

EPISTEMOLOGI DALAM PERSPEKTIF IBN ARABI

SKRIPSI



Diajukan Kepada
Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya
Untuk Memenuhi Salah Satu Persyaratan
Dalam Menyelesaikan Program Sarjana Strata Satu
Ilmu Ushuluddin

PERPUSTAKAAN IAIN SUNAN AMPEL SURABAYA	
No. REK. K U - 2003 012 AF	No. ITG U - 2003/AF/012 ASAL BUKU :

Ria Computer
PENGETIKAN - PENJILIDAN - PERANCANGAN
Jl. Jemurwonosari Lebar
Wonocolo - Surabaya
Telp. (031) 8497656 - 8497316

Oleh :

BUDI SYAMSUDIN
NIM : EO.13.99.183

*Biografi - Ibn Arabi:
% pengetahuan, Teori*

**INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
FAKULTAS USHULUDDIN
JURUSAN AQIDAH FILSAFAT
2003**

Pernyataan Persetujuan Skripsi
Epistemologi Dalam Perspektif Ibn Arabi

Oleh

BUDI SYAMSUDIN
NIM. : EO1399183

**Sudah Dapat Diajukan Untuk Di Munaqosahkan Dalam Ujian
Majelis Munaqosah Guna Memenuhi Salah-Satu Syarat Untuk
Memperoleh Gelar Sarjana (S1) Dalam Ilmu Ushuluddin Jurusan
Aqidah Filsafat**

Surabaya,2003

Dosen Pembimbing



Drs. H. M. ACHYAR. M.Si.
NIP : 150 186 637

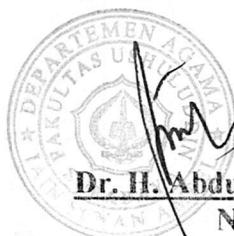
PENGESAHAN TIM PENGUJI SKRIPSI

Skripsi oleh Budi Syamsudin ini telah dipertahankan di depan Tim Penguji Skripsi

Surabaya, 11 Agustus 2003

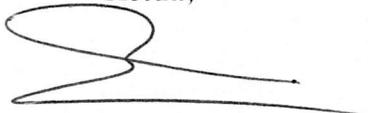
Mengesahkan
Fakultas Ushuluddin
Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya

Dekan,



Dr. H. Abdullah Khozin Afandi, MA.
NIP. 150 190 692

Ketua,



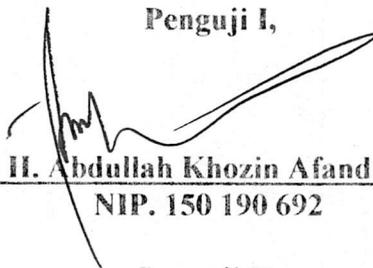
Drs. H. M. Achyar M. Si.
NIP. 150 186 637

Sekretaris,



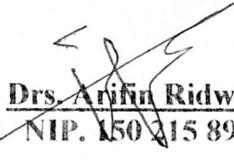
Rofhani, M. Ag.
NIP. 150 282 419

Penguji I,



Dr. H. Abdullah Khozin Afandi, MA.
NIP. 150 190 692

Penguji II,



Drs. Arifin Ridwan
NIP. 150 215 895

DAFTAR ISI

Judul	
Persetujuan	i
Pengesahan.....	ii
Motto	iii
Persembahan.....	iv
Kata pengantar.....	v
Daftar isi.....	vi
Bab I Pendahuluan	
a. Latar belakang masalah	1
b. Penegasan istilah.....	5
c. Rumusan masalah	5
d. Tujuan penelitian.....	5
e. Alasan memilih judul.....	6
f. Metode penelitian.....	6
g. Sistematika pembahasan.....	9
Bab II Sekilas Biografi Ibn Arabi	
a. Riwayat hidup Ibn Arabi.....	11
b. Karya-karya Ibn Arabi.....	14
c. Gaya Ibn Arabi.....	23
Bab III I Epistemologi Ibn Arabi	25
a. Al-ilm dan Al-ma'rifat	26
b. Jenis-jenis proposisi (atau penilaian).....	29

c. Karakteristik pengetahuan esoteri	32
d. Pengetahuan mistik Ibn Arabi.....	34
e. Cara Ibn Arabi memperoleh pengetahuan mistik	47

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

II Psikologi

a. Psikologi mistik dan metafisika serta teori Ibn Arabi mengenai jiwa	51
b. Teori Ibn Arabi tentang sifat-sifat jiwa.....	54
c. Psikologi empiris.....	57
d. Persepsi.....	59
e. Pengetahuan konseptual.....	60

Bab IV Analisa

a. Terjadinya pengetahuan.....	63
b. Dalil-dalil Al-Quran dan hadis serta para tokoh pendukung.....	67
c. Gambaran psikologi mistis Ibn Arabi.....	71

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Bab V Penutup

a. Kesimpulan.....	74
b. Saran-saran.....	75

Daftar Pustaka	76
----------------------	----

BAB I

PENDAHULUAN

A. LATAR BELAKANG MASALAH

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Episteme berarti pengetahuan dan epistemologi ialah yang membahas apa itu pengetahuan, bagaimana cara memperoleh pengetahuan. Orang-orang yang tidak percaya kepada agama terutama kaum materialis menuduh bahwa pengetahuan yang diperoleh dari agama tentang adanya Tuhan, adanya hari kiamat, adanya hidup kedua dan sebagainya berdasar atas ilusi dan khayal belaka atau sekurang-kurangnya, bahwa pengetahuan yang diberikan agama itu tidak membawa keyakinan tentang kebenaran.

Pengetahuan pada hakekatnya adalah landasan mental (Mental State) mengetahui sesuatu ialah menyusun pendapat tentang sesuatu itu dengan kata lain menyusun gambaran dalam akal tentang fakta yang ada diluar akal.¹

Menuntut ilmu merupakan persoalan terpenting dalam islam. Dalam Al-Qur'an sebagai perintah kepada seluruh umat islam khususnya dan umat manusia pada umumnya, dianjurkan supaya senantiasa mengajukan permohonan ilmu. Allah berfirman kepada Nabi " Ya Tuhanku tambahkanlah ilmu padaku (QS. 20; 114). Setiap muslim harus meniru nabi dalam hal ini "samakah" Tanya Al-Qur'an, "antara mereka yang berilmu dengan yang tidak" (QS. 39; 9). Jawaban dari pertanyaan itu

¹ Harun Nasution, *Filsafat Agama*, Bulan Bintang, Jakarta, h.7.

tentunya sangat jelas karenanya sebagaimana kata nabi menuntut ilmu adalah wajib bagi setiap muslim.²

Istilah epistemologi sebenarnya hampir sama tuanya dengan filsafat itu sendiri. Plato telah berupaya membahas masalah ini dalam upaya pencarian jawaban dari pertanyaan-pertanyaan, apakah pengetahuan itu, dari mana pengetahuan diperoleh, dapatkah akal menemukan pengetahuan, dan lain-lain pertanyaan yang terkait. Istilah ini kemudian dikembangkan dan dipopulerkan oleh J.F. Ferrier (1854).

Epistemologi dalam pandangan Ibn Arabi nampaknya agak berbeda dari apa yang biasa dipahami dalam terminologi filsafat. Mistisme Ibn Arabi sebenarnya adalah muara dari filsafat mistisnya, sehingga epistemologinya harus diartikan sebagai teori tentang bagaimana ia memperoleh pengetahuan di dalam dan melalui mistisnya. Bagaimana isi pengetahuan itu serta bagaiman gambaran jiwa yang menghayati pengalaman seperti itu. Barangkali persamaan yang pasti hanyalah dalam dunia filsafat dan dalam pandangan Ibn Arabi adalah sama-sama bertujuan untuk menghilangkan Skeptisisme, tetapi dalam aspek-aspek lainnya seperti apakah pengetahuan itu bagaimana sifat dasarnya bagaiman acara memperolehnya nampaknya Ibn Arabi mempunyai sistemnya sendiri.³

Ibn Arabi membedakan pengetahuan kepada dua tipe pertama *Al-Ma'rifat* yang ia artikan sebagai “ pengetahuan dengan pengenalan” yang secara eksklusip termasuk dalam jiwa. Dan kedua adalah *Al Ilm* yang diartikan sebagai pengetahuan

² William C. Chittick, *The Sufi Path Of Knowledge Hermeneutika Al Qur'an Ibn Arabi*, Qalam, Yogyakarta, 2001, h. 37

³ H.A. Rivay Siregar, *Tasawuf Dari Sufisme Klasik Ke Neosufisme*, PT Raja Grafindo Pasada, Jakarta, h. 137.

intelek atau pemahaman luas. Untuk menjelaskan karakteristik dari masing-masing tipe pengetahuan tersebut dan bagaimana cara memperolehnya ia memberikan pemikiran melalui doktrin filosofisnya yang secara sistematis berawal dari uraian tentang jenis-jenis proposisi. Secara normal, kata Ibn Arabi semua pengetahuan diperoleh melalui eman indra, lima indra biasa dan ditambah satu intelek. Secara angka keenam indra itu berbeda tetapi dilihat dari hakekatnya adalah sama selain pengetahuan yang diperoleh secara normal adapun pengetahuan yang digolongkan pada pengetahuan abnormal yaitu pengetahuan yang diperoleh melalui intuisi atau esoterik.⁴

Dalam epistemologi Ibn Arabi, proposisi atau penilaian itu dikelompokkan kepada dua kelas utama yaitu pertama proposisi wajib yang meliputi ; semua penilaian perceptual (perseptual murni) yaitu perseptual tanpa campur tangan pemahaman, beberapa penilaian intelektual yang ia maksudkan sebagai proposisi-proposisi ada sendiri (self – Evident) yang apriori dari matematik dan logika formal, semua penilaian intuitif (penilaian-penilaian esoterik).

Kedua penilaian-penilaian kontingen meliputi penilaian-penilaian yang didasarkan pada pemahaman (Understanding) dan indera secara serentak.

Penilaian wajib ini oleh Ibn Arabi dimaksudkan sebagai penilaian-penilaian yang pada dasarnya benar, penilaian-penilaian kontingen itu bisa benar tapi kebenarannya tidak diperlukan. Menurut dia penilaian perseptual bisa dipandang sebagai salah jika penilaian-penilaian itu tidak berkaitan dengan realitas-realitas obyektif, akan tetapi ia masih menamakan penilaian-penilaian itu sebagai penilaian-

⁴ *Ibid.*, h. 174.



penilaian yang benar dalam pengertian bahwa penilaian-penilaian itu mempunyai kaitan dengan sesuatu. Ketika seseorang menyatakan bahwa ia sedang melihat seekor tikus merah muda, maka penilaiannya benar, menurut Ibn Arabi dalam arti bahwa orang itu tentunya telah melihat sesuatu itu, yang artinya bahwa persepsi orang itu tentunya telah dikondisikan oleh sesuatu yang obyektif. Menamakan tikus merah muda itu “sesuatu” bukan kesalahan dari indra tapi karena kesalahan dalam pemahaman.⁵

Dari ketiga macam pengetahuan wajib itu yang ketiga yakni pengetahuan intuitif adalah yang paling penting pengetahuan yang ketiga ini merupakan inti sari filsafat Mistis Ibn Arabi tentang pengetahuan.

Pengetahuan intuisi itu pada dasarnya identik dengan pengetahuan “Tuhan” , dan walaupun nampaknya bermacam-macam namun pada dasarnya satu. Bahwa pengetahuan itu adalah pengetahuan Tuhan dapat dibuktikan oleh fakta, bahwa tak seorangpun memperolehnya kecuali jika ia telah benar-benar memperoleh “stasiun” (maqom) mistik.⁶

Pengetahuan intuisi atau esoterik muncul dalam manifestasi cahaya yang menyinari keseluruhan hati seorang sufi pada saat ia mencapai maqom kesucian spiritual yang dimaksud dengan maqom spiritual ialah terbukanya tabir yang menghalangi kepekaan hati Sufi untuk menangkap isyarat-isyarat Ilahiyat atau sering disebut sebagai ilmu laduni. Dengan demikian tingkat pengetahuan esoteris hanya

⁵ A E Afifi, *Filsafat Mistis Ibn Arabi*, Gaya Media Pratama, Jakarta, h. 146

⁶ *Ibid.*, h. 152.

akan dicapai oleh orang-orang tertentu saja, yaitu mereka yang telah mencapai kelas wali atau insan kamil.

B. PENEGASAN ISTILAH

Agar para pembaca memperoleh gambaran dan pengertian yang jelas dan benar sebagaimana penulis maksudkan, maka disini akan penulis jelaskan kata demi kata dari judul skripsi ini sebagai berikut :

Epistemologi : Episteme berarti pengetahuan, epistemologi ialah ilmu yang membahas apa itu pengetahuan, bagaimana cara memperolehnya, atau cabang filsafat yang mempelajari dan mencoba menentukan kodrat dan skope pengetahuan.⁷

Ibn Arabi : Ibn Arabi (637-1240 M) adalah sufi filosof islam yang terbesar. Alirannya berdiri pada tahun-tahun pertama abad ke-7 H dan berumur kurang lebih dua abad.⁸ Nama lengkapnya adalah Muhyidin Ibn Arabi Ibn Ali lahir di Murcia Spanyol Tahun 560 H / 1164 M.⁹

C. RUMUSAN MASALAH

1. Apa hakekat pengetahuan menurut Ibn Arabi ?
2. Bagaimana cara memperoleh pengetahuan menurut Ibn Arabi ?
3. Bagaimana ukuran kebenaran pengetahuan menurut Ibn Arabi ?

D. TUJUAN PENELITIAN

1. Untuk mengetahui lebih mendalam hakekat pengetahuan menurut Ibn Arabi.

⁷ Kenneth T. Gallagher, *Epistemologi Filsafat pengetahuan*, Kanisius, Yogyakarta, 1994, h. 5.

⁸ Ibrahim Madkour, *Aliran Dan Teori Filsafat Islam*, Bumi Aksara, Jakarta, 1995, h. 109.

⁹ Ibn Arabi, *Futuhat Al Makkiyah*, Vol. I al-Maktab, Al-Arabiyah, Kairo, 1979, h. 199. Kami kutip dari bukunya A. Rivay Siregar, *Tasawuf dari sufisme Klasik Ke Neo Sufisme*, PT. Raja Grafindo Persada Jakarta, Cet I Th. 1999 h. 171.

2. Untuk mengetahui cara memperoleh pengetahuan menurut Ibn Arabi.
3. Untuk lebih memahami ukuran kebenaran pengetahuan menurut Ibn Arabi.

E. ALASAN MEMILIH JUDUL

1. Ingin membahas lebih detail mengenai hakekat pengetahuan menurut Ibn Arabi.
2. Ingin mengetahui dari mana Ibn Arabi memperoleh pengetahuan serta cara memperolehnya .
3. Ingin mengetahui bagaimana konsep yang dikembangkan oleh Ibn Arabi dalam mencapai ukuran kebenaran pengetahuan tersebut.

F. METODE PENELITIAN

Dalam penelitian ini penulis menggunakan penelitian kepustakaan (library reserch) yakni dengan jalan mengumpulkan buku-buku yang ada kaitannya dengan topik pembahasan.

Sedangkan metode yang penulis pergunakan sebagai berikut :

1. Metode pengumpulan data

Dalam hal ini penulis menggunakan metode deskripsi analitik ; yaitu memaparkan hasil penelitian dari buku-buku yang melahirkan pengertian yang dibahas menurut kekhususan dan kebangkitan-kebangkitan sehingga dapat menjadi terbuka bagi pemahaman umum.¹⁰

2. Analisa Data

¹⁰ Anton Bekker dan A. Charris Zubair, *Metode Penelitian Filsafat*, Kanisius, Yogyakarta, 1980, h.54

Dilakukan analisa karena dalam kajian filsafat berarti pemikiran, perincian istilah atau pernyataan kedalam bagian-bagiannya sedemikian rupa sehingga dapat dilakukan pemeriksaana atas makna yang di kandunginya.¹¹

3. Metode Pembahasan

Dalam usaha mendekati kebenaran maka perlu mendapatkan data yang jelas dan dapat dipertanggungjawabkan mutu ilmiahnya , maka penulis menggunakan Metode.

- Induksi : suatu cara atau jalan yang dipakai untuk mendapat ilmu pengetahuan ilmiah dengan bertitik tolak dari pengamatan atas hal-hal atau masalah yang bersifat khusus, kemudian menarik kesimpulan yang bersifat umum.¹²
- Deduksi : Suatu cara atau jalan yang dipakai untuk mendapatkan pengetahuan ilmiah dengan bertitik tolak dari pengamatan atas hal-hal yang bersifat umum kemudian menarik kesimpulan yang bersifat khusus.¹³

¹¹ Louis O. Kaatsof, *Pengantar Filsafat*, Tiara Wacana, Yogyakarta, 1989, h. 18

¹² Sudarto, *Metode Penelitian Filsafat*, Raja Grafindo Pesada, Jakarta, Cet Ke-2, 1997, h.57

¹³ *Ibid.*, h. 58.

Adapun buku yang kami pergunakan sebagai sumber skripsi ini antara lain :

- Buku primer

1. AE. Afifi. *Filsafat Mistis Ibn Arabi*, Terjemahan Syahrir Mawi dan Nandi Rahman, Gaya Media Pratama, Jakarta, Cet. I. 1995.
2. Ahsin Mohammad, *Menghampiri Sang Maha Kudus Rahasia-Rahasia Bersuci Ibn Arabi*, Terj. Ahsin Mohammad, Cet.I Mizan, Bandung, 2002.
3. Ibn Arabi, *Futuh Al Makiyyah*, Vol. I 1994 M / 1414 H, Beirut, Libanon.
4. Stephen Hirtenstein, *Dari Keragaman Ke Kesatuan Wujud Ajaran dan Kehidupan Spiritual Syaikh Al-Akbar Ibn Arabi*, Terj. Triwibowo Budi Santoso, Cet.I, PT Raja Grafindo Persada, Jakarta, 2001.
5. William C. Chittick. *The Studi Path Of Knowledge Pengetahuan Spiritual Ibn Arabi*, Terjemahan; M. Syadat Ismail dan Ruslani . Qalam, Yogyakarta Cet. I Th. 2001
6. William C. Chittick. *The Sufi Path Of Knowledge Hermeneutik Al-Qur'an Ibn Arabi*, Terjemahan; M. Syadat Ismail dan Ruslani, Qalam, Yogyakarta Cet. I Th. 2001
7. William C. Chittick. *Dunia Imajinal Ibn Arabi Kreativitas Imajinasi dan Persoalan Deversitas Agama*, Terjemahan: Ahmad Syahid, Pen: Risalah Gusti, Surabaya Cet. I. 2001
8. William C. Chittick, *The Sufi Path Of Knowledge Tuhan Sejati dan Tuhan-Tuhan Palsu*, Terj. Ahmad Nidjam, M. Sadat Ismail, dan Ruslani, Cet.I, Qalam, Yogyakarta, 2001

- Buku Sekunder

1. Asmaran As, *Studi Pengantar Tasawuf*, Cet. 2, PT Raja Grafindo Persada, Jakarta, 2002.
2. Frithjof Schuon, *Tasawuf Prosesi Ritual Menyingkap Tabir Mencari Yang Inti*, Cet. I, PT Raja Grafindo Persada, Jakarta, 2000.
3. H. A. Rivay Siregar. *Tasawuf dari Sufisme Klasik Ke Neo-Sufisme*, PT. Raja Grafindo Persada, Jakarta, Cet. I . 1999.
4. Harun Nasution, *Islam DiTinjau Dari Berbagai Aspeknya*, Jilid II, Universitas Indonesia, Jakarta, 1985.
5. Ibrahim Madkour. *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, Bumi Aksara, Jakarta, Cet. I Th. 1995.
6. Jalaluddin Rahmat, Nur Cholis Majid, Husein Shahab, Agus Efendi, Ahmad Tafsir, Hasan Rahmat, Afif Muhammad, Muhammad Al Bagir, Haider Bagir, *Kuliah-Kuliah Tasawuf*, Cet. I, Pustaka Hidayah, Bandung, 2000.
7. K, Permadi, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, Cet. I, PT Rineka Cipta, Jakarta, 1997.
8. M. Abd. Hag Ansari. *Antara Sufisme dan Syariah*, Pt. Raja Grafindo Persada, Jakarta, Cet. 2. 1993.
9. William C. Chittick, *Tasawuf Di Mata Kaum Sufi*, Cet. I, Mizam Media Utama, Bandung, 2002.

G. SISTEMATIKA PEMBAHASAN

Untuk memberikan kemudahan dalam penulisan dan pembahasan skripsi ini, maka dalam pembahasannya penulis membagi menjadi 5 (lima) bab dari tiap-tiap

bab beberapa dibagi beberapa sub-bab secara garis besar penulis dapat menggambarkan sebagai berikut

BAB I Pendahuluan bab ini memberikan uraian singkat dari seluruh pembahasan skripsi ini yang mulai dari latar belakang masalah, penegasan judul, alasan memilih judul, rumusan masalah, tujuan yang hendak dicapai, sumber penulisan, metode penelitian dan sistematika pembahsan.

BAB II Sekilas biografi Ibn Arabi bab ini berisi mengenai sekilas biografi Ibn Arabi, kelahiran, pendidikan, pengalaman perjuangan, karya-karyanya sampai kematiannya.

BAB III Bab ini berisikan mengenai pendapat Ibn Arabi tentang epistemologi. Apa pengetahuan itu, bagaimana cara memperolehnya.

BAB IV Analisa dan tinjauan pada bab ini merupakan puncak dari pembahasan skripsi yang mengupas latar belakang konsep epistemologi Ibn Arabi.

BAB V Penutup

Demikian sistematika skripsi ini penulis susun kurang lebihnya kami mohon kebjaksanaannya.

BAB II

IBN 'ARABI

A. RIWAYAT HIDUP IBN AL-'ARABI

Sedikit tokoh-tokoh spiritual yang begitu terkenal di barat sebagaimana Ibn Al-Arabi . beliau mempunyai nama lengkap Muhammad bin Ali bin Muhammad Al-Arabi Al- ta'I al- Hatimi. Beliau lahir pada senin tanggal 17 Ramadhan 560 H atau bertepatan dengan tanggal 28 Juli 1165 M. di kota Murcia, Andalusia dan meninggal pada tanggal 28 Rabiul Akhir 638 / 16 Nopember 1240 M.¹⁴

Muhyidin Ibn Arabi juga dikenal dengan asy – Syeikh Al-Akbar atau “guru teragung”.¹⁵ Di Andalusia barat dia dikenal dengan nama Ibn 'Arabi, tanpa Alif lam (bukan Ibn Al-Arabi) disamping itu dia biasa juga disebut dengan al-Qutb, Al-Gaus, al Syeikh Al-Akbar atau Al-Kibrit Al-Ahmar.¹⁶

Seperti orang-orang Andalusia lainnya ia berasal dari orang tua campuran ; nama Ayahnya menunjukkan keluarga Arab, yang mungkin hijrah ke Andalusia pada penaklukan Arab, sedangkan ibunya berasal keluarga Barbar.¹⁷

Ayah Ibn Arabi adalah kelompok tentara pengawal pribadi Sultan Al-Mohad, ini adalah yang prestius kuat. Ibn Arabi tampaknya lahir dikeluarga yang beruntung dia mengaitkan dirinya secara langsung dengan pendahulu yang termasyur. Hatim dari bani Tayy suku Arab penting di Yaman.

¹⁴ Ibn Al-Arabi, *Futuh al-Makkiyah*, Vol.I Beirut, Libanon, 1994 M, h. 39.

¹⁵ William C. Chittick, *Dunia Imajinal Ibn Arabi Kreativitas Imajinasi dan Persoalan Diversitas Agama*, Risalah Gusti, Surabaya, 2001, h. 1

¹⁶ Asmaran AS. *Pengantar Studi tasawuf*, Raja Grafindo Persada, Jakarta, 2002, h. 347.

¹⁷ Stephen Hirtenstein, *Dari Keragaman ke Kesatuan Wujud Ajaran Kehidupan Spiritual Syaikh Al-Akbar Ibn Arabi*, Raja Grafindo Persada, Jakarta, h. 43.

Ibn Arabi adalah anak pertama dan satu-satunya yang laki-laki. Tujuh tahun pertam kehidupannya tampaknya dihabiskan di tengah-tengah konflik dan ketegangan lokal. Ayahnya bertugas sebagai tentara Ibn Mardanish. Penguasa local yang mendirikan kerajaan kecil untuk dirinya sendiri dengan tentara bayaran kresten. Dalam tradisi Rodrigo Diaz, leluhurnya yang terkenal pada abad sebelas, Ibn Mardanish berdiam di Murcia dan Valencia dan oleh orang-orang kresten dijuluki raja Srigala.¹⁸

Sejak tujuh tahun Ibn Arabi tumbuh dilingkungan yang penuh dengan ide-ide penting masa itu ilmu pengetahuan Agama dan filsafat. Ketika komunikasi sebagaimana kenal sekarang belum ada lingkungan semacam menjadi unsure penting dalam perkembangan dirinya. Sevilla pada abad ke dua belas pada masa Ibn Arabi masih muda bisa disamakan dengan gabungan kota London, Paris dan New York dimasa sebuah campuran yang luar biasa dari berbagai orang bangunan dan peristiwa.

Peristiwa paling awal dalam kehidupannya yang kita ketahui adalah ketika Ibn Arabi sakit pada masa remaja ketika ia berusia dua belas tahun.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
Suatu hari aku sakit berat dan jatuh dalam keadaan sekarat sehingga aku merasa yakin bahwa aku akan segera mati. Dalam keadaan itu aku menyaksikan orang-orang yang berwajah menyeramkan mencoba menyakiti akau kemudian aku menjadi melihat seseorang- yang berbau harum dan menyegarkan, kuat dan lembut- yang menolongku melawan dan berhasil mengusir mereka. "Siapa engkau?" tanyaku. Wujud itu menjawab. "Aku adalah surat Yasin. Aku adalah pelindungmu!" Pada titik ini aku memeperoleh kembali kesadaranku dan melihat Ayahku. Semoga Allah merahmatinya, berdiri disisi pembaringanku dengan berlinang air mata : Ia baru saja membaca Surat Yasin.

Surat ini biasanya dibaca untuk orang mati atau sekarat dan tidak dirawat lagi bahwa Ayahnya mengira bahwa penyakit itu akan membawa kematiannya.

¹⁸ Ibid., h. 44

Bagi Ibn Arabi kitab Al-Qur'an sesungguhnya adalah wujud hidup atau tepatnya, wujud-wujud yang hidup, karena masing-masing surat dan ayat adalah dunia makna yang hidup.¹⁹

Pada tahun 568 / 1172 M. sekitar 8 tahun dari umur Ibn Al-Arabi ia meninggalkan kota kelahirannya dan berangkat ke Lisbon. Di sana ia menerima pendidikan islam pertamanya, yang terdiri dari membaca Qur'an dan mempelajari hukum-hukum islam dari Syekh Abu bakar bin Khalaf. Kemudian ia pindah ke Sevilla yang pada saat itu merupakan pusat sufi Spanyol dan menetap disana selama 30 Tahun. Untuk mempelajari hukum, hadits dan teologi Islam. Di Seville ia banyak belajar dari ulama-ulama dalam mempelajari tasawuf. Sementara Seville menjadi tempat tinggal permanennya. Ibn Arabi menyinggahi banyak tempat di Spanyol dan Al Maghribi ia mengunjungi Cordoba dimana ia bersahabat erat selagi masih muda dengan Ibn Rusyd yang kemudian menjadi hakim kota itu.²⁰

Ibn Arabi juga mengunjungi Tunisia di Tahun 590 / 1194 M. Fez dan Maroko pada usia 38 yakni tahun 598 H/1201 Ibn Arabi berangkat ke Timur untuk melaksanakan ibadah Haji seperti kebanyakan lelaki saleh di Barat.

Pada Tahun 598/1202 Ibn Arabi berada di Mesir bersama murid dan pembantunya Abdullah Al-Habashi ia menetap di sana untuk jangka waktu tertentu dan banyak percobaan dilakukan oleh orang Mesir untuk membunuhnya. Ia lolos dari maut dengan pertolongan dan perlindungan dari seorang Syekh berpengaruh yang menjadi penduduk Mesir pada saat itu. Dari Mesir ia berkelana terus ke Timur

¹⁹ Ibid., h. 47.

²⁰ AE Affi, Filsafat Mistik Ibn Arabi, Gaya Media Pratama, Jakarta, h. 1

mengunjungi Yuressalem Mekkah. Dimana ia mengajar untuk jangka waktu tertent Hjaz ayng telah dikunjunginya dua kali di tahun 1601 dan 608 H, juga Aleppo dan Asia kecil di mana saja ia singgah ia selalu mendapat penghormatan besar dan diberi banyak hadiah yang kemudian selalu di berikan pada fakir miskin. Akhirnya ia menetap didamaskus hingga wafatnya Tahun 638 / 1240 M dan di makamkan di kaki Gunung Qasiyun di pekuburan pribadi.

Ibn Arabi mempunyai du putra, Sa'adud-Din, seorang penyair terkenal dan Imadud-Din. Sa'adud-Din wafat tahun 656 dan Imaduddin wafat Tahun 667 H, dan keduanya dimakamkan berdampingan dengan Ayah mereka.²¹

B. KARYA-KARYA IBN AL-ARABI

Di dalam penulisan karya-karya Ibn Arabi terdapat banyak sekali pendapat-pendapat tentang banyaknya karya tulis Ibn Arabi. Salah satu sisi yang paling penting dari perjalanan hidup Syeihk Al-Akbar adalah hasil karyanya. Osman Yahya dalam dua volumenya tentang sejarah dan karya-karya Ibn Arabi mengatakan bahwa ibn Arabi menulis 700 buku risalah dan kumpulan puisi yang berjumlah dari kurang lebih 400 buah. Futuhat Al-Makiyyah saja dalam edisi Yahya terdiri dari 1700 halaman.²²

Ada juga yang menyatakan Ibn Arabi mewariskan lima ratus karya. Karyanya Futuhat Al-Makiyyah (pembukaan Ayat-ayat (wahyu) Mekkah) mencapai 15.000 halaman.²³ Ibn Arabi dikatakan juga menulis tidak kurang dari 350 buah buku. Mulai dari karya besar Futuhat Al-Makiyyah, yang halamannya berjumlah ribuan dalam teks bahasa Arab, sampai ke risalah-risalah kecil yang banyak sekali . seleksi berikut

²¹ Ibid., h. 2

²² William C.Chittick, *Tuhan Sejati dan Tuhan-Tuhan Palsu*, Qalam, Yogyakarta, 2001, h.6.

²³ William C. Chittick, *Dunia Imajinal*, h.1.

ini di susun berdasarkan apa yang dianggap sebagai karya-karya utama Ibn Arabi dan semoga dapat memberikan semacam tinjauan mengenai subyek persoalannya kepada para pembaca.

Susunan ini dibuat berdasarkan apa yang sering di sebut-sebut di dalam tulisannya sendiri dan umumnya tersedia dalam edisi cetak tapi perlu di ingiat ini sama sekali tidak dimaksudkan sebagai daftar lengkap. Dua volume klasifikasi dari karya-karyanya telah disusun oleh Osman Yahya pada Tahun 1964, " *Histoir et Classification at'e'l Oeuvre d'Ibn 'Arabi*. Adalah karya pertama dan satu-satunya hingga kini, yang berusaha meneliti banyaknya tulisan Ibn Arabi, namun karena lemahnya catatan tunggal atau Tahun dan sumber-sumber, maka penemuan ini niscaya mengandung kekurangan.²⁴

1. Mashahid al-asrar al-qudsiyya (*Kontemplasi Misteri Kudus*)

Di tulis pada Tahun 1194 (590) di Andalusia, saat kembali dari kunjungan pertamanya ke Tunis, dan didedikasikan kepada murid syaikh Abd al-Aziz al-Mahdawi dan sepupunya, Ali bin al-Arabi. Buku ini mendeskripsikan urutan empat belas kontemplasi dalam bentuk dialog dengan Tuhan dan visi epifani.

2. Al-Tadribat al-ilahiyya (*Pemerintahan Ilahiah*)

di tulis dalam waktu empat hari. Karya ini mungkin ditulis sebelum *Mashahid* tetapi baru di kerjakan kembali dikemudian hari. Ketika inggal bersama Syaikh al-Mawruri di Moron (Andalusia), dia menulis karya ini sebagai jawaban atas permintaan Syaikh al-Mawruri agar dia menjelaskan makna riil dari polotik

²⁴ Stephen Hirtenstein, *Dari Keragaman ke Kesatuan Wujud*, h. 353.



sekuler dari segi penjelasan Sufi tentang pemerintahan kerajaan manusia (yakni mikrokosmos yang meringkaskan makrokosmos).

3. Kitab al-Isra' (*Kitab Perjalanan Malam*)

salah satu karya awal terpenting, ditulis setelah visi besar yang dialami di Fez tahun 1198 (594). Kitab ini mendeskripsikan pendakian mistiknya, pertemuannya dengan realitas spiritual nabi ditujuh langis dan tercapainya realisasi diri secara penuh, dalam bentuk prosa.

4. Mawaqi' al-nujum (*Letak Bintang-Gemintang*)

Ditulis sebelas hari diAlmeria pada bulan juli 1199 (Ramadhan 595), untuk sahabat dan muridnya, Badr al-Habashi. Merupakan kitab yang menjelaskan apa yang diperlukan guru-guru spiritual untuk mengajar. Kitab ini menjelaskan tiga derajat, yakni kepasrahan (Islam), kepercayaan (Iman), dan kebaikan sejati (ihsan), menurut tiga tingkat realisasi. Ia mencakup diskusi rinci tentang bagaimana semua fakultas dan anggota manusia berpartisipasi dalam pujian Ilahi.

5. Anqa Mughrib (*Burung Anqa di Barat*)

Mungkin karya terakhir di Andalusia, ditulis sekitar tahun 1199 (595) semasa tahun-tahun terakhirnya di Spanyol. Karya ini mendeskripsikan makna maqam Mahdi dan penutup wali, dan kedudukan realitas Muhammadian, dan dimaksudkan sebagai volume pelengkap untuk Tadribat.

6. Insha' al-dawa'ir (*Deskripsi Lingkaran yang meliputi*)

Ditulis tahun 1201 (598) di Tunisia untuk Badr al-Habashi dan al-Mahdawi, sebelum meninggalkan barat menuju Mekah. Kitab ini mendeskripsikan landasan ajaran metafisikanya, membahas eksistensi dan non-eksistensi, manifestasi dan

non-manifestasi, dan derajat manusia di dunia, dengan menggunakan diagram dan table.

7. Mishkat al-anwar (*Relung Cahaya*)

Disusun sepanjang tahun 1202/3 (599) di Mekah. Kitab ini memuat kumpulan 101 hadits qudsi (hadits ketuhanan) dalam tiga bagian: 40 tradisi dengan rantai transmisi lengkap sampai ketahun, 40 ucapan ilahi tanpa rantai transmisi, dan 21 ucapan lainnya. Karya itu sendiri mengikuti tradisi yang menganjurkan pemeliharaan 40 hadits untuk umat.

8. Hilyat al-Abdal (*Perhiasan para Pengganti*)

Ditulis pada Tahun 1203 (599) dalam waktu sejam saat mengunjungi Ta'if, untuk Badr al-Habashi, kitab ini mendeskripsikan empat penopang jalan; penyendirian, diam, lapar, dan keterjagaan, bagaimana ini semua muncul dalam istilah fisik sebagai jenis pentangan, dan bagaimana realitas spiritualnya sebagai kondisi dari hati sang hamba.

9. Ruh al-quds (*Risalah Ruh-ruh Suci*)

Ditulis tahun 1203 (600) di Mekah untuk Syaikh al-Mahdawi, salah satu sumber terbaik dari pengetahuan kita tentang kehidupan Ibn 'Arabi di Andalusia dan orang-orang yang dia kenal. Karya ini terdiri dari tiga bagian : keluhan soal pemahaman banyak orang tentang jalan sufi, serangkaian sketsa biografi dari sekitar lima puluh lima tokoh Sufi di Barat dan diskusi tentang kesulitan-kesulitan dan halangan yang ditemui di jalan.

10. Taj al-rasa'il (*Mahkota Surat-surat*)

Ditulis tahun 1203 (600) di Mekah, terdiri dari delapan surat cinta untuk Ka'bah, dan masing-masing berhubungan dengan teofani Nama Ilahi yang muncul disaat pelaksanaan tawaf.

11. Kitab al-Alif (*Atau Kesatuan*), Kitab al-Ba', Kitab al-Ya' (*atau Ipseiti*), dsb.

Seri karya-karya ringkas menggunakan system penomoran alfabetis, dimulai dari Yuressalem tahun 1204 (601) dan disusun selama lebih dari tiga tahun. Serikitab ini membahas prinsip-prinsip Ilahiah yang berbeda-beda seperti ketunggalan (ahadiyya), Kasih (rahman), dan cahaya (nur).

12. Tanzulat al-Mawsiliyya (*Turunnya penyingkapan di Mosul*)

Ditulis bulan April 1205 (601), mendeskripsikan rahasia esoteris dari amal ibadah wudhu dan shalat, dan bagaimana masing-masing tahap ritual sehari-hari ini dikaruniai dengan makna.

13. Kitab al-Jalal wa'l Jamal (*Kitab Keagungan dan Keindahan*)

Ditulis dalam sehari di bulan April 1205 (601) di Mosul, membahas beragam ayat Qur'an dari segi aspek yang tampak saling bertentangan, Keagungan dan Keindahan, menyinggung aspek ketiga yang mengintegrasikan keduanya, yakni keseimbangan kesempurnaan.

14. Kitab Kunh ma la budda lil-murid minhu (*Hal-hal Esensial bagi Pencari*)

Juga ditulis di bulan April/Mei 1205 (601) di mosul, menjelaskan praktek-praktek esensial untuk orang yang mulai berangkat dijalan spiritual, dalam hal bergegas menuju Kesatuan Tuhan, beriman kepada apa-apa yang disampaikan Rasulullah, melalui zikir, mencari guru spiritual sejati.

15. Risalat al-Anwar (*Risalah Cahaya-cahaya*)

Ditulis tahun 1205 (602) di Konya untuk memenuhi permintaan seorang sahabat agar dia menjelaskan perjalanan pendakian menuju Tuhan Yang Maha Kuasa dan perjalanan kembali menuju kepada makhluk. Risalah ini mendeskripsikan persoalan spiritual mengenai pendakian non-stop melalui berbagai tingkatan eksistensi dan pengetahuan, sampai ketinggian kesempurnaan manusia.

16. Isharahat al-Quran fi'alam al-insan (*Kiasan Quran dalam Dunia Manusia*)

Ditulis di Yerusalem tahun 1206 (602), dimaksudkan untuk pelengkap *Tanzilat al-Mawsiliyya*. Ini bukan perenungan al-Quran yang sederhana, tetapi perenungan mendalam atas setiap surat dalam al-Quran.

17. Kitab Ayyam al-sha'n (*Hari-hari Karya Allah*)

Di susun sekitar tahun atau sebelum 1207 (603), karya ini meditasi atas struktur waktu dan cara-cara dimana jam dan hari dalam seminggu saling berkaitan. Karya ini didasarkan pada ayat al-Quran, Setiap hari Tuhan berada dalam Kesibukan".

18. Kitab al Tajaliyat (*Kitab Teofani*)

Ditulis kira-kira sebelum 1209 (606) di Aleppo, karya ini mendeskripsikan serangkaian visi teofanik tentang subyek seperti kesempurnaan, kedermawanan, dan kemurahan, berdasarkan wawasan mendalam atas surat al-Quran kedua. Visi- visi ini sering berbentuk dialog dengan wali yang telah meninggal, seperti al-Hallaj, Junayd, atau Sahl al-Tustari. Tujuan dari karya ini adalah memberi instruksi kepada para pencari soal kejadian-kejadian yang mungkin mereka jumpai diperjalanan.

19. Kitab al-Fana' fi'l-mushahada (*Kitab Fana dalam Kontemplasi*)

Di tulis di Bagdad mungkin dalam persinggahannya yang kedua di tahun 1212 (608). Kitab ini adaah meditasi mendalam atas surat ke sembilan puluh delapan, mendeskripsikan pengalaman visi mistik dan perbedaan antara porang berpengetahuan riil dengan orang intelek.

20. Tarjuma al-ashwaq (*Penafsir Hasrat Yang Menyala*)

Disusun tahun 1215 (Ramadhan 611) di Mekah, meskipun ditulis dalam periode yang lebih panjang, dengan komentar lanjutan pada tahun yang sama di Aleppo. Karya ini memuat enam puluh satu puisi cinta yang dipersembahkan kepada pribadi Nizam, mengkiaskan rahasia riil dari cinta mistik dan warisan kenabian.

21. Istilahat al-sufiyya (*Istilah Teknis Sufi*)

Ditulis Tahun 1218 (615) di Malatya sebagai jawaban atas permintaan sahabat dekatnya. Karya ini terdiri dari 199 definisi singkat dari ekspresi paling penting yang lazim di gunakan antara orang-orang Allah.

22. Kitab al-Isfar (*Penyingkapan Akibat-akibat dari Perjalanan*)

Tahun dan tempat penyusunannya tidak diketahui. Karya ini adalah meditas atas perjalanan spiritual secara umum dan perjalanan nabi secara khusus. Perjalanan itu adalah tanpa akhir, di dunia mauapun akhirat, dan dedeskripsikan sebagai “peringat dari apa-apa yang aada di dalam dirimu dan dalam milikmu yang telah engkau lupakan.”

23. Kitab al-Abadilah (*Kitab Hamba-hamba Allah*)

Ditulis sebelum 1229 (626), mungkin di Damaskus. Terdiri dari 117 bagian yang dipersembahkan kepada individu-individu bernama Abd Allah, masing-masing

dideskripsikan sebagai “putra” dari nama Ilahi tertentu dan dari seorang nabi tertentu. Barangkali karya ini mengikuti hadits yang mengatakan bahwa manusia mempunyai 117 karakteristik, dan menjelaskan realisasi dari karakteristik ini dari segi nama-nama Ilahi.

24. *Fusush al-Hikam (Untaian Cincin Kebijaksanaan)*

Di tulis setelah visi tentang Nabi di Tahun 1229 (672) di Damaskus, dan ditulis berdasarkan perintah Nabi. Karaya ini dipandang sebagai intisari ajaran spiritual Ibn Arabi, terdiri dari 27 bab, masing-masing di dedikasikan untuk makna spiritual dan kebijaksanaan dari nabi tertentu. Dua puluh tuju nabi itu, di mulai dengan Adam dan diakhiri dengan Muhammad, adalah seperti susunan untaian cincin melingkar yang (licin itu) memuat permata kebijaksanaan, dan merepresentasikan semua umat manusia yang berbeda-beda, dibawah yuridiksi Muhammad, sang penutup.

25. *Fihrist al-mu'allafat (Katalog Karya Tulis)*

Ditulis pada tahun 1229/1230 (627) di Damaskus untuk Sadruddin al-Qunawi. Ini adalah katalog yang disusun Ibn 'Arabi sendiri, memuat 248 karya yang telah dituliskannya sebelum tahun ini.

26. *Ijaza lil-Malik al-Muzaffar (Ijazah untuk raja al-Muzaffar)*

Ditulis tahun 1234 (632) di Damaskus untuk penguasa kota, Raja Ashraf al-Muzaffar. Didalamnya disebutkan sekitar 290 karya dan tujuh puluh gurunya.

27. *Kitab Nasan al-khirqa (Garis Jubah Inisiasi)*

Tanggal dan tempat penyusunan tidak diketahui dengan pasti, namun seringkali sekitar tahun 1236 (633) di Damaskus kitab ini mendeskripsikan afiliasi

spiritualnya dan bagaimana dia masuk kejalan. Juga memuat inisiasi yang dia berikan kepada orang lain, yang disebut kebanyakan adalah wanita.

28. *Awrad al-usbu' (Doa untuk Seminggu)*

Tahun dan tempat penyusunan tidak diketahui, meskipun mungkin disusun selama lebih dari satu tahun salah satu dari banyak do'a yang dinisbatkan kepada Ibn Arabi dan masih digunakan sampai sekarang yang paling terkenal. Isinya diurutkan berdasarkan urutan siang dan malam selama seminggu, jumlah seluruhnya empat belas, ditulis untuk pembacaan dan meditasi pribadi.

29. *Al-Diwan al-Kabir (Diwan Besar)*

Ditulis selama beberapa tahun dan tampaknya tidak selesai sampai tahun 1237 (634) di Damaskus. Kumpulan besar puisi ini barangkali dimaksudkan untuk memuat semua puisi yang telah ditulisnya, dan dapat dijumpai dalam berbagai naskah lainnya. Beberapa karya diberi judul *Diwan al-ma'arif*, mencakup pengantar yang menggambarkan visi yang membuat dirinya menulis puisi, dan sebuah persembahan untuk *badr al-Habashi*. Edisi cetaknya, yang berdasarkan naskah yang berbeda, tampaknya merupakan koleksi yang disusun dalam urutan kronologis oleh salah seorang sahabat terdekat atau keluarganya.

30. *Al-Futuhat al-Makiyya (Pembukaan Mekah)*

Ini adalah Magnum opus-nya, mulai ditulis di Mekah tahun 1202 mengikuti visi tentang pemuda, dan versi pertamanya sebanya dua puluh volume menuskrip selesai pada bulan Desember 1231 (629). Versi kedua sebanyak sebanyak tiga tujuh volume selesai tahun 1238 (636). Karya ini terdiri dari 560 Bab dalam enam bagian, mencakup seluruh periode 560 tahun dari awal era islam sampai

kelahirannya. Ada penjelasan rinci tentang setiap segi kehidupan spiritual, termasuk komentar atas setiap surat al-Quran, penjelasan hadits, fiqih, kosmologi dan metafisika.²⁵

C. GAYA IBN ARABI

Karya-karya Ibn 'Arabi terdahulunya lebih banyak tentang monograf yang berkaitan dengan subyek-subyek khusus misalnya masalah mikrokosmos di mana Ibn Arabi menulis *Tadribat*, aturan-aturan disiplin dari jalan mistis, aturan-aturan *Sama'* (audisi pendengaran), *Tilawah* di mana Ibn Arabi menulis *Mawaqi* dan sebagainya.

Pada karya-karya awal ini Ibn Arabi belum benyadari adanya sistem tertentu apapun. Dalam *Futuh* yang mulai dikerjakannya tahun 598 di Mekkah dan selesai Tahun 635 H. kita dapati pada bagian-bagian awal adanya semacam system yang bersifat elementer dari jalan fikirannya bahkan *Futuh* begitu amat besar dan begitu tidak beraturan sehingga sistem yang bersifat elementer tersebut hampir-hampir terbenam oleh rincian yang amat remeh dan tidak relevan. *Opus Magnum* nya terletak pada *Fusus 'l Hikam* yang terkenal (permata-permata Filsafat) yang diselesaikan tahun 628/1230, sepuluh tahun sebelum kematiannya. Karya itu adalah salah satu yang paling sulit di pahami.²⁶

Secara keseluruhan Ibn Arabi bisa digambarkan sebagai seorang Filosof bertipe tidak beraturan dan ekletik, gayanya mendua (*ambiguous*), yang mungkin kata Prof. Browne, "dari suatu tujuan yang sudah ditentukan". Sekurang-kurangnya ada dua cara yang mungkin untuk memahaminya pada tiap butir risalah yaitu cara

²⁵ Ibid., h. 354-360

²⁶ AE Affi, Filsafat Mistis, h. 13.

Orthodok dan cara *Pantheistik*, walaupun dalam realitasnya hanya ada satu cara yang digunakan untuk mengekspresikan dirinya sendiri, dan ini adalah cara *Pantheistik*. Bilamana Ibn Arabi merasakan ke *Orthodok*annya ia coba mempertahankan dirinya terhadap seseorang yang dihayalkannya sedang menentangnya, dengan memperlihatkan gayanya sedemikian rupa yang seolah-olah nampak *Orthodoks*. Ini benar-benar dilakukannya, ketika pernah suatu ketika ditanyakan tentang apa yang dimaksudkannya dengan perkataan :

*O, Engkau yang melihatku sedang aku tidak melihatmu,
Betapa sering saya lihat Dia sedang Dia tidak melihat saya*

Dijawabnya seketika dengan membuat tambahan-tambahan lanjutan yang sama sekali merubah makna asli ucapan sebelumnya.

*O, Engkau yang melihat saya yang sudah berbuat dosa,
Sedangkan engkau saya lihat tidak ingin menyalahkan
Betapa sering saya lihat dia mencurahkan rahmatNya
Sedangkan ia melihat saya tidak berusaha mendapatkan rahmat.*

Hal ini bukanlah untuk menunjukkan bahwa tulisan Ibn Arabi itu sukar dipahami tapi sekedar untuk memperlihatkan cara-cara dia berekspresi serta tipe mentalitas ganjil dari orang tersebut. Siapapun merasa bahwa ada satu usaha di sengaja yang dilakukannya untuk memperumit makna yang sederhana serta menyembunyikan makna dari apa-apa yang ingin dikatakannya.²⁷

²⁷ Ibid., h. 14.

BAB III

I. EPISTEMOLOGI IBN ARABI

Akal (rasio) dan indra merupakan dua alat pengetahuan. Pemujaan yang pertama melahirkan rasionalisme, sementara pemujaan yang kedua melahirkan sensualisme, empirisme, materialisme, dan positifisme. Jika pada yang pertama obyeknya bersifat abstrak dan para digmanya logis. Pada obyek yang kedua obyeknya bersifat empiris dan paradigmanya bersifat sains. Kedua paradigma ini menolak obyek mistis dan supralogis dan non empiris. Dua alat pengetahuan di atas dengan tegasa memberikan saham yang besar dalam membidangi lahirnya sains dan teknologi, tetapi tidak bisa berbuat apa-apa pada obyek yang irasional, metafisis dan meta indrawi. Paradikma mistis ini hanya bisa diketahui dengan hati menurut istilah para sufi dengan iman menurut kaum teolog.²⁸

Ilmu pengetahuan atau istilah epistemologi sebenarnya hampir sama tuanya dengan filsafat itu sendiri. Plato telah berupaya membahas masalah ini dalam upaya pencarian jawaban dari pertanyaan-pertanyaan : apakah pengetahuan itu, dari mana pengetahuan di peroleh, dapatkah akal menemukan pengetahuan dan lain-lain pertanyaan yang terkait.

Sedangkan yang dimaksud epistemologi dalam pandangan Ibn Arabi nampaknya agak berbeda dari apa yang dipahami dalam terminologi filsafat. Sehingga epistemologinya harus diartikan sebagai teori tentang bagaimana ia memperoleh pengetahuan di dalam dan melalui pengalaman mistisnya, bagaimaa

²⁸ Jalaludin Rahmat, Nur Cholis Majid, Husein Shahab, Agus Efendi, Haider Baqir, Ahmad Tafsir, Hasan Rahmat, Afif Muhammad, Muhammad Al-Baqir, *Kuliah-Kuliah Tasawuf*, Cet. I, Pustaka Hidayah, Bandung, 2000, h. 61.

pengetahuan itu serta bagaimana gambaran gambaran jiwanya yang menghayati pengetahuan seperti itu.

Barangkali kesamaan yang pasti hanyalah dalam hal bahwa epistemologi dalam dunia filsafat dan dalam pandangan Ibn Arabi adalah sama-sama bertujuan menghilangkan skeptisisme, tapi dalam aspek-aspek lainnya seperti apa pengetahuan itu bagaimana sifat dasarnya, bagaimana cara memperolehnya nampaknya Ibn Arabi mempunyai sistemnya sendiri.²⁹

A. Al-Ilm dan Al Ma'rifah

Sebagaimana pengarang lainnya Ibn Arabi menerapkan dua kata untuk menunjuk pada pengetahuan, *Ilm* dan *Ma'rifah* kadang dia menerapkan dua kata itu dalam konteks yang berbeda namun dia sering menggunakannya untuk menunjuk pada makna yang sama, Al-Qur'an hanya menggunakan kata *Ilm* untuk menunjuk pada pengetahuan Tuhan. Bukan *ma'rifah* ketika berbicara tentang *Ilm* dalam konteks ini lebih tepat jika yang pertama diartikan sebagai kebijaksanaan (Gnosis) dan yang kedua pengetahuan *ma'rifah*. Dekat pada pengetahuan langsung yakni pengetahuan yang diperoleh melalui penyingkapan dengan menyaksikan dan merasakan.³⁰

²⁹ Rivay Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik, Ke Noe Sufisme*, PT. Raja Grafindo Persada, Jakarta, 1999, h. 173.

³⁰ Menurut Junnun Misri *ma'rifah* adalah cahaya yang dilimpahkan Tuhan kedalam hati seorang sufi, "orang yang tahu Tuhan tidak mempunyai wujud tersendiri tetapi berujud melalui wujud Tuhan hal ini terlihat dari ucapannya" aku mengetahui Tuhan melalui Tuhan dan jika sekiranya tidak karena Tuhan, aku tidak karena Tuhan aku tidak akan tahu pada Tuhan. Dalam ungkapan tersebut terlihat pada Junnun bahwa al- Ma'rifah tidak dapat diperoleh atas usaha sufi saja melainkan atas bantuan Tuhan. Sufi berusaha dan kemudian sabar menunggu kasih dan rahmat Tuhan. Juga menurut Al Ghajali bahwa *ma'rifah* dan mahabbah adalah setinggi-tingginya tingkat yang dapat dicapai oleh seorang sufi pengetahuan yang diperoleh dari *ma'rifah* menurutnya lebih bermutu dan lebih tinggi dari pada pengetahuan yang diperoleh dengan akal. Lihat : Abu Dinata, *Ilmu Kalam, Filsafat dan tasawuf Dirasah Islamiyah* IV, h. 172 dan 180.

Ibn Arabi dengan menggunakan kata atau term 'arifun (jamak dari kata arif dan darinya akar kata ma'rifah berasal) seringkali berbicara tentang kaum gnostik sebagai wali-wali Tuhan yang mulia kadang dia juga menerapkankata ulama' jamak dari kata alim, dan berasal dari kata ilm, meski dia sering menggunakan kata itu untuk menunjuk pada sarjan aesoterik kedua kata itu dapat diterjemahkan secara konsisten sebagai pengetahuan (ilm) dan gnosis (ma'rifah). Didalam kutipan dibawah ini Ibn Arabi berbicara tentang divergensi sahabat-sahabatnya yaitu sufi besar dalam sejarah islam, yang berbeda pandangan mengenai ilm dan ma'rifah.

Sahabat-sahabat kami saling tidak sepakat mengenai maqom ma'rifat dan ilm. sebagian kelompok mengatakan bahwa maqom ma'rifat adalah maqom rabbaniyyah, saya sendiri termasuk mereka yang berpegang pada pendapat ini termasuk jugakaum hakekat seperti. Abu Yazid, Ibn Al-Arif, dan Abu Madyan. kelompok lain mengatakan ma'rifat bersifat ketuhanan. Sedangkan ilm berada dibawahnya. Aku juga menyatakan bahwa, karena apa yang mereka maksud dengan ilm adalah apa yang kami maksud dengan ma'rifah dan apa yang mereka maksud dengan ma'rifah adalah apa yang kami maksud dengan ilm. Dalam hal ini perbedaan pendapat bersifat verbal, dengan demikian perbedaan hanya terletak pada nama bukan pada makna.³¹

Ibn Arabi mengatakan bahwa ma'rifah lebih tinggi dari pada ilm yang mengandung arti ia adalah sebuah bentuk pengetahuan yang hanya diperoleh melalui praktik spiritual, tidak dengan belajar kepada seorang guru itulah ilmu yang ditunjuk oleh Al-Qur'an ketika menyatakan "Takutlah kepada Tuhan, maka Tuhan akan mengajarimu". (QS. 2 : 282).

Ma'rifah adalah sebuah jalan karenanya setiap ilmu dapat diaktualisasikan melalui amal taqwa dan menempuh jalan rohani, itulah ma'rifah karena ia berasal dari sebuah ketersingkapan yang tidak mungkin terjadi melalui keragu-raguan. Hal ini

³¹ William C. Chittick, *The Sufi Path Of Know Ledge Hermeneutika Al-Qur'an Ibn Arabi*, Yogyakarta, 2001, h. 41

kontras dengan pengetahuan yang teraktualisasikan melalui pertimbangan relatif *radhar al-fikri* yang tidak pernah terlepas dari keragu-raguan. Para wali atau sufi menyebut pengetahuan akan Tuhan yang diperoleh dengan merasakan “Gnosis”. Mereka menetapkan hal ini dengan melihat hasil dan hal-hal yang menyertainya yang menjadi nyata melalui sifat ini dari orang yang memilikinya.

Ketika Al- Junaid ditanya tentang gnosis dan gnostik dia menjawab “ warna air sesuai dengan gelasny”. Dengan kata lain seorang gnosis adalah yang berakhlak dengan akhlak Tuhan sehingga dimanapun dia berada dia seakan Dia. Dia bukan Dia, sekalipun dia adalah Dia.³²

Pentingnya amal dalam mengaktualisasikan ilmu ma’rifah, tertentu membantu menjelaskan mengapa ilmu tanpa amal bukanlah ilmu yang hakiki Ibn Arabi memberikan sebuah penjelasan metafisikal menyangkut hal ini dengan mengatakan bahwa :

Ilmu itu sendiri hanya meliputi mana yang batin dan mana yang dhohir, oleh karenanya ia memiliki skop yang lebih luas dan lebih sempurna.³³

Nabi biasa berdo’a, “ Aku berlindung kepada Tuhan dari ilmu yang tidak bermanfaat.” ilmu yang tidak bermanfaat yaitu ilmu yang terlepas dari sumber asalnya yakni dari hakekat ketuhanan. Setiap ilmu yang tidak didasarkan pada tauhid akan menjauhkan diri dari Tuhan, tidak dapat mengantarkan diri pada-Nya. Sebaiknya ilmu yang bertumpu pada tauhid akan memungkinkan orang yang memilikinya mampu menangkap saling keterkaitan segala sesuatu melalui sebuah wadah yang luas dengan Tuhan sebagai pusat segala sesuatu yang berasal dari Tuhan akan kembali kepadaNya.

³² Ibid, h. 42.

³³ Ibid, h. 43.

Ibn Arabi membedakan dua tipe pengetahuan. *Ma'rifah* yang bisa digambarkan “pengetahuan dengan penalaran” Knowledge by acquaintance, dan *Ilm* pengetahuan intelek atau pengetahuan luas (Discursive reason). Yang pertama secara eksklusif termasuk dalam jiwa (*Soul*) yang terakhir termasuk kedalam intelek. Pertanyaan-pertanyaan berikut timbul sekitar sifat (*natur*) dari masing-masing tipe pengetahuan diatas bagaimana mendapatkannya dan apa hubungannya jiwa rasional dan intelek diantara keduanya dengan jiwa universal. Dalam menjawab masalah-masalah ini Ibn Arabi memberi kita pemikiran jenius melalui doktrin theosofinya.

B. Jenis-Jenis Proposisi (atau penilaian)

Bukan hanya pengetahuan saja yang bervariasi, saluran-saluran untuk memperoleh pengetahuan itu juga beraneka ragam Ibn Arabi membuat klasifikasi proposisi (atau penilaian /Judgements yang dinyatakan dalam proposisi) berdasarkan pada prinsip ini dia berpendapat bahwa secara normal semua pengetahuan diperoleh melalui lima indra dan satu Intelek. Menurut dia keenam indra itu secara angka berbeda namun pada hakekatnya satu.³⁴

Selain pengetahuan yang diperoleh secara normal, ada pula pengetahuan yang digolongkan pada pengetahuan abnormal yaitu pengetahuan yang diperoleh melalui intuisi atau esoterik.³⁵

Dalam epistemologi Ibn Arabi proposisi atau penilaian itu ia kelompokkan kepada dua kelas utama yaitu pertama proposisi wajib yang meliputi :

³⁴ AE Afifi, *Filsafat Mistis Ibn Arabi*, Gaya Media Pratama, Jakarta, Cet.II, 1995, h. 146.

³⁵ Intuisi ada dua macam intuisi yang baik dan intuisi yang tidak baik kita harus bisa membedakannya. Intuisi yang baik adalah intuisi orang-orang yang sudah lama berpengalaman berkecimpung dalam suatu perkara, lihat. H. M. Rasidi, *Filsafat Agama*, h.35.



- a. Semua penilaian perceptual, tanpa dimasuki unsur pemahaman
- b. Penilaian apriori dari logika formal, penilaian intelektual yang selfevident ada sendirinya.
- c. Penilaian intuitif atau esoterik.

Kedua adalah proposisi kontingensi yaitu penilaian-penilaian yang berdasarkan pemahaman dan indra-indra secara serempak. Apa yang Ibn Arabi maksudkan dengan penilaian wajib adalah penilaian yang pada dasarnya benar, sedangkan penilaian kontingensi atau kadarnya relatif bisa salah dan bisa benar tapi kebenarannya tidak diperlukan. Proposisi perceptual akan dinyatakan salah apabila penilaian itu tidak relevan dengan realita obyektif, sebaliknya apabila penilaian perceptual itu mempunyai kaitan dengan “sesuatu” maka ia adalah benar. Pada saat orang melihat saga merah maka penilaiannya adalah benar, karena orang itu telah melihat “sesuatu”. Artinya bahwa persepsi orang itu telah dikondisikan oleh sesuatu yang obyektif menamakan saga merah itu “sesuatu” bukan kesalahan indra tetapi karena kesalahan pemahaman. Seperti halnya semua ilusi. Semua penilaian yang tidak berkaitan dengan realitas eksternal dan tidak dikondisikan oleh obyek-obyek eksternal apapun adalah dugaan-dugaan imajinatif saja oleh sebab itu pada hakekatnya salah.³⁷

Kini kata Ibn Arabi apabila kita bayangkan sesuatu kekuatan mental yang akan mengatur intelek dengan cara yang sama dengan pemahaman yang mengatur indra-indra, maka tentunya dapat di terima bahwa kekuatan itu bisa salah dalam

³⁶ Menurut bergson, istilah intuisi itu meliputi penilaian perceptual, penilaian Apriori dan penilaian esoterik yang berawal dari indra.

³⁷ Rivay Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik*, h. 175

mengatur intelek sebagaimana kesalahan pemahaman dalam mengatur pengindraan. Yang artinya bahwa kekuatan semacam itu yang dalam menyatakan beberapa proposisi bukti diri tentang intelek yang pada dasarnya benar, Ibn Arabi tidak mengatakan apakah memang ada kekuatan semacam itu, tapi apa yang ingin ia tekankan adalah kenyataan bahwa pengetahuan wajib ini adalah benar di dalam dirinya sendiri dan bahwa hal ini adalah karena penilaian yang salah dari pemahaman atau beberapa "hakim" misterius lainnya yang kadang-kadang menyatakan salah.

Dari ketiga macam pengetahuan wajib itu yang ketiga yakni pengetahuan intuitif atau esoterik adalah yang paling penting pengetahuan ketiga ini merupakan intisari filsafat mistisnya Ibn Arabi tentang pengetahuan seperti halnya mistis-mistis yang lain. ia percaya terhadap kemungkinan dari semacam pengetahuan yang paling tidak menyerupai pengetahuan dan pemahaman diskursif. Pengetahuan itu persepsinya langsung, bukan pengetahuan mengenai obyek eksternal saat ini, tapi pengetahuan tentang kebenaran itu sendiri, yakni pengetahuan tentang trealitas-realitas dari segala sesuatu sebagaimana adanya, yang dibedakan dari pengetahuan intelektual yang serba mungkin dan semata-mata rekaan.³⁸

Pengetahuan ini sangat mirip dengan pengetahuan ketiga dari spinoza (Scientia intuitif), yang menurut Spinoza merupakan suatu keadaan dimana kesadaran manusia terserap kedalam, "Amor Intelektualis Die".

Kaum sufi sendiri sadar dalam menamakan pengetahuan semacam ini "rasa" (dhawa, taste) suatu peristiwa yang menunjukkan pengalaman langsung, suatu keadaan dari persepsi batin (inner) ketimbang keadaan dari tindakan kognisi. Kadang-

³⁸ AE Afifi, *Filsafat Mistis*, h. 148.

kadang mereka menamakan pengetahuan itu dengan pengetahuan kudus (ilm ladunni) dan pengetahuan tentang misteri-misteri (ilm al asrar) pengetahuan tentang Ghaib (ilm Al-Ghayb) dan pengetahuan tentang orang-orang yang di dunia ini memiliki sifat-sifat dari dunia masa datang (al-nash an al ukhrawiyah) seperti nabi-nabi dan santo-santo dan sebagainya.

Oleh sebab itu kita bisa menggunakan istilah-istilah intuisi atau insight atau persepsi langsung terhadap kebenaran, boleh juga istilah lain untuk pengetahuan jenis lain asalkan dapat kita bedakan pengetahuan itu dari pengetahuan-pengetahuan jenis lainnya terutama dari pemikiran reflektif.³⁹

Refleksi sebagaimana kita ketahui adalah salah satu dari enam instrumen yang dimiliki oleh kekuatan rasional dalam memperoleh ilmu lima yang lainnya adalah panca indra, jika refleksi dijalankan secara semestinya, ia akan membantu dalam mendapatkan pengetahuan yang benar tentang Tuhan. Dan karenanya ia dapat mengantarkan pada kebahagiaan. Jika ia dijalankan secara tidak mestinya, ia dapat menjadi salah satu hambatan terbesar bagi manusia.⁴⁰

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

KARAKTERISTIK PENGETAHUAN ESOTERIK ATAU INTUITIF

Di bawah ini merupakan cirri-ciri yang paling menonjol dari pengetahuan esoterik sebagaimana yang dipahami Ibn Arabi.

- a. Pengetahuan esoterik itu bersifat pancaran ilahi – al Faiyd al – Ilahi – dan merupakan bawaan, bukan hasil usaha seperti halnya pengetahuan intelek.

³⁹ Ibid. h. 149.

⁴⁰ William C. Chittick, *Hermeutik Al-Qur'an*, h. 76.

Pengetahuan itu manifestasi darinya sendiri dalam diri manusia yang berada pada kondisimistik tertentu.

- b. Ia berada diluar sebab sehingga tidak membutuhkan pembuktian melalui otoritas apapun untuk menguji validitasnya dan tidak membutuhkan alasan atau argumentasi. Jenis pengetahuan kudus (Ilm Ladunni) seperti ini tidak harus diinterpretasi. Apabila nampak seakan-akan tidak relevan dengan rasio, maka seseorang harus menerima dan membenarkan pengetahuan esoteris tersebut.
- c. Pengetahuan esoteris muncul dalam manifestasi cahaya yang menyinari keseluruhan hati sufi pada saat dia mencapai maqom kesucian spiritual.⁴¹
- d. Apabila pengetahuan spekulatif hanya bersifat kemungkinan maka pengetahuan esoteric menghasilkan pengetahuan tertentu. Pengetahuan spekulatif terhadap obyeknya mempunyai bayangan dari yang riil Dunia fenomena Pengetahuan intuisi terhadap obyeknya mempunyai relitas itu sendiri. Sata-satunya jalan untuk memperoleh jalan semacam itu adalah dengan cara “visi langsung” (Shudud) terhadap realitas.⁴²
- e. Pengetahuan intuisi pada dasarnya identik dengan pengetahuan Tuhan, dan walaupun nampaknya bermacam-macam namun pada dasarnya satu bahwa pengetahuan itu dapat dibuktikan oleh fakta, bahwa tak seorangpun memperolehnya kecuali jika ia benar-benar memperoleh stasiun mistis dimana pengetahuan esoteris itu diwahyukan dan dimana ia menyadari kesatuan esensial

⁴¹ Yang dimaksud dengan kesucian spiritual adalah terbukanya tabir-tabir penutup yang menghalangi kepekaan hati untuk menangkap isyarat-isyarat ilahiyat, dengan demikian tingkat pengetahuan esoteric hanya akan dicapai oleh orang-orang tertentu saja, yaitu mereka yang telah mencapai kelas wali atau insane kamil. Lihat : Rivay Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo Sufisme*, h. 177

⁴² AE Affi, *Filsafat Mistis*, h. 151.

dengan tuhan, yakni keadaan fana'⁴³ dimana Tuhan menjadi (tanpa didahului oleh pemisahan apapun) "pendengaran" dan "penglihatan" serta semacam indra-indra mistis lainnya. Ini adalah pengetahuan Tuhan yang diperoleh di dalam dan melalui Tuhan.

- f. Pengetahuan esoterik ini sukar sekali di perkatakan pengetahuan itu ibarat persepsi-persepsi indra dan perasaan-perasaan, yang artinya tidak dapat diketahui kecuali oleh pengalaman langsung. Engkau tidak dapat menjelaskan lebih jauh pengetahuan yang diwahyukan melalui pengalaman mistis kepada seseorang yang belum pernah menempuh pengalaman itu. Seperti halnya menjelaskan warna "merah" pada buta.⁴⁴ Oleh karena itu pengetahuan esoteris adalah semacam pengetahuan langsung orang yang dapat memahaminya adalah orang yang pernah mengalami hal yang sama yaitu mereka yang sudah mencapai tingkat spiritual mistis.⁴⁵

PENGETAHUAN MISTIS IBN ARABI

Ada segolongan umat islam yang belum merasa puas dengan pendekatan diri kepada Tuhan melalui ibadat, sholat, puasa dan haji. Mereka ingin merasa lebih dekat lagi dengan Tuhan. Jalan itu diberikan oleh Al-tasawuf atau sufisme ialah istilah yang khusus dipakai untuk menggambarkan mistisme dalam islam.

Tujuan dari mistisme baik yang didalam maupun yang di luar islam, ialah memperoleh hubungan langsung dan disadari dengan Tuhan, sehingga disadari benar

⁴³ Fana' : kehancuran

⁴⁴ AE Afifi, *Filafat Mistis*, h. 153.

⁴⁵ Rivay Siregar, *Tasawuf dari Sufisme ke Neo Sufisme*, h. 178.

bahwa seseorang berada di hadirat Tuhan intisari dari mistisme, termasuk dalam tasawuf, adalah kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog antara roh manusia dengan Tuhan, dengan mengasingkan diri dan berkontemplasi, kesadaran itu selanjutnya mengambil bentuk rasa dekat sekali dengan Tuhan dalam arti bersatu dengan Tuhan.⁴⁶ Paham persatuan timbul kemudian dalam bentuk wahdatul wujud.⁴⁷

Apa yang dijelaskan terlebih dahulu. Menurut Ibn Arabi adalah ciri-ciri atau karakteristik dari pengetahuan esoteris atau pengetahuan mistis pada umumnya, khusus apa yang di alaminya ia gambarkan secara imajinatif perjalanan menuju kebenaran itu dengan ilustrasi skenario mi'roj, maksudnya, seorang mistikus yang beriman berjalan tanpa bantuan apapun naik secara gradual menumpuk kebenaran dan keyakinan yang pasti, pada setiap perjalanan. Seorang mistis yang beriman memperoleh pengetahuan dari ruh-ruh yang disekitarnya melalui kajian fenomena dan berakhir pada kajian yang riil. Yang ia maksudkan dengan ruh-ruh sekitar adalah para nabi yang membisikkan doktrin-doktrin esoterik mereka kepada mistikus yang beriman dalam perjalanan mi'raj.⁴⁸

Ibn Arabi melalui mistisnya yang transenden dan imanan dapat membuat para nabi berbicara langsung dengannya tentang kebenaran yang pasti. Apabila filsuf

⁴⁶ Harun Nasution, *Islam ditinjau dari beberapa Aspeknya*, Jilid II, UI Press, Jakarta, 1985, h. 71.

⁴⁷ H. A. R Gibb dalam bukunya yang berjudul *Mohammad Danisme* dalam kaitannya dengan hal ini menyatakan bahwa sebenarnya pemikiran tentang kesatuan wujud (wahdatul wujud) ini berarti bahwa alam semesta ini adalah Tuhan, dengan kata lain pemikiran bahwa Tuhan berwujud dalam rupasegala yang ada dia adalah alam (makhluk) semesta. Karena itu alam semesta adalah perwujudan Tuhan dan Tuhan adalah kenyataan alam yang tidak bisa dilihat alam yang sebelum wujudnya telah berevolusi untuk wujud adalah sama dengan Tuhan. Dan Tuhan setelah terjadi evolusi adalah sama dengan alam, lihat H. Ahmad Isa, *Tokoh-Tokoh Sufi Tauladan Kehidupan yang Saleh*, Raja Grfindo Persada, Jakarta, 2000, h. 207.

⁴⁸ Rivay siregar, *Tasawuf Dari Sufisme ke Neo Sufisme*, h. 178

berjalan ke keberanan melalui gaya spekulatifnya, maka ia akan berakhir pada skeptis dan kekacauan. Walaupun keduanya berjalan mengejar akhir yang astu dan sama, yakni pencapaian kebenaran. Seseorang filosof tidak akan pernah dapat mengetahui secara tuntas tentang kausalitas dari apa yang diamatinya dalam dunia yang eksternal. Sebaliknya menurut Ibn Arabi mistikus yang beriman melihat dengan dirinya sendiri bagaimana sebab yang satu itu mengoperasikan segala yang terjadi dengan ibarat lain seorang filosof tidak mampu berada di luar pernyataan transendensi absolut dari Tuhan. Tetapi mistikus yang beriman mengetahui secara langsung dzauq nya aspek transendensi dan immanensi dari realitas itu karenanya ia merasa dan menyadari kesatuan eksistensinya dengan yang riil yang mengetahui dengan yang diketahui menjadi satu dalam mi'rajnya.⁴⁹

Pengalaman ketersingkapan mampu membukakan realitas-realitas ghaib yang tak terbatas kepada hati.⁵⁰ Seseorang yang menempuh perjalanan spiritual. Salah satu tugas utama guru-guru sufi adalah membimbing murid-muridnya supaya terhindar dari berbagai bahaya serata perangkap yang siap menjerat jiwa makala ia menjumpai dalam kegelapan, sebab alam yang pertamam kali dimasuki adalah dunia imajinasi yang tak berujung. Ia adalah tempat tinggal syetan dan segala kekuatan jahat lainnya. Sekalipun orang bisa saja mengatakan bahwa ketersingkapan ammpu membuka pintu menuju pengalamn langsung akan dunia-dunia dari lamsara yang tak terhingga.

⁴⁹ Ibid. h. 179

⁵⁰ Hati menurut konsepsi Sufi, bukan hati organ atau sepotong daging yang berada di dada, tetapi ia adalah kata lain dari ruh sebagai aspek rasional manusia, tapi tidak identik dengan intelek, namun demikian hati dalam pengertian initetap terkait secara fisik dan spiritual dengan hati organ, ia tidak identik dengan an-nafs al-mutmainnah.

Seseorang yang sedang menempuh perjalanan (spiritual) memerlukan kepala yang jernih selama melakukan perjalanan dan tidak dapat menghindarkan diri dari kekuatan-kekuatan yang menyesatkan yang berada di seberang “wilayah” stabilitas dan keseimbangan bagi seorang sufi. Syariat yang membangun alam lahir maupun alam batin memberikan sebuah petunjuk yang sangat berguna untuk memasuki dunia imajinal. Tanpanya, seseorang yang sedang menempuh perjalanan spiritual akan terombang ambingan oleh hambatan angin tipu daya.⁵¹

Di temukan beberapa bait syair diantara ribuan bait syair didalam Futuhat al-makkiyah karya Ibn Arabi seperti contoh berikut bait-bait tersebut menjelaskan pertemuan-pertemuannya dengan wujud jiwa.

*Satu mewujudkan dirinya padaku ke bumi
Sedangkan yang lain di udara
Satu mewujudkan dirinya dimanapun aku berada*

*Sedangkan yang lain mewujudkan dirinya di surga
Mereka memberi pengetahuan padaku
Dan aku memberi pada mereka, sekalipun kami tidak setana
Aku tidak berubah dalam entitasku
Namun mereka masih tidak dapat menjaga
Mereka menerima bentuk setiap tahapan
Seperti air mengambil pada cangkir warna*

Ruh-ruh sebagaimana kita ketahui mewujudkan dirinya melalu imajinasi untuk memahami implikasi-implikasi perwujudan ini, kita perlu memiliki pemahaman yang jelas tentang karakteristik-karakteristik imajinal dimana karakteristik terpentingnya ambiguitas.

⁵¹ William C. Chittic, *The Sufi Path Of Knowledge Pengetahuan Spiritual Ibn Al-Arabi*, Qalam, Yogyakarta, 2001, h. 59.

Alam semesta memiliki tiga dunia fundamental. Dunia terpenting adalah dunia ruh yang sederhana (atau “tidak bercampur”) yang merupakan kehidupan intelegensia dan kilauannya murni. Sedangkan dunia terendah adalah tubuh yang tak bernyawa dan campuran, atau terbentuk dari bagian-bagian wilayah tengah adalah dunia imajinasi, tempat yang pada saat yang bersamaan didiami baik oleh yang sederhana dan yang bersenyawa, karena itu imajinasi tidak sepenuhnya berbeda baik dari ruh ataupun tubuh dan melalui imajinasi kedua sisi itu (yakni jiwa dan tubuh) dapat saling berhubungan.⁵²

Dunia imajinasi menyebabkan ruh-ruh menjadi mewujud dan tubuh-tubuh menjadi terspiritualisasikan obyek-obyek dunia luar hanya dengan memahami semua obyek itu. Sifat menspiritualisasikan terhadap obyek-obyek tersebut terbukti dalam dunia mimpi, dimana kita mengalami obyek-obyek indrawi yang tergambar dari dunia luar dalam suatu jenis dunia antah berantah yang berada diantara bahan dunia jasmani yang hidup dengan substansi bercahaya dari ruh.

Panca indra tetap aktif dalam imajinasi, tetapi panca indra yang mengalami imajinasi tidak harus identik dengan panca indra yang berfungsi dalam dunia jasmaniah. Karena itu Syekh membedakan antara “mata persepsi indrawi” yang melihat selama terjaga dan “mata imajinasi yang melihat selama tidur, kendaki demikian mata imajinasi bisa melihat selama terjaga syekh sering mengatakan bahwa pribadi yang mengalami penyingkapan melihat, sementara dia sedang terjaga seperti halnya orang mimpi mampu melihat ketika dia tidur. Dengan kata lain baik orang yang mimpi maupun orang yang tersibak (mukasyif) mengalami obyek-obyek yang

⁵² William C. Chittick, *Dunia Imajinal*, h. 148.

telah terimajinasikan (mutakayyalaf), yang tidak murni indrawi dan tidak murni spriritual.⁵³

Ibn Arabi berpendapat bahwa “setiap manusia memahami mimpi-mimpinya yang berasal dari apa yang telah diperlihatkan oleh imajinasi melalui kemampuan indrawi di dalam keadaan jaga. (isi mimpi-mimpi adalah) ada dua jenis. Mimpi jenis pertama : berbentuk sesuatu yang dialami dalam konteks alam indrawi; Sedangkan mimpi jenis kedua, adalah bagian-bagian dari bentuk yang dipahami dalam mimpi yang dipahami menurut alam sensoriknya.

Ada tiga hal yang disebutkan berkenaan dengan yang nyata sebagai sumber makhluk imajinal yang muncul secara tiba-tiba didalam suatu bagian khusus syekh berbicara tentang pengelompokan ketiga jenis ruh tersebut. Malaikat adalah ruh-ruh yang muncul dari cahaya, jin adalah ruh-ruh yang muncul dari angin (rih) sedangkan manusia adalah ruh-ruh yang muncul dari bentuk-bentuk secara fisik (syabah), tentang kemunculan manusia” dalam berbagai bentuk anak-anak Adam seperti dirinya sendiri atau dalam bentuk, tetumbuhan hewan atau mineral.

Bentuk itu terkait dengan makhluk spriritual persisi seperti halnya cahaya-cahaya yang memancar dari lampu ke seluruh penjuru ruangan yang tergantung dengan lampu. Ketika tubuh lampu musnah, musnah juga cahayanya. Semua ini mengingatkan kita bahwa manusia imajinal atau salah satu di antara makhluk imajinal yang tiba-tiba muncul tanpa bisa di ketahui jumlahnya, yang dapat menampakkan diri pada mata imajinasi atau mata penglihatan. Sebagaimana yang kita lihat dalam tulisannya tentang penghuni dunia spriritual.

⁵³ Ibid. h. 149.

*Mereka mengambil bentuk dari setiap (kemungkinan) bentuk
Laksana air mengambil warna berdasarkan wadahnya*

Akan tetapi makhluk spiritual yang mengambil bentuk imajinal dapat menjadi makhluk lain apapun, baik maupun jahat, malaikat juga Nabi, ataupun iblis. Kembali pada apa yang telah disinggung karakteristik yang menonjol dari imajinasi adalah ambiguitas, ketidak pastiannya dan kualitas-kualitasnya yang tiba-tiba syekh tidak dapat hidup gembira dengan pengetahuannya tersebut, karena dia mengenali tanda dari setiap hal yang muncul secara tiba-tiba, sisanya yakni sebagian besar dari kita kurang mengetahui tanda-tanda tersebut yang terbaik adalah berhati-hati.⁵⁴

Sama seperti Muhammad yang pertama melintasi bumi dari Mekkah menuju Yuressalem, demikian juga awal perjalanan Ibn Arabi adalah "horizontal" di muka bumi, melewati segala hal yang berhubungan dengan kerajaan mineral, tanaman dan tumbuh-tumbuhan, bagian pertama dari perjalanan tersebut tidak terkait dengan pujipujian yang secara terus menerus ditujukan kepada Tuhan didalam tiga kerajaan ini. Ini adalah pelepasan diri dari semua keterikatan kepada dunia dan bentuk-bentuknya sebuah pelepasan selubung yang menyelimuti manusia selama ia jatuh ke eksistensi relatif. Tahap ini memerlukan usaha dan perjuangan total dalam konsentrasi yang menyatu.

Dalam perjalanan ini geografi fisik bermetamorfosa menjadi topografi spiritual. Setiap tempat di bumi diungkapkan sesuai dengan makna aslinya seperti seorang astronot melihat kebumi. Ibn Arabi mendeskripsikan semua ciri teresterial dalam sudut pandang yang berbeda-beda. Dari perspektif manusia perjalanan spiritual

⁵⁴ Ibid. h. 166.

dimulai dari iman keyakinan yang dirasakan dalam hati dan mencapai pemenuhan dalam realisasi penghambaan yang penuh atau kefakiran dihadapan Tuhan. Masjid secara ritual adalah tempat sujud dan sujud adalah penghambaan.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
Titik awal perjalanan ini, merepresentasikan hati sang hamba yang telah beriman

secara penuh dan berada dalam ketundukan hati sempurna yang memuat kebenaran.⁵⁵ Pendakian itu sendiri berawal dari Yastrib.⁵⁶ Ibn Arabi naik untuk bertemu dengan nabi dalam realitas spiritualnya yang pertama adalah Adam, dilangit pertama dari tanggung jawab kementerian kutipan berikut ini menjelaskan pertemuan awal dan beberapa percabangannya.

Aku meninggalkan tanah barat, mencari kota Yastrib dan aku berjalan selama empat puluh malam tatkala aku sampai (dikota Yastrib) dan aspirasi yang kubawa serta disana lenyap aku bertanya kepada beberapa sahabat dekatku. Adakah di daerah ini pangeran untuk menata perlindungan atau adakah guru yang sangat cermat dan jernih dalam pencarian dan visi yang berkomunikasi dengan baik dan informative. Dia disebut bapak manusia dan dia mengajar di kuil bulan. Di bawah kekuasaannya ada keajaiban tidak ada selubung antara engkau dan dia. Aku naik seolah olah dilepaskan dari belunggu dan kehilangan berat dan aku sampai dihadapannya (Adam) di tengah-tengah kegiatannya aku sampai pada spiritualitasnya dan melihat seorang yang bercahaya terang dan dengan ucapan yang jernih dia berdiri untuk menyambut dan menghormatiku dengan salam dan berkata kepada penduduknya, Dia adalah salah satu dari pendudukku.⁵⁷ Mereka memandangkanku dan memasukkan diriku ketengah-tengah saudara dan pengikut mereka aku merasa agak malu dan hatiku penuh dengan kekaguman dan ketakutan.

Dari langit pertama Ibn Arabi naik untuk bertemu dengan nabi-nabi lain dan bercakap-cakap dengan mereka ; dilangit kedua ia bertemu dengan Isa dan Yahya, di

⁵⁵ Stephen Hirtenstein, *Dari Keragaman*, h. 152.

⁵⁶ Yastrib : Yuressalem

⁵⁷ Ucapan Adam "dia adalah salahs eorang dari pendudukku" adalah konfermasi bahwa Ibn Arabi telah mencapai derajat manusia ciptaan dalam citra ilahi.

langit ketiga ia bertemu dengan Yusuf, di langit keempat ia bertemu dengan Idris, dilangit kelima ia bertemu dengan Harun, di langit keenam ia bertemu dengan Musa, dan langit ketujuh ia bertemu dengan Ibrahim, masing-masing nabi mengajarkan kebijaksanaan khusus kepada Ibn Arabi sesuai dengan derajatnya misalnya Ahrun menjelaskan bahwa "Ahli ma'rifah sejati yang benar-benar mengenal Allah, melihat seluruh dunia sebagai teofani pengungkapan diri Allah."⁵⁸

Tahap akhir dari pendakian ini terletak diluar penampakan nabi-nabi, di sidratul muntaha.⁵⁹ Dalam pendakian nabi tahap ini adalah batas yang tidak dapat dijumpai jibril ini digambarkan sebagai titik di mana amal sholeh sehari-hari dari makhluk dibawa ke hadapan Tuhan (Allah) oleh malaikat. Disini kita menjumpai salah satu dari diskripsi puitis Ibn Arabi yang paling baik tentang tercapainya tujuannya, kediaman spiritualnya dari tempat keunikan yang sejati.

Tatkala aku meninggalkan (rumah Ibrahim dilangit ketujuh) aku sampai kesidratul muntaha dan aku berhenti ditengah-tengah cabangnya yang paling rendah dan paling tinggi ia diselimuti cahaya amal sedang bernyanyi di puncak cabangnya sesuai dengan formasi manusia (insan) sedang empat sungai (yang mengalir dari akarnya) adalah empat jari pengetahuan tentang amirrah ilahiah yang suci. Kemudian aku melihat atas bantal Ulama (sejati), dan aku diliputi oleh cahaya sampai aku sepenuhnya menjadi cahaya, jubah kehormatan dianugrahkan padaku yang belum pernah kulihat sepenuhnya, aku berseru "Ya Allah, ayat-ayatmu begitu banyak dan bervariasi, dan kemudian Dia menurunkan ayat berikut ini padaku.

Katakanlah aku beriman kepada Allah dan kepada apa-apa yang diturunkan kepada kami dan kepada apa-apa yang Dia turunkan kepada Ibrahim, Ismail, Ishak, Ya'kub, dan suku-sukunya (Israil) dan kepada apa-apa yang diturunkan kepada Musa, Isa dan nabi-nabi Tuhan mereka. Kami tidak membeda-bedakan diantara mereka dan kami tunduk kepadaNya.

⁵⁸ Stephen Hirstentein, *Dari Keragaman*, h. 157.

⁵⁹ Lihat Q.S. 53: 14-16. "dia menyaksikannya dia untuk kedua kalinya di sidratul muntaha dibatas tertinggi yang disana adalah taman perlindungan dan tempat keabadian (sorga). Ketika sidratul muntaha di selubungi oleh apa-apayang indah yang menyelubunginya.

Dalam ayat ini memberku semua ayat dan dia menolongku dan membuatnya (ayat diatas) menjadi kunci dari semua pengetahuan utukku. Maka aku mengetahui bahwa aku adalah ringkasan dari apa-apa yang dia sebutkan padaku dan ini adalah kabar baik bagiku yakni aku berada pada maqom Muhammad, salah satu dari pewaris kemeliputan Muhammad.

Karena dia adalah Rasul terakhir, penerima terakhir (wahyu) yang diturunkan. Allah memberinya "Universalitas kolektif kat-kata" dan dia secara khusus ditolong dengan eman hal yang tidak diberikan kepada nabi-nabi lain diantara para nabi melalui kerasulannya dia mencakup (semuanya) karena dia mencakup enam arah.

Kearah manapun engkau datang engkau hanya akan menjumpai cahaya Muhammad meliputi dirimu tak ada yang mengambil selain dari dia dan tak ada letusan memberi informasi (apa yang mereka terima) kecuali dari dia ketika ini terjadi padaku, aku berseru "cukup-cukup tubuhku sudah penuh dan tempatku tidak memuat diriku" denagn ini dia menanggalkan dimensi-dimensiyang mungkin dari diriku. Dalam perjalanan malm ni aku mendapatkan makna-makna yang sesungguhnya dari semua nama dan aku melihat semua kembali kepada satu nama satu realitas esensial ('ayn). Namun ini adalah obyek utama kontemplasiku (mashudi) ; esensi itu adalah wujudku (wujud) perjalananku hany berlangsung dalam diriku, dan tujuanku hanya kepada diriku melalui ini aku mengetahui bahwa aku adalah hamba murni tanpa jejak kepemimpinan sama sekali dalam diriku.

Setelah menjadi "sepenuhnya cahaya" Ibn Arabi menyadari sepenuhnya hakekat universal dari cahaya Muhammad dia mendeskripsikan bagaimana "perbendaharaan dari tempat itu di buka" dan dia menyaksikan melimpahnya pengetahuan dalam warna warninya yang sesungguhnya misalnya "Aku melihat pengetahuan tentang memasuki dan mengelilingi, yang denagnna Allah tidak bertindak kecuali bentuk makhluk, dan makhluk itu tidak bertindak kecuali melalui bentuk Allah. Perputaran ini bukan soal tidak melakukan sesuatu, ia sebenarnya adalah apa yang sesungguhnya benar-benar terjadi masing-masing dari cahaya khusus ini adalah pantulan dari cahaya Muhammad, permukaan dari mutiara kewalian.

Tampaknya pendakian ini seolah-olah membawa Ibn Arabi sampai ketinggian tertinggi, namun bagi dia dan para wali terbesar tingkat ini tidak lain adalah awal dari perjalanan hamba murni untuk menolong orang lain.⁶⁰

Dari gambaran epistemologi Ibn Arabi ini dapat dilihat bahwa yang ia bicarakan itu juga adalah topik-topik umum yang juga dibicarakan oleh filosof dan teologi.⁶¹ Satu-satunya perbedaan terletak pada cara bagaimana mereka menemukan dan memahaminya. Apabila filosof hanya dapat memahami yang nampak dan fenomenal, teolog menemukan pengetahuan melalui berfikir dialektis atau penerimaan saja, maka mistikus memahami realitas melalui kontak langsung dengan obyeknya itu. Apa yang diketahui filosof melalui sebab, seorang mistikus melihat dengan pengalamannya.

Namun apa yang di konsepkan Ibn Arabi ini nampaknya sulit tertangkap oleh orang lain, terutama yang menyangkut apa sebenarnya yang dilihat oleh Ibn Arabi sebagai sesuatu yang “misteri” itu bagaimana ia bisa melihat realitas tersembunyi di balik semua fenomena.

Barangkali sebagai sesuatu yang khas milik Ibn Arabi dan orisinal konsepnya dapat ditunjuk bahwa subyek-sebyek filsafat dan theosofi yang ia rincikan secara mistis melalui imajinasinya yang kuat sebelumnya tidak pernah dibahas oleh seorang sufi.

Iniilah nampaknya yang disebut dengan filsafat Phanteistik Ibn Arabi. Begitupun masih ada sesuatu yang nampaknya kontradiktif karena karakteristik

⁶⁰ Stephen Hirstenstein, dari keragaman, h. 159.

⁶¹ Teori substansi atau atribut yang dikembangkan itu berasal dari teori Asy'ari, teori semu dari yang tunggal adalah neo platonik sedangkan teori a'yan sabit nampaknya berakar dari ide Plato.

mistisme adalah “pengalaman” bukan suatu system filsafat, suatu keadaan emosional, bukan suatu teori berfikir yang matang seperti yang ia konsepkan.

Dalam hal ini Ibn Arabi berkata, bahwa imajinasi merupakan tingkat “wujud” yang lebih purnah dari indra, imajinasi adalah rantai penghubung antara material dan spiritual, ia melihat dalam “Syuhud” yang menangkap jelas semua aspek dalam dan aspek luar dari “al-huwiyyah” atau esensi Tuhan. Ia melihat huwiyyah dalam form sebagai suatu gambaran bercahaya yang memancar keempat unsur dunia fisik yaitu api, air, udara dan tanah.

Untuk membantu memahami konsepsi epistemologi Ibn Arabi ini nampaknya diperlukan pemahaman singkat tentang psikologi mistisnya, seperti halnya para sufi pada umumnya berpendapat bahwa “hati” manusia adalah instrumen untuk menangkap dan mengalihkan pengetahuan esoterik dan pusat pengetahuan pengetahuan. Hati memiliki kemampuan misterius yang dinamakan “ain al-bashiroh” atau mata dalam yang berfungsi menangkap obyek realitas apabila mata bebas dari segala pengaruh fenomenologis. Ketika itulah ia mampu melihat sesuatu yang berada diluar cerapan rasio. Sebaliknya mata dalam akan menjadi buta apabila seseorang masih terpengaruh oleh pikiran-pikiran yang bersifat material.⁶² Sekali ia bebas dari tabir-tabir semacam itu, maka “hati” mistisnya akan meluncur berkomunikasi langsung dengan realitas.

Apabila diperhatikan fungsi hati mistis atau mata dalam Ibn Arabi ini nampaknya identik dengan “intelegensia partikuler” dari kaum filosof, sebab

⁶² Pikiran-pikiran material atau yang bersifat fenomenal, kat Ibn Arabi bersumber dari nafs al hayawani.

terkadang ia mengistilahkan mata dalam itu sebagai “jiwa rasional” bukan intelek.⁶³ Jiwa partikuler adalah modus dari jiwa universal, bukan bagian-bagian karena jiwa tidak mungkin dipilah-pilah sebagaimana tidak mungkinnya menggandakan esensi Tuhan yang tunggal. Jiwa universal selalu sadar akan dirinya sendiri sebagai suatu keseluruhan. Partikuler sebagai pletikan dari jiwa universal tidak pernah sadar atas keseluruhan.

Dengan memahami sistem ini nampaknya agak mudah memahami apa yang dimaksud oleh Ibn Arabi dengan Al-wahdatul wujud itu, yaitu penyatuan mistis dengan Tuhan, demikian halnya dengan apa yang ia maksud dengan perjalanan mistis menuju Tuhan dan apa makna Kasyf al-hijab itu, apa yang ia kehendaki dengan penyatuan itu adalah suatu keadaan “bangunnya jiwa partikuler serta sadar akan penyatuan yang pada hakekatnya telah ada diantara jiwa partikuler dengan jiwa universal itu. Oleh karena itu menurut Ibn Arabi sebenarnya tujuan terakhir dari pengalaman mistis dan sasaran akhir dari usaha-usahanya bukanlah untuk menjadi satu dengan Tuhan – karena ia benar-benar telah bersatu, tetapi adalah untuk menyadari makan adari penyatuan itu.

Dari penegasan ini bahwa manusia tidak pernah menjadi Tuhan dan tidak ada manusia Tuhan. Melalui alur pikiran yang demikian, maka Ibn Arabi tidak menganggap aneh pernyataan Al-Hallaj yang berbunyi “ana al-Haqq” saya adalah Tuhan.⁶⁴ Dalam keyakinan mereka yang berbicara ana al Haqq bukanlah al Hallaj

⁶³ Nous dalam filsafat Platinus di sebut ibn Arabi dalam berbagai istilah antara lain sebagai aql al-kulli, aql awal dan terkadang hakekat al-Muhammadiyah.

⁶⁴ Rivay Siregar, *Tasawuf dari Sufisme ke Noe Sufisme*, h. 182.

pribadi namun Tuhan sendiri berbicara sebagaimana adanya, melalui mulut tak berpribadi.⁶⁵

Al – Hallaj mengungkapkan dalam salah satu puisinya :

Jiwa itu bercampur kedalam jiwaku ibarat anggur yang tercampu air murni

Adabila sesuatu menyentuhmu, akan pula menyentuhku

Wahai didalam segala hal engkau adalah aku

Aku adalah Dia yang kucintai

Dan dia yang kucintai adalah aku

Kami adalah dua jiwa yang bersemayam dalam satu raga

Jika engkau melihatku, engkaupun melihat Dia

Dan jika engkau melihat Dia

Engkau akan melihat kami

Dengan demikian, maka pengetahuan sufi yang diperoleh melalui penghayatan esoteris bukanlah dimaksud dalam pengertian yang riil, tetapi muncul langsung dari jiwa pertikuler itu sendiri. Hal ini berarti, bahwa istilah-istilah mistis yang ia pergunakan, haruslah dipahami secara metaforis dalam bahasa simbolis.

CARA IBN ARABI MEMPEROLEH PENGETAHUAN MISTIS

Dikalangan banyak sufi seperti Bayazid, Rumi, dan Ibn Arabi berpendapat bahwa ~~intelek manusia yang terbatas tidaklah memadai dan dapat menyesatkan.~~ Manusia tidak dapat mencapai kebenaran akhir tanpa suatu pengetahuan yang personal, mendalam dan langsung yang berasal dari peyungkapan sebagian atau semua tirai hijab yang memisahkan manusia dari Tuhan.

Menurut pendapat mereka pengetahuan itu diberikan oleh Tuhan (Allah) kepada beberapa hamba pilihannya dan harus didasarkan pada dukungan lahiriah atas wahyu-Nya yakni Al-Qur'an. Mereka menyebut pengetahuan dengan istilah seperti

⁶⁵ Reynold A. Nicholson. *Mystis Dalam Islam*, Bumi Aksara, Jakarta, 1998, h. 115.

“penyingkapan (kasyf), pandangan langsung (syudud) dan kontemplasi (musyahadah) serta merasakan secara langsung (dzauq)”.

Ibn Arabi menjelaskan pengetahuan ini dalam kaitannya dengan Tuhan dan hubungan seorang hamba dengan-Nya. Pengetahuan mistis merupakan pengetahuan yang harus dicapai dengan laku spiritual atau biasa yang disebut sebagai perjalanan rohani, suluk dan Thoriqoh manusia memerlukan pengetahuan ini agar mampu mengenali dirinya dan Tuhannya.

Ibn Arabi menggambarkan secara imajinatif perjalanan menuju ke kebenaran melalui mistis ialah dengan ilustrasi skenario Mi'roj. Maksudnya seorang mistikus yang beriman berjalan tanpa bantuan apapun naik secara gradual menempuh kebenaran dan keyakinan yang pasti. Pada setiap perjalanan seorang mistik yang beriman yang telah mencapai maqom kesucian spiritual memperoleh pengetahuan dari ruh-ruh yang disekitarnya melalui fenomena dan berakhir pada pada kajian yang riil yang dimaksud dengan ruh-ruh adalah para nabi yang membisikkan doktrin-doktrin esoterik atau mistik mereka kepada mistikus yang beriman dalam perjalanan mi'roj.

Ibn Arabi melalui mistisnya yang transenden dan imanen dapat membuat para nabi berbicara langsung dengannya tentang kebenaran yang pasti. Bagian pertama dari perjalanan Ibn Arabi tersebut tidak lepas dengan puji-pujian yang secara terus menerus ditujukan kepada Tuhan. Ini adalah pelepasan diri dari semua keterkaitan kepada dunia dan bentuk-bentuknya. Sebuah pelepasan selubung yang menyelumuti manusia selama ia jatuh ke eksistensi relatif. Tahap ini memerlukan usaha dan perjuangan total, dalam konsentrasi yang menyatu.

Dalam perjalanan ini geografi fisik bermetamorfosa menjadi topografi spiritual setiap tempat di bumi diungkapkan sesuai dengan makna aslinya. Seperti seorang astronot melihat ke bumi Ibn Arabi mendeskripsikan semua cirri terestorial dalam sudut pandang yang berbeda-beda. Dari perspektif manusia perjalanan spiritual dimulai dari iman, keyakinan yang dirasakan dalam hati dan mencapai pemenuhan dalam realisasi penghambaan yang penuh atau kefakiran dihadapan Tuhan.⁶⁶

Jalan yang ditempuh seorang sufi untuk sampai ketinggian dapat melihat Tuhan dengan mata hatinya dan akhirnya bersatu dengan Tuhan demikian panjang dan penuh dengan duri karena itu sedikit sekali orang yang mampu sampai ke puncak tujuan tersebut jalan inilah yang biasa disebut dalam istilah tasawuf *Thoriqoh*.⁶⁷

Dengan menempuh jalan yang mantap dan istiqomah manusia dijanjikan oleh Allah akan memperoleh karunia hidup bahagia yang tiada terkira. Hidup bahagia adalah hidup sejati seperti yang telah difirmankan oleh Allah dalam kitab suci Al-Qur'an " *Kalau saja mereka berjalan dengan teguh diatas toriqoh, maka kami Allah pasti akan melimpahkan kepada mereka air kehidupan sejati yang melimpah ruah* (QS. Al-Jin : 16).

Hal ini sama dengan apa yang dikatakan oleh Ibn Arabi yang menjelaskan cara memperoleh pengetahuan mistik yang kaitannya dengan pendekatan dengan Tuhan dengan sedekat-dekatnya. Yaitu pengetahuan mistik merupakan pengetahuan yang harus dicapai dengan laku spiritual atau biasa yang disebut perjalanan rohani,

⁶⁶ Stephen, *dari Keragaman*, h. 152.

⁶⁷ Amin Syukur, *Menggugat*, h. 48.

suluk dan toriqoh. Inilah yang sebenarnya secara simbolik dicari oleh para penganut toriqoh yang sebenarnya tiada lain adalah pertemuan dengan Tuhan dan Ridho-Nya.

Jalan pendekatan diri kepada Tuhan yang intinya adalah pensucian diri oleh kaum sufi dibagi kedalam stasiun-stasiun yang dalam bahasa Arab disebut maqom, tempat seorang sufi menunggu sambil berusaha keras untuk membersihkan diri agar dapat melanjutkan perjalanan kestasiun selanjutnya. Buku-buku dalam literatur sufi tidak selamanya memberikan angka tentang stasiun-stasiun tersebut. Abu Bakar Muhammad al-Kalabadzi misalnya, ia merinci stasiun-stasiun yang harus dilalui sufi sebagai berikut : taubat, zuhud, sabar, kefakiran, kerendahan hati, taqwa, tawakkal, kerelaan, cinta dan makrifat. Sementara Al-ghozali dalam ikhya' ulumuddin merinci sebagai berikut : taubat, sabar, kefakiran, zuhud, tawakkal, cinta, makrifat, dan ridho. Sedangkan Al-Ousyairi dalam risalah Al-Ousyairiyah merinci menjadi : taubat, wira'i, zuhud, tawakkal, sabar, dan ridho. Diatas stasiun-stasiun tersebut ada lagi yaitu cinta, makrifat, fana', dan baqo', persatuan (ijitihat) sementara itu persatuan dapat mengambil bentuk Al-hulul atau wahdatul wujud.⁶⁸

Nah wahdatul wujud inilah puncak dari pengetahuan mistik dari Ibn Arabi, dimana dari setiap bentuk dari alam semesta termasuk manusia disitu ada subtansi dari Tuhan. Setiap sufi yang ingin mencapai makrifat harus melalui maqom-maqom yang telah ada. Dan awal dari semua tu adalah bertaubat kepada Allah baik dari dosa yang kecil ataupun dosa besar yang pernah dilakukannya baik itu disengaja maupun tidak disengaja, dan untuk mencapai maqom-maqom tersebut membutuhkan waktu yang lama dan rumit.

⁶⁸ *ibid*, n. 49.

II. PSIKOLOGI

➤ Psikologi Mistis dan Metafisika serta Teori Ibn Arabi Mengenai Jiwa

Seperti sufi-sufi lainnya Ibn Arabi secara metafora menamakan hati manusia instrumen untuk memindahkan pengetahuan esoterik atau pusat pewahyuan pengetahuan, yang dimaksud bukan hatin organ, yakni sepotong daging yang berada dalam badan yang dimaksud instrumen diatas adalah sesuatu yang lain. kata “hati” hanyalah pelambang untuk aspek rasional manusia ...Ruh.⁶⁹ Ia tidak identik dengan “intelekt” (sebagaimana yang dipahami oleh filosof) yang oleh Ibn Arabi dengan jelas dipandang sebagai sesuatu yang fenomena dan tidak dapat dipisahkan dari prinsip sebab universal” yang walaupun berfungsi melalui tubuh tapi tidak merupakan tubuh itu sendiri dan tidak pula menggantungkan eksistensinya pada tubuh dan tidak pula terikat dengan cara apapun oleh imitasi-imitasi material.

Kekuatan misterius ini, kata Ibn Arabi mempunyai kekuatan yang lebih misterius yang dinamakannya mata dalam (ay al bashirah) yang seperti halnya mata fisik. menerima segala sesuatu, tapi obyek yang diterimanya adalah realitas itu sendiri seperti platonis. Ibn Arabi percaya bahwa “mata” dari jiwa itu saja dapat melihat sesuatu yang berada diluar pemikiran ketika ia ditutupi oleh semua penglihatan-penglihatan lain.

Hal-hal yang dapat membuatkan “mata dalam” ini adalah pikiran jahat yang di singgahi oleh jiwa hewan, dan semua yang berkenaan dengan dunia material.sekali

⁶⁹ Ibn Arabi mengidentifikasi hati dengan apa yang ada dalam qur`an yang disebut jiwa yang tenang (al nafs al-Mutmainnah).

dibebaskan dari tabir-tabir semacam itu, hati mistik mulai memahami yang riil dan berkomunikasi langsung dengan prinsip rasional dari alam.

➤ Hubungan antara Intelegensia Partikuler dengan Sebab Universal

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
Hati mistis itu sama dengan “intelegensia partikuler” (intelegensi khusus) dari kaum filosof, suatu istilah yang Ibn Arabi kadang-kadang mangartikannya “jiwa rasional” dan bukan intelek. Suatu intelegensia partikuler kata Ibn Arabi adalah suatu mode (modus, cara, ragam) atau yang dinamakannya sebagai suatu “partikuler” dari alasan universal. Hal itu pada hakekatnya sam denagn jiwa universal (universal soul) tapi secara konsepsional berbeda hubungan antara keduanya sama dengan hubungan antara universal dengan partikuler-pertikulerinya atau antara kontinuan (continouant) dengan okuren-okuren (occurents) nya yang terakhir ini agak lebih mendekati dari pada yang pertama Ibn Arabi sesuai denagn Thesis utama Plotinus itu juga denagn mengatakan bahwa jiwa-jiwa partikuler itu adalah modus dari semua jiwa atau alasan universal tapi bukan dalam pengertian bahwa mereka itu merupakan bagian-bagian dari satu keseluruhan. Sebagaiman plotinus sendiri mengatakan adalah mustahil digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id membicarakan bagian-bagian dari sebuah jiwa. Oleh karena bagian-bagian punya makna hanya dalam kaitannya dengan magnitudes (besaran-besaran) dan jiwa tidak punya magnitudo.⁷⁰ Apa yang menggandakan jiwa yang satu adalah sama dengan apa yang menggandakan esensi Tunggal, yakni hubungan-hubungan subyektif, selain dari pada itu jiwa-jiwa juga tidak dapat di pilah-pilah. Jiwa-jiwa partikuler ini bukan merupakan bagian-bagian dari jiwa universal lebih dari keadaan-keadaan mental yang merupakan bagian-bagian dari pikiran (mind) Ibn Arabi menggunakan analogi yang

⁷⁰ AE Aññ, *Fīṣṣaṣṣat Mīstis*, n. 162.

sama ketika ia memberi nama intelegensia-intelegensia partikuler ini kekuatan-kekuatan jiwa universal.

Jiwa universal selalu sadar akan dirinya sendiri, sebagai suatu keseluruhan yang mengimplikasikan bahwa jiwa universal itu pada dasarnya menyadari bagian-bagiannya (karena susahny mencari istilah yang lebih baik) tapi “bagian-bagian” itu sebagai bagian-bagian, tidak pernah sadar terhadap keseluruhan. Mereka sadar terhadap diri mereka secara individual.

Nah barang kali kita kini berada pada posisi pemahaman terhadap apa yang dimaksud Ibn Arabi dengan penyatuan mistis dengan Tuhan serta terhadap apa yang ia maksudkan dengan perjalanan mistis menuju Tuhan dan akhirnya terhadap apa yang ia maksudkan dengan “penyingkapan tabir-tabir” dan seterusnya-dan seterusnya. Untuk memulainya kata Ibn Arabi istilah “penyatuan” harus selalu diambil dalam pengertian metafora. Bagaiman mungkin ada penyatuan sebenarnya didalam pengalaman mistis apabila semua jiwa-jiwa partikuler telah benar-benar menyatu dengan jiwa universal yang dalam pandangan Ibn Arabi adalah Tuhan itu sendiri (Tuhan prinsip rasioanal dari kosmos) oleh sebab itu apa yang dinamakan “penyatuan” tidak lain adalah suatu keadaan “bangunan” jiwa partikuler itu serta sadar terhadap penyatuan yang benar-benar telah ada diantara jiwa itu sendiri dengan semua jiwa ketimbang terhadap amal ganasi dua jiwa yang berbeda. Menurut Ibn Aarabi pencapaian terakhir dari pengalaman mistis serta sasaran akhir dari usaha-

usahanya bukanlah untuk menjadi satu dengan Tuhan, tapi untuk menyadari makna dari kesatuan semacam itu.⁷¹

➤ Teori Ibn Arabi Tentang Sifat-Sifat Jiwa

Bagaimanapun juga Ibn Arabi adalah sufi yang pertama memberikan teori tentang jiwa manusia. Hallaj seperti yang telah kita ketahui dalam kaitannya dengan masalah lahut dan nasut, adalah sufi pertama yang memandang jiwa sebagai komponen dari dua sifat manusia. Sebenarnya jauh sebelum itu, kata Massignon, bahwa jiwa Hallaj itu telah didefinisikan sebagai “jiwa rasional” dari kaum filosof (yakni ketika para pemikir muslim telah mengasimilasikan system-sistem Neoplatonisme dan Yunani kedalam Filsafat mereka). Dan akhirnya muncul dalam bentuk klasik seperti yang digambarkan oleh orang-orang seperti Ibn Arabi dan Al-Ghazali.

Mengikuti secara garis besar, filosofi peripatetiks. Ibn Arabi mengenal tiga unsure yang terdapat dalam diri manusia yang disebutnya tubuh, jiwa (soul) dan ruh (spirit). Seperti halnya Aristoteles ia membicarakan tiap jiwa atau tiga aspek dari satu jiwa : jiwa vegetatif, jiwa hewan dan jiwa rasional, tapi ia berbeda dengan Aristoteles. Oleh karena ia tidak mengidentifikasikan jiwa rasional sebagai intelek (“organ” dari alasan diskursif). Ia gambarkan tubuh sebagai bentuk material yang punya ruang dan waktu dan yang mudah hancur and mudah berubah. Tubuh ini adalah “ruangan partikuler” dari tubuh universal (al jism al kulli) atau suatu “mode” partikuler dari atribut luas sebagaimana yang digambarkan oleh spinoza. Sebaliknya jiwa digambarkan sebagai prinsip vital individu pada hewan didalam organisme

⁷¹ ibid. n. 164.

manusia jiwa ini adalah “mode” pertukuler dari jiwa universal. Tujuan tunggalnya adalah untuk mencari pengetahuan sejati.⁷²

Begitu juga Ibn Sina berusaha untuk mengetahui dan menjelaskan hakekatnya. Untuk itu pertama-tama ia mengulang-ulang pernyataan Aristoteles bahwa “jiwa itu merupakan kesempurnaan aksiomatik bagi jiwa spontanitas” jadi jiwa itu adalah bentuk tubuh. Padahal bentuk itu akan sirna dengan sirnanya materi yang ditempatinya. Oleh sebab itu Ibn Sina harus berpendapat bahwa jiwa adalah substansi spiritual. Dikatakan substansi karena ia bisa ada dengan sendirinya, dikatakan spiritual karena ia bisa mempersepsi kategori-kategori.⁷³

Katika Ibn Arabi menggunakan istilah jiwa tanpa kualifikasi, biasanya ia maksudkan jiwa rasional; kalau tidak ia beri keterangan “vegetatif atau hewan atau rasional” menurutnya fungsi-fungsi utama dari jiwa vegetatif adalah untuk mencari makanan dan mengasimilasikan nya menjadi organisme.⁷⁴ Jiwa itu punya empat kekuatan (a) penarik (jadh) (b) penahan /retensi (mask) (c) penceeraan (hadm) dan (d) pengusiran (daf) jiwa hewan oleh ilmu Arabi dipandang sebagai uap yang sangat halus yang berada dalam hati (fisik), ia berbentuk materi dan dijumpai dan dijumpai disemua binatang termasuk manusia.

Sedangkan jiwa rasional, menurut Ibn Arabi merupakan ruh murni ia pada dasarnya “kognisan” di lahirkan murni dan bebas dari dosa, apa yang disebut dosa adalah diakibatkan oleh jiwa rasional dengan tubuh manusia jiwa rasional tidak dapat

⁷² Ibid. h. 167.

⁷³ Ibrahim Madkour, *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, Bumi Aksara, Jakarta, 1995, h. 285.

⁷⁴ Menurut pandangan Ibn Sina tentang aneka ragam kekuatan jiwa vegetatif dan hewani ialah, jiwa Vegetatif ; asimilasi, pertumbuhan, reproduksi kerja kesatu arah dan menjamin keseragaman aksi pertumbuhan temperamen.

hancur abadi dan tanpa akhir. Walaupun Ibn Arabi percaya kepada ketidak materialan dan ketidak hancuran dari jiwa.⁷⁵ Seperti halnya Ibn Rusd ia tidak menyatakan *impersonal immortality* nya, walaupun sistem umumnya sebagai suatu bentuk pantheisme idealistic mengimplikasikan demikian. "Setelah kematian" katanya, Tuhan membuatkan bagi jiwa itu kendaraan (markab) yang sifat-sifatnya sama dengan yang di dunia untuk mengangkat jiwa tersebut.⁷⁶

Ada pertanyaan yang sangat mendasar sekali tentang ketiga jiwa tersebut, apakah ketiga jiwa vegetatif hewan, dan rasional itu pada dasarnya satu jiwa ataukah berbeda menurut pandangan Ibn Arabi ia jelas berpendapat bahwa jiwa-jiwa vegetatif dan hewan adalah tubuh itu sendiri keduanya berfungsi melalui tubuh dan menggantungkan eksistensi dasar mereka pada tubuh itu, tapi hubungan antara spirit (ruh) dengan tubuh samasekali tidak jelas.

Dengan memandang seluruh sistem metafisik Ibn Arabi sebagai suatu filsafat monistik yang berkarakter kaku, maka kita harus memandang teorinya tentang jiwa sebagai suatu dualitas dari tubuh dan ruh, yang akhirnya subyektif. Dengan mengakui dualitas riil dari substansi fisik dan spiritual ini yang secara absolut dan seluruhnya bebas satu terhadap lainnya. Tubuh dan ruh menurut pandangan demikian tidak lebih dari apa yang Ibn Arabi katakana sebagai aspek-aspek luar dan dalam dari realitas yang satu dan sama, kematian bukanlah penghancuran melainkan suatu penguraian "bagian-bagian" dari apa yang dinamakan bentuk materi. Apa yang sebenarnya Ibn

⁷⁵ Menurut Ibn Sina bahwa tubuh dan jiwa adalah berdampingan satu sama lain, tapi sangat berlawanan dalam esensi mereka masing-masing, kehancuran tubuh tidak meniscayakan kemusnahan jiwa, lihat: Disertasi Doktorat DR. Sir M. Iqbal, h. 59.

⁷⁶ Markab :adalah kata lain untuk keadaan dimana jiwa akan mendduki tempatnya pada saat kembalinya ia kepada jiwa universal, yakni suatu keadaan dimana ia secara absolut atau hanya sebagian bebas dari batasan-batasan dan asosiasi-asosiasi materi.

Arabi ingin katakan bukanlah bahwa tubuh dan ruh itu pada akhirnya merupakan dua wujud atau eksisten atau substansi yang berbeda, melainkan kita jangan memandang ruh itu sebagai identik dengan bingkai fisik yang dipahami oleh fisiolog sebagai suatu yang dapat berubah dan hancur. Dengan kata lain dia memperingatkan kita terhadap materialisme kasar. Semua bingkai atau (bentuk) dipandang olehnya semata-mata sebagai suatu yang tak ada bayang-bayang yang lewat dengan suatu realita di belakang mereka yang menyusun wujud sejati mereka.

Tubuh manusia tidak terkecuali terhadap aturan ini. Semua yang dinamakan ketiga jiwa diatas dan tubuh pada akhirnya satu. Tapi oleh karena karena Ibn Arabi selalu memandang bahwa yang gaib (accult) itu lebih sempurna dan lebih patut dihormati dari pada yang nyata, maka jiwa rasional dalam hal ini, yang merupakan aspek ghaib dari manusia, menduduki posisi terhormat di dalam teorinya, ia merupakan bagian dari manusia terhadap siap Tuhan mengalamatkan dirinya sendiri, dan sesuatu yang diharapkan memenuhi kewajiban-kewajiban moralnya.⁷⁷

➤ Psikologi Empiris

Ibn Arabi percaya bahwa pada hakekatnya realitas itu adalah satu ini dinamakan "cahaya" (An-Nur) dimana tanpa ini tak satupun dapat memahami atau dipahami. Di dalam diri manusia cahaya ini mengambil bentuk jiwa rasional seperti yang telah dijelaskan. Ibn Arabi kukuh menyatakan bahwa kesatuan dari prinsip (cahaya) ini tidak hanya dalam fungsi-fungsi kosmiknya saja sebagai "mind" yang beroperasi tunggal di dalam tiap wujud individu yang di dalamnya berdiam cahaya itu.

⁷⁷ AE Aññ, *Fūṣaṭāṭ Mīstis*, h. 171

Cahaya abstrak (misalnya intelak universal ataupun individual) ia tidak berbentuk, dan tidak pernah menjadi atribut dari sesuatu selain dirinya sendiri (substansi). Darinya datang berbagai bentuk cahaya setengah sadar, sadar atau sadar akan dirinya yang berbeda satu sama lain dalam jumlah kilaunya, yang ditentukan oleh perbandingan kedekatan atau jarak mereka dari sumbu utama keberadaan mereka. Intelek atau jiwa individual hanyalah suatu salinan yang lebih redup, atau sesuatu refleksi lebih jauh cahaya pertama, cahaya abstrak mengetahui dirinya melalui dirinya sendiri dan tidak memerlukan sesuatu untuk mengungkapkan eksistensinya kepada dirinya sendiri.⁷⁸

Dengan kata lain menurut Ibn Arabi cahaya adalah suatu tempat pemahaman, selain daripada itu, segala sesuatu yang di pahami harus mempunyai hubungan khusus dengan cahaya pemahaman yakni Tuhan. Dengan kata lain Tuhan adalah semua yang memahami dan semua yang dipahami, apabila sesuatu itu tidak dapat di pahami oleh akal (mind) dari sesuatu, maka hal itu bukan suatu realita sama sekali berdasarkan teori ini Ibn Arabi bisa membuat dasar dengan penuh kepastian baik psikologi empiris maupun mistisnya normal maupun abnormal. Cahaya tulen yang memberi warna-warna dan bunyi seras menerima ide-ide dan membentuk image-image dan sebagainya, adalah sama dengan cahaya yang langsung dan seketika menerima realitas itu sendiri.⁷⁹

⁷⁸ Joebar Ayoeb, *Disertasi Doktorat*, h. 100

⁷⁹ AE Affi, *Filsafat Mistis*, h. 173

➤ Persepsi

Pesepsi oleh Ibn Arabi dipahami sebagai berikut indra-indra menerima melalui keagunan cahaya pemahamn yang membentuk esensi dasar mereka dan esensi dari obyek-obyek yang dipersepsikan. Kesan-kesan yang dikumpulkan indra-indra ini dari dunia luar masuk masuk kedalam hati yang mengarahkan mereka kepada akal. Akal mengidentifikasiakn kesan-kesan ini sebagai persepsi-persepsi indra, dan mengirimkan mereka kepada imajinasi yang lalu mengirimkannya ke pemahaman yang tugasnya adalah untuk menganalisa dan memisah-misahkan persepsi-persepsi seperti itu. Ketika proses asimilasi dan diskriminasi itu telah selesai beberapa persepsi yang ternyata menarik bagi *mind* ditahan oleh ingatan (*memory*). Indra terdekat kepada hati di banding semua indra –indra lainnya. Hati ⁸⁰ (cahaya) bekerja sepenuhnya, walaupun energinya berjalan melalui saluran-saluran yang berbeda-beda.

Ibn Arabi menambahkan bahwa faktor yang menonjol diantar hati sebagai prinsip rasional pada manusia dan indra adalah rasionalitas (*nutq*) yang termasuk kedalam hati berasal dari energi hatilah semua indra dan semua kemampuan mental. Memperoleh aktifitas-aktifitas “rasional”. Mereka dan hati itu dapat berbuat tanpa mereka sebagaimana yang telah dijelaskan. Ia bahkan melangkah lebih jauh ketika mengatakan bahwa situasi-situai perceptual dapat ditangkap oleh hati yang bahkan dalam ketiadaan obyek-obyek yang dapat dipersepsikan. Hati “melihat” mereka di dalam dirinya sendiri sebagai salinan-salinan dari ide-ide abadi jiwa.⁸¹

⁸⁰ “Hati” yang dimaksud bukan organ fisik

⁸¹ AE Affi, *Filsafat Mistis*, h. 174

Demikianlah dunia seluruhnya menurut pandangan Ibn Arabi ternyata dijiwai, roh universal yang dalam penciptaan memainkan peranan utama disamakan entah dengan hakekat Muhammad, emanasi pertama dari zat keilahian entah dengan akal awal yang disamakan dengan kalam, sekalipun ada teks-teks lain menunjukkan kepada emanasi berikut, ruh universal. Dalam garis emanasi ilahi yang menurun itu manusia ditempatkan pada tataran yang paling rendah. Sang mistikus yang menyadari keterikatan dengan Allah secara istimewa tidak puas dengan tempat yang rendah itu.

Kesempurnaan disebabkan karena suatu penerangan dari Allah lewat akal awal. Manusia sempurna itu seolah-olah merupakan bayangan dari akal awal tersebut. Adamlah yang pertama dalam golongan ini kemudian para nabi dan para mistisinsan kamil. Inilah merupakan hakekat dan ruh dunia dan sekaligus wakil Allah. Karena badan hewaninya ia merupakan mikrokosmos semesta alam yang fisik dan material; karena jiwa. Budi dan akal yang diterangi merupakan bayangan Allah serta fajar emanasinya yang pertama yakni akal awal secara lahiriah ia adalah makhluk, secara batiniah ia adalah Tuhan.⁸²

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

➤ **Pengetahuan Konseptual**

Sebagai seorang “realis” Ibn Arabi, seperti halnya Plato memulai dengan asumsi bahwa konsep-konsep (batas-batas ideal universal Plato) adalah ide-ide bawaan didalam jiwa, yakni konsep-konsep itu bukanlah generalisasi-generalisasi yang ditarik dari contoh-contoh khusus. Tapi kalimat jiwa itu pada hakekatnya satu substansi yang mengetahui, yang dimaksud Ibn Arabi dengan jiwa itu benar-benar

⁸² F.J. Zoetmuiser, *Manunggaling Kawula Gusti*, Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, 2000, h.52

terlahir bersama ide-ide bawaan ini ataukah, sebagaimana yang dipahamkan oleh Sincere Brethren, ide-ide itu hanya merupakan suatu potensialitas saja di dalam jiwa, yang artinya bahwa jiwa itu selalu siap menerka makna dari ide-ide universal ini pada waktu dan hanya pada waktu. Jiwa itu di hadapkan pada contoh-contoh khusus tentang mereka dalam dunia luar.

Ibn Arabi nampaknya lebih cenderung kepada alternatif pertama ia membicarakan jiwa yang sedang melupakan pengetahuan abadinya selama berhubungan temporeranya dengan tubuh apa yang dinamakan pengetahuan perolehan adalah pengetahuan yang di ingat oleh jiwa. Beberapa jiwa yang di punyai oleh nabi dan santo tidak pernah melupakan pengetahuan mereka dan tidak mengalami penyakit seperti itu yang menimpa jiwa-jiwa lainnya.

Pandangan itu sedikit mirip dengan pandangan Ibn Rushd yang mempercayai universalitas ide-ide umum. Kedua pemikir itu berpendapat bahwa ide-ide universal ini merupakan milik bersama dari tiap jiwa manusia, akan tetapi Ibn Arabi mengatakan bahwa ide-ide universalitas ini adalah bawaan di dalam jiwa manusia. Ibnu Rushd berpendapat bahwa akal manusia menerima ide-ide umum itu hanyalah ketika ia memasuki hubungan dengan akal aktif didalam mana ide-ide itu berada dalam pengertian ini Ibn Rushd memandang akal manusia sebagai sesuatu yang secara potensial mengetahui. Di dalam dirinya sendiri ia pasif, tapi ia menjadi aktif melalui kontaknya dengan intelek (akal) aktif.⁸³

Oleh karena itu, apa yang dimaksud oleh pemikiran konseptual menurut Ibn Arabi adalah pengaitan konsep-konsep yang sebenarnya telah ada antara mereka

⁸³ AE Aññ, *Fūsajai Mūsīs*, h. 175.

masing-masing bahkan hubungan itu sendiri di dalam universalitasnya merupakan salah-satu dari konsep-konsep ini. Ibn Arabi memperkecil semua pengetahuan konseptual semua pengetahuan dunia luar menjadi semacam hubungan sederhana antara jiwa yang benar-benar mengetahui dengan obyek-obyek dari dunia luar pada satu sisi dan menjadi semacam proses yang mengaitkan konsep-konsep ini oleh konsep-konsep itu sendiri pada sisi yang lain misalnya untuk memformulasikan proposisi sebuah tubuh sedang berdiri artinya mengaitkan didalam ingatan pengertian tentang “tubuh” kepada “sedang berdiri” diman keduanya merupakan ide-ide yang tidak bisa dirubah.

Bahkan hubungan khusus, yakni bahwa tubuh ini sedang berdiri sekarang, itu tidak dapat dirubah. Dengan pengertian bahwa ia (ia sendiri) tidak dinyatakan sebagai tubuh lain, yang bukan miliknya. Apabila kita katakan bahwa hubungan khusus itu berubah karena tubuh yang sedang berdiri mungkin bergerak pada saat yang lain, maka Ibn Arabi mungkin menjawab bahwa tubuh itu telah masuk kedalam hubungan yang lain bersama-sama dan hubungan yang lalu belum berubah.⁸⁴

Penghalang terbesar untuk menjelaskan pemikiran konseptual itu, kata Ibn Arabi adalah pemahaman oleh karena ia selalu di ikuti oleh kesan yang cenderung untuk membatasi universalitas dari konsep-konsep universal yang baru saya kami uraikan.

⁸⁴ Ibid., n. 176.

BAB IV

ANALISA

Terjadinya Pengetahuan

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
Proses terjadinya pengetahuan menjadi masalah yang mendasar dalam epistemologi. Akal (rasio) dan indra merupakan dua alat pengetahuan, pemujaan yang pertama melahirkan rasionalisme sementara yang kedua melahirkan sensualisme, empirisme, materialisme, dan positivisme. Jika yang pertama obyeknya bersifat abstrak dan paradigmanya logis, pada yang kedua obyeknya bersifat empiris dan paradigmanya adalah sains.

Kedua paradikma ini menolak obyek mistis yang supralogis dan non-empiris. Dua alat pengetahuan ini dengan tegas memberikan masukan yang sangat besar dalam membidangi lahirnya sains dan teknologi, tapi tidak bisa berbuat apa-apa pada obyek yang rasional, metafisis dan metaindrawi. Disamping rasionalisme dan empirisme masih terdapat cara untuk mendapatkan pengetahuan yang lain yang sangat penting untuk diketahui yaitu intuisi dan wahyu.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
Sampai sejauh ini pengetahuan yang didapatkan secara rasional dan empiris keduanya merupakan produk dari sebuah rangkaian penalaran, sedangkan intuisi atau esoteric merupakan pengetahuan yang didapatkan tanpa melalui proses penalaran tertentu. Seseorang yang sedang terpusat pemikirannya pada suatu masalah tiba-tiba saja menemukan jawaban atas permasalahan yang sedang dihadapinya muncul dibenaknya bagaikan kebenaran yang membuka pintu.

Sedangkan menurut Ibn Arabi, Rumi, Bayajid dan sufi-sufi lainnya berpendapat bahwa intelek manusia yang terbatas tidaklah memadai dan dapat

menyesatkan manusia tidak dapat menemukan kebenaran akhir. Tanpa suatu pengetahuan yang personal mendalam dan langsung yang berasal dari penyingkapan sebagian atau semua tirai hijab yang memisahkan manusia dengan Tuhan.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
Ibn Arabi mengatakan secara normal semua pengetahuan diperoleh melalui indera, lima indera biasa dan ditambah satu intelek. Selain pengetahuan yang diperoleh secara normal adapula pengetahuan yang digolongkan pada pengetahuan abnormal, yaitu pengetahuan yang diperoleh melalui intuisi atau esoterik.

Dari ketiga proposisi wajib yang dikembangkan oleh Ibn Arabi dapat kita lihat pada bab. 3 bahwa intuisi atau esoterik merupakan inti dari filsafat mistisnya Ibn Arabi tentang pengetahuan. Alasan Ibn Arabi mengatakan demikian karena persepsinya langsung pengetahuan tentang kebenaran itu sendiri, bukan pengetahuan dari obyek eksternal, dalam istilah lain ilmu ini disebut sebagai ilmu kudus atau *ladunni*.

Adapun ciri-ciri dari pengetahuan esoterik atau intuisi yang telah kita bahas di bab sebelumnya yang pada intinya pengetahuan ini bersifat pancaran ilahi dan merupakan bawaan bukan hasil usaha seperti halnya pengetahuan intelek. Pengetahuan esoterik itu memanifestasikan dirinya sendiri dalam diri manusia yang berada dalam kondisi mistis tertentu.

Menurut pandangan mereka pengetahuan ini diberikan oleh Tuhan sendiri kepada mereka hamba pilihanNya. Dan harus didasarkan pada dukungan lahiriah atas waktunya kepada manusia yakni Al-Qur'an.

Jadi menurut hemat penulis bahwa epistemologinya Ibn Arabi itu sebenarnya mengambil dua aspek pengetahuan tentang sesuatu yaitu :

1. Pengetahuan secara normal, pengetahuan ini di dasarkan atas pengalaman serta pengamatan dari indra dan di dukung dengan rasio (akal) yang melahirkan hal-hal yang empiris dan rasional.
2. Pengetahuan abnormal, yaitu pengetahuan yang metafisis, metaindrawi dan metaempiris yang dalam hal ini pengetahuan abnormal atau mistik terpusat dalam hati atau qolbu.

Dari sini kita bisa melihat ke komplekan dari seorang Ibn Arabi, dimana dia memperoleh pengetahuan hal-hal yang empiris dan rasionalis yang terpusat pada indra dan akal juga pada aspek-aspek metafisis yang terpusat didalam hati melalui intuisi atau esoterik.

Namun inti dari kesemuanya itu menurut Ibn Arabi adalah pengetahuan intuitif atau esoterik sebagai jenis pengetahuan yang paling penting dan sekaligus merupakan inti filsafat mistisnya tentang pengetahuan.

Sebagai alat pengetahuan akal (rasio) dan indra karena keterbatasan keduanya tidak dipandang mutlak dan cukup oleh islam. Walaupun rasio bisa melahirkan pengetahuan yang universal. Ia tidak mampu menyingkapkan realitas supralogis. Sedangkan indra hanya mampu melahirkan pengetahuan yang persial dan terbatas oleh ruang dan waktu. Untuk melengkapi keduanya kita memerlukan alat pengetahuan yang lain, yakni hati hal ini dimaksudkan untuk bergandengan dengan kebenaran wahyu Al-Qur'an yang ditawarkan oleh para teolog.⁸⁵

Pengetahuan secara intuisi atau esoterik yang dikembangkan oleh Ibn Arabi, adalah pengetahuan yang langsung dari Allah tanpa melalui pengajaran dan

⁸⁵ Jaiauidin rahmat, *Dkk. Kulliah*, n. 73

pengetahuan ini tidfak mudah untuk diperoleh dan memerlukan amalan-amalan ibadah yang sangat rumit dan sulit. Pengetahuan semacam ini satu-satunya jalan yang mengantarkan manusia kepada Tuhannya. yaitu dikenal sebagai wahyu untuk para nabi dan ilham atau kasyf (penyingkapan spiritual) atau ilm ladunni yang di anugraahkan Allah kepada auliya' (para wali) dan asfiya' (orang-orang pilihan) Nya. Secara langsung dari sisiNya tanpa proses pembelajaran.

Siapa saja yang terkasyfkan (tersingkap) baginya sesuatu walau hanya sedikit melalui jalan ilham atau terhujam dalam hatinya dari arah yang tidak ketahui. Maka ia telah menjadi seorang arif (ahli makrifat) dengan jalan yang benar. Tetapi barangsiapa tidak mencapai keadaan seperti itu sebaiknya ia bersedia mempercayainya sebab untuk mencapai makrifat memang amatlah sulit. Adapun dalil-dalil tentang terjadinya hal itu dapat di ketahui dari teks-teks keagamaan maupun dari pengalaman-pengalaman dan penuturan-penuturan mereka yang telah mengalaminya dan pengetahuan semacam ini hanya di dapat oleh para wali-wali dan insan kamil.

Namun tidak dapat di pungkiri bahwa jalan seperti itu menurut banyak orang dari kalangan pemerhati adalah terlalu amat sukar bahkan hanya berhasil ditempuh oleh para wali dan nabi jalan seperti itu juga memerlukan waktu yang sangat panjang untuk dapat berhasil. bahkan diragukan untuk dapat terpenuhinya semua keberhasilannya. Apalagi jika hal itu tidak di dahului dengan latihan kejiwaan dan peningkatannya serta pengisiannya dengan berbagai hakekat ilmu di khawatirkan timbulnya khayalan-khayalan sesat di dalam hati.

Al Ghazali sendiri memperingatkan siapa saja hendak menempuh jalan menempuh sufi itu agar mencari ilmu yang sebanyak-banyaknya terlebih dahulu seperti yang telah dicapai oleh para ulama' dan menguasai pemahaman luas baru setelah itu tidak ada salah menenti datangnya "pengetahuan khusus" yang belum tersingkap bagi kebanyakan ulama".⁸⁶

Dalil-Dalil Al Qur'an Dan Hadis Serta Para Tokoh Pendukung

Sebenarnya banyak sekali dalil-dalil Al Qur'an dan hadis berbicara tentang penyingkapan-penyingkapan ghoib dan pemerolehan kebenaran diantaranya Allah SWT berfirman : orang-orang yang berupaya sungguh-sungguh dalam (mencari keridhaan) kami, niscaya akan kami tunjuki mereka jalan kami (OS. Al Ankabut (29) :: 69) berdasarkan itu setiap hikmah yang muncul dihati sebagai hasil ibadah secara teratur dan kontinou, bukan hasil pembelajaran maka yang demikian itu datangnya melalui ilham dan kasyf.

Nabi Muhammad SAW pernah bersabda : barangsiapa yang mengamalkan pengetahuan yang telah ia peroleh. Allah akan mewariskan kepadanya pengetahuan yang belum ia peroleh dan memberinya taufiq (pengarahan dan keberhasilan) dalam apa yang ia kerjakan. Dan Allah berfirman dalam OS. Ath Thalaq (65) : 2-3" Barangsiapa bertaqwa kepada Allah niscaya akan ia jadikan baginya jalan keluar (yakni dari segala yang membingungkan dan meragukan)" yakni diajarinya pengetahuan tanpa melalui pembelajaran dan membuatnya pandai tanpa pengalaman dan firmanNya lagi dalam OS. Al-Anfal (8) : 29 "wahai orang-orang yang beriman

⁸⁶ Ai Ghazali, *Keajaiban-keajaiban di alam hati*, Karisma, Bandung, 2000, n. i i.

jika kamu bertaqwa kepada Allah maka Ia akan memberi kamu Furqon..” sebagian ahli menafsikannya sebagai ahya yang membedakan antara haq dan batil dan mengeluarkannya dari segala yang meragukan.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
Nabi Muhammad bersabda : Dalam do'a beliau selalu memperbanyak

permohonan agar diberikan kepadanya “cahaya” diantaranya, “Ya Allah berikan kepadaku cahaya tambahkan untukku cahaya jadikanlah di dalam hatiku cahaya... Dan beliau juga pernah ditanyai tentang makna firman Allah SWT tentang : “... orang-orang yang dilapangkan Allah hatinya untuk (menerima) Agama islam lalu ia bersabda dalam cahaya dari Tuhannya...(QS. Az-Zumar (39) : 22) apa yang dimaksud dengan dilapangkannya hatinya ? maka beliau menjawab “itulah pelebaran (pelegaan) apabila cahaya dihujamkan kedalam hati niscaya dada akan terasa lebar (lega) dan lapang.

Nabi Muhammad pernah bersabda : Diantara umatku ada orang yang diberi ilham (muhaddats) atau diberi pengetahuan khusus (mu'allam) dan diajak bicara oleh malaikat (mukallam) dan sesungguhnya Umar adalah salah satu dari mereka.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Kalau kita melihat sabda Rasulullah ini bahwa sesungguhnya Umar pernah berkomunikasi dengan malaikat, begitu juga dengan Ibn Arabi melalui mistisnya yang transenden dan immanen dapat berkomunikasi langsung dengan para nabi tentang kebenaran yang pasti.

Abu Yazid dan beberapa tokoh lainnya berkata : seseorang yang disebut alim itu bukanlah yang menghafal dari kitab yang apabila lupa akan apa yang dihafalnya, ia akan menjadi bodoh kembali, sesungguhnya orang yang benar-benar alim orang yang mengambil ilmunya dari Tuhannya setiap saat ia kehendaki tanpa belajar dan

menghafal. Itulah yang disebut ilm Rabbani (ilmu yang diperoleh langsung dari sisi Allah) seperti dalam firman Allah :dan kami ajarkan kepadanya ilmu dari sisi kami (OS. Al-Kahfi (18) : 65).

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
Itulah beberapa diantara dalil-dalil agama dari Al Qur'an, hadis yang terlalu banyak untuk dihimpun⁸⁷ dan sebenarnya masih banyak ayat-ayat Al-Qur'an yang menerangkan tentang ilham atau kasyf yang diperoleh oleh manusia yang bertaqwa.

Ada hadis seperti yang ditunjukkan oleh Jalaluddin Rahmat yang berbunyi, "Siapa yang mengamalkan apa yang diketahuinya, Allah akan memberikan ilmu yang tidak diketahuinya", takutilah firasat orang mukmin, karena ia melihat dengan cahaya Allah, adalah diantara kalian yang ingin diberi ilmu tanpa belajar dan diberi petunjuk Tuhan tanpa harus mencarinya : Adakah diantara kalian yang ingin dihilangkan kebutaannya dan dijadikan melihat ? ketahuilah siapa yang zuhud akan dunia dan pendek angan-angan didalamnya Allah akan memberinya ilmu tanpa belajar dan petunjuk tanpa harus mencarinya.⁸⁸

Adapun tokoh-tokoh yang sealiran dengan Ibn Arabi sangat banyak sekali digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id diantaranya, Dzunnun Al-Misri (W. 860 M) menurutnya makrifat adalah anugrah Allah kepada sufi yang telah dengan ikhlas dan sungguh-sungguh mencintai Tuhan, karena cinta yang suci dan ikhlas itulah akhirnya Tuhan menyingkapkan tabir dari pandangan sufi.

⁸⁷ Ibid., h. 99.

⁸⁸ Jalaluddin Rahmat dkk. II. 70.

Rabiah al adawiyah telah sampai ke stasiun makrifat. Ia telah melihat Tuhan dengan mata hatinya karena cinta tulus dari Rabiah al adawiyah kepada Tuhan.⁸⁹

Spinoza. pengetahuan didapatkan dari pengamatan didalam pengamatan indrawi tidak dapat ditetapkan apa yang subyektif dan apa yang obyektif. Jika kesan-kesan yang subyektif dianggap sebagai kebenaran hal ini mengakibatkan adanya gambaran-gambaran yang kacau dalam imajinasi. Segala pengetahuan dimulai dari gambaran-gambaran indrawi kemudian ditingkatkan hingga pada tingkat yang lebih tinggi yaitu pengetahuan rasional dan pengetahuan intuitif. didalam pengetahuan rasional hanya mengambil kesimpulan-kesimpulan, tapi didalam pengetahuan intuitif orang memandang sebagai idea-idea yang berkaiatn dengan Allah. Di sini yang dimasukkan ke dalam ilahi yang kekal.

As-ASuhra wadi Al- Maqtul. Mengatakan melalui paham israqiyahnya bahwa : Allah adalah cahaya dari segala cahaya (Nur Al-Anwar) dan sumber dari segala yang ada. Dari nur Allah itulah kedua nur-nur yang lain yaitu tiang tiang alam jasmani dan alam rohani.

Menurut Al Ghazali makrifat bukan hanya pengenalan biasa tapi berupa ilmu yang tidak diragukan lagi kebenarannya, yang di istilahkannya sebagai al-ilm Al-yakin (ilmu yang meyakinkan). tersingkapnya sesuatu secara jelas. tidak terdapat keraguan. tidak mungkin salah dan keliru. Al-Ghazali mengatakan para sufi menyaksikan melalui nur yang dipancarkan Tuhan kepada orang yang dikehendaknya. Dan masih banyak lagi tokoh-tokoh yang sepaham dengan Ibn Arabi.

⁸⁹ M. Amin Syukur, *Menggugat Taswuf*, Pustaka Peajar, Yogyakarta, 1999, n. 55.

Gambaran Psikologi Mistis Ibn Arabi

Untuk membantu memahami konsepsi epistemologi Ibn Arabi ini nampaknya diperlukan pemahaman singkat tentang psikologi mistisnya. Seperti halnya para sufi pada umumnya berpendapat bahwa “Hati” manusia adalah instrumen untuk menangkap dan mengalihkan pengetahuan esoterik atau pusat pengetahuan pewayhuan hati memiliki pengetahuan misterius yang dinamakannya “ain al-bashirah” atau mata dalam yang berfungsi menangkap obyek realitas. Apabila mata bebas dari segala pengaruh fenomenologis ketika itulah ia mampu melihat sesuatu yang berada diluar cerapan rasio. Sebaliknya mata dalam akan menjadi buta apabila seseorang masih terpengaruh oleh pikiran-pikiran yang bersifat material. Sekali ia terbebas dari tabir-tabir semacam itu maka hati mistisnya akan meluncur berkomunikasi langsung dengan realitas.

Apabila diperhatikan fungsi hati mistis atau mata dalam Ibn Arabi ini nampaknya identik dengan intelegensia Partikuler dari kaum filosof sebab terkadang ia mengistilahkan mata dalam itu sebagai “jiwa rasional” bukan intelek. Jiwa partikuler adalah modus dari jiwa universal, bukan bagian-bagian karena jiwa tidak mungkin dipilah sebagaimana tidak mungkinnya menggandakan esensi yang tunggal. Jiwa universal selalu sadar akan dirinya sendiri sebagai suatu keseluruhan tetapi jiwa partikuler sebagai pletikan dari jiwa universal tidak pernah sadar atas keseluruhan.⁹⁰

Dengan memahami sistem ini, nampaknya agak mudah memahami apa yang dimaksud oleh Ibn Arabi dengan Al Wahdatul wujud itu, yaitu penyatuan mistis

⁹⁰ Rivay Siregar, *Tasawuf*, h. 181.

dengan Tuhan. Demikian juga apa yang ia maksud dengan perjalanan mistis menuju Tuhan dan apa makna “kasf al-hijab” apa yang ia kehendaki dengan penyatuan itu adalah suatu keadaan banggunya jiwa partikuler serta sadar akan penyatuan yang pada hakekatnya telah ada diantara jiwa partikuler dengan jiwa universal.

Kalau dikatakan jiwa manusia dapat menyatu dengan Tuhan kayaknya itu terlalu berlebihan. Sedangkan yang penulis ketahui bahwasanya nabi Muhammad saja sebagai insan kamil tidak pernah mengatakan dirinya bersatu dengan Tuhan, apalagi pengikut-pengikutnya, dan apa mungkin gelas yang ukurannya kecil dapat menampung air laut yang begitu banyak. Jadi sebenarnya manusia tidak pernah menjadi Tuhan dan tidak ada pula manusia Tuhan.

Tapi perlu diketahui bahwa Ibn Arabi tidak pernah mengatakan dirinya sebagai Tuhan seperti halnya Al-Hallaj yang menyatakan “ Ana Al-Haq”, atau seperti Abu Yazid Al-Bustami yang menyatakan “aku adalah Allah”, tiada Tuhan selain aku maka sembahlah aku. Paling jauh Ibn Arabi mengatakan bahwa manusia adalah shurah (bayangan) atau nuskhat Tuhan, serupa tapi tak sama, karena secara transendental Tuhan berada pada segala yang ada.

Kalau kita lihat lagi bahwa manusia dan alam semesta ini adalah manifestasi dari Tuhan. Manusia adalah hamba Tuhan karena Tuhan bereliminasi secara dzatilah pada manusia sehingga manusia adalah dzat Tuhan. Sedangkan makhluk selain manusia hanya menerima pancaran (tajalli) asma saja, sehingga hanya beberapa aspek saja yang sama dengan Tuhan.

Tuhan kaya dalam segala hal sedangkan manusia ada kekurangannya yakni adanya manusia tergantung pada adanya Tuhan. Sedangkan adanya Tuhan tergantung

dzatnya sendiri, atau dengan sendirinya ada karena dia adalah yang wajib al-wujud, dan untuk apa Tuhan bertajalli atau menampakkan diri melalui alam semesta karena Tuhan adalah dzat mutlak yang “la ta’ayun” tidak dapat di deteksi”. Maka andaikata Tuhan tidak bertajalli niscaya Tuhan akan selamanya dalam ke ghaiban serta tidak ada yang mengetahui dan tidak ada yang mengenalNya.

Wajud yang hakiki adalah wujud Tuhan sedangkan wujud makhluk hanyalah bayang-bayang dari yang punya bayangan. Umpamanya kalau kita bercermin disitu ada bayangan diri kita, kita tidak tahu bagaimana wujud kita kalau kita tidak bercermin. Mungkin Tuhan juga seperti itu Tuhan ingin melihat wujudnya sendiri Dia bertajalli sehingga membentuk bayangan-bayangan yaitu alam semesta.

Maka makhluk adalah bayangan sedangkan Al-Haqq yang punya bayangan. Jadi alam semesta ini adalah bayangan dari Tuhan apabila Tuhan sudah memanifestasikan diriNya menjadi sesuatu yang nyata atau a’yan sabit yakni Aql al-awal. Dengan munculnya Aql awal maka yang menyinari dan yang disinari saling mengetahui, dan untuk mengetahui perbedaan dan persamaan itu tidak dapat dilihat dengan mata biasa atau dengan akal (rasio) tetapi harus melalui al-hubb al- ilahi yang dikembangkan melalui amal, taqwa dan suluk sehingga mencapai makrifat melalui kasyf (terbukanya semua tabir) yang menghalanginya dari Tuhan sehingga dapat menyaksikan semua rahasia yang ghaib. Tapi bagaimanapun juga semuanya itu pada hakekatnya satu yaitu dzat yang Maha tunggal.

BAB V

PENUTUP

Di dalam bab yang ke lima ini penulis akan berusaha menyimpulkan mulai dari bab yang pertama sampai yang terakhir.

1. Yang dimaksud dengan pengetahuan menurut Ibn Arabi adalah pengalaman secara langsung tentang realitas atau melihat dengan dirinya sendiri bagaimana sebab yang satu mengoperasikan segala yang terjadi.
2. Sedangkan cara Ibn Arabi memperoleh pengetahuan terbagi menjadi dua yang pertama : secara normal kata Ibn Arabi semua pengetahuan diperoleh melalui lima indra biasa dan satu intelek. Secara angka ke enam angka indra itu berbeda tapi hakekatnya adalah sama, yang kedua : ada pengetahuan yang abnormal yaitu pengetahuan yang diperoleh melalui intuisi atau esoterik.
3. Adapun ukuran kebenaran menurut Ibn Arabi adalah intuisi atau esoterik yaitu pengetahuan yang bersifat pancaran ilahi atau identik dengan pengetahuan Tuhan yang muncul dalam manifestasi cahaya yang menyinari hati sufi atau sering disebut sebagai ilm kudus (ilm ladunni).

Mungkin inilah yang dapat penulis simpulkan tentang pemikiran dari seorang Ibn Arabi tentang epistemologi dan bagaimana mendapatkannya serta gambaran jiwanya yang menghayati pengalaman mistik yang dialaminya.

Saran – Saran

- Penulis berharap semoga skripsi yang berjudul Epistemologi dalam perspektif Ibn Arabi ini bisa menjadi tambahan wawasan keilmuan didalam islam. khususnya di IAIN Fakultas Ushuluddin Jurusan Aqidah Filsafat.
- Bahwa pemikiran-pemikiran dari Ibn Arabi masih sangat misterius dan rasanya perlu dikaji secara mendalam.
- Bagi adik-adik jangan pernah putus asah dalam menulis skripsi atau karya ilmiah lainnya. berdo'a dan berusaha itulah jalan keluarnya.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

DAFTAR PUSTAKA

- Afifi, AE. 1995. *Filsafat Mistik Ibn Arabi*. Terj. Syahrir Mawi dan Namdi Rahmah. Gaya Media Pratama, Jakarta.
- Ahsin, Muhammad. 2002. *Menghampiri Sang Maha Kudus-Rahasia Bersuci Ibn Arabi*. Terj. Ahsin Muhammad, Mizan, Bandung.
- Al-Ghazali, 2000. *Keajaiban-Keajaiban Hati*, Karisma, Bandung.
- Ansari Hag Abd. M. 1993. *Antara Sufisme dan Sariah*, Raja Grafindo Persada Jakarta.
- Arabi, Ibn. 1994 M/1414 H. *Futuh al Makivah*, Vol. I, Beirut, Libanon.
- As. Asmaran. 2002. *Studi Pengantar Tasawuf*, Raja Grafindo Persada, Jakarta.
- Beker, Anton dan Jubair Charis, A. 1980. *Metode Penelitian Filsafat*. Kanisius, Yogyakarta.
- C. Chittick, William. 2001. *Dunia Imajinal Ibn Arabi : Kreatifitas Imajinasi dan Persoalan Deversitas Agama*, Terj: Ahmad Syahid, Risalah Gusti, Surabaya.
- C. Chittick, William. 2002. *Tasawuf Di Mata Sufi*, Mizan Media Utama, Bandung.
- C. Chittick, William. 2001. *The Sufi Path Of Know ledge Hermeneutika Al Our'an Ibn Arabi*, Terj.: M Syadat Ismail dan Ruslani, Oalam, Yogyakarta.
- C. Chittick, William. 2001. *The Sufi Path Of Know ledge Pengetahuan Spiritual Ibn Arabi*, Terj.: M Syadat Ismail dan Ruslani, Oalam, Yogyakarta.
- Gallager, T. Kenneth. 1994. *Epistemologi Filsafat Pengetahuan*. Kanisius, Yogyakarta.
- Hertenstein, Stephen. 2001. *Dari Keragaman Ke kesatuan Wujud Ajaran dan Kehidupan Spiritual Syeikh Al Akbar Ibn Arabi*, Terj: Triwibowo Budi Santoso, Raja Grafindo Persada, Jakarta.
- Isa, Ahmadi, H. 2000. *Tokoh-Tokoh Sufi Tauladan dan Kehidupan yang Saleh*. Raja Grafindo Persada, Jakarta.
- Kaatsof O. Louis. 1989. *Pengantar Filsafat*. Tiara Wacana, Yogyakarta.

- Madkour, Ibrahim. 1995. *Aliran dan Teori Filsafat*. Bumi Aksara. Jakarta.
- Nasution, Harun. 1985. *Islam di Tinjau Dari Berbagai Aspeknya*. Jilid II, Universitas Indonesia (UI Press). Jakarta.
- Nasution, Harun. 1973. *Filsafat Agama*. Bulan Bintang. Jakarta.
- Natta, Abuddin, H. 2001. *Ilmu Kalam, Filsafat dan Tasawuf (Dirasah Islamiyah IV)*, Raja Grafindo Persada. Jakarta.
- Nicholdun, Reynold. 1998. *Mistis Dalam Islam*. Bumi Aksara. Jakarta.
- Permadi, K. 1997. *Pengantar Ilmu Tsawuf*, Rineka, Jakarta.
- Rahmad, Jalaluddin, Madjid Cholis Nur, Shahab Husein, Efendi Agus, Tafsir Ahmad, Rahmat Hasan, Muhammad Afif, Al-Bagir Muhammad, Bagir Haider. 2002. *Kuliah-Kuliah Tasawuf*. Pustaka Hidayah. Jakarta.
- Schoun, Frithjof. 2000. *Tasawuf Prosesi Ritual Menyingkap Tabir Mencari Yang Inti*. Raja Grafindo Persada. Jakarta.
- Siregar, Rivay. A. 1999. *Tasawuf Dari Sufisme Klasik Ke Neo Sufisme*. Raja Grafindo Persada. Jakarta.
- Sudarto. 1997. *Metode Penelitian Filsafat*. Raja Grafindo Persada. Jakarta.
- Syukur, Amir. M. 1999. *Menggugat Tasawuf. Sufisme dan Tanggung jawab Sosial Abad 21*. Pustaka Pelajar. Yogyakarta.
- True Blood, David. 1994. *Filsafat Agama*. Terj. H. M. Rasyidi. Bulan Bintang. Jakarta.
- Zoet. Mudder. PJ. 2000. *Manunggaling Kawulo Gusti*. Gramedia Pustaka Utama. Jakarta.