertinggi yang menghimpun seluruh pengetahuan Nama-Nama dan Sifat-Sifat Ilahi. Ia bertindak sebagai *barzakh* tertinggi yang memediasi antara realitas ketuhanan, alam semesta, dan realitas manusiawi, baik secara zahir maupun batinnya. Sehingga, melalui wacana *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah*, Ibn ‘Arabī menyampaikan bahwa hubungan manusia dengan *Wujūd al-Haqq* tidak hanya terjadi melalui relasi penciptaan, melainkan juga relasi kerahasiaan cinta, hikmah, dan ilmu makrifat yang diwariskan Nabi Muhammad kepada pewaris kewaliannya. Maka, melalui jalinan-jalinan keintiman inilah, segala penjelasan atas ambiguitas yang ada di dalam syari’at Muhammad akan senantiasa mendapatkan jawaban dan bimbingan langsung melalui ruh Muhammad.

Penelitian ini merupakan upaya berkontribusi pada kajian Ibn ‘Arabī secara umum yang menitik beratkan fokusnya pada pengalaman kesufian Ibn ‘Arabī. Berdasarkan temuan-temuan di atas, saya mengistilahkan proses pembentukan makna atas *Wujūd al-Haqq* dan manifestasi teofanik-Nya sebagai “Hermeneutika Wujud Ibn ‘Arabī” yang berdimensi eksistensial, melalui pengalaman penemuan kesadaran kesufiannya atas *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah*, sehingga ia memperoleh perbendaharaan makna zahir dan batin *Wujūd al-Haqq* dan rahasia-rahasia dibalik penciptaan segala sesuatu. Selain itu, penelitian ini juga berkontribusi pada pengembangan kajian metafora yang selama ini hanya dipahami secara dikotomis, antara metafora yang bersifat linguistik, maupun metafora yang bersifat historis. Jika mengacu pada teori metafora Paul Ricoeur, maka metafora

merupakan basis eksistensial manusia yang memungkinkan pembukaan makna baru tentang dunia. Meskipun demikian, Ricoeur juga menawarkan suatu formulasi hermeneutis, melalui *hermeneutical arc*-nya, untuk sampai pada puncak tersebut, yakni proses penjelasan, pemahaman, distansiasi, dan apropiasi.

Untuk menjawab tahap akhir dari hermeneutika Paul Ricoeur, yakni apropiasi, maka, mengutip pendapat Almirzanah, interpretasi Ibn ‘Arabī dalam wacana *Al-Haqīqah al-Muhammadiyyah*, dapat dipahami dalam konteks saat ini sebagai upaya menyampaikan pesan kepada komunitas Muslim secara luas, bahwa tasawuf bukanlah ajaran yang memerintahkan kehidupan yang menjauh dari perkara dunia, melainkan upaya terlibat dan aktif dalam urusan dunia yang menekankan visi dan misi kenabian serta para pewarisnya.² Mengembalikan perbincangan tasawuf kepada pengalaman eksistensial seorang sufi, berarti menunjukkan bahwa pemahaman manusia atas *Wujūd al-Haqq* terjadi di dalam pengalaman hidup manusia sehari-hari. Ia adalah mode eksistensial yang senantiasa menjangkarkan diri pada pengetahuan tentang Tuhan, sesuai dengan cara yang Tuhan kehendaki.

B. Saran

Tesis ini telah berupaya memahami konstruksi hermeneutika wujud Ibn ‘Arabī, dalam kaitannya dengan struktur metafora wacana *al-Haqīqah al-Muhammadiyyah*, yang diperas dari pengalaman kesufian Ibn ‘Arabī. Tesis ini

² Almirzanah, *When Mystic Masters Meet: Paradigma Baru Dalam Relasi Umat Kristiani-Muslim*, 74–75.

masih perlu diperdalam dan mendapatkan masukan dari banyak pihak, baik dalam struktur maupun substansinya. Meskipun demikian, tawaran metodologis yang lebih menaruh minat tinggi pada pengalaman-pengalaman kesufian Ibn ‘Arabī, perlu untuk terus dikembangkan. Penelitian berikutnya diharapkan dapat mengelaborasi pengalaman-pengalaman mistik tersebut secara lebih mendalam, hingga menyentuh aspek paling batin dari pengalaman ini, yakni citarasa kesufian yang dijelaskan Ibn ‘Arabī dalam karya-karyanya. Walaupun pada akhirnya, terdapat batas yang tak dapat dilampaui, tetapi upaya ini tetap menjadi penting sejauh menawarkan perspektif baru yang menempatkan tasawuf dalam konteks historisnya, sehingga pembaca dapat mengetahui visi kesufian yang hendak disampaikan dan ditransmisikan dari masa ke masa, untuk menghayati kehidupan yang menyehari.



DAFTAR PUSTAKA

- ‘Arabī, Muhyiddīn Ibn. *Al-Futūhāt Al-Makiyyah*. Beirut: Dār Ṣādir, n.d.
- . *Al-Futūhāt Al-Makiyyah*. Edited by ‘Abdul ‘Azīz Sultān Al-Manṣubī. Kairo: Al-Majlis al-A’lā li al-Šaqafah, 2017.
- . *Fuṣūṣ Al-Hikam*. Edited by A. E. Affīfī. Libanon: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, n.d.
- . *Kitāb Al-Isrā’ Ilā Al-Maqām Al-Asrā*. Edited by Su’ād al-Ḥakīm. Beirut: Dandarah li’l-Ṭibā’ah wa al-Nasyr, 1988.
- . “Risālah Al-Anwār Fī Mā Yamnāḥu Sāḥib Al-Khalwah Min Al-Asrār.” In *Rasa’il Ibn ‘Arabī*, edited by Sa’īd ‘Abd Al-Fattāḥ. Al-‘Arabī, Al-Intishār, 2002.
- . *Rūh Al-Quds Fi Muḥāsabatī Al-Nafs*. Beirut: Dār Al-Bairūt, 2005.
- . *Shajarat Al-Kawn*. Translated by Shams Alibhai. Montreal, 1990.
- . *Tarjumān Al-Asywāq: A Collection of Mystical Odes*. Translated by Reynold A. Nicholson. London: Royal Asiatic Society, 1911.
- Abdel-Kader, Ali Hassan. *The Life, Personality, and Writings of Al-Junayd*. London: Luzac & Co. LTD, 1962.
- Abrahamov, Binyamin. *Ibn Al-‘Arabī and the Sufis*. Oxford: Anqa Publishing, 2014.
- Addas, Claude. “Andalusī Mysticism and the Rise of Ibn ‘Arabī.” In *The Legacy of Muslim Spain*, edited by Salma Khadra Jayyusi. Leiden & New York: Brill, 1992.
- . *Ibn ‘Arabī et Le Voyage sans Retour*. Paris: Seuil, 1996.
- . *La Maison Muhammadienne: Aperçus de La Dévotion Au Prophète En Mystique Musulmane*. Paris: Gallimard, 2015.
- . “La Vida Póstuma de Sayh Al-Akbar: Ibn ‘Arabī En Las Visiones de Sus Discípulos.” In *Los Dos Horizontes (Textos Sobre Ibn Al’Arabi)*, edited by Alfonso Carmona Gonzales, 13–37. Murcia, Spain: Editora Regional de Murcia, 1992.
- . *Quest For The Red Sulphur: The Life of Ibn ‘Arabī*. Translated by Peter Kingsley. UK: Cambridge, 1993.
- Affīfī, A. E. “The Influence of Hermetic Literature on Moslem Thought.” *B.S.O.A.S* 13, no. 4 (1951): 841–55.

- . *The Mystical Philosophy of Muhyid Dīn-Ibnul ‘Arabī*. UK: Cambridge University Press, 1939.
- Ahmed, Shahab. *What Is Islam? The Importance of Being Islamic*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2015.
- Al-‘Asqalānī, Ibn Ḥajar. *Lisān Al-Mīzān*. Hyderabad, 1329.
- Al-Fayyadl, Muhammad. *Teologi Negatif Ibn ‘Arabī: Kritik Metafisika Ketuhanan*. Cet. ke-1. Yogyakarta: LKiS, 2012.
- al-Hakīm, Su’ād. *Al-Mu’jam Al-Ṣūfīy: Al-Hikmah Fi Hudūd Al-Kalimah*. Cet. ke-1. Beirut: Al-Muassasah al-Jamī’ah li al-Dirāsah wa al-Nasyar wa al-Tauzī’, 1981.
- . “Ibn ‘Arabī’s Twofold Perception of Woman: Woman as Human Being and Cosmic Principle.” Translated by Nermine Hanno. *Journal of The Muhyiddīn Ibn ‘Arabī Society* 39 (2006): 1–10.
- . *Ibn ‘Arabī Wa Mawlidu Lugatin Jadīdatin*. Beirut: Al-Mu’assasah al-Jamī’iyah li al-Dirāsāt wa al-Nashr wa al-Tawzī’, 1991.
- Al-Hujwīrī, ‘Alī bin ‘Uṣmān al-Jullābī. *Kashf Al-Mahjūb*. Translated by Reynold Alleyne Nicholson. Delhi: Taj Company, 1982.
- Al-Jawziyah, Ibn Qayyim. *Kitāb Al-Rūh*. Edited by Muhammad Iskandar Yaldā. Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1982.
- al-Jīlī, ‘Abd al-Karīm. *Al-Insān Al-Kāmil Fī Ma’rifat Al-Awākhir Wa Al-Awā’il*. Maṭba’ah Ḥijāzīyah, 1949.
- Al-Kharrāz, Abū Sa’īd. *Kitāb Al-Sidq*. Translated by A. J. Arberry. London and New York: Oxford University Press, 1937.
- Al-Naysābūry, Abu Husain Muslim Al-Qusyayrī. *Al-Jāmī’ Al-Ṣāhih: Sāhih Muslim*. Vol. 7. Turki: Dār Al-Ṭaba’ah Al-‘Āmirah, 1915.
- Al-Qayṣārī, Muḥammad Dāwūd. *Syarh Fuṣūṣ Al-Hikam*. Edited by Sayyid Jalaluddin Isytayānī. Teheran, 1955.
- Al-Qūnawī, Syaikh Ṣadruddīn. *Al-Fukūk Fī Asrār Mustanadāt Hikam Al-Fusūs Li-Syaikh Al-Akbar Muhyiddīn Ibn ‘Arabī*. Edited by Assem Ibrahim Al-Kayyali. First Edit. Beirut, Lebanon: Books-Publisher, 2013.
- Al-Qusyayrī, Abū ’l-Qāsim. *Al-Qushayrī’s Epistle on Sufism (Al-Risālah Al-Qushayriyyah Fī ’Ilm Al-Taṣawwuf)*. Edited by Muhammad Eissa. Translated by Alexander D. Knysh. UK: Garnet Publishing, 2007.
- . *Kitāb Al-Mi’rāj*. Edited by Qāsim Al-Sammarā’ī. Beirut: Dār al-Warrāq, 2016.

- Al-Sha'rānī, 'Abd al-Wahhāb. *Al-Yawāqīt Wa Al-Jawāhir Fī Bayān 'Aqā'Id Al-Kabīr*. Beirut, Lebanon: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, n.d.
- Al-Ṭabarī, Abī Ja'far Muḥammad Ibn Jarīr. *Tafsīr Al-Ṭabarī: Jāmi'u Al-Bayān 'An Ta'Wil Ay Al-Qur'ān*. Edited by Abdullāh bin Abdul Muhsin Al-Turkīy. Kairo: Dār al-Hijri, 2001.
- Al-Tirmiẓī, Abū 'Isā. *Al-Jāmī' Al-Kabīr: Sunan Al-Tirmiẓī*. Edited by Basyār 'Awaḍ Ma'rūf. Vol. 6. Beirut: Dār al-Gurāb al-Islāmīy, 1996.
- Al-Tirmiẓī, Al-Ḥakīm. *Khatm Al-Awliyā'*. Edited by Uṣmān Ismā'īl Yaḥyā. Beirut: Al-Maṭba'ah Al-Kāsūlīkiyyah, n.d.
- Al-Tustarī, Sahl bin 'Abd Allāh. *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Ażīm*. Kairo, 1911.
- . *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Ażīm*. Translated by Annabel Keeler and Ali Keeler. Louisville: Fons Vitae, 2011.
- Ali, Mukhtar H. *Philosophical Sufism: An Introduction to The School of Ibn Al-'Arabī*. London and New York: Routledge, 2022.
- Almirzanah, Syafa'atun. "Sufi's Hermeneutic and Its Relevance for Contemporary Discourses on Interfaith Dialogue (Studies on Ibn 'Arabi's Hermeneutics and His Concept of Religious Diversity and Its Application for Interfaith Dialogue)." In *The Summer Institute for Scholars/2008 on Contemporary Approaches to the Qur'an and the Sunna*. Herndon, Virginia, USA, 2008.
- . *When Mystic Masters Meet: Paradigma Baru Dalam Relasi Umat Kristiani-Muslim*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2009.
- Almond, Ian. *Sufism and Deconstruction: A Comparative Study of Deridda and Ibn 'Arabī*. Routledge Studies in Religion. London: Routledge, 2004.
- Andræ, Tor. *Die Person Mohammeds in Lehre Und Glauben Seiner Gemeinde*. Stockholm: Upsala, 1917.
- Arberry, A. J. *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*. Vol. 42. London and New York: Routledge, 1950.
- . *The Mystical Poems of Ibn Al-Fāriḍ*. Chester Be. London: Emery Walker Limited, 1952.
- Arif, Syamsuddin. "Ibn 'Arabī and the Ambiguous Verses of the Qur'an: Beyond the Letter and Pure Reason." *DINIKA* 4, no. 2 (2017): 225–48.
- Bashier, Salman H. *Ibn Al-'Arabī's Barzakh: The Concept of the Limit and the Relationship between God and the World*. Albany: State University of New York Press, 2004.
- Bellver, José. "Ascetics and Sufis." In *The Routledge Handbook of Muslim Iberia*,

- edited by Maribel Fierro. London and New York: Routledge, 2020.
- Bennison, Amira K. *The Almoravid and Almohad Empires*. Edited by Ian Richard Netton. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.
- Binmayaba, Mustafa Muhammad T. “Sufi Symbol as Gap, Metaphor as Clue: Symbols in Ibn ‘Arabī’s Love Poem as a Case Study.” *Journal of Sufi Studies* 8, no. 2 (2019): 176–97.
- Böwering, Gerhard. *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur’anic Hermeneutics of the Sufi Sahl Al-Tustarī (d. 283/896)*. Berlin & New York: Walter De Gruyter, 1980.
- Buresi, Pascal. “Berber Rule and The Maghribi Caliphate: The Almohads.” In *The Routledge Handbook of Muslim Iberia*, edited by Maribel Fierro. London and New York: Routledge, 2020.
- Chittick, William C. *Ibn ‘Arabī: Heir to the Prophets*. Oxford: Oneworld Publications, 2005.
- _____. “Ibn ‘Arabī.” In *History of Islamic Philosophy*, edited by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, 497. London and New York: Routledge, 1996.
- _____. *Imaginal Worlds: Ibn Al-‘Arabī and the Problem of Religious Diversity*. New York: State University of New York Press, 1994.
- _____. *Imaginal Worlds: Ibn Al-‘Arabī and the Problem of Religious Diversity*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- _____. “Rumi and Wahdat Al-Wujūd.” *Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rumi*, 1994, 70–111.
- _____. *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn Al-‘Arabī’s Cosmology*. Edited by Seyyed Hossein Nasr. Suny Serie. Albany: State University of New York Press, 1998.
- _____. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Al-‘Arabī Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- Chodkiewics, Michel. *An Ocean Without Shore: Ibn ‘Arabī, The Book, and the Law*. Translated by David Streight. Albany: State University of New York Press, 1993.
- _____. “Le Proces Posthume D’Ibn ‘Arabī.” In *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, edited by Frederick De Jong and Bernd Radtke. Leiden: Brill, 1999.
- _____. *Le Sceau Des Saints: Prophétie Et Sainteté Dans La Doctrine D’Ibn ‘Arabī*. Gallimard., 1986.

- . *Seal of the Saints: Prophethood And Sainthood in Doctrine of Ibn 'Arabī*. Translated by Liadain Sherrard. GoldenPalm. Cambridge: The Islamic Text Society, 1993.
- Coates, Peter. *Ibn 'Arabī and Modern Thought: The History of Taking Metaphysics Seriously*. Oxford: Anqa Publishing, 2002.
- Coppens, Pieter. "Sufi Qur'an Commentaries, Genealogy and Originality." *Journal of Sufi Studies* 7 (2018): 102–4.
- Corbin, Henry. *Alone With The Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī*. Vol. Bollingen. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1969.
- . *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī*. Vol. 46. London and New York: Routledge, 2008.
- Crowley, Patrick. "Paul Ricœur: The Concept of Narrative Identity, the Trace of Autobiography." *Paragraph* 26, no. 3 (2003): 1–12. <https://doi.org/10.3366/para.2003.26.3.1>.
- Dagli, Caner K. *Ibn Al-'Arabī and Islamic Intellectual Culture: From Mysticism to Philosophy*. New York: Routledge, 2016.
- Denzin, Norman K., and Yvonna S. Lincoln. "Introduction: The Discipline and Practice of Qualitative Research." In *The SAGE Handbook of Qualitative Research*, edited by Norman K. Denzin and Yvonna S. Lincoln, Fifth Edit. London: SAGE Publications, 2018.
- Dobie, Robert J. *Logos & Revelation: Ibn 'Arabī, Meister Eckhart, and Mystical Hermeneutics*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2010.
- Druart, Theérèse-Anne. "Metaphysics." In *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, edited by Peter Adamson and Richard C. Taylor. UK: Cambridge University Press, 2005.
- Dudgeon, Hamza. "The Revival of Sharia's Allegories." *Journal of The Muhyiddin Ibn 'Arabī Society* 66 (2019): 89–105.
- Ebstein, Michael. *Mysticism and Philosophy in Al-Andalus: Ibn Masarra, Ibn 'Arabī, and the Ismā'īlī Tradition*. Leiden: Brill, 2014.
- . "The Organs of God: Ḥadīth Al-Nawāfil in Classical Islamic Mysticism." *Journal of the American Oriental Society* 138, no. 2 (2018): 271–89.
- El-Tobgui, Carl Sharif. *Ibn Taymiyya on Reason and Revelation: A Study of Dar' Ta'ārud Al-'aql Wa-l-Naql*. Series: Is. Leiden & Boston: Brill, 2020.
- Elmore, Gerald T. *Islamic Sainthood In The Fullness Of Time: Ibn Al-'Arabī 's*

- Book of the Fabulous Gryphon*. Edited by H. Daiber and D. Pingree. Leiden: Brill, 1999.
- Essack, Farid. “Qur’anic Hermeneutics: Problems and Prospects.” *The Muslim World* LXXXIII, no. 2 (1993).
- Fakhry, Majid. “Al-Farabi and the Reconciliation of Plato and Aristotle.” *Journal of the History of Ideas* 26, no. 4 (1965): 469–78.
- Fromherz, Allen. “Almohads.” In *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, 47–49. Cengage Learning, 2016.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. Paperback. London: Bloomsbury, 2013.
- Geoffroy, Eric. *Introduction to Sufism: The Inner Path of Islam*. Translated by Roger Gaetani. Bloomington: World Wisdom, 2010.
- Ghofrani, Shayesteh. *Walāya in the Formative Period of Shi’ism and Sufism: A Comparative Analysis*. Edited by Ian Richard Netton. London and New York: Routledge, 2023.
- Goldziher, Ignaz. “Neuplatonische Und Gnostische Elemente Im Hadith.” *Zeitschrift Fur Assyriologie* XXII (1909): 317–44.
- Gómez-Rivas, Camilo. “Berber Rule and Abbasid Legitimacy: The Almoravids (434/1042–530/1147).” In *The Routledge Handbook of Muslim Iberia*, edited by Maribel Fierro. London and New York: Routledge, 2020.
- Griffel, Frank. “On Fakhr Al-Dīn Al-Rāzī’s Life and the Patronage He Received.” *Journal of Islamic Studies* 18, no. 3 (2007): 313–44.
- Gril, Denis. “Adab and Revelation or One of the Foundations of the Hermeneutics of Ibn ‘Arabī.” In *Muhyiddīn Ibn ‘Arabī: A Commemorative Volume: A Commemorative Volume*, edited by Stephen Hirtenstein and Michael Tiernan, 228–63. UK: Element, 1993.
- Heath, Peter. “Creative Hermeneutics: A Comparative Analysis of Three Islamic Approaches.” *Arabica* XXXVI (1989): 173–210.
- Hirtenstein, Stephen. *The Unlimited Mercifier: The Spiritual Life and Thought of Ibn ‘Arabī*. Oxford: Anqa Publishing, 1999.
- Hodgson, Marshall G.S. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization: The Classical Age of Islam*. Vol. 1 & 2. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1974.
- Hughes, Aaron W. “Al-Andalus.” In *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, 50–52. Cengage Learning, 2016.

- Ibn ‘Arabī, Muhyiddīn. *Sufis of Andalusia: From the Rūh Al-Quds and Al-Durrat Al-Fākhīrah*. Translated by R.W.J. Austin. Vol. 44. London and New York: Routledge, 1971.
- Ibn Taimiyyah. *Majmū’at Al-Rasā’il Wa Al-Masā’il*. Edited by Muḥammad Rāshid Rīdā. n.p., n.d.
- Idel, Moshe. “Universalization and Integration: Two Conceptions of Mystical Union in Jewish Mysticism.” In *Mystical Union in Judaism, Christianity, and Islam: An Ecumenical Dialogue*, edited by Moshe Idel and Bernard McGinn. London and New York: Bloomsbury Academic, 2016.
- Izutsu, Toshihiko. “Ibn Al-‘Arabī.” In *Enciclopedia Delle Religioni: Islam*, 197–202. Macmillan, 1986.
- . *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts of Ibn ‘Arabī and Lao-Tzū and Chuang-Tzū*. Pakistan: Suhail Academy Lahore, 2005.
- . *The Concept and Reality of Existence*. Edited by Shinji Maejima. Vol. XIII. Tokyo: Keio University, 1971.
- Karamustafa, Ahmet T. *Sufism: The Formative Period*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- . “Walāyah According to Al-Junayd.” In *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy, and Mysticism in Muslim Thought, in Honor of Hermann Landolt*, edited by Todd Lawson. London: I.B.Tauris in association with the Institute of Ismaili Studies, 2005.
- Katz, Steven T. “Mystical Speech and Mystical Meaning.” In *Mysticism And Language*, edited by Steven T. Katz. New York & Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Knysh, Alexander D. *Ibn ‘Arabī in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*. Edited by Seyyed Hossein Nasr. Albany: State University of New York Press, 1999.
- . *Islamic Mysticism: A Short History*. Leiden: Brill, 2000.
- . *Sufism: A New History of Islamic Mysticism*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2017.
- Kraus, Paul. “The ‘Controversies’ of Fakhr Al-Dīn Rāzī.” In *Islamic Culture: The Hyderabad Quarterly Review Vol. XII*, edited by Asad-Weiss Muhammad. Hyderabad, Deccan: Arafat Press, 1938.
- Kripal, Jeffrey J. *Kālī’s Child: The Mystical and the Erotic in the Life and Teachings of Ramakrishna*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1962.

- Küçük, Hülya. "Light upon Light in Andalusī Sufism: Abū l-Hakam Ibn Barrajān (d. 536/1141) and Muhyī l-Dīn Ibn Al-’Arabī (d. 638/1240) as Developer of His Hermeneutics. Part 2: Ibn Barrajān's Views and Legacy." *Zeitschrift Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 163, no. 2 (2013).
- Lakoff, George. "The Contemporary Theory of Metaphor." In *Metaphor and Thought*, Second edi. UK: Cambridge University Press, 1992.
- Lala, Ismail. *Knowing God: Ibn ‘Arabī and ‘Abd Al-Razzāq Al-Qāshānī’s Metaphysics of the Divine*. Volume 109. Leiden: Brill, 2019.
- Lapidus, Ira M. *A History of Islamic Societies*. Edisi kedu. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Lings, Martin. *Symbol & Archetype: A Study of The Meaning of Existence*. Cambridge: Quinta Essentia, 1991.
- Manzūr, Ibn. *Lisān Al-Arab*. Qom, Iran: Nasyru Adabi al-Ḥawzah, 1405.
- Masrukhan, Mohammad Yunus. *Al-Wujūd Wa Al-Zamān Fi Al-Khiṭab Al-Ṣūfī ‘inda Muhyiddīn Ibn ‘Arabī*. Cet. ke-1. Beirut: Masyūrāt al-Jamal, 2014.
- _____. *Biografi Ibn ‘Arabī: Perjalanan Spiritual Mencari Tuhan Bersama Para Sufi*. Edited by Bagus Irawan, Mukhlis Yusuf Arbi, and Abdul Rouf. Depok: Keira, 2021.
- McAuley, Denis E. *Ibn ‘Arabī’s Mystical Poetics*. UK: Oxford University Press, 2012.
- McAuliffe, Jane Dammen, ed. *Encyclopedia of the Qur’ān*. Leiden: Brill Academic Publishers, 2002.
- Mcgaughey, Douglas R. "Ricoeur's Metaphor and Narrative Theories as a Foundation for a Theory of Symbol." *Religious Studies* 24, no. 4 (1988): 415–37.
- Morris, James Winston. "Ibn ‘Arabī’s ‘Esotericism’: The Problem of Spiritual Authority." *Studia Islamica* 71 (1990): 37–64.
- _____. "Ibn ‘Arabī’s Spiritual Ascension." In *The Meccan Revelations I-II*, edited by Michel Chodkiewics, translated by William C. Chittick and James Winston Morris. New York: Pir Press, 2002.
- _____. "The Spiritual Ascension: Ibn ‘Arabī and the Mi’Rāj Part 1." *Journal of American Oriental Society* 107 (1987): 629–52.
- _____. "The Spiritual Ascension: Ibn ‘Arabī and The Mi’Rāj Part 2." *Journal of the American Oriental Society* 108 (1988): 63–77.
- Morrissey, Fitzroy. *Sufism and The Perfect Human: From Ibn ‘Arabī to Al-Jili*.

- Oxon & New York: Routledge, 2020.
- Naṣr, Seyyed Hossein. *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrāwardī, Ibn ‘Arabī*. Delmar, New York: Caravan Books, 1976.
- Nettler, Roland L. *Sufi Metaphysics and Qur’anic Prophets: Ibn ‘Arabī’s Thought and Method in the Fusūs Al-Hikām*. Cambridge: The Islamic Text Society, 2003.
- Netton, Ian Richard. *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwān Al-Ṣafā’)*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991.
- . *Muslim Neoplatonists: An Introduction to The Thought of The Brethren of Purity (Ikhwān Al-Ṣafā’)*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991.
- Nguyen, Martin. “Sufi Theological Thought.” In *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, edited by Sabine Schmidtke, 1–24. UK: Oxford University Press, 2014. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199696703.013.011>.
- Nicholson, Reynold A. “The Lives of ‘Umar Ibnu’l-Fāriḍ and Muhiyyu’ddin Ibnu’l-’Arabī , Extracted from the Shadhratu'l-Dhabab.” *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1906, 797–824.
- Nicholson, Reynold Alleyne. *Studies in Islamic Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1921.
- Noer, Kautsar Azhari. *Ibn Al-‘Arabī: Wahdat Al-Wujūd Dalam Perdebatan*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Palmer, Richard E. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press, 1969.
- Purnama, Fahmy Farid. *Ontosofi Ibn ‘Arabī*. Yogyakarta: Cantrik Pustaka, 2018.
- Radtke, Bernd, and John O’Kane. *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism: Two Works by Al-Hakīm Al-Tirmidhī*. Richmond: Curzon Press, 1996.
- Reisman, David C. “Al-Fārābī and the Philosophical Curriculum.” In *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, edited by Peter Adamson and Richard C. Taylor, 52–60. UK: Cambridge University Press, 2005.
- Ricoeur, Paul. *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action, and Interpretation*. Translated by John B. Thompson. New York: Cambridge University Press, 2016.
- . *Hermeneutics and the Human Sciences*. Edited and translated by John B. Thompson. New York: Cambridge University Press, 1981.

- . *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Texas: The Texas Christian University Press, 1976.
- . “Metaphor and Symbol.” In *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, edited by Ted Klein, translated by David Pellauer. Texas: The Texas Christian University Press, 1976.
- . “Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics.” *New Literary History* 6, no. 1 (2019): 95–110.
- . *Oneself as Another*. Translated by Kathleen Blamey. London: The University of Chicago Press, 1992.
- . *The Rule of Metaphor: The Creation of Meaning in Language*. Translated by Robert Czerny, Kathleen McLaughlin, and John Costello. London and New York: Routledge, 2003.
- . *Time and Narrative*. Translated by Kathleen Blamey and David Pellauer. Vol. 1. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1984.
- . *Time and Narrative*. Translated by Kathleen Blamey and David Pellauer. Vol. 2. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1985.
- . *Time and Narrative*. Translated by Kathleen Blamey and David Pellauer. Vol. 3. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1988.
- Rohman, M. Minan. *Cinta Wujudiyah Dalam Sufisme Ibnu Arabi*. Edited by Yus R. Yogyakarta: IRCiSoD, 2023.
- Rosenthal, Franz. “Ibn ’Arabī between ‘Philosophy’ and ‘Mysticism’: ‘Sūfism and Philosophy Are Neighbors and Visit Each Other’. Fa-Inna at-Taṣawwuf Wa-t-Tafalsuf Yatajāwarāni Wa-Yatazāwarāni.” *Oriens* 31 (1988): 1–35.
- Rubin, Uri. “Pre-Existence and Light: Aspect of the Concept of Nur Muhammad.” *Israel Oriental Studies* 5 (1975): 62–119.
- Rustom, Mohammed. “Ibn ‘Arabī’s Letter to Fakhr Al-Dīn Al-Rāzī: A Study and Translation.” *Journal of Islamic Studies* 25, no. 2 (2014): 113–37.
- . “The Cosmology of The Muhammadan Reality.” Kanada, n.d.
- Safi, Omid. *The Politics of Knowledge In Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2006.
- Salahi, Adil. *Muhammad: His Character and Conduct*. UK: The Islamic Foundation, 2013.
- Schimmel, Annemarie. *And Muhammad Is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety*. Edited by Charles H. Hong. Chapel Hill & London:

- The University of North Carolina Press, 1985.
- . *Mystical Dimensions of Islam*. USA: The University of North Carolina Press, 1975.
- Sells, Michael A. *Mystical Languages of Unsaying*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1994.
- . “The Bewildered Tongue: The Semantic of Mystical Union in Islam.” In *Mystical Union in Judaism, Christianity, and Islam: An Ecumenical Dialogue*, edited by Moshe Idel and Bernard McGinn. London and New York: Bloomsbury Academic, 2016.
- Shaikh, Sa’diyya. *Sufi Narratives of Intimacy: Ibn ‘Arabī, Gender, and Sexuality*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2012.
- Shihadeh, Ayman. “From Al-Ghazālī to Al-Rāzī: 6TH/12TH Century Developments in Muslim Philosophical Theology.” *Arabic Sciences and Philosophy* 15 (2005): 141–79.
- . “The Mystic and the Sceptic in Fakhr Al-Dīn Al-Rāzī.” In *Sufism and Theology*, edited by Ayman Shihadeh. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- . “Theories of Ethical Value in Kalām: A New Interpretation.” In *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, edited by Sabine Schmidtke, 1–29. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Su’ād al-Hakīm. “Knowledge of God in Ibn ‘Arabī.” In *Muhyiddīn Ibn ‘Arabī: A Commemorative Volume*, edited by Stephen Hirtenstein and Michael Tiernan, 264–90. UK: Element, 1993.
- Sugiharto, I. Bambang. *Postmodernisme*. Yogyakarta: Kanisius, 1996.
- Sviri, Sara. *Perspectives on Early Islamic Mysticism: The World of Al-Hakīm Al-Tirmidhī and His Contemporaries*. London and New York: Routledge, 2020.
- . “Questions and Answers: A Literary Dialogue between Al-Hakīm Al-Tirmidhī and Ibn ‘Arabī.” In *Studies in Honor of Shaul Shaked*, edited by Yohanan Friedmann and Etan Kohlberg, 141–57. Jerusalem, 2019.
- . *The Taste of Hidden Things: Images on the Sufi Path*. Vol. 1997. California: The Golden Sufi Center, n.d.
- Takeshita, Masataka. “The Theory of The Perfect Man in Ibn ‘Arabī’s *Fuṣūṣ Al-Ḥikam*.” *Orient* XIX (1983): 87–102.
- Tohir, Muhammad. *Sejarah Islam Dari Andalus Sampai Indus*. Jakarta: Pustaka Jaya, 1981.

- Vanhoozer, Kevin J. *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur: A Study in Hermeneutics and Theology*. New York: Cambridge University Press, 1990.
- Zamir, Syed Rizwan. “‘Tafsīr Al-Qur’ān Bi’l Qur’ān’: Hermeneutics of Imitation and ‘Adab’ in Ibn ‘Arabī’s Interpretation of the Qur’ān.” *Islamic Studies* 50, no. 1 (2011): 5–23.
- Zargar, Cyrus Ali. *Sufi Aesthetics: Beauty, Love, and the Human Form in the Writings of Ibn ‘Arabī and ‘Iraqi*. Edited by Frederick M. Denny. South Carolina: The University of South Carolina Press, 2011.
- Zayd, Naṣr Hāmid Abū. *Falsafah Al-Ta’wīl: Dirāsah Fī Ta’wīl Al-Qur’ān ‘inda Muḥyī Al-Dīn Ibn ‘Arabī*. Vol. cet. ke-6. Beirut: Al-Markaz Al-Šaqafīy Al-‘Arabī, 2007.
- Zine, Mohammed Chaouki. “Interpréter Ou Ne Pas Interpréter. La Question Herméneutique de La ‘Docte Ignorance’ Chez Ibn ‘Arabī.” In *Philosophical Hermeneutics and Islamic Thought, Contributions to Hermeneutics 10*, edited by Sylvain Camilleri and Selami Varlik. Switzerland: Springer, 2022.

