

***A Living-Metaphysics* dalam Sufisme Ibn `Arabi**

Analisis Fenomenologis atas Metafisika-Paradoksal



Oleh:

Fahmy Farid Purnama

NIM: 1420510019

TESIS

**Diajukan Kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga
Untuk Memenuhi Salah Satu Syarat Guna Memperoleh
Gelar Magister Filsafat Islam
Program Studi Agama dan Filsafat
Konsentrasi Filsafat Islam**

YOGYAKARTA

2016

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Fahmy Farid Purnama

NIM : 1420510019

Jenjang : Magister (S2)

Program Studi : Agama dan Filsafat

Konsentrasi : Filsafat Islam

Menyatakan bahwa naskah tesis ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Yogyakarta, 27 Oktober 2016
Saya yang menyatakan,



Fahmy Farid Purnama

NIM: 1420510019

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Fahmy Farid Purnama

NIM : 1420510019

Jenjang : Magister (S2)

Program Studi : Agama dan Filsafat

Konsentrasi : Filsafat Islam

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

Yogyakarta, 27 Oktober 2016
Saya yang menyatakan,



Fahmy Farid Purnama

NIM: 1420510019



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA

UIN SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA

PASCASARJANA

PENGESAHAN

Tesis berjudul : *A LIVING-METAPHYSICS* DALAM SUFISME IBN 'ARABI
(Analisis Fenomenologis atas Metafisika-Paradoksial)
Nama : Fahmy Farid Purnama, Lc.
NIM : 1420510019
Jenjang : Magister (S2)
Program Studi : Agama dan Filsafat
Konsentrasi : Filsafat Islam
Tanggal Ujian : 15 November 2016

Telah dapat diterima sebagai salah satu syarat memperoleh gelar Magister Agama (M. Ag)

Yogyakarta, 30 November 2016

Direktur,



Prof. Noorhadi, M.A., M.Phil., Ph.D.

NIP. 19711207 199503 1 002

**PERSETUJUAN TIM PENGUJI
UJIAN TESIS**

Tesis berjudul : *A LIVING-METAPHYSICS* DALAM SUFISME IBN 'ARABI
(Analisis Fenomenologis atas Metafisika-Paradoksial)

Nama : Fahmy Farid Purnama, Lc.

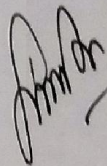
NIM : 1420510019

Program Studi : Agama dan Filsafat

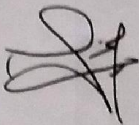
Konsentrasi : Filsafat Islam

telah disetujui tim penguji ujian munaqasyah:

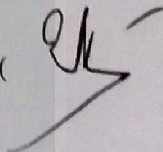
Ketua Sidang Ujian/Penguji : Dr. Sunarwoto, S.Ag., M.A.

()

Pembimbing/Penguji : Dr. Fatimah, M.A., Ph.D.

()

Penguji : Prof. Dr. H. Fauzan Naif, M.A.

()

diuji di Yogyakarta pada tanggal 15 November 2016

Waktu : 12.00 WIB.

Hasil/Nilai : 95,16/A+

Predikat : ~~Memuaskan/Sangat Memuaskan~~ Pujian (*Cum Laude*)

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:

A Living-Metaphysics dalam Sufisme Ibn `Arabi
(Analisis Fenomenologis atas Metafisika-Paradoksal)

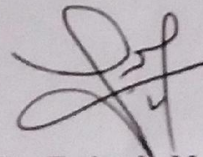
Yang ditulis oleh:

Nama : Fahmy Farid Purnama
NIM : 1420510019
Jenjang : Magister (S2)
Program Studi : Agama dan Filsafat
Konsentrasi : Filsafat Islam

Saya berpendapat bahwa tesis tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga untuk diujikan dalam rangka memperoleh gelar Magister Agama.

Wassalamu 'alaikum wr. wb.

Yogyakarta, 27 Oktober 2016
Pembimbing



Dr. Fatimah, M.A., Ph.D.
NIP: 19651114 199203 2 001

ABSTRAK

Penelitian ini ditulis di tengah situasi semakin pudar dan raibnya kedalaman makna iman dalam religiusitas manusia dewasa ini. Iman acap kali diproyeksikan angkuh dan arogan, sehingga tidak jarang manusia kehilangan kebersahajaan dan kerendahan hati dalam memproyeksikan keimanannya atas Realitas Absolut yang dikukuh dalam agama. Sering kali iman mengalami pereduksian makna karena difungsikan sebatas instrumen kuasa, baik kuasa politik maupun intelektual. Alih-alih menemukan makna kemanusiaan, kebersahajaan, dan penghayatan dalam agama, iman sering kali ditampilkan dalam wajah yang menindas dan arogan. Religiusitas manusia diproyeksikan melampaui batas kemanusiaannya. Muncul semacam kultur egosentris dan narsistis dalam religiusitas manusia yang dipicu oleh terlalu dominannya agama ditampilkan dalam bahasa kuasa pengetahuan teoritis, namun serta-merta melupakan praktis penghayatan yang terrengkuh pada suatu momen eksistensial paling otentik dalam diri.

Salah satu penyebabnya, Realitas Absolut (*Ada al-Haqq*) yang dikukuh dalam doktrin agama lambat-laun semakin direduksi paksa ke dalam suatu ide atau pengetahuan tentang Tuhan. Dampaknya, manusia terlalu sibuk dengan upaya mendefinisikan ‘iman’ agar mendapatkan suatu rumusan deskriptif paling jernih dan paripurna. Iman tengah ditampilkan hanya sebatas aktivitas kognitif belaka, bukan bagaimana iman dipahami sebagai momen eksistensial yang luruh dalam suatu pencarian atau pengembaraan manusia saleh yang tak pernah menemukan suatu bentuk pemaknaan yang paripurna. Situasi ini menandai terjadinya gejala ‘pelupaan’ *Ada* yang berdampak pada raibnya kedalaman makna *Ada al-Haqq* dalam iman. Motif inilah yang melandasi pentingnya melakukan pemeriksaan ulang terhadap relasi ontologis paling primordial dan otentik antara *Ada al-Haqq* dan manusia.

Penelitian ini mencoba untuk mencermati gejala ‘pelupaan’ *Ada* tersebut, sekaligus menemukan suatu pemahaman yang tepat dalam proyeksi religiusitas manusia; yaitu dengan memasuki basis paling mendasar dari relasi ontologis dari *Ada al-Haqq* dengan manusia dan alam. Pencermatan terhadap persoalan *Ada* tersebut akan ditelisik melalui tradisi tasawuf, khususnya sufisme Ibn ‘Arabi. Signifikasi wacana *Ada* dalam sufisme Ibn ‘Arabi ini terletak pada bagaimana persoalan *Ada* dikembalikan kepada pengalaman otentik manusia. Karena dalam sufisme Ibn ‘Arabi, sebelum menjadi suatu pengamatan reflektif-teoretis, *Ada* selalu—pertama-tama—merupakan ketersingkapian teofanik yang dihayati, bukan dipikirkan.

Adapun metode yang digunakan untuk mencermati persoalan *Ada* ini adalah fenomenologi eksistensial Heidegger yang menyediakan suatu arah baru dalam mempertanyakan *Ada* secara radikal. Jika fenomenologi secara umum berusaha mengembalikan *Ada* ke penghayatan sehari-hari (*lebenswelt*) sebelum ditimbun oleh pelbagai asumsi-asumsi filosofis maupun teologis apapun, maka sufisme yang dipahami secara fenomenologis dalam tulisan ini merupakan upaya menyelidiki *Ada*

al-Haqq yang telah mewarnai sejarah panjang religiusitas manusia, kemudian mengembalikannya sebagai peristiwa eksistensial manusia atas iman. Dalam pemahaman iman sebagai peristiwa eksistensial inilah perbincangan manusia atas *Ada al-Haqq* senantiasa berwatak paradoksal. Dalam paradoks, terkandung suatu tindakan pembongkaran (*Abbau*) yang diniscayakan ketidakmungkinan manusia untuk memberikan suatu penjelasan definitif dan memadai atas *Ada al-Haqq* oleh sebab batas temporalitas dan linguistikalitas yang melekat dalam modus eksistensialitasnya.

Melalui wacana metafisika-paradoksal yang diinterpretasi melalui pengalaman kesufian Ibn 'Arabi, persoalan *Ada al-Haqq* dikembalikan ke dalam bingkai peristiwa—atau dalam istilah Heidegger, *Ereignis (the happening or event of Being)*. Sehingga metafisika (ontologi) tidak lagi diandaikan diperbincangan melampaui kemanusiaan manusia, melainkan sesuatu yang 'hidup' dan 'dihidupi' di dalam dan melalui horizon waktu sebagai *a living-metaphysics*. Dalam pengertian, perbincangan manusia atas persoalan *Ada al-Haqq* bertolak dari eksistensialitas manusia sebagai kehadiran yang memiliki kemampuan memahamai dan mempersoalkan *Ada*.

Dengan mengembalikan persoalan metafisika ke dalam bingkai peristiwa eksistensial, diharapkan pelbagai proyeksi religiusitas manusia dipahami sebagai ruang untuk silih berbagi pengalaman iman, bukan klaim-klaim kebenaran iman manusia atas *Ada al-Haqq* yang melampaui batas kemanusiaannya itu sendiri. Sehingga iman dapat diproyeksikan sebagai momen kreatif manusia dalam upaya menemukan kedalaman makna hidup. Pada titik ini, metafisika paradoksal akan mengantarkan pada sebuah proyeksi keberagamaan yang 'melampaui' dogma, atau dalam istilah lain sebagai *post-dogmatic religiosity*.



PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Penulisan transliterasi Arab-Latin dalam penyusunan tesis ini berpedoman pada Surat Keputusan Bersama Menteri Agama RI dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI Nomor: 158/1987 dan 0543b/U/1987, Tanggal 22 Januari 1988. Secara garis besar, uraiannya adalah sebagai berikut:

A. Konsonan tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Aliif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Bă'	B	Be
ت	Tă'	T	Te
ث	Šă'	Š	es (dengan titik di atas)
ج	Jīm	J	Je
ح	Ĥă'	ĥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	Khă'	Kh	ka dan ha
د	Dăl	D	de
ذ	Žăl	Ž	zet (dengan titik di atas)
ر	Ră'	R	er
ز	Zai	Z	zet

س	Sin	S	es
ش	Syin	Sy	es dan ye
ص	Ṣād	Ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	Ḍād	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	Ṭā'	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	Ẓā'	ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	‘ain	‘	Koma terbalik di atas
غ	Gain	G	ge
ف	Fā'	F	ef
ق	Qāf	Q	qi
ك	Kāf	K	ka
ل	Lām	L	‘el
م	Mīm	M	‘em
ن	Nūn	N	‘en
و	Wāwū	W	w
هـ	Hā'	H	ha
ء	Hamzah	‘	apostrof
ي	Yā'	Y	ye

B. Konsonan Rangkap karena *Syaddah* ditulis rangkap

متعددة	Ditulis	<i>Muta'addidah</i>
عدّة	Ditulis	<i>'iddah</i>

C. *Ta' Marbutah* di akhir kata

1. Bila dimatikan ditulis *h*

حكمة	Ditulis	<i>ḥikmah</i>
جزية	Ditulis	<i>jizyah</i>

Ketentuan ini tidak diperlukan kata-kata Arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia, seperti zakat, salat dan sebagainya, kecuali bila dikehendaki lafal aslinya).

2. Bila diikuti dengan kata sandang '*al*'serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan *h*

كرامة الأولياء	Ditulis	<i>Karāmah al-auliyyā'</i>
----------------	---------	----------------------------

3. Bila *ta' Marbutah* hidup atau dengan harakat *fathah*, *kasrah*, dan *dammah*, maka ditulis *t* atau *h*

زكاة الفطر	Ditulis	<i>Zakāh al-fīṭri</i>
------------	---------	-----------------------

D. Vokal Pendek

فعل	<i>fathah</i>	Ditulis	<i>A</i>
		Ditulis	<i>fa'ala</i>
ذكر	<i>kasrah</i>	Ditulis	<i>i</i>
		Ditulis	<i>żukira</i>
يذهب	<i>Dammah</i>	Ditulis	<i>u</i>
		Ditulis	<i>yażhabu</i>

E. Vokal Panjang

1.	<i>fathah + alif</i>	Ditulis	<i>ā</i>
	جاهلية	Ditulis	<i>jāhiliyah</i>
2.	<i>fathah + ya' mati</i>	Ditulis	<i>ā</i>
	تنسى	Ditulis	<i>tansā</i>
3.	<i>kasrah + ya' mati</i>	Ditulis	<i>ī</i>
	كريم	Ditulis	<i>karīm</i>
4.	<i>dammah + wawu mati</i>	Ditulis	<i>ū</i>
	فروض	Ditulis	<i>fur ūḍ</i>

F. Vokal Rangkap

1.	<i>fathah + ya' mati</i>	ditulis	ai
	بينكم	ditulis	<i>bainakum</i>
2.	<i>fathah + wawu mati</i>	ditulis	au
	قول	ditulis	<i>qaul</i>

G. Vokal Pendek yang Berurutan dalam Satu Kata Dipisahkan dengan apostrof

أَنتُمْ	Ditulis	<i>a'antum</i>
أَعِدَّتْ	Ditulis	<i>u'iddat</i>
لَئِنْ شَكَرْتُمْ	Ditulis	<i>la'in syakartum</i>

H. Kata Sandang *Alif+Lam*

1. Bila diikuti huruf *Qamariyyah* ditulis dengan menggunakan huruf 'I'

الْقُرْآن	Ditulis	<i>al-Qur'an</i>
الْقِيَاس	Ditulis	<i>al-Qiyās</i>

2. Bila diikuti huruf *Syamsiyyah* ditulis dengan menggunakan huruf *Syamsiyyah* yang mengikutinya, serta menghilangkan huruf 'I' (el) nya.

السَّمَاءِ	Ditulis	<i>as-Samā'</i>
الشَّمْسِ	Ditulis	<i>asy-Syams</i>

I. Penulisan Kata-kata dalam Rangkaian Kalimat

Ditulis menurut penulisannya.

ذَوِي الْفُرُوضِ	Ditulis	<i>ẓawī al-furūd</i>
أَهْلُ السُّنَّةِ	Ditulis	<i>ahl as-Sunnah</i>

KATA PENGANTAR

الحمد لله الذي تجلى في كل الأشياء بحبه فعرفناه بالجمع بين الأضداد وصلى الله على سيدنا

محمد الذي كان خلقه القرآن وعلى آله وأصحابه أجمعين أما بعد:

Monolog malam selalu saja menawarkan jeda bagi nafas yang tengah terengah. Sesekali, keluar untuk sekedar memandangi langit malam yang senantiasa menawarkan kelapangan tanpa batas, kesiapan untuk diterjemahkan ke dalam ungkapan apapun. Setelah melewati beberapa monolog diri, kemudian menghabiskan sejumlah malam bersama secangkir kopi hitam yang bukan hanya tempat menitipkan tumpang-tindihnya ingatan, tapi juga cara merawat kewarasan diri, akhirnya tulisan ini sampai pada satu batas, sebuah momen, yang siap diketengahkan untuk dipertanggungjawabkan, dalam batas-batas pemahaman paling manusiawi, pemahaman paling diri yang ini tidak lebih sebatas kata-kata penanda kehadiran.

Memang, manusia selalu saja berhasrat memenjarakan kehadiran dirinya lewat kata-kata, padahal selalu ada yang lebih rimba dari kenyataan yang tertabir di balik labirin bahasa. *Thus*, saat terbahasakanlah sejatinya manusia tengah menyiram benih paradoks yang ia tanam sendiri. Paradoks pula yang turut menegaskan bahwa tuntasnya tulisan ini justru menjadi awal dari munculnya situasi paling kabur, ambigu, dan enigmatik dalam kehadiran diri, bahkan sese kali membetot penulis hingga ke ruang ‘limbo.’

Namun demikian, monolog diri bukanlah hal paling menentukan atas tertuntaskannya tulisan ini. Tanpa kehadiran orang-orang yang bersentuhan dengan kemenduniaan diri dalam pelbagai momen dialogis maupun paralogis, penelitian ini tidak akan pernah mungkin sampai pada suatu batas kemungkinan untuk dipertanggungjawabkan—bahkan tidak akan tertulis sejak permulaan. Tentu, orang-orang tersebut tidak serta-merta bisa semua disebutkan semuanya di sini—ucapan terima kasih kepada mereka yang walaupun tak tertandai dalam tulisan, namun kukuh mengakar dalam ingatan. Walaupun demikian, beberapa orang yang bisa saya sebutkan di sini, diantaranya:

1. Kedua orang tua peneliti, bapak (M. Sya'roni) dan ibu (Lismayati), terima kasih atas segalanya. Tentu, kata-kata apapun tidak akan pernah memadai untuk melukiskan betapa besarnya arti mereka dalam kehidupan penulis.
2. Bapak Prof. Drs. Yudian Wahyudi, M.A., Ph.D. selaku Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta beserta jajarannya.
3. Prof. Dr. Noorhaidi, M.A., M.Phil., Ph.D, selaku Direktur Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta beserta jajarannya.
4. Rof'ah MSW., M.A., Ph.D dan Ahmad Rafiq, Ph.D, selaku Ketua dan Sekretaris Prodi Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, beserta jajaran staf ahlinya.
5. Dr. Fatimah M.A., Ph.D., terima kasih atas bimbingan dan keakrabannya selama proses penulisan tesis ini.
6. Dr. Sunarwoto, S.Ag., M.A. dan Prof. Dr. H. Fauzan Naif, M.A., selaku tim penguji ujian *munaqasyah*, terima kasih atas segala masukan dan perspektifnya.
7. Seluruh dosen Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, terima kasih atas pengetahuannya.

8. Guru-guru di pesantren dari Timur hingga Barat, terima kasih atas tauladannya tentang makna kebersahajaan laku dan kesederhanaan hidup.
9. Kawan-kawan Al-Mizan Study Club di Mesir, terima kasih atas kekaraban dan kekeluargaannya.
10. Dr. Muhammad Yunus Masrukhin, M.A., terima kasih atas ‘kehadirannya.’
11. Teman-teman Filsafat Islam 2014 (F14) Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, terima kasih atas kebersamaannya.
12. Kawan-kawan ‘*Coffeelosophy*’, terima kasih atas sekelumit ‘kerumitan-kerumitannya’ yang terpantul jernih lewat secangkir kopi hitam itu.
13. Asep, lelaki urakan paling ambigu yang pernah saya jumpai, terima kasih atas absurditas kebersamaan kita selama di Jogja.
14. Ridha, lelaki paling ‘higienis’ yang pernah saya jumpai di Jogja, terima kasih atas topangan waktu, ide, dan tempat tinggalnya selama proses penyelesaian.
15. Ghulam, Wiwi, Isti, Putri, Arif, dan kawan-kawan seperjuangan Jogja, terima kasih untuk kebersamaan dan petualangannya.
16. Em Yudi, desain *cover*-nya ‘*gahar*’ bung.
17. Dan terima kasih untuk semua orang yang terlibat dalam kehidupan penulis.

Jogja, 26 Oktober 2016
Fahmy Farid Purnama

PERSEMBAHAN



‘Orang tua’, dalam keseluruhan kandungan makna orang tua
Kanza D. Alètheia ~ ‘Saat ketidakmungkinan menemukan citra-nya’
untuk Lummy, *la limonade*

MOTTO

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح تورا ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أني توجهت ركائبه فالدين (فالحب) ديني وإيماني
— ابن عربي —

‘Waktu adalah satu-satunya yang bisa kita rengkuh, sekaligus satu-satunya yang tidak pernah kita miliki’

-Lummy-

‘Coffee, when philosophy meets poetry’

DAFTAR ISI

Halaman Judul	i
Pernyataan Keaslian	ii
Pernyataan Bebas Plagiasi	iii
Pengesahan	iv
Persetujuan Tim Penguji	v
Nota Dinas Pembimbing	vi
Abstrak	vii
Pedoman Transliterasi	ix
Kata Pengantar	xiv
Persembahan	xvii
Moto	xviii
Daftar Isi	xix
Daftar Tabel dan Gambar	xxii
 Bab I: Pendahuluan	 1
A. Latar Belakang Penelitian	1
B. Rumusan Masalah	18
C. Tujuan Penelitian	18
D. Kegunaan Penelitian	19
1. Kegunaan Teoretis	19
2. Kegunaan Praksis	20
E. Kajian Pustaka	20
1. Penelitian-penelitian Terdahulu	20
2. Posisi Penelitian Ini	32
F. Kerangka Teoritik: Fenomenologi Sebagai Kritik Metafisika	33
G. Metode Penelitian	45
1. Jenis Penelitian	45
2. Pendekatan Penelitian	45
3. Sumber dan Jenis Data	48
4. Teknik dan Metode Analisis Data	49
H. Sistematika Pembahasan	50
 Bab II: Fenomenologi Eksistensial Heidegger	 52
A. Memahami Fenomenologi	53

1. Potret Umum Fenomenologi	55
2. Fenomenologi Eksistensial	61
B. Pelbagai Wacana dalam Fenomenologi Eksistensial Heidegger	66
1. <i>Ada, Dasein</i> , dan Waktu	66
a. <i>Dasein</i> sebagai Penyingkap <i>Makna Ada</i>	67
b. <i>Dasein</i> sebagai <i>Ada-dalam-Waktu</i>	80
2. Pembalikan (<i>Kehre</i>) dalam Pemikiran Heidegger	96
a. Signifikasi Bahasa dalam Penyingkapan <i>Makna Ada</i>	100
b. Kebenaran (<i>Truth</i>) dalam terang Fenomenologi Eksistensial	106
C. Hermeneutika Fenomenologi:	
Dari Pengetahuan menuju Interpretasi <i>Ada</i>	112
D. Relevansi Fenomenologi Heidegger dengan Sufisme Ibn `Arabi	121
Bab III: Mengenal Sosok Ibn `Arabi	127
A. Situasi Sosio-Politik Islam-Andalusia	128
B. Perkembangan Intelektual dan Kebudayaan Islam-Andalusia	133
1. Arsitektur dan Institusi Keilmuan	133
2. Ilmu Keagamaan Normatif	135
3. Kesusastraan	137
4. Filsafat dan Mistisisme	139
C. Biografi Ibn `Arabi	144
1. Riwayat Hidup	144
2. Karya-karya	147
3. Momen Paradoks dalam Pengembaraan Spiritual Ibn `Arabi	149
4. Kontroversi di Seputar Ajaran Ibn `Arabi	156
Bab IV: Wacana <i>Ada</i> dalam Terang Ontosofi	159
A. Fenomena Sufisme Islam	163
1. Memahami Tasawuf: Sebuah Investigasi Awal	165
2. Menginterpretasi Fenomena Diskursus Sufisme	169
B. Sufisme sebagai Diskursus Esoteris	180
1. Konfigurasi Nalar Sufi	182
2. Signifikasi <i>al-Qalb</i> dalam Pengetahuan Intuitif	192
C. Ontosofi sebagai Basis Wacana <i>Ada</i> dalam Sufisme	201
1. Pendasaran Paradigmatik	201
2. <i>Tajalliy</i> sebagai Basis Ontosofi	214

Bab V: Metafisika-Paradoksal dalam Diskursus <i>Ada al-Haqq</i>	223
A. Memahami Paradoks.....	226
1. Konfigurasi Teoretis	226
2. Signifikasi Paradoks dalam Sufisme Ibn `Arabi	231
B. Variabel-Variabel dalam Metafisika-Paradoksal	238
1. Waktu sebagai Horizon Ketersingkapian Manifestal <i>Ada al-Haqq</i>	240
a. Gerak sebagai Logika Waktu	241
b. Dari Waktu Partikular menuju Waktu Universal: Melampaui Artikulasi Waktu sebagai Gerak	247
2. Bergerak dari 'Realitas Antara' (<i>Barzakh</i>)	257
3. <i>Al-Hayrah</i> sebagai Keniscayaan Situasi Paradoksal	268
C. Metafisika-Paradoksal Ibn `Arabi: Sebuah Interpretasi Fenomenologis ..	279
1. Metafisika-Paradoksal sebagai Aksioma Bahasa	281
2. Metafisika-Paradoksal sebagai Aksioma Waktu	287
D. <i>Living Metaphysics</i> : <i>Ada al-Haqq</i> sebagai Momen Perjumpaan Eksistensial	297
 Bab VI: Penutup	 312
A. Kesimpulan	312
B. Saran	315
 Daftar Pustaka	 316
Daftar Riwayat Hidup	330

DAFTAR TABEL DAN GAMBAR

Tabel 2. 1	Kerangka umum penyelidikan Heidegger	79
Tabel 2. 2	Modus mengada <i>Dasein</i> dalam waktu	93
Tabel 5. 1	Perbedaan logika kontradiktoris dan logikakontraris.....	230
Gambar 4. 1	Realitas <i>Ada al-Haqq</i> dalam relasi-relasi aksiomatik	219
Gambar 5. 1	Gerak sirkular wacana <i>Ada</i> dalam sufisme Ibn `Arabi	235
Gambar 5. 2	Gerak linear wacana <i>Ada</i> dalam rasional demonstratif	236
Gambar 5. 3	Sirkulasi triadik otentisitas eksistensial	255
Gambar 5. 4	Manifestasi <i>Ada al-Haqq</i> pada tataran ontologis	296

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Penelitian

Secara eksistensial,¹ ketika manusia berusaha mencari jawaban atas pertanyaan-pertanyaan hidup yang paling penting dan mendasar dalam situasi kemanusiaannya—seperti pertanyaan; *Siapa kita? Dari manakah kita? Apa yang akan kita lakukan di sini (di dunia)? Mau ke mana kita?*—tidak sedikit yang mengacu pada nilai-nilai yang terkandung dalam sebuah visi pewahyuan (agama langit) atau pada pelbagai kebijaksanaan agung yang diajarkan secara turun-temurun (agama bumi). Oleh sebab itu, beberapa peneliti memaknai manusia sebagai *Homo Religious* (makhluk berkeyakinan/beragama).² Dalam pada itu, iman atas adanya Realitas

¹ Sebagai bagian dari fenomena religiusitas manusia, iman dapat diperbincangkan dalam tiga watak mendasar, yaitu iman sebagai fenomena doktrinal, iman sebagai fenomena eksistensial, dan iman sebagai fenomena sosial. Sebagai fenomena doktrinal, persoalan iman banyak bersinggungan dengan bagaimana seseorang mengafirmasi otoritas wahyu, kemudian berupaya menginterpretasi kandungannya untuk menemukan watak normatif dari ajaran agama. Sedangkan sebagai fenomena sosial, agama bersinggungan dengan bagaimana ajaran-ajaran tersebut bergumul, berrelasi, serta implikasinya di ruang publik. Adapun persoalan yang diketengahkan dalam penelitian ini sendiri berusaha mengelaborasi pemaknaan agama sebagai fenomena eksistensial, yaitu agama sebagai bagian dari pengalaman keberadaan diri. Iman sebagai fenomena eksistensial menjadi sangatlah mendasar mengingat sebelum menjadi suatu konstruksi normatif maupun sosial, persoalan iman pertama-tama cenderung bergumul dengan persoalan diri. Pergumulan dengan eksistensi diri inilah yang turut mendeterminasi artikulasi iman di ruang normatif maupun sosial.

² Salah satu peneliti yang mengasumsikan bahwa manusia adalah *Homo religious* adalah Karen Armstrong. Mengacu pada hasil penelitiannya tentang sejarah agama-agama, ia menyimpulkan bahwa manusia adalah makhluk spiritual. Terdapat alasan kuat untuk berpendapat bahwa *Homo sapiens* juga merupakan *Homo religius*. Manusia mulai menyembah dewa-dewa segera setelah mereka menyadari diri sebagai manusia yang memiliki batas kemanusiaannya. Fenomena keimanan awal ini bukan hanya karena manusia berusaha menaklukkan kekuatan alam, melainkan juga mengekspresikan ketakjuban dan misteri yang senantiasa menjadi unsur penting pengalaman manusia tentang dunia yang menggentarkan, namun indah. Karen Armstrong, *Sejarah Tuhan: Kisah Pencarian Tuhan yang Dilakukan oleh Orang-*

Absolut dijadikan basis doktrinal agama yang diyakini sebagai sumber primordial dan asali dari segala penciptaan alam semesta.³

Namun di balik harapan untuk menemukan jawaban hidup terdalam melalui agama, tidak sedikit manusia malah memproyeksikan keyakinannya secara eksklusif dan totaliter, serta cenderung menindas. Praksis (*praxis*) keberagamaan manusia berbelok dari nilai-nilai dasar agama yang sejatinya—secara teoretis maupun praktis—mengajarkan bagaimana menjadi manusia bersahaja dan sarat penghayatan atas hidup, baik terhadap diri maupun *liyan*. Bahkan mungkin yang tersisa dari nilai religiusitas manusia hanyalah klaim-klaim kebenaran iman yang melampaui batas kemanusiaannya itu sendiri.

Tidak jarang manusia kehilangan kebersahajaan dan kerendahan hati dalam memproyeksikan keimanannya atas Realitas Absolut. Lebih jauh, sering kali manusia malah terkesan ‘menuhankan’ dirinya sendiri, yaitu dengan memutlakan sudut pandangnya terhadap realitas fenomenal menjadi semacam *God’s eye point of view* (sudut pandang ketuhanan), bukan sudut pandang kemanusiaannya.⁴ Alih-alih

Orang Yahudi, Kristen, dan Islam Selama 4.000 Tahun, terj. Zaimul Am, cet. ke-4 (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 20.

³ Dalam analisa Durkheim, karakteristik mendasar dari segala sesuatu yang dianggap religius adalah ide tentang ‘sesuatu’ yang bersifat supranatural; yaitu terkait hal-ikhwal yang melampaui kemampuan pemahaman manusia. Ide tersebut mengandaikan adanya suatu misteri yang tak pernah bisa diketahui atau ditangkap akal budi maupun dicerap secara indrawi. Dengan demikian, agama menjadi semacam spekulasi manusia terhadap segala sesuatu yang melampaui kapasitas kognitif maupun konatifnya, namun—meminjam ungkapan Max Muller—senantiasa menjadi keinginan mendasar (fitrah/naluri dasar) kepada sesuatu yang tak terbatas (*the infinite*). Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, terj. Karen E. Fields (New York: The Free Press, 1995), hlm. 22-23.

⁴ Mengacu pada penelitian Kimball, setiap kajian terkait penyelewengan suatu agama harus dimulai dari kajian tentang klaim kebenaran. Dalam setiap agama, klaim kebenaran menjadi fondasi utama yang mendasari keseluruhan struktur agama (fenomena iman manusia). Namun, ketika

menemukan jawaban hidup dalam agama, religiusitas yang ditampilkan di luar batas pengalaman kemanusiaannya tersebut justru memicu cara keberagamaan secara marah dan silih mengobjektifikasi satu-sama lain.

Salah satu penyebabnya, Realitas Absolut yang dikukuh dalam doktrin agama lambat-laun semakin direduksi paksa ke dalam suatu ide atau pengetahuan tentang Tuhan; yaitu dengan mengkonstruksi pelbagai proposisi-proposisi teologis maupun filosofis untuk menemukan suatu pemahaman total, universal, dan menyeluruh atas-Nya. Sedangkan penghayatan atas-Nya yang luruh dalam suatu momen eksistensial paling otentik dalam diri, perlahan semakin termarginalkan, bahkan tercerabut dari religiusitas manusia itu sendiri. Alih-alih mencerminkan praksis keseharian seorang saleh, makna agama justru semakin disempitkan sebatas ilmu pengetahuan konseptual *an sich*. Gejala ini menandai satu hal mendasar bahwa iman tengah ditampilkan hanya dalam bahasa kuasa pengetahuan-teoretis atau sebatas aktivitas kognitif belaka. Sedangkan iman, sebagai sebuah momen eksistensial yang luruh dalam suatu pencarian atau pengembaraan manusia saleh, serta-merta kehilangan penghayatan dan pemaknaan terdalamnya.

Dengan raibnya praksis pencarian serta mudarnya kedalaman makna dan nilai penghayatan dalam iman, bahkan memahami Tuhan hanya dalam bingkai

interpretasi tertentu atas klaim tersebut menjadi proposisi-proposisi yang menuntut pembenaran tunggal dan diperlakukan sebagai doktrin kaku, kecenderungan penyelewengan dalam agama menjadi sesuatu yang muncul dengan mudah. Kecenderungan tersebut menjadi tanda-tanda awal kejahatan yang menyertainya. Charles Kimball, *Kala Agama Jadi Bencana*, terj. Nurhadi, cet. ke-1 (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 84.

proposisional teologis maupun filosofis reflektif belaka, maka polemik di seputar-Nya cenderung mengarah pada kalim-klaim ilusif—bahkan sering kali malah memicu situasi-situasi konfliktual dalam berkeyakinan. Pelbagai proyeksi religiusitas manusia bukan lagi dipahami sebagai ruang untuk silih berbagi pengalaman iman, melainkan menjadi simbol arogansi pengetahuan dan eksklusifitas keyakinan atas Realitas Absolut.

Persoalan tercerabutnya nilai penghayatan dalam religiusitas manusia tersebut tentu memerlukan pemeriksaan ulang sedari ‘dasar yang terdasar’; semacam penyelidikan mendalam terhadap relasi ontologis paling primordial dan otentik antara *Ada* Realitas Absolut (dalam terminologi Islam sering diungkapkan dengan istilah *al-Ḥaqq*),⁵ manusia, dan alam yang tengah mengalami ‘pelupaan’ dalam religiusitas manusia. ‘Pelupaan’ tersebut berdampak pada raibnya kedalaman *makna Ada al-Ḥaqq* dalam iman.

⁵ Dalam wacana non-filosofis, Sang Mutlak/Realitas Absolut biasanya diutarakan dengan kata Tuhan atau Allah. Kata Allah dalam pengistilahan teknis Ibn ‘Arabi, lebih mengacu pada Sang Mutlak dalam ketertentuan dan determinasi-Nya. Sedangkan Sang Mutlak dalam kemutlakan-Nya adalah *al-Wujūd* (Ada) yang sama-sekali tidak bisa terwakilkan ke dalam pengistilahan apapun. Namun demikian, mustahil berbicara ikhwal *al-Wujūd* tanpa acuan kebahasaan. Maka dalam hal ini, Ibn ‘Arabi menggunakan kata *al-Ḥaqq* untuk menandai Sang Mutlak dalam kemutlakan-Nya tersebut dalam konteks relasi-Nya dengan makhluk. Dalam *al-Futūḥāt*, Ibn ‘Arabi menguraikan bahwa istilah *al-Ḥaqq* merupakan manifestasi teofanik yang memendar di dalam segala penciptaan. Karena sesungguhnya segala penciptaan tidak mungkin nampak (meng-*ada*) kecuali melalui manifestasi teofanik *al-Ḥaqq*. Tak ayal, seorang ‘*ārif*’ senantiasa hanya melihat segala penciptaan sebagai manifestasi *al-Ḥaqq*. Pada titik ini, istilah *al-Ḥaqq* bukan mengacu pada Realitas esensial-Nya, melainkan ke-Dia-an-Nya dalam hubungannya dengan makhluk. Muhyiddin Ibn ‘Arabi, *Al-Futūḥāt al-Makiyyah* (Cairo: Dār al-Kutub al-‘Arabiyyah al-Kubrā, tt.), vol. IV, hlm. 184; bdk. Toshihiko Izutsu, *Sufisme: Samudra Makrifat Ibn ‘Arabi*, terj. Musa Kazhim dan Arif Mulyadi, cet. ke-1 (Bandung: Mizan, 2015), hlm. 23.

Dengan mengajukan suatu arah pertanyaan yang tepat, penyelidikan pada tataran ontologis ini sangat penting untuk menemukan suatu pemaknaan praksis iman manusia yang penuh penghayatan, sekaligus mengembalikan pemahaman manusia atas-Nya ke dalam batas-batas manusiawi ketika diketengahkan sebagai sebuah diskursus. Tentunya, penyelidikan pada tataran metafisis semacam ini bersifat spekulatif dan sangatlah abstrak. Namun dengan memahaminya dalam kerangka bahwa penyelidikan metafisika senantiasa mengacu suatu pemaknaan yang—pertama-tama—ditemukan/tersingkap melalui praktis keseharian manusia beriman, maka penyelidikan pada tataran ontologis memungkinkan untuk diketengahkan sebagai sebuah pemahaman, dalam batas-batas interpretatif tertentu.

Ontologi sendiri dapat diartikan sebagai diskursus tentang *Ada* (*Being*). Sebagai bagian dari metafisika, ruang lingkup wacana ontologi terletak pada penyelidikan mendalam tentang basis paling asali serta universal dari realitas segala sesuatu yang diistilahkan dengan *Ada*.⁶ Dalam konteks teologi, wacana tentang *Ada* tersebut sering diasosiasikan dengan Tuhan (*Theos*). Pemaknaan *Ada* sebagai Tuhan inilah yang mengawali upaya ontologisasi Realitas Absolut (onto-teologi) di ruang pewacanaan agama.

⁶ Mengacu pada pemaknaan Christian Wolff, metafisika merupakan ilmu tentang *Ada* secara keseluruhan. Ia membaginya ke dalam tiga bagian umum, yaitu ontologi, kosmologi umum, dan teori mengenai Roh. Takatura Ando, *Metaphysics: A Critical Survey of Its Meaning*, cet. ke-2 (Netherlands: Martinus Nijhoff, 1974), hlm. 47.

Tidak hanya berkembang dalam tradisi filsafat dan teologi, perbincangan relasi ontologis antara *Ada* Realitas Absolut, manusia, dan alam pada tataran ontologis juga lambat-lambat berkembang dalam tradisi tasawuf, khususnya nampak tegas pada sufisme Ibn `Arabi yang mendasarkan seluruh pengalamannya pada pemahaman tentang *Ada* (*al-Wujūd*).⁷ Namun mempertimbangkan *Ada* dalam sufisme Ibn `Arabi memiliki pemaknaan genial yang khas, maka istilah ‘ontologi’ di sini tidak memadai jika hanya dipahami dalam bingkai filsafat teoretis murni. Oleh sebab itu, persoalan *Ada* dalam sufisme Ibn `Arabi sudah sepatutnya dipahami melalui bingkai kesufiannya, dalam batas-batas normatifitas tradisi sufisme.⁸

Dalam sufisme Ibn `Arabi, relasi ontologis antara Tuhan, manusia, dan alam, sering diistilahkan para penafsirnya dengan *Wahdat al-Wujūd* (kesatuan *Ada* atau

⁷ Dalam penelitian Azhari Noer, kata *al-Wujūd* dalam sufisme Ibn `Arabi mengandung signifikansi dan kekhasannya tersendiri. *Al-Wujūd* yang merupakan derivasi dari kata *wa-ja-da* (bentuk aktif) atau *wu-ji-da* (bentuk pasif), memiliki pengertian subjektif dan objektif. Dalam pengertian objektifnya, *al-Wujūd* diambil dari kata *wu-ji-da* yang berarti ‘ditemukan’. Sebagai aspek yang mewakili konstruk ontologisnya, *al-Wujūd* sering diterjemahkan dengan *being* atau *existence*. Sedangkan dalam pemaknaan subjektifnya, *al-wujūd* berarti ‘menemukan’, dari kata *wajada*. Padanan kata pada aspek epistemologisnya ini adalah *finding*. Pada titik inilah kata *al-Wujūd* tidak akan pernah memadai jika hanya dilihat dari sisi objektifnya saja, sebagaimana sering dilakukan dalam studi Barat modern. Justru kedua pengertian ini harus dilihat sebagai satu kesatuan pemaknaan, sebagaimana terlihat jelas ketika Ibn `Arabi membincang *al-Wujūd* dalam relasinya dengan *al-Haqq*. Oleh sebab mengandung dua pemaknaan tersebut, maka banyak dari peneliti Ibn `Arabi tetap mempertahankan terminologi *al-Wujūd*, alih-alih menerjemahkannya ke dalam *Being*. Dalam buku *Imaginal World*, Chittick menjelaskan bahwa salah satu pertimbangan ketidakmemadainya istilah *al-Wujūd* untuk ditransliterasi ke dalam bahasa lain karena selain mengandung makna *Being*, namun di dalamnya juga mengandung makna *finding*. Namun demikian, dalam tulisan ini istilah *al-Wujūd* akan diterjemahkan menggunakan *Ada*—dengan tetap menyadari bahwa dalam istilah *al-Wujūd* terkandung dua pemaknaan subjektif dan objektif tersebut. Hal ini dilakukan mempertimbangkan terbentuknya persinggungan wacana sufisme Ibn `Arabi dengan fenomenologi eksistensial Heidegger. Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-`Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, cet. ke-1 (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 42; bdk. William C. Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-`Arabi and The Problem of Religious Diversity* (Albany: State University of New York, 1994), hlm. 15

⁸ Untuk mengakomodir kekhasan ini, ke depannya penulis akan menggunakan istilah ‘ontosofi’ dengan beberapa pertimbangan yang akan dijelaskan dalam bab IV.

Oneness of Being/existence). Terlepas dari polemik di seputar pewartannya, banyak dari para penafsir Ibn `Arabi menganggap bahwa istilah *Waḥdat al-Wujūd* merangkum seluruh korpus pengalaman spiritual Ibn `Arabi yang telah terungkap ke dalam bahasa (terbahasakan). Meskipun tidak ditemukan secara eksplisit dalam pelbagai karya Ibn `Arabi,⁹ bahkan baru digunakan oleh Sadr ad-Din al-Qunawi (salah satu murid terdekat Ibn `Arabi),¹⁰ *Waḥdat al-Wujūd* dianggap sebagai istilah paling memadai dalam mengilustrasikan keseluruhan wacana *al-Wujūd* dalam sufisme Ibn `Arabi. Oleh sebab itu, pembaca yang akrab dengan teks-teks Ibn `Arabi akan seketika memahami bahwa istilah *al-Wujūd* merupakan terminologi kunci dalam keseluruhan ajaran sufismenya.

Mengacu pada penelitian Afifi, istilah *al-Wujūd* dalam sufisme Ibn `Arabi mengandung dua pemaknaan mendasar. *Pertama*, *al-Wujūd* dimaknai sebagai sebuah konsep teoretis atau ide tentang 'Ada/eksistensi' (*Wujūd bi al-ma'na al-maṣdariyy*). Dalam hal ini, *al-Wujūd* dipahami sebagai pengetahuan tentang *Ada* (*Being/existence*). *Kedua*, *al-Wujūd* dipahami sebagai 'Yang Ada/eksisten' (*Wujūd bi al-ma'na al-maujūd*). Pemaknaan kedua ini mengacu pada sebuah pemahaman tentang *al-Ḥaqq*

⁹ Mengacu pada penelitian Mahmud Ghurab, ungkapan yang hampir mendekati istilah *Waḥdat al-Wujūd* hanya satu kali dipaparkan Ibn `Arabi:

أثبت الكثرة في الثبوت وانفها من الوجود وأثبت الوحدة في الوجود وانفها من الثبوت

Mahmud Mahmud al-Ghurab, *Syarḥ Kalimāt aṣ-Ṣūfiyyah fī ar-Radd `alā Ibn Taymiyyah*, cet. ke-2 (Cairo: Maṭma'ah Naḍr, 1993), hlm. 468; bdk. Muhyiddin Ibn `Arabi, *Al-Futūḥāt al-Makiyyah*, vol. II, hlm. 502.

¹⁰ Claude Addas, *Quest for The Red Sulphur; The Life of Ibn `Arabi*, terj. Peter Kingsley (UK: The Islamic Text Society, 1993), hlm. 232.

yang mengandung makna *finding/to find* (menemukan);¹¹ sebagai Realitas yang dilibati dalam keseharian manusia.

Perbedaan ontologis yang terkandung dalam istilah *al-Wujūd* ini sangatlah mendasar karena kandungan di setiap pemaknaannya mengilustrasikan bahwa *Ada al-Ḥaqq* tidak bisa hanya terbincangkan sebagaimana dipikirkan sebagai sebuah pengetahuan atau konsep teologis maupun filosofis, namun sekaligus sebagai *Yang Ada* sebagaimana ditemukan dalam praktis keseharian melalui penghayatan yang luruh. Mengingat kedua pemaknaan *al-Wujūd* ini sangatlah penting dan mendasar dalam sufisme Ibn `Arabi, maka keduanya harus dilihat sebagai satu kesatuan makna saat memperbincangkan relasi ontologis antara *al-Ḥaqq*, alam, dan manusia.

Mempertimbangkan bahwa *al-Wujūd* dalam pengertian Ibn `Arabi bukan hanya sebatas *Ada* dalam dirinya sendiri, namun sekaligus juga sebagai eksisten aktual (*Yang Ada*) yang ditemukan dan dihayati dalam setiap momen eksistensial, maka perbincangan *al-Wujūd* memicu tarik-ulur diantara pelbagai dualitas yang diniscayakan fakultas kognitif manusia saat berusaha memahaminya. Hal tersebut nampak sebagaimana dualitas antara *at-tanzīh* (transenden) dan *at-tasybīh* (immanen), antara *al-Waḥdah* (Yang Satu) dan *al-kaśrah* (yang banyak), dan pelbagai dualitas dikotomis lainnya. Momen semacam ini justru telah memicu situasi kebingungan (*al-*

¹¹ A. E. Afifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul `Arabi*, cet. ke-1 (Lahore-Pakistan: SH. Muhammad Ashraf, 1979), hlm. 2; bdk. William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (USA: University of New York Press, 1989), hlm. 212.

hayrah) tersendiri, sekaligus memantik pelbagai kecemasan eksistensial terdalam pada diri seorang sufi saat berusaha memahami Realitas *Ada al-Haqq*.

Dalam upaya melampaui atau melepaskan diri dari oposisi biner yang diniscayakan fakultas kognitif tersebut, Ibn `Arabi tidak lagi hanya memijakan pemahamannya atas *al-Haqq* pada *al-`aql* (rasio intelek/akal budi), melainkan juga pada *al-qalb* (hati). Tidak seperti rasio manusia senantiasa memecah citra *al-Haqq* ke dalam kategori-kategori oposisi biner dalam upaya menemukan suatu rumusan paling jernih dan definitif atas *Ada*-Nya, lokus hati manusia justru mencerminkan kelapangan batin seseorang dalam mengafirmasi realitas-realitas paradoksal.¹² Bahkan paradoksikalitas justru menjadi titik tolak dan merupakan aspek paling menentukan terkait perbincangan *Ada al-Haqq* dalam sufisme Ibn `Arabi.

Saat seorang sufi berusaha memahami hakikat Realitas Absolut melalui fakultas hati, ia senantiasa dihadapkan pada sebuah situasi yang membingungkan sebagaimana pemahaman menggunakan fakultas akal budi, namun justru tengah ‘dirayakan.’ Sebagaimana digambarkan Chittick, bahwa *to find God is to fall into bewilderment* (untuk ‘menemukan’ Tuhan berarti—mempersiapkan diri—untuk jatuh-larut dalam kebingungan yang teramat hebat).¹³ Dengan demikian, kebingungan merupakan situasi eksistensial seorang sufi saat berupaya mencari dan memahami

¹² Muhyiddin Ibn `Arabi, *Al-Futūhāt al-Makiyyah*, vol. II, hlm. 113-114.

¹³ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, hlm. 3.

hakikat-Nya yang dipicu oleh pengakuan atas ketidakmampuan fakultas rasio manusia untuk mencapai pemahaman definitif paling jernih dan paripurna atas hakikat *al-Haqq*.

Pengakuan sadar bahwa *al-Haqq* tidak dapat sepenuhnya dibicarakan dan diketahui melalui penalaran rasio manusia meniscayakan peletakan wacana ke-Tuhan-an secara negatif (*via negativa/al-lāhūt as-salbiy*).¹⁴ Pemahaman *al-Haqq* secara negatif ini mengacu pada ketidakmungkinan akal budi manusia untuk memadatkan pengetahuan tentang-Nya ke dalam satu proposisi teologis maupun filosofis apapun. Sehingga, *al-Haqq* dipahami sebagai *al-Wujūd* yang tak pernah mungkin terartikulasikan, baik secara kognitif maupun verbal, tetapi sangatlah mendasar.¹⁵

Hanya saja, membatasi pemahaman manusia atas *al-Haqq* hanya *via negativa* sama-sekali tidak sesuai dengan pemahaman mendasar *Waḥdat al-Wujūd* yang juga menyediakan ruang bagi positivitas atau keserupaan-Nya secara afirmatif (*via affirmatifa/al-lāhūt al-ijābiy*). Melalui presentasi manifestal citra teofanik-Nya, *al-Haqq* tidak bisa hanya dipahami sebagai Alteritas radikal (*muṭlaq al-Ākhar/al-Giyāb al-muṭlaq*) yang senantiasa dinegasikan, melainkan juga sebagai Realitas fenomenal

¹⁴ Salah satu yang berusaha menganalisa aspek negatif dalam perbincangan *al-Haqq* adalah al-Fayyadl melalui bukunya yang berjudul *Teologi Negatif Ibn 'Arabi*. Secara umum, teologi negatif Ibn 'Arabi dalam analisa al-Fayyadl merupakan kritik atas metafisika ketuhanan berpijak pada asumsi ketidakmungkinan Tuhan untuk dipahami, untuk didekati dengan kategori-kategori yang disusun oleh pengetahuan, dan untuk diungkapkan dengan bahasa religius apapun. Muhammad al-Fayyadl, *Teologi Negatif Ibn 'Arabi: Kritik Metafisika Ketuhanan*, cet. ke-1 (Yogyakarta: LKiS, 2012).

¹⁵ Dijelaskan Ibn 'Arabi, bahwa abstraksi rasio murni (*al-'aql al-mujarrad*) hanya mampu sampai pada konsep *tanzīh* yang sejatinya hanya sebagian/setengah dari pengetahuan/pemahaman manusia tentang Realitas Absolut. Muhyiddin Ibn 'Arabi, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, A. E. Afifi (ed.) (Libanon: Dār al-Kitāb al-'Arabiyy: tt.), vol. I, hlm. 181; bdk. Abdurrahman al-Jami', *Syarḥ al-Jāmi 'alā Fushūs al-Ḥikam*, 'Ashim Ibrahim al-Kayali (ed.), cet. ke-1 (Libanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), hlm. 435.

yang ditemukan luruh dalam keseharian; diketahui, diungkapkan, dihayati, dipahami, sekaligus diperbincangkan secara positif dan sarat kedalaman makna secara proporsional (*at-tasybīh al-lāiq li al-Ḥaqq*), dalam batas-batas kemanusiaan manusia.

Dua pemahaman mendasar dalam perbincangan *Ada al-Ḥaqq* ini menegaskan bahwa Ibn `Arabi tidak hanya memahami-Nya melalui bingkai diskursif belaka, melainkan pertama-tama sebagai momen eksistensial seorang sufi dalam suatu praktis pencarian makna *Ada al-Ḥaqq*. Persoalannya, *apa yang memperantarai antara dua kecenderungan dikotomis dalam mistisisme Ibn `Arabi, sehingga di balik totalitas kemisteriusan-Nya, Ada al-Ḥaqq juga ditemukan dalam lokus manifestal; sebagai metaforikalitas al-Wujūd yang terlibat langsung keseharian yang luruh seorang sufi?*

Untuk menjelaskan persoalan ini, penulis akan mengacu pada tiga hal mendasar yang mendeterminasi momen ketersingkapkan dan sekaligus ketersembunyian *Ada al-Ḥaqq* dalam mistisisme Ibn `Arabi, yaitu *barzakh* (pemisah/dinding penengah), waktu (berikut keniscayaan gerak dalam waktu), dan bahasa (dalam artikulasinya sebagai keniscayaan eksistensial). Ketiga aspek inilah yang mengeksternalisasi sekaligus membatasi pengalaman ketersingkapkan *Ada al-Ḥaqq* dalam religiusitas seorang sufi, sehingga memungkinkan diangkat ke taraf diskursif-interpretatif. Melalui ketiganya pula pengalaman batin seorang sufi atas ketersingkapkan *Ada al-Ḥaqq* menjadi mungkin untuk dikaji secara fenomenologis. Pelibatan ketiga aspek tersebut sekaligus dimaksudkan untuk mengembalikan fenomena religiusitas manusia sebagai peristiwa

eksistensial (*existential even*), bukan hanya sebatas konsep teoretis tentang *Ada al-Haqq*.

Barzakh, atau dalam istilah lain diungkapkan sebagai imajinasi kreatif (*al-khayāl al-khallaq*), merupakan ‘lokus-antara’ atau ‘dunia imajinal’ yang berfungsi mencegah terjadinya peleburan dua hal yang berbeda secara radikal, namun sekaligus menjembatani keduanya.¹⁶ *Barzakh* yang mendasarkan pemahamannya atas *al-Haqq* pada *Huwa/lā-Huwa* (Dia/Bukan-Dia) di setiap tingkatan eksistensi, merupakan ‘realitas-antara’ yang memiliki status ontologis tersendiri dalam tasawuf, khususnya sufisme Ibn ‘Arabi.¹⁷ *Barzakh* inilah yang sejatinya mengkarakterisasi kekhasan ‘ontologi’ Ibn ‘Arabi.

Tidak seperti wacana filsafat positivistik yang cenderung mensubordinasi imajinasi karena dianggap tidak menawarkan suatu keterukuran definitif apapun, *barzakh* dalam sufisme justru memiliki status ontologis yang sangat menentukan dalam perbincangan *al-Haqq*, sekaligus menjadi basis dari ajaran *Wahdat al-Wujūd*. Oleh sebab itu, istilah *al-barzakh* dalam terminologi Ibn ‘Arabi bercirikan eksistensial.¹⁸

Adapun waktu menjadi bingkai eksistensial yang turut mendeterminasi situasi ketersingkap-ketersembunyian *al-Wujūd*. Sedemikian pentingnya persoalan waktu dalam upaya penyelidikan *al-Wujūd* mempertimbangkan bahwa waktu merupakan

¹⁶ Salman H. Bashier, *Ibn ‘Arabi’s Barzakh: The Concept of The Limit and The Relationship Between God and The World* (USA: State University of New York Press, 2004), hlm. 11.

¹⁷ Persoalan ini akan dielaborasi lebih lanjut dalam bab V.

¹⁸ Nasr Hamid Abu Zayd, *Falsafah at-Ta’wīl: Dirāsah fī Ta’wīl al-Qur’ān ‘inda Muhyiddin ibn ‘Arabi*, cet. ke-6 (Beirut: Al-Markaz as-Ṣāqafiy al-‘Arabiy, 2007), hlm. 54.

horizon interpretatif yang memungkinkan makna *al-Wujūd* tersingkap dalam batas-batas kemungkinan manifestasinya. Mengacu pada penjelasan Badawi, *al-Wujūd* menemukan makna interpretatifnya hanya dengan menjadikan waktu sebagai basis utama penyelidikan. Keterlibatan waktu dalam persoalan *al-Wujūd* ini sekaligus menegaskan suatu pergeseran radikal dalam ontologi yang tidak lagi mengandaikan *Ada* sebagai kehadiran permanen yang melampaui waktu, melainkan dipahami dalam bingkai waktu, dalam peristiwa/momen eksistensial.¹⁹

Aspek ketiga yang sangat menentukan dalam upaya menemukan makna *Ada al-Ḥaqq* adalah bahasa. Pengalaman ketersingkapan *al-Ḥaqq* yang bergemuruh dalam keintiman penghayatan batin seorang sufi tersebut menemukan makna interpretatifnya setelah terbahasakan. Meminjam pemaparan Gadamer bahwa *Ada yang bisa dipahami adalah bahasa*.²⁰ Bahasa telah mengangkat pengalaman ketersingkapan *Ada al-Ḥaqq* ke taraf fenomenal dan reflektif, sehingga *Ada al-Ḥaqq*—sebagai *al-Wujūd* yang ‘ditemukan’ (*mawjūd*) di dalam bahasa—memungkinkan untuk diakses, dihayati, dipahami, hingga direfleksikan, sesuai kapasitas kesiapan seorang hamba menerima citra teofanik-Nya dalam realitas temporal. Maka, selain sebagai momen eksistensial, ketersingkapan *Ada al-Ḥaqq* juga sekaligus menjadi peristiwa kebahasaan.

¹⁹ Abdurrahman Badawi, *Az-Zamān al-Wujūdīy*, cet. ke-3 (Beirut: Maktabah as-Šaqāfah, 1973), hlm. 46.

²⁰ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, terj. Joel Weinsheimer dan Donald G. Marshall, cet. ke-3 (New York: Continuum, 2004), hlm. 470.

Fenomenalitas *al-Ḥaqq* yang menjadi mungkin diinterpretasi oleh sebab adanya determinasi waktu dan bahasa yang berproses dalam dunia imajinal inilah yang menjadi pintu masuk memahami kekhasan wacana ‘ontologi’ dalam sufisme Ibn ‘Arabi—dengan pelbagai detail ajaran dan polemik di seputarnya. Kekhasan tersebut akan diistilahkan oleh peneliti dengan *living metaphysics*; semacam pemahaman tentang *Ada al-Ḥaqq* dalam kerangka proses pencarian dan pengembaraan eksistensial manusia dalam horizon waktu, yaitu *al-Ḥaqq* bukan hanya sebagaimana dipikirkan sebagai ide atau pengetahuan tentang *Ada*, namun sekaligus pertama-tama sebagai peristiwa ketersingkapkan—makna—*Ada* sebagaimana ditemukan dan dihayati melalui praktis keseharian seorang saleh.

Pemaknaan *living metaphysics* pada penelitian ini mengacu pada suatu situasi disposisi ontologis yang bergerak simultan antara manifestasi (*az-Zāhir*) dan non-manifestasi (*al-Bāṭin*) yang terjadi dalam dunia imajinal. Sehingga perjumpaan seorang sufi dengan *al-Ḥaqq* pada momen ketersingkapkan-Nya tengah dipahami sebagai peristiwa ketersingkapkan teofanik tak berhingga (*infinity of self-disclosure/at-tajalliy al-lā mutanāhiy*), bukan ketiadaan/ketidakhadiran tak berhingga (*infinity of absence/al-giyāb al-lā mutanāhiy*) atau kehadiran tak berhingga (*infinity of presence/al-ḥudūr al-lā mutanāhiy*).²¹

Wacana *living metaphysics* membasiskan pemahamannya pada metafisika-paradoksal yang diperas dan diinterpretasi dari ajaran sufisme Ibn ‘Arabi, utamanya

²¹ Elaborasi lebih mendalam terkait istilah-istilah tersebut akan dijelaskan pada bab V.

melalui doktrin *Wahdat al-Wujūd*. Ajaran Kesatuan *Ada* tersebut bertolak dari pemahaman dasar bahwa pada hakikatnya hanya terdapat *Satu Realitas Absolut*, sedangkan *yang banyak* merupakan manifestasi teofanik pelbagai Nama dan Sifat-Nya (*tajalliy al-‘Asmâ’ wa ash-Şifāt*) dalam lokus fenomenal. Dalam pemaknaan lain, Dzat Tuhan sebagai *Ada* dalam diri-Nya (dalam non-determinasi mutlak-Nya) melampaui setiap determinasi waktu, bahasa, maupun pelbagai proposisi logis manusia. Sedangkan nama-nama dan sifat-sifat-Nya ber-*tajalliy* pada banyak bentuk di dalam lokus fenomenal, sebagai *yang ada (adaan-adaan)* yang memungkinkan untuk ditemukan, dihayati, dan dipahami dalam keseharian.

Paradoks dalam metafisika timbul karena keniscayaan terlibatnya waktu dalam upaya manusia memahami *Ada*. Artinya, pemahaman manusia tentang *Ada* hanya mungkin terjadi di dalam horizon waktu. *Ada* dan *waktu* saling mendeterminasi satu sama lain (bukan dalam pemaknaan bahwa *Ada* merupakan temporalitas, bukan pula waktu sebagai ‘sebuah *ada*/fragmen *Ada*’, sebagaimana relasi antara genus dan spesies). Keterlibatan waktu dalam menyingkapkan makna *al-Wujūd* tersebutlah yang menjadikan *al-Ḥaqq* bisa ditarik dari totalitas kemisteriusan-Nya, namun sekaligus meniscayakan ketidakmungkinan ditemukannya suatu pemahaman/interpretasi yang paripurna atas-Nya. Dengan demikian, *Ada al-Ḥaqq* bukanlah Alteritas radikal yang senantiasa dinegasi, melainkan *Ada* yang tersingkap dalam horizon waktu (positif) dalam batas manifestal-Nya, sekaligus pada saat yang sama senantiasa tetap tersembunyi (negatif) dari gambaran totalitasnya.

Waḥdat al-Wujūd yang bekerja secara paradoksal—oleh sebab mendasarkan pemahamannya atas *Ada al-Ḥaqq* pada *Huwa/lā-Huwa* (Dia/Bukan-Dia) di setiap tingkatan eksistensi—inilah yang sering kali luput dari pengkaji Ibn `Arabi. Dampaknya, tidak sedikit kajian Ibn `Arabi terjerembab ke dalam pemahaman-pemahaman yang justru mereduksi nilai otentisitas pengalaman kesufian, bahkan membelokkannya ke dalam suatu pemahaman yang sama-sekali jauh dari bingkai dan intensi dasar ajaran sufismenya. Pengalaman kesufian Ibn `Arabi sering kali ditarik paksa ke dalam bingkai filsafat murni, bahkan dianggap sebagai seorang teoritikus *kalām* (teologi) atau filsuf yang mendasarkan wacana sufismenya pada proposisi-proposisi akal budi murni. Dampaknya, *Waḥdat al-Wujūd* menjadi sering digunakan sebagai istilah yang mengilustrasikan keseluruhan ontologi Ibn `Arabi yang diperas dari momen filosofisnya atas Realitas Absolut, daripada peristiwa kesufian yang luruh dan sarat penghayatan seorang sufi.

Motif-motif paradoks dalam sufisme inilah yang menginisiasi penulis untuk melakukan penelitian terhadap kekhasan ‘ontologi’ Ibn `Arabi. Dengan memusatkan perhatian pada aspek metafisika (ontologi) yang diperbincangkan dalam bingkai sufisme, sekaligus dengan tetap memperhatikan asumsi dasar dan pandangan dunia Islam yang digali dari sumber otoritatif al-Qur’an dan Hadits (sebagai otoritas *a priori* ajaran agama Islam), penelitian ini dilakukan dengan memasuki basis paling mendasar dari relasi ontologis antara *Ada al-Ḥaqq*, manusia, dan alam, yang diperas dari pengalaman spiritual Ibn `Arabi yang telah terbahasakan.

Dengan menelaah basis dasar dari relasi ontologis tersebut, penelitian ini juga merupakan sedikit usaha untuk mengembalikan penghayatan religiusitas manusia yang dewasa ini semakin pudar oleh sebab terlalu ketatnya pembakuan konsep ketuhanan melalui topangan pelbagai proposisi teologis maupun filosofis, baik dengan hanya meradikalkan aspek negatif maupun positifnya belaka. Wacana teologi maupun filsafat terlalu sibuk dengan upaya mendefinisikan ‘iman’ atas *Ada al-Haqq* agar mendapatkan suatu rumusan deskriptif paling jernih dan paripurna. Namun keduanya melupakan bagaimana praksis ‘beriman’ itu dalam suatu penghayatan yang luruh, baik secara individual maupun sosial. Pelupaan semacam ini berdampak pada pengabaian makna religiusitas sebagai momen eksistensial iman manusia yang justru sangatlah mendasar dalam agama.

Menggunakan pendekatan fenomenologi eksistensial untuk memerbincangkan kekhasan ‘ontologi’ Ibn ‘Arabi, kemudian menguraikan metafisika sebagai *Verständigung* (pemahaman), bukan *Erklärung* (penjelasan) ataupun konsep (*Begriff*), pelbagai kemungkinan jawaban akan ditemukan setelah penelitian ini dilakukan. Harapannya, pelbagai proyeksi religiusitas dipahami sebagai ruang untuk silih berbagi pengalaman iman dalam memahami *Ada al-Haqq*, bukan klaim-klaim kebenaran iman manusia atas Realitas Absolut yang melampaui batas kemanusiaannya itu sendiri.

B. Rumusan Masalah

Mengacu pada hasil elaborasi di atas, maka rumusan permasalahan yang akan diangkat dalam penelitian ini adalah:

1. Apa yang dimaksud dengan dan metafisika-paradoksal dalam sufisme Ibn `Arabi?
2. Bagaimana destruksi terhadap *kalām* dan filsafat dengan memijak pada metafisika-paradoksal dalam sufisme Ibn `Arabi?
3. Bagaimana konsep *living metaphysics* yang diperas dari pengalaman spiritual Ibn `Arabi yang telah terbahasakan untuk menemukan suatu pemahaman baru atas metafisika?
4. Apa relevansi *living metaphysics* terhadap religiusitas kontemporer?

C. Tujuan Penelitian

Memperhatikan rumusan masalah di atas, maka tujuan yang ingin dicapai dalam penelitian ini adalah:

1. Memahami wacana metafisika-paradoksal secara umum, dan khususnya dalam sufisme Ibn `Arabi;
2. Mengetahui bagaimana destruksi Ibn `Arabi atas wacana metafisika yang berkembang dalam tradisi *kalām* dan filsafat murni;

3. Mengetahui konsep *living metaphysics* sebagai *weltanschauung* (*ar-ru'yah al-kulliyyah*) yang diperas dari pengalaman spiritual Ibn `Arabi untuk menemukan suatu pemahaman baru atas metafisika;
4. Menemukan relevansi *living metaphysics* terhadap religiusitas kontemporer.

D. Kegunaan Penelitian

Mengacu pada tujuan di atas, maka manfaat yang ingin dicapai dalam penelitian ini adalah:

1. Kegunaan Teoretis

Secara teoretis, penelusuran atas aspek-aspek paradoksal dalam metafisika Ibn `Arabi ini diharapkan dapat memberikan sumbangsih bagi perkembangan wacana-wacana keagamaan, khususnya dalam bidang tasawuf, filsafat, dan teologi. Melalui penelusuran atas kekhasan 'ontologi' Ibn `Arabi ini juga diharapkan dapat memberikan suatu basis nilai dan cara pandang baru terhadap religiusitas di kancah kebudayaan manusia kontemporer, sekaligus mengembalikan makna praktis penghayatan dalam beragama. Sehingga pelbagai proyeksi religiusitas dipahami sebagai ruang untuk silih berbagi pengalaman iman, bukan klaim-klaim kebenaran iman di ruang ilusif.

2. Kegunaan Praktis

Secara praktis, penelitian ini diharapkan memberikan perspektif atau acuan nilai atas religiusitas yang rendah hati, sarat penghayatan serta kedalaman makna. Sehingga religiusitas tidak lagi ditampilkan dalam bahasa kekerasan dan arogansi kuasa (baik kuasa pengetahuan teoretis maupun politik) yang cenderung memicu cara keberagamaan yang eksklusif dan totaliter.

E. Kajian Pustaka

1. Penelitian-Penelitian Terdahulu

Pelbagai interpretasi terhadap ajaran Ibn `Arabi telah sejak lama dilakukan, baik dari kalangan sufi maupun akademisi. Beberapa kajian yang penting disebutkan dan akan sangat membantu dalam proses penelitian ini, khususnya yang memiliki relevansinya dengan metafisika (ontologi), diantaranya:

Pertama, buku karya A. E. Afifi yang berjudul *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul Arabi*.²² Dalam banyak aspek, buku ini merupakan pengantar terbaik terkait ajaran mistik Ibn `Arabi, sekaligus menjadi khazanah intelektual-akademik pertama yang muncul dari penulis dengan latar belakang berbahasa Arab (Mesir). Walaupun dianggap berhasil mengenalkan pelbagai istilah kesufian yang digunakan

²² A. E. Afifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul `Arabi*, cet. ke-1 (Lahore-Pakistan: SH. Muhammad Ashraf, 1979).

dalam ranah ontologi, epistemologi, hingga psikologi, namun bingkai filsafat murni yang digunakan dalam penelitian Afifi sering kali malah mereduksi originalitas kesufian Ibn `Arabi. Hal ini nampak dari kesimpulannya bahwa Ibn `Arabi merupakan seorang pantheis Islam dalam pemaknaan filosofis murni, daripada seorang sufi saleh.²³

Kedua, buku karya Toshihiko Izutsu yang berjudul *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*.²⁴ Buku ini merupakan studi komparatif antara ajaran sufisme Ibn `Arabi dengan ajaran Taoisme Lao-Tzu dan Chuang-Tzu. Kedalaman interpretasi tekstualnya atas ajaran Ibn `Arabi menjadi kelebihan tersendiri. Adapun kelemahan penelitian Izutsu, sebagaimana komentar Mastaka Takeshita, nampak pada upayanya yang hanya bertumpu pada kitab *Fuṣūṣ al-Hikam* serta dibantu oleh beberapa komentar al-Qasyani dan Bali Afandi, tanpa melakukan kajian inter-tekstual dengan karya-karya Ibn `Arabi lainnya. Padahal penisbatan kitab *Fushūs* terhadap Ibn `Arabi sendiri masih menjadi polemik di kalangan peneliti. Lain pada itu, Izutsu juga tidak berusaha meletakkan Ibn `Arabi dalam bingkai sejarah perkembangan pemikiran Islam.²⁵

²³ *Ibid.*, hlm. 55.

²⁴ Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dan dibagi ke dalam dua bagian. Buku pertama berjudul *Sufisme: Samudra Makrifat Ibn `Arabi*. Sedangkan buku kedua berjudul *Taoisme: Konsep-Konsep Filosofis Lao-Tzu dan Chuang-Tzu serta Perbandingannya dengan Sufisme Ibn `Arabi*. Toshihiko Izutsu, *Sufisme: Samudra Makrifat Ibn `Arabi*, terj. Musa Kazim dan Arif Mulyadi, cet. ke-1 (Bandung: Mizan, 2015); *Taoisme: Konsep-Konsep Filosofis Lao-Tzu dan Chuang-Tzu serta Perbandingannya dengan Sufisme Ibn `Arabi*, terj. Musa Kazim dan Arif Mulyadi, cet. ke-1 (Bandung: Mizan, 2015).

²⁵ Masataka Takeshita, *Manusia Sempurna*, terj. Moh. Hefni MR., cet. ke-1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. 5.

Ketiga, buku karya William C. Chittick yang berjudul *The Sufi Path of Knowledge: Ibn 'Arabi's Metaphysics of Imagination*.²⁶ Buku yang menjadikan *al-Futūhāt al-Makiyyah* sebagai sumber tunggal ini tengah memperbincangkan wacana metafisika (ontologi) dalam ajaran tasawuf Ibn 'Arabi. Buku yang oleh banyak peneliti Ibn 'Arabi dianggap lebih sebatas kumpulan terjemahan beberapa bagian kitab *al-Futūhāt al-Makiyyah* dari pada penelitian ilmiah ini, merupakan upaya Chittick mengenalkan ajaran Ibn 'Arabi kepada dunia Barat. Adapun buku *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabi and The Problem of Religious Diversity*²⁷ merupakan karya Chittick yang menguraikan persoalan pluralitas agama (*religious diversity*), yaitu dengan menaruh perhatian pada dunia imajinal (*imaginal world*) yang telah termarginalkan dalam tradisi intelektual.

Keempat, buku karya Nasr Hamid Abu Zayd, *Falsafah at-Ta'wīl: Dirāsah fī Ta'wīl al-Qur'ān 'inda Muhyiddin ibn 'Arabi*.²⁸ Buku ini merupakan disertasi Abu Zayd di Cairo University pada tahun 1981, Mesir yang membincang filsafat takwil dalam sufisme Ibn 'Arabi, baik pada tataran eksistensialisme (*al-Wujūdiyyah*) maupun epistemologis (*al-ma'rifiyyah*). Namun fokus utama penelitian Abu Zayd, sebagaimana tersurat dalam judulnya, lebih pada upaya memahami metode interpretasi Ibn 'Arabi terhadap al-Qur'an, bukan pada metafisika-paradoksial.

²⁶ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (USA: University of New York Press, 1989).

²⁷ William C. Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabi and The Problem of Religious Diversity* (Albany: State University of New York, 1994).

²⁸ Nasr Hamid Abu Zayd, *Falsafah at-Ta'wīl: Dirāsah fī Ta'wīl al-Qur'ān 'inda Muhyiddin ibn 'Arabi*, cet. ke-6 (Beirut: Al-Markaz as-Šaqafiy al-'Arabiy, 2007).

Kelima, buku karya Kautsar Azhari Noer yang berjudul *Ibn al-Arabi: Waḥdat al-Wujūd dalam Perdebatan*.²⁹ Melalui karyanya, Azhari Noer mencoba menjernihkan kesalahpahaman para pembaca Ibn `Arabi terhadap doktrin *Waḥdat al-Wujūd*. Sumbangan terpenting dari karya Kautsar Azhari Noer terletak pada detail-detali ajaran Ibn `Arabi mampu diuraikan secara bertahap dan hati-hati, terlebih bagi pembaca yang tidak memiliki akses langsung dengan karya-karya Ibn `Arabi berbahasa Arab. Buku ini juga berusaha menemukan titik temu maupun keterputusan gagasan *Waḥdat al-Wujūd* dan panteisme. Hanya saja, penelitian Azhari Noer lebih menekankan pada upaya penjernihan doktrin *Waḥdat al-Wujūd*, sehingga aspek metafisika yang ditampilkan hanya dalam batas untuk menopang pelbagai asumsi penelitiannya.

Keenam, buku karya Peter Coates, *Ibn `Arabi and Modern Thought: The History of Taking Metaphysics Seriously*.³⁰ Melalui karyanya, Coates melakukan pemeriksaan terhadap aspek-aspek tertentu dari pemikiran kontemporer, yaitu filsafat modern, ilmu sosial, dan psikologi, dalam terang metafisika Ibn `Arabi. Coates menganggap tidak sedikit pemikiran modern Barat yang belum merasa perlu untuk menggali secara mendalam dasar-dasar metafisika, khususnya upaya serius mendalami metafisika yang berakar dari dalam tradisi Islam. Bahkan dalam beberapa kasus, metafisika dianggap menjadi sesuatu yang sia-sia.

²⁹ Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-`Arabi: Waḥdat al-Wujūd dalam Perdebatan*, cet. ke-1 (Jakarta: Paramadina, 1995).

³⁰ Peter Coates, *Ibn `Arabi and Modern Thought: The History of Taking Metaphysics Seriously*, cet. ke-1 (UK: Anqa Publishing, 2002).

Dari sekian banyak cara memahami sufisme, khususnya tasawuf Ibn `Arabi,³¹ fenomenologi sendiri termasuk trend baru yang mulai marak digunakan oleh para peneliti mistisisme dalam beberapa dasawarsa ini. Fenomenologi dianggap sebagai cara baca yang paling mampu menangkap dan merengkuh sebuah peristiwa sebagaimana tampil apa adanya, dalam dirinya sendiri, yang dalam hal ini adalah peristiwa kesufian.

Kajian Ibn `Arabi yang dipahami melalui kerangka fenomenologi yang menyentuh aspek ontologi dan tetap diketengahkan dalam bingkai kesufian, sejauh pengamatan peneliti, bisa dibilang masih jarang dilakukan. Dalam hal ini, terdapat beberapa kajian tentang Ibn `Arabi yang menggunakan fenomenologi sebagai acuan yang penting untuk disebutkan di sini, antara lain:

Pertama, buku karya Henry Corbin yang berjudul *L'Imagination Creatrice dans le Soufisme d'Ibn `Arabi*.³² Buku ini merupakan studi mendalam tentang perumpamaan mistik dan simbolisme spiritual Ibn `Arabi yang terjadi pada lokus

³¹ Beberapa literatur penting mengenai Ibn `Arabi lainnya adalah: H. S. Nyberg (*Kleinere Schriften des Ibn `Arabi*); M. Asin Palacios (*El Islam Cristianizado*); Rom Landau (*The Philosophy of Ibn `Arabi*); S. A. Q. Husaini (*The Pantheistic Monism of Ibn Al-`Arabi*); Michel Chodkiewicz (*Le Sceau des Saints; Prophetie et Saintete dans la Doctrine d'Ibn `Arabi*); Masataka Takeshita (*Ibn `Arabi's Theory of The Perfect Man and It's Place in the History of Islamic Thought*); Claude Chodkiewicz-Addas (*Ibn Al-`Arabi ou La Quête du Soufre Rouge*); Mahmud al-Ghurab (*Al-Syaikh al-Akbar Muhyiddin Ibn `Arabi; Tarjamatu Hayātihi wa Kalāmihī*); Alexander D. Knysh, (*Ibn `Arabi in the Later Islamic Tradition; The Making of Polemical Image in Medieval Islam*). Terlepas dari berbagai kelebihan dan kekurangannya, beberapa hasil penelitian yang telah disebutkan di atas ini sangat membantu dalam upaya memetakan, mengurai, dan melengkapi setiap detail kajian mistisisme Ibn `Arabi.

³² Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh Ralph Manheim dengan judul *Alone with The Alone: Creative Imagination in The Sufism of Ibn `Arabi*. Buku ini juga telah diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia oleh Moh. Khozim dan Suhadi dengan judul *Imajinasi Kreatif Sufisme Ibn Arabi*.

imajinatif seorang sufi. Secara tegas, Corbin menjelaskan bahwa pendekatan yang digunakan dalam memahami sufisme Ibn `Arabi adalah metode fenomenologi.

Dalam analisisnya, Corbin menegaskan bahwa ajaran Ibn `Arabi tidak bisa direduksi paksa ke dalam wacana panteisme maupun monisme secara kasar, sebagaimana diasumsikan beberapa peneliti.³³ Hanya saja, kedekatannya dengan tradisi Iran (Persia), bahkan kenyataan tersebut dikukuhkannya sendiri,³⁴ telah mereduksi keseluruhan ajaran Ibn `Arabi dengan menganggapnya sebagai bagian dari tradisi kesufian Syi`ah. Padahal dalam banyak hal, sufisme Ibn `Arabi melampaui konstruksi madzhab-sektarian.

Kedua, buku karya Ian Almond yang berjudul *Sufism and Deconstruction: A Comparative Study of Derrida and Ibn `Arabi*.³⁵ Buku ini merupakan studi komparatif antara sufisme Ibn `Arabi dan dekonstruksi Jacques Derrida. Dalam penelitiannya, Ian Almond mengasumsikan adanya kesamaan perspektif di antara kedua tokoh tersebut; bahwa baik sufisme maupun dekonstruksi mempunyai kecenderungan negatif dalam upaya membebaskan *al-Haqq* dan *l'Écriture* dari belenggu rasional-logosentris.

Hanya saja, dekonstruksi Derrida yang memporak-porandakan metafisika Barat melalui kritik atas logosentrisme secara radikal, sama-sekali berbeda dengan titik tolak Ibn `Arabi yang tidak hanya memahami *al-Haqq* sebatas Alteritas radikal *an sich*,

³³ Henry Corbin, *Alone with The Alone: Creative Imagination in The Sufism of Ibn `Arabi*, terj. Ralph Manheim, cet. ke-6 (UK: Princeton University Press, 1998), hlm 7.

³⁴ *Ibid.*, hlm 78.

³⁵ Ian Almond, *Sufism and Deconstruction: A Comparative Study of Derrida and Ibn `Arabi*, cet. ke-1 (London: Routledge, 2004).

sebagai *Ada* hanya dalam infinitas absensi-Nya, dalam ketidakmungkinannya untuk direngkuh dan dipahami. Mistisisme Ibn `Arabi justru bergerak dari ‘realitas-antara’ (*barzakh*) yang tidak sebatas mengandaikan *al-Haqq* sebagai *Ada* di sebarang pengertian manusia, melainkan juga *Yang Ada* yang ditemukan dalam keseharian, yaitu sebagai *Ada* yang terungkap/tersingkap, menyisipkan diri dalam jejak ingatan, sejarah, dan imajinasi manusia.

Ketiga, buku karya Syafa`atun Almirzanah yang berjudul *When Mystic Masters Meet: Paradigma Baru dalam Relasi Umat Kristiani-Muslim*. Dipicu oleh seringnya mendapati ‘jalan buntu’ dalam dialog antar umat Kristiani-Muslim, Almirzanah berusaha menemukan matriks baru yang—secara ideal—terfokus pada cara baru memandang kosmos. Matriks baru tersebut diperas dari pengalaman-pengalaman khas dan berbeda Ibn al-`Arabi dan Meister Eckhart, namun dapat dipertemukan dan dibagi satu-sama lain. Hanya saja, penelitian tersebut bukan kajian ontologi secara khusus, melainkan bersifat studi komparatif yang lebih menekankan pada bagaimana praktis relasi agama dalam konteks fenomena keagamaan global.³⁶

Keempat, karya Muhammad al-Fayyadl yang berjudul *Teologi Negatif Ibn `Arabi: Kritik Metafisika Ketuhanan*.³⁷ Buku ini merupakan penelitian terhadap aspek-aspek negatif dalam ajaran Ibn `Arabi. Teologi negatif yang dirumuskan sebagai kritik

³⁶ Syafa`atun Almirzanah, *When Mystic Masters Meet: Paradigma Baru dalam Relasi Umat Kristiani-Muslim*, cet. ke-1 (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2009).

³⁷ Muhammad al-Fayyadl, *Teologi Negatif Ibn `Arabi: Kritik Metafisika Ketuhanan*, cet. ke-1 (Yogyakarta: LKiS, 2012).

atas metafisika ketuhanan berpijak pada asumsi ketidakmungkinan Tuhan untuk dipahami, untuk didekati dengan kategori-kategori yang disusun oleh pengetahuan, dan untuk diungkapkan dengan bahasa religius apapun.

Namun demikian, pendasaran teologi negatif pada *infinity of Being*—sebagai ketidakmungkinan Tuhan untuk dibatasi dalam pembicaraan apapun—justru telah mereduksi, bahkan mengaburkan makna *tajalliy* dalam ajaran Ibn `Arabi menjadi sebatas konstruksi negasi. Artinya, infinitas dalam tulisan al-Fayyadl bertolak dari *infinite absence* (absensi tak-berhingga), yaitu perbincangan Tuhan yang senantiasa mengalami penegasian. Dampaknya, *infinite presence* (presensi tak-berhingga atau *omnipresently*), yaitu manifestasi Tuhan sebagai *yang Ada* yang dihayati dalam keseharian, menjadi terabaikan begitu saja dalam penelitiannya. Melalui penegasian yang sejatinya merupakan proses atribusi positif Realitas Absolut dalam caranya yang berbeda, *al-Haqq* cenderung dipahami sebagai Alteritas radikal. Hal ini merupakan konsekuensi diskursif tidak dilibatkannya *barzakh* dan waktu secara memadai dalam peneliti Ibn `Arabi terkait *al-Wujūd*.

Kelima, tesis karya Yunus Masrukhin yang berjudul *al-Wujūd wa az-Zamān fī al-Khiṭāb aṣ-Ṣūfī `inda Ibn `Arabi*.³⁸ Karya ini merupakan penelitian terkait aspek eksistensial-sufistik dalam wacana Ibn `Arab. Dengan memfokuskan pada aspek *al-*

³⁸ Muhammad Yunus Masrukhin, *Al-Wujūd wa az-Zamān fī al-Khiṭāb aṣ-Ṣūfī `inda Muhyiddin Ibn `Arabi*, cet. ke-1 (Beirut: Mansyūrāt al-Jamal, 2015).

Wujūd dan relasinya dengan waktu, penelitiannya berusaha mengurai wacana-wacana ontologi dalam sufisme Ibn `Arabi dari titik tolak eksistensialitas seorang sufi.

Spirit untuk membiarkan tasawuf berbicara atas dirinya sendiri dalam penelitian ini merupakan kelebihan tersendiri. Namun demikian, penelitiannya tidak memfokuskan pada upaya perluasan horizon pemahaman. Tasawuf menjadi hanya bisa dipahami dalam batas horizon internal, bukan dalam kemungkinannya untuk dipahami dan dibahasakan secara lain. Perluasan horizon inilah yang merupakan tujuan utama dari penelitian ini, yaitu kemungkinan interpretatif lain dari ajaran Ibn `Arabi saat direlasikan dengan perkembangan wacana pengetahuan yang berbeda, yaitu dengan mencari konsekuensi dari relasi *Ada* dengan waktu yang dibaca secara fenomenologis-eksistensial.

Keenam, artikel Robert J. Dobie yang berjudul *The Phenomenology of Wujūd in The Thought of Ibn Al-`Arabi*. Artikel ini berusaha meneliti ajaran Ibn `Arabi dengan menggunakan pendekatan fenomenologi, khususnya gagasan Heidegger II yang tertuang dalam buku *On Time and Being*. Hanya saja, penelitiannya masih dalam bentuk artikel yang tentunya diungkapkan dalam cara yang singkat dan padat.

Jarangnya kajian terkait kekhasan metafisika (ontologi) Ibn `Arabi, khususnya metafisika-paradoksal sebagaimana akan diketengahkan pada penelitian ini, nampak dari masih belum adanya kajian tersebut di lingkungan civitas akademik Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (UIN SUKA). Adapun beberapa karya hasil penelitian di

lingkungan akademis UIN SUKA yang memiliki pertautan dengan wacana metafisika adalah:

Pertama, skripsi Saltana yang berjudul *Hubungan Kualitatif antara Tuhan dan Manusia Menurut Ibn `Arabi*.³⁹ Di dalam penelitiannya, Saltana berusaha menguraikan bentuk relasi semacam apa yang terjadi antara Tuhan dan manusia dalam perspektif Ibn `Arabi. Hanya saja, hubungan kualitatif tersebut tidak diperbincangkan dalam kerangka metafisika-paradoksal yang diniscayakan fakultas imajinatif manusia.

Kedua, skripsi Abdul Ghazali yang berjudul *al-Haqîqah al-Muhammadiyah dalam Pemikiran Mistik Ibn `Arabi: Sebuah Tinjauan Tasawuf-Falsafi*.⁴⁰ Di dalam penelitiannya, Abdul Ghazali mengetengahkan konsep Nur Muhammad dalam tasawuf Ibn `Arabi. Namun di dalamnya sama-sekali tidak membahas secara eksplisit bagaimana relasi ontologis antara Tuhan, manusia, dan alam, terlebih wacana metafisika-paradoksal.

Ketiga, skripsi Ali Utsman yang berjudul *Peran Imajinasi dalam Tasawuf Ibn `Arabi*.⁴¹ Di dalam penelitiannya, Ali Utsman membahas tentang posisi epistemologis dalam tasawuf Ibn `Arabi. Mengingat perbincangannya lebih terfokus pada teori

³⁹ Saltana, *Hubungan Kualitatif antara Tuhan dan Manusia Menurut Ibn `Arabi*, skripsi, Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2003.

⁴⁰ Abdul Ghazali, *al-Haqîqah al-Muhammadiyah dalam Pemikiran Mistik Ibn `Arabi: Sebuah Tinjauan Tasawuf-Falsafi*, skripsi, Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2004.

⁴¹ Ali Utsman, *Peran Imajinasi dalam Tasawuf Ibn `Arabi*, skripsi, Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2007.

pengetahuan sufistik, perbincangan imajinasi di dalamnya belum menyentuh tataran ontologis yang justru menjadi ciri kekhasan tersendiri dalam metafisika Ibn `Arabi.

Keempat, skripsi Muhammad Bahrul Ulum yang berjudul *Dualitas dalam Pemikiran Ibn `Arabi*.⁴² Di dalam penelitiannya, Bahrul Ulum mengkaji konsep dualisme Ibn `Arabi serta bagaimana hal tersebut mengambil bentuk dalam rumusan teologinya. Hanya saja penelitian ini masih mengandaikan adanya dikotomi antara subjek-objek yang justru akan ditolak dalam kerangka metafisika-paradoksial.

Kelima, skripsi Fathul Adhim yang berjudul *Kosmologi Sufi Ibn `Arabi*.⁴³ Di dalam penelitiannya, Fathul Adhim tengah memaparkan ajaran Ibn `Arabi, khususnya terkait penciptaan dari perspektif kosmologi. Mengingat ranah kajian ontologi dan kosmologi memiliki perbedaan mendasar, maka wacana metafisika-paradoksial tidak menjadi fokus utama penelitiannya.

Keenam, tesis Dara Quthni Muhamed yang berjudul *Implikasi Pemikiran Wahdat al-Wujūd Ibnu al-`Arabi Terhadap Pemahaman Agama*.⁴⁴ Di dalam penelitiannya, Dara Quthni membahas tentang keniscayaan suatu pluralitas dan inklusifitas keberagamaan sebagai implikasi dari doktrin *Wahdat al-Wujūd*. Dalam penelitiannya, Dara Quthni berusaha menemukan suatu pemahaman bahwa agama

⁴² Muhammad Bahrul Ulum, *Dualitas dalam Pemikiran Ibn `Arabi*, skripsi, Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2009.

⁴³ Fathul Adhim, *Kosmologi Sufi Ibn `Arabi*, skripsi, Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2010.

⁴⁴ Dara Quthni Muhamed, *Implikasi Pemikiran Wahdat al-Wujūd Ibnu al-`Arabi Terhadap Pemahaman Agama*, tesis, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2003.

merupakan ‘jalan,’ bukan doktrin keimanan, sehingga akan sangat beragam di dunia fenomenal. Namun di dalam penelitiannya argumen ontologi, khususnya terkait wacana metafisika-paradoksal, tidak mendapatkan perhatian sama-sekali. Penelitiannya lebih mengarah pada bagaimana menjelaskan doktrin *Wahdat al-Wujūd* serta implikasi teoretis dan praktisnya terhadap religiusitas manusia.

Ketujuh, tesis Fuadi yang berjudul *Pemikiran Sufistik Ibn `Arabi Tentang al-Hikmah al-Qadariyyah: Kajian Fenomenologis Terhadap Bencana Alam Gempa dan Tsunami Aceh*.⁴⁵ Di dalam penelitiannya, Fuadi membahas tentang kosmologi Ibn `Arabi yang secara khusus dipertautkan dengan gagasan *al-Hikmah al-Qadariyyah*. Pandangan kosmologi tersebut kemudian digunakan untuk membaca fenomena bencana alam dalam upaya melihat pertautan antara Tuhan, Manusia, dan alam. Hanya saja, penelitiannya lebih terfokuskan pada ranah kosmologis, bukan ontologis, sebagaimana yang akan dilakukan dalam penelitian ini.

Kedelapan, tesis Ahmad Gazali yang berjudul *Etika Wahdah al-Wujūd dan Implikasinya dalam Kehidupan Beragama*.⁴⁶ Di dalam penelitiannya, Ahmad Gazali membahas tentang etika dalam sufisme Ibn `Arabi. Meskipun menyinggung sedikit tentang fondasi metafisis dalam ajaran *Wahdat al-Wujūd*, namun fokus utama dalam

⁴⁵ Fuadi, *Pemikiran Sufistik Ibn `Arabi Tentang al-Hikmah al-Qadariyyah: Kajian Fenomenologis Terhadap Bencana Alam Gempa dan Tsunami Aceh*, tesis, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2005.

⁴⁶ Ahmad Gazali, *Etika Wahdah al-Wujūd dan Implikasinya dalam Kehidupan Beragama*, tesis, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2009.

penelitiannya adalah wacana-wacana etis dalam upaya menemukan suatu praktis kehidupan beragama.

Dari pelbagai buku, artikel, maupun penelitian yang telah disebutkan di atas, belum pernah ada topik yang berkaitan dengan metafisika paradoksal. Sehingga bisa ditegaskan bahwa penelitian ini tergolong wacana baru yang penting untuk diketengahkan. Dalam hal ini, kebaruan tersebut terletak dari bagaimana metafisika tidak lagi diperbincangkan manusia sebagai sesuatu yang melampaui waktu, melainkan di dalam dan melalui waktu yang menjadi bingkai eksistensialitas manusia.

2. Posisi Penelitian Ini

Mengacu pada sejumlah pengamatan pustaka terkait pelbagai kajian tasawuf Ibn 'Arabi, penelitian yang akan diketengahkan di sini tergolong wacana baru, yaitu metafisika-paradoksal. Istilah ini diperas dari asumsi dasar penulis bahwa manusia senantiasa mengandaikan adanya dasar rigoros untuk mencapai suatu pemahaman yang melampaui waktu. Namun pada kenyatannya manusia senantiasa mengada-dalam-waktu yang menjadi penanda batas eksistensialitas kemanusiaannya. Kemewaktuan manusia inilah yang meniscayakan adanya paradoksikalitas dalam perbincangan metafisika (ontologi).

Adapun originalitas dan kekhasan dari penelitian ini terletak pada upaya menemukan konsekuensi dari relasi *Ada* dan waktu dalam wacana sufisme Ibn 'Arabi.

Dengan memperluas horizon pemahaman sufisme yang mengadaptasi tilikan-tilikan fenomenologi eksistensial, khususnya Heidegger, penelitian ini berusaha diketengahkan sedapat mungkin tanpa membetot paksa tasawuf dari bingkai kesufiannya. Harapannya, selain berusaha menghadirkan sebuah wacana seoriginal mungkin, penelitian ini juga diharapkan dapat memperkaya pelbagai kajian Ibn `Arabi yang sudah ada saat ini.

F. Kerangka Teoritik: Fenomenologi sebagai Kritik Metafisika

Sebuah penelitian memerlukan acuan-acuan teoritik (objek formal) yang difungsikan sebagai kerangka operasional tulisan. Adapun kerangka teoritik yang digunakan dalam penelitian metafisika-paradoksial Ibn `Arabi (objek material) ini mengadaptasi pendekatan fenomenologi eksistensial Heidegger.⁴⁷ Sebagai kritik metafisika, fenomenologi Heidegger difungsikan untuk mempertanyakan ulang dasar-dasar asumsi yang selama ini telah mengkristal dalam sejarah metafisika ketuhanan, untuk kemudian mencari kemungkinan lain dalam memahami *Ada al-Haqq*.

Namun harus dipahami terlebih dahulu bahwa dilibatkannya wacana filsafat dalam penelitian Ibn `Arabi ini bukan dimaksudkan sebagai upaya pencerabutan ajarannya dari bingkai kesufian, kemudian memahaminya sebatas pengalaman filosofis

⁴⁷ Objek formal adalah objek yang menyangkut sudut pandang. Sedangkan objek material adalah objek yang merupakan fokus kajian dari suatu ilmu pengetahuan tertentu. Kaelan, *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Paradigma, 2005), hlm. 34.

atas *al-Wujūd*. Mengingat titik tolak filsafat murni—sebagaimana dewasa ini sering hanya dipahami sebatas gaya berfikir reflektif (*reflective thinking*)—sangat berbeda dengan tasawuf,⁴⁸ maka sufisme yang terbincangkan secara filosofis menjadi penting sejauh pada aspek pembahasaannya, yaitu memahami tasawuf dengan menggunakan bahasa pengetahuan yang berkembang di masanya.

Keterlibatan wacana filsafat dalam penelitian tasawuf Ibn 'Arabi ini sebatas upaya peneliti untuk mencari kemungkinan ajarannya diungkapkan dalam bahasa zaman ketika karya-karyanya dibaca. Hal ini dimaksudkan untuk menemukan sebuah horizon pemahaman baru di kancah religiusitas kontemporer. Pertanyaannya, *mengapa fenomenologi penting dalam penelitian sufisme? Pertautan semacam apa yang terjalin antara fenomenologi dengan metafisika (ontologi), khususnya terkait upaya menemukan kekhasan 'ontologi' Ibn 'Arabi?*

Henry Corbin, salah satu peneliti Ibn 'Arabi yang menggunakan fenomenologi, menjelaskan signifikansi pendekatan tersebut dalam memahami tasawuf, bahwa:

Hari ini, dengan bantuan fenomenologi, kita mampu memeriksa bagaimana cara seseorang berelasi dengan dunia, tanpa mereduksi data objektif pengalamannya ke dalam data persepsi inderawi belaka, atau tanpa harus

⁴⁸ Istilah *philosophy* mengandung dua pemaknaan mendasar, yaitu *love of wisdom* (cinta kebijaksanaan) dan *reflective thinking* (pemikiran reflektif). Kedua makna yang terkandung dalam istilah filsafat tersebut muncul dari dua prosedur epistemologi yang berbeda. Jika *reflective thinking* mengacu pada upaya investigasi rasional-demonstratif, maka *love of wisdom* lebih merupakan hasil kontemplasi terhadap pengalaman-diri. Dalam sufisme Ibn 'Arabi, perbedaan keduanya terilustrasikan saat momen perjumpaannya dengan Ibn Rusyd—sebagaimana akan dijelaskan lebih rinci dalam bab III. Maka sejatinya memahami tasawuf secara filosofis tidak menjadi sangat problematis jika filsafat dipahami dalam pemahaman paling primordialnya sebagai sebagai *love of wisdom*. Istilah tasawuf filosofis menjadi problematis ketika pelbagai pengalaman kesufian diinvestigasi 'hanya' menggunakan acuan-acuan logika demonstratif belaka, sehingga berpotensi mereduksi aspek kesufian yang sarat penghayatannya. Peter Coates, *Ibn 'Arabi and Modern Thought*, hlm. 37-38.

membatasi lapangan pengetahuan sejati dan sarat makna hanya sebatas dalam lingkup proses pemahaman rasional. Dengan terbebas dari rintangan lama itu, kita belajar untuk menggunakan dan memanfaatkan maksud-maksud yang tersirat di balik segala tindakan kita yang terbentuk dalam kesadaran maupun yang terbentuk di sebrang-kesadaran.⁴⁹

Terilustrasikan melalui pemaparan Corbin di atas, bahwa fenomenologi menekankan pentingnya mengembalikan kajian mistisisme pada kekayaan pengalaman manusia. Melalui fenomenologi, kajian mistisisme yang sering kali direduksi sedemikian rupa menjadi sebatas data persepsi indrawi, ataupun sebagai lapangan penelitian yang dipahami sekedar kerja pemahaman rasio kognitif belaka, dikembalikan kepada kedalaman peristiwa sebagaimana tampil pada kesadaran (*consciousness*), bahkan fenomena yang melampaui atau tampil di sebrang-kesadaran (*trans-consciousness*). Oleh sebab itu, signifikansi dan kekhasan wacana *Ada* dalam sufisme Ibn 'Arabi akan terpantul lebih jernih menggunakan pembacaan fenomenologis. Walaupun pada tahap ini fenomenologi baru sebatas upaya mendeskripsikan tasawuf agar tersingkap sebagaimana dirinya menyingkapkan diri pada kesadaran, namun langkah ini sekaligus membuka jalan bagi sesuatu yang lebih mendasar, yaitu tahap kritis yang diniscayakan relasi fenomenologi dengan metafisika (ontologi).

Sebagai bagian dari tradisi besar filsafat, fenomenologi sendiri mengalami perkembangan yang cukup variatif. Pelbagai varian fenomenologi diantaranya adalah *Trancendental Phenomenology* (Edmund Husserl), *Phenomenology of Facticity*

⁴⁹ Henry Corbin, *Alone With The Alone*, hlm 3.

(Martin Heidegger), *Phenomenology of Alterity* (Emmanuel Lèvinas), *Phenomenological Hermeneutic* (Hans-Georg Gadamer), *Phenomenology of Perception* (Maurice Merleau-Ponty), *Phenomenology of Imagining* (Jean-Paul Sartre), hingga *Phenomenology of Différance* (Jacques Derrida).

Adapun dalam menguraikan relasi antara fenomenologi dengan metafisika, penulis mengacu pada dua pertimbangan medasar. *Pertama*, penggunaan fenomenologi eksistensial sebagai acuan teoretis dalam penelitian terkait metafisika-paradoksal Ibn 'Arabi ini mempertimbangkan bahwa *al-Wujūd* merupakan terminologi kunci dalam keseluruhan sistem metafisika-teosofisnya. Dalam wacana filsafat kontemporer, Heidegger sendiri merupakan filsuf yang menaruh perhatian sangat besar terhadap *Ada* yang telah lama terlupakan dalam tradisi filsafat Barat.

Kedua, akses terhadap penyelidikan filosofis pada ranah ontologi bagi Heidegger hanya dimungkinkan menggunakan fenomenologi. Dalam konsepsi fenomenologis, setiap fenomena diproyeksikan untuk menemukan suatu makna terdalamnya. Kedalaman makna yang diandaikan dalam fenomenologi ini berakar dari prinsip dasar fenomenologi untuk 'membiarkan sesuatu menampakan/menyingkapkan dirinya sendiri' (*showing-itself*). Hanya saja, maksud tersebut tidak sesederhana munculnya sesuatu (*appearance*) di hadapan kesadaran (keterarahan kesadaran pada suatu objek/intensionalitas). Dalam fenomenologi Heidegger, peristiwa tersingkapnya suatu fenomena selalu bersamaan dengan momen tertabir atau tersembunyinya hal lain

di balik penampakkannya.⁵⁰ Prinsip dasar inilah yang sekaligus mengkarakterisasi fenomenologi Heidegger bukan sebatas upaya deskriptif, melainkan ontologi fundamental.⁵¹

Dasar filsafat Heidegger adalah fenomenologi yang mengadaptasi pemikiran Husserl, bahkan kemudian meradikalkannya menjadi kritik metafisika. Fenomenologi Heidegger berusaha mempertanyakan ulang dasar-dasar asumsi yang selama ini telah mengkristal dalam sejarah metafisika Barat. Upaya ini ditandai dengan penyelidikan mendalamnya tentang persoalan *Ada*, yaitu dengan mempertanyakan *makna Ada* dalam relasinya dengan *adaan-adaan*.⁵² Oleh banyak pembaca, penyelidikannya tersebut—dianggap—berhasil mendestruksi pelbagai anomali metafisika Barat yang telah berkembang sejak masa Plato hingga Husserl. Heidegger menangkap bahwa terdapat kesalahan mendasar dalam konstruksi filsafat Barat. Kesalahan tersebut terletak pada tradisi metafisika Barat yang terjangkiti amnesia ontologis, yaitu keterlupaan *Ada*. Pada titik inilah, Heidegger berusaha melakukan suatu ‘revolusi’ filsafat di ranah metafisika, dengan fenomenologi sebagai basis teoretisnya.

Pemikiran Heidegger untuk mengatasi pelupaan *Ada* yang menjangkiti tradisi metafisika Barat dianggap sebagai proyek lanjutan dari revolusi Copernican II Kant.

⁵⁰ Martin Heidegger, *Being and Time*, terj. John Macquarrie dan Edward Robinson, cet. ke-7 (UK: Blackwell, 2001), hlm. 60.

⁵¹ Untuk detail-detail terkait fenomenologi eksistensial Heidegger dan relevansinya dengan sufisme Ibn ‘Arabi akan dielaborasi pada bab II.

⁵² Sebagaimana akan dijelaskan dalam pembahasan fenomenologi eksistensial pada bab II, Heidegger sendiri membedakan antara *Being* dengan *beings*. Dalam hal ini, penulis akan mentransliterasikannya menjadi *Ada* dan *adaan-adaan*. Jika *Being*, dengan ‘B’ besar mengacu pada *Ada* dalam dirinya sendiri, maka *beings* (*a being*), dengan ‘b’ kecil, merujuk pada suatu entitas tertentu.

Perkembangan filsafat pada masa pra-Kantian diwarnai oleh perdebatan panjang antara rasionalisme Jerman sebagaimana dikembangkan Leibniz-Wolf dengan empirisme Inggris yang kemudian bermuara dalam pemikiran Hume. Dalam hal ini Kant berusaha mengatasi dikotomi tersebut dengan mensintesakan keduanya ke dalam suatu rumusan yang diistilahkan dengan *syntetic a priori*; yaitu dengan menunjukkan unsur-unsur mana dalam pemikiran manusia yang berasal dari pengalaman dan unsur-unsur mana yang terdapat dalam akal budi.⁵³ Melalui penyelidikannya terhadap relasi pemikiran subjek dengan objek, Kant—dianggap—berhasil mensintesakan akal budi dengan pengalaman empiris untuk menemukan suatu pengetahuan memadai tentang dunia.⁵⁴

Walaupun demikian, analisa Heidegger tentang *Dasein* (*Ada-di-sana*) menandai keterputusan wacananya dengan Kant. Dipaparkan Guignon, tidak seperti filsafat transendental Kant yang mengandaikan adanya sesuatu yang dinamakan dengan

⁵³ Joko Siswanto, *Sistem-Sistem Metafisika Barat: Dari Aristoteles sampai Derrida*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), hlm. 59 dan 61.

⁵⁴ Kant menjelaskan bahwa mempertentangkan atau memilih salah satu dari dua aliran filsafat rasionalisme dan empirisme radikal merupakan kekeliruan besar. Dengan hanya memihak pada salah satunya saja tidak mampu memberikan suatu pengetahuan yang memadai. Dalam mensintesakan keduanya—yang kemudian diistilahkan dengan *synthesis a priori*, Kant memulai dari sebuah pemahaman yang menyatakan bahwa pengetahuan manusia adalah konstruksi rasio *a priori* dengan pengalaman *a posteriori*. Menurut Kant, pengetahuan manusia muncul dari dua sumber utama, yaitu *sensibility* (kesan-kesan indrawi) dan *understanding* (pemahaman) yang membuat putusan-putusan tentang kesan-kesan indrawi yang diperoleh melalui sensibilitas tersebut. Pemahaman menyatukan dan mensintesakan pengalaman-pengalaman indrawi yang bekerja dengan kategori-kategori *a priori* (*a priori to experience*—mendahului pengalaman). Keduanya tidak saling mendominasi, melainkan saling membutuhkan satu-sama lain, karena baginya, fakta empiris tidak bisa membuktikan suatu kebenaran dengan dirinya sendiri. Setiap fakta empiris memerlukan rasio yang dijadikan pijakan suatu putusan kebenaran realitas empiris yang sesuai dengan tuntutan kategoris akal budi. Kant menamakan konstruksi filsafatnya dengan *transcendental philosophy*, yaitu filsafat yang tidak memfokuskan perhatiannya pada suatu objek, melainkan pada cara pikiran kita memahami objek sejauh cara tersebut bersifat *a priori*. Donny Gahral Adian, *Senjakala Metafisika Barat*, cet. ke-1 (Depok: Penerbit Koekoesan, 2012), hlm. 59-60; bdk. Roger Scruton, *A Short History of Modern Philosophy*, cet. ke-2 (London: Routledge, 1995), hlm. 133 dan 135.

pikiran atau kesadaran subjek saat mempersepsi objek tertentu dalam realitas, Heidegger justru menangkap sesuatu yang lebih mendasar dan primordial. Sebelum adanya dikotomi subjek-objek yang diandaikan dalam filsafat transendental Kant, sejak awal kita sudah terikat dengan dunia (mendunia) yang terjalin melalui keterlibatan praktis keseharian.⁵⁵ Dalam pemaknaan lain, relasi praktis dengan dunia mendahului segala upaya teoretisasi yang mengandaikan adanya dualitas subjek-objek di dalamnya.

Konsep *Dasein* Heidegger sekaligus merupakan kritik terhadap klaim tradisi metafisika kehadiran (*metaphysics of presence*) tentang ego transendental, yaitu subjek yang diandaikan mampu mengatasi konteks keberadaannya (*umwelt*) demi suatu pemahaman total, universal, dan menyeluruh. Ego transendental menurut Heidegger tidak mungkin mentransendensi konteks keberadaannya oleh sebab keniscayaannya berada-di-sana (*Sein*: Ada, *da*: di sana). Pada titik ini, Heidegger menganggap bahwa keberhasilan Kant meruntuhkan klaim metafisika tentang korespondensi pengetahuan manusia dengan realitas sesungguhnya, serta berhasil mengatasi tradisi metafisika yang memandang ego sebagai substansi (dengan merumuskan ego sebatas aktivitas yang mengkategorisasi realitas), sejatinya belum bisa melepaskan diri dari asumsi-asumsi dasar metafisika kehadiran. Kritik Kant masih mengandaikan adanya ego transendental yang melampaui/mengatasi ruang-waktu yang sejak awal telah senantiasa dilibati *Dasein*.⁵⁶

⁵⁵ Charles B. Guignon, "Introduction", dalam Charles Guignon (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, cet. ke-1 (USA: Cambridge University Press, 1993), hlm. 6 dan 13.

⁵⁶ Donny Gahral Adian, *Senjakala Metafisika Barat*, hlm. 94.

Revolusi filsafat dalam kasus Heidegger sendiri mengacu pada upaya mengembalikan filsafat ke penghayatan sehari-hari (*lebenswelt*). Heidegger melihat bahwa orientasi filsafat Barat yang tertuju pada upaya mencapai pengetahuan yang universal, objektif, dan persisif tentang segala sesuatu masih ditopang oleh suatu konstruksi metafisika (ontologi) yang menegaskan pemahaman tentang waktu di dalamnya. Dampaknya, *Ada* cenderung dipikirkan sebagai sesuatu di luar konstruksi sejarah. Padahal keterlibatan kita dengan dunia meniscayakan ketidakmungkinan adanya suatu sudut pandang yang murni objektif atau—diandaikan—berjarak dengan dunia keseharian yang melampaui waktu. Maka dalam gugatannya terhadap konstruksi metafisika tersebut, Heidegger melibatkan suatu proses pembongkaran (*Abbau*) atau destruksi (*Destruktion*) atas metafisika tradisional yang diniscayakan waktu.⁵⁷

Heidegger memulai upaya destruksi tersebut dengan merubah pola pertanyaan dalam filsafat itu sendiri. Ia menganggap bahwa selama ini pertanyaan-pertanyaan yang mewarnai ruang pewacanaan filsafat masih belum mengacu pada sesuatu yang mendasar. Pertanyaan-pertanyaan semisal *apakah Tuhan eksis? Apakah eksistensi manusia terbentuk dari unsur tubuh dan jiwa? Atau, bagaimana memberikan sebuah justifikasi terhadap keyakinan manusia atas eksistensi dunia eksternal?* sama-sekali tidak mengarah pada upaya penyelidikan makna eksistensi itu sendiri secara serius, serta relasinya dengan *Ada* dan waktu.

⁵⁷ Untuk detail-detail terkait pembongkaran (*Abbau*) atau destruksi (*Destruktion*) atas metafisika tradisional akan dielaborasi pada bab II.

Aspek inilah yang berusaha dipulihkan Heidegger, yaitu dengan merumuskan suatu pertanyaan yang lebih fundamental dalam metafisika menggunakan fenomenologi. Heidegger tidak lagi memprioritaskan pertanyaan-pertanyaan yang mengacu pada upaya mendeskripsikan *Ada*, melainkan interpretasi atas *makna Ada*. Melalui apa yang diistilahkannya dengan ontologi fundamental, fenomenologi Heidegger dimulai dengan memahami fenomena sebagaimana ‘menampakan dirinya sendiri’ dalam relasinya dengan praktis keseharian kita di dunia, untuk kemudian mencari kedalaman makna yang menyembul dari relasi tersebut.⁵⁸ Pada titik inilah, ontologi fundamental Heidegger berkaitan dengan *Verständigung* (pemahaman), bukan *Erklärung* (penjelasan) ataupun *Begriff* (konsep), sehingga turut mengkarakterisasi fenomenologi eksistensialnya sebagai hermeneutika.

Mendudukan metafisika sebagai pemahaman dari pada konsep atau penjelasan telah membuka suatu jalan menuju kritik metafisika dalam fenomenologi Heidegger.

⁵⁸ Pada prinsipnya, setiap penyelidikan filsafat sering kali dipicu oleh suatu situasi kegaman/kecemasan seorang filsuf ketika melihat suatu pemikiran yang dianggap ‘berbahaya.’ Ego *cogito* Descartes, misalnya, muncul sebagai upaya mengatasi skeptisisme radikal; yaitu dengan menjadikan *cogito* sebagai fakultas manusia yang menjadi tolak ukur nilai kebenaran yang niscaya. Atau imperatif kategoris dalam etika Kant muncul sebagai respon terhadap relativisme moral yang tengah menjangkiti filsafat di masanya. Adapun dalam konteks pemikiran Heidegger, wacana yang dikembangkannya merupakan respon terhadap ancaman nihilisme yang menyangkal kebermaknaan eksistensi manusia. Untuk itu, Heidegger memandang pentingnya mengajukan sebuah pertanyaan yang tepat dan mendasar dalam proses penyelidikan—makna—*Ada*. Menurutnya, pertanyaan *bagaimana—misalnya—agama/iman tersingkap di hadapan kita sebagai sesuatu yang memiliki makna di dunia?* lebih mendasar dari pada pertanyaan *apa yang dimaksud dengan—misalnya—agama/iman?* Bagi Heidegger, filsafat tradisional gagal membedakan dua macam pertanyaan yang diajukan untuk memahami sesuatu, yaitu pertanyaan ontis yang mempertanyakan atribut sesuatu (entitas) dan pertanyaan ontologis yang mempertanyakan modus meng-*ada* sesuatu. Dalam contoh pertanyaan pertama, jawaban tentang agama/iman hanya sebuah deskripsi layakanya benda-benda objektif, sedangkan jawaban pertanyaan kedua bukan lagi berbicara tentang ‘apa’ secara kategoris, tetapi memiliki relasi praksis, sehingga memiliki makna. Michael Gelven, *A Commentary on Heidegger's Being and Time* (Illinois: Northern Illinois University Press 1989), hlm 8-10.

Kritik metafisika yang ditandai dengan penyelidikan mendalam atas *Ada* tersebut difungsikan untuk menyingkirkan (mendestruksi) pelbagai warisan asumsi dasar sejarah metafisika Barat yang menyelubungi *Ada*, untuk kemudian membiarkannya tersingkap dalam dirinya sendiri.

Pada situasi yang berbeda, persoalan yang hampir serupa terjadi dalam teologi-dialektis (*kalām*), yaitu saat *al-Haqq* hanya dipahami layaknya objek deskriptif belaka, serta-merta kehilangan kedalaman makna *Ada al-Haqq* yang menyembul dari suatu penghayatan iman. Sejak era kodifikasi ilmu-ilmu keislaman pada sekitar abad ke-2 Hijriah, wacana ketuhanan telah mengalami teoretisasi sedemikian rupa yang sering kali malah menyelubungi pelbagai peristiwa ketersingkapan *Ada al-Haqq* dalam laku keseharian seorang muslim yang luruh dan sarat penghayatan serta kedalaman makna. Padahal jika mengacu pada bagaimana memahami wacana iman sebelum era formatif *kalām*,⁵⁹ menarik apa yang diasumsikan Goldziher bahwa Nabi Muhammad saw bukanlah seorang teoritikus *kalām*.⁶⁰ Asumsi ini mengindikasikan bahwa keimanan terhadap Realitas Absolut pada masa kenabian lebih merupakan praksis keseharian

⁵⁹ Meminjam titik tolak al-Jabiri, formasi *kalām* sebagai sebuah diskursus teoretis bisa ditelusuri sejak era kodifikasi (*‘ashr at-tadwīn*), mengingat pada masa sebelumnya perbincangan *kalām* masih berada dalam era kultural nalar Arab-Islam. Tidak seperti perkembangan *kalām* pada era kultural yang mencerminkan era ‘ketidaksadaran kognitif’ masyarakat Arab-Islam, pemahaman *kalām* pada era kodifikasi telah mencerminkan tipikal nalar teologi. Sebagai frame/acuan referensial (*al-iṭār al-marjī‘iy*) proses strukturasi nalar Arab-Islam, era kodifikasi ini berfungsi menguraikan seluruh proses konstruksi nalar Arab-Islam beserta pelbagai proyeksi kebudayaannya. Dengan demikian, era kodifikasi menjadi gambaran awal sekaligus paradigma dasar yang membatasi pemahaman umat Islam ketika berhubungan dengan alam, manusia, masyarakat, sejarah, dan pelbagai unsur kebudayaan lainnya. Muhammad Abed al-Jabiri, *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabīy*, cet. ke-10 (Beirut: Markaz Dirāsah al-Waḥdah al-‘Arabīyyah, 2009), hlm. 62.

⁶⁰ Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, terj. Andras dan Ruth Hamori, (New Jersey: Princeton University Press, 1981), hlm. 67.

kultural atau etika praktis umat Islam, dari pada upaya-upaya teoretisasi iman *an sich*. Pada titik inilah tasawuf sebagai kritik atas metafisika ketuhanan yang dikukuhkan teologi dialektis difungsikan untuk mendestruksi pelbagai warisan asumsi dasar teologi yang menyelubungi makna *Ada al-Haqq*, untuk kemudian mengembalikannya pada momen eksistensial; yaitu dengan membiarkannya tersingkap dalam dirinya sendiri, sesuai dengan kesiapan seorang sufi dalam menerima kualitas *tajalliy*-Nya.

Dimanakah persisnya wacana keimanan atas Realitas Absolut dalam kerangka sufisme yang diperbincangkan secara fenomenologis? Jika fenomenologi secara umum berusaha mengembalikan filsafat ke penghayatan sehari-hari (*lebenswelt*) sebelum ditimbun oleh pelbagai asumsi-asumsi filosofis maupun teologis apapun, maka sufisme yang dipahami secara fenomenologis dalam penelitian ini merupakan penyelidikan atas *Ada al-Haqq* yang telah mewarnai sejarah panjang religiusitas manusia, kemudian mengembalikannya—pertama-tama—sebagai peristiwa eksistensial atas iman. Dengan demikian, membicarakan keimanan dalam konteks fenomenologi sufistik bukan hanya perbincangan *Ada al-Haqq* sebagaimana dipikirkan sebagai sebuah konsep teologis maupun filosofis belaka, namun sekaligus sebagai *Yang Ada* sebagaimana ditemukan dalam praktis keseharian melalui penghayatan yang luruh.

Sebagai pengetahuan, fenomenologi sufistik berusaha mengembangkan sebuah pemahaman bahwa rasio manusia tidak mungkin mampu mencapai pemahaman definitif paling jernih dan paripurna atas Realitas *Ada al-Haqq*. Dengan menyadari ketidakmampuan fakultas kognitif tersebut, maka pengetahuan atas iman (iman sebagai

diskursus) menjadi suatu proyeksi *logos* keagamaan yang rendah hati (*rational modesty*), yang sadar akan batas-batas kemanusiaannya, yang tidak mungkin melampaui ketersituasian dan kemewaktuan dirinya. Sedangkan sebagai sebuah penghayatan, iman tengah dipahami sebagai momen eksistensial yang luruh dalam suatu praktis pencarian atau pengembaraan seorang sufi yang ditapaki melalui penghayatan dan pengkayaan makna dalam setiap peristiwa ketersingkapan *Ada* di dalam horizon waktu. Proyeksi semacam inilah yang memungkinkan keterbukaan diri di hadapan pelbagai kemungkinan pemahaman keagamaan, sehingga religiusitas dipahami sebagai ruang untuk silih berbagi pengalaman iman atas Realitas Absolut.

Antara iman sebagai sebuah pengetahuan dan iman sebagai suatu penghayatan atas Realitas Absolut merupakan dua cara yang berbeda dalam memahami dan membicarakan *al-Haqq*. Walaupun memiliki titik tolak yang berbeda, keduanya sama sekali tidak bisa mengasingkan satu-sama lain, melainkan dualitas yang benar dalam kesatuannya. Oleh sebab itu, keduanya mengandaikan suatu situasi paradoksal yang inheren dalam metafisika ketuhanan. Detail-detail seputar inilah yang akan dielaborasi lebih jauh dalam penelitian ini, kemudian secara perlahan akan bergerak pada suatu kemungkinan pemahaman metafisika secara berbeda yang diistilahkan dengan *living metaphysics* yang diniscayakan oleh metafisika-paradoksal.

G. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif, sejenis penelitian yang menaruh perhatian pada pendalaman makna, bukan jenis penelitian yang mengacu pada temuan-temuan prosedur statistik tertentu.⁶¹ Penelitian ini juga menggunakan gaya berfilsafat inventif untuk mencari pemahaman baru terhadap model diskursus yang telah dikumpulkan. Di satu sisi, cara ini digunakan untuk mengoreksi tendensi objektivitas yang terlalu statis, yaitu dengan menekankan evaluasi terhadap pengetahuan yang disajikan sebagai data. Di sisi lain juga menghindarkan dari kecenderungan subjektivitas, yaitu dengan mengkomparasikan dengan kekayaan diskursus yang telah diperoleh. Untuk menghindari pemikiran yang statis dan mekanistik, lalu membangun arus pemikiran yang dinamis dan kreatif, gaya berfilsafat inventif dalam penelitian ini bersifat heuristik, yaitu aktualisasi pemikiran secara terus-menerus.⁶²

2. Pendekatan Penelitian

Sebagai penelitian yang berbasis kepustakaan, maka tesis ini akan menggunakan acuan-acuan fenomenologi eksistensial yang diadaptasi dari pemikiran Heidegger, serta tradisi fenomenologi secara umum. Pendekatan fenomenologi

⁶¹ Anselm Strauss dan Juliet Corbin, *Dasar-Dasar Penelitian Kualitatif: Tata-Langkah dan Teknik-Teknik Teoritisasi Data*, terj. Muhammad Shodiq dan Imam Muttaqien, cet. ke-4 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013), hlm. 2-3.

⁶² Anton Bakker dan Achmad Charis Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius: 1990) hlm. 77-82.

eksistensial Heidegger dimaksudkan untuk memahami *al-Haqq* yang dimungkinkan oleh temporalitas *Dasein*, karena signifikansi *Waḥdat al-Wujūd* justru akan nampak dengan melakukan kajian semacam ini.

Kemudian dalam kapasitasnya sebagai kritik metafisika, fenomenologi eksistensial juga bertujuan untuk mengembalikan penghayatan religiusitas manusia atas *al-Haqq* ke dalam bingkai peristiwa; suatu proyeksi keberagamaan yang hilang karena telah direduksi sedemikian rupa dalam ilmu *kalām* ataupun filsafat ketuhanan menjadi sebatas konsep-konsep pengetahuan teoretis tentang-Nya. Upaya-upaya tersebut dimulai dengan melacak dan mempertanyakan kembali dasar-dasar asumsi yang dikembangkan dalam *kalām*, sehingga dapat terungkap batas-batas konseptual yang menopang wacananya.

Mengingat fenomenologi Heidegger bertautan dengan struktur interpretatif *Dasein*, maka penelitian ini juga melibatkan hermeneutika. Penggunaan hermeneutika mempertimbangkan bahwa perbincangan atas *al-Haqq* tidak mungkin terjadi diluar linguistikalitas manusia. Maka selain sebagai peristiwa kesufian, ajaran *Waḥdat al-Wujūd* juga harus dipahami sebagai peristiwa kebahasaan. Pertimbangannya, terdapat—kurang-lebih—empat hal mendasar dalam memahami pengalaman seorang sufi yang terungkap sebagai sebuah peristiwa kebahasaan.⁶³

⁶³ Steven T. Katz, "Mystical Speech and Mystical Meaning," dalam Steven T. Katz (ed.), *Mysticism and Language* (New York: Oxford University Press, 1992), hlm. 4-5.

Pertama, peninggalan utama seorang mistikus adalah tulisan-tulisan dan kreasi bahasa yang digunakan untuk mengekspresikan pengalaman spiritualnya. Tidak seorang pun memiliki akses langsung atas pengalaman spiritual mereka, kecuali melalui teks-teks tertulis tersebut. Dokumen tertulis inilah yang memungkinkan pelbagai studi atas mistisisme dilakukan.

Kedua, tidak bisa dibantah bahwa pelbagai dokumen tertulis peninggalan seorang mistikus merupakan struktur interpretatif. Tidak ada seorangpun yang mampu mengatasi fakta tersebut. Pengalaman spiritual seorang mistikus yang telah tereksternalisasi melalui bahasa merupakan material yang tersedia untuk dianalisa.

Ketiga, harus diakui bahwa pelbagai literatur dalam mistisisme ditopang oleh tiga perspektif yang berbeda serta dengan cara yang berbeda pula, yaitu (1) ungkapan orang pertama, (2) interpretasi seorang mistikus atas pengalaman spiritualnya, dan (3) interpretasi seorang peneliti.

Keempat, literatur terkait mistisisme hadir dalam banyak bentuk. Kandungan makna dalam pelbagai ungkapan yang digunakan sebagai sarana komunikasi juga tidak serta-merta bisa dipahami secara insidental maupun tangensial. Ungkapan tersebut sering kali bertautan dengan biografi, interpretasi teks keagamaan, aproisme, puisi, hingga dogma tertentu. Hal tersebut tentu memperkaya, memperdalam, sekaligus juga menyulitkan upaya memahami mistisisme.

Mengacu pada penjelasan di atas, maka penggunaan hermeneutika-fenomenologi dimaksudkan untuk memahami pelbagai pengalaman batin Ibn 'Arabi

yang telah tereksternalisasi ke dalam bahasa melalui pelbagai karya-karyanya, kemudian diinterpretasi sedemikian rupa; sebagai—meminjam istilah Gadamer—perjumpaan horizon pengalaman hermeneutis (*horizontverschmelzung*) lewat aktifitas dialog. Pada titik ini, simpul-simpul dan detail-detail gagasan Ibn `Arabi akan diuraikannya secara hati-hati dalam kerangka dialogis tersebut.

3. Sumber dan Jenis Data

Penelitian ini merupakan riset filosofis yang diinterpretasi secara spekulatif (*speculative research*) dengan berbasis pada studi pustaka (*library research*), yaitu aktivitas penelitian dengan menghimpun informasi-informasi dari pelbagai literatur mengenai topik atau masalah tertentu. Pencarian informasi yang digunakan dalam penelitian berbasis studi kepustakaan sangat mengandalkan sumber-sumber tertulis daripada pengalaman empiris.

Terdapat dua jenis sumber data yang digunakan dalam penelitian ini, yaitu:

- a. **Sumber primer (*primary sources*).** Sumber primer ini digunakan untuk menelusuri ajaran Ibn `Arabi melalui pelbagai karyanya, khususnya teks *Fuṣūṣ al-Ḥikam* dan *al-Futūḥāt al-Makiyyah*. Kedua karya tersebut digunakan dalam penelitian ini karena memuat banyak detail-detail ajaran Ibn Arabi. Kitab *al-Futūḥāt al-Makiyyah* merupakan karya paling ensiklopedik yang ditulis Ibn `Arabi, sedangkan *Fuṣūṣ al-Ḥikam*

merepresentasikan puncak kematangan mistisisme yang diuraikan secara lebih ringkas.

- b. **Sumber sekunder (*secondary sources*).** Dalam hal ini, sumber sekunder memijak pada hasil penelitian sebelumnya, baik dari kalangan sufi, sarjana muslim modern, hingga orientalis.

4. Teknik Pengumpulan dan Metode Analisis Data

Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini dilakukan dengan metode dokumentasi; yaitu dengan mencari, memilih, dan menganalisis data pelbagai sumber primer maupun sekunder yang berkaitan dengan ajaran Ibn 'Arabi. 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.⁶⁴ Data-data tersebut dikaji sedemikian rupa menggunakan pendekatan fenomenologi dan hermeneutika.

⁶⁴ Klaus Krippendorff, *Content Analysis: an Introduction to its Methodology* (London: Sage Publications, 1981), hlm. 21.

H. Sistematika Pembahasan

Agar penelitian ini menghasilkan sistematika tulisan yang terstruktur dengan baik, maka akan dipetakan ke dalam beberapa bab, sebagai berikut:

Bab pertama merupakan pendahuluan yang mendeskripsikan pokok-pokok dasar penelitian sekaligus memuat asumsi-asumsi dasar yang akan dielaborasi lebih jauh dalam pembahasan. Pendahuluan ini mencakup latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, kajian pustaka, kerangka teoritik, metode penelitian, serta teknik pengumpulan dan metode analisis data.

Bab kedua berisi uraian teoretis di seputar fenomenologi eksistensial Heidegger dan hermeneutika fenomenologis. Mengingat sufisme memuat asumsi dasar dan basis *a priori* yang muncul dari tradisi yang berbeda, maka tidak mungkin langsung mencangkokkan begitu saja filsafat dan pemikiran teoritik Barat ke dalam ajaran Ibn 'Arabi. Kemudian oleh sebab rumusan metafisika paradoksal bisa hanya bisa dipahami dan ditopang oleh fenomenologi eksistensial, maka uraian pada bab ini akan memuat penjelasan detail-detail inti fenomenologi dan hermeneutika Heidegger.

Bab ketiga menjelaskan tentang sejarah hidup Ibn 'Arabi, baik sejarah hidup, intelektual, maupun momen-momen spiritualnya, pengaruh ataupun keterpengaruhannya, sekaligus legasinya di kancah sufisme Islam. Latar historis ini digunakan sebagai landasan utama untuk mengidentifikasi sekaligus menjelaskan bagaimana proses konstruksi ajaran Ibn 'Arabi di kancah kebudayaan yang melingkupinya.

Bab keempat berisi tentang uraian sejarah umum tasawuf, watak dasar, hingga kekhasan yang meniscayakan adanya pergeseran paradigmatis dari wacana ontologi ke ‘ontosofi.’ Dengan mendudukan wacana *Ada al-Haqq* dalam terang ‘ontosofi’, maka pemahaman *Ada al-Haqq* bukan lagi dimulai dari suatu pengamatan reflektif-teoretis. Karena sebelum menjadi sebuah refleksi, *Ada al-Haqq*, pertama-tama, adalah Realitas yang dihayati melalui praktis kesalehan terlebih dahulu.

Bab kelima merupakan inti dari penelitian yang berisi tentang analisis metafisika-paradoksial yang didekati menggunakan perspektif fenomenologi eksistensial dan hermeneutika fenomenologis, sehingga menghasilkan satu pemahaman baru atas metafisika sebagai *living metaphysics*. Akan diuraikan pelbagai variabel yang meniscayakan sebuah paradoks dalam wacana *Ada al-Haqq*, yaitu horizon waktu, *al-barzakh*, dan *al-hayrah*.

Bab keenam berisi tentang kesimpulan penelitian dan saran.

BAB VI

PENUTUP

A. Kesimpulan

Apa konsekuensi dari relasi Ada dan waktu dalam perbincangan metafisika? Situasi dan arah semacam apa yang terjadi terhadap wacana Ada, khususnya setelah metafisika mengalami destruksi yang diniscayakan oleh waktu (temporalitas), serta tidak memadainya suatu pengungkapan bahasa dalam mengilustrasikannya secara paripurna? Sejak awal, penelitian ini dideterminasi oleh sekelumit persoalan tersebut.

Waktu dan bahasa menjadi bingkai eksistensial manusia; suatu batas yang menandai kemenduniannya, sekaligus mempermudah seseorang memahami pelbagai jejaring makna yang terbentuk di dalam keterlibatannya di dunia. Tanpa determinasi keduanya, hal apapun tidak akan pernah tersingkap, bahkan tidak mendapati watak interpretatif yang menjadi sumber segala makna. Oleh sebab itu, manusia senantiasa menggunakan acuan waktu dan bahasa dalam upaya memahami pelbagai pengalamannya atas diri maupun relasinya dengan dunia yang dilibati.

Melalui acuan waktu dan bahasa, pengalaman kemenduniaan seseorang menjadi terabstraksi ke dalam suatu gambaran tertentu (*intelligible*), serta memungkinkannya untuk di angkat ke diskursif-interpretatif. Namun, persoalannya menjadi rumit ketika upaya merumuskan pengalaman kemenduniaannya ke dalam satu interpretasi yang universal, senantiasa terbentur oleh kenyataan bahwa waktu

meniscayakan adanya transmudasi atau perubahan-perubahan konstan dari satu situasi menuju situasi lainnya. Demikian pula, bahasa deskriptif terbentur dengan ketidakmungkinan mengeksplisitkan keseluruhan pengalaman manusia yang ditandai dalam horizon waktu tertentu ke dalam suatu interpretasi menyeluruh.

Batas horizon waktu dan bahasa yang inheren dalam eksistensialitas manusia inilah turut mempengaruhi pemahamannya tentang *Ada al-Haqq*. Tanpa mempertimbangkan batas temporalitas dan linguistikalitas manusia, perbincangan *Ada al-Haqq* cenderung dipahami bukan dari persoalan waktu dan problem batas-batas deskriptif bahasa. Wacana metafisika ketuhanan seringkali mengabaikan kemenduniaan manusia sebagai unsur utama yang mengkonstruksi setiap pemahaman *Ada al-Haqq*. Dampaknya, pemaknaan *Ada al-Haqq* tercerabut dari sudut pandang kemanusiaannya, bahkan sering kali melampaui kemanusiaannya itu sendiri.

Persoalan di atas mengandaikan adanya watak paradoksal pada setiap tingkatan eksistensi yang diniscayakan kemanusiaan seseorang yang berusaha memperbincangkan *Ada al-Haqq*. Dalam pengertian, perbincangan manusia atas *Ada al-Haqq* sebagai Realitas yang ‘tak terbatas’ dan transendental, serta-merta diperbincangkan dalam horizon waktu yang merupakan batas eksistensial manusia, dalam imanenitas manusia. Seseorang tidak mungkin mengandaikan dirinya sebagai eksistensi yang mengatasi atau melampaui waktu dan bahasa. Demikian pula, seseorang hanya mungkin menemukan makna eksistensialitasnya melalui waktu dan

bahasa. Pada titik inilah, paradoks mendapati signifikasinya dalam cara manusia menyelidiki persoalan *Ada al-Ḥaqq*, dalam batas kemanusiaannya.

Maka dalam metafisika-paradoksal, imanesi *Ada al-Ḥaqq* melalui *tasybīḥ* yang memungkinkan manusia menemukan *makna Ada-Nya*, senantiasa dipahami dalam bingkai transendentalitas-Nya. Sebaliknya, transendensi manusia senantiasa dipahami dalam bingkai imanenitasnya sebagai bingkai eksistensinya di dunia, dalam batas kemenduniaannya. Oleh sebab ketidakmungkinannya untuk memberikan suatu penjelasan definitif dan memadai atas *Ada al-Ḥaqq* dalam relasinya dengan manusia, maka metafisika-paradoksal tidak berusaha memberikan suatu deskripsi, penjelasan, ataupun konsep, melainkan menawarkan suatu kekayaan interpretasi mengenai *makna Ada al-Ḥaqq*—sejauh dialami dalam eksistensialitas manusia. Sehingga *Ada al-Ḥaqq* dikembalikan ke dalam bingkai peristiwa eksistensial yang menjadi tempat tumbuh bermukimnya segala makna penghayatan religiusitas manusia.

Dengan mengembalikan persoalan metafisika ke dalam bingkai peristiwa eksistensial, perbincangan manusia atas persoalan *Ada al-Ḥaqq* tidak lagi dipahami dari titik tolak yang melampaui kemanusiaannya dengan segala batas temporalitas dan linguistikalitasnya. Maka melalui wacana metafisika-paradoksal sebagai keniscayaan eksistensialitas manusiawi, pelbagai proyeksi religiusitas manusia dipahami sebagai ruang untuk silih berbagi pengalaman iman, bukan klaim-klaim kebenaran iman manusia atas *Ada al-Ḥaqq*. Momen berbagi pengalaman iman inilah yang berusaha diketengahkan melalui titik tolak *living-metaphysics*, sehingga iman dapat

diproyeksikan sebagai momen kreatif manusia dalam upaya menemukan kedalaman makna hidup, khususnya di tengah proyeksi religiusitas kontemporer yang cenderung angkuh dan arogan, melampaui batas kemanusiaan.

Melalui titik tolak *living metaphysics* yang mengandaikan suatu tindakan destruksi (*Abbau*) oleh sebab determinasi horizon waktu, pemahaman seseorang atas iman tidak bisa diandaikan sebagai sesuatu yang menyeluruh dalam merepresentasikan religiusitas yang paripurna. Melalui pemahaman semacam ini, *living metaphysics* berusaha memanusiakan persoalan iman (*humanisation of faith*) atas *Ada al-Haqq*. Sehingga tidak manusia tidak lagi pantas untuk beragama secara angkuh, dominatif, dan hegemonial, melainkan beragama secara rendah hati (*religious modesty*), atau dalam istilah penulis sebagai cara keberagamaan *post-dogmatic religiosity*, semacam praksis religiusitas yang ‘melampaui’ dogma.

B. Saran

Post-dogmatic religiosity, mungkin inilah istilah yang paling mewakili bagaimana arah baru dalam praksis keberagamaan umat manusia, terlebih dalam konteks masyarakat majemuk. Dalam *post-dogmatic religiosity*, atau semacam praksis keberagamaan yang melampaui dogma, pelbagai proyeksi religiusitas manusia lebih dipahami sebagai ruang untuk silih berbagi pengalaman iman, bukan klaim-klaim kebenaran iman diri atas Realitas Absolut yang melampaui batas kemanusiaannya itu sendiri.

Ketidakmungkinan manusia melampaui batas kemanusiaannya dalam memahami realitas *Ada al-Ḥaqq* meniscayakan manusia tidak lagi pantas untuk memahami religiusitasnya secara totaliter. Bahkan justru pada titik tertentu, menjadi ‘awam’ adalah puncak dari religiusitas itu sendiri, sebagaimana ungkapan sahabat Abu Bakar ra. *‘ketidaktahuan merupakan pengetahuan itu sendiri’*, atau dalam ungkapan Plato, *‘saya tahu bahwa saya tidak tahu’*. Karena pada momen tersebut, ungkapan Ibn `Arabi ditemukan sepercik maksud pemaknaannya, bahwa:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
 وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح تورا ومصحف قرآن
 أدين بدين الحب أني توجهت ركائبه فالدين (فالحب) ديني وإيماني

Wallāhu a`lam bi aṣ-ṣawāb.

Daftar Pustaka

- `Abd el-Razik, Musthafa, *At-Tashawuf*, cet. ke-1, Cairo: Dar al-Kitab al-Lubnani – Maktabah al-Madrasah, 1984.
- Abu Zayd, Nasr Hamid, *Falsafah at-Ta'wîl: Dirâsah fî Ta'wîl al-Qur'ân `inda Muhyiddin ibn `Arabi*, cet. ke-6, Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafi al-`Arabi, 2007.
- _____, *Hakadza Takallama Ibn `Arabi*, cet. ke-3, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi, 2006.
- Addas, Claude, *Quest for The Red Sulphur; The Life of Ibn `Arabi*, terj. Peter Kingsley, UK: The Islamic Text Society, 1993.
- Adhim, Fathul, *Kosmologi Sufi Ibn `Arabi*, skripsi, Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2010.
- Adian, Donny Gahral, *Martin Heidegger*, cet. ke-1, Jakarta: Teraju, 2003.
- _____, *Pengantar Fenomenologi*, Yogyakarta: Penerbit Koeskoesan, 2010.
- _____, *Senjakala Metafisika Barat*, cet. ke-1, Depok: Penerbit Koekoesan, 2012.
- Afifi, A. E., “At-Ta’lîqât”, dalam Ibn `Arabi, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, A. E. Afifi (ed.), Libanon: Dar al-Kitab al-`Arabi: tt.
- _____, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul `Arabi*, cet. ke-1, Lahore-Pakistan: SH. Muhammad Ashraf, 1979.
- Alusi al-, Hisam, *Az-Zamân fî al-Fikr ad-Dîniy wa all-Falsafiy al-Qadîm*, cet. ke-1, Al-Mu’assasah al-`Arabiah li ad-Dirasah al-`Arabiyah, 1980.
- Almirzanah, Syafa’atun, *When Mystic Masters Meet: Paradigma Baru dalam Relasi Umat Kristiani-Muslim*, cet. ke-1, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2009.

- Almond, Ian, *Sufism and Deconstruction: A Comparative Study of Derrida and Ibn 'Arabi*, cet. ke-1, London: Routledge, 2004.
- Amin, Ahmad, *Dzuhr al-Islam*, cet. ke-1, Cairo: Syirkah Nawabigh al-Fikr, 2009.
- Amstrong, Karen, *Sejarah Tuhan: Kisah Pencarian Tuhan yang Dilakukan oleh Orang-Orang Yahudi, Kristen, dan Islam Selama 4.000 Tahun*, terj. Zaimul Am, cet. ke-6, Bandung: Mizan, 2002.
- Ando, Takatura, *Metaphysics: A Critical Survey of Its Meaning*, cet. ke-2, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1974.
- Badawi, Abdurrahman, *Az-Zamân al-Wujûdi*, cet. ke-3, Beirut: Dar ats-Tsaqafah, 1973.
- Baghdadi al-, Abu al-Barkat, *Al-Kitâb al-Mu'tabar fî al-Hikmah*, cet. ke-1, Haidar Abad: Majlis Dairah al-Ma'arif al-'Utsmaniyah, 1939.
- Bagus, Lorens, *Metafisika*, cet. ke-1, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1991.
- Baha al-, Muhammad, *Al-Jânib al-Ilâhi min at-Taḥkîr al-Islâmi*, cet. ke-6, Cairo: Maktabah Wahbah, 1982.
- Bakker, Anton & Zubair, Achmad Charris, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Bashier, Salman H., *Ibn 'Arabi's Barzakh: The Concept of The Limit and The Relationship Between God and The World*, USA: State University of New York Press, 2004.
- Basyri al-, Sa'ad ibn Abdullah, *Al-Hayah al-'Ilmiyyah fî 'Ashr Mulûk ath-Thawâif fî al-Andalus*, cet. ke-1, Riadl: Markaz al-Muluk Faishal, 1993.
- Bertens, K., *Sejarah Filsafat Kontemporer: Jerman dan Inggris*, Jakarta: Gramedia, 2014.
- Blattner, William, "Temporality", dalam Hubert L. Dreyfus dan Mark A. Wrathall (ed.), *A Companion to Heidegger*, cet. ke-1, UK: Blackwell Publisher, 2005.

- Chittick, William, *Imaginal Worlds: Ibn al-`Arabi and The Problem of Religious Diversity*, Albany: State University of New York, 1994.
- _____, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn `Arabi's Cosmology*, USA: State University of New York Press, 1998.
- _____, *The Sufi Path of Knowledge*, USA: University of New York Press, 1989.
- Chodkiewicz, Michel, 'Mi`rāj al-Kalima: de la Risāla Qushayriyya aux Futūḥāt Makkiyya', dalam Todd Lawson, *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy, and Mysticism in Muslim Thought*, London, New York: I. B. Tauris, 2005.
- Coates, Peter, *Ibn `Arabi and Modern Thought: The History of Taking Metaphysics Seriously*, cet. ke-1, UK: Anqa Publishing, 2002.
- Corbin, Henry, *Alone With The Alone: Creative Imagination in The Sufism of Ibn `Arabi*, cet. ke-6, UK: Princeton University Press, 1998.
- Descartes, R  ne, *Principles of Philosophy*, terj. Valentine Rodger Miller dan Reese P. Miller, Holland: Kluwer Academic Publisher, 1982.
- Dostal, Robert J., "Time and Phenomenology in Husserl and Heidegger", dalam Charles Guignon (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, cet. ke-1, USA: Cambridge University Press, 1993.
- Dreyfus, Hubert & Mark Wrathall, "Martin Heidegger: An Introduction to His Thought, Work, and Life", dalam Hubert L. Dreyfus dan Mark A. Wrathall (ed.), *A Companion to Heidegger*, cet. ke-1, UK: Blackwell Publisher, 2005.
- Durkheim, Emile, *The Elementary Forms of Religious Life*, terj. Karen E. Fields, New York: The Free Press, 1995.
- Elliott, Brian, *Phenomenology and Imagination in Husserl and Heidegger*, cet. ke-1, New York: Routledge, 2005.
- Farrukh, Umar, *al-`Arab wa al-Isl  m*, Beirut: Dar al-Kitab al-`Arabi, 1998.

- Fasi al-, Zarruq, *Qawâ'id at-Tashawwuf*, cet. ke-4, Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah, tt.
- Faqa al-, 'Ishamuddin Abdurrauf, *Târîkh al-Maghrib wa al-Andalus*, Cairo: Maktabah Nahdlah asy-Syirq, 1990.
- Fayyadl al-, Muhammad, *Teologi Negatif Ibn 'Arabi: Kritik Metafisika Ketuhanan*, cet. ke-1, Yogyakarta: LKiS, 2012.
- Frede, Dorothea, "The Question of Being: Heidegger's Project", dalam Charles Guignon (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, cet. ke-1, USA: Cambridge University Press, 1993.
- Fuadi, *Pemikiran Sufistik Ibn 'Arabi Tentang al-Hikmah al-Qadariyyah: Kajian Fenomenologis Terhadap Bencana Alam Gempa dan Tsunami Aceh*, tesis, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2005.
- Gadamer, Hans-Georg, *Phiosophical Hermeneutics*, terj. David E. Linge, cet. ke-1, USA: University of California Press, 1977.
- _____, *Truth and Method*, terj. Joel Weinsheimer dan Donald G. Marshall, cet. ke-3, New York: Continuum, 2004.
- Gazali, Ahmad, *Etika Wahdah al-Wujûd dan Implikasinya dalam Kehidupan Beragama*, tesis, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2009.
- Gelven, Michael, *A Commentary on Heidegger's Being and Time*, Illinois: Northern Illinois University Press 1989.
- Ghazali, Abdul, *al-Haqîqah al-Muhammadiyah dalam Pemikiran Mistik Ibn 'Arabi: Sebuah Tinjauan Tasawuf-Falsafi*, skripsi, Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2004.
- Ghurab al-, Mahmud Mahmud, *Ar-Radd 'alâ Ibn Taimiyah min Kalâm asy-Syaikh al-Akbar Muhyiddin Ibn 'Arabi*, cet. ke-2, Cairo: Mathba'ah Nadlar, 1993.
- _____, *Rahmah min Rahman fî Tafsîr wa Isyârât al-Qur'ân min Kalâm asy-Syaikh al-Akbar Muhyiddin Ibn 'Arabi*, Cairo: Mathma'ah Nadlr, 1989.

- _____, *Syarh Kalimât ash-Shûfiyah fî ar-Radd `alâ Ibn Taymiyah*, cet. ke-2, Cairo: Mathma`ah Nadlr, 1993.
- Goldziher, Ignaz, *Introduction to Islamic Theology and Law*, terj. Andras dan Ruth Hamori, New Jersey: Princenton University Press, 1981.
- Guignon, Charles B., "Introduction", dalam Charles Guignon (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, cet. ke-1, USA: Cambridge University Press, 1993.
- Hakim al-, Su`ad, *Al-Mu`jam ash-Shûfiy: Al-Hikmah fî Hudûd al-Kalimah*, cet. ke-1, Beirut: Al-Muassasah al-Jami`ah li ad-Dirasah wa an-Nasyar wa at-Tauzi`, 1981.
- _____, *Ibn `Arabi wa Maulid Lughah Jadidah*, cet. ke-1, Beirut: Al-Muassasah al-Jami`ah li ad-Dirasah wa an-Nasyar wa at-Tauzi`, 1991.
- Hamersma, Harry, *Persoalan Ketuhanan dalam Wacana Filsafat*, cet. ke-1, Yogyakarta: Kanisius, 2014.
- Hardiman, F. Budi, *Heidegger dan Mistik Keseharian*, Jakarta: KPG, 2003.
- _____, *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleimacher sampai Derrida*, cet. ke-1, Yogyakarta: Kanisius, 2015.
- Heidegger, Martin, *Being and Time*, terj. John Macquarrie dan Edward Robinson, cet. ke-7, UK: Blackwell, 2001.
- _____, *Introduction to Metaphysics*, terj. Gregory Fried dan Richard Polt, London: Yale Nota Bene, 2000.
- _____, "Letter on Humanism," terj. Frannk A. Capuzzi, dalam Martin Heidegger, *Pathmarks*, William McNeill (ed.), United Kingdom: Cambridge University Press, 1998.
- _____, *On the Way to Language*, terj. Peter D. Hertz, cet. ke-1, New York: Harper & Row, 1982.
- _____, *Poetry, Language, Thought*, terj. Albert Hofstadter, New York: Harper and Row, 1971.

- _____, 'Preface', dalam William Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, cet. ke-4, New York: Fordham University Press, 2003.
- _____, *The Basic Problem of Phenomenology*, terj. Albert Hofstadter, Amerika: Indiana University Press, 1982.
- _____, *The Essence of Truth*, terj. Ted Sadler, cet. ke-1, Britania: Continuum, 2002.
- _____, *The Fundamental Concept of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, terj. William McNeill dan Nicholas Walker, Bloomington: Indiana University Press, 1995.
- _____, 'The Origin of the Work of Art', dalam Martin Heidegger, *Poetry Language, Thought*, terj. Albert Hofstadter, New York: Harper & Row, 1971.
- _____, *What is Called Thinking?*, terj. Fred. D. Wieck dan J. Glenn Gray, cet. ke-1, New York: Harper and Row, 1917.
- _____, "What is Metaphysics?" terj. Frank A. Capuzzi, dalam Martin Heidegger, *Pathmarks*, William McNeill (ed.), United Kingdom: Cambridge University Press, 1998.
- _____, *What is Philosophy?*, terj. Jean T. Wilde dan William Kulback, New York: Harper & Row, 2003.
- Hilmi, Muhammad Musthofa, *Al-Hayât ar-Rûhiyah fî al-Islâm*, Cairo: Al-Haiah al-Mishriyah al-'Amah li al-Kitab, 1984.
- Hirtenstein, Stephen, *Dari Keragaman Ke Kesatuan Wujud: Ajaran dan Kehidupan Spiritual Syaikh al-Akbar Ibn 'Arabi*, terj. Tri Wibowo Budi Santoso, cet. ke-1, Jakarta: PT Rajagrafindo Persada, 2001.
- Hodgson, Marshall G. S., *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1974.

- Hoy, David Couzens, "Heidegger and the Hermeneutic Turn", dalam Charles Guignon (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, cet. ke-1, USA: Cambridge University Press, 1993.
- Hume, Martin A. S., *The Spanish People: Their Origin, Growth, and Influence*, New York: D. Appleton and Company, 1914.
- Husserl, Edmund, *Ideas I: General Introduction to a Pure Phenomenology*, terj. F. Kersten, cet. ke-1, USA: Martinus Nijhoff Publisher, 1983.
- _____, *The Shorter logical Investigation*, terj. J. N. Findlay, cet. ke 1, London: Routledge, 2001.
- Ibn Arabi, Muhyiddin, *Al-Futûhât al-Makiyyah*, Cairo: Dar al-Kutub al-'Arabiah al-Kubra, tt.
- _____, *Al-Kalimât allatî Tadâwalathâ ash-Shûfiyah*, Muhammad 'Abdurrahman asy-Syaghuli (ed.), Cairo: Dar Jawami' al-Kalim, 2005.
- _____, *At-Tajalliyât al-Ilâhiyah*, Otsman Yahya (ed.), Iran: Iran University Press, 1988.
- _____, *Dakhâ'ir al-A'lâq: Syarh Turjumân al-Asywâq*, Muhammad 'Abdurrahman al-Kurdi (ed.), Paris: Dar Paviliun, tt.
- _____, *Fushûs al-Hikam*, A. E. Afifi (ed.), Libanon: Dar al-Kitab al-'Arabi: tt.
- _____, 'Kitâb al-Yâ', dalam Muhyiddin Ibn 'Arabi, *Rasâil Ibn 'Arabi*, Muhammad 'Abd al-Karim an-Namiri (ed.), cet. ke 1, Cairo: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2001.
- _____, *Muhâdlarah al-Abrâr wa Musâmarah al-Akhyâr*, Cairo: Dar al-Yaqdzah al-'Arabiah, 1968.
- _____, *Turjumân al-Asywâq*, Reynold A. Nicholson (ed.), London: Royal Asiatic Society, 1911.
- _____, *Turjumân al-Asywâq*, 'Abdurrahman al-Mushthawa (ed.), cet. ke-1, Beirut: Dar el-Marefah, 2005.

- Ibn Faris, Ahmad, *Mu`jam Maqāyis al-Lughah*, Abdussalam Muhammad Harun (ed.), Beirut: Dār al-Fikr, 1979.
- Ibn Khaldun, `Abdurrahman, *Târikh Ibn Khaldun*, Suhail Zukar (ed.), Beirut: Dar al-Fikr, 2001.
- Ibn Mandzur, Abu al-Fadl, *Lisân al-`Arab*, Dar Sader: Beirut-Libanon, tt.
- Ibn Sina, Abu `Ali, *Kitâb an-Najâh: Fi al-Hikmah al-Manthiqiyyah wa ath-Thabî`ah wa al-Ilâhiyah*, Majid Fakhri (ed.), Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, tt.
- _____, *Uyûn al-Hikmah*, `Adurrahman Badawi (ed.), cet. ke-2, Kuwait: Wikalah al-Mathbu`ah, 1980
- Ibn Taimiyah, Taqi ad-Din Amhad, *Majmu`â tar-Rasâ'il wa al-Masâ'il al-Ghurar*, Muhammad Rasyid Ridha (ed.), Cairo: Maktabah al-Manar, 1922.
- Izutsu, Toshihiko, *Sufisme: Samudra Makrifat Ibn `Arabi*, terj. Musa Kazhim dan Arif Mulyadi, cet. ke-1, Bandung: Mizan, 2015.
- Jabiri al-, Muhammad Abed, *Bunyat al-`Aql al-`Arabi*, cet. ke-9, Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-`Arabiah, 2009.
- _____, *Takwîn al-`Aql al-`Arabi*, cet. ke-10, Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-`Arabiah, 2009.
- James, William, *The Varieties of Religious Experience*, cet. ke-1, London: Routledge, 2002.
- Jami al-, Abdurrahman, *Syarh al-Jâmi `alâ Fushûs al-Hikam*, `Ashim Ibrahim al-Kayali (ed.), cet. ke-1, Libanon: Dar al-Kutub al-`Ilmiyah, 2004.
- Jurjani al-, `Abd. al-Qahir, *Asrâr al-Bilāghah*, Mahmud Muhammad Syakir (ed.), Cairo: Maṭba`ah al-Madani, tt.
- Jurjani al-, asy-Syarif At-Ta`rīfāt, Muhammad Şidiq al-Minsyariy (ed.), Cairo: Dār al-Faḍīlāh, tt.
- Kaelan, *Filsafat Bahasa: Semiotika dan Hermeneutika*, cet. ke-1, Yogyakarta: Paradigma, 2009.

_____, *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat*, cet. ke-1, Yogyakarta: Paradigma, 2005.

Kamus Besar Bahasa Indonesia (Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional).

Kashani, Muhammad Zaman. *Mirâh al-Azmân*, Mehdi Dehbashi (ed.), Teheran: International Colloquium on Cordoba and Isfahan, 2005.

Kattsoff, Louis, *Pengantar Filsafat*, terj. Soejono Soemargono, cet. ke-7, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996.

Katz, Steven T., "Mystical Speech and Mystical Meaning," dalam Steven T. Katz (ed.), *Mysticism and Language*, New York: Oxford University Press, 1992

Keane, Webb "Religious Language", *Annual Review of Anthropology*, vol. 26 Tahun 1997.

Kimball, Charles, *Kala Agama Jadi Bencana*, terj. Nurhadi, cet. ke-1, Bandung: Mizan, 2003.

Kockelmans, Joseph J., 'Preface', dalam *On Heidegger and Language*, Joseph J. Kockelmans (ed.), Evanston: Northwestern University Press, 1972.

Krippendorff, Klaus, *Content Analysis: an Introduction to its Methodology*, London: Sage Publications, 1981.

Lafont, Cristina, "Hermeneutics", dalam Hubert L. Dreyfus dan Mark A. Wrathall (ed.), *A Companion to Heidegger*, cet. ke-1, UK: Blackwell Publisher, 2005.

Lévinas, Emmanuel, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, terj. Alphonso Lingis, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1979.

Logan, Ian, *Reading Anselm's Proslogion: The History of Anselm's Argument and Its Significance Today*, UK: Ashgate, 2009.

Loux, Michael, *Metaphysics: A Contemporary Introduction*, cet. ke-3, New York: Routledge, 2006.

- Marakisyi al-, Abu Muhammad Abdul Walid, *al-Mu`jib fî Talkhîs Akhbâr al-Maghrib*, Muhammad Sa'id al-'Uryân (ed.), Cairo: Al-Majlis al-A'la li asy-Syu'ûn al-Islâmiyah, tt.
- Martin, Wayne M., "Descartes and the Phenomenological Tradition", dalam Janet Broughton dan John Carriero (ed.), *A Companion to Descartes*, cet. ke-1, USA: Blackwell Publisher, 2008.
- Masrukhin, Muhammad Yunus, *Al-Wujûd wa az-Zamân fî al-Khitâb ash-Shûfî 'inda Ibn 'Arabi*, Tesis, al-Azhar University Cairo-Egypt, 2011.
- _____, *Biografi Ibn 'Arabi*, cet. ke-1, Jakarta: Kiera Publishing, 2015.
- Moran, Dermont, *Introduction to Phenomenology*, cet. ke-1, London: Routledge, 2000.
- Muhamed, Dara Quthni, *Implikasi Pemikiran Wahdat al-Wujûd Ibnu al-'Arabi Terhadap Pemahaman Agama*, tesis, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2003.
- Mulhall, Stephen, *Heidegger and Being and Time*, cet. ke-1, London: Routledge, 1996.
- Murata, Sachiko, *The Tao of Islam: Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, terj. Rahmani Astuti dan M. S. Nasrullah, cet. ke-1, Bandung: Mizan, 1996.
- Nasr, Seyyed Hossein, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, London: Thames & Hudson, 1978.
- _____, *Three Muslim Sages*, cet. ke-3, New York: Caravan Books, 1997.
- Nifari An-, Muhammad ibn Abd. al-Jabar, *Kitâb al-Mawâqif*, Arthur John Arberry (ed.), cet. ke-1, Cairo: Maktabah al-Mutanabbiy, tt.
- Noer, Kautsar Azhari, *Ibn al-'Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, cet. ke-1, Jakarta: Paramadina, 1995.

- Ohoitumur, Johanis, *Metafisika sebagai Hermeneutika: Cara Baru Memahami Filsafat Spekulatif Thomas Aquinas dan Alfred North Whitehead*, cet. ke-1, Jakarta: Obor, 2006.
- Palmer, Richard E., *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press, 1969.
- Peperzak, Adriaan Theodoor, *Beyond: The Philosophy of Emmanuel Lévinas*, cet. ke-2, Illinois: Northwestern University Press, 1999.
- Polt, Richard, *Heidegger: An Introduction*, cet. ke-1, Ithaca, New York: Cornell University Press, tt.
- Qasyani al-, `Abd. ar-Razaq, *Syarh Fushûs al-Hikam*, Cairo: Al-Hai'ah al-'Amah li al-Qushur ats-Tsaqafah, 2011.
- Qusyairi al-, Abu al-Qasim, *Ar-Risâlah al-Qusyairiyyah*, `Abd al-Halim Mahmud dan Mahmud ibn al-Syarif (ed.), Cairo: Muassasah Dar al-Syu`b, 1989.
- _____, *Lathâif al-Isyârât*, Ibrahim Basyuni (ed.), cet. ke-3, Cairo: Al-Hai'ah al-Mishriyah al-'Âmah, 2000.
- Reese, William, *Dictionary of Philosophy and Religion*, New York: Humanity Books, 1998.
- Richardson, William J., *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, cet. ke-4, New York: Fordham University Press, 2003.
- Riyadi, Abdul Kadir, *Antropologi Tasawuf: Wacana Manusia Spiritual dan Pengetahuan*, cet. ke-1, Jakarta: Pustaka LP3S, 2014.
- _____, *Arkeologi Tasawuf: Melacak Jejak Pemikiran Tasawuf dari al-Muhasibi hingga Tasawuf Nusantara*, cet. ke-1, Bandung: Mizan, 2015.
- Said, Edward, *Beginning, Intention, and Method*, New York: Basic Books Publisher, 1975.
- Saltana, *Hubungan Kualitatif antara Tuhan dan Manusia Menurut Ibn `Arabi*, skripsi, Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2003.

- Scattolin, Giuseppe, *At-Tajalliyât ar-Rûhiyah fî al-Islâm*, Cairo: Al-Haiah al-Mishriyah al-'Amah li al-Kitab, 2012.
- Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*, USA: The University of North Carolina Press, 1975.
- Schmidt, Dennis J., 'The Latter Heidegger', dalam *Phenomenology; Responses and Developments*, Leonard Lawlor (ed.), New York: Routledge, 2014.
- Scott, Charles E., "Care and Authenticity", dalam Bret W. Davis, *Martin Heidegger: Key Concepts*, cet. ke-1, UK: Acumen Publishing, 2010.
- Scruton, Roger, *A Short History of Modern Philosophy*, cet. ke-2, London: Routledge, 1995.
- Sells, Michael A., *Mystical Languages of Unsayings*, Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- Siddiqi, Amir Hasan, *Studies in Islamic Stories*, terj. M. J. Irawan, cet. ke-1, Bandung: al-Ma'arif, 1987.
- Sirjaniy as-, Raghib, *Qishah al-Andalus*, cet. ke-1, Cairo: Muassasah Iqra', 2011.
- Siswanto, Joko, *Sistem-Sistem Metafisika Barat: Dari Aristoteles sampai Derrida*, cet. ke-1, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Sorensen, Roy, *A Brief History of the Paradox: Philosophy and the Labyrinths of the Mind*, New York: Oxford University Press, 2003.
- Spiegelberg, Herbert, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, cet. ke-1, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1994.
- Stace, Walter T., *Mysticism and Philosophy*, London: McMillan, 1961.
- Stambaugh, Joan, "Introduction," dalam Martin Heidegger, *On Time and Being*, terj. Joan Stambaugh, USA: Harper Torchbooks, 1972.
- Strauss, Anselm & Juliet Corbin, *Dasar-Dasar Penelitian Kualitatif: Tata-Langkah dan Teknik-Teknik Teoritisasi Data*, terj. Muhammad Shodiq dan Imam Muttaqien, cet. ke-4, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013.

- Sugiharto, Bambang, *Postmodernisme: Tantangan Bagi Filsafat*, cet. ke-11, Yogyakarta: Kanisius, 2016.
- Sya'roni, Maman A. Malik, *Sejarah Peradaban Islam dari Masa Klasik Hingga Modern: Peradaban Islam Masa Bani Umayyah II di Andalusia*, Yogyakarta: LESFI, 2012.
- Syarqawi asy-, Muhammad 'Abdullah, *Ash-Shûfiyah wa al-'Aql*, cet. ke-1, Beirut: Dar al-Jail, 1995.
- Taftazani at-, Abu al-Wafa, *Madkhal ilâ at-Tashawwuf al-Islâmi*, cet. ke-3, Cairo: Dar ats-Tsaqafah li an-Nasyr wa at-Tauzi', tt.
- Takeshita, Masataka, *Manusia Sempurna*, terj. Moh. Hefni MR., cet. ke-1, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Talmasani at-, Afifuddin, *Syarh Mawâqif an-Nifari*, Jamal al-Marzuqi (ed.), cet. ke-1, Cairo: Markaz al-Mahrusa, 1997.
- Tjahjadi, Simon Petrus L., *Tuhan Para Filsuf dan Ilmuwan*, cet. ke-1, Yogyakarta: Kanisius, 2007.
- Ṭusi at-, Abu Nasr as-Sarraḡ, *Al-Luma'fî at-Tashawwuf*, Reynold Nicholson (ed.), Leiden: Brill, 1914.
- Ulum, Muhammad Bahrul, *Dualitas dalam Pemikiran Ibn 'Arabi*, skripsi, Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2009.
- Utsman, Ali, *Peran Imajinasi dalam Tasawuf Ibn 'Arabi*, skripsi, Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2007.
- Watt, W. Montgomery, & Pierre Cachia, *A History of Islamic Spain*, cet. ke-4, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, cet. ke-1, New York: Routledge, 2001.
- Wrathall, Mark A. *Heidegger and Unconcealment: Truth, Language, and History*, New York: Cambridge University Press, tt.

Yahya, Otsman, *Muallafât Ibn `Arabi Târîkhuhâ wa Tashnîfuhâ*, terj. Ahmad Muhammad Thayyib, Cairo: Hai'ah Mishriyyah `Amah, 2001.

_____, "Muqaddamah `Âmah," dalam Muhyiddin Ibn `Arabi, *At-Tajalliyât al-Ilâhiyah*, Otsman Yahya (ed.), Iran: Iran University Press, 1988.

Yazdi, Mehdi Ha'iri, *Menghadirkan Cahaya Tuhan: Epistemologi Iluminasionis dalam Filsafat Islam*, terj. Ahsin Muhammad, cet. ke-3, Bandung: Mizan, 2003.

Yousef, Mohamed Haj, *Ibn `Arabi: Time and Cosmology*, cet. ke-1, London: Routledge, 2008.

Zabala, Santiago, *The Remains of Being: Hermeneutic Ontology after Metaphysics*, New York: Columbia University Press, 2009.

CURICULUM VITAE

Nama Lengkap : Fahmy Farid Purnama
 Tempat/Tanggal Lahir : Ciamis, 1 Juli 1985
 Email : fahmy.farid@yahoo.co.id
 Nomer telepon : 0822-1463-4631
 Alamat : Pondok Pesantren al-Qur'an Cijantung
 Ciamis Jawa-Barat

Orang Tua:
 Nama Ayah : Muhammad Sya'roni
 Pekerjaan : Guru
 Nama Ibu : Lismayati, S.Pd.I
 Pekerjaan : Ibu rumah tangga

Riwayat Pendidikan Formal:

- | | |
|--------------------|-----------------------------------|
| 1. SD | : SDN VIII Ciamis |
| 2. Tsanawiyah | : MTs Al-Ikhsan Beji-Purwokerto |
| 3. Madrasah Aliyah | : MAN II Bandung |
| 4. S1 | : Al-Azhar University Cairo-Egypt |

Publikasi:

1. Struktur Nalar Teologi Islam Perspektif Josef van Ess
(Jurnal Dialogia, vol. 13, no. 2, 2015—FU-STAIN Ponorogo)
2. Filsafat Alteritas Emmanuel Lèvinas
(Jurnal Cogito, vol. 3, no. 1, 2016—Fakultas Filsafat UGM Yogyakarta)
3. Liberasi Teologi di Iran Pasca-Revolusi
(Jurnal Teologia, vol. 27, no. 1, 2016—FUH-UIN Walisongo Semarang)
4. Khawarij-isme: Pergulatan Politik Sektarian dalam Bingkai Wacana Agama
(Jurnal Al-A'raf, vol. 13, no. 2, 2016—FUD-IAIN Surakarta)

Yogyakarta, 28 Oktober 2016
 Penulis,
Fahmy Farid Purnama